



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

I. Uluslararası
**AHMED ZİYAÜDDİN
GÜMÜŞHANEVÎ**
Sempozyumu

03-05 Ekim 2013 - GÜMÜŞHANE

BİLDİRİLER KİTABI

Editörler

Prof. Dr. İhsan GÜNAYDIN

Doç. Dr. Ali KUZUDİŞLİ

Yrd. Doç. Dr. Adem ÇATAK

Gümüşhane Üniversitesi Yayınları

Gümüşhane Üniversitesi Yayınları - 23

ISBN: 978-605-4838-03-5

Bu eserin dil ve bilim bakımından sorumluluğu konuşmacılarına/yazarlarına aittir.

Tüm hakları saklıdır.

İzinsiz kopyalanamaz, aktarılamaz, çoğaltılamaz.

Copyright© Gümüşhane Üniversitesi

Editörler

Prof. Dr. İhsan GÜNAYDIN
Doç. Dr. Ali KUZUDİŞLİ
Yrd. Doç. Dr. Adem ÇATAK

Kapak ve Sayfa Tasarımı

Veysel CEBE

Dizgi

Sümeyye CEBE

Baskı Tarihi

09.07.2014

Baskı

Sage Yayıncılık Reklam Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Zübeyde Hanım Mah. Kazım Karabekir Cad. Kültür Han
No:7/101-102 İskitler, Altındağ, Ankara

SEMPOZYUM ONUR KURULU

Dr. Yusuf MAYDA
Prof. Dr. İhsan GÜNAYDIN
Lütfi DOĞAN

Gümüşhane Valisi
Gümüşhane Üniversitesi Rektörü
Diyanet İşleri Eski Başkanı

SEMPOZYUM DANIŞMA VE BİLİM KURULU

Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ
Prof. Dr. İrfan GÜNDÜZ
Prof. Dr. Mustafa KARA
Prof. Dr. Nazif GÜRDOĞAN
Prof. Dr. Osman TÜRER
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI
Prof. Dr. İsmail KARA
Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE
Prof. Dr. Necdet TOSUN
Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK
Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ
Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK
Yrd. Doç. Dr. Mustafa TATCI
Dr. Necdet YILMAZ

Diyanet İşleri Başkanlığı
Diyanet İşleri Başkanlığı
Marmara Üniversitesi
Uludağ Üniversitesi
Maltepe Üniversitesi
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Ankara Üniversitesi
Ankara Üniversitesi
Sakarya Üniversitesi
Marmara Üniversitesi
Marmara Üniversitesi
Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Marmara Üniversitesi
Hitit Üniversitesi
Marmara Üniversitesi
Gümüşhane Üniversitesi
Gazi Üniversitesi
Araştırmacı Yazar

SEMPOZYUM DÜZENLEME KURULU

Doç. Dr. Ali KUZUDİŞLİ
Yrd. Doç. Dr. Adem ÇATAK
Yrd. Doç. Dr. Hasan YAŞAROĞLU
Yrd. Doç. Dr. Davut ŞAHİN
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ

Gümüşhane Üniversitesi
Gümüşhane Üniversitesi
Gümüşhane Üniversitesi
Gümüşhane Üniversitesi
Gümüşhane Üniversitesi

SEKRETERLİK

Arş. Gör. Zeynep ŞİMŞEK

Gümüşhane Üniversitesi

web : <http://gumushanevisempozyumu.gumushane.edu.tr>
e-posta : gumushanevisempozyum@gmail.com

Önemli Not:

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, toplumun her kesiminden bir çok kimsenin saygı ve muhabbetini kazanmış bir şahsiyet olduğu için düzenlediğimiz sempozyuma akademisyen olmayan değerli düşünür veya kanaat önderleri de ilgi göstermiş ve tebliğ sunmuşlardır. Bu şahısların tebliğleri akademik formatta olmasa da, gerek toplumsal saygınlıkları ve gerekse samimi duygularının yansıması olan konuşmalarıyla sempozyumumuzu zenginleştirmişlerdir. Bu kitapta yer alan format dışı tebliğlerin bu gözle değerlendirilmesini temenni ederiz.

(Editörler)

Takdim

Gümüşhane, tarihi önemi, doğal güzellikleri ve sahip olduğu kültürel eserlerle Anadolu'nun şirin bir ili olmasının yanında Türk kültürüne kattığı düşünce, sanat ve fikir insanı bakımından da ülkemizin zengin bir şehridir. Hüseyin Gümüşhanevî'den Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye uzayan süreçte dini ilimlerde; Vasfi Mahir Kocatürk'ten Hüseyin Nihal Atsız'a uzayan süreçte edebiyat ve tarih araştırmalarında; Reis'ül Hattâtîn Kamil Akdik'ten ressam Şeref Akdik'e uzayan süreçte güzel sanatlarda ve Dilaver Cebeci'den Âşık Zevrâkî'ye uzayan süreçte söz sanatlarında nice büyük üstadı yetiştiren bu ilin, bu değerlerini tanımaya ve tanıtmaya gayret sarf etmek gibi bir yükümlülüğü de vardır.

Bizler bu sorumluluktan hareketle, ülkemizde ve dünya çapında tanınan, dini ve kültürel anlamda büyük hizmetleri olan, 19. yüzyılın büyük İslam mütefekkeri ve kanaat önderlerinden Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî adına bir sempozyum düzenlemeyi uygun gördük.

Maksadı hiçbir zaman dünyevî bir kazanç, mevki, makam olmayan "Halk içinde Hak ile beraber olma" anlayışının temsilcisi olan Ahmed Ziyaüddin Hazretleri, tasavvufun en derin meselelerini işleyen eserler yazmıştır. Gümüşhanevî'nin tasavvuf anlayışında ferdi planda kâmil insanlar yetiştirme hedefi gözetilirken sosyal hayatın da asla ihmal edilmediğini görmekteyiz. Onun zamanının yöneticilerine bir nevi danışmanlık yaparak yön vermesi çalışmaları sonucu, sosyal hayata yaptığı tesiri bugün bile hissetmek mümkündür.

Üzerimize düşen bu manevi sorumluluğun yanında İslam âlemi için çok önemli bu değer; tanınması, tanıtılması, gelecek kuşaklara aktarılması, bilinen ve söylenen bilgileri kayıt altına alınması amacıyla uluslararası boyutta düzenlediğimiz 1. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî sempozyumuna katılmaları için, hem ülkemizden hem de dünyanın çeşitli üniversitelerinden birbirinden değerli bilim adamlarına ulaştık ve bu sempozyumu gerçekleştirdik. Sempozyum sonunda bildiri sunan değerli bilim adamlarının bu çalışmalarının neticesinde ortaya çıkan eser, bu manevi sorumluluğun yerine getirilmesinde bir başlangıç olma özelliği taşımaktadır.

Gümüşhane'nin önemli bir değeri olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin tanınması, tanıtılması noktasında yapılan bu çalışmalara katkı sağlayan Gümüşhane Üniversitemize, bildiri sunan değerli akademisyenlerimize ve emeği geçen herkese katkılarından dolayı teşekkür ediyorum.

Dr. Yusuf MAYDA
Gümüşhane Valisi

Takdim

Sempozyumlar, her biri alanında söz sahibi olan pek çok akademisyen ve araştırmacının bir araya toplanıp görüş ve düşüncelerini arz ettikleri bilgi şlenleridir. Birkaç gün içinde belirli bir konu üzerine yoğunlaşan kişilerin oluşturduğu sinerji, anlatanların, dinleyenlerin, tartışanların, sorgulayanların ve soruşturanların sayılarının toplamından kat kat fazla bir seviyeye ulaşır. Bu bereketin ve feyzin tecrübesini 3-5 Ekim 2013 tarihinde gerçekleştirdiğimiz Ahmed Ziyaüddin Gmşhanev konulu sempozyumda bir kez daha gördük. Şimdi ise elde edilen birikimi kalıcı kılacak ve bu alanda çalışanlara zengin bir kaynak olacak bu kitabı takdim etmenin sevincini yaşıyoruz.

Ahmed Ziyaüddin Gmşhanev, Gümüşhane'nin Emirler Mahallesi'nde dünyaya gelmiş, ocuk yaşlarından itibaren ilim, irfan ve eğitim yoluna hayatını vakfetmiş, ülkemizden ve dışarıdan pek çok insanın teveccühünü ve muhabbetini kazanmış gönül mimarlarımızdan biridir. Onun Gümüşhane'nin en tanınmış isimlerinden biri olması, aynı zamanda bu Şehirde varlık gösteren kişi ve kurumlar için de oldukça önemli bir değerdir. Bu değeri daha ileri noktalara taşımak amacıyla niversitemizin üzerinde bulunduğu alanı "Ahmed Ziyaüddin Gmşhanev Yerleşkesi" adıyla isimlendirdik.

İlahiyat Fakültemizin öncülüğünde düzenlenen Ahmed Ziyaüddin Gmşhanev Sempozyumu'na gösterilen ilgi ve ülkemizin seçkin akademisyen ve araştırmacılarının teveccühleri bizleri onurlandırmıştır. Yurt içinden ve yurt dışından gelen misafirlerimizi, Őehirimizde ağırlamaktan duyduğumuz memnuniyeti bu vesileyle tekrar ifade etmek isteriz. Onların değerli tebliğlerinden oluşan bu kitap, sempozyuma katkıda bulunanlar için ayrı bir onur ve bu alanda araştırma yapanlar için değerli bir hazine niteliğindedir.

Gümüşhane'nin tarihve kültürel değerlerini tanıtılmak amacıyla daha önce yine Gümüşhane Valiliği ile birlikte 25-28 Mayıs 2010 tarihlerinde "İl Oluşunun 85. Yılında Gümüşhane Tarihi ve Ekonomisi" adlı sempozyumu gerçekleştirdik. 2013 yılında Edebiyat Fakültemiz tarafından hazırlanan Gümüşhane'nin önde gelen ilim, kültür, sanat, spor adamlarını içeren "40 Biyografi" adlı kitabı yayımladık. Kültürümüzün mümtaz değerlerini anlamayı, anlatmayı ve tanıtmayı hedefleyen çalışmalarımızı bundan sonra da devam ettirme kararlılığı içindeyiz. Kültürümüzün kimliğimiz anlamına geldiğinin bilincinde olarak bu çerçevede yer alan her türlü çalışmayı desteklemeye devam edeceğiz.

Bu kıymetli eserin meydana gelmesinde emeği geçen herkese ayrı ayrı teşekkür eder, çalışmalarının devamını dilerim. Sempozyuma değerli katkılarından dolayı Sayın Valim Dr. Yusuf Mayda'ya ve eseri basıma hazırlayan değerli akademisyenlere hassaten teşekkür eder, şükranlarımı sunarım.

Prof. Dr. İhsan GÜNAYDIN
Gümüşhane Üniversitesi Rektörü

İÇİNDEKİLER

I. GÜMÜŞHANEVÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	13
Ahmed Ziyaüddin Efendi Hazretleri	15
Bir Erdem ve Ahlak Anıtı: Gümüşhanevî	21
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Yapmış Olduğu Etkileri	27
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretlerinin Mürşidi Mevlana Halidi Bağdadî'nin Hayat Hikâyesi	55
19. Yüzyıl Osmanlısında Tasavvuf-Hadis Geleneğinin Bir Temsilcisi: Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî	65
Ahmed Ziyaüddin Efendi'nin; Şemâili, Ailesi, Doğduğu-Çocukluğunun Geçtiği Muhit, Vefat Tarihi ve Kütüphaneleri	75
Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî Menkabeleri ile Diğer Evliyâ Menkabeleri Arasında Bir Mukayese	87
Gümüşhanevî Hakkında Temel Bir Kaynak: Mustafa Fevzi Efendi'nin Menakıb-ı Ziyaiyyesi ...	93
Ahmed Ziyaüddin'in Mecmuatu'l-Ahzab Adlı Eseri	107
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Garâibü'l-Ehâdis İsimli Eseri	117
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye İsnâd Edilen Arap Dili ile İlgili Yazmalar	127
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Kitâbu'l-Abir Adlı Eseri	139
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Eserlerinin Özbekistan'daki Nüshaları	147
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Eserlerinin Özbekçe Tercümelere Üzerine	151
II. GÜMÜŞHANEVÎ VE TASAVVUF	157
"Tarikaten Nakşî, Meşreben Şâzelî" Ahmed Ziyaüddîn Gümüşhanevî ve Şâzeliyye Tarikatı	159
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Şâziliyye	175
Anadolu'da Halidiyye Tarikatı ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Ekolü	195
Kazan Tatarlarında Hâlidîlik ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sevgisi	203
Osmanlı Devleti'nin İlmî ve Siyasî Hayatında İz Bırakan Hâlidî Şeyhleri Arasında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Yeri	209
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Bakışıyla Nakşebendîliğin Usulü	219
Nakşî-Halidî Şeyhi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeyh/Mürşid Anlayışı	225
Câmi'ü'l-usûl'de Tasavvuf Terimlerine Toplu Bir Bakış	235
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Velâyet Tasavvuru	245
Vahdete Giden Yolda İlahi Aşk: Gümüşhanevî Örneği	251
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Allah Aşkı	257
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin "Rûhu'l-Ârifin" Adlı Eserinde Allah Sevgisi	265

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri ve Peygamber Sevgisi	275
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de İman, Amel ve Ahlak İlişkisi	281
Tasavvufta Esmâ-i Hüsnâ'nın İnsân-ı Kâmilde Tecellisi: Gümüşhanevî Örneği	293
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Ruh-Nefis Mücâhedesi	303
Gümüşhanevî'nin Câmiu'l-Usûl Adlı Eserinde İnsan Tasavvuru	313
Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'ye Göre Mürid-Mürşid İlişkisinin Boyutları	323
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Mensubu Bulunduğu Nakşibendiyye'de Sema Algısı ..	331
Gümüşhanevî'nin Câmiü'l-Usûl'ün de Ricâlü'l-Gayb Meselesi	341
Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Camiu'l-Usûl'ünde Rüya Algısı	353
Osmanlı'nın Son Döneminde; Gümüşhanevî Dergahı Şeyhi Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ve Kelâmî Dergahı Şeyhi Muhammed Esad Erbilî'nin Duaya Yüklendiği Anlam	359
Bir Tasavvuf Klasîği Olarak Câmiü'l-Usûl	365
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Câmiu'l-Usûl Eserinde Öngördüğü Seyr u Sülûk Esasları	379
Câmiu'l-Usûl ile Âdâb-ı Fethullah Arasında Nefy u İsbât Zikri Erkân ve Âdâbı Bağlamında Bir Mukayese	389
Râmûzu'l-Ehâdîs'de Geçen Zikirle İlgili Hadislerin İrşad ve Sülûk Yönünden Kritiği	397
Risâle-i Nur Penceresinden Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî	409
III. GÜMÜŞHANEVÎ VE TEFSİR	421
Gümüşhanevî'nin Ayetleri Kullanma ve Açıklama Yöntemi	423
Yedi Harf Meselesine Tasavvufî Bir Yaklaşım: Gümüşhanevî Örneği	443
Kur'an'da "Murâqabe" Kelimesi ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Murâqabe Anlayışı	453
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Elfâz-ı Küfre Dair İfadelerinin Kur'an Ayetleri Işığında Değerlendirilmesi	461
IV. GÜMÜŞHANEVÎ VE HADİS	469
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hadis Kültürü	471
Râmûzü'l-ehâdis ve Levâmiu'l-'ukûl Bağlamında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hadis Şerhçiliği ve Sünnet Anlayışı	485
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Râmûzü'l-Ehâdîs Adlı Eseri	499
Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin Râmûzu'l-Ehâdîs İsimli Eserinin Kaynakları (101-200. Hadisler)	507
Râmûzü'l-Ehâdîs ve Nevâdir Hadislerin Dayanılmaz Çekiciliği	513
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri	521
Levâmiu'l-Ukûl ve Hadis Şerh Geleneğindeki Yeri	533

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Mecmûatu'l-Ahzâb Adlı Kitabındaki Bazı Duaların Kaynakları ve Etkileri	543
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Kırk Hadis'i ve Kaynakları	565
V. GÜMÜŞHANEVÎ VE FIKIH	577
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Fıkıh	579
Şeriat-Tarikat-Hakikat-Marifet Dörtlüsünde Şeriatın Yeri ve Önemi	589
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde Zâhirî ve Bâtınî Fıkıh	601
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Makasid Düşüncesi	615
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Camiu'l-Mütûn Adlı Eserinde "Meşakkat" Kavramı ve Hükümlere Etkisi	625
Kavâid-Davâbit Ayırımı Bağlamında Gümüşhanevî'nin "Câmi'u'l-mütûn" Adlı Eserinde Zikrettiği Özel Kurallar	637
"Necâtü'l-Ğâfilîn" Şerhi "Şifâü'l-Mü'minîn"e Fikhî Açısından Bakış	645
Râmûzu'l-Ehâdis'te Yer Alan Yöneticilerle İlgili Bazı Hadislerin Modern Hukukla Mukayeseli İncelenmesi	657
Gümüşhanevî'de Aile Hukuku: Nikâh-Talâk ve Âdâbı	671
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin el-Âbir fi'l-Ensâr ve'l-Muhâcir İsimli Eseri ve Fıkhi Yönden Değerlendirilmesi	697
VI. GÜMÜŞHANEVÎ VE KELAM	709
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı	711
Gümüşhanevî'de Allah'ın Varlığının Bilinmesi Meselesi	719
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Dünya ve Ahiret Algısı	727
Gümüşhanevî'de Kelam Tasavvuf Buluşması-Sulhu	735
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Kayıp Fırak Risalesi: en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fi usûli'l-fırakı'l-İslâmiyye	741
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin İslam Mezheplerine Bakışı	757
VII. GÜMÜŞHANEVÎ VE TOPLUM	775
Bilgi Sosyolojisi Perspektifinden Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkabeleri	777
Gümüşhanevî Dergâhından Osmanlı-Türk Modernleşmesine Bir Destek: Ömer Ziyaüddin Dağıştânî	785
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî: Döneminin Osmanlısı ve "Zamanın Ruhu"nu Anlamak ..	797
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Of'un Dinî-Sosyo Kültürel Yapısına Etkileri	803
Uzak Geçmişten Gümüşhanevî'ye ve Gümüşhanevî'den Günümüze Bölgede Halk Sufizmi-Halk Tebâbeti Bağlantısı	817
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretlerinin İktisadi Alandaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme	837

VIII. GÜMÜŞHANEVÎ VE EDEBİYAT	843
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’de Öne Çıkan Üslûp Özellikleri	845
İrşad Metodu Olarak Mektup Üslubu ve Gümüşhanevî’nin Mektubu	855
Dinî-Edebî Bir Tür Olan “Şemâil” Bağlamında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî	863
IX. GÜMÜŞHANEVÎ VE EĞİTİM	875
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’de Ahlâk Eğitiminin Metodları ve Temel Prensipleri	877
Gümüşhanevî Dergâhında İcâzetnâme Geleneği	885
X. GÜMÜŞHANEVÎ VE TARİHE BIRAKTIĞI İZLER	893
Gümüşhaneli Dergâhında Hatm-i Hâcegân Yapılması Şartıyla Kurulan Bir Vakıf, Bu Vakfa Ait Vakfiye ve Tevcih Belgeleri Üzerine Bir Değerlendirme	895
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Tekkesi’nin Dünü ve Bugünü	905
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’nin Kurduğu Kütüphâneler	911
Tebliği Bulunan Araştırmacılar	919

I

GÜMÜŞHANEVÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Ahmed Ziyaüddin Efendi Hazretleri
Lütfi DOĞAN

Bir Erdem Ve Ahlak Anıtı: Gümüşhanevî
Sadık YALSIZUÇANLAR

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Yapmış Olduğu Etkileri
İsmail PIRLANTA

Ahmad Ziyaüddin Gumushkhanawi Imamun fi Asrihi wa Shahidun ala al-Asr
Walid SALAMA

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretlerinin Mürşidi Mevlana Halidi Bağdadî'nin Hayat Hikâyesi
Cevdet KARAMAN

19. Yüzyıl Osmanlısında Tasavvuf-Hadis Geleneğinin Bir Temsilcisi: Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî
Rukiye AYDOĞDU

Ahmed Ziyaüddin Efendi'nin; Şemâili, Ailesi, Doğduğu-Çocukluğunun Geçtiği Muhit,
Vefat Tarihi ve Kütüphaneleri
Hüseyin BUDAK

Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî Menkabeleri ile Diğer Evliyâ Menkabeleri Arasında Bir Mukayese
Muhittin ELİAÇIK

Gümüşhanevî Hakkında Temel Bir Kaynak: Mustafa Fevzi Efendi'nin *Menakıb-ı Ziyaiyyesi*
Cihan OKUYUCU

Ahmed Ziyaüddin'in *Mecmuatu'l-Ahzab* Adlı Eseri
Yakup ÇİÇEK

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve *Garâibü'l-Ehâdis* İsimli Eseri
Yakup KOÇYİĞİT

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye İsnâd Edilen Arap Dili ile İlgili Yazmalar
Selahattin FETTAHOĞLU, Yeşim KURT

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve *Kitâbu'l-Abir* adlı Eseri
Bilal DELİSER

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Eserlerinin Özbekistan'daki Nüshaları
Sherzodxon MAXMUDOV

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Eserlerinin Özbekçe Tercüme Üzerine
Nodirkhon KHASANOV

Ahmed Ziyaüddin Efendi Hazretleri

Lütfi DOĞAN*

Özet

Ahmed Ziyaüddin Hazretleri gibi büyükler anıldığı zaman bilen ve güzel düşünen kimseler onları daima hürmet ve rahmetle anarlar. Bu durum ise öbür aleme göçmüş insanlar için düşünceler üstü manevî bir kazançtır.

Ahmed Ziyaüddin Hazretleri tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf alanlarında büyük alimler yetiştirmiştir. O, İslam alemince bilinen çok eserler kaleme almıştır. Bilhassa hadis sahasında vücuda getirdiği eserler tab' edilmiştir. Merhum bu kitapların basımı için de bir matbaa kurmuş ve diğer eserleri ile birlikte tab' edilen bu eserler ehil olan ve isteyen kimselere hediye edilmiştir.

Giriş

Gümüşhane Valilik makamı ve Gümüşhane Üniversitesi Rektörlüğü'ne bu hayırlı teşebbüslerinden dolayı takdir ve teşekkürlerimi arz ederim.

Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin Hazretleri doğum yeri Gümüşhane'de rahmetle anıldı. O mümtaz alimin doğum yeri olan Gümüşhane ilimizde rahmetle, hayır dualar ile yad edilmesi, okunan fatiha-i şeriflerin sevabı O merhumun ve bu âlemden göçmüş diğer bütün müminlerin ruhlarına ithaf edilmesi ilimiz halkını derin bir sevgi ve huzur ile mesrur etti. Bu vesile ile bir araya gelmiş olan ve bu güzel toplantıda hazır bulunan bütün hemşehrilerimiz manevî sevinç ve huzur ile mutlu oldular. Allah cümlesinden razı olsun.

Şair ne güzel söylemiş: (Ey insan)!

Adını hayır ile andırmaya sarfeyle himmet,
Cihana geldiğine bir taşı terketme delil.
Taşını da nakşini de mahveder amma eyyam,
Ebedî dair olur elsine de zikri cemil.

Gerçek şudur ki Ahmed Ziyaüddin Hazretleri gibi büyükler anıldığı zaman bilen ve güzel düşünen kimseler onları daima hürmet ve rahmetle anarlar. Bu durum ise öbür aleme göçmüş insanlar için düşünceler üstü manevî bir kazançtır.

Resul-i Ekrem Efendimizin şu mübarek sözlerini burada hatırlamamız isabetli olur düşüncesindeyim. Efendimiz Sallallahu Aleyhi ve Sellem buyuruyorlar ki:

"(Ey Mü'minler)! Siz, kimi iyilikler ile anar iseniz o kimseye cennet vacip olur".

Ahmed Ziyaüddin Hazretleri gibi büyüklerimiz, dünyada yaşadıkları sürece iyiliklere anahtar kötülöklere kilit oldukları daima hatırlarda tutulmalıdır.

Ahmed Ziyaüddin Hazretlerinin ölmez eserlerinden biri olan *"Kitab-ı camiu'l usul fi'l evliya"*da şu husus kaydedilmektedir:

"(Ey Mümin kardeşim)! bil ki bütün iyiliklerin yolları şu üç ana esasta toplanmıştır:

1-Gizli ve açık bütün durumlarında Allahu teâlâ'ya ta'zim edup ve onun azabından korkmak;

* Diyanet İşleri Eski Başkanvekili, Gümüşhane Emekli Milletvekili.

2-O'nun sana verdiği rızık az veya çok ne olursa olsun, bu hususta Allahutealâ'dan razı olmak;

3-İyilik halinde de darlık durumunda da halka güzellikle iyi muamelede bulunmaktır;

(Aziz Mümin kardeşim)! Şunu da bil ki bela ve musibetlerin en fenası şu üç esasta toplanmıştır:

1-Halktan korkmak,

2-Rızık için üzüntü içinde olmak,

3-Nefisten razı olmaktır.

Son beyan edilen üç tehlikeden Cenab-ı Hak cümlemizi ve bütün müminleri korusun (Amin)!

Ahmed Ziyauddin Hazretlerinin Doğum Yeri Ve Hayatı Hakkında Özet Bilgi

Ahmed Ziyauddin Hazretleri büyük bir alim ve mürşid-i kâmilidir. Kendileri hicri 1228 tarihinde (m.1813) Gümüşhane'nin Emirler mahallesinde dünyaya gelmiştir. Babasının adı Mustafa Efendi dedesi de Abdurrahman Efendi'dir.

Ahmed Ziyauddin Hazretleri, küçük yaşta Kur'anı kerim'i okumaya başlamış ve çok erken yaşlarda Kur'an hafızı olmuştur. Babası Mustafa Efendi ticaretle meşgul olmaktadır; sonuçta Gümüşhane'den Trabzon'a nakletmiş ve Trabzon'da da ticaret işini sürdürmüştür. Ahmed Ziyauddin Efendi ilme, okumaya çok hevesli olduğu için, bir taraftan dükkânda babasına yardım ederken diğer taraftan Trabzon'da ki alimlerden sarf, nahiv, fıkıh dersleri almaya başlamıştır. Babası da Ahmed Ziyauddin Efendi'nin ilim tahsil etmesini çok arzu etmektedir. Ancak büyük oğlu askerde olduğu için Ahmed Ziyauddin Efendi, babasına ticarî işlerde yardımcı olmaktadır.

Bir ara ticarî eşya almak üzere amcası ile birlikte Ahmed Ziyauddin Efendi İstanbul'a gelmiş; ticarî alış veriş işlerini tamamladıktan sonra amcasını Trabzon'a göndermiş ve kendisi de ilim tahsil etmek maksadı ile İstanbul'da kalmıştır. Büyük kardeşi askerden geldiği için okumaya daha geniş imkân bulmuştur.

Ahmed Ziyauddin Efendi'nin Tahsiline Devam Etmesi Durumu

Ahmed Ziyauddin Efendi İstanbul'da önce Bayazıt medreselerinde ve daha sonraları da Mahmutpaşa medreselerinde ilim tahsiline devam etmiş, aklî ve naklî ilimlere ait tahsilini tamamlamış ve küçük yaşta icazet almış ve Bayazıt medreselerinde talebelere ders vermeye başlamıştır.

Bu güzel ilmî çalışmalarını sürdürürken Mevlâna Halid-i Bağdadî Hazretleri halifelerinden Trablus-Şam müftüsü Ahmed bin Süleyman Ervadî Hazretlerini İstanbul'a göndermiştir. Alim, fazıl bir zat olan Ahmed bin Süleyman Ervadî uzun süre Ahmed Ziyauddin Hazretleri ile birarada bulunmuşlar ve öğretim görevlerine devam etmişlerdir. Ayrıca Ahmed Ziyauddin Hazretleri tasavvufa ait ilimler ile ilgili olarak da çok yakından ilgilenmiştir. Sonuçta bu ilimde icazet alıp irşada mezun olmuşlardır. Böylece Ahmed Ziyauddin Hazretleri bu sahada çok kâmil alimler yetiştirmiştir.

Toplumda zaman zaman insanlarımız arasında, özellikle alimler ve meşayih arasında vuku bulan farklı görüşler sebebi ile kırılganlıklar meydana geldiği görülüyor; Ahmed Ziyauddin Efendi merhum, müminler arasında vukua gelen kırılganlıkları gidermek hususunda büyük gayretler sarfediyor ve müminler arasında birliği, kardeşliği, huzuru temin hususunda ki bu güzel teşebbüslerin olumlu sonuçlar verdiği müşahade ediliyor. Bu iyileştirici ve birleştirici sonuçların müşahade edilmesinden bilen ve akli eren herkes, büyük bir sevinç duyuyor.

Hadis-i Şerifte şöyle buyruluyor:

“İnsanları iyiliklere yönlendiren bir kimse, o iyilikleri yaşayanlar gibi manevi mükafata nail olur”.

Ahmed Ziyauddin Efendi bu güzel hizmetleri ile toplumun huzuruna büyük ölçüde katkıda bulunan mümtaz büyüklerimizden birisidir. Allah kendilerinden razı olsun (Amin)!

Ahmed Ziyauddin Hazretlerinin Birinci Hac Yolculuğu

Ahmed Ziyauddin Hazretleri 1863 yılında bir kısım talebeleri ile birlikte hac farizasını yerine getirmek üzere hicaza gitmek ister. Zamanın Osmanlı padişahı Ahmed Ziyauddin Efendi'nin bu yolculuğunda kendisi ve talebeleri için bir gemi tahsis ettirir.

Ahmed Ziyauddin Efendi bu yolculuğunda önce Mısır'a uğrar. Kahire' de yaklaşık bir ay kalır. Sonrada Mekke-i Mükere-me'ye gider. Hac farizasını eda ettikten sonra da Medine-i Münevvere'ye gelir 11 gün kadar Medine-i Münevvere'de kalır, vakitlerinin çoğunu Mescid-i Nebevi' de Ravza-i Mutahhara' da geçirir. Ondan sonrada İstanbul' a gelir ve tedrisatna devam eder. Bu arada çok değerli eserler te'lif eder. Bu eserlerin ulaşabildiğim bir kısmının isim listesi bu yazının sonuna eklenmiştir. Bununla beraber “Ramuz ul-Ehadis” adlı hadis kitabını ve bu değerli hadis mecmuasını açıklamak üzere merhumun te'lif ettiği 5 ciltlik “Levami'ul Ukul” adını verdiği şerhini de kaydetmeliyim.

“Ramuzu'l-Ehadis” adlı hadis mecmuası talebelerinin talebesi merhum Abdulaziz Bekkine tarafından görevli bulunduğu camii şerifte ders olarak okuduğu sırada bu hadisi şerifleri terceme etmiş ve o günün şartlarında talebelerinden Prof. Osman Nuri Çataklı bey bu tercemeleri kaydetmiştir. Sonuçta 1980'li yıllarda bu tercümenin 2 cilt halinde tab' edilmesine imkân hasıl olmuştur. Ne varki sözü edilen bu kitabın baş tarafından 65 sahifelik tercümesi yayii olmuştur. Sonradan bu 65 sahife yeniden tercüme edilerek “Ramuz ul-Ehadis” metin ve tercümesi ile birlikte basılmıştır.

Bir hatıra olsun diye merhumun te'lif ettiği eserlerden Hadis-i Erbain adını verdiği eserinden 5 hadis-i şerifin metin ve tercümesinin bu yazıya eklenmesi uygun görülmüştür.

Bu hadis-i şeriflerden birincisi meal olarak şöyledir:

1)-*“Ümmetin dünyaya ta'zim ettiği (herşeyden önce dünyaya önem verdiği) zaman İslam'ın azameti o kimseden alınmış olur;*

-*Ma'rufu emretmeyi münkerden nehyetmeyi terkettiği zaman vahyin bereketinden yoksun kalır,*

-*Ümmetim birbirlerine çirkin sözler söyledikleri (kötüledikleri) zaman Allahu tealâ'nın rahmet nazarından mahrum olur.”¹*

2) *“Kim (insanları), iyiliğe (doğruluğa) çağırırsa kendisine uyanların sevabı gibi ona sevap verilir. Bununla beraber o sevap amelini yapan kimselerin ecrinden hiçbir şey eksilmez. Kim de (insanları) sapıklığa çağırırsa ona uyanların günahı gibi günah da o kimseye verilir. Bununla beraber ona uyanların günahlarından hiçbir şey eksilmez.”²*

3) *“ (Ey Ümmetim)! Sizin amirleriniz en hayırlılarınız zenginlerinizde en cömertleriniz olduğu ve aranızda işleriniz de müşavere (danışma) ile icraa edildiği sürece yaşamınız toprağın altına girmenizden daha hayırlıdır. Ancak amirleriniz sizin en şerhileriniz, zenginleriniz*

1 *Kırk Hadis, s. 9, hadis no:38.*

2 *Kırk Hadis, s. 2, hadis no:1.*

de en cimrileriniz olduğu ve işiniz de kadın meselesi olduğu zaman sizin yerin altında olmanız daha hayırlıdır.”³

4) “Mümin sıdk ile tevbe ettiğinde Allahutealâ onun günahlarını (kiramen katibin) meleklerine unutturur. Bu günahları kulun uzuvlarına ve hangi yerde onları işlemişse arzın o bölümlerine de onları unutturur. Öyle ki o mümin Allah’ın huzuruna geldiği zaman o günahı işlediğine dair Allah katından hiçbir şahit bulunmaz. (Yani Cenab-ı Hak keremiyle bu kulunun günahlarını bağışlar ve o mümine günahlarını hatırlatmaz ki utanıp mahcup olmasın.”⁴

Allahu zülcelal hazretlerinin ism-i celili ne kadar yücedir, O’nun azameti ne kadar üstündür, ikramları ne kadar geneldir ve sonsuzdur, Allah’tan başka ibadet edilecek hiçbir varlık yoktur. İbadet edilecek bir Allah’ dır (c.c).

5) “(Ey Ümmetim)! Size öyle bir (emanet) bıraktım ki siz ona sınıksız sarıldığınız sürece benden sonra yolunuzu şaşırmasınız o da Allah’ın kitabı (Kur’an) ve O’nun Resulünün sünnetidir.”⁵

Ahmed Ziyauddin Efendi Hazretleri, Ahmed bin Süleyman Ervadî (r.h.) ile eğitim çalışmalarını devam ettirir ve ayrıca irşad görevi ile de mücaz olduğu (görevlendirildiği) için üzerine aldığı eğitim ve irşad görevlerini yerine getirir. Sonuçta çok sayıda alim insanlar yetiştirir; Kastamonu’lu Hasan Hilmi Efendi, Safranbolu’lu İsmail Necati Efendi, Dağıstan’lı Ömer Ziyauddin Efendi yetiştirdiği alimlerdendir.Kalıcı eserler te’lif eder...

Ahmed Ziyauddin Hazretleri tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf alanlarında büyük alimler yetiştirdiği İslam alemince bilinir ve çok eserler kaleme alır. Bilhassa hadis sahasında vücuda getirdiği eserler tab’ edilir.. Merhum bu kitapların basımı için de bir matbaa kurmuştur ve diğer eserleri ile birlikte tab’ edilen bu eserler ehil olan ve isteyen kimselere hediye edilir.

Hadis ilmi sahasında Ahmed Ziyauddin Hazretleri “Ramuz ul-Ehadis” ve bu eserine yazdığı beş ciltlik şerh “Levami-ul Ukul” tab’ edilir.

Merhumun eserlerini okuyan kimseler bu eserlerden büyük manevî haz duyar ve müstefid olurlar. Çünkü kaleme aldığı eserlerinde merhum konuları son derece güzel ve ilmi bir şekilde izah etmişlerdir. Bunun içindir ki insan bu eserleri okuduğunda derin bir saygı ve sevgi ile okumak arzusunu kendinde bulur ve tekrar tekrar okumak ister.

Tarihimizde 93 harbi diye bilinen ve 1877 yılında Osmanlı-Rus savaşı vuku’ bulur. Bu savaşta Ahmed Ziyauddin Efendi talebeleri ile birlikte düşmanla savaşmak ve ordumuzu manen takviye etmek üzere bizzat Kafkas cephesinde bulunur ve düşmanla savaşır. İstanbul’a döndükten sonra öğretim ve irşad hizmetlerine devam eder (Allah’ın rahmeti kendilerinin ve diğer mücahidlerimizin üzerine olsun).

Ahmed Ziyauddin Hazretlerinin Evlenmesi ve İkinci Hac Yolculuğu

Ahmed Ziyauddin Efendi 1877 yılında Şeyhul Harami Nebevî Muhammed Emin Paşanın kerimesi Havva Seher Hanım ile evlenir. Aynı yıl ikinci defa hacca gider, hac farizasını ifa ettikten sonra İstanbul’a dönmeyip Mısır’a gider; Kahire’de üç yıl kalır. Ahmed Ziyauddin Efendi Mısır’da kaldığı bu üç yıl zarfında Seyyidina Hüseyin Camii’nde çok sayıda talebelere ders verir, çok sayıda alimler yetiştirir. Ahmed Ziyauddin Efendi’nin Mısır’da yetiştirdiği talebeleri arasında Mısır müftüsü Muhammed el-Menufî, Şeyh Muhammed Tantavî, Şeyh Mustafa es-Saidî ve

3 Kirk Hadis, s. 3, hadis no: 7.

4 Kirk Hadis, s. 5, hadis no: 15.

5 Muvatta, 5/217.

Şeyh Rahmetullah el- Hindî gibi alimler de vardır. 3 yıl sonunda Hazret, İstanbul'a döner ve evvelce olduğu gibi İstanbul'da ders okutma ve irşad görevlerine devam eder.

Sonuç olarak Ahmed Ziyauddin Efendi'nin dünyada ki müddeti tamam olur, hicrî 1311, miladî 25 Mayıs 1893 tarihinde İstanbul'da rahmeti rahmana kavuşurlar. "Hepimiz Allah'ın emri ile geldik ve O' nun emri ile dünyadan ayrılp O' nun yüce huzuruna varacağız".

El Hac Ahmed Ziyauddin Hazretlerinin kabirleri Süleymaniye Camii haziresinde Kanuni merhumun türbesi bitişindedir. Refika-i muhteremelerinin kabri de hazretin kabrinin yanındadır. Ruhları şad, makamları cennet olsun.

Cenab-ı Hak kendilerini ve bütün müminleri meallerini arzedeğimiz ayeti kerimelerde müjdelenen salih kulları zümresine ilhak buyursun ve bizleri de onların şefaathine nail kılsın (Amin)!

Kuran-ı Kerim'de Allahü Teâlâ meal olarak şöyle buyurmuştur:

*"Ey huzura kavuşmuş insan! Sen Rabbindan hoşnut, O' da senden hoşnut olarak Rabbına dön. (Seçkin) kullarımın arasına katıl ve cennetime gir."*⁶

Cenab-ı Hak bütün müminleri ve hepimizi bu yüce lutfuna mazhar kılsın (Amin)!

Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî merhumun te'lif ettiği ulaşabildiğimiz eserlerinin isimleri:

1. Mecmu'at ul-Ahzâb
2. Ramuz ul-Ehâdîs
3. Levami'ul Ukul (Ramuz-ul Ehâdîs'in şerhidir)
4. Cami'ul-Mütûn fi Hakki Enva'is-Sıfatil İlahiyye...
5. Kitabu Ğaraib il-Hadîs (Şerhu Letaif il-Hikem)
6. Netaci ul-İhlas (fi hakki d-dua)
7. Hadis-i Erbaîn
8. Deva-ul Müslimîn
9. Ruhul Ârifîn
10. Necâtul Ğâfilîn
11. Mecami'ul Usul
12. Fezailul Cihâd
13. Menasikul Hacc
14. Esraru-t-Tarîk
15. Mustağni eş-Şurûh

6 Fecr Suresi, 27-30.

Bir Erdem Ve Ahlak Anıtı: Gümüşhanevî

Sadık YALSIUZUÇANLAR*

Özet

Gümüşhanevî hazretleri, insanları Muhammedî ahlaka ulaştıran bir mürşid-i kâmilidir. Hakikati kendi nefsinde keşfetmiş bir süluk ehlidir. Ahlak ve erdem bakımından İslam irfanına ve hayatına büyük katkıları, hizmetleri olmuştur. Muhammedî ahlakın da ancak Kuran'la ve Peygamber'imizin sünnetine tabiiyetle gerçekleşeceğini hem hayatıyla hem de sohbetleri, fikirleri ve telkinleriyle göstermiştir.

İslam irfanının son dönemdeki en seçkin yıldızlarından biri olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri, 'güzel ahlakı tamamlamak' üzere gönderilen Efendimiz'in (sav) Muhammedî ahlakının ve erdemlerinin en güzel varislerindedir. Kişi, bu aleme, 'beşerîlikten 'insanîliğe, bir bakıma, nefs-i hayvânîden, ruh-ı insanîye yücelmek için gönderilmiştir. Bu manevi yolculuk Muhammedî ahlaka tam olarak erişmekle son bulur. O'ndan gelen, O'na dönecektir. Dönebilmesi için ahlaken olgunlaşması, Efendimiz'in beyanıyla, 'Allah'ın ahlakını ahlak edinmesi' gerekir. Gümüşhanevî hazretleri, insanları Muhammedî ahlaka ulaştıran bir mürşid-i kâmilidir. Hakikati kendi nefsinde keşfetmiş bir süluk ehlidir. Ahlak ve erdem bakımından İslam irfanına ve hayatına büyük katkıları, hizmetleri olmuştur. Muhammedî ahlakın da ancak Kuran'la ve Peygamber'imizin sünnetine tabiiyetle gerçekleşeceğini hem hayatıyla hem de sohbetleri, fikirleri ve telkinleriyle göstermiştir.

Bu telkinlere, esasen, Nebi ve Resullerin ve onların kâmil varisi olan âriflerin, âlimlerin ve âşıkların yaptığı telkinlerdir.

Bu telkinler, literatürde 'nasihat' olarak nitelenir. Kuran, nasihattir. Efendimiz'in hadisleri nasihattir. Efendimiz, 'din nasihattir' buyurmuştur.

Gümüşhanevî hazretlerinin dervişlerine yaptığı telkinler de bu kabildendir.

Hazret'in bir telkini şöyledir :

'Dünyada sermayen takva olsun. Nefsini de ölülerden say.'

Bu, Kuran ve hadis temelli bir vasiyettir. İnsanlar arasında 'üstünlük' ancak takva ile. Takva, Hakk'ın emir ve nehiyelerine uyma konusunda yüksek bir duyarlılık sahibi olmaktır. Hakk'ı ihsan düzeyinde bilip, her daim Hakk'ın gözetimi-denetimi altında olduğunu idrak ederek davranmaktır. Takva, Hakk'a yakınlıktır. Hakk'ın gazabından korkmak, rahmetini ummaktır. Gümüşhanevî hazretleri, kişinin dünya sermayesinin 'takva' olması gerektiğini buyurur, nefsin de ölü sayılması gerektiğini söyler. Nefsin öldürülmesi, tümüyle yok edilmesi demek değildir. Nefsin dönüştürülmesi, bütün düzeylerde nefsin Hakk'ı idrak etmesidir. Hak, nefste bilinir, bulunur. 'Nefsini bilen aslını bilir' buyurulmuştur. Kişinin aslı Rabbidir. Kişinin aslını bilmemesini Niyazî Mısırî hazretleri 'hayvanlık' olarak niteler:

'Nerden gelip gittiğini bilmeyenler hayvan imiş.'

Nefs, Hakk'tan gelip Hakk'a gitmektedir. Yolculuk ve oluş, Kendinden kendinedir. Kişinin nefsinin ölü sayması, Hakk'ı bilmesindedir. Hakk gerçekleşince nefis –emmare boyutuyla-

* Araştırmacı, yazar.

helak olur. Emmâre, emreden demektir. Kişiyi kötülüğe yönelten, şerre kışkırtan anlamındadır. Kişinin nefsi, manevî terbiyeden geçmedikçe emmâredir. Bunun için kişiye mürşit gerekir. Hz. Mısırî şöyle der :

‘Mürşid gerekir bildire, Hakk’ı sana hakkalyakîn

Mürşidi olmayanların bildikleri güman imiş.’

Peygamberimizin kâmil bir vârisi olan Gümüşhanevî hazretleri, bir başka nasihatinde şöyle buyurmaktadır :

‘Allah’ı ve Resulullah’ı an ki, her türlü tehlikeden kurtulmuş olasın. ‘Allah’a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, kadere ve hayır ile şerre inandım’ de.

Çünkü biz hiçbir peygamberi ayırmayız, hepsine iman ederiz. Mü’minler: ‘İşittik ve itaat ettik ve senden af dileriz, zira sana geleceğiz, Allah’ım’ derler.’

Hazret, ‘Allah’ı anmamız gerektiğini söylüyor. Kulun Hakk’ı anması halinde Hak da kulunu anacaktır. Nitekim Kuran’da, ‘Beni anın Ben de sizi anayım’ buyrulmaktadır. Kul Hakk’ı hiç unutmaksızın anmadıkça, O’na kulluk etmedikçe, O’nun sonsuz ve mutlak eşliğinde boyun eğmedikçe yakınlaşamaz. Kul, Hakk’tan râzı olmadıkça, Hakk kulundan râzı olmaz. Dünyada, ruhumuzu tehdit eden tehlikelerden ancak, Allah’ı ve Resulü’nü anarak emin olabiliriz. Bu yüzden Kuran’da, müminlerin, ‘işittik ve itaat ettik’ dedikleri belirtilmektedir. İşitmek için kişinin kulağının açık olması gerekir. İşitme duyusu sadece fiziksel olana indirgenemez. İşitmek, hakikati kabule hazır olmaktır. Hakikate açılmaktır. İtaat etmek, uymak, bağlanmak, sâdık olmak, tâbi olmak ve secde etmektir. Kuran’da, Cenab-ı Hakk, insanı, Âdem’e secde etmeye çağırır. Âdem’den kasıt, insan-ı kâmilidir. Hz. Mısırî, ‘secde kıl Âdem’e, tâ ki Hakk’a kul olasın’ der.

Gümüşhanevî hazretlerine göre, kul, bu emirlere uyarsa, Cenab-ı Hakk ona, dünyada ve ahirette dört şey bağışlar :

Hazret’e göre bu dört bağış şöyledir:

‘Dünyada verilecek olanlar: 1- Sözde doğruluk, 2- Amelde ihlas, 3- Rızıkta kanaat, 4- Kötülüklerden korunmak.

Ahirettekiler: 1- Büyük bir bağışlanma, 2- Hakka yaklaşma, 3- Me’va Cennet’ine girme, 4- Yüce makamlara ulaşma.

Gümüşhanevî hazretleri, doğru sözü birinci sırada anmaktadır. Doğru söz, kişinin hakikate ulaşma yolculuğunun başlangıcında uyması gereken bir ahlakî kuraldır. Efendimiz, ‘ya doğru söyle veya sus’ buyurarak, susmanın doğru söylememekten daha doğru olacağını ifade etmişlerdir. Sözde doğruluk giderek özde doğruluğu getirecektir. Hacı Bektaş-ı Veli hazretlerinin tavsiyesinde de, ‘diline sahip ol’ birinci sırada gelir. Derviş eğitimine ilkin dilden başlanır. Diline hâkim olamayana sır verilmez. Kişinin mükellef azalarını denetlemesi, gönlünde Hakk’ın tecellisi için şarttır.

İkinci sırada, ‘amelde ihlas’ yer almaktadır.

İhlas, kişinin amelinde sadece Hakk’ı gözetmesidir. İhlas suresi, ‘de ki Allah tektir’ diye başlar. Surenin sonu da ‘ehadiyyet’le biter. İşin başı da sonu da Hakk’tır. Hakk’ın tekliğidir. Hak, bu alemde, çokluk aleminde bir’dır. Bir, sayılabilen rakamların ilkidir. Tecellinin olmadığı öte alemde Hakk’tan başka bir şey yoktur. Tevhidin özü, Hakk’ın tekliğidir. Bu yüzden ârifler, dervişlerine, ‘şu ne der bu ne der diye düşünmeyiniz, Allah ne der diye düşününüz. Şu bu yok Allah var’ diye telkin ederler. Kişinin eylemlerinde Hakk’ın rızasını gözetmesi ihlastır. Bir zerre

ihlaslı amel, sayısız ihlassız amele tercih edilir.

Üçüncü sırada, kişinin rızıkına kanaati gelir.

Herşey kader ile takdir edilmiştir. Kişi kısmetine râzı olursa rahat eder. Kısmetine râzı olmayıp isyan etmek, Hakk'ın takdirini tenkit etmektir. Kaderi tenkit eden başını örse vurur, kırar. Kanaat, miskinlik, tembellik, her şeyi kadere havale etmek hiç değildir. Kişi, takdirine ulaşmak için çabalar, gayret eder. Nitekim Kuran'da, 'insan için emeğinden fazlası yoktur' buyrulmuştur.

Dördüncü sırada ise, 'kötülüklerden korunma' çabası gelmektedir. Kişi kötülüklerden korunma konusunda azamî gayret göstermeli, bu konuda duyarlı olmalıdır. Çabasının erişemediği yerde Hakk'ın rahmeti yetişecek ve giderek bu duyarlığı güçlenecek, kötülüğe eğilim, yerini, iyiliğe yönelmeye bırakacaktır. Kul, örneğin haram yememe konusunda aşırı duyarlık gösterse, hatta kuşkulu şeylerden uzak dursa, giderek haram olan dahi ondan kaçacak, helalini ise kendisine yetecek kadarını ayırıp gerisini tasadduk edecektir. Nitekim bu, Kuran'ın emridir. Kuran, insana, 'biriktirmemeyi' emreder.

Keza, kişi, şehvetini denetlemek için azamî çaba gösterse, giderek şehvetine gâlip olacaktır.

Nefsin isteklerine karşı çıka çıka kişi, nefesine egemen olmayı başaracaktır. Nefsine hakim olmak, Hakk'a teslim olmaktır. Nefsin ruha dönüşüm süreci ancak, nefsin denetlenmesiyle, arzularının gemlenmesiyle mümkündür.

Buraya kadar Gümüşhanevî hazretleri, kişinin dünyada ulaşabileceği erdemleri ifade etmektedir. Peki kul, ahrette ne türden bağışlara nâil olacaktır?

Yine bunu, Hazret'in ifadesinden izleyelim.

Birinci sırada, 'büyük bir bağışlanma' gelmektedir.

Kul, Hakk'ın emir ve nehiyelerine uyma çabasını sürdürdükçe duyuları açılır, rızıkı genişler, haramlara eğilim duygusu azalır, nefsin denetlemeye başlar. Bu, nefsin levvâme düzeyidir. Bu düzeyin sonunda artık, hakikate hazır hale gelir. Mülhime, ilham alan nefstir ve, bir kutsî rivayette buyurulduğu gibi, bu düzeyde artık, Hakk, kulunun gören gözü, işiten kulağı, söyleyen dili, alan-veren eli olur. Kişinin benlik bilincindeki bu önemli dönüşüm, hakikate doğru yürüyüşünde sarp geçitleri aşmış olmasıdır. Kulun gerçek mânâda kul olabilmesi için daha çok mesafe katetmesi gerekmektedir. Ama nefsin bu süreçteki dönüşümü çok önemlidir. Kendisine hikmetin kapıları açılmakta, nefsi Hakikat'i yaşamaya hazırlanmaktadır. Kuran'da, 'kime hikmet verilmişse ona çok ihlanda bulunulduğu'na ilişkin beyanlar bulunmaktadır.

Kulun ahrette nâil olacağı ikinci bağış, Hakk'a yaklaşmadır.

Araf suresinde Cenab-ı Hakk, 'secde et, yaklaş' buyurmaktadır.

Secde etmek, nefsin Hakk'a teslim olmasıdır.

Bu, bir insan-ı kâmil'le gerçekleşebilir.

Kişinin, 'gizli hazine'yi bulması bu süreçte gerçekleşir. İnsan-ı kâmilin huzuruna varan kişi için artık ne şaşma ne de başka bir yöne sapma söz konusu olabilir. Ama onun hakikî bir mürşid olması gerekir. Niyazî Mısırî hazretleri, 'gerçi her köşede şeyhim der çoktur / Binde birinde kim irfan yoktur' der. Bir başka nutkunda, 'her mürşide gönül verme, yolunu sarpa uğrattır / Mürşidi kâmil olanın yolu gâyet asân imiş' buyurur. Kişinin Hakk'a yaklaşması, nefsin tasadduk etmesidir. Sadakaların en büyüğü, kişinin bizatihi nefsin tasadduk etmesidir. Kulun Hakk'a yaklaşması kendi çabasıyla mümkün olmaz. Hakk, dilerse, kendi lütfundan

ve rahmetinden olarak kulunu Kendine birden yakınlaştırabilir. Bunun için, Yunus Emre'nin ifadesiyle, 'hepinden iyice bir gönüle girmektir.' Hakk'ın rızasına nâil olanlar Hakk'ın kulunu Kendine yakınlaştıracağını umabilirler.

Üçüncü sırada, Me'va cennetine girme gelir.

Burası, Hakk'ın kulundan rrâzı olduğu yerdir. Buradaki 'cennet' tabirinin zengin anlamları vardır. Birincil anlamı, yaygın anlamıdır. İkincil anlamı, hakk'ın rızasına ulaşmış olma halidir. Bir başka anlamı, kişinin maddî-manevî yönden zevki, saadeti ve huzuru tatmış olmasıdır. Ve bunun kesintisiz olmasıdır.

Son olarak Gümüşhanevî hazretleri, 'yüce makamlara ulaşma'yı zikreder.

Yüce makamlar, kulun nefsinden tümüyle giderilip, kendisinde Hakk'ın gâlip gelmiş olmasıdır.

Hakk kemaliyle tecelli edince, yani kul, nefsinde Hakk'ın bilince, bulunca ve olunca artık yolculuk tamamlanmış, kişi, en yüce makama erişmiştir.

Gümüşhanevî hazretleri, Hakk'ın irfanına ulaşmış bir ârif-i billah olarak, insanların nasıl erdemli ve ahlaklı olabileceğine ilişkin altın kuralları hatırlatmakta, kendi yaşadığı yolculuğun meyvelerini civarındakilere dağıtmakta, onları iyiliğe, güzelliğe ve hakikate yönelmektedir.

Bunu hayatında, sohbetlerinde ve eserlerinde ayrıntılı biçimde görmek mümkündür.

Sözlerimi, Gümüşhanevî hazretlerinin menkıbelerini derlemiş olan Mustafa Fevzi bin Numan Efendi'nin Gümüşhâneli Ahmed Ziyaüddin (k.s.) Hazretlerinin Menkıbeleri ve Menâkıb-ı Hüsniye adlı eserindeki bir noktalamak isterim:

"Her zaman hizmetçileriyle yemek yedi, misafirsiz yemek yemezdi.

Yatsıdan sonra katiyen konuşmaz, dünya sözü dinlemezdi. Gereksiz sözleri sevmez, ahlâkı düzgün olmayanlarla görüşmezdi. Helâlle is görürdü, her mübâhı işlemezdi. Yatağa girdiğinde mutlaka Yâsin Sûresini okurdu. Hastalandığı zaman ise, münasip birisi okur, o dinlerdi. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) bütün sünnetlerini islerdi. Regaib, Mirac, Berat, Mevlid geceleriyle bayram gecelerinde uyumazdı, müridlerle birlikte zikrederdi. Recep, Saban aylarını, Şevval'in ilk altı, Muharrem'in ilk on gününü haftanın pazartesi Perşembe günleri ile ayın 13-14-15. günlerini oruçla geçirirdi. Çok zayıf düştüğünde bu oruçları tutamamıştı.

Şafak vaktinden kuşluğa kadar hep zikirle meşgul olur, hiç başka söz söylemezdi.

Kerâhet vakti çıkınca yani kuşluktan sonra kırk kadar müridiyle hatmi hâce okur, sonra mutlaka iki rekât namaz kılardı. Bu âdetini vefatına kadar hiçbir zaman ihmal etmemişti. Cuma günlerinde Fatma Sultan Camii hınca hınc dolardı, namazdan sonra cemaatle bölük bölük görüşürdü. Bu usul her yere yayılıp tatbik edilmiştir. Salı geceleri uzaktan yakından gelen bütün müritler hatm-i hâceden sonra yetmiş bin adet kelime-i tevhid çekerlerdi. O zamana kadar hiç yapılmayan bu ibadet şehrimizde hep yapılmıştır. Hiçbir zaman ayaklarını uzatarak yatmadıkları rivayet edilmektedir. Zilhicce ve Recep aylarında yılda iki defa halvete girerlerdi. Yûşa tepesinde geçirdiği yazlarında son zamanlarına kadar Râmûz derslerine devam etmiştir.

Ahmed Ziyaüddin Efendi, Rabbânî bir âlim, fazilet ve nura mustağrak vakar ve sekinet sahibi takvada emsali nadir bulunan bir zattı. Heybet ve celal sahibi olduğundan her gören kendisinden çekinir ve huzurunda kolay kolay konuşulmazdı. Kendileri ebedî huzur ve daimi murakabeye nâil olduklarından her zaman sükut buyururlardı. Ziyarete gelenlerin hatırlarını hoş edecek ve icap eden birkaç cümle ile yetinirlerdi. İkaz ve irşad maksadıyla yaptığı sohbetlerinde şeriat, tarikat ve hakikatten başka bir şey söylemezlerdi. Talipleri, salikleri

her zaman şeriat ve tarikatın güzel, temiz ahlakına, prensiplerine davet ederlerdi. Yanlarına gelenlerin kalplerindeki varidatı icabına ve yerine göre düzeltir, mani olmak için de işarette bulunur, bazen tekdir ederdi. Müritlerinin manevî hallerine göre kimilerine meşakkatli ibadetler tavsiye eder, onların kabiliyetlerine göre irşada çalışırdı.’¹

Sonuç

İslam irfanının son dönemdeki en seçkin yıldızlarından biri olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri, ‘güzel ahlakı tamamlamak’ üzere gönderilen Efendimiz’in (sav) Muhammedî ahlakının ve erdemlerinin en güzel varislerindedir. Kişi, bu aleme, ‘beşerîlikten ‘insanîliğe, bir bakıma, nefs-i hayvânîden, ruh-ı insanîye yücelmek için gönderilmiştir. Bu manevi yolculuk Muhammedî ahlaka tam olarak erişmekle son bulur. O’ndan gelen, O’na dönecektir. Dönebilmesi için ahlaken olgunlaşması, Efendimiz’in beyanıyla, ‘Allah’ın ahlakını ahlak edinmesi’ gerekir.

Kaynakça

Mustafa Fevzi bin Numan Efendi, Gümüşhâneli Ahmed Ziyaüddin (k.s.) Hazretlerinin Menkıbeleri ve Menâkıb-ı Hüsnîye (Konya, 2006).

1 Mustafa Fevzi bin Numan Efendi’nin *Gümüşhâneli Ahmed Ziyaüddin (k.s.) Hazretlerinin Menkıbeleri ve Menâkıb-ı Hüsnîye* (Konya, 2006).

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Yapmış Olduğu Etkileri

İsmail PIRLANTA*

Özet

Tarikat anlayışı ve değişik irşat siyasetiyle dikkatleri çeken, padişahından paşasına ulema-sından sair devlet adamlarına kadar birçok devlet erkânını nüfuzu altına alan, tarikat ve tekkelerdeki gerilemeye yazdığı eserleri, verdiği nasihatleri ve örnek uygulamaları ile karşı koymaya çalışan, ilmiye ile sûfiye arasındaki çekişmeyi giderici bir anlayış belirleyen, günümüze kadar gelen bir etki ve şöhrete sahip olan Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, her yönü ile tanınmaya ve örnek alınmaya layık olan bir şahsiyettir. Bu bağlamda tebliğimizde büyük mutasavvıfın hayatını, ilmi ve tasavvufi şahsiyetini, ortaya koymuş olduğu eserleri, yapmış olduğu etkileri işlemeye çalışarak onu tanıtmaya gayret göstereceğiz.

Giriş

Yaşadığı dönemde farklı tasavvufi anlayış ve irşad metotlarıyla nevi şahsına münhasır bir özellik arz eden, bu özelliği ile sadece tekkesindeki müritlerini değil aynı zamanda devlet adamlarından ulemaya ticaret erbabından sıradan vatandaşa kadar geniş bir insan yelpazesini etkisi altına alan Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, kendisine manevi önder ve rehber arayan günümüz insanın bu eksikliğini giderme noktasında en büyük adaylardan birisidir. Onu günümüze intikal ettirmek, bütün yönleri ile çağımız için vazgeçilmez bir model olarak sunmak biz bilim insanlarına düşmektedir. Bu bağlamda bir tarihçi olarak tebliğimizde büyük mutasavvıfın hayatını, ilmi ve tasavvufi şahsiyetini, ortaya koymuş olduğu eserleri, yapmış olduğu etkileri işleyerek üzerimize düşen vazifeyi bir nebze de olsa yerine getirmeye çalışacağız.

I. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı

A. Künyesi, Doğumu, Şemâili ve Aile Çevresi

Kaynakların vermiş olduğu bilgiye istinaden künyesinin Ahmed b. Mustafa b. Abdurrahman el-Gümüşhanevî olduğunu öğrendiğimiz bu büyük mutasavvıf isminden ziyade kendisine takdir edilen mahlası ve doğduğu yere nispet edilmesi ile tanınmış ve bilinmiştir. Bu bağlamda o, Ahmed b. Mustafa olarak değil de Ziyaüddin Gümüşhanevî olarak meşhur olmuştur. 1228/1813 tarihinde¹ Gümüşhane'de dünyaya gelen Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Emirler diye anılan bir sülaleye mensup olduğu genel kabul gören görüştür.² Ancak bazı mahalli araştırmacılar bu görüşü benimsememekte ve Emirler isminin onun doğduğu mahallenin adı olduğunu (Emirler-i Atik Mahallesi), Gümüşhanevî'nin şemâili dikkate alındığında onun bu mahallede meskûn olan köklü ailelerden Kömürcüoğlu Ailesi'ne mensup olabileceğini

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 Gümüşhanevî'nin doğum tarihi konusunda farklı tarihler verilmektedir. Bu büyük mutasavvıf hakkında önemli çalışmalara imza atmış olan İrfan Gündüz, kitabında bu tarihler arasında bir karşılaştırma yapmakta ve mevcut olan rivayetleri değerlendirdikten sonra onun doğum tarihi olarak yukarıda vermiş olduğumuz tarihte karar kılmaktadır. (Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (Ks.) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikati*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, s. 11.

2 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn fi menâkib-ı Kutbi'l-Ârifin Mevlânâ Ahmed Diyâü'd-dîn b. Mustafa el-Gümüşhanevî*, İstanbul 1313/1895, s. 16; Gündüz, age., s. 11-12; Gündüz, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, eserleri ve Tesirleri", Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî: Sempozyum Bildirileri, haz. Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 11-12 Temmuz 1992, s. 18.

söylemektedirler.³ Emirler sülalesinden geldiğini temel alan araştırmacılar onun Gümüşhane'nin soylu ailelerinden olduğunu Gümüşhane'nin bir mahallesinin adının Emirler olmasına binaen tahmin etmektedir. Böyle bir tahmine onun geldiği sülalenin isminde olduğu gibi karşı çıkan araştırmacılar mevcuttur. Onlara göre, Emirler adı bir aile ismi olmaktan ziyade büyük bir ihtimalle Gümüşhane'de Müslüman Arapların burasını fetihleri döneminden kalmış olan bir isimdir. Cumhuriyetin ilanına kadar iki tane Emirler Mahallesi mevcuttur. Bunlardan birine Emirler-i Atîk diğere ise Emirler-i Cedîd mahallesi denmekteydi. Bugün Karşıyaka Mahallesi'nden İnönü Mahallesi'ne geçen büyük köprüden başlamak üzere mezarlığın sonuna kadarki kısım o dönemde Emirler-i Cedîd Mahallesi olarak bilinmekteydi. Günümüzde ise Eskibağlar (halk deyişiyle Halkent) diye isimlendirilen mahalleye Emirler-i Atîk denmekteydi.⁴

Geniş alınlı, çekme burunlu, yuvarlak çehreli, uzuna yakın orta boylu, kara gözlü, uzun kirpikli, kırmızı yanaklı, beyaz yüzlü, çatık kaşlı, sağ ve sol gözünün altında birer siyah ben bulunan, başı devamlı traşlı, beyaz sakallı, başına nakşî tacı ve beyaz imâme saran, cübbe, hırka ve uzun entari giyen, siyah renge hiç rağbet etmeyen, yazları beyaz kışları da yeşil renkli elbise giyen bir şahıs olduğu anlatılan⁵ Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin aile efradı hakkında kaynaklarda geçen bilgiler sınırlıdır. Onun künyesinden öğrenilen babasının Mustafa, dedesinin Abdullah isimlerinde kişiler olduğu bilgisinin dışında onlar hakkında başka bir malumata ulaşılamamaktadır. Bilgi sahibi olamadığımız diğere bir kişi de annesidir. Onun ile ilgili en ufak bir bilgi bile kaynaklarda yer almamaktadır. İstanbul'a birlikte seyahat etmiş olduğu bir amcasından ve askerde olan daha sonra babasının yanına dönen bir ağabeyinden söz edilmektedir. Ama ne yazık ki onlar hakkında da başka bir bilgi yoktur. Yerel araştırmacıların anlattıklarına göre Gümüşhanevî'nin Lâle isminde bir kız kardeşi vardır. Bu hanım çocukları ile birlikte İstanbul'a Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin yanına gelmiş ve onun himayesine girmiştir. Bu hanımın vefatı da Gümüşhanevî'nin yanında olmuştur.⁶ Yerel kaynaklar 10 (bazı kaynaklara göre 15) yaşındaki Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ailesiyle birlikte Trabzon'a göç etme sebebi olarak diğere kaynaklarda olmayan bir rivayet zikretmektedirler. Rivayete göre, Trabzon-Erzurum yolu üzerinde bulunan ve büyük mutasavvıfın evinin de bulunduğu Emirler-i Atîk Mahallesi'nde yol güzergâhında bulunmasından ötürü yabancı kişilere rastlanmaktaydı. Bu bağlamda, bir gün yoldan geçen iki şahıs arasında nedeni bilinmeyen bir kavga çıkar. Büyüyen ve şiddetlenen kavgadan ötürü şahıslardan biri kaçır ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ailesinin kaldığı eve gelir ve onların un, bulgur, yarma gibi yiyeceklerini sakladıkları ve ambar adını verdikleri büyük bir sandığın içerisine girer ve kapağını kapatır. Diğere kişi kaçan şahsın arkasından geleerek onu saklandığı yerde bulur, oradan çıkarır ve bıçaklayarak öldürür. Nihayetinde Akşam eve dönen Gümüşhanevî'nin babası Mustafa Efendi evindeki bu korkunç manzarayı görünce artık bu yerde yaşayamayacağını söyleyerek çocuklarını alıp Trabzon'a göçmeye karar verir ve bu niyetini gerçekleştirir.⁷

Yukarıdaki rivayetin doğru olup olmadığı konusunda net bir şey söyleyememekteyiz. Ancak Trabzon'a yapılan göç konusunda ticaret ile uğraşan bir aileden gelmekte olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ailesinin muhtemelen Gümüşhane'nin sınırlı imkânlarından dolayı Trabzon'a göç etmiş olabileceğini düşünmekteyiz. Babasının dükkânında onunla birlikte ticaretle meşgul olması Gümüşhanevî'ye ileriki yaşamında zorluklardan yılmama, müteşebbis

3 San, Sabri Özcan, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı Hakkında Kaynaklarda Bulunmayan Mahallî Tesbitler ve Şahsî Tereddütlerimiz", Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî: Sempozyum Bildirileri, haz. Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 11-12 Temmuz 1992, s. 52.

4 San, agb., s. 53.

5 Mustafa Fevzî, age., s. 46-49; Osman-zâde Hüseyin Vassâf, *Sefînetü'l-evliyâ şerh-i esmâr-ı esrâr*, el yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, no. 2305-2309., c. I-V, II, s. 189; Mehmed Zâhid Kevserî, *İrğâmü'l-merîd*, İstanbul 1328 h. s. 99; Gündüz, age., s. 78; agb., s. 32-33; San, agb., s. 52.

6 San, agb., s. 52.

7 San, agb., s. 54.

ruhlu olma, iktisadî kavrayış sahibi olma, dergâhında bankaya mukabil olarak yardımlaşma sandığı kurması örneğinde olduğu gibi yeniliklere açık olma gibi birçok özellik kazandırmıştır.

B. Eğitim Hayatı ve Yetişmesi

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin eğitim hayatının Gümüşhane'de küçük yaşlarda başlamış olduğunu kaynaklar zikretmektedirler. Her büyük şahsiyetin hayatında olduğu gibi Gümüşhanevî'nin hayatında da yer alan efsânevî karakterli rivayetler daha onun eğitim sürecinde kendini göstermeye başlamaktadır. Rivayetlere göre o, beş yaşında Kur'an-ı Kerim'i, sekiz yaşında Kasâid, Delâil-i Hayrât ve Hizb-i A'zam'ı hatmedip icazet almıştır.⁸ Ancak bu rivayeti geçen kaynaklar onun hocalarının kim olduğu ve nasıl bir eğitim süreci içerisinde Gümüşhanevî'ye icazet vermiş oldukları konusunda herhangi bir bilgi vermemektedirler. Söz konusu rivayetin doğruluğundan yola çıkan araştırmacılar onun Gümüşhane'de iken hocalığını yapmış olabilecek kimselerin tespitini ancak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin öğrencilerine vermiş olduğu icazetnamelerden çıkarmaya çalışmaktadırlar.⁹ Bu konudaki muğlâklığa ve efsânevîliğe çalışmalarında değinen özellikle yerel araştırmacılar şöyle demektedirler: " İhtilâflı olmakla birlikte beş yaşında okumaya başladığı, sekiz yaşında Kur'an-ı Kerim'i ezberlediği, ondan sonra Delâil-i Hayrât, Kasîde-i Bürde, Hizbul Âzam gibi dua ve zikir kitaplarını okumasına izin verildiği biliniyor. Ancak 170 şu kadar yıl önce, Gümüşhane'nin küçücük bir mahallesinde bu dâhî çocuğu yönlendiren, ona okuma zevkini veren, okuma disiplini aşıl原因an kimdir, hangi hocadır. Dedesi ve babası esnaftan salih kişiler olduklarına göre, bu ilâhî mazhâriyete ermiş olan dâhî çocuk, bu okuma ortamını nasıl bulmuştur? Düşündürücü bir konu."¹⁰

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî memleketinde başladığı tahsil hayatına göç edip yeni bir yaşam kurmuş oldukları Trabzon'da da devam etmiştir. Tasavvufî bir ağırlıkta seyretmiş olan ilk tahsil hayatından sonra buradaki eğitim öğretim faaliyetleri daha çok dükkânda babasına yardım ettiği zamanlardan arta kalan vakitlerde ve babasının muhalefetine rağmen gerçekleşmiştir. Daha çok sarf, nahiv ve fıkıh dersleri ağırlıklı bir program dâhilinde eğitim alan Gümüşhanevî'nin hocaları arasında Laz hoca lakaplı Şeyh Osman Efendi ve Şeyh Hâlid es-Sa'îdî'nin olduğu zikrolunmaktadır.¹¹ Babası bir yandan oğlunun yaşına binaen özellikle tasavvufî yönü olan ilimlerde derinlemesine eğitim görmesinin onda olumsuz bazı sonuçlar doğuracağından endişe etmekte ve bir yandan da onun dükkânda kendisine hiç olmazsa askerde olan diğer oğlu dönünceye kadar yardım etmesini istemekteydi. Ancak oğlundaki ilme karşı olan düşkünlüğü görünce ona: " Oğlum ilmin mâ-sivâdan daha faziletli ve alışverişten daha lüzumlu olduğunu bilirim. Ne var ki, henüz senin yaşın küçük. Şimdiye kadar öğrendiklerin sana yeter. Ben seni ilim yolundan alıkoyamam. Ancak askere giden ağabeyin gelip bana yardımcı olunca ya kadar sabret. O zaman seni İstanbul'a (= Dârü'l-ulum'a) gönderirim. Hiç olmazsa kendini şimdilik ticaret ve kazanç yoluna bağla. "¹² diyerek bir anlamda onun ilimle meşgul olmasına onay vermiş olmaktadır. Bu onayla ilim öğrenme yolunda daha da iştahlanan Gümüşhanevî kaynakların ifadesiyle hem bir yandan buradaki hocalardan ilim tahsil etmeye devam etmekte hem babasının işlerine koşturmakta hem de İstanbul'daki tahsil hayatı boyunca kendisine yetecek olan parayı örmüş olduğu para keselerini satarak biriktirmeye çalışmaktaydı.¹³

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin sabırsızlıkla beklemiş olduğu İstanbul'a kavuşma vakti 1247/1831 tarihinde gerçek olmuştur. Babası onu amcasıyla birlikte mal getirmesi için

8 Mustafa Fevzî, age., s. 16-17; Osman-zâde Hüseyin Vassâf, age., II, s. 185; Kevserî, age. s. 91-92; Gündüz, age., s. 12; agb., s. 18.

9 Gündüz, age., s. 13; agb., s. 18.

10 San, agb., s. 53-54.

11 Mustafa Fevzî, age., s. 17; Gündüz, age., s. 13; agb., s. 19.

12 Mustafa Fevzî, age., s. 17; Gündüz, age., s. 14.

13 Yerel kaynaklar erkek çocuklar arasında örgü örne geleneğinin Gümüşhane insanın özelliklerinden olmadığını, bu alışkanlığı Gümüşhanevî'nin Trabzon'da edinmiş olabileceğini söylemektedirler. (San, agb., s. 55.)

İstanbul'a göndermeye karar vermiştir. Kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla görünüşte ilim tahsili maksadıyla gelmediği İstanbul'da o asıl gayesini hep içinde gizlemiştir. Bu durumu ilim tahsili için biriktirmiş olduğu parayı yanında getirmiş olmasından ve fırsatını bulduğu anda bu niyetini amcasına açmasından anlamaktayız. Mazeretini amcasına ileten Gümüşhanevî tahsili için biriktirip yanında getirmiş olduğu parayı babasına verilmek üzere bir anlamda babasının gönlünü almak ve vermiş olduğu bu kararı ona onaylatmak için yazmış olduğu mektupla beraber amcasına teslim etmiş helalleşerek ondan ayrılmıştır.¹⁴

Beş parasız ve bir başına kalan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî kendi lisanıyla yegâne yardımcı ve dost olarak tayin ettiği yaratana sığınarak yoluna devam etmiş ve kafasında belirlemiş olduğu adrese yani Bayezid Medresesi'ne ulaşmıştır. Burada kaynakların ifadesiyle Allah'ın karşısına lütuf olarak çıkardığı kimliği ve mahiyeti meçhul bir kişiden dersler almaya başlamıştır.¹⁵ Ahbâr, Hikmet, Fen ve Tasavvuf gibi ilimleri tahsil etmiş olduğu bu zatın vefatı üzerine Bayezid Medresesi'ndeki eğitim hayatının sonuna geldiğini anlayan Gümüşhanevî'nin tahsil için ikinci adresi Mahmud Paşa Medresesi olmuştur.¹⁶

Kaynaklar Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin hem tahsil hayatına hem de onun bundan sonraki davranışlarına yön vermiş olan bir rüyadan bahsetmektedirler. Gerek görülme zamanı ve mekânı gerekse içeriği hakkında bazı yerel araştırmacıların itiraz da buldukları¹⁷ bu menkıbevi rüyaya göre, bir gece büyük bir mabet içerisinde cemaatle birlikte otururken mabette büyük bir yangın çıkar. Yangın o kadar büyüktür ve her yanı sarmıştır ki sağa sola kaçışan insanlar bir türlü kurtuluş yolu bulamamaktadırlar. Gümüşhanevî bir çıkış yolu bulabilme ümidiyle gözlerini kubbeye doğru kaldırdığında kubbenin ortasından aşağıya sarkıtılmış bir zincir görür ve hemen ona tutunarak yukarı doğru yükselir ve bu yangından kurtulur.¹⁸ Rüyasında gördüğü mabedin Süleymaniye Câmi olduğunu anlayan Gümüşhanevî'nin bundan sonraki hayatında bu mabet önemli bir yer teşkil etmiştir. Manevi bir yolla ikaz edildiğini anlamış, bu ikazın tesirlerini ve onda bıraktığı izleri hiçbir zaman unutmamış tahsiline daha iyi sarılmış ve tasavvufi anlamda kemale erme yolunda gayret sarf etmiştir.

Mahmud Paşa Medresesi'nde saray padişahlarının da hocalığını yapmış olan Şehrî Hafız Muhammed Emir el-İstanbulî ve Kürt Hoca lakaplı Abdurrahman el-Harputî'den¹⁹ ilim tahsil eden Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî derslerinde o kadar başarılıydı ki, onun daha icazet almadan Akâid dersi vermesine hocaları izin vermiştir. Nihayet 1260/1844 senesinde icazetini alan Gümüşhanevî müderrisliğe Bayezid Medresesi'nde başlamıştır. Müderrislik hayatı boyunca Hadis ve Fıkıh'dan 30, Ahlak ve Tasavvuf'tan 15, Tefsir'den 8, diğer muhtelif eserlerden 11 olmak üzere toplam 64 kişiye icazetname vermiş olan büyük mutasavvıf aynı zamanda birbirinden değerli birçok ilmi eser telif etmiştir.²⁰

C. Tasavvufa İntisâbı

Kaynakların ifadelerine göre küçüklüğünden beri aldığı eğitimden ötürü Tasavvufi yaşama uzak olmayan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî İstanbul'daki gerek tahsil yaşamında gerekse müderrislik hayatında her zaman bu yönün eksikliğini hissetmiştir. Zira o, dini ilimlerde dâhil bütün zâhirî ilimlerde zirve olursa bile insanın tam manasıyla kemâle erişemeyeceğinin

14 Mustafa Fevzî, age., s. 20-21; Gündüz, age., s. 15; agb., s. 19-20.

15 Mustafa Fevzî, age., s. 22; Gündüz, age., s. 15-16; agb., s. 20.

16 Mustafa Fevzî, age., s. 22; Gündüz, age., s. 16; agb., s. 20.

17 San, agb., s. 53-54.

18 Mustafa Fevzî, age., s. 22; Gündüz, age., s. 16-17; agb., s. 20-21.

19 Gümüşhanevî'nin yetişmesinde katkıları olan hocaları hakkında geniş bilgi için bkz: Gündüz, age., s. 22-29.

20 Mustafa Fevzî, age., s. 26; Osman-zâde Hüseyin Vassâf, age., II, s. 185-186; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, "Mevlânâ Ahmed Diyâüddin el-Gümüşhanevî", *Ceride-i Sûfiyye*, 6 Zilka'de 1330h./Teşrin-i Sâni 1328 R., sa. 8-24, s. 7; Gündüz, age., s. 18-22; agb., s. 22.

farkında idi ve kemâlat sahibi olmanın ancak kâmil bir mürşit elinde irşat edilmekten geçmekte olduğunu bilmekteydi. Bu düşünceler içerisinde kıvranan ve arayış içerisinde olan Gümüşhanevî bu açlığını Abdülfettah el-Ukârî'nin sohbetlerine devam ederek gidermekteydi. Bu şahıs 1261/1845 Yılında İstanbul gelmiş ve Üsküdar'da Alaca Minare Tekkesi'nde tarikat anlatımına başlamıştır. Kendisi Mevlana Hâlid'in önde gelen halifelerindendi.²¹ Abdülfettah el-Ukârî, mürşidinin bir gün gelip kendisini bulacağını söyleyip onun gönlünü rahatlatmaya çalışmaktaydı. Daha sonraki evrelerde Gümüşhanevî'nin mürşidiyle tanışma serüveni ve mürşidi ile olan ilişkileri bağlamında anlatılan rivayetler, bize çok yabancı gelmeyen bir mahiyet arz etmektedir. Zira etrafını büyük mürit halkası ile çeviren ve yapmış olduğu büyük etki ile adından devamlı bir şekilde söz ettiren her büyük mutasavvıf gibi Gümüşhanevî'nin de sıra dışı bir süreç yaşaması gerekmektedir. Bu bağlamda o, bir gün Abdülfettah el-Ukârî'nin tekkesinde daha önce hiç görmediği bir şahısla karşılaştı. Bu kişi ona: " Yâ Ahmed! Sizin inâbe ve irşâdınız ezelde bana tevdî edilmiş olup, yalnız sizin için Şam'dan Anadolu'ya gitmekle görevlendirildim. " deyince Gümüşhanevî, görür görmez kalbinin ısındığı, kendisine ismi ile hitap eden bu gizemli yabancından çok etkilendi. Huzuruna elele bir vaziyette giren bu iki şahsı görünce Abdülfettah el-Ukârî, Gümüşhanevî'ye hitaben: "Senin şeyhin işte budur. Derhal ona intisâb et. Bizim aramızda yabancılık yoktur. Bizler aynı şeyhten feyiz alan, aynı ağacın iki gülleri gibiyiz." Böylece Gümüşhanevî gerçekleştirilen intisâb merasimiyle bu gizemli yabancıya yani Trablusşam Müftüsü diye bilinen Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'ye intisâb eylemiştir.²²

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin tasavvufa intisâb etmesindeki sıra dışılığı pekiştirmek adına kaynaklar şu bilgileri de düşmektedirler. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, Gümüşhanevî'nin tasavvufta edineceği mertebeyi ve büyük tesirini önceden görebildiği için onu irşat ile görevlendirilmiş olan Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'ye şöyle demiştir: " Ey dost! Parlıtsı ile Kuzey Afrika, Buhara, Mısır, Mekke, Medine, Hindistan ve Uzakdoğu'nun aydınlanacağı zat için İstanbul'a git, onu ara bul. O henüz açılmamış bir velâyet gongasıdır. Her ne kadar İstanbul'a senden evvel pek çok halife gönderilmiş ise de, onun nasibi ezelde sana tevdî ve tensîb edilmiştir. Onun irşâdî ile meşgul ol. Adın onunla daha çok duyulacak ve sen onunla daha çok bilineceksin. Zira o, bizden sonra sâhib-i zaman ve rehber-i tarikat olacaktır. "²³

Şeyhini Mahmud Paşa Medresesi'ndeki hüccesine götüren Gümüşhanevî burada halvette girmiş ve kırk gün süren teveccüh ve istifâza dönemi böylece başlamıştır. Şeyh ile mürit arasında gerçekleşen irşat faaliyetinde de sıra dışılıklar yaşanmakta bu faaliyete Mevlana ve Şems-i Tebrizî örneğinde olduğu gibi adeta mistik ve olağanüstü bir hava katılmaktadır. Zira Şeyh Ervâdî, Şems'in Mevlana'yı terk ettiği gibi Gümüşhanevî'yi ansızın terk etmiştir. Bir yıl sonra tekrar dönen Ervâdî, gidişi sonrası çaresiz bir halde kalan Gümüşhanevî ile icrâ edilen ikinci halvetten sonra 1264/1848 tarihinde ona Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Çeştiyye, Hâlidîyye, Halvetiyye, Bedeviyye, Rifâiyye, Şâziliyye ve Müceddidiyye tarikatlarından " hilâfet-i tâmmе " ile icazet vermiştir. Ayrıca Gümüşhanevî şeyhinin bütün merviyât ve telîfâtından da icazet almıştır.²⁴

21 Mustafa Fevzi, *Menâkib-ı Haseniyye*, İstanbul 1329 R., s. 8; Kevserî, age. s. 92-93; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, agm., s. 7; Akbatu, Şinasi, "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâiyihî", Zâkir Şükrü Efendi'nin aynı isimli eserinden sadeleştirme, *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, IV, 1980, s. 81; Gündüz, age., s. 31; agb., s. 23.

22 Mustafa Fevzi, *Hediyyetü'l-Hâlidîn*, s. 27-28, 29-32; *Menâkib-ı Haseniyye*, s. 8-9; Kevserî, age. s. 92; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, agm., s. 7-8; Gündüz, age., s. 31-32; agb., s. 23-24.

23 Mustafa Fevzi, *Hediyyetü'l-Hâlidîn*, s. 27-28; *Menâkib-ı Haseniyye*, s. 8; Kevserî, age. s. 93; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, agm., s. 7; Gündüz, age., s. 32-33; agb., s. 24.

24 Mustafa Fevzi, *Hediyyetü'l-Hâlidîn*, s. 32; Kevserî, age. s. 93; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, agm., s. 7; Gündüz, age., s. 33-34; agb., s. 25.

D. Hilâfeti ve İrşat Özellikleri

1264/1848 tarihinde otuz beş otuz altı yaşlarındayken²⁵ icazetini almış olan Ahmed Ziyaüddin Gümüştanevî tarikat neşrine başlasa da hâlidîlerin İstanbul'da en büyük şeyhi durumunda olan Abdülfettah el-Ukârî'nin (1281/1864) ölümüne kadar hâlidîlerde esas usulün "en kıdemli halifeye kesin bağıllık ve müstakil davranmaktan sakınmak" olmasından dolayı bu işe tam olarak kendisini vermemiştir.²⁶ Bu durumu onun tarikat neşrinde tekkeyi değil de Mahmud Paşa Medresesi'ndeki hücrelerini tercih etmesinden anlamaktayız. O kendisi için bir tekke ittihazını müritlerinin sayısı arttığından dolayı söz konusu hücrenin ihtiyacı karşılamaması üzerine gerçekleştirmiştir (1276/1859).²⁷ Kendisini tam olarak tarikat neşrine vermemiş olan Gümüştanevî'nin icazet aldığı tarihten 1292/1875 yılına kadar eser telif ve neşriyatı işi ve ilmî faaliyetlerle daha çok meşgul olduğunu görmekteyiz.²⁸

Levâmi'ü'l-'ukûl adlı eserinde kendisini tarikaten nakşibendî meşreben şâzeli olarak tanıtan²⁹ Gümüştanevî'nin tarikat halkası Abdülfettah el-Ukârî'nin vefatının akabinde nakşîliğin bir kolu durumunda olan Hâlidîyye'ye mensup olan kimselerin de katılımıyla bir hayli genişlemiştir. Nitekim o, 1276/1859 yılında özellikle toplu zikir ve sohbetler için tekke olarak seçmiş olduğu Fatma Sultan Cami'ne 1292/1875 yılında ilave hücreler yaptırmıştır. (Bu yeni yapılan yapılar içerisinde on altı odalı bir ev ile bir tekke vardır.)³⁰ Söz konusu tarihe kadar Gümüştanevî, tarikat neşri faaliyetlerinde hatm-i hâce ve sohbetler için camiye halvetler için ise medresedeki hücrelerini tercih etmiştir.³¹ 1292/1875 den itibaren ise Fatma Sultan Cami ve etrafındaki müştemat Gümüştaneli Dergâh-ı Şerîfi diye meşhur olmuştur.

Kaynakların ifadesine göre Câmî'ü't-turuk bir hilafet ve tarikat zincirine sahip olan³² Gümüştanevî, tarikatlar arasındaki iç çekişmelerden rahatsız olmuş ve bunu giderme yolları aramıştır. O yazmış olduğu eserlerde tarikatlara ait usulleri, pirlerin hizb ve virdlerini bir araya getirmiştir. Müritlerine bütün bunları ayırım yapmadan okumalarını salık vermiş ve kendisi de "Evliyâullah'ın her birinin kendine has bir hususiyet ve himmetinin var olduğunu" söyleyerek onlara hem sözleri hem de uygulamaları ile örnek olmuştur.³³

Gümüştaneli Dergâh-ı Şerîfi'nin diğer tasavvuf tekkelerinden bir diğer önemli farkı burasının bir hadis ilimleri medresesi gibi faaliyet göstermesidir. Bu ilimde Hâtimetü'l-muhaddisîn unvanı ile anılmakta olan³⁴ Gümüştanevî, dergâhında *Râmûzü'l-ehâdis* isimli hadis eserini her hafta Salı ve Cuma günleri sayıları yetmişin altında olmayan bir cemaata okutmuştur. Rahle-i tedrisinden geçerek zikri geçen hadis eserini tamamen bitirip onu anlayacak seviyeye gelen kimselere de hem icazet hem de bu eseri şerhi olan *Levâmi'ü'l-'ukûl* adlı kitapla birlikte vermiştir.³⁵ Bu metotla hadis ilmini okuyup tedrisini yapacak yüzlerce kişinin yetişmesi sağlanmıştır. Gümüştanevî'nin yapmış olduğu hadis derslerinin kalitesi öğrencilerinden bazılarının

25 İrfan Gündüz, Gümüştanevî'nin hayatı hakkında yazmış olduğu eserinde ve sunmuş olduğu bildirisin de yukarıdaki tarihi baz almakta ve onun icazet alma yaşı olarak kırk altı yaşını vermektedir. Oysaki Gümüştanevî'nin doğum yılının 1228/1813 olduğu dikkate alındığında onun icazet alma yaşının kırk altı değil otuz beş veya otuz altı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bkz: Gündüz, age., s. 44; agb., s. 28.

26 Gündüz, age., s. 45, 261-262.

27 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 40.

28 Gündüz, age., s. 53; agb., s. 26.

29 Gümüştanevî, *Levâmi'ü'l-'ukûl*, I-V, *Mektebetü's-sanâyi*, İstanbul 1292, 1294 h., I, s. 30.

30 Gündüz, age., s. 53; agb., s. 26-27.

31 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 40

32 Gündüz, age., s. 62; agb., s. 28.

33 Gümüştanevî, *Kitâbü'l-'âbir fi'l-ensâri ve'l-mühâcir*, İstanbul 1276 h., s. 52; *Câmî'ü'l-usûl*, Mısır, 1319/1902, s. 5-6; Gündüz, age., s. 62; agb., s. 28.

34 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 54; Kevserî, age. s. 101.

35 Kevserî, *et-Tahrîru'l-vecîz*, İstanbul 1326 h., s. 27-28; Gündüz, age., s. 64.

huzur dersleri muhatap ve mukarrirliğine bazılarının da Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi hadis ve hilâfiyât dersleri müderrisliğine getirilmelerinden de açık bir şekilde anlaşılmalıdır.³⁶

Gümüşhanevî tekkesinin Bâb-ı Âlî'nin karşısındaki bir mevkide yer alması ve Gümüşhanevî'nin gerek dini ilimler gerekse tasavvufta hızla yayılan bir ününün olması pek tabidir ki bu dergâhın ziyaretçileri ve hatta müritleri arasına padişahlar da dâhil olmak üzere birçok devlet adamının girmesini de beraberinde getirmiştir. Bunlar arasında Sultan Abdülmecid, Abdülaziz ve II. Abdülhamid, Arap Mehmed Ağa, Erkânı Harp Livâlarından Münib Bey, Reîsü'l-ulemâ Tikveşli Yusuf Ziyaüddin Efendi, saray doktorlarından Emin Paşa gibi şahsiyetleri zikredebiliriz.³⁷

Gümüşhanevî yaptığı birçok uygulamalarıyla farklı bir tarikat şeyhi olduğunu her fırsatta göstermiştir. Onun bu uygulamalarından birisi de dergâhında bir yardımlaşma sandığı ihdâs etmesidir.³⁸ Tamamen iktisadi ve ticari bir zekânın ürünü olan bu uygulamayla o, hem müritlerinin iş yapmak veya ihtiyaçlarını gidermek hususunda gerek duydukları para için o dönemlerde yeni yeni kurulmaya başlayan ve faiz odaklı bir sistem üzerine işleyiş gösteren bankalara muhtaç olmalarının önüne geçmiş hem de biriken paranın bir kısmı ile matbaa kurup neşriyat faaliyetlerine girişmiştir.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin dergâhında yapmış olduğu irşad faaliyetleri neticesinde gerek devlet erkânı gerekse de sivil halk üzerinde etkin bir konuma gelmesi onu istemeyen ve faaliyetlerini benimsemeyen şer odaklarının harekete geçmesine neden olmuştur. Sadrazam Ali Paşa, Boşnak Şeyhülislam, Evkâf Nâzırı Ferid Bey, Şûra-yı Devlet Reisi Kıbrıslı Mehmed Paşa gibi devlet erkânı Sultan Abdülaziz'in annesinden bizzat kendilerine bu iş için tezkire verildiğini iddia ederek Gümüşhanevî'nin irşat faaliyetlerini sona erdirmek ve onu İstanbul'dan sürgün etmek istemişlerdir. " İbadete açık olan Fatma Sultan Cami'nde haftanın iki günü hatm-i hâce diye bir zikre başladıkları ve zikir esnasında, caminin içinde kendi tarikatlarından başka kimsenin bulunmasını istemedikleri, zikir günü namazdan sonra kalıp da, zikirde bulunmayı arzu edenler olursa onları asla aralarına almadıkları, caminin kapı ve pencerelerini hariçten ışık sızmayacak şekilde kapatarak esrarlı bir şekilde hatm-i hâce zikrini icra ettikleri " şikâyetlerine Gümüşhanevî'nin: " Esbak Şeyhü'l-Harem Mehmed Emin Paşa'nın kızını aldığı ve paşa haremi tarafından kendisine tekke yaptırmak üzere verilmiş olan 1000 liraya, kendisine Bâb-ı Âlî'de on altı odalı bir konak yaptırarak tekke inşa ettirmekten inhirâf ettiği " şikâyetleri de eklenecek adeta siyasi bir linç vakasına kurban edilmek istenen Gümüşhanevî, saray üzerindeki nüfuzu II. Abdülhamid tarafından gördüğü itibar ve hürmetten dolayı bu linçten kurtulmuştur.³⁹

E. Diğer Faaliyetleri

E.1. Gümüşhanevî'nin Yolculukları

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî eğitimini tamamlayıp hem ilmi hem de tasavvufi anlamda icazetini aldıktan sonra ilim öğretmeye ve irşat faaliyetlerine başlamıştır. Artık onun önünde zorunlu olarak ertelediği hac yolculuğu için bir engel kalmamıştı. Nihayet o, 1280/1863 senesinde kendisine bizzat devlet tarafından tahsis edilmiş olan bir gemiyle yolculuğuna başlamıştır.⁴⁰ Burada devletin bizzat gemi tahsis etmesi üzerinde durulması gereken bir hususiyettir. Gümüşhanevî neden yolculuğu için herkesin bindiği bir gemiye değil de bizzat kendisi için devletin tahsis etmiş olduğu bir gemiye binmiştir. Bunun cevabı kaynaklarda tam olarak verilmemiştir. Ama onun yolculuğunun detayları sanki bize ipucu verir mahiyettedir. Gümüş-

36 Gündüz, age., s. 65.

37 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlîdîn*, s. 51, 104-105, 135; Gündüz, age., s. 65-66; agb., s. 29.

38 Gündüz, age., s. 66; agb., s. 29.

39 Gündüz, age., s. 66-68.

40 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlîdîn*, s. 41.

hanevî'nin yolculuğundaki ilk durak Mısır'dır. O, İskenderiyye şehrinde on üç gün kaldıktan sonra Kahire'ye geçmiş ve burada da yirmi dokuz gün kalmıştır.⁴¹ Bu müddet hac yolculuğuna çıkmış bir insanın dinlenmesi için gerekli olan süreden fazla bir süreyi ihtiva etmektedir. Buna ilaveten Gümüşhanevî İskenderiyye ve Kahire'de geçirmiş olduğu günlerde buradaki halkın ve yöneticilerin üzerinde nüfuzları olan tarikat şeyhleri ile görüşmüştür. O dönem toplumunun kanaat önderleri olan bu şahıslarla görüşmesi ve onlar tarafından bir hayli hürmet ve itibar görmesi Gümüşhanevî'nin sanki gizli bir görev ile vazifelendirildiği düşüncesini akla getirmektedir. Osmanlı Devlet yöneticileri, kendilerine bağlı olan Mısır valilerinin dış güçlerin de teşvi-kiyle bağımsız bir yönetim oluşturmak istediklerinin farkındaydılar. Onlar yönetsel anlamda girilen bu işin yanlış olduğunu mısır idarecilerine defalarca bildirmişlerdir. Şimdi sıra bu sınıcalı durumdan Mısır halkının haberdar edilmesine gelmiştir. Halkın haberdar edilmesinde ve Osmanlı devletine bağlılıklarının eskisi gibi sürdürülmesinde bu tarikat şeyhleri önemli konumda bulunmaktaydılar. Bütün bu yazdıklarımızı Gümüşhanevî'nin dönemin Osmanlı Sultanı Abdülaziz ile olan sıkı münasebeti çerçevesinde değerlendirdiğimizde Sultan Abdülaziz tarafından onun yukarıda zikri geçen görevle vazifelendirildiği ve kendisine bizzat bir gemi tahsis edildiği düşünülebilir.

Gizli bir vazifeyle görevlendirildiği konusunda ancak tahmin yürüterek bir şeyler söyleyebildiğimiz Gümüşhanevî'nin eğer böyle bir görevi varsa bu konuda ne oranda başarılı olduğu da meçhuldür. Arkasında birçok soru işareti bırakan Mısır molasından sonra Gümüşhanevî Medine'ye varmıştır. Burada on bir gün süreyle kalmış ve ardından Mekke'ye geçmiştir. Mekke şerifi Abdullah Paşa'nın büyük teveccühü ve ikramına mazhar olmuş ve beraberindekilerle hac farızasını yerine getirmiştir.⁴²

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî yukarıda anlatmaya çalıştığımız hac yolculuğundan başka 1294/1877 yılında ikinci bir hac yolculuğuna daha çıkmıştır. Beraberinde ailesi, müritlerinden Lüleburgazlı Mehmed Eşref Efendi, Ali Hoca ve Safranbolulu İsmail Necati Efendi olduğu halde kutsal topraklara ulaşmıştır. İkinci defa hac görevini tamamlayan Gümüşhanevî, burada bazılarına hadis okutmuş kimilerine de tarikat irşadında bulunmuştur.⁴³

Gümüşhanevî birinci yolculuğunun tersine bu kez İstanbul'a dönüşünde Mısır'a uğramıştır. Bu uğramasında kalış müddeti öncekine nazaran daha uzundur. Üç yıl ikamet ettiği Mısır'da Kahire başta olmak üzere birçok şehirde iki yüzü aşkın talebeye hadis dersleri vermiş ve *Râmuz* okutmuştur. Şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin hocası ve şeyhlerinden Mustafa Mubellat el-Ahmedî'den icazet aldığı kendisinin de ona *Râmuz* ile şerhi *Levâmi'u'l-'ukûl*'ü hediye ettiği rivayet olunmaktadır. Gümüşhanevî burada tarikat irşadında da bulunmuştur. Nitekim o, Mısır Müftüsü Muhammed b. Sâlim Tamûm el-Menûfî, eş-Şeyh Cevdet, Seyyid Muhammed b. Abdurrahim el-Tantâvî, eş-Şeyh Mustafa b. Yusuf es-Sa'dî ve Şeyh Rahmetullah el-Hindî'ye tarikat hilâfeti vermiştir.⁴⁴ Gümüşhanevî'nin Mısır'da bırakmış olduğu etki ve irşad faaliyeti tesirini günümüze kadar sürdüren bir olgudur. Nitekim Tanta şehrinde faal bir Gümüşhanevî dergâhının bulunduğu rivayet olunmaktadır.⁴⁵

E.2. Evlenmesi

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî 1294/1876 yılında Şeyhü'l-Harem-i Nebevi Mehmed Emîn Paşa'nın kızı o an için başından bir evlilik geçmiş olan Havva Seher Hanım ile evlenmiştir. Yerel kaynakların verdiği bilgiye istinaden bu evlilikte teklifin Havva Seher Hanım'dan

41 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 41-42; Kevserî, *İrğâmü'l-merîd*, s. 93-94; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, agm., s. 7-8.

42 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 41-42; Kevserî, *İrğâmü'l-merîd*, s. 93-94.

43 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 45; Kevserî, *İrğâmü'l-merîd*, s. 94-95; *et-Tahrîru'l-vecîz*, s. 26-27; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, agm., s. 7.

44 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 45-46; Kevserî, *İrğâmü'l-merîd*, s. 94; *et-Tahrîru'l-vecîz*, s. 26-27.

45 Gündüz, age., s. 73.

geldiğini görmekteyiz.⁴⁶ Gümüşhanevî kendisine daha yakın olmak ve daha iyi hizmet etmek için izdivaç teklif eden Havva Seher Hanım'ın bu teklifine olumlu cevap vermiştir. Onun teklifi kabul ederken çok da istekli olmadığı nakledilmektedir.⁴⁷ Atmış küsur (62 veya 66) yaşında olan ve daha önce hiç evlenmeyen Gümüşhanevî'nin bu izdivaca istekli bakmamasını normal görmek gerekmektedir. Yapmış olduğu evlilikten çocuğunun olup olmadığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Havva Seher Hanım Gümüşhanevî'nin vefatından 17 yıl sonra hakkın rahmetine kavuşmuştur (1 Zilkâ'de 1329/12 Eylül 1911) ve Süleymaniye Cami avlusundaki Kanuni Sultan Süleyman Türbesi'nin kible duvarı bitişiğindeki Gümüşhanevî'nin türbesi içinde medfun bulunmaktadır.⁴⁸

E.3. Katılmış Olduğu Savaşlar

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Osmanlı Devleti'nin zor dönemlerinde yaşamış bir şahsiyettir. Hal böyle olunca o da her vatansever Türk evladı gibi vatanını bu sıkıntılı günlerinde yalnız bırakmamış ve sorumlu bir tarikat şeyhi nasıl olur herkese göstermiştir. O, halk arasında 93 Harbi diye bilinen 1877 Osmanlı-Rus Savaşı'na müritleriyle birlikte bizzat katılmıştır. Zikri geçen yılın 24 Nisanında Tuna ve Kafkas cephelerinde başlamış olan bu savaşta Gümüşhanevî Trabzon yolu ile Kars'a geçmiş ve fiilen savaşa iştirak etmiştir.⁴⁹ Bazı metinlerde onun cepheye götürdüğü seksen atlının masraflarını kendi kesesinden karşıladığı yazmaktadır.⁵⁰ Aynı senenin Ramazan ayına kadar savaşa devam etmiş olan Gümüşhanevî 9 Eylül'de savaşın hafiflediği bir sırada Trabzon'un Of İlçesi'ne gelmiş ve Ramazan ayını burada geçirmiştir. Burada bulunduğu zaman zarfında iki yüz sekseni aşkın talebeye Râmûz okuttuğu, birçok kişiyi halvete sokarak hilâfet verdiği nakledilmektedir.⁵¹ Bayramı müteakip tekrar savaşa giden Gümüşhanevî bu kez Batum Cephesi'nde savaşa iştirak etmiştir. Bu cephede düşmanla sıcak temasa girmiş ve bizzat silahını düşmana karşı kullanmıştır.⁵² Askerleri arasında Gümüşhanevî gibi bir şahsiyetin varlığından haberleri olan komutanlar (ki bunlar içerisinde Kolordu Komutanı Müşir Derviş Paşa başta olmak üzere birçok önemli subay vardır.) ona gerekli hürmet ve ihtimamı göstermişlerdir. Savaş sonunda o, tekrar İstanbul'a dönmüştür.⁵³

E.4. Ahirete İrtihâlî

Yaşamının yirmi sekiz yılını kitap neşri ve ilmi çalışmalarla on altı yılını ise müritlerine bizzat tarikat telkini ve hatm-i hâce icrası ile geçiren Gümüşhanevî Mısır dönüşünde tekkesini halifesi Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'ye bırakmış ihtiyarlık sebebiyle kendisi sadece Cuma sohbetleri vermiş ve hatm-i hâce zikirlerini yaptırmıştır.⁵⁴

İhtiyarlığın artık tamamen pençesine aldığı Gümüşhanevî yazlarını Beykoz'un Yûşâ Tepesi'ne çadır kurarak geçirme alışkanlığını devam ettirmekteydi. Vefat yılından önceki yazı da âdet üzere burada geçirmiş ancak yine bir âdeti olan Cuma günleri dergâhına gelme özelliğini bu kez yerine getirememiştir. Yerine vekil bıraktığı Hasan Hilmi Efendi tekkedeki hatm-i hâce zikrini yaptırmıştır. Kışın dergâha döndüğünde ise artık bütün işleri ve mesuliyetleri halifesine devretmiştir.⁵⁵

46 San, agb., s. 59.

47 San, agb., s. 59.

48 Gündüz, age., s. 75; agb., s. 31.

49 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 44- 45.

50 San, agb., s. 58.

51 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 44.

52 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 44; Kevserî, et-Tahrîru'l-vecîz, s. 26.

53 Gündüz, age., s. 76.

54 Mustafa Fevzi, *Menâkıb-ı Haseniyye*, s. 10-11; Gündüz, age., s. 76-77.

55 Mustafa Fevzi, *Menâkıb-ı Haseniyye*, s. 10-11.

Pek zayıf ve mecalsiz düşen Gümüşhanevî bir ara çok ağırlaşmış ve yatağa düşmüştür. Son nefesini verdiği gün de dâhil beş gün hiçbir şey yiyip içmemiştir. Son gününde ise artık gözlerini hiç açamaz ve ağzından bir tek söz çıkmaz bir hale gelmiştir. Bu hal üzere olan Gümüşhanevî sağ yanına dönük olduğu bir sırada ansızın gözünü açıp: “ Hepsini isterim Yâ Kibriyâ! ” demiş ve sabahleyin saat on sularında ahirete irtihâl etmiştir (7 Zilka'de 1311/13 Mayıs 1893).⁵⁶ Bu büyük mutasavvıf Süleymaniye Cami avlusunda Kanuni Sultan Süleyman'ın Türbesi'nin kible duvarına bitişik demir parmaklarla çevrili bir makberde medfundur.⁵⁷

II. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şahsiyeti, Eserleri ve Yapmış Olduğu Etkileri

A. Şahsiyeti

A.1. İlmi Şahsiyeti

Yazmış olduğu bütün kitaplarını İslamî ilimlerin ortak dili Arapça ile yazması, Mısır'da hatırı sayılır eğitim kurumlarında derslerini Arapça olarak vermesi, gerek ülkemizde gerekse Mısır'daki ders halkalarına ciddi sayıda öğrencinin rağbet etmiş olması, kendisine özellikle Hadis ilminde Hâtimetü'l-muhaddisîn unvanının verilmesi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ilmi şahsiyetinin ne derece derin ve güçlü boyutlarda olduğunu gözler önüne sermektedir. O, ilmi, kişiyi Allah'ın vahdaniyetine eriştirecek en önemli vasıta olarak görmektedir. Onun müritlerine yapmış olduğu şu tavsiyeleri ilme verdiği önemi gösterdiği gibi ilmi şahsiyetini de gözler önüne sermektedir: “ Daima müzakere, Hak ve hakikati izhâr için ilminizi ve araştırmalarınızı arttırınız. Amelleriniz, tahsiliniz ve ahlakınızla âlim olup, insanlarına seviyelerine göre hitap ediniz. Âlimlerin zalim ve inatçılarından olmayınız.”⁵⁸

Gümüşhanevî'nin ilmi yönünün önemine bir başka delil de, Hadis, Kalam ve Tasavvuf sahalarına dair yazmış olduğu eserlerin dünyanın dört bir yanındaki ilim adamlarının başvuru kitapları arasına girmiş olmasıdır. Bundan dolayıdır ki, eserleri bugün birçok büyük kütüphanede yer almakta, her statüdeki insan tarafından rağbet edilmekte ve birçoğu müteaddit defa baskı edilmektedir.

A.2. Tasavvufî Şahsiyeti

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî yukarıda zikredildiği gibi her ne kadar ilmi yönü derin ve güçlü olan bir şahsiyet olsa da kendisinin tebarüz ettiği alan tasavvuftur ve dolayısıyla asıl üzerinde durulması gereken hususiyet onun bu yönüdür. Tarikaten Nakşibendî, meşreben Şâzelî olan, Hâlidîyye'nin Ziyâiyye kolunun pîri ve temsilcisi sayılan Gümüşhanevî, tasavvuf ve tarikat anlayışı olarak Nakşibendî ve Şâzelî tarikatlarının usûl ve adabını benimsemiş ve ruhânî latifeler üzerinde seyri sülûk prensibi çerçevesinde hafî zikri esas kabul etmiştir. Nakşibendîyye ve Hâlidîyye usûlü zikir talim ettirip, hatm-i hâce icrâ eylemiş ve kendisine mahsus bir özellik olarak haftalık sohbetlerinde *Râmûzu'l-ehâdîs*'i şerh edip yorumlamıştır.⁵⁹

Tasavvufî özelliklerinin belki de başında gelen hususiyet onun, kendisine intisap etmiş olan kimselerin kabiliyeti hangi tarikata uygunsa onları ona göre irşat etmiş olmasıdır. Böyle bir yol izlemiş olmasının iki yönden açıklaması yapılabilir: 1. Câmî'ut-turuk bir silsileye sahip olan ve on bir tarikattan icazet alan Gümüşhanevî için böyle bir uygulama içinde olmak hiç de zor olmamıştır. Bu durumu o, kendisi için bir zenginlik addetmiş ve müritlerini daha iyi irşat etme uğrunda onlar için en uygun olan usûl ve yöntemi seçerek kullanmıştır. 2. Tarikatlar arasındaki iç çekişmelerden rahatsız olan ve bunu giderme yolları arayan Gümüşhanevî böyle bir yol izlemekle adeta hiçbir tarikatın birbirinden üstün olmadıklarını, her birinin kendilerine

56 Mustafa Fevzi, *Hediyyetü'l-Hâlidîn*, s. 60-61; Kevserî, *İrğâmü'l-merîd*, s. 99.

57 Gündüz, age., s. 79-81; agb., s. 33-35.

58 Gümüşhanevî, *Câmî'u'l-mütûn*, İstanbul 1273 h., s. 2; Gündüz, age., s. 85-86; agb., s. 35-36.

59 Gündüz, age., s. 44-45; agb., s. 41.

mahsus özelliklerinin ve önemlerinin olduğunu göstermek istemiştir. Onun tarikat pîrlerinin üstün özelliklerini ifade ederken söylemiş olduğu şu sözler bu görüşümüzü destekler mahiyettedir: “ Gönüllere tarikatı nakşetme ve onları vahdet, fenâ ve istiğrak denizine kavuşturmada Şâh Nakşebend; tasarruf ve istimdatta Abdülkâdir el-Gilânî; ilim ve vâridâta Ebu’l-Hasan eş-Şazeli, fütüvvet ve harikulade hallerde Ahmed er-Rifâî, merhamet ve âtifette Ahmed el-Bedevî, cömertlik ve keramette İbrahim ed-Düsûkî, mahv ve gaybette İmam Şihâbüddin es-Sühreverdî, tahassür ve riyâzatta Şeyh Hızır Yahyâ, vecd ve cezebâta Necmüddîn-i Kübrâ yekdiğerlerinden farklı derecede mazhariyete sahip olmuş, birer tarikat pîridir.”⁶⁰

Gümüşhanevî ehli tüccar bir aileden gelme ve belli bir zaman dahi olsa ticaretle meşgul olma hususiyetini tasavvufî anlayışında da göstermektedir. Onun ticarete meyilli bir istidada ve her türlü müşkülata pratik çözümler üreten bir zekâyâ sahip oluşu dünyayı her yönü ile elinin tersi ile iten bir tasavvufî anlayışa sahip olmamasını da beraberinde getirmiştir. Bilakis o, dünyayı korkup kaçılacak bir yer olarak görmemiş onun getirmiş olduğu sorunlarla meşruiyet çerçevesinde mücadele edilmesinin gerektiğinin altını çizmiştir. “Allah insana kocaman bir vücut ufacık bir de ağız vermiştir. İnsanların bütün organları üretici, bir tek ağız tüketici. Her Müslüman, her mürîdân vücudu kadar üretilip ağız kadar tüketse herkesin geliri giderinden fazla olur; dünyada fakir kalmaz. Yine insanlar vücudu kadar düşünüp ağız kadar konuşsa insanların her hareketi akıllı, şuurlu ve bilinçli olacağından o insan başarılı olur. Ama insanların çoğu ağız kadar bile üretmiyor ama vücudunun iki üç katı kadar tüketiyor.”⁶¹ Cümleleri onun dünya yaşamı için insanlara vermiş olduğu ibretlik dersler kabilindedir. Onun, Müritlerinin dünya yaşamlarında faize bulaşmamaları için kurdurtmuş olduğu yardımlaşma sandıklarını da Gümüşhanevî’nin, dönemindeki ekonomik ve siyasal gelişmeler karşısında yılıp bir kenara çekilmektense onlarla mücadele edip alternatif çözümler üretme gayreti olarak değerlendirmemiz mümkündür.

Nakşibendiyye ve Hâlidîyye usûlü halvete oldukça önem veren, usûl ve adapta gizliliği ön planda tutan Gümüşhanevî müritlerini bu şekilde terbiye edip eğitirken yaşama tarzı ile de onlara tam manasıyla örnek olmaktadır. Züht ve takva ile örülü bir hayatı benimsemesi, az yemek, az uyumak, az konuşmak prensibine bağlı olması, ibadetlerini nafileler de dâhil olmak üzere eksiksiz ve vaktinde yerine getirmesi, mâ-lâya’nî sözlerden ve davranışlardan uzak durması, ilim öğrenmeye ve öğretmeye büyük önem vermesi, eli açık ve cömert oluşu, yaşamını ihsan duygusu içerisinde idâme ettirmesi, hakkı her fırsatta ve her ortamda cesurca söyleyebilmesi, kemal derecesinde verâ sahibi olması, vakar ve sekînet üzere bulunması onun örnek alınacak özelliklerinden bazılarıdır.⁶²

O, müritlerini durumlarına göre emir ve nehiylerle azîmete sevk etmiş ve tarikatta müstakil bir irşat üzere olmuştur. Müritlerine onların kabiliyetlerine, mizaçlarındaki değişikliklere göre ayrı ayrı hitap etmiş, kimine ağır ve meşakkatli ibadetler yapmasını tavsiye ederken kimilerine de bu kadar katı davranmamıştır. Gümüşhanevî Zilhicce ve Recep aylarında olmak üzere senede iki defa halvete girmiş, müritlerinden girmek isteyenlere de halvet yaptırmıştır.⁶³

B. Eserleri

Tasavvuf ve Hadis başta olmak üzere İslamî ilimlerin aşağı yukarı her branşında eserler bırakmış olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’nin çalışmalarını ilim dallarına göre şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

60 Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-usûl*, s. 5-6.

61 Gündüz, agb., s. 42.

62 Gündüz, agb., s. 42-44.

63 Kevserî, *İrğâmü’l-merîd*, s. 97-98; Gündüz, agb., s. 44.

B.1. Tasavvuf

Câmi'ü'l-Usûl: Gümüşhanevî bu çalışmasında kendi yaşadığı asrın tasavvufî anlayış ve tarikatları hakkında gerçekten teferruatlı ve değerli bilgiler sunmaktadır. Özellikle Nakşibendî tarikati ile diğer tarikatlardaki seyr-ü sülûk usûl ve adabı konusunda önemli bilgiler vermektedir. Gümüşhanevî bu eserini oluştururken hemen hemen bütün tarikatların en eski ve muteber kaynaklarından yararlanmış ve bu kaynakları da isim isim zikretmiştir. Bu eserin hüviyeti bir cümle ile özetlenmek istenirse şöyle söylemek mümkündür: “ ... bu eser tasavvufî terminolojide, teorik bilgilerin, hal ve makamların sâlikte, pratik olarak ve imkan nispetinde sıra ile meydana gelişini ele alan bir kitaptır. ” Eserin tam ismi *Câmi'ü'l-usûl fî evliyâi ve envâ'ihim ve evsâfihim ve usûl-i külli tarîkin ve mühimmâtî'l-mürâdî ve şürûti's-şeyhî ve kelimâtî's-sûfiyye ve istilâhihim ve envâ'î't-tasavvufî ve makâmâtihim*'dir.⁶⁴

Rûhu'l-ârifîn: Bilfiil Muhabbeti anlatan bu eserin muhtevası incelendiğinde bütün tasavvufî makam, hâl ve menzillerin aşk ve muhabbete indirgenerek anlatıldığı müşahede edilmektedir. Kitapta geçen şu cümle adeta konuyu özetler mahiyettedir: “ Muhabbetullah bütün makamlarda maksadın sonu ve her menzilin zirvesidir.” Eserin tam ismi *Rûhu'l-ârifîn ve reşâdü't-tâlibîn*'dir.⁶⁵

Mecmû'atü'l-ahzâb: Tasavvufî anlamda kemâle ermelerine faydalı olma sadedinden müritlerin bir günlük yaşamlarında okuyacakları virdleri, ahzâb, ezkâr ve kasîdeleri anlatan bir kitap hüviyetindedir. Gümüşhanevî tarikatlar arasındaki iç çekişmeleri giderme meyanında bu eserinde birçok tarikatın pîr ve kol müesseslerince telkin edilen virdleri, ahzâb, ezkâr ve kasîdeleri toplamıştır.⁶⁶

Kitâbü'l-ârifîn fî esrâr-ı esmâi'l-erba'în: Gümüşhanevî'nin dua manzumelerini ihtiva eden bir eseridir.⁶⁷

Mektûb: Gümüşhanevî'nin memleketi ve müritlerinden uzakta bulunduğu dönemde (Mısrır'da iken) müritlerine yönelik yazmış olduğu düşünülen ve onların uymalarında hassasiyet göstermelerini istediği tavsiyelerini içeren iki sahifelik bir mektubudur. Mektubunda Gümüşhanevî tavsiyelerini müritlerine kendi yerine halife tayin ettiği Hasan Hilmi Efendi aracılığıyla ulaştırmaktadır.⁶⁸

B.2. Hadis

Râmûzü'l-ehâdîs: Süyûtî'nin *Câmi'ü's-sağîr*'inde olduğu üzere her hadis metninin ilk kelimesi esas alınmak suretiyle hurûf-u hecâ tertibiyle sıralanan bu eser, tasavvufî yoruma müsait ahlak ile ilgili hadisleri ihtiva etmektedir. Hadislerin senedsiz, kaynakların ise rumuzlarla gösterildiği, metinleri kısa, manaları geniş ve ezberlenmesi kolay hadislerin tercih edildiği bu kitapta Gümüşhanevî eserini hazırlarken 125'i aşkın kaynağa müracaat ettiğini söylemektedir.⁶⁹

Levâmi'ü'l-'ukûl: Gümüşhanevî bu eserini yazmış olduğu *Râmûzü'l-ehâdîs* isimli kitabına bir şerh mahiyetinde kaleme almıştır. Bu çalışma açıklama ve beyan niteliğinde olduğu için beş cilt halinde hazırlanmıştır. Kaynaklar eseri Gümüşhanevî'nin ilim adamı anlamında gerçek kimliğini ortaya koyduğu en meşhur çalışma olarak nitelemektedirler.⁷⁰

64 Gündüz, age., s. 87-89; agb., s. 36-37.

65 Gümüşhanevî, *Rûhü'l-ârifîn ve reşâdü't-tâlibîn*, İstanbul 1285 h.; Gündüz, age., s. 89-90; agb., s. 37.

66 Gümüşhanevî, *Mecmû'atü'l-ahzâb*, I-III, İstanbul 1311/1893; Gündüz, age., s. 90-93; agb., s. 37.

67 Gümüşhanevî, *Kitâbü'l-ârifîn fî esrâr-ı esmâi'l-erba'în*, *Mecmû'atü'l-ahzâb*'in II. cildinin kenarında, İstanbul 1311 h.; Gündüz, age., s. 93-94; agb., s. 37.

68 Gümüşhanevî, *Mektûb*, y.y., t.y.; Gündüz, age., s. 94-96; agb., s. 37.

69 Gümüşhanevî, *Râmûzü'l-ehâdîs*, İstanbul, litoğraf, 1275 h.; Gündüz, age., s. 96-98; agb., s. 37-38.

70 Gündüz, age., s. 98-101; agb., s. 38.

Ğarâibü'l-ehâdîs: Bu eser de Gümüşhanevî'nin hadis alanında kaleme almış olduğu ana eseri olan *Râmûzü'l-ehâdîs* isimli eserinden esinlenerek ortaya çıkmış olan bir eserdir. Yalnız bu eser hacmi büyük bir eser değildir. Manası anlaşılır, ezberlenmesi kolay ahlâkî alandaki hadisleri ihtiva etmektedir. Eserin gerçek ismi *Acâibü'n-nübüvve ve Dekâikü'l-velâye*'dir. Bu kitapta diğer kitaplardan farklı olarak yer alan her bir hadisin zayıflık derecesi işaret edilmiş, kaynakları ve Hz. Peygamberden nakleden sahâbînin isimleri zikredilmiştir.⁷¹

Letâifü'l-hikem: Gümüşhanevî'nin bir başka şerh eseri olan bu kitap *Ğarâibü'l-ehâdîs*'in şerhidir. 304 sahife olan bu eserde yapılan açıklamalar çok uzun tutulmamış, kısa ve özlü bilgilerle iktifâ edilmiştir.⁷²

Hadîs-i erba'în: Bir nevi risâle şeklinde kaleme alınmış bu çalışmada özlü manalar ihtiva eden, kısa ve ezberlenmesi kolay kırk hadis metni yer almaktadır.⁷³

B.3. Ahlâk

Necâtü'l-ğâfilîn: Her satırında, insanı hataya ve olumsuz davranışlar deryasına batıran ve böylelikle onun halet-i ruhiyesini dumura uğratan günahlara ve bunlardan kurtuluş izahlarına yer verilen bu eser ayet ve hadislerden getirilen delillerle süslenmiştir. Gümüşhanevî bu çalışmasını bazı talebelerinin utandırıcı kötü ahlakı ve küçük günahları gösteren bir risale yazmasını istemeleri üzerine kaleme aldığını ifade etmektedir.⁷⁴

Devâü'l-müslimîn: *Necâtü'l-ğâfilîn*'in hülâsası kabilinden yazılmış olan bu eser “ ma'siyetlerin zararı, tesirleri, neticeleri ve bunlardan kurtuluş çarelerini gösteren bir risalenin yazılmasının istenmesi ” üzerine kaleme alınmıştır. Eserin tamamı 23 sahifeden ibarettir.⁷⁵

Netâicü'l-ihlâs: Duanın kendisinin âdâbının, şartlarının, erkânının, faydalarının işlendiği bu çalışma müstakil değil *Hadîs-i erba'în* ve *Devâü'l-müslimîn*'in de yer aldığı bir mecmuada yer almaktadır. Sahife numaraları 34-47 arasındadır.⁷⁶

B.4. Fıkıh ve Akâid

Câmi'u'l-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik: Hac ibadetini onun menâsik ve mesâliğini konu alan bu eser 432 sahife olarak tanzim edilmiştir. Gümüşhanevî çalışmasında ibadetin sadece fikhî yönlerini anlatmakla iktifâ etmemekte rükünlerin tasavvufî yönlerini de açıklamaktadır.⁷⁷

Câmi'u'l-mütûn: 140 sahife olarak düzenlenmiş bu çalışma ehl-i sünnet akâidi üzerinde durmaktadır. Baştan sona akâid ve itikad problemlerini konu edindiğinden dolayı bu eserin bazı kaynaklarda “ elfâz-ı küfür risâlesi ” ismi ile geçtiği ve ayrı bir eser gibi düşünüldüğü veya Gümüşhanevî'nin başka eserlerine nispet edildiği zikrolunmaktadır.⁷⁸

Kitâbü'l-âbir fi'l-ensâri ve'l-muhâcir: 52 sahifelik bir risale şeklinde tanzim edilmiş olan bu çalışmada hicret ve cihat konusu işlenmiş ve konuyla ilgili ayet ve hadisler ışığında mesele açıklanmaya çalışılmıştır.⁷⁹

Kitâbu matlabu'l-mücâhidîn: Kendi başına müstakil bir çalışma olmayıp *Kitâbü'l-âbir fi'l-ensâri ve'l-muhâcir* in içerisinde sekiz sahife halinde hazırlanmış bir risale şeklindedir. Bu risale zikri geçen eserin 42-50. sayfaları kenarlarına yazılmış bir haldedir. Türkçe olarak

71 Gümüşhanevî, *Ğarâibü'l-ehâdîs*, y.y., t.y.; Gündüz, age., s. 102; agb., s. 38.

72 Gümüşhanevî, *Letâifü'l-hikem*, İstanbul 1275 h.; Gündüz, age., s. 103; agb., s. 38.

73 Gümüşhanevî, *Hadîs-i erba'în*, *Devâü'l-müslimîn içinde*, y.y., t.y.; Gündüz, age., s. 103-104; agb., s. 38.

74 Gümüşhanevî, *Necâtü'l-ğâfilîn*, İstanbul 1275 h.; Gündüz, age., s. 104-107; agb., s. 39.

75 Gümüşhanevî, *Devâü'l-müslimîn*, y.y., t.y.; Gündüz, age., s. 107-111; agb., s. 39.

76 Gümüşhanevî, *Netâicü'l-ihlâs*, *Devâü'l-müslimîn içinde*, y.y., t.y.; Gündüz, age., s. 111-112; agb., s. 39.

77 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik*, İstanbul 1289 h.; Gündüz, age., s. 112-127; agb., s. 39.

78 Gündüz, age., s. 127-130; agb., s. 39.

79 Gündüz, age., s. 130-135; agb., s. 39.

kaleme alınmış bu risale Osmanlı Devleti'nin en buhranlı dönemlerini geçirdiği bir dönemde düşmanla cihat etmenin önemine, askerlik işinin kutsallığına, mücahitlerin faziletlerine ve şehitlerin üstünlüklerine dair konuları işlemektedir.⁸⁰

Risâletün makbûletün fî hakkî'l-müceddid: Bu risale de *Kitâbü'l-âbir fî'l-ensâri ve'l-muhâcir*' in içerisinde yer almaktadır ve bir sahifeden ibarettir. İsminden de anlaşılacağı üzere belli dönemlerde insanları irşat etmek için gönderileceğine inanılan müceddidlerden bahsetmektedir.⁸¹

Vasiyyetleri: Gümüşhanevî'nin müritleri ve sair Müslümanlar için söylemiş olduğu tavsiyelerini içeren bu risale *Kitâbü'l-âbir fî'l-ensâri ve'l-muhâcir*' in sonunda yer almaktadır.⁸²

Yukarıda zikrettiğimiz eserlerden başka Gümüşhanevî'ye isnad edilen fakat ona ait olmadığı anlaşılan eserler de vardır. Bunları şu şekilde listelemek mümkündür: *Zübdetü'l-akâid ve nübetü'l-fevâid*, *Mustağni's-Şürûh mine't-tasrîf*, *Şerhi İsagoci*, *Miftâhü's-sa'âde ve Misbâhü'l-ervâh*, *Zâiru'l-Kudüs*, *Terceme-i cânibi'l-garbî fî hall-i müşkilât-ı İbn Arabî*, *Zübte-dü'l-beyân*, *Muhtasar vefeyât-ı Bursa ve Ravzatü'l-müflihîn*.⁸³

C. Yapmış Olduğu Etkileri

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî gerek ilim adamı kimliği ile kaleme almış olduğu eserleri gerekse tarikat şeyhi olması hasebiyle her kategorideki insanlar üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Onun bu etkilerini içeride ve dışarıda bırakmış olduğu etkiler şeklinde ayırmak mümkündür.

C.1. Yurt İçinde Yapmış Olduğu Etkiler

Doğruluğu veya yanlışlığı bir yana bir milyonu aşkın müridinin olduğunun telaffuz edilmesi bile Gümüşhanevî'nin insanlar üzerindeki etkisinin ne derece büyük olduğunu göstermektedir. O, yaşadığı dönemde kendisi ile tanışma, sohbetlerinde bulunma, nasihatlerinden istifade etme fırsatı bulan kişilere somut kişiliği ve yaşantısı ile etki ettiği gibi kendinden sonraki dönemlere de gerek bırakmış olduğu eserleri ve icazet vermiş olduğu talebeleri gerekse yetiştirmiş olduğu halife ve müritleriyle etkilerde bulunmuştur.

Onun nasihatlerinin, sohbetlerinin ve zikir halkalarının etkisi o derecede idi ki, bu manevi lezzetlerden istifade etmede sadece sıradan insanlar değil padişahından paşasına, kumandanından şeyhülislamına kadar önemli devlet erkânı da yarışmaktaydı. Gümüşhanevî'nin hilâfeti ve irşat özelliklerinin anlatıldığı bölümde zikretmiş olduğumuz şahsiyetler onun devlet adamları üzerindeki etkisini kanıtlar mahiyettedir. Osmanlı sultanları Abdülaziz ve II. Abdülhamid bizzat onun sohbet ve derslerine iştirak etmişler, zikir ve nasihatlerinden feyiz almışlardır.⁸⁴ Gümüşhanevî'nin zikri geçen padişahlar üzerindeki etkisi o derecede idi ki, onun yolculukları faslında da değindiğimiz gibi doğruluğu tam olarak ispat edilemeyip bir tahmin olarak kalsa da o, Abdülaziz tarafından Mısır valilerinin Osmanlıdan bağımsız bir yönetim oluşturma isteklerinden Mısır halkının haberdar edilmesi ve Osmanlı yönetimi lehine bir kamuoyu oluşturulması için Mısır'daki tarikat şeyhlerinden yararlanılması göreviyle görevlendirilmiştir. Yine o, II. Abdülhamid'in hususi yakınlığını ve dostluğunu kazanmıştır. Sultan zaman zaman bazı meseleler de onun ile istişarelerde bulunmuştur.⁸⁵ Hilâfetin İslam âlemindeki tesirini arttırmak için Gümüşhanevî'nin yetiştirmiş olduğu dervişlerden istifade etme yoluna gitmiştir.

80 Gümüşhanevî, *Kitâbu matlabu'l-mücâhidîn*, *Kitâbü'l-âbir fî'l-ensâri ve'l-muhâcir*'in içerisinde.; Gündüz, age., s. 135; agb., s. 40.

81 Gümüşhanevî, *Risâletün makbûletün fî hakkî'l-müceddid*, *Kitâbü'l-âbir fî'l-ensâri ve'l-muhâcir*'in içerisinde.; Gündüz, age., s. 135-136; agb., s. 40.

82 Gümüşhanevî, *Vasiyyetleri*, *Kitâbü'l-âbir fî'l-ensâri ve'l-muhâcir*'in içerisinde.; Gündüz, age., s. 136-137; agb., s. 40.

83 Gündüz, age., s. 137-140; agb., s. 40.

84 Mustafa Fevzi, *Hediyyetü'l-Hâlidîn*, s. 51, 104-105, 135; Gündüz, age., s. 65-66; agb., s. 29.

85 Mustafa Fevzi, *Hediyyetü'l-Hâlidîn*, s. 51.

C.2. Yurt Dışında Yapmış Olduğu Etkiler

Gümüşhanevî'nin yurt dışındaki etkilerinin yurt içi kadar tesirli olmasında onun faaliyetlerinin devlet tarafından desteklenmesi büyük önem arz etmektedir. Nitekim 1880 yılında onun dergâhında yetişen dervişler II. Abdülhamid'in emir ve himayelerinde hilâfetin İslam âlemindeki tesirini arttırmak için bir nevi yurt dışı görevine çıkmışlardır. Bu bağlamda onlar ülkemizden çok uzaklarda Komor Adaları'nda faaliyet göstermişlerdir. Kaynaklar Mehmed Zahid Kotku'ya istinaden burada günümüzde faal bir halde bulunan bir Gümüşhanevî tekkesinden bahsetmektedirler.⁸⁶ Yine bu görev bağlamında Çin'e de Gümüşhanevî'nin rahle-i tedrisinden geçen dervişler gitmişler, hem orada bulunan Müslümanları irşat etmişler hem de İslamiyet'i yaymaya çalışmışlardır. Ülkemizde Çinli Hoca diye meşhur olmuş olan Lüleburgazlı Muhammed Eşref Efendi bizzat Gümüşhanevî tarafından Çin'e gönderilen bu dervişler heyetinin başına tayin edilmiştir. Onların buradaki faaliyetleri o derecedeydi ki, Pekin'de Müslümanlar bu gayretler neticesinde II. Abdülhamid adına bir üniversite yaptırma işine girişmişlerdir.⁸⁷ Gümüşhanevî dervişlerinin faaliyet göstermiş olduğu bir başka ülkede Mısır'dır.⁸⁸

Sonuç

Ondokuzuncu Yüzyıl'ın önde gelen mutasavvıf ve Muhaddislerinden biri olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî yapmış olduğu irşat faaliyetleriyle dini, iktisadi ve sosyal sahalar başta olmak üzere toplumu ilgilendiren her türlü alanda topluma yön vermiş ve örnek olmuş bir şahsiyettir. Devletin en buhranlı devirlerinde o kurmuş olduğu tekkesi ve yetiştirmiş olduğu müritleri ile devletin ihtiyaç duyduğu her alanda her zaman göreve âmâde olarak beklemiştir. Bu bağlamda gerektiğinde tekkesini bir hadis medresesi olarak çalıştırmış, yazdığı eserler ve yetiştirdiği talebeleriyle döneminin ilim dünyasına katkıda bulunmuş gerektiğinde müritlerini de toplayıp cephede düşmanla savaşmaya gitmiş gerektiğinde devletin birliği ve selameti için hem kendisi hem de müritleri yurt dışı görevlere çıkmıştır.

O hiçbir zaman ilmiye-sûfiye çekişmesi içerisine girerek bir kısır döngü anafonda boğulup kalmamıştır. Bununla birlikte yine o, tarikatların birbirlerine üstünlük kurma yarışları içerisinde de olmamıştır. Tarikat ehli üzerine bir karabasan gibi çökmüş olan manevi ve ilmi kifayetsizlik ve yetersizliği ilme önem vererek gidermeye çalışırken tasavvufi irşat ve yöntemlerinde bütün tasavvuf ekollerine hitap eden ve adeta hepsini cem eden bir uygulama geliştirmiştir. Böylelikle hiçbir tasavvuf ekolünün birbirine üstün olmadıklarını her birinin kendisine özel şartlar ve anlayışlar taşıdıklarını bu yüzden de toplum hayatında çok önemli bir mevkide olduklarını göstermeye çalışmıştır.

Tesiri İslam dünyasının dört bir yanına yayılan Gümüşhanevî'nin hayatını, eserlerini ve etkilerini konu edinen çalışmamız her yönü ile derya olan bir şahsiyetin tanıtımına katkıda bulunursa bir bilim insanı olarak kendimizi üzerimize düşen vazifeyi bir nebze de olsa yerine getirmiş olarak sayacağız. Zira maddiyat içine dalarak maneviyatını unutmuş olan ve bu yüzden kendisine yol gösterecek bir rehber arayan günümüz insanının bu büyük insanı daha iyi tanıyıp, görüşlerini özümseyerek kendilerine örnek olarak almaları için dini ilimlerin her alanında görev yapan bilim adamlarına büyük görevler düşmektedir.

86 Gündüz, age., s. 304; agb., s. 45.

87 Gündüz, agb., s. 45

88 Gündüz, age., s. 73.

Bibliyografya

Akbatu, Şinasi, "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihi", Zâkir Şükrü Efendi'nin aynı isimli eserinden sadeleştirme, İslâm Medeniyeti Mecmuası, IV, 1980, s. 81.

Gümüşhanevî, Kitâbü'l-âbir fi'l-ensâri ve'l-muhâcir, İstanbul 1276 h.

_____, *Câmi'ü'l-usûl*, Mısır, 1319/1902.

_____, *Levâmî'ü'l-ukûl*, I-V, Mektebetü's-sanâyi, İstanbul 1292, 1294 h.

_____, *Câmi'ü'l-mütûn*, İstanbul 1273 h.

_____, *Rûhü'l-ârifîn ve reşâdü't-tâlibîn*, İstanbul 1285 h.

_____, *Mecmû'atü'l-ahzâb*, I-III, İstanbul 1311/1893.

_____, *Kitâbü'l-ârifîn fî esrâr-ı esmâi'l-erba'în*, *Mecmû'atü'l-ahzâb*'in II. cildinin kenarında, İstanbul 1311 h.

_____, *Mektûb*, y.y., t.y.

_____, *Râmûzü'l-ehâdîs*, İstanbul, litoğraf, 1275 h.

_____, *Ğarâibü'l-ehâdîs*, y.y., t.y.

_____, *Letâifü'l-hikem*, İstanbul 1275 h.

_____, *Hadîs-i erba'în*, *Devâü'l-müslimîn* içinde, y.y., t.y.

_____, *Necâtü'l-ğâfilîn*, İstanbul 1275 h.

_____, *Devâü'l-müslimîn*, y.y., t.y.

_____, *Netâicü'l-ihlâs*, *Devâü'l-müslimîn* içinde, y.y., t.y.

_____, *Câmi'ü'l-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik*, İstanbul 1289 h.

_____, *Kitâbu matlabu'l-mücâhidîn*, *Kitâbü'l-âbir fi'l-ensâri ve'l-muhâcir*'in içerisinde

_____, *Risâletün makbûletün fî hakkî'l-müceddid*, *Kitâbü'l-âbir fi'l-ensâri ve'l-muhâcir*'in içerisinde.

_____, *Vasiyyetleri*, *Kitâbü'l-âbir fi'l-ensâri ve'l-muhâcir*'in içerisinde.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (Ks.) Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.

_____, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, eserleri ve Tesirleri", *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî: Sempozyum Bildirileri*, haz. Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 11-12 Temmuz 1992, s. 17-49.

Hoca-zâde Ahmed Hilmi, "Mevlânâ Ahmed Diyâüddîn el-Gümüşhanevî", *Cerîde-i Sûfiyye*, 6 Zilka'de 1330h./Teşrîn-i Sâni 1328 R., sa. 8-24, s. 6-8.

Kevserî, Mehmed Zâhid, *İrğâmü'l-merîd*, İstanbul 1328 h.

_____, *et-Tahrîru'l-vecîz*, İstanbul 1326 h.

Mustafa Fevzî, *Hediyetü'l-Hâlidîn fî menâkıb-ı Kutbi'l-Ârifîn Mevlânâ Ahmed Diyâü'd-dîn b. Mustafa el-Gümüşhanevî*, İstanbul 1313/1895.

_____, *Menâkıb-ı Haseniyye*, İstanbul 1329 R.,

San, Sabri Özcan, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı Hakkında Kaynaklarda Bulunmayan Mahallî Tesbitler ve Şahsî Tereddütlerimiz", *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî: Sempozyum Bildirileri*, haz. Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 11-12 Temmuz 1992, s. 51-61.

Vassâf, Osman-zâde Hüseyin, *Sefînetü'l-evliyâ şerh-i esmâr-ı esrâr*, el yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar Bölümü, no. 2305-2309., c. I-V.

أَحْمَدُ ضِيَاءِ الدِّينِ جُوموشخانوي.. إِمَامٌ فِي عَصْرِهِ وَشَاهِدٌ عَلَى الْعَصْرِ

Walid SALAMA*

إن لله عباداً جعلهم شمس الهداية والإستقامة وحُججاً في العقل البشري والفتانة ؛ وقمماً في حسن الخلق والسيرة ، وربّاهم على ما يحبه ويرضاه ؛ ووقفهم لفعل الخير والتقاه ، ومنحهم ينابيع العلم والحكمة ؛ وجعلهم ضياء الدين والدنيا. ومن هؤلاء العباد الصالحين صاحب الشهرة العالمية نادر الأمثال العالم الإسلامى المشهور العابد الزاهد الحقيقي المجاهد الذى أدى الجهاد الأكبر وجهاد الكفار بحقهما شيخ الشيوخ الكائن المخلوق في مرتبة عالية حتى يستطيع أن يشكل باسمه شعبة خاصة في سلاسل طرقنا العلية ؛ العارف الكامل الجد الوقار من أهل الصُحِّ والتمكين المرشد الكامل والمكمل الذى ربّى أكثر من المائة مربياً وخليفةً المؤلف الولود الذى ألّف كماً من الكتب في الحديث والكلام والفقه والتصوف المحدث المتكلم الفقيه قطب الأقطاب غوث الواصلين ملاذ السالكين الإمام أحمد ضياء الدين الجمشخانوى رضى الله تعالى عنه...

نشأته

هو أحمد ضياء الدين بن مصطفى بن عبد الرحمن الجمشخانوى. من سلالة أناضولية. و قيل إن جده جاء من الخراسان إلى جمشخانه ولكن لا توجد وثيقة تصدق هذا الرأى. ولد الجمشخانوى رضى الله عنه في عام (1228هـ - 1813) بحى أميرلر من أحياء جمشخانه. تقع هذه البلدة الآن في شمال شرقى بتركيا. وسلالة شيخنا الجليل سلالة عريقة ، لقد سُمى الحى الذى ولد به شيخنا باسم سلالته وهو أميرلر فهذا يرينا أن سلالة شيخنا سلالة واسعة. وقد ارتحل أبوه إلى طرابزون ليشغل بالتجارة بها ، وكان الجمشخانوى وقتئذٍ في العاشرة من عمره.

شاهدٌ على عصر العلم

قضى الإمام العشر الأول من عمره بجمشخانه. وكان يُشار إليه بالبنان ويَجَلب أنظار الناس وأصحاب النظر والفراسة إلى ذاته بمزايه العجيبة وخصاله الفاضلة من ذكاء وفهم وخلق حسن ورجاحة في العقل وثبات في الأمر ونهامة في العلم ومن سائر ميزات سامية ؛ وابتدأ بتعلمه في بيئة صوفية وقرأ القرآن الكريم وهو ابن خمس سنين ، وعندما وصل إلى الثامنة من عمره أخذ إجازات القصائد و دلائل الخيرات والحزب الأعظم.

وأما أساتذته الذين أخذ منهم العلم بجمشخانه فلا تُعرف أسماؤهم إلا عن الإجازات التى أعطها طلابه ، فمن هؤلاء الأساتذة الشيخ سالم والشيخ علىّ الوفاى والشيخ علىّ والشيخ عمر البغدادى الذى يقول الإمام في حقه « ... إن أحدهم الشيخ عمر البغدادى الذى ربّانى مع أننى كنت ببلدتي وكان الشيخ بمصر...» ؛ وبعدما ذهب إلى طرابزون مع أسرته - على الرغم من مخالفة أبيه وأسرته - لم يترك طلب العلم بل داوم على دروس علماء طرابزون

* Dr., Ankara Üniversitesi

، وأخذ منهم الصرف والنحو والفقه ؛ وفي غضون ذلك ذهب أخوه الكبير إلى التجنيد ليؤدي وظيفته في الخدمة العسكرية ، وقد أجبره إلحاق أخيه بالجيش على مساعدة أبيه الذي توخّد بتجارته.

وكان الإمام إذ ذاك يقسّم وقته بين طلب العلم وبين مساعدة أبيه في تجارته. ولما رأى أبوه أن ابنه يشق عليه التعب بسبب الإشتغال بعمليتين وَعَدَّه أن يرسله إلى إستانبول ليحصل العلم بعد مجيئ أخيه من التجنيد. وكان الإمام عند إنتظار أخيه لا يغفل عن دروسه المعتادة ومجالسة العلماء ويسعى لإتمام حفظ القرآن الكريم ويشغل ببيع أكياس النقود التي نسجها بيديه للمساعدة على تعلمه بإستانبول في المستقبل.

يقول حجة الإسلام الإمام محمد زاهد الكوثري رضى الله عنه في كتابه إرغام المرید الذي يشرح فيه تراجم سلسلته النقشبندية عند ترجمة الإمام الجمشخانووي في فترة مكثه بطرابزون: «وبدأ إذ ذاك أن يتعلم الصرف و النحو من بعض الفضلاء مع كثرة شغله في حانوت أبيه ببيع وشراء حتى استفاد في مدة سيرة ما لا يستفاد في أعوام كثيرة ؛ ولما ذاق من حلاوة العلم ما ذاق إشتاق إلى الفراغ بتحصيل العلوم غاية إشتياق ؛ حتى هاجت عنادل شغفه وغرامه وغردت لسوقه نحو مقصده ومرامه...» وفي الرحلة التي ذهب فيها مع عمه إلى إستانبول للتجارة وصل إلى مسامعه أن أخاه قد أنهى وظيفته وخدمته العسكرية في التجنيد ورجع إلى بلده. فتذكر الإمام وعد أبيه فأتم التجارة وسلم إلى عمه البضائع والنقود التي كسبها في بيع الأكياس واعتذر له وطلب ألا تحزن أسرته وودّعه ، ودخل مدرسة بايزيد وهو ابن ثمانية عشر سنة ولم تكن له نقودٌ تؤيده ولا ظهير يساعده ، ولكنه في إدراك شئني واحد وهو أن الله معه ويرزقه من حيث لا يحتسب ؛ وهكذا بدأ فصل جديد من حياة الإمام.

الإمام في عصره

على الرغم من قرب سقوط الدولة العثمانية ؛ كانت إستانبول حينئذ زاخرة بالعلماء والفقهاء والمحدثين. إذ أنها كانت عاصمة الإسلام حتى إلغاء الخلافة في 27 من رجب 1342هـ الموافق 3 من مارس 1924م ، وفي هذه البيئة إلتحق الإمام بمدرسة بايزيد وتعلّم في رعاية وليٍّ من أولياء الله تعالى من العلوم العقلية والنقلية من الحكمة والتصوف والأخبار والفنون المتنوعة إلخ ، ولا يذكر في المصادر من هو الذي تلقى الإمام منه هذه العلوم بل اكتفى ببيان ولايته فقط ، وظل ملازماً له حتى توفي. وعقب وفاة الشيخ الولي انتقل الجمشخانووي إلى مدرسة محمود باشا وانضم إليها وبذل جهده لطلب العلم هناك .

وكان رضى الله عنه يواصل ليله بنهاره ويقضى ليله ساهراً على القراءة والبحوث العلمية وكان لا يعرف الكسل أو الملل ، وكان يتفوق في تحصيله بسرعة مذهلة حتى أنه كان ينوب عن أساتذته في تدريس زملائه في بعض الأحيان ، ودرّس لهم علم العقائد بإذن علماء المدرسة قبل أخذه الإجازة لتفوقه وبراعته في العلم . وألف كتاباً في العقائد أثناء التدريس لأصدقائه ؛ وبعدها انتهى عن دراسته في مدرسة محمود باشا عيّن مدرّساً بمدرسة بايزيد. وقد استغرق تحصيله في إستانبول ثلاث عشرة سنة وقيل سبع عشرة سنة.

يقول الإمام محمد زاهد الكوثري رضى الله عنه في كتابه إرغام المرید : “ حضر دروس أساتذة العصر وبذل ماله من الجهد في إقتناص العلوم حتى أصبح ناقد المنطوق والمفهوم ، وخضعت لديه علماء الروم إذعانا لوفور علمه

وسعة إطلاعه وإيقاناً لإتقاده قريحته وطول باعه ؛ ثم جلس على كرسي التدريس في جامع السلطان بايزيد خان وحضر في حلقة تدريسه الفضلاء الأعيان ودرس لهم العلوم بتحقيق وإتقان ، ولم يزل يفيد الطالبين على مقتضى الحال من إطناب وإيجاز حتى أكمل النسخ والفنون المرتبة وأجاز وحين ما كان يقرأ شرح العقائد قبل أن يجاز بدأ التصنيف والتأليف في كل باب.

إستانبول.. إمامٌ وأعلامٌ

أخذ الجمشخانوي العلم باستانبول من الأساتذة الكبار والعلماء الراسخين الربانيين لا يحصى عددهم من أشهرهم العلامة السيد محمد أمين الإستانبولي الشهير بشهرى حافظ خواجه حضرة شهريارى المتوفى سنة 1280هـ 1863م ، وكان هذا الجبل الشامخ أستاذ السلاطين في الدولة العثمانية ، قد تلقى منه العلم السلطان عبد العزيز و السلطان عبد المجيد والسلطان عبد الحميد الثاني رحمهم الله تعالى ؛ وكان هذا العلامة الجليل خليفة عبد الله الملكى الأرنجانى رضى الله تعالى عنه.

يقول الكوثرى: " ولم يزل يداوم على دروسه في الغداة ببضاعة ليست بمزجاة حتى أكمل الفنون المتداولة وختم النسخ المتتالية و أجزى من أستاذه بالعلوم الآلية والعالية " ، ومنهم: العلامة عبد الرحمن الكردي الموفى سنة 1267هـ 1851م وكان الإمام يداوم في العصر دروس هذا العلامة الجليل. ومنهم: مفتى طرابلس الشام الشيخ أحمد بن سليمان الأورادي رضى الله عنه . وقد أخذت منه إجازات في شتى علوم التصوف.

التعلق الروحي للإمام

ذات ليلة رأى الإمام في منامه أنه جالس بين جماعة في مسجد كبير فإذا بحريق شديد يشيب من هوله الوليد ينتشر في أرجاء المدينة ويحرق كل ما أمامه ، فشاعت النيران حتى أحاطت المسجد الذى فيه الجمشخانوى والجماعة ، فأخذ المسجد يتأجج والناس يحاولون الخروج ولكن لا يستطيعون ؛ فنظر الإمام إلى السماء آنئذٍ فإذا بسلسلة من الحديد أرخيت من قبة المسجد فتمسك بهذه السلسلة وارتفع إلى السماء فنجى من النيران الهائلة. فقام من نومه متأثراً من هذه الرؤية ؛ فكتبها ولم يقلها لأحدٍ ، حتى أن ارتحل إلى إستانبول وأخبرَ بأن أستاذاً جديداً جاء إلى دار الخلافة وأخذ يدرس في مسجد سليمانية ، فذهب الجمشخانوى ليزوره ، وعندما دخل مسجد سليمانية فإذا هو المسجد الذى رآه في منامه ، فتعجب. وعرف أن هذه الرؤية تنبيه من الله تعالى وإشارة معنوية إلى ما سيكون في سيرته ، فبقى الإمام ويستمر في دروسه.

وكان أوفق تفسيرٍ لهذه الرؤية هو بعد مجيء الشيخ أحمد بن سليمان الأروادى رضى الله عنه إلى إستانبول لإرشاد الإمام الجمشخانوى إلى ما من الله عليه وعلى أسلافه من العلوم الظاهرة والباطنة بتوجيه مولانا خالد البغدادي رضى الله عنه وتوصيته . وقد فسّر البعض هذه الرؤيا بأن مسجد سليمانية كان رمزاً لسنجق سليمانية إذ أنه كان منشأ مولانا خالد البغدادي رضى الله عنه ، وأما السلسلة فهي كانت رمزاً لسلسلة الخالدين التى أرخيت من سنجق سليمانية بتوصية مولانا خالد وبواسطة الأروادى إلى الإمام الجمشخانوى رضى الله عنهم أجمعين .

الإمام الجمشخاوي طريق البداية وبداية الطريق «علامة مضيئة على الطريق»

قال الإمام محمد زاهد الكوثري رضى الله عنه عن الإمام أحمد ضياء الدين الجمشخاوي في كتابه إرغام المرید (ص 75) "وفي الحديث أن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها. رواه أبو داود وذلك بإرشاد الأمة إلى الدين بعد أن كادت تنحرف عنه بعلم أو حال لا بتشريع أحكام كما هو معلوم ولا ندرى من سبقه في الإرشاد وبهما ممن يعاصره حيث تربى لديه ألوف من الرجال وانتفع بتأليفه وعلومه آلاف من أهل الكمال ولم يبق ناحية من شواحي النواحي والبقاع إلا وفيه واحد من خلفائه الكبار فإذا أمعنت ما ذُكر في هذا المقام أذعنت بأنه لا ريب من له إتصاف بالإنصاف في كونه قدس سره حائزاً لتلك المرتبة في ذلك القرن. من عهد السلاجقة إلى نهاية الدولة العثمانية ، ما من مدينة ولا قرية في حدود أناضول إلا وقد وجد بها زوايا وتكيات للصوفية ومدارس شرعية بنيت من أجل إرشاد أهلها إلى الكتاب والسنة وتفقيهم في الدين وتزوينهم بخصال سامية فكانت الدولة وأركانها تحترم العلماء وأولياء الله تعالى ومحبيهم وتؤيدهم بوسائل عديدة. حتى كان جل السلاطين منتسبين إلى شيخ من شيوخ الطرق الصوفية ، وبفضل الله وجهود المتصوفين قد تشكلت بيئة طيبة تُخرج علماء أجلاء وأولياء عظماء مثل شيخ الإسلام العلامة أبي السعود ، والإمام محمد البركوي ، والشيخ آق

شمس الدين ، والشيخ عزيز محمود الهدائي ، والشيخ إسماعيل حقي البروسوي رضى الله عنهم أجمعين.

وقد نشأ شيخنا أحمد ضياء الدين الجمشخاوي رضى الله عنه في هذه البيئات وتنفس هوائها النقي ونهل العلم من العلماء الربانيين العاملين بعلمهم في جمشخانه وفي طرابزون وفي دار الخلافة . فمثلا كان من أساتذته من كان خليفة في الطريقة . يمكن أن نذكر هنا منهم الشيخ محمد أمين والشيخ عبد الرحمن الكردي رضى الله عنهما . فهذا وغيره من أسباب أثر

في نشأته على طبيعة الصوفية.

وبعد ما صعد إلى ذروة العلوم الظاهرة وعين مدرساً للمدرسة بدأ يبحث عن شيخ يرشده إلى مطلبه من العلوم الباطنة وكان إذ ذاك بينه وبين الشيخ عبد الفتاح العقري - وهو من عظماء خلفاء مولانا خالد البغدادي - مودة قوية. يقول إمامنا الجليل العلامة الكبير محمد زاهد الكوثري عن هذه العلاقة : "كانت بينه وبين الشيخ المترجم مودة أكيدة بحيث لا يمضى أسبوع إلا وأحدهما يزور الآخر مع أن العقري بأسكدار - حى بعيد عن استانبول - والشيخ بإستانبول إلى أن توفي الشيخ عبد الفتاح قدس سره ودفن بأسكدار في جوار [نوح قيوسى]" (إرغام المرید) . ومن شدة قوة هذه العلاقة فقد ذهب إلى العقري لينتسب إليه ولكن الشيخ العقري قال له : "إنما المأذون في إرشادك الشخص الذى سيجيء... وأوصى له بالانتظار... فأخذ الإمام ينتظر الشخص الذى سيجيء ويرشده ولكن كانت نفسه تتوق إلى الإنتساب إلى الشيخ العقري... ومرة أخرى عزم على الإنتساب إليه وخرج من أجل هذا ، عندما دخل تكية آلاجا منارة وهى تكية الشيخ العقري فإذا برجل يقول له: "إنما آتى وأرسل إلى الروم لأجلك يا شيخ أحمد!" فاستغرب الإمام وتحير في ذلك الأمر. وقال له الشيخ العقري يا أحمد هو شيخك إنتسب إليه ، فانتسب الإمام إليه ، فكان هذا الشخص الشيخ أحمد بن سليمان الأروادى رضى الله عنه.

يروى أن مولانا خالد البغدادي قال للشيخ الأروادي: ” إذهب إلى إستانبول وابحث عن الذي سيستنير بنوره وضياؤه إفريقيا الشمالية ، وبخارى ، ومصر ، ومكة المكرمة ، والمدينة المنورة وديار الهند ، والشرق الأقصى. فهو وردة الولاية ، وأنت موظف بإرشاده.“

بداية حياته الصوفية في رعاية مرشده.

دعا الإمام شيخه إلى حجرته في مدرسة محمود باشا واستضافه في هذه الحجرة ودخل أيضاً فيها الخلوة الأربيعينية تحت إرادة شيخه . وأحيانا كان الشيخ الأروادي يلتحق بدروس الإمام الجمشخانوي في مدرسته. وفي يوم من الأيام استودعه الأروادي وغاب عن أعين الناس. فحزن الجمشخانوي على مغادرة شيخه حزناً شديداً . فداوم على مجلس العقري فترة غياب مرشده. بعد ما مضت سنة واحدة ظهر الشيخ الأروادي رضى الله عنه في إستانبول مرة أخرى . وأقرأ الحديث في جامع آياصوفيا حوالي سنتين. وفي خلال هذه المدة داوم الإمام على دروس شيخه في آياصوفيا ودخل الخلوة الأربيعينية من جديد. بعدما انتهت هذه الخلوة أجازه الشيخ الأروادي بالخلافة التامة من طريقة النقشبندية والقادرية والسهوردية والكبروية والجشيتية والخالدية والخلوتية والبدوية ، والرفاعية ، والشاذلية ، والمجددية... وأجازه أيضاً بجميع مروياته وتأليفاته...

ويذكرها قول إمامنا الكوثري حول بحث الإمام عن مرشد وعلاقته بالشيخ الأروادي: ”وكان إذ ذاك يتحرى شيخا كاملا للانتساب علما منه أن الكمال في الإرتشاف من ذاك العباب حتى قدم الشيخ العارف الإمام الشهير بمفتى طرابلس الشام السيد أحمد بن سليمان الأروادي الحسنى قدس سره ووقف الشيخ على قدومه بإشارة غيبية وذهب إليه فأخذ عنه الطريقة وتلقى الذكر وسلك لديه ودخل تحت إرادة شيخه بكليته وقطع منازل السلوك بهمته وصعد أرفع معارج العرفان وسلك أنهج مدارج الإيقان ؛ حتى شرفه بالخلافة من الطرق المنسوبة إلى ذى الجناحين وذلك بعد إدخاله الخلوة الأربيعينية مرتين ، وقد حدثنا مشايخنا أنه كان يقول [إنما آتى و أرسل إلى الروم لأجلك يا شيخ أحمد] وكان تشرف حضرة الشيخ بالخلافة سنة أربع وستين ومائتين وألف ومكث شيخه هناك سنتين وقرأ عليه علم الحديث ثم أجازه به وبجميع مروياته من فقه أو حديث أو تفسير أو تصوف و غيرها مما يجوز روايته بشرطه المعتبر لدى أصحاب الأثر كما في ثبته وكان الشيخ عبد الفتاح العقري قدس الله سره حاضرًا في إجازته.»

تكية الإمام الجمشخانوي

بعد أن أخذ الإمام الإجازة وإذن الإرشاد بدأ ينشر طريقته في إستانبول . فاستخدم حجرته بمدرسة محمود باشا مكاناً لإرشاد مريديه إلى مسلك التصوف . واكتفى بهذه الحجرة في البداية لقلّة مريديه . ومتى إزداد عددهم ولم تلبّ هذه الحجرة إحتياجاتهم إتخذ [جامع فاطمة سلطان] تكية. وفي عام 1875م أنشأ مبنى واسعاً في جنبه وأوقف ملكيته علي هذا المسجد . وقد اشتغل الإمام بتأليف الكتب حتى انتقل إلى هذه التكية . وأحيانا كان يلتحق بدروسه السلطان عبد الحميد الثاني وسائر رجال الدولة بهذه التكية . وقد انهدمت التكية بسبب تنظيم الشوارع باستانبول.

حجه وإقامته بمصر

وكانت رحلته الأولى للحج سنة 1863م قد خصصت الدولة باخرة خاصة لهذه الرحلة. مر أولاً بمصر وزار بها مرافد الأولياء والمقامات ثم توجه إلى الحجاز . فحج وزار ثم عاد إلى إستانبول. وأما رحلته الثانية فقد كانت سنة 1877م . وفي أثناء رجوعه مر بمصر وأقام بها ثلاث سنين. يقول إمامنا الكوثري عن إقامته بمصر: ”ثم ذهب إلى الحجاز مع أهله وفي أثناء عودته مر بمصر وأقام ثلاث سنين وإلتقى ببعض أساتذة أستاذه كالشيخ مصطفى المبلط الأحمدي وقرظ على راموز الأحاديث التي جمعها الشيخ المترجم في مجلد ضخم على ترتيب حروف الهجاء محذوفة الأسانيد مكتفياً برموز مخرجيها ودرس كتابه هذا في جامع السبطين مرة بعد أخرى حتى ختم سبع مرات ، وأجاز في كل مرة وفي الختم الأخير كان في مجلس تدريسه مائتا رجل من الفضلاء ولم يزل على ذلك حتى أقبلوا عليه غاية الإقبال وألفوه بحر العلوم وخزانة الحال فأخذ عنه كثير من الأخبار ونشر طريقه في تلك الديار ؛ وله خلفاء خمسة من أبناء العرب أصحاب عوالم المقامات وسوامى الرتب وبإيعه هناك العلامة المتبحر صاحب بيان الحق وغيره من التأليف المولى رحمة الله الهندي ثم ذهب إلى مدينة طنطا وأقام في جوار سيدنا أحمد البدوي قدس سره مدة ثم عاد إلى القسطنطينية.“

زواجه

تزوج الإمام الجمشخانووي في سنة 1876م ببنت شيخ الحرم أمين باشا السيدة حوى ، وتوفيت زوجته في عام 1191 ودفنت في جنب مرقد الإمام بجوار مسجد سليمانية.

جهاد الإمام

لم ير التاريخ بطولة مثل بطولة الصوفية في إعلاء كلمة الله تعالى مهما زعم البعض ؛ فبطولة عبد الله بن المبارك معروفة مثلاً ، والشيخ شامل ، وعمر المختار ، وجهاد سائر الصوفية المجاهدين لتكون كلمة الله هي العليا.

فكان إمامنا الجمشخانووي رضي الله عنه قد أدى جهاد الكفار بحقه كما أدى الجهاد الأكبر . إذ أنه إلتحق بالحرب التي وقعت بين روسيا والدولة العثمانية سنة 1877م . وبعد أن بدأت الحرب ذهب الجمشخانووي مع طلابه ومريديه إلى جهة قارص وحاربوا الروس بها . يقول إمامنا الكوثري في مقالاته عن جهاد الإمام : ”...ويذكرنا هذا وذاك ما فعل شيخ مشايخنا الشيخ أحمد ضياء الدين الجمشخانووي المحدث المتوفى سنة 1311 - من مشايخ الشيخ بخيت - حيث حارب الروس في جهة الشرق متطوعاً ، وتحت قيادته جماعة من العلماء والطلاب...“¹. وعندما تخففت الحرب في شهر رمضان رجع الإمام إلى طرابزون وأقرأ فيها الطلاب راموز الأحاديث . ورجع إلى إلى الحرب بعد عيد الفطر مرة أخرى . وحارب في الجبهة ، وبعدما إنتهت الحرب عاد إلى إستانبول.

وفاته

قد إستمر الإمام في نشر العلم والإرشاد إلى طريق الحق حتى أصبح في التسعين من عمره (1893م) ، فأصابه مرض شديد أقعده عن الحركة والأكل والشراب ، وكانت مدة مرضه خمسة أيام ولم يتكلم مع أحد في هذه الفترة

1 مقالات الكوثري ، من أبناء العلم والعلماء ، ص: 382

، وفي صباح يوم الأحد (8) من ذى القعدة فتح عينيه وألم نحو السماء وقال [أطلب الكل يا ذا الطول] فصعدت روحه إلى بارئها ، ودفن في مقبرة السلطان سليمان.

شمائله وخصاله الفاضلة

قال إمامنا الكوثري في بعض خصاله الفاضلة وشمائله : ”وكان المترجم قدس سره وصل الغاية في الورع حتى أنه كان لا ينام على البساط ولا يمد رجله ما يقرب ستين سنة ، ولما ضعف من الكبر غاية الضعف ؛ كان يجلس على البساط ولا يمد رجله إذا نام ؛ وكان يصوم الإثنين والخميس وأيام البيض والشهور الثلاثة بتمامها ، وكان يحيى الليالي الفاضلة كالرغائب والمعراج والبراءة والقدر والعيدين بالذكر مع إخوانه إلى الفجر ؛ وكان صادعا بالحق ولا يخاف لومة لائم ، وكان استولاه سلطان الذكر وما من شعرة إلا وهى تهتز بغلبته ، وكان أبيض اللون أحمر الخدين أبيض اللحية أسود العينين واسع الجبهة مديد الحاجبين ، وكان في بعض وجهه الشريف خال لطيف وقده يقرب إلى الطول“.

مؤلفات الإمام الجمشخاوي

إن الإمام أحمد ضياء الدين الجمشخاوي رضى الله تعالى عنه ، قد ألف كنوزاً من الكتب في شتى العلوم المختلفة كالحديث والفقه والتصوف والكلام . واستغرقت مدة حياته التأليفية بين عامي 1848 1875م.

في الحديث

على الرغم من كثرة مؤلفاته في العلوم العديدة قد اشتهر في الحديث خاصة حتى لقب بخاتمة المحدثين ومحدث الروم (الكوثري ، إرغام المرید ، ص: 80 ، 85). فألف في الحديث كتباً عظيمة القدر وكبيرة الفائدة بحيث استفاد منها ملايين من الناس في أرجاء العالم عامة وفي تركيا خاصة .

فمنها : راموز الأحاديث ، وشرح راموز الأحاديث المسمى بلوامع العقول ، وعجائب النبوة ودقائق الولاية الشهير بغرائب الأحاديث ، وشرح غرائب الأحاديث المسمى بلطائف الحكم، والأحاديث الأربعين.

1 - راموز الأحاديث

وأما كتابه راموز الأحاديث فألفه عام 1858م ، وطبع الكتاب مراراً في مجلد واحد . يحوى هذا الكتاب على 7101 من الأحاديث الوجيزة . ويتكون من قسمين ؛ قسم فيه أقوال النبي صلى الله عليه وسلم فعدد أحاديث القسم الأول 6400 حديث . وقسم آخر فيه الأحاديث في شمائل النبي المباركة وعدد أحاديث هذا القسم 701 حديث. ورتب الإمام الأحاديث على حروف المعجم مراعيًا أول الحديث كما كان في الجامع الصغير للإمام السيوطي.

وأما شأن الأحاديث من حيث صحتها فالكتاب يحتوى على الصحيح والحسن والضعيف من الأحاديث ، وأشار الإمام إلى مخارج الأحاديث مبيناً أنواعها من حيث قوتها ، حتى ذكر الإمام بنفسه ضعف مئتي حديث ، هل يعيب الكتاب وجود الأحاديث الضعيفة أم لا هذا موضوع آخر ولكن من المعلوم أن أهل الحديث قد ذهب إلى جواز رواية الأحاديث الضعيفة والعمل بها ما دامت في الترغيب والترهيب وفضائل الأعمال دون أن يعتقد

بثبوتها ، وأما الأحاديث الموضوععة في الكتاب فقليل قد أخذ الإمام منها حوالي عشر مبيناً أنها موضوعة ، وأما سبب أخذه الموضوععات فهذا موضوع من تخصص في هذا العلم ومن اتطلع على منهج الجمشخانوى في أخذ الحديث . ورمز للرواة بالحروف الهجائية كما كان في الجامع الصغير.

ويقول الإمام الجمشخانوى في مقدمة الكتاب عند ذكر خصائصه : ”وبعد فيقول الفقير الضعيف أحمد ضياء الدين قد أردت أن أجمع الكتب الأحاديث لأحبائي بعد الطلب على الإختصار والإنتخاب ، واستخرت الله تعالى وشرعت في جمع أحاديث من الكتب المعتمدة محذوفة الأسانيد وظاهرة الأحكام والمآل ومشملة على قواعد عظيمة من قواعد الدين ليسهل حفظها ويعم نفعها ويشتمل بركاتها ، فجاء بحمد الله تعالى جمعاً حسناً ، وذكرت في أواخر كل واحد من الأحاديث مخرجه من الأئمة أصحاب الأحاديث ورواته من الصحابة من واحد إلى تسعة وأشرت بأنواعه من صحته وحسنه

وقوته وربته حروف الهجاء مراعيّاً أول كلمة من الحديث.“

وأما أقوال العلماء عن راموز الأحاديث فقال إمامنا الجليل العلامة الكبير محمد زاهد الكوثرى رضى الله تعالى عنه :

«وله مؤلفات جلييلة تبلغ الخمسين منها راموز الأحاديث المار ذكره وهو كتاب جليل المقدار لم يؤلف مثله في هذه الأعصار وقد انتشر ذلك الكتاب بين العلماء والطلاب بحيث لا يكاد يبقى في دار الخلافة العلية طالب علم إلا وقد أخذ عنه الإجازة السنية ، سوى ما انتشر في الأقطار النائية والبلاد البعيدة».

وقال الشيخ مصطفى المبلط رضى الله عنه : ”فقد اطلعت على هذا الكتاب المسمى براموز الأحاديث الفريد والمحكم المشيد المنسوب لحضرة من له الغاية القصى في التحقيق والتمكين بحر الهمام أحمد بن مصطفى النقشبندى الخالدى العلامة ضياء الدين المولج في علم الأحاديث النبوية المحلى بعقود الملة الحنيفية ، فألفيته جمع من الشريعة أسرارها ؛ وجنى من رياض حدائقها أزهارها ، وما ترك باباً من أبواب الدين إلا وجاء منه بالعجيب ولا نوعاً من أنواعه وقربه تم تقريب شكرا لله سعى مؤلفه وكافاه وجعل الفردوس مقره ومثواه“.

وقال العلامة الفريد السيد الشيخ محمد أمين الشهير بشهرى حافظ خواجه حضرة شهريارى أستاذ الإمام الجمشخانوى : ”وبعد ، فلما عرض علىّ هذا الأثر المعبرَ والجمع المفتخر واطلعت وتصفحت نبذاً مما يشتمله وينحويه وجدت فيه فوائد عامة ومنافع شاملة ، وهو في غاية الإختصار مع الرعاية فيه ذكر المخرج من الأئمة والرواة الكبار ؛ مشيراً إلى أنواع الحديث من الحسن والصحيح والضعيف والقوى ومطابقاً على ما ذكره المحدثون من مسلكهم وفيه خير عظيم ونفع جسيم ، نسأل الله أن ينفعنا بما فيه وأفاض به علينا من فيوضات رحمته“.

إن راموز الأحاديث قد أدى وظيفة مهمة للإصلاح الدينى في مجتمع أناضول ؛ بحيث أنه قد خُتِمَ مراراً في كل أرجائها منذ ظهوره في عهد الدولة العثمانية إلى وقتنا الحاضر. وقرأ مشايخ السلسلة الجمشخانوية بعد وفاة الإمام وأقرؤه وشرحوه كما كان في حيات الإمام. وقد ترجم راموز الأحاديث من اللغة العربية إلى اللغة التركية مرتين . فترجمه من خلفاء السلسلة الجمشخانوية الشيخ الجليل العارف بالله عبد العزيز القزاني رضى الله تعالى

عنه.

2 - لوامع العقول شرح راموز الأحاديث

قد شرع الإمام في هذا الشرح سنة 1864م وطبع بين عامي 1875-1877 م في خمس مجلدات ضخام . هذا الكتاب من أكبر كتب الإمام حجماً . ذكر الإمام في مقدمته فضائل أهل الحديث ، وبعض قواعد أصول.

3 - عجائب النبوة (غرائب الأحاديث)

يشتمل الكتاب على 800 حديث . والأحاديث التي أخذها الإمام لهذا الكتاب وجيزة جدا حتى يستطيع أن يحفظها من أراد حفظها . وترتيب أحاديثه كما كان في راموز الأحاديث على الحروف الهجائية . وكأنه ملخص راموز الأحاديث.

4 - لطائف الحكم

وهذا شرح موجز لغرائب الأحاديث يتكون من ٤٠٣ صفحة.

5 - الأحاديث الأربعين

يحتوي على أحاديث قصيرة.

في التصوف والأخلاق

1 - جامع الأصول في الأولياء

يحتوي هذا الكتاب الجليل على أنواع الأولياء وأوصافهم وأصول الطرق الصوفية وسائر المسائل الصوفية . اسمه الكامل جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ومهمات المريدين وشروط الشيخ وكلمات الصوفية وإصطلاحهم وأنواع التصوف . يقول الإمام الجمشخانوي عن سبب تأليف كتابه هذا : ”لما رأيت الناس ضيعوا أصول الطريق أردت أن أجمع نبذة من أصولها وأوصافها ، والأولياء وأنواعهم واصطلاحهم ، وأطوارهم ، وبعض أسرارهم وآدابهم ومسلكهم ، وشروطهم إجمالاً مستعيناً بالله.

2 - روح العارفين

يحتوي الكتاب على المقامات الصوفية والمنازل المعنوية مركزاً في أساس العشق والمحبة في الله تعالى . يتكون من 80 صفحة.

3 - مجموعة الأحزاب

قد جمع الإمام في هذا الكتاب الأوراد والأذكار والأحزاب وبعض القصائد التي لقنها بعض كبار التصوف والعلماء.

4 - كتاب العارفين في أسرار الأسماء الأربعين

يحتوي على بعض الأدعية.

5 - المكتوب

على آراء الإمام التصوفية إجمالاً . قد أرسله الإمام إلى مريديه عند إقامته في مصر . كتبه الإمام على صحيفتين كبيرتين.

6 - نجاة الغافلين

ذكر الإمام في هذا الكتاب الذنوب من الصغائر والكبائر مع أدلتها من الكتاب والسنة . يتكون تقريباً من 77 صفحة.

7 - دواء المسلمين

قد ألف الإمام هذا الكتاب بناء على طلب محبيه أن يكتب رسالة في أضرار المعاصي ونتائجها وسبل التخلص منها. كأنه ملخص نجاة الغافلين.

8 - نتائج الإخلاص

يحتوي الكتاب على آداب الدعاء وأركانه وشروطه وفوائده . اسمه الكامل: نتائج الإخلاص في حق الدعاء ومعرفته وأركانه وشروطه ومنافعه.

في الفقه والعقيدة

1 - جامع المناسك على أحسن المسالك

ذكر الإمام فيه عبادات الحج.

2 - جامع المتون

يحتوي الكتاب على عقائد أهل السنة . يتكون من 140 صفحة . اسمه الكامل: جامع المتون في حق أنواع الصفات الإلهية والعقائد الماتريديّة وألغاز الكفر وتصحيح الأعمال العجيبيّة.

3 - العابر في الأنصر والمهاجر

طبع الكتاب في عام 1276هـ - 1859م . يتكون من 52 صفحة . اسمه الكامل : كتاب العابر في الأنصار والمهاجر والجهاد والغزو والشهداء مع أحكامها وحقايقها ودقايقها وتفسيرها وأنواعها وفضائلها.

4 - مطلب المجاهدين

يحتوي الكتاب على الدعاء والثبات عند الالتقاء بالعدو وفضائل المجاهدين وفضل الشهداء على سائر الأموات . قد ألفه الإمام باللغة التركية عند الحرب المذكورة . وطبع في هامش كتاب العابر.

5 - رسالة مقبولة في حق المجدد

هذه الرسالة تتكون من صحيفة واحدة فقط. وطبعت في هامش كتاب العابر.

6 - وصاياه

تحتوى هذه الرسالة على وصايا الإمام لمريديه باللغة التركية.

المراجع

- عاصم إبراهيم الكيالي، الشيخ الدكتور / عبد الرزاق بن أحمد/القاشاني. آداب الطريقة وأسرار الحقيقة في رسائل الشيخ عبد الرزاق القاشاني
- عاصم إبراهيم الكيالي، الشيخ الدكتور / ضياء الدين أحمد بن مصطفى/الجمشخانوي المجددي مجموعة الأحزاب الشاذلية للقطب أبي الحسن الشاذلي ولسائر شيوخ الطريقة العلية 2013
- محمد زاهد الكوثري. البحوث السنوية عن بعض رجال أسانيد الطريقة الخلوتية
- محمد زاهد الكوثري ، إرغام المرید
- «مجلة الإسلام» ص 12 من العدد 15 للسنة 12، بتاريخ هـ = 1362 = 1943 م.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretlerinin Mürşidi Mevlana Halidi Bağdadî'nin Hayat Hikâyesi

Cevdet KARAMAN*

Özet

İslam'ın tüm dünya ile birlikte Anadolu'da da yayılıp neşvu nema bulmasında mutasavvıflar önemli rol oynamışlardır. Ahmet Zıyaüddin Gümüşhanevî hazretleri de onlardan biridir.

Biz bu makalemizde Ahmet Zıyaüddin Gümüşhanevî hazretlerinin mürşitlerinden Mevlana Halid-i Bağdadinin Hayat hikâyesini irdelemeye çalışacağız.18.yüzyılda Irak'ın Süleymaniye Şehrinde gözlerini dünyaya açan Mevlana Halidi adım adım takip ederken Mevlana Halid'in Hindistan'daki mürşidi Şah Abdullah Dehlevî'den icazetini aldığı Nakşibendi, Kadiri, Kübrevî Çeşti ve Sühreverdi tarikatlarını da özetle tanımaya ve tanıtmaya çalışacağız. Bu çalışma neticesinde bizde hâsıl olan kanaat şudur:

İslam'ın yayılmasında mutasavvıfların barışçıl tebliğ gayretleri İslamın yayılması noktasında kılıçtan daha etkili olmuştur. Sultan ve padişahlar dahil her kesimden insanların gönülden bağlandığı tasavvuf geleneğinin toplumsal barışı temin etme noktasındaki en güzel örneklerinden biri de Mevlana Halid-i Bağdadi örneğidir.

Mevlana Halid-i Bağdadi ve onun takipçisi Ahmet Zıyaüddin Gümüşhanevî hazretleri bu toprakların manevi sultanlarıdır. Bu gün en çok muhtaç olduğumuz toplumsal barışın şifreleri o ve onun gibi insanların hayat hikâyelerinde saklıdır. Onların hayatından alabileceğimiz birçok ders olduğu için biz de bu makalemizde Ahmet Zıyaüddin Gümüşhanevî hazretlerinin mürşidi olan bu zatın hayat hikâyesini işledik.

Giriş

Oku emriyle başlayan risalet süreci 23 yıl sürdükten sonra sona erdi. İslam dini 23 yıl gibi kısa bir sürede yalnızca Araplar gibi muannit bir milleti değiştirip dönüştürmekle kalmadı. Dünyanın dört bir tarafına yayılarak, muhtelif toplumları da değiştirip dönüştürdü.

Hiç bir sosyolojik kuralla açıklanamayacak olan bu değişim ve dönüşümün temel etkeni vahyin ta kendisiydi. Zira vahyi Allah'tan alan peygamber içeriğine müdahale etmeden kendi nefsinde pratize ettikten sonra ümmetine tebliğ ediyordu. Peygamberin ümmeti de pratiğini peygamberden aldığı vahyin emirlerini bire bir uyguluyordu. Kısa bir süre zarfında Arap yarımadasını değiştirip dönüştüren İslam dini dünyanın dört bir tarafına yayıldı. Muhtelif milletler dinlerini değiştirip Müslüman oldular.

İslam'ın yayılması noktasında zühd ve takvaya ağırlık veren ilk öncü neslin rolü inkar edilemez. Peygamberden sonra Müslümanlar arasında baş gösteren ihtilaflardan yorulan kimi sahabeler, dünyanın değişik yerlerine dağılılarak değişik işlerle meşgul oldular.Zühd ve takvalarıyla bilinen bu sahabeler, kendileriyle beraber inançlarını da götürdüler. Zühd takva ve dürüstlükleriyle meşhur olan bu sahabeler gittikleri beldelerin İslam'la müşerref olmasına vesile oldular. Gönülleri kılıcsız fetheden bu sahabelerin çabaları sayesinde Endonezya Malezya, Hindistan gibi beldelerde İslam kök saldı. Ve bu beldelerde meşhur mutasavvıflar yetişti.

* Bingöl Kadın Doğum ve Çocuk Hastalıkları Hastanesi

Dergâhlar kuruldu ve bu dergâhlarda asırlar boyunca insanların manevi olarak tekâmül etmesine gayret sarfedildi. Bu gayretkeş insanlardan biri de 17. yüzyılın meşhur mutasavvıflarından Şah Abdullah Dehlevî'dir. Onlarca öncü insanı tasavvuf terbiyesiyle yetiştirip İslam âlemine hediye eden Şah Abdullah Dehlevî'nin dergâhında yetişen bu öncülerin en önemlilerinden biri de Mevlana Halid-i Bağdadi'dir. Biz bu makalede, Mevlana Halid-i Bağdadi'nin hayat hikâyesini özetle anlatmaya çalışacağız.

Doğum tarihi ihtilafli olmakla beraber, kaynaklarımızın bize bildirdiğine göre, Mevlana Halid-i Bağdadi ya da diğer adıyla Mevlana Halid-i Şehrezori miladi takvime göre 1779 ya da 1776 yılında Irak'ın Süleymaniye kentinin Karadağ kasabasına bağlı Şehrezor köyünde dindar ve ehli tasavvuf olan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Babasının adı Ahmet bin Hüseyin Eş-Şehrezori'dir. Mevlana Halid-i Bağdadi'nin anavatanı olan Musul Kenti eskiden beri ilim adamlarının yetiştiği ve tasvuf ehlinin merkez edindiği bir beldedir.

Her ne kadar bazı kaynaklar Mevlana Halid'in nesebini hazreti Osman'a dayandırıyorlarsa da, bu mevzu ihtilafıdır. Güçlü olan kanaate göre Mevlana Halid aslen Kürt olup, Süleymaniye çevresinde ve Osmanlı bürokrasisinde etkin olmuş olan Babanzade ailesine mensup jaf aşiretinin bir ferdidir.

Mevlana Halid'in nesebini hazreti Osman'a dayandıranlar Mevlana Halid'in kendisini dış beldelerde tanıtırken Osmanî lakabını kullanmasına dayanarak onun nesebini hazreti Osman'a dayandırıp onun Arap olduğunu ileri sürmüşlerdir. Lakin bu kanaat doğru değildir. Zira:

Mevlana Halit döneminde Meşhur kişiler yabancı memleketlerde kendilerini tanıtırken kendilerine Osmanî diyorlardı. Ki bu kelime Osmanlı imparatorunun vatandaşım anlamında kullanılan bir kelimedir. Mevlana Halit de kendisi için kullandığı bu kelimeyi bu anlamda kullanmıştır. Yine de doğrusunu bilen Allah'tır. Hakikat ne olursa olsun şu gerçek değişmez:

Mevlana Halit büyük bir âlim öncü bir Mutasavvıf ve gönüller sultanıdır.

Doğrusu Mevlana Halid-i Bağdadi'nin hayat hikâyesine baktığımızda sanki (İlim Çin'de de olsa arayıp bulun) Hadisi onun için söylenmiş bir hadistir. Zira:

Mevlana Halit hayatı boyunca gece gündüz demeden ilim peşinde koşan, ilme aşık biri olarak yaşadı. Çocukluğunda yörenin ünlü alimlerinden tefsir, hadis, fıkıh, sarf, nahv, tasavvuf, edebiyat, mantık ve astronomi gibi zahir ve batın ilimlerinden dersler alarak bu ilimlerde ihtisas sahibi olmaya çalıştı. Mevlana Halid-i Bağdadi sahip olduğu bilgi ile yetinmeyen bir şahsiyetti. Onun döneminde bilgi elde etme imkanları bu günkü kadar kolay olmadığı için, ilmi gezilere çıkmaya başladı. Zira Mevlana Halit biliyordu ki ilim elde etme yolunda atılan her adımın Allah katındaki ecri zayi olmayacak. Ve sahibine rızayı ilahi ve cennet olarak dönecekti.

Mevlana Halid-i Bağdadi bu maksatla Süleymaniye'den başlayarak Musul ve Bağdat'a kadar mevcut ilim havzalarını bir bir dolaşarak değerli âlimlerden muhtelif ilimler tahsil etti. Biz burada Mevlana Halid-i Bağdadi'nin Hocalarından bir kaçını rahmetle yâd ederek sadece isimlerini zikredeceğiz. Zira bu âlimlerin hayatını bire bir incelemeye zaman ve zemin müsait değildir. Mevlana Halid'in Meşhur hocalarından bir kaç:

Muhammed bin Adem el Kurdi, Salih El Kurdi, Abdurrahman El-Kurdi, Abdülkerim Berzenci, Abdurrahim Berzencî ve daha niceleri.

Mevlana Halid-i Bağdadi 1788 yılında hocası Seyyyid Ahmet El Berzenci'nin vefatından sonra onun kürsüsünü boş bırakmayıp, onun mirasına sahip çıkarak bir yandan talebe yetiştirmeye başlar. Bir yandan da ilmi ve irfani araştırmalarına devam eder. Son dönemlerinde irfani araştırmalarına yoğunlaşan Mevlana Halit hem bir mürşidi kamile intisab etme hem de hacca gitme niyetiyle 1805 yılında Şama gider.

Mevlana Halit kendi döneminin ilim ve irfan merkezlerinin önemlilerinden biri olan Şam'da da boş durmaz. Muhtelif alimleri ziyaret ederek onlardan teberrüken dersler alır. Şam'ın önemli alim ve mutasavvıflarından olan Mustafa El Kurdi ile tanışıp ondan irfani dersler alan Mevlana Halit Mustaf el Kurdi'den İslam alemi içinde geniş bir coğrafyada etkin olan Kadiri Tarikatının icazetini aldıktan sonra. Ünlü hadis alimi Muhammed Kuzberî'den de hadis rivayeti icazetini alır. Mevlana Halid-i Bağdadi bu tarihten sonra hem İslami ilimler hususunda kendisine müracaat edilen mütehasıs bir âlim, hem de bir tarikat mürşididir. Tarikat ve şeriatı uzlaştırma noktasında Mevlana Halid-i Bağdadi mükemmel bir örnektir. Zira:

Mevlana Halid'e göre ilimsiz irfan ya da irfansız ilmin sahibine bir faydası yoktur. Mükemmel bir âlim aynı zamanda bir mürşidi kâmil olmalıdır.

İslam tarihinde Mevlana Halid-i Bağdadi gibi şeriatle tarikatın birlikteliğini savunan alimler enderdir. Mevlana Halid'e göre tarikat ehlinin öğreneceği ilim önce şeriat, sonra tarikat ilmi olmalıdır. Kalbe nüfuz etmeyen bir ilim nasıl ki sahibine fayda vermeyecek ise, ilimsiz bir tasavvuf da aynı şekilde sahibine fayda vermeyecektir. Bu sebeple Mevlana Halit şeriat ilimlerini tahsil edip sindirdikten sonra, bir mürşidi kâmile intisab etmek niyetiyle vatanından hicret etmiştir. Mevlana Halid-i Bağdadinin bu yolculuğu çok faydalı geçmiştir. Zira:

Hac yolculuğu boyunca Mevlana Halit ulema ve meşayihden birçok zatla tanışma ve onlardan istifade fırsatını yakalamıştır. Bu yolculuk Mevlana Halid'in hem irfani hem de ilmi derinliğini artırmıştır. Mevlana Halit bu yolculuk esnasında Mekke de Hindistan'da büyük bir etkinliği olan ünlü Mutasavvıflardan Gulam Şah Abdullah Dehlevinin müritlerinden biriyle tanıştıktan sonra, ruhunda köklü değişimler yaşar. Tasavvufu ilgili kaynaklarda Mevlana Halit'le bu zatın tanışmasıyla ilgili farklı ve enteresan menkıbeler anlatılır. Ancak konumuzla direk alakalı olmadığı için bu menkıbeleri burada zikretmiyoruz.

Mevlana Halid-i Bağdadi Mekke de Şah Abdullah Dehlevi'nin bu müridiyle tanıştıktan sonra, Hindistan'a gidip Şah Abdullah Dehlevi'ye intisab etmeye niyetlendi. Ancak söz konusu müridin tavsiyesiyle memleketine dönüp, talebelerine ders vermeye devam etti. Mevlana Halit Medresesinde talebelerini hem şeriat ilimlerinde hem de tasavvuf ilimlerinde eğitiyordu. Zira ona göre şeriat ile tarikat et ile tırnak gibiydi. Biri olmadan diğeri olamazdı. Mevlana Halit bir yıl kadar talebelerinin eğitimiyle meşgul olduktan sonra, Şah Abdullah'ın Mirza Abdurrahman ismindeki bir müridi vesilesiyle gönderdiği davet üzerine Hindistan'a gitmek için 1809 yılında yol hazırlıklarına başladı. Her ne kadar Mevlana Halid'in talebeleri ve bölge halkı Mevlana Halid'in gitmemesi için ısrarda bulundularsa da Mevlana Halit kararından vazgeçmeyip yola revan oldu.

İran üzerinden Hindistan'a giden Mevlana Halit hem Şiiilerden hem de Sünnilerden bir çok ulema ve tasavvuf ehliyle tanışıp, onların ilminden istifade eder. Bazen de bazı Şii alimlerle tartıştığı olur. Zira Mevlana Halid-i Bağdadinin ehli Beyte ve özellikle İmam Cafer-i Sadık'a özel bir muhabbeti vardır. Bu özel muhabbetinden dolayı Mevlana Halit Şii âlimlerin ehli beyt ve Şii olmayan Müslümanlarla ilgili yanlış olan bazı görüşlerini tashi etmek istemektedir. Ancak Mevlana Halid'in bu konuda muvaffak olduğu söylenemez.

Uzun bir yolculuk serüveninden sonra Hindistan'a varan Mevlana Halid Şah Abdullah Dehlevi'nin dergâhında seyri süluk yolculuğuna başlar. Şah Abdullah Dehlevi Mevlana Halidi dergâhın Abdesthanelerini temizlemekle görevlendirir. Mevlana Halid'in bu görevi bir yıl kadar sürer.

Düz bir mantıkla düşündüğümüzde bir âlimin böyle bir işte görevlendirilmesi nefse ağır gelen bir hadisedir. Nitekim kaynakların aktardığı bilgiye göre Mevlana Halid'in Şeytanı da

zaman zaman Mevlana Halidi bu hususta tahrik etmiştir. Kaynaklarda bu mevzu ile alakalı menkıbelerden biri şöyledir:

Mevlana Halit bir gün hela taşlarını temizlemekle meşgul iken,nefsini mesken edinen şeytani ona şöyle fısıldar:

Ey Bağdat ve Şam diyarının eşsiz ilim deryası! Ey ağniya ikliminin Mevlana Halidi! Deli mi veli mi olduğu belli olmayan bir kişinin sözüyle hareket edip ta Hindistan'a geldin. Aradığını buldun mu? Baksana ortada ne şeyh var. Ne de seyri süluk. Aylardır hela temizliyorsun. Aradığın leduni ilim bumuydu.Seyri süluk yolculuğunda son aşamaya varan Mevlana Halit şeytanın bu vesvesesine karşı nefsi şöyle seslenir:

-Ey nefsim! Şayet mübarek hocamın verdiği bu vazifeyi minnet bilmeyip imtina edersen,-sana yerleri süpürge ile değil sakalimla süpürtürüm.

Bu hadise üzerine Mevlana Halid'in seyri süluk yolculuğunu tamamladığı kanaatine varan Şah Abdullah Dehlevi Mevlana Halid'i yanına çağırıp ona şöyle der:

“Oğlum Halid! İlimde ulaştığın mertebe eşsizdi. Ancak seyri süluk yolculuğunda ve manevi ilimlerde de ilerleyerek nefsi öldürmen gerekiyordu. Bu sebeple seni bu vazife ile vazifelendirdik. Elhamdülillah sen de başardın. Evladım! Kendilerine intisab etmiş olduğumuz seyidlerimiz, şeriat, hakikat ve marifette ermiş kimselerdir. Sen de artık o halkanın bir parçasısın. Artık bütün alemin irşadı seni bekliyor. Allah Teâlâ himmetini âli eylesin.” Şah Abdullah Dehlevi bu tavsiyelerden sonra Mevlana Halid'e şu beş tarikatın icazetini verip vekil tayin eder.

Nakşibendi tarikatı: Bahaüddin Nakşibend Muhammed bin Muhammed el-Buhari tarafından kurulan Nakşibendi tarikatı, İslam dünyasında yaygın olan bir tarikatır. Bu tarikatın silsilesi içinde Alaeddin Attar, Zahid Bedaşi, İmamı Rabbani, Muhammed Masum, Nur Muhammed Bedvani, Molla İlahi Simavi, Gulam Ali Abdullah, Ebu Said Müceddidi, Mevlana Halid-i Bağdadi ve ondan sonraki takipçileri tarafından dünyanın dört bir tarafına yayıldı.

Kadiri Tarikatı: Ünlü mutasavvıf ve büyük alim Abdulkadir Geylani'yi öncü olarak kabul eden bu tarikat, Ebu Said el Mübarek bin Ali bin Muhammed el Kureyişi, Ebu Yusuf El Tarsusi, Abdülaziz Et-Temimi, Ebubekir Şibli, Cünyed-i Bağdadi, Maruf El Kerhî, Ali El Rıza, Musa El Kazım, Cafer es-Sadık, Muhammed El Bakır, Zeynel Abidin, Hüseyin bin Ali aracılığıyla hazreti Ali'ye dayandırılan Kadirilik tarikatı İslam dünyasında özellikle Irak ve Doğu Anadolu'da yaygın olan bir tarikatır. Bu gün milyonlarca mensubu dünyanın dört bir tarafına yayılmış bulunmaktadır.

Suhreverdi Tarikatı: Şeyh Şihabettin Sühreverdi tarafından Abbasiler döneminde kurulan bir tarikatır. Başta Bağdat olmak üzere uzun bir dönem İslam dünyasında etkin olmuştur. Özellikle Abbasî ve Selçuklular döneminde saray üzerindeki etkinliği tartışılmaz bir gerçektir. Hatta Şeyh Şihabettin Sühreverdi Abbasi sarayında siyasi danışmanlık bile yapmıştır. Halvet züht ve takvayı esas alan bir tarikatır.

Kübrevi Tarikatı: Büyük mutasavvıf Necmettîn Kübra tarafından Harezmi de kurulan bu tarikat, Orta Asyadan Anadolu'ya dek geniş bir coğrafyada etkin olan bir tarikatır. Mevlana dahil büyük mutasavvıfların önemli bir kısmı bu tarikatın etkisinde kalmışlardır.

Çeşti Tarikatı: Hindistanda Kurulan ilk ve en büyük tarikatır. Bu tarikatı sistemli hale getiren Mui'nuddin Hasan bin Gıyasettin el Çeştidir. Mui'nuddin Hasan bin Gıyasettin el Çeşti hayat yolculuğu sırasında, Abdulkadir-i Geylani, Necibüddin Sühreverdi gibi ünlü mutasavvıflarla tanışarak onlardan irfani dersler aldı. Fikir itibarıyla vahdeti vücut esasına dayanır. Gizli zikir, sohbet halkaları, zühd ve takva, iyi ahlak, mülk edinmekten kaçınma, dünyaya iltifat etmeme, devlet işlerinden kaçınıp idarecilerden uzak durma tarikatın önemseddiği prensipleridir.

Doğrusu 17. yüzyılda bu beş tarikatın hem icazetini almak, hem de halifelliğini yapmak zor bir işti. Fakat Şah Abdullah Dehlevi'nin kanaatine göre Mevlana Halid'i Bağdadi artık bir müridi kamildi. Ve İslam aleminin içinde bulunduğu bu buhran çağında onun irşadına ihtiyaç var idi. Bu sebeple Şah Abdullah Dehlevi Mevlana Halid'e icazet verdikten sonra onu memleketine geri göndermek ister. Şah Abdullah Dehlevi'nin bu isteği üzerine Mevlana Halid'i Bağdadi memleketine geri dönmek için yola çıktı. Şah Abdullah Dehlevi kendisi bizzat Mevlana Halid'i uğurlamak için uzun bir mesafe Mevlana Halit'le beraber yolculuk yapar. Dönüş yolunda şeyhin müridini uğurlamak için yola çıkması ve uzun bir mesafe onunla yol arkadaşlığı yapması Şah Abdullah Dehlevinin Mevlana Halid'e ne kadar değer verdiğini göstermesi açısından önemlidir.

Memleketine dönmek üzere yola çıkan Mevlana Halit yolda da boş durmaz. İrşad ve tebliği kendine ilke edinen Mevlana Halit yolda Karşılaştığı önemli âlimlerin ilminden istifade ederken. Rastladığı avam ve ehli ifsadin irşadına özel bir önem verir. Mevlana Halit dönüş yolunda onlarca insanın hidayetüne vesile olur. Mevlana Halit irşad vazifesine devam ederek Bağdat'a varır. İslami anlamda zaten bir ilim ve irfan merkezi olan Bağdat Mevlana Halid'in Bağdat'a gelmesiyle beraber ayrı bir canlılığa kavuşur

Mevlana Halid'i Bağdadi Bağdat'a geldikten sonra, dergahını yeniden açarak insanları irşat etmeye çalışır. 17 yüzyılda Bağdat'ta çok güçlü tarikatlar olmasına rağmen Mevlana Halid'in dergahı İslam aleminde ciddi bir rağbet görür. Dünyanın muhtelif yerlerinden binlerce insan Mevlana Halid'in dergahına akın ederek Mevlana Halid'in ilim ve irfanından istifade eder. Mevlana Halit kendi dergahında tarikat ve şeriat ilimlerini birlikte öğretir. Mevlana Halit tarikat vasıtasıyla insanları ruhen irşad ederken fıkıh, tefsir, hadis gibi ilimlerle de aklen irşad eder. Böylece gün be gün Mevlana Halid'in etrafındaki halka genişler. Bu halkanın genişlemesi on yıl sürdükten sonra. Hem Bağdat'ta etkin olan kimi tarikat şeyhleri hem de Osmanlı sarayının kendisi Mevlana Halid'in faaliyetlerinden rahatsız olurlar. Dünyaya saltanatlarının selameti açısından dünyevi bir gözle bakan sultalardan başka bir şey de beklenemezdi. Zira örgütlü kitleler her zaman sultanları korkutmuştur. Koltuklarının selametini önemseyen sultanlar, her örgütlü yapının saltanata talip olduğunu ve bir gün onları devirmeye teşebbüs edeceğini düşünürler. Oysa sultanların bilmediği hakikat şudur:

Yüzlerce dünyevi saltanat verilse de Allah'a kulluktan ve insanları irşad etmekten alınan hazdan daha önemli değildir.

Elbette Mevlana Halit'in irşadı Bağdat'la sınırlı değildir. Mevlana Halit dergahına akın akın gelen müritlerini irşad ettikten sonra, güvendiği kişilerden halifeler seçerek onları dünyanın değişik yerlerine irşad maksadıyla gönderir. Mevlana Halid'in irşad maksadıyla gönderdiği talebeleri gittikleri yerlerde dergahlar açarak insanları irşad ederler. Mevlana Halid'in irşad maksadıyla önemsedığı merkezlerden biri de Osmanlı'nın başkenti İstanbul'dur. Mevlana Halit bu maksatla Muhammed Salih, Abdolvahap es-Susi, Süleyman Faik, Ahmet Lütfi gibi önemli halifelerini İstanbul'un irşadıyla görevlendirir. Mevlana Halit İstanbul'a gönderdiği halifelerinden saraydan ve saray ahlakından uzak durmalarını tavsiye eder. Bu tavsiyelere baktığımızda Mevlana Halid'in saray ve saltanat düşkünün bir âlim olmadığını açık görürüz. Şimdi Mevlana Halid'in İstanbul'a görevlendirdiği halifelerine şart koştuğu hususları tek tek inceleyelim.

1. İstanbul'da görev yapacak halife devlet ricalinin yanına gidip gelmeyecek. Saraya dal-kavukluğun çok iyi para ettiği bir dönemde Mevlana Halid'in İstanbul halifesi için koyduğu bu şart Mevlana Halid'in iktidar sevdalısı olmadığı ve iktidarda gözünün olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

2. İstanbul'da görev yapacak halife açacağı tekke ve zaviye için devlet adamlarından maaş veya bağış talebinde bulunmayacak. Şayet böyle bir teklifle karşılaşırsa bu teklifi red edecektir.

Mevlana Halid'in İstanbul halifesi için koyduğu bu şart ulemanın bağımsızlığına verdiği değeri göstermesi açısından önemlidir. Zira bir âlim midesinde iktidar sahiplerine bağlandığı zaman onların heva ve heveslerine göre hareket etmek zorunda kalacaktır.

3. İstanbul'da görev yapacak halife mürit veya ziyaretçilerin halkla ilgili işlerine karışmayacak. Bu şart da Mevlana Halid'in dünya saltanatından ziyade insanların imanını kurtarmaya odaklandığını göstermesi açısından önemlidir.

4. İstanbul'da görev yapacak halife dergaha gelenlerden tevbe ve inabe parası adıyla hiçbir bağış kabul etmeyecektir. Mevlana Halid'in İstanbul dışındaki halifeleri için de olmazsa olmazlardan addettiği bu şart Mevlana Halid'in peygamber varisi bir âlim olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zira peygamberler tarihine baktığımızda bütün peygamberlerin kendi kavimlerine şu sözü söylediklerine şahit oluruz:

"Ben bu davetimi karşılığında sizden bir ücret istemiyorum. Benim ücretimi verecek olan ancak Âlemlerin Rabbi'dir." (Şuara süresi 182. ayet)

5. İstanbul'da görev yapacak halife kadınların tekkesine gelip gitmesine izin vermeyecek. Özellikle tesettüre riayet etmeyen genç kadınlar için daha fazla dikkat edecek. Bu şarta baktığımız da Mevlana Halid'in İstanbul kültürü ve insan psikolojisinden haberdar olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zira 18 asrın İstanbul'u ahlaki zaafların kol gezdiği bir İstanbul'dur. Özellikle gayri müslimler Müslüman öncülerini yoldan çıkarmak için kadın unsurunu kullanmaktan imtina etmemişlerdir. Mevlana Halit de İstanbul halifesi için koyduğu bu şartla onların bu tuzaklarına karşı tedbirini peşinen alıp bir fitneyi çıkmadan önlemiştir.

6. Hem İstanbul halifesi hem de diğer halifeler dünya ehli ve idarecilerin yaptıkları gibi dünya malını toplamaya dalmayacaklardır. Mevlana Halit dünya malının insan için çok büyük bir imtihan ve fitne olduğunu bildiği için hem halifelerini hem müritlerini bu hususta dikkatli olmaya davet etmiştir ki dünyaya aldanıp insanları irşad etmeyi ihmal etmesinler.

7. İstanbul halifesinin nefsi evlenmek istese bile hanımının üzerine İstanbul hanımlarıyla evlenmeyecektir.

8. Hem İstanbul halifesi hem de diğer halifeler Mevlana Halid ile irtibatlarını kesmeyecek ve bütün meselelerini ona danışarak halledeceklerdir. Bu şart da Mevlana Halid'in sahip olduğu disiplin ve şura anlayışını göstermesi açısından önemlidir. Zira insan et ve kemikten oluşmuştur. İnsanın zaafları vardır ve eğer bu zaaflarını cemaat potasında eritip ortak akılla hareket etmeseler hata yapmaları kaçınılmazdır. Mevlana Halit de hem tarikatını kontrol etmek hem de halifelerini disipline etmek için bu şartı koymuştur ki halifeler münferit hareket edip tarikatı mecrasından saptırmasınlar.

Bu prensipler doğrultusunda dergahlarını İstanbul'a kuran Mevlana Halid'in halifeleri zor olanı başararak kısa bir sürede ciddi bir kitleye ulaştılar. Bağdat ve İstanbul'da gün be gün hem saray, hem ulema, hem de halkın her kesiminden geniş kitleye ulaşan Halidi dergahlarının faaliyetleri çıkarı zedelenecek veya çıkarının zedelenebileceğini düşünen bazı işgüzar ve çıkarıcı insanları rahatsız etmeye başladı. Nihayetinde hem İstanbul hem de Bağdat'ta bazı işgüzar insanlar Mevlana Halit aleyhinde karalama kampanyalarını başlattılar. Bu kampanyaları bir yere kadar normal karşılamak gerekir. Zira:

Meyveli olan ağaç taşlanır. Birilerinin itibar kazandığı bir yerde birileri itibar kaybedecektir. Nitekim Mevlana Halit ve Halifelerinin halktan gördüğü itibar üze çıkarlarının zedelendiğini düşünenler Mevlana Halid'i Osmanlı sarayı nezdinde karalamaya çalıştılar. Bu ispiyoncular arasında tarikat prensiplerine uymadıkları için Mevlana Halid tarafından halifelikten azledilen bazı halifelerinin de yer aldığı kaynaklarda zikredilir. Hem Mevlana Halit aleyhinde yazılan

bazı risaleler, hem jurnallemeler hem gün be gün genişleyen mürit halkası Osmanlı sarayını tedirgin eder. Dönemin Osmanlı padişahı Bağdat Valisi Saîd paşa vasıtasıyla tahkikat yaptırır. Yapılan tahkikat neticesinde Mevlana Halid'in dünya saltanatıyla ilgilenmediği anlaşılır. Mevlana Halid'in dünya saltanatıyla ilgilenmeyip sultanlardan çekinmediğini göstermesi açısından Nakşibendi tarikatının son dönem öncüsü ve Anadolu'nun manevi mimarlarından Mehmet Zahit Kotku'nun aktardığı şu anekdot manidardır:

Mevlânâ Hâlid-i Bağdadi hazretleri, insanlara İslamiyet'in emir ve yasaklarını anlatıp, dünya ve ahirette kurtuluşa ermeleri için çalışmaya başladığı günlerde, Bağdat valisi Saîd Paşa, ziyaretlerine geldi. Birçok âlimin sessiz, başları önüne eğik, hizmetçiler gibi edeple huzurunda oturmuş olduklarını gördü. Mevlana Hâlid hazretlerinin heybetini görünce, diz çöküp titremeye başladı. Mevlânâ Hâlid'in celâl hâli gidince, Saîd Paşanın titremesi geçti ve dua istedi. Mevlânâ Hâlid-i Bağdadi hazretleri ona dua edip; "Kıyamette, herkes kendi nefsinden sual olunur. Sen ise nefsinden, yâni kendinden ve emrin altında olanların hepsinden sual olursun. Hak Teâlâ'dan kork! Çünkü senin için önünde öyle bir gün vardır ki, o günün korku ve dehşetinden evlâdına süt veren analar, evlâdını unuturlar. Hâmile olanlar, korkudan vakitsiz doğururlar. İnsanları sarhoş görürsün. Onlar sarhoş değil, ancak Allahü Teâlâ'nın azabı çok şiddetlidir." deyip, nasihat buyurunca, Saîd Paşa yine titremeye başladı ve yüksek sesle ağladı.

Sürekli Bağdat ile Süleymaniye arasında dergâh merkezini değiştirerek yaşayan Mevlana Halit, hem Osmanlı sarayının takibinden hem de yörede etkin olan bazı tarikat şeyhlerinin hasedlerinden rahatsız olduğu için Bağdat'tan ayrılıp 1823 yılında Şama gitmeye karar verir.

Mevlana Halid'in ailesi ve talebeleriyle beraber dergah merkezini 1823 yılında Şam'a taşınmasıyla beraber Şam'ın çehresi değişir. Zira Şam şehri insanların akın akın geldiği merkezlerden biri olur. Mevlana Halid'i Bağdadi de artık Mevlana Halid'i Şam'ı olarak nam salar. Yani Şam şehri Mevlana Halid'i Bağdadi'nin ikinci lakabı olur.

Şam'da hem avamdan hem de havastan halkın her kesimden insanlar gelip Nakşibendi tarikatına intisab eder. Hatta Osmanlı Sarayından kimi zatlar da gelip Mevlana Halit vasıtasıyla tevbe ederek tarikata girerler. Mevlana Halit Şam'da iken Osmanlı padişahları da Mevlana Halid'in Osmanlı İmparatorluğunun birliği için çok önemli biri olduğunu fark ederler. Zira çöküş dönemini yaşayan Osmanlı topraklarında batılıların da desteğiyle Osmanlıya muhalif onlarca fikir akımı filizlenmişti. Osmanlı son döneminde Osmanlıyı epey uğraştıran fikir akımının merkezlerinden biri de Şam'dı. Dergâhının Merkezini Şama taşıyan Mevlana Halit bu fikir akımlarıyla da mücadele ediyordu.

Mevlana Halit Şam'da da boş durmadı. İstanbul başta olmak üzere insanları irşad etmek üzere 117 halifesini belli prensipler eşliğinde görevlendirip İslam dünyasının farklı yerlerine yolladı. İslam dünyasının farklı yerlerine dağılan bu gönüllüler ordusu da gittikleri yerlerde görevlerini hakkıyla yaparak insanları irşad etmeye gayret sarf ettiler. Mevlana Halid'in halifelerini görevlendirdiği geniş coğrafyaya baktığımızda bu hareketin sınırlarının ne kadar geniş olduğunu müşahade edebiliriz. Araştırmacı yazar Abdulkadir Turan'ın Kürtlerde İslami kimliğin gelişmesi isimli kitabında belirttiğine göre Mevlana Halid-i Bağdadi talebe ve müritlerinden:

Taha el-Hakari, Abdullah el-Hakari, Muhammed el-Firaki'yi Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile Irak Kürdistanına, Muhammed el Mehdiyi Dağistani ve İsmail Şirvani'yi Kafkasya ve Kazana, Şeyh Feyzullah el-Tortumi'yi Erzurum Erzincan ve Karadeniz'e, Şeyh Muhammed er-Ruhavi'yi Urfa'ya, Şeyh Muhammed Kudsi'yi Konya ve civarına, Silistreli Hacı Feyzullah Efendi'yi Malatya ve Elazığ'a, Abdullah Mekki'yi önce Erzurum, Erzincan sonra ve en son Mekke civarına, onun yetiştirdiği talebelerini de Rusya, Tataristan, Kazakistan Başkurdistan ve Sibirya'ya, Muhammed Emin el Kurdi'yi Mısır'a, Muhammed Said, Abdulvehhab el-Susi, Muhammed bin

Abdullah el-Hani, Abdülmecid el-Hani, Ahmed bin Süleyman Ervadi ve Abdulfetah Ukari'yi önce Suriye'ye daha sonra da bunlardan bazılarını İstanbul'a Halife olarak atamıştır.

Mevlana Halid-i Bağdadi Halife olarak tayin ettiği talebelerinin şariat ve tarikat ilimlerinde ihtisas sahibi olmalarına dikkat ediyordu. Bu sebeple Mevlana Halit için Tekke ve Medreseyi buluşturup barıştıran mürşidi kâmil tabirini kullanırsak mevzuu abartmış olmayız. Tarikat ve şeriatı dengeli bir şekilde uzlaştırdığı için Mevlana Halid'in müritleri Şam'da da gün be gün artmış. Buna paralel olarak çıkarı zedelenen hasetçiler de Mevlana Halid'i yeniden Osmanlı sarayına ispiyonlamışlardı. İspiyoncuların Mevlana Halit için asker ve silah topluyor yakında ayaklanacak tarzındaki iddiaları Osmanlı padişahlarından Sultan ikinci Mahmud'u endişelendirir. Sultan ikinci Mahmut'un Ajanlar vasıtasıyla yaptırdığı tahkikat neticesinde Mevlana Halid'in insanlar irşad etme dışında bir gayesinin olmadığı anlaşıldığı için Sultan Mahmut Mevlana Halid'in Faaliyetlerini desteklemeye karar verir.

Tebliğ ve irşad dergâhını Şama Taşuyan Mevlana Halid-i Bağdadi Şam'da dört veya beş yıl hizmetini sürdürdükten sonra arkasında hatırı sayılır eser yüzlerce halife ve milyonlarca sevenini bırakarak yakalandığı taun hastalığından kurtulamayarak 1827 yılında genç yaşta vefat ederek rabbine iltica eder.

Mevlana Halid'in vefatından sonra onun halifeleri dünyanın dört bir yanına dağılarak onun davasını sürdürdüler. Mevlana Hâlid-i Bağdadi'nin icâzet ve hilâfet verdiği halifeleri Mekte, Medine, Kudüs, Şam, Halep, Irak, Bağdat, Basra, Kerkük, Erbil, İmâdiye, Cezîre, Şemdinli, Mardin, Antep, Urfa, Diyarbakır, Anadolu'nun birçok şehirleri, İstanbul, Hindistan, Afganistan, çeçenistan ve Kafkasya'nın tümü, Mâverâünnehr, Mısır, Umman, Suudi Arabistan, Cezayir, Girit ve diğer İslâm memleketlerine gidip İslamiyet'in emir ve yasaklarını anlattılar. İnsanlar bu zâtların vesile olmasıyla dünya ve âhiret saâdetine kavuştular. Mevlana Halid'in müritleri günümüzde de Anadolu başta olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde okullar, camiler, yurtlar ve dergâhlar vasıtasıyla irşad ve ihya faaliyetlerine devam ediyorlar.

Özellikle İstanbul'da tarikatın faaliyetlerinin sürekliliğinin temin edilmesinde tarikat ve şariat icazetini Mevlana Halid'in halifelerinden Ahmet el-Ervadi'den alan Ahmet Ziyaüddin Gümüshanevî'nin katkısı ve etkisi günümüze kadar devam edegelmiştir.

Mevlana Halid'i Bağdadi sadece irşad ve halife tayin etmekle yetinmemiş arkasından birçok ilmi ve edebi eser de bırakmıştır. Yrd. Doç. Kemal Yıldız'ın belirttiğine göre Mevlana Halid'in bilinen eserlerinden Bazıları şunlardır:

1. *Hâşiyetü Hâlid el-Bağdadi es-Süleymânî 'alâ haşiyeti's-Siyâlkûtî 'alâ'l- Hayâlî'*

2. *Hâşiyetü'l-Hafdiyye es-Siyâlkûtiyye*

3. *Haşiyetün 'alâ Nihâyeti'r-Remî*

4. *Beğiyetü'l-vâcid fî Mektûbâti Hazreti Mevlânâ Hâlid:* Mevlana Halid'in dönemin önemli şahsitleri ve halifeleri ve muritlerine gönderdiği mektupların derlenmesiyle oluşturulmuş bir eserdir.

5. *Haşiyetun 'alâ Cem'i'l-Fevâid*

6. *'İkdu'l-Cevherî fî'l-Farki Beyne Kesbeyi'l-Maturidî ve'l-Eş'arî'*

7. *Divânu Mevlânâ Hâlid:* Mevlana Halid'in Kürtçe Türkçe ve Arapça olarak yazdığı şiirlerden oluşan edebi bir eserdir. Bu eser Sadretin Yüksel tarafından türkçeye tercüme edilmiştir.

8. *Risaletün Fi Tahkiyr- Rabita:* Mevlana Halid'in mektup şeklinde kaleme alıp İstanbullu Muhammed Esad Efendi'ye gönderdiği bir risaledir. Rabitanın usul ve esaslarını belirtir. Araştırmacı yazar Ferit Aydın'a Göre Nakşibendi tarikatında Rabitanın sistematize edilmesi Mevlana Halid'in bu risalesi ile başlamıştır.

9. “Şerhun ‘alâ Hadisi Cibrîl

10. Şerhun ‘alâ Makâmâtî’l-Harîr”

Sonuç

Sonuç itibariyle diyebiliriz ki asrı saadetten sonra İslam’ın yeryüzüne barışçıl yollarla yayılması noktasında tasavvuf ve mutasavvurların sultanların kılıcından daha fazladır. Nakşibendilik tarikatı özelinde Mevlana Halid-i Bağdadi örneği bu gerçeği bir kez daha ıspatlamaktadır. Tasavvufun gerçek öncüleri kılıcın fethedemediği gönülleri fethederek İslam’ın yeryüzünün birçok yeriyle beraber Anadolu’da kökleşmesini ve farklı dil ırk ve renklerdeki insanların bir arada ve huzur içinde yaşamasını sağlamışlardır. En nihayetinde onlar, üzerinde yaşadığımız bu toprakların gerçek mimarlarıdır.

Allah’ın selam rahmeti bereketi ve mağfireti onların üzerine olsun.

Kaynakça

Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdadi ve Anadolu’da Halidilik*, İstanbul : Kitabevi, 2000.

Abdulkadir Turan, *Kürtlerde İslami Kimliğin Gelişmesi*, Dua yayıncılık 2011.

Rüya Kılıç, “Osmanlı Devletinde yönetim ve Nakşibendi ilişkisine farklı bir bakış Halidi sürgünleri” *Tasavvuf ilmi ve akademik araştırma dergisi*

Celalettin Vatandaş, *Vahiyden Kültüre*, Pınar Yayınları, 1991.

Adem Çatak, *Şihabettin Sühreverdi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Gümüşhane Üniv. Yay. Ankara 2012.

Cevdet Karaman, *Pîrê Terîqê Ziyaüddîn Mewlana Xalidê Şehrezorî-Tarrikatın Piri Zıyaüddin Mevlana Halid’i Şehrezori*, Yayınlanmamış bilimsel Makale.

İbrahim S. Işık, *Adan Z’ye Kürtler*, Nûbihar Yayınları 2013.

Ferit Aydın, *Rabita ve Nakşibendilik*, Süleymaniye vakfı Yayınları, 2000.

19. Yüzyıl Osmanlısında Tasavvuf-Hadis Geleneğinin Bir Temsilcisi: Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî

Rukiye AYDOĞDU*

Özet

Gümüşhanevî, hadis ilmi açısından kendi döneminde ortaya konan ilmî mesaiye paralel olarak derleme, şerh, kırk hadis türünde eserler kaleme almıştır. Eserlerinin tümü için genelleme yapmak her bir eseri üzerinde ayrıntılı çalışma yapmayı gerektirmekle birlikte, tebliğimizde ele almaya çalıştığımız, Gümüşhanevî'nin irşat yönteminde tarikatının temel kitabı olarak kullandığı *Râmûz* özelinde, Gümüşhanevî'nin tasavvuf geleneğinin etkisinde kalarak hadislerle yaklaştığını söylemek mümkündür.

Giriş

İslam tarihi boyunca hadis ilmi, çeşitli İslami ilimlere kaynaklık etmiş, pek çok ilim dalının oluşmasına zemin hazırlamış ve diğer ilim dallarıyla karşılıklı etkileşim içerisinde olmuştur. İslami ilimlerin Kur'an-ı Kerim'le birlikte ana kaynağı durumunda olan hadis ilmi, aynı zamanda tasavvufi hayat ve düşüncenin de kaynağı durumundadır. Tarih boyunca ehl-i hadisle ehl-i tasavvuf arasındaki etkileşim dikkat çekmiş ve hadis ve tasavvuf ilimleri birbirlerini etkileyen iki fenomen olarak karşımıza çıkmıştır. Bu etkileşimin neticesinde, medeniyet tarihimizde, 'en güzel örnek' olan Hz. Peygamber'i model alarak insan-ı kâmil olma yolunda tekâmülû gaye edinen tasavvuf ilmi ile Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetini yaşayıp yaşatma gayreti içinde olan hadis ilmini bünyelerinde özümsemiş olan "muhaddis sûfiler" ve "sûfi muhaddisler" ortaya çıkmıştır.

İlk hicri asırdan itibaren tasavvufi düşünce sistemini şekillendirmede hadislerin temel başvuru kaynağı olduğu, zâhid ve sûfilerin çoğunluğunun hadis ilmiyle meşgul oldukları görülmektedir. Nitekim erken döneme ait biyografik eserlerde, *Tabakâtü's-sûfiyye*'de, *Hilyetü'l-evliyâ*'da, *Sıfatü's-safve*'de veya *Tabakâtü'l-kübrâ*'da biyografilerine yer verilen mutasavvıfların birçoğunun hadis ilmiyle ve rivayetiyle meşgul oldukları bilinmektedir.¹ Bununla birlikte, sûfilerin hadise ve sünnete bağlılıklarını gerek sözlerinde gerekse nebevi yaşam tarzlarında müşahede etmek mümkündür. Erken dönem sûfliğin en güçlü temsilcilerinden olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) şu sözü, bu çizgide yer alan isimlerin görüşlerini özetler niteliktedir: "Bu ilmimiz, Kitap ve sünnetle kayıtlanmıştır. (Sülûkünden önce) Kur'an okumayan, hadis yazmayan ve bunları anlamayan kimseye uymak caiz değildir."² Genel olarak hadis ve sünneti aynı anlamda kullanan sûfilerden sünnete ittiba ve onunla amel etme noktasında benzer sözler vârid olmuştur. Hatta sünnete uygun az amelin sünnete uymayan çok amelden daha makbul olduğu, sünnete uymaksızın amel edenin amelinin batıl olduğu, Kitap ve sünnetin şahitlik etmediği her vecdin batıl olduğu, sünnete uymanın Allah sevgisinin

* Diyanet İşleri Uzmanı

1 Seyit Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı, Bursevî Örneği*, Ensar Yay., Konya 2004, s. XXVI.

2 Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, DİB. Yay., Ankara, 2000, s. 15.

bir alameti sayıldığı, divânü’r-ricâle girmenin ölçüsü olduğu, iman nurunun sebebi olduğu, batnî selametın alameti sayıldığı bir kısım sūfler tarafından kabul edilmektedir.³

İlk dönem sūflerin sünnete ittiba konusundaki hassasiyetlerinin yanında Hz. Peygamber’in zühd yaşamını örnek alma temayülleri, tasavvuf tarihinin ilk iki asrındaki “zühd dönemi”ni meydana getirmiştir. Hicri III. asırla birlikte ise sūflerin görüş ve düşüncelerini Kur’an ve sünnet temeline dayandırma çabaları ön plana çıkmış, IV. hicri asırda bu durum daha da netleşmiştir. Bu dönemin sūflerinin hadis ve sünneti öğrenme ve bununla ilgili eser telif etme alanlarında yoğunlaştıkları müşahede edilmektedir.⁴ Hadis öğrenme faaliyetleri içerisinde, özellikle meşhur eserleri semâ yoluyla elde etme çabası gösterenler arasında sūfî isimlere rastlamak mümkündür. Hadisleri ezberleyerek muhafaza etme yoluna gitme ve hadis müzakerelerine önem gösterme faaliyetlerinin yanında, hadis kitabeti konusunda da muhaddis sūflerin çaba gösterdikleri görülmektedir. Dönemin gözde ilim elde etme yöntemleri arasında olan “hadis imlâ meclisleri”ne iştirak etme ve bu uğurda uzun ilim yolculuklarına çıkma (rıhle) faaliyetleri de sūflerin hadis konusunda yoğun rağbet gösterdikleri alanlar arasında olmuştur.⁵ Hadis tarihinde tedvin yönünden verimli bir çağ olan hicri IV. asırda muhaddis sūfî kimliğine sahip olan isimler, çeşitli cüzler telif etmişler, avâlî, müsned, mu’cem türü eserler kaleme almışlar, ale’l-ebvâb tarzında çalışmalar yapmış ve hadis ilimlerine dair farklı eserler yazmışlardır.⁶

İlk devirlerde tasavvuf ehlinin hadise olan ilgileri, daha ziyade o dönemlerde ilim ehlinin gösterdikleri ilmî mesaiye paralel olarak hadisleri rivayet etme ve onları nasihat vesilesi olarak değerlendirme şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Daha sonraları bu ilginin hadislerin işârî anlamda şerh edilmesi yönünde yoğunlaştığı görülmektedir. Mutasavvıfların yazdığı tasavvufî hadis şerhlerinin amelî tasavvufa yönelik olanları tasavvufun nazari ve fikrî tarafına ağırlık verilerek yazılanlarından çoktur. Mutasavvıflar genellikle kırk hadis geleneğine bağlı kalarak kırk hadis mecmua ve şerhleri telif ettikleri gibi, bir tek hadis için şerhler de yazmışlardır. Mevcut muteber hadis kaynaklarını tasavvufî üslupla şerh edenler ise çok azdır. Buna örnek olarak Ebû Cemre el-Ezdî zikredilebilir.⁷ Bugün bilinen hadis şârihleri arasında tasavvufî tecrübeye dayalı olarak ilk şerh yazan Hakîm et-Tirmizî’dir (ö. 320/932). Hakîm et-Tirmizî’den önce Hasan Basrî (ö. 110/727), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Süfyân b. Uyeyne (ö. 196/811), Ma’ruf el-Kerhî (ö. 200/815) ve Muhammed b. Eslem et-Tûsî (ö. 242/856) gibi sūflerin hadis rivayeti ve tasavvufî şerh faaliyetiyle uğraştıkları bilinmekte ise de işârî hadis şerhinde ilk ciddi çığırın Hakîm et-Tirmizî tarafından açıldığı bilinmektedir. Onun başlattığı bu yolu devam ettirenler arasında Gülâbâdî (ö. 380/990), Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)⁸ ve tebliğimizin de konusu olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’yi zikredebiliriz. Bu yönüyle, hadis ilmine dair çeşitli türlerde eserler kaleme alan Gümüşhanevî, tasavvuf tarihi içerisinde köklü bir geleneğin temsilcilerinden sayılmaktadır. Gümüşhanevî’nin bu çizgide sahip olduğu yeri ve ehemmiyeti anlama adına döneminin tasavvuf ve hadis ilimleri açısından özelliklerine göz atmak yerinde olacaktır.

19. Yüzyıl Osmanlısında Tasavvuf-Hadis Geleneği

Gümüşhanevî’nin yaşadığı dönemin Osmanlısı, ilk asırlardan itibaren ortaya çıkmış olan ve ilerleyen dönemlerde farklı şekillerde tezahür eden tasavvuf-hadis kaynaşmasının belirgin bir şekilde gözlemlenmesine imkân tanıyan bir yapıya sahiptir. Esasında, hadis ilmi açısından

3 Yıldırım, age., s. 14-16.

4 Bilal Saklan, “H. IV. M. X. Asır Süflerinin Hadis İlimleriyle İlgileri”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı, 7, s. 319, (2002).

5 Saklan, agm, s. 324-328.

6 Ayrıntılı bilgi için bkz: Saklan, agm, s. 330-336.

7 Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi*, MÜİFY., İstanbul, 1990, s. 14.

8 Avcı, age., s. XVI.

Osmanlı dönemi, bir olgunluk ve özümseme dönemidir. Her alanda olduğu gibi hadis alanında da bu dönem, bir yaratım devresi değil, hazım dönemi olmuştur ve daha önceki devirlerde ortaya konulan mesai ve edebî türlerin çeşitliliğine nispetle bir dinginleşmeyi ifade etmektedir.⁹ Osmanlı döneminin son asırlarına gelindiğinde hadis ilimleri açısından önceki dönemlere göre daha verimsiz bir dönem geçirildiği, bu dönemde yapılan çalışmaların da daha çok şerh, haşiye, ta'lik ve derlemeler ekseninde olduğu gözlemlenmektedir.

19. yüzyıl Osmanlısında, döneme yön veren, eser sahibi muhaddisler yetişmiş olmakla birlikte¹⁰ hemen her dönemde karşılaşılan ancak, bu dönemde daha yoğun bir şekilde hissedilen tasavvuf-hadis kaynaşması ve muhaddis-sûfi birlikteliği dikkat çekmektedir. Tasavvuf ve hadis alanlarındaki bu kaynaşma, genel anlamda Osmanlı hadisçiliğinde dikkat çeken bir husustur. Özellikle Mısır'ın Osmanlı yönetimine katıldığı Yavuz Selim dönemi (1512-1520), Anadolu'daki resmî hadisçiliği olduğu kadar sivil hadisçiliği de derinden etkilemiştir. Bu tarihten itibaren, daha önceleri kısmen var olan bölgelerarası bilgi alışverişi daha da hızlanmıştır. 19. yüzyılda tasavvufla ilgilenen âlimlerden birçoğu -özellikle Gümüşhanevî çizgisini takip edenler- hadise dair eser vermiş, eser vermeyenler ise hadislerin okutulması, ezberlenmesi, öğretilmesi konusunda hizmet etmişlerdir.¹¹

19. yüzyıl Osmanlısında Gümüşhanevî'nin dahil olduğu ekolün hadisle ilişkisine yer vermeden evvel tasavvuf-hadis kaynaşmasını ortaya koyan tablonun daha net görülmesi adına genel olarak dönemin tasavvuf ehlinin hadise dair ilgilerine, öne çıkan tasavvufi şahsiyetlerin hadis eserlerine değinmek yerinde olacaktır:

19. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında hadis alanında eser veren müellifler incelendiğinde, genel olarak kırk hadis geleneğinin bir devamı olarak kırk hadis tercüme ve şerhi olarak kaleme alınan eserlerin dikkat çektiği görülür. Devrin muhaddisleri arasında bulunan ve Nakşî olan Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin (ö.1817) *Kırk Hadis*'i Türkçe manzum kırk hadis tercümelerinin son yüz elli yıl içinde yazılmış en başarılı örneğidir. Eserde tamamı mahzuf ve veciz olan hadislerin önce Arapça metinleri sonra da kıtalarla tercümelerine yer verilmiştir. Hadislerin çoğunluğu din, ahlak, sosyal hayat bakımından Müslümanlığın ana kaideleri ile alakalı çeşitli konulardan seçilmiş olup, ilim ve edebiyat çevrelerinde çok tanınmışlardır. Özenle yazılan bu risalede Şeyhî, hadislerin ana manalarını çok iyi kavrayarak nazma da başarılı biçimde çevirmiştir.¹²

Kırk hadis türünde eser veren bir başka müellif, Kadızade Şeyh Mehmed Tahir'den feyz alan ve Şeyh Ali Behçet Konevî ile Şeyh Muhammed Ahrak'ın ruhâniyetine tevessül eden Hikmet Efendi'dir. *Sahih-i Buhârî*'den seçtiği kırk hadisi gizli manaları zahir olsun diye mesnevi tarzında üçer beyitle şerh etmiştir. Hadisler, muhtelif mevzularda olup, genellikle diğer Türkçe kırk hadis şerhlerinde görülen meşhur hadislerdendir.¹³

Halk arasında Evliya Hoca diye meşhur olan Miralay Hüseyin Remzi (ö.1896), muhafaza-i sıhhat-i bedeniye ve müdâvât-ı tıbbiye ve hummeyât ve tedavi-i bi'l-ma' ve ilel-i sâriye ve emri-tehaffuziyesi ve tatabbub haklarında kırk iki adet ehâdis-i nebeviyyeyi şamil şeklinde amacını

9 Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2005, s. 109.

10 Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilmesine yaklaşık çeyrek asır kaldığı sırada geleneksel hadis birikimini bir sonraki kuşağa aktaranlardan birisi Safranbolulu Hafız (Büyük) Ahmed Şakir'dir (ö.1897). Hocaları arasında Vezir Muhammed Rüşdî eş-Şirvanî ve muhaddisu'l-âsime = başkentlin hadisçisi diye anılan Ebu'l-Kasım b. Muhammed el-Ezherî et-Trablusî vardır. Buhari ve Muslim'i ondan okumuştur. Ahmed Şakir üç dönem mezun vermiştir. Aralarında Kevserî'nin hocaları Eğinli İbrahim Hakkı ve Alasonyalı Zeynelâbidîn'in de bulunduğu yaklaşık beş yüz alim yetiştirmiştir. Talebelerinden Erzurumlu Musa Kazım ile Muhammed Nuri daha sonra şeyhülislam olmuşlar, Mahmud Esad bakanlık yapmıştır. İzmirli İsmail Hakkı ise, hadis dahil pek çok sahada Osmanlı birikimini dâru'l-fünûn/üniversiteye taşımıştır. Bkz. Özafşar, age., s. 133.

11 Özafşar, age., s. 133.

12 Abdülkadir Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, İstanbul, 1954, s. 254-257.

13 Karahan, age., s. 258-260.

belirttiği Tıbb-ı Nebvî isimli eserini yevm-i haşr ve kıyamette şefaati Muhammediyye'ye nail olmak arzusu ile yazdığını belirtmektedir. Nesir şeklinde yazılan eserin bütün bölümlerinin ağırlık noktalarını hadisler teşkil etmekte, hayli yer kaplayan öğütlerle açıklamalar hadis mihveri etrafında dönmektedir.¹⁴

Nakşibendî tarikatına mensup olan Yanyalı Refi Efendi'nin (ö.1320), *Kırk Hadis Tercümesi* de bu türde kaleme alınmış eserlerdendir.

Kırk hadis tercüme ve şerhlerinin yanında farklı konulardaki hadislerin tasavvufi izahlarına yer veren eserler de telif edilmiştir. Tasavvufi şerh geleneğinin örneklerinden olan Muhammed Ali Rusçukî'nin (ö.1857), *Sermaye-i Necât* isimli eseri, bazı hadislerin tasavvufi izahlarını içermektedir.¹⁵

Mevlevî olan Yemlihâzâde Mustafa Kâmil Efendi'nin (ö. 1877) *el-Manzûmetü'l-âliyye fi'l-ahbârî'n-nebeviyye* ve Nakşî olan Raif Efendi'nin *Şemâil-i Şerif Tercümesi* isimli eserleri de bu dönemin ürünleri arasındadır.¹⁶

Muhammed Kudsi Bozkırî'nin halifesi olan Hâlidî Kemahlı Hacı Feyzullah Efendi'nin (ö. 1894), *Ferâidü'l-fevâid* isimli eseri, döneminin tasavvuf ehlinin hadise dair ilgilerini gösteren bir başka eserdir. *İtikadname* olarak bilinen eser, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin *Şerh-i Hadis-i Cibrîl* adlı şerhinin çevirisidir. Aynı zamanda Mahmud Sahib'in halifelerinden olan Kemahlı Hacı Feyzullah Efendi Osmanlıcaya tercüme ederek *Ferâidü'l-fevâid* adını vermiş ve eser, 1894'te İstanbul'da neşredilmiştir.¹⁷

Hâlidîyye tarikatı şeyhlerinden Muhammed Kudsi Bozkırî'nin halifesi olan Topbaşzade Ahmed Kudsi Efendi (ö.1889), *Hidâyetü'l-mürtab fi fezâil-i-ashâb* isimli eseri, muhtelif kaynaklardan seçilmiş nakillerden oluşmakta ve yirmi fasıldan meydana gelmektedir. Eserde, sahâbîler hakkındaki yanlış düşünce ve değerlendirmeleri tashih etmek maksadıyla onlarla ilgili hadislere yer verilmiş olup konuya ait Sünni anlayış ortaya konulmaya çalışılmıştır.¹⁸

Şeyh Abdülkâdir Belhî (ö.1923), *Yenâbü'l-hikem* isimli eserinde, mehdînin kâim ve muntazır olduğuna dair hadis ve haberleri işlemektedir.¹⁹

Kâdirî şeyhlerinden Hafız Ahmed Rifat Efendi (ö.1852), âlim bir zat olup, hadis ve tasavvuf ile tarihin hal tercümeleri şubesinde ihtisası vardır. Hadis ilmine dair iki eseri ve *Risâletü't-Tâciyye'si* bulunmaktadır.²⁰

Nakşî şeyhlerinden Mustafa Vahyî Efendi (ö.1878), Hoca Hüsameddin Efendi'nin halifesidir. Kırk hadis şerhi şeklinde hazırladığı eseri *Hezzü'z-zâkirîn* matbu değildir.²¹

19. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında, hadis ilmiyle ilgilenen bu isimlerin yanında eser yazmaktan ziyade hadis okutmaya, ezberlemeye ve öğretmeye ağırlık vermiş ve hadis meclislerinde insanları irşat etme gayesi taşımış olan mutasavvıflar da bulunmaktadır. Bu yüzyılda hadis okutan mutasavvıflar arasında Nasûhî Asitanesi şeyhi Şemseddin Efendi, (ö.

14 Bkz: Karahan, age., s. 264-265.

15 Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* (19. Yüzyıl), İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 799.

16 Yücer, age., s. 801-802.

17 Bkz. Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidilik*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s. 108, 142.

18 *Hidâyetü'l-mürtâb* ilk defa Elmalılı Mahmud Bedreddin Yazır tarafından Türkçeye tercüme edilmiş, ancak bu tercüme basılmamıştır. Eserin Mustafa Ayyıldız tarafından yapılan tercümesi *Peygamberimiz ve Ashabı* adıyla yayımlanmıştır. (İstanbul, 1985) Bkz: İsmail Lütfi Çakan, Ahmed Kudsi Efendi, DİA, İstanbul, 1989, c. 2, s. 97; Memiş, age., s. 144-145.

19 Bkz: Yücer, age., s. 801.

20 Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, t.y., age., I, 177.

21 M. Tahir, age., I, 219.

1843), Konyalı Ali Behçet Efendi, Hoca Hüsameddin Efendi, Erzurum'da Hacı Ahmed Baba (ö. 1893) zikredilebilir.²² Bu isimlerin yanında özellikle Gümüşhanevî ekolüne mensup ulema arasında hadis ilmiyle ilgilenenler, eser telif edenler ve hadis dersleri düzenleyenler ön plana çıkmaktadır. Bu açıdan Gümüşhanevî mektebinde yetişen muhaddisleri ve hadis ilmine katkılarını incelemek yerinde olacaktır.

Gümüşhanevî Ekolünde Hadis Geleneği

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ve onun dergâhının hadisle olan ilişkisini anlamak için onun dahil olduğu tasavvufi geleneğin hadisle ilişkisini ortaya koymak gerekmektedir. Câmiu't-turûk bir silsileye sahip olan, yani farklı tarikatlerden icazetleri bulunan Gümüşhanevî, kendisini tarikaten Nakşibendî, meşreben Şâzelî olarak tanıtmaktadır.²³ Tarikat ve irşat faaliyetlerini de bu eksen etrafında sürdürmüştür. Bununla birlikte, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (ö. 1826) son halifesi olan Nakşî-Hâlidî geleneğinin temsilcilerinden Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin (ö. 1858) Gümüşhanevî üzerindeki önemli etkisi de göz ardı edilmemelidir. Gümüşhanevî'nin ilmî şahsiyetinin oluşumunda önemli yere sahip olan Ervâdî'nin onun hadis merkezli bir irşat anlayışına sahip olmasında önemli bir etkisinin olduğu açıktır. Zira Ervâdî, gerek eserleriyle, gerekse düzenlediği hadis dersleri ve yetiştirdiği talebelerle dönemde öne çıkan simalar arasında yerini almış, Gümüşhanevî ekolünü de derinden etkilemiştir.

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin son halifesi olan ve muhtelif şeyhlerden icazet alarak câmiu't-turuk bir hilafet iznine sahip olan Ervâdî, çok sayıda eser telif etmiştir. İstanbul'a gelerek iki sene Ayasofya'da hadis okutmuş, bu sırada Gümüşhanevî ile tanışarak kendisine hadis dersleri ve hilâfet-i tâmmе ile icazet vermiştir. Gümüşhanevî'nin talebelerinden Kastamonulu Hasan Hilmi, Ömer Ziyaüddin Dağstânî, Nallıhanlı Hasan Ziyaüddin Efendi, Sivas Aziziyeli Abdülkadir Efendi, Gümüşhaneli Ahmed Hulusi Efendi, İstanbullu Seyyid Ahmed Raşid Efendi, Uluborlulu Ali Kemal Efendi, Arapkirli Hüseyin Avni (Karamehmedoğlu), Azdavaylı Mahmud Celaleddin Efendi, Ezinelî Mehmed Hulusi Efendi ve Yusuf Ziyâuddin Ersal kendisinden hadis icazeti almışlardır.²⁴

Tasavvufi yönünün yanında hadis ilmine verdiği özel önem ile öne çıkan Ervâdî'nin bu özelliği, Gümüşhanevî ve onun talebeleri tarafından geliştirilerek devam ettirilmiştir. Şüphesiz bunda Gümüşhanevî'nin dâhil olduğu Nakşî-Hâlidî geleneğinin şer'î esaslara bağlılığı önemseyen, şer'î ilimleri öğrenmeye teşvik eden bir hüviyeti haiz olmasının da etkisi bulunmaktadır. İlim ve tasavvufu mezcetme gayreti göstererek uzlaşmacı metoduyla kabul gören Hâlid-i Bağdâdî'nin ehl-i sünnet esaslarına riayeti ve şer'î esaslara müstenid bir tarikat anlayışını benimsemiş olması neticesinde müntesip ve halifelerinin pek çoğu medrese kökenli kişilerden oluşmuştur. Bu yönüyle Hâlidîyye, ilmiye sınıfının tarikatı payesini kazanmış, tarikat erbabı ile ulema arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmaya gayret etmiş ve son Osmanlı padişahları döneminde devlet eliyle resmen desteklenen bir tarikat konumuna gelmiştir.²⁵ Hâlid-i Bağdâdî'nin Anadolu'ya gönderdiği halifelerinin faaliyetleri sonucunda, 19. yüzyılda Hâlidîyye her sahada dönüşüm geçiren Anadolu'nun her yerinde ve meselesinde rol almaya başlamıştır. Hâlidîler, herhangi bir mekana bağlı kalmadan medrese, cami veya evlerinde tarikat neşrinde bulunmuş, dinî-tasavvufi hayata canlılık getirmişlerdir.²⁶

22 Bkz: Yücer, age., s. 802.

23 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, y.y., 1293, c. I, s. 30.

24 İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiye Tarikatı*, Seha Yay., İstanbul, 1984, s. 141-165.

25 Memiş, age., s. 303-304; ayrıca bkz: Butrus Abu Manneh, "19.Yüzyıl Başlarında Osmanlı'da Nakşî-Müceddîdilik", Çev: Hür Mahmut Yücer, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2004, s. 265-291.

26 Süleyman Uludağ, "Hâlidîyye", *DiA*, İstanbul, 1997, c. 15, s. 295; Yücer, age., s. 854.

Hâlidîyye'nin 19. yüzyılda Osmanlı topraklarında yayılmasını sağlayan Gümüşhanevî de aynı çizgiyi takip etmiştir. Tekkesinde hadis ilmini tadrise büyük önem vermiş, çeşitli konularda derlediği hadislerden müteşekkil *Râmûzu'l-ehâdis* isimli eserini okutup talebelerine icazetini vermeyi tarikatın vazgeçilmez bir unsuru haline getirmiştir. Hâtîmetü'l-muhaddisîn ünvanı ile anılan Gümüşhanevî'nin gayretleri ile dergâhı adeta bir dâruhâdis hüviyetine bürünmüştür. Bu çalışmalar yüzlerce hadis âliminin yetişmesine, birçoğunun huzur dersleri muhatap ve mukarrirliğine, bazılarının da Dâru'l-hilâfeti'l-âliyye Medresesi hadis ve hilâfiyat dersleri müderrisliğine kadar yükselmesine sebep olmuştur.²⁷ Adeta bir dâruhâdis hüviyeti gösteren ve *Râmûz* okumayı tarikatın bir rûknü haline getirmiş olan Gümüşhanevî Dergâhı'nda Gümüşhanevî'den sonra halifeleri hadis okutmaya devam etmişlerdir.

Bunlar arasında bulunan Kastamonulu Hasan Hilmi (ö. 1911), Gümüşhanevî'ye intisab ederek onun hadis derslerine devam etmiş, kendisinden icazet almış ve onun baş halifesi olmuştur. Sekiz yıl fiilen Gümüşhaneli Dergâhı'nda irşat vazifesi gören Hasan Hilmi Efendi, şeyhi gibi hadis ilmi ile iştigali esas almış, tekkenin el kitabı mesabesinde olan *Râmûz*'u senede iki defa hatmetmiştir.²⁸

Gümüşhanevî'ye intisab eden, seyr-i sülûkunu tamamlayıp icazet alan İsmail Necati Efendi (ö. 1919), 1911'den itibaren Hasan Hilmi Efendi'den sonra Gümüşhanevî Dergâhı'nda irşada başlamış ve ömrünün sonuna kadar bu vazifeye devam etmiştir. İsmail Necati Efendi, irşat makamında bulunduğu süresince pek çok talebe ve âlim yetiştirdiği gibi senelerce de *Râmûz* okutmuş, Dârü'l-hilâfeti'l-âliyye Medresesi'nde hadis müderrisliği yapmıştır.²⁹

Ömer Ziyaüddin Dağistânî (ö. 1920), Gümüşhanevî'ye intisab ederek onun dergâhında tefsir, hadis, fıkıh icazetleri almış ve daha sonra da halife tayin edilmiştir.³⁰ Kuvvetli hafızaya sahip olan Dağistânî, Buhârî başta olmak üzere diğer bazı hadis kitaplarını da hıfz etmiştir.³¹ Ömer Ziyaüddin Efendi, başta hadis olmak üzere fıkıh, kıraat, tecvid, tasavvuf, siyer gibi ilimlerle meşgul olmuş, Süleymaniye Medresesi'nde hilâfiyat ve hadis müderrisliği yapmış, çeşitli eserler yazmıştır. Kendisi, Gümüşhanevî'nin çizgisini devam ettiren, son devrin ilim ile tarikatı birlikte yürüten muhaddis mutasavvıflardan biridir. Hadisle alakalı *Sünenü'l-akvâlî'n-nebeviyye mine'l-ehâdisi'l-Buhâriyye*, *Hadîs-i Erbaîn fî Hukûk-i Selâtin*, *Zübdetü'l-Buhârî*, *Zevâidü'z-Zebîdî*, *Zübdetü'l-Buhârî Tercümesi* eserleri bulunmaktadır. *Hadîs-i Erbaîn fî Hukûk-i Selâtin* isimli kırk hadis derleme ve şerhi, hilafet ve saltanatı savunan hadisleri ihtiva etmesi dolayısıyla ön plana çıkmıştır. Abdülhamid saltanatının son zamanlarında, ikinci meşrutîyetin ilanında basılan eser, o dönemde 9. alay müftüsü olan Dağistânî tarafından padişaha sunulmuştur. Müellifin eserin başında "*Şer'an hukuk-ı selâatine riayet ve emr ve ferman-ı hümayunlarına itaat ve inkiyad ile mükellefiz*" şeklinde belirttiği üzere saltanatının zor günler yaşadığı dönemde II. Abdülhamid'in otoritesini dinî bakımdan teyit düşüncesinden mülhem olarak yazdığı anlaşılmaktadır.³² Dağistânî'nin bu eserinde zikretmiş olduğu hadislerin şerhlerinde, II. Abdülhamid'in siyasi görüşü olan Panislamizm'i destekler mahiyette yorumlar ortaya koyduğu görülmektedir.³³

27 Gündüz, age., s. 65-66.

28 Mustafa Fevzi b. Numan, *Menâkıb-ı Haseniyye*, Matbaa-i Bahriyye, 1323, s. 7; Yılmaz, age., s. 86-87; Gündüz, age., s. 144.

29 Yılmaz, age., s. 93-96; Gündüz, age., s. 146-147; Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2006, s. 341.

30 Yusuf Ziya Binatlı, "*Ömer Ziyaüddin Dağistânî*", *DİA*, İstanbul, 1993, c. 8, s. 406; Yılmaz, age., s. 97-98; Ömer Ziyaüddin Dağistânî, *Zübdetü'l-Buhârî*, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1980, s.11-12.

31 Vassaf, age., s. 342; Gümüşhanevî, age., s. 11; Gündüz, age., s. 149.

32 Bkz: Arif Hakan Demirel, *Ömer Ziyaüddin Dağistânî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006; Karahan, age., s. 266-267.

33 Harun Reşid Demirel, "*Osmanlı Muhaddislerinden Ömer Ziyaüddin Dağistânî'nin Hadis Anlayışına Mir'ât-ı Kanunî Esâsî ve Hadis-i Erbaîn fî Hukuk-i Selâtin Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım*", *Yeni Türkiye*, 2000, s. 33, s. 551-560.

Yeni Camii'de bir müddet hadis dersleri okutan Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi (ö. 1926), Gümüşhaneli Dergâhı'nda beş sene kadar görev yapmış, pek çok talebe ve ona yakın irşat salahiyyətli âlim yetiştirmiş, her sene bir kere hatim yapmak üzere *Râmûz* okutmuştur.³⁴

Gümüşhanevî'nin talebeleri arasında bulunan Hafız Ahmed Ziyaüddin Efendi, Serezli Hasib Efendi, Hasan Hilmi b. Ali el-Kevserî, Lüleburgazlı Mehmed Eşref Efendi, Ünyeli Yusuf Bahri Efendi, Nallıhanlı Hasan Ziyaüddin Efendi de şer'î ilimleri tahsil ettikten sonra tekkelerinde hadis ilminin tedrisine, öğretilmesine ve *Râmûz* dersleri tertip etmeye özen gösteren diğer isimlerdendir.³⁵ Gümüşhanevî'nin öğrencilerinden Abdülaziz Bekkine (ö.1952) vefatına kadar evinde, ondan sonra irşat vazifesiyle görevlendirilen M. Zahid Kotku (ö.1980) İskenderpaşa Camii'nde, daha sonra bu görevi alan M. Esad Coşan (ö. 2001) da yine İskenderpaşa Camii'nde *Râmûz* ve hadis derslerine devam etmişlerdir.

1874-1976 yılları arasındaki hadis ile ilgili telif, tercüme ve tekrar neşir olarak hadis alanında verilen eserlerin çoğu Gümüşhaneli Dergâhı çıkışlı ulema tarafından kaleme alınmıştır ve aynı şekilde hadis okuma, şerh etme ve eser neşretme geleneğinin devam etmesi de onun tesirlerinin günümüzde de devam ettiğini göstermektedir.³⁶

Tasavvuf-Hadis Geleneğinin Bir Temsilcisi Olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî

19. yüzyıl Osmanlısında yetişmiş mümtaz âlimlerden olan Gümüşhanevî, çok yönlü kişiliği, ilmî şahsiyeti, irşat faaliyetleri ile gerek döneminin gerekse kendisinden sonraki dönemlerin ilmî, siyasi, içtimai hayatı üzerinde önemli rol oynamış bir şahsiyettir. Tebliğimize konu olan yönüyle, tasavvuf ve hadis ilimlerinde ortaya koyduğu çaba açısından da erken dönemlerden itibaren devam eden gelen köklü bir geleneğin temsilcisidir.

Gümüşhanevî, küçük yaşlardan itibaren aldığı eğitimin neticesinde, şer'î ilimlerde ileri bir noktaya gelmiştir. Beş yaşında iken hıfzını tamamlamış,³⁷ Gümüşhane ve Trabzon'da çeşitli hocaların rahle-i tedrisinden geçmiş ve ilim tahsiline İstanbul'da devam etmiştir. Bayezid ve Mahmutpaşa medreselerinde ilim tahsil etmiş, zamanın önde gelen âlimlerinden dersler alarak kendini bu yönde geliştirmiştir.³⁸ Mahmutpaşa ve Bayezid medreselerinde müderrislik yaparak icazet veren Gümüşhanevî ders halkalarını genişletmiş, bunun yanında otuz yıl sürecek olan eser telifatına başlamıştır.³⁹ Şer'î ilimlere olan vukufiyetini başta hadis olmak üzere, fıkıh, tefsir, ahlak ve tasavvuf ilimlerine dair talebelerine verdiği icazetnamelerde görmek mümkündür.⁴⁰ Şer'î ilimlerde ileri bir noktadayken Mevlana Hâlid-i Bağdadî'nin önde gelen halifelerinden Şeyh Abdullah el-Ukârî (ö. 1864) ile tanışmış daha sonra da Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'ye intisab etmiştir. Böylece tahsil ettiği farklı İslami ilimlerin yanında tasavvufi yönden de ilerleme imkânı elde etmiştir. İki yıl şeyhi Ervâdî'nin Ayasofya'daki hadis derslerine devam eden Gümüşhanevî, daha sonra da Gümüşhanevî Dergâhı'nın başına geçmiştir.⁴¹

İktisadi ve içtimai yönünün yanı sıra ilmî yönden de aktif bir konumda bulunan Gümüşhanevî Dergâhı, ilim tedrisine, hadis tahsiline ve sünnet-i seniyyeye uymaya özel bir önem atfetmiş, hadis ilmi ile meşguliyet tarikatın ayrı bir rüknü haline getirilmiştir. *Hâtîmetü'l-muhaddisîn* ünvanı ile anılan Gümüşhanevî'nin gayretleri ile dergâhı adeta bir dâruhâdis

34 Yılmaz, age., s. 110-111; Gündüz, age., 153-154, Gümüşhanevî, age., s. 12.

35 Gündüz, age., s. 141-165.

36 Gündüz, agm., s. 28-45.

37 Vassaf, age., s. 333.

38 Gündüz, age., s. 16; agm, s. 276; Vassaf, age., s. 333.

39 Gündüz, age., s. 18; Vassaf, age., s. 334.

40 Bkz. Gündüz, age., s. 19-21.

41 Mustafa Fevzi b. Numan, *Hediyetü'l Hâlidîn fi Menâkib-ı Kutbi'l-arifin Mevlana Ahmed Ziyâuddin b. Mustafa el-Gümüşhanevî*, İstanbul, 1895, s. 8; Gündüz, age., s. 31.

hüviyetine bürünmüştür. Tekkesinde hadis tedrisine büyük önem veren Gümüşhanevî, özellikle *Râmûz* okutup talebelerine icazetini vermeyi tarikatın vazgeçilmez bir unsuru haline getirmiştir. Haftanın iki günü sorulu cevaplı bir şekilde *Râmûz* dersleri işleyen ve bu usulle ömrü boyunca yetmiş defa hatmettiren Gümüşhanevî, halifelerine ve talebelerine de aynı usulle devam etmek üzere icazet vermiştir.⁴² Onun Bâbîâlî'nin karşısında bulunan tekkesindeki bu derslerine ve sohbetlerine Abdülmecid, Abdülaziz ve II. Abdülhamid gibi devlet ricâlinin de devam ettiği rivayet edilmektedir.⁴³

Gümüşhanevî, ehl-i tasavvufun büyük önem verdiği irşat vazifesine hayatının her döneminde ve her şartta *Râmûz* okutmak suretiyle, Hz. Peygamber'in sünnetini hadislerini naklederek devam etmiştir. Nitekim 1877 yılında gittiği ikinci haccında Mekke ve Medine'de pek çok kişiye hadis okutup irşat faaliyetlerinde bulunmuştur.⁴⁴ Buradan Mısır'a gidip orada üç yıl kalmış Tanta ve Kahire'de Nâsırıyye, Câmiu'l-ezher ve Seyyidina Hüseyin camilerinde *Râmûz* okutmuş hatta orada kaldığı süre içerisinde *Râmûz*'u yedi defa hatmettirmiştir.⁴⁵ Hatta bizzat katıldığı 93 Harbi esnasında savaşın hafiflediği ve durakladığı bir sırada Of'a geldiği ve Ramazan ayı boyunca burada 280'i aşkın talebeye *Râmûz* okuttuğu bilinmektedir.⁴⁶

Ömrünün yirmi sekiz yılını (1847-1875) neşriyat ve ilmî çalışmalara veren Gümüşhanevî, *Râmûz*'un şerhine 1864'te başlayıp, 1875'te bitirmiştir. Onun müstakilen tarikat neşrine 1864'te başladığı, haftalık sohbetlerde *Râmûz* şerh edilmesi ve yorumlanması ile *Levâmiu'l-ukûl*'ünü meydana getirdiği nakledilmektedir.⁴⁷

Görüldüğü üzere Gümüşhanevî, irşat faaliyetlerinde hadisleri kullanmaya gayret etmiş, kendisinin dahil olduğu geleneğe ait telakkileri hadisler vasıtasıyla aktarmayı tercih etmiştir. Bu yönüyle bir tarikat rüknü ve el kitabı haline gelen *Râmûz*, insanlar arasında yaygınlaşarak meşhur olmuş ve bu esere büyük önem atfedilmiştir. *Râmûz*, insanlar arasında bu derece meşhur olup muteber görülmekle birlikte, müellifinin tasavvufi şahsiyetinin de yansıdığı bir eserdir. Gümüşhanevî'nin, şahsında İslami ilimlerle birlikte tasavvuf kültürünü cemetme gayreti gösteren bir müellif olması, kuşkusuz onun eserlerine de yansımıştır. Nitekim *Râmûz*'da yer verdiği hadisler konusunda onun bir muhaddis hassasiyeti göstermekten çok bir mutasavvıf gibi hareket ettiğini görmek mümkündür. *Râmûz*'da daha ziyade ahlaki tasavvufi haberlere yer vererek öncelikli olarak hadislerin topluma nakledilmesi gayesi güdülmüş, bir irşat vasıtası olarak hadislere yaklaşmıştır. Halkı irşat ederek yönlendirme maksadıyla kimi zaman titizlikten uzak bir şekilde çeşitli bilgi ve rivayetler rahatlıkla kullanılabilmiştir. Gümüşhanevî, hadise dair yetkin bilgiye sahip olmasına ve *Râmûz*'un şerhi olan *Levâmiu'l-ukûl* isimli eserinde hadis usulüne dair teorik bilgilere yer vermesine rağmen *Râmûz*'da bunu uygulayamamış ve geleneksel tasavvufi yaklaşımlara bağlı kalmıştır.

Râmûz'da rivayetlere daha ziyade öğüt almak ve amel etmek maksadıyla yaklaşıldığı için metin öncelenmiş, isnad ise ihmal edilmiştir. Isnadında problem olan veya sıhhat yönünden değerlendirildiğinde zayıf hatta mevzû olduğu görülen rivayetlere yer verilmiştir.⁴⁸ Gümüşhanevî, *Râmûz*'un şerhi *Levâmiu'l-ukûl*'ün baş kısmında eseri için seçtiği hadis kriterleriyle alakalı bazı bilgilere yer vermiştir: Hadisleri kitabına seçerek aldığını, eserin aslından bir özet elde ettiğini, bu şekilde tekrar gözden geçirdiğini, hadislerle karışmış

42 Hülya Yılmaz, *Dünden Bugüne Gümüşhanevî Mektebi*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 63.

43 İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Sehâ, Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 29.

44 Mustafa Fevzî, *Hediyye*, s. 45; Gündüz, age., s. 72.

45 Vassaf, age., s. 334; Mustafa Fevzî, *Hediyye*, s. 45; Gündüz, age., s. 73.

46 Mustafa Fevzî, *Hediyye*, s. 45; Gündüz, age., s.75-76.

47 Gündüz, age., s. 65.

48 Bkz: Rukiye Aydoğdu, *19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi -Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde-, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara, 2008, s. 82 vd.

olan, onun aslından olmayan ifadelerin bu sayede tasfiye edildiğini, hadislerin tahricinde titiz davrandığını, posayı atıp özü aldığını, münekkid âlimlerin uydurma veya ona yakın derecede olduğuna hükmettikleri hadislerden kaçındığını, kitabını hadis uydurduğu bilinen veya öyle olduğu söylenen ravilerin ferd olarak rivayet ettikleri hadislerden koruduğunu zikretmiştir.⁴⁹ Ancak eserdeki rivayetler sıhhat açısından incelemeye tabi tutulduğunda zayıf ve mevzû haberlerin bir kısmında sıhhat durumlarına işaret edilmiş olmakla birlikte, büyük bir çoğunluğunda herhangi bir değerlendirme yapılmadığı gözlemlenmektedir. Eserde yer alan zayıf ve mevzû rivayet sayısının inceleme neticesinde belirtildiğinden daha fazla olduğu görülebilmektedir. Bu durum da Gümüşhanevî'nin eserinin tanıtımında verdiği tüm bilgilere ve zikrettiği kriterlere rağmen bir muhaddis titizliğinden ziyade mutasavvıf tavrı takındığını, hadislerin sıhhatinden ziyade onların irşat yönüne ağırlık verdiğini göstermektedir.

Kaynak kullanımı açısından incelendiğinde *Râmûz*'da, müellifin hepsinin muteber kaynaklar olduğunu belirtmesine rağmen⁵⁰ sıhhat açısından sorunlu olan, *el-Kâmil fi'd-duafâ*, *Mevzûât* gibi kaynaklar da yer almaktadır. Bu konuda asıl kaynaklara değil de tali kaynaklara ve derlemelere başvurmak hadislerin sıhhati ve kaynakların güvenilirliği açısından sıkıntı doğurmaktadır. Bu durum, genel olarak mutasavvıflarda görülen naklin ve sünnete ittibaya teşvikin öncelenmesi ancak nakilleri sağlam delillere dayandırmanın ihmaliyle durumuna paralellik göstermektedir.

Gümüşhanevî, hadise dair diğer eserlerinde de genel olarak metni kısa, anlaşılır, ezberlenmesi kolay hadisleri seçmeye özen göstermiştir. Konu olarak terğîb ve terhîb türü rivayetleri tercih ederek hadislerin amelî yönünü önclemiştir. Bu durum da hadislere vaaz, tebliğ ve irşat gayesi ile yaklaştığını göstermektedir.

Sonuç

Hız Peygamber'e derin bir muhabbet besleyen tasavvuf ehli, erken dönemlerden itibaren hadis ilmine özel bir ilgi göstermiş, çeşitli şekillerde bu ilimle meşguliyet içerisinde olmuştur. İslam medeniyet tarihinde tasavvufi şahsiyetleriyle öne çıkıp hadis ilmine dair de eserler telif eden, tasavvufi şerhler kaleme alan, irşat yöntemlerinde hadisleri kullanan isimler karşımıza çıkmıştır. 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda ise dönemin ilmî, siyasi, içtimai şartlarının imkân vermesiyle iki ilim arasındaki kaynaşma ve bunun ürünleri oldukça belirgin bir şekilde müşahade edilebilmektedir. Bu dönemde tasavvufi yönüyle öne çıkan, bunun yanında hadis ilmiyle de ilgilenen pek çok ilim adamı yetişmiştir. Bunlar arasında döneminde her iki ilim sahasında da etkin rol üstlenen, kendisinden sonraki dönemlerde de eserleri ve yetiştirdiği talebeleriyle etkisini devam ettiren Gümüşhanevî öne çıkan isim olmuştur. Gümüşhanevî, hadis ilmi açısından kendi döneminde ortaya konan ilmî mesaiye paralel olarak derleme, şerh, kırk hadis türünde eserler kaleme almıştır. Eserlerinin tümü için genelleme yapmak her bir eseri üzerinde ayrıntılı çalışma yapmayı gerektirmekle birlikte, tebliğimizde ele almaya çalıştığımız, Gümüşhanevî'nin irşat yönteminde tarikatının temel kitabı olarak kullandığı *Râmûz* özelinde, Gümüşhanevî'nin tasavvuf geleneğinin etkisinde kalarak hadislere yaklaştığını söylemek mümkündür.

49 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, I, 31.

50 Gümüşhanevî, agy.

Kaynakça

- Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdadî ve Anadolu'da Hâlidilik*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000.
- Abdülkadir Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, İstanbul, 1954.
- Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, y.y., 1293.
- Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, DİB. Yay., Ankara, 2000.
- Arif Hakan Demirel, *Ömer Ziyaüddin Dağistani'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.
- Bilal Saklan, "H. IV. M. X. Asır Sufilerinin Hadis İlimleriyle İlgileri", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (2002).
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul,t.y.
- Butrus Abu Manneh, "19.Yüzyıl Başlarında Osmanlı'da Nakşî-Müceddîdilik", Çev: Hür Mahmut Yücer, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2004.
- Harun Reşid Demirel, "Osmanlı Muhaddislerinden Ömer Ziyaüddin Dağistani'nin Hadis Anlayışına Mir'ât-ı Kanunî Esâsî ve Hadis-i Erbain fi Hukuk-i Selâtin Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım", *Yeni Türkiye*, 2000.
- Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, MÜİFY., İstanbul,1990.
- Hülya Yılmaz, *Dünden Bugüne Gümüşhanevî Mektebi*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1997.
- İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiye Tarikatı*, Seha Yay., İstanbul, 1984.
- _____, *Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Sehâ, Neşriyat, İstanbul, 1992.
- İsmail Lütfi Çakan, "Ahmed Kudsi Efendi", *DİA*, İstanbul, 1989.
- Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2005.
- Mustafa Fevzi b. Numan, *Hediyetü'l Hâlidîn fi Menâkıb-ı Kutbi'l-arifin Mevlana Ahmed Ziyaüddin b. Mustafa el-Gümüşhanevî*, İstanbul, 1895.
- _____, *Menâkıb-ı Haseniyye*, Matbaa-i Bahriyye, 1323.
- Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2006.
- Ömer Ziyaüddin Dağistani, *Zübdetü'l-Buhârî*, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1980.
- Rukiye Aydoğdu, *19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi -Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde-*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008.
- Seyit Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı*, Burselî Örneği, Ensar Yay., Konya 2004.
- Süleyman Uludağ, "Hâlidîyye", *DİA*, İstanbul, 1997.
- Yusuf Ziya Binatlı, "Ömer Ziyaüddin Dağistani", *DİA*, İstanbul, 1993.
- Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İnsan Yay., İstanbul, 2003.

Ahmed Ziyaüddin Efendi'nin; Şemâili, Ailesi, Doğduğu-Çocukluğunun Geçtiği Muhit, Vefat Tarihi ve Kütüphaneleri

Hüseyin BUDAK*

Özet

Gümüşhaneli hazretleri örnek bir şahsiyettir. O, çeşitli çalışmaları ve çok yönlülüğü ile tüm topluma hitap etmektedir.

Giriş

Rahmetli Prof. Dr. M. Esad Coşan hocamız anlatmışlardı; Prof. Dr. Helmut Ritter; 'siz kendi yetiştirdiğiniz, gerçek büyük şahsiyetlerin değerini bilmiyorsunuz' demiş. İşte bu büyük şahsiyetlerden biri de Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî'dir. Gümüşhaneli hazretleri örnek bir şahsiyettir. Örnek şahsiyet denebilmesi için bazı özellikleri taşıması gerekir. Örnek şahsiyet; gerçek bir yaşantı sahibi olmalıdır. Hayali masal kahramanı olmamalı. Yaşayıp yaşamadığı tam olarak bilmeyen biri olmamalı, bu bakımdan Köroğlu örnek bir şahsiyet sayılamaz. Hayatı bilinebilir açık olmalı, karanlıkta kalan yönü olamamalıdır. Sosyal tarihçilere göre önder veya örnek şahsiyetin bir diğer özelliği ise toplumun tüm kesimlerine hitap etmelidir. Gümüşhanevî hazretleri çeşitli çalışmaları ve çok yönlülüğü ile tüm topluma hitap etmektedir. Yardımlaşma sandığı, matbaa, kütüphaneler... Bir özellikte yaptığı çalışmalar uygulanabilir ve kendisi de uygulamış olmalıdır. Yapılan çalışmaları kendisi uygulamış ve günümüzde halen uygulanmaktadır. İşte son dönem Osmanlı ulemasının önemli şahsiyetlerinden birisi 19. yüzyılda yaşamış ve günümüz dünyasına da etkileri bulunan, beynelmilel bir şahsiyet olan Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî önemli bir kültür değerimizdir.

Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî (K.S.), hazretlerinin doğum tarihi tam olarak belli değildir. 1813 (H. 1228) veya 1819 (1235) yılında¹ Gümüşhane'de doğduğu belirtilmektedir. İlk ilimlerini Gümüşhane'de okumuş ve 8 yaşlarında Kur' an-ı Kerimi hatmetmiştir. 10 yaşlarında göç ettikleri Trabzon'da babasının ticaretine yardım ederken bir taraftan sarf ve nahiv ilimlerini ikmal etmiştir.² Trabzon'a göç sebebi olarak 1820-1830 arası sürüp giden Osmanlı'nın doğu sınırındaki savaşları da sayabiliriz. 1821 de başlayıp 28 Temmuz 1823 de sona eren Osmanlı-İran Savaşı ve ardından devam eden İran-Rus savaşı (1826-1828) ve Osmanlı- Rus savaşlarının (1828-1829)³ ortaya çıkardığı sosyo-ekonomik durumlarında neden olduğu düşünülebilir.

Babasının dükkânına mal almak üzere İstanbul'a amcası ile geldiğinde 1247-1831 sonrası⁴ artık buradan Trabzon'a dönmek istemediğini bildirerek ilim merkezinde kalır. Beyazıt medresesinde ilme intisap eder. Orada iyi bir şahsın delaleti ve koruması ile ilimde hayli ilerler. O iyi zatın ölümü ile Mahmutpaşa medresesine de bulunan bir odaya taşınır. Oradan Süleymaniye

* Dr., Gümüşhane Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı

1 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri* İnsan Yay. Çev. Tahir Hafizoğlu İst. 2010, S.131

2 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Ramuz El- Ehadis*, L.Doğan-C. Akşit, Milsan, İst.,1982, sy. VII.

3 Uçarol, Rıfat, *Siyasi Tarih* Der Yay. İst 2010, S.160-165, 170-171.

4 Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmet Ziyaüddin (K.S.) Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikati*, Seha Neşriyat, İst.1984 , S. 14.

medresesinde okutulan derslere devam etmeye başlar. Hocaları günün sayılır âlimlerindedir. Sultan Abdülmecid'in hocası, huzur dersleri muhatabı, Şehri Hafız, Hacı, Esseyyid Muhammed Emin Efendiden (V.1281-1864) dersler alır. Bir diğer hocası Kürt Hoca diye maruf, Sultan 2. Mahmut'un hocası Abdurrahman El- Harputi'dir. (1267-1851) Laz Osman Efendi bir diğer hocasıdır. Belki Doğu Karadenizde etkisinin sebeplerinden biridir. 1844 de üst icazet alır, Beyazıt dersiamlığına tayin olunur.⁵ Gümüşhane'deki hocaları ve İstanbul'daki hocaları tasavvufa meyyaldirler. 1844 yılından itibaren tasavvufa da yönelir. Alaca minare tekkesi şeyhi Abdulfettah Akri hazretlerinin sohbetlerine devam eder. İmam-ı Halidi Bağdadi'nin halifesi; Lübnan - Trablusşam Müftüsü Ahmet Bin Süleyman El-Ervadi' den hilafeti tamme ile icazet alır. (1848)⁶ Gümüşhanevî, 1859'dan itibaren (46 yaşlarındadır) Çağaloğlu'ndaki metrûk vaziyette bulunan "Fâtma Sultân Câmî-i Şerîfi"ni tamir, ihyâ ve imâr etmeye ve irşâd faaliyetlerini de buradan devâm ettirmeye başlar. İleride "Gümüşhanevî Dergâhı" olarak ün kazanacak olan bu mekâna Hazretin hânesini nakli ise 1875 senesidir. İlk haccı H.1280-1863 dedir. İskenderiye de 13 gün kalır. Z. H.1293 (1876)'da Şeyhül Harem Hacı Emin Paşa'nın kızı Havva Seher hanımla evlenir, 1877/1878 Doğu cephesinde Türk - Rus savaşına katılır.Trabzon üzerinden önce Kars cephesinde tüfek atarak savaşır. Bir ara Of 'a (birçok halifesinin olduğu yerdir) gelir, dersler verir sonra yeniden Batum cephesine gazaya gider. Dönüşünde yeniden hacca giderek Mısır'da 3 yıl kalır ve İstanbul'a döndüğünde tekkesine yerleşir. Kısa bir rahatsızlıktan sonra H.1311 Zilkadenin 7 sinde (13 Mayıs 1894) Pazar günü vefat ederek, Sultan 2.Abdülhamit'in müsadeseyle Süleymaniye Camii Haziresinde, Kanuni Sultan Süleyman'ın türbesinin yanına defn olunmuştur. Kabri bugün bakımlı ve gayet iyi durumda olan bir ziyaretgâhtır.⁷

Ramuz El-Ehadis, Mecmuatül Ahzap, Camiül Usul, Kırk Hadis başta olmak üzere onlarca eseri vardır. Yetiştirdiği talebeleri Rusya Federasyonunda; Kazan'da ve Mısır dâhil dünyanın pek çok yerinde yolunu devam ettirdiler. 1-2 Haziran 2013 de İstanbul'da yapılan sempozyum'a gelen Mısır Tanta'daki tekkenin son şeyhinin oğlu Şeyh Ahmed Cude el-Bedevi El - Mehdi, Ebu Yezid bir konuşma yaptı. Konuşmasında Gümüşhanevî hazretlerinin büyük dedesi Şeyh Cude İsa İbrahim ile manevî âlemde bir bildiri ile imam Hüseyin camisinde görüştüklerini anlattı. Mısır'da kalmasında hocası Ervadi hazretlerinin Şam ve Mısır'da öğrenim görmesinin, Abdulfettah Efendinin Mısır'a nisbeten yakın olan Akra'lı olmasının etkisi olduğu düşünülebilir.

Doğduğu Ev ve Çocukluğunun Geçtiği Muhit

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Gümüşhane'nin Eskibağlar Mahallesinde, Emirler-Esenbağ diye bilinen semtte, eski adıyla Halgent'de doğmuştur. Evlerinin olduğu yerin yıkıntıları, bugünkü Gümüşhane - Bayburt yolunun hemen üzerindedir. Bugün İl Jandarma Komutanlığının karşı tarafına düşmektedir. Ev yeri Kemaliye Camiinin eski imamlarından Hafız Hasan Karakoç'un elindedir. Kendisine eşi vasıtasıyla veraset yoluyla intikal etmiştir. Coğrafi koordinatlarını Enlem: 40 derece 26 dakika 47 kuzey, Boylam: 39 derece 30. dakika 11 doğu olarak yaklaşık söyleyebiliriz.

İki yüzyıl öncesinde 19. yüzyılın başlarında Osmanlı'nın dağılma dönemidir. Sultan 2. Mahmut dönemi sonlarıdır. Bugün Doğu Karadenizin küçük bir ili olan ve Sultan Süleyman'ın emriyle kurulan bu şehrin elma bağlarının içinde, Tebriz- Trabzon ipek yolu kolunun üzerindeki evlerinde Gümüşhane de Horasan kökenli bir ailenin çocuğu olarak Ahmet Ziyaüddin doğar.⁸ Gümüşhane o zamanlar Osmanlı'nın bir sancağıdır. Madencilik eski önemini yitirmektedir.

5 A. Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Mecmuatul Ahzap Büyük Dua Kitabı* Ahmet Faik Arslantürkoğlu Bahar Yay. s.26.

6 Kılıç, Rüya, "Osmanlı Devletinde Yönetim-Nakşibendî ilişkilerine Farklı Bakış Halidi Sürgünleri", *Tasavvuf Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 17, Sayfa: 103-119, Ankara, 2006. ' s. 114 Ervadi tahminen 1845 de istanbula geldi. Ve 1846 ' dan itibaren iki yıl Ayasofya' da hadis dersi okuttu.1848 de ise AZ. Gümüşhanevîye icazet verdi.

7 Eyice, Semavi,' İstanbul'un Kaybolan Eski Eserlerinden Fatma Sultan Camii Ve Gümüşhaneli Dergâhı' Prof. Dr. S.Fahri Ülgener'e Armağan İÜ İktisat Fak. Mecmuası C. 43, Sayı. 1-4, İst 1987, s. 484.

8 San, Sabri Özcan, *Büyük Veli Ahmed Ziyaüddin Efendi Hazretleri Kitapçığı*, Ankara, Tarihsiz, s.7.

Yeni ipek yolunun üzerinde bağlar arasında evler bulunmaktadır. İşte bu Harşit çayı boyundaki yolun hemen üst tarafında Ahmet Ziyaüddin'in ailesi yaşamaktadır. *Yol Harşit Deresinin bazen sağ ve bazen sol sahilini takip eder.*⁹ Bahçeler ve meyvelikler arasına serpilmiş yazlık evler sıralanırdı.¹⁰

20. Yüzyılın başlarında Vadi içinde gelişen şehir başlıca 4 mahalleden oluşur.¹¹ 1850 li yıllarda başlayıp¹² 20. yy. başlarında tamamlanan yol 1904 Trabzon salnamesine göre Vilayet dahilindeki yolların en işleği ve en ehemmiyetlisidir. Trabzondan sancak dahiline tulu 105 Km. den ibarettir. Bu yol ipek yolu üzeridir deve kervanları yük hayvanları buralardan geçmektedir. Meşhur tarihçi Hammer 1850'lerde yolun birkaç kilometresinin yapıldığını bahseder. Yol üzerinde konaklama için hanlar bulunmaktadır. Yolun 1860 yılında vadiye indirildiğini görmekteyiz.¹³ Gümüşhane'nin 19 yy sonlarında nüfusu bağlı köyleri ile 40.000 civarındaydı. Eskibağlar bölgesi hanların olduğu kervanların geçtiği bir yol güzergâhıdır.¹⁴

San; Emirler ismi ile ilgili olarak; *'Gümüşhane'de bugünkü Eskibağlar mahallesinin eski resmi adı Emirler idi. Ama halk ağzındaki adı Halkent'tir, hiç değişmemiştir. Bu adın Haltlarla yani Haldilerle bir ilişkisi düşünülebilir, demektir. ... Ziyaiyye adlı kitabında buldukları mahalleye adını verecek kadar nüfuzlu bir aileden olduklarını yazmaktadır'*. San bu görüşe katılmadığını, Emirler adının verilmesini Arapların işgali döneminden kalmış olduğu görüşündedir.¹⁵

Ailesi

Ailesi hakkında etraflı bir bilgiye sahip değiliz. Babasının adı Mustafa, dedesi El-Hac Abdurrahman Efendidir.¹⁶ Dedesi o zamanlar hacca gitmiş ve ilim ehli bir zattır. Efendi denilmesi ilim ehli olduğuna işaret eder. İlk ilimlerini Gümüşhane'de 5 yaşında okumaya başlar. Sekiz yaşına gelince Kur'an-ı Kerim, Delail-i Hayrat, Kaside-i Bürde, ve Hizb-i Azam kıraatı için icazet aldı. 10 yaşında Trabzon'a aile göç ediyor.

9 San, Sabri Özcan, Trabzon Salnamelerinde Gümüşhane Sancağı, Gümüşhane Valiliği ve G. Ve Gümüşhane'yi Sevenler Hizmet Vakfı Yayını, No. 3, tarihsiz, s. 103.

10 Karpuz, Haşim, "Gümüşhane Evlerinin Mimari Özellikleri", *Geçmişte ve Günümüzde Gümüşhane Sempozyumu Bildirleri 13-17 Haziran 1990 H. Prof. Dr. Nasuhi Ünal Karaarslan*, Ankara 1991.

11 San, Sabri Özcan. "Gümüşhane Müstakil Sancağındaki Mahalleler Aileler", *Geçmişte ve Günümüzde Gümüşhane Sempozyumu Bildirleri 13-17 Haziran 1990, H. Prof. Dr. N.Ü. Karaarslan* Ankara 1991 s.119 'Gümüşhane eski Milletvekillerinden, İlerlemiş yaşında 1992 deki Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevi sempozyumuna katılarak bir bildiri sunan rahmetli Sabri Özcan San şöyle bilgi vermektedir: '1922 de resmi dairelerin harşit vadisine eski şehirden taşınması ile yeni yerleşim oluşmuştur. 'Eski şehrin halkı bugünkü Hacıemin Mahallesinden Sorda'ya kadar hepsine birden' Bahçeler' derdi. Aralarında bir çekişme vardı. Bahçelerde 4 mahalle vardı;1 Burhaneddin Mahallesi, Bu günkü Özcan mahallesi2 Saadettin Mah. Bu günkü Hasanbey, Daltaban ve Karşıyaka Mahallerini kapsar. Emirler daha önce, Emirler-i Atik Emireler-i Cedit diye ikiye ayrılırdı. Emirler-i atik: Çatalkaya'dan başlar, bu günkü mezarlığın çevresinde biterdi. Dört Osman Camii-diğer adıyla Gugul Camii bu mahalledendir. Büyük müşid Ahmet Ziyaüddin hazretleri bu mahalledendir.3.Emirler- i Cedit; mezarlıktan başlar, yeni yapılan (eski) transit yolun köprüsünün yanında biterdi. Tarihi bir aile olan Kadırbeyoğullarının asil mahallesi burasıdır.4. Sorda- Bağlarbaşı: Bahçeler semtinin Bayburt'a doğru son mahallesi, bu günkü Bağlarbaşı mahallesidir...'

12 Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Çev. Dr. Mümin Çevik İst, 2010, c. 9 s: 2667 '1852 de İsmail Paşa köylüyü zorla çalıştırmak suretiyle Trabzon'dan memleket içerine doğru bir şose yaptırmaya başlamış, fakat yalnız birkaç kilometresini tamamlamıştır'

13 San, Gümüşhane Sempozyumu 1990 ,s. 155:'1860 yılından sonra Trabzon yolunun genişleyip vadiye indirilmesi ile şehir... '

14 Kömürçüoğlu, Sabahattin. *Esintiler Yumağı*, Sy.81 Sone Yay.İst ,2006,S.81 "Bu yol üzerinde, bahçelerin dibinde dedem Kömürçüoğlu Ethem Ağanın ve babam Mehmet Ağanın hanları vardı. Bu hanlarda katırcı ve kervanların her türlü gereksinimleri karşılayacak bakkal, fırın, kahvehane, hayvan ve insanların yatıp kalkacağı yerler vardı. ... deve kervanlarını anımsıyorum: İran'dan gelip Trabzon'a geçen kervanları, bunlar bizim hanlarda kalırdı. develerin ağızlarına bir hamur verdikten sonra yattığı yerde yüklenirdi.... Yanlarında kara acemler olurdu..." Mahallenin sakinlerinden emekli öğretmen Sabahattin Kömürçüoğlu kendisiyle görüşmemizde; Babası Mehmet Ağa'nın Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevi'den hiç bahsetmediğini fakat Ali Rıza Enişte ile bir bağlantısı olabileceğini anlattı. Ali Rıza Efendinin oğulları Behçet ve İsmet Efendilerin şehirde ilim gördüklerini, Behçet Efendinin doktor olduğunu anlattı. Lale hanımın torunları olduğunu bahsetti.

15 San, *Büyük Veli*, s. 6.

16 Kılıç, Dündar Ali <http://dundaralikilic.wordpress.com/makalelerim/ahmed-ziyauddin-gumushanevi-ve-kultur-mirasimiz-aolan-katkilari/> Gümüşhanevi'nin dedesinin hacı olduğuna dair bilgi, Of- Çafaruksa Ahmet Efendi kütüphanesi vakfiyesinde geçmektedir.

Trabzonda Op. Dr. Münir Derman (1910-1980) anne tarafından Gümüşhaneli hazretlerinin soyundan olduğunu anlıyoruz. Büyük ninesi Gül hatundur. (Evliya Kadın) Yine Behçet Efendiler denilen ailenin Ahmed Ziyaüddin hazretleriyle bir irtibatı vardır. Ahmed Ziyaüddin hazretlerinin kızkardeşi Lale hanım'ın torunları eğitimlerini Ahmed Ziyaüddin hazretlerinin yanında İstanbul'da almışlardır.¹⁷

Bunların nüfus kayıtlarının araştırılması ile teyidine ihtiyaç vardır. Mükerrerem Kömürcüoğlundan aldığımız bilgiye göre; Gümüşhanevî hazretlerinin dedelerinin Eskibağlardaki arazisine Müsürlerin tarlaları denilmektedir. Kendisi geç yaşta evlenmiştir ve çocuğu olduğuna dair bilgi yoktur. Dedelerinin Horasan'dan (Orta Asya) geldiği rivayet edilir.¹⁸ Mahallede Temrenler, Şeyhoğulları, (Bilgiç) Emiroğulları, Kömürcüoğulları, Yücel (Refioğulları), Şahbenderler, Şahinkayalar gibi aileler yaşamaktaydı. Gümüşhane'de Mısırlıoğullarının Semerkant'tan geldiği ve Seyit oldukları, Eskicioğullarının da (Akagünler) yine Hz Ali'ye dayanan soyları olduğu belirtilmektedir.¹⁹ Yine Şeyhoğullarının (Bilgiçler) Hz. Ali soyundan olduğu belirtilmektedir

Gümüşhanevî Ahmet Ziyaüddin (KS), Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı ismiyle yayınlanan doktora tezinde Gündüz; Mustafa Fevzi Efendinin; Hediyet-ül Halidin isimli eserine dayanarak; *Gümüşhane'nin bir mahallesine adlarını verecek kadar geniş nüfuzlu 'Emirler' sülalesinden olması, köklü bir aileye mensup olduğunu gösterebilir.* demektedir.²⁰ Prof. Dr. Hamit Algar, Emir Külal ile ilgili "*Emir lakabı Hz.Peygamberin neslinden olduğunu işaret eder.*" demektedir.²¹ Emirler mahallesinde doğması, mahallesine ismini verecek kadar nüfuzlu bir aileden olması, Horasan kökenli olması sebepleriyle Peygamber Efendimizin soyundan olabileceğini düşünülmektedir.²²

'Bu kitap her cihetten üstün ve eseriydi. Zamanın büyük âlim müritlerin hocası, salıkların mürşidi, nakşibendinin halifelerinden Seyyid Gümüşhaneli Ahmed Ziyaüddin Hazretleri...' Ramuz el Ehadis takrizinde görüldüğü gibi seyyidliğinden bahsetmektedir.

Kendi dedeleri de Horasan tarafından gelerek Çanakkale'nin Ayvacık ilçesine yerleşen merhum Prof. Dr. M. Esad Coşan seyyiddir. Yine Horasan kökenli Bir seyyid olan Hacı Bektaş Veli hakkında yaptığı doktora tezinde, *'Emevi baskıları sebebiyle Horasan bölgesinin Hazreti Ali neslinin ve taraftarlarının bir merkezi'* olduğunu belirtmektedir.²³ Ahmet Ziyaüddin hazretlerinin Emirler, Kömürcüoğulları ve Temren'lerle akrabalık ihtimali vardır. Bütün bunlara göre bugünde Kömürcüoğlu diye maruf bu ailenin yaşadığı semtte kız alış verişinin olması olağan ve muhtemeldir. Yani Ahmet Ziyaüddin Hazretlerinin kız kardeşini almış olabilirler ve sonuçta

17 San, *Büyük Veli*, s. 6 San'ın verdiği bilgi şöyledir; *'Trabzon Lisesi edebiyat öğretmenliğinden emekli Sabahat Komürcüoğlu (Ülker) hanımefendi'den aldığımız bir mektupta: 'Kız kardeşinin adı Lale idi. Benim babamın babaannesiydi. Komürcüoğullarından Ahmet Efendinin karısı idi. Bu hanım Ahmet Ziyaüddin Efendinin hizmetinde bulunmuş idi. O da aynı saliktendir. Kardeşine büyük saygı ve hayranlığı vardı. O'nun yanında öldü. Babamın annesi ölünce, babaanne olan Lale Hanım İstanbul'a gitmek istemiş. Ahmet Ziyaüddin efendiye mektup yazarak gelemeyeceğini bildirmiş. O da 'çocukları al buraya gel ' diye haber göndermiş. Böylece de babam İsmet Efendi, amcam Behçet efendi onun sorumluluğuna girdiler.'* İstanbul Eski İl Genel Meclis Üyelerinden Aziz Akhan; Mahmut Ağa diye bir zatın kendi ataları da olduğunu ve bu zatın üç oğlu olduğunu anlattı. Çinioğulları (gözlerinin mavi olmasından dolayı) denilen bu sülalenin Horasan tarafından geldiğini Erzurum'da bir akrabasının kaldığını. Bu üç oğuldan biri Çayırardı (Perek) köyüne biri Pirahmet ve bir kardeşinde Halgent'e yerleştiğini anlattı. Pirahmet köyüne yerleşen Molla Mehmet, Halgent'e yerleşen Ali, Perek'e yerleşen ise Mustafa ismindeki oğlu imiş. Halgent'e yerleşenlerin bir hanları olduğunu anlattı. Daha sonra bu sülaleye Kömürcüoğulları dendiğini, bahsetti.

18 San, *Büyük Veli*, s. 7 San; bir mektuptan bahseder. Aynı mahalleden olup (Emirler) 90 yaşını aşkın olarak 1985 de İzmir'de ölen Şeyhoğullarından İsmail Bilgiç; dosyamızdaki mektubunda *'Ahmet Ziyaüddin Hazretleri'nin dedesi, benim Büyük dedemle Horasan'dan gelmişlerdir.'* diyor.

19 San, *Gümüşhane Sempozyumu*. s.119.

20 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 12.

21 Algar Hamid, "Emir Külal" (Ö.772/1370), İslam Ansiklopedisi İst. 1995, c.11 S.137.

22 Arslan, Ahmet Turan, *Beşehirli Ahmed Nuri Efendi*, İst.2008. s. 29 'Bütün bunlar çağrışım yoluyla emirler mahallesinde doğmuş olan Gümüşhanevî merhumun da Seyyid olması ihtimalini aklıma getirmişti' demektedir.

23 Coşan, M. Esad, *Makalat-ı Bektaş-ı Veli*, Server iletişim, İst. 2013, s. 26.

Ahmet Ziyaüddin Hazretleri dayı taraflarından olacaklardır. Yine San; şemâildeki benzerlik bakımından Ahmet Ziyaüddin Efendi hazretlerinin Kömürcüoğulları ailesinden olmasını ihtimal dâhilinde saymaktadır.²⁴ (24)

Şemâili

Vehleten zat-ı Cenab-ı hazreti Şeyhi görüp,
Der uzun boylu, azimülcüsse, servi nazenin
Kaddi dilcusunda kıl acz kalır, ebkem zeban
Avsat ül kadd denmeye layık o zatı bihterin
Hazreti şeyh ol kadar mevzun idi ser ta kadem
Şah'ı ar'ar kamet-i zibaya misl olmaz hemin
Rengi ruyi gül gibidir sanki güldi rahleri
Gül yüzünde derlerin her danesi dürri semin
Mushaf-ı hüsn-i anın mest eyledi aşıkları
Vechi Feyza feyzine hayran olurdu salikin
Humreti galipti lakin ak idi veçhi Münir
Ruyi zibasında halin her biri fass-ı nihan²⁵

Sefine- i Evliya'da şöyle tarif edilmektedir: *Cemal-i latifleri nura müstağrak (gark olmuş) idi. Beyaz sakallı, başını tacı, vechindeki letafet, kendilerine revnak-ı diğer (ayrı bir güzellik) vermiş idi... Boyu mevzun, humreti galip, beyaz yüzlü, çekme burunlu, açık alınlı, mübarek sağ gözünün altında bir hal-i siyah olup müdevver çehreli, karagözlü, uzun kirpikli, beyaz sakallı başı metruş, idi. Entari giyerler hırka, cübbe biniş iktisa (ihtiyaç hissetme) buyururlar idi. Beyazı severler daima giyerlerdi.*²⁶ Büyük Dua Mecmuasında ' *Bu mübarek zat geniş alınlı, uzun burunlu, ablak (dolgun, yuvarlak) yüzlü kara gözlü, uzun kirpikli, beyaz sakallı, nispeten uzun boyulu ve parlak simaya sahipti. Daima giydiği elbise beyazdı ve beyazı tercih ederdi deniyor.*²⁷ San, Gümüşhanevî hazretlerini tarif ederek; *geniş alınlı, çekme burunlu, yuvarlak çehreli, uzun boylu, kara gözlü, uzun kirpikli olduğu Camiul Mutun isimli eserde yazılıdır, demektedir. Bu anlatımın eski Emirler mahallesinin köklü ailelerinden olan Kömürcüoğullarına uyduğunu belirtmektedir.*²⁸ Ruhul Arifin tercümesinde yazar : ' Müellif KS 2. Sultan Abdülhamid Han'ın has dostlarındanı. Arada sırada bir araya geldikleri, merhumun halifeleri tarafından ifade olunmuştur. Ufak tefek görünüşlü olmasına rağmen edep hayâ vakar ve tevazu timsali idi. Mübarek günlerde günün belli saatlerinde kendine mahsus havletleri vardı demektedir.²⁹ Burada ufak tefek olduğu yönündeki bilgi pek rastlamadığımız bir bilgi, ileri yaşından ve belki oruca meykinden dolayı söylenmiş olsa gerektir. Padişaha yakınlığı konusu ise ayrıca incelemeye değer bir konudur.

Bugün elimizde Ahmed Ziyaüddin hazretlerinin olduğu belirtilen bir fotoğraf var. Bu fotoğraf Gümüşhane Eski İl Millî Eğitim Müdür yardımcılarında, Kent Konseyi Başkanı Hasan Pir tarafından ilk olarak tanıtıldı. 1992 yılında yapılan Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî sempozyumda bu fotoğraf kullanıldıktan sonra daha fazla yaygınlaşmıştır. Gümüşhaneli yolunun meşayih'in'dan Mehmet Zahid Kotku Rh. A. bir sohbetinde Amerika'dan fotoğrafın geldiğini

24 San, Sabri Özcan, "A. Z. Gümüşhanevî Hayatı Üzerine", A. Z. G. Semp Bildirileri 11-12 Temmuz 1992 Cumartesi-Pazar, İst.-1992 Haz. N. Yılmaz Seha Neşriyat s. 52.

25 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, İnsan Yay. Çev. Tahir Hafızoğlu İst. 2010, s.131.

26 Vassaf, Hüseyin, *Sefine-i Evliya*, İst. 1999 Çev. M. Akkuş- Ali Yılmaz s. 340.

27 Gümüşhanevî, *Mecmuatül Ahzab Tercümesi*, sy. 29.

28 San ,*Büyük Veli*, s. 7.

29 Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî , *Ruhul Arifin (İlahi Aşk)*, Pamuk Yayınları, Çev. Rahmi Serin, İst. 2002, s. 13-14.

söylemekte ve 'Gümüşhaneli hocamız Fetih camiinde iki dizi üzerine oturmuş, Kur'an okuyor' diye elimizdeki fotoğrafı tarif etmekte ve Gümüşhanevî hazretlerine ait olduğunu belirtmektedir. Hasan Pir, Erzurum'dan tanıştığı Prof. Dr. Şener Dilek 'den aldığını belirtmiştir.³⁰ O da Fotoğrafı, Trabzon'da fotoğrafçılık yapan Hüsnü Salimoğlu'dan aldığını Hasan beye belirtmiştir.

Mehmet Zahid Kotku'ya Amerika'da (Kanada) uzmanlık yapan Prof. Dr. Erman Tuncer'in gönderdiğini araştırmamızla tespit ettik. O da asker arkadaşı Trabzonlu Dr. Şükrü Hakyemez'den almıştır. (1975) Dr. Şükrü Hakyemez komşusu fotoğrafçı Hüsnü beye fotoğrafı kendisinin verdiğini söylemiştir. Dr. Şükrü bey fotoğrafı ise Atilla Mayda aracılığıyla aslen Gümüşhane'nin Köse Kabaktepe Köyünden (Şurut) olan ve o zamanlar Ankara'da yaşayan Pir Murat Baba diye maruf Melami meşreb olan Murat Ergün'den (v. 2009) almıştır. Bu fotoğrafı komşusu olan fotoğrafçı Hüsnü beye ve Prof. Dr. Erman Tuncer 'e verdiğini bahsetmiştir. Bir tasavvuf ehli olan ve Kabaktepe'deki Çağırğan Babanında soyundan gelen Murat Ergün 2009 yılında vefat etmiştir ve mezarı Kabaktepe'dedir. Fotoğraf hem de bu fotoğraftan yararlanılarak yapılmış olan baskıya göre şimdilik fotoğrafın Ahmet Ziyaüddin hazretlerine ait olduğunu doğru kabul etmek gerekir.

Vefat Tarihi

Mezar taşında vefat tarihi olarak 1311 sene 7 Zilkade olarak yazmaktadır. Bunun Türk tarih kurumu tarih çevirme kılavuzuna göre miladi karşılığı 13 Mayıs 1894 Pazar günüdür.

Menakıb'da ise:

Sal-i hicretten bin üçyüz on bire
Vardığınca gel dinildi rehberine
Bir bazar gün vakt-i subh idi meğer
Saat on olmuştu kavli-i muteber
Samin-i zilka'dede Kutb-u cihan
Vasıl oldu Hazrete bi-in ü an

(Şeyh hazretleri 1311 yılı zilkade ayının sekizinde, Pazar günü sabah saat 10 da hak rahmetine davet olunmuştur).³¹

Ruz-i şenbe saat onda heştümi zilkadede
Titredi arş Şah-ı kişmirim efendim el-firak
Cumartesi günü zilkade ayının sekizinde saat onda
Padişahımdan ayrı düştüm, yüce arş titredi.
Söyledi Fevzi mücevher tarihi feryad idüb
Fahri bezmim mürşidim efendim el firak

Fevzi vefat tarihinin feryat ederek söyledi:

'Meclisimin övücü olan mürşidim, pirim, efendimden ayrıldım'

(Manzumedeki son mısra ebced hesabıyla 1311 tarihini göstermektedir. 1311-1895)³²
Samin (A) : Sekiz Heşt (F) : Sekiz, yekşenbih (F) : Pazar, Ruzişenbe: Cumartesi, Şenbih(f) :Gün, Cumartesi.



30 Pir, Hasan, *Gümüşhane yazıları*, Gümüşhane 2009, s. 145.

31 Fevzi, *Menakıb*, s.171.

32 Fevzi, *Menakıb*, s. 199.

Mezar taşında yazan 7 Zilkade 1311 tarihini kabul edersek ve TTK kılavuzu vasıtasıyla miladiye çevirirsek 13 Mayıs 1894 Pazar bulunur.

Gün	13	7	1
Ay	Mayıs	Zilkade	Mayıs
Yıl	1894	1311	1310
Gün Adı		Pazar	

Ehlisünnet itikadı adlı esere Ubeydullah Küçük imzasıyla yazılan önsözde 25 Mayıs 1893 Pazar günü denmektedir.³³ Fakat birçok kaynaktan Ahmet Ziyaüddin hazretlerinin vefat tarihi olarak farklı tarihler zikredilmektedir. Çoğunlukla 13 Mayıs 1893 verildiği gibi 1894, 1895 yıllarına rastlanmaktadır. Mecmuatu'l-Ahzap, Büyük Dua Kitabı'nda yine 25 Mayıs 1893 pazar günü,³⁴ Mustafa Fevzi Efendinin Menakıb-ı Ziyaiyye adlı eserinde Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî menkıbeleri adıyla çevrilen eserde; vefatı 8 Zilkade 1311 olarak veriliyor. Miladi olarak vefat tarihi 25 Mayıs 1893 pazar olarak yazmaktadır. Butrus Ebu Mannah Mayıs 1894 vermektedir.³⁵ Yine Prof. Dr. Semavi Eyice 1894 tarihini vermektedir.³⁶ Sabri Özcan San da 25 Mayıs 1893 tarihini vermektedir. Bursalı Mehmet Tahir Efendi, Osmanlı müellifleri adlı eserinde başlıkta vefat tarihini 1311:1893 olarak çevrilmektedir. Bursalı Mehmet Tahir Efendi, Osmanlı müellifleri adlı eserinde şöyle ifade edilmektedir: "*Gümüşhaneli Ahmed Ziyaüddin Efendi 1311=1893 Halidiyye şeyhlerinin faziletliyelerinden bir zat olup uzun müddet İstanbul'da tarikatın yayılması, din ilimlerinin tahsili ile vaktini geçirerek 1311 h.de vefat etti. Süleymaniye Camisi şerifi avlusunda medfundur.*"³⁷ Bursalı Tahir Efendinin Osmanlı Müellifleri adlı eserinde 1893 yazılması sonrası bu kabulün devam ettiği görülmektedir. Buradan iktibasen 1893 yılı yazıla gelmiştir

Gündüz, Gümüşhanevî'nin vefat gününü '8 Zilkade Pazar olarak veren kaynaklarda bir yanlışlığın mevcudiyeti dikkatimizi çekmektedir' diyor.³⁸ 13 Mayıs 1893 Pazar saat on demektir. Türk Tarih Kurumu Tarih Çevirme Kılavuzunda 7 Zilkade 1311 hicri tarihin miladi karşılığı 13 Mayıs 1894 olarak verilmektedir. Tarih çevirme kılavuzuna göre 13 Mayıs 1893, 26 şevval 1310 tarihine, 25 Mayıs 1893 7 Zilkade 1310 tarihine denk gelmektedir.

Elle hesaplama hicri den miladiye³⁹ hesaplırsak: 1311 /33:39.42 (A sayısı) (Burada küsüratı tam sayıya çevirmeden sorun kaynaklanmış olanabilir. 39 kabul edilirse 1894, 40 kabul edilirse 1893 çıkacaktır) 1311-39: 1272 – 1272+622:1894

Belge 1: Beyazıt Devlet Kütüphanesi Hakkı Tarık Us yazma eserler bölümünde bulduğumuz 1 Muharrem 1312 tarihli İkdam Gazetesi hazretin vefat tarihine en yakın belgedir.⁴⁰ Başlığında :1 Muharrem 1312: ...23 Haziran 1410 Rumi... 5 Temmuz 1894 yazmaktadır.

Geriye gidersek Muharrem'den önce

1 Zilhicce 1311	6 Haziran 1894
1 Zilkade 1311	7 Mayıs 1894
7 Zilkade 1311	13 Mayıs 1894 bulunur.

33 Gümüşhanevî, A.Z. *Ehl-i Sünnet İtikadı (Câmiu'l-Mütûn Tercümesi)*, Bedir Yayınları İst. 1996-1417 Çev. Fuad Günel-Abdülkadir Kabakçı s. 25.

34 Gümüşhanevî, M. *Ahzap*, s. 29.

35 İlim ve Sanat Dergisi sayı 37, Kasım 1987, *Butrus Abu Mannah Ş. Ahmed Z. El-Gümüşhanevî ve Halidi-ziyai Tekkesi (Altıkolü)*, s.4.

36 Eyice, *Ülgener'e Armağan*, s. 484.

37 Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1299-1915, Sad., A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İst.1975 s: 157.

38 Gündüz. *Gümüşhanevî*, s. 1997.

39 *Tarih Çevirme Kılavuzu*, Dağlı, Y. ve Üçer, C., Tarih Çevirme Kılavuzu (italik) TTK Yay., Ankara 1997, s. 174.

40 İkdam Gazetesi, 5 Temmuz 1894, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Hakkı Tarık Us Nadir Eserler Bölümü, No.110/1.

Ahmet Turan Arslan tarafından sunulan sempozyum bildirisinde hazretin vefatından sonra sultana yazılan arıza (rapor) da daraporun 8 zilkade 1311 de padişaha sunulduğu ve bir gün evvel defnedildiği bahsedilmektedir. 3640 numaralı ve 8 zilkade 3311-2 mayıs 1310 tarihli arızada cenaze namazının Süleymaniye'de kılındığını ve evvelki gün Saat 9'da vefat ettiğini yazmaktadır.⁴¹

Diğer bir belge *Partie Orientale* adlı gazetenin 16.sayısı;⁴²

Başlığı: Anne- 29 aout/10 September 1893

Aghostos 1309 (Anne Financiere Ottomane)- 28 Sepher 1311 (Hegire)

Hicri tarihin miladiye çevrilmesinde bir hata yapıldığı görülmektedir.⁴³

Görüldüğü gibi H. 28 Sefer 1311- 10 Eylül 1893 Miladi 29 Ağustos 1309 Rumi görülmektedir. (TTK tarih çevirme klavuzuna göre 1 gün fark etmektedir.)⁴⁴

Doğru olarak 1894 yılını: Semavi Eyice, Butrus Ebu Mannah ve Sefine Evliya'da Vassaf⁴⁵ vermektedir

Menakıb da Mustafa Fevzi Efendi Cenaze namazı ile ilgili bilgi vermekte ve Beyazıt Camiinde öğlenden ikinci namazına kadar beklediğini yazmaktadır.

Çün cenaze geldi havliya tamam
Mescide girmezdi asla has ü am
(cenaze avluya geldi fakat halk ve seçkinler camiye girmezdi.

...

Gördüler bu hale yok bir çare hiç
Kimse doymaz rüyeti dildare hiç
Koydular tabutu mescide heman,
Girdi ol dem mescide pir ü civan

Sevdiklerinin yüzün görmeye doymaz, camiye kimse girmeyince çaresiz tabutu camiden içeri aldılar. O zaman genç yaşlı herkes camiye girdi.

Öğleyi kıldık oturduk, pür figan
Çün irade gelmedi, ol zaman
Öğle namazını kıldık figan içinde oturduk
Çünkü padişah iradesi gelmemiş
Hazreti Eşref Efendi zi safa
Birde gördük geldi ol kan-ı vefa
Çünkü gitmiş Hazreti Hakana ol
Vakayı ihbar için sultana ol

41 Ahmet Ziyaüddin Gümüştanevî 1992 *Sempozyum Bildirileri*, s.118.

42 Nicoles Nicoleides, *Partie Orientale*, No.16, Paris 1893, Belediye Kütüphanesi No.338.

43 http://tr.wikipedia.org/wiki/Hicri_takvim_Tanzimat_Dönemi'ne kadar Osmanlı Devleti'nde hicrî takvim her sahada resmî takvim olarak kullanılıyordu, yılbaşı 1 Muharrem'di Tanzimat Dönemi'nde 13 Mart 1840 miladî tarihi 1 Mart 1256 cuma günü olarak Rumî takvimin yılbaşı kabul edildi. Bu tarihten sonra çift takvim uygulaması başladı, aynı anda hem hicrî takvim hem de Rumî takvim 1870 miladî yılına kadar birlikte uygulandı. Hicrî takvim ay yılına göre Rumi takvim ise güneş yılı esaslı hesaplandığı için hicri takvimde senenin son günü Rumî takvimin çakışan senesinden her yıl 11 gün daha geriye düşüyordu. İkiliğin önlenmesi için o tarihten sonra artık sadece Rumî takvim kullanılmaya başlandı. Rumî takvim, batının kullandığı Gregoryen miladî takvimden 13 gün gerideydi. Rumi ile miladi arasında -her iki takvim de güneş yılı esasına göre düzenlendiği için- aradaki 13 günlük fark sabitti, böylece hicrî takvimin aksine mevsimlerin hep aynı aylara denk gelmesi temin edilmiş oldu, yıl farkı da takvimin başladığı zamanki fark olan 584 yıla sabitlenmiş oldu. Bu fark; Rumi Takvim'in Julyen Takvimi'ni, miladi takvimin ise Gregoryen Takvimi'ni esas almasından ileri gelir. 8 Şubat 1332 tarih ve 125 sayılı kanunla Julyen esaslı Rumî takvim yürürlükten kaldırılarak Gregoryen esaslı Rumî takvime geçildi. Bu değişiklik miladî takvimde 1917 senesine denk gelir.

44 Dağlı, *Kılavuz.*, c.5, s. 291.

45 Vassaf, *Sefine*, s. 343 '8 Zilkade 1311 / 14 Mayıs 1894 pazar gün azimi dar-ahirete oldular' demektedir.

Hazreti Eşref Efendi nihayet bir de gördük ki geldi.
Çünkü Hazreti Pir' in vefatını Padişah Hazretlerine bildirmek için saraya gitmiş...

....

Ol kadar gelmişti zengin ü fakir
Bayazıd almaz dı bir cemi gafir
Vakt-i asr olmuştu ki kıldık salât
Hazrete olsun salât —ı tayyibat⁴⁶ (45)

*Canaze namazına gelen kalabalık zengin ve fakirlerden oluşan cemaati camii almadı.
İkinci vakti olunca cenaze namazı kıldık, hazrete selamlar ve rahmetler olsun.*

Hazreti Abdulhamid-i tacdar
Ol Şehinşah-ı cenab-ı payidar
Gönderip memur ı mahsuslar adid
Anlara itmişti ferman-ı ekid.

Abdülhamid Han birçok özel memurlar göndermiş, onlara sıkı emirler vermiş. Bazıları kabrinde memur oldular bazıları feyziyle mesrur oldular.

Halidi ve Sünni - Hanefi geleneğe Sultana yakın olmaktan kaçınılır. Bu konu ayrıca incelemeye değer bir konudur. Mustafa Kara⁴⁷ ve Gündüz'ün tasavvuftaki Sultana tavsiyelerinde bulunma şeklinde özetlenebilecek geleneğe Ahmed Ziyaüddin Efendininde uyduğunu, Sultan 2. Abdülhamid'e yazdığı maddeler halindeki⁴⁸ mektuptan da görmekteyiz. Prof. Dr. Butrus Abu Mannah; '*Bazen kendisinden Saray'a gelmesi istenirdi. Bu minval üzere padişahla arkadaşça sohbetleri oldu ki bu durum Hamid Algar'ı Gümüşhanevî'nin sırdaşı olduğu fikrine götürmüştü. Şeyh 1894 Mayısında vefat ettiğinde Sultan O'nun Süleymaniye Camii kabristanına defnedilmesini emretmiş ve Gümüşhanevî'ye verilen önemin işareti olarak bir temsilcisini cenaze törenine göndermişti.*'⁴⁹ (48) Diyerek yakın ilgiden bahsetmektedir. Menakıbdaki ifadelerden Hazretin Naaşını öğlen namazına Beyazıt cami avlusuna öğlen namazında getirildiği sevenlerinin avluda beklediği bir türlü camiye girmediği ve alışılmamış bir şey olmasına rağmen cenezinin camii içine alınması ile cemaatin camiye girdiği; Padişah-tan ikindiye kadar defin izni gelmediği görülmektedir. Mükerrerem Kömürcüoğlu'nun elimizdeki mektubuna göre: Padişah önce Aksaray'da Valide Caminin yanına defnedilmesini emretmiş. Bilindiği gibi Pertevniyal Valide Sultan (V. 1883) Gümüşhanevî hazretlerinin sevenlerindedir. Fakat sonrdan Süleymaniyyeye defnine izin vermiştir.

Padişahla son zamanlarda mesafeli olduğunu bahsetmektedir.⁵⁰ Bu görüş Padişahla her zaman görüştüğünden çok Halidi – Sünni-Hanefi geleneğe de uyuşmaktadır.

Bir bazar gün vakt-i subh idi meğer
Saat on olmuştu kavli-i muteber

Vefat saati konusunda Fevzi, Ziyaiyye de sabah saat on sularında vefat ettiğini belirtmektedir. Şeyh hazretleri 1311 yılı zilkade ayının sekizinde, Pazar günü sabah onda hak rahmetine

46 Fevzi, *Menakıb*, s. 169

47 Kara, Mustafa, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yay 2009 S. 329. Sultan ve şeyh efendi ilişkisini şöyle ifade etmektedir: 'onlardan biz bir şey istememeye dikkat ederiz. Ayaklarına gitmeyiz. Bize gelirlerse memnun oluruz. Danışarlarsa doğru bildiğimizi söyleriz.

48 Uluslararası Ahmet Ziyaüddin sempozyumunda (1-2 Haziran 2013- İst.) Osman Gördebil (arşiv uzmanı) tarafından 'Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin toplumsal hayata yönelik Padişah'a gönderdiği mektu başlığı' ile ilgi çekici bir bildiri ile sunulmuştur.

49 *İlim ve Sanat Dergisi*, sayı 37, Kasım 1987, Butrus Abu Mannah Ahmed Z. El-Gümüşhanevî ve Halidi-ziyai Tekkesi (Altkolu) sy.4.

50 Mektupda Mükerrerem Kömürcüoğlu şöyle yazmaktadır: 'Öldüğünde Padişah 2. Abdülhamid'le arası iyi değilmiş. Padişah Aksaray'da, Valide Sultan caminin yanındaki mezarlığa defnedilmesini emretmiş...' demektedir.

davet olunmuştur.⁵¹ San, Pazar seheridir demektir.⁵² Yukarıda menakıbdaki geçen beyitte saat 10' da vefat ettiği belirtiliyor. Güneşin batışı alaturka saate göre 12'dir. Sabah güneş doğduğunda ise bu günkü saate göre sabah 05 civarında vuku bulduğunu belirtebiliriz. Mayıs 19-20 civarında güneşin battığı kabul edilirse ve güneş doğuşu ise 05 gibi kabul edilebilir. Bu durumda sabah saat 10 olmuş olur. Alaturka saat uygulamasında günler akşam ezanıyla başlar akşam ezanıyla biterdi. Saat on tabirinden de alaturka saati⁵³ (52) anlamak lazım geldiği kanaatindeyim. Vefat saati bu günkü saatle 10 civarında olsaydı. Duha vakti denmesi gerekirdi.

Kütüphaneleri

Merkez İstanbul, Of, Rize ve Bayburt'ta kütüphaneleri vardı.

1. Of- Uğurlu Çufuruksa Hacı Ahmet Kütüphanesi: 305 kitap var. 100 tanesi yazma.(44) 800 kitap (Dündar Ali Kılıç) binası halen ayakta. İçinde kalan kitaplar muhafaza edilmektedir. 1282 (1866-1867) yılında kurulmuştur. Kitabede tamam oldu kütüphane 1284 yazılmaktadır.⁵⁴

2. Bayburt Ziyaiyye Kütüphanesi: 1871 de kurulmuştur. Yakutiye Camii yanında bulunuyordu. 1900 yılı Maarif Salnamesine göre içerisinde 876 kitap vardır.1918 yılında Rus işgali döneminde yakılmıştır. İçindeki eserde yağmalanmıştır.⁵⁵

3. Rize Gümüşhanevî Kütüphanesi: Piriçelebi Mahallesinde, Semerkandi Şeyh Ali Efendi türbesi civarında Altıkulaç Hacı Ali Efendi Medresesi bitişiğinde (bu gün itibariyle Şeyh Camiin üstünde) ashab-ı hayratın müceddedin bina ve inşa ettikleri muvakkithane üstünde kargir bir yapı idi. 1876 yılında kurulmuştur.

4. İstanbul Merkez Fatma Sultan Kütüphanesi: Kitaplar İstanbul Müftülüğü arşivlerine ve Süleymaniye Kütüphanesine aktarılmıştır.

Rusların 1. Dünya savaşı sırasında Doğu cephesinde bölgeyi işgali sırasında yağmalayıp Tiflis'e götürdükleri kitapların geri alınması için şark orduları kumandanı Kazım Karabekir paşaya yazdığı mektuptan anlaşıldığına göre Gümüşhanevi Ahmet Ziyaüddin adına Of, Rize ve Bayburt'ta kurulan vakıf kütüphanelerinin mütevelleğini Osman Niyazi Efendi yürütmüştür. Daha sonra Feriştad Efendi bu görevi devam ettirmiştir.⁵⁶ Güneyce'de Şeyh Osman Niyazi Efendi tarafından yapılan kütüphane halen açıktır. Kütüphane Cami altındadır. Ahşap caminin altında Gümüşhanevî hazretlerinin mührünü taşıyan orijinal taş baskı ve el yazması nüshalar tarafımızdan da görülmüştür. Camiinin yanında Osman Niyazi Efendi kabri bulunmaktadır. Mezar taşı Gümüşhanevî hazretlerinin mezartaşına benzemektedir. Yetkililer İstanbul'dan mezar taşının gönderildiğini bahsetmişlerdir.

51 Fevzi, *Menakıb*, s. 171.

52 San, *Büyük Veli*, s. 11.

53 Alaturka saat: Güneşin batışında 12'yi gösterecek şekilde ayarlanmış saat. Hangi mevsim olursa olsun aynı saatte güneşin konumunun (doğu batı düzleminde) aynı olduğu saattir. şöyle ki: güneş tam batışında saat 12'dir (günümüz saatinde güneş en tepedeyken saat 12'dir). Örneğin 1 Temmuzda alaturka saat 12'yi gösterdiğinde alafanga saat 19.45 + 1 saat yaz uygulaması 20.45'i gösterir.1 Ocakta ise alaturka saat 12'yi gösterdiğinde alafanga saat 16.50'yi gösterir (bu rakamları güney yarımkürede denemeyin) yani alaturka saat günü 24 eşit zaman dilimine bölünmüş değildir. Alaturka saat yaz, kış, günün her saati aynı aydınlık zamana rastlardı. Saat 4 deyinca hengi mevsim olursa olsun güneşin aynı pozisyonuna tekabül ederdi. Amaç namaz vakitlerinden sapmamaktır. Tanzimat fermaniyle birlikte ticari hayattan sonra 1 ocak 1926'dan itibaren yürürlüğe giren 26 Aralık 1925 tarih ve 697 sayılı kanunla uygulamadan tamamen kalkmıştır.

54 Kara, İsmail, *Gümüşhanevî Halifelerinden Şeyh Osman Niyazi Efendi ve Güneyce- Rizedeki Tekkesi*, Dergah yay. İst 2009 S.21.

55 <http://dundaralikilic.wordpress.com/makalelerim/ahmed-ziyauddin-gumushanevi-ve-kultur-mirasimiza-olan-katkilari/> 1871 yılında kurulan ve adını meşhur Ziyaiyye Kütüphanesi, 1918 yılında yakılmış ve bin 876 eser de yağmalanmıştır. Ziyaiyye Kütüphanesi'nin Maarif Salnamesi'ne göre Bayburt'ta Yakutiye Camisi'nin yanında bina edilmiştir. Ziyaiyye Kütüphanesi'nin, 1900 yılına ait Erzurum Maarif Salnamesi'ne göre ise tam bin 876 esere bulunmaktadır.

56 Yavuz, Yusuf Şevki, "Feriştad Efendi (1866-1929)" *DİA*, İst. 1995, Cilt 12 s.414.

Sonuç

Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî, genç yaşta İstanbul'a gelmiş bir ömür ilim ve irfan içerisinde geçmiştir.'Devrinde onun gibi hadis âlimi ancak Hint diyarında bulunabilirdi 'denilen bir hadis âlimidir. Prof. Dr. Hamit Algar'ın klasik hadis ilminin son büyük abidesi olan Ramuz El-Ehadis isimli büyük hadis derlemesi'⁵⁷ diyerek vasıflandırdığı eseri yanında onlarca eser yazmıştır. Sukuti bir arif ve müşşid olan Ahmet Ziyaüddin hazretleri mektup yazıp sultan gönderecek kadar yanlış gidişat konusunda uyarıda bulunmuştur. Eserlerinin bugün dahi okunduğu bu âlim zatın kabri Süleymaniye Camiinde Kanuni Sultan Süleyman'ın kabrinin hemen giriş tarafındadır. Süleymaniye haziresindeki kabir taşında yazılanlar aslında çok şey anlatmaktadır; Muhaddisin-i Kiramdan, meşayihlerin övünç kaynağı, El-Hac gibi sıfatların kullanıldığını görmekteyiz.

1. Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî 13 Mayıs 1894 Pazar günü sabah güneş doğumuna doğru, Saat 05 sıralarında hakka yürümüştür.

2. Gümüşhanenin Emirler-i Atik semtinde bugünkü Eskibağlar mahallesinde doğmuştur.

3. Mahallede o zamanlar Kömürcüoğulları, Temerenler (Müsürler), Yüceller Bilgiçler, Şahbenderler gibi aileler yaşamaktadır. Gümüşhane'de Mısrılıoğullarının Eskicioğulları ve Bilgiçlerin Peygamberimiz (SAV) soyundan geldikleri belirtilmektedir. Ahmet Ziyaüddin hazretlerinin Gümüşhane'den Temrenler ve Kömürcüoğulları ile Trabzon'da ise Dr. Münir Derman 'la akrabalık bağları olduğu düşünülebilir. Konunun nüfus kayıtları ile de teyidi ve araştırılması gerekmektedir

4. Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî hazretlerinin fotoğrafı konusunda, gerek M. Zahid Kotku ve Prof. Dr. Erman Tuncer üzerinden gerekse Hasan Pir vasıtasıyla Ankara'dan Gümüşhane Kabaktepe köyünde doğmuş olan Pir Murat Babaya ulaşılmıştır.

Gümüşhane Üniversitesi bünyesinde kurulacak Ahmet Ziyaüddin Araştırmaları Merkezi ile önemli bir adım daha atılmış olacaktır. Yine İlahiyat Fakültesi Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî İlahiyat Fakültesi ismi verilmesi isabetli bir karar olacaktır.

57 Algar, Hamid, *Nakşibendilik*, İnsan Yayınları, İst 2007 s. 48.

Kaynakça

- A. Z.G. Sempozyum Bildirileri, Haz. Dr. Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İst.1992
- Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî , *Ruhul Arifin (İlahi Aşk)* Pamuk Yayınları Çev. Rahmi Serin, İst. 2002
- Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Ehl-i Sünnet İtikadı (Camiul Mutun Tercümesi)*, Bedir Yayınları İst. 1996-1417 Çev. Fuad Günel-Abdülkadir Kabakçı
- Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Mecmuatul Ahzap* Büyük Dua Kitabı, Ahmet Faik Arslantürkoğlu, Bahar Yay. Tarihsiz
- Ahmet Z., Gümüşhanevî, *Ramuz El- Ehadis*, L.Doğan-C. Akşit, Milsan, İst.,1982
- Arslan, Ahmet Turan '*Beyşehirli Ahmed Nuri Efendi*' İst.2008.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1299-1915, Sad., A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İst.1975
- Coşan, M. Esad, '*Makalat-ı Hacıbektaşlı Veli* 'Server iletişim, İst. 2013,
- DİB. İslam Ansiklopedisi* İst.1995, C.11 ,12,13
- Eyice, Semavi,' İstanbul'un Kaybolan Eski Eserlerinden Fatma Sultan Camii Ve Gümüşhaneli Dergâhı' Prof. Dr. S.Fahri Ülgener'e Armağan İÜ İktisat Fak. Mecmuası C. 43, Sayı. 1-4, İst 1987,
- Geçmişten Günümüze Gümüşhane Sempozyum Bildirleri 13-17 Haziran 1990*, Haz. Prof. Dr Nasuhi Ünal Karaarslan, Ankara 1991
- Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmet Ziyaüddin (K.S) Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikati*, Seha Neşriyat, İst.1984
- Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Çev. Dr Mümin Çevik, İst., 2010, C. 9.
- İlim ve Sanat Dergisi Sayı: 37, Kasım 1987, Butrus Abu Mannah Ş.Ahmed Z. *El-Gümüşhanevî ve Halidi-ziyai Tekkesi (Altıkolü)*
- Kara, İsmail, '*Gümüşhanevî Halifelerinden Şeyh Osman Niyazi Efendi ve Güneyce- Rizedeki Tekkesi*, 'Der-gah Y. İst. 2009
- Kara, Mustafa, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar* Sır Y. 2004
- Kılıç, Rüya,' Osmanlı Devletinde Yönetim-Nakşibendî ilişkilerine Farklı Bakış Halidi Sürgünleri Tasavvuf: İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi, Sayı: 17, Sayfa: 103-119, Ankara, 2006. '
- Kömürcüoğlu, Sabahattin. *Esintiler Yumağı*, Sy.81 Sone Yay. İst, 2006,
- Mustafa Fevzi Efendi, , *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri* İnsan Yay. Çev. Tahir Hafızoğlu İst. 2010,
- Pir, Hasan, *Gümüşhane yazıları*, Gümüşhane 2009
- San, Sabri Özcan, *Büyük Veli Ahmed Ziyaüddin Efendi Hazretleri Kitapçığı*, Tarihsiz
- San, Sabri Özcan, *Rusların Gümüşhane İlini İşgali*, Meb Yay. İst. 1993
- San, Sabri Özcan, *Trabzon Salnamelerinde Gümüşhane Sancağı*, Gümüşhane Valiliği ve G. Ve Gümüşhane-yi Sevenler Vakfı Yayını, Yayın No 3.Tarihsiz
- Tarih Çevirme Klavuzu. Y. Dağlı-Cumhur Üçer, 5. Cilt TTK Yayınları
- Uçarol, Rifat, *Siyasi Tarih* Der Yay. İst. 2010
- Vassaf, Hüseyin, *Sefine-i Evliya* Seha Neş.İst. 1999 Çev. M. Akkuş- Ali Yılmaz
- Yavuz, Yusuf Şevki, '*Ferhad Efendi (1866-1929)*' DİA, İst. 1995, Cilt 12

Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî Menkabeleri ile Diğer Evliyâ Menkabeleri Arasında Bir Mukayese

Muhittin ELİAÇIK*

Özet

Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî, riyâzet üzere 25 sene geceleri sabahlara kadar kitap yazmakla meşgul olup, sürekli irşat edilme ihtiyacı hissetmiş bir velî zattır. O, matbaa kurup yayımlanan eserlerin bedelsiz dağıtılmasını ve Anadolu'da kültür merkezlerinin oluşmasını da sağlamış bir mühim simadır. Onun sohbet ve derslerine arınıp huzur bulmak için sultanlar da dahil nice gönül erleri devam etmiş ve bu kutlu pınardan beslenmişlerdir. Hem kalben, hem de bedenen sürekli mücahede içinde olmuş örnek bir gönül eri olan Ahmed Ziyaüddin aynı zamanda velûd bir müellif olarak da dikkatleri çekmiş ve çoğu tasavvufî birçok eser ortaya koymuştur. Onun kurduğu Gümüşhanevî Dergâhı aynı zamanda çeşitli siyasi kadroların da yetiştiği bir ocak konumunda olmuştur. Böylesine ulu bir çınara ait ve genellikle müridânı tarafından nakledilmiş birçok menkabe olup, bunlar onun bir müridi tarafından toplanıp bir araya getirilmiştir. Bu menkabelerin, diğer eserlerde geçen evliyâ hikâyeleri ile karşılaştırılarak ortaya konulması faydalı bir çalışma olacaktır. Bu bildiri de ona ait bazı menkabeler bazı ortak yönlerin de gösterilmesi amacıyla *Câmiü'l-ahbâr* adlı mesnevideki bazı evliyâ hikâyeleriyle mukayese edilecektir.

Giriş

1813 yılında Gümüşhane'nin Emirler Mahallesi'nde (Bağlarbaşı) doğmuş olan Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî, Mustafa adlı Gümüşhaneli bir tüccarın oğludur. Beş yaşında Kuran-ı Kerim'i hatmetmiş, 14 yaşında babasıyla birlikte Trabzon'a göçüp ticarete atılmış, ancak onun ticaretten çok ilim ve irfana düşkün olduğunu gören babası ona abisi askerden gelinceye kadar kendisine yardım etmesini ve daha sonra okuması için istediği yere göndereceğini söylemiş ise de o, amcasıyla birlikte bir iş için İstanbul'a gittiği bir sırada amcasına İstanbul'dan ayrılamayacağını, burada ilim tahsil etmek istediğini, babasının da buna müsaade edeceğini söyleyerek İstanbul'da kalıp Bayezit medresesinde tahsile başlamış ve bir süre sonra müderris olup birçok talebeye icazet verir olmuştur. Kalemî ve kelâmî ile mücadele eden bir zât olup yeri geldikçe silaha sarılarak 93 harbinde cephede savaşmıştır. O, 25 sene geceleri sabahlara kadar kitap yazmakla meşgul olmuş, icâzet verme derecesine gelmesine rağmen sürekli mânevî ilimlerde irşâd edilme ihtiyâcını hissetmiş ve bir mürşid-i kâmil arayıp Hâlid-i Bağdâdî'nin talebesi Ahmed el-Ervâdî'nin mânevî terbiyesine girmiş bir velidir. Matbaa kurulmasını sağlayarak neşredilen ilmî eserlerin bedelsiz dağıtılmasını sağlayıp Anadolu'da kültür merkezlerinin oluşmasına çalışmış, dünya malına asla değer vermeyerek az yeyip az uyuyup az konuşmuş, sürekli Allah korkusu ve Peygamber'in sünnetine bağlılık üzere olup tokluk için yemekten önce ve sonra tuza banmış bir sâliktir. Misâfirsiz sofraya oturmayan, lüzumsuz sözlerden hoşlanmayan, geceleri ilimle meşgul olup kitap yazarak uykusuz kalan, yetmiş bin kelîme-i tevhîd okumayı âdet hâline getiren, yatarken ayak uzatarak uyumayı edebe aykırı sayan, altı ay boyunca hiçbir gece uyumayıp kuşluktan öğleye kadar o da oturarak biraz uyuyan bir dervîştir. O, sohbet ve derslerine Sultan Abdülmecîd, Abdülazîz ve Abdülhamîd Han'ın devam ettiği bir mürşiddir. O, tövbe ve inâbe ile bir büyüğe bağlanmayı talebelik ve hocalığın şartları bilerek sohbet ve hizmete devam etmeyi, korku ile ümid arasında bulunmayı, ihlâs ve tevekkül ile verilen sözde durmayı, irade ve maksadda doğru olmayı, kişiyi boşuna övünmeye sevk eden süs ve debdebeyi terk etmeyi, temizliğe dikkat etmeyi, sıhhat ve tefekkürle zikre

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi

ve rabıtaya devam etmeyi, nefis ve şehveti kırarak ahlâkı güzelleştirmeyi, rahat ve rehabet veren şeylerden uzak durup yalnızlığı seçmeyi, nefsin arzu ve isteklerine uymamayı, tevâzu, şükür ve kanâata sahip olmayı tavsiye etmiş bir maneviyat eridir. O ayrıca, *Râmûzü'l-Ehâdîs*, *Garâibü'l-Ehâdîs*, *Hadîs-i Erba'în*, *Câmiü'l-Usûl*, *Rûhu'l-Ârifîn*, *Mecmûatu'l-Ahzâb*, *Kitâbu'l-Ârifîn*, *Necâtü'l-Gâfilîn*, *Netâicü'l-İhlâs*, *Câmiü'l-Menâsik*, *Câmiü'l-Mütûn* adlı eserleri yazmış velûd bir müelliftir. O aynı zamanda, müridin şeyhini sadece salih bir zat olarak kabul etmesi ve asla hatasız olarak görmemesi gerektiğini belirtmiş bir gönül sultanıdır. Salikin toplumsal hayatın bütün gereklerini yapmasını, cana yakın, edepli ve vakarlı olmasını, irfan ve hikmeti iyi bilmesini tavsiye etmiş bir manevi önderdir.¹

Tecrübî bir ilim olan tasavvuf usta-çırak ilişkisine dayanır. Şeyh veya mürşitler müritleri tarafından gavs-ı a'zam, destgîr, kutup vb. sıfatlarla anılmışlar ve mürşid-i kâmilin bütün müslümanlara karşı şefkat elini uzatan kişi olduğunu kabul etmişlerdir. Onların en mühim özellikleri: almamak, tayy-i mekân, rüyâda görüşmek, riyâzet, dil gözetmek, cömertlik vb. hasletlerdir. Böyle velilerden birisi de Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî olup, derviş ve müritlerince nakledilmiş olan çeşitli menkabeleri bu bildiride karşılaştırmalı biçimde incelenmek istenilmektedir. Ona atfedilen menkabelerin çoğu, müritlerinden Mustafa Fevzi Efendi tarafından yazılan manzum bir eserde bir araya getirilmiştir. Biz bunlardan seçtiğimiz birkaç menkabeyi Aşık Ahmed'in *Câmiü'l-ahbâr* adlı manzum tezkiretî'ül-evliyâsındaki evliya menkabeleri ile karşılaştırmak istiyoruz. Böylece evliyâ hakkında anlatılan birtakım kerâmet nakillerinin tema, motif ve karakter olarak aynı kök ve sebebe dayandığı da görülmüş olacaktır.

Arapça bir kelime olan menkibe: "geçit, delip geçme, yol veya dağ geçidi aşma, dar yol, dağ geçidi" gibi anlamlarının yanında, yaygın biçimde kullanılan anlamıyla "bir kimsenin erdemlerini anlatan hikaye" demektir. Nakîb ise, önder, bir şeyi delip geçip öne çıkan lider anlamındadır. Bu durumda menkabe bir kimsenin çok özellikli, alışılanı delip geçip öne çıkan hikâyesi olmaktadır. Velî, dost anlamına gelip, evliyâullah ise Allah'ın has kulları veya dostları, diğer insanlardan çok farklı ve üstün meziyetlerle Allah'a kullukta öne çıkan, her türlü varlığını Allah'a feda eden, rahatı ve konforu terkedip ömrünü Allah'a ibadetle geçiren has kullardır. Dolayısıyla böylesine has kullara Allahu Teâlâ birtakım ikramlarda yani kerâmetlerde bulunmaktadır. Bu ikramlar elbette o velinin dilemesiyle değil, Allah'ın lütfuyla gerçekleşmektedir. Hatta çoğu defa velî zâtın o kerametten haberi bile olmayabilmektedir.

Menâkıb-ı Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî

Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî'ye atfedilen menkabeler müritlerinden Mustafa Fevzi Efendi tarafından nazmen bir araya getirilmiştir. Bu menkabeler evliyâ tezkirelerinde anlatılan hikâyelere çok benzemekte ve aynı kaynaktan beslenen pınarlar durumunda bulunmaktadır. Bu menkabelerin ortak yönleri "cömertlik, almamak, kalbi okumak, tayy-i mekân, ilhâmla haber vermek" vb.dir. Şimdi Mustafa Fevzi Efendi'ye ait eserden seçtiğimiz bazı menkabeleri konularına göre tasnif edip Aşık Ahmed'in *Câmiü'l-ahbâr*² adlı eserinde geçen evliyâ menkabelerinden bazıları ile karşılaştıralım:

1. Yüzü nurlu müminin gayri müslim kişinin hidayetine vesile olması:

Beykoz'da kaldıkları sırada bir gün huzuruna bir hristiyan gelerek: "Efendim! Gözlerim sizin gibisini görmedi. Ne zaman sizi görsem kalbim rahatlar huzur bulurum. Başka yerde bu zevki tadamıyorum. Bu ne hâldir, ne sırdır, aklım bir türlü almıyor." der ve sonra da hidâyet nûruna kavuşup müslüman olur.³

1 Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2006, s.333; İrfan Gündüz, "Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin", *DİA*, İstanbul, 1996, c.14, s.276.

2 Muhittin Eliaçık, *Aşık Ahmed'in Câmiü'l-ahbâr*, İÜ SBE Doktora tezi, İstanbul 1998.

3 M.Fevzi Efendi, *Menâkıb-ı Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî*, İnsan Yay., İstanbul 2010, s.244.

Câmiü'l-ahbâr:

Müslüman olduktan sonra babasının baskısı üzerine İslâm ülkesine sığınarak zahitlerden birisi hâline gelen Rum kayserinin oğlu bir süre sonra hastalanarak yatağa düşer. Bir akşam vaktinde son nefesini vermek üzereyken İbni Şeybân adlı velî zât ziyaretine gelir ve bir arzusu olup olmadığını sorar ve o da nar yemek ister. İbni Şeybân gidip temizinden bir nar getirir; ancak genç nasıl kazanıldığını öğrenmeden narı yemek istemez. İbni Şeybân gidip bunu araştırınca narın kazanılmasında bozukluk olduğunu öğrenir. Bunu gelip gence söyleyince genç narı hemen yere atar ve yemediğine şükreder. İbni Şeybân gence son bir arzusu olup olmadığını sorar ve o da, gıyabında tanıyıp büyük bir sevgi duyduğu zamanın büyük zahitlerinden Pîr-i Mimşâd'ı görmek ister. İbni Şeybân ise onun yedi günlük uzaklıkta bulunduğunu, bunun imkânsız olduğunu söyleyince genç çok üzülür. Ama, birkaç saat geçmeden Pîr-i Mimşâd sevinçle içeri girer. İbni Şeybân "Ey aziz insan! Sabahı beklemeyip geldiniz, evden ne vakit çıktınız" diye sorunca o: "Akşamı kıldım ve o anda bu genç hatırıma geldi; beni görüp konuşmak istiyordur diye içimden geçti ve yola çıktım." der. Bunun üzerine ölmek üzere olan genç kalkıp kollarını Pîr-i Mimşâd'ın boynuna atar ve bir süre sonra can verir. Şüpheli narı yemediği için yedi günlük yol onun için saatlik yol oluvermiştir.⁴

Bir başka hikâye: Şeyhinin şehâdet getiremeden öldüğünü görerek dal harfi gibi eğilen ve Allah korkusundan kan işlemeye başlayan Süfyân-ı Sevrî'yi tedavi etmeye gelen bir hristiyan doktor bevli görür görmez: "Bu, ancak Allah korkusuyla ağlayan birisinden çıkabilir" diyerek Müslüman olur.⁵

2. Gühahkârların hidâyetine vesile olma:

Ahmed Ziyaüddin, Beykoz'da bir gün elinde kemanla serserice dolaşan günaha batmış birisini görerek hizmetçisine onu çağırmasını söyler ve hizmetçi de gidip çalgıcıyı çağırınca çalgıcı gülmeye başlar ve "Hocanız beni ne yapacakmış" diyerek birlikte gelirler. Ahmed Ziyaüddin onun kulağına gizlice bir şeyler fısıldar ve bunun üzerine kemancı titreyip ağlamaya başlar, tövbe edip sonra şeyhe mürit olur ve dergâhta yıllarca hizmet edip güzel hâllere ulaşır. Ahmed Ziyaüddin'in ona gizlice ne söylediğini kimse bilemeyip dergâhtaki öğrenciler bir gün bu tövbe kemancıdan bu sırrı açıklamasını isterler. O da şöyle anlatır: "Önceleri bir Bektaşî şeyhinin müridiydim. Şeyh ölmek üzereyken bana: "Oğlum! Seni Allahın sâlih kullarına ısmarlıyorum, sonun iyi olacak. Sakın evliyâyı reddetme!" diyerek can verdi. Ondan sonra ben nefesine uyan serseri birisi ve çalgıcı oldum. Cenâb-ı Hak karşıma Ahmed Ziyaüddin'i çıkardı. Gümüştanevî Hazretleri o gün kulağıma gizlice: "Oğlum, hocan seni bize ısmarladı. Artık hak yolu bizden öğrenirsin" dedi. Bu sözün işitince hemen hocamın söylediklerini hatırladım ve talebesi oldum." der.⁶

Câmiü'l-ahbâr:

Bişr-i Hâfî önceleri fasık ve sarhoş birisidir. Bir gün çok sarhoş bir hâlde düşse kalka yolda giderken yerde üzerinde: "Fazl-ı Bismillahirrahmânirrahîm" yazılı olan bir kağıt görerek yerden alıp tozunu silip yüzüne gözüne sürüp öperek üzerine de koku sürerek bir duvar deliğine sokar ve meyhaneye gider. Basra zahitlerinden birine o gece: "Kalkıp şu harabata gidesin, orada Bişr adlı dostumuz var, ona müjde verip hürmet edesin." diye seslenilir. O da hemen kalkıp meyhanede içmekte olan Bişr'i içerden çağırır ve kapıda: "Sana Cebbâr'dan haber getirdim. Yatma, kalk ve Hakk'a yönel" der. Bişr, Cebbâr adını işitince titremeye başlar ve o anda hidayete erip Bişr-i Hâfî olur. Hakk'ın adını görüp hürmet ettiği için Hak da ona hürmet eder.⁷

4 Câmiü'l-ahbâr (CA), agt., s.104.

5 CA, agt., s.110

6 M.Fevzi Efendi, age., s.256-260.

7 CA, agt., s.114.

Zünnûn-ı Mısırî bir gün Nil kenarında dolaşırken karşı kıyıda uyuyan bir kişiyi büyük bir yılanın sokmak üzere olduğunu, tam o sırada kendisinin bulunduğu kıyıda bir çıyanın bir su kaplumbağasına binerek hızla o kişinin yanına gittiğini ve yılanı çarparak öldürüp o kişiyi kurtardığını görür ve hayrete düşerek o kişinin evliyadan birisi olduğunu düşünerek koşup yanına gider. Ama gittiğinde bu kişinin sarhoş bir genç olduğunu görerek şaşkınlığı iyice artar. Gaipten: “Neden şaşırдың, mutîleri koruyan benim, âsîleri koruyan da benim, buna şaşırma” diye bir ses duyar sarsılır. Bir süre sonra genç uyanınca yanında Zünnûn’u görünce utanıp oradan gitmek ister. Zünnûn ise ona olup biteni anlatınca genç hidayete erer ve o vakitten sonra evliyadan birisi olur.⁸

3. Şüpheli ve haram malı yememe:

Ahmed Ziyaüddin-i Gümüshanevî bir müridine misâfir olduğu bir sırada birisi bir sepet tâze üzüm getirerek ev sâhibine: “Bunlar kendi mahsûlümdür ve helâldir. Kendi ellerimle topladım. Ahmed Ziyaüddin hazretlerine mahsus bir meyvedir.” der. Ev sâhibi üzümleri alıp Ziyaüddin hazretlerine ikrâm ettiğinde Ahmed Ziyaüddin üzümleri görünce: “Bunlar haramdır; ben böyle üzümleri yemem, zîrâ bunun bağı yetim malıdır. Fidanlar gasp edilmiştir. Şu üzümler çalınmış olduklarını bana haber vermektedir.” der. Ev sâhibi daha sonra o üzümlere helal olan üzümler karıştırıp işâretleyerek yemekten sonra Ahmed Ziyaüddin’e sunduğunda o, üzümlerden sâdece helal olanları yer ve sonra da; “Allahın yardımıyla biz haram ve helâli biliriz. Haramlarda zulmet, karanlık görürüz. Demek sen bizi imtihan edersin. Bu şekilde hareket hatâdır. Tövbe et de Allah seni affetsin. Allah adamlarına gizliler âşikâr olur.” der.⁹

Câmiü’l-ahbâr:

Bu eserde helal yeme konusunda, nasıl kazanıldığını anlamak için bir cehd ve gayretin bulunduğu görülür. Hatta Hızır, Bişr-i Hâfî ile birlikte yanına gelen tanımadığı bir gence atalarının ne iş yaptığını sorup araştırmış ve şüpheli mala varis olduğunu anlayınca da kendisini ondan gizlemiştir. Ayrıca, yanlışlıkla şüpheli meyve yediği için makam ve mertebesini yitiren velîlere de rastlanır. Ancak eserin dokuzuncu bâbı olan “Evlîânın firâsetle birbirinin içinden haber vermesi” konusunda Ahmed Ziyaüddin’in bu menkabesine benzer hikâyeler vardır. Mesela: Hz.Osman bir gün mescitte oturup halka vaaz ederken onu dinlemeye gelen birisi yolda güzel bir kadına rastlayıp yüzüne biraz bakar ve bu hâlde mescide girer. Hz.Osman bu kişiyi görüp onun yüzünde zina izi gördüğünü söyleyince o kişi vahiy kapısı kapalı olduğu hâlde bunu nasıl bildiğini sorar. Hz.Osman da: “Şimdi vahiy kapısı kapalı ise firâset kapısı ve aynası açıktır. Müminin gözü bakıp onu görür ve sözünde hiç hata olmaz.” der.

4. Tayy-i mekan, sıkıntı anında velîlerin yetişmesi:

Ahmed Ziyaüddin’in ticâretle uğraşan bir öğrencisi bir gece tek başına uzak bir yolculuğa çıkar ve karanlıktan büyük bir korkuya kapılır. O anda aklına hocası Ahmed Ziyaüddin gelir ve o anda onu önünde beyaz bir at üzerinde görerek süratle ona koşar. Ziyaüddin hazretleri müridine tebessüm edip: “Korkma oğlum! Bize tâbi ol. Allahın izniyle biz darda kalanlara yardım ederiz. Biz sana yoldaş olduk. Bizi takip et, maksadına ulaşırsın.” der. O öğrenci atından iner, lâkin Ahmed Ziyaüddin’i göremeyip tekrar korkuya kapılır. Hemen atına bindiğinde tekrar Ahmed Ziyaüddin’i görür. Bu hâl üç kez tekrar eder. Sonra onu takip eder ve bir hayli mesâfe gittikten sonra sabah olur. Öğrencinin korkusu gitmiş ve gideceği yere hocasının rehberliğinde ulaşmıştır.¹⁰

Hanımı hamile ve çok hasta olan bir müridin bir süre sonra kendisi de hastalanır. Aradan altı ay geçtiğinde mürit, hasta hâliyle abdest alp kibleye doğru oturup “Yâ-Rabbî! Günâh-kârım, lâkin derdimize derman istiyorum, bu biçârelere yardım et, merhâmet et, şifâ veren

8 CA, agt., s.114.

9 M.Fevzi Efendi, age., s.284-287.

10 M.Fevzi Efendi, age., s.303-306

sensin.” diye göz yaşı dökerken çok uzak bir yerde bulunan şeyhi Ahmed Ziyaüddin’i aniden karşısında görüp hayretler içinde kalır. Ahmed Ziyaüddin tebessümle hâl hatır sorup hasta hanımın yanına gidip bakar, ama hanım onu görmemektedir. Hasta kadın o anda altı aylık bir doğum yaparak bir kız çocuğu doğurur, şeyh de ortadan kaybolur.¹¹

Câmiü’l-ahbâr:

Rabıta ve tayy-i mekân unsurunun çok öne çıkmadığı eserdeki hikâyelerde bu konuya en uygun hikâyeler onyedinci bapta verilmiş ve hepsinde de bir dua ve akabinde gelen yardım anlatılmıştır. Din büyüklerinden birisi hacca gitmek için yola çıkar ve çölde Allah’ı zikrederek giderken ayağına sert bir diken batar ve yola devam edemeyip kafileden geri kalır. İki gün geçer ve kurtulmak için sürekli ağlayarak Allah’a dua eder. Uyumakta olduğu bir sırada büyük bir yılan gelip ayağındaki büyük dikenin bütünü kırıyla birlikte emip çıkarır ve ayağı iyileşir. Şeyh uyandığında dikenin bırakıp gitmekte olan yılanı görerek secdeye kapanıp Hakk’a şükreder.¹²

Yolda çok azgın bir eşkıya tarafından öldürülmek istenen bir tüccar: “Egîsnâ yâ Mugîsu ve yâ Vedûd” diye dua eder ve duası anında kabul olunarak yetişen bir atlı eşkıyayı öldürerek tüccarı kurtarır.¹³

5. Bir gün, dergâhta hizmet eden bir müridin kalbinden: “Evlenseydim mutlaka birkaç çocuğum olurdu.” diye geçer. Ahmed Ziyaüddin onu görünce tebessüm ederek; “Çocukların büyüdüler mi?” diye sorar. O mürit mahcup olur ve bunun üzerine af dileyip, kalbinden geçenlere dikkat etmeye başlar.¹⁴

Câmiü’l-ahbâr:

Bir velî zat iki akçeye bir ayakkabı alıp Şiblî’yi ziyarete gider ve sohbet ederlerken o zat, Şiblî’ye mahabbet nedir diye sorunca Şiblî: “İki akçeye ayakkabı alanın mahabbetle ne işi olur.” der.

6. Bir zaman yağmurlar yağmaz ve her yer kuraklıktan kavrulup sebze, meyve yetişmez. Çok dua edildiği hâlde kuraklık bir türlü kalkmaz. Bu sırada insanların hatırına Ahmed Ziyaüddin gelir ve huzuruna gidip duâ talebinde bulunur, içinde buldukları kuraklıktan şikâyet eder ve “Ne olur himmet edip bir duâ buyursanız.” derler. Bunun üzerine Ahmed Ziyaüddin “Söyleyin ben kime duâ edeyim. İnsanlar nefisleri peşinde eğlenceye dalmış gaflette yüzüyorlar. Kötülük her yeri kaplamış, fîsk günâh alışkanlık hâline gelmiş. Duâlarım bu kasvet ve zulmeti gidermez. Allah bu millete selâmet versin” der. Gelenler çâresiz kalıp yine: “Efendim, ne olur merhamet edin ve biz günâhkârlara acıyın, duâlarınızla bu sıkıntıdan kurtuluruz.” diye duâ etmesi için ısrar ederler. Ahmed Ziyaüddin hazretleri de onlara acıyıp ellerini yukarı kaldırıp sıra ile evliyânın büyüklerinin isimlerini ayrı ayrı sayıp, Allaha duâ ve niyâz eder. Daha duası bitmeden gökte rahmet yüklü bulutlar belirip şimşekler çakıp bardaktan boşanırcasına yağmur yağmaya başlar, sokaklardan dereler akar.¹⁵

Câmiü’l-ahbâr:

Basra’da halk kuraklık sebebiyle yağmur duasına çıkar, ancak dualar bir türlü kabul olmayıp yağmurlar yağmaz. Fakat bir kimse: “Yâ İlâhî! Bu başımdakinin hakkı için bu halka su ver.” diye dua edince duası kabul olunur. Daha sonra birisi bu durumu ona sorduğunda: “Kişi şeyhine kalpten aşkla bağlanıp sohbetine erince Hakk’a yaklaşıp.” cevabını verir.

Hekimlerin bir türlü tedavi edemediği Saffarî emiri Yakub-ı Leys için çareyi Sehl-i Tüs-terî’nin yapacağı duada bulurlar ve kendisini emire dua etmesi için çağırırlar. O da gidip

11 M.Fevzi Efendi,age., s.261-264

12 CA, agt., s.130.

13 CA, agt., s.129.

14 M.Fevzi Efendi,age., s.336-337.

15 M.Fevzi Efendi,age., s.359-362.

Hakk'a dua ettiğinde emir iyileşir. Emir kendisine birçok hediye verirse de o: "Biz bu makamı almamakla bulduk." diyerek kabul etmez. Yolda giderken kendisine neden hediyeleri kabul etmediğini soran hizmetçiye ovaya bakmasını söyler ve hizmetçi de ovaya baktığında ovayı baştan başta altın görünce Sehl: "Hak katında derecesi böyle olan dönüp de Sehl oğlunun altınına bakar mı?" diye cevap verir.¹⁶

7. Ahmed Ziyaüddin Efendi 93 harbine talebeleri ile birlikte katlıp İslâm askerine manevî yardımlarda bulundu. Sonra harbin yavaşlaması üzerine Of'a geldi. Ramazan ayı boyunca birçok kimseyi sohbetleriyle irşâd edip yetiştirdi. Bayram sonrası tekrar Batum Cephesine gitti ve bizzat silâhı ile harbe katıldı.¹⁷

Câmiü'l-ahbâr:

Mesela, Mansûr-ı Ammâr hem bir velî, hem de bir gazi tipi zat olup bu eserin farklı baplarında menkabeleri anlatılmıştır. Hem dergâhta tekkede riyazet eden, hem de cepheye kılıçla çarpışan bir şeyhtir.¹⁸

Bü'l-Hasen-i Akta' adlı velî namaz kılarken, o anda İslâm ülkesine savaş açmış olan Rum kayseri korkup geri döner. Vefat ettikten sonra da Rum kayseri yine İslâm ülkesine hücum ettiğinde bu kez de bu velînin kabrinin bulunduğu yere gelince korkup geri çekilir.¹⁹

Sonuç

Ahmed Ziyaüddin-i Gümüshanevî'nin çeşitli zaman ve mekanlarda müritlerince nakledilmiş menkabelerinin en öne çıkan özelliğinin rabita ve tayy-i mekân unsurları olduğu söylenebilir. Bu unsurlar Horasan kökenli Nakşibendî Tarikatı'nın da en önemli özellikleridir. Bu özelliklere mücadele, murakabe, muhasebe gibi özelliklerin de eklenmesi mümkündür. Bilindiği üzere Nakşibendîlik gizli (hafî) zikirle kalbi arıtıp nakşetmeye dayalı bir tarikat olup sohbet, hizmet, zikir, rabita gibi esasları da içinde barındırmaktadır. Ahmed Ziyaüddin'e ait menkabeler tayy-i mekân ve rabita bakımından, mukayese ettiğimiz eserlerde geçen evliya menkabelerine göre hayli zengindir. Mukayese yaptığımız Câmiü'l-ahbâr'da geçen yaklaşık 200 hikâyede ise tayy-i mekân özelliği taşıyan menkabe sayısı 10'u geçmez. Aynı şekilde rabita için de durum pek farklı değildir. Câmiü'l-ahbâr'da menkabeleri anlatılan velîler genellikle H.2-3. yüzyıla ait ilk dönem sûfilere olup, bu dönemde Nakşibendîlik'in henüz ortada olmadığı bilinmektedir. İlk dönem velîlerinde ise en önemli özellik mücadele, riyâzet, emek çekme, günahını anıp ağlamak, helalinden yemede ileri derece hassasiyet, kılı kırk yarma gibi özelliklerdir. Böyle olmakla beraber farklı yüzyıllarda yaşamış velîlerin ortak özelliklerinin daha çok olduğu görülmektedir.

Kaynakça

Eliaçık, Muhittin, *Aşık Ahmed'in Câmiü'l-ahbâr'ı*, İÜ SBE Doktora tezi, İstanbul 1998.

Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2006.

İrfan Gündüz, *Gümüshanevî Ahmed Ziyaüddin*", DİA, İstanbul, 1996, C.14, s.276.

Mustafa Fevzi Efendi, *Menâkıb-ı Ahmed Ziyaüddin-i Gümüshanevî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.

Mustafa Fevzi bin Numan, *Hediyyetu'l-Hâlidîn fi-Menâkıbı Kutbi'l-ârifin Mevlana Ahmed Ziyaüddin bin Mustafa el-Gümüshanevî*, İstanbul, 1895.

16 CA, agt. s.117.

17 Mustafa Fevzi bin Numan, *Hediyyetu'l-Hâlidîn fi-Menâkıbı Kutbi'l-ârifin Mevlana Ahmed Ziyaüddin bin Mustafa el-Gümüshanevî*, İstanbul, 1895, s.45.

18 CA, agt. s.126.

19 CA, agt. s.119.

Gümüşhanevî Hakkında Temel Bir Kaynak: Mustafa Fevzi Efendi'nin Menakıb-ı Ziyaiyyesi

Cihan OKUYUCU*

Özet

Geride bıraktığı eserleri ve manevi mirası ile sadece Osmanlı coğrafyasının değil bütün İslam aleminin 19.yy.da yetiştirdiği en büyük sufilerinden biri olan Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî hakkındaki temel kaynaklardan biri onun bağlılarından Kâtip Mustafa Fevzi Efendi'nin; Hediyyetü'l-Halidin Fi Menakıb-ı Kutbü'l -Arifin -yahut diğer adıyla- Menakıb-ı Ziyaiyye adlı eseridir.

Giriş

Klasik menkıbe kitaplarının çoğu, menkıbe sahibinin vefatından çok sonra şifahi bilgilerin yazıya aktarılması şeklinde vücut bulmuşlardır. Bu husus menkıbelerin bilgi değerini şüpheli hale getirir. Buna mukabil eldeki eserin 1895 yılında, yani Gümüşhanevî'nin vefatından iki sene sonra üstelik çok yakınında bulunmuş biri tarafından yazılmış olması onu çok önemli bir bilgi kaynağı haline getirmektedir. Eser bu özelliği yanında edebi bakımından da kıymeti haizdir

Eserin içeriğine girmeden önce ait olduğu menakıb türü ve eserin bu menkıbeler arasındaki yeri hakkında genel bir bilgi vermek uygun olurdu. Ancak bu sempozyumda iki meslekdaşımız menkıbe bahsini zaten ele alacağı için biz aynı konuyu değinmeyi zait buluyoruz.

Şüphesiz bu eserdeki bilgiler konu hakkındaki diğer birçok çalışmaya kaynak olmuştur. Yine de eseri ve muhtevasını topluca ele alarak tanıtmanın faydadan hali olmadığı fikriyle biz bu bildiriye bahsi geçen eseri ve bilgi hamulesini kısaca özetlemeyi düşünüyoruz. Eski harfli baskıları olan eser Tahir Hafızoğlu tarafından "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbele-ri" adıyla günümüz Türkçesine çevrilmiş ve İnsan yayınları tarafından 2010 yılında İstanbul'da basılmıştır. Biz de çalışmamızda bu baskıyı kullandık. Şimdi -eserin muhtevasına geçmeden önce- kısaca Mustafa Fevzi Efendi ve mütercim hakkında bilgi verelim.

Mustafa Fevzi Efendi: Hakkındaki bilgilere Hüseyin Vassaf'ın Sefine-i Evliya'sında ve DîA'daki "Fevzi Efendi, Katip" maddesinde ulaştığımız Mustafa Fevzi Efendi 1871 yılında Erzincan'ın Eğin ilçesinde doğdu. Çocuk denecek yaşta İstanbul'a gitti. Huzur dersleri hocalarından Kasapzade Vaiz Efendi'nin derslerine devam etti.Tahsilini tamamladıktan sonra hocasının kızıyla evlendi. Bahriye teşkilatında berik, korvet ve kalyon katipliği yaptı ve kolağası (yüzbaşı) rütbesine kadar yükseldi. Emeklilikten sonra İstanbul'da Lastikçi Murteza Ticarethanesinde dört sene kadar veznedarlık yaptı. Nakşibendi-Halidi şeyhi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye intisap ederek on beş yıl kadar hizmetinde bulundu. Gümüşhanevî'nin ölümünden sonra yerine geçen Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'den hilafet aldı ve tekkenin muhasibi oldu. Uzun yıllar katiplik görevinde bulunduğu için tarikat mensupları arasında "Katib" lakabıyla anılan Fevzi Efendi 1924(1343) yılında Çarşamba semtinde -Vassafa göre 55 yaşında- vefat etti ve Edirnekapı-Eyüp yolu üzerindeki Mustafa Paşa Tekkesi yanına defnedildi. Kabri daha sonra torunu Numan Erdem tarafından Edirnekapı Şehitliği'ne nakledildi. Fevzi Efendi; uzunca boylu, zayıfca, ortalama sakallı, kumral saçlı, sert konuşan, asabi mizaclı biri imiş ve Fatih Draman'da ikamet edermiş. Hüseyin Vassaf, Fevzi Efendi'nin dürüst, alim, arif ve şair

* Prof. Dr., Süleyman Şah Üniversitesi

tabiatlı, zikir ve hatm-i hâcegan esnasında da pek cezbeli bir kişiliğe sahip olduğunu söyler. Yine onun beyanına göre; “Şeyh-i Ekber meslek-i şerifine salık ve vahdet-i vücud zevkine malik” idi. Ceride-i Sufiyye isimli mecmuada vahdeti vücud’a dair pek arifane ve aşıkane makaleler yayımlamış.. Herhalde bu makalelerinin de toplanması onun fikri portresini daha iyi tanımamızı sağlayacaktır. Tasavvufi konularda derin bilgisi yanında geniş bir kültüre sahip olan Fevzi Efendi’nin eserlerinin hepsi manzumdur. Beyitler arasına yerleştirilmiş ayet ve hadislerle zengin tasavvufi terimler eserlerini yer yer ağırlaştırmakla birlikte dili oldukça sade ve akıcıdır. Fevzi Efendi, Gümüşhaneli dergahının son postnişini Tekirdağlı Mustafa Fevzi Efendi ile (ö. 1926) karıştırılmaması için eserlerinde Mustafa Fevzi b. Nu’man adını kullanmıştır.

Eserleri: Şairin, *Menakıb-ı Ziyaiyye* (1313)’den başka hepsi manzum olan birkaç eseri daha vardır:

1. *Miratü’ş-Şuhud fi Meseleti Vahdeti’l-vucut* (1320) adını taşıyan mesnevi yaklaşık bin beyit tutarındadır ve vahdet-i vücud anlayışını dile getirir. Bu eser araştırmacı Fatih Yıldız tarafından sadeleştirilerek; *Kitab-ı Ziyaiyye 1. Kitap Miratu’ş- Şuhud* adıyla yayınlanmıştır. (Konya, Ensar Yay.)

2. *Menakıbü Haseniyye fi ahvali’s-seniyye* (İstanbul 1323, dış kapakta 1327) adını taşıyan 800 beyit hacmindeki diğer bir mesnevi Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi’nin hayatı ve menkıbeleri hakkındadır. Kitabın sonunda şeyhin halifelerinin anlatıldığı ve zikir-i hafnin izah edildiği mensur bir kısım daha bulunmaktadır.

3. *Kitabü İsbatü’l-Mesalik fi Rabita’s-salik* (İstanbul 1324) ismini taşıyan ve müellifin ifadesiyle, “Menakıb-ı Ziyaiyye’nin birinci kısmının ikinci cüzü” olan eserde Nakşiliğin Halidiyye kolunda zikrin nasıl yapılacağı anlatılmış, rabita meselesi hakkında İmam Gazzali, Mevlana Celaleddin-i Rumi, Ubeydullah Ahrar, Taceddin Osmani, Molla Cami, İbn Kemal, İsmail Hakkı Bursevi gibi büyük alim ve sufilerin görüşlerine yer verildikten sonra Nakşibendiyye’nin sekiz esası kısaca açıklanmıştır. Eserde yer yer bazı ayet ve hadislerin tasavvufi izahlarına da rastlanmaktadır. Bu eser de araştırmacı Fatih Yıldız tarafından sadeleştirilmiş ve *Kitab-ı Ziyaiyye 2. Kitap İsbatu’l-Mesalik* adıyla yayınlanmıştır. (Konya Ensar Yayınları 2012)

4. *Mizanü’l İrfan* (İstanbul 1325): Üzerinde “Kitab-ı Ziyaiyye’nin ikinci kısmı” ibaresi bulunan eser on beş bölümden meydana gelir. Eserde dünya ve ahiret hayatı, mürşid-i kamilin özellikleri, rabita, tarikata dair çeşitli terimler, şeriat, hakikat, marifetle ilgili bilgiler, bazı ayet ve hadislerin açıklamaları yer almaktadır.

5. *Şümüsü’s-Safa fi Evsafi’l- Mustafa* (İstanbul 1331): Hz. Peygamber hakkında devrin bir takım gazete, dergi ve kitaplarında yer alan saygısız ifadeler ve maksatlı beyanlara cevap olarak kaleme alınmıştır. Resul-i Ekrem’in doğumu, hicreti, bazı hususiyetleri, şemail ve hilyesine dair bilgiler veren eser yaklaşık 900 beyitten meydana gelmektedir. Müellif eserin içinde, klasik edebiyatımızda şimdilik bilinen tek örneği Nahifi’ye ait olan “hicretname” türünde 300 beyit kadar tutan bir diğer örnek ortaya koymuş, ayrıca yaklaşık 300 beyitlik yeni bir hilye meydana getirmiştir. Eser, altışar beyitlik otuz iki bentten meydana gelen “kaside-i istişfaiyye” ve yine altışar beyitlik on bir bentten oluşan bir “istimdadname” ile sona ermektedir.

6. *İzhar-ı Hakikat* (İstanbul 1331): Vassafın ifadesiyle: “aduvvu ekber –i din-i Muhammedi” olan Abdullah Cevdet’e karşı reddiyye makamında yazılmış bir eserdir.

Fevzi Efendi’nin bu eserlerinden başka, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî hakkında methiye tarzında yazdığı sekiz şiiriyle Nakşibendi-Halidi silsilesini ihtiva eden manzum bir metni başlıksız ve tarihsiz olarak yayımlanmıştır.

Fevzi Efendi'nin, Menakıb-i Ziyaiyye'nin üçüncü cüzü olarak "tarık-i Halidiyye'nin adab-ı zikri"ni anlatmak maksadıyla hazırladığını belirttiği , *Rehber-i Zakir* adlı risalesiyle Nakşiliğin Halidiyye kolundan gelen meşayihin hilye ve şemailini anlatan *Hilye-i Sadat* adlı eserinin basıldığı tespit edilememiştir.Ayrıca ,Ceride-i Sufiyye'de yayınlanan tasavvufa dair makaleleri ve şiirleri kitap haline getirilmemiştir.(Vassaf : 352)

Eseri baskıya hazırlayan Tahir Hafizoğlu ise 1938 yılında Konyada doğmuştur. SBF'yi bitirdikten sonra kaymakamlık, vali yardımcılığı vs. görevlerinde bulunmuştur. Halen emekli olan yazar bir çok dini tasavvufi eseri yayına hazırlamıştır.

Menakıb-ı Ziyaiyye ve çevirisi hakkında genel bilgi:

Eseri baskıya hazırlayan Hafizoğlunun belirttiğine göre yayında 1324 tarihli harekeli Osmanlıca baskı esas alınmıştır. 413 sayfa tutan yeni baskısında eser *İçindekiler* başlığıyla başlıyor. Burada Tahir Hafizoğlunun kısa bir Sunuş'undan sonra 127 alt başlık yer alıyor.Sunuştaki bilgilerden bu başlıkların kitabı hazırlayan Hafizoğlu tarafından –herhalde konu takibini kolaylaştırmak amacıyla- eklendiğini öğreniyoruz. Hafizoğlu, Osmanlıca metni yeni harflere aktarırken bilimsel bir çeviriden ziyade anlaşılır olmayı yeğlemiş, günümüz telaffuzunu esas alarak metni ortalama okuyucunun diline yaklaştırmıştır. Bu aktarımından sonra metni bazen beyit beyit bazen de birkaç beyti bir arada günümüz Türkçesine çevirmiştir. Bu çeviride oldukça serbest davranmış kelime kelime anlamlandırma yerine manayı esas alan bir aktarımı tercih etmiştir. Genellikle isabetli olan bu çeviride yer yer mana kayıpları ve atlamalara da rastlanıyor. Keza çeviri-metinde de yer yer yanlış veya standart dışı uygulamalar mevcuttur. Bunlar hakkında aşağıda birkaç örnek verelim: (Doğru okunuş paranez içinde verilmiştir):

*Zikirle(Zikir) ol mûris-i hubb-i Hudadır
Zikir ol mûnis-i hoş enbiyadır (s.16)*

-
*İlahi aşına kıl zikr ü fikre
Kılıb(p) eltaf ulaştır bizi zikre (s.17)*

-
*Zikirle(Zikir) eyle Hudâya hep enisim
Zikir olsun mehafilde celisim (s.17)*

-
*Zikre çalış daima kalbi uyandırığör
Fevziya zikreleyen daima mensur(mansur) olur (s.20)*

-
*Be revem secde konem vale û zâr (vâlih ü zâr)
Be Huda şükr-i (şükr) dehem leyl ü nehâr (s.37)*

Yazım hatalarına örnekler:

s.23 mehbit-ı ruh'ül emin / rahmetel lil âlemin/ s.25 yâ Be't Türab

Tercüme karışması: s.127'de beyit açıklamaları karışmıştır.

Konu özeti

Konu bakımından başlıca iki bölüme ayrılan eserin yaklaşık ilk 200 sayfasında Gümüşhanevî'nin çocukluğundan başlayarak hayatı anlatılıyor: Çocukken bile kendisinde görülen fevkalade haller, babasıyla ticaret yapması, İstanbul'a gelmesi ve orada kalarak tahsile başlaması, kendisini çekemeyenlerin teziratları, Şeyh Ervadi'nin onu irşad maksadıyla gönderilmesi, Ervadi ve eserleri hakkında bilgiler, Gümüşhanevî'nin hac ziyareti, evlenmesi

ve gazaya gidişi, şemail özellikleri, adetleri, vefatı ve cenazesinde yaşananlar, kabir taşına yazılan tarih, şeyhin vefatının uyandırdığı büyük teessür hisleri. Bu ana konu yanında şair sık sık duruma uygun şiirlerle ana konuyu takviye etmektedir. Daha sonra şeyhin halifelerinin listesini veren Fevzi Efendi, bunlar arasında kendi şeyhi olan Hasan Hilmiden de genişçe bahsetmektedir.

Eserin ikinci temel bahsi Gümüşhanevî'nin Menkıbeleri/Kerametleri bahsidir. Bu kısımda yazar bir kısmına kendisinin de şahit olduğu 30 kadar keramet veya fevkalade halden bahsediyor. Konu bakımından biraz serbest davranan yazar eserinin son kısmını ise; Şeyhin bazı sözleri, Tarikat silsilesi, Şeyhin halefinin kim olacağı konusunda müridan arasında yaşanan bazı ihtilaflar vs. gibi hususlara tahsis ettikten sonra kitabını şefaathane taleb eden bir Nat ile bitiriyor.

Klasik edebiyatımızda bu tip uzun muhtevalı eserler mesnevi nazım şekliyle kaleme alınırlar. Fevzi Efendi de esas olarak mesnevi tarzını tercih etmekle birlikte herhalde konuyu hareketli ve akıcı hale getirmek amacıyla eserinde gazel, kaside, kıta, muhammes ve müseddes gibi farklı nazım şekillerine de yer vermiştir. Değişik aruz kalıplarının kullanıldığı eserde heceyle yazılmış bir şiir de mevcuttur. Fevzi Ef. eserinde dil bakımından ortalama bir yol izlemiştir. Umumiyetle mutasavvıf şairlerde görüldüğü üzere külfetsiz bir dil, sanat endişesinden uzak yalın ve samimi bir üslup benimsemiştir. Çok bilinen bir şair olmamakla birlikte şairin his ve heyecanlarını kuvvetle aksettirecek kadar dile ve vezne hakim olduğu eserinden anlaşılmaktadır.

Konu Akışı

Şimdi yukarıda özetlediğimiz muhtevayı biraz açalım.

Baş: Şair besmeleyle başlama geleneğine uyarak eserine şu ifadelerle başlıyor:

*Mukaddem zikredem ism-i celali
Ki oldur müminin hayru'l-mekali s.11*

Zikrin ehemmiyetini ele alan bu şiirde yer yer Süleyman Çelebi Mevlidini andıran ifadelere rastlıyoruz:

*Eğer Allah dese bir kez lisanın
Vucudun titrese içinde canın s.12*

Şair bazen kafiyelerde göz kafiyesini esas almıştır (makbul / yol):

*Zikirle Hud oluptur Hakka makbul
Zikirle naka-i Salih bulur yol s.15*

Baştaki ilk 3 şiir zikrin ehemmiyetine dairdir. Bunu 1 münacat 1 na't ve pirlerden ve hasseten Gümüşhanevîden himmet dileyen bazı şiirler izliyor. Bu şiirlerde yer alan Farsça mısra ve beyitler şairin bu dile olan vukufu hakkında bir fikir vermektedir. Eserin 42. sayfasından itibaren Gümüşhanevînin hayatı ve vasıfları bahsi başlıyor: Bu bilgilere göre babasının adı Mustafa, dedesinin adı Abdurrahman olan Gümüşhanevî, farklı rivayetlere göre 1235 veya 1228'de Gümüşhanenin Emirler mahallesinde doğmuştur..

Şair bu vesileyle Gümüşhaneyi övmeyi de ihmal etmiyor:

*Gümüşhaneydi zahirde mekanı
Veli tutmuştu sıyı hep cihani
Hakikatte sadeleşmiş dür-nisarmış
Değilmiş hak-i has gevher-disarmış
Ona hayrül-kura denmek sezadır*

*Türab-ı akdesi ruha şifadır
Küçüktür cirmi lakin pek mübarek
Anı takdis ediptir Hak tebarek
Kudüm-i pir ile teşrif edilmiş
Vücuduyla anın taltif edilmiş
Emakin içre Tur olmuş misali
Dili tefrih eder daim hayali
Onu medh etmede aciz lisanım
Onun şerhinde ebkemdir zebanım*

Yazar daha sonra Gümüşhanevînin çocukluğu hakkında bilgilere geçiyor. Buna göre o 5 yaşında Kuran öğrenmiş, 8 yaşında ise Delail-i Hayratı, kasideleri ve virdleri okumuş. 10 yaşında babasıyla ticaret için Trabzon'a gitmiş. Onu tüccar yapmak isteyen babasından gizlice sarf ve nahiv okumuş. Babası bunu öğrenince kendisinden askerdeki abisinin gelişine kadar sabretmesini istemiş ve daha sonra serbest kalacağını vaat etmiş. O da mecburen baba sözünü dinlemiş.. Babasından gizlice kese yapıp satarak epey para biriktiren küçük Ahmet Ziya bir gün amcasıyla birlikte ticaret için İstanbul'a gönderilince biriktirdiği parayı babasına göndererek İstanbul'da kalmış ve Bayezit medresesinde bir hücreye yerleşerek tahsile başlamış.. Genç yaşta muhtelif ilimleri tahsil eden Ahmet Ziya meşhur alim Seyyid Muhammed Şehri'den icazet alır; Kürdi Abdurrahman-ı Harputi ve Laz Osman gibi hocaların rahle-i tedrisinden geçer. Bu sırada Veli Mahmut Paşa dershanesinin sol köşesindeki bir evde oturur. Sadece ders için dışarı çıkan genç Gümüşhanevînin sair zamanı ibadetle geçer. Bu halleri ve genç yaşta Bayezid medresesinde ders verme icazeti alması etrafında kıskançlıklara yol açar ama o hasetçilere cevap vermez. Henüz icazet almadan bir akaid kitabı yazacak kadar ilimde derinleşen Gümüşhanevî zahiri ilmini ikmal ettikten sonra manevi bir üstat arayışına girer. O sıra Şamdan Halid-i Bağdadinin halifesi olan ve onun özel olarak görevlendirdiği Trablus müftüsü Şeyh Evradi İstanbul'a gelir. Halid-i Bağdadi ona şöyle demiştir:İstanbul'a git ve Ziyaüddini bul .O Mısır, Mekke Buhara, Hindistan ve Türkistan'ı aydınlatacak ve bizden sonra zamanın kutbu olacak.Seni İstanbul'a yalnız onun için gönderiyorum,ondan başkasıyla ilgilenme.." Ervadi bütün ilimlerde üstat olan ve bir çok eser sahibi bir zattır. Onun İstanbul'a gelişinden mana aleminde haberdar olan Ahmet Gümüşhanevî (bundan sonra:AG) kalkıp onun yanına gider. Ervadi ona: "Sen Mevlanasın ben de Şems gibiyim" diye iltifat eder. Ervadi, AG'nin evine misafir olur ve birlikte halvete girerler. Bir ara -Şems gibi- ortadan kaybolan Ervadi tekrar geri döner ve AG'ye; Nakşi, Kadiri, Sühreverdi, Çeşti ve Kübrevi icazeti verir. Bu tarih 1264 yılıdır. Bu sırada Halid-i Bağdadi halifelerinden Abdülfettah da orada hazır bulunur. 16 sene İstanbul'da kalan ve vefatında Üsküdar'a defnedilen bu zat ile AG birbirlerini pek severler. Nitekim AG, hilafet almadan önce yakını Hasan Hilmiyi Abdülfettah Ef.ye teslim etmiş ve yetiştirmesini istemiştir. Halifelik alınca Hasan Hilmiyi yeniden yanına alıp yetiştirmiştir. Fevzi Efendi, kendi şeyhi olan Hasan Hilmi hakkında AG'nin : "Onu sevmek beni sevmek demektir", "O benim vekilimdir ona itaat edin ve bunu birbirinize hatırlatın" gibi iltifatlarını naklediyor ve AG'nin vefatından sonra bu emre uymayanlara kızıyor. Yazarın bildirdiğine göre; AG 30 yaşında veya 30'u biraz geçe irşad makamına oturdu ve 45 seneden fazla bu makamda kaldı.Dünyanın dört bir tarafına 115'den fazla halife tayin etti. Ayrıca; hadis fıkıh, tasavvuf, akaid, kelam ve nahiv gibi konularda 52 kitap yazdı ve bunları bol bol taliplere dağıttı. Ölümünden önce 18 bin cilt eseri talebelere vakfetti. Rize, Bayburt ve Of'ta kütüphaneler kurup, görevliler için 500 altın tahsis etti. Yazar halen onun Tekkesinde 18 bin kitabın kayıtlı olduğunu bildiriyor.

AG hakkındaki sonraki medhiyesinde yazar Gümüşhanevî dervişlerinin; Arabistan, Afganistan Hindistan, Kürdistan, Gürcistan, Çin ve Avrupa gibi dünyanın dört bir tarafına yayıldığını belirtiyor ve dünyada bunun bir benzeri olmadığını belirtiyor.

109. sayfada şair AG'nin hayatı bahsine kaldığı yerden devam ediyor. Kaldığı medrese hücresi müridana dar gelmeye başlayınca AG, 1280/1863 yılında Fatma Sultan camiine geçmiş ve orada Hasan Hilmiyle beraber kalmaya başlamış.. Aynı yıl ilk defa hacca giden şeyhe sultan tarafından özel bir gemi tahsis edilir. Namazları gemide cemaatle kıldırın şeyh yol üzerinde İskenderiyede 13 gün , Kahirede 20 gün kalır. Kahirede görevli olan Halid-i Bağdadinin halifesi Küçük Aşık Ef. kendisine büyük saygı gösterir. Mısır hidivi de görüşmek ister ama bu niyet gerçekleşmez. Şeyh daha sonra Medinede 11 gün kalır ve gecelerini özel bir izinle Efendimizin türbesinde geçirir.. Bu sırada mahremi Eşref Ef. kendisiyle birliktedir. Mekke valisi Emir Abdullah da şeyhe çok saygı gösterir.

İleri yaşlarına kadar bekar kalan Şeyh 1293 yılında Haremeyn görevlilerinden Emin Paşanın kızıyla evlendi. Servetini hep hayra infak eden bu hanım pek asil ve cömert bir kadındı. Şeyh 1294'de bazı müritleriyle Trabzona gidip kafirle savaşa fiilen katıldı.Ofta hadis okuttu ve Batuma gitti.At üstünde iken tozluğu düşünce kumandan paşa onu öpüp başına koydu ve şeyhe takdim etti. Yazar kazanılan zaferi şeyhe gösterilen bu saygıya bağlıyor.. 1294 yılında İstanbula dönen şeyh 2. kere –bu sefer ailesiyle birlikte- hacca gider ve yerine de H.Hilmiyi halife olarak bırakır. Yanında 3 yardımcısı vardır: Eşref Ef, Hacı Ali Hoca ve Hoca İsmail. Şeyh, Mekke ve Medinede hadis okutur ve dönüşte Mısırdaki 3 yıl kalır. Bu sırada 200 kişiye hadis icazeti verir.Yazar ,Kahirede Hüseyin camiinde ders veren şeyhin hilafet verdiği 5 kişiden ikisinin adını veriyor.Bunlar; Cevdet Ef. ve Beyanü'l-hak isimli bir eser yazmış olan Hindli Şeyh Muhammed Ef. imiş.. Mısırdan önce fes giyen Şeyh burada iken Nakşi tacı giymeye başlamış.Sonraları bu taca sarık da sarmış. Fevzi Efendi şeyhin Mısırdan Tantaya geçtiğini bildirdikten sonra konuyu yarım bırakıp Şemail/beden özellikleri bahsine geçiyor.

Şemali

s.130 ve devamında Fevzi Efendinin anlattıklarına göre Şeyhin şemali özetle şöyleydi: Onun güzelliğini anlatmaktan kalem aciz kalırdı. Boylu ve cüsseli görünürdü ama orta boyluydu ve bedeni ölçülüydü.Gül yüzlüydü. Benzi beyazdı ama kırmızıya çalardı. Yüzünde benleri çoktu. Konuşması dinleyeni mest ederdi.Çekme burunluydü ve burnunun ortası az yüksekti. Kaşlarının arası açıktı. Gözleri orta büyüklükte ve siyahtı, çevresi ise bembeyazdı. Kirpikleri uzundu. Sakalı bembeyazdı ve bıyıklarını sünnete uygun keserdi.Saçında siyahı yoktu ve başı daima traşlıydı. Uzun entari, hırka cübbe giyerdi ve elbisesi yazın beyaz, kışın yeşildi. Papuçları sarıydı. Sırtında evliyaların sonuncusu olma işareti olan bir mühür olduğunu görenler söylerdi. Çok heybetliydi. Bazılarına göre 76 diğer bazılarına göre 83 yıl yaşadı.

Üstün vasıfları

(s.137 vd) Önceleri bazen cebinde 10 para olmadan 40 gün dolaştığı olurdu. Bu fakirliğinden değildi, eline ne geçerse dağıtmasındandı.Herkese yemek yedirirdi ama kendisi bir öğünde iki çeşit yemek yemezdi. Kendisine mahsus öyle bir kokusu vardı ki körler bile onu kokusundan tanırdı. Allah'ın zikri bütün vücudunu kaplamıştı ve her tüyü zikirle titrerdi. 60 yıl başı yastık görmemişti. Hasta düşünce yatağa yatırılmıştı ama o halde bile ayağını uzatmamıştı. Uyurken kalbiyle görür müridin kalbinden geçeni okurdu. Onun yanındakilerin kalbi sevinçle dolardı. Şeriata aykırı işlere karşı celallendiği olurdu ama dilinden hiç kötü söz sadır olmazdı. Vaazlarında Delail-i Hayrat ve Kaside-i Bürde'den okur, açıklamalar yapardı. Bazan vaazlarına Abdülmecit ve Abdulaziz Han da gelirdi. Bilhassa 2.Abdülhamit onu sık sık davet eder ve kendisiyle istişare ederdi:

*Hususa Hazret-i Abdülhamit Han
O sultan ibn-i sultan ibn-i sultan
Riayet hürmet eylerdi keremkar
O hakanu's-selatin o cihandar
Çağırdı çok zamanlar o şehinşah
Görüştü zat-ı pakiyle dil-agah*

Fevzi Efendi bu hürmeti dolayısıyla sultana dua, düşmanlarına beddua ediyor:

*İlahi sevdiğiyçün Ahmedî ol
Huzurunda sen anı eyle makbul
Hudaya şevketiyle ber-karar et
Nehar-ı ömrünü hem bî-şümar et
-
Ana hâinleri kahr et ilahî
Muzaffer kıl o âli padişahı*

Şeyh hasta olduğunda bile talebelere ders vermekten ve hatm-i haceden geri kalmazdı. Biri Zilhiccede olmak üzere yılda iki kere halvete girerdi ve Recep ayındaki 40 günlük halvette yetişkin müritleri de bulunurdu.

Adetleri

(s.146 vd.) O mücedditti. Zamanın İmam-ı Azamıydı. Bütün halleri Şah-ı Nakşibendiye benzerdi. Heybetinden yüzüne bakılamazdı. Celallenince yüzü kızarırdı. Hükümleri daima isabetliydi. Yalnız yemek yemez, hizmetçileri ve misafirleriyle yerdi. Yemeğin başı ve sonunda parmağını tuza banardı. Yatsıdan sonra hiç konuşmaz ve dünya sözü dinlemezdi. Her mubahı işlemez takvayı tercih ederdi. Yatağa girince Yasin okur, hasta iken başka birine okuturdu. Abdestte daima misvak kullanırdı. Gözlerine bazen sürme çekerdi. Bazı müritler sakalına da ara sıra kına yaktığını söyler. Sünnete uymak için elinde asayla dolaşır ve mevlit kandilinde sabaha kadar zikrederdi. Yılın ve ayın belli zamanlarında daima oruçlu olurdu. Şafaktan kuşluğa kadar zikirle meşgul olur, başka söz söylemezdi. Kerahet vakti çıkınca müritlerle hatm-i hace okur ve iki rekat namaz kılardı. Cuma günleri Fatıma Sultan camiini tıka basa dolduran müritlerle bölük bölük görüşürdü. Salı geceleri hatm-i haceden sonra 70 bin kelime-i tevhit çekilirdi. Şair, halen Hasan Hilmi Efendinin de aynı usulü sürdürmekte olduğunu belirtiyor.

Vefatı

Eserde daha sonra Şeyhin vefatı bahsi yer alıyor. Bu kısımdaki şiirler gerçekten de duyulmadan söylenmesi zor olan tesirli şiirlerdir:

*Noldu o Şeyhim Efendim Pirim ah
Kanda gitdi ol meh-i iksirim ah
Bülbül-i bağ-ı şeriat nerededir
Sünbül-i sahra-yı vahdet nerededir
Dürr-i bahr-ı marifet noldu gönül
Teşnelikten goncalar soldu gönül
Rihlet-i şeyhden bana ver bir haber
Söyle her ne dinledinse muteber (s.161)*

Son zamanlarında Şeyh hastalanmış ve mescide gelemez olmuştur. Şair bir sabah üzüntülü bir rüya ile uyanır: Hasta yatağında müritleriyle neşe içinde konuşmakta olan şeyh

birden gözünü yumup ayağını uzatmış ve başı yastıktan düşmüştür. Bu rüyayla sersemleyen şairin gönlü endişeyle dolar. Şeyhi görmek için telaşla yola koyulur. Fatma Sultan Camiine varınca bakar ki ortalığı feryad u figan almış:

*Harab oldu cenanı ehl-i aşkın
Erer arşa figanı ehl-i aşkın
Bugün dilhane-i uşşak yıkıldı
Bugün her yareye zehrab sıklıdı
Bugün güller solar bağbanı gitti
Bugün dil kasrının sultanı gitti (s.166)*

Şeyhin yıkanmış naşı avluya girince kimse onu bırakıp camiye giremez. Bunun üzerine tabutu da içeriye alırlar ve böylece öğle namazını kılmak mümkün olur..O sıra Şeyhin mahremlerinden olan ve devrin adetine göre bu vefatı sultana haber vermek üzere saraya giden Eşref Efendi defin izniyle camiye gelir. Cenaze kalabalığın parmak uçlarında Beyazıt Camiine götürülür. Orada ikindinin ardından cenaze namazı kılınır. Cenazeye sultan tarafından gönderilen çok sayıda özel memur da iştirak eder. Sonra –vasiyetine uygun olarak Kanuni türbesinin yanına defnedilir. Şeyhin vefatı 1311 yılı Zilkadenin 8'inde Pazar günü sabah 10 sularında olmuştur. Sonra şair yanındakilerin ağzından şu bilgileri nakleder: Şeyh son 5 gün hiçbir şey yememiştir. Son 3 gün hiç konuşmamış, gözünü açmamış. Rengi bazen yeşil, bazen beyaz bazen da kızıl olurmuş. Yatakta hep sağa dönmek istermiş. Hasan Hilmi son gece onun yanında bulunmuş. Şeyhin eşi de örtünerek yanında oturmuş ve ağlamış. Sabahleyin şeyh gözlerini açmış ve açık bir şekilde: Ey Allahım, hepsini isterim , demiş sonra 3 kere aksırmış ve vefat etmiş. Şairin bu vesileyle söylediği şiirlerden biri kabir taşına yazılmıştır. Nabinin aynı redifli şiirini andıran bu manzumeyi buraya alalım:

*Nazar kıl çeşm-i ibretle makam-ı ilticadır bu
Erenler dergehi bab-ı fuyuzat-ı Hudadır bu
Ziyaüddin Ahmed mevlidi anın Gümüşhane
Şehir-i şark u garbın mürşid-i rah-ı hüdadır bu
Muhakak ehl-i Hak ölmez ebed haydır bil ey zair
Seray-ı kalbini pak eyle bab-ı evliyadır bu
Şua-ı dürr-i vahdet menba-ı ilm-i ledünnidir
Mükemmel varis-i şer'-i Muhammed Mustafadır bu
Hilafet müddetinden irci'î vaktine dek hakkâ
Tarik-i Halidiyi neşr eden Hak-rehnümadır bu
Oku ihlas ile bir Fatıha kalbinde daim tut
Cila-yı ruhdur zikri müridana gıdadır bu*

Şair bu vefat dolayısıyla peş peşe yazdığı ağıtlarda Ona olan hayranlığını ve şefaahat ümidini dile getirir:

*Sâilem ihsana geldim ben sana
Derdime dermana geldim ben sana
Yandı dil hicrinle lutf eyle bana
Katre-i ummana geldim ben sana
Nur idin alemde mislin yoğ idi
Şule-i rahşana geldim ben sana
Ruh idin cismimde cana can idin
La-mekan bir cana geldim ben sana*

*Ey türab-ı akdes ü hâk-i latif
Fevziyi kurbana geldim ben sana*

Aynı konudaki diğer şiiirlerinden birkaç örnek (s.203):

*Düşmüşem bir derde dostlar derdimin dermanı yok
Derdimi bilmem ne derttir haddi yok payanı yok*

*Derdimi dertle kazandım artıyor günden güne
Dağa çıktım dertle dolmuş dertsiz hiçbir yanı yok*

*Ger sükut etse lisanım kalbimin her kuşesin
Matem-i Ahmet Ziyada murg-ı nalan eylerem
Şair aşağıdaki beyitlerde ise vefata tarih düşürüyor: s.199*

*Rûz-ı şenbe saat onda heştüm-i zilkadede
Titredi arş şah-ı Kışmırım efendim el-firak*

*Söyledi Fevzi mücevher tarihi feryad edip
Fahr-ı bezmim mürşidim pirim efendim elfirak (1311/1895)*

Şeyhine büyük bir aşkla bağlı olan şairin bu sevgisi sadece vefat münasebetiyle yazdığı şiiirlerle sınırlı değildir. Yeri gelmişken bu sevgiyi aksettiren diğer şiiirlerden de bir iki örnek verelim. Aşağıdaki mısralara göre onun ismi şaire her şeyi unutturur (s.45):

*Onun ismin işitse ger kulağım
Görünmez gözüme oğlum uşağım*

Şeyh, Hak Taalaya ve Hz.Peygambere ayna olmuştur (s.151):

*Ol mehin ruyuna bak sen de cemalullahı gör
Gel bu mirat-ı Muhammeden güzel Allahı gör
Onun eşiği bir nevi arşullah gibidir:
Zir-i payinde tutup mesken olup azade-dil
Seyr edip şark ile garbı nice arşullahı gör*

Şair daha sonra Şeyhin 116 halifesini -başta kendi şeyhi olan Hasan Hilmi olmak üzere - tek tek isim isim sayıyor (s.226). O:

*Gel ey ihvan-ı pür-irfan vekil-i Hak Ziya geldi
Ziya gitti bu alemde yerine pür-haya geldi*

diye başlayan bir şiiirinde Hasan Hilmi Efendiyi övüyor. Halifelerin isimlerini buraya almaya lüzum görmüyoruz. Ancak onların memleketleri ve etnisiteleri şeyhin ne kadar geniş bir coğrafyada tesiri olduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Biz de bunların –Anadolu dışında kalan-bazılarını analım: Nogay, Bosna, Kırım, Dağıstan, Filibe, Pirlepe, Kazan, Çerkes, Buhara, Arap vs.

Şair daha sonra eserin menkıbe kısmına geçiyor ve Şeyhin 30 kadar kerametini zikrediyor.(s.238 vd) Yukarıda da belirttiğimiz üzere başka tebliğlerin de konusu olacağı için bu bahsi kısa tutacak ve birkaç örnekle yetineceğiz. Şeyh bilhassa eser telifi esnasında geceler boyu hiç uyumaz, sadece öğle vaktine az kala oturduğu yerde uyuklarmış. Bu

hususunu hem Hasan Hilmi hem de Eşref Efendi doğrulamış. Bir keresinde Beykoz korusunda hatm-i hace yaparken ağaçlar saf halinde çadırın etrafında dönmeye başlamış. Henüz tahsilin başındaki bir talebesine gittiği şehirde va'z etmesini emretmiş; talebe kürsüye çıktığında hiç bilmediği derin tasavvufi bahislerin ağzından aktığını ve halkı mest ettiğini görmüş ve bu halin şeyhten kaynaklandığını anlamış. Şeyh Mısırdaki iken bir gün yanına kendisine benzeyen nurani bir zat uğramış. Bir müddet sohbetten sonra kaybolan bu zat şeyhin ruhaniyetinden başka bir şey değilmiş. Yine bir keresinde Yuşa tepesinde şeyhi tahkir eden bir sarhoşa rastlamışlar. Şeyh onun kulağına bir şey fısıldayınca sarhoş derhal baş eğip mürid olmuş. Sebebini soranlara vefatından önce eski şeyhinin kendisine karşısına çıkacak büyük bir zata teslim olmasını vasiyet ettiğini Gümüşhanevî'nin de ona bu vasiyeti haber verdiğini belirtmiş. /Müritlerinden birinin eşi altı aylık hamile ve çok hasta imiş. Şeyhin aniden evde manevi zuhuru ve hastaya elini sürmesiyle kadın sağlıklı bir doğum yapmış ve iyileşmiş. 6 aylık kız da halen hayatta imiş. /Bir Hüdayi dervişi ona bağlanmak istiyor fakat tereddüt ediyormuş. Bir gün istihareye yatınca Hz. Hüdayi onun boynuna bir ip bağlamış ve götürüp kendi eliyle Şeyhe teslim etmiş. /Bir başka mürit Şeyhin sözünü dinlemeyip Frenk memleketine gidip şapka giymiş ve bu saygısızlığı dolayısıyla perişan olmuş. /Şeyh bir misafirlikte kendisine imtihan kastıyla sunulan üzümler arasındaki haramları seçerek helali yemiş/ Bir keresinde Yuşada 300 müridini bir koyunla doyurmuş/ Başka bir keresinde rüyada göbeğinden bir ışık çıktığını ve bütün alemleri kapladığını görmüş. Işığın ulaşmadığı hiçbir yer kalmamış. Şair bunu onun gavs oluşuna yoruyor vb.

Fevzi eserinin son şiirlerinden birini Hâcegan silsilesine ayırmıştır. Daha sonra Şeyhin vefatı üzerine müritler arasında zuhur eden bir ihtilafı bahsediyor (s.396):

*Gitti Hazret bizleri kıldı yetim
Beynimizde ihtilaf oldu azim
İhtilaf ettikçe etti iştidad
Kıyl ü kal gittikçe etti imtidad*

Şair ayrıntıya girmemekle birlikte bu ihtilafın kimin şeyhe halef olacağıyla ilgili olduğu anlaşılıyor. Bir süre üzüntülü ve sıkıntılı günler geçirdikten sonra durum bir miktar yatışmış.

Fevzi Efendi daha sonra hatime kısmına geçiyor ve eseri hakkında bazı fikirler serdediyor. Buna göre o yeni şiir tarzını da beğenmekle birlikte eserinde eskilerin izinden gitmeyi tercih etmiş (s.404):

*Menakıb bitti artık bir sözüm var
Beni levme etme ey zat-ı keremkar
Kadim eş'ara taklid ettim ey can
Anı sevmişti gönlüm ey muhibban
Eğerci tarz-ı nev nazik-edadır
Mukaddemler velakin muktedir
Velinin izine uymak revadır
Veliler iktidaya pek sezadır*

Şair daha sonra izinden gittiği eskilerin adını da zikrediyor: Niyazi Mısırfî, Kuddusi, Nedim, Nizami, Fuzuli, Nabi, Hazret-i Mevlana, Sezayi, Türabi, Yazıcızade Mehmet Bican.

Şair eserinde manasını kendisinin de bilmediği bazı tabirler bulunduğunu bunların ilham eseri olarak yazıldığını belirtiyor ve hiç kimseden ödünç bir mısra bile almadığını belirtiyor (s.406):

*Almadım bir mısraı ben âriyet
Hamd-i bi-had bitti nazmım akıbet*

Eserdeki şiirler bu sözleri doğrular mahiyettedir. Zaman zaman Fuzuli, Nabi, Niyazi Mısri gibi şairlerin edası hissedilmekle birlikte bu şiirlerde doğrudan alıntı sayılabilecek bir duruma rastlanmıyor. Sözelimi aşağıdaki beyit Su kasidesini hatırlatıyor (s.180):

*Urup taştan taşa başım edem ahı deyem eyvah
Aman şefkatli sultanım ya ben dosta kavuşmazsam*

Musammat kafiyeli olan aşağıdaki gazelde de baştan sona Fuzuli edası hissedilmektedir:

*Garib ü bi-nevayım mariz ü haste-canım
Alilim hem gedayım fakir ü nâ-tüvanım*

*Cüdayım karubandan nasibim yok cihandan
Usandım tatlı candan nehar ü şeb figanım*

*Esir-i nefsi şûmum rezil-i dehr-i bûmum
Ki bir ahkar fuzûlum benim budur nişanım*

*Sabavet geldi geçti şebabet murgı uçdu
Bu nefsim bayrak açtı kaçırdım hep zamanım*

*Sözüm çok dile gelmez günahım defter almaz
Bu Fevzi adem olmaz meded şah-ı cihanım*

Şairin Hz.Mevlanaya olan aşinalığı bir çok beytindeki fikir ve ilham benzerliğinden anlaşılabilir. Nitekim Ervadi ile AG'nin karşılaşma bahsinde bu ikiliyi Mevlana ve Şemse benzettiği gibi aşağıdaki dörtlükte - ideal mürit-mürşit örneği olarak - Mevlana ve Şemsi anıyor (s.370):

*Deme ashab-ı dil gitti cihan boştur sakın cânâ
Bulunur Şems-i Tebrizi hani emsal-i Mevlana
Gidenler gittiler lakin bu dârı boş bırakmazlar
Gidince tal'at-ı neyyir gelir mah-ı münir dâânâ*

Şairin bir çok beytinde tasavvuf geleneğinin neredeyse anonimleşmiş ifadeleri yahut tesirleri mevcuttur. Mesela;

*Levh-i dilden sür çıkar gayrıyı dildar var iken
Yazma ağyarı o levhe sana ol yar var iken*

Beyti :

*Sür çıkar gayrı gönülden ta tecelli ede Hak
Padişah konmaz saraya hane mamur olmadan
beytini hatırlatıyor. Keza:
Fevziya bu dert değil mi derde derman eyleyen
Gel sen imdi dertte bul hep derdine dermanını*

beyti de tasavvuf şiirinde bir çok benzerine rastlayacağımız türdendir.

O şiirlerinin değersiz olduğunu buna rağmen beğenileceği ve ayıplarının örtüleceği ümidini taşıdığını belirtir. Başka bir yerde ise zatında değersiz olan şiirlerinin kıymetini övdüğü kişiye bağlar (s.209):

*Bu ebyat pîle-i bi-kıymet iken Fevziya zaten
Behasız hakk-ı mahubda dizilmiş bir leal oldu*

Şair eserin sonunda kendi şeyhi Hasan Hilmi Efendiye ve Şeyhin sırdaşlarından olup halen Fatih Camiinde ders-i am olan ve taliplere hizmet eden Lüleburgazlı Eşref Efendiye hayır duada bulunuyor. Bunlar yanında babası Numan Efendi, diğer yakınlarını ve bil-hassa ümmetin hamisi saydığı Abdülhamit Hanı duadan unutmuyor. Şiirin sonunda eserin bitimine şu tarihi düşürüyor (s.410):

*Oldu bin üç yüz on üç yıl bi't-tamam
Bu menakıb hatm edildi ve's-selam*

Eser Hz.Peygamberden şefaata niyaz eden bir gazelle son buluyor.

Şiirlerinden örnekler:

Aşağıdaki şiir eserin genelinde hakim olan aşıkane tavrı gayet iyi gösteriyor (s.144):

*Biz güruh-ı Nakşiyiz Siddik-ı Ekber şahımız
Bende-i Mevlalarız bin şemse fâik mâhımız*

*Tenbeliz biz nezd-i münkirde velakin rehreviz
Dervişiz biz beyt-i Mevladır bizim dergahımız*

*Ahkarız münkirlerin indinde hem-çü mar u mur
Çok görünmez ta'n-ı cahil fasl eder Allahımız*

*Zikrimiz zikr-i hafidir mest eder aşıkları
Tab'-ı cahildir nasibsiz zevk eder agahımız*

*Fevziya sen lafzatullahı unutma dembedem
Nass-ı pak-i uzkurullah'dır bizim şehrahımız*

Fevzi Efendinin dini hassasiyetini sorgulamak herhalde zaittir. Bununla birlikte geleneğin dili ve tavrıyla konuşan şair yer yer rindane bir tavır takınır (s.222):

*Sakiya sun badeyi sen leyle-i gamdır bana
Bu şeb-i deycur-ı gamda rehnüma camdır bana*

*Sakiya ver bir piyale dil harab oldu bugün
Bir kadeh ger nuş edersem subh-ı bayramdır bana*

*Terk eder nam u nişanı Fevziya sermest olan
Ben dahi sekrana varsam nam değil kamdır bana*

Eserde bulunan heceyle ve dörtlükler tarzında yazılmış aşağıdaki şiir ise eda bakımından kendisini ismini anmamakla birlikte aynı asrın şairi olan Everekli Seyraniyi andırıyor:

*Dosttan haberler getirsin
Deyin saba yellerine
Böyle bir firkat ateşi
Hak vermesin kullarına*

*Gördüm şeyhimin yüzünü
Dinledim tatlı sözünü
Dikmiş mübarek gözünü
Bakar cennet bağlarına*

*Şeyhim benim Ahmed Ziya
Kendisi nur ismi Ziya
Geçmez kapısından riya
Gider Allah yollarına*

*Şeyhim şol Kabeye benzer
Yüzü şems ü aya benzer
Nüfusu İsaya benzer
Dalar irfan göllerine*

*Fevzi dedi bu sözleri
Kan ile doldu gözleri
Şeyhin mübarek yüzleri
Benzer cennet güllerine*

Şairin şiirleri genellikle aşıkane ve rindane olmakla birlikte yer yer tefekkür ve hikmet unsuru da göze çarpar.Sözgelimi insan için ecelin mukadder olduğunu ifade ederken serrettiği şu fikirler bu kabildendir (s.214):

*Tebeddülsüz tagayyürsüz bulunmak Hakka mahsustur
Vucudu vacib olmuştur ve zatı hem mutabıktır*

*Halayıkta bulunmak hal-i vahidde muhaldır bu
Günün nisfi münevverse diğer nursuz karanlıktır*

*Görürsün daima meşhurun olmuştur beher-gün ki
Sabahın bir nefeste nisfi kazib nisfi sadıktır*

*Bu Fevzi kemteri devr eyledi usr ile yüsr içre
Ki metbuuna tabidir bu haller hep muvafıktır*

Sonuç

Sonuç olarak tanıttığımız eser hakkındaki sözlerimizi baştaki hükmü tekrar ederek bitirelim. Menakıb-ı Ziyaiye sadece bilgi değeriyle değil edebi değeriyle de önemlidir ve daha kapsamlı çalışmaları hak etmektedir.

Kaynakça

Hamid Algar , *Nakşibendilik*, İnsan Yayınları, İst 2007.

Hüseyin Vassâf, *Sefine*, II, 189-190.

İrfan Gündüz. *Gümüshanevî Ahmed Ziyaüddîn: Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, İstanbul 1984.

İrfan Gündüz, "Fevzi Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi* cilt 14 ,Sayfa 276-77.

Ahmed Ziyaüddin'in *Mecmuatu'l-Ahzab* Adlı Eseri

Yakup ÇİÇEK*

Özet

Gümüşhanevî'nin eserleri arasında özellikle dua açısından pek hacimli ve önemli olan *Mecmuatu'l-Ahzab* isimli kitabı, her biri 620 sayfa olmak üzere üç ciltten meydana gelmektedir. Ondaki pek değerli hizb, salat ve duaların yanında sayfa kenarlarında yer alan ve yine dualarla ilgili bilgiler veren risaleler de önemli ilmi eserlerindedir.

Giriş

Özellikle 19. asırda İslam dünyası, yaklaşık üç asır önce Batıda doğan *Aydınlanma* çağının sebep olduğu zihinsel dönüşümün ortaya çıkardığı ideoloji ve onun oluşturduğu Modernizmin etkisi altında yaşamıştır.

Vahye ve vahiy kaynaklı tüm düşünce ve bilgilere, dünya görüşünde fonksiyoner hiç bir yer vermeyen, "*Hümanizm, Sekülerizm ve Demokrasi*" saç ayağı üzerine oturtulan, insanı hakikatin tek ölçüsü gören, akıllı ve kullanılmasını vahiy kaynaklı tüm düşünce ve mukaddes değerlerden bağımsız düşünen, kurtuluşu dinde değil aksine ondan uzaklaşmada arayan bu aşırı akılcı olgu, 19. asırda bütün etkisiyle yaşıyordu.

Tabiatla tam bir uzlaşmaya varabilmek için dinin tamamen terk edilmesini savunan, toplum hayatında gerçekleşen her türlü doğal afetleri ateizme dayanak görmeye çalışan; sözgelimi 1755 yılında Lizbon'da meydana gelen ve on bin kadar insanın ölümüne sebep olan deprem hakkında Voltaire gibi kimi temsilcileriyle "*Merhametli Yaratıcı fikrini bu olayla nasıl bağdaştırabiliriz?*" diyerek kainatta ilahi bir takdir ve planlamanın olmadığını iddia eden bu düşünce, bugün etkisini kaybetme seyrine girse de, İslam dünyasını birkaç asırdan beri siyasi, fikri, ictimai ve ekonomik krizlerin içinde boğuşturmuştur.

İşte pozitivizme ve materyalizme ait bu düşünce ve anlayışın günümüze oranla daha yaygın ve daha baskın olduğu 19. asırda yaşayan büyük mutasavvıf Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, gerçekleştirdiği yoğun ve büyük irşad çalışmalarıyla ve telif ettiği değerli eserleriyle çok başarılı hizmetlere imza atmıştır. Onun kitapları arasında özellikle dua açısından pek hacimli ve önemli olan *Mecmuatu'l-Ahzab* isimli kitabı, her biri 620 sayfa olmak üzere üç ciltten meydana gelmektedir. Ondaki pek kıymetli hizb, salat ve duaların yanında sayfa kenarlarında yer alan ve yine dualarla ilgili bilgiler veren kırktan fazla risale de alanlarında önemlidir.

I. Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî

A. Hayatı

Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden, âlim ve mutasavvıf Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, 1813 yılında Gümüşhane'nin Emîrlar mahallesinde doğdu. Babasının adı Mustafa'dır. 1822'de ailesinin ticaret yapmak için gittiği Trabzon'da Şeyh Osman Efendi ve Şeyh Hâlid es-Sâidî gibi âlimlerden sarf, nahiv ve fıkıh dersleri aldı.

1831 senesinden sonra amcasıyla birlikte ticarî amaçla İstanbul'a gitti ve bir daha Trabzon'a dönmedi.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi

Beyazıt Medresesi'nde dinî ilimleri tahsil ederken adı tesbit edilemeyen bir şeyhe intisap etti. Bu zatın ölümünden sonra tahsilini Mahmud Paşa Medresesi'nde sürdürdü. Sultan Abdülmecid'in hocası Hafız Mehmed Emin Efendi ile II. Mahmud'un hocası Abdurrahman Harpûtî gibi devrin önde gelen âlimlerinin öğrencisi oldu.

İstanbul'daki tahsil hayatı boyunca tasavvufî çevrelerle münasebetini sürdüren Gümüşhanevî, 1845 yılında Üsküdar Alaca Minare Tekkesi'nde Hâlidîyye tarikatı çalışmalarını devam ettiren Şeyh Abdülfettâh el-Ukârî ile tanıştı. Daha sonra, Alaca Minare Tekkesi'nde Trablusşam müftüsü diye meşhur olan Hâlidî şeyhi Ahmed el-Ervâdî'ye intisap etti. 1848 yılında Mahmud Paşa Medresesi'ndeki hücrelerinde gerçekleştirdiği iki halvetten sonra Ervâdî'den hilâfet aldı. Levâmî'u'l-'ukül adlı eserinde "tarîkaten Nakşibendî, meşreben Şâzelî" olduğunu söyleyen Gümüşhanevî, Nakşibendiyye ve Şâzelîyye'nin usul ve âdabı çerçevesinde yoğunlaşan bir irşad faaliyeti sürdürdü.

1859'da Cağaloğlu'ndaki Fatma Sultan Camii'ni tekke haline getiren Gümüşhanevî 1863'te Sarayın tahsis ettiği özel bir gemiyle hacca gitti. 1877'de Şeyhülharem-i Nebevi Mehmed Emin Paşa'nın kızı Havvâ Seher Hanım'la evlendi. Aynı yıl ikinci defa hacca gitti. Hac dönüşü İstanbul'a gelmeyip üç yıl kadar Mısır'da kaldı. Tanta ve Kahire'de Nâsiriyye, Câmiu'l-Ezher ve Seyyidînâ Hüseyin Camii'nde 200'den fazla talebeye hadis okuttu. Mısır müftüsü Muhammed el-Menüfî, Şeyh Cevdet, Muhammed et-Tantâvî, Şeyh Mustafa es-Sâidî ve Şeyh Rahmetullah el-Hindî'ye hilâfet verdi.

Aralarında Kastamonulu Hasan Hilmi, Safranbolulu İsmail Necâtî, Dağıstanlı Ömer Ziyaüddin, Tekirdağlı Mustafa Feyzi, Lüleburgazlı Mehmed Eşref Efendi gibi huzur dersi muhatap ve mukarrirliğine kadar yükselmiş âlimlerin de bulunduğu 116 kişiye hilâfet vererek Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye kolunun yayılmasında önemli bir rol oynadı.

Gümüşhanevî 13 Mayıs 1893'te vefat etti ve Süleymaniye Camii hazînesine defnedildi.

B. İlmî Faaliyetleri

Gümüşhanevî zahirî ilimlerin tahsiline önem vermiş, halifelerinde her şeyden önce ilmi yeterliliğin bulunmasını şart koşturmuşur.

Dergâh mensupları arasında bir yardımlaşma ve borç sandığı kurarak ev ve iş yerlerinde âtil duran menkul servetleri bu sandıkta toplatmış, bu para ile bir matbaa kurarak basılan eserlerinin ücretsiz dağıtımını sağlamıştır. Aynı sermayeden tahsis edilen 500'er altınlık vakıflarla İstanbul, Bayburt, Rize ve Of ta dört büyük kütüphane kurulmuştur.

Dinî ilimleri öğrenme ve sünnete uyma konusu üzerinde hassasiyetle duran Gümüşhanevî, Tekkesinde hadis okutmaya ağırlık vermiş, böylece Gümüşhaneli Dergâhı bir dârülhadis hüviyeti kazanmıştır. Tekkelerde görülen seviye kaybına karşı çıkmış, ulemâ ve meşâyih arasındaki anlaşmazlıkları birleştirici bir tavırla gidermeye çalışmıştır. *Câmi'u'l-usûl* adlı eseriyle tarikatlarla ait evrâd ve ahzâbın derlenmesinden meydana gelen *Mecmûatü'l-ahzâb* onun bu özelliğini ortaya koymaktadır.

C. Eserleri

Tasavvuf'a dair *Camîu'l-usûl*, *Rûhu'l-ârifîn*, *Mecmûatü'l-ahzâb*, *Kitâbü'l-Arifîn fî esrârî esma 'il erbaîn*,

Hadis'e dair *Râmûzü'l-ehâdîs*, *Levâmî'u'l-'ukül*, *Ğarâibü'l-ehâdîş*, *Letâifü'l-hikem*, *Hadîs-i Erbaîn*,

Ahlâk'a dair *Necâtü'l-ğâfilîn*, *Devâ'ü'l-müslîmîn*, *Netâ'icü-ihlâs*,

Fıkıh ve Akaid'e dair *Câmi'ul-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik, Câmi'u'l-mütûn* gibi önemli eserler telif etmiştir

Levâmi'u'l-'ukûl adlı eserinde “tarîkaten Nakşibendî, meşreben Şâzelî” olduğunu söyleyen Gümüşhanevî, Nakşibendiyye ve Şâzeliyye'nin usul ve âdabı çerçevesinde yoğunlaşan bir irşad faaliyeti sürdürdü.

II. Mecmuatü'l-Ahzâb

Bilindiği gibi, Selef-i sâlihîn münacaatlarında, esas olarak Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde geçen dua ve zikir cümlelerini kullanmışlardır. Bununla birlikte bazen kendilerine ait duaları da okumuşlardır. Hakk'ın mukarreb kulları olmaları hasebiyle onların evradları, ezkarları ve **duaları** da asla mutabık ve muteberdir.

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi, Şeyh Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, *Mecmuatü'l-Ahzâb* isimli eserinde çok sayıda hizbi, salâtı ve duayı biraraya getirmiştir.

Mecmu'atü'l-Ahzab yaklaşık ikibin sayfalık bir eserdir ve Gümüşhanevî, bu eserini de talebeleriyle beraber dikkat ve itina ile hazırlamıştır.

B. Mecmuatu'l-Ahzab'da Yer Alan Dualar

Tasavvuf, Hadis, Fıkıh ve Akaid alanlarında önemli eserlerini Arapça olarak kaleme alan Gümüşhanevî'nin evrâd ve ahzâbın derlenmesinden meydana gelen *Mecmûatü'l-ahzâb'* isimli üç ciltlik kitabı, alanında hem muhteva ve hem de hacim bakımından ilk sırada yer alan önemli bir eserdir.

Tarafımdan tahkik ve talik edilerek, sayfa kenarlarındaki risalelerle birlikte beş cild halinde neşre hazırlanan ve yakın bir zamanda neşredileceği beklenen yaklaşık iki bin sayfadan meydana gelen *Mecmûatü'l - ahzâb'* in (مجموعة الأحزاب) muhtevası kısaca şöyledir:

Ciltler

I. Cild:

Mecmûatü'l - ahzâb' in (مجموعة الأحزاب) birinci cildinde ilk olarak Ebu'l-Hasan Şazeli'nin 31 Hizbi yer alır. Onlar şunlardır:

حزب الكبير، حزب التوسل، حزب الايات، حزب الفتح و يقال له حزب الانوار، حزب الحمد يقرأ لكل مراد، حزب اللطف يقرأ في الشدائد و الكربات، حزب الطمس يقرأ لكل أعداء و مضرات، حزب حزب ضرب الطمس يقرأ صباحا ومساء لعقد لسان عدو، مناجات مرغوبة يقرأ للقربة و المحبة و الوصلة، حزب الاخفاء يقرأ عند الطاعون و الخوف، حزب الصلاح، حفيظة عميمة يدعى بها لكل نفع و مراد، حزب الحجب يقرأ لكل جبار و بلاء و فساد، حزب الاشراق يقرأ لدفع الهموم و حلب المنفعة، حزب الحفظيقرأ لكل مقصود، حزب النجاة، حزب الخلوة، حزب البر، حزب الكفاية يقرأ لكل لطف، حزب البحر، حزب الكفاية، حزب الشكوى يقرأ في غلبة عدو الظاهر و الباطن، حزب الدائرة يقرأ للتحفظ، حزب النور بسببه فتح الله عليه، حزب الصون يقرأ للكشف و اليقين، اعتصام حزب النصر، حزب النصر، حزب المجاهدة يقرأ لكشف الاسرار، حزب الرزق، حزب الحرس، حزب دعوة تفريج الكرب، حزب الادعية و الاذكار، صلاة الناجية .

Bunlar muradın elde edilmesi, şiddet ve zorluktan kurtulma, tahaffuz gib maksatlarla okunurlar. Diğer hizblerin bazıları isimleri, yazarları ve eserdeki sıralar ile şöyledir:

- | | |
|---|--|
| حزب المناجات الحكم لابن عطاء الله الاسكندري | حزب الحجب لسيدنا شهاب الدين احمد بن موسى. |
| صلوة مشيشية من اوراد اصول الشاذلية. | حزب الطهور للشيخ صدر الدين القنوي. |
| وظيفة الزروقية من اصول الشاذلية. | ورد السحر للسيد محمود بن احمد المرعشي. |
| صلوة المشيشية الممزوجة لعلي الذرقاني. | صلوات المرغوبة لسيدنا العارف الامجد محمد الصديق. |
| حزب الفردانية لسيدنا علي وفا ابن محمد وفا | حزب الحصن لابراهيم الدسوقي. |
| حزب النيازي لسيدنا علي وفا | حزب الحرز لابراهيم الدسوقي. |
| دعاء عظيم لرسول الله صلى الله عليه و سلم. | حزب لطفة خمسية لابراهيم الدسوقي. |
| وظيفة للثلث الاخير لعلي وفاء رضى الله عنه. | حزب عبدالوهاب الشعرائي. |
| حزب كلمة عشر لسيدنا علي وفاء. | حزب يومية لابي السعود. |
| حزب الشناء لعلي وفاء. | حزب الحفظ لحضرة عكاشة رضى الله عنه. |
| حزب المعرفة لعلي وفاء و يقال حزب الادب. | اوراد الحرز لدفع الطاعون لعلي كرم الله وجهه. |
| حزب الاستغراق لعلي وفا و يقال حزب البقاء. | حزب العزة لسيدنا الامام على رضى الله عنه. |
| حزب النجاة و يقال حزب العفو لسيدنا علي وفا. | خواص فاتحة لعلي رضى الله عنه. |
| ورد سيدنا شيخ علي وفا. | حزب ابطال السحر لعلي رضى الله عنه. |
| صلوة التوسل لسيدنا محمد وفا. | حزب الحصين للغزالي. |
| حزب الفردانية لسيدنا محمد وفا. | حزب جنة الاسماء لعلي رضى الله عنه. |
| صلوة تفريج الكرب لعبد السلام. | حزب خواص فاتحة للغزالي. |
| حزب العفو لسيدنا ابي الحسن الشاذلي. | حزب احمد بن علوان اليميني. |
| حزب مبارك للشاذلي يقرأ عند غلبة الخواطر. | حزب القوة، يقرأ في طريق الجشتية. |
| حزب عظيم للشاذلي يقرأ للحفاظ و الوقاية. | حزب تهليلات قران العظيم للجشتية. |
| حزب الشامخ لسيدنا ابراهيم الدسوقي. | حزب اسبوعية تهليلات و مناجات. |
| حزب الحفناوي يقرأ لقضاء الدين. | حزب الشيخ حميد العارف. |
| حزب كيميائي سعاد لسيدنا محمد السنوسي. | حزب محمد عليه السلام على حروف الهجاء. |
| حزب السنوسي يقرأ لكل افات و بلاء. | حزب اويس القرني. |
| مجربات السنوسية، يقرأ قبل الدرس و بعده. | حزب اويس القراني عظيم. |
| صلوات شريفة للشيخ عبد الغني النابلسي. | حزب الايات لكسر الاعداء. |

Görüldüğü gibi bu cildde Şeyh Ali Vefa, Şeyh İbrahim Dusuki, Muhammed Sünüsü, Şeyh Abdulğani Nablüsi, Şeyh Sadreddin Konevi, Hz. Ali, İmam Gazzali, Şeyh Ahmed Ulvan el-Yemeni, Üveys el-Karani, Hz. Hasan ve Hüseyin, İmam Remli, Hz. Enes, Ebu's-Suud, Ebu Cafer Mansur, Şeyh Şihabuddin Sühreverdi, Şeyh Ahmed el-Buni'ye ait hizbler yer alır. Sonra Hz. Hızır'ın virdi ve duası, 19 kaside bulunur ki bunlar, Adulkadir Nablüsi, İmam Gazzali, Kadı Zekeriyya el-Ensari, İmam Şafii, Ömer b. Farid, ve Zeynulabidin'e aittirler.

Bu cildde 91 hizb, 32 kaside, 5 salat, 5 vird, 1 münacat, 1 evrad, 1 dua, yer alır.

II. Cild:

Bu ikinci cilt, Şeyh Bahaüddin en-Nakşibendi'nin virdiyle başlar. Burada 25 vird, 5 evrad, 17 salat, 36 hizb, 9 münacat, 12 na't, 3 kaside, 3 esma-i ashab, 5 evrad, 2 dua, 1 istiğar, 1 Ayatü'z-Zebür, 4 kaside, 1 Hiye bulunur.

III. Cild.

Şeyhi Ekber'in Salatıyla başlayan bu cildde 197 dua, 41 salat, 19 hizb, 3 evrad, 2 vird, 17 tesbih, 1 vifk, 1 münacat bulunur.

B. Mecmuatu'l-ahzab'ın sayfa kenarlarında bulunan risaleler

*Mecmuatu'l-ahzab'*ın sayfa kenarlarında bulunan risaleler sıra ile şunlardır:

1. *Tenviru's-sadr ala hizbi'l-berr* (تنوير الصدر على حزب البر). Şeyh Ömer eş-Şebravi el-Halveti eş-Şazeli el-Ahmedi'ye ait olan bu eser, Şazeli el-Kebir'in حزب البر isimli kitabı üzerine yazılan bir şerhtir. 150 kadar sayfadan meydana gelip önemli bilgiler verir. Besmele ve diğer bazı konular hakkında bilgilerin bulunduğu risalede birçok ayet ve hadise yer alır.

2. *Şerhu hizbi'l-masun* (شرح حزب مصون). Şeyh İmam el-Kamil Muhammed Akıl, hicri 1123 senesinde mücavir olarak Mekke'de bulunuyordu. Risalede o sırada oraya Şeyh Said b. Zeyd'in gelmesi, Hanefi müftüsü Şeyh Taceddin'in Medine'ye sürgün edilmesi ve kısa/üç sayfalık bazı ayet ve hadislerden oluşan bu dua sayesinde emeline ulaştığı anlatılır.

3. *Şerhu duai tehlil* (شرح دعاء تهليل). Her hastalığa deva olduğu bildirilen bir sayfalık bir duadır. Bir hadisi şerifde Kur'an'da 37 yerde tehlilatın yer aldığı bildirilerek bunları okuyanın kalbine Allah'ın iman ve nur ihsan edeceği kaydedilir.

4. *Şerhu hizbi'l-İmam er-Remli* (شرح حزب الامام الرملي). Yahya b. Abdurrahman er-Remli eş-Şafii el-Kadiri'nin Salavatının, bu eserle önceden örneği geçmeyen bir şekilde telif edildiği anlatılır. يوم القيامة اكثركم علي صلوة hadisinin de yer aldığı iki sayfalık bir salavat duasıdır.

5. *Tarika azime li-kiraeti hizbi'l-bahr* (طريقة عظيمة لقراءة حزب البحر). Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Abducebbar el-Hasani eş-Şazeli'ye, bu hizb ruhani istikamet yoluyla ilham edildi. İki sayfa olup bir çok faydası ve önemi olduğu vurgulanır.

6. *Şerhu ayati'l-harb* (شرح آيات الحرب). Bir sayfa olup من قرأ ثلاثا و ثلاثين آية من كتاب الله hadisinin açıklamasından meydana gelir. İbn Sirin dedi ki, Bir gün her konaklayanın eşyasının kaybolduğu korku bir mekana konakladık. Hemen yukarıdaki hadis üzerinde teemmül ettim. Ondaki şifa kaynağı ayetlerin okunmasıyla zarardan kurtuldum.

7. *Şerhu duai ismi rahman* (شرح دعاء اسم رحمن). Osmanlıca ve 18 sayfadır. Konu ile ilgili güzel bilgilerin verilmesinin ardından bu duanın birçok hayra erdirdiği anlatılır. Bir kısmı Arapça olan bu risalede güzel açıklamalar yer alır.

8. *Şerhu cenneti'l-esma* (شرح جنة الاسماء). Osmanlıca, on sayfa olup içinde şiirler de vardır.

9. *Kaside-i şerife* (قصيده شريفة). Osmanlıcadır. Beş sayfadır ve kasidelere yer verir.
10. *Kaside-i saniye* (قصيده ثانية). Osmanlıca olup içinde yer yer kasideler ve yer yer de düz yazılar bulunur. Birçok ayet ve hadisin zikredildiği bu risale otuz dört sayfadan oluşur.
11. *Duâu Cenneti'l-Esmâ* (دعاء جنة الاسماء). Bir sayfa olup اللهم اني أسالك بفناء الفردانية وراء الربوبية diye başlar.
12. *Havass-ı hizb'n-nasr* (خواص حزب النصر). Dört sayfadır, Burada "Hizbu'n-Nasrin havass/özellikleri, maddeler halinde 13 havass olarak anlatılır.
13. *Şerhu hizbi'n-nasr* (شرح حزب النصر). On dört sayfa olup, güzel bir şerhtir. Hizib ve onda yer alan kelimeler; ayet, hadis ve çeşitli bilgilerle şerh edilir.
14. *Beyan-i serair-i haza's-şerhi'l-azim* (بيان سائر هذا الشرح العظيم). Müellifi der ki, Şerhin esrarının keşfi hatimeye tavakkuf ettiğinden Hatimeyi buraya aldım ve onu dört kısma ayırdım: 1. Telif sebebi, 2. Bu dua üzerinde düşünmek, 3. Kıraatinde adüvvün tayin edilmesi, 4. bunların okunması riya olur mu, olmaz mı konuları. İşte onda bu konular izah edilir.
15. *Beyan-i tercemet-i hali's-Şeyh eş-Şazeli* (بيان ترجمة حال الشيخ الشاذلي). eş-Şazeli'nin diğerleri yanında Hizbul bahr, hizbul birr ve hizbun nasr diye pek meşhur hizbleri vardır. Bunları izni ilahi ile yazdığını ifade eder.
16. *Beyan-i adab ve kiraeti ve fevaid ve havass-ı hizbi'n-nasr* (بيان آداب وقراءة وفوائد و خواص حزب النصر). eş-Şazeli'nin Hizbul nasr ki buna hizbul kahr da denir. Ali İmran suresi 3/73. ayeti-ne uygun olarak düşmana karşı çok etkili olduğu ve nasıl okunacağı anlatılır. İki sayfa kadardır.
17. *Fedail-i suret-i yasin ve havassuha* (فضائل سورة "يس" و خواصها). Bu risalede, Yasin suresinin faziletine dair bir çok hadisi şerif verilir ve havassı anlatılır.
18. *el-İtkan ve havassı'l-kur'an* (الاتقان و خواص القرآن). Ebul Abbas el-Akfesi'nin, Keşfül Esrar adlı eserindeki tevhid ve tehlil kelimelerinin ayetlerle şerh edildiği bir risaledir. Altı sayfa olup güzel bilgiler verir.
19. *Şerhu celcelutiyye li-İmami'l-Ğazali* (شرح جلجلوتية للإمام الغزالي). Aslında el-Behçetüs Seniyye, İmam Gazzal'ye ait Celcelutiyye'nin şerhidir. Bu duanın ismi azam olması, dünya ve ahiret hazinelerinden bir hazine bulunması anlatılır. Sekiz sayfadır.
20. *Beyanu'd-da've mea şerhi küll-i beyt ala hddetihi bi-şerhihi ve menakibihi* (بيان الدعوة مع شرح كل بيت على حدته بشرحه و منافعه). Yirmi sayfadır. Her bir beytin başlı başına ayrı bir özelliğinin bulunduğu, bazılarının heybet ve muhabbet kazandıracağı, bazılarının zenginlik getireceği vb durumlar anlatılır.
21. *Şerhu salat ibn Meşiş li-İsmail Hakki* (شرح صلوة ابن مشيش لاسماعيل حقي). Bu salat, eh-lullah'a göre İbn Meşiş'e ilham edilen bir vird'dir. Yirmi yedi sayfa gibi geniş bir risaledir. Bazı ayet ve hadislere yer verir.
22. *Kitabu şerhi Hani lil-Hadimi* (كتاب شرح حاني للخدامي). Şeyh Hadimi, aklından geçenleri kevn alemine çıkarmayı murad edince bu risaleyi kaleme almıştır. Onda Besmele, hamd, la havle, sübhanellah ve benzeri dua kelimeleri açıklanır.
23. *Şerhu evrad-i kebir li-Mevlana Celaleddin-i Rumi* (شرح أورد كبير لمولانا جلال الدين رومي). Osmanlıcadır. Yirmi dokuz sayfadan meydana gelir. Mevlana Celaleddini Rumi'nin evradıdır. Onda her gün okunacak ayetler zikredilir.
24. *Kevkebü'l-mebani vr mevkbü'l-meani* (كوكب المباني و موكب المعاني). Bu, Abdulkadiri Geylani'nin "Kenz-i Azam" adlı salavatının şerhidir. Dört sayfadır.

25. *el-Keyfiyyetü's-saniye* (الكيفية الثانية). Geçen hizbin farklı bir şerhidir. Esas hizbin metinlerini güzel ve uzun bir şekilde izah eder ve açıklar. 75 sayfadır.

26. *Şerhu hizbi masun* (شرح حزب مصون) veya *Şerhu's-Sirri'l-Masun* (شرح السر المصون) Muhammed b. Akıl'a ait olup 3 sayfalık bir risaledir. Okunması birçok mekirden kurtaran bir duadır.

27. *Esmâ-i seyyidina abdülkadir el-Keylani* (اسماء سيدنا عبد القادر الكيلاني يسمى الاستغاثة). Ya sultane'l-arifin, ya tace'l-muhakkıkın gibi isimlerden oluşur. İki sayfa kadardır.

28. *Şerhu ashab-ı Bedr ve Uhud* (شرح أصحاب بدر و أُحُد). Bu eser, Cafer b. Hasan b. Abdulkerim el-Berzenci (v.1177/1764)'nin Bedir ashabinın isimlerinin sayılmasından meydana gelir ki, bu isimlerin sayılmasının birçok meziyyet ve havassı vardır. On sayfadır.

29. *Kitabü'l-arifin fi esrar esmai'l-erbain* (كتاب العارفين في اسرار اسماء الاربعين). el-Berzenciye ait olup kırk isimden oluşur. Dokuz sayfadır.

30. *Şerhü kaside-i münferice* (شرح قصيدة منفردة). Ondört sayfadır.

31. *Şerhu münacat-i imam'l-Azam* (شرح مناجات امام الاعظم). İki sayfa olup Ali İmran 3. ve Fetih suresi 29. Ayetlerinden meydana gelir.

32. *Şerhü'l-istağfarat li-seyyidina el-Hasan el-Basri* (شرح الاستغفارات لسيدنا الحسن البصري). İki sayfadır.

33. *Şerhü dua-i ricali'l-ğayb* (شرح دعاء رجال الغيب). İki sayfa kadar olup ricali gayb ile ilgili hadisleri anlatır.

34. *Şerhü dua-i münacati'l-Kur'an* (شرح دعاء مناجات القرآن). İki sayfadır. Hz. Osman, bazı esma ve ayetleri cem edip Resulullah'ın huzuruna getirdi. Peygamberimiz onlara nazar etti ve onları güzel buldu. Ve bunlar *مناجات القرآن* diye buyurdu. Ne zaman ve nasıl okunacağı anlatılır.

35. *Şerhü esma-i enbiya ve'l-mürselin* (شرح اسماء انبياء و المرسلين). Üç yüz on üç Resul ismini içerir. İlgili hadislere yer verir.

36. *Şerhü salati'l-feydiyye li-Abdilğani* (شرح صلوة الفيضية لعبد الغني). Altmış sekiz sayfa olup, Abdülğani en-Nablüsi (v.1062/1652)'nin İbn Arabi'ye ait *الصلوات المحمدية* adlı eserinin şerhidir.

37. *el-Kaside li's-Şeyh Abdilğani* (القصيدة للشيخ عبد الغني يمدح بها قطب العارفين الشيخ محي الدين). Bir buçuk sayfadan meydana gelen bu kaside, Şeyh Abdülğani'ye ait olup *İbn Arabi* hakkındadır.

38. *Şerhü salati'l-vusta* (شرح صلاة الوسطى). Ahmed b. Süleyman el-Halidi en-Nakşibendi el-Ahmedi (1275/1858)'nin, bazı arkadaşlarının talebi üzerine, Şeyhi Ekber'e ait *es-Salatu'l-Vusta* hakkında yazdığı bir şerhtir. Bir çok ayet ve hadisin yer aldığı ve güzel açıklamaların bulunduğu bu şerh 33 sayfadır.

39. *Şerhü salati'z-zatiyye* (شرح صلاة الذاتية). Mezkur Şeyh Ahmed b. Süleyman'ın, Şeyhi Ekber'in ruhaniyetinden gelen bir emirle *es-Salatu'l-vusta*'ya ve *Salat'n-nura* yönelik yazdığı 5 sayfadan oluşan bir şerhtir.

40. *İsnad-i duai cevşen* (إسناد دعاء جوشن). Cevşen duasıyla ilgili, rivayetler, okunmasının fazileti ve sebep olduğu iyi sonuçlar, hadis ve ayetlerle dört sayfa halinde anlatılır.

بدئت بيسم الله و الحمد اولاً على نعم لم تحص فيما تنزلاً

41. *Şerhü Dimyatı* (شرح دمياطي). Bu risale, yukarıdaki beyitle başlar. Önce Allah lafzı hakkında bilgiler verilir. Yer yer beyitlerin, ayet ve hadislerin kullanıldığı bu şerh 26 sayfadır.

42. *Şerhü hizbi'l-bahr li-izmiri* (شرح حزب البحر للازميري). Ahmed b. Ömer izmiri der ki: Bu, Kamil Şeyh Ebu'l-Hsan eş-Şazeli'nin her alil/hasta olan için nafi ve her rezil olan için rafi/yükseltici olan, tesirinin pek süratlı olması mucerreb olan hizbinin şerhidir.

43. *Şerhü hizbi's-seyf el-katı' ve't-tiryaki'n-nafi el-münbesit min kitabillahi'l-cami* (شرح حزب السيف القاطع و الترياق النافع المستنبط من كتاب الله الجامع). Seyyid Mustafa b. Seyyid Muhammed Kemalizade'nin, kahri adüv ve maksada ulaştırmada mucerreb olan Hizbi seyf'in şerhidir. Bu hizb abdest alınarak, birinci rekâtında zammı sure olarak Fil suresinin ve ikinci rekâtında da Kureyş suresinin okunarak iki rekât namaz kılındıktan sonra okunacağı izah edilir. Birçok ayet ve hadisin yer aldığı bu şerh 27 sayfadır.

44. *Şerhü sala ibni Meşiş li-Abdilğani* (شرح صلاة ابن مشيش لعبد الغني). Şeyh İbn Meşiş'in Salâtı'nın, Şeyh Abdülğani tarafından şerh edilmesiyle meydana gelir. Bu konuda Abdülğani şöyle der: Ebu Hafs Ömer b. İsa b. Abdulvehhab eş-Şerif el-Hasani, benden İbn Meşiş'in bazı beyitlerini şerh etmemi istendi. Aslında ben buna salih ve kudretli olmadığım halde Yüce Rab-bime itimad ederek bu teklifi kabul ettim. "Mukaddime" başlığı altında on beş sayfa kadar Şeyh İbn Meşiş'in hayatı anlatılır. Sonra

شرح لطيف لصلاة ابن مشيش لابي الطيب الحسن بن يوسف

başlığı altında yine on beş kadar sayfada mezkur Salat şerh edilir.

45. *Kasidei İmami Azam* (قصيدة الامام الأعظم أبي حنيفة في مدح الرسول صلى الله عليه و سلم). *İmami Azam*'ın Resulullah'ı medhetmek üzere yazdığı iki buçuk sayfalık bir kasidedir. İlk beyti şöyledir:

يا سيد السادات جئتك قاصدا أرجو رضاك و أحتمي بحماكا.

Son beyti de şudur:

و على صحبتك الكرام بجمعهم و التابعين و كل من ولاكا.

Sonuç

1. Pozitivizm ve materyalizmin günümüze oranla daha yaygın ve daha baskın olduğu 19. asırda yaşayan, zahiri ve batini ilimlerle donanmış büyük mutasavvıf Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, gerçekleştirdiği yoğun ve büyük irşad çalışmalarıyla ve telif ettiği önemli eserleriyle çok başarılı hizmetlere imza atmıştır.
2. Onun eserleri arasında özellikle dua açısından pek hacımlı ve önemli olan *Mecmuatu'l-Ahzab* isimli kitabı, her biri 620 sayfa olmak üzere üç ciltten meydana gelmektedir. Ondaki pek değerli hizb, salat ve duaların yanında sayfa kenarlarında yer alan ve yine dualarla ilgili bilgiler veren risaleler de önemli ilmi eserlerindendir.
3. Birinci cildde Şeyh İbrahim Dusuki, Muhammed Sünüsü, Şeyh Abdülğani Nablüsi, Şeyh Sadreddin Konevi, Hz. Ali, İmam Gazzali, Şeyh Ahmed Ulvan el-Yemeni, Üveys el-Karani, Hz. Hasan ve Hüseyin, İmam Remli, Hz. Enes, Ebu's-Suud, Ebu Cafer Mansur, Şeyh Şihabuddin Sühreverdi, Şeyh Ahmed el-Buni'ye ait hizbler vardır. Sonra Hz. Hızır'ın virdi ve duası, 19 kaside bulunur ki bunlar, Adulkadir Nablüsi, İmam Gazzali, Kadı Zekeriyya el-Ensari, İmam Şafii, Ömer b. Farid, ve Zeynulabidin'e aittirler. Kısaca bu cildde 91 hizb, 32 kaside, 5 salat, 5 vird, 1 münacat, 1 evrad, 1 dua, yer alır.

4. İkinci cild Şeyh Bahaüddin en-Nakşibendi'nin viridiyle başlar. Burada 25 vird, 5 evrad, 17 salat, 36 hizb, 9 münacat, 12 na't, 3 kaside, 3 esma-i ashab, 5 evrad, 2 dua, 1 istiğar, 1 Ayatü'z-Zebür, 4 kaside, 1 hilye bulunur.
5. Üçüncü cilt, Şeyhi Ekber'in Salatıyla başlar. Bu cildde 197 dua, 41 salat, 19 hizb, 3 evrad, 2 vird, 17 tesbih, 1 vifk, 1 münacat yer alır.
6. Dinî ilimleri öğrenme ve sünnete uyma konusu üzerinde hassasiyetle duran Gümüşhanevî, tekkesinde hadis okutmaya ağırlık vermiş, böylece Gümüşhaneli Dergâhı bir dârülhadis hüviyeti kazanmıştır. Tekkelerde görülen seviye kaybına karşı çıkmış, ulemâ ve meşâyih arasındaki anlaşmazlıkları birleştirici bir tavırla gidermeye çalışmıştır. Câmî'ü'l-uşûl adlı eseriyle tarikatlara ait evrâd ve ahzâbın derlenmesinden meydana gelen Mecmûatü'l – ahzâb adlı kitabı, onun bu özelliğini ortaya koymaktadır.
7. 19. asırda yaşayan büyük mutasavvıf Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî, gerçekleştirdiği yoğun ve büyük irşad çalışmaları yanında, Onun eserleri arasında özellikle dua açısından pek hacımlı ve önemli olan *Mecmuatu'l-Ahzab* isimli kitabını telif ederek; sebepleri ve tabiat kanunlarını bir bakıma ilahlık konumuna çıkaran pozitivizme ve materyalizme karşı durmuş, Yüce Allah'ın koyduğu ve aslında önemli bir gerçek olan tabiat kanunlarının mutlak değil Allah'ın iradesine bağlı kanunlar olduklarını, duaların da ilgili konularda Allah'ın kıldığı sebeplerden olduğunu fiilen ortaya koymaya ve göstermeye çalışmıştır. Bu hizmetin, pozitivizm ve ateizmin yaşadığı bir dönemde gerçekleştirilmesi Gümüşhanevî'nin dini metanetini ve dini ilimlerdeki derinliğini gösterir.
8. Dinî ilimleri bir bütün olarak öğrenme ve sünnete uyma konusu üzerinde hassasiyetle duran Gümüşhanevî'nin bu anlayışı, İslam'a ve maneviyata yönelik ilginin artma seyrine girdiği günümüzde gençlerimizi dini ilimlerle mücehhez kılmada göz önünde bulunduracağımız bir anlayıştır.
9. Tarafımdan tahkik ve talik edilerek, sayfa kenarlarındaki risalelerle birlikte beş cild halinde neşre hazırlanan ve yakın bir zamanda neşredileceği beklenen yaklaşık iki bin sayfadan meydana gelen مجموعة الأحزاب *Mecmûatü'l - ahzâb'* in bu neşri sayesinde ondan daha fazla istifade edilebileceği ve daha fazla duanın dini hayatımızda yer alacağı malumdur. Bu vesile ile başta İstanbul'daki kütüphaneler olmak üzere ülkemizde tahkik edilmeyi bekleyen pek çok el yazması kıymetli eserler, kütüphanelerinde araştırmalarını beklemektedir. Bu önemli kitapların neşre hazırlanarak ilim dünyasına sunulmasının önemi büyüktür. Bu çalışmalar, pek önemli ilmi mesailer arasında yer alır. Bunu gerçekleştirmek üzere mesela bir vakfın kurulması ve bu çalışmalarını organize etmesi matlup dini ilimlerin neşrine yönelik önemli çalışmalardandır.
10. Son olarak "I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu"nu düzenleyen başta Gümüşhane Üniversitesi ve Gümüşhane Valiliği olmak üzere, benzeri ilmi faaliyetlere her zaman takdir ve şükranla karşılanacak destekler veren tüm kurum ve şahısları en kalbi duygularla tebrik ediyor, bu güzel toplantıya katılan siz değerli hazırna da selam ve saygılar sunuyorum.

Selam ve hürmetlerimle...

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve *Garâibü'l-Ehâdîs* İsimli Eseri

Yakup KOÇYİĞİT*

Özet

Gümüşhanevî 19. Yy da yaşamış Osmanlının yetiştirdiği, etkisi çağların ötesine erişmiş alimlerdenidir. Akaid, fıkıh, tasavvuf ve hadise dair yazdığı eserler geçmiş asrın dini ve kültürel hayatına yön verdiği gibi bu günün irfanını inşa etmekte önemli bir misyon üstlenmektedir. Tasavvufi hayatı kamil Müslümanlığın şartı kabul ederek ayetleri, hadisleri ve bunlardan çıkarılan hükümleri hayata uygulama yolunu seçen Gümüşhanevî toplumun içinde bulunduğu en sıkıntılı dönemlerde bile insanların ruh dünyalarını diri tutmuş, telkinleri ile toplumda manevi dinamikler hayat bulmuştur. *Ğarâibü'l-ehadis*'te olduğu gibi hadise dair diğer eserlerinde de topluma hayat verecek iksirin hadisler olduğunu görenek bunları nakletmiş ve yorumlamıştır

Giriş

Geleceği sağlam temeller üzerine bina etmek geçmişin iyi bilinmesi ve doğru yorumlanması ile mümkündür. Geçmiş bilmek ise sadece siyasi olayların sebep sonuç ilişkilerini değil, geçmişte yaşanmış tecrübeleri, ortaya konulan eserleri ve bu eserleri ortaya koyan kimseleri tanımak, bilmek demektir.

Tarihinin en çalkantılı dönemlerinde bile Osmanlı büyük şairler, devlet adamları ve alimler yetiştirmiştir. 19. Asır Osmanlı devletinin siyasal ve sosyal açıdan en sıkıntılı dönemidir. Devleti sürekli meşgul eden savaşlar isyanlar ve benzeri gaileler bütün bir coğrafyada yoksulluğu, eğitimsizliği beraberinde getirmiştir. Böyle bir devirde yaşamış olan büyük alim ve mutasavvıflarından olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî de ışığıyla yolunu bulmak isteyenlerin yolunu aydınlatmış, ayağa kalkmak isteyenlerin yüreğine güç dizine derman olmuştur. Sadece içinde yaşadığı zamanı değil asırların ötesini aydınlatan özelliğiyle dikkate şayan bir şahsiyettir.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî kimdir?

19. yüzyılda yetişmiş önemli ilim adamı ve mutasavvıflardan olan Gümüşhanevî'yi birkaç cümle ile de olsa kısaca tanımak faydalı olacaktır. Tam ismiyle Ahmed Ziyaüddin b. Mustafa b. Abdurrahman el-Gümüşhanevî el-Hâlidî, (1228/1813)¹ senesinde, o dönemde Trabzon vilayetine bağlı bir sancak olan Gümüşhane'nin Emirler Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlardan itibaren ilme yönelmiş, ailesi ile göç ettiği Trabzon'da babasıyla birlikte ticari faaliyetlerde bulunmuş ancak gönlünü dolduran ilim aşkı ile yörenin hocalardan sarf, nahiv ve fıkıh dersleri almaya gayret sarfetmiştir. Ticaret vesilesi ile geldiği İstanbul'da Babasının kendisine olan va'di doğrultusunda Trabzon'a dönmeyerek 18 yaşlarında İstanbul'da Bayezid medresesinde tahsiline başlayan Gümüşhanevî, devrinin büyük alimlerinden Şehrî Hafız hoca diye meşhur olan Muhammed Emin hocadan (v. 1280) ders görmüş daha sonra Mahmutpaşa medresesinde tahsiline devam etmiştir. Burada da Abdurrahman el-Kürdî den ders almıştır. Zahirî ilimleri tamamlayıp icazet aldıktan sonra Bir müddet Bâyezîd medresesinde ders okut-

* Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi

1 Kevserî, Gümüşhanevî'nin 1235 yılında doğduğuna dair bir bilgiyi kitabında nakletmektedir. (Kevserî, Muhammed Zahid, *İrğâmü'l-merîd*, Mektebetü'l Ezheriyyeti li't-Türas, s. 69)

muş, dönemin önemli zevatı bu derslere katılmışlar ve faydalanmışlardır. Gümüşhanevî eserlerini bu dönemde te'lif etmiştir. Zahiri ilimleri tahsil ettiği halde gönlündeki boşluğu dolduramamış tasavvufa yönelerek intisab edeceği kamil bir şeyh aramaya başlamış, Mevlana Halid el-Bağdadi'nin İstanbul halifelerinden Abdülfettah el-Ukarî'nin sohbetlerine devam etmiştir. Daha sonra el-Ukarî'nin tavsiyesi doğrultusunda Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin bir başka halifesi, Trablusşam Müftüsü adıyla anılan Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'ye intisap etmiştir. İki defa erbaîn denilen halvete girmiş Onun mânevî murakabesi altında seyr-i sülûkünü tamamlamıştır. Şeyhinin vefatından sonra Bir müddet Abdülfettah el-Ukarî'ye bağlılığını sürdürmüş, onun vefatından sonra Fatma Sultan Camiinde Nakşi-Halidi kolunun temsilcisi olarak irşad faaliyetlerine başlamış, sonraki yıllarda Gümüşhanevî dergahı olarak anılan bu camide vefatına kadar irşadını sürdürmüştür.²

Şahsiyeti

Gümüşhanevî'nin hayatı hakkında yazılan biyografi ve menakıb kitaplarında genişçe bahsedildiği şekliyle beş yaşlarında Kur'anı ezberlemesi, Kasâid, Delâili-Hayrat ve Hizb-i Azamı ezberleyerek icazet alması, Trabzon'da ailesinin muhalefetine rağmen gizlice hocalardan ders alması, babasının, askerde olan abisinin gelmesi ile kendisini Dâru'l-Ulum'a göndereceğini vaad etmesi üzerine babasına yardıma devam etmesi ve bu arada, "İlmin helal kazanç ile olması gerektiği" kanaatiyle kendi el emeğiyle kîseler örerek satıp onun parasını biriktirmesi, İstanbul'a ticaret için geldiğinde görevi gereği, alacak eşyaları alıp amcasına teslim ederek, babasının kendisine olan vadi çerçevesinde İstanbul'da kalarak ilme intisap etmesi,³ küçüklüğünden itibaren ileride büyük bir şahsiyet olacağını ip uçlarını vermektedir.

Ayrıca Gümüşhanevî'nin, ilim aşkı, zühdü, takvası, Allah'ın (c.c) dinini yüceltmek, insanları doğruya çağırarak ve hakkı hakim kılmak için ömrünü vakfetmesi, tekkede insanları irşad edip Osmanlı memleketinin her tarafına göndermesi, milyonun üzerinde müridinin bulunması, ortaya koyduğu hayırlı yolun asırlar sonrasında bile sürdürülmesi, kendisinin ne kadar büyük bir mürşid olduğunun göstergesidir. Birçok yerde kendi isteğiyle talebeleri tarafından te'sis edilmiş olan kütüphaneler de buna işaret etmektedir. İhtiyaç olduğunda müritlerini toplayıp Kafkas cephesinde aylarca savaşması ve İslam askerlerinin maneviyatını yükseltmek için çalışması onun büyük bir mücahid olduğunun delilidir.

Gümüşhanevî kendisini ilim ve irşad hizmetlerinden alıkoyacağı endişesiyle ömrünün son zamanlarına kadar evlenmemiştir. Son demlerinde müridlerinden Şeyhü'l-harem Mehmed Emin Paşa'nın kızı Havva Seher hanımın, şeyhi olan Gümüşhanevî'ye şeri ölçüler içerisinde daha iyi hizmet edebilmek için nikahı altına girmek istemesi üzerine Gümüşhanevî bu teklife rıza göstermiş, ömrünün son yıllarını refikası ile birlikte geçirmiştir. Evliliği gönül eğlencesi değil Peygamber tavsiyesi bir vecibe gördüğü için rıza göstermesi gönlünün haktan gayrıya meyletmesini istememesi dikkate şayan bir özelliğidir.⁴

Eserleri

Biyografi kaynaklarında Gümüşhanevî'nin çeşitli alanlarda yazmış olduğu onlarca eseri insanların elinde okunan ve istifade edilen kaynaklardandır. Eserlerini üç grupta mütala etmek Gümüşhanevî'yi anlama açısından faydalı olacaktır.

2 Hayatı hakkında Geniş bilgi için bkznz. Kevserî, *İrğâmü'l-merîd*; Gündüz, İrfan, Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin hayatı Eserleri Tarikat anlayışı ve Halidiyye Tarikatı; Yılmaz Hülya, Dünden Bugüne Gümüşhanevî Mektebi; Demirer Macit, Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gmüshanevi ve Levamiul Ukul adlı eseri, (Doktora Tezi); Aydoğdu Rukiye, 19. Yy Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Hadis İlişkisi- Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde-, (Yüksek Lisans Tezi).

3 Gündüz, İrfan, age.

4 San, Sabri Özcan, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin hayatı hakkında kaynaklarda bulunmayan mahalli tespitler ve Şahsi tereddütlerimiz" *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, s. 59.

Akaid ve fıkha dair olanlar:

İtikadi yozlaşmaya neşter vurduğu *Cami'ul-mütûn*, ehli sünnet akaidinin temel prensiplerini ortaya koyar.

Hac menasikini anlattığı *Câmiu'l-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik* ve cihad hükümlerini anlattığı *Kitâbu'l-abîr fi'l-ensari ve'l-muhacir* ile bu kitabın muhtevasında yer almakla birlikte *Kitabu matlabu'l-mücâhidîn*, döneminde ortaya çıkan toplumsal problemlere çare üreten ve bu konularda insanların bilgi eksikliğini gideren önemli bir kitaptır.

Ahlak ve tasavvuf'a dair olanlar

Bunlardan *Câmiü'l-Usûl*, tasavvufa dair olup, yozlaşmaya doğru giden tasavvufî hayatı bu halden kurtaracak umdeleri, tasavvufun adap ve erkanını, detaylı olarak anlattığı, alanında te'lif edilmiş en önemli eserlerdendir. Muhabbetullahı (Allah Sevgisini) anlattığı *Ruhu'l-Ârifin ve Reşâdu't-tâlibîn*'i, Duanın manası, maksadı, şartlarını anlattığı *Netâicu'l-ihlâs* ve kırk adet dua cümlesinin maddi ve manevi faydaları, sayısı ve nasıl söyleneceğini izah ettiği *Kitâbu'l-ârifin fi esrâr-ı esmâil-erba'i*'i tasavvuf alanında ortaya konulmuş önemli çalışmalardandır. Bütün tarikatlara ait evrad, zikir ve kasidelerin bir araya getirildiği *Mecmuatu'l-ahzâb* ise bu konuda benzerine az raslanan niteliktedir.

Necâtü'l-ğafilîn ve onun özeti mahiyetinde olan *Devâu'l-müslimîn*, insanların maddi ve manevi yaşayışlarını ifsad eden günahlara dikkat çeker.

Hadis'e dair olanlar

Peygamber (s.a.v) ile manevi irtibatın yolu olan hadislerle ilgiyi çekmek için kaleme aldığı kısa ve özlü hadislerden müteşekkil *Kırk Hadis*'i *Ramûzü'l-ehâdîs* ve şerhi *Levâmiü'l-ukûl* ile *Ğarâibü'l-ehâdîs* ve şerhi *Letâifü'l-hikem* hadis alanında yetkinliğini gösterme açısından zikre şayandır.

Hadisçiliği

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ilmi konumu, fıkıhçılığı veya hadisçiliğini değerlendirirken onun mutasavvıf bir kişiliğe sahip olduğu ve özellikle, Anadolu'nun her yerine dağılmış, hatta Mısır'a kadar uzanmış yüzlerce halifesi, bir milyonun üzerinde müridi olan bir tekkenin şeyhi olduğunu akıldan çıkarmamak gerekmektedir. Zira yazdığı eserler sadece kariyer yapmak için yazılmamış, bağlı dergahlarda defalarca hatmedilen kitaplardır. Hususiyetle Hadis eserleri; *Râmûzü'l-ehâdîs* ve şerhi *Levâmiu'l ukûl*'ün sohbet halkalarında sürekli okunduğu bilinmektedir. Bu gelenek günümüzde de sürmektedir. *Ğarâibü'l-ehâdîs* ve şerhi *Levâmiu'l-hikem* için de aynı durum söz konusudur.

Gümüşhanevî, hadis usulüne ait tartışmalara dair eserler veren bir hadis alimi değildir. Hedef kitlenin ihtiyaçlarına yönelik hadisleri derlemiş ve onları şerhetmiştir.

Ğarâibü'l-ehâdîs'in sonuna okuyucunun ihtiyacı anında müracaat edebileceği, Birgivi'nin beş sayfalık "*Usûlu'l-hadis*" isimli kısa metnini koymuş ayrıca "*Risale-i kavâid-i zabti'l Mu-haddis min eshâbi ve'l-Muharricîn*" isimli, hadislerin senedlerinde yer alan ravi ve sahabilerin isimlerinin doğru okunuşlarıyla alakalı üç sayfalık bir bölüm eklemiştir. Bunların dışında zaman zaman kitapta yer verdiği hadislerin sıhhati (değerliği) ile ilgili ifadeler koyarak ve bunları şerhlerinde kısa açıklamalarla izah etmiştir. Ayrıca *Râmûzü'l-ehâdîs*'in şerhi olan *Levâmiu'l-ukûl*'ün mukaddimesinde 3-23 sayfalar arasında 20 sayfa içerisinde usul-u hadise dair görüşlerini ortaya koymaktadır.

Gümüşhanevî esaslı bir hadis tahsili görmüş ve yüzlere varan hadis kitabını hocalarına okumuş ve onları okutmak üzere icazet almış bir alimdir. Kendisinin talebelerine vermiş olduğu

icazetlerde bunu açık bir şekilde görmekteyiz.

Gümüştanevî'nin öğrencilerine verdiği icazetname incelendiği zaman hadise dair şu eserleri okuttuğu görülmektedir.

1. İmam Ebu Hanîfe'nin Müsned'i
2. İmam Malik'in Muvatta'ı,
3. İmam Şafi'i'nin Müsned'i
4. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i
5. Kütüb-i Sitte
6. Taberânî'nin Kebir, Evsat ve Sağır Mucemler'i
7. Hafız ebi Ya'la et-Temîmî'nin Müsned'i
8. Ebu Nuaym el-İsfehânî'nin Müsned'i
9. Dârimî'nin Müsned'i
10. Ebu davûd et-Tayalisi'nin Müsned'i
11. Ebu Nu'aym'ın Hilyetü'l Evliya'sı
12. Deylemî'nin Müsnedü'l Firdevs'i
13. Ebu Hâtım et-Temîmî'nin Sahih'i
14. Dârakutnî'nin Sünen'i
15. Hâkim Ebu Abdillâh en-Neysâbü'rî'nin el-Müstedrek'i
16. Ebû İsâ et-Tirmizî'nin eş-Şemâil'i
17. Kâdî İyâz'ın eş-Şifâ'sı
18. İbn Esîr'in en-Nihaye fî Ğarîbi'l-hadis'i
19. İmam Nevevînin Riyâzü's-salihîn'i ile Hadîs-i erbîn'i
20. İbn Hacer el Askalânî'nin Fethu'l-bârî şerh-ı sahîhi'l-buhârî'si
21. Aynî'nin Umdetü'l-kârî'si
22. Kastallânî'nin İrşâdü's-sârî'sive el-Mevâhibü'l-ledünniyye'si
23. Teşvîh, Tenkih ve Tavzîh isimli Müslim şerhleri,
24. İbnü's-Salah'ın Ulûmü'l-hadîs'i
25. El-İrâkî'nin Ğunyetü'l-hadîs'i
26. Suyûtî'nin el-Câmiu'l-kebîr ve el-Câmiu's-sağîr'i ve mezkûr müellifin hadis ve fıkıh da-
lındaki bütün eserleri
27. İbn. Hacer el Askalanî'nin bütün eserleri.....⁵

Gümüştanevî'nin yaşadığı dönemin ilim dili Arapçadır ve o da geleneğe uyarak eserlerini Arapça olarak te'lif etmiştir. Bu eserleri halifeleri okuyup izah etmişlerdir. Halifeleri de tarikat seyr-i sülûk'ünden önce ilim seyri sülûkünü tamamlamış ve öylece icazet almışlardır. Dolayısıyla bu eserleri okuyabilecek kudret ve kabiliyettelerdir. Ayrıca hadis kitaplarının şerh-

5 Gündüz, İrfan, age.

leri takıldıkları yerde müşküllerini halledecek düzeyde kendilerine yardımcı olmaktadır. Levâmiu'l-ukûl'ün mukaddimesinde “(Bundan sonra) Ramûzü'l-ehâdis'i anlamaya, onu tetkik ve başkalarına öğretmeye çalışanlar için ihtiyaç ortaya çıkmıştır ki onun gizlilikleri ortaya çıksın, cevherleri yayılsın, dili en açık şekilde olsun, hadislerin işaretlerinde ki kanaatler açığı çıksın... diye”⁶.

Gümüşhanevî ilmi olmayana iktida edilemeyeceği konusunda Ğarâibü'l-ehâdis'in son sayfalarında İmam Kuşeyriden naklen şöyle ifade etmektedir. “Bizim tarikatımız Kitap ve sünnete bağlıdır. Kitap ve sünneti bilmeyene iktida edilmez.”⁷ Cami'u'l-Usûl'de ise mürşidin sıfatlarını sayarken ikinci maddede “İslam'ı bilmek” olduğunu belirtir.⁸

Bunlardan şunu anlıyoruz ki Gümüşhanevî dergahında önder olanlar ilim sahibidir ve hocalarının tasnif etmiş oldukları hadis kitaplarını ve şerhlerini salıklere okuma ve aktarma ehliyetine sahiptirler.

Ğarâibü'l-ehâdis isimli eseri

Kitabın telif maksadı

Gümüşhanevî, bir alim aynı zamanda bir mürşid ve mürebbidir. Bir taraftan Rasûlullah'ın (s.a.v) hadislerini araştırıp anlaşılması için gayret gösterirken diğer taraftan eğitimine talip olan insanları eğitmek, onların anlayışlarını ve bakış açılarını düzeltmek gibi bir vazife üstlenmiştir.

Eserleri, çalışmaları göstermektedir ki Gümüşhanevî'nin gönül dünyasında hadisle uğraşmak kendi başına bir ibadettir ve uğraşların en makbulüdür. *Levâiu'l-hikem*'in başında Abdullah b. Bekr'e, kendi el yazısı ile yazmış olduğu icazettin hamdele kısmında “Hamd, insanlardan dilediğini, en hayırlının (Rasulullah'ın) sözlerine hizmet ettirmekle hidayette kılana(Allah'a) dir.” diyerek hadisle uğraşmanın mutlak hidayet olduğuna işaret etmiştir. Ğarâibü'l-ehâdis'in son sayfasında hatime babında hadisle uğraşmanın fazileti sadedinde hadis ilminin Kur'an ilminden sonra en faziletli ilim olduğunu söyler ve Aliyyü'l Kârîden; ehli hadisin Peygamber (s.a.v) ile sohbet etmiş gibi olduğunu nakleder. Zira hadisle uğraşan kimsenin ruhu inceler ve terbiye edilmeye teşnedir. Dinin emir ve kaidelerine aşkla sarılır.

Hadisleri seçerken müritlerin dini anlayışını ve hadis kültürünü inşa edecek şekilde seçmiş ve kitaplarını oluşturmuştur. Aslında hadislerin tamamı sahih olan hadislerden değildir. İçlerinde sahih hadisler olduğu gibi zayıf, metruk, lâh olarak nitelendirilebilecek hadisler de bulunmaktadır. Ona göre hükümlerin istinbatı müçtehitlerin işidir. Çoğu fakihlerin bu konuda ki kanaati Kıyasın muktezasına muhalif olmadıkça zayıf hadis ile amel edilebilir.⁹ Gümüşhanevî'ye göre de fedail-i amale dair olan hususlarda zayıf da olsa hadisler ile amel edilebilir. Bunların zayıf olduğunu bilerek bunları okumanın rivayet etmenin her hangi bir sorumluluğu yoktur. Bilakis en hayırlı uğraşlardandır.¹⁰

Müritler çoğunlukla bu hadisleri kendi başlarına okumazlar Hadisler sohbet halkası içerisinde okunur. Okuyacak kişi ise bu konuda icazetli bir kişidir yani sahih, zayıf ve mevzu hadisin ne anlama geldiğini bilen bir kimsedir. Şayet dinin asıl kaynaklarına muhalif bir söz ise bunu izah ederken gerekli açıklamaları yapar. Bu konuda temel başvuru kaynağı müellifin yazmış olduğu *Levamiu'l-ukul* ve *Letâifu'l-hikem*'dir.

6 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukul* c.1, s 3. İstanbul-

7 Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin, *Ğarâibü'l-ehâdis*, 96 (Darü't Tibaatil Amire)

8 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiu'l-Usûl*, 90. Terc. Rahmi Serin, (Pamuk Yayınları, İstanbul-1981)

9 Abdülbasir efendi, *Mecmuâtü'r-rasâil*, (Hadimi, Muhammed Said, *Risaletün fi'l-hadis'd-daif la yesbütu bihi'l-ahkâmü's-şer'iyye*. Dâru't-Tibâa-i âmire, İstanbul, 1256

10 Hâdimî, Ebu Sa'id, *Risaletün fi hakk'ül hadîsi'd-daif*, *Mecmuâtü'r-resâil*, *Abdülbasir Efendi*, Darü't-tbâatî'l-amire 1257-İstanbul.

Eserin konusu

Kitabın ismi kitabın serlevhasında “*Garâibü'l-ehadis Camiu'l-mezâhibi ve'l-meratib müştemilun alâ ahkâmi'd-dekâik*” olarak belirtilmektedir.

Garib kelimesi hadis literatüründe iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi hadisin sıhhatini (değerliğini) belirleyen terimler arasında “Her kuşakta bir ravinin rivayet ettiği hadis” anlamında haber-i vahidin bir bölümü, ferd-i mutlak teriminin eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır.¹¹ İmam Tirmizî Süneninde (هذا حديث غريب) ifadesini çok defa kullanmıştır. Sonraki asırlarda Hadis usulü alimleri kitaplarında bu tabire yer vermişlerdir.

Ġarîbü'l-hadis ise Rasulullah'ın (s.a.v), ilk bakışta anlaşılacak kelimelerin bulunduğu hadis metinlerinin toplandığı hadis kitapları veya bu adla bilinen hadis ilim dalıdır.¹²

Gümüşhanevî yazmış olduğu bu hadis eserini *Garâibü'l-ehadis* diye isimlendirmiştir. Sahih ve zayıf hadisleri içeriyor olması, hadislerin meşhur, aziz, garib gibi haberi vahidin çeşitlerinden olması, eserin isminin Garib hadis değilde manası biraz zor anlaşılan yahut dikkate şayan hadislerin toplandığı Ġarîbü'l-hadis kitaplarından olduğu açıktır. Kitabın isminin mütemmimi olan ifade de bu hususu desteklemektedir. Kitabın serlevhasında şu ifadeler yer almaktadır: “Hâzâ kitâbu Ġarâibü'l-ehâdîsi camiun li'l mezâhibi ve'l-meratibi, müştemilün alâ ahkâmi'd-dekâiki.” Bu cümle, “Bu kitap ince hükümleri, farklı sıhhat derecelerindeki hadisleri ve değişik görüşleri toplayan garib hadisler kitabıdır.” Şeklinde sadeleştirilebilir. Bu ifadeyle müellif, insanlar arasında çok bilinmeyen veya bilindiği halde bazı nükteleri barındıran hadisleri topladığını ihsas ettirmektedir.

Kitabın şekil incelemesi

Kitabın ilk sayfasında “Bil ki” diye başlayarak hadis ilmini tarif eden konusunu, gayesini, dirayetü'l hadis ve gayesini Ebi'l Beka külliyatından iktibasla nakletmektedir. Bu sayfada kitabın Dâru tbaati'l-âmire de basıldığına dair bir mühür bulunmaktadır.

Eserin ikinci sayfasında Kitabın ismine (ve aslında konusuna da işaret eden) bir serlevha ibaresi ve dibace bulunmaktadır. Müellif besmele hamdele ve salveleden sonra kitabın ismini zikretmekte, hadislerin tertibine ait çok özet bilgiler vermekte, isnatların zikredilmediğini, sadece hadisi rivayet eden sahabe ravilerin zikredildiğini, hadislerin değerine, sahih, zayıf, merfu, munkat' gibi lafızlarla işaret edildiğini ve hadis kaynaklarının hangi rumuzlarla belirtildiğini açıklamaktadır.

Gümüşhanevî hadisleri hica harflerine göre sıraladığını belirtmektedir. Peygamber (s.a.v) efendimizin çeşitli kaynaklardan alınan 1238 hadisini Arap harflerine göre sıralamıştır. Hadisler incelendiğinde kitabın iki dönemde düzenlenen hadislerin bir araya getirildiğini görülmektedir. 3-56 sayfalar arası Ġarâibü'l-ehâdîs ismi altında 800 hadis ile 57-88 sayfalar arası Mülhakât-ı Ġarâibü'l-ehadis ismi ile 438 hadis tertip edilerek bir araya getirilmiştir. Bu iki bölümdeki hadislerin sıralanışı bu bölümlerin farklı zamanlarda tasnif edilip sonradan bir araya getirildiği kanaatini uyandırmaktadır. Çünkü ilk bölümün sonunu tasliye ve temmet ifadesi ile sonlandırılmış, mim harfiyle az da olsa hadislere yer verilmiş olup mülhakat kısmı yine mim harfi ile başlamıştır. Bu kitabın ikinci kısmının farklı zamanda yazıldığını ancak aynı şartları taşıdığı için sonradan birleştirildiğini göstermektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi hadisler l harfiyle verilmeye başlanmıştır. İlk hadis Osman b. Sa'îd ed-Dârimî'nin Bişr el Merîsî'den ve İbnü'n-Neccâr'ın İbn Abbas'tan (r.a) rivayet ettiği: “Ben kıyamet gününde cennetin kapısına geleceğim. Kapı bana açılacak ve ben Rabbimin, kürsisi-

11 Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, s. 108, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985-Ankara

12 Koçyiğit, Talat, age., s. 115

nin üzerinde göreceğim. Bana tecelli edecek ve ben bunun üzerine secdeye kapanacağım.” anlamındaki

آتَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَابِ الْجَنَّةِ فَيُفْتَحُ لِي فَأَرَى رَبِّي وَهُوَ عَلَى كُرْسِيِّهِ فَيَتَجَلَّى لِي فَأَخِرَّ سَاجِدًا

hadisidir.

Devamında I harfi ile birlikte kelimenin ikinci harfinin sırası da gözetilmiştir. Ancak I ve L harfine gelince sadece bir hadis nakledilmiş daha sonra I ve M harfiyle devam edilmiş, sırasıyla ن, ه, و harfinden sonra لا ayrı bir harf kabul edilerek I ve لا ile gelen hadisler nakledilmiştir. I ve ي harfiyle gelen hadisleri müteakiben harfi tarifle gelen hadisler zikredilmiş, burada da harf sırası gözetilmiştir. Birkaç sayfa içinde diğer harflerle başlayan hadisler nakledildikten sonra إِذْ kelimesiyle başlayan hadislere geçilmiş, daha sonra كل kelimesiyle başlayan hadisler nakledilmiş, ilk bölüm bu şekilde tamamlanmıştır.

Mülhakât-ı Ğarâibi'l ehâdis ise sırasayla نهي, نعم, من, مَنْ kelimelerinden sonra ه, و harfleriyle devam edilmiş يحشر, لاتقم, يخرج ve لا تقم, يحشر kelimeleriyle başlayan fiten hadislerinden birkaç sayfada nakledilmiş, son sayfalarda ي harfiyle başlayan hadislerle tamamlanmıştır. Son olarak da

يُقَالُ لِصَاحِبِ الْقُرْآنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: أَفْرَأُ وَارْتَقِ وَرَتِّلْ كَمَا كُنْتَ تُرْتِّلُ فِي دَارِ الدُّنْيَا، فَإِنَّ مَنْزِلَتَكَ عِنْدَ آخِرِ آيَةِ كُنْتَ تَقْرُؤُهَا¹³

Hadisiyle tamamlamıştır.

Müellif son sayfanın kenarında Kur'an ve hadisle uğraşmanın faziletine dair seleften bazı nakiller yaparak durumun ehemmiyetini ortaya koymaktadır.

Son sayfanın hamişindeki bu açıklamaları buraya almak Gümüşhanevî'nin tasavvuf ve dini ilimler konularına bakışını ortaya koymasına bakımından önemlidir.

“İbnü'l-Esîr en-Nihâye'sinde şöyle demektedir: “Akıl sahipleri arasında bir çelişki, marifet ve vukuf ehline göre hiç bir şüphe yoktur ki hadis ilmi İslamî ilimlerin en şereflisidir. Onlara göre (hadis ilmi); en güzel zikir, en faydalı ilim ve en çok ecir kazandıran (amel) dir. Hadis İslamın üzerinde döndüğü ve dayandığı kutuplardan bir tanesidir. Dinin hükümlerinin ve hukukunun ortaya çıkması açısından hadis ile uğraşmak kifaî farzlardan bir tanesi olduğu apaçıktır. Aliyyü'l Karî'nin şu beyti ne güzeldir.

أهل الحديث هم أهل النبي فإن ... لم يصحبوا نفسه أنفاسه صحبوا

“Ehl-i hadis ehl-i nebidir.

Her ne kadar nefsi ile sohbet etmeseler de nefesleri ile sohbet etmektedirler”

Ebu Ali ed-Dekkak İmam Şâfiî'nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Kur'ân'ın dışındaki her şey gereksiz meşguliyettir. Bunun istisnası sadece hadis ve fıkıh ile uğraşmaktır. Bunların dışındaki sözler şeytanın vesvesesidir.

İmam Malik de: “Kim ki fıkıh öğrenmeden tasavvuf iddiasında bulunursa zındıklaşır, kim de tasavvuf olmadan fıkıh öğrenmeye kalkarsa fasıklaşır, tasavvufla birlikte fıkıh öğrenirse hakikatı bulur.

Üstat Ebu'l Kasım el-Kuşeyri kendi mezhebine bağlı olmakla birlikte, risalesinde bu tarikatla ilgili olarak şöyle demiştir:” Üstat ebu-Ali Şöyle demektedir: Ben bu tarikatı Ebu'l Kasım dan aldım. Ebu Kasım ise Şiblî'den, o, es-Serîyyi's-Sakatî'den, o Mâruf el-Kerhî'den, o

13 İbn Hibbân, Muhammed, Ebû Hatim ed-Dârimî, *Sahih*, thk. Şu'ayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, III, 43; İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, , XI, 403.

Davud et-Tâî'den o da hocalarından almıştır. Hepsi bu tarikatı övmüş, faziletini ikrar etmişlerdir. Sana hayret ki ey kardeşim bütün bu üstatlar örnek olamıyor mu? Ki onların her biri şeriat, tarikat ve hakikat erbabıdır.”¹⁴

Görüldüğü gibi her vesile ile kur'an ve hadis öğrenmenin önemine işaret eden Gümüşhanevî hadisleri bitirdiği yerde kitabın hamişinde bir kez daha bu konunun önemine işaret etmekte, hadis öğrenmenin faziletine dikkatleri çekmektedir.

Satır aralarında ve sayfa kenarında hadislerle ilgili kısa açıklamalar konulmuştur. Daha sonra bu kitap Letâifü'l-hikem ismi ile biraz daha geniş olarak şerhedilmiştir.

Hadis kaynakları

Ğarâibü'l-ehadis mülhakatı ile birlikte 100'ün üzerinde kaynaktan derlenmiş 1238 hadisten oluşmaktadır. Hadislerin rumuzlarına bakıldığı zaman kuvvetle muhtemeldir ki Suyûtî'nin el-Câmiu's sağır, el-Câmiü'l-kebir ve zevaiduh eserlerinden iktibas edilmiştir. Hadislerin rumuzlarının aynı olması, hadisin şerhlerinde zaman zaman camilerdeki rivayet farklarına işaret etmesi, hadislerin şerhlerinde el-Cami'in şerhi olan Abdurrauf el-Münâvî'nin Feyzü'l-Kadir isimli eserinden istifade edilmesi bu düşünceyi desteklemektedir.¹⁵

Burada bir konuyu dile getirmek faydalı olacaktır. Gümüşhanevî'nin hadis eserlerinde Suyûtî'nin Cami'lerinde kullandığı rumuzları kullanmasına dikkat çekilerek eserlerinin birebir kopya olduğu intibai uyandırılmak istenmektedir.

Gümüşhanevî'nin Ğarâibü'l-ehâdis'e ve diğer eseri olan Ramuzü'l Ehadis'e bakıldığı zaman aynı rumuzların ve aynı kaynakların orada olduğu görülmektedir. Bir kimsenin kendisinden önceki bir alimin ortaya koyduğu ilmi almasında, benimsemesinde içselleştirmesinde hiçbir garabet yoktur. Aksine ilim öncekilerin bilgileri üzerine bina edilerek, tahkik, tavzih ve tenkide tabi tutularak gelişir. Alimler nakillerdir. İlmi öncekilerden sonrakilere taşırlar. Elbette kendilerinden bir şeyler de katarlar. Gümüşhanevî'nin talebelerinin, müridlerinin ihtiyaçları doğrultusunda seçimini yapmış olması, bunları yer yer izah etmesi hedef kitlenin istifadesini kolaylaştırmaktadır. Rumuzların aynı olması ise yine istifadeyi kolaylaştıran önemli unsurlardandır. Nitekim Hadis mucemi olarak bilinen Concordans'ta da benzer rumuzlar kullanılmıştır.

Şöyle bir soru akla gelebilir; “Zaten var olan hadisleri almanın ne anlamı olabilir? Bir kimse bir hadis mecmuası meydana getirecekse bunu elbette kendisinden önce o hadisleri nakleden alimlerden almak zorundadır. Kaldı ki, Gümüşhanevî Câmiu's-sağır'deki hadislerin tamamını almamıştır. Suyûtî'nin eserinde istifade ettiği ama başka kaynaklara da başvurduğu görülmektedir. Örnek olarak Ğarâibü'l-ehâdis'in ilk hadisi *باب آتی يوم القيامة* ifadesi ile başlayan hadistir. Suyûtî bu hadisi yalnızca ibnü'n-Neccar'dan nakletmektedir. Gümüşhanevî ise Osman b. Saîd ed-Dârimî ve ibnü'n-Neccar'dan nakletmektedir. Ayrıca eserin adı üstünde *Ğarâibü'l-ehâdis*'tir. Kendince ilginç bulduğu hadisleri almış ve bunları başka kaynaklardan desteklemiş ve kısa notlarla okuyanın biraz daha istifadesini kolaylaştıracak şekilde satır arası ve sayfa kenarlarına açıklamalar koyarak bir anlamda kısaca şerh etmiştir.

Hadisler ile ilgili birkaç nokta

Hadislerde bazı istinsah hataları mevcuttur. İlk hadiste bu görülmektedir. Osman b. Said ed-Dârimî'nin Bişr el Merîsî'den naklettiği hadis denilmektedir. Ancak Hadisi Osman b. Saîd ed-Dârimî Bişr b. Merîsî'ye yazdığı reddiyede, Musa b. İsmail, Hammad b. Seleme, Ali b. Zeyd, *ebu'n-Nadra* tarikiyla ibn Abbas'tan (r.a) rivayet etmektedir.¹⁶

14 Gümüşhanevî, *Ğarâibü'l-ehâdis*, s. 88

15 Gümüşhanevî, *Ğarâibü'l-Ehadis*, 2; Suyûtî, *el-Camiu's-sağır ve zevaiduh ve'l-Camiü'l-kebir*, c.1 s.2. Aydınlı, Abdullah, "Bir Hadisçi olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî", *Sempozyum Bildirileri*, 64, Seha Neşriyat, 1992- İstanbul

16 Ed-Dârimî, Osman b. Saîd, *en-Nak Osman b. Saîd alâ bişr el Merîsî el-cehmî el-anîd fi mefterâ alallahi et-tevhîd*, (Thk. Man-

Kitabın şerhi *Letâifü'l-hikem*

Üzerinde çalışılan nüsha litoğrafya tabir edilen usulle, yani el yazısının matbaya aktarılması usulü ile basılmış olup 304 sayfadır. Kitabın sonunda Osmanlıca notta kitabın 1285 yılında Muhyiddin Efendi litoğrafya basımhanesinde basıldığı, Çolakkadızade diye meşhur Muhammed Raşid b. Halil el-Burdurî tarafından yazıldığı belirtilmektedir.

Şerh orta uzunlukta şerhlerdendir. Daha çok kelime ve kavramlar açıklanmış, zaman zaman kısa da olsa fikhî hükümler belirtilmiş, hadislerde geçen şahıslar ile alakalı bilgiler verilmiş, hadisleri okuyan kişinin ihtiyaç duyabileceği hususlar karşılanmaya çalışılmıştır. Başta *Ğarâibü'l-ehâdis*'in mukaddimesinde geçen kitap rumuzları ve bu kitapların müellifleri hakkında bilgiler verilmiştir.

Hadislerin değeri ile ilgili gerek Ğarâib'de gerekse Letâif'te yer yer işaretler vardır. Ancak bunlar büyük ölçüde Suyûtî ve Münâvî'nin yapmış olduğu değerlendirmelerdir. Kendisi hadisleri değerlendirmek yerine selefi olan alimlerin değerlendirmelerini nakletmekle yetinmiştir.

Sonuç

Gümüşhanevî 19. yy.'da yaşamış Osmanlı'nın yetiştirdiği, etkisi çağların ötesine erişmiş alimlerdendir. Akaid, fıkıh, tasavvuf ve hadise dair yazdığı eserler geçmiş asrın dini ve kültürel hayatna yön verdiği gibi bu günün irfanını inşa etmekte önemli bir misyon üstlenmektedir. Tasavvufi hayatı kamil Müslümanlığın şartı kabul ederek ayetleri, hadisleri ve bunlardan çıkarılan hükümleri hayata uygulama yolunu seçen Gümüşhanevî toplumun içinde bulunduğu en sıkıntılı dönemlerde bile insanların ruh dünyalarını diri tutmuş, telkinleri ile toplumda manevi dinamikler hayat bulmuştur. *Ğarâibü'l-ehâdis*'te olduğu gibi hadise dair diğer eserlerinde de topluma hayat verecek iksirin hadisler olduğunu görerek bunları nakletmiş ve yorumlamıştır. Bu gün de aynı anlayışla eserleri ele alınıp topluma sunmak bu günün bilim insanlarının en önemli vazifesi olmalıdır.

Kaynakça

Aydınlı, Abdullah, "Bir Hadisçi olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî", *Sempozyum Bildirileri*, 64, Seha Neşriyat, 1992- İstanbul.

Aydoğdu Rukiye, 19. Yy. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Hadis İlişkisi- Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde-*, (Yüksek Lisans Tezi).

Demirer Macit, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Levâmiu'l-Ukûl adlı eseri*, (Doktora Tezi).

Ed-Dârimî, Osman b. Saîd, *en-Nakz Osman b. Saîd alâ bişr el Merîsî el-cehmî el-Anîd fi mefterâ alallahi et-tevhîd*, (Thk. Mansur b. Abdilaziz es Simârî). 30, Mektebetü Edvâü's-selef, 1999-Riyad.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin hayatı Eserleri Tarikat anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*, İstanbul, Seha nşr. 1984.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Levâmiu'l-Ukûl*, İstanbul, ty.

_____, *Ğarâibü'l-ehâdis*, 96 (Daru't Tibaatil Amire)

_____, *Câmiu'l-Usûl*, 90. Terc. Rahmi Serin, (Pamuk Yayınları, İstanbul-1981)

Hâdimî, Ebu Sa'id, "Risaletün fi hakkı'l hadîsi'd-daîf", *Mecmûatü'r-resâil*, Abdülbasır Efendi, Darü't-tbâati'l-amire 1257-İstanbul.

Kevserî, Muhammed Zahid, *İrğâmü'l-merîd*, Mektebetü'l Ezheriyyeti li't-Türas.

Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, s. 108, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985-Ankara.

San, Sabri Özcan, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin hayatı hakkında kaynaklarda bulunmayan mahalli tespitler ve Şahsi tereddütlerimiz" *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*.

Suyûtî, Celeleddin, *el Camiu's-sağîr ve zevaidüh ve'l-Camiü'l-kebir*, Dâru'l-fikr.

Yılmaz, Hülya, *Dünden Bugüne Gümüşhanevî Mektebi*, Seha Neşriyat, İstanbul-1992.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye İsnâd Edilen Arap Dili ile İlgili Yazmalar

Selahattin FETTAHOĞLU*
Yeşim KURT**

Giriş

Her milletin kendine has tarihi ve kültürel bir mirası vardır. Sahip olduğumuz kültür mirasının en önemlilerinden biri de ecdâd yadigarı yazma eserlerdir. Yazma eserler yazılmış oldukları dönemlere ait meçhul kalmış bir çok bilgi, belge ve değeri saklayan kültür hazinesi, tarihi belgelerdir. Bu gerçekten yola çıkarak, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye isnad edilen “هذا كتاب شرح أمثلة وهو عظيم يُسمى مُسْتَعْنِي الشُّرُوح” “Hâzâ Kitâbü şerhi Emsile vehuve azîmün yüsemma Müstağnî’ş-şurûh” adlı yazma ve bu yazma ile aynı adı taşıyan matbu eser karşılaştırılarak tanıtılmaya çalışılmıştır.

A. Yazma Nüsha

Yazma Risaleler, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu 42 Kon 107/1-5 numarada kayıtlıdır. İlk Risale “Müstağnî’ş-şurûh” adıyla kayıtlıdır. Kayıтта eserın yazarı olarak “Ahmed Ziyaüddin Mustafa Gümüşhanevî” zikredilmektedir. Yazma'nın hattı nesih'dir.

Yazmada beş adet risale bulunmaktadır. Bir risale de haşiyesinde bulunmakatadır. Yüzlerde 15 satır bulunmaktadır. Risalelerin başlangıç yüzlerinde serlevha (mihrabiye) vardır. Birinci risalenin mihrabiye yüzünde 10 satır, beşinci risalenin mirabiye yüzünde 7, diğerlerinde 8 satır bulunmaktadır.

Yazmanın (54b) yüzünde: “İlm-i Sarf ve Nahiv ve sair fenden Arabî'yi tahsile huve sekran (vurgun) olanlara mucîb-i yûsr ve suhûlet olmak muradı ile te'lif olan iş bu Şerh-i Türkî risaleler ve bazı risale-i arabîyye ile mecmû'atu'l-merğûbe olup gerçek fazilet sahibi ve gerçek Âlim Ahmed Ziyaüddin b. Mustafa-Allah ona lutfu ve kendine yakınlığı ile muamele eylesin- men-sup olmakla” ketebehu Muhammed Salih Allah ömrünü uzatsın ve marifetini artırsın 1294” kaydı bulunmaktadır. Bu hicrî tarih 1877/1878 miladi tarihine denk gelmektedir.

1. Hâzâ Kitâbu şerhi Emsile vehuve ‘azîmün yüsemma Müstağnî’ş-şurûh

Yazmanın ilk risalesinin ismi, “هذا كتاب شرح أمثلة وهو عظيم يُسمى مُسْتَعْنِي الشُّرُوح” “Hâzâ Kitâbu şerhi Emsile vehuve ‘azîmün yüsemma Müstağnî’ş-şurûh”dır. Risale, matbu eserin ikinci sayfası ile 30. sayfası arasında bulunan ve aynı adı taşıyan eserin el yazması nüshasıdır. Dili Türkçedir. Risale (1b) yüzünde hamdele ve salveleyi takiben, “bundan sonra vaktaki Allah celle ve alâ bize sonsuz kerem edip ders okutmak müyesser eyledi ...” cümlesi ile başlamaktadır. Müellif “Müstağnî’ş-şurûh” diye isimlendirdiği risaleyi te'lif sebebi olarak, emsile üzerine yapılan şerhlerin Arabça olması ve öğrencilerin emsileyi anlamakta güçlük çekmeleri ve kendisinden *Emsile*'nin Türkçe şerhini taleb etmelerini göstermektedir. Müellif, eserinin girişinde konuları sekiz bölümde işlediğini açıklamaktadır. Bunlar sarf ilminin mahiyeti, i'lâl ve idgâm, emsile kelimesinin anlamı ve müellifi, “نَصْر” kelimesi ve alâmetleri, kelimenin “نَصْر” mevzu-

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi

** Öğr. Gör., Gümüşhane Üniversitesi

nunda mazi sığası, maddesi, nev'î ve 24 sığadır. Müellifin ilk önce eserine besmele, hamdele ve salvele ile başlamasının lüzumu ile eserin ismini, kitabın ilgili olduğu ilim dalını, eserin ihtiva ettiği konuları ve eserin amacını belirtmesinin gerekli olduğunu zikretmekte ve konuyla ilgili aklî ve naklî deliller serdetmektedir. Ancak müellif risalede kendi adını zikretmemektedir. İkinci olarak, talebenin üzerine düşenin de okuduğu ilmi ana hatlarıyla tasavvur etmek, kendi isteği ile okuduğu ilmin faydasına inanmak, ilmin mahiyetini, konusunu ve amacını bilmek olarak belirtmektedir. Müellif ve talebe ile ilgili gerekliliklere değindikten sonra, üçüncü bölümde talebenin okuduğu kitabın musannifini, kitabın ismi ve konusu ile ilgili kelime ve ıstılahları bilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Sarf İlmî'nin tarifini, konusunu ve gayesini açıklamakta ve şerh ettiği eserin adının "Emsile" ve musannifinin de Hz. Ali (r.a.) olduğunu bildirmektedir. Şerhe konu eserin isminin alındığı "emsile" kelimesi ile ilgili semantik bilgiler verildikten sonra eserin şerhine başlamaktadır. Dördüncü bölümde, sığa, fiil, mazi, malum, müfret, müzekker, gaip gibi ıstılahlar ve alametleri ile ilgili temel bilgiler vermektedir. Beşinci, altıncı ve yedinci bölümlerde mazi filin manaya ve zamana delaleti ile maddesi ve heyeti konusunda bilgiler verilmektedir. Sekizinci bölümde emsile-i muhtelifenin isim ve fiil olarak bütün kısımları hakkında özlu bilgiler verilmektedir. Sıgaların anlamları, delaletleri belirtilmektedir. Emsile "نصر" örneğinde (mevzun) -sıralamadaki mantık silsilesi de zikredilerek- açıklanmakta, sıgaların vezinlerine, niteliklerine, cins ve elde ediliş yollarına işaret edilmektedir. Yazma, (22a) yüzünde, "fiil-i taccüb-i sâni almak murad eyledik, "نَصَرَ"nın eveline bir "واو", âhirine bir "باء" ile bir zamîr-i meksûr getirdik, "وَأَنْصَرَ بِهِ" oldu, vaz'ına muvafakaten hemzeyi meftuha kılıp "صاد" ın zammesini kesreye tebdil eyledik "وَأَنْصَرَ بِهِ" oldu" cümlesi ile son bulmaktadır.

Risalenin sonunda sayfada boş kalan kısımda zamir, çoğul, hazif gibi müteferrik konularla ilgili birer cümlelik dil kaideleri zikredilmektedir.

2. Hâzâ Şerhu Emsile ve cemî'i müfredâtî'ş-şarf

Yazmada bulunan ikinci risale, (22b) yüzünden başlamaktadır. Risalenin serlevhasında eserin ismi, "هذا شرح أمثلة وجميع مفردات الصرف" "Hâzâ Şerhu Emsile ve cemî'u müfredâtî'ş-şarf" olarak zikredilmektedir. Bu risale matbu eserin 30'uncu sahifesinden başlayıp 47 inci sahifesinde son bulan aynı adı taşıyan risalenin el yazma nüshasıdır. Yazma besmele ve hamdeleden sonra, "yedi şeyi zikretmek her musannifin adetindedir..." ibaresi ile başlamaktadır. Dili Türkçedir. Bir önceki risalenin girişinde verilen bilgilere benzer hususlara işaret ettikten sonra "اسم" gibi bazı kelimelerin anlamları ile ilgili Basra ve Küfe mektebine ait görüşlere yer vermektedir. Emsilenin bilinen sırası ve "نَصَرَ" ölçüsüne uygun tarifleri yapılarak sıralamada uygulanan silsilenin mantıkî sebeplerine işaret edilmektedir. 24 sığa ile ilgili izahlarda bulunmaktadır. Risale (35a) yüzünde, "fiil-i taccüb-i sani suret-i inşaiedir. Suret-i ihbaride olanın takdimi evlâdır, onun için" cümlesi ile son bulmaktadır. Yazmada müellifin adı zikredilmemektedir.

3. Hâzâ Risâletün fi cemî'i i'lâli'l-Makşûd ve'l-İzzî vehiye azîmetün

Risale Yazmanın (35b) yüzünden başlamaktadır. Risale'nin serlevhasında ismi, "هذه رسالة في جميع إعرال المقصود والعزى وهي عظمة" "Hâzâ Risâletün fi cemî'i i'lâli'l-Makşûd ve'l-İzzî vehiye 'azîmetün" olarak zikredilmektedir. "Bismillah aslında "سمو" idi, kaide dışı "واو"ı hazfettik..." ibaresi ile başlayan risale, matbu eserin 73 üncü sahifesi ile 88 inci sahifesi arasında bulunan aynı isimli risalenin yazma nüshasıdır. Dili Türkçedir. Risale sıra ile besmeleden "اسم", hamdeleden "الحمد", salveleden "الله، آل، سيد، السلام، الصلاة،" lafızlarının i'lâli ile başlamaktadır. Sırası ile idğâm, ibdâl, hazf'e örnekler vererek i'lâl konularını işlemektedir. Risale yazma nüshanın (47a) yüzünde "...kelimede iki harf bir cinsten vaki oldu, ya'lar birinci sakin ikinci harekelide idğân ettik "صبي" oldu" cümlesi ile son bulmaktadır.

4. Hâzihî Risâletün fi ba'di ġarâibi'l-i'lâli ve'l-idġâmi ve'l-kelimât

Yazmanın (47b) yüzünden besmele, hamdele ve salveleden sonra “قوس” aslında “قوس” idi. ...” ibaresi ile başlayan risalenin ismi “هذه رسالة في بعض غرائب الإعلال والإدغام والكلمات” “Hâzihî Risâletün fi ba'di ġarâibi'l-i'lâli ve'l-idġâmi ve'l-kelimât” olarak zikredilmektedir. Risalenin dili Türkçedir. Risalede Bazı kelimelerin l'âlleri yapılmakta ve bazı kelimelerin l'âl ve ibdaline işaret edilmektedir. Risale (51a) yüzünde “...” aslı “صلوة”dür, “غلبة” gibi. İbaresini ile son bulmaktadır. Risale basılı eserin 88 ile 93 üncü sayfaları arasında aynı isimle bulunan risalenin el yazması aslıdır.

5. Enva'u's-Sıfat ve'l-izmâru kable'z-zikr

Yazmanın (51b) yüzünden matbu eserin 93 ile 96 ıncı sayfaları arasında bulunan ve aynı ismi taşıyan “هذه رسالة في أنواع الصفات والإضمار قبل الذكر وكلمات المنصوبات على ترتيب القرآن” “Hâzihî Risâletün fi envâ'ı's-şifâti ve'l-idmâri kable'z-zikri ve kelimâti'l-menşûbâti 'alâ tertîbi'l-Kur'ân” isimli risale, besmele, hamdele ve salveleden sonra “اعلم أن الصفة على أحد عشر وجهًا” “sıfat 11 vecih üzeredir...” ibaresi ile başlamaktadır. Risalenin dili Arapçadır. Başında sıfatın on bir anlam yönüne işaret etmektedir. Zamirin aidinden önce zikrinin caiz olduğu yerleri beyan etmekte ve hamdele ile ilgili bilgiler vermektedir. Sonra da mensup olarak kullanılan ve Kur'ân-ı Kerîm'de geçen kelimeleri, Kur'ân-ı Kerîm'deki sıraya göre zikretmektedir. Risale yazmanın (54a) yüzünde “وهذا الإعراب أصل ومبين في التفاسير وعلى ترتيب القرآن ويمكن غير هذا...” “وهذا الإعراب فتنبع” ibareleri ile son bulmaktadır.

6. Hâzihî Risâletü ġurûfin 'azîmetün

Yazmanın Haşiyesinde (1b) yüzünden “هذه رسالة حروف عظمة” “Hâzihî ġurûfun 'azîmetün” adıyla başlayan bir risale başlamaktadır. Yazmanın bu yüzünde besmele, hamdele ve salvele dahil 6 satır bulunmaktadır. Matbu eserin 20 ile 24 üncü sayfaları arasındaki haşiyesinde bulunan ve aynı adı taşıyan risalenin başlanıç kısmı olduğu anlaşılmaktadır.

7. İsimsiz Risale:

Yazmanın (2a) yüzünün hamişinde yeni bir bölüm başlamaktadır. Hamişte bulunan bu bölüme matbu eserde rastlanılmamıştır. İsmi de kaydedilmemiştir. Yazmanın haşiyesinin (2a) yüzünde 25; (2b) yüzünde 27; (3a) yüzünde 27; (3b) de 26; (4a) ve (4b) yüzünde 27, (5a) yüzünde 30 satır (5b) yüzünde 1 satır bulunmaktadır. Hasr konusu ile ilgili bilgiler içeren başlangıç bölümünün dili Arapçadır. Şaz ile ilgili bilgi verilen kısımdan itibaren dili Türkçedir. Zaid babların emsile-i muhtelifelerini vermektedir. Bu bölüm matbu nüshada bulunmadığı için tam metin olarak tebliğin sonuna eklenmiştir.

B. Matbu Risaleler

Matbu eserin adı “Hâzâ Kitâbu şerhi Emsile vehuve 'azîmün yüsem mâ Mustâġnî'ş-Şurûġ”-dur. Eser yazma ile aynı adı taşımaktadır. Müellifinin adı zikredilmemektedir. Kitabın birinci baskısı, taşbasma birinci baskısından tashih edilerek Dersaadet'te (İstanbul), h. 1317 tarihinde, Arif efendi matbaasında basılmıştır. Kitap, 24 cm, 103 sayfadır. Kitapta 7 adet risale bulunmaktadır. Bu 7 risalenin 5 adeti aynı isimle el yazmasında bulunmaktadır. 7 risaleden 3 ncü sıradaki “Hâzâ mefhûmu'l-Binâ ve cem'î'i l'âlî'l-ebvâb” adlı risale ile son sırada bulunan “Risale-i te'vîl-i müfred” adlı risaleler yazmada bulunmamaktadır.

Kitabın haşiyesinde bu yedi risaleye ilaveten çeşitli konularla ilgili 22 adet risale daha bulunmaktadır.

1. Hâzâ mefhûmu'l-Binâ ve cemî'i i'lâli'l-ebvâbi ve hiye makbûletün

Risalenin adı “هذا مفهوم البناء وجميع إعلال الأبواب وهي مقبولة” “Hâzâ mefhûmu'l-Binâ ve cemî'i i'lâli'l-ebvâbi ve hiye makbûletün” dır. Matbu eserin 47 ile 73'üncü sayfaları arasında bulunan risalenin dili Türkçedir. Risalede fiil, 7'si ihbârî 6'sı inşâ olmak üzere iki kısma, isim 3'ü câmid, 10'u müştak olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Daha sonra sülasi mücerred fiiller, mezid fiiller konuları ve masdarların nasıl yapıldığı ele alınmıştır. Risale: “emsile 26 sığa üzerine tertib olunmuştur. On üçü fiil, on üçü isimdir...” cümleleri ile başlamakta ve “... يا üzerine zamme (— ى —) sekîl نيا nın zammesini şekîl görüp hazf ettik “يستلقى” oldu” ibaresi ile son bulmaktadır

2. Risâletü Te'vîli müfred

Yazmada bulunmayan ve matbu kitabın son risalesi oşan 7 nci risale “Risâletü Te'vîli Müfret” ismini taşımaktadır. Matbu kitabın 97 ile 103 ncü sayfalarında bulunmaktadır. Dili Arapça'dır. Risalede “أن” nin haberi örneğinde te'vîl-i Müfret konusu izah edilmektedir. Risale, “إنعلم أن خبراً آيماً مفرداً وإما مركباً” “Inne'nin haberi ya müfret olur ya da mürekkep...” cümlesi ile başlayıp, “نحو: بلغني أن زيداً عالم، أي: تحقيق علم زيد” cümlesi ile son bulmaktadır.

C. Matbu Eserin Hâmişinde Bulunan Risaleler:

Kitabın hâmişinde muhtelif risaleler bulunmaktadır. Bu risaleler 22 adettir. Arap dili ile ilgili bu risalelerin bazısının dili Arapça, bir kısmının Türkçedir. Risaleler matbu eserde buldukları sıra ile şunlardır.

1. Hâzâ Şerhu'l-Emsileti'l-muhtelifa mea cemî'i ta'rifâtihâ ve lügâtihâ

Risalenin tam ismi, “هذا شرح الأمثلة المختلفة مع جمع تعريفاتها ولغاتها” “Hâzâ Şerhu'l-Emsileti'l-muhtelifa mea cemî'i ta'rifâtihâ ve lügâtihâ”dır. Risale matbu eserin haşiyesinde 2 ile 10. sayfalar arasında bulunmaktadır. Dili Türkçe'dir. Risale, Emsile tertibinde mevzun olarak “نصر” yı almış ve emsile sığalarının çeşitlerini, mahiyetlerini açıklayıp, tariflerini (anlamalarını) ile fiillerin şahıslara göre aldığı zamirleri açıklamıştır. Risale besmele, hamdele ve salveleden sonra, “İmdi: emsile-i muhtelifeyi vaz' ettiği zaman 24 sığa üzerine vaz' etti” cümlesi ile başlamakta ve “... onun için takdim ettiler” sözleri ile son bulur.

2. Hâzihî Risâletün 'azîmetün fî mefhûmi'l-Binâ ve'l-Emsile ve lügâtihimâ ve ıstılâhihimâ ve cemî'i mevzûnâtihimâ

Risalenin, “هذه رسالة عظيمة في مفهوم البناء والأمثلة ولغاتهما واصطلاحهما وجميع موزوناتهم” “Hâzihî Risâletün 'azîmetün fî mefhûmi'l-Binâ ve'l-Emsile ve lügâtihimâ ve ıstılâhihimâ ve cemî'i mevzûnâtihimâ” ismini taşımaktadır. Risalenin dili Türkçe'dir. Matbu eserin 10 ile 20 nci sahifeleri arasında yer alan risalede bina, vezin, mevzun müteaddî gibi ıstılahların tarifi yapılarak mücerred ve mezit bütün vezinlere işaret edilmektedir. Mücerret vezinler emsile tertibinde açıklanmaktadır. Yine emsile tertibinde müştak isimler hakkında bilgi verilmektedir. Mezit vezinlerle ilgili bazı ıstılahlar açıklanmaktadır

3. Hâzihî Risâletü hurûfin 'azîmetün

Matbu eserin hâmişinde bulunan üçüncü risalenin ismi “هذه رسالة حروف عظيمة” “Hâzihî Risâletü hurûfin 'azîmetün” olarak yazılmaktadır. Risalenin dili Arapça'dır ve matbu eserin 20 ile 24 üncü sayfaları arasında yer almaktadır. Risale yazma nüshanın hâmişindeki risale ile aynı adı taşımaktadır. Aynı adı taşıyan yazma ile matbu risale karşılaştırılınca basılı risalenin baş tarafında bulunan 5 satırın yazmada bulunduğu, yazmanın bu satırlardan sonra muhtevasının değiştiği anlaşılmaktadır. Matbu risalede harflerin hece harfleri tertibinde asli kullanımları ile

taşıdıkları farklı anlamları verilmektedir. Risale “الألف في كلام العرب على اثنين وعشرين وجهًا: الألف: الفصل...“
 “...وياء التشبيه مسلمين و ياء الجمع مثل رأيت المسلمين“ ile başlayıp “الألف الوصل والألف الفصل...“
 ibaresi ile tamamlanmaktadır.

4. Hâzihî Risâletün ‘azimetün fi hurûfi’l-me’ânî’l-mürekkebeti ve tafsili hurufi’l-istisnâi ve lâmi’t-ta’rîf

“ هذه رسالة عظيمة في حروف المعاني المركبة وتفصيل حروف Hamişteki dördüncü risalenin ismi
 “Hâzihî Risâletün ‘azimetün fi hurûfi’l-me’ânî’l-mürekkebeti ve tafsili hurufi’l-istisnâi ve lâmi’t-ta’rîf”dir. Risalenin dili Arapça’dır. Matbu eserin 24 ile 26’ncı sahife-
 leri arasında yer almaktadır. Risalenin konusu istisna harfleri ve kullanılışları ile “إن، أن، حتى،
 “و بعد: فهذه رسالة عظيمة في حروف المعاني التي كثر استعمالها وعسر حفظها فأبين بجملة، اعلم أن أنواع
 “والسادس للترتيب في الأخبار وقد başlayıp ibaresi ile başlayıp “حروف الاستثناء وأحكامها فمذكور إجماها هنا...“
 “ ويجيء لغير هذه المعاني كما في حواشي جامع كنوز” ibaresi ile son bulmaktadır.

5. Hâzihî Risâletün fi fevâidi’ş-şarf

“ هذه الرسالة في فوائد الصرف” Hâzihî Risâletün fi fevâidi’ş-şarf”
 adını taşımaktadır. Risalenin dili Arapça’dır. Matbu eserin 26 ile 31. sayfaları arasında yer al-
 maktadır. Sarf ilmi ile ilgili bazı istilahlara, kaideler ve kullanımları ile ilgili konularda açıklamalar
 ihtiva etmektedir. Risale, “وبعد فاعلم أن الألف واللام يدخلان علم المعرفة للتعظيم للتعريف كالحسن
 “لأن المؤنث فرع المذكر فجعلت التاء علامة فرعية...“ ibareleri ile başlayıp, “والحسين...“
 son bulmaktadır.

6. Hâzihî Risâletün fi fevâidi’n-naḥv:

“ هذه الرسالة في فوائد النحو” Hâzihî Risâletün fi fevâidi’n-naḥv”
 adını taşımaktadır. Risalenin dili Arapça’dır. Matbu eserin 31 ile 35. sayfaları arasında yer al-
 maktadır. Nahiv konuları ile ilgili bazı istilahlara tarifleri verilmektedir. “وبعد فاعلم أن هنا خمسة...“
 “...أقسام فاعل، “أشياء الحمد والمحمود والحمد والمحمود به والمحمود عليه...“
 “في اللفظ والمعنى نحو: قام زيد، وفاعل في اللفظ دون المعنى نحو: مات زيد، وفاعل في المعنى دون اللفظ نحو:
 “كفى بالله” ibaresi ile son bulur.

7. Hâzihî Risâletün fi fevâidi’l-mantık ve’l-hikme

“ هذه رسالة في فوائد المنطق والحكمة” Hâzihî Risâletün fi fevâidi’l-mantık
 ve’l-hikme” adındadır. Dili Arapça’dır. Matbu eserin 35-39 sahifeleri arasında yer almaktadır.
 Mantık ilminin temel konuları ve istilahları (kevn, hikmet, cevher, araz, cüz, mahiyet, tekabül,
 “وبعد فاعلم أن الفعل كون الشيء من شأنه أن يكون وهو كائن. “و بعد فاعلم أن الفعل كون الشيء من شأنه أن يكون وهو كائن...“
 “إن المقصود يسمى عرضيًا إذا لم، “و القوة هي كون الشيء من شأنه أن يكون وهو ليس كائنًا...“
 “يكن للفاعل تحصيلًا ذلك...الفعل، فاصطلاح جديد لم يعرف مستدلًا عقلاً ونقلًا كما في السيد على المختصر
 “ibaresi ile son bulur.

8. Hâzihî Risâletün fi fevâidi'l-Âdâb ve'l-Münazara

Bu risale “ هذه رسالة في فوائد الآداب والمناظرة ” “Hâzihî Risâletün fi fevâidi'l-Âdâb ve'l-Münazara” adını taşımaktadır. Dili Arapçadır. Eserin 35 ile 42'nci sayfaları arasındadır. Araştırma ve münazara (tartışma) usullerinden bahsetmekte ve konu ile ilgili istilahları izah etmektedir. ... ibaresi ile başlar, “وَبَعْدُ فَاعْلَمْ أَنَّ الْمُنَازَرَةَ هِيَ النَّظْرُ بِالْبَصِيرَةِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ وَالنَّسْبَةُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ إِظْهَارًا لِلصَّوَابِ...” “إِنَّ كَانَ عَيْنٌ دَلِيلٌ الْمَعْلَلِ يَسْمَى قَلْبًا... وَإِلَّا فَإِنَّ كَانَ صَوْرَتُهُ كَصَوْرَتِهِ يَسْمَى مَعَارِضَةً بِالْمَثَلِ وَالْإِفْمَاعِضَةً، لَر” ifadeleri ile son bulur.

9. Hâzihî Risâletün fi fevâidi'l-me'ânî ve'l-beyan ve'l-bedî'

Risale “ هذه رسالة في فوائد المعاني والبيان والبديع ” “Hâzihî Risâletün fi fevâidi'l-me'ânî ve'l-beyan ve'l-bedî'” adını taşımaktadır. Risalenin dili Arapça'dır. Matbu eserin 42-45 sayfaları arasında yer almaktadır. İşaret, delalet, misal, tağlip inşa gibi belagat terimlerini konu almaktadır. “... وَأَوَّلُ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ، ” “وَبَعْدُ فَاعْلَمْ أَنَّ لَفْظَ الْإِشَارَةِ يُسْتَعْمَلُ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ...” başlar, “وَالثَّانِي مَا يُقَابَلُ الصِّفَةَ، وَالثَّلَاثُ بِمَعْنَى التِّي وَحِينَئِذٍ مَوْصُولٌ تَدْبُرُ” ifadeleri ile son bulur.

10. Hâzihî Risâletün fi ma'nâ nefsi'l-emr

“ هذه رسالة في معنى نفس الأمر ” “Hâzihî Risâletün fi ma'nâ nefsi'l-emr” adlı risalenin dili Arapça'dır. Eserin 45 ile 46. sahifelerinde bulunmaktadır. Birkaç cümlelik küçük bir risaledir. İsmi risaleye veren tabirin izahını yapmaktadır. “وَبَعْدُ فَاعْلَمْ أَنَّ نَفْسَ الْأَمْرِ لَفْظٌ مَرْكَبٌ مَرْغُوبٌ صَادِرٌ...” “...تَصَوَّرُ الذَّهْنِيَّةَ مَاهِيَةً وَالْمَاهِيَّةَ مِنْ الْأَكْبَارِ وَالْأَصَاغِرِ، وَأَحْكَامُهُ...” “الْحَوَادِثِ وَاللَّهُ مَنْزَعَةٌ وَمَقْدَسٌ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا” ifadeleri ile son bulmaktadır.

11. Hâzihî Risâletü ba'zî ta'rîfi'l-Emsileti ve'n-naḥvî ve luğatuhâ

Risalenin adı: “ هذه رسالة بعض تعريف الأمثلة والنحو ولغاتها ” “Hâzihî Risâletü ba'zî ta'rîfi'l-Emsileti ve'n-naḥvî ve luğatuhâ”dır. Risalenin dili Türkçedir. Eserin 46-49 sayfaları arasında yer almaktadır. Mastar, müzekker, müennes gibi istilahlara ve emsilenin “نصر” mevzun olarak şerh ve izahını ihtiva etmektedir. “İmdi meçhul evveli mezmum ahırının ma kabli meksurdur...” kaidesinin zikri ile başlar, “...وَضَعُ لِنِشَاءِ فَعَلٍ التَّعَجُّبِ الْأَوَّلِ وَالتَّعَجُّبِ الثَّانِي مِنْهُ، ” ibaresi ile son bulur.

12. Hâzihî Risâletün fi taksîmâtî'ş-şarfi ve eḳsamihî 'aşere

Risalenin ismi “ هذه رسالة في تقسيمات الصرف وأقسامه عشر ” “Hâzihî Risâletün fi taksîmâtî'ş-şarfi ve eḳsamihî 'aşere”dir. Risalenin dili Türkçedir. Matbu eserin 49. sayfasında bulunmaktadır. 1 den 10 a kadar sayıların adedince sarfın konularını kısımlandırmaktadır. Küçük bir risaledir. “Bir mastardır, iki malum ve meçhuldür...” ifadeleri ile başlar, “...زَيْتُ حَرْفِ 10 أَدَتِير. ” “اليَوْمُ تَنْسَاهُ” harfleridir... aksami aşere ve taksimatü's-sarf denilir” cümleleriyle son bulur.

13. Hâzihî'r-Risâletü fi taksîmâtî'l-i'râbi ve ta'bîrâtihâ ve envâ'ihâ

Bu risalenin ismi, “ هذه الرسالة في تقسيمات الإعراب وتعبيراتها وأنواعها ” “Hâzihî'r-Risâletü fi taksîmâtî'l-i'râbi ve ta'bîrâtihâ ve envâ'ihâ”dır. Risalenin dili Türkçedir. Matbu eserin hamisinde 49 ile 50. sayfalarda bulunmaktadır. Risale irabın kısımları, çeşitleri, almetlerinden örnekleri ile bahsetmektedir. “Malum ola ki, asıl irab üçtür...” cümlesi ile başlamakta ve “...حَرْفِ 10 أَدَتِير. ” “اليَوْمُ تَنْسَاهُ” harfleridir... aksami aşere ve taksimatü's-sarf denilir” cümleleriyle son bulur.

14. Hâzihî risâletün fi'l-kelimâti'l-muğlakâti ve 'acâibi'l-müşkilât

“هذه رسالة في الكلمات المغلقات وعجائب المشكلات” “Hâzihî risâletün fi'l-kelimâti'l-muğ-lakâti ve 'acâibi'l-müşkilât” adlı bu risale, matbu eserin 51 ile 63. sayfaları arasında yer almaktadır. Dili Arapça'dır. Arapçada bulunan mücerret ve meztit vezinlerden anlaşılması zor kelimelerin izah kabilinden açıklaması yapılmaktadır. Kelimelerin vezinlerine atfıla sığa ve manalarına işaret edilmektedir. “... مثال الكلمات المنفصلة واعلم...” ifadeleri ile başlayan “سَسِمُهُ فَعَلْ مُضَارِعٌ نَفْسُ الْمُتَكَلِّمِ مَعَ الْغَيْرِ فِي وَسْمِي وَسَمٌ فَأَدْخَلَ سَيْنُ الْاِسْتِقْبَالِ وَهَاءُ ضَمِيرِ الْغَائِبِ ...” ifadeleri ile son bulmaktadır.

15. Risâletu'l-i'lâli fi cemî'i kelimâti's-şarfi 'alâ tertîbi'l-ğurûfi'l-hicâi vehuve tertîbun 'azîmun

Risalenin ismi, “ترتيب عظيم” وهو «ترتيب عظيم» رسالة الإعلال في جميع كلمات الصرف على ترتيب حروف الهجاء وهو «ترتيب عظيم» “Risaletu'l-i'lâli fi cemî'i kelimâti's-şarfi 'alâ tertîbi'l-ğurûfi'l-hicâi vehuve tertîbun 'azîmun” dur. Risalenin dili Arapça'dır. Basılı eserin 63. sayfasından “باب ألف، اضطرب أصله اضطرب” 71. sayfada “... ولا تقول بكسرتين...” “... ولا تقول بكسرتين...” ibaresi ile son bulmaktadır. Hece harfleri tertibinde sarfda kullanılan kelimelerin i'lâlini yapmaktadır.

16. Hâzihî risâletün müteallikatün fi hutbeti'l-kutubi'l-Arabiyye

Risale “هذه رسالة متعلقة في خطبة الكتب العربية” “Hâzihî risâletün müteallikatün fi hutbeti'l-kutubi'l-Arabiyye” adını taşımaktadır. Matbu eserin 72-78. sayfaları arasında bulunmaktadır. Risalenin dili risalenin başında Arapça'dır. Yarısından sonrasının dili Türkçe'dir. “و بعد فاعلم التصريف علم بأصول يعرف بها أحوال الأبنية الكلم التي ليست من جهة الإعراب بل من جهة البناء...” başlamakta. İbareden de anlaşılacağı üzere Sarf ilminin tarifi ile başlamaktadır. Daha sonra muhtelif konulara ait bilgiler vermektedir. Emsile, hamdele, salvele, selam, lafzatullah, zamir-i şan, ilal gibi konular hakkında izahlarda bulunmaktadır. “... غلب أهل الإسلام على أهل الكفار و...” cümleleri ile son bulmaktadır.

17. Hâzihî risâletün fi şurûti'l-i'lâl

Bu risalenin adı “هذه رسالة في شروط الإعلال” “Hâzihî risâletün fi şurûti'l-i'lâl”dır. Kitabın 79 ile 80. sayfalarında bulunmaktadır. Risalenin dili Türkçe'dir. İ'lâl konusu ile ilgili bilgiler vermektedir. İ'lâl uygulanabilir ve uygulanamaz sîgaları beyan etmektedir. “malum olsun ki her bir واو ve her bir ياء ma kableri meftuh oldukları vakitte ألف e kalb olur...” cümlesi ile başlamaktadır.

18. Hâzihî Risâletün fi ta'rîfi külli fennin ve mevđû'ihî ve ğâyetihî vefâidetihî veğarazihî veciheti vağdetihî

Bu risalenin adı “هذه رسالة في تعريف كل في وموضوعه وغايته وفوائده ومرضه وجهته وحدته” “Hâzihî Risâletün fi ta'rîfi külli fennin ve mevđû'ihî ve ğâyetihî vefâidetihî veğarazihî veciheti vağdetihî” olup 80 ile 83. sayfalardadır. Dili Arapça'dır. İsminden de anlaşılacağı üzere ilimleri saymakta ve ilimlerin tarifi, mahiyeti, konusu ve gayesi ile ilgili bilgiler vermektedir. “اعلم أن مقدمة علم الصرف ماهيته وهي علم بأصول يعرف به الإعلال والإدغام...” cümlesi ile

başlamakta ve “المسألة كما في المير على التذهيب وكليات أبي البقاء والسيد وغيرها” cümlesi ile son bulmaktadır.

19. Hâzihî Risâletün fi cemî'i ihtilâfi'ş-şarfi ve'n-naḥvi ve sairi'l-fevaidi beyne'l-Basriyyîne ve ve'l-Kûfiyyîne vehiye 'azîmetün makbûletün

Risalenin adı “Hâzihî Risâletün fi cemî'i ihtilâfi'ş-şarfi ve'n-naḥvi ve sairi'l-fevaidi beyne'l-Basriyyîne ve ve'l-Kûfiyyîne vehiye 'azîmetün makbûletün”dur. Matbu eserin 83 ile 88'inci sayfaları arasında bulunmaktadır. “وبعد... سردُ مسائلِ الخلافِ بينِ البصريينَ والكوفيينَ” cümlesi ile başlamaktadır. Risalenin dili Arapçadır. Kitabın Sarf ve nahiv konularında Basra ile Kufe alimleri arasındaki görüş ayrılıklarından bahsetmektedir. Konular 102 maddede izah edilmektedir. “وثلثها جزاءً موفراً أي وافراً” ibaresi ile son bulmaktadır.

20. Hâzihî Risâletün fi envâ'i müennesi's-semâ'i

Risalenin adı “Hâzihî Risâletün fi envâ'i müennesi's-semâ'i”dir. Matbu eserin 88. sayfasından başlayıp 90. sayfasında son bulmaktadır. Dili Arapçadır. Semai müennesleri hece harfleri sırasına göre vermektedir. “اعلم أن المؤنث السماعي مذکور ههّن لا يترك شيئاً منها إلا نادراً وترتيبها على حروف الهجاء من الألف إلى الياء...” cümlesi ile başlayıp, “...بابُ الياء، يد يعرب يمين” cümlesi ile sona erer.

21. Hâzihî risaletün fi i'rabi't-Tevḥidi ve envâ'i suâlihî

Risalenin adı “Hâzihî risaletün fi i'rabi't-Tevḥidi ve envâ'i suâlihî” dir. Matbu eserin 91 ve 92 nci sayfalarında bulunmaktadır. Dili Arapça'dır. Kelime-i tevhidin irabı uygulamalı olarak verilmektedir. “وبعدُ فقدُ كثرُ الكلامُ في التوحيدِ وقيلَ...” cümlesi ile başlayıp “...ونحوهُ لا إلهَ غيرُكَ فتدبّرُ تفكّرُ تحقّقُ واللهُ يُرشدُكُ وقالَ وطالَ المقالُ...” cümlesi ile bitmektedir.

Tevhid Risalesi'nin tamamlandığına dair (تمت الرسالة) kaydından sonra başlayan bölümde yeni risalenin adı zikredilmemektedir. Matbu eserin sayfalarının hamisinde 32 satır bulunmakta ancak bu sayfada 30 satır bulunmaktadır. 93. sayfanın başından itibaren başlayan bu kısım 99 ncu sayfada sona ermektedir. Bu bölümün dili Türkçedir. Hemzei kaç'ın nerelerde bulunacağını beyan ederek başlamaktadır. Risalede bazı kelimelerin anlamları, zıdları ile verilmektedir.

22. Hâzihî'r-Risâletü fi terkîbi kitabi't-zaḥârâti ve'l-faṣli ve'n-nev'i ve'l-bâbi ve külli re'si'l-kelâm:

Bu risalenin adı, “Hâzihî'r-Risâletü fi terkîbi kitabi't-zaḥârâti ve'l-faṣli ve'n-nev'i ve'l-bâbi ve külli re'si'l-kelâm”-dir. Matbu eserin son risalesidir. Kitabın 99 ile 102. sayfaları arasındada bulunmaktadır. Dili Arapçadır. Bazı istihlâhların anlamları bazen alıntılarla açıklanmakta ve alıntılara işaret edilmektedir. “وبعدُ فاعلم أن الكتابَ والبابَ والفصلَ ونحوها من التراجم إما عبارة عن الألفاظِ المُعَيَّنَةِ الدلالةِ على... حاصلُهُ أن لفظَ الكتابِ مشتركٌ بين المصدرِ وبين الاسمِ...” cümlesi ile başlamaktadır. “...المعاني المخصوصة...” cümlesi ile son bulmaktadır.

Sonuç

Bir Tekke şeyhi olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî aynı zamanda bir müderristir. Gümüşhanevî dergahının bariz özelliği medrese hüviyetini yitirmemesidir. Bu dergahta ve daha önce ders okuttuğu medreselerde sarf ilminde okunan ve okutulan eserlerin bir mecmuası olan eser, tedris faaliyetine ve eğitim kalitesine ışık tutmaktadır. Bursalı M. Tahir Efendi de Osmanlı Müellifleri adlı eserinde kitabın Gümüşhanevîye ait olduğunu beyan etmektedir.

Ancak eserin üzerinde müellifinin ismine dair bir kayıt bulunmaması sebebiyle kitabın Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye isnadı ile ilgili bazı araştırmacılar tereddütlerini ifade etmiş, bu eserin Gümüşhanevî'ye isnadı, Bursalı M. Tahir Efendinin yaptığı bir zuhül ve yanlışlıktan ileri geldiği kanaati serdedilmektedir.

Matbu eserin kapak sayfasındaki kayıta, eserin birinci defa basılan taşbasım ilk nüshasından tashih edilerek basıldığı beyan edilmektedir. Matbu eserin tashihli birinci baskısı hicri 1317 tarihinde yapılmıştır. Muhammed Salih tarafından yazılan ve Gümüşhanevî'ye isnad kaydı bulunan el yazması nüsha ise h. 1294 (h1294/m1777-78) tarihini taşımaktadır.

Matbu nushada bulunan bazı risalelerin yazmada bulunmaması isnada hanel getirmeyeceği gibi bir arada bulunmaları da gerekmemektedir. Ayrıca bu eser Gümüşhanevî'den ders okuyan öğrencilerin ders okurken tuttıkları ders notların da oluşmuş olabilir ki bu da eserin Gümüşhanevî'ye isnadına engel değildir.

Bunlara ilaveten, yazmanın üzerindeki tarih, matbu eserin basım tarihi, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin vefat tarihi ve Gümüşhanevî Dergâhı tarafından yürütülen meccanen kitap basım va dağıtım hizmeti de göz önüne alınarak yapılan değerlendirmede kanaatimiz bu risalelerin Gümüşhanevî'ye isnadında bir tereddüde mahal olmayacağı yönündedir. Zira bir eserin müellifinin izni ile isimsiz basımı ahlaken ve hukuken izah edilebilir. Aksi ise düşünülemez. Kaldı ki bu baskıdan 23 yıl önce yazılan nüsha risaleleri Gümüşhanevî'ye isnad etmektedir.

Yazma Nüshanın Hamişinde Bulunan Bölüm

الحصرُ على ثلاثة أنواعٍ: حصرٌ عقليٌّ كالعددِ للزوجيةِ والفرعيةِ، وحصرٌ وقوعيٌّ، كحصرِ الكلمةِ على ثلاثة أقسامٍ، وحصرٌ جعليّ، كحصرِ الرسالةِ على مقدمة ... مقالت وحاشيته.

إمَّا قَالَ الْحَمْدُ وَلَمْ يَقِلِّ الْمَدْحَ لَهُ؛ لِأَنَّ ... الْإِحْسَانَ وَالْمَدْحَ فَعَلَّ الْمَدْحَ. فَكَذَا قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَمْ يَقِلِّ لِلْمَدْحِ. فَإِنْ قِيلَ لَمْ يَقْدَمْ «بِسْمِ اللَّهِ» ابْتِدَاءَ الْحَقِيقِيِّ، وَالْحَمْدُ ابْتِدَاءَ الضَّمْنِيِّ، ابْتِدَاءَ الْحَقِيقِيِّ مُقَدِّمٌ عَلَى الضَّمْنِيِّ.

«الصلوة والسلام» قلتُ الصلاةَ مخصوصٌ للميتِ، والسلامُ مخصوصٌ للحَيِّ، فإن قيلَ النبيُّ فلا يحتاجُ من أن يكونَ حيًّا فميتًا، فإن كانَ حيًّا يكفي السلامُ، وإن كانَ ميتًا يكفي الصلاةُ، قلتُ النبيُّ ميتٌ في الحقيقةِ، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾. الصلاةُ هي طلبُ التعظيمِ ... حضرةُ رسولِ الله في الدنيا والآخرة.

Eğer şaz (طابى، يابى، واستحوذ) fen vaz' eden adamdan sadır olursa şaz makbuldür. Ve eğer şaz fen vaz' eden adamdan sadır olmaz ise lakin o konuda nazariye olursa şaz caizdir [2ب] lakin gayri fasihtir. “كقولهِ الحمدُ لله العليُّ الأجلُّ بتركِ إدغامِ بنظيره قطْ.” lakin edemeden adamdan sadır olmasa, o fende benzeri de olmasa şaz kabihtir. Fiilin üzerine lam-ı tarif duhulü gibi. “وَمَنْ حَجَّرَهُ بِالشَّبْحَةِ الَيْنْفِطْعِ” sözünde olduğu gibi.

Lazım için ta'diyette beş sebep varidir. Biri hemze, biri taz'if, biridir harfi cer, dördüncü hazifle, beşincisi ... gelen bu şey ezber ile olasin muteber.

Musannif bismillah diyeceğine “billah” dese olmaz, niye olmaz, zira kaseme iltibas lazım gelir. Anın için “bismillah” dedi.

“اعْلَمَ” kelimesi üç şey ile istimal olunur. (واو) ile (فاء) ile ve ikisinden mücerret olarak. (واو) ile istimal olunur ise hem ma kabli hem ma badi maksuddur: Eğer (فاء) ile istimal olunur ise ma kabli maksuddur. Ve eğer ikisinden de mücerret olarak kullanılırsa ma badi maksuddur.

Kaide: Emsile-i muhtelif sülasi mücerretten fiili müteaddi olursa yirmi dört sığa gelir. Lazım fiil olursa yirmi üç sığa gelir. Lazım fiilden ism-i mef'ul gelmez. Ama mezidattan müteaddi fiil olursa yirmi sığa gelir. İsm-i alet, ism-i taşğır ve mübalağalı ism-i fail gelmez. [3]Ama fiil lazım fiil olursa ism-i mef'ul da gelmez. Yirmi sığa gelir. Böyle hıfz oluna. Sülasi mücerretten Müteaddiye örnek:

«عِلْمٌ، يَعْلَمُ، عِلْمًا، فَهُوَ عَالِمٌ، وَذَلِكَ مَعْلُومٌ، لَمْ يَعْلَمْ، لِمَا يَعْلَمُ، مَا يَعْلَمُ، لَنْ يَعْلَمَ، لَنْ يَعْلَمَ، لِيَعْلَمَ، لَا يَعْلَمُ، اعْلَمَ، لَا تَعْلَمُ، مَعْلَمٌ، مَعْلَمَةٌ، عِلْمَةٌ، عُلَيْمٌ، عِلْمِيٌّ، عَلَامٌ، أَعْلَمَ، مَا أَعْلَمَهُ، وَأَعْلِمَ بِهِ». وَكَذَلِكَ كُلُّ وَزْنٍ مِنَ الْمُتَعَدِّيِّ.

Lazıma Örnek:

«حُسْنٌ، يَحْسُنُ، حُسْنًا، فَهُوَ حَاسِنٌ، لَمْ يَحْسُنْ، لِمَا يَحْسُنُ، مَا يَحْسُنُ، لَنْ يَحْسُنَ، لَنْ يَحْسُنَ، لِيَحْسُنَ، لَا يَحْسُنُ، أَحْسَنُ، لَا تَحْسُنْ، مَحْسَنٌ، مِحْسَنٌ، حِسْنَةٌ، حِسْنَةٌ، حُسَيْنٌ، حُسْنِيٌّ، حَسَانٌ، أَحْسَنُ، مَا أَحْسَنَهُ، وَأَحْسَنَ بِهِ». كَذَلِكَ كُلُّهَا.

Kaide: Eğer mezitlerden bir kelimenin mastarı “تاء” ile gelirse, mastar bina-i merre’si “واحدة” ile sıfatlanır. “مُقَاتَلَةٌ واحدةٌ، مُقَاتَلَةٌ شديدةٌ” gibi. Ve eğer bir kelimenin mastarı “تاء” ile gelmez ise mastar bina-i merre’si “واحدة” ile sıfatlanmaz. “أكرامةٌ، أدامَةٌ، شديدةٌ” gibi. Böyle hıfz oluna. [3]

Sülasidenbirinci bab Misal:

أَكْرَمٌ، يَكْرِمُ، إِكْرَامًا، فَهُوَ مُكْرِمٌ، وَذَلِكَ مُكْرَمٌ، لَمْ يَكْرِمْ، لِمَا يَكْرِمُ، مَا يَكْرِمُ، لَنْ يَكْرِمَ، لَنْ يَكْرِمَ، لِيَكْرِمَ، لَا يَكْرِمُ، أَكْرِمُ، لَا تَكْرِمُ، مُكْرِمٌ، أَكْرَمَةٌ، أَكْرَامَةٌ شديدةٌ، إِكْرَامِيٌّ، أَشَدُّ إِكْرَامًا، مَا أَشَدُّ إِكْرَامَهُ، وَأَشَدُّ بِإِكْرَامِهِ

İkinci Bab:

فَرَحٌ، يُفْرِحُ، تَفْرِيحًا، فَهُوَ مُفْرِحٌ، وَذَلِكَ مُفْرَحٌ، لَمْ يُفْرِحْ، لِمَا يُفْرِحُ، مَا يُفْرِحُ، لَنْ يُفْرِحَ، لَنْ يُفْرِحَ، لِيُفْرِحَ، لَا يُفْرِحُ، يُفْرِحُ، لَا تُفْرِحْ، مُفْرِحٌ، تَفْرِيحَةٌ، تَفْرِيحَةٌ شديدةٌ، تَفْرِيحِيٌّ، أَشَدُّ تَفْرِيحًا، مَا أَشَدُّ تَفْرِيحَهُ، وَأَشَدُّ بِتَفْرِيحِهِ

Üçüncü Bab:

قَاتَلَ، يُقَاتِلُ، مُقَاتَلَةٌ، وَقِتَالًا، وَقِتَالًا، فَهُوَ مُقَاتِلٌ، وَذَلِكَ مُقَاتَلٌ، لَمْ يُقَاتِلْ، لِمَا يُقَاتِلُ، مَا يُقَاتِلُ، لَنْ يُقَاتِلَ، لَنْ يُقَاتِلَ، لِيُقَاتِلَ، لَا يُقَاتِلُ، يُقَاتِلُ، لَا يُقَاتِلْ، قَاتِلٌ، لَا تُقَاتِلْ، مُقَاتِلٌ، مُقَاتَلَةٌ واحدةٌ، مُقَاتَلَةٌ شديدةٌ، مُقَاتِلِيٌّ، أَشَدُّ نِقَاتَلَةً، مَا أَشَدُّ مُقَاتَلَةً، وَأَشَدُّ مُقَاتَلَتَهُ.

Dördüncü Bab:

انْكَسَرَ، يَنْكَسِرُ، انْكَسَارًا، فَهُوَ مُنْكَسِرٌ، لَمْ يَنْكَسِرْ، لِمَا يَنْكَسِرُ، مَا يَنْكَسِرُ، لَنْ يَنْكَسِرَ، لَنْ يَنْكَسِرَ، لِيَنْكَسِرَ، لَا يَنْكَسِرُ، يَنْكَسِرُ، [4] انْكَسِرْ، لَا تَنْكَسِرْ، مُنْكَسِرٌ، انْكَسَارَةٌ، انْكَسَرَةٌ شديدةٌ، انْكَسَارِيٌّ، أَشَدُّ انْكَسَارًا، مَا أَشَدُّ انْكَسَارَهُ، وَأَشَدُّ بانْكَسَارِهِ.

Beşinci Bab:

اجْتَمَعَ، يَجْتَمِعُ، اجْتِمَاعًا، فهو مُجْتَمِعٌ، لم يَجْتَمِعْ، لما يَجْتَمِعُ، ما يَجْتَمِعُ، لا يَجْتَمِعُ، لن يَجْتَمِعَ، لِيَجْتَمِعَ، لا يَجْتَمِعُ، اجْتَمِعْ، لا تَجْتَمِعْ، مُجْتَمِعٌ، اجْتِمَاعَةٌ، اجْتِمَاعَةٌ شديدة، اجتماعيٌّ، أَشَدُّ اجْتِمَاعًا، ما أَشَدُّ اجْتِمَاعَهُ، وَأَشَدُّ اجْتِمَاعَهُ.

Altıncı Bab:

«احمرٌّ، يَحْمَرُّ، احْمِرَارًا، فهو مُحْمَرٌّ، لم يَحْمَرْ، لما يَحْمَرُ، ما يَحْمَرُ، لا يَحْمَرُ، لن يَحْمَرَ، لِيَحْمَرَ، لا يَحْمَرُ، احْمَرَّ، لا تَحْمَرُ، مُحْمَرٌ، احمرارٌ، احمرارٌ شديدة، احمراريٌّ، أَشَدُّ احمرارًا، ما أَشَدُّ احمراره، وَأَشَدُّ باحمراره».

Yedinci Bab:

تَكَلَّمَ، يَتَكَلَّمُ، تَكَلُّمًا، فهو مُتَكَلِّمٌ، لم يَتَكَلَّمْ، لما يَتَكَلَّمُ، ما يَتَكَلَّمُ، لا يَتَكَلَّمُ، لن يَتَكَلَّمْ، لِيَتَكَلَّمْ، لا يَتَكَلَّمُ، تَكَلَّمَ، لا تَتَكَلَّمُ، مُتَكَلِّمٌ، تَكَلُّمَةٌ، تَكَلُّمَةٌ شديدة، تَكَلُّمِيٌّ، أَشَدُّ تَكَلُّمًا، ما أَشَدُّ تَكَلُّمَهُ، واشدد بتكلمه.

Sekizinci Bab:

تَبَاعَدَ، يَتَبَاعَدُ، تَبَاعُدًا، فهو مُتَبَاعِدٌ، لم يَتَبَاعَدْ، لما يَتَبَاعَدُ، ما يَتَبَاعَدُ، لا يَتَبَاعَدُ، لن يَتَبَاعَدَ، لِيَتَبَاعَدَ، لا يَتَبَاعَدُ، تَبَاعَدَ [ع] لا تَتَبَاعَدُ، مُتَبَاعِدٌ، تباعدة، تباعدة شديدة، تباعديٌّ، أَشَدُّ تباعداً، ما أَشَدُّ تباعده.

Dokuzuncu Bab:

اسْتَخْرَجَ، يَسْتَخْرِجُ، اسْتِخْرَاجًا، فهو مُسْتَخْرِجٌ، وذاك مُسْتَخْرَجٌ، لم يَسْتَخْرِجْ، لما يَسْتَخْرِجُ، ما يَسْتَخْرِجُ، لا يَسْتَخْرِجُ، لن يَسْتَخْرِجَ، لِيَسْتَخْرِجَ، لا يَسْتَخْرِجُ، اسْتَخْرَجَ، لا تَسْتَخْرِجُ، مُسْتَخْرَجٌ، اسْتِخْرَاجًا، اسْتِخْرَاجًا واحدةً، استخراجيٌّ، أَشَدُّ استخراجًا، ما أَشَدُّ استخراجه.

Onuncu Bab:

اعْشَوْشَبَ، يَعْشَوْشَبُ، اعْشِشَابًا، فهو مُعْشَوْشَبٌ، لم يعشوشبْ، لما يعشوشبْ، ما يعشوشبْ، لا يعشوشبْ، لن يعشوشبْ، ليعشوشبْ، لا يعشوشبْ، اعشوشبْ، لا تعشوشبْ، معشوشبٌ، اعشيشابهٌ، اعشيشابهٌ شديدة، اعشيشابيٌّ، أَشَدُّ اعشيشابهًا، ما أَشَدُّ اعشيشابهه، واشدد باعشيشابهه.

On Birinci Bab:

«اجْلَوَزٌ، يَجْلُوْزُ، اجْلُوْازًا، فهو مجلُوْزٌ، لم يجلُوْزُ، لما يجلُوْزُ، ما يجلُوْزُ، لا يجلُوْزُ، لن يجلُوْزَ، ليجلُوْزَ، لا يجلُوْزُ، اجْلُوْزُ، لا تجلُوْزُ، مجلُوْزٌ، اجلُوْازَةٌ، اجلُوْازَةٌ شديدة، اجلُوْازِيٌّ، أَشَدُّ اجلُوْازًا، ما أَشَدُّ اجلُوْازَه، واشدد باجلُوْازَه» [15]

On İkinci Bab:

احمارٌ، يَحْمَارُ، احْمِرَارًا، فهو مُحْمَارٌ، لم يَحْمَارُ، لما يَحْمَارُ، ما يَحْمَارُ، لا يَحْمَارُ، لن يَحْمَارَ، لِيَحْمَارَ، لا يَحْمَارُ، احمارٌ، لا تحمارُ، محمارٌ، احميرارةٌ، احميرارةٌ شديدة، احميراريٌّ، أَشَدُّ احميرارًا، واشدد باحميراره.

On Üçüncü Bab:

دَحْرَجَ، يَدْحِرُجُ، دَحْرَجَةٌ، ودَحْرَجًا، فهو مدحرجٌ، وذاك مدحرجٌ، لم يدحرجْ، لما يدحرجْ، ما يدحرجْ، لا يدحرجْ، لن يدحرجْ، ليدحرجْ، لا يدحرجْ، دَحْرَجٌ، لا تدحرجْ، مدحرجٌ، دَحْرَجَةٌ واحدةً، دَحْرَجَةٌ شديدة، دَحْرَجِيٌّ، أَشَدُّ دَحْرَجَةً، ما أَشَدُّ دَحْرَجَةً، واشدد بدحرجه.

On Dördüncü Bab:

حَوْقَلٌ، يُحَوِّقُ، حَوْقَلَةٌ، وَحَيْقَالًا، فَهُوَ مُحَوِّقٌ، لَمْ يَحَوْقَلْ، لَمَا يَحَوْقَلْ، مَا يَحَوْقَلْ، لَا يَحَوْقَلْ، لَنْ حَوْقَلٌ، لِيَحَوْقَلْ، لَا يَحَوْقَلْ، حَوْقَلٌ، لَا تَحَوْقَلْ، مُحَوْقَلٌ، حَوْقَلَةٌ، حَوْقَلَةٌ وَاحِدَةٌ، حَوْقَلَةٌ شَدِيدَةٌ، حَوْقَلِيٌّ، وَأَشَدُّ حَوْقَلَةٌ، مَا أَشَدُّ حَوْقَلَهُ، وَأَشَدُّ بِحَوْقَلِهِ.

On Beşinci Bab:

”بَيْطَرٌ، يَبَيْطِرُ، بَيْطَرَةٌ، وَيَبْطَارًا، فَهُوَ مَبْطِرٌ، وَذَاكَ مَبْطِرٌ، لَمْ يَبَيْطِرْ، لَمَا يَبَيْطِرْ، مَا يَبَيْطِرْ، لَا يَبَيْطِرْ، لَنْ يَبَيْطِرَ، لِيَبَيْطِرَ، لَا يَبَيْطِرْ، بَيْطَرٌ، لَا تَبَيْطِرْ، بَيْطَرَةٌ، بَيْطَرَةٌ وَاحِدَةٌ، بَيْطَرَةٌ شَدِيدَةٌ، بَيْطَرِيٌّ، أَشَدُّ بَيْطَرَةٌ، مَا أَشَدُّ بَيْطَرَهُ، [ب] وَأَشَدُّ بِبَيْطَرِهِ.“

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Kitâbu'l-Abir Adlı Eseri

Bilal DELİSER*

Özet

Bu tebliğde, tam adı; : “*Kitabu'l-abir fi'l-ensari ve'l-muhaciri ve'l-cihati ve'l-gazvi ve's-şühe-dâi mea ahkâmihâ ve hakâyikihâ ve dekayikihâ ve tefâsîrihâ ve envâihâ ve fezâilihâ*” olan ve kısaca, Kitabu'l-abir olarak bilinen ve 52 sayfadan oluşan hicri 1276 yılı İstanbul baskılı eserin tanıtım ve tahlili yapılacaktır. Bu yapılırken öncelikli olarak metnin yazıldığı tarih, yazarın bulunduğu toplumsal yapı, tarihsel dönem, yazarın bağlı bulunduğu düşünsel yapı ve kavram dünyası göz önünde bulundurularak metne yaklaşmıştır.

Eser, hicret ve cihat olmak üzere iki temel bölümden oluşmaktadır. Kitabın ortasındaki ana metinde hicret ve cihatla ilgili ayet ve hadisler zikredilirken, her iki konuya ait icma ve kıyasa ait düşüncelere de yer verilmiştir. Bu düşünceler, eserin genel düşünsel yapısını belirlediği için tebliğimizde bunları özetledik. Bunun yanında eserde, “*Hâzâ Kitâbu matlabi'l- mücahitîn*”, “*Risaletün makbûletün fi hakkı'l-müceddid*” ve “*Tenbîhât'- azîme ve terğîbât'- kesîre*” adlı risaleler de yer almaktadır. Çalışmamızda bunlar ayrıca içerikleriyle birlikte tanıtılmıştır.

Giriş

İnsanlar ait oldukları din, millet, kültür ve medeniyete nispetle kendilerini sağlıklı bir şekilde tanımlayabilirler. İnsanın yaşadığı kimlik bunalımlarının nedenlerinden biri de, geçmişe olan ilgisinin azlığı, tarih bilinci ve bir tarih tasavvuru oluşturamamasıdır. Yeni gelişen, eskiye benzemeyen olay ve durumlar karşısında ya teslimiyetçi ya da tamamen reddiyeci bir tutum içerisinde bulunmamayı başarabilmek için, insan geçmişle ilgisini koparmamalıdır. İnsan, kendisini bulunduğu yere taşıyan tarihini ve bu tarihte yaşayan mümtaz insanları tanıyarak, bir şahsiyet sahibi olabilir.¹ Bu anlamda, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, öne çıkan tasavvufi kimliği yanında, diğer İslami ilimlerde de dikkatle üzerinde durulması gereken, örnek İslam bilginlerindedir.

Mürîdlerine vasiyetlerinde: “Amelleriniz, tahsiliniz ve ahlâkınızla âlim olup, insanlara seviyelerine göre hitâb ediniz. Alimlerin, zâlim ve inatçılarından olmayınız. Dâima müzâkere, Hakk ve hakikati izhâr için ilminizi ve araştırmalarınızı artırınız.” derken, ilim konusundaki hassasiyetini de apaçık dile getiren Gümüşhanevî'nin, tasavvufî yorumlarını muhtevi hadisle ilgili eserleri, diğer tasavvuf ve kelâm sahalarına inhisar eden te'lîfâtı, dünyânın dört bir yanına dağılarak, yakın-uzak bütün bölge ilim adamlarının el kitâbı olma hüviyetini kazanabilmiştir. Bu tespit bugün hatırı sayılır herhangi bir kütüphaneye el attığımız takdirde doğrulanabilmektedir. Bu noktadan hareketle, Gümüşhanevî'nin, zamanının rağbet edilen ve eserleri okunan, imzası geçerli bir müellif olduğunu söyleyebileceğimiz gibi, eserlerinin hemen pek çoğunun, muhtelif mütercimler tarafından tercüme edilerek, dilimize kazandırılmış bulunduğunu dikkate alarak, onun, günümüzde de eserleri aranan bir müellif olduğunu söyleyebiliriz.² Yaşadığı dönemin çalkantılarına rağmen, kendine doğru bir siper yeri

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi.

1 Deliser, Bilal, *ez-Zerkeşi ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, Gümüşhane Üniversitesi yay. Gümüşhane, 2012, s.IX.

2 Gündüz, İrfan *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin, Hayatı –Eserleri- Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, Ankara, tsiz. s.86.

edinen, millî ve yerli bir duruş sergileyen Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddîn'in, ilim hikmet ve dirayet dolu eserlerinden, hem Türk toplumu hem de diğer insanların feyz almaya devam edeceklerini ümit ediyoruz.

A. *Kitabu'l-Abir*'in Haricinde Diğer Eserleri

I. Tasavvuf

- a) *Câmi'ü'l-usûl*
- b) *Rûhu'l-ârifîn*
- c) *Mecmû'atü'l-ahzâb*
- d) *Kitâbü'l-ârifîn fi esrâr-ı esmâi'l-erbaîn*
- e) *Mektup*

II. Hadis

- a) *Râmûzü'l-ehâdîs*
- b) *Levâmi'u'l-'Ukûl*
- c) *Ğarâibü'l-ehâdîs*
- d) *Letâif ü'l-hikem*
- e) *Hadîs-i erbaîn*

III. Ahlak

- a) *Necâtü'l – gafilîn*
- b) *Devâü'l-müslimîn*
- c) *Netâicü'l-ihlâs*

IV. Fıkıh ve Akaid

- a) *Câmi'ü'l-menâsik 'âlâ ahseni'l-mesâlik*
- b) *Câmi'ul-mütûn*

B. *Kitabu'l-Abir*'in Tanıtımı ve Tahlili

Dilbilimcilere göre, her metin belli hedef kitleye yazılmış ve söylenmiştir.³ Bu nedenle metnin yazıldığı tarih, yazarın bulunduğu toplumsal yapı, tarihsel dönem, yazarın bağlı bulunduğu düşünsel yapı ve kavram dünyası göz önünde bulundurularak metne yaklaşılmalıdır.⁴ Metni, kendi toplumsal ve tarihsel bağlamı içine oturtmak metni daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır.⁵ Bir metnin, sadece ansiklopedik bilgiler vermek için düzenlenmediği düşünülürse, her metin yazarının, ürettiği metinle, alıcı üzerinde bir etki yapmayı amaçladığı söylenebilir. Bu amaç, yazarın ürettiği metindeki niyetini ortaya koymaktadır.⁶ *Kitabu'l-abir*, hicreti ve cihadı konu edinen elli iki sayfalık bir eserdir. İçerisinde bulunan diğer tüm risalelerle birlikte düşünüldüğünde, genelde tarihsel şartların, özelde içerisinde bulunulan durumun, yazarı böyle bir eseri yazmaya icbar ettiği söylenebilir. Özellikle, "*Hâzâ Kitâbu matlabi'l- mücahitîn*" adlı eserin vücuda geldiği şartlar, 93 Rus harbi şartlarıdır. 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi diye de adlandırılan bu savaşta, Osmanlı hem doğu, hem de batı cephesinde savaşmak zorunda kalmıştır.⁷ Doksan üç Savaşı, XIX. yüzyılda Türkiye'nin kaderini belirleyen en önemli savaştır. Bu savaş sonrası II. Abdulhamit'in tespitine göre, Türk ordusu ve bürokrasisi cesaretini kaybetmiş, ülkede karamsar bir hava oluşmuş ve Osmanlı yalnızlığa mahkum olmuştur. Bu savaşın Avrupa devletleri üzerindeki tesiri, Osmanlı topraklarının paylaşılmasının son aşamaya gelmiş ve fiili paylaşımın başlamış olmasıdır. Ülke içinde ise, bir yandan gayrimüslim cemaatlerin ayrılıkçı akımları daha da güçlenirken, Müslüman Arnavut ve Araplar arasında ilk defa ayrılık eğilimleri su yüzüne çıkmıştır.⁸

3 Doğan, Günay, *Metin Bilgisi*, Multilingual, İstanbul 2001, s.42.

4 Bkz. Günay, age., s.104.

5 Günay, age., s.52.

6 Günay, age., s.105.

7 Cepheler ve Ruslar tarafında işgal edilen şehirler için bkz. Karal, Enver Ziya *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarihi Kurumu yay., Ankara, 1983, VIII/48-56.

8 İpek, Nedim, *1877-1878 Osmanlı -Rus Savaşı*, Türkler, Yeni Türkiye yay., Ankara, 2002, XIII/20.

24 Nisan 1877 de Rus harbi resmen ilan edildiğinde Ahmed Ziyaüddîn 64 yaşındadır. İlminin ve kemalinin zirvesindedir. O, içinde yaşadığı topluma karşı sorumluluğunu, hem ilmi dirayeti hem de mücahit karakteriyle ortaya koymuştur. Tuna ve Kafkas cephelelerinde savaş başladığında, Trabzon yolu ile Kars'a giden Gümüşhanevî, müritleri ile fiilen savaşa katılmış ve askerlere moral desteğinde bulunmuştur.⁹ Evliliğinden yaklaşık bir yıl sonra böyle çetin bir savaşa katılması, yıllarca kalem ve kelamıyla sürdürdüğü mücadeleyi, yeri gelince kılıcıyla da sürdürebileceğini göstererek, âlim olmanın, peygambere varis olmanın boyutları hakkında, somut bir örneklik de sergilemiş olmaktadır.

1877 senesinin 9 Eylül'ünde savaşa devam eden Gümüşhanevî'nin, savaşın durakladığı bir evrede Of'a gelerek, Ramazan ayı boyunca, 280 talebeye Ramuz okuttuğu, bir çok kişiyi de halvete sokarak hilafet verdiği bilinmektedir. Gümüşhanevî, bayram sonrası tekrar Batum cephesine giderek, bizzat silahlı mücadeleye girmiş ve düşmana kurşun sıkmıştır. Başta Batum Cephesi ve Kolordu Komutanı Müşir Derviş Paşa olmak üzere, diğer pek çok subayın hürmet ve takdirini kazanmış, emrine hizmetçiler verilmiştir¹⁰.

Kitabu'l-abir, işte böyle bir şahsiyetin hicreti ve cihadı konu edinen elli iki sayfalık bir eserdir. Eserin tam adı: "Kitabu'l-abir fi'l-ensari ve'l-muhaciri ve'l-cihati ve'l-gazvi ve's-şühedâi mea ahkâmihâ ve hakâyikihâ ve dekayikihâ ve tefâsîrihâ ve envâihâ ve fezâilihâ" olup içeriğinde konuyla ilgili küçük risaleler de barındırmaktadır. Eser, hicret ve cihat olmak üzere iki temel bölümden oluşmaktadır. Bunun yanında, "Hâzâ Kitâbu matlabi'l- mücahitîn" , " Risale-tün makbûletün fi hakkı'l-müceddid" ve "Tenbîhât'ı- azîme ve terğîbât'ı- kesîre" adlı risaleler de yer almaktadır. Kitabın ortasındaki ana metinde, hicret ve cihatla ilgili ayet ve hadisler zikredilirken, her iki konuya ait icma ve kıyasa ait düşüncelere de yer verilmiştir. Ayetlerle ilgili tefsirler, tercümelemler ve şerhler kenarda verilmiştir. Adı geçen diğer risaleler de yine ana metnin kenarına yazılmıştır.

Hicret, muhacirler ve bunların fazileti hakkında 22 ayet ve 10 hadis zikredilmiştir. Bu hadislerden beş tanesi hicret ile ilgili, diğer beş hadis ise Muhacir ve Ensar'ı konu edinen hadislerdir. Hicret ve muhacirlerle ilgili ayetlerin metni 3-9. sayfaları arasında yer alırken; konuyla ilgili hadisler 10-14 sayfaları arasında yer almaktadır. Hicret ayetlerinin tefsiri, 2-11 sayfaları arasında yapılırken, hadislerin şerh ve izahı yapılmamıştır. Hicretle ilgili ayetlerin tercümeleri 11-18. sayfalarda Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.

Cihatla ilgili olarak 39 ayet , 70 adet hadis zikredilmiştir. Cihat ayetleri 18-31 sayfalarda ana metinde zikredilirken; 18-32 sayfaların kenarında ise tefsiri yapılmıştır. Cihatla ilgili ayetlerin Osmanlı Türkçesi çevirileri 32-42 sayfaları arasında verilmiştir. Cihatla ilgili hadisler ana metinde 31-45 sayfaları arasında verilmiştir. Hadislerin şerh ve açıklamaları yapılmamıştır.

Hicret ve cihat hakkındaki icma ve kıyasla ilgili görüşler, konuyla ilgili ayet ve hadisler zikredildikten sonra açıklanmıştır. Hicretle ilgili icma görüşü sayfa 15 de, kıyasa ait düşüncelere ise 10-17. Sayfalarda yer verilmiştir.

Cihatla ilgili icma görüşüne eserin 45-46 sayfalarında; 47-52. Sayfalarda ise cihatla ilgili kıyasa ve bu konudaki görüşlere yer verilmiştir. Müellif bu konulardaki İslam fıkhnının icma ve kıyas görüşlerine yer verirken, bu alanda oluşmuş düşünce birikimini nakletmiş olmaktadır. Böylece bu iki kavramın, İslam fıkhnı açısından çerçevesini de çizmiş olmaktadır.

1. Hicret

Ahmed Ziyaüddîn Gümüşhanevî'nin, eserine hamdele ve salvele ile başlarken, hicret kavramını ve bu kavrama yüklediği anlamı, bu örgünün içerisine mükemmel bir şekilde yerleştirilmesi, ifade gücü ve edebî uslûbu hakkında bize yeterince bilgi vermektedir.

9 Gündüz, *age.*, s. 75.

10 Gündüz, *age.*, s. 75.

Hicret konusunda ilgili ayet ve hadisler geçmeden önce, hicret kavramı tanımlanmış ve hükmü açıklanmıştır. Ona göre Hicret, kâfir ve müşriklerin beldelerinden, iman ve İslâm beldelerine göçtür. Dinin yok edilmişinden kurtulmak, dini güçlendirmek için yapılan bir eylemdir ve bütün Müslümanlara farz-ı ayn'dır. Geciktirilmesi ise hiçbir Mümin için caiz değildir.¹¹ Onlara bütün işlerinde yardım etmek, saygı göstermek ve himaye etmek, muhabbet beslemek, dul kadınlara, zayıflara ve kölelere varıncaya kadar, insanlar üzerinde en kuvvetli farzlardandır.¹²

Gümüşhanevî, hicreti tanımladıktan sonra, hicretin bütün yeryüzünü ve bölgeleri insi, cinni ve bütün muvahhitleri içeren umumi bir kavram olduğunu belirtir. Hicret, "Edille-i Erba'a" ile sabittir. Bundan dolayı sahâbe tabi'în ve müctehidîn bu konuda hemfikirdir. Hicret edenlerin (Muhacirîn) faziletlerini, derecelerinin üstünlüğünü bütün selef muhaddisîn ve müfessirîn açıklamışlardır.¹³

Hicretle ilgili hadislerde; Muhacirlerin cennetle müjdelenmesi ve Allah'ın onlara cennete yüksek dereceler hazırlaması, Hz. Peygamberin muhacirlerin cennete gireceğine kefil olması, Muhacirlerle Ensarın birbirleriyle dünya ve ahirette dost oldukları , iki türlü hicretin olduğu birincisinin kötülükleri terk etmek, ikincisinin ise, Allah ve Rasulüne yönelmek gibi konuları ihtiva eden hadisler yer verilmiştir.¹⁴

Hicret Hakkında İcma: Bütün ümmet, hicretin, kıyamete kadar imkânı, güzelliği ve farziyeti konusunda icma etmişlerdir.Yine hicreti geciktirmenin eza ve cefaya, şikayetin imkânsızlığına da icma etmişlerdir. Hicret edenlere yardım ederken eza ve cefaya tahammül etme, onları koruma, himaye etme, onları sevme, muhacirler gelmeden önce yer yurt hazırlama, ilk hicret edenlere muhabbet ve onların faziletlerini takdir etme konusunda da Müslümanların İcma'ı vardır.¹⁵

Hicret Hakkında Kıyas: Gümüşhanevî, Darü'l-harp'de ve diyar-ı küfürde bulunan Müslümanların birçok ameli yapmaktan kısıtlandığı (mahrum kaldığı) için, Müslümanların İslam beldelerine hicret etmelerinin gerekliliğini savunmakta ve bu görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

"Darü'l -harp'de ve bir küfür diyarında bir Müslüman cuma, hutbe ve ezan, Bayram Namazları, açıktan tekbir ve dua Müslümanların emirinden mahrumiyet, hac, cihat, şahadet rütbesi, gaza, emr'i bi'l-ma'ruf ve nehy'i-ani'l-münker, cehri zikir, özellikle toplulukla birlikte zikir vb. şeylerden mahrumdur. Diyar-ı küfürde Müslümanlar kâfirlerin fık ve isyan çeşitlerini, ayıp işlerini seyretme, çalgılarını dinleme, taşkınlıklarını izleme, söz ve fiille kâfirlere tazimde bulunma, zulüm eza ve meşakkatlerine katlanmak, haraç ve borç vermek suretiyle hicret etmeyerek bu fitneye düşebilirler. Darü'l-harb'te eman kaldırılmıştır. Çünkü; o Müslüman bizim diyarımıza(İslâm beldesine) hicreti terk etme suçundan dolayı bu eman ondan kaldırılmıştır. Yine darü'l harp'te şer'î hadler, cenâyât, kulağa kulak, dişe diş gibi kısas hükümleri yoktur. Bir Müslüman'ın öldürülmesi durumunda darü'l-harp'te diyet ve kısas hükümleri de yoktur. Darü'l harp'te bulunup da hicret etmeyen Müslüman için içki haddi, kazf haddi, zina haddi, sirkat ve ta'zir de yoktur. Yine bizim beldemizde(İslâm beldesinde) bulunan akrabalarına da varis olamaz. Bunun nedeni ülke farklılığıdır.

Darü'l harp'te bulunan müşriklerin ne yiyecekleri, ne içecekleri ne de elbiseleri temizdir. Çünkü müşrikler ve Kur'an'ın ifadesine göre necistirler. Müşriklerin kaplarından içmek, onlarla beraber yemek yemek caiz değildir. Yine onlarla beraber oturmak, birlikte vakit geçirmek ve ihtilat caiz değildir."¹⁶

11 *Kitabu'l- abir*, s. 2.

12 *Kitabu'l- abir*, s. 3.

13 *Age.*, s. 3.

14 *Age.*, s. 10-14.

15 *Age.*, s. 15.

16 *Age.*, s. 15-17.

2. Cihad

Gümüşhanevî'ye göre cihat ibadeti, gaziliği ve şahadeti gerektiren bir ibadettir. O, sevap bakımından ibadetlerin en büyüğüdür. Kurtuluş bakımından en ekmele, sevap bakımından en faydalısı, derece bakımından en faziletlisidir. Beldelerin ve insanların şirkten ve nifaktan temizlenmeleri için en önemli ibadetlerdendir. Felaketlerden ve Allah'ın gazabından kurtulmanın en süratli yoludur. Cihat, Müslüman'ı zilletten, gam ve kederlerden kurtaran bir ibadettir.¹⁷

Cihatla ilgili, toplam 70 hadis zikredilmiştir. İlk üç hadis senetleri ile birlikte zikredildikten sonra diğer hadisler senetleri hafzedilerek verilmiştir. Ancak hadisin sonunda rumuzlarla hadisin ravisine işaret edilmiştir.

Hadis-i Şeriflerde; Cihadın, mücahidin, cihata hazırlık yapmanın, bir mücahidi teçiz etmenin¹⁸ gazaya katılmanın mükâfâtı, ribatlarda nöbet beklemenin fazileti¹⁹, cihat yolunda ayağı toza bulanana mücahidin, bir gaziye, mücahidi teçiz eden kimsenin mükafatı, dinin cihatla kaim olacağı²⁰, cennete girdikten sonra gördükleri yüksek ikramdan dolayı dünyaya dönmeyi sadece şehitlerin arzu edecekleri²¹, şehitliğin mertebeleri ve şehitliği, cihat etmeyi arzu etmeden ölen bir kimsenin nifaktan bir şube üzerine öleceğine dikkat çekilmesi²², İla-i Kelimetullah için savaşan herkes Allah yolunda olması, cihat etmeyen veya bir gaziye teçiz etmeyen kimselerle ilgili tehditler, cihada ve müşriklerle savaşmaya teşvikler, cehennem ateşinin yakmayacağı iki göz; Allah korkusundan, O'nun azametinden dolayı ağlayan göz, diğeri de Allah için nöbet tutan, uyanık duran göz,²³ Allah yolunda savaşanlara Allah'ın cennetini onlara vacip kılacağı, Allah yolunda cihat edenlere cennette verilecek nimetler, Allah yolunda bir gün nöbet beklemenin nöbet mahalli dışında geçirilen bin günden daha hayırlı olduğu, amellerin en hayırlısının cihat olduğu, cennetin kılıçların gölgesi altında olduğu ve bu yöndeki rivayetler,²⁴ Peygamberimizin ilk önce seriye ve orduya katılanlara duası,²⁵ cihadı terk etmenin Müslümanları zillete düşüreceği²⁶, mücahidin bir an uykulaması veya atının tökezlemesinin bir senelik oruç ibadetine denk olduğu²⁷, şehidin ilk bir damla kanının bütün günahlarına kefarete olacağı, ikinci damlasında iman libaslarına giydirileceği, üçüncü damlasında huru'l-iy ile evlendirileceği,²⁸ her ümmetin bir ruhbaniyeti olduğu, Muhammed ümmetimin ruhbaniyetinin ise Allah yolunda cihat etmek olduğu, kılıçların mücahitlerin elbisesi olduğu, ve bu yöndeki rivayetler,²⁹ kılıçların cennetin anahtarı olduğu, şahadetin borç hariç her şeye kefarete olduğu, bir deniz savaşının on kara savaşından daha hayırlı olduğu³⁰, Allah yolunda, küfür karşısında bir siper yeri edinmek, kılıç sallamasa, yaralanmаса, ok atmаса bile bu hareketin altmış yıllık ibadetten daha faziletli olduğu³¹, deniz sahilinde bir gece nöbet beklemenin, bir insanın bin yıllık ibadetten daha faziletli olduğu³², Allah bizden hiçbir kimseye ganimetleri helal kılmamıştır ancak bizim zaafımızı ve acimizi gördüğünden(bildiğinden) ganimetleri bize

17 *Age.*, s. 18.

18 *Age.*, s. 21.

19 *Age.*, s. 31.

20 *Age.*, s. 33.

21 *Age.*, s. 35.

22 *Age.*, s. 35.

23 *Age.*, s. 36.

24 *Age.*, s. 37.

25 *Age.*, s. 38.

26 *Age.*, s. 39.

27 Aynı yer.

28 *Age.*, s. 40.

29 Aynı yer.

30 *Age.*, s. 42.

31 *Age.*, s. 43.

32 *Age.*, s. 44.

helal kılmıştır.³³Sahabelerin en hayırlısı dördttür. Seriyyelerin en hayırlısı dört yüz, orduların en hayırlısı dört bin, hadisi gibi hadislere ve zikri geçen konulara yer verilmiştir³⁴.

Cihad Hakkında İcma: Cihadın farzietinin icması konusunda Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin düşünceleri şöyledir:

Ümmet cihadın farzietini mücahit, gazi ve şehide yardım etmeyi diğer ibadetlerden daha üstün tutmuştur. Ona göre, yine ümmet kâfirlerin, müşriklerin, zındıkların, mudillerin, havaricin, mürtedlerin, zalimlerin, yol kesicilerin ve ehl-i sünnete muhalif olanların katli üzerine icma etmiştir. Ayrıca ümmet İslâm beldelerinin kafirlerin elinden kurtarılması üzerinde de icma etmişlerdir. Kiliselerin, küfür ve fıkı yerlerinin mescitlere dönüştürülmesi topraklarına ve kendilerine cizye ve haraç konulması üzerine ümmetin icma ettiğini nakletmektedir.³⁵

Cihad Hakkında Kıyas: Kitabın ana metin bölümü, cihat hakkında kıyasa yer verilen düşüncelerle son bulmaktadır. Kıyas başlığı altında cihatla ilgili şu bilgilere yer verilmiştir:

Cihad farz-ı kifâyedir. Onu bir kısım Müslümanlar yerine getirirse diğerlerinden bu görev düşer. Toptan terk edilirse herkes günahkâr olur. Bu durum düşman hücum etmediği yani fiilen savaş açmadığı durumlarda geçerlidir.³⁶ Eğer düşman Müslümanlara savaş açarsa o zaman farz-ı ayn olur. Bu durumda kadın kocasından, köle efendisinden izin almaksızın savaşa çıkar. (Kadın ve erkek herkese cihat farz olur.) Cihat güç sarf etme, Allah ve Şeriat yolunda meşakkat katlanmaktır, kâfirle savaşmaktır. Onları muhasara altına aldığımızda onları İslâm'a çağırırız; eğer Müslüman olurlarsa bağışlanır, eğer olmazlarsa cizye alınır.³⁷

Daha sonra, Ahmed Ziyaüddin bu bölümde cizye, haraç, zimmî, yol kesme ve bunlarla ilgili fikhî hükümlere yer vermiştir.³⁸ Ayrıca savaş hukukuna ilişkin kadınlar çocuklar ve şehitlerle ilgili bilgiler de nakletmiştir.³⁹

Kitabın son sayfasında, ana metinde kitabı istinsah eden kişinin kitabı öven sözlerine yer verilmiştir. Bu kişi kitapta şu adla zikredilmektedir: el-Hac Hasan b. Ömer en-Nakşîbendî el-Halîdî es-Sungûrî.(Sene Hicri 1276)

C. Kitabu'l-Abir'in İçerisindeki Diğer Risaleler

1. Hâzâ Kitabu Matlabi'l-Mücahidîn

Yazar bu risalesinde, yaşadığı zaman diliminde savaşların, gazvelerin ve zaferlerin çok olduğundan, bununla birlikte Allah'ın kitabında varit olan müşavere emrinin uygulanmaması, düşmana karşı tedbir alınmaması ve hazırlıklı olunamayıp, duanın şartlarına ve adabına uygun biçimde yerine getirilemeyişinden dolayı bazı zorluklarla karşılaşıldığını dile getirmektedir.⁴⁰

Kitapçık Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olup dokuz bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler şu şekilde sıralanmıştır: Müşavere, dua, düşmanla savaş anında sabır, sebat ve Allah'ı çokça anma, yalnızca Allah'ın dini için savaşma ve zaferi yalnızca Allah'tan bekleme, mücahitlerin gaza zamanında evlerinde oturanlara karşı üstünlüğü, cepheden kaçmanın dini sakıncası, şehitlerin diğer ölümlere üstünlüğü, hudut boylarında ve deniz sahillerinde nöbet tutmak, seferberlik ilanında tereddütsüz savaşa koşmanın gerekliliği.⁴¹

33 Age., s. 45.

34 Aynı yer.

35 Age., 45-47.

36 Age., s. 47.

37 Aynı yer.

38 Age., s. 49.

39 Age., s. 50.

40 Kitâbu Matlabi'l-Mücahidîn, s. 42.

41 Kitabu Matlabi'l-Mücahidîn, s. 42-50.

Kitapçıkta zikri geçen bu başlıklar konulu tefsir usûlü ile işlenmiştir. Konular ayet, hadis ve sahabe kavilleriyle delillendirilmiş yeri geldiğinde dirayete başvurulmuş ve toplumun fesada uğramasını engelleyen güncel fıkıh üretilmiştir. Cihadın farzı kifaye, ancak bazı durumlarda farzı ayn olabileceği vurgulanmıştır.⁴²

2. Risaletün Makbûletün fî Hakkî'l-Müceddid

Kelime anlamı, yenileyen, düzenleyen, ıslah eden kimse anlamına gelen müceddit, terim olarak; toplumun dinin özünden sapma göstermesi durumunda, onların dini doğru anlayıp yaşamalarına öncülük eden İslam bilgini anlamına gelmektedir.⁴³ Hz. Peygamber tecdid kavramına işaret ettiği için, İslam literatüründe müceddit kavramı kullanılmamıştır. İctihat ve tecdit yapabilme ilim ve ehliyet sahibi Müslüman olma şartına bağlanmıştır.⁴⁴

Bu risale “Allah bu ümmete her yüz yılın başında ümmetin dinini hurafelerden koruyan bir müceddit gönderecektir”⁴⁵ hadisini ve bu minvalde başka rivayetleri konu edinen tek sayfalık bir bildiri niteliğindedir.⁴⁶ Ancak müellif bu risalesinde, Allah’ın göndereceği bu şahsın mutlaka İslam bilgini olması gerekmediği, bazen halife, öncü bir komutan, bazen de kendisine itaat edilen bir melik olabileceğini söylemiştir.⁴⁷

Müellif, “*kitabı matlabî'l- mücahidîn*” in girişinde ümmetin bazı işleri yerli yerinde yapmadığı ve bazı meseleleri ihmal ettiği için, bazı ciddi zorluklarla karşı karşıya kaldığını belirtmiştir. Osmanlı’nın sürekli toprak kaybetmeye başladığı ve dağılma süreçlerinin yaşandığı, ümitsizliğin topluma hakim olmaya başladığı bu dönemlerdeki karamsar havayı dağıtmak, toplumun diğer unsurları yanında başta alimlere düşmektedir. Müellif, bir taraftan girdiği bu çabayla yaşadığı topluma müceddit hadisiyle ümit verirken, diğer yandan, toplumun kalkınması, dünya ve ahirette rezil ve rüsva olunmaması için gereken her türlü tedbirin alınması amacıyla yapılan, nazari, fikri ve ameli faaliyetlerin içerisinde bulunmuş olmaktadır.

3. Tenbihât-ı Azîme ve Terğîbât-ı Kesîre

Kitabu’l-abir’in sonunda iki sayfadan oluşan bu risale, Gümüşhanevî’nin tavsiyelerini içermektedir. Tamamen tasavvufi bir dil ve terminoloji ile bazı tavsiyelerde ve tenbihatlarda bulunulmuştur. Gümüşhanevî’nin hicret ve cihatla ilgili ayet ve hadisleri bir araya getirdiği bu eserinde, özelde tarikat yoluna girenlere, genelde ise, tüm mü’minlere tavsiyelerine yer verilmiştir.

Müellif, aslında müritlerine tasavvufun tüm inceliklerine ve gereklerine sarılmalarını tavsiye ederken, onları bir anlamda uyanık olmaya çağırılmaktadır. Tasavvuf terminolojisinde hicret ve cihadın yeni anlamlar kazandığı bilinen bir gerçektir. En genel anlamıyla hicret, nefsin ve çevrenin kötülüklerinden uzak durmak, günahları terk etmektir.⁴⁸ Cihat ise, i’la-yı Kelimetullah için göğüs göğse çarpışmanın dışında, insanın kendi nefsi ve nefsinin emrettiği kötülüklerle karşı savaşması olarak da yorumlanmıştır.⁴⁹

Gümüşhanevî’nin tenbihatlarından bazıları şunlardır: Kur’an okumak, hatm-i hacc icra etme, günlük vird ve zikre devam etme, daima tazarru ve niyaz halinde olma, helalinden kazanıp helal yeme, yaşadığı beldenin insanını sevmeye, ana ve babaya saygı, mahlukatı incitmekten sakınma, evliya kabirlerini ziyaret, sohbet ve tasavvuf kitapları okumaya devam etmek, sabır

42 Age., s. 50.

43 *Dinî Terimler Sözlüğü*, (Komisyon), M.E.B, yay. Ankara, 2009, s. 225.

44 *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, (Komisyon), Diyanet İşleri Başk., yay., İst., 2009, s. 423.

45 Ebû Davut, *Melahim*, 1.

46 *Risaletün Makbûletün fî Hakkî'l-Müceddid*, s. 50-51.

47 *Risaletün Makbûletün fî Hakkî'l-Müceddid*, s. 51.

48 Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber yay., Ankara, 1997, s. 360.

49 Cebecioğlu Ethem, *age.*, s. 185.

şükür ve kanaat üzere olma, ağız ve beden temizliğine dikkat, mübarek gün ve geceleri ihya, tütün, tömbeki, enfiye , afyon vb, habaisi terk etmek.⁵⁰

Gümüşhanevî bu tenbihatlarıyla, kendi muhibbanını fethe ve zafere hazır olmaya, başka bir ifadeyle fethin ve zaferin gerçekleşmesine zemin hazırlayacak davranışları onlara kazandırmayı amaçladığı söylenebilir.

Sonuç

Hicret ve cihad, hak ve batıl mücadelesi devam ettiği müddetçe baki kalacak iki kavramdır. Müellifimiz bu iki kavramla ilgili ayet ve hadisleri bir araya getirirken yaşadığı toplumu İslam'ın ilk iki temel kaynağı Kur'an ve sünnetle buluştururken, aynı zamanda doğru sağlam ve sahih bir bilgi de sunmuş olmaktadır. Bu konuda yaşadığı dönemde insanlarda bilinç oluşturmaya hedefleyerek bilgece bir faaliyeti gerçekleştirirken, sonraki asırlarda yaşayacak Müslümanlara da konuyla ilgili bir geleneğin temellerini de atmış olmaktadır.

Eserde yer alan küçük kitapçıklar/ risaleler de içeriklerine bakıldığında Kitabın ana konusu olan hicret ve cihatla bütünlük içerisinde ve eseri tamamlamaktadır. Bu üç risale toplumu içinde bulunduğu durumu tasvir edici, toplumu uyarıcı ve hayra teşvik edicidir. Aynı zamanda toplumda yüksek bir ahlaki bilinç ve şuur oluşturmaya yöneliktir. Çünkü toplum büyük bir tehdit altındadır. Bu tehlide karşı toplumda -en azından kendi müridanında- farkındalık oluşturmak, uyarılarda (tenbihat, tavsiyeler ve vasiyetler) bulunmak, toplumu yüreklendirmek (müceddid hadisi), orduya, askere, moral olacak ilmi ahlaki neşriyatta bulunmak (kitabı matlabî'l-mücahidin) alimlerin, münevverlerin işi olmalıdır. Gümüşhanevî yazdığı bu eserle alim olma sorumluluğunu yerine getirmiş, sadece yazmakla da kalmayarak yazdıklarının gereğini de fiilen yerine getirerek, yıldızlar kervanındaki yerini almıştır.

Kaynakça

- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber yay., Ankara, 1997.
- Deliser, Bilal, *ez-Zerkeşi ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, Gümüşhane Üniversitesi yay. Gümüşhane, 2012.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, Çağrı Yay, İstanbul 1992.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Kitabu'l- abir*, İst., 1276.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Kitâbu Matlabî'l- Mücahitîn*, (Kitabu'l- abir içerisinde).
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Risaletün Makbûletün Fî Hakkı'l-Müceddid*, (Kitabu'l- abir içerisinde).
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Tenbîhât'- Azîme ve Terğîbât'- Kesîre*, (Kitabu'l- abir içerisinde).
- Gündüz, İrfan Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddîn , *Hayatı –Eserleri- Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, Ankara, tsiz.
- Doğan, Günay, *Metin Bilgisi, Multilingual*, İstanbul 2001.
- İpek, Nedim, *1877-1878 Osmanlı -Rus Savaşı , Türkler*, Yeni Türkiye yay., Ankara, 2002.
- Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarihi Kurumu yay., Ankara, 1983.
- Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başk., yay., İst., 2009.
- Komisyon, *Dinî Terimler Sözlüğü*, M.E.B, yay., Ankara, 2009.

50 *Tenbîhât'- azîme ve terğîbât'- kesîre*, s. 51-52'den özet olarak.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Eserlerinin Özbekistan'daki Nüshaları

Sherzodhon MAXMUDOV*

Özet

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Nakşibendîlik tarikatı Halidîlik kolunun önemli temsilcilerinden biri olup, bugün Özbekistan'daki kütüphanelerde onun birçok eserinin nüshaları bulunmaktadır. Özellikle Özbekistan İlimler Akademisi Birunî Şarkşinaslık Enstitüsü yazmalar kütüphanesinde Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî eserlerinin matbu nüshaları yer almaktadır.

Giriş

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin 60'a yakın Arapça, Osmanlıca eserler tasnif ettiği araştırmalardan bilinmektedir¹. Bunlardan İstanbul, Kazan ve Mısır'da basılan eserlerinin 14 adet nüshası Birunî Şarkşinaslık Enstitüsü yazmalar kütüphanesinde tespit edilmiştir.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Özbekistan İlimler Akademisi Şarkşinaslık Enstitüsü kütüphanesinde bulunan eserlerini iki gruba ayırabiliriz.

Mecmûat ul-ahzâp

Birincisi, Tasavvufufla ilgili eserleridir. A.Z.Gümüşhanevî'nin Arapça tasnif ettiği ve 1880 senesinde İstanbul'da neşrettiği "*Mecmûat ul-ahzâp*" adlı eseridir. Eser 624 sayfadan ibaret olup, Özbekistan İlimler Akademisinin Şarkşinaslık Enstitüsü kütüphanesinde 7286 envanter numara ile kayıtlıdır. Bize göre bu nüsha eserin ilk baskısıdır. Çünkü Prof. Dr. İrfan Gündüz araştırmasında bu eserin 1884 yılında yayınlanan neşrini eserin ilk baskısı diye göstermiştir.²

Bununla birlikte, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Tasavvufa dair "*Cami ul-usul fi evliyyay-i ve envaihim ve evsafihim ve usul-ı külli tarikin ve mühimmat il-müridi ve şurut iş-şeyhi ve kelimat is-sufiyye ve istilahihi ve enva it-tasavvufi ve makamatihim*" eserinin iki nüshası bulunmaktadır. İlk nüsha 15484 envanter numara ile kayıtlıdır. 266 sayfadan oluşan bu eser de Arapça olup 1895 yılında Mısır'da basılmıştır. Eserin ikinci nüshası 7066 envanter numara ile kayıtlı olup, o 1910 senesinde Mısır'da çap edilmiştir. Bu baskının 384 sayfadan ibaret olması onun genişletilmiş son versiyon olduğunu göstermektedir.

Râmuzu'l-ehâdis

İkinci grup Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hadis ilmine ait eserleridir. Hadis kitabı olan "*Râmuzu'l-ehâdis*"in 1889 yılında Kazan'da Şemsüddin Kazani matbaasında basılan 472 sayfalık bu baskısının 5 adet nüshası Özbekistan İlimler Akademisi Şarkşinaslık Enstitüsü kütüphanesinde 11265, 9887, 11324,10413, 13018 envanter numaralarıyla kayıtlıdır. Prof. Dr. İrfan Gündüz'ün kaydettiğine göre "*Râmuzu'l-ehâdis*"in ilk nüshası 1858 senesinde taşbasma yoluyla basılan 526 sayfalık kitaptır.³

* Dr., Özbekistan İlimler Akademisi

1 Gümüşhanevî ,Ahmed Züyaüddin, *Ramuz el-ahadis (Hadisler Denizi)*, çeviren ve şerheden Bahriiddin Umrzak. Taşkent, 2007.

2 İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (K.S.) Hayatı-eserleri-tarikat anlayışı ve Halidiyye tarikatı*, İstanbul, 2013, s. 91.

3 Gündüz İrfan, *age.*, s. 96.

Levâmiu'l-Ukûl Şerh-i Râmuzu'l-Ehâdis

Bununla birlikte, “Râmuzu'l-Ehâdis”in şerhi olan 5 ciltlik “Levâmiu'l-Ukûl Şerh-i Râmuzu'l-Ehâdis” de Özbekistan İlimler Akademisi Şarkşinaslık Enstitüsü kütüphanesinde bulunmaktadır. “Levâmiu'l-Ukûl Şerh-i Râmuzu'l-Ehâdis” eseri 1876-1877 yıllarında Mısır’da yayınlanmıştır.

Eserin 1. cildi 240 sayfa olup 13182 envanter numara ile kayıtlıdır.

2. ve 3. ciltlerin her biri 220 sayfa olup, 16227-28 envanter numaraları ile kayıtlıdır.

Eserin 4. cildi 800 sayfa olup 16229 envanter numara ile kayıtlıdır.

5. cildi 646 sayfa olup 16230 envanter numara ile kayıtlıdır.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin “Levâmiu'l-Ukûl Şerh-i Râmuzu'l-Ehâdis” eseri “Kütüb-ı Tis'a” denilen Hadisler kitabından seçerek toplanan mecmuadır. Bu eser 20 y.y.'ın başlarından itibaren Türkistan uleması tarafından geniş çapta istifade edilmiştir.

Necât'ul-Ġâfilîn

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hadis ilmine ait yine bir eseri Arapça yazılan “Necât'ul-Ġâfilîn” olup, onun de üç nüshası Şarkşinaslık Enstitüsü kütüphanesinde 8600, 18852, 12086 envanter numaraları ile kayıtlıdır. “Necât'ul-Ġâfilîn”in 12086 envanter numaradaki nüshası İstanbul’da basılan 79 sayfalı kitaptır. Diğer iki nüsha ise Kazan’da 1897 yılında Mahmudcan Kerimi matbaasında basılan 114 sayfalı kitaptır.

Vesîletu'n-Necât

Özbekistan İlimler Akademisi Şarkşinaslık Enstitüsü kütüphanesinde Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin “Vesîletu'n-Necât” adlı eseri 2046 envanter numara ile kayıtlıdır. Bu eser 1909 yılında İstanbul’da basılan 109 sayfalı kitaptır.

Prof. Dr. İrfan Gündüz Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin eserlerini üç gruba ayırmış ve üçüncü gruba Fıkıh ve Akaide dair eserleri almıştır. Ama Özbekistan İlimler Akademisi Şarkşinaslık Enstitüsü kütüphanesinde Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin bu konudaki eserleri mevcut değildir. Araştırmacıların gösterdikleri gibi Şarkşinaslık Enstitüsü kütüphanesinde Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin sadece yukarıda ismi geçen eserleri muhafaza edilmektedir. Demek, Türkistan diyarına 19 y.y. sonu 20 y.y. başlarında müellifin sadece bu kitapları gelmiştir.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin yukarıda zikredilen eserlerinin bazıları kendisinin hayatta olduğu dönemde Türkistan’a getirilmiş ve Buhara medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Yine şifahi bilgilere göre 20 y.y.daki Türkistan uleması Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’yi Nakşibendî âlimi olarak benimsemişlerdir.

Sonuç

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin eserlerinin Türkistan’a getirilmesiyle ilgili fikir ve görüşlerimizi bildirecek olursak, bu dönemde Türkistanlılar Hac ibadetini ifa etmek için daha çok İstanbul yoluyla yolculuk yapmışlar, böylece dünyanın bu güzel şehrinde birkaç gün yaşama bahtına müyesser olmuşlardır. Dolayısıyla Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin eserleri Türkistanlı hacılar arasındaki ulema ve entellektüeller tarafından getirilmiş olabilir. Çünkü Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî eserlerinin bazıları bu zatın hayatta olduğu yıllarda Türkistan’a getirildiğine göre, eserlerinin sadece İstanbul’da değil, Mısır’da ve Kazan’da matbû olarak basılması da bu kitaplara ihtiyacın büyük olduğunu göstermektedir. Türkistan medreseleri talebelerinin sadece Türkistan diyarı ulemasının değil, aynı zamanda dünya âlimlerinin eserlerini de itibardan kaçırmadıklarını göstermektedir. Bununla birlikte, yukarıda isimleri geçen eserler Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Buharalı halifeleri tarafından Türkistan’a getirilmiş de olabilir.

Kaynakça

Gümüşhanevî, Ahmed Züyaüddin, *Râmuzu'l-Ehâdis (Hadisler Denizi)*, çeviren ve şerheden Bahriddin Umrzak. Taşkent, 2007.

İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (K.S.) Hayatı-eserleri-tarikat anlayışı ve Hâliyye tarikatı*, İstanbul, 2013.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Eserlerinin Özbekçe Tercümeleri Üzerine

Nodirkhon KHASANOV*

Özet

Bilindiği üzere geçtiğimiz yüzyılın 90'lı yıllarında Türkî cumhuriyetler bağımsızlıklarına kavuşunca Orta Asya'da, özellikle Özbekistan'da tarihi-kültürel değerleri araştırmaya özen gösterilmeye başladı. Alel-husus dini-tasavvufi eserleri inceleme ve yayımlama çalışmalarına önem verildi. Yerli bir öğreti olması hasebiyle Hâcegan-Nakşibendî ekolünün muteber kaynakları ardı ardına basılmaktadır. Bunların arasında Özbek okuyucuları Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri'nin eserlerini de okumak şerefine nail olmaktadır ve manevi yönden istifade etmektedirler.

Giriş

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri'nin ismi Orta Asya halkları için yabancı değildir. Çünkü Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri'nin eserleri Türkistan'a (bugünkü Özbekistan topraklarına) XIX. yüzyılın ikinci yarısında, yani kendisi hayattayken ulaşmıştı. Örneğin, Gümüşhanevî Hazretlerinin kalemine mensup "*Câmiu'l-Mutûn*" eseri H.1283 / M.1866 yılında Buhara'daki Şeyh Muhammed Murad Buharî Nakşibendî tekkesinde el-Hac Hafız Feyzullah tarafından istinsah edilmiş¹, hem de 1917'deki Ekim ihtilaline kadar Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî eserleri Buhara'daki Mir Arap Medresesi'nde okutulmuştur. Dolayısıyla Gümüşhanevî Hazretleri, XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında Türkistan'da Ehl-i Sünnet âlimi, büyük mutasavvıf, Hanefî fıkhının önemli temsilcisi ve bir Nakşibendî şeyhi olarak biliniyordu. Bununla birlikte Özbekistan kütüphanelerinde bugün hazretin birçok eserleri bulunmaktadır. Özbekistan İlimler Akademisi Birunî Şarkşinaslık Enstitüsü Yazmalar hazinesinde ve Özbekistan Müslümanlarının Dini İdaresi (Diyanet) kütüphanesinde bu zat-ı şerifin:

Râmuzu'l-Ehâdis, Kazan-1889, Petersburg-1889;

Levâmû'l-Ukûl Şerh-i Râmuzu'l-Ehâdis, 5 ciltli, Mısır, 1876-1877, 2.cüz, Mısır, Hic.1293;

Câmiu'l-Mutûn, Mısır, Hic. 1273, Mil. 1856 (57);

Câmiu'l-Usûl fî-Evliya-i Kelimât-i Sûfiyye, Mısır, 1916;

Mütemmimât-i Câmiu'l-Usûl, Mısır, 1895;

Vesîletu'n-Necât, İstanbul, 1909;

Mecmûatu'l-Ahzâb ve'l-Evrâd, İstanbul, 1880;

Necâtu'l-Ğâfilin, Kazan, İstanbul, 1893, 1897;

Mecmûatu'l-Ahzâb ve'l-Evrâd (eserinden alınarak hazırlanan *Evrâd-ı Kur'anî* kitabı, yegâne ve nadir el yazma ve taşbasma nüshası) gibi muteber eserleri bulunmaktadır.

* Doç. Dr., Fatih Üniversitesi

1 Bu nüsha H.1273 / M.1856'da Mısır'da neşredilen nüshadır.

Şimdi Gümüşhanevî Hazretlerinin Özbekçeye çevrilen eserleri üzerinde duralım.

Câmiu'l-Mutûn

2000 yılında Taşkent'te İmam Mâturîdî Hazretlerinin 1130'uncu yıldönümü uluslar arası kapsamda kutlandı. Bu kutlama vesilesiyle İmam Mâturîdî itikadî görüşlerinin şerhi olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin "*Câmiu'l-Mutûn*" kitabı meşhur tercüman, yazar ve şair Mirza Gencebey tarafından çevrilerek ilk defa Özbek Türkçesinde yayınlandı². Eser ilmi ve dini çevrelerde merak ve yankı uyandırdı ve bugün Özbekistan halkı tarafından kemal-ı itibarla okunmaktadır.

Râmuzu'l-Ehâdis

Bilindiği üzere İslam konferansının İSESCO teşkilatı kararıyla 2007 yılında Taşkent şehri İslam Medeniyeti Başkenti olarak ilân edilmiştir. Bu kutlama dolayısıyla Özbekistan'da birçok ilmi, dini ve tarihi kitaplar yayınlandı. Bunlardan biri de Gümüşhanevî Hazretlerinin tasnif ettiği *Râmuzu'l-Ehâdis* (Hadisler Denizi) eseridir. Kitap Özbekistan İlimler Akademisi Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü elemanlarından Bahreddin Umrzak tarafından tercüme edilerek bazı şerhlerle neşredildi.³ Toplam 608 sayfadan ibaret olan kitabın Arapça metniyle birlikte yayınlanmış olması, okuyuculara asıl metinle tercüme metni karşılaştırarak okuma imkânı sunmakta ve kitabın bilimselliği da artmaktadır.

Tercümede Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü yazmalar hazinesindeki "*Râmuzu'l-Ehâdis*"in nüshalarından hem de Gümüşhanevî'nin "*Râmuzu'l-Ehâdis*" için yazdığı "*Levâmiu'l-Ukûl*" adlı şerhinden istifade edilmiştir. Bununla beraber çeviride Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin hayatı, eserleri, ilim tahsili, manevi derecesi, kitabın özelliklerine geniş yer verilmiştir. Meselâ, eserin ahlakla ilgili özelliklerini dile getirirken çevirmen şöyle demektedir: "...bu kitap, İmam Azam rahmetullahi aleyh mezhebinin yaygın olduğu bölgelerde örf ve âdet konumunda olan, atalarımızın eğitim yoluyla genç kuşaklara miras bıraktığı millî geleneklere, Şark eğitimi ve ahlâkına ait hadis-i şerifleri içermektedir".

Kitap tercümesinde farklı bir yol izlenmiştir. Eserin imam-hatipler için kılavuz olacağını göz önünde bulundurarak açıklama bölümünde Hanefî mezhebine ait fikhî fetvalar ilave edilmiş ve dinî konularda ihtilafa gidilmemesi için her bir hadis-i şerife Hanefî fıkıh ve hadis usulüne uygun olan muhtasar şerh ve açıklamalar sunulmuştur.

"*Râmuzu'l-Ehâdis*" kitabının Peygamber efendimizin mirasını ümmete nakletmedeki önemli hizmeti esere yazılan takrizde de açıkça ifade edilmiştir. Ona göre "*Râmuzu'l-Ehâdis*" tüm hadis kitaplarının özü ve kaymağı mahiyetinde olup, kitap kimin evinde bulunuyor, okunuyor ve ondaki hadis-i şerifler tatbik ediliyorsa, şüphesiz ki o evde Peygamber efendimiz konuşuyor ve nasihat ediyor demektir. Efendimizin tavsiye ve nasihatlerine gönülden uyanlar mahşer günü onun şefaatine ilk olarak nail olacaklardır.

Kitabın önsözünde namaz, ilim ve ahlâka ait hadisler getirildikten sonra Doğu Türkistan'ın bağımsızlığı için mücadele eden, Şarki Türkistan'ın ilk cumhurbaşkanı, büyük âlim Alihan Töre Sağunî'nin (1883-1976) şu ibretli cümlelerine yer verilmiştir: "Dinî hisle millî his birleştiğinde biz millet olarak gelişip büyürüz. Din-diyantten sonra bizim için en önemli şey, şu aziz vatanımız, yurdumuzun gelişmesi için pak kalp ve temiz vücutla hazır olmamızdır. Sadece dinî ilimlerle yetinmeyip parlak istikbalimiz için su ve hava kadar önemli olan dünyevî ilimlerde de milletlerin önüne geçmek hepimizin borcu ve vazifesidir."

2 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Cami-ul mutun*, çev.: Mirza Gencebey, Taşkent, 2000.

3 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Ramuz el-ahadis* (Hadisler Denizi), çeviren ve şerheden Bahreddin Umrzak, Taşkent, 2007.

Daha sonraki sayfalarda “*Râmuzu'l-Ehâdis*”le ilgili önemli fikir ve görüşlere yer verilmiş, eserin ilim ve maneviyata katkılarından bahsedilmiş, bundan sonraki sayfalarda yazarın kısaca hâl tercümesi tanıtılmıştır. Gümüşhanevî Hazretlerinin önsözünde kitabın telif sebebi, amacı, v.s. özellikleri beyan edilmiştir. Yazara göre eserde yer verilen hadisler iki gruba ayrılmıştır. İlk gruptakiler Peygamber efendimizin mübarek sözleridir. İkinci gruptaki hadisler ise Hazreti Peygamberin tavsiyeleri, yaptıkları, güzel ahlâkı hakkındaki sahabelerin sözleridir⁴.

Eser tercümanı *Râmuzu'l-Ehâdis*'i sadece çevirmekle yetinmemiş, kitapta geçen hadis-i şerifleri “*Levâmiu'l-Ukûl*”, “*Şerh-i allame Şeykavî alâ sahihi Buharî*”, “*Avn el-Barî*”, “*Şerh-i muhtasar el-vikaye*”, “*Evrâd-ı Kur'anî*”, “*Nur ul-izah*”, “*Fetavây-i Halil Gönenç*”, “*Fetavây-i Alemgiriye*”, “*Mecmau'l-adab*”, “*Durru'l-muhtar ma'a Reddül-Muhtar*”, “*Şerh-i Şirat u'l-İslam*” gibi kitaplardan istifade ederek gerekli yerleri şerh etmiş, açıklamış ve not düşmüştür.

Örneğin, Hazreti Enes'ten rivayet edilen bir Hadis-i şerif şöyle verilmiştir:

“Kıyamet günü (*maşer günü*) cennetin kapısına gelip kapıya vuracağım. Hazin (*bekçi-kapıcı melek*): Kim?...” diye sorar. Ben: “Muhammed'im” derim. O, kapıyı açar ve: “Sizden önce kimseye kapıyı açmamak için emredilmiştim. (*Merhaba!*) der. (Hz. Enes'ten İmam Ahmed, İmam Müslim rivayetleri).

Bu hadisin tercümesinde mütercimın üslubu görünmektedir, şöyle ki:

1. Metin içinde gelen “Kıyamet günü” ve “Hazin” kelimeleri parantezle (*maşer günü*) ve (*bekçi-kapıcı melek*) şeklinde açıklanmıştır.

2. Dipnotta bu hadis-i şerifle ilgili üç izah sunulmuştur. *Birincisi*, hadisin râvisi Hazreti Enes hakkındadır. Onun Hazreti Peygambere on sene hizmet ettiği, uzun ömür yaşadığı, “Sahih-i Buharî”de 286 hadis rivayet ettiği ve Muhammed b.Sirin tarafından defnediliği sahih kaynaklara dayanarak kaydedilmiştir. İkincisi, Hazret-i Peygamberin maşer yerinden cennetin kapısına kadar gelmesidir. Üçüncüsü, Hazreti Peygamberin cennetin kapısına nasıl vuracağı ve bekçi melekle diyalogudur.

Görüldüğü gibi bir Hadis-i şerif(ler)in çevirisinde geçen bazı anlaşılması güç olan kelime ve ibarelerle ilgili açıklamalar tercüman tarafından sunulmuştur. Bu ek bilgiler, okuyucunun hadis-i şerifleri iyi anlamasına yardımcı olmaktadır.

Hadislerin tercümesine baktığımızda, eğer hadis-i şerif namazla ilgili ise dipnotta namazın Hanefî mezhebindeki hüküm ve kurallar detaylı olarak sunulduğunu veya zekatla ilgili ise zekat ve onun şartlarına ait herhangi bir meselenin açıklandığını görüyoruz. Örneğin kitabın sayfa 84'teki 5.no'lu hadis-i şerif hazret-i Enes'ten rivayet edilmiş olup, açıklamada zekatın nasıl yerine getirildiği, sıla-i rahim, dilenci, komşu ve fakirin müminler üzerindeki hakları kaydedilmiştir (İmam Ahmed, el-Hâkim rivayeti). Yine tercüman, hadis-i şerifin izahında (“Fetavây-i Halil Gönenç”ten) hacet-i asliyle ilgili bilgileri eklemiştir.

Kitapta hadis-i şeriflerin tasavvufla ilgili yönlerine dair notlar düşülmüştür. Kitabın 387. sayfasında Ummu Seleme'den nakledilen hadis-i şerifte baştan kan aldırmanın birçok hastalıklara iyi geldiği bildirilmiştir (Taberanî rivayeti). Söz konusu hadis-i şerifin açıklamasında Sufizâde Seyyid Hulusî'nin “Mecma' ul-adab” kitabından⁵ kan aldırmanın faydası, âdâbi ve şartları ile ilgili bilgiler aktarılmıştır. Bu bilgiler aynı zamanda okuyucular için önemli ve zaruridir.

Çeviride tercüman hadislerin tercümesine ek olarak toplam 729 adet açıklama ve birçok ek bilgi sunmuştur ki bunlar Gümüşhanevî'nin “*Râmuzu'l-Ehâdis*” eserinin Özbek okuyucularına daha da anlaşılır olmasında faydalı olmuştur. Ama şunu da söylemek gerekir ki, hadisleri

4 Gümüşhanevî, *Ramuz* (çeviri), s.10.

5 Sufizâde, Seyyid Hulusî, *Mecma' ul-adab*, Saadet Yayınevi, İstanbul, s.407-412.

şerh etme ve açıklamada tercümandan herhangi bir konunun şerhini talep etmek doğru değildir, çünkü her çevirmen tercüme sırasında açıklama veya şerh düşerken kendi bakış açısı, inancı ve birikimine dayanır.

Gümüşhanevî Hazretlerinin söz konusu kitabı Özbek halkı tarafından sıcak karşılandı ve ilgi gördü. Açıklamalı çevirinin başarıları veya eksikliklerini değerlendirmek âlimlerimizin üzerindeki vazifedir. Elbette ki, her kitapta olduğu gibi bu çeviride de bazı eksikler göze çarpmaktadır. Uzmanlar kitabın tekrar basılacağını dikkate alarak bazı cüzî tekliflerde bulunmaktadır:

Birincisi, çevirinin yeni baskısında tercüman tarafından hadis ilmi ve onun özellikleri hakkında bilgi sunulmalıdır. *İkincisi*, bazı kelime ve ifadeler vardır ki, onların daha net belirlenmesi ve detaylı açıklanması lâzım. (Örneğin eserde geçen dubba, nakir, hantam ve muzaffat gibi eşyaların ne olduğu geniş şekilde tarif edilirse iyi olur). *Üçüncüsü*, hadis-i şeriflerin sahih, hasan ya da zayıf olduğunu tercüme esnasında belirtmek de eserin değerini yükseltir bizce. Umarız ki, tercüman daha sonraki çalışmalarında bütün faydalı tavsiyeler doğrultusunda kitabın yeni, mükemmel baskısını gerçekleştirecektir.

Evrâd-ı Şerif

2005 yılında Bahridin ibn Sefer en-Nurî el-Hanefî, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî hazretlerinin "*Mecmûatu'l-Ahzâb*" kitabından derlenerek onun ekolünden gelen Muhammed Zahid Kotku hazretleri tarafından hazırlanan *Evrâd-ı Şerif (Evrâd-ı Kur'anî)* kitabını Özbekçeye çevirerek şerh ve açıklamalarla neşretmiştir⁶. Kitabın mukaddimesinde Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretlerinin Ehl-i sünnet ve cemaat itikadı hakkındaki görüşlerine de yer verilmiştir. Bununla birlikte çevirinin 13-24. sayfalarına Gümüşhanevî'nin "*Câmiu'l-Mutûn*" eserindeki İmam Mâturûdî'nin itikatla ilgili açıklamalar bölümü ilave edilmiştir. Dua, zikir ve virdler kitabı olan *Evrâd-ı Kur'anî*'nin başında Gümüşhanevî Hazretlerinin eserinden inançla ilgili bu bölümün sunulması yerinde olmuştur. Çünkü Orta Asya topraklarında yaşayan âlimler itikat konusu üzerinde titizlikle durmuşlardır. Bu bağlamda Türkistan büyüklerinden, Arap, Fars ve Türk dillerinde eser veren âlim, Nakşibendi şeyhi Sufi Allahyâr (1663-1724) şöyle demiştir:

Akide bilmeyen şeytana eldir,

Eğer ming yıl taat kılsa yeldir.

(İnancını bilmeyen kimse şeytanın arkadaşıdır, onun bin yıl yaptığı ibadet ise rüzgar gibidir).

Yani "akideyi hakkıyla bilip ona itaat etmeyen kişi şeytana tabidir. Şeytan onu hangi yola sürülse körü körüne peşinden gider. Eğer bu şekilde bin sene ibadet etse bile tüm taâtleri yele savrulmuş gibidir."⁷ Demektedir mutasavvıf şair. Kuran-ı Kerim'in Furkan suresi, 23.ayetine "*İman olmaksızın yapılan hiçbir işin değeri yoktur*" diye buna işaret edilmiştir. Demek ki Gümüşhanevî Hazretlerinin inançla ilgili tasnif ettiği eserleri İslam esaslarını anlamamız ve ona göre yaşamamızda önemli kaynaklardır. Kitaba yine tercüman tarafından "*Secde-i sehiv*", "*Risâle-i Hâlidîyye*", Nefsin terbiyesi ve mertebeleri, Sîret-i Nebî ve "*Kasîde-i Burde*"nin şerhi eklenmiştir.

Necâtu'l-Ġâfilin

2006 yılında Taşkent İmam Buharî Medresesinin mezunu Beknazar Şükür, Gümüşhanevî Hazretlerinin *Necâtu'l-Ġâfilin* eserini Özbekçeye çevirdi. (Eser yakın günlerde yayınlanacaktır.)

6 Muhammed Zahid b. İbrahim el-Bursevî, *Evrâd-ı Kurânî*, çev.: Bahridin ibn Sefer en-Nurî el-Hanefî, Maveraunnehir Yayınevi, Taşkent, 2005.

7 Seyyid Habîbulah b. Seyyid Yahyahan (el-Ferganî el-Kabulî), *Hidayet ut-talibin – Sebat ul-acizin'in şerhi*, Taşkent İslam Üniversitesi Yayınları, Taşkent, 2009, s.43.

Öyle görünmektedir ki, Özbek ulemâsı nezdinde Gümüşhanevî Hazretlerinin fikir ve düşünceleri çok önemlidir. Nitekim merhum hafız ve vaiz Fazıl Kâri Yâsinoğlu ve Taşkent Baş İmamı Enver Kâri Tursunoğlu, *Câmiu'l-Mutûn* hakkında gayet olumlu fikir ve görüşlerini ifade etmişlerdir.

Aynı zamanda Özbekistan Müslümanlar İdaresi Reisi Usmanhan Alimov de "IX-XI y.y.'da Semerkant'ta Kelâm İlminin Gelişmesi" adlı kitabında *Mâturîdî* kelâm ilminin mahiyeti Gümüşhanevî Hazretlerinin "*Câmiu'l-Mutûn*" eserinde güzel bir şekilde ifade edildiğini kaydetmiştir⁸.

Hukuk Profesörü Akmal Saidov da Gümüşhanevî Hazretlerinin *Câmiu'l-Mutûn* kitabındaki itikatla ilgili görüşlerin aynı zamanda Tasavvufun da temeli olduğunu kaydetmiştir⁹.

Yine bir önemli noktayı vurgulamak istiyorum. A. Z. Gümüşhanevî hazretlerinin fikir görüşleri sadece dini, tasavvufi ve itikadi görüşlere değil, edebiyat dünyamıza da etkisini göstermektedir. Örneğin, Doç. Dr. Seyfeddin Seyfullah, Türk dünyasının büyük şairi ve düşünürü Emir Nizameddin Ali Şir Nevâî'nin eserlerine izah, açıklama ve not düşerken, Özbekçeye çevirdiği A.Z. Gümüşhanevî hazretlerinin "*Veliler ve Tarikatlarda Usul*" kitabından önemle istifade etmiştir¹⁰. (*Bu kitap şu anda çevrilmektedir.*)

Kısacası, Gümüşhanevî Hazretlerinin eserlerinin Özbekistan'da tercüme edilerek halkın istifadesine sunulması, halkımızın sağlam ve doğru inanca sahip olmaları yönünden çok önemli tesirler yarattı. Özellikle onun takipçilerinden olan M. E. Coşan hazretlerinin 1991 senesinde Özbekistan'a teşrifinden sonra bu ekol daha da canlandı.

Şunu yüksek bir kıvançla söylememiz gerekir ki, Mâverâünnehir zemininde yetişen İmam Buharî, İmam Mâturîdî, Burhaneddin Merğinanî, Hoca Ahmed Yesevî, Abdülhalik Gicduvanî, Necmeddin-i Kübra, Hacı Bahâeddin Nakşibend, Sufi Allahyar gibi büyüklerimizin kitaplarıyla birlikte bugün Özbekistan'da, kardeş Anadolu'da yetişen Mevlânâ Celaleddin Rumî, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Muhammed Zâhid Kotku, Mahmud Esad Coşan, Sufizâde Seyyid Hulusî, Bedüzzaman, Muhammed Kemal Pilavoğlu, Zekai Konrapa, Osman Nuri Topbaş, Nurullah Cezeri, Ömer Faruk Cezeri, Ahmed Lütfi Kazancı gibi âlimlerin eserleri de tercüme edilerek halkımıza sunuldu. Böylece bu eserler halkımızın dini-tasavvufî görüşlerinin doğru istikamette gitmesine ve gelişmesine yardımcı olmakta ve önemli hizmetler sağlamaktadır.

8 Alimov, U. *IX-XI. Yüzyıllarda Semerkant'ta Kelâm İlminin Gelişmesi*, Özbekistan Milli Ansiklopedisi, Taşkent 2008.

9 Saidov, A. *Attarşinaslık*, Büyük Mutasavvıf, Şeyh ve Şair Feriduddin Attar'ın Manevî ve Marifî Hazineleri, Taşkent 2012.

10 Nevai, Ali Şir, *Mükammal Asalar Toplamı*, 10 ciltlik, haz.: İbrahim Hakkul, Seyfeddin Seyfullah v.d, Taşkent, 2012.

Kaynakça:

Ahmed Ziyaüddin GümüŖhanevî, *Câmiu'l-Mutûn*, Mısır H.1273/M.1856;

Ahmed Ziyaüddin GümüŖhanevî, *Câmiu'l-Mutûn*, Buhara, H.1283/M.1866;

Ahmed Ziyaüddin GümüŖhanevî, *Câmiu'l-Mutûn*, Mirza Gencebey çevirisi, TaŖkent, 2000.

Ahmed Züyaüddin GümüŖhanevî, *Râmuzu'l-Ehâdis (Hadisler Denizi)*, Çeviren ve Ŗerheden Bahridin Umrzak, TaŖkent, 2007.

Sufizâde Seyyid Hulusî, *Mecmau'l-Adâb*, İstanbul, Saadet Yayınevi.

Evrâd-ı Kur'anî, Musannif Muhammed Zahid b.İbrahim el-Bursevî, TaŖkent, Bahridin ibn Sefer en-Nurî el-Haneffî çevirisi, Maveraunnehir Yayınevi, 2005.

Seyyid Habibulah b.Seyyid Yahyahan (el-Ferganî el-Kabulî), *Hidâyetu't-Tâlibîn – Sebat ul-acizin'in Ŗerhi*, TaŖkent, TaŖkent İslam Üniversitesi Yayınları, 2009.

Usmanhan Alimov, "IX-XI. Yüzyıllarda Semerkant'ta Kelâm İlminin GeliŖmesi." *Özbekistan Milli Ansiklopedisi*, TaŖkent 2008.

Akmal Saidov. AttarŖinaslık, *Büyük Mutasavvıf, Ŗeyh ve Ŗair Feriduddin Attar'ın Manevî ve Marifî Hazineleri*, TaŖkent 2012.

Ali Ŗir Nevai, *Mükammal Asalar Toplamı*, 10 ciltlik. Yay. Haz. İ.Hakkul, S.Seyfullah v.d. TaŖkent, 2012.

II

GÜMÜŞHANEVÎ VE TASAVVUF

"Tarikaten Nakşî, Meşreben Şâzeli" Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Şâzeliyye Tarikatı
Ahmet Murat ÖZEL

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Şâziliyye
Mustafa Salim GÜVEN

Anadolu'da Halidiyye Tarikatı ve
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Ekolü
Abdurrahman MEMİŞ

Kazan Tatarlarında Hâlidîlik ve
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sevgisi
Alfina SIBGATULLINA

Osmanlı Devleti'nin İlmî ve Siyasi Hayatında
İz Bırakan Hâlidî Şeyhleri Arasında
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Yeri
Abdulcebbar KAVAK

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin
Bakışıyla Nakşibendîliğin Usulü
Halil İbrahim ŞİMŞEK

Nakşî-Halidî Şeyhi Ahmed Ziyaüddin
Gümüşhanevî'nin Şeyh/Mürşid Anlayışı
Halim GÜL

Câmi'ü'l-usûl'de Tasavvuf Terimlerine
Toplu Bir Bakış
Zafer ERGİNLİ

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de
Velâyet Tasavvuru
Hamdi KIZILER

Vahdete Giden Yolda İlahi Aşk:
Gümüşhanevî Örneği
Serap KILIÇ

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Allah Aşk
Ömer BOZKIR

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin
Rûhu'l-Ârifin Adlı Eserinde Allah Sevgisi
Veysel AKKAYA

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri
ve Peygamber Sevgisi
Tülay BERBEROĞLU

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de
İman, Amel ve Ahlak İlişkisi
Sinan ÖGE

Tasavvufta Esmâ-i Hüsnâ'nın İnşân-ı Kâmilde
Tecellisi: Gümüşhanevî Örneği
Selami ŞİMŞEK

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de
Ruh-Nefis Mücâhedesini
Bekir KÖLE

Gümüşhanevî'nin Câmi'ü'l-Usûl
Adlı Eserinde İnsan Tasavvuru
Kamil SARITAŞ

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye Göre
Mürîd-Mürşid İlişkinin Boyutları
Öncel DEMİRTAŞ

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Mensubu
Bulunduğu Nakşibendiyye'de Sema Algısı
Fatma ATICI

Gümüşhanevî'nin Câmi'ü'l-Usûl'ün de
Ricâlü'l-Gayb Meselesi
Ferzende İDİZ

Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin
Cami'ü'l-Usûl'ünde Rüya Algısı
Ahmet Cahid HAKSEVER

Osmanlı'nın Son Döneminde; Gümüşhanevî Dergahı Şeyhi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ve Kelâmî Dergahı Şeyhi Muhammed Esad Erbilî'nin Duaya Yüklediği Anlam
Vahit GÖKTAŞ

Bir Tasavvuf Klasiği Olarak Câmi'ü'l-Usûl
Hüseyin KARACA

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Câmi'ü'l-Usûl
Eserinde Öngördüğü Seyr u Sülûk Esasları
Kadir ÖZKÖSE

Câmi'ü'l-Usûl ile Âdâb-ı Fethullah Arasında Nefy u İsbât Zikri Erkân ve Âdâbı Bağlamında
Bir Mukayese
Mehmet Sakî ÇAKIR

Râmûzu'l-Ehâdis'de Geçen Zikirle İlgili Hadislerin
İrşad ve Sülûk Yönünden Kritiği
Yüksel GÖZTEPE

Risâle-i Nur Penceresinden
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî
Orhan KÜÇÜK

“Tarikaten Nakşî, Meşreben Şâzelî” Ahmed Ziyaüddîn Gümüşhanevî ve Şâzeliyye Tarikatı

Ahmet Murat ÖZEL*

Özet

Gümüşhanevî, Nakşbendiyye-Hâlidîyye tarikatının bir şeyhidir. Bununla birlikte şeyhi Ahmed el-Ervâdî'den aldığı ilim ve tasavvuf icazetin de bir çok başka tarikattan da irşad için icazeti ve izni bulunmaktadır. Bu tarikatlardan biri de Şâzeliyye'dir. Ama bu noktada dikkat çeken husus, onun kendisini “tarikaten Nakşî, meşreben Şâzelî” sayarak, bu iki tarikatı tasavvufi hayatının ve perspektifinin merkezine yerleştirmesidir. Gümüşhanevî'nin eserlerinde Şâzelî kaynaklarının izi sürüldüğü taktirde, dikkat çekici biçimde onun bu kaynakları yoğun olarak kullandığı görülmektedir. Yine kimi meşhur olarak bilinegelen ama kimi de sınırlı bir meraklı çevresince bilinebilecek olan bazı Şâzelî şeyhlerine ve müelliflerine eserlerinde yer vermiştir. Bu atflar bazen o kadar yoğunlaşmaktadır ki, sayfalar boyunca sadece Şeyh Şâzelî'den alıntılara yer verebilmektedir. Bu atflar ve alıntılardan hareketle Şâzeliyye tarikatının temel nitelikleri, usûl ve adabının başlıca yönlerine dair bilgi alınabilmekte, böylece Gümüşhanevî'nin kendisi de Şâzeliyye literatürü açısından bir kaynağa dönüşmektedir. Meselâ onun, çok geniş bir dua ve hizb derlemesi olup, Şâzelî şeyhlerine ait hizb ve dualarla başlayarak, onlarca Şâzelî dua, münacat ve hizbine yer veren Mecmûatü'l-ahzâb adlı eseri önemli bir Şâzelî kaynağı niteliğindedir.

Gümüşhanevî, sık sık Şâzeliyye ile Nakşbendiyye arasında da benzerlikler ve yakınlıklar kurmaktadır. Bu benzerliklere yakından bakılması, karşılaştırmalı tarikat çalışmaları açısından da ilginç sayılabilir niteliktedir. Sonuç olarak Şâzeliyye tarikatı bu büyük Nakşî şeyhinin tasavvuf anlayışını ve zevkini derinden etkilemiştir. Tebliğimiz bu ilişkinin boyutlarını gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır.

Giriş

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî gerek yüz on altı halifesiyle¹ ve gerekse kitapları, dersleri ve kendisinden sonraki yüzyıl boyunca İstanbul merkezli bir etki sürekliliğiyle 19. yüzyılın en önemli Türk şeyhlerinden biridir. Gümüşhanevî'nin ilmi kişiliği özellikle ve öncelikle “hadis” disiplininde temerküz etmekle birlikte², “kelâm” üzerine verdiği eserler de dikkat çekicidir.

Ama bunlar yanında Gümüşhanevî'yi bir tasavvuf tarihçisi ve tasavvuf nazariyatçısı olarak belirgin kılan eserler de ayrıca önemlidir. Bu son kalemdeki eserleri, denediği metod ve yaklaşımlarla bu alanda yenilikler içermektedir. Gümüşhanevî, bu türden eserlerini, farklı bir çok tarikattan icazetlere sahip olmanın zenginliği ve böylece kendisini bu kadar farklı tarikatın ve geleneğin kaynaklarına açabilen ilgi genişliğiyle verebilmiştir.

Gümüşhanevî'nin asıl tarikatı, kendisiyle şöhret bulduğu, eserlerine hakim olan perspektifi kendisinden temin ettiği Hâlidî Nakşbendiliğidir. Ona göre müridi tevhide ulaştıran en

* Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi.

1 Halifeleri hakkında bkz: Mustafa Fevzî, *Hediyetü'l-hâlidîn fi menâkıbı kutbu'l-ârifin Mevlânâ Ahmed Ziyaüddin b. Mustafâ el-Kümüşhânevî*, İstanbul (?) 1313, s. 88 vd.

2 Bu konuyla ilgili olarak bkz. Aydoğdu, Rukiye, *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhanevî Özelinde-*, yayınlanmamış yl. tezi, Ankara Üniversitesi S.B.E., Ankara 2008; Aydın, Abdullah, “Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî”, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Haz.: Necdet Yılmaz, Seha Yay., İstanbul, 1992, s. 61-72.

kısa, en kolay, en sağlam yol Nakşbendiyye'dir.³ Esasta “letaif” merkezli bir tarikat usûlünü benimsemiş olması⁴, hafî zikre çağırması⁵, rabitayı telkin etmesi⁶, teveccüh⁷, nefy-i isbât zikri⁸, hatm-i hâce⁹ gibi apaçık Hâlidî-Nakşbendî olan temrinleri talim etmesi, onun başka bütün silsilelerden önce Hâlidî-Nakşbendî silsilesine bağlı olması sonucunu doğurmalıdır. Zaten Gümüşhanevî'nin kendisi de tarikatının Nakşbendiyye olduğunu söylemiştir. Ama bununla birlikte, Nakşbendiyye dışında kendisini açıkça ve “meşreben” ifadesiyle nispet ettiği tarikat Şâzeliyye'dir.¹⁰

Onun Şâzeliyye ile irtibatı öncelikle, Şeyhi Ahmed b. Süleyman et-Trablusî el-Hüseynî el-Ervâdî'den (ö. 1275/1858) aldığı Şâzeliyye icazeti vesilesiyledir. Ervâdî, bir çok ilimde yetkin bir alim olması¹¹ yanında Ekberiyye, Rifâiyye, Düsûkiyye, Ahmediyye, Halvetiyye, Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Çeştiyye, Hâlidiyye ve başka bazı tarikatlardan icazetli bir şeyhtir.¹² Ervâdî, Şâzeliyye icazetini, aynı zamanda kendisinden hadis dersi aldığı¹³Allâme Şeyh Ömer Feyzî eş-Şazelî en-Nakşbendî'den almıştır.¹⁴ Gümüşhanevî de bu tarikatlardan icazetini yine şeyhi Ervâdî'den almıştır.¹⁵

Gümüşhanevî'nin bu icazetinin gereği olarak müridlerine verdiği eğitimde Şâzeliyye usûl ve erkanını kullanıp kullanmadığını, kullandıysa ne oranda ve hangi biçimlerde kullandığını tespit etmek güç olmakla birlikte bazı tahminler ve tespitlerde bulunmak mümkündür. *Câmiu'l-usûl* ve *Mecmûâtül-ahzâb* adlı kitaplarında Şâzeliyye literatüründen önemli miktarda alıntılar yapmıştır. Zaten bir hizb ve dua antolojisi olan *Mecmûâtül-ahzâb*'in birinci cildinde, geride hizbleri dışında eser bırakmamış olan¹⁶ Şeyh Şâzelî'nin ahzabını toplaması yanında, *Câmiu'l-usûl*'ünde de Şâzelî büyüklerine sıkça atıfta bulunmuştur. Bunların yanında, Trabzonlu Hafız Esad Efendi'ye (ö.1914) de Şâzeliyye usûlü üzere icazeti verdiği rivayet edilmekle birlikte kanaatimizce bu rivayet doğru değildir.¹⁷

3 Ahmed [Ziyaüddin Gümüşhanevî] en-Nakşbendî el-Hâlidî, *Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâ et-Turuku's-süfiyye*, tahk.: Edib Nasrullah, *Müessesetü'l-intişârî'l-arabî*, Beyrût 1997, II/23, 25.

4 Gümüşhanevî, age., II/108;age., I/62 vdd.

5 Mesela bkz. age., II/334 vd.

6 Mesela bkz. age., I/209 ve II/223.

7 Mesela bkz age., II/224.

8 Age., I/64 vd.

9 Mesela bkz age., II/256.

10 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl min şerhi râmûzi'l-ehâdis*, Mektebetü's-sanayi', İstanbul, h. 1292-1294, I/30. Bir Nakşbendî şeyhi olan Gümüşhanevî'nin, Şâzelî meşreblığı üzerine bilebildiğimiz kadarıyla ilk eğilen, Gümüşhanevî'yi ve mektebini ele aldığı çalışmasında bu konuya müstakil bir yer açan Prof. Dr. İrfan Gündüz olmuştur. Çalışmasının ilgili bölümünde Şâzeliyye'nin ayırt edici özellikleri olarak ilim, zühd, melâmet ve dünyadan yüz çevirme anılmış, ardından bu özelliklerle Gümüşhanevî'nin yöntem ve anlayışı arasında irtibatlar kurulmuştur. Bkz. Gündüz, İrfan, Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin (ks) Hayatı- Eserleri- Tarikat Anlayışı ve Hâlidiyye, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, s. 45 vd

11 Gümüşhanevî onun için “zamanının en alimiydi” der. Bkz.age., II/139. “Trablus Müftüsü” lakabıyla şöret bulmuş olan Ervâdî, fıkıh, tefsir, tasavvuf, hadis gibi temel dinî ilimler yanında mantık, meânî, astronomi, şiir alanında da yetkin bir alimdir. Bkz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *İrğâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li tevessülü'l-mürîd*, Dâru'kütübî'l-ilmîyye, Beyrût 2004, s. 91; Mustafa Fevzi, age., s. 27. Ervâdî hakkında detaylı bilgi için bkz. Gündüz,age., s. 38 vd.

12 Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, *el-Münteka'l-müfîd mine'l-akdi'l-ferîd fi uluvvi'l-esânîd*, Dâru'kütübî'l-ilmîyye, Beyrût 2004, s.121-122. Bu neşir Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (ö. 1951) özet ve derlemesi esas alınarak yapılmıştır (age., s. 123). Bu eser Ervâdî'nin ve onun, müridi Gümüşhanevî'yi iznil kıldığı ilim ve tarikat senedlerini içermektedir. Bu icazetnamenin bazı farklılıklarla bir versiyonu için bkz. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar/00550.

13 el-Ervâdî, age., s. 121.

14 el-Ervâdî, age., s. 122.

15 Kevserî, age., s. 95. Ayrıca Kevserî, özetleyip derleyerek aktardığı ve yukarıda bahsi geçen icazetin sonuna şu kaydı düşmüştür: “(Bu icazetnamenin) aslının muhtevasını şeyhimiz, 1329 yılında vefat eden Şeyh Hasan b. Abdullah el-Kastamonî'den rivayet etmekteyim. O da müelliften (Ervâdî'den) ve Ervâdî'nin tilmizi, Râmûzü'l-Ehâdis sahibi, Ervâdî'nin icazetinden özetlediği kendi icazetinin muhtevasıyla onu mezun kılan Şeyh Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'den rivayet etmiştir.” Bkz. el-Ervâdî, age., s. 123.

16 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-Minen fi menâkıbî's-şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve şeyhihi's-Şâzelî Ebi'l-Hasan*, thr. Halil el-Mansûr, Beyrut 2005, s. 6.

17 Prof. Dr. İrfan Gündüz mezkur eserinde böyle bir rivayet aktarır ve bu rivayetin kaynağı olarak Ebül'ulâ Mardin'in Huzur

Biz bu çalışmamızda, bu ön tespitlerden hareketle Gümüşhanevî'nin Şâzeliyye ile alakasının boyutlarını belirlemeye çalışacağız.

Gümüşhanevî'nin Eserlerindeki Şâzeliyye Kültürü

a) Başvurduğu Şâzelî Kaynaklar:

Gümüşhanevî'nin başvurduğu eserlere bakılırsa onun Şâzeliyye literatürünün temel eserlerini tanıdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca zaten, aşağıda ismi geçecek olan bu eserlerin hemen hepsi bugün Türkiye kütüphanelerinde yazma nüshalarına rastlanan türdendir. Yanı sıra, Gümüşhanevî bu eserlerden, İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 1309) *et-Tenvîr fî İskâtı't-tedbîr*¹⁸ ve diğer eserleri ile Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'nin (ö.1259) ahzabı gibi bazılarına dair icazeti vardır.¹⁹

Gümüşhanevî, Nakşbendiyye tarikatı başta olmak üzere, diğer bazı tarikatların usûllerine, adabına ve genel olarak tasavvuf terminolojisine dair bir eseri olan *Câmiu'l-usûl*'de, konu ettiği tarikatlar hakkında detaylı bilgi için başvurulmasını salık verdiği eserlerin, araştırmasında kullandığı kaynaklar (ın en azından bir kısmı) olduğunu düşünmek doğaldır. Bu kaynaklardan, Şâzeliyye için olduğunu söyledikleri şunlardır: *Mefâhiru'l-aliyye, el-Kevâkibü'z-zâhire, el-Menakıb* ve *el-Vâridât*.²⁰ Bu kaynaklardan tam adı *el-Mefâhiru'l-aliyye fî'l-meâsiri's-şâzeliyye* olan *Mefâhiru'l-aliyye*,²¹ Ahmed b. Muhammed b. İyyâd'a (ö.1153/1739) ait bir eser olup kendisinden önceki Şâzelî kaynaklarını derlemesi, yorumlaması ve tasnif etmesi bakımından kullanışlı bir kaynaktır.²² Bu kaynaklardan *el-Kevâkibü'z-zâhire* ise Ebu'l-fadl Abdülkâdir b. el-Hüseyn b. Muğayzî eş-Şâzelî'ye (d. 865/1460) aittir. Eser Hz. Peygamber'i (s.a.v.) rüyada ve yakaza hâlinde görmek, keramet, evliya ve kısımları, tasavvuf ilminin doğuşu, Şâzelî ve tarikatı, lüdünnî ilmi vb konulardan bahsetmektedir.²³ *Vâridât* olarak bahsedilen eser ise erken dönem Şâzelî şeyhlerinden biri olan, Ali Vefâ'ya (ö.807/1405) ait *el-Vâridâtü'l-ilâhiyye* olabilir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshasına tesadüf edilmesi de, onun İstanbul ilim ve tasavvuf çevrelerine bütünüyle yabancı olmadığını düşündürmektedir.²⁴ Bununla birlikte eseri incele-

Dersleri eserini gösterir (Gündüz,age., s. 161). Mardin'in yer verdiği özgeçmişte ilgili kısım şöyledir: "[Es'ad Efendi] Tarikatı Şâzeliyye'den Gümüşhaneli Şeyh Ahmed Ziyaüddin Efendiden Tarikatı Nakşibendiyye Halidiyye'den hilâfet aldı." (Huzur Dersleri, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1966, c. II-III/355). Mardin, Trabzonlu Hafız Es'ad Efendi'nin özgeçmişinin sonunda, "Hal tercümesi, İbnül Emin Mahmut Kemal İnal'ın "Son Hattatlar" adlı eserinden, sah. 195 ten alınmıştır." der (a.y.). İlgili yerler İbnülemin'in eserindeyse şöyledir: "Tarikatı Şâzeliyyeden ve Gümüşhaneli Şeyh Ahmed Ziyaüddin Efendi ve Kasım Küfrevînin büyük babası merhumlardan tarikatı Nakşibendiyye Halidiyyeden hilâfet aldı." (İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, Son Hattatlar, 2. b., M.E.B. Devlet Kitapları, İstanbul 1970, s. 199) İbnülemin'in ifadelerinden, virgül farkıyla anlaşılan husus, Es'ad Efendi'nin hem Şâzeliyye, hem de iki ayrı Halidiyye icazetine sahip olduğudur. Şâzeliyye icazetinin Gümüşhanevî'den olduğu bu metinden çıkarılmamaktadır. Aksi takdirde, "Gümüşhanevî'den, Şâzeliyye ve Hâliyye icazeti aldı." denirdi. Es'ad Efendi, 1902'de Hacca gitmiştir. (A.y.) Anadolu'da pek yaygın bir tarikat olmayan Şâzeliyye'ye ait icazetini bu seyahat sırasında almış olması ihtimaller arasındadır.

18 İskenderî'nin en önemli eserlerinden biridir. Kitap boyunca, temelde tevekkül, tefviz, iskât-ı tedbir merkezli bir tasavvuf ve dünya görüşünü anlatır. Yakınlarda yapılan bir baskısı için bkz. *et-Tenvîr fî İskâtı't-tedbîr*, thr. Halîl el-Mansûr, Beyrut 1998.

19 el-Ervâdî,age., s. 118.

20 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, I/16 vd.

21 Bu esere ismen yaptığı bir atf için bkz. Age., II/40.

22 Gümüşhanevî bu eseri yoğun olarak kullanmıştır. Bu eserden isim vermeden yaptığı iktibaslardan sadece birkaçı için krş. *Câmiu'l-usûl*, II/85-86 ve Muhammed b. İbrahim (aslında Ahmed b. Muhammed olmalı) İbn İyyâd, *el-Mefâhiru'l-aliyye fî'l-meâsiri's-şâzeliyye*, tahk.: Ahmed el-Mezîdî el-Hüseynî, *Dâru'l-kalemi'l-arabî*, Halep 2002, s. 177; *Câmiu'l-usûl*, II/93 vdd ve *Mefâhiru'l-aliyye*, s. 198 vd.; *Câmiu'l-usûl*, II/97-98 ve *Mefâhiru'l-aliyye*, s. 177 vd; *Câmiu'l-usûl*, II/181 ve *Mefâhiru'l-aliyye*, s. 61; *Câmiu'l-usûl*, II/191 ve *Mefâhiru'l-aliyye*, s. 172. Bunlar dışında bu eser Şâzelî hizblerinden bir çoğunu ihtiva eder. Bu yönüyle *Mecmûtü'l-ahzâb*'in da kaynaklarından biridir.

23 Bu eserden isim vermeden yapılan bazı alıntılar için krş. Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, II/41-42 ve *el-Kevâkibü'z-zâhire fî ictimâil-evliyâi yakazaten bi seyyidi'd-dünyâ ve'l-âhire*, tahk.: Muhammed Seyyid Sultân, Ali Abdülhamîd İsâ, *Dâru cevâmiu'l-kelîm*, Kahire 1999, s. 211-212. Şemseddin el-Hanefî'den aktardığı, "Şâzeliyye'nin üç hususiyeti vardır: Onlar daha levh-i mahfuzdan seçilmiştir; meczubluları (cezbede kalmaz ve) sahv haline döndürülür; kıyamete kadar kutup onlardan gelecektir." ifadeleri için bkz. *Câmiu'l-usûl*, II/191 ve *el-Kevâkibü'z-zâhire*, s. 217 ile *Mefâhiru'l-aliyye*, s. 172; *Câmiu'l-usûl*, II/41 ve *el-Kevâkibü'z-zâhire*, s. 220 vd.

24 Bkz. Es-Seyyid Ali Vefâ, *Kitâbu'l-vâridâtü'l-ilâhiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa/01448.

memize rağmen Gümüşhanevî'nin eserlerinde bu esere yapılmış bir atfa rastlayamadık. Son olarak Gümüşhanevî “menâkıb” adıyla da bir kaynak zikreder. Bununla, genel anlamda Şâzeliyye ricaliyle ilgili menkıbeler kastedilmiş olmalıdır. Çünkü hangi tarikat için hangi kaynaklara başvurduğunu dile getirdiği eserin mukaddimesinde, Kâdiriyye, Rifâiyye, Dusûkiyye, Ekberiyeye, Mevleviyye, Kübreviyye, Halvetiyye, Celvetiyye, Bektâşiyye, Gazâliyye, Rûmiyye tarikatları için de kaynaklar arasında “menâkıb”ı zikreder.²⁵ Bununla birlikte, zaman zaman kütüphane kayıtlarında ve bazı kaynaklarda Menâkıbu Şehabeddîn olarak da anılan²⁶ İbn Ataullah el-İskenderî'ye ait olan *Letâifü'l-minen fî menâkıbı's-Şeyh Ebi'l-Abbas el-Mursî ve şeyhihi's-Şâzeli Ebi'l-Hasan*²⁷ isimli eserin de kastedilmiş olması uzak da olsa akla gelen bir ihtimaldir. Nitekim Gümüşhanevî'nin bu esere muhtelif yerlerde atflarda bulunduğu da görülmektedir.

Bunların yanında Gümüşhanevî'nin, Şâzeliyye literatüründen başka bir çok kaynağı da bulunmaktadır. Bunlardan biri Şeyh Şâzeli hakkındaki ilk kaynaklar arasında yer alan Muhammed ibnü's-Sebbâğ el-Kâsım el-Himyerî'ye (ö. 724/1324 veya 733/1333) ait olan *Dürretü'l-esrâr ve tuhfetü'l-ibrâr* adlı eserdir. Gümüşhanevî, Şâzeli'nin hilyesinden bahsettiği bir yerde bu eserden isim vererek alıntı yapar.²⁸

*İcâzetnâmesi'*nden, İbn Atâullah el-İskenderî'nin “*et-Tenvîr fî İskâtî't-tedbîr* ve bütün telifâtını” okuyup okutma icazetine sahip olduğunu anladığımız²⁹ Gümüşhanevî, İskenderî'nin bazı eserlerine ismen atıfta bulunur. Bunlardan özellikle *Hikem*'den alıntı yapar.³⁰ *Hikem*'in sadece kendisi değil, şerhleri de onun ilgi alanına girmiştir. Zaten aynı *İcâzetnâme*'den, bu şerhlerden biri olan, Muhammed b. İbrahim b. Abbâd er-Rundî'nin (ö. 792/1390) şöhretli şerhi *Ğaysü'l-mevâhibi'l-aliyye fî şerhi'l-hikemi'l-atâiyye*'yi okuduğunu ve okuttuğunu anlamaktayız.³¹ *Hikem*'de geçen, “Allah karşısında huzur hâlinde olmaman sebebiyle zikri terk etme, çünkü zikirden gafil olmak, zikir esnasında ondan gafil olmaktan daha kötüdür.”³² sözü bağlamında isim vermeden ve “*el-Hikemü'l-atâiyye*'nin şerhlerinden biri” diyerek bir şerhe atıfta bulunur. Gümüşhanevî'nin kaynağı, mezkur hikmetin şerhinde, zikrin hakikatinin gafleti uzaklaştırmak olduğu ve bunun da dille zikir ve kalple (*cînân*) zikir gibi mertebeleri bulunduğunu ifade eder. Dille zikrin Kitab ve Sünnet'te delilleri bulunmaktadır. Kalple zikre ulaşabilmek için dille zikre devam etmek gerekir. İkinci mertebe olan kalple zikir, Nakşbendiyye'de ilk adımda uygulanır. Bu uygulama onlara hastır ve ancak onlardan öğrenilir.³³ Yine “*el-Hikemü'l-atâiyye* şarihlerinin büyüklüğünden biri”nden “Hazreti Hâce Bahâüddin en-Nakşbendî [ö.791/1389]

25 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, I/16, 17.

26 Msl. bkz. Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Demirbaş no:BY945/1, 176 vr.

27 Bu eser İskenderî'nin kendi şeyhi Ebu'l-Abbas el-Mursî ve şeyhinin şeyhi Ebu'l-Hasan eş-Şâzeli'nin sözlerini, menkıbelerini, temel görüşlerini anlatan bir menkıbe kitabı olması sebebiyle Şâzeliyye ile ilgili ilk kaynak olması bakımından önemlidir.

28 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, II/39. Bu eserden isim vermeden yaptığı başka alıntılar da vardır. Bu türden alıntılara sadece bir kaç örnek için karşılaştırdınız: *Câmiu'l-usûl*, I/107 ve İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr ve tuhfetü'l-ibrâr*, (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs yayınevi, Kahire 2001), s. 110; *Câmiu'l-usûl*, I/130 ve *Dürretü'l-esrâr*, s. 113; *Câmiu'l-usûl*, I/139 ve *Dürretü'l-esrâr*, s. 112; *Câmiu'l-usûl*, s. 137 ve *Dürretü'l-esrâr*, s. 118.

29 el-Ervâdî, age., s. 118.

30 İskenderî'nin, “Varlık bütünüyle zulmettir. Onu aydınlatan/nurlandıran Hakk'ın ondaki zuhurudur. (...)” hikmeti buna örnektir. Bkz. Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, II/310. Krş. Nwyia, Paul, *Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie sadilite*, Beyrut 2007, s. 91. Bu eser İskenderî'nin başyapıtı olan *Hikem*'in tahkikli bir neşrini de içermektedir. Biz çalışmamız boyunca “İskenderî, *Hikem*” şeklindeki atflarımızda bu eseri kastettik.

31 el-Ervâdî, age., s.118.

32 İskenderî, *Hikem*, s.107.

33 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, II/89-90. Bu ifadelerin hangi kısımları kastettiği şerhe aittir, hangi kısımları Gümüşhanevî'nin kendi görüşüdür, bu pek anlaşılmamaktadır. Bu açıklamayı “bu haliyle” mezkur sözün şerhinde, İbn Abbad en-Nifferî'nin, *Ğaysü'l-mevâhibi'l-aliyye fî şerhi'l-hikemi'l-atâiyye*, (Dâru'l-Beyrûtî, Dimeşk 2007); Ahmed Zerrûk'un *el-Hikemü'l-atâiyye bi şerhi'l-ârif billâh eş-Şeyh Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed eş-Şehîr bi'z-Zerrûk*, (Beyrût 2008); İbrahim b. Mahmud el-Mevâhibî el-Aksarî'nin *İhkâmü'l-hikem fî şerhi'l-hikem*, (Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrût 2008); Ahmed b. Muhammed İbn Acibe'nin *İkâzu'l-himem fî şerhi'l-hikem*, (b.y., t.y.), Abdullah eş-Şerkâvî'nin *Şerhu Şeyhi'l-islâm Abdullah eş-Şerkâvî al'l-Hikemi'l-atâiyye*, (Kahire 1939) isimli şerhlerinde bulamadık. Bununla birlikte gafletle bile olsa dille yapılan zikrin süreç içinde kalple zikre götürdüğüne dair açıklamaya rastlamak mümkündür. Bkz. İbn Abbad en-Nifferî, age., I/148.

kuddise sirruhu demiştir ki: Allah'a en yakın yol vücudun nefyi yoludur" iktibasını yapar.³⁴

İskenderî'ye ismen yaptığı bir başka atf, müridin keramete itibar etmemesi gerektiğine dair bir öğüt içerir.³⁵ Yine Şâzelî yolunun her müridin meşrebi doğrultusunda sülûke izin verdiği, müritlerin mesleklerini ve dünyalık işlerini bırakmadan eğitimi sürdürmelerini gerekli kıldığına dair İskenderî'nin *Letâifü'l-minen* adlı eserine isim vererek atıfta bulunur.³⁶

Gümüşhanevî'nin başvurduğu bir başka Şâzelî kaynağı, İbrahim (b. Mahmud) el-Mevâhibî eş-Şâzelî'nin (öl. 908/1502)³⁷ Kitâbü't-tefrîd bi zabti kavâidi't-tevhîd³⁸ adlı eseridir. Bu esere, zikir esnasında oturma adabıyla ilgili olarak atıfta bulunur.³⁹

Yine Gümüşhanevî, eserlerine dair okuma-okutma icazeti olduğunu belirttiği⁴⁰ Şâzelî meşayihinden Abdülvehhab b. Ahmed eş-Şa'rânî'nin (ö.973/1565)⁴¹, et-Tabakât⁴² ile (Kitâbu'l-)Mîzân⁴³ adlı eserine genel olarak tarikatlar ve veliler hakkında bilgi edinmek için başvurulabilecek eserler bağlamında⁴⁴, el-Medâric⁴⁵ adlı eserine intisabın gerekliliği ve bir silsileye ait olmanın lüzumu bağlamında⁴⁶ ve yine aynı müellifin el-Envâru'l-kudsiyye⁴⁷ adlı eserine de başka bir yerde aşağı yukarı aynı bağlamda atıfta bulunur.⁴⁸ Şarani'nin *el-Cevâhir*⁴⁹ eserine zikrin işlevi bağlamında atıfta bulunurken⁵⁰, el-Ecvibetü'l-merziyye⁵¹ eserine İzz b. Abdüsselam'ın, fakihler için tasavvufun gerekliliğine dair sözleri bağlamında atıfta bulunur.⁵²

Gümüşhanevî'nin eserlerinde ayrıca, "Şâzeliyye kitaplarında (geçer)" kaydıyla yaptığı atıflar da bulunmaktadır. Bunlardan biri zikrin havâtır üzerindeki etkisi üzerinedir: "Mürid, Fâtiha Suresi'ni 11 kez okur sonra, "Ya Rabbi, sen Allah'sın, bana 'Lâ ilâhe illallah'ı bilmeyi kolaylaştır." der. Ardından sesini alçaltarak, bir hâtır kendisine baskın olana kadar zikreder. Sonra da o havâtır uzaklaştırmaya yetecek kadar sesini yükseltir. Hâlâ o havâtır uzaklaşmazsa sesini yükselterek zikri sürdürür, daha önce geçtiği gibi istiğfar ve kıraata yönelir."⁵³ Yine "Şâzeliyye kitaplarında (geçer)" ifadeleriyle yaptığı bir diğer atıfta da şeyhin vazifesine açıklık getirilmektedir.⁵⁴ Aynı ifadelerle yaptığı bir başka atf ise zikirle ilgili adaba dairdir. Bu hususta, beşi

34 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, II/202. Bu şerhin hangi kaynaktan olduğunu tespit edemedik.

35 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, II/183.

36 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, II/192; krş. İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, s. 96-97.

37 Bu zat Kahire'de doğmuş ve vefat etmiştir. İsmindeki "mevâhibî" lakabını şeyhi Ebu'l-Mevâhib et-Tûnusî'ye (ö. 882/ 1447) nispetle almıştır. Yukarıda adı geçen Hikem-i Atâiyye şerhi dışında yine tasavvufî içerikli birkaç eseri de bulunmaktadır. Bkz. İbrahim b. Mahmud el-Mevâhibî el-Aksarâî'nin *İhkâmü'l-hikem fî şerhi'l-hikem*, s. 9-10.

38 Atf Efendi Yazma Eser Ktp., Nr. 2441/6.

39 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, II/97.

40 el-Ervâdî, age., s. 119.

41 Muhammed Ahmed Dernîka, *et-Tarikatü's-şâzeliyye ve a'lâmühâ, el-Müessesetü'l-câmiyyeti li'd-dirâsâti ve'n-neşri ve't-tevzi'*, Beyrût 1990, s. 122.

42 Tam ismi ve bir neşri için bkz.. *Levâkihu'l-envâr fî tabakâti'l-ahyâr*, tahk.: Abdurrahmân Hasan Mahmûd, Mektebetü'l-âdâb, Kâhire, c.1, 1993; c.2, 2001.

43 Tahk.: Abdurrahman Umeyre, 3 c., Âlemü'l-kütüb, Beyrût, 1989.

44 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, I/18.

45 Tam ismi: *Medâricü's-sâlikîn ilâ rusûmi tarikî'l-ârifîn*, Kahire, taş baskı, ts. (Aktaran, Hayri Kaplan, "*Şa'rânî*", *DİA*, 38/348.

46 Gümüşhanevî, age., II/142.

47 Tam ismi: *el-Envarü'l-kudsiyye fî ma'rifeti kavâ'id-i-sufiyye*, tahk.: Taha Abdülbaki Surur, es-Seyyid Muhammed İydü's-Şafi, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut 1988.

48 Gümüşhanevî, age., II/197.

49 Tam ismi: *el-Cevâhir ve'd-düer mimma estefâde seyidî Abdülvehhab eş-Şa'rânî min şeyhi seyidî Ali el-Havvâs*, thr. Abdül-latif Hasan Abdurrahman, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

50 Gümüşhanevî, age., II/199.

51 Tam ismi: *el-Ecvibetü'l-merziyye anî'l-fukahâi ve's-sûfiyye*, Süleymaniy Ktp., Şehid Ali Paşa, Nr. 1111.

52 Gümüşhanevî, age., II/200.

53 Gümüşhanevî, age., II/85-86. Burada kastettiği eser: İbn İyyâd, *el-Mefâhiru'l-aliyye fî'l-meâsiri's-şâzeliyye*, s. 177.

54 Gümüşhanevî, age., II/87.

zikirden önce, on ikisi zikir sırasında ve üçü de zikirden sonra olmak üzere yirmi adab sayar.⁵⁵

Gümüşhanevî'nin isim vererek atıfta bulunmuş olmamakla birlikte, yararlandığını tahmin ettiğimiz ve örtülü göndermeler içeren bazı bölümler de bulunmaktadır: Mesela sûfiyenin yolu olan ruhun tasfiyesi ile elde edilen hakka'l-yakîn türündeki marifetin karşısında konumlandığı ve “mahsûsât ile perdelenmiş” olarak nitelediği “istidlâlî marifet” hakkındaki görüşleri, İskenderî'nin ve Şâzelî'nin konuyla ilgili görüşleriyle uyum içindedir.⁵⁶

Yine seyrü sülûk usûlüyle alakalı cari olan iki yoldan bahsettiği bir bölüm vardır: Buna göre, bu iki yoldan ilki, Hakk'ın daha ilk adımda görülmesi ve buna mebni olarak amele devam edilmesidir. Gümüşhanevî bu yolun Şâzeliyye ve Nakşbendiyye tarikatlarına ait olduğunu söyler. İkinci yol ise evvelemerde nefsin görüldüğü ve Hakk'ı onun üzerinden tanıyıp, bu bakışa uygun olarak amel etme yoludur. Bu yol da Gazâlî ve Sühreverdî'nin yoludur. İlk yolun ehli, “Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etme”yi salık verir, ikinci yolun ehli ise “Sen onu görmesen de o seni görmektedir.” ilkesini.⁵⁷ Gümüşhanevî'nin bu tespitlerinin kaynağı İskenderî'dir. İskenderî de aynı bahiste şöyle demektedir: İki yol vardır, birinde Hakk'ın rüyeti başta, ilk adımdadır, Allah'a doğru götüren amel ardından gelir. Bu Şâzelî yoludur. Diğeri de önce nefsi görmek ve sonra Hakk'ı rüyet, buna dair ameller yapmak. Bu da Gazâlî ve diğerlerinin yoludur.⁵⁸ Elbette, İskenderî'nin tespitinde Nakşbendiyye'ye herhangi bir atfa rastlamayız.

Şâzelî çevrelerini aşan bir etkiye sahip eserler olduklarını bilmekle birlikte, Gümüşhanevî'nin vaazlarında, bir Şâzelî şeyhi olan ve Şâzeliyye'nin Cezûliyye kolunun müessisi olan Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin (ö. 870/1465)⁵⁹ meşhur salavât tertibi Delâilü'l-hayrât'ını konu edindiğini ve yine bir Şâzeliyye müntesibi olan⁶⁰ Muhammed b. Saîd el-Bûsirî'nin (ö. 695/1296 [?]) Kasîde-i Bürde'sini de zaman zaman şerh ettiğini ekleyelim.⁶¹

Eserlerinde Şâzelî'ye ve Şâzelî Büyüklerine Atıflar

Gümüşhanevî'nin eserlerinde, Şâzelî'nin nesebini, tam adını, fiziksel özelliklerini, silsilesini saydığı bölümler⁶² dışında, sayılamayacak kadar çok yerde Şâzelî'ye atıflara, ondan yapılmış iktibaslara rastlanır. Bu atıflar çoktur ama dahası Gümüşhanevî'nin, ne Şâzelî'nin ismini ne de herhangi bir kaynağı anarak verdiği bazı bilgilerin kaynağı Şâzelî veya bir Şâzelî kaynağı da çikabilmektedir.⁶³ Dolayısıyla Gümüşhanevî'nin eserlerinde Şâzelî kaynakları görünenden daha fazla yer tutmaktadır.

Ayrıca Şâzelî'ye özel bir bakış atfeden ve Şâzelî'nin manevi dünyasının başka bazı velilerle mukayese ile tebellür ettiği kimi bölümler de bulunur. Bunlardan birinde Gümüşhanevî, “her bir velinin bir hususiyeti ve himmeti vardır” diyerek, Bahâeddin Nakşbend, Abdülkadîr Geylânî (ö.561/1166), Ahmed er-Rifâî (ö.578/1182) vb bir çok zevatın, manevi niteliklerini saydığı bir bağlamda, Şâzelî'nin ayırt edici manevi vasfı olarak “ilim” ve “varidat”ı zikreder: “Ve Ali

55 Gümüşhanevî, age., II/93 vdd. Burada isim verilmeden atıfta bulunulan kaynak: İbn İyyâd, age., s. 198 vd.

56 Gümüşhanevî, age., II/152. Krş. Özel, Ahmet Murat, *İbn Atâullah el-İskenderî'nin Tasavvuf Felsefesi, yayınlanmamış doktora tezi*, Selçuk Üniv. S.B.E., Konya 2012, s. 131 vdd.

57 Gümüşhanevî, age., II/181.

58 İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, s. 145; İbn İyyâd, age., s. 61. Ayrıca krş.: “Tasavvufun aslı ihvan makamıdır ve bu da ikiye ayrılır: Biri diğerinin alternatifidir (bedel). Bu iki yol, “(İhvan) Allah'a onu görüyormuş gibi ibadet etmendir. Sen onu görmesen de o seni görmektedir.” (hadisinde aktarıldığı gibidir). Bunlardan ilki (onu görüyormuş gibi ibadet etmek) ariflerin makamıdır, ikincisi, bunun dışındaki makamlardır. Bunlardan ilki Şâzeliyye'nin ve onu izleyenlerin yoludur. İkincisi ise Gazâlî ve onu izleyenlerin yoludur. Bunlardan ilki daha kısadır (ekrab).” Ahmed (Zerrûk) b. Ahmed el-Burnusî el-Mağribî, *Kavâidü't-tasavvuf*, haz.: Mahmud Beyrûtî, Dimeşk 2004, s. 82.

59 Uludağ, Süleyman, “Cezûlî, Muhammed b. Süleyman”, *DİA*, 7/515-516.

60 Kaya, Mahmut, “Bûsirî, Muhammed b. Saîd”, *DİA*, 6/469.

61 Mustafa Fevzi, *Hediyyetü'l-hâlidîn*, s.51.

62 Msl. Bkz. Gümüşhanevî, age., II/39, 44 vd; a.mlf., *Mecmûatü'l-ahzâb*, I/493.

63 Söz gelimi Gümüşhanevî'nin, herhangi bir kaynak göstermeden, “evliya ve büyüklerle oturup kalkmanın adabı”na dair sıraladığı dört madde (Câmiu'l-esrâr, I/130) birkaç kelimelik farklılıkla Şâzelî'ye aittir. Bkz. İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 113.

Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'ninki ilim ve varidat kuvvetidir"⁶⁴ Bu tespit akılda tutulmalıdır çünkü Gümüşhanevî'nin gözüyle Şâzelî'nin nasıl görüldüğü, Gümüşhanevî'nin kendisini "meşreben Şâzelî" saymasındaki etkili faktörlerden olmalıdır.

Yine bir Şâzelîyye şeyhi olan Şemsüddîn el-Hanefî'den (ö.847/1443) naklen, Abdülkadîr Geylânî'nin Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî ile mukayese edildiği bir bölümde, Hanefî'nin her iki velinin makamına da muttali olduğunu ve Şâzelî'nin makamının daha yüksek olarak gördüğünü kaydeder.⁶⁵ Ebu'l-Abbas el-Mursî'den (ö.686/1287) naklen, bu kez Şuayb Ebû Medyen (ö. 590/1193) ile Şâzelî'nin makamının mukayese edildiği bir bölümdeyse, Mursî'nin Ebû Medyen'le görüştüğü bir keşf anında, bizzat Ebû Medyen'in ağızından Şâzelî'nin kendisinden daha yüksek bir makamda olduğunu öğreniriz.⁶⁶ Bu nakiller, Gümüşhanevî'nin eserlerinde şöyle ya da böyle, Şâzelî'nin yüksek makamını teyit edici güçlü hatırlatmalar olarak karşımıza çıkar.

Onun eserlerinde Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî dışında rastlanan diğer Şâzelî büyüklerini topluca anmak gerekirse, şu isimleri sıralayabiliriz: (Şuayb) Ebu Medyen⁶⁷, Abdüsselam b. Meşîş (ö. 625/1228)⁶⁸, Ebu'l-Abbas (el-Mursî)⁶⁹, İzzeddin Abdüsselâm (ö.660/1262)⁷⁰, İbn Atâullah el-İskenderî, Muhammed İbnü's-Sebbâğ el-Kâsım el-Himyerî, Muhammed Vefâ (ö.1363)⁷¹ ve oğlu Ali Vefâ⁷², Şemsüddin el-Hanefî⁷³, Ebu'l-Mevâhib eş-Şâzelî el-Vefâî (ö. 882/1447)⁷⁴, Ebû Abdullâh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî⁷⁵, Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493)⁷⁶, İbrahim (b. Mahmud) el-Mevâhibî eş-Şâzelî (el-Aksarâî)⁷⁷, Şa'rânî, Ali el-Havvâs (ö.939/1533)⁷⁸, Ali ed-Derkâvî⁷⁹, Ömer (b. Ca'fer) eş-Şebravî el-Halvetî eş-Şâzelî (ö. 1303/1885)⁸⁰.

64 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, I/27.

65 Gümüşhanevî, *age.*, I/29-30.

66 Gümüşhanevî, *age.*, I/30.

67 Gümüşhanevî, *age.*, I/28. Gümüşhanevî, Ebû Medyen'in bazı sözlerini de aktarır. Bkz. *age.*, I/51. Şuayb Ebû Medyen, Şâzelî'nin feyz aldığı şeyhlerden biri olan Ebû Abdullah b. Harrâzîm'in (ö.633/1236) şeyhidir. Bkz. Güven, Mustafa Salim, *Ebu'l-Hasan Şâzelî ve Şâzelîyye*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniv. Sbe., İstanbul 1999, s. 239.

68 Gümüşhanevî, *age.*, I/107 vd, I/137 vd; *Age.*, s. 46. Abdüsselâm b. Meşîş, Şâzelî'nin şeyhidir. Bkz. İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 22.

69 Gümüşhanevî, *age.*, II/192, 212; *age.*, II/244.

70 Gümüşhanevî, *age.*, II/199. Meşhur alim İzzeddîn b. Abdüsselâm bir şeyh olmasa da, Şâzelî'nin müridi olmuştur. İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 34-35; İbn Muğayzîl, *el-Kevâkibü'z-zâhire*, s.208. İlim alanındaki şöhreti itibarıyla Şâzelî büyüklerinden sayılabilir.

71 Gümüşhanevî, *Mecmûatü'l-ahzâb*, I/172-173. Muhammed Vefâ, Şâzelîyye tarihinin önemli şeyhlerinden biridir. Gerek hayatı, gerekse görüşleri ve Vefâiyye tarikatı hakkında bkz. McGregor, Richard J. A., *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt The Wafa Sufi Order and the Legacy of Ibn Arabî*, State University of New York, New York 2004, s. 50 vd

72 Gümüşhanevî, *age.*, I/161, 163, 167, 168, 169, 170. Ali Vefâ hakkında bkz. Richard J. A. McGregor, a.y.

73 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, II/191; *age.*, I/29. Muhammed Şemsüddin el-Hanefî, Şâzelîyye'nin Mısır'daki etkin kollardan biri olan Hanefîyye kolunun müessisidir. Meşhur İslam alimi Suyutî'nin (ö.911/1505) şeyhi olan Muhammed el-Mağribî (ö.922/1505) de, Hanefî'nin halefi olan Ebu'l-Abbas es-Sarsî'den sonraki şeyh olarak bu koldan bir şeyhtir. Bkz. Geoffroy, Eric, *Le Soufisme en Egypte et en Syrie Sous les Derniers Mamelouks et les Premiers Ottomans*, Institut Français de Damas, Damas 1995, s. 210, 513.

74 Gümüşhanevî, *Mecmûatü'l-ahzâb*, I/139. Bu zat Ebu'l-Mevâhib b. Zağdân et-Tûnûsî olsa gerektir. Hakkında bkz. McGregor, *age.*, s. 57.

75 Gümüşhanevî, *Mecmûatü'l-ahzâb*, III/318.

76 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, I/71, 93; II/212. Şâzelîyye'nin bir kolu olan Zerrûkiyye'nin müessisi olan bu zat kudretli bir şeyh olması yanında şöhretli bir âlimdi de. Hakkında yapılmış müstakil bir doktora çalışması bulunmaktadır. Bkz. Haşîm, Ali Fehmî, Ahmed Zerrûk ve'z-Zerrûkiyye, *el-Münşeatü's-Şa'biyye li'n-neşri ve't-tevzi'i ve'l-İlân*, Libya (?) 1980.

77 Gümüşhanevî, *age.*, II/97. Hakkında daha önce bilgi verilmiştir.

78 Gümüşhanevî, *age.*, II/201. Şa'rânî'nin şeyhi olan Ali el-Havvâs hakkında öncelikle Şa'rânî'nin *el-Cevâhir ve'd-dürer mimma estefâde seyyidî Abdülvehhab aş-Şa'rânî min şeyhi seyyidî Ali el-Havvâs* eserine bakılabilir. (Thr. Abdülatif Hasan Abdurrahman, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005)

79 Gümüşhanevî, *Mecmûatü'l-ahzâb*, I/155. Burada kastedilen kişi Şâzelîyye'nin 19. yüzyıldaki en etkili kollarından biri olan Derkâviyye'nin müessisi Mulay el-Arabî ed-Derkâvî (ö.1239/1823) olmalıdır. Hakkında bkz. el-Celyend, Muhammed, "Derkâviyye", *DÎA*, IX/179.

80 Gümüşhanevî, *age.*, I/2. Bu zat Ezher'de dini eğitimini almış ve bazı tasavvufi eserler kaleme almıştır. Halvetî, Şâzelî ve Nakşebendî tarikatlarından icazetleri vardır. Seksen yaşını aşkınken memleketi olan Şebra'da vefat etmiştir. Bkz. Muhammed Ahmed Dernîka, *et-Tarikatü's-Şâzelîyye ve a'lâmühâ*, s. 145 vd.

Eserlerinde Şâzelî Usûl ve Adabı

Gümüşhanevî'nin bazı eserlerinde Şâzelî ismi neredeyse sayılamayacak kadar çok geçmektedir. Bu atıfların önemli bir kısmına yine Şâzelî'den yapılan bir iktibas eşlik eder. Mesela *Câmiu'l-usûl* adlı eserin özellikle ilk yarısında neredeyse her bir kaç sayfada bir Şâzelî'den bir alıntı yer alır. Bu bölümlerde Gümüşhanevî ricâlü'l-gayb, mürid ve mürişdin hususiyetleri, zikrin önemi ve âdâbı, intisab, makamlar ve hâller, tevbe, sohbet, havâtır, uzlet, tevazu vb bir çok temel tasavvufî terimi ele alır ve açıklar. Bu açıklamalara dikkat çekici biçimde (ve çoğu kez sadece ondan olmak üzere) Şâzelî'den alıntılar eşlik eder. Hatta bu bölümlerde Nakşben-diye kaynakları ya da büyüklerine neredeyse rastlanmaması da dikkat çekicidir. Söz gelimi cihaddan ve mücahededen⁸¹, günahlardan kaçınmaktan⁸², dünyadan uzak durmaktan⁸³ ya da şeyhlerle bir arada olma âdâbından⁸⁴ bahsederken sadece Şâzelî'den olmak üzere sayfalarca alıntı yapar.⁸⁵

Dolayısıyla, bu iktibaslar sayesinde Şâzeliyye hakkında bütüncül ve doğru bir fikir sahibi olmak mümkündür. Ama bu iktibasların izini sürerek ve bunları özetleyip tasnif ederek Şâzeliyye hakkında bir fikre varmak bir o kadar da yorucu ve gereksizdir. Çünkü bu iktibasların kaynaklarına gitmek zaten Gümüşhanevî'nin eserlerinden alınacak sonucu temin edecektir. Oysa bu çalışma sınırları içinde bizim açımızdan önemli olan, Gümüşhanevî'ye göre, onun tasavvuf anlayışı çerçevesinde Şâzeliyye'nin tuttuğu yer, taşıdığı anlamdır. Bu bakımdan biz sadece, Gümüşhanevî'nin kendisinin Şâzelî'yi nasıl anlayıp yorumladığına bakmakla yetinecek, ilâveten, onun Şeyh Şâzelî dışındaki bazı kaynaklardan yaptığı, doğrudan teknik bazı meselelere yönelik alıntılarına yer vereceğiz. Böylece, Gümüşhanevî'nin kendisinin de Şâzeliyye literatürü açısından bir kaynağa dönüştüğünü görmüş olacağız.

Gümüşhanevî'de, Şâzeliyye'nin usûl ve âdâbına dair bazı bilgiler yer almaktadır:

Gümüşhanevî, Şâzelî usûlünü beş madde hâlinde zikreder: a- Açıkta ve gizlide takva sahibi olmak (Takva; vera' ve istikamet ile gerçekleşir.) b- Sözlerde ve davranışlarda sünnete uymak. (Bu, muhafaza ve güzel ahlakla gerçekleşir) c- İkbâl günlerinde ya da idbar günlerinde mahlûkattan yüz çevirmek. (Bu, sabır ve tevekkülle gerçekleşir) d- Az ya da çok ikramlarda Allah'tan razı olmak. (Bu, kanaat ve tefvîz ile gerçekleşir) e- Darlık ya da bolluk zamanlarında Allah'a yönelmek. (Bu, her hâlükârda Allah'a hamd ve şükür ile yönelmekle gerçekleşir)⁸⁶

Ahmed Zerrûk'tan naklen zikrettiği üç usûl (açıkta ve gizlide haşyetullah; hoşnutlukta ve gazapta adalet; zenginlikte ve yoksullukta Allah'a yönelmek); üç fûrû' (haram/kutsala riayet; hizmete devamlılık; helâl lokma); bunları gerçekleştirmenin üç yolu (her zaman kalbi Alah'a yöneltmek; her durumda nefsi suçlamak; hareket ve sükun hâlinde ilme tabi olmak), bunları güçlendirmenin üç yolu (insanlarla muaamelede güzel ahlâk; nezaket; yüz çevirmede acele etmeme), hayrın üç temeli/aslı (tevazu; güzel ahlâk; samimiyet), bu üç temelinin üçer bağlantılı ameli (tevazuun bağlantılı amelleri: nefsten hakkını almak, ona acımamak, müminlere hizmet etmek; güzel ahlakın bağlantılı amelleri: rıza ve gazap hâlinde adalet, zenginlik ve fakirlikte rıza, açıkta ve gizlide haşyet; samimiyetin bağlantılı amelleri: salih amel, sahih ilim, her durumda hakka uymak). Zerrûk'un önemli bir Şâzelî şeyhi ve müceddidi olduğu göz önünde bulundurulursa, bu maddeler Şâzeliyye hanesine yazılacak bir usûl ve adab listesi

81 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, I/104, 106.

82 Gümüşhanevî, age., I/109.

83 Gümüşhanevî, age., I/112.

84 Gümüşhanevî, age., I/130.

85 Bunlar dışında *Câmiu'l-usûl*'de Şâzelî'den alıntı yaptığı sayfalardan bazıları şunlardır: I/129-134, 136-138, 141-154, 156, 158-161, 163-165, 171, 174-176, 181-184; II/33, 44-49, 89, 90, 95, 110-112, 134, 150, 189, 200, 261, 314-316, 337, 368, 371-372.

86 Gümüşhanevî, age., I/47. Bunlar Ahmed Zerrûk'un zikrettiği maddelerdir. Bkz. Kara, Mustafa, "Şâzeliyye Tarikatının Esasları", *Yönelişler*, sayı: 21, İstanbul 1983, s. 32-37.

kapsamında sayılabilir.⁸⁷

Şâzeliyye tarikatı, farklı bir üslubu (*üslûbu'l-acîb*), ilginç bir yöntemi (*menhecü'l-ğarîb*) olan bir tarikattır. İlim, amel, hâl, makam, himmet ve sözü birleştiren bir tarikattır. Şâzeliyye, cezbeyi, mücahedeyi, inayeti kapsaması yanında, edeb, kurb, teslîm ve riayeyi de ihtiva eder. Zahirî ve bâtnî ameller, hidayet, sırlar, keramet ve kurb ile desteklenmiş, ilim talebi, çokça zikir ve huzurda bulunma ilkeleri üzerine bina edilmiştir.⁸⁸

Şâzeliyye'de yoğun mücahede yoktur. Çünkü nefste bulunan asli nur, ilim nuruyla, tarikatlarının desteğiyle, yakınlerinin kuvvetiyle, irfanlarının, fetihlerinin ve nurlarının çokluğuyla, kalplerinin kavrayış gücüyle güçlenir ve çoğalır.⁸⁹

Şâzeliyye müntesiplerinin çoğu çeşitli meslek ve işlerle meşguldürler ve zahiren de avamın giyindiği gibi giyinirler. Onlardan kimi, herhangi biri gibi görünür ama inziva, halvet, tecelli ve müşahade ehli tarafından çok kıymetli bulunan hakikatler onlara ilham edilmekte, hikmetlerle konuşmakta olabilir.⁹⁰

Şâzeliyye'ye göre, dünyalık nimetler sufiyi mutlak olarak Allah'tan uzaklaştırmaz, zenginlik sufiyane bir hayata mani değildir. Dahası, lezzetli yemek, soğuk su vb nimetleri tattıktan sonra şükreden kimse bütün azalarıyla şükreder.⁹¹

Gümüşhanevî'nin şeyhin vazifesine ve konumuna dair olarak, "Şâzeliyye kitaplarında geçer" diyerek aktardığı ifadelerle göre, şeyh sadece şunları şart koşar: Günahların terki, farzların yerine getirilmesi, mendublardan kolay gelenlerin yapılması, mümkün olduğunca celâle-i şerîfenin (Allah ism-i şerîfinin⁹²) zikri ki bu zikir günde bin kezdir; bunun yanında yüz kez istiğfar, yapılabildiği kadar ya da en az yüz kez salâvat zikri yapmak. Şeyh müridi salâvata teşvik eder ve ayrıca geceleyin iki rekat namazı da öğütler.⁹³

Yine, "Şâzeliyye kitaplarında geçer" diyerek aktardığı ifadelerle göre zikrin öncesinde, esnasında ve sonrasında olmak üzere toplam yirmi edebi vardır.⁹⁴

İbrahim el-Mevâhibî eş-Şâzelî'den, zikir esnasında nasıl oturulacağı, ellerin ve gözlerin durumu, zikrin hangi yönler dikkate alınarak yapılacağı ve bu âdâbın bâtnî veçheleriyle ilgili dört maddelik bir kurallar manzumesi aktarır.⁹⁵

Yine zikir adabı bağlamında şunları aktarır: Zikre başlamadan önce abdest vb hazırlıklardan sonra, ilk rekâtta Kâfirûn, ikinci rekâtta İhlâs ve Muâvezeteyn Sûreleri olmak üzere iki rekat namaz kılınması gerektiği; namazdan sonra otururken Nakşîlerde 5, 15 ya da 25 kez; Şâzelîlerde 70 ve diğer tarikatlarda 100 kez olmak üzere istiğfar edilmesi ve sonra da dua edilmesi gerektiğini ifade eder. Bundan sonra Şâzelîlerdeki adabın şöyle sürdüğün belirtir: (Mürid) "Yarabbi, sen Allah'sın! Benim için 'La ilahe illallah'ı bilmeyi kolaylaştır." dedikten sonra, Fâtîha ve üç kez İhlâs Sûresi okur, sevabı silsilenin tamamına bağışlar.⁹⁶

87 Gümüşhanevî, age., I/71 vd.

88 Gümüşhanevî, age., II/41. Krş. İbn Muğayzil, age., 220 vd.

89 Gümüşhanevî, age., II/41. Bu bağlamda Şâzelî, "Ben müridlerimden yorgunluğu/zorluğu kaldırdım." demiştir. İbn Muğayzil, age., s.212.

90 Gümüşhanevî, age., II/41-42. Krş. İbn Muğayzil, age., s. 211-212.

91 Gümüşhanevî, age., II/261-261. Krş. İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 66.

92 "El-ismü'l-celâle (...) Allah lafzıdır. Bu ism-i şerîf zât-i ilâhiye için belirlenmiştir." Bkz. Gümüşhanevî, age., II/95.

93 Gümüşhanevî, age., II/87.

94 Gümüşhanevî, age., II/93 vdd. Krş. İbn İyyad, age., s. 198.

95 Gümüşhanevî, age., II/97-98. Bu bilginin kaynağı için bkz. İbn İyyad, age., s. 177 vd.

96 Gümüşhanevî, age., I/61. Krş. İbn İyyad, age., s. 176-177.

Gümüşhanevî'nin *Mecmûâtül-ahzâb*'ında Şâzelî Hizbleri, Dua Terkibleri, Münâcâtları

Gümüşhanevî'nin, *Mecmûâtül-ahzâb*⁹⁷ adlı 3 cilt hacminde bir dua mecmuası derlemiş olması onun dua ve münâcâta verdiği önem ve özenin delilidir. Bu önem, onun yolunu büyük oranda Şâzelî literatürü ile kesiştirmiştir. Çünkü tasavvuf tarihinde özellikle hizb denince akla ilk gelen tarikat Şâzeliyye'dir. Dolayısıyla Gümüşhanevî'nin kişisel alâkası, hizb kültürünün ne-redeyse başlıca adresi olan Şâzeliyye ile temasta olmasının sebeplerinden sayılabilir. İlâveten, Şâzelî'nin “Bizim için geçerli olan rahmet bizim bu hizbimizi okuyan kimse için de geçerlidir.” sözünü aktararak, bir şeyhin/velinin hizbini okumanın ona bir çeşit intisab anlamına geldiğini söylemesi de ayrıca dikkate değerdir.⁹⁸

Mecmûâtül-ahzâb'da, muhtelif yerlerde yer alan ve Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'ye ait olan 31 hizb, 1 münâcât⁹⁹, 1 dua¹⁰⁰, “her türlü amaç ve murad içindir” diyerek tanıttığı bir dua¹⁰¹, dualarından bazıları diye tanıttığı 4 dua terkibi¹⁰², ezkârından bir kısmı dediği 1 terkib¹⁰³ yanında; Şâzeliyye ricalinden şu isimlerin de dua, hizb ve münâcâtlarına rastlanmaktadır: İbn Meşîş'in Salât-ı Meşîş'iyye'si¹⁰⁴, Ali ed-Derkâvî tarafından bazı eklerle genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş olan bir başka Salât-ı Meşîş'iyye¹⁰⁵, yine “sıkıntıların giderilmesi içindir” diyerek İbn Meşîş'e nispet ettiği ve Salât-ı Tefrîciyye olarak da bilinen salâvat¹⁰⁶, İskenderî'nin Münâcât'ı¹⁰⁷ ve bir duası¹⁰⁸, Muhammed Vefâ'ya ait 1 salâvat¹⁰⁹, 1 hizb¹¹⁰; Ali Vefâ'ya ait 7 hizb¹¹¹, 1 vazife¹¹², 1 vird¹¹³; Ebu'l-Mevâhib eş-Şâzelî el-Vefâî'ye ait Salât-ı Nâciye¹¹⁴, Cezûlî'ye ait bir hizb¹¹⁵, Ahmed Zerrûk'a ait el-Vazîfetü'z-zerrûkiyye¹¹⁶, Abdülvehhâb eş-Şârânî'yi ait 1 hizb¹¹⁷. Bunların yanında *Mecmûâtül-ahzâb*'ın haşiyesinde, Ömer eş-Şebravî el-Halvetî eş-Şâzelî'ye ait olan ve Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'nin Hizbü'l-berr'i üzerine yazılmış olan Tenvîru's-sadr alâ hizbi'l-berr adlı şerhi¹¹⁸, Şâzelî'den aktarılan Hizbü'l-bahr okuma yolunun anlatımı (ta'rîfü tarîki kiraâtî hizbi'l-bahr) olarak sunulan bir metin¹¹⁹ bulunmaktadır. Bunların dışında müellifi belirtilmeyen bazı kısa risaleler ve notlar da yer almaktadır: Şâzelî'nin Hizbu'n-nasr'ının havassı üzerine bir metin¹²⁰; yine bir Hizbu'n-nasr şerhi¹²¹ ile bu hizbin sırları üzerine bir başka metin¹²²; ayrıca

97 Gümüşhanevî, *Mecmûâtül-ahzâb*, I-III c., h. 1311, İstanbul.

98 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, I/56.

99 Gümüşhanevî, *Mecmûâtül-ahzâb*, I/56.

100 Age., III/560.

101 Age., I/61.

102 Age., I/121, 127, 128.

103 Age., I/126.

104 Age., I/148.

105 Age., I/155.

106 Age., I/174.

107 Age., I/142.

108 Age., III/556.

109 Age., I/172.

110 Age., I/173.

111 Age., I/161, 163, 167, 168, 169, 170.

112 Age., I/165.

113 Age., I/171.

114 Age., I/139.

115 Age., III/318.

116 Age., I/149.

117 Age., I/196.

118 Age., I/2.

119 Age., I/325.

120 Age., I/457.

121 Age., I/464.

122 Age., I/489.

aynı hizbin âdâbı, yararları ve havassı üzerine bir metin¹²³; Şâzelî'nin tercüme-i hâli olarak sunulan ve nesebi, hayatının önemli bir kaç dönüm noktasına işaret eden kısa bir metin¹²⁴. Bunlar dışında Salât-ı Meşîşîyye üzerine İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) tarafından yazılmış bir şerh de¹²⁵ aynı eserde yer almaktadır. Yeri geldiği için, bunlar dışında Gümüşhanevî'nin, yine bir Şâzelî şeyhi olan Cezûlî'nin salâvat tertibi olan Delâil-i Hayrât'ını da sohbetlerine konu ederek ilgi alanı içine aldığını bir daha hatırlatalım.¹²⁶

Görüldüğü gibi Gümüşhanevî, Şâzelî meşayihından bir çok önemli ismin tertib ve devam ettiği hizbi, ezkarı, münâcâtı bir araya toplamıştır. İlaveten, bu hizblerin şerh, okuma usûlü, havassı vb metinleri de aynı kitaba dahil ederek, *Mecmûa*'sını Şâzeliyye literatürü, özellikle de tarikatın "ahzab kültürü" açısından bir kaynağa dönüştürmeyi bilmiştir.

Eserlerinde Şâzeliyye-Nakşbendiyye İlişkisi

Gümüşhanevî, tarikat âdâb ve usûlü hakkında bilgi vermek söz konusu olduğunda çoğu kez Nakşbendiyye ile Şâzeliyye'yi mukayese etmiş, bir çok kere bu ikisinin ortak noktalarına dikkat çekmiştir.

Daha önce bir vesileyle değinmiştik: Gümüşhanevî'nin, seyrü sülûk usûlüyle ilgili cari iki yoldan bahsettiği bir bölüm vardır: Buna göre, bu ilk yoldan ilki, Hakk'ın daha ilk adımda görülmesi ve buna mebni olarak amele devam edilmesidir. Gümüşhanevî bu yolun Şâzeliyye ve Nakşbendiyye tarikatlarına ait olduğunu söyler. İkinci yol ise nefsin görüldüğü ve Hakk'ın onun üzerinden tanınıp, bu bakışa uygun olarak amel etme yoludur. Bu yol da Gazâlî ve Sühreverdî'nin yoludur. İlk yolun ehli, "Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etme"yi salık verir, ikinci yolun ehli ise "Sen onu görmeden de o seni görmektedir." ilkesini.¹²⁷

Benzer ifadeler, bu kez Ebu'l-Abbas (el-Mursî?)'den aktarılarak başka yerde de geçer: Acemlerin (*el-Âcem* -Horasan vb Doğu tasavvuf ekolü?-) yollarını tecrid üzere kurmaları sebebiyle hakikate son raddede ulaşmaları, buna mukabil Batı (Kuzey Afrika/ Endülüs?) ekolünün (*el-Meğâribe*) tarikatlarını daha ilk adımda Hakk'ı görmeye ve onda fani olmaya bina etmeleri sebebiyle, bu ilk adımdan itibaren ikrama mazhar olduklarını söyler. Şâzeliyye ve Nakşbendiyye bu yol/yöntem üzredir, der.¹²⁸ Burada dikkat çekici olan, tarikatların coğrafi yurtlarının esas alınmış gibi görüldüğü bir değerlendirmede, Nakşbendiyye'nin coğrafi vatanının Doğu İslam Dünyası olmasına rağmen, "Meğâribe"den olan Şâzeliyye ile aynı ekolden sayılmasıdır.

Bu yaklaşım bize "nefsani" ve "ruhani" tarikat ayrımını hatırlatmaktadır. Nefsanî tarikatlarda nefis yedi perdeli ve böylece yedi tavır (etvâr-ı seb'a) içinde telakki edilir. Nefsin bu tavırlarından her biri bir ilâhî isimle terbiye edilir. Müridin virdindeki şeyh tarafından yapılan değişiklikler bu tavırlar ile belirlenir.¹²⁹ Nefsanî tarikatların mukabili olan ruhanî tarikatlarda ise ruhanî latifeler olan kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ gibi adlarla anılan melekelerin arındırılması ve güçlendirilmesi esastır. Nakşbendiyye ruhanî bir tarikatır.¹³⁰ Gümüşhanevî, nefsanî tarikatların usûlüne atıfla tarikatın yedi aşaması (akabât) olduğunu ve salikin ancak nefsin (emmâre, levvâme vb) yedi sıfatını aşarak makamlara ulaşabileceğini, bunun da ancak her bir aşama için tespit edilmiş yedi farklı zikirle mümkün olacağını söyler. Bu özetin sonunda, bu yöntem, meratib ve zikirlerin Nakşbendiyye ve Şâzeliyye dışındaki bütün tarikatlar için geçerli olduğunu

123 Age., I/494.

124 Age., I/493.

125 Age., I/551.

126 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-hâlidîn*, s.51.

127 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, II/181.

128 Gümüşhanevî, age., II/191.

129 Gündüz,age., s. 209

130 Age., s. 181.

söyler. Bu iki tarikatta ise usûl, Allah’ın kalp ve letaifile zikredilmesi, “Lâilâhe illallâh” zikri ve yine teveccühü, murakabeyi, riyazeti, halveti artırmaktan ibarettir.¹³¹

Gümüşhanevî’nin, İskenderî’nin *Letaifü’l-minen* adlı eserinden naklettiğini söylediği ama aslında o esere ait olmayan bir başka alıntıya göre, “Şâzelî” ve “Nakşi” yolları (*tarîku’ş-şâzelî ve’n-nakşî*) birlikte, Allah’ta cem olma, farktan uzaklık, halvet ve zikre devamlılık ilkeleri üzere bina edilmiştir. Bu tarikatlarda her bir mürid için uygun bir yol vardır. Bu yollar müntesiplerine, muhabbette cem olmayı emreder, yanısıra mesleğini bırakmayı emretmez ve onlara buldukları hâl üzreyken tarikati öğretir. Bu yollar sırrı ifşa etmeyi çirkin görür.¹³² Gümüşhanevî, Ebu’l-Hasan eş-Şâzelî’ye de, kendi tarikatının Nakşbendiyye’nin aynısı olduğunu söyler.¹³³

Şâzeliyye’nin, dünyalık bazı güzel nimetlerin aslında sûfileri zikirden ve sûfiyane bir hayattan alkoyamayacağı, zenginlik ile sûfiyane bir hayatın çelişmediği şeklindeki bakış açısına daha önce işaret etmiştik. Gümüşhanevî, Şâzelî’nin müridlerine, “En güzel yemeklerden yiye, en lezzetli içeceklerden için, en rahat yataklarda yatın, en yumuşak giysileri giyin ve bunun yanında Rabbinizi zikri artırın. Hanginiz böyle yapar ve sonra da hamdederse, böyle yapmayanın aksine her bir azası bu şükre katılır.” ifadelerini aktararak buna dikkat çeker. Ve aslında zenginliğin sûfiyi zikrullahtan alıkoymayacağı şeklindeki bakışta Şâzeliyye, Nakşbendiyye ve Kübreviyye’nin ortak olduğunu söyler.¹³⁴

İntisabla ilgili bilgi verdiği bir bölümde de, özellikle Şâzeliyye ve Nakşbendiyye’ye göre intisabın (sadece nispet ve teberrük amacıyla beyat etmek değil) fena, beka ve tevhid yolunda eğitim almak anlamına geldiğini belirtir.¹³⁵ Bunlar dışında bir ortak nokta olarak, Gümüşhanevî’ye göre, Nakşbendiyye ve Şâzeliyye yollarının her ikisi de sohbeti temel almaktadır.¹³⁶

Bu kıyaslamalar ve benzerlik arayışları bir kaç nokta etrafında yoğunlaşmış görünmektedir. Buna göre her iki tarikat da,

Yoğun ve zorlu bir mücadele temelli bir yol yerine, kolay, kestirme ve daha ilk adımdan itibaren manevi ikramlarla karşılaştıran bir yol izler;

Bu yönleriyle nefsanî değil, ruhanî tarikatlardandır;

Müntesiplerinden toplum içinde meslek sahibi olarak yaşamayı ister, toplumdan soyutlanmayı değil;

Dünya nimetlerinden kaçınmayı değil, bu nimetlerden şükürle yararlanmayı öne çıkarır;

Sekre değil, sahva önem verir;

İntisabı, bağlayıcı ve manevi eğitimin esaslarından biri sayar;

Sohbeti esas alır.

131 Gümüşhanevî, age., II/108. Doğrusu, bu tespit ilginçtir: Bu iki tarikatla ilgili diğer hususlardaki benzerlik kabul edilebilir olsa da, letaifin zikri ve eğitilmesi Nakşbendiliğe özgü bir yol olarak bilinegelmiştir. Nitekim bir başka Hâlidî şeyhi olan Muhammed Es’ad Erbilî’nin (ö.1350/1931) bu konudaki değerlendirmesi farklıdır: O da tarikatlara, “tarikat-ı siddikiyye” ve “tarikat-ı aleviyye” olarak ikiye ayırır. İlki, hafî zikri benimsemiş ve önce letâifte zikir ile kalbi tasfiyeyi gerçekleştiren, sonrasında Kur’an-ı Kerim kıraati ve tehlil zikri vb zikre yönelen (ruhanî bir tarikat olan) Nakşbendiyye iken, ikincisi esmâ-i seb’â olarak bilinen zikir yoluyla nefsi tezkiye yolunda bir dereceye kadar ilerledikten sonra kalbî zikir ile emrolunup, kalbin tasfiyesini yolun sonunda gerçekleştiren, cehri zikri benimsemiş diğer (nefsanî) tarikatlardır. Bkz. er-Risâletü’l- es’adiyye fi’t-tarîkat-i’l-aleviyye, Derseâdet Matbaası, (İstanbul) h.1343, s.6-7. Buna göre Şâzeliyye, hem silsile olarak Hz. Ali’ye ulaşan bir “tarikat-ı aleviyye” olmakla, hem de cehri zikri esas almakla aslında Nakşbendiyye’den ayrılırken, esma-i seb’â zikrini telkin etmemekle de onunla benzeşir. Dolayısıyla yöntemi, anılan tasniflere bire bir uyacak türden tek tip bir yöntemi değil, bir terkibi hatırlatmaktadır.

132 Gümüşhanevî, age., II/192.

133 Gümüşhanevî, age., II/42.

134 Gümüşhanevî, age., II/262.

135 Gümüşhanevî, age., I/56.

136 Gümüşhanevî, age., I/76.

Bu benzerlikler ve ortaklıkların altı kendisi tarafından sıkça çizilmekle birlikte Gümüşhanevî'nin son tahlilde hangi tarikatı tercih ettiği sorulabilir. Gümüşhanevî, Şâzeliyye'nin temel hususiyetlerini anlattığı bir bölümde, bu hususiyetlerin önemine ve ilgi çekiciliğine dikkat çeker ama bu tarikatı Nakşbendiyye ile mukayese sınırına geldiğinde, Şâzeliyye'nin bu nitelikleriyle "Nakşbendiyye'den sonraki en kolay ve kestirme (*ekrab*) tarikat" olduğunu söyleyerek tercihini gösterir.¹³⁷

Sonuç

Sonuç yerine: "Tarikaten Nakşî, meşreben Şâzelî" ifadesinin anlamı:

Öncelikle bir Nakşbendî şeyhi olan Gümüşhanevî'nin, başka bir çok tarikattan icazetli olmasına rağmen, içlerinden sadece Şâzeliyye tarikatına yönelik bu ilgisinin sebepleri olarak neler tespit edilebilir?

Yukarıda işaret ettiğimiz, Gümüşhanevî'nin Nakşbendiyye ile Şâzeliyye arasında kurduğu ortaklıklar Gümüşhanevî'nin Şâzeliyye'ye yönelik ilgisine temel olmuştur denebilir. Öyle anlaşılıyor ki, bu iki tarikat, yöneme dair bazı farklılıkları dışında, Gümüşhanevî'ye daha ziyade ortak yönleriyle görünmüştür. Seyrû sulûktaki "kestirme" yöntemleri, dünya nimetleri karşısındaki ortak iyicil tutumları gibi yukarıda da değindiğimiz müşterek özellikler, onun bu iki tarikatı birlikte ele almasına yol açmış sayılabilir.

Bunların yanında onun, Şâzeliyye'nin söz/hikmet ve ilim/marifet alanlarında belli bir ayrıcalık taşıdığına dair kanaatini kendisinden okumuştuk. Gümüşhanevî'nin, özellikle seyrû sulûkun incelikleri ile makam ve hâllerin giriftlik ve muğlaklık taşıyan bazı hususiyetleri hakkında konuşurken ve de marifete ve hakikate dair konuşmanın zorlaştığı kimi yerlerde sıkça Şâzelî'ye başvurduğunu görmekteyiz. Gümüşhanevî, Şâzelî şeyhlerinin tasavvufun dile getirilmesi güç bazı kapalı hususlarını dile getirmekteki maharetlerinden etkilenmiş de sayılabilir.

Bir vesileyle temas ettiğimiz gibi, hizb tertibi hususunda Şeyh Şâzelî başta olmak üzere genel olarak Şâzelî tarikatının, tasavvuf tarihi içinde bir ayrıcalığı olduğu malumdur. Nitekim Şâzelî meşayihine ait hizblerle başlayan Gümüşhanevî'nin üç ciltlik *Mecmûatü'l-ahzâb*'ında Şâzelî literatürüne ait hizb, dua ve münacatlar diğer tarikatların hizb ve dualarına göre sayfa sayısı olarak en geniş yeri kaplamaktadır. Bu mecmuasının da şahitlik ettiği gibi, hizb ve dua edebiyatına ilgisi açık olan Gümüşhanevî'yi bu ilgisi de Şâzeliyye'ye yakınlaştırmış olmalıdır.

Ayrıca sadece tasavvufî yolun inceliklerine dair değil aynı zamanda Şâzeliyye tarikatının genel olarak ilme verdiği önem de bir alim ve Hâlidî şeyhi olan Gümüşhanevî'yi cezbetmiş olabilir.¹³⁸

Bunların yanında bir başka etken daha olabilir: Gümüşhanevî, şeyhi Ervâdî üzerinden İbn Arabî'ye (ö.638/1240) nispet edilen Ekberîyye tarikatı icazetine sahiptir.¹³⁹ Dolayısıyla tasavvufî müktesebatı doğal olarak, şöyle ya da böyle Ekberî görüşler ve usûlle aşılacaktır. Buna paralel olarak Gümüşhanevî, İbn Arabî'ye ciddi bir ilgi göstermiştir. Eserlerinde İbn Arabî'den ve tarikatından genişçe bahsettiği yerler dışında¹⁴⁰, *Mecmûatü'l-ahzâb*'ında İbn Arabî'nin kaside, hizb ve dualarına yer vermiştir¹⁴¹. Yani sıra onun el-Futûhatü'l-mekkiyye ve diğer eser-

137 Gümüşhanevî, age., II/41.

138 Gündüz, age., s. 46 vd.

139 Ervâdî, age., s. 121-122.

140 Gümüşhanevî, İbn Arabî'nin tarikatının usûlü, âdâbı, seyrû sülûk yönteminden bahseder. Onun müstakil bir tarikata sahip olduğunu ama kitaplarının belli bir havas zümre içinde kalması sebebiyle, bu tarikatın şöhret bulup yaygınlaşmadığını söyler. Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, II/ 32 vd. Bu eserinde, Ekberîyye bağlamında başvurduğu kaynaklar için bkz.age., I/16. Bunun yanında Gümüşhanevî, İbn Arabî ile anıla gelen "hazerât-ı hamse" görüşüne yer verir. Bkz. age., s. II/69, 317. İbn Arabî'ye yaptığı diğer bazı atıflar için bkz.age., II/76, 320.

141 Msl. Bkz. Gümüşhanevî, *Mecmûatü'l-ahzâb*, I/568, III/2-77, 83, 89-94 vb.

leriyle ilgili icazete sahiptir.¹⁴² Bu durumun Şâzeliyye ile ilgisine gelecek olursak; İbn Arabî'nin tevhid/vahdet görüşünün son tahlilde Şâzelî tarafından da paylaşılmış olması¹⁴³, buna mukabil onun Şeyh-i Ekber'in girift ve atak görüşlerini bilinçli olarak tekrar etmemesi, vahdet-i vücûda terim olarak yer vermemesi ve vahdet-i vücudu batnî bir tecrübe olarak telakki etmesi¹⁴⁴, Şeyh-i Ekber'e önem veren ama aynı zamanda ihtiyatlı bir Nakşî şeyhi olan Gümüşhanevî'ye cazip gelmiş de olabilir.

Dolayısıyla, Gümüşhanevî son tahlilde, usûl ve yöntem açısından Şâzeliyye'den farklı bazı uygulamalara sahip olan¹⁴⁵ Nakşbendiyye'ye ait bir şeyh olsa da, Şâzeliyye'den, teorik anlamda yoğun olarak etkilenmiş ve yararlanmışır.

142 Ervâdî, age., s. 118.

143 Mustafa Salim Güven, age., s.151 vdd.

144 Şazelî bu bağlamda şöyle der: “Tevhidi [vahdet-i vücûdu] sık sık dile getiren bir arkadaşım vardı. Ona şöyle dedim: ‘Eğer kınanmayacak bir şey yapmak istiyorsan, dilinde fark bulunsun, bâtnında da cem’e şahit olunsun.’ İbnü’s-Sabbâğ, *Dürretü’l-esrâr*, s 118; İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.134.

145 Söz gelimi, daha önce geçtiği gibi, Şâzeliyye cehrî zikir usûlünü benimsemiş bir tarikattir. (Bkz. Mustafa Salim Güven, age., s. 282 vd.) Buna mukabil Nakşbendilikse hafî zikir ekolündendir. Gümüşhanevî de hafî zikri her türden zikrin en faziletlisi olarak görür ve hafî zikre davet eder. (Bkz. *Câmiu’l-usûl*, II/334 vd) Nakşbendiyye, latifelerin zikir yoluyla belli bir sıralama ile açılması ve doğal olarak zikreder hâle getirilmesi yöntemini takip eder ve böylece seyrü süluku belli bir zamana yaymış olur. (Bkz. Gündüz, age., s.183 vd) Şâzeliyye’de ise letaif zikri olmadığı gibi, keşf ve futûhâtın birdenbire ve beklenmedik zamanda gerçekleşebilme imkanı üzerine belli bir vurgu vardır. Söz gelimi İskenderî hikmetlerinden birinde, ilâhî varidâtın az ve ansızın geldiğini, bunun sebebinin de kulları, bunlara kendi kabiliyetleriyle ulaştıklarını düşünmekten korumak olduğunu belirtir. (Bkz. İskenderî, *Hikem*, s.117) Bir Şâzelî şeyhi olan İskenderî'nin, bu beklenmedikliği ve salikin kendi çabasını bir ölçüde boşa çıkartıcı biçimde cezbe verdiği önemi de bu bağlamda ele alabiliriz. Yine İskenderî, cezbe seyrü sülûkun önemli bir unsuru olarak görür. Hatta sâlik ve meczûb mukayesesi bağlamında İskenderî meczubu, Allah tarafından seçilen ve cezbedilen (mustafûn meczûbûn) olarak niteler ve salike nispetle daha önde görür. (Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Özel, age., s. 176 vd)

Kaynakça

- Aksarâî, İbrahim b. Mahmud el-Mevâhibî el-, *İhkâmü'l-hikem fî şerhi'l-hikem*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût 2008.
- Aydınlı, Abdullah, "Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî", *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, haz. Necdet Yılmaz, Seha Yay., İstanbul, 1992, s. 61-72.
- Aydoğdu, Rukiye, 19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhanevî Özelinde-, yayınlanmamış yl. tezi, Ankara Üniversitesi S.B.E., Ankara 2008.
- Dernîka, Muhammed Ahmed, *et-Tarîkatü's-şâzeliyye ve a'lâmühâ*, el-Müessesetü'l-câmiyyeti li'd-dirâsâti ve'n-neşri ve't-tevzî', Beyrût 1990.
- Erbilî, Muhammed Es'ad, *er-Risâletü'l- es'adiyye fî't-tarîkatî'l-aliyye*, Derseâdet Matbaası, (İstanbul) h.1343.
- Ervâdî, Ahmed b. Süleyman, el-Münteka'l-müfid mine'l-akdi'l-ferîd fi uluvvi'l-esânîd, Dâru'kütübî'l-ilmîyye, Beyrût 2004.
- Fevzî, Mustafa, *Hediyetü'l-hâlidîn fi menâkıbı kutbu'l-ârifîn Mevlânâ Ahmed Ziyaüddin b. Mustafâ el-Kümüşhânevî*, İstanbul (?) 1313.
- Celyend, Muhammed el-, "Derkâviyye", *DİA*, IX/179.
- Geoffroy, Eric, *Le Soufisme en Egypte et en Syrie Sous les Derniers Mamelouks et les Premiers Ottomans*, Institut Français de Damas, Damas 1995.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâ et-Turuku's-sûfiyye*, I-III, thk. Edîb Nasrullah, Müessesetü'l-intişârî'l-arabî, Beyrût 1997.
- _____, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar/00550.
- _____, *Levâmiu'l-ukûl min şerhi râmûzi'-ehâdîs*, I-IV, Mektebetü's-sanayî', İstanbul, h. 1292-1294.
- _____, *Mecmûatü'l-ahzâb*, I-III c., h. 1311, İstanbul.
- Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin (ks) Hayatı- Eserleri- Tarîkat Anlayışı ve Hâlidîyye*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.
- Güven, Mustafa Salim, *Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniv. S. B.E., İstanbul 1999.
- Haşîm, Ali Fehmî, *Ahmed Zerrûk ve'z-Zerrûkiyye*, el-Münşetü's-şâ'biyye li'n-neşri ve't-tevzî'i ve'l-î'lân, Libya (?) 1980.
- İbn İyyâd, Muhammed b. İbrahim (aslında Ahmed b. Muhammed olmalı), *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-şâzeliyye*, thk. Ahmed el-Mezîdî el-Hüseynî, Dâru'l-kalemi'l-arabî, Haleb 2002.
- İbn Muğayzîl, Ebu'l-Fazl Abdülkadir b. Hüseyin b. Ali, *el-Kevâkibü'z-zâhire fi ictimâi'l-evliyâi yakazaten bi seyyidi'd-dünyâ ve'l-âhire*, thk. Muhammed Seyyid Sultân, Ali Abdülhamîd İsâ, Dâru cevâmiu'l-kelim, Kahire 1999.
- İbnü's-Sabbâğ, (Muhammed b. Ebi'l-Kâsım) eş-Şeyh el-Himyerî, *Dürretü'l-esrâr ve tuhfetü'l-ebrâr*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs yayınevi, Kahire 2001.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Hattatlar*, 2. b., M.E.B. Devlet Kitapları, İstanbul 1970.
- İskenderî, İbn Atâullah, *Letâifü'l-Minen fi menâkıbı's-şeyh Ebi'l-Abbâs el- Mursî ve şeyhihi's-Şâzeli Ebi'l-Hasan, thr. Halîl el-Mansûr*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2005.
- _____, *et-Tenvîr fi iskâti't-tedbîr*, thr. Halîl el-Mansûr, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1998.
- Kara, Mustafa, "Şâziliyye Tarîkatının Esasları", *Yönelişler*, sayı: 21, İstanbul 1983, s. 32-37.
- Kaya, Mahmut, "Bûsirî, Muhammed b. Saîd", *DİA*, 6/469.

Kevserî, Muhammed Zâhid, *İrğâmü'l-merîd fî şerhi'n-nazmi'l-atîd li tevessüli'l-mürîd*, Dâru'kütübî'l-il-miyye, Beyrût 2004.

Mardin, Ebül'ulâ, *Huzur Dersleri*, I-III, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1966.

McGregor, Richard J. A., *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt The Wafa Sufi Order and the Legacy of Ibn Arabî*, State University of New York, New York 2004.

Nwyia, Paul, *Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie sadilite*, Dar el-Machreq Editeurs, Beyrut 2007.

Özel, Ahmet Murat, *İbn Atâullah el-İskenderî'nin Tasavvuf Felsefesi*, yayınlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniv. S.B.E., Konya 2012.

Rundî, Muhammed b. İbrahim b. Abbâd en-Nifferî er-, *Ğaysü'l-mevâhibi'l-aliyye fî şerhi'l-hikemi'l-atâiyye*, I-III, haz. Mahmûd Beyrûtî, Dâru'l-Beyrûtî, Dimeşk 2007.

Uludağ, Süleyman, “Cezûlî, Muhammed b. Süleyman”, *DİA*, 7/515-516.

Vefâ, Seyyidî Ali, *el-Vâridâtü'l-ilâhiyye- Vesâyâ*, thk ve tlk. Muhammed İbrâhîm Muhammed Sâlim, Dâru'l-garîb li't-tbâa, y.y., 2004.

Zerrûk, Ahmed b. Ahmed el-Burnusî el-Mağribî, *Kavâidü't-tasavvuf*, haz. Mahmud Beyrûtî, Dâru'l-Beyrûtî, Dimeşk 2004.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Şâziliyye

Mustafa Salim GÜVEN*

Özet

Tasavvuf tarihinde önemli yere sahip sûfilerden birisi XIII. yüzyılda yaşamış olan Ebu'l-Hasan Şâzilî, bir diğeri de XIX. yüzyılda yaşayan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'dir. Şâzilî hayatının çoğunu Kuzey Afrika ve Mısır'da, Gümüşhanevî ise Doğu Karadeniz ve İstanbul'da geçirmiştir. Bu iki sûfi'nin yaşadıkları çağ ve mekânlar her ne kadar birbirine uzak gibi gözükse de görüşleri arasında önemli yakınlıklar bulunmaktadır. Bu çalışmada onların hayatlarındaki benzerlikler ile fikrî ve amelî sahadaki yakınlıkları gösterilerek Gümüşhanevî'nin kendisinden altı asır önce yaşayan Şâzilî ve tarikatından ne derece etkilendiği ortaya konulmaktadır.

Giriş

İslam dünyasının kendi tarihî seyri içinde geçirdiği en önemli badirelerden birisi hicrî VI-VII, mîlâdî XII-XIII. asırlarda batıdan gelen haçlı seferleri ve doğudan gelen Moğol istilalarıdır. Bu tehlikeli dönemde İslam dünyasında yaşanan sıkıntının daha çok siyasi bir kriz olduğu söylenebilir. Zira o çağın dünyasında müslümanlar ilmî seviye bakımından en üst düzeyde bulunuyorlardı. Farklı fikirler birbirleriyle tesâdüm içinde olsa da, tartışmalar genellikle halka ve siyasete indirgenmeden entelektüel düzeyde cereyan ettiği sürece sıkıntıların ana sebepleri arasında görülüyordu. Zaten maddî gücün zayıfladığı siyasî belirsizliklerin arttığı bu zaman diliminde pek çok aykırı ve ayrılıkçı düşünce, itibarını kaybedip sahnedan çekilmek zorunda kalmıştı. Aynı dönemde ümmî fakat inanç değerlerine sağlam bağlarla tutunan geniş halk kitleleri de mevcuttu. Manevî, itikâdî ve ilmî seviyenin yüksek olması, müslümanlara bu siyasî çöküntüyü çok çabuk aşma imkânı verdi. Abbasîler, Selçuklular ve Harezmşahlar gibi büyük devletler ortadan kalkmış olmasına ve hatta bir ara İslâm dünyasını temsil eden etkin bir devlet kalmamasına rağmen, kısa sürede küçük beyliklerin arasından Osmanlılar, Eyyûbîler ve Memlûkler gibi yeni ve güçlü devletler çıktı. Bu dönemde manevi etkinliği yüksek olan şahsiyetlerin çevresinde kümelenen insanlar, elde ettikleri moral ve motivasyonla fazla zaman kaybetmeden toparlanmasını bildiler. Pek çok araştırmacı tarafından bu gelişmeyi sağlayan ana unsurlardan birisinin tasavvuf ve tarikatlar olduğu ortaya konulmaktadır.¹

Amerika'nın keşfinden bir müddet sonra oradan taşınan hazır sermaye ile Avrupa'da bir takım değişiklikler meydana geldi; Fransız ihtilali ve sanayi inkılabı gerçekleşti. Kazanılan maddî birikim, hırsları daha da arttırarak I. ve II. dünya savaşlarının çıkmasına sebep oldu. İslam dünyası ise XVIII. yüzyıldan itibaren yeni ve öncekilerden çok farklı bir buhran dönemine girdi. Bu buhran, sadece siyaset ve ekonomi alanındaki maddî krizlerle sınırlı değildi. İtikâdî bağlar zayıflamaya başladığı gibi gün geçtikçe dinî ve dünyevî alandaki bilimsel yetkinlik azalıyor, tefrika artıyor ve bağınazlık körükleniyordu. Bu dönemde müslümanların pek çoğu asırlar süren tecrübeler neticesinde oluşan kendi medeniyet değerlerini unutmaya başlamış, düşünce ve hareket kalıplarını değiştirerek başkalaşmıştı. Yaşanan süreç, XIII. asırdakinden çok daha uzun sürmüş, hem fertlere hem de İslam coğrafyasına büyük zararlar vererek etkilerini günümüze kadar devam ettirmiştir.

* Yrd. Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

1 Barkan, Ömer Lütfi, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, Sayı II, Ankara, 1942; Ayas, M. Rami, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma*, Ankara 1991; Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994, s. 135-136.

Bu giriş cümlelerinin konumuzla ilgisi yokmuş gibi görülebilir. Ancak şunu unutmamak lazım ki, sûflere göre yaşadığımız âlemdeki gelişmelerin insan kalitesiyle, yani ferdin kemali veya kemalsizliği ile alakası vardır. Mesela Azîz Mahmûd Hüdâyî (ö. 1038/1628) insanı âlem ile ilişkilendirir ve kâmil insanı âlemin ruhu kabul eder.² Hüdâyî, kâmil insanın cümle âlemi câmî olup cümlenin hakkını verdiğini belirtir.³ Ona göre insanın kalbi arş, ruhu akl-ı evvel, hafızası da lev-i mahfuz gibidir. İnsan ve ekvân, Rahmân ve Rahîm olan Allah Teâlâ'nın kitâb-ı fi'lidir; Kur'ân ve Furkân da kitâb-ı kavlidir. Bu durumda insan ile âlem arasında dolaylı da olsa bir ilişki söz konusudur.⁴ Nasıl herkes evinin önünü temizleyince bir yerleşim biriminin her tarafının temiz olabileceğini söylemek mümkünse, tek tek fertler de kemal yolunda ilerleyince tüm insanlığın kemale doğru yol alacağını söylemek mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın yaratılışı hakkında bilgi veren âyetlerden anlaşıldığına göre, insanda şerre yatkınlık söz konusudur.⁵ Onun bu şerrin etkisinden kurtulabilmesi için terbiyeye ve teziyeye ihtiyacı vardır⁶ ve eğitilmesi gereklidir.⁷ Nitekim ilk İnsan Hz. Âdem'e de bütün isimleri bizzat Allah Teâlâ öğretmiştir.⁸ İnsan için kullanılan "beşer" kelimesinin⁹ imlasında bile Arap alfabesiyle üçte iki, Latin harfleriyle beşte üç oranında "شر – şer" ağırlığı mevcuttur. Savaşlardan, hırslardan, kan ve zulümden kurtulmanın, insana güzel huylar kazandırmaktan başka yol ve yöntemi de akla gelmemektedir. İslam tarihi ve medeniyeti içinde ferdin manevî eğitimi ve hayata hazırlanması ile ilgili fonksiyonu daha çok tasavvuf ve tarikatların ifa ettiği bilinmektedir. Bu durumda ikinci badire döneminden kurtulmanın çaresi, birinci badire dönemindeki gibi meseleyi yine insan bazında ele almak olduğu için, dolaylı da olsa yukarıda verilen tarih bilgilerinin konumuzla ilişkisi anlaşılabilir.

İslam dünyasında yaşanan ikinci sıkıntılı dönemde etkin faaliyet içine giren sûflilerden birisi Mevlânâ Hâlid Bağdâdî'dir (ö. 1242/1826). O, pek çok halife yetiştirerek İslam dünyasının hemen her köşesine ulaşmaya çalışmış ve hareketi müesseseseleşerek Nakşbendiyye tarikatının bir kolu haline gelmiştir.¹⁰ Hâlidîyye ismiyle tanınan Nakşbendiyye tarikatının bu kolunun Anadolu'daki en nâfiz şahsiyetlerinden birisi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'dir (1228-1311/1813-1893).¹¹ Hâlidîyye'nin en önemli özelliğinin, ikinci badirenin doğma sebeplerinden biri olan ilimden uzaklaşmayı engelleme ve İslam toplumlarında ilmî seviyeyi yükseltme çabası olduğu söylenebilir. Zira bu tarikatın hemen tüm şeyhleri hem medrese hem tekke mensubu oldukları gibi, görev yaptıkları yerlerde medrese ile tekkeyi buluşturup birleştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî de sağlam bir medrese eğitimi aldıktan sonra tarikata intisap etmiştir.

Gümüşhanevî Nakşbendiliğiyle tanınsa da Rifâiyye, Desûkiyye, Bedeviyye ve Halvetiyye gibi pek çok tarikatten icazetli bir şeyhtir. İslam dünyasında dağılmaların baş gösterdiği bir devirde yaşayan Gümüşhanevî'nin câmiu't-turuk olması, onun tarikatlar arasındaki fitneleri engelleme ve farklı istidatlardaki insanları irşat etme özelliğine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Gümüşhanevî'nin icazet aldığı tarikatlardan biri de Ebu'l-Hasan Şâzilî'ye (593-

2 Hüdâyî, Azîz Mahmûd, *Tezâkir* (H. Kâmil Yılmaz'ın şahsî kütüphanesinde bulunan Özbekler Tekkesi nüshası), vr. 113b.

3 Hüdâyî, *Tezâkir*, vr. 31b.

4 Hüdâyî, *Tezâkir*, vr. 73a-74a.

5 el-Bakara, 2/30; el-İsrâ, 17/11; en-Nisâ, 4/128; el-Meâric, 70/19; el-Haşr, 59/9; et-Teğâbûn, 64/16; eş-Şems, 91/7-8.

6 eş-Şems, 91/9-10.

7 Çamdibi, Mahmut, *Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi*, İstanbul: Çamlıca Yay., 2011, s. 39-41.

8 el-Bakara, 2/31.

9 Beşer kelimesi pek çok âyette insan anlamında kullanılmıştır. Örnek için bk. Yâsîn, 36/15; Fussilet, 41/6.

10 Konu ile ilgili müstakil bir doktora çalışması mevcuttur. bk., Memiş, Abdurrahman, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, İstanbul: Kitabevi, 2000.

11 Konu ile ilgili müstakil bir doktora çalışması mevcuttur. bk., Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, İstanbul: Seha Neş., 1984.

656/1196-1258) nispet edilen Şâziliyye tarikatıdır. Gümüşhanevî Şâziliyye tarikatını ve adı geçen diğer tarikatları, pek çok tarikattan icazetli¹² şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'den (ö.1275/1858) almıştır.¹³ Gümüşhanevî'nin eserlerine bakıldığında usul ve erkân açısından Nakşbendiyye ile birlikte öne çıkardığı en önemli tarikatın Şâziliyye olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki, onun bu iki tarikatı sentezleyerek kendi yol ve yöntemini oluşturduğu, kendisini de "tarikaten Nakşbendî, meşreben Şâzilî" olarak tanıttığı görülmektedir.¹⁴ Bu sebeple Gümüşhanevî'nin aslî tarikatı Nakşîlik, fer'î tarikatı da Şâzilîlik'tir, denilebilir.

1- Şâzilî ve Gümüşhanevî'nin Hayatlarındaki Benzerlikler

Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Gümüşhanevî'nin hayatları ile irşat usul ve yöntemleri mukayese edildiğinde bir takım benzerliklerin söz konusu olduğu görülmektedir. Hayatlarındaki benzerliklerin başında her ikisinin de çocuk denecek yaşta ilimle meşgul olmaları gelir. Araştırmaların ortaya koyduğuna göre ikisi de sekiz-on yaşlarına geldiklerinde temel öğrenimlerini tamamlamışlar, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemişler ve bazı ilimlerde belli müktesebâta ulaşmışlardır.¹⁵ Gümüşhanevî daha sekiz yaşında iken Şâziliyye tarikatının Cezûliyye kolu müessisi Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 870/1465) tarafından tertip edildiği bilinen *Delâilü'l-hayrât*'ı okuma icazeti almıştır.¹⁶

Her iki sûff'nin de yaşadıkları devrin ve buldukları muhitlerin önemli alimlerinden ders okudukları, ilim tahsili için bir takım zorluklara katlandıkları ve seyahatlerde buldukları görülmektedir. Ebu'l-Hasan Şâzilî'nin Mağrib'de Gammara denilen küçük bir yerleşim yerinde başlayan hayatı, tahsil için gittiği Fas, Zevîle ve on yaşındayken geldiği Tunus'ta devam etmiştir. Arkasından Mısır üzerinden geçip Irak'ın Bağdat-Vâsıt bölgelerine kadar uzanan arzî bir seyahat yapmış, bu arada ufkî ve kalbî bir seyr u sefer de gerçekleştirmiştir.¹⁷ Gümüşhanevî'ye gelince o da on yaşına kadar ilk tahsilini yaptığı Gümüşhâne'de yaşamış, arkasından ailesiyle birlikte Trabzon'a yerleşmiş, bir müddet ticaretle meşgul olmuş ve on sekiz yaşında iken amcasıyla gittiği İstanbul'da ilim tahsili için kalmıştır. İstanbul'a geldiği ilk yıllarda başta yalnızlık olmak üzere çeşitli sıkıntılarla karşılaşmıştır.¹⁸

Allah'ın özel lütfunun tecelli edebileceği istisnalar hariç, maneviyât büyüklerinin hemen hepsi, minarelerin sağlam kaideler üzerine dayandıktan sonra amûdî bir şekilde birden bire yükselmeleri gibi önce sağlam ilmî temel kesbederek arkasından maneviyât yükselişini gerçekleştirmişlerdir. Şâzilî de Gümüşhanevî de bir takım zorluklar içinde ilim tahsillerini tamamladıktan sonra tasavvuf yoluna girmiştir. Şâzilî Irak seyahatinden döndükten sonra memleketine yakın Rabat civarındaki Alemdağ'ında inzivâ içinde yaşayan kendisi gibi İdrisî-Hasanî neseb olan şeyhi Abdüsselâm b. Meşî'e (ö. 625/1228) intisap etmiş, üç veya beş sene gibi kısa bir süre içinde onun tek halifesi olmuştur.¹⁹ Gümüşhanevî'nin şeyhi Trablus-Şam müftüsü Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî (ö. 1275/1858) ise bizzat Mevlânâ Hâlid Bağdâdî tarafından gö-

12 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 39.

13 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn fî menâkibi'l-ârifîn Mevlânâ Ahmed Ziyaüddin b. Mustafa el-Gümüşhanevî*, Yeni harflerle neşr, Tahir Hafzoğlu, *Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhanevî Menkibeleri*, İstanbul: İnsan Yay., 2010, s. 90; Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 44.

14 Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin, *Levâmiu'l-ukûl*, İstanbul: Mektebetü's-sanayî, 1292, c. 1, s. 30; Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 44.

15 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 12; M. Salim Güven, *Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1999, s. 60.

16 M. Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s.46.

17 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, trc. Rahmi Serin: *Velliler ve Tarikatlarda Usûl*, İstanbul trs., s. 394; en-Neccâr Âmir, *et-Turuku's-süfiyye fî-Mısır*, Kahire 1992, s. 124.

18 M. Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s.55-59; Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 14-15.

19 Güven, *Şâzilî*, s. 72, 74-76.

revlendirilerek 1262/1846 yılında İstanbul'a gönderilmiştir.²⁰ Bu sırada bir şeyhe intisap etme düşüncesi taşıyan Gümüşhanevî, Ervâdî'yi görünce kalbi ona meyletmiş ve kısa bir süre içinde intisap gerçekleşmiştir. Ervâdî üç sene sonra 1264/1848 yılında da Nakşbendiyye ve Şâziliyye başta olmak üzere irşat yetkisine sahip olduğu tüm tarikatlardan Gümüşhanevî'ye "hilâfet-i tâmmе" ile icazet vermiştir.²¹

Her ikisinin şeyhinde görünen bariz özelliklerden biri pek göz önünde bulunmamak ve halkın içine çok karışmamaktır. Bununla birlikte müridlerini her kesimle ilişki kuracak şekilde yetiştirmişlerdir. İbn Meşş'ın, hayatının büyük bölümünü münzevî geçirdiği bilinmektedir. Gümüşhanevî'nin intisabından sonra tıpkı Şems ve Mevlâna örneğinde olduğu gibi Evrâdî de bir müddet gözlerden kaybolmuştur.²² Şâzilî ve Gümüşhanevî ise hilâfet alıp belli bir olgunluğa eriştikten sonra hep halkın içinde bulunmuşlardır.

Ebu'l-Hasan Şâzilî daha gençliğinden itibaren insanların sıkıntılarına bigâne kalmamış, talebeliği sırasında bile açları doyurmaya çalışmıştır.²³ İskenderiye valisinin keyfî uygulamalarından bunalan halkın temsilcileriyle başkent Kahire'ye giderek Melik Kâmil'in huzurunda heyet adına sözcülük yapmış ve sonuç da elde etmiştir.²⁴ İlim talebelerinin kadılık makamından mad-dî destek, günümüz ifadesiyle burs almalarına yardımcı olmuştur.²⁵ Mısır'a gelerek yerlilerin topraklarına çadır kuran göçmen Berberî kabileler ile Mısırlılar arasında çıkan kavgayı yatıştırıp sulha bağlayarak geniş halk kitleleri üzerinde nüfûzunu göstermiştir.²⁶

Ayrıca Şâzilî önemli günlerde, kandillerde, bayramlarda ve törenlerde, bu günler topluma yerleşerek canlılığını korusun diye halkın dikkatini çekecek faaliyetler düzenlemiş, bu gün ve gecelerde toplu halde ibâdet ve zikir yapmış, sadaka dağıtılmasını sağlamıştır. Merâsim günlerinde atına binerek törenlere katılmış, halkın moral ve motivasyonunu yükseltmeye çalışmıştır. Bu merasimlerde avam ve havastan büyük kitleler onun etrafında yürümüş, üzerinde bayraklar yükseltip önünde kösler çalmıştır.²⁷

Diğer taraftan Şâzilî a'mâ ve yaşlı olmasına rağmen Fransız kralı IX. Lui'nin komutasındaki Haçlı ordularına karşı Mansûra muharebesine katılmıştır.²⁸

Şâzilî'deki halk içinde Hak ile beraber olma anlayışı, Gümüşhanevî'de de görülmektedir. Nakşbendiyye'nin "Halvet der-encümen" prensibi, biraz da Gümüşhanevî'nin uygulamalarından hareketle olsa gerek, Türkçe'de, "el kârda gönül yârda" şeklindeki bir anlayışla ifade edilmiştir. Gümüşhanevî darda kalanların sıkıntılarını paylaşmış, onlara yardım etmiş,²⁹ bundan daha önemlisi Kur'ân-ı Kerîm'de teşvik edilen "karz-ı hasen" müessesesini işletmiştir. Kişiler arasında gerçekleşen karz-ı haseni o, zamanla daha da sistemleştirerek kurumsal nitelik kazandırmıştır. İstanbul'da faizli bankalar açılınca muhibbânını bunların şerrinden korumak için karz-ı haseni dergâh içi bir yardımlaşma müessesesi haline getirmiştir. Sayıları milyonu aşan müridlerinden âtlı menkul servetlerini burada toplamalarını istemiş, biriken sermayeyi hem yardımlaşma hem de yatırım amaçlı olarak kullanmıştır. Buradan temin edilen destekle o

20 M. Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s.76,80..

21 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 31, 35.

22 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s.33.

23 İbn Sabbâğ Muhammed b. Ebü'l-Kasım el-Himyerî, *Dürretü'l-esrâr ve tuhfetü'l-ibrâr*, nşr. İbrahim er-Rifâi, Rabat 1993, s.24; Ahmed b. Muhammed b. İyâd eş-Şâfiî, *el-Mefâhirü'l-aliyye fi'l-meâsiri's-Şâziliyye*, Mısır 1993, s. 13.

24 İbn Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 332; Fâruk Ahmed Mustafa, *el-Binâu'l - İçtimâî li't-Tarîkatî's-Şâziliyye fi-Mısır*, İskenderiye: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âimme li'l-kitâb, 1980, 114.

25 el-İskenderî, İbn Atâullah, *Letâifü'l-minen*, nşr. Abdulhalim Mahmûd, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1992, s. 86.

26 İbn Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 44-45.

27 Abdurraûf Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-türâs, trs., c.2, s.127; Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 396; Abdülhalim Mahmûd, *el-Medresetü's-Şâziliyye*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1988, s. 44-45.

28 el-İskenderî, *Letâif*, s. 86; Abdülhalim Mahmûd, *el-Medresetü's-Şâziliyye*, s. 54-56, 71.

29 M. Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s.137-138; Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 49.

devre göre iyi bir matbaa kurulmuş, ilmî ve tasavvufî eserler neşredilmiş, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde kütüphaneler açılmış ve insanların aydınlatılmasına çalışılmıştır.³⁰

Müslümanların başına gelen umumî sıkıntılarla mücadele eden Gümüşhanevî tıpkı Şâzilî gibi gazî sûfilerdendir. 93 harbi adıyla meşhur olan 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşına katılmış, cephede bizzat silah kullanıp kurşun sıkmıştır.³¹

Ebu'l-Hasan Şâzilî hem şeyhlik hem de müderrislik yapmış bir mutasavvıftır. Mısır müftülüğü görevini yürütenlerden biri olan İzzeddîn b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) bile Şâzilî'nin derslerine katılmış, sohbetlerini dinlemiş ve ona intisap etmiştir. Şâzilî de İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın kıymetini takdir etmiş, onun fıkıh derslerine katılmış, bu dersleri övmüş ve muhiple-rini İzzeddîn b. Abdüsselâm'dan fıkıh öğrenmeye teşvik etmiştir.³²

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî de tıpkı Şâzilî gibi hem şeyhlik hem müderrislik yapmış bir sûfidir. Müridliği döneminde halvette iken bile Mahmutpaşa medresesinde ders vermeyi bırakmayan Gümüşhanevî'nin buradaki derslerinde şeyhi Ervâdî'nin de dinleyici olarak bulunduğu kaydedilmektedir.³³ Gümüşhanevî de yine Şâzilî gibi öğretirken öğrenmeyi ihmal etmeyen kimselerdendir. Şeyhi Ervâdî'nin Ayasofya camiindeki hadis derslerine devam etmiş ve bu alandaki müktesebâtını arttırmıştır.³⁴ Bu durumun ilerde Gümüşhanevî'nin dergâhında hadis ilmüne önem verilmesinde ve *Râmûzü'l-ehâdis'in* meydana gelmesinde etkili olduğu söylenebilir. Hem Şâzilî'nin hem de Gümüşhanevî'nin ilme değer verdiği, müridlerinin genelde ilimle meşgul olan kimseler oldukları ve özellikle halifelerini devrin ilimlerini tahsil etmiş kimselerden seçtikleri görülmektedir.

Sûfiler nezdinde en helal gıda alın teri, el emeği ve göz nuru ile elde edilen kazançtır.³⁵ Ebu'l-Hasan Şâzilî geçimini çiftçilik yaparak temin ediyordu. Mısır'da iken tarlası ve öküzü vardı.³⁶ Gümüşhanevî de gençliğinde babası adına ticaretle meşgul oluyor ve bu sırada ilerde tahsil hayatında kullanmak üzere ek iş yaparak para biriktiriyordu. Mustafa Fevzi Efendî'nin (ö. 1343/1924) *Hediyyetü'l-Hâlidîn* isimli eserinde belirttiğine göre Gümüşhanevî el emeği ile kese dikeyor, bunlardan bir kısmını göz nuru ile işliyor ve ürettiklerini satıp para kazanıyordu.³⁷

Evlilikleri ve Çocukları

Şâzilî ve Gümüşhanevî'nin evliliklerinde de benzerlikler söz konusudur. Her ikisi de insanlar için hayattan kâm alma döneminin bittiği, şehvetlerin önemli bir kısmının azaldığı ve toplumdaki ortalama ölüm yaşının yaklaştığı yaşlarda evlenmişlerdir. Ebu'l-Hasan Şâzilî Mağrib'den tamamen ayrılarak Mısır'a yerleştikten sonra kırk dokuz-elli yaşlarında iken evlenmiş,³⁸ on üç sene sonra 656/1258 yılında altmış üç yaşında iken vefat etmiştir.³⁹ Gümüşhanevî'nin de 1293/1876 yılında⁴⁰ altmış altı yaşında iken evlendiği⁴¹ ve on sekiz sene sonra 1311/1893 yılında seksen üç yaşında iken vefat ettiği belirtilmektedir.⁴²

30 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 50-51.

31 M. Fevzi, *Hediyyetü'l-Hâlidîn*, s.123-125.

32 İbn Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 37; Celâleddin es-Suyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997, c. 1, s. 273.

33 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 33.

34 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 34.

35 İsmâil Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, Nşr. Sadettin Ekici, İstanbul: İnsan Yay., 1996, s. 195-196.

36 İbn Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 54; Abdülhalîm Mahmûd, *el-Medresetü's-Şâziliyye*, s. 60-61; Güven, Şâzilî, s. 98-99.

37 M. Fevzi, *Hediyyetü'l-Hâlidîn*, s. 53; Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 14.

38 İbn Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 35; Abdülhalîm Mahmûd, *el-Medresetü's-Şâziliyye*, s. 39.

39 İbn Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 223; İbn İyâd, *el-Mefâhirü'l-aliyye*, s. 44.

40 M. Fevzi, *Hediyyetü'l-Hâlidîn*, s.122.

41 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 74.

42 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 79-80.

Şâzilî'nin Ebu'l-Hasan Ali künyesini aldığı Hasan, Şihâbüddin Ahmed ve Ebû Abdullah Muhammed Şerefüddin adında üç oğlu ile Zeyneb ve Arîfetülhayr adında iki kızı olduğu bilinmektedir.⁴³ Gümüşhanevî hakkında ise daha önce yapılmış araştırmalarda, onun çocuklarının olup olmadığına dair hiçbir bilgiye rastlanmadığı kaydedilmektedir.⁴⁴ Ancak biz Cemaleddin Server Revnakoğlu'nun arşivinde bu konuya dair yeni bir bilgi ile karşılaştık. Revnakoğlu, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hafız Abdulganî Efendi (ö. 1334/1916) isminde bir oğlu olduğunu kaydetmektedir. Revnakoğlu'nun verdiği bilgi, Gümüşhanevî'nin oğlunun varlığı ile sınırlı kalmamakta, onun oğlu olan Hafız Abdulganî Efendi'nin Şeyh Muhammed Zâfir'e (ö. 1321/1903) intisap ettiğini, Şâziliyye'de sülûkunu tamamlayarak Beşiktaş'taki tekkenin ser-zâkirleri, caminin de müezzinleri arasında yerini aldığını belirtmektedir.⁴⁵

Revnakoğlu'nun kaydından Şâziliyye mensubu olduğu anlaşılan Hafız Abdulganî Efendi'nin ismine, başka tarikatların kaynaklarına bakma ihtiyacı hasıl olmadığı için Nakşî kaynaklarında araştırma yapanların rastlayamaması normal görülmelidir. Diğer taraftan bir tarikat şeyhinin oğlunun, günümüzde teamül zannedilen kanaatlere göre başka bir tarikata ve şeyhe intisap etmesi beklenmeyebilir. Ancak Abdulganî Efendi'nin bu durumu bize o tarihlerde tarikatlar arasındaki ilişkilerin seviyesini göstermesi bakımından önemlidir. Tüm bunlardan öte Beşiktaş'ta Şeyh Muhammed Zâfir için yaptırılan Ertuğrul Tekke ve Camii'nin inşaatından âyinlerine ve görevlilerine kadar hemen her şeyiyle Padişah II. Abdülhamid'in ilgilendiği bilinmektedir.⁴⁶ Bu sebeple Abdulganî Efendi'nin burada görev yapmasında, Şâzilîliğinde ve ser-zâkir olmasında II. Abdülhamid'in etkisinin bulunma ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır.

2- Gümüşhanevî'ye Göre Ebu'l-Hasan Şâzilî'nin Tasavvufî Şahsiyeti

Gümüşhanevî, Ebu'l-Hasan Şâzilî'nin tasavvuf tarihindeki yerini ve şahsiyetini kendi ifadeleri ve başka sûfîlerden naklettiği sözlerle anlatır. Gümüşhanevî'ye göre, her velînin hayatta iken ve vefatından sonra devam eden kendine ait bir takım hususiyetleri vardır. "Hakikati kalbe nakş ve tevhidin sırrına erme Şâh-ı Nakşebend, tasarrufta bulunma ve imdat etme himmeti Abdülkâdir Geylânî, ilim ve varidat kuvveti Ebu'l-Hasan Şâzilî, kerametler ve fütüvvet Ahmed Rifâî, merhamet ve âtifet Ahmed Bedevî, sehâvet ve kerem Ahmed Desûkî, irfan ve marifet Muhyiddîn İbn Arabî, aşk ve muhabbet Mevlânâ Celâleddîn Rûmî hazretlerine mahsus özelliklerdir."⁴⁷ Bu durumda Gümüşhanevî'ye göre Ebu'l-Hasan Şâzilî ilmi temsil eden bir sûfîdir ve diğer tarikat kurucularına nazaran ilim yönünden daha öndedir. Gümüşhanevî kullandığı ifade ile Ebu'l-Hasan Şâzilî'nin ilminin kesbî yönü olduğu gibi Allah tarafından verilen ilhama dayalı vehbî yönünün de bulunduğunu anlatmaktadır. Çünkü tasavvuf literatüründe ilhama dayalı bilgi türünü anlatmak için kullanılan kavramlardan biri, sözlükte kişiye gelen kâr anlamındaki "vâridât" terimidir.⁴⁸

Gümüşhanevî, Şâzilî'nin tasavvuf açısından konumunu Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1166) ile kıyas yapmaya imkan verecek şekilde ele alır. Gümüşhanevî'nin belirttiğine göre bir gün Geylânî'ye "Şeyhin kimdir?" diye sorulunca o da, "Önceleri Efendim Hammâd ed-Debbâs (ö. 525/1130) idi. Şimdi iki denizden su içiyorum; birincisi nübüvvet, ikincisi fütüvvet denizidir. Yani Hz. Peygamber (s.a.)'in nübüvvet, Hz. Ali'nin de fütüvvet denizlerinden içiyorum." demiştir. Böylece Geylânî'nin kitaba, sünnete ve sahabenin uygulamalarına bağlılığını ortaya koymuştur. Aktardığı bu bilgilerin hemen akabinde Gümüşhanevî, "Şeyhin kimdir?" sorusu-

43 Güven, *Şâzilî*, s. 100.

44 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 74.

45 Revnakoğlu Cemaleddin Server, *Arşiv*, Divan Edebiyatı Müzesi, 76/2-16a-16b.

46 Güven, *Şâzilî*, s. 389-392.

47 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 49-50.

48 Vârid ve vâridât kavramı hakkında bilgi için bk. Mustafa Râsim Efendi, *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, Nşr., İhsan Kara: *Tasavvuf Sözlüğü*, İstanbul: İnsan Yay., 2008, s. 1174-1175.

nun Şâzilî'ye de sorulduğunu, onun da şu cevabı verdiğini kaydeder: "Önceden Abdüsselâm b. Meşîş'e müntesip idim. Fakat şimdi hiçbir kimseye müntesip değilim. Çünkü on denizde yüzyüyor ve onundan da su içiyorum. Bunlardan beşi insanî ve arzî, beşi semavî ve rûhânîdir. İnsânî ve arzî olanlar; Hz. Peygamber (s.a.), Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir. Semavî ve rûhânî olanlar ise, Cebrâîl, Mikâîl, İsrâîfil, Azrâîl ve Rûhu'l-ekber'dir."⁴⁹ Gümüşhanevî'nin yorumsuz ve peşpeşe verdiği bu bilgiler, ona göre her iki sûfnin de ilim sahibi olduğunu, ancak Şâzilî'nin Geylânî'ye nazaran ilhama daha açık bulunduğunu göstermektedir. Bu veriler ışığında bir ilim ehli olan Gümüşhanevî'nin, Şâzilî gibi hem kesbî hem de vehbî ilim sahibi olan birisinden yararlanma ve ondan kendisine ulaşan söz ve düşüncelere değer verme sebebi daha iyi anlaşılmaktadır.

Gümüşhanevî'ye göre Ebu'l-Hasan Şâzilî takva ve keramet sahibi, zâhirî ve bâtnî ilimlerde kendi çağında tek lider ve önder bir zattı. İlahi sırlar ve tecellilere mazhar olmuş büyük bir tarikat ve tasavvuf alimi idi. Hadis, tefsir, fıkıh, lügat, sarf ve nahiv ilimlerinde bir deryaydı. Soyu Hz. Ali (r.a.)'nin torunu olan Hasan el- Müsennâ'ya kadar uzanıyordu. Ehl-i beytten olup Resulullah (s.a.)'in ahlakî ile ahlaklanan yüce bir şahsiyete sahipti. Dilinden inci ve pırlanta gibi hikmetli sözler dökülürdü. Hal ve kalinde hep hakikat, tarikat ve şeriatın hükümleri vardı. İsm-i azamın tecellisine mazhar olmuş bir tarikat imamı idi. Tasavvuf alanında devrinin kutbu ve yektası idi. Yaşadığı dönemde bütün veliyyullahın emri onun eline verilmişti. Sadıkların, zâkirlerin ve velîlerin feyiz kaynağı idi. İkiliğin yok olduğu ilâhî vahdâniyete mazhar olmuştu. Herkes onun kutupluk ve ferdiyet lütfuna erdiğine şahadet ediyordu. Nitekim Gümüşhanevî'ye göre bu durumu ifade etmek için Şâzilî'nin bizzat kendisi "Benim ayağım bütün evliyâullahın alınının üzerindedir." demiştir.⁵⁰

Gümüşhanevî, Şâzilî'nin önemli bir tasavvufî kişiliğe sahip olduğunu ortaya koymak için başka sûfîler'in konuyla ilgili sözlerini de yine yorumsuz olarak nakleder. Onlardan biri Şâziliyye tarikatı içinde bir kolun da müessisi olan Şemsüddîn Hanefî'ye (ö. 847/1443) ait şu ifadelerdir:

"Allah bana Abdulkadir Geylânî ile Ebu'l-Hasan Şâzilî'nin makamlarını gösterdi. Ben Ebu'l-Hasan Şâzilî'nin makamını Abdulkadir Geylânî'nin makamından daha üstün buldum."⁵¹

Gümüşhanevî, Şâzilî'nin konumunu tesbit etmek için Şâzilî'nin halifesi Ebu'l Abbas el-Mürsî'ye (ö. 686/1287) ait şu sözleri de verir:

"Allah Teâlâ'nın mülkünde seyrediyordum. Ebû Medyen'i (ö. 589/1193) arşın eteğine yapışmış olarak gördüm. Ona makamının derecesi ve ilminin miktarı ne kadardır?' diye sordum. Cevaben 'İlmim yetmiş bir tanedir; makamım da dört veliden birisi ve yedilerin başıdır.' dediler. 'Ebu'l-Hasan Şâzilî hakkında ne dersiniz?' dedim. 'O benden yetmiş ilim daha fazladır, çevresi dolaşılmaz bir denizdir.' cevabını verdi."⁵²

Gümüşhanevî bu bilgileri kaydettikten sonra büyük zatların derecelerini, hallerini ve konumlarını gerçekte Allah'ın bileceğini söyler. Ancak ifadelerinden kendisinin Şâzilî'yi daha fazla önemseydiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Çünkü pek çok eserinde Ebu'l-Hasan Şâzilî'den nakillerde bulunmuş, kendi fikir ve uygulamalarını onun sözleriyle desteklemeye çalışmıştır. Gümüşhanevî'nin bu tavrı, kendi nazarında Şâzilî'nin ilminin üstünlüğünden ve onun her hal ve şartta ehl-i sünnet düşüncesine bağlı kalmasından kaynaklanabilir. Çünkü Gümüşhanevî, Nakşbendiyye'nin şartlarını sayarken en başa pürüzsüz bir ehl-i sünnet anlayışına sahip olmayı

49 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 51. Şâzilî'nin cevabının tam metni için bk. İskenderî, *Letâif*, s. 79. İbn İyâd, *el-Mefâhirü'l-aliyye*, s. 18.

50 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 393-394, 396-397.

51 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 50-51.

52 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 51.

koymuştur.⁵³ Ebu'l-Hasan Şâzilî de Kur'an ve sünnete öylesine bağlıdır ki, İbn Teymiye gibi bir tasavvuf münekkidinin bile, sırf bu özelliğinden dolayı -şefa'at ve tevessül meselesi hariç- onu eleştirmediği gibi yüceliğini takdir ve hakkını teslim etmek zorunda kaldığını görmekteyiz.⁵⁴ Kısaca Ehl-i sünnet inancına bağlılık, Şâzilî ve Gümüşhanevî'de en temel paydadır, denilebilir.

3- Şâziliyye Usulü ve Gümüşhanevî

Tasavvufî hakikatlere vusul için tespit edilmiş usullere tarikat denilir. Tasavvufî anlamda tarikat olmanın en önemli şartı, Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir "silsileye" sahip olmak ve insanı kemale erdirecek "usul" ortaya koymaktır. Bir tarikat için bahsedilen usul, tam karşılıma da günümüz ilim anlayışında kullanılan "metot" kavramından hareketle anlaşılabilir. Ancak şu var ki, başta fen bilimleri olmak üzere her ilmin kabul görmüş belli başlı bir yöntemi mevcut iken, İslâm'a dayalı beşerî ve sosyal bir bilim olan tasavvuf ve tarikatlarda, diğer ilimlerdeki kadar metot birlikteliğinden bahsedilemez. Amaçta birliktelik ve umumî esaslarda benzerlik olmakla beraber, her tarikatın, Kur'an ve sünnetten istinbat ettiği, selef-i sâlihînin uygulamaları ile desteklediği kendine has bir takım ana esasları bulunmaktadır. Bu metotlar bazı tarikatlarda kişilere özel uygulamalara varıncaya kadar çeşitlilik arz edebilir. Bu nedenle tasavvufun eğitim kurumlarındaki hususî farkları ifade etmek için yol anlamındaki "tarîk" ve "tarîkat" kavramı kullanılmış, geneli için de "turuk" bazen de "tarâik" ve "turukât" denildiği olmuştur.

Gümüşhanevî, Ebu'l-Hasan Şâzilî'nin birincisi Abdullah b. Muhammed İbn Harâzîm (ö. 633/1236), ikincisi de Abdüsselâm İbn Meşîş olmak üzere iki şeyhten icazet aldığını belirtir. Şâzilî'nin birinci şeyhinden olan silsilesinin Hz. Ebu Bekir (r.a.)'a, ikinci şeyhinden olan silsilesinin ise Hz. Ali (r.a.)'a dayandığını söyler.⁵⁵ Bu durumda ona göre Şâziliyye, hem Bekrî hem de Alevî olmak üzere iki silsileye sahip zülcenaheyn ve câmî bir tarikatır. Her iki tarihin mirasına sahiptir. Araştırmalar, aynı durumun Nakşbendiyye için de söz konusu olduğunu, Hâcegân tarihi ile Bekrî ve Alevî silsilesinin Nakşbendiyye tarikatına da intikal ettiğini ortaya koymaktadır.⁵⁶ Bu silsile yakınlığı, Gümüşhanevî'nin Şâziliyye tarîkatına olan ilgisini anlamamıza yardımcı olabilecek hususlardan birisidir.

Şâziliyye seyr u sülûk usulü bakımından tevbe ve istiğfâr, ibadet, sohbet, uzlet (halvet), sabır, muhasebe, ilim, zikir ve murakabe üzerine kurulu bir tarîkattir. Ebu'l-Hasan Şâzilî'ye göre tasavvufta gösterilen irâdenin dört esâsı vardır. Bunlar kullukta sîdk, Allah'ın Rubûbiyeti yanında ihtiyârî terketmek, her şeyin ilmini almak ve gönülden gelen bir muhabbetle Allah'ı her şeye tercih etmektir.⁵⁷ Kısaca Şâziliyye usul açısından amele ve kalbe dayalı bir tarîkattir. Esasları incelendiğinde biri sâlikin kalbi ve niyeti ile, diğeri de sâlikin uyması gereken muâmelât kural-ları ile ilgili olmak üzere iki kısımdan oluştuğu görülür. Nitekim Atâullah İskenderî bu durumu, "Şâzilî'nin tarîkatı cem alallah, adem-i tefrika, halvet ve zikir."⁵⁸ esasları üzerine kurulmuştur."⁵⁹ sözleri ile özetler.

Gümüşhanevî, bu tarîkate "Şâziliyye" adının verilmesi, "bu tarikata giren kimselerin kendilerini ahirete ve dine vermelerinden dolayıdır" der ve "şazeli" kelimesinin sözlük anlamının dünya meşgûliyetinden kalbi boşaltmak, yalnız kalmak olduğunu söyler.⁶⁰ Ancak anlamdan

53 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 85.

54 İbn Teymiye, *Mecmû'atü'l-fetevâ*, Mansûra: Dâru'l-vefâ, 1997, c. 2, s. 139,151, c. 18, s. 162; en-Neccâr, age., s. 136-137.

55 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 394, 397.

56 Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İstanbul: İnsan Yay., 2002, s. 33-35.

57 İbn Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 132-133.

58 İskenderî eserlerinden birisinin bir bölümünü zikirin önemini belirtmeye ayırmıştır. bk. *Miftâhu'l-felâh ve misbâhu'l-ervâh* (Mısır: Matbaatü'l-melîciyye, 1322).

59 İskenderî, *Letâif*, s. 120; İbn İyâd, *el-Mefâhirü'l-aliyye*, s. 52.

60 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 395.

hareketle isimlendirme yapılacak olursa Arapça yazının “Şâzülüyye” şeklinde teleffuz edilmesi gerekir. Bu durumda isimlendirme Allah kastedilerek “benim için şâz olan, her şeyden uzak kalan” anlamında “şâzzün+lî” çümlesinden yapılmış olacaktır. Başka kaynaklara baktığımızda isimlendirmenin, Ebu’l-Hasan Şâzilî’nin kerametlerinin zuhur ettiği ilk yer olan Tunus yakınlarındaki “Şâzile” beldesine nisbetle yapıldığını görüyoruz. Muhammed Zâfir’e (ö. 1321/1903) göre Şâzil, sâhib vezninde bir kelimedir.⁶¹ Dolayısıyla kural gereği “Şâzilî” nisbesi daha doğrudur. İmlânın “Şâzelî” şeklindeki teleffuzu ise galat-ı meşhurdur.

Gümüşhanevî’nin kaynaklarından İbn İyâd’ın belirttiğine göre, usul bakımından “Allah’a ulaştırmada kitap ve sünnete uygun en kısa ve en kolay yol”⁶² olan Şâziliyye tarikatında seyr u sülûk’un “tevbe, istikamet, tehzîb” ve “takrîb” olmak üzere dört temel mertebesi bulunmaktadır.⁶³ Tevbe, tarîkata girmezden evvel yapılan bir temizlenme amelîyesidir; tarîkata girdikten sonra da devam eder. İstikâmet ise, tarîkata giren kişinin Allah’ın emirlerini yapıp yasaklarından kaçınarak günaha girmemeye özen göstermesidir. Kur’ân’daki, “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol.” âyetinin hükmünü yerine getirme gayretidir.⁶⁴ Evkâtî farz-ı nafilâ ile ibadet ile tanzim ve imar, murada ittiba (şeyhe uymak ve sohbetine riayet), bir de yapılması gereken hizmetleri tercih etmek, istikametini gerçekleştirilmesini üç önemli esastır.⁶⁵

Tehzîb, tarîkata giren kişinin bir takım güzel davranışlar kazanarak ahlâkını süslemesi ve kalbini saflaştırarak Allah’ın tecellîlerinin inebileceği bir üs haline getirmesidir. Tehzîb, eski alışkanlıkları bırakıp yeni ve güzel bir takım alışkanlıklar kazandırmayı sağlayacak antrenmanlar yapma anlamına gelen “tedrîb” ile elde edilir.⁶⁶ Tehzîb’in samt, uzlet, savm ve seher gibi tedrîb rûkûnleri vardır.⁶⁷ Bu rûkûnler daha çok fizikî ve amelîdir. Zamanla bunlara havf, recâ, muhabbet, teveccüh, ihlâs, vera’, zühd, rızâ, tevekkül, sabır ve şükür gibi kalbî boyutu olan unsurlar eklenir. Nitekim Şâziliyye’de şükür cennetliklerin vasfıdır ve sabırdan daha önemlidir.⁶⁸ Zühd anlayışı da dünya ve içindekileri kesben terketmeye değil, kalben terketmeye dayalıdır.⁶⁹ Bu nedenle Muhammed Zâfir, “Şâziliyye’de vusûl için en kısa yolun teveccüh ve murâkabe”⁷⁰ olduğunu belirterek, tehzîbin daha süratli gerçekleşmesi için kalb ve amelle Allah’a yönelmenin önemini vurgulamıştır.

Takrîb, tarîkata sülûkun nihâî gayesi ve sonucudur. İbn İyâd’a göre Allah’a yaklaşmayı ifâde eder. Tevbe, istikamet ve tehzîbin elde edilmesinden sonra gerçekleşir. Sâlik’in devamlı surette Allah’ın huzûrunda olduğunu hakka’l-yakîn keşfetmesi, halvet, zikir ve murakabe ile Rabbânî tecellîlere açık hale gelmesidir. Seyr u sülûk mertebelerini geçme işinde kulun kesbi ve kalbin kasdı etkilidir. Ancak takrîb makâmında gerçekleşen tecellîler ise vehbîdir. Bu mertebeye ulaşan, sonuçta Allah’ın varlığı karşısında kendinden geçerek fânî olur ve Rabbine vâsıl olup yine O’nunla bekâ bulur.⁷¹

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Şâziliyye tarikatındaki tevbe, istikamet, tehzib ve takribden oluşan bu seyr u sülûk mertebelerini aynen kabul etmiş ve *Câmiu’l-usûl*’de bunlara geniş yer vermiştir.⁷² Konuyu anlatım şekli de İbn İyâd’ın anlatım tarzı ile aynı olup, benzer cümleler kullanmış ve ondan nakillerde bulunmuştur.

61 Zâfir Muhammed, *el-Envârü’l-kudsîyye fi-tenzîhi turukü’l-kavmi’l-aliyye, Matbaa-i behiyyetü’l-Osmâniyye, İstanbul, 1302, s. 50.*

62 İbn İyâd., *el-Mefâhirü’l-aliyye, s. 127.*

63 İbn İyâd., *el-Mefâhirü’l-aliyye, s. 138.*

64 Hûd, 11/112; eş-Şûrâ, 42/15.

65 İbn İyâd., *el-Mefâhirü’l-aliyye, s. 140-144.*

66 İbn İyâd., *el-Mefâhirü’l-aliyye, s. 130.*

67 İbn İyâd., *el-Mefâhirü’l-aliyye, s. 144-145.*

68 İskenderî, *Letâif, s. 174.*

69 İskenderî, *Letâif, s. 172.*

70 Zâfir, *el-Envâr, s. 164.*

71 İbn İyâd., *el-Mefâhirü’l-aliyye, s. 146; Gümüşhanevî, Câmiu’l-usûl, s. 127.*

72 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl, s. 119-128.*

Şâziliyye tarîkatında tarîkate girmek için iki rûknün bulunması şarttır. Bunlardan biri tevbe, diğeri de irşâd ehliyeti olan kâmil bir müşşiddir.⁷³ Bu iki rûkn bulunduktan sonra sağlıklı bir intisâb için mütâreke ve mutâbaat lâzımdır. Mütâreke şeyh ile mürîd arasında gerçekleşen karşılıklı bir anlaşma ve bey'attır. Mutâbaat ise mürîdin bu anlaşmaya uyması ve şeyhini severek onun verdiği görevleri yerine getirmesidir.⁷⁴

İbn İyâd'ın belirttiğine göre Şâziliyye'de tarîkate girmek için öncelikle şeyhin müridliğe kabulü esastır. Hiçbir kimse kendi kendine tarîkate girmiş sayılmaz ve şeyhsiz tarikat olmaz. Ayrıca, "Bir velîye intisâb eden kişinin tarikatın usûl ve furûunda şeyhine benzemeye çalışması ve onu Allah'a açılan bir kapı bilmesi şarttır."⁷⁵

Gümüşhanevî bu kapının şeyhin sohbetiyle açılacağı kanaatindedir. Ona göre sohbette insibağ, yani etkileşim vardır. O bu durumu, "Mü'min diğeri bir mü'min kardeşinin aynasıdır. Aynada görünen ona bakanın görüntüsüdür."⁷⁶ sözleriyle anlatır. Ona göre Şâziliyye tarikatı ile Nakşbendiyye tarikatı sohbeteye dayanan tarikatlardır ve her iki tarikatda da müridin yetişmesinde sohbet zikirden önce gelir.⁷⁷

Gümüşhanevî *Câmiu'l-usûl*'ünde tarikatların genel esaslarından bahsettiği gibi başta Şâziliyye olmak üzere bazı tarikatların hususî usulünü de belirtmiştir. Gümüşhanevî'nin, kuruluşundan kendisine kadar ulaşan birikim içinden öz olanı seçerek Şâziliyye'nin usulünü vermeye çalıştığı görülmektedir.

Gümüşhanevî'ye göre Şâziliyye tarikatının temelde beş esası vardır ve bu esaslar şunlardır:

- a- Gizli ve açık her işte ittika üzere olmak,
- b- Sözde ve harekette sünneti seniyyeye uymak,
- c- İkbâl ve idbarda yaratılmışlardan yüz çevirmek, (Mütercim R. Serin bunu şöyle anlamış: Yanlarında ve uzaklarında iken insanlardan sakınmak; yani gerek insanlarla beraberlikte onlardan gelecek gönül kirleticisi her şeyden, gerekse gıyaplarında onların gıybet vesaire gibi şeylerinden uzak kalmak.)
- d- Az çok, her işte Allah'ın rızasını aramak ve istemek,
- e- Geniş zamanlarda olsun, sıkıntılı zamanlarda olsun, daima Allah'a yönelmek ve ona sığınmak.⁷⁸

Takvâ, sünnete ittiba, yaratılmışlardan yüz çevirmek, rızâ ve Allah'a rücu başlıklarında toplayabileceğimiz bu kaideler, aslında Şâziliyye tarikatının önemli isimlerinden birisi olan Şeyh Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493) tarafından tespit ve vaz edilmiştir.⁷⁹

Gümüşhanevî saydığı bu beş esasın nasıl tahakkuk edeceğini ise şöyle açıklar: "Takvânın gerçeği dürüstlük ve Allah'tan korkmakla, sünnetin gerçeği güzel ahlak ve yasaklardan korunmakla, bollukta ve darlıkta yaratılmışlardan yüz çevirmenin gerçeği sabır ve Allah Teala'ya güvenmekle, Allah'tan gelene razı olmanın gerçeği kanaat ve teslimiyetle, Allah'a dönüşün gerçeği bulunduğu hale şükretmek ve yönünü O'ndan ayırmamakla olur."⁸⁰

73 Zâfir, *el-Envâr*, s. 170-172.

74 İbn İyâd, *el-Mefâhirü'l-aliyye*, s. 130.

75 İbn İyâd, *el-Mefâhirü'l-aliyye*, s. 131, 148.

76 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 129.

77 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 129.

78 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 86.

79 İbn İyâd, *el-Mefâhirü'l-aliyye*, s. 116-117.

80 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 86.

Gümüşhanevî Şâziliyye tarikatı hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

“Ebu’l-Hasan Şâzilî’nin tarikatı cehd ve cezbe üzerine kurulmuş, zahir ve batın bütün durumlarda yüce Allah’a tam teslim olmaya ve daima onun zatına yaklaşmak için çaba sarfetmeye dayanmıştır. Onun yolu hak, tarikat ve şeriat yoludur. Nefsin kötülüklerini yenerek ruhun yüksek makamlarına ulaşmak için hiç şüphesiz en kolay yol onun açtığı yoldur. Onu müşşid olarak kabul edenlerin kalbinde en yakın ve en kısa zamanda hakikat nurları parlamaya başlar. Mazhar oldukları hallerini saklar ve hiç kimseye söylemezler. Desinlerden ve gösterişlerden uzak kalırlar. Onların gayesi ufak ve basit şeylere değil, yüce hedeflere ve ilahi tecellilere ermeğdir. Anlayış ve ileri görüşlülükleri sayesinde sırlar ve hakikatler ilmine sahiptirler. Bazılarını dıştan asi gibi görürsün, fakat bu hal gösterişten kaçınmak içindir; halbuki iç dünyası güzelliklerle ve iyiliklerle doludur. Nitekim bu manada şair şöyle demektir: Şâziliyye tarikatına yapış, kalbini sadece onların sevgisiyle doldur. Sakın onların aleyhinde kalbinde bir şüphe belirlenmesin. Onların yaptıklarını yargılama! Zahirî elbisenin altındaki batınî güzellikleri görmeye çalış. Gizliliğın dışı vuran nurlarını gör ve düşün.”⁸¹

Gümüşhanevî *Câmiu’l-usûl*’ünde diğeri tarikatların esaslarına yer verdiğı gibi, kendi tarikatı Nakşbendiliğı de ele almakta, onu ilmî ve tecrübî birikimiyle mezcedip olgunlaştırdığı fikirlerle anlatmaktadır. Bunu yaparken de en çok Ebu’l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye tarikatından istifade ettiğı anlaşılmaktadır. Nitekim Nakşbendiliğı anlatırken Şâziliyye’nin yukarıda bahsedilen temel esaslarıyla benzerlikler olduğı görülmektedir.

Gümüşhanevî Nakşbendiyye’nin temel esaslarını, “Ehl-i sünnet akidesine sıkı sıkıya bağılı olmak, ruhsatı bırakıp azimetle yaşamak, murakabeye devam etmek, daima Hakk’a yönelik bulunmak, dünya pisliklerinden uzak kalmak, Allah’tan başka her şeyden kaçınmak, huzur alışkanlığı kazanmak, çoklukta vahdeti bulmak, dinî ilimlerden faydalanmak için cemiyetlere katılmak, avam tabakasından olanların teşkil ettikleri topluluklardan uzak durmak, Allah’ı zikre gizli olarak devam etmek, zikir esnasında kerim olan Allah’tan bir nefes bile gafil olmak, her nefes alış-verişte kendini kontrol etmek ve en büyük ahlak sahibi olan Hz. Peygamber (a.s.)’in ahlakıyla ahlaklanmak” şeklinde sıralamaktadır.⁸²

Dikkat edilirse bu hususların çoğı kalp ve kafa ile ilgili olup daha ziyade itikadî ve nazari-dir; buna bir de amelî yön gerekmektedir. Bundan olsa gerek Gümüşhanevî, Nakşbendiyye tarikatında bizzat yapılması şart olan uygulamaları da belirtmektedir. Bunlar “Sadık bir tövbe, her türlü hak sahipleriyle helalleşme, zulüm ve zalimden uzak durma, hısım-akrabanın gönlünü alıp onları memnun etme (sıla-i rahim), sünnete ittiba ve edebine riayet (güzel ahlak), her hususta dikkat ve teyakkuz, amellerde şerâite ve şeriata uygunluk, heva, heves ve dinin çirkin saydığı şeylerden ziyade sakınmak” şeklinde sayılmaktadır.⁸³

Görüldüğü üzere Gümüşhanevî’nin kendi tarikatı için zikrettiğı Hz. Peygamber (a.s.)’in güzel ahlakıyla ahlaklanma (sünnete ittiba), zikir, murakabe, Hakk’a yönelme, mâsivâdan kaçma, huzur alışkanlığı kazanma, ilim öğrenme ve diğeri şartların hepsi, ifade tarzı ve kullanılan terimler farklı olsa da Şâziliyye’de de mevcuttur. Aslında fûruâtı göz önüne almazsak, esasta her iki tarikatın usulünün mezcedilerek Gümüşhanevî’nin Şâziliyye için tespit ettiğı beş temel şarta indirgenebileceğini söylemek mümkündür. Nitekim bizzat Gümüşhanevî’nin kendisi Şâziliyye tarikatı için, “Bu tarikat Nakşbendiyye tarikatının özüdür.” demektedir.⁸⁴

Tasavvuf karşıtlarının Nakşbendiyye usulü içinde şer’î açıdan en çok eleştirdikleri hususlardan biri “rabita” anlayışı ve bununla ilgili uygulamalardır. Şâziliyye tarikatında şeyhe bağılılık

81 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl*, s. 394-395.

82 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl*, s. 85.

83 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl*, s. 86.

84 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl*, s. 395.

esas olmakla birlikte, Nakşbendiyye’de olduğu şekliyle bir rabita anlayışı bulunmamaktadır. Bunun haricinde her iki tarikatın tevbe, hizmet, sohbet, uzlet, zikir, murâkabe, teveccüh, zühd ve teslimiyet gibi uygulama ve esaslarında büyük benzerlikler görmek mümkündür. Nakşbendiyye’de ilave olarak rabita mevcuttur. Ayrıca her iki tarikatta da nefis terbiyesinden ziyade kalp tasfiyesini esas alan rûhânî tarikatların özellikleri öne çıkmaktadır. Şâziliyye ve Nakşbendiyye’de kalbin hali önemlidir. Ancak bu konuda Nakşbendiyye Şâziliyye’den farklı olarak, soyut bir alan olmasına rağmen kalp lâtifelerini kalp, sır, hafî ve ahfâ gibi müşahhas isimlendirme ve tasnife tabi tutmuş, bu mertebelere uygun zikirler geliştirmeye çalışmıştır.⁸⁵ Kalp konusunda Şâziliyye tarikatı ise genel ve daha mücerred bir tutum sergilemiş, pratiğe yönelik detaylara girmemiştir. Anlatılan hususlara bakılınca rabita ve latîfeler hariç Şâziliyye, Gümüşhanevî’nin bahsettiği şekliyle Nakşbendiyye’nin özeti sayılabileceği gibi; Nakşbendiyye daha sonra oluştuğu için esaslarının bir kısmını kendisinden önceki tarikatlardan etkilenecek şekilde geliştirmesi de muhtemeldir, denilebilir.

Şâzilî ve Gümüşhanevî’de en temel paydanın Ehl-i sünnet inancına bağlılık olduğunu belirtmiştik. Bu sebeple dinin ahkâmını iyi bilen Gümüşhanevî’nin uygulamaları sırasında müteşerrî bir tarikat olan Şâziliyye’nin esaslarından faydalanması gayet normaldir. Zira Gümüşhanevî’nin yer yer Şâziliyye tarikatını övdüğü görülmektedir. Nitekim o, Şeyh Muhammed el-Mağribî’den (ö. 920/1514) naklen, Allah’ın Şâziliyye tarikatına başka hiçbir tarikata vermediği üç üstünlük verdiğini belirtmektedir. Bunlar, müntesiplerinin adlarının levh-i mahfuzda seçilmişler diye yazılması, kalbin gayb aleminden gelen sesleri algılaması ve cezbe, bir de kutupların kıyamete kadar bu tarikattan seçilmesidir.⁸⁶

Bu bahsi, Ebu’l-Hasan Şâzilî’nin kendi tarikatı hakkında söylediğini belirterek Gümüşhanevî’nin naklettiği şu sözle bitirelim: “Bu tarikata (Şâziliyye’ye) öyle bir fazilet verildi ki, bu tarikatın müritleri, müritleri ve onlardan sonra gelecekler cehennemden kurtulmuşlardı.”⁸⁷

4- Gümüşhanevî’nin Ebu’l-Hasan Şâzilî’den Nakilleri

Kendisinden önce yazılan pek çok tasavvufî eseri görüp incelediği anlaşılan Gümüşhanevî, bunlardan sadece tarikatlara ait olan altmış kadarının listesini, *Câmiu’l-usûl*’ünün girişinde, eserini yazarken faydalandığı kaynaklar olarak vermiştir. Şâziliyye tarikatı ile ilgili olarak faydalandığı kaynak eserlerin Ahmed b. Muhammed b. İyâd eş-Şâfiî’nin (ö. 1153/1739) *el-Mefâhirü’l-aliyye fi’l-meâsiri’s-Şâziliyye’si*, Ebu’l-Fazl Abdulkadir b. Hüseyin b. Muğayzil eş-Şâzilî’nin *el-Kevâkibü’z-zâhire fi’l-ictimâi’l-evliyâ’sı* ile *Menâkib ve Vâridât* kitapları olduğunu belirtmektedir.⁸⁸ Ayrıca verdiği bu listenin dışında eserdeki ifadelerden Gümüşhanevî’nin, Atâullah İskenderî’nin (ö.709/1309) *Letâifü’l-minen*’inden ve İbn Sabbâğ’a (ö. 724/1324) ait *Dürretü’l-esrâr*’dan da faydalandığı anlaşılmaktadır.⁸⁹

Gümüşhanevî’nin Şâzilî’den yaptığı nakiller yoğunluklu olarak iki eserinde toplanmıştır. Bunlar *Câmiu’l-usûl* ve *Mecmûatü’l-ahzâb* isimli eserleridir. *Câmiu’l-usûl*’ün ana kaynağının Şâziliyye literatürü olduğu ve onlar arasında da İbn İyâd’ın *el-Mefâhirü’l-aliyye fi’l-meâsiri’s-Şâziliyye’sinin* önemli bir yer teşkil ettiği söylenebilir. Çünkü *Câmiu’l-usûl* ile *el-Mefâhirü’l-aliyye* arasında o kadar çok paralellikler mevcuttur ki, bazen başlık ve içeriklerin bile birbirine uyduğu görülmektedir. Örnek olarak her iki eserdeki sadece “Uzlet” başlığına bakmak bile benzerliği anlamamıza yardımcı olacaktır.⁹⁰ Bu açıklamadan sonra Gümüşhanevî’nin eserlerinde Ebu’l-Hasan Şâzilî’ye ait olduğu nakledilen söz ve hizbler hakkında kısa bir bilgi verebiliriz.

85 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl*, s. 276 vd.

86 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl*, s. 395.

87 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl*, s. 395.

88 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl*, s. 39.

89 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl*, s. 394.

90 İbn İyâd, *el-Mefâhirü’l-aliyye*, s. 52 vd; Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl*, s. 151 vd.

a- *Câmiu'l-usûl*

Câmiu'l-usûl, Gümüşhanevî'nin tasavvuf ve tarikatlarla ilgili yazmış olduğu bir eser olarak bilinir ve isminden hareketle pek çok tarikatın usulünü cem ettiği düşünülür. Ancak eser incelendiğinde bazı tarikatlar hakkında verilen kısa bilgiler hariç, ağırlıklı olarak Şâziliyye ve Nakşendiyye usul ve esaslarını cem ettiği görülmektedir. Bu eserinde imkan nispetinde halleri, makamları ve tasavvuf kavramlarını da anlatan Gümüşhanevî, hemen her mevzuda Ebu'l-Hasan Şâzilî'nin sözlerine yer vermiştir. Bunların tümüne değinerek haklarında değerlendirmede bulunmanın böyle bir çalışmanın sınırlarını aşacağı muhakkaktır. Gümüşhanevî'nin bir konuda Şâzilî'den nasıl yararlandığını görmek, bize diğer konularla ilgili genel bir fikir verebilir. Bu nedenle biz *Câmiu'l-usûl*'de nefis konusunun nasıl ele alındığına ve Şâzilî'den ne gibi nakiller yapıldığına bakacağız.

Nefs insanın mahiyetini oluşturan üç ana unsurdan birisidir. İnsan, emir alemine ait ilâhî nefha olan ruh ile madde alemine ait olan beden birleşmesinden meydana gelen yeni bir varlıktır. Tamamen bedenden ibaret olmadığı gibi tamamen ruh da değildir. İnsan mahiyet itibarıyla nefis, akıl ve kalp ismi verilen üç ana unsurdan oluşmakta ve hakikati, mahiyetindeki bu üç unsurun mücadelesi ile ortaya çıkmaktadır.⁹¹

Tarikatlar genelde nefis terbiyesi veya kalp tasfiyesi yollarından birini seyr u sülûklarına temel zemin yapıp onun üstünde ilerlemektedirler.⁹² Şâziliyye ve Nakşendiyye'de nefsin tuzak ve tehlikelerine dikkat çekilmekle birlikte kalp tasfiyesi esastır. Ruhanî tarikatlar nefsi terbiye ve tezkiye amacıyla ona eziyet etmek için pek uğraşmazlar. Daha çok kalbi masivadan arındırarak sırf Allah sevgisine tahsis etmeğe yoğunlaşırlar. Nitekim Gümüşhanevî'nin belirttiğine göre dünya muamelelerinden kurtulamayan salıklere çare olarak Şâzilî, "Nefsin ile ilgili meselelerini kalpten çıkarıp at"⁹³ diyerek, Kur'ân'ın "tebettül"⁹⁴ emri gereği, mâsivâdan yüz çevirip yalnız Allah'a yönelmeyi tavsiye eder. Çünkü ona göre kalbin huzur bulması nefsin susmasına bağlıdır.⁹⁵ Şâzilî hangi nefsin sahibine zarar vermeyeceğini ise "Takva, yurdun olsun! Çirkin ve ayıplara razı olmadığın, günaha ısrarla devam etmediğin, tenhada Allah korkusunu yitirmedeğin müddetçe, nefsin beğenmen sana zarar vermez. Yine de dikkatli olmak lazımdır"⁹⁶ sözleriyle belirtir. Bu ifadeler bakılırsa Şâzilî'nin terbiye maksadıyla nefsi sürekli eziyete maruz bırakmayı şart koşmadığı, daha çok kalbin halini önemseydiği anlaşılmaktadır.

Nitekim Ebu'l-Hasan Şâzilî, tezkiye için nefse uygulanacak eziyette de bir ölçü ve sınır olması gerektiği görüşündedir. Bu hususu, "Yiyip içmeyi bırakmakta ve dünyayı terk etmekte ifrata kaçma! Çünkü onun yokluk zulmeti seni sarar. Azalarını boşaltıp güçsüzleştirir. Bu sefer dünyayı bıraktıktan sonra ona boyun eğerek geri dönersin. Bu dönüş içten gelen bir arzu, bir fikir, bir irade veya bir hareketle olabilir; bu daha kötüdür"⁹⁷ sözleriyle anlatmaktadır. O, nefsin terbiye maksadıyla sürekli aç kalınmasına da karşı olduğu için, "Bizim yolumuz ruhbanlık yolu değildir. İşini bırakıp arpa ve hurma yiyerek geçinme yolu da değildir. Bu yol hidayette sabır ve yakîn yoludur"⁹⁸ demiştir. Şâzilî'nin ortaya koyduğu ölçü, Kur'ân-ı Kerim'de "*Allah'ın sana verdiği şeylerde ahiret yurdunu iste; dünyadan da nasibini unutma!*"⁹⁹ ayeti ile net bir şekilde ifade edilmektedir.

91 Y. Nuri Öztürk, *Varlık ve İnsan*, İstanbul 1978, s. 69.

92 Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 247.

93 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 163.

94 el-Müzzemmil, 73/8.

95 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 161.

96 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 88.

97 eş-Şa'rânî Abdolvahhâb, *Tabakâtü'l-kübrâ*, trc. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul 1969, c. 2, s. 993.

98 İbn Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 135; eş-Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, II/974.

99 el-Kasas, 28/77.

Gümüşhanevî nefsin dört ana merkezini olduğunu ve bunların etkisinde hareket ettiğini belirtir. Bunlar şehvete tapma, kendini beğenme, rehavete yönelme ve bezginliktir. Bezginliğin alameti, farz ibadetlerde isteksizlik; kendini beğenmenin alameti, ibadeti ifa etmekle birlikte ondan riya ve ucüb gibi vasıtalarla hırsızlık yapıp kendine pay çıkarmak; rehavetin alameti, rahatı istemek ve tembellikten hoşlanmak; şehvetin alameti de kişiyi içinden sıkıştıran (laf-söz, cinsellik, gadap, tahakküm vs. gibi) şeyleri kontrol edemeyip uygunsuz yerlerde kullanarak boşaltıp rahatlamaktır. Gümüşhanevî'ye göre böyle nefisler puta tapan müşrikler gibidir; onlara cihat ilan etmek lazımdır. O bu görüşünü, *"Putâ tapan müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerinde onları bekleyin. Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar ve zekatı verirlerse peşlerini bırakın. Çünkü Allah merhamet eden ve bağışlayandır."*¹⁰⁰ âyetine dayandırmaktadır.¹⁰¹ Bu durumda Gümüşhanevî'nin teslim olmuş nefse eziyetten ziyade sıkı bir takip uygulanması, hatalarının da tevbe ve ibadetle telafi edilmesi görüşünde olduğu söylenebilir. Gümüşhanevî'ye göre Ebu'l-Hasan Şâzilî de nefse karşı savaşa ilgili olarak "Nefis, ilim ve marifete, kitap ve sünnete gereği gibi uymakla öldürülür" diyerek, nefse karşı eziyetle değil, amelle cihat edilmesini istemiş ve bu amellere riya ve ucüb gibi davranışlarla nefsin sataştırılmaması gerektiğini belirtmiştir.¹⁰² Kul ihmalkarlık yapıp ibadet, tevbe ve kendisinden beklenen ameller konusunda gevşeklik gösterirse belâ ve musibetlere hazır olmalıdır. Dilerse Allah Teâlâ terbiyeyi murat buyurduğu nefsi sıkıntılara duçar ederek de neticeyi gerçekleştirir. Allah'ın terbiyesi kulun terbiyesinden her zaman üstündür.

Gümüşhanevî nefsin kötülüklerinden bahsederken onun insanı kandırma yollarından birini şöyle anlatmaktadır:

Kişinin nefsinin kötü diye horlayıp eziyetle ıslaha çalışmanın da tehlikesi vardır. Nefsi böyle bir işleme tabi tutuktan sonra sahibi onun doğruluğuna ve halinin güzelleştigiğine inanabilir. Bu durum ise nefsin afetlerindedir. Böyle bir tuzağa düşmemek gerekir. Nitekim Yusuf (a.s) nefse asla güvenilmeyeceğini belirtmek için: *"Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü nefis ısrarlı bir şekilde daima kötülüğü emreder"*¹⁰³ buyurmaktadır. Gümüşhanevî'ye göre nefisten gelen hiçbir şeyi kabul etmemek gerekir. Nitekim bunun için Allah Teala *"Dinlerini maskara haline getiren dünya hayatının aldattığı kimseleri bırak. Yaptıkları sebebiyle hiçbir nefsin ayıplanmaması için Kur'an ile ona nasihat et. Şayet (o) nefis (bu) ayıptan kurtulmak için tüm varını feda edip fidye olarak verse yine de ondan kabul edilmez"*¹⁰⁴ buyurmaktadır. Kısaca Gümüşhanevî âyetten hareketle nefis kaynaklı her şeyinin reddedilmesi ve ondan hiçbir şey kabul edilmemesi gerektiği görüşündedir.¹⁰⁵ Onun verdiği bu bilgilerden, nefsi tezkiye ve tebrie etmemek, temize çıkarmamak suretiyle tezkiye ve tebrie etmek lazımdır, sonucuna ulaşılabilir.

Gümüşhanevî'ye göre nefse tam anlamıyla hükmeden sadece Allah Teala'tır. Nitekim bu ayetlerde konulan hükümlerin peşinden istisnâlarını belirten *"Ancak Rabbimin merhamet etmesi bunun haricindedir."*¹⁰⁶ ve *"O nefis için Allah'tan başka ne dost vardır ne de şefaathçi."*¹⁰⁷ ifadeleri, nefse sadece Allah'ın hakim olduğunu göstermektedir. Gümüşhanevî, Allah bir kişinin emrine nefsinin hazır kılması ve söz geçirtiyorsa, tıpkı gemi ve hayvan gibi bineklere binince yapıldığı gibi, *"Bunu (binmemiz için) bizim emrimize musahhar eden Allah'ı tesbih ederiz; çünkü biz bunlara güç yetiremezdik"* diyerek şükür ve tesbihde bulunmak gerektiğini

100 et-Tevbe, 9/5.

101 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 160.

102 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 161.

103 Yusuf, 12/53.

104 el-En'âm, 6/70.

105 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 87-88.

106 Yusuf, 12/53.

107 el-En'âm, 6/70.

söyler.¹⁰⁸ Bu durumda nefsin hilelerinden kurtulmak için Allah'ın emirlerine teslimiyetten başka çare olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Gümüşhanevî'ye göre de Şâzilî bu hususu "Eğer sana düşmanlığı açık olan şeytana ve nefsine galip gelmek istiyorsan iman, tevekkül, ibadette ihlas gibi hususlara dikkat et. Şeytan ve nefsin yanıltmasından da Allah'a ve emirlerine sığın" sözleriyle dile getirmektedir.¹⁰⁹ Bu şartlara dikkat edildikten sonra ayette belirtildiği gibi Allah'ın merhametiyle nefis, insanın kontrolüne girer ve güzel işler yapmaya aracılık eder. Yine Gümüşhanevî'nin belirttiğine göre Şâzilî, nefsin hiç hoşuna gitmeyen şeylerin abdest, namaz, zikir ve Kur'an okumak gibi kulluğa yönelik ibadetler olduğunu söyler. Ona göre nefis bunlarla zayıflatılır ve emir altına girecek hale getirilerek fenalıklarından kurtulur.¹¹⁰

Burada şu hususu ifade etmekte yarar var: Kur'an'da "nefs" kelimesi müennes olarak geçmekte ve Arapça'da da müennes olarak kabul edilmektedir. Şâzilî "*Allah dilediğine dişi, dilediğine erkek verir.*"¹¹¹ ayetindeki dişiliği mal-mülk edinme, alış-verişte bulunma, dünyaya yönelik işleri yapma ve ahiret için ibadetleri yerine getirme gücü olarak tefsir etmiş; erkekliliği de bu yapıp etmeleri besleyen, yönlendiren ve harekete geçiren "ilim ve irfan" olarak görmüştür.¹¹² Nefsin kötülükleri ve güvenilmezliğinin yanında, dişilliklerinden kaynaklanan üretkenliği de bulunmaktadır. Onun bu özelliğinden faydalanmak lazımdır.

Gümüşhanevî'ye göre nefsin kötülüklerini yenerek ruhun yüksek makamlarına ulaşmak için açılan en kısa yol Şâzilî'nin açtığı yoldur.¹¹³ Bu nedenle Gümüşhanevî nefis konusundaki düşüncelerini Ebu'l-Hasan Şâzilî'ye ait olduğunu belirttiği sözlerle açıklar. Şâzilî'nin sözlerinden birisi şudur:

"Bana bir dostum şöyle tavsiyede bulunmuştu: Eğer Allah rızası için yürümeyeceksen, adımını yerinden oynatma. Oturacağın yerde Allah'a isyan etmemekten emin değilsen, sakın orada oturma. Dostluk kurduğun ve münasebette bulunduğun kimse, daha çok ibadet etmene, iyi işler yapmana yardımcı olmayacaksa, sakın dostluğu devam ettireyim deme. Yakiniyyete ermemiş, mutmainneye ulaşmamış (kesinliği net olan Allah'tan gelen bilgilere teslim olmamış, O'ndan gelen her türlü emir ve hadiseyi gönül rahatlığı ile karşılayıp gereğini yapmamış) nefse güvenme."¹¹⁴

Şâzilî dikkat etmelerine rağmen nefsin tuzağına düşenler için de şu tavsiyede bulunur: "Eğer herhangi bir sebeple nefse mağlup olmuşsan, Allah Teala'ya tevbe ve istiğfar et, O'na sığın ve ondan yardım iste! O zaman gerçek müminlerden olursun. Sakınmak istediğin nefsaniliklerden muhit, arkadaş ve iş dolasıyla kendini kurtaramazsan derhal o yerden ayrıl, o arkadaşını terk et ve o işi bırak! O zaman muhacirlerden olursun."¹¹⁵

Şâzilî nefsin duyu organlarıyla bağlantısı olduğunu belirtir ve şunları söyler: "Her işittiğine kulak verip gönül açmak, dinlemek, nefsine mağlup olmuş kimselerin işidir. Bu ise, Allah yolunda ilerleme şöyle dursun, geriye dönüş ve aşağıya düşüşün ta kendisidir."¹¹⁶

Şâzilî'ye göre insanların en fenası, nefislerinin her arzusuna diğer insanları hizmet ettirenlerdir. Halbuki bu kabil insanları, başkalarının arzularından faydalanmaya değil, başkalarına hizmet etmeye zorlamak lazımdır. Nefsin başkalarından hizmet beklemesine müsaade

108 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 160.

109 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 159.

110 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 161.

111 eş-Şûrâ, 42/49.

112 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 393.

113 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 394.

114 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 88.

115 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 162.

116 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 89.

etmemelidir.¹¹⁷ Yine Şâzilî'ye göre insanların en merhametlisi, kendi nefislerine merhameti olmayanlara karşı merhamet edendir.¹¹⁸

Gümüşhanevî nefis konusunda Şâzilî vasıtasıyla İbn Meşîş'ten de nakillerde bulunur.

Şâzilî üstadından naklen nefisle alakalı olarak şunları aktarmıştır:

“Üstadım üç türlü nefis vardır dedi:

- a- Hür olduğu için satılması mümkün olmayan nefis,
- b- Köle olduğu için satılık olan nefis,
- c- Keyfilîğinden dolayı satılmayan nefis.

Hür olduğu için satılması mümkün olmayan nefis, Peygamberlerin nefisleridir. Köle olduğu için istenildiği zaman pazara çıkarılıp satılan nefis müminlerin nefsidir. Keyfilîğinden dolayı, kendisinden vazgeçilmeyen nefis de kafirlerin nefsidir. (Kafir nefsinin isteklerinden vazgeçmez; mümin ise nefsinden vazgeçer, onu cennet karşılığı satar.)

Şâzilî bir gün üstadıma dedim ki: Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer (r.a.) da eskiden müşrik idiler ve nefislerine de keyfi olarak bağlıydılar.

Bunun üzerine:

Onların durumu, hür olduğu halde esir düşmüş kimsenin durumu gibidir dedi ve şöyle ilave etti. Ben nefsimden bana gelecek menfaatten ümidimi kestim. Nefsim için başkalarının menfaatinden nasıl ümit kesmem? Başkaları için Allah'tan istediğimi nasıl olur da kendim için istemem?”¹¹⁹

b- Mecmûatü'l-ahzâb

Farz olan ibâdetlerin dışında günün belli vakitlerinde duâ ve zikir ile meşgul olmak, tasavvufun ve tarikatların yaygın geleneklerindedir. Her sûfî'nin bu konuya verdiği öneme göre az ya da çok mutlaka bir takım duâsı vardır. Bu duâların metinleri, genellikle Kur'ân ve sünnetten seçilerek oluşturulur. Ayrıca tertip edene ait bazı ilâveler ve kalbe gelen ilhamlar da bulunabilir. Nitekim Muhammed Zâfir, “Bizim indimizde ahzâb, vücûduna i'tinâ olunan esrâr-ı mahfûzadan ve inâyet-i ilâhiyye ile müstefâd olunan enfâsı melhûzadan ibârettir.”¹²⁰ diyerek, duâların oluşumunu ve onlara verilen önemi anlatmaktadır.

Tasavvuf tarihi boyunca tavsiye ve tertîb edilen duâ metinleri zengin bir literatür meydana getirmiş, bunlara zikir, vird ve hizb isimleri verilmiştir. Bu üç kelimenin çoğulu olan ezkâr, evrâd ve ahzâb ta'birleri de kullanılmıştır. Tasavvuf ve tarikat büyüklerinin tavsiye edip okuttuğu bu duâlara bazı muhitlerde daha çok önem verilmiş ve buna bağlı olarak bu muhitlerde duâlar daha çok yaygınlık kazanmıştır. Ebu'l-Hasan Şâzilî de zikir ve duâyâ önem veren bir sûfî olduğu gibi, tarikatı da "evkatı evrad ile imar üzerine müessesdir."¹²¹

Ebu'l-Hasan Şâzilî'nin tasavvufî şahsiyetini ortaya koyan unsurlardan birisi, onun duâ ve zikir konusundaki hassasiyetidir. Çünkü Şâzilî çok duâ eder, bol bol zikir yapardı. Genellikle yatsı namazından sonra sohbet eder, arkasından gecenin ilerleyen vakitlerine kadar evrâd ve ezkâr ile megul olurdu. Vefât ettiği gece bile bu âdetini terk etmemiştir.¹²² O'nun tasavvufî hayâtında duâ ve zikrin önemi büyüktür. Günün değişik vakitleri için tahsîs edilmiş duâları var-

117 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 161.

118 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 162.

119 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 161-162.

120 Zâfir, *el-Envâr*, s. 166.

121 İbn İyâd, *el-Mefâhiru'l-aliyye*, 140.

122 İbn Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 38, 221.

dır. Evrâd, ezkâr ve duâlarının büyük bir bölümünü kendisi tertîb etmiştir. Bunların her birine “Hizb”, bütününe ise “Ahzâb” adı verilmektedir. Ayrıca hizb adı verilmeyen, özel durumlar için tertîb edilmiş müstakıl duâ ve zikirleri de mevcuttur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda, Şâzilî'nin hizb adı altında veya başka ünvân ile bizzat kendisinin düzenlediği ismi belli otuz dokuz, ismi konmamış da elliden fazla duâsı bulunmaktadır. Hepsinin toplamı yüz civarındadır.

Şâzilî'nin hizb ve zikirleri, Atâullah İskenderî (ö. 709/1309)'nin *Letâifü'l-minen*'i, İbn Sabbâğ (ö. 724/1324 veya 733/1332)'in *Dürretü'l-esrâr*'ı, Dâvud b. Bâhilî (ö. 730/1329)'nin *el-Latîfetü'l-marziyye fî-şerhi duâi's-Şâziliyye* ile *Ba'zu's-şurûh alâ-ahzâbi's-Şâzilî'si* ve İbn Batûta (ö. 779/1377)'nin *Rihle*'si vâsıtasıyla Şâzilî'den sonraki nesillere ulaşmıştır. Daha sonraki dönemlerde ise, Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493) ve Ahmed b. Ebi'l-Kâsım el-Herevî (ö. 1013/1604) gibi bir çok Şâzilî şeyhi, eserlerinde, az evvel ismini belirttiğimiz kaynaklardan naklen Şâzilî'nin ahzâbından bazılarını yer vermişlerdir. Buna, Zerrûk'un *Vazîfetü'z-Zerrûkiyye fî'l-evrâd*'ı ile *Hızbu'l-berakât ve vesîle'si* ve Herevî'nin *Adedü'l-ahzâb*'ı örnek verilebilir. Fakat bu eserlerin hiç birisi Şâzilî'nin ahzâb ve duâlarının tamâmını hâvî değildir.

Ahmed b. Muhammed b. İyâd eş-Şâfiî,¹²³ Şâzilî'nin hizb ve duâlarının büyük bir kısmını daha önceki kaynaklardan toplayarak *el-Mefâhiru'l-aliyye fî'l-maâsiri's-Şâziliyye* isimli eserde bir araya getirmiştir. Bu çalışmadan yaklaşık yüz elli veya iki yüz sene sonra, Şâzilî'nin ahzâbı ile ilgili kayda değer iki önemli çalışma daha yapılmıştır. Bunlardan birisi Muhammed Zâfir el-Medenî'nin (ö. 1321 / 1903) *el-Envâru'l-kudsiyye fî-tenzîhi turukî'l-kavmi'l-aliyye*'sindeki ilgili bölüm, diğeri ise, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin üç ciltlik *Mecmûatü'l-ahzâb*'ının bir cildir.¹²⁴ Bu iki çalışmanın da en önemli ana kaynakları yine İskenderî'nin *Letâifü'l-minen*'i, İbn Sabbâğ'ın *Dürretü'l-esrâr*'ı ve İbn İyâd'ın *el-Mefâhiru'l-aliyye*'sidir.¹²⁵ Gümüşhanevî eserinin birinci cildinde Şâzilî'nin hizblerinin yanısıra, daha sonraki Şâziliyye şeyhlerinin tertîb ettiği duâlara, Şâziliyye mensupları arasında okunmasına itibar edilen selef-i salihîne ait pek çok dua ve bazı kaside ve şiirlere de yer vermiştir. Bu eserde, Şâziliyye başta olmak üzere pek çok tarikatta önem atfedilen *Salât-ı Meşîsiyye* ve Şâzilî'ye ait olduğu belirtilen ancak ismi olmayan duâlar da bulunmaktadır. Gümüşhanevî *Mecmûatü'l-ahzâb*'ın diğer iki cildini ise ağırlıklı olarak Nakşebendî ve İbn Arabî'nin hizblerine ayırmıştır.

Mecmûatü'l-ahzâb'da Şâzilî'ye ait olduğu bilinen hizb ve duaların listesi ise şöyledir:

1- el-Hizbü'l-kebîr	15- Hizbü'l-felâh	29- Hizbü tefrîcî'l-kü-rûb
2- Hizbü'l-âyât	16- Hizbü'd-dâire	30- Hizbü'l-avf
3- Hizbü'l-bahr (el-Hizbü's-sağîr)	17- Hizbü'l-kifâye	31- Hizbü mübârek
4- Hizbü's-Şâzilî	18- Hizbü'l-mahfî	32- Hizbü'l-azîm
5- Hizbü'n-nûr	19- Hizbü'l-hucub	33- Hizbü'l-hafîza
6- Hizbü'l-hamd	20- Hizbü'l-işrâk	34- Temcîdü'l-Bârî
7- Hizbü't-tevessül	21- Hizbü'l-hıfz	35- Münâcât
8- Hizbü'n-nasr	22- Hizbü'n-necât	36- İstiğfâr
9- Hizbü'l-feth	23- Hizbü'l-halvet	37- Salât ve Selâm
10- Hizbü't-tams	24- Esmâü'l-uzlet	38- Duâlar ve Ezkâr
11- Hizbü'l-lutf	25- Hizbü's-savn fî teshîri'l-kevn	39- Hizbu's-salâh
12- Hizbü'l-ihfâ'	26- Hizbü'r-rızk	40- Hizbü'l-mücâhede
13- Hizbü'l-berr	27- Hizbü'l-hars	41- Hizbü'l-hulk
14- Hizbü's-şekvâ	28- Hizbü'l-ed'ıye	

123 İbn İyâd'ın ölüm târihi kesin olarak bilinmiyor. Ancak hicrî onikinci asrın ortalarında yaşadığı ve 1153/1739 târihinde öldüğü tahmin edilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Ali Sâlim Ammâr, *Ebu'l-Hasan Şâzilî*, Mısır 1951, s.20-21.

124 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 91.

125 Zâfir, *el-Envâr*, s. 33,53.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşamış önemli sûfilerden birisi olan Ahmed Ziyaüddin Gümüştanevî'nin akla ilk gelen tarikati Nakşbendiyye'nin Hâliidiyye kolu olmakla birlikte, o başka tarikatlardan da icazet ve hilâfet sahibi bir şeyhtir. Birden fazla tarîkatı şahsında cem etmesi Gümüştanevî'yi önemli kılan hususlar arasında sayılmaktadır. Onun seyr u sülûkunu tamamlayarak mezun olduğu tarikatlardan biri de Şâziliyye tarîkatıdır. Öyle ki, onun Nakşbendiliği kadar Şâziliiliği de önem arz etmekte, uygulamalarında, düşüncelerinde ve eserlerinde Şâziliyye etkisi açık bir şekilde görülmektedir. İrşad ve nasihatlarında onun Şâzilî'nin fikirlerinden yararlandığını ve hatta etkilendiğini söylemek mümkün olmakla birlikte, Şâziliyye usulü ile tarikat icra edip mürit yetiştirdiğine ve hilâfet verdiğine dair net bilgiler bulunmamaktadır. Gümüştanevî'nin, halîfelerinden Trabzonlu Hafız Es'ad Efendi'ye (ö.1332/1914) Nakşbendiyye ve Hâliidiyye hilâfetinin yanı sıra Şâziliyye icazeti verdiği nakledilse de,¹²⁶ daha sonra Es'ad Efendi'nin uygulamalarında bu tarikatın etkisine pek rastlanmamaktadır. Bu nedenle Gümüştanevî'nin asıl tarikatının Nakşbendiyye olduğunu söylemek gereklidir.

Cemaleddin Server Revnakoğlu, Gümüştanevî'nin Hafız Abdulganî Efendi adında bir oğunun olduğunu ve onun Şâziliyye usulü ile yetişerek Beşiktaş Şeyh Zâfir tekkesinin serzâkirliliğine kadar yükseldiğini belirtmektedir.

Gümüştanevî kendisi de *Câmiu'l-usûl* isimli eserinde en fazla da Ebu'l-Hasan Şâzilî'nin sözlerine yer vermiş, Nakşbendiyye'nin yanı sıra Şâziliyye tarîkatının usul ve esasları hakkında pek çok bilgi aktarmıştır. Üç ciltlik *Mecmûatü'l-ahzâb*'inin bir cildini de Şâziliyye tarîkatının ahzabına ayırarak Şâzilî ve ondan sonra gelen Şâziliyye meşâyihinin hizb ve virdlerini kaydetmiştir.

126 Gündüz, *Gümüştanevî*, s. 161-162..

Kaynakça

- Abdülhâlîm Mahmûd, *el-Medresetü'ş-Şâziliyye*, Kahire: Dârü'l-Mârif, 1988.
- Ali Sâlim Ammâr, *Ebu'l-Hasan Şâzilî*, Kahire: Matbaatü dâri't-te'lîf, 1951.
- Ankaravî İsmâil, *Minhâcül-fukarâ*, Nşr. Sadettin Ekici, İstanbul: İnsan Yay., 1996.
- Ayas M. Rami, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma*, Ankara 1991.
- Barkan Ömer Lütfi, "İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, Sayı II, Ankara, 1942.
- Çamdibi Mahmut, *Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi*, İstanbul: Çamlıca Yay., 2011.
- el-İskenderî İbn Atâullah, *Letâ'ifü'l-minen*, nşr. Abdulhalim Mahmûd, Kahire: Dârü'l-Mârif, 1992.
- _____, *Miftâhu'l-felâh ve misbâhu'l-ervâh*, Mısır: Matbaatü'l-melîciyye, 1322.
- el-Münâvî, Abdurraûf, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-tûrâs, trs.
- en-Neccâr Âmir, *et-Turuku's-sûfiyye fî-Mısır*, Kahire: Dârü'l-Mârif, 1992.
- es-Suyûtî Celâleddin, *Husnü'l-muhâdara*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997.
- eş-Şa'rânî Abdolvahhâb, *Tabakâtü'l-kübrâ*, trc. I-IV, Abdulkadir Akçiçek, İstanbul: Toker-Bahar yay., 1968-1970.
- Fâruk Ahmed Mustafa, *el-Binâu'l - içtimâî li't-tarîkati'ş-Şâziliyye fî-Mısır*, İskenderiye: el-Heyetü'l-Misriyye, 1980.
- Gümüştanevî Ahmed Ziyaüddin, *Câmiu'l-usûl*, trc. Rahmi Serin: Velîler ve Tarikatlarda Usûl, İstanbul: Pamuk yay., trs.
- _____, *Mecmûatü'l-ahzâb*, İstanbul: Kitapçı Hasan Hilmi, 1311/1893.
- _____, *Levâmiu'l-ukûl*, İstanbul: Mektebetü's-sanâî, 1292 - 1294.
- Gündüz İrfan, *Gümüştanevî Ahmed Ziyaüddin*, İstanbul: Seha Neş., 1984.
- Güven M. Salim, *Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye* (Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE), İstanbul 1999.
- Hüdâyî Azîz Mahmûd, *Tezâkir* (H. Kâmil Yılmaz'ın şahsî kütüphanesinde bulunan Özbekler Tekkesi nüshası).
- İbn İyâd Ahmed b. Muhammed eş-Şâfiî, *el-Mefâhirü'l-aliyye fî'l-meâsiri'ş-Şâziliyye*, Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebi, 1993.
- İbn Sabbâğ Muhammed b. Ebü'l-Kasım el-Himyerî, *Dürretü'l-esrâr ve tuhfetü'l-ebrâr*, nşr. İ. Rifâî, Rabat: Dârü'r-Rifâî - Mektebetü'l-muhâcir, 1993.
- İbn Teymiye, *Mecmûatü'l-fetevâ*, Mansûra: Dârü'l-vefâ, 1997.
- Memiş Abdurrahman, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Mustafa Fevzi, *Hediyyetü'l-Hâlidîn fî menâkibi'l-ârifîn Mevlânâ Ahmed Ziyaüddin b. Mustafa el-Gümüştanevî*, Nşr. Tahir Hafizoğlu, Ahmed Ziyâeddîn Gümüştanevî Menkıbeleri, İstanbul: İnsan Yay., 2010.
- Mustafa Râsim Efendi, *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, Nşr., İhsan Kara: Tasavvuf Sözlüğü, İstanbul: İnsan Yay., 2008.
- Öztürk Y. Nuri, *Varlık ve İnsan*, İstanbul 1978.
- Revnakoğlu Cemaleddin Server, *Arşiv*, Divan Edebiyatı Müzesi, 76/2-16a-16b.
- Tosun Necdet, *Bahâeddîn Nakşibend (Hayatı, Görüşleri, Tarikati)*, İstanbul: İnsan Yay., 2002.
- Yılmaz H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.
- Zâfir Muhammed, *el-Envâru'l-kudsiyye fî-tenzîhi turukî'l-kavmi'l-aliyyetü'l-Osmâniyye*, İstanbul, Matbaa-i behiyye, 1302.

Anadolu'da Halidiyye Tarikatı ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Ekolü

Abdurrahman MEMİŞ*

Özet

Nakşendiyye tarikatı, Anadolu coğrafyasında varlığını uzun süre devam ettirmiş, etki gücü günümüze kadar ulaşmış tarikatlardan biridir. Tarikat, diğer İslam beldelerinde olduğu gibi Anadolu'da da geniş halk kitleleri tarafından kabul görmüştür. Nakşendiyye tarikatının II.Mahmud tarafından 1826 yılında Bektaşî tekkelerinin kapatıldığı dönemde yaşadığı kısa süreli sıkıntı dikkate almazsak sadece halk tarafından değil ulema ve devlet ricalinin de bu tarikata yoğun ilgisinin olduğunu görürüz.

Giriş

Nakşendiyye tarikatı, değişik dönemlerde farklı isimlerle anılsa da kendi iç disiplini açısından değerlendirildiğinde çok az farklarla ve kendi iç dinamikleri korunarak silsilesi devam ettirilmiştir.

Müceddidiyye, Mazhariyye, Hâliidiyye tarikatın değişik dönemlerde aldığı isimlere örnektir. Tarikatı, "Halidiyye" adı ile devam ettiren Hâlid-i Bağdâdî'nin hayâtı ve tasavvufî şahsiyeti hem Nakşendiyye tarikatı hem de 19. yy. Osmanlı ilim ve kültür hayâtı içinde önemli bir yere haizdir.

Hâlid-i Bağdâdî'ye nisbetle "Hâliidiyye" adı ile anılan bu tarikat, yukarıda da zikrettiğimiz gibi âdâb ve usûl açısından müstakil bir tarikat olmayıp târihi seyri içinde değişik isim ve nisbelerle anılmış olan Nakşendiyye tarikatının devamı, el-Bağdâdî' de bu silsile içerisinde Nakşendiyye yolunun yenileyicisi ve şû'be müessisi durumunda olmuştur.

Halidiyye tarikatından önce Hindistan'dan batıya doğru intişar imkanı bulmuş olan Müceddidiyye'nin el-Bağdâdî'nin tarikat faaliyetleri için olumlu bir zemin hazırladığını gözden uzak tutmamak gerekir. Bu anlamda, Nakşendiyye tarikatının önemli şahsiyetlerinden olan Muhammed Masum'un halîfesi Muhammed Murad Buharî (1141/1729) 1681-1686 yılları arasında İstanbul'da bulunmuş ve Sultan'ın teveccühünü kazanarak şeyhü'l -islam Feyzullah Efendi başta olmak üzere birçok âlimi Nakşendiyye tarikatına intisâb ettirmeyi başarmıştır. Sultan, Şam yakınlarında bulunan malikânesini kendisine hediye etmiştir.¹

Diğer yandan Sirhindî'nin Mektûbât'ını Osmanlıcaya çeviren Mustakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi (1202/1787) ve çok sayıda Osmanlı bürokratı Muhammed Masum'un halîfesi Şeyh Ahmed Cüryanî Cârullah (1119/1707) 'a müntesibdir.²

Müceddidiyyenin çok uzun süreli olmayan bu etki döneminden sonra Halidiyye tarikatının Anadolu ve diğer bölgelerdeki etkisi zaman içerisinde değişiklikler arz etmekle birlikte uzun

* Dr., Üsküdar Kandilli Kız Anadolu Lisesi Müdürü.

1 el-Murâdî, Muhammed Halil, *Silkü'd-dürer fi ayâni'l-karnî's-sânî aşer*, IV/130; Algar, "Political Aspest Of Naqshbandi History", *Naqshbandis*, XVIII,137; Manneh, "The Naqshbandiyya- Mucaddidiyya In The Ottoman Lands In The Early 19 Th Century", *Die Welt Des İslams*, XXII / 17

2 Manneh, *The Naqshbandiyya Mujaddidiyya in The Ottoman Lands in The Early 19 th. Century (Die Welt des Islam) Leiden*, 1921, 18; Algar,Hamid, *Political Aspest Of Naqshbandi Hirtory*", *Varia Turcica*, XVIII, İstanbul, 1990, 137

uzun vâdeli olmuştur. Kanaatimizce bu etkinin en önemli sebeplerinden biri, el-Bağdâdî'nin tarikat silsilesi içinde Ubeydullah Ahrâr' dan sonra isminden en fazla bahsedilen bir şahsiyet durumunda olmasıdır.

Diğer yandan, Mevlânâ Halid el-Bağdâdî' nin Nakşbendiyye'nin şeriat anlayışına uygun olarak sûfiyye ve ilmiyye bir diğer deyişle Tekke ve Medrese arasında meydana gelen çekişmeyi ortadan kaldırmaya çalışması ve kendi döneminde toplumun sosyal yapısını çok iyi tanıyan bir tarikat anlayışına sahip olmasını da göz ardı etmemek gerekir.

Nakşbendiyye tarikatına mensub bazı şeyhler, inâbelerini hâlidîyye tarikatı ile yenilemişler bunun sonucu olarak ta bazı Nakşî tekkelerinde hâlidî şeyhleri irşâd hizmetini yürütmüşlerdir.³

Bu noktada Halidiyenin Anadolu'da intişarını ve bu kol içinde Gümüşhanevî'nin yerini daha iyi anlamak için genel anlamda hulefanın yaptığı tarikat hizmetlerine kısaca göz atmakta fayda vardır.

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, daha çok Şam (Dımeşk) merkezli olarak faaliyetlerini yürütmüş ve değişik islam beldelerine 90'a yakın halife göndermiştir. Söz konusu halifelerden sadece 15'i Anadolu topraklarında görev almışlardır.

Doğu Anadolu bölgesinde tarikatın neşrinde hizmet etmiş olan halîfeler Abdullah Şemdinî ve Tâhâ el-Hakkarî'dir. Abdullah Şemdinî, daha çok hürmeten bu silsilede yer almış fakat Tâhâ el-Hakkarî'nin etkisi hem geniş boyutlu ve hem de uzun süreli olmuştur. Günümüzde silsilesi birkaç koldan devam eden Hakkârî vâsıtasıyla tarikat, sadece Doğu Anadolu bölgesinde değil İran, Mısır, Kafkasya'da yayılma imkanı bulmuştur.

İran hükümdarı Mehmed Şâh gördüğü bir rüya vesilesi ile ehl-i sünnet mezhebini kabul etmiş ve Tâhâ el-Hakkarî'den bir hoca istemiştir. el-Hakkarî, talebesi Abdurrahim'i İran şâhına göndermiştir.⁴

Güneydoğu Anadolu bölgesinde tarikat hizmetinde bulunmuş iki halife Muhammed el-Firâkî ve Hâlid el-Cezeri'dir. Önce Diyarbakır'a halife olarak gönderilen el-Firâkî daha sonra Abdülvehhab es-Sûsî'nin sebep olduğu anlaşmazlıkları gidermek üzere İstanbul'a gönderilmiştir.

Ayrıca, Muhammed el-Firâkî'nin çabaları sonucu sultan Abdülmecid, Necip Paşa' ya emir vererek şahsî hesabından Hâlid-i Bağdâdî için bir türbe inşâ ettirmiş türbedarlık görevini ise el-Firâkî'ye vermiştir. el-Firâkî ayrıca Şam'da tarikat neşrinde bulunmuş bir şahsiyettir.

Amasya ve çevresinde tarikat, İsmâil Şirvânî ve halîfeleri Şeyh Fevzi Molla ile Hamza Niğârî vâsıtasıyla yayılmıştır. Bu silsilede yer alan Şeyh Şâmil sadece tarikat açısından değil tarih açısından da ruslara karşı verdiği mücadele sonucu adından sitayişle bahsedilen bir şahsiyet konumunda olmuştur.⁵

Şeyh Şamil vâsıtasıyla tarikat Çeçen bölgesi yanında orta ve batı Kafkasya'ya yayılarak bu bölgenin politik, sosyal ve kültürel hayatının tamamlayıcı bir unsuru haline geldi. Tarikat halen, Azerbaycan'ın kuzeyi, orta Asya'da Türkmenistan'ın doğu ve güney bölgeleri, Fergana vadisi, bu vadinin özellikle Kırgız kesimi ile kuzey Türkmenistan'ın Harezmi vahasında ve Karakalpak Cumhuriyetinde yaygın ve etkin durumdadır.⁶

3 Üsküdar Alaca Minare Tekkesinde Abdülfettah Efendi ile Murad Molla Tekkesi şeyhi Ali Talib Efendi buna örnek olarak gösterilebilir. (Bkz. Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, 246)

4 Geniş Bilgi için Bkz: Memiş, Abdurrahman, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik, ilgili yerler*; Hiskav, Seyyid Tâhâ-i Hakkarî, *İl Büyüklere Dizisi*, 1, 13, 21

5 Vassaf, *Sefine-i evliyâ*, II /203-206

6 Bennigsen, Alexandre - Wimbush, S.Lndres, *Le soufi et le commissaire* (Ter. Türer, Osman, *Sufi ve Komiser, Rusya'da İslam Tarikatları*), 80- 82.

İsmâil Şirvanî'nin bir diğer halîfesi Has Muhammed Şirvanî, kuzey Kafkasya bölgesinde hizmet etmiştir. Kendisinden sonraki silsilesi, halifeleri Muhammed Yerağî ve Cemaleddin Gumûkî vasıtasıyla devam etmiştir.⁷

Yine Şirvanî silsilesine bağlı olan Osman Abdülmennan Efendi'nin Denizli ve İstanbul'da yapmış olduğu hizmetleri de zikretmek gerekir. Osman Abdülmennan Efendi'nin müridleri arasında târihçi İbnü'l Emin M.Kemal İnal ve kardeşi Ahmed Tefik İnal bulunmaktadır.⁸

Karadeniz bölgesinde tarikat hizmetinde bulunmuş olan halifeler Şeyh Feyzullah Erzurumî ve aşağıda hizmetlerinden bahsedeceğimiz Ahmed Ziyâüddin Gümüştanevî'dir⁹

İlmî ve tasavvufî kudretleri ile meşhur hâlidî halîfelerine mekan olan yerlerden biri de Urfa'dır. Burada halîfe Hartavizâde Şeyh Muhammed Hâfız er-Ruhâvî uzun yıllar tarikat hizmetinde bulunmuştur¹⁰

Halîfesi Beyzâde Hacı Ali Efendi 1293 /1877 Rus harbinde Harput'da teşkil edilen gönüllü alaylardan birinin başında komutan olarak görev almış özellikle Erzurum müdafaasında büyük yararlılıklar göstermiş ayrıca askerlerinin her türlü ihtiyacını kendisi karşılamıştır.¹¹

"Memiş Efendi" lakabıyla tanınan Şeyh Muhammed Kudsî (1269/1852)Konya merkezli olarak iç Anadolu, Akdeniz ve Kırım bölgesinde faaliyetlerini sürdürmüş ve kendisi vasıtasıyla tarikat silsilesi geniş halk kitlelerine ulaşmıştır.

Halîfelerinden Silistreli Hacı Feyzullah Efendi (1292/1875 Malatya ve Elazığ bölgesinde başlattığı irşâd faaliyetlerine Rumeli'de devam etmiş, ardından 1282/1865'de İstanbul'a gelerek Haliç Halıcılar'da, kendi adına nisbetle tesis ettiği tekkede hizmet vermiştir. Müntesipleri arasında son dönem divan şâiri Leskofçalı Galib, Mehmed Emin Paşa ve halîfelerinden Şeyh Hasan Visalî ile Ankaralı Küçük Hüseyin Efendilerin bulunması te'sis ettiği çevrenin ilim, sanat ve kültür seviyesini ifâde bakımından önemlidir.¹²

Abdullah Mekkî eErzinânî,Erzurum, Erzincan, Kudüs ve daha sonra Mekke'de Hâlidîyye tarikatını neşretmiştir.¹³ Mekke'de Hâlidîliği devam ettiren Abdullah Mekkî'nin çalışmaları daha sonra Kırımlı Süleyman Efendi, Süleyman Zühdi el-Hâlidî ve Muhammed b.Muhammed el-Hânî (1279/1862) ile daha da genişlemiştir. Abdullah Mekkî'den hilâfet alan Halil Hamdi Dağistanî ile babası Şeyh Yahya Dağistanî ve silsilesinde bulunan diğer zevât Anadolu yanında Dağistanlılar üzerinde etkili olmuşlardır.¹⁴

Bu noktada "Terzi Baba" diye şöhret bulan Muhammed Vehbi Efendi'nin özellikle Erzincan merkezli hizmetlerini göz ardı etmemek gerekir.

Abdullah Mekkî'nin hilafet verdiği kişilerden olan Mustafa İsmet Efendi, önce Edirne ardından İstanbul'da faaliyetlerini sürdürmüştür. 1853 yılında yaptırdığı ve günümüze uzanan hizmet zinciriyle Fatih Çarşamba'daki Hâlidî dergâhı halen faaliyetini devam ettirmektedir.

Halidîyye tarikatı bu silsilede yer alan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin hazırlanmasında görev almış olan Ahıskalı Ali Haydar Efendi gibi zâtların gayreti ile saraya te'sir edebilecek duru-

7 Geniş bilgi için bkz. Gammer, Moshe, *Muslim Resistance To The Star: Shamil and the Conquest of Chechenia and Daghhestan*, 39-45.

8 Vassaf, Age., II/ 205 vd.; Gündüz, İrfan, Age., 246- 247.

9 Kufralı, *Nakşebendiyyenin Kuruluşu ve yayılışı*, Basılmamış doktora tezi, Türkiyat Enstitüsü, No: 337, 183.

10 İcâzetnâmesi için bkz.Haydarzâde, el-Mecdü't-tâlid, 61.

11 Sunguroğlu, İshak, Harput Yollarında, II/112-113.

12 Gündüz, Age., 247

13 Abdullah Mekkî vâsıtasıyla Hâlidîyyenin İdil-Urallar, Tataristan ve Başkırdaistan'da yayılışı için bkz: Algar, "Hâlidîyye", *DİA*, XV/ 295-296.

14 Hâlidî, Süleyman Zühdi, *Mecmuatü'r-resâil*, 18-19.

ma gelmiştir.¹⁵II. Abdülhamid Mustafa İsmet Efendi' yi ziyaret etmiş ayrıca Abdülmecid Han'ın vasiyeti üzerine türbe girişinde her cuma gecesi on müridi ile Hâlidî âdâbı üzere hatm-i hâcegân icrâsı ile görevlendirilmişti. Dergâha verilen bu görev tekkelerin kapatılmasına kadar devam etmiştir. Ayrıca, Üsküdar Ahmed Edebî mescidinde irşâd faaliyetini yürüten ve haftada iki gün söz konusu mescidde hatm-i hâcegân zikrini icrâ eden Abdullah Mekki' nin halifelerinden Mustafa Hüdâvendî ¹⁶ yi de zikretmek gerekir.¹⁷

Kastamonu ve civârında Hâlidîyye'yi neşreden Ahmed Siyâhî ve halifesi Ahmed Hicabi olmuştur. Kastamonuda bulunan Ahmed Dede Câmii, Sami Bekir Paşa'nın yardımıyla genişletilmiş kapı üzerine iki oda ilave edilerek dergâh haline getirilmiştir. Sami Bekir Paşa gibi Safvetî Paşa' da onun müridleri arasında yer almaktadır. Ayrıca Abdülmecid Han'ın irâdeleriyle Kastamonu valisi Ramiz Paşa'nın dergâha sağlamış olduğu gelirleri de zikretmek gerekir.¹⁸

Her belde'ye bir halife prensibiyle hareket eden el-Bağdâdî İstanbul'a ayrı bir önem vermiştir. İstanbul'da ilk olarak Muhammed Sâlih görev yapmış fakat hatme yapıldığı zaman mescidin kapılarını kapattığı, namaz sonrasında mescide girmek isteyenlere müsâde etmediği ve tarîkata mensub olmayanları aralarına almadığı için çok fazla tenkid edilmiş bunun sonucu olarak ta Muhammed Sâlih'in yerine Abdülvehab es-Sûsî görevlendirilmiştir.¹⁹

el-Bağdâdî, es-Sûsî'nin uymasını istediği yedi şart ileri sürmüştü, es-Sûsî de bu şartlara uyaçağına dâir bir vesîka yazıp mühürlemiştir.²⁰ Abdülvehab es-Sûsînin çalışmaları sonucunda tarikat, Anadolu yanında Rumeli bölgesinde de yayılmış fakat es-Sûsî'nin kibir ve enâniyete kapılarak müridlerin kendisine râbita yapmasını istemesi üzerine tarîkattan kovulmuş. yerine İstanbul'da Ahmed Eğribozî görevlendirilmiştir. İstanbul'da tarikat faaliyetleri açısından Şehri Hâfiz Mehmed Emin Efendi'yi de zikretmek gerekir. ²¹

İstanbul' da görev yapan bir diğer halife Muhammed b. Abdullah el-Hânî'dir. el-Hânî, devlet ricâli ve Sultan Abdülmecid üzerinde etkili oldu. Fuat Paşa şeyhe bağlılığı dolayısıyla, marunilerin katliâmı üzerine halkı tenkil ederken onun tekkesine ilticâ edenleri affetti. Bağdat vâlisi Mehmed Reşid Paşa dînî şüphelerini izâle eden el-Hânî'yi İstanbul mahfillerinde sitâyîşle anardı. Muşir Mehmed Namık Paşa da bu tarîkata intisâb etmişti.²²

el-Hânî' den hilâfet alan Ayasofya vâizlerinden Şeyh Yusuf Efendi (1260/1844) ile yerine geçen oğlu el-Hacc Mehmed Efendi İstanbul'da tarîkatı neşretti. Ayrıca 1255/1839'da hilâfet alan Şeyh Hasan Feyzullah Efendi (1290/1873) ile 1273/1856' da halife olan Arpacılar câmii imamı Hâfiz Ahmed Efendi (1306/1888) irşâd faaliyetinde bulundu.²³

Abdülfettah el-Akrî, tarîkat neşrinde bulunan bir diğer halifedir. Üsküdar Alaca Minâre Tekkesinde faaliyetlerini yürüten el-Akrî' ye intisâb edenler arasında Şeyhül- İslam olmadan önce Şam' da uzun bir süre kalan ve Meclis-i Meşâyih'in kurucusu Refik Efendi'yi zikretmek gerekir.²⁴

Halidîyye tarikatının bu denli etkin ve sürekliliğine rağmen İstanbul'da tarikatı neşretme noktasında hizmet Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî (1275/1858)ve halifesi gelecek Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (1311/1893)ye nasip olmuştur.

15 Revnakoğlu, *İstanbul Tekkeleri Tarihi*, Divan Edebiyatı Müzesi, Arş. b. no: 212;

16 Vassaf, Age., II / 212.

17 Gösterilen yerler.

18 Çiftçi, Fazıl, *Kastamonu Camileri, Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserleri*, 230.

19 Hâlidî, Süleyman Zühdi, Age.,16-19

20 Es' ad Sâhib, Age., göst. yer

21 el- Bağdâdî, Süleyman, Age.,78; Haydarizâde, Age. 65; Süleyman Faik Mecmuası, İ.Ü. Küt.TY. 9577, 4 ab.

22 el-Hânî, Abdülmecid, Age. 272; Kufralı,age. 186 – 187.

23 el - Hani, Abdülmecid, Age. 273 - 275.

24 *İlmiye Salnâmesi*, 596 (1334 / 1918).

Gümüşhanevî, ilmî kudreti, özellikle hadis ilmindeki otoritesi sebebiyle İstanbul’ da büyük hizmetler yapmıştır. Gümüşhanevî vasıtasıyla tarikat sadece İstanbul değil Karadeniz, Trakya ve diğer İslam beldelerinde yayılmıştır.

Gümüşhanevî 93 harbine katılmış Kars, Of ve Batum’ a kadar gitmiştir. İstanbul’ da devletin ileri gelen şahsiyetleri mürid ve muhibbi idi. Kendi zamanında hem bir tekke, hem de bir “dârü’l - hadis” hüviyeti kazanan dergâhına Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz, Sultan II. Abdülhamid gitmiş onun sohbet ve derslerine katılarak zaman zaman değişik konularla ilgili olarak istişârelerde bulunmuştur.

Gümüşhanevî’nin müridleri arasında Arap Mehmed Ağa, Erkân-ı Harb livâlarından Münib Bey, Reisü’l-ulemâ Tikveşli Yusuf Ziyâuddin Efendi, saray doktorlarından Emin Paşa gibi zevâtin bulunması, onun ne derece etkili bir irşâd faaliyeti yürüttüğünü göstermektedir.²⁵ Bütün bu olumlu gelişmelerin yanında cuma ve salı günleri yapılan sohbet ve zikir meclislerinin gece geç vakte kadar sürmesi nedeniyle Gümüşhanevî, saray’a şikayet edilmiştir.²⁶

Gümüşhanevî periyodik olarak Sultan Abdülhâmid’le görüşmüştür. Sultan, hâlidî şeyhlerini temsilcisi olarak yurt dışına göndermiştir. Gümüşhanevî’nin halifesi Lüleburgazlı Mehmed Eşref Efendi ile Özbekler Tekkesi şeyhi Süleyman Efendi bunlardandır.

Sultan Abdülhamid, İslam dünyasının dört bir yanına gönderdiği şeyhler vâsıtası ile Çinli müslümanları merkezî hilâfete bağlayabilmiş ve buradaki cemaat, Pekin’de pâdişah adına “Hamîdiye Üniversitesi”ni kurmuşlardır.

Özbekler Tekkesi şeyhi Süleyman Efendi 1294 ‘ de resmî görüşmelerde bulunmak üzere Macaristan’a giden heyetin başkanlığını yapmış, Peşte’de imzalanan “Turan Kongresi” ne Abdülhamid’i temsilen katılmış, Türkler ve Türkmenlerle görüşmek üzere Orta-Asya’ya kadar resmî görevle görevlendirilmiştir.²⁷

Gümüşhanevînin şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, Yaşadığı bölgede bulunan ârif ve velîlerin hizmetine devam eden ervâdî bazı tarîkatlardan hilâfet almıştır. Halvetiyye tarikatı icazetini Ahmed es-Sâvî ‘den Bedeviyye ve Kâdiriyye tarikatına ait hilafet icazetini de Mustafa el-Mübellâtî’ den almıştır. Şam’da bir müddet şeyhine hizmet edip “Hilâfet-i Tâmmе” ile icâzet alarak, tarikat halkasına Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Çeştiyye, Nakşbendiyye, Müceddidiyye, Mazhariyye ve Hâlidîyye tarikatını da eklemiştir.

Kendisinden sonra halifesi olan ve bugün “Gümüşhanevî Kolu” adı ile tanınan silsilenin kurucusu Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî,(1311/1893) hocası gibi ilim ve dinin öz değerlerini ön planda tutarak tarikatın asli unsurlarını muhafaza edip günümüze kadar ulaşmasını sağlamanın yanında Hâlidîyye tarikatının İstanbul başta olmak üzere Anadolu’nun değişik bölgeleri Kazan’ dan komor adaları, Mısır, Suudi Arabistan ve Çin’ den Afrika’ ya kadar olan geniş bir saha içerisinde yayılma imkanı da sağlamıştır.

Gümüşhanevî, ilim konusunda velüddür. Birçok eseri bulunmaktadır. Eserleri yanında intisab konusunda da değişik bir anlayış ortaya koyan Gümüşhanevî irşad amacıyla eserlerini okumayı kendisine “Rivayeten İntisab” eserleri üzerinde yapılan araştırma ve incelemeleri ve bu konuda yazılmış olan eserleri de “Dirâyeten İntisab” olarak değerlendirmiştir.

Halid-i bağdadi nasıl fıkıh ilmini ön plana çıkarmış ise Râmuzü’l-ehâdis adlı hadis çalışmasıyla bilinen Gümüşhanevî de tavsiye ve emirlerinde talebe ve müridlerinden hadis ilmi ile meşgul olmayı isteyerek bu ilme bakışını ortaya koymuştur.

25 Gündüz, İrfan, *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî*, 65- 66 ; Türer Osman, “Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî’ nin Şeriat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı”, (Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Tebliğ Metni, 1992) , 83.

26 BOA., Yıldız Evrakı, no: 2065, Zarf, 74, Kutu, 14.

27 Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet - Tekke Münasebetleri*, 225 – 226.

Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî değişik bölgelerde halifelerini görevlendirmiş ve bu zevat tarafından tarikat neşredilmiştir. Bunların başında Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi gelmektedir. Abdülfettah el-Akrî' ye intisâb eden Hasan Hilmi Efendi ardından Gümüşhanevî 'nin derslerine devam ederek ilmî icâzet bilâhare seyr ü sülûkunu tamamlayarak hilâfet almıştır. 18 yıl hilâfet görevini sürdüren Hasan Hilmi Efendi 1314/1896 yılında yerine Safranbolulu İsmâil Necati Efendi'yi bırakarak hacca gitmiş ve 56 kişiye hilafet vermiştir. Bunlardan bazıları; Urmiyeli Mustafa Necip Efendi, Kastamonulu Hâfız Ahmed Efendi, Beşiktaşlı Muhammed Hâzım Efendi, Aydınli Mustafa Hilmi Efendi, Bosnalı Hacı İbrâhim Efendi, Filibeli Hasan Hüsnü Efendi, Kâtip Mustafa Fevzi Efendi, Alucralı Osman Efendi Şamlı Çerkez Ömer Hulusi Efendi, Geyvelî Yusuf Bahri Efendi ve Dağistanlı Hacı Muhammed Efendi'dir.

Gümüşhanevî'nin bir diğer halifesi hadis, siyer, fıkıh, tecvid ve kıraat gibi ilimlerde eserler vermiş olan Ömer Ziyaüddin Efendi'dir. Tekirdağlı Mustafa Fevzi Efendi silsilesi halen canlı bir şekilde devam eden halifelerinden biridir. Serezli Hasib Efendi, Kazanlı Abdülaziz Efendi, Trabzonlu Hacı Abdurrahman Beşikçi Efendi, Çaykaralı İbrâhim Hakkı Efendi (Hacı Ferşad Efendi lakabıyla meşhurdur), Oflu Kalomor Mahmud Efendi, Oflu Hacı Ahmed Efendi, Şiranlı Mustafa Efendi yetiştirdiği halifelerindendir.

Trabzonlu Hacı Abdurrahman Beşikçi kendisinden sonra Trabzonlu Hacı Ahmed yaşar Efendi ve Of'tan kondili Ali Efendiye hilafet vermiştir. Yine Karadeniz bölgesinde yaygın olan silsilelerden biri Şiranlı Mustafa Efendi vasıtasıyla gelmektedir. Onun halifelerinden Karavelioğlu Mehmet Efendi özellikle Giresun'un Tirebolu ve Espiye bölgesinde etkili olmuştur. Tirebolu ya bağlı ilit köyünde medfun olan Karavelioğlu Mehmet Efendiden sonra bu silsile münkariz olmuştur.

Yine 1313 / 1897 yılında Bursa' da dünyâ' ya gelen Mehmed Zâhid Kotku Efendi Ziyaiyye tarikatının yayılmasında önemli görevler ifa etmiştir. Mehmed Zâhid Kotku'nun anne ve babası kâfkas muhâcirlerindendir. İlk tahsîlini Oruç Bey mahallesinde ikmâl edip ardından Maksim' deki İdâdî' ye devam etmiştir. Bursa Sanat Mektebi' nde okurken birinci dünyâ savaşının çıkmasıyla on sekiz yaşında iken askere alınmıştır. Üç yıl sonra İstanbul' a gelerek çeşitli dînî toplantılara ve derslere devam etmiştir. Ardından vilâyet binâsının yanında bulunan Gümüşhâneli tekkesine giderek Şeyh Ömer Ziyaüddin Dağistânî' ye bağlanmıştır. Daha sonra Tekirdağlı Mustafa Fevzi Efendi' nin yanına giderek iki defa kırk gün olmak üzere halvette kalmıştır. Kur ' an ve fıkıh ilmini Hacı Hasib Efendi' den okumuş, yirmi yedi yaşında icâzet almış Bayezîd, Fatih ve Ayasofya camilerinde derslere devam etmiş, yine hocasının emriyle çeşitli köy ve kasabalarda dînî hizmetler ifâ etmeye çalışmıştır.

Bir başka halife Lüleburgazlı Mehmed Eşref Efendi 20 yıl Lüleburgaz'da müderrislik görevi ifa etmiş Tirnovalı Hasan Sıdkı Efendi, Amasyalı Abdülkerim, Trabzonlu Hasan Sabri, Ahıskalı Serif, Tikvesli Yusuf Ziyaüddin Efendi ve Gümüşhanevî'den de ders almıştır. Fatih Camii derisiâmlığında bulunmuş, daha sonra da Süleymaniye Medresesi müderrisliğine kadar yükselmiştir. Huzur dersleri muhatab ve mukarrirliğinde bulunmuştur. Bütün bu halifelerden başka Hafız Ahmed Ziyaüddin Efendi, Hasan Hilmi el-Kevseri, Ünyeli Yusuf Bahri Efendi önde gelen halifelerdendir. Ünyeli Yusuf Bahri Efendi, Ünye Nakşi Tekkesi Şeyhi Arif Efendi, Termeli Şeyh Mehmet Efendi, Tarakçı Hamit Efendi, Akkuş Medresesi Müderrisi Deryaoğlu Mehmet Efendi, Kıbrıs Hala Sultan Tekkesi Şeyhi Musa Kazım Efendi, Abdurrahman (Abdi Efendi) Bilici. Ayrıca Sultan Reşad ve Sultan Abdulhamid dönemlerinde berat alacak kadar değerli olan imam hatip ve vaizler yetiştirmiştir. Ayrıca, Kudüs, Trablus ve Şam Niyabetlerinde bulunan Mehmet Nuri Efendi, Aydın Kadısı Sabri Efendi. Rodos, Milas, Malatya Naibi Osman Şükrü Efendi, Beyrut Mercuynun Kazası Naibi, Trabzon kadısı Yusuf Efendi Yusuf Bahri Efendinin talebeleri arasında yer almaktadır

Bunlardan başka Nallıhanlı Hasan Ziyaüddin Efendi, Trabzonlu Hafız Es'ad Efendi, Kaymakam Hacı Osman Efendi, Ankaralı Ahmed Hilmi Efendi, Tarsuslu Hacı Hamza Efendi Erzincanlı Hasan Efendi, Adapazarlı Mustafa el-Kürdi, Düzceli Hasan Hulusi Efendi, Oflu Yusuf Şevki Efendi²⁸ Gümüşhanevî ekolünün günümüze ulaşmasında etkin rol üstlenmiş halifelerinden bazılarıdır.

Sonuç

Tarikat anlayışı ve kendine has irşad yöntemleriyle dikkat çeken Gümüşhanevî, yönetici ve alimler nazarında sahip olduğu itibar ve nüfuz ayrıca tarikat ve tekkelerdeki tedenni konusunda tavrı ve mücadelesi ile ilmiyye ile sufiyye arasında cereyan eden anlaşmazlıkları izale için çaba göstermiştir.

Tarikat anlayışı ve uygulamalar noktasında müridlerine Nakşbendiyye ve hâlidiyye tarikatı usüllerine göre zikir talimi yapan ve hatme yaptıran Gümüşhanevî, çok sık olmamakla birlikte zaman zaman Şazeliyye tarikatının kendinde yansıması olan hususlara da irşad noktasında yer verdiği gözlemlenmiştir.

Tarikat uygulamaları bakımından insanları üç ayrı kategoride mütalaa eden Gümüşhanevî, bu kişilerin her birine kendi istidat ve yetenekleri paralelinde uygun olarak zikir tayin ve telkini yolunu benimsemiştir. Bütün hayatını ilim, te'lif, tarikat neşri çalışmalarıyla geçirmiş olan Gümüşhanevî, Halidiyye tarikatı içerisinde kendi silsilesinin "Ziyaiyye" adı ile anılmasını sağlamış, kendine has usul ve yöntemlerle de tarikatın günümüze etkin bir şekilde gelmesini sağlamıştır.

28 Bkz. Memiş, Abdurrahman, age., ilgili yerler

Kaynakça

- Algar, Hamid, "Hâlid el-Bağdâdî" *DIA*, XIV, İstanbul, 1987
- Algar, Hamid, "Political Aspest Of Naqshbandi Hirtory", *Varia Turcica*, XVIII, İstanbul, 1990
- Bennigsen, Alexandre-Wimbush, S.Lndres, *Le soufi et le commissaire* (Ter. Türer, Osman, *Sufi ve Komi-ser, Rusya' da İslam Tarikatları*, Ankara, 1988
- BOA., Yıldız Evrakı, no: 2065, Zarf, 74, Kutu, 14
- Çiftçi, Fazıl, *Kastamonu Camileri, Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserleri*, Ankara,1995
- Gammer, Moshe, *Müslim Resistance To The Star: Shamil and the Conquest of Chechenia and Daghestan*, London, 1994
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet -Tekke Münâsebetleri*, İstanbul, 1989
- Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin ve Halidiyye Tarikati*, İstanbul, 1994
- el-Hâlidî, Süleyman Zühdi, *Mecmuatü'r-resâil alâ usûli'l-hâliyye*, İstanbul, 1305 H
- el-Hani, Abdülmecid, *el-Hadâiku'l-verdiyye fi hakâik-i ecillai'n-nakşbendiyye*, İstanbul 1308 H
- Haydarizâde, İbrahim Fasih, *el-Mecdü't-talid fi menâkib-ı Şeyh Hâlid*, İstanbul,1292 H.
- Hiskav, *Seyyid Tâhâ-i Hakkarî*, İl Büyükleri Dizisi, 1
- İlmiye Salnâmesi*, 596 (1334 / 1918)
- Kufralı, *Nakşbendiyyenin Kuruluşu ve yayılışı*, Basılmamış doktora tezi, Türkiyat Enstitüsü,No: 337,
- Manneh, Butros Ebu, *The Naqshbandiyya Mujaddidiyya in The Ottoman Lands in The Early 19 th. Century* (Die Welt des Islam) Leiden, 19821
- Memiş,Abdurrahman, *Hâliidi Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidilik*, İstanbul
- el-Murâdî, Muhammed Halil, *Silkü'd-dürer fi âyâni'l-karnî's-sânî aşer*, trz.
- Revnakoğlu, *İstanbul Tekkeleri Tarihi*, Divan Edebiyatı Müzesi, Arş. b. no: 212
- Süleyman Faik Mecmuası*, İ.Ü. Küt.TY. 9577,4 ab
- Sunguroğlu, İshak, *Harput Yollarında*, İstanbul , 1958
- Vassaf, OsmanzâdeHüseyn, *Sefine-i evliyâ-yı ebrâr ve şerh-i esmâr-ı esrâr*, 115.Sül. Küt. Yazma bağ. bl. No: 2305 – 2309

Kazan Tatarlarında Hâlidîlik ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sevgisi

Alfina SIBGATULLINA*

Özet

Tarih boyunca Kazan Tatarları arasında genellikle tek bir tarikat Nakşibendiye mevcut olup, onun da Orta Asya'dan gelen İşanlık denilen varyantı yaygın olmuştur. İdil-Ural bölgesine Nakşibendiye tarikatının Hâlidîlik kolu ise XIX.yy'ın ikinci yarısında Osmanlı topraklarına Haca gidenler aracılığı ile gelmiştir. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî hazretlerinin en ünlü Kazanlı halifesi şeyh Zeynullah Rasuli (1813-1893) tarafından Halidilik çok yaygın bir hale getirilmiştir. Tatarca yazma edebiyatta Halidiliğin 'Altın silsilesi' nazım ve nesir türlerinde yer almıştır, Kazan'da Ahmed Ziyaüddün Gümüşhanevî'ye adanmış eser '*Kitab-ı Münakıb*' basılmıştır.

Bu sene Türkiye'de ve Rusya'da Nakşibendiye-i-Halidiye tarikatının iki büyüğü hürmetle anılmaktadır: Şeyh Ahmed Ziyaüddün Gümüşhanevî hazretlerinin (1813-1893) doğumunun 200. yılı ve onun Kazanlı halifesi olan Zeynullah Rasuli işanın (1833-1917) doğumunun 180. yılı. Bu nedenle İstanbul Bağcılar belediyesinde ve Başkurdistan'ın başkenti olan Ufa şehrinde uluslararası sempozyumlar gerçekleştirildi. Onlara katılarak, bizler de Şimal Türkleri diye adlandırılan Kazan Tatarları ve Başkurdlar arasında yayılmış tasavvuf tarihini ve Şeyh Ahmed Ziyaüddün Gümüşhanevî hazretlerinin İdil-Ural Türklerinde XX yy. başında meydana çıkan dini ve kültürel ilerlemedeki rolünü anlatmayı hedef eden tebliğler sunduk. Bugün böyle bir güzel ilmi sempozyumun Gümüşhanevî şehrinde düzenlenmesi ve benim, Kazan Tatarlarından bir vekil olarak bu toplantıya katılmam ve bu kutsal topraklarda bulunmam oldukça heyecan verici bir durum olduğunu burada söylemek istiyorum.

Rusya'nın küzeyinde İdil-Ural havzasında oturmakta olan Kazan Tatarları, Sünniliğin Hanefi mezhebine bağlı ameli, İmam Maturidi itikadına dayalı müslümanlığa göre iman ederek, asırlar boyu gayrimüslim halklar ile birlikte yaşadılar ve tarihin en ağır şartlarında bile İslama sadık kaldılar. Bu bölgede genellikle tek bir tarikat, yüce Nakşibendiye tarikatı mevcut olup, onun da Orta Asya'dan gelen İşanlık denilen varyantı yaygın idi. İşan kelimesi Farsı dilindeki *Onlar* zamirinden alınarak, tasavvuf şeyhine hürmet yüzünden kullanılır. İdil-Ural müslümanları için XIX yy. yarısına kadar *Diyar-ı İslam* rolünü Buhara oynadığına göre, birçok Tatar din ve tasavvuf ehli oralarda tahsil görerek ve icazet alarak, kendi memleketinde seyr ü sülûk ve talim-terbiye işi ile meşgûl olmuştur. XII yüzyulun ünlü Orta Asyalı sufi şairleri Hoca Ahmed Yesevi ve Süleyman Bakırganî'lerin eserleri İdil-Ural bölgesinde büyük bir şöhret kazanmıştır. Bu bölgede mevcut olan tasavvuf hareketinin en büyük özelliği resmi din ile tasavvufun birbirinden ayrılmazlığı, birbirine destek olmasıdır. İdil-Ural boylarında tekkelere pek rastlanmazdı, çünkü buradaki medreseler ve mescidler tekkelerin yerini de doldurabilirdi. Tatar halkı genelde köylerde oturduğu için, köy imamı ve mollaları halka tarikat ilmini de öğrettiler. Nakşibendiye tarikatı, sakinliği, ayrıca da hafi zikri ile, Rusya İmparatorluğu içinde ikinci seviye millet olarak yaşayan ve zorla hıristiyanlaştırma siyasetine maruz kalan Tatarlar için en uygun tarikat olmuştur.

* Prof. Dr., Rusya Bilimler Akademisi Şark Bilimleri Enstitüsü

Nakşibendiye tarikatının Hâlidîlik kolu ise bu bölgede XIX.yy'ın ikinci yarısında yayılmaya başlar. Bunun genel nedeni de Rusya Müslümanlarının tam bu dönemde yoğun bir şekilde Osmanlı topraklarına, çeşitli okul veya medreselere okumak veya hac yolculuğu yapmak için gelmeleri ile ilgilidir.

1826 yılında haca gittiğinde Mevlana Halid-i Bagdadi hazretleri tarikatının Müslüman dünyada yayılması için Mekke'nin ne denli önemli olduğunu anlamış ve Şeyh Abdullah'ı Mekte'deki baş halifesi olarak atamıştı. Halidiliğin Osmanlı topraklarının ötesinde yayılması konusunda Şeyh Abdullah el-Mekki'nin katkıları gayet büyük olduğu şübhesizdir¹. İkinci bir Halidilik merkezi İstanbul'da olup oraya gelen Rusya hacıları genelde Ahmed Ziyaüddin Gümüştanevî dergahına uğramışlar. Bunun delillerini Tatarca yazılmış hacnamelerden bulmak mümkündür.

İlk olarak İdil-Ural taraflarına Halidiliğin *Fathullah bine Sefargali el-Menevezi el-Kazakları* (ö. 1852/53) adlı kişi tarafından getirildiği söylenir. Ufa eyaletinin Menevez köyünden olan *Fathullah bine Sefargali* hac seferi esnasında Osmanlı şeyhi Abdullah b. Erzincani hazretleri ile görüşmüş ve ona intisap etmiştir. Abdullah Mekki'nin halifesi şeyh Yunus'tan icazet alan *Mahmud b. Muhammed ed-Dağıstani* eş-Şirvani (ö. 1877) Rusya hükümeti tarafından Ural bölgesindeki Perm elayetine sürgüne gönderilmesi nedeniyle o taraflardaki ve Kazan, Ast-raham (Hacitarhan) elayetlerindeki Türk Müslümanlarla irtibat kurmuş ve müridler toplamış. Müridleri arasında *Muhammed Zakir el-Çistavi*, *Abdulvahhab el-Hacitarhani* gibi şeyhler yetişmiş. *Muhammed Zakir işan Kamalov (el-Çistavi)* elli senedir Kazan eyaletindeki Çistay kasabasındaki camide imam hatiplik yapmış ve 1847.de *Kamaliye* medresesini kurmuştur.

Rusya'nın merkez tarafında Muhammed işan Zakir Kamalov Hâlidîye önderi olsa, güney-doğu tarafında da diğer bir ünlü şeyh Zeynullah b. Habibullah Rasulî hazretlerinin büyük otorite olarak yer aldığı görülür. Eskiden Müceddidiye koluna mensup olan Zeynullah Rasuli 1869'da İstanbul'a gelmiş ve burada Ahmed Ziyaüddin Gümüştanevî dergahında 40 gün cillehanede kalmış, şeyh ile sohbetlerde bulunmuş, sonra İskenderiye ve Tanta üzerinden Medine'ye ulaşmıştır. Hac dönüşünde tekrar İstanbul'a uğramış ve Ziyaüddin Gümüştanevî'nin halifesi olmuştur. Böylece Rasuli'ye İdil-Ural bölgesinde irşad, terbiye, Kur'an ve Hadis ilimleri, çeşitli zikirler ve dualar öğretme konusunda icazet verilmiştir. 1870 senesinin eylülünde memleketi Troytsk şehrine dönen Rasuli, Nakşibendiliğin Halidiye ilmini etrafında yaymaya başlamıştır. Ufa, Ural dağları, Kazakistan ve Sibirya sınır kesimlerinden, Dağıstan taraflarından gelen müridlere seyir-ü sülük öğretmiş. Aynı zamanda Troytsk şehrinde *Rasuliye* medresesini kurup yeni eğitim üsülü olan cedidçilige de önem vererek talebeler yetiştirmekle meşgul olmuş. Birçok meşhur Tatar ve Başkurt alimi ona bağlanmıştır. Mesela, Kazan'daki ünlü Muhammediye medresesini kuran Alimcan Barudi (ö. 1921), Tatar-Başkurt şairi Mecit Gafuri (ö. 1934), gazeteci Abdullah Battal (Taymas) (ö. 1969), Kazak edebiyatının temelini atan meşhur edebiyatçı Sultanmahmut Toraygırov ve Karakalpak şairi Hacınıyaz Kösiyab. Ayrıca meşhur tarihçi Zeki Velidi Togan'ın babası Rasuli'nin halifelerinden olduğu bilinmektedir.

Zeynullah işan sayesinde Halidilik Rusya müslümanları arasında Müceddidikle paralel bir şekilde yayılır. Bu iki kol arasında büyük fark olmazsa da yerli Halidilerin Osmanlı'dan aldığı ve bu bölgeye has olmayan bazı yenilikler (mesela sesli (cehri) zikir, raks etmek, cezbeli sema, meclis ve sohbetlerde kadınların da katılabilmesi, mevlid bayramı kutlamaları v.s.)² getirmesi Müceddidilerin pek hoşuna gitmediği anlaşılır. Ama Halidilerin o zamanda Rusya müslümanlarının gündeminde olan kadimci-cedidci tartışmalarında daha çok yenilik ve terakkiyat taraftarları olduğu da göze çarpıyor. Sufiliği eğitimle birleştiren Halidilik, şariat kurallarına uyulması, inancın sağlamaştırılması ve sünnet yolundan gidilmesi gerektiğini vurgulamış. Ah-

1 B. Ebu Manneh. *Halidiliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara 2005.- s.295.

2 *Şeyh Zeynullah Hazretniñ Tercüme-i Hali* (haz. Rızaeddin b. Fahreddin) - Orenburg, Vakıt, 1917.- B.10, 82.

med Ziyaüddin Gümüşhanevî örneğinde halk için açık kütüphaneler, islami bankalar kurmak ta Zeynullah Rasuli'nin önem verdiği konulardandır.

Müridleri arasında, ümmetin başı ve halifesi olan Osmanlı sultanının rolünü vurgulaması ve sünni müslümanları onun arkasında durmaya ve onun zaferleri için dua etmeye davet etmesi gibi konularda suçlanarak şeyh Zeynullah başka bir Halidi Ataullah Hacı Abdülmelikov ile birlikte 1873 yılında Vologda bölgesine, hiç Müslümanın yaşamadığı Nikolski'ye polis kontrolünde yaşamak üzere sürgün edilmiştir. Kaderine şikayetçi olmayan şeyh Zeynullah ilmi ve aklı ile sürgünde karşılaştığı Hıristyanların da hürmetini kazanmıştır. 1881 y. kasımında sürgünden dönen Rasuli hemen hac seferine çıkmış (1882). Hicaz yolculuğunu İstanbul üzerinden yapması, oraya gelişinde ve hacdan dönüşünde Gümüşhanevî hazretleri ile görüşmesi, bir müddet İstanbul'da kalması Rasuli'nin vatanına döndüğünde orada Halidilik ilmini daha aktif şekilde yaymasına destek olmuş. Onun faaliyetleri 1917 yılında vefat etmesi ve Rusya'da ekim ihtilalinin patlaması sebebiyle durmuştur. Bolşevik devriminden sonra İdil-Ural bölgesindeki genelde tasavvuf yok edilirken, Nakşibendiye tarikatı Sovyet döneminde Rasuli'nin Dağıstan'daki halifelerinin gayreti ve gizli çabaları sayesinde ayakta kalmış ve bugüne kadar silsile kopmadan devam etmektedir.

Kazan Tatar literatüründe Ahmed Ziyaüddün Gümüşhanevî hazretlerine büyük bir sevgi görülür. 1900 yılında Kazan Üniversitesi basmahanesinde Taşkentli Muhammed Şerif Ahmedcan oğlu Bakirov'un harecetleri ile Ahmed Ziyaüddün Gümüşhanevî'ye adanmış münakıbnamede '*Kitab-ı Münakıb*' basılmıştır. Şeyhin Osmanlı halifesi Mustafa Fevzi tarafından kaleme alınmış bu kitabın Kazan'da da bir neşri olmasını Zeynullah işan istemiştir. Bu şekilde İdil-Ural civarında şeyhine olan sevgi ve muhabbetin daha da artmasını sağlamıştır.

Münakıbnamede kitabının 88-91 sayfalarında Ahmed Ziyaüddin hazretlerinin 110 halifesi dile alınıyor. Onlar arasında Zeynullah el-Kazânî, İsmail el-Kırımî v.s. Kazanlı, Kırımlı ve Dağıstanlı halifeler de anılıyor. Gümüşhanevî dergâhın sonraki şeyhleri Ömer Ziyaüddin ed-Dağıstanî, Abdülaziz Bekkine Kazanlı, Mehmet Zahid Kotku gibi şahısların Rusya göçmenleri olduğunu da burada hatırlatmak gerekir.

İdil Ural boylarında Halidiliği yaymakla uğraşan Zeynullah işanın kendi kalemiyle Arapça yazılmış eserler³ de o taraflarda Gümüşhanevî hazretlerine olan muhabbetin artmasına sebep olmuştur. Şeyhi örneğinde Zeynullah işanın da zengin bir kütüphane toplaması ve onu 1906. yılında halka açması malumdur⁴.

Arapça yazılmış başka bir kıymetli eser Muhammed Murad Remzi'nin (1854-1934) *Telfiku'l-Ahbâr ve Telkîhu'l-Âsar fî Vekâi'i Kazan ve Bulgar ve Mülûki't-Tatar, 2 Cilt. (Orenburg 1908)* adlı kitabıdır. Tasavvuf çevrelerinde çokça okunan Farsça asıllı iki kitap İmam-ı Rabbani'nin *Mektubat*'ı ile Ali b. Hüseyin el-Herevi'nin Nakşibendi sadatıyla alakalı *Reşahat* isimli eserlerini Arapçaya kazandırmak suretiyle bu kitapların daha geniş okuyucu kitlelerine ulaşmasını ve istifadesinin yaygınlaşması sağlayan ve aynı zamanda iyi bir tarihçi olan Kazanlı Muhammed Murad Remzi kendisi de Halidi şeyhlerindedir. Tataristan'ın Elmet köyünde dünyaya gelen Murad Remzi Medine'deki tahsil hayatı esnasında orada bulunan yerli ve yabancı birçok alimden ders ve icazet almış, Nakşibendi tarikatı Şeyhi Muhammed Mazhar'a intisap etmiştir. Sonra Halidi Şeyh Abdulhamid Efendi ve Dağıstanlı Şeyh Muhammed Salih'le de sohbetlerde bulunan Murad Remzi *Telfiku'l-Ahbâr* eserinde İdil-Ural bölgesindeki Halidilik üzerine belki de en sağlam belgeleri vermiştir. Ama maalesef bu faydalı çalışmalarına rağmen

3 *Шейх Зейнулла Расули (Расулев) Ан-Накшбанди. Избранные труды / Пер. с араб. под редакцией, с комментариями и примечаниями И. Р. Насырова. Уфа, 2001. Şeyh Zeynulla Rasuli An-Nakşbandi. Külliyyat. (Arapçadan tercüme İ. Nasırov). Ufa, 2001. (Rus dilinde).*

4 Orenburg şehrinde çıkmakta olan Vakıf gazetesi bu hakta 1907 yılı 6 ocak № 119 da yazmıştır.

men Rusya'da da Türkiye'de de hala pek tanınmamaktadır. Bu hakta İslam misyoneri olarak tanılan Sibiryalı Tatarı Abdürreşid İbrahim (1857-1944) '*Alem-i İslam*' adlı eserinde söz etmiş. Hac amacı ile Mekke'ye geldiğinde Abdürreşid İbrahim, Muhammed Murad Remzi'nin evinde kalmış ve 'büyük Nakşibendi şeyhlerinden ve asrımızın büyük alimlerinden olan' zatın mücavirlik yapması, Mekke'deki bir Tatar hacıhanesinde hizmetçilik etmesine, kadir ve kıymetten mahrum olmasına, devamlı geçim sıkıntısı çekmesine çok üzülüş⁵. Hac mevsimi geçince Murad Remzi şeyhlik etmiş.

Kazan'da basılmış dikkate değer başka bir kitap üzerinde durmak istiyoruz, çünkü o, bugüne kadar araştırmacıların gözünden kaçmaktadır. *Hülasat-ü el-Beyan fi Vürüd-ül İşan el Beldey-i Kazan* adlı bu kitapta İdil-Ural bölgesinde mevcut olan Nakşibendiye tarikatı silsilesinin şiiiri şekli veriliyor. Bu silsilenameden hem Müceddidiye hem Halidiye kollarının Tatar-Türk halifelerinin isimlerini öğrenmek mümkündür:

Mevla Ahmed Ziyaüddin raşid rah zi işan
Nisbetende **Kömeşhanevi** dirler anga ey civan.
İstanbulda hala selim, şüglü irşad her zaman
...Asarenden pek çok adem her tarafda beleler,
Bu fazilden halifeder bezem yortdan ber fazil
Raşidiyete röhset ile möşereffder ul kamil
Ul ki Huca hazret **işan Zeynullah**dır bel anı,
Valede hem Habibullah Troyskiy meskanı,
...Gıylme zahir gıylme batin derse ile şügül ider
Troyskiy şerende hala selim gomer ider...⁶

Kitabın son kısmında Nakşibendiye tarikatının 12 kelime ile anlatılan üsülleri ve şartları hatırlatılıyor, Cenab-i Hakk'a münacat veriliyor. Uzun bir hatime kısmında müellif okuyucusuna dini ahlak üzerinde öğüt ve nasihatla bulunuyor.

Yerli şiveye göre *Kömeşhanevi* diye geçen Şeyh Ahmed Ziyaüddün'ün adıyla, Tatar-Başkurd işanlarının elyazı silsilelerinde, onlara yazılmış medhiye ve mersiyelerde, hatırat kitaplarında da karşılaşıyoruz. 1917 yılında merhum Zeynullah işanın anısına toplanan makaleler kitabında⁷, hatta Sovyet döneminde 1930 lı yıllarda İslama ve tasavvufa karşı açılmış amansız mücadele sürecinde yazılmış dinsizlik ruhlu kitaplarda da (mesela Zarif Mozaffari'nin *İşanlar ve Dervişler* (Kazan,1931) kitabında da Gümüşhanevî adı geçmektedir. Ama 1940-1980 yıllarında tasavvuf Sovyet toplumu için 'zararlı' bir ideoloji sayıldığı için şeyhler ve işanlar konusu da katiyen kapalı kalmıştı. Bilhassa, Rusya Federasyonunda Perestoyka dönemi başlayınca Tatarlar ve Başkurdlar kendi geçmişlerini daha dikkatli öğrenmek isteyerek din ve tasavvuf adamlarının hayat hikayelerini ve eserlerini de araştırmaya başladılar. Zeynullah Resuli ile ilgili yazılan yeni yazılarda mutlaka onun şeyhinin adı da sık sık geçmeye başladı ve bu yüzden Ahmed Ziyaüddün Gümüşhanevî şahsına itibar ve hürmet bu günlerde tekrar artmaktadır. Tatar ve Rus dillerinde bu zat-ı aliyeyi tanıtıcı makaleler yazarak, biz de elimizden geldiği kadar bu işte çabamızı göstermekteyiz

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz, Mekki, Erzincani, Gümüşhanevî hazretlerinin müridleri olan Tatar-Başkurd Halidi işanları ve alimleri XIX yy. ın sonlarında Rusya müslümanları arasında meydana gelen Cedidcilik hareketini desteklemişler ve dini ve ictimai hayatta kanaat önderleri olabilmişlerdir. Şeyh Ahmed Ziyaüddün Gümüşhanevî gibi büyük üstadlar İdil-Ural bölgesinde derin sevgi ve hürmetle anılmış ve bu günlerde de anılmaktadır.

5 İbrahim Abdürreşit. *İslam Dünyası ve Japonya'da İslamiyet*. Haz. Mehmed Paksu. 2 cilt. İstanbul. 1987. s.392.

6 *Hülasat-ü el-Beyan fi Vürüd-ül İşan el Beldey-i Kazan*. Kazan, Vyaçeslav tabıghanesi,1888. s. 23-24.

7 *Şeyh Zeynullah hazretin tercümevi halı*. Orenburg, 1917.

Kaynakça

- Abdürreşit İbrahim*, İslam Dünyası ve Japonya'da İslamiyet, Haz. Mehmed Paksu, 2 cilt, İstanbul, 1987.
- Hülasat-ü el-Beyan fi Vürüd-ül İşan el Beldey-i Kazan*, Kazan, Vyaçeslav tabıghanesi, 1888.
- Kitab-ı Münakıb, Kazan, 1900.
- Manneh B. Ebu*, "Halidiliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış", *Osmanlı Torplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, 2005.
- Mozaffari Zarif*, *İşanlar ve Dervişler*, Kazan, 1931.
- Şeyh Zeynullah Hazretniñ *Tercüme-i Hali* (haz. Rızaeddin b. Fahreddin), Orenburg, Vakit, 1917.
- Şeyh Zeynulla *Rasuli An-Nakşbandi*, Külliyyat, (Arapçadan çev. İ. Nasırov), Ufa, 2001, (Rus dilinde).

Osmanlı Devleti'nin İlmî ve Siyasî Hayatında İz Bırakan Hâlidî Şeyhleri Arasında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Yeri

Abdulcebbar KAVAK*

Özet

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren ilmiye sınıfı ve devlet ricali arasında mutasavvıfların yer aldığı bilinmektedir. Bu mutasavvıf şahsiyetlerin tasavvufi etkinliklerinin yanında İslamî tebliğ ve cihad faaliyetlerine iştirak ettikleri bilinmektedir. İşte bu mutasavvıflar zaman içerisinde devletin ilmî, sosyal ve siyasî hayatında daha çok etkili olmaya başlamışlardır.

Mutasavvıfların bu misyonunu on dokuzuncu asırda en iyi temsil eden şahsiyetlerin başında Hâlidî şeyhleri gelmektedir. Şeyh İsmail Şirvanî (ö.1264/1848), Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî (ö.1283/1866), Seyyid Taha Hakkarî (ö.1269/1853), Muhammed Kudsi Bozkırî (ö.1269/1852) gibi mutasavvıflar, içinde yaşadıkları toplumların ilmî ve kültürel hayatına canlılık getirmiş dahası o toplumların siyasî kaderini etkileyecek kadar büyük adımlar atabilmiş Hâlidî mensuplarından sadece birkaçıdır. Bu meyanda Hâlidî şeyhleri arasında yetiştirdiği talebeleriyle hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemi ilim, kültür ve siyasî hayatına damgasını vuran Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (ö.1311/1883)'nin ayrı bir yeri bulunmaktadır.

Giriş

Tarîkatların Osmanlı devletinin kuruluşundan itibaren yıkıldığı tarihe kadar devletin askeri kurumundan, esnaf teşkilatlarına ve toplumsal alana kadar her yerde etkin bir şekilde var oldukları bilinmektedir.¹ Toplumun hemen her kesimine nüfuz etmeyi başaran tarîkatlar, mensupları yoluyla Osmanlı'nın ilim ve siyaset hayatında da etkili olmuşlardır.

Osmanlı döneminde XIV-XVII. asırlar arasında Kalenderîlik ve Bayrâmî Melâmîliği gerek tarîkat yapılanmaları gerekse merkezi yönetimle münasebetleri açısından isimlerinden en çok bahsedilen tarikatlar içerisinde yer alır.² Yeniçeri teşkilatının manevi eğitimi üstlenen Bektaşîlik³ ile Mevlevîlik, Halvetîlik, Kadirîlik ve Nakşibendîliğin zaman içerisinde Osmanlı Devleti'nin hem idarî kadroları hem de geniş halk kitleleri üzerinde oluşturdukları etki ilim, kültür ve sanat alanlarında olduğu kadar siyaset alanında da kendini hissettirmiştir.⁴

Bu tarîkatlara XIX asrın ilk çeyreğinde Nakşibendî-Müceddidîliğin bir devamı olan Hâlidîliğin de eklendiği görülmektedir. Osmanlı devletinin dağılma döneminin başlarında ortaya çıkan Hâlidîlik,⁵ dinamik yapısı, Osmanlı padişahlarını destekleyen siyasi tavrı ve

* Yrd. Doç Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

1 Bu konuda geniş bilgi için bk. İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, Ankara t.s. ; Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 70-472.

2 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011, s. 153.

3 M. Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 71.

4 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, Ankara t.s., s. 14-255; Ahmed Nazmî Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği-Hediye-tü'l-İhvân*, (haz.: Osman Türer), İnsan Yayınları, İstanbul 2005, s. 36-47; Mustafa Kara, *Din Hayatı Sanatı Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s. 121-170; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 27-402.

5 Halidîlik 1811'de Irak'ın Süleymaniye şehrinde ortaya çıkmıştır. Bk. Osman b. Sind el-Vâilî *en-Necdî, Asfa'l-mevârid min silsâli*

çoğunluğu ilmiye sınıfına mensup şeyhleri sayesinde ilim ve siyaset alanında etkili olmuştur.⁶ Hâlidîye şeyhleri arasında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ayrı bir yeri bulunmaktadır.

I. Osmanlı Döneminde İlim ve Siyaset Alanlarında Tanınmış Hâlidî Şeyhleri

Mevlânâ Hâlid'in Süleymaniye'den Bağdat'a geldiği 1228/1813 yılı aynı zamanda Hâlidîliğin Osmanlı devlet ricalinin dikkatini çekmeye başladığı sürecin başlangıcıdır. Bu sürecin büyüyerek günümüze kadar devam ettiği bilinmektedir. Mevlânâ Hâlid'in bir taraftan tekke ve medreseyi birleştirerek belirlediği yeni model Osmanlı toplumu tarafından kabul görünken, diğer taraftan Osmanlı padişahına hatm-i hâceganlarda duâ ettirerek⁷ ortaya koyduğu siyasî tavır, başta Şia ve Vehhabîlik olmak üzere Ortadoğu'daki bazı dinî akımları ve siyasî dengeleri etkilemiştir. Böylece Mevlânâ Hâlid, yetiştirdiği ve çoğunluğunu Osmanlı coğrafyasında görevli yüzü aşkın halifesiyle XIX. asrın ilk çeyreğinden itibaren Ortadoğu'da toplumsal olaylarda etkili ve belirleyici yeni bir aktör olarak yerini almıştır.

Mevlânâ Hâlid'in kurduğu bu dinamik tasavvufî hareket, halife ve mensupları tarafından çok geniş bir coğrafyaya ulaştırılmıştır. Irak, Suriye, Filistin, Mısır, İran, Hicaz, Kafkasya ve Anadolu'dan sonra Uzakdoğu'da Malezya ve Endonezya'ya kadar ulaşan Hâlidîliğin, bu bölgelerde tanınıp kökleşmesinde Hâlidî şeyhlerinin rolü büyüktür.

Hâlidî şeyhlerinin Osmanlı dönemi ilim ve siyaset hayatına etkileri imparatorluğun hemen her tarafında kurdukları *tekke-medrese* birlikteliğini temsil eden ve Hâlidî medreseleri diye bilinen kurumlarla başlamıştır. Hâlidî medreseleri bir taraftan medrese eğitimi ile ilmiye sınıfına mensup şahsiyetleri yetiştirirken, diğer taraftan halka yönelik ders ve sohbetlerle okuryazar oranının artması sağlanmıştır. En az bunun kadar önemli bir hizmeti daha vardır ki o da Osmanlı toplumuna yön verecek ve liderlik yapacak eğitimli ve donanımlı âlim-mutasavvıf şahsiyetleri yetiştirmesidir.

Sadece birinci ve ikinci nesil Hâlidî şeyhlerinin sayısının bile binin üzerinde olduğu tespitinden yola çıkarak Osmanlı dönemi ilim, kültür, sanat ve siyaset alanlarında etkili olan Hâlidî şeyhlerinin hepsinin bu tebliğe sığdırılmasının mümkün olmadığı takdir edilecektir. Bununla beraber farklı bölgelerden söz konusu alanlarda en çok tanınan Hâlidî şeyhlerinden bazıları hakkında kısaca bilgi vermeye gayret edeceğiz.

İlk olarak Hâlidîliğin doğuş yeri olan Irak'la başlayalım. Irak'ta bahsedilmesi gereken ilk Hâlidî şeyhi şüphesiz Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî'dir. Süleymaniye şehrinin Gülanber (Halepçe) kazasının Tavîle Köyünden olan Şeyh Osman Siracüddin, 1226/1811'de Bağdat'ta intisap ettiği Mevlânâ Hâlid'in Süleymaniye'li ilk halifesidir.⁸ Irak ve İran sınırında yer alan Hevraman bölgesinde yöneticilik yapan şahsiyetlerle münâsebetleri bulunan⁹ et-Tavîlî, çoğunluğu *Biyare Medresesi'*nden olmak üzere çok sayıda âlim ve mutasavvıf yetiştirmiştir.¹⁰ Onun talebeleri hem Irak genelinde hem de Batı İran'daki Sünni Kürtlerin yaşadığı şehirlerde ilmî faaliyetlerde bulunmuş ve siyasi birçok hadisede idarecileri müspet olarak yönlendirme görevini başarıyla yürütmüşlerdir.

ahvâlî'l-imam Hâlid, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Mısır 1310, s. 65; Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî, *el-Hadîkatü'n-nediyye fî âdâbbî't-tarîkatî'n-Nakşebendiyye ve'l-behçetî'l-Hâlidîyye*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Mısır 1310, s. 39; Hamid Katib Bîsârânî, *Riyâzû'l-müşâkîn fî menâkıb-i Mevlânâ Hâlid Ziyâiddîn*, Yazma nüsha, Erbil 1316, s. 186; Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî hakâiki ecillâi'n-Nakşebendiyye*, Matbaatu Ârâs, Erbil 2009, s. 311.

6 Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013, s. 166-345.

7 Muhammed Es'ad Sâhib, *Buğyetü'l-vâcîd fî mektûbâtî hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334, s. 79.

8 Abdülkerim Müderris, *'Ulemâunâ fî hidmeti'l-İlmi ve'd-dîn*, Dâru'l-hürriyye li't-tibâa, Bağdat 1983, s. 377.

9 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hewler 2011, c. 2, s. 27-28.

10 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, c. 2, s. 19-25.

Bir diğ er şahsiyet Şeyh İsmail Şirvanî'dir. 1817'den itibaren Azerbaycan'ın kuzeyine düş en Şamahî kasabasında irş ad faaliyetlerine baş layan Şirvânî, bir süre sonra halifeleri Has Muhammed Şirvanî ve Muhammed Yerağ î vasıtasıyla Dağ ıstan bölgesinde etkili olmayı baş arırmıştır. Dağ ıstan'da kurulan Hâlidî tekkesi *Yukarı Yerağ lı Medresesi* 1830'larda yüzlerce Hâlidî mensubuna hem tedrîsat hem de tasavvufî eđ itim veren bir merkez haline gelmiştir. "*Yukarı Yerağ lı Medresesi*", Kuzey Kafkasya'nın ilim ve tasavvuf merkezlerinden biri olmasının yanı sıra bölgede Ruslara karşı oluşturulan bağımsızlık hareketi Gazavât(Müridizm)'in da merkezi haline gelmiştir.

Hâlidî şeyhleri iç erisinde adından bahsedilmesi gereken diğ er bir kişi de Seyyid Taha Hakkarî'dir. XIX. asrın ilk yarısında Hakkari ve ç evresinde, Kuzey Irak'ın İmadiye bölgesi ve Kuzey batı İ rân'da etkili olan Seyyid Taha, Ş emdinli'de bulunan "*Ş emdinli Medresesi*" ile bütün bu bölgelerden talebeleri celbediyor ve onların tedrîs ve tasavvufî eđ itimleri ile meş gul oluyordu. Osmanlı ve İ rân'lı yöneticilerin zaman zaman farklı hediye ve taltiflerle onore ettikleri Seyyid Taha'nın bölgedeki toplumsal ve siyasi olaylarda tartış masız söz sahibi olduğu ve halkın kendisini dinleyip itaat ettikleri bilinmektedir. Yaş adığ ı sürece Osmanlı-İ rân sınırında Ehl-i sünnet düş ünç esini yaymıştır.

Diğ er bir şahsiyet ise İ ç Anadolu'da özellikle Konya ve ç evresinde etkili olan Memiş Efendi lakaplı Muhammed Kudsî Bozkırî'dir. Onun başlattığ ı tasavvufî ve ilmî faaliyetler ođ lu Ş eyh Muhammed Bahaüddin tarafından Konya merkezde bulunan Hâlidî tekkelerinden "*Paş adairesi*" olarak da adlandırılan¹¹ *Sami Paş a Medresesi*'nde devam ettirilmiştir.¹²

Bunların dış ında Abdulvehhab es-Sûsî, Abdülfettah Akrî, Abdullah Mekkî, Ş ihâbüddin el-Âlûsî, Muhammed b. Abdillâh el-Hânî, Ş eyh Ubeydullah Nehrî, Ş eyh Zeynullah Resulev, Ş eyh Es'ad Erbilî, Abdurrahman-ı Tağ ı, Ahmed Haznevî, Muhammed Küfrevî, Ş eyh Seydâ Cezerî, Abdurrahman Aktepî, Abdülhakim Arvasî, Mehmed Zahid Kotku gibi şahsiyetlerin de adını sayabiliriz.

II. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, İlmî ve Tasavvufî Şahsiyeti

Hayatı

1228/1813 yılında Gümüşhane'nin Emirler Mahallesi'nde doğ an Gümüşhanevî'nin tam adı Ahmed b. Mustafa b. Abdurrahman'dır.¹³ Ticaretle uğ raş an bir ailede ilme merak salan Gümüşhanevî'nin on yaş ına kadar Gümüşhane'de kaldığ ı ve Ş eyh Salim, Ş eyh Ömer el-Bağdadî ve Ş eyh Ali el-Vefâî gibi zevatın yanında Kur'an-ı Kerim'i hatmettikten sonra Kasâid, Delâil-i hayrât ve Hizb-i a'zâm'ı da hatmedip icâzet aldığ ı ifade edilir.¹⁴

Ailesinin 1822'de Trabzon'a göç etmesinden sonra bir taraftan ticaret iş lerinde ailesine yardım eden Gümüşhanevî'nin ilim tahsiline ara vermediğ i, Ş eyh Osman Efendi ve Ş eyh Hâlid es-Sa'îd'den sarf, nahiv ve fık ıh dersleri aldığ ından bahsedilir.¹⁵ 1247/1831 yılında amcası ile İ stanbul'a geldikten sonra geri dönmeyen Gümüşhanevî, orada *Beyazıt Medresesi*'nde kalarak tahsiline devam etmiş bilahare *Mahmud Paş a Medresesi*'nde Ş ehrî Hafız Muhammed Emir el-İ stanbulî ile Kürd hoca diye meş hur olan Abdurrahman el-Harpûtî'nin yanında ders okumuştur.¹⁶

11 Osman Koçkuzu, *Paş adairesi*, Damla Ofset, Konya 2004, s. 81.

12 Bilgili, Ç elik, *İ smail, Ahmet, Muhammed Kudsî el-Bozkırî (Hoca Memiş Efendi)*, Ekdağ Yayınları, Konya 2008, s. 40.

13 İ rfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayış ı ve Hâlidîyye Târîkatı*, Seha Neş riyat, İ stanbul 1984, s. 11.

14 İ rfan Gündüz, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri", *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neş riyat, İ stanbul 1992, s. 18.

15 Gündüz, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri", s. 19.

16 Gündüz, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri", s. 20.

İstanbul'da 13 yıl devam eden tahsil hayatının ardından ilim icâzeti alan Gümüşhanevî Bayezid Medresesi ile *Mahmud Paşa Medresesi*'nde müderris olarak göreve başlamıştır.¹⁷ 1264/1848 yılında Hâlidî halifelerinden Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'den tarikat icâzeti alan Gümüşhanevî, ömrünün sonuna kadar ilim ve irşadla meşgul olmuştur. 1311/1893 tarihinde vefat etmiş ve Süleymaniye Camii avlusunda bulunan Kanunî Sultan Süleyman Türbesinin kible tarafına defnedilmiştir.¹⁸

Halifelerinden Fevzi Efendi, "Söyledi Fevzî mücevher tarihi feryâd edüp Fahr-ı bezmim mürşidim pîrim efendim el-firâk" beytiyle Gümüşhanevî'nin vefatına tarih düşürmüştür.¹⁹

İlmî Şahsiyeti

Gümüşhanevî'nin çocukluğundan itibaren ilme ve medreseye karşı duyduğu iştihak onu İstanbul'da bulunan ilim çevrelerine sevk etmiştir.²⁰ Mustafa Fevzi Efendi Gümüşhanevî'nin İstanbul'a gelişi ve orada ilim tahsili için kalışını şu beyitlerle anlatır²¹:

.....

Peder İslambol'a gitsün dimişti
Ticâret kasdına emreylemişdi

Gelüb dâr-ı hilâfetten biraz mal
Alub tekrar giru gitmekdi âmal

Gelürler pâytahtı saltanattan
Alurlar her ne lâzım meksebetten

Çü avdet eylemek vaktinde Hazret
Didi gitmek gerekmez şimdi elbet

Didi gökte ararken yirde buldum
Ki dâru'l-ilme geldim hurrem oldum

Ne mümkün terk idem şehru'l-mülûkü
Bu yirde hatmidem seyr ü sülûkü

İçinde padişah ve saray hocalarının da bulunduğu dönemin tanınmış şahsiyetlerinden aldığı dersler, şahsi gayret ve yeteneği ile birleşince Gümüşhanevî, genç yaşta akranlarının çok fevkinde bir ilmî birikim ve donanıma sahip olmuştur.

Hâlidî tasavvuf geleneğinin bir özelliği olan ilim ve tedrisata önem ve öncelik verme hususu Gümüşhanevî'de çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Hayatının sonuna kadar ilim ve te'lîfâtla uğraşması, bütün eserlerini Arapça yazması ve Mısır'da bulunduğu süre içerisinde derslerini Arapça takrir etmesi, onun Arapça'ya vukufiyeti kadar ilmi kudretine delalet eden kâfi bir delil olarak değerlendirilir.²²

17 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddîn Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Târîkatı*, s. 18.

18 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, c. 1, s. 157.

19 Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, (haz.: Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011, II, 335.

20 Hülya Yılmaz, *Dünden Bugüne Gümüşhanevî Mektebi*, Seha Yayınları, İstanbul 1997, s. 53.

21 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddîn Gümüşhanevî Menkıbeleri*, (haz.: Tahir Hafızoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 55-56.

22 Gündüz, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri", s. 35.

1268/1848-1292/1875 yılları arasında telif ettiği eserlerle velûd bir âlim olduğunu ortaya koyan Gümüşhanevî fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf ve ahlâk ile diğer muhtelif eserlerden toplam 64 kişiye ilim icâzeti vermiştir.²³ Hadis ilmine ayrı bir ehemmiyet veren Gümüşhanevî'nin yazdığı *Râmûzu'l-Ehâdis* adlı eseri *Gümüşhanevî Dergâhı*'nın adıyla özdeşleşmiştir.

“Hadis ilmine yaptığı hizmetlerden dolayı “Muhaddisîn-i Rûm”, “Hatimetü'l-Muhaddisîn” gibi ünvanlarla da anılan Gümüşhanevî'nin bu gayretleri meyvesini vermiş ve Gümüşhaneli Dergâhı bir Dâru'l-Hadis hüviyetine bürünmüştür.”²⁴

Osmanlı'nın son döneminde ilmiye sınıfına mensup çok sayıda zevat Gümüşhanevî'den hadis dersi almış ve bazıları aldıkları icâzetle bu eğitimlerini taçlandırmıştır. Azdavaylı Mehmed Celaleddin Efendi,²⁵ İstanbul'lu Mehmed Nûrî Efendi(ö.1909),²⁶ *Süleymaniye Medresesi* müderrislerinden Lüleburgazlı Mehmed Eşref Efendi(ö.1923),²⁷ Sivas merkez müderrislerinden Seyyid Ali Efendi'nin oğlu Mehmed Efendi²⁸ bu şahsiyetlerden bazılarıdır.

Gümüşhanevî, bir talebesine verdiği icazette:

“...Bu aciz kula Cenâb-ı Hak ikramlarda bulunmuş, onu itaatlerin en üstünü ile meşgul etmiş ve ibadetlerin en büyüğünde çalıştırmıştır ki o da şerefli ilmi talep etme işidir. Zira insan Allah Teâlâ'nın rızasını istemekte, ihlas sahibi olduğu, çirkin olan “gösteriş” ve “desinler”den uzak bulunduğu zaman (ilahi emirle) mükellef olanlar arasında temâyüz eder ve şeref kazanır. Aksi halde ilim, sahibine vebal olur”²⁹

diyerek âlimlerin sahip oldukları ilmin gereğini yerine getirmediğinde bundan sorumlu olacaklarını ifade etmiştir.

Tasavvufî Şahsiyeti

Gümüşhanevî'nin, yanında ilim tahsil ettiği hocalarından Abdurrahman Harpûtî ve Şehrî Hâfız'ın aynı zamanda mutasavvıf oldukları ifade edilir ki³⁰ bu durumda Gümüşhanevî'nin tahsil yıllarından itibaren tasavvufa aşina olduğu söylenebilir. Hocalarından Şehrî Hâfız'ın Hâlidî şeyhlerinden Abdullah Mekki'nin halifesi olduğu bilinmektedir.³¹ Fakat Gümüşhanevî'nin Şehrî Hâfız'dan tasavvufî eğitim alıp almadığı hususunda elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Hâlidîliğin İstanbul'daki en etkin tekkesini kuran Gümüşhanevî, Mevlânâ Hâlid'in halifelerinden Abdülfettah Akırî(ö. 1281/1865) ve Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî(ö.1275/1858)'nin tasavvufî sohbetlerine katılmış ve ikincisinin yanında seyr ü sülûkunu tamamlayıp tarikat icâzeti almıştır.³² el-Ervâdî, Gümüşhanevî'yi iki defa halvete sokmuş ve 1264/1848 tarihinde Nakşibendiyye, Kadiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Çeştiyye, Hâlidîyye, Halvetiyye, Bedeviyye, Rifâiyye, Şâziliyye ve Müceddidiyye tarikatlarından “hilâfet-i tamme” ile icâzet vermiştir.³³

23 Gündüz, “Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri”, s. 22.

24 Yılmaz, s. 64.

25 Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvâli)* I-V, İ.B.Ş.B. Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1996, c. 3, s. 56.

26 Albayrak, c. 3, s. 263.

27 Albayrak, c. 3, s. 135-136.

28 Albayrak, c. 2, s. 358-359.

29 Ahmet Turan Aslan, “Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî'nin Verdiği Bazı İcâzetnâmeler”, *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992, s. 111.

30 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Târîkatı*, s. 30.

31 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Târîkatı*, s. 30.

32 el-Bağdadî, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, s. 77; Vassâf, c. 2, s. 334; Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı- Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Târîkatı*, s. 42; Memiş, Abdurrahman, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 172-173.

33 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Târîkatı*, s. 33-34.

Gümüşhanevî'nin kendisini “*tarîkaten Nakşibendî, meşreben Şazelî*” olarak nitelemesinden³⁴ yola çıkarak onun Nakşibendî-Şazelî tarikat usûl ve âdâbı çerçevesinde yoğunlaşan bir tasavvuf ve tarikat anlayışına sahip olduğu söylenir.³⁵ Câmî’u’t-turûk bir şahsiyet olmasına rağmen Gümüşhanevî genel olarak Nakşibendiyye-Hâlidîyye usûlünü takip etmiştir. Halifelelerinden Mustafa Fevzi Efendi;

“Hilâfet müddetinden “irci ‘î” vaktine dek halka
Tarîk-i Hâlidî’yi neşr iden Hakrehnümâdır bu”

mısraları ile onun bu yönüne işaret etmektedir.³⁶

İrşad hayatına müderrislik yaptığı *Mahmud Paşa Medresesi*’nde başlayan Gümüşhanevî, müntesiplerinin çoğalması ve medrese hücrelerinin ihtiyaca cevap verememesi üzerine o dönemde kapalı olan Fatma Sultan Camii’ni tekke olarak kullanmaya başlamıştır. Bilahare 1292/1875 yılında caminin yanına on altı odalı bir ev ile bir tekke yaptırılarak hizmet alanı genişletilmiştir. 1925 yılına kadar hizmete devam eden tekke binasının 1957 yılında yıkıldığı bilinmektedir.³⁷

Haftanın iki günü müridleriyle topluca hatm-i hâcegân zikrini icra ettiği ve Salı geceleri zikrin ardından yetmiş bin kelime-i tevhîd zikri yaptırdığından bahsedilir.³⁸

Gümüşhanevî Nakşibendî-Hâlidî tasavvuf geleneğine bağlı olmakla beraber diğer tarikatlara ve pîrlere gayet saygılı bir mutasavvıftır. Farklı birçok tarikatın usûllerini topladığı “*Câmî’u’l-usûl*” ve farklı hizb ve virdleri derlediği “*Mecmu’atü’l-ahzâb*” adlı eserleri onun bu saygısının açık delilleridir. Buradan Gümüşhanevî’nin, tarikatları Hakka götüren yollar ve tasavvufu Müslümanların toplumsal birlik ve beraberliğini sağlayan bir amil olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Büyük tarikat pîrleri hakkında sarf ettiği şu cümleler Gümüşhanevî’nin iç dünyasını yansıtmaya açısından da önemlidir. “*Gönüllere tarîkatı nakşetme ve onları vahdet, fenâ ve istiğrâk denizine kavuşturmada Şâh-ı Nakşibend, tasarruf ve istimdâtta Abdülkadir Geylânî, ilim ve vâridatta Ebu’l-Hasen eş-Şâzelî, fütüvvet ve harikulâde hallerde Ahmed er-Rifâ’î, merhamet ve atîfette Ahmed el-Bedevî, cömertlik ve keramette İbrahim ed-Dusûkî, ma’rifet ve kemalde Şeyh-i Ekber Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, aşk ve muhabbette Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, mahv ve gaybette İmam Şihâbüddin es-Sühreverdî, tahassür ve riyazatta Şeyh Hızır Yahya, vecd ve cezebâtta Necmüddîn-i Kübrâ yekdiğerlerinden farklı derecede mazhariyete sahip olmuş birer tarikat pîridir.*”³⁹

Gümüşhanevî’nin yüz on altı halife yetiştirdiğinden bahsedilir ki bunların en çok tanınanları arasında; Kastamonu’lu Hasan Hilmi Efendi, Safranbolu’lu İsmail Necâtî Efendi, Dağistan’lı Ömer Ziyâüddin Efendi, Tekirdağ’lı Mustafa Feyzi Efendi, Lüleburgaz’lı Mehmed Eşref Efendi, Hâfız Ahmed Ziyâüddin Efendi, Zeynullah el-Kazânî, Hasan Hilmi b. Ali el-Kevserî, Ünye’li Yusuf Bahri Efendi, Nallıhan’lı Hasan Ziyâüddin Efendi, Trabzon’lu Hâfız Es’ad Efendi, Kaymakam Hacı Osman Efendi, Ankara’lı Ahmed Hilmi Efendi, Tarsus’lu Hoca-zâde Hacı Hamza Efendi, Kırımlı Müctebâ Efendi, Şam’da Yûsuf en-Nâşûkî, Kırım’da İsmail el-Kırımî, Erzincan’da Hasan el-Erzincanî, Mahmud el-Bosnevî, Adapazarı’nda Mustafa el-Kürdî el-Harpûtî, Düzce’de Hasan

34 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Levâmî’u’l-ukûl*, Mektebetü’s-senâyi’, İstanbul 1292, c.1, s. 30.

35 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Târîkatı*, s. 44.

36 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, s. 179.

37 Baha Tanman, “Gümüşhanevî Tekkesi”, *DİA*, İstanbul 1996, c. 14, s. 277-278; Gündüz, “Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, s. 276; Mustafa Özdamar, *Dersaadet Dergâhları*, Kırkkandil Yayınevi, İstanbul 2007, s. 100-101.

38 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Târîkatı*, s. 58.

39 Gümüşhanevî, *Câmî’u’l-usûl*, İstanbul 1276, s. 5-6.

Hulûsi Efendi, Of'da Yûsuf Şevkî el-Ofî, Mısır'da Şeyh Cevdet b. İbrahim, Hâce Rahmetullah Efendi yer almaktadır.⁴⁰

Gümüşhanevî, sahip olduğu ilmî birikimi ve yetiştirdiği halifeleri sayesinde Hâlidî şeyhleri içerisinde ayrı bir yere sahip olmuş ve XIX. asrın sonunda Hâlidîliğin "Ziyâiyye" şubesini kuracak kadar etkili olabilmektedir.

III. Gümüşhanevî'nin Osmanlı Dönemi İlim ve Siyaset Alanına Tesiri

Gümüşhanevî de diğer Hâlidî şeyhleri gibi zülcenâheyn yani ilim ve tasavvufu medrese ve tekkeyi birlikte yürüten bir mutasavvıftır. Bu nedenle sadece tekkede irşad faaliyetlerini yürütmekle kalmamış, yaşadığı toplumun ilim ve kültür seviyesini yükseltmek için de gayret etmiştir. Bu amaçla *Gümüşhanevî Dergâhı*'nı bir "Dâru'l-Hadis" gibi hizmet verir hale getirmesi önemlidir. Gümüşhanevî'nin yetiştirip hadis icâzeti verdiği onlarca büyük şahsiyetin hadis ilminin yeniden ihyası ve hadis öğretiminin yaygınlaştırılması çalışmalarında topluma müspet anlamda katkılarının olacağı inkar edilemez. Bu zevatın aynı zamanda müderris, müftü ve kadı olarak devletin farklı kademelerinde görev almaları⁴¹, hem hizmet kalitesi hem de *Gümüşhanevî Dergâhı*'nin bu makamlarda temsili ve etkisi açısından bahsedilmesi gereken bir husustur.

Medrese eğitimini yaygınlaştırmak ve ilmiye sınıfı ile halkı birbirine yaklaştırıp kaynaştırmak amacıyla bazı projeler üretmiştir. Bu projelerden biri başta İstanbul olmak üzere Trabzon, Bayburt ve Rize'de birer kütüphane açılmasıdır. Bu amaçla öncelikle on sekiz bin kitaptan oluşan kütüphanesini talebelerinin istifadesine sunmuş ve yukarıda adı geçen bölgelerde kurulacak kütüphaneler için beş yüzer altın tahsis etmiştir.⁴² İslamî ilimlerin yeniden canlanması ve yapılacak araştırmalar için bir merkez oluşturmayı amaçlayan bu projenin, Osmanlı'nın birçok siyasi, idarî ve toplumsal problemler yaşadığı bir dönemde hayata geçirilmesi önemlidir.

Yetiştirdiği belirtilen 116 halifesinin⁴³ *Gümüşhanevî Dergâhı*'nin üstlendiği misyonu yani Hâlidî tasavvuf geleneğini başta Anadolu olmak üzere geniş bir coğrafyada yaymalarının, Osmanlı'nın ilim ve kültür hayatı kadar toplumsal ve siyasi alanlarda da önemli katkılarının olduğu inkar edilemez.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Gümüşhanevî Dergâhı*'nı Osmanlı yönetim merkezinin yakınına kurması onun, topluma hizmeti öncelikli ve vazgeçilmez bir görev olarak telakki etmesine bağlanır.⁴⁴ Bununla beraber *Gümüşhanevî Dergâhı* bazı çevrelerce başlı başına siyasete bir müdahale olarak telakki edilmiş ve dergâhın yeri bile tartışma konusu yapılmıştır.⁴⁵

"*Gümüşhanevî Dergâhı* gibi Hâlidî tasavvuf geleneğini devam ettiren ve yöneticileri dinî ve toplumsal konularda etkileyebilen şeyhlere sahip bir kurumun, Saraya bu denli yakınlığının padişahın vereceği kararları etkileyeceği korkusu bazı çevreleri harekete geçirmiş olmalıdır. Zira Hâlidî şeyhleri ta başından beri Osmanlı'nın ve devamında Türkiye'nin Batı tarzı siyasî, idarî ve toplumsal bir yapılanma yerine, İslâm'ın temel esaslarına bağlı kalarak kendi toplumsal hayat tarzlarını oluşturmaları taraftarı olmuşlardır."⁴⁶

40 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Târîkatı*, s. 141-166.

41 Albayrak, c. 2, s. 358-359, c. 3, s. 56, 135-136, 263.

42 Sabri Özcan San, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı Hakkında Kaynaklarda Bulunmayan Mahalli Tespitler ve Şahsi Tereddütlerimiz", *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992, s. 57.

43 Vassâf, c. 2, s. 335.

44 San, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı Hakkında Kaynaklarda Bulunmayan Mahalli Tespitler ve Şahsi Tereddütlerimiz", s. 57.

45 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin*, s. 67-68.

46 Kavak, s. 357.

Gümüşhanevî'nin postnişin olduğu *Gümüşhanevî Dergâhı*, içinde padişahların da bulunduğu çok sayıda devlet ricali ve ilmiye kesiminden pek çok şahsiyetin uğradığı bir yer olmuştur. Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamit'in zaman zaman Gümüşhanevî'nin ders ve sohbetlerine katıldıklarından bahsedilir.⁴⁷

"Gümüşhanevî *Dergâhı*'nı diğer Hâlidî tekkelerinden daha gözde hale getiren amiller içerisinde Osmanlı'nın Tanzimat'tan itibaren yapmaya çalıştığı toplumsal değişim ve yenileşme çabalarına dolaylı yollardan sunduğu bazı reçetelerdir. Ekonomik konulardan siyasete kadar bir çok alanda Müslümanların refaha ulaşması için siyasal eylem ve şeriate riayet edilmesini öne çıkaran Hâlidîler, Yemen'in Zeydileri ve Arabistan'ın Vehhabileri gibi Osmanlı'nın meşruiyetini kabul etmeyen aşırı İslami hareketlere karşı Osmanlı'nın doğal müttefiki konumuna yükselmiştir.⁴⁸ Bu durum doğal olarak İstanbul'daki Gümüşhanevî *Dergâhı*'nın elini güçlendirmiştir.

Gümüşhanevî'nin, halifesi Zeynullah Resulev ile Kazan bölgesinde etkili olduğu bilinmektedir. Resulev'in ilme önem veren ve Rus yöneticilerle çatışmayan uyumlu siyaseti kendisinden sonra oğlu Abdurrahman Resulev'in Sibiryâ Müslüman Nazırlığı'nın ilk müftüsü olarak atanmasında etkili olmuştur.⁴⁹ Diğer yandan Gümüşhanevî, Mısır'daki halifeleri olan İbrahim Cevdet ile Şeyh Hâce Rahmetullah yoluyla o bölgede faaliyetlerde bulunmuştur.⁵⁰

1880'li yıllarda II. Abdülhamit'in panislamist siyaseti gereği Müslümanlar arasında etkinliğini arttırmak üzere farklı bölgelerde bulunan tarikatların toplumsal nüfuzlarından istifade için bazı şahsiyetleri o bölgelere gönderdiği bilinmektedir. Aynı amaçla Komor adalarına da *Gümüşhanevî Dergâhı*'ndan bazı kişileri görevlendirdiğinden ve bunların başarılı çalışmalar yaptıklarından bahsedilir.⁵¹

Gümüşhanevî, Osmanlı'nın içinde bulunduğu toplumsal problemlerin yanı sıra baş gösteren ekonomik sıkıntılardan kurtulmak için de bazı girişimlerde bulunmuş ve bu amaçla örnek teşkil etmesi için *Gümüşhanevî Dergâhı*'nda bir yardımlaşma sandığı kurmuştur.⁵² Bu basit ama çok önemli adımın Müslümanlar arasında faizsiz bankacılık çalışmaları için bir hazırlık olduğu söylenebilir. Bu yardımlaşma sandığından elde edilen gelirlerle matbaa kurulması⁵³ ise Gümüşhanevî'nin ileri görüşlülüğünü ve toplumun ihtiyaç duyduğu en acil alanlara önceden müdahale etme ufkunu göstermesi açısından oldukça dikkat çeken bir adımdır.

"İstanbul başta olmak üzere Anadolu'da etkin olan *Gümüşhanevî Dergâhı*'nın faaliyetlerinin de hem Osmanlı'nın son dönemi hem de Cumhuriyet döneminde siyasi ve toplumsal yönlerinin bulunduğunu belirtmek gerekir. Hâlidî şeyhlerinden Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ilk postnişini olduğu bu tekke, Osmanlı-Rus savaşlarında halifeye verdikleri açık desteğin yanı sıra İstanbul'da sözü geçen ve etkin bazı esnaf ve ilmiye sınıfından çok sayıda şahsiyeti kendisine bağlamakla bilinmektedir. Cumhuriyet döneminde tekke ve zaviyeler kapatılmasına rağmen farklı ortamlarda faaliyetlerini sürdüren bu tekke, Osmanlı sonrası Cumhuriyet Türkiye'sinde daha açık ve belirgin çizgilerle ortaya çıkmış ve devam etmiştir. Türkiye'de ekonomi ve siyaset sahnesinde son elli yıldır yaşanan tartışmalar ve radikal girişimlerde *Gümüşhanevî Dergâhı* mensuplarının etkisi çok bariz olarak görülmektedir.⁵⁴ Mehmet Zahid Kotku'nun (ö.1980) postnişinliği döneminde Necmeddin Erbakan, Turgut Özal gibi üst düzey siyasetler ve bunların kadrolarından çok sayıda siyaseti doğrudan ya da dolaylı yollardan etkilemiştir."⁵⁵

47 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 65.

48 Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi*, (çev.: Güneş Ayas), Timaş Yayınları, İstanbul 2012, s. 181.

49 Alexandre Bennigsen, Chantal Lemerrier, *Sûfi ve Komiser*, (çev.: Osman Türer), Akçağ Yayınları, Ankara 1988, s. 123.

50 Kavak, s. 349.

51 Gündüz, *"Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri"*, s. 45.

52 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Târîkati*, s. 50.

53 Gündüz, *"Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri"*, s. 29.

54 Kavak, 315-316.

55 Kavak, s. 371.

Anadolu'nun farklı bölgeleri ile Mısır, Medine-i Münevvere, Çin, Kazan bölgesi ve Komor Adaları'na kadar geniş bir alanda etkili olan Gümüşhanevî'nin İstanbul'daki *Gümüşhanevî Dergâhı* yoluyla Osmanlının son döneminde ektiği tohumlar Cumhuriyet döneminde meyvelerini vermiştir.

Sonuç

Osmanlı Devletinin kuruluşundan itibaren hâkim olduğu topraklarda mensupları bulunan ve yayılma imkânı bulan tarikatlar, asırlar boyu hem devlet kademelerinde hem de toplumsal, ilmî ve siyasî alanlarda etkilerini hissettirmişlerdir. Bu tarikatlar içerisinde XIX. asır Osmanlı toplumunda en aktif olanlarının başında Hâlidîlik gelmektedir. Hâlidîlik XIX. asrın ilk çeyreğinden itibaren başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere çok geniş bir alana yayılma başarısını göstermiştir. Bunda o dönemdeki bölgesel konjonktörün etkisi kadar, Mevlânâ Hâlid'in ortaya koyduğu prensipler ve tasavvufî uygulamalar ile sayıları yüzü aşan halifelerinin ilmî ve tasavvufî alanlarda donanımlı ve yetkin kişiler olmalarının da tesiri vardır.

Görev yaptıkları bölgelerde halkın hüsn-i kabulüne mazhar olan Hâlidî şeyhleri içerisinde Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî Süleymaniye ve Batı İran bölgesinde, Seyyid Taha Hakkarî Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile Kuzeybatı İran bölgesinde, Şeyh İsmail Şirvanî Kuzey Kafkasya bölgesinde, Şeyh Muhammed b. Abdillâh el-Hânî Suriye'de, Şeyh Muhammed Kudî Bozkırî (Memiş Efendi) İç Anadolu bölgesinde, Şeyh Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî İstanbul başta olmak üzere Mısır, Kazan ve Komor Adaları'na kadar geniş bir bölgede ilim, kültür ve siyaset alanlarında etkili olmuşlardır.

Gümüşhanevî, Hâlidî şeyhleri içerisinde Hâlidîyye'nin Ziyâiyye şubesini kuracak kadar etkili bir mutasavvıftır. İlmî faaliyetleriyle kurduğu *Gümüşhanevî Dergâhı*'nı bir "Dâru'l-Hadis"e çeviren Gümüşhanevî, içinde İstanbul'un da yer aldığı Anadolu'nun bazı şehirlerine binlerce kitap kapasiteli kütüphaneler kurdurmuş ve bunun için şahsi bütçesinden katkıda bulunmuştur. Dünyada hızla yayılan faizli bankacılık sistemi karşısında alternatif bir çalışma için kafa yoran Gümüşhanevî, müntesiplerinin birikimlerini bir yardımlaşma sandığında toplamış ve bu birikimlerin bir kısmıyla basın yayın alanına yatırım yapmıştır.

Anadolu'da İslami bilincin yayılması, Anadolu dışında Rusya ve Komor Adaları gibi farklı bölgelerde de İslam'ın tebliği için halifelerini görevlendiren Gümüşhanevî'nin, bu adımlarının XX. Asrın başlarından itibaren meyvelerini vermeye başladığı görülür. Gümüşhanevî, yetiştirdiği halifeleri ve ortaya koyduğu proje ve uygulamalarıyla Hâlidî şeyhleri arasında Osmanlı dönemi ilim ve siyaset hayatında adından çokça bahsettirmiştir.

Kaynakça

- Ahmed Nazmî Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği-Hediyetü'l-İhvân*, (haz.: Osman Türer), İnsan Yayınları, İstanbul 2005.
- Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvâli) I-V*, İ.B.Ş.B. Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1996.
- Aslan, Ahmet Turan, "Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhanevî'nin Verdiği Bazı İcâzetnâmeler", *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.
- el-Bağdâdî, Muhammed b. Süleyman el-Hanefî, *el-Hadîkatü'n-nediyye fî âdâbbi't-tarîkatî'n-Nakşbendiyye ve'l-behçeti'l-Hâlidîyye*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Mısır 1310.
- Bennigsen, Alexandre, Lemercier, Chantal, *Sûfi ve Komiser*, (çev.: Osman Türer), Akçağ Yayınları, Ankara 1988.
- Bilgili, Çelik, İsmail, Ahmet, *Muhammed Kudsî el-Bozkırî (Hoca Memiş Efendi)*, Ekdağ Yayınları, Konya 2008.
- Bîsârânî, Hamid Katib, *Riyâzü'l-müştâkîn fî menâkib-i Mevlânâ Hâlid Ziyâiddîn*, Yazma nüsha, Erbil 1316.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333.
- Findley, Carter V., *Modern Türkiye Tarihi*, (çev.: Güneş Ayas), Timaş Yayınları, İstanbul 2012.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Levâmî'ü'l-ukûl*, Mektebetü's-senâyi', İstanbul 1292.
- , *Câmi'ü'l-usûl*, İstanbul 1276.
- Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı- Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.
- , *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, Ankara t.s.
- "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri", *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.
- el-Hânî, Abdülmecid, el-Hadâiku'l-verdiyye fî hakâiki ecillâi'n-Nakşbendiyye, Matbaatu Ârâs, Erbil 2009.
- Kara, Mustafa, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarîkatlar*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2008.
- , *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013.
- Koçkuzu, Osman, *Paşadaresi*, Damla Ofset, Konya 2004.
- Köprülü, M. Fuad, *Anadolu'da İslamiyet*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.
- Memiş, Abdurrahman, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, Kitabevi, İstanbul 2000.
- Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhanevî Menkıbeleri*, (haz.: Tahir Hafızoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Müderriş, Abdülkerim, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hewler 2011.
- 'Ulemâunâ fî hidmeti'l-İlmi ve'd-dîn*, Dâru'l-hürriyye li't-tibâa, Bağdat 1983.
- en-Necdî, Osman b. Sind el-Vâilî, *Asfa'l-mevârid min silsâli ahvâli'l-imam Hâlid*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Mısır 1310.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Özdamar, Mustafa, *Dersâdet Dergâhları*, Kırkkandil Yayınevi, İstanbul 2007.
- Sâhib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Di- maşk 1334.
- San, Sabri Özcan, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı Hakkında Kaynaklarda Bulunmayan Mahalli Tespitler ve Şahsi Tereddütlerimiz", *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.
- Tanman, Baha, "Gümüşhanevî Tekkesi", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIV.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, (haz.: Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011.
- Yılmaz, Hülya, *Dünden Bugüne Gümüşhanevî Mektebi*, Seha Yayınları, İstanbul 1997.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Bakışıyla Nakşbendîliğin Usulü

Halil İbrahim ŞİMŞEK*

Özet

Bu tebliğde Gümüşhanevî'nin İstanbul'un Cağaloğlu semtindeki tekkesinde gerçekleştirdiği irşad faaliyetleriyle temsil edip yayılmasına vesile olduğu Nakşbendîliğin usulüne dair bazı görüşlerini kapsamaktadır. Dolayısıyla tebliğimde Gümüşhanevî'nin Nakşbendîliğe dair bütün görüşlerini değil sadece usul veya esas olarak değerlendirilen konuların bir kısmına yer verilecektir.

Giriş

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (d. 1228-1311/ö. 1813-1893) Osmanlı Devleti'nin son asrında yaşamış bir mutasavvıftır. O, memleketi Gümüşhane'den Trabzona'a ve oradan İstanbul'a uzanan eğitim-öğretim hayatı, ilmî müktesabâtı, dinî-tasavvufî eserleri ve çeşitli faaliyetleriyle pek çok insanı terbiye edip onların irşadına vesile olmuş ve tesirleri günümüze kadar ulaşmış bir zâttir. Gümüşhanevî sadece ilmî ve tasavvufî faaliyetleriyle tanınmamış aynı zamanda kültürel ve iktisadî çabalarıyla da insanların ihtiyaçlarını karşılamak üzere gayret göstermiş, onlara bu uğurda rehberlik etmiş bir kişidir.¹ Dolayısıyla Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, hakkında sadece tasavvufî yönüyle ilgili değil birçok açıdan incelemeler yapıлып değerlendirilmesi gereken bir şahsiyettir.²

Gümüşhanevî 1261/1845'te İstanbul'a gelerek Üsküdar'da ikamet eden Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'ye (ö.1275/1858) intisab edip onun gözetiminde Nakşbendî-Halidî usulüne uygun olarak tasavvufî terbiyesine başlamıştır. Ahmed el-Ervâdî, 19. Yüzyılın önemli bir siması ve vefatından sonraki silsilelerin kendi adına nispetle anılan Halid el-Bağdadî'nin (ö.1242/1827) halifesidir. Gümüşhanevî'nin intisabının ardından belli bir süre devam eden seyir ve sülûkünün neticesinde mürşidi Ahmed el-Ervâdî tarafından kendisine hilafet ve irşad icazeti verilmiştir. Ancak o, mürşidinin tavsiyesiyle icazet aldığı dönemde İstanbul'da ikamet eden ve Halid el-Bağdadî'nin halifesi olan Abdülfettâh el-Akrî'yi (ö. 1281/1864) sohbet şeyhi olarak kabul etmiş ve onun vefatından sonra irşad faaliyetlerine başlamıştır. Çünkü o usule önem vermekte ve yaşadığı asırda çeşitli tarikatlara mensub olan bazı kimselerin kendi yollarının usulüne aykırı davranışlarda bulunduğunu belirtmektedir. Bu sebeple kendinden önce yazılmış olan eserlerden de yararlanarak *Câmiu'l-usûl fî'l-evliya ve envaihim ve evsâfihim ve usûl-i küll-i tarik ve mühimmâtî'l-mürîd ve şurûti's-şeyh ve kelimâtî's-sûfiyye ve*

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi

- 1 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî İstanbul'da Fatma Sulta Cami bünyesindeki tekkesinde kurduğu kütüphanenin yanı sıra Of/Çıfaruksa (Uğurlu), Rize/Vardalı (Güneyce) ve Bayburt'ta (merkezdeki Yakutiye Medresesi yanında) üç kütüphane kurduğu, bu kütüphanelerin ikisinin rusların işgaliyle tahrip edilip eserlerin kaçırıldığı, sadece Of'daki kütüphanenin bugüne kadar ulaşabildiği belirtilmektedir. Dündar Alikılıç, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Kurduğu Kütüphaneler", *Hidayet Yavuz Nuhoğlu Armağanı*, haz.: İshak Keskin, Muhammet Hanefi Kutluoğlu, Sabriye Serap Kurbanoğlu, Pamuk Yayınları, İstanbul 2009, ss. 51-63.
- 2 Hayatı ve şahsiyeti hakkında geniş bilgi için bk. İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin: Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikati*, İstanbul 2013, ss. 11-168.

*İstilahihim ve envai't-tasavvuf ve makamâthim*³ adlı eserini yazmıştır.⁴ Gümüşhanevî'nin sözü edilen bu kitabının Nakşbendilikle ilgili kısımlarından özellikle usule dair bölümlerini yazarken Muhammed Hadimî'nin *Risâletü'n-Nakşibendiyye*⁵ adlı eserinden yararlandığı anlaşılmaktadır. Zâten Gümüşhanevî kitabının hemen giriş kısmında her tarikatla ilgili yararlandığı eserlerden bahsederken Nakşbendiliğe dair kaynaklar arasında Hâdimî'nin eserini de zikretmektedir.⁶

Yukarıda da belirttiğim gibi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Nakşbendî-Müceddî-dî-Halidî silsileye müntesip bir müşşiddir. Bu sebeple onun Nakşbendî usûlüne dair görüşleri genel olarak bağlı olduğu silsilenin genel çizgisini yansıtmaktadır. Fakat onun kendisini tarikat açısından Nakşbendî meşreb olarak şazilî şeklinde ifade etmesi⁷ ve eserlerinde bu özelliğini yansıtan açıklamalara yer vermesi dikkate değerdir. Ayrıca o yaşadığı çağın diğer Nakşbendî şeyhleri arasında bazı vasıfları ve uygulamalarıyla temayüz etmiştir. Onun görüşleri, tarzı ve tavırları örnek alınmış ve vefatından günümüze kadar Gümüşhanevî Tekkesi Silsilesi şeklinde kendi adıyla anılan bir okul olmuştur.

1. Nakşbendiliğin Esasları

Tarihî süreçte eser yazan Nakşbendî şeyhleri kendi yollarının özellik ve şartlarından bahsetmektedirler. Tarikatın tarihî seyri içinde birçok müellif nakşbendî ilk dönemden beri kendi yollarının bazı önemli sınır ve sorumluluk alanlarını eserlerinde zikretmişlerdir. Sözü edilen bu esaslar genellikle intisab edilen tarikatın karakterini yansıtan ve bu yolla oluşturulmak istenen insan tipini ortaya koyan ilkelere dir. Nakşbendî müellifler kendi yollarını tanımlarken “ ekleme ve çıkarma yapılmadan aslı üzere devam eden sahabîlerin yolu” olduğunu vurgularlar.⁸ Dolayısıyla iddialı bir çıkış yaparak kendilerini dinî hayat açısından merkeze çekip oldukça seçici davranmışlardır.

Nakşbendiliğin usûlünün oluşması ve gelişmesi sürecinde dört isim dikkate değerdir. Bunlardan ilki Abdulhalik Gucdüvanî (ö.575/1179), ikincisai Bahaeddin Muhammed Nakşbend el-Buharî (ö.791/1389), üçüncüsü İmam-ı Rabbanî Ahmed Sirhindî (ö.1034/1624) ve sonuncusu Halid el-Bağdadî'dir (ö.1242/1827). Vefat tarihlerine uygun sırayla isimleri zikredilen bu zâtların ortak özelliklerinden dikkat çeken hususlar; onların tarikatın usul ve esaslarına dair önemli ilkeler ortaya koymaları, sessiz zikri tercih etmeleri ve vefatlarından sonra hareketin kendilerine nisbetle anılmış olmasıdır.

Gümüşhanevî de kendinden önce aynı konuyu yazan müellifler dibi Nakşbendiyye tarikatının usûl ve adâbına dair görüşlerini serdettiği *Câmiu'l-usûl* adlı eserinde “şerâitü'n-nakşbendiyye” (Nakşbendiliğin şartları) başlığının devamında sıraladığı esaslar şunlardır:⁹

1. Sahih bir itikada (inanç) sahip olmaktır. Burada sahih bir ititkad veya inançtan kastedilen Ehl-i Sünnet âlimlerinin ittifak ederek benimsediği çizgide olmak, doğruluğundan şüphe duyulan yollara tevessül etmemektir.

3 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Câmiu'l-usûl* eserinin bazı nüshalarında baskı tarihleri belirtilmiş olsa da bizim elimizdeki nüshanın baskı yeri ve tarihi kayıtlı değildir. Eser litoğraf usulüyle basılıp çoğaltılmıştır. Eserin baskıları ve kısa bir değerlendirmesi için bk. Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, ss. 87-89.

4 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, ss. 3-4.

5 Yazma halinde çeşitli kütüphanelerde kayıtlı olan bu eser oldukça küçük hacimlidir. Ancak içerik itibarıyla öz ifallerle Nakşbendiliğin usûlüne dair pek çok meseleyi ihtiva etmektedir. Eserin kısa bir değerlendirmesi için bk. Ramazan Muslu, “Ebu Said Muhammed Hâdimî ve Nakşbendilik Risâlesinin Tahlili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2001, sayı: 4, ss. 197-220; Halil İbrahim Şimşek, *Muhammed Hadimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, SADAV Yay., Konya 2010, ss. 63-64.

6 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 4.

7 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 44.

8 Murâd Buhârî, *Silsiletü'z-zehab*, Süleymaniye Ktp., Tekkeler-Murâd, no: 256, vr. 50a.

9 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, ss. 48-49.

2. Sâdık tevbe yapmaktır. Kişiye farz olan bir emir olan sadık tevbeden kastedilen kesin bir dönüşü ifade eden nasuh tevbesidir. Çünkü âyet-i kerimde şöyle buyrulmaktadır: “Ey inananlar! Allah’a yürekten tevbe edin...” (Tahrim, 66/8)
3. Hak sahipleriyle helalleşmektir. Kul hakkı kişinin hem manevî açıdan kendini geliştirmesine hem de öte dünyada kurtuluşa ermesine engel bir durumdur. Bu sebeple Nakşibendî usulüne göre tasavvufî hayatı yaşamaya başlayan bir kişinin üzerindeki kul haklarını verip helalleşmesi gerekir.
4. Zulümleri reddetmektir. Zulüm haram bir eylem olup büyük günahdır. Mutasavvîf diğer günahlardan uzaklaştığı gibi zulümden de uzaklaşmalıdır.
5. Hısımları razı etmek (akrabanın hakkını vererek rızalarını almak) ve onların haklarına riayet etmektir. Yakın akrabayı gözetmek ve onların haklarına riayet etmek İslam’ın temel şiarlarından biridir. Dolayısıyla iyi bir mutasavvîf olmak isteyen kişi bu konuda daha hassas olmalıdır.
6. Bütün işlerde Sünnet’in edeplerini yerine getirmek ve bu hususta dikkatli olmaktır. Çünkü tasavvufî anlayışın ya da diğer bir deyişle mutasavvîfların biricik rehberi Hz. Peygamber(sav)’dir. Dinî hayatta Hz. Peygamber’in sünnetine uymayan yol veya tarz hakikata ulaşmaya engeldir.
7. Şeriatin en doğrusuyla amel etmek (ruhsatla değil azimetle ameli tercih etmek): Burada kastedilen amellerini yerine getirirken zorunluluk hâllerinde kullanma izni verilen hususlara göre değil normal şartlar altında olması gerektiği tarzı benimsemektir.
8. Bütün bidat ve kötülüklerden kurtulmaya özen göstermektir. Dinin amelî veya itikadî temel ilkelerine ilave yapmak veya onlardan bazılarını eksiltmek bidattir. Çünkü dinî hayat Hz. Peygamber(sav)’in uygulamasıyla (sünnet) tamamlanmış olup eksi veya artı yönde farklı bir müdahale ona hâlel getirmektir.
9. Heva ve yerilen şeylerle meşgul olmak yerine kulluğa (ibadete) devam edip gayret sarfetmektir.

Yukarıda sıralanan hususlar Muhammed Hadimî’nin nakşibendîliğin şartları olarak sunduğu maddelerden esinlenerek oluşturulmuştur.¹⁰ Bu durum Gümüşhanevî’nin kendinden önce yaşamış olan sûfî müelliflerin eserlerini okuyarak onlardan yaralandığını, onların yorum ve fikirlerini benimsediğini göstermektedir.

Tasavvufî terbiyenin gerçekleşmesi için onu veren bir mürşid ve onu alacak mürid ile bu ikisi arasında gerçekleştirilen sözleşme anlamındaki intisab olmalıdır.

2. Mürşid

Her tasavvufî tarikatta olduğu gibi Nakşibendîlikte de seyir ve sülûkünü bir kâmil mürşidden usulüne göre hakkıyla yerine getirip tamamlayarak kendisine sözlü veya yazılı olarak hilafet ve irşad icazeti verilmiş kişiye mürşid denmektedir. İstismara açık olan bu müessesenin zarar görmemesi ve kendisine müracaat eden kişileri terbiye etmekle mükellef olan mürşid-i kâmilin üstlendiği vazifeyi hakkıyla yerine getirebilmesi için bazı özelliklere sahip olması gerekir. Gümüşhanevî’ye göre Nakşibendîliğin şartları olarak sıralanan hususların yanı sıra mürşid-i kâmilde bulunması gereken diğer özellikler şunlardır:¹¹

10 Muhammed Hadimî, *Risâletü’n-nakşibendiyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp., Osman Ergin-Yazmalar, no: 1115, vr. 41b; Nakşibendîliğin şartları olarak zikredilen bu hususların Muhammed Hadimî’nin bakışıyla değerlendirilmesi için bk. Muslu, “Ebu Said Muhammed Hâdimî ve Nakşibendîlik Risâlesinin Tahlili”, ss. 205-207; Şimşek, *Muhammed Hadimî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, ss. 104-123.

11 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl*, s. 53.

1. Açık bir manevi zevk,
2. Sahih bir ilim,
3. Yüksek himmet,
4. Marzıyye hâli (nefsin marzıyye makamına kadar ulaştırılmış olması gerekir),
5. İsbetli görüş.

Kâmil bir mürşid muhatab olduğu her seviyeden insana onun seviyesine uygun olarak nasihat edebilecek kabileyete sahip olmalıdır. Yine mürşid-i kâmil; müritlerine takva yolunu gösteren, onları yasaklardan uzaklaştırıp emirlere uyararak istikamete yönelten, kendinden irşad isteyenlere dua eden, dinî vazifelerden bilemeyip eksik bırakılanları öğreten, onların maddî ve manevî ihtiyaçlarıyla ilgilenip sıkıntılarını gidermeğe gayret eden, şefkat ve merhamet ehli olan, saygın ve saygılı bir zâttır.¹²

Mürşid olduğu iddia edilen veya kendisinin mürşid olduğunu söyleyen kişilerin gerçek mi yoksa sahte mi olduğunun tespit edilmesi oldukça önemli bir meseledir. Çünkü tasavvufî terbiye alınırken mürşide tam teslimiyet söz konusudur. Bu sebeple yola girerken rehberde tam ehliyetin var olup olmadığı dikkatle incelenmelidir. Eğer teslim olunacak kişi ehliyetli bir zât değilse hakikate ulaşmak gayesiyle girilen yoldan felakete ve perişanlığa gidilmiş olur. Gümüşhanevî'ye göre mürşidlik iddiasında bulunan kişi de şu beş özellik varsa ondan şüphe edilmelidir:¹³

1. Din konusunda cahil olmak,
2. Müslümanların saygı ve sevgisini kaybetmek,
3. Malayaniye (boş işler ve sözler) dalmak,
4. Her şeyde hevaya uymak,
5. Düşünmeden konuşup hareket etmek ve kötü ahlak sahibi olmak.

3. Mürid

Tasavvufî terbiye almak üzere kâmil bir mürşide intisab ederek seyir ve süluk yapan kişiye mürid denir. Gümüşhanevî'ye göre tasavvufî terbiyesi esnasında müridin şu on edebe dikkat etmesi gerekmektedir:¹⁴

1. Takvaya yönelerek haramları terketmeli, yapması gereken amelleri aksatmadan ve ifrata kaçmadan yerine getirmeli, kendisine lazım olan şeyleri gerçekleştirmede hırslı ve gayretli olmalıdır.
2. Nefsini kemale ve takvaya ulaştıracak sebeplerle amel yapmalı ve zaruret olmadıkça şüpheli şeyleri terketmelidir.
3. Mürid elde ettiği şeylerin kaynaklarına ve geliş şekillerine dikkat etmeli, kalbini manevî açıdan iyi şeylerle beslemelidir. Çünkü her hareket kalpten işaretini alarak meydana gelir.
4. Ehliyetli insanların irşad sohbetlerini dinlemelidir. Bu sohbetler sayesinde nefsin kontrol altına alır ve yolda meydana gelebilecek güçlüklerle hakkıyla sabretmesini öğrenir.

12 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, ss. 63-64.

13 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 54.

14 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, ss. 54-60.

5. Kibirli ve riyakâr olan insanların kendisiyle yakınlık kurmasından, onlarla sıcak ilişkilerden uzak durmalıdır.
6. Edebe dikkat etmelidir. Ona göre bir kişi zalimlerle oturup kalkıyorsa, müminlere uzak duruyorsa, ihtiyaç sahiplerine yardım etmiyorsa, namazlarında devamlı değilse onun intisabı sağlam değildir. Böyle bir kişi sufilik iddiasında bulunsa bile güvenilmez bir şahsiyettir.
7. Vakte riayet etmeli, her anın hakkını vermelidir. Mürid ibadet yapma, dünyayla meşgul olma, dua ve zikir vakitlerini iyi tanzim etmelidir.
8. Mürid sürekli murakabe altında olduğunu hissetmeli ve bu şuurla kendini muhasebe etmelidir. Bu sebeple gönlünü sürekli Allah'a yöneltmelidir.
9. Her işte orta yolu benimsemeli ve insanlara güçlük çıkarmamalıdır.
10. Kalbini diri tutacak amellerle meşgul olmalı, dünyevî birtakım arızalar ve gailelerin kalbine girmesine engel olmalıdır.

4. İntisab

İntisab, terim olarak tasavvufî terbiye almak üzere müşid ve mürid arasında gerçekleşen sözleşme veya diğer bir deyişle ahidleşmeye denir. Gümüşhanevî intisabın dercelerine göre dört şekilde olabileceğini belirtmektedir:¹⁵

1. Müşidin müridi karşısına alıp elini musafaha ederek tevbe ettirip ahidleşerek zikir ve adâb telkin etmesi, ona teberrüken hırka veya tac giydirmesidir.
2. Bir kişinin samimi niyetle müşid-i kâmil olan zâtın irşad içerikli eserlerini okuyup onun açıkladığı ilkeleri hayatına aksettirmesidir. Buna rivayet yoluyla ve teberrüken nisbet de denir.
3. Bir kâmil müşidin eserini açıklamak üzere samimi bir şekilde çalışıp, incelem araştırma yaparak hem kendisinin ondan faydalaması hem de onu insanların daha iyi anlayarak istifade etmesini sağlamasıdır. Bu gayrette o eseri yazan müşidin yoluna bir şekilde intisabdır.
4. Kişinin tevhide ulaşan mertebelerde Hakk'ın sıfatlarını müşahede etmek ve onlarda fani olmak, ahlâkını ve amellerini güzelleştirip nepsini terbiye ederek kalbini Allah'ın dışındaki herşeyden tasfiye etmek için müşid-i kâmilin dizinin dibine oturup ona bağlılık sözü vermesidir.

Yukarıda sıralananların hepsi de bir şekilde intisab veya uymayı yansıtmaktadır. Ancak tasavvufî terbiye için şart olan intisab şekli birinci ve dördüncü sırada zikredilen tarzdadır. Mürid tasavvufî terbiye alma arzusuyla müşidine müracaat eder ve o da uygun gördüğü takdirde bu talebi kabul eder. Böylece tasavvufî terbiyenin ilk adımı atılmış olur.

Sonuç

Tebliğimin başında da belirttiğim gibi Nakşebendî yolunun usul ve esasları elbette sadece burada sıraladığımız hususlardan ibaret değildir. Mesela zikir, râbita, murakabe ve teveccüh gibi birçok mesele de usul ve esaslar çerçevesinde değerlendirilebilir. Fakat böyle bir çalışma bu tebliğin kapsamını aşmaktadır. Bu sebeple tebliğimi tarikatın sınırlarını belirleyen şartlar, eğitimi veren ve alanın hususiyetleri ile ikisi arasında gerçekleşen ahidleşmenin mahiyetiyle sınırladım.

¹⁵ Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, ss. 61-62.

Gümüşhanevî'nin tebliğimde sözü edilen konuları kendinden önce yazılan eserleri de değerlendirerek öz bir şekilde açıkladığı görülmektedir. Onun açıkladığı hususların daha ötesindeki hususların ise birebir bu eğitimi alan ve veren arasında gerçekleşen özel sohbetlere bırakıldığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Dündar Alikılıç, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Kurduğu Kütüphaneler", *Hidayet Yavuz Nuhoğlu Armağanı*, haz.: İshak Keskin, Muhammet Hanefi Kutluoğlu, Sabriye Serap Kurbanoğlu, Pamuk Yayınları, İstanbul 2009, ss. 51-63.

Halil İbrahim Şimşek, *Muhammed Hadimî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, SADAV Yay., Konya 2010, ss. 63-64.

İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin: Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, İstanbul 2013, ss. 11-168.

Muhammed Hadimî, *Risâletü'n-nakşbendiyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp., Osman Ergin-Yazmalar, no: 1115.

Murâd Buhârî, *Silsiletü'z-zeheb*, Süleymaniye Ktp., Tekkeler-Murâd, no: 256.

Ramazan Muslu, "Ebu Said Muhammed Hâdimî ve Nakşbendîlik Risâlesinin Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2001, sayı: 4, ss. 197-220.

Nakşî-Halidî Şeyhi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeyh/Mürşid Anlayışı

Halim GÜL*

Özet

Bu çalışmada, Nakşî-Halidî Şeyhi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeyh/Mürşid anlayışı üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Gümüşhanevî'nin düşüncesinde şeyh / mürşid tanımına ve özelliklerine, bu olgunun ihtiyaç olup olmamasına değinilerek kendisinden önceki sufilerin görüşlerine de yer verilmiştir. Müteakibinde Gümüşhanevî'nin görüş ve düşünceleri aktararak değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

Burada Gümüşhanevî'nin, Şeyh ve mürşidi şeriat ve tarikat ilimlerinde derinleşen; zahir ve batın bilgilerine sahip olan kâmil insan olarak tanımladığını görmekteyiz. Ayrıca Gümüşhanevî, şeyh ve mürşide olan ihtiyacı marifet bilgisi bağlamında ele alarak, bu bilginin de ancak kâmil ve mükemmil bir mürşid eliyle manevi dereceler kat edilerek "sıfat-ı mardıyye" makamına yükselen kimselerin elde edebileceğini belirterek ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Tasavvuf düşüncesinde bir salikin ömür boyu şeyhe tabi olarak yaşamasının söz konusu olmadığı üzerinde durulmaktadır. Bu düşünceye göre tasavvufi eğitimi tamamlayan her salik artık bir şeyhe ihtiyaç duymamaktadır. Gümüşhanevî de bu anlayıştan hareketle seyr ü sülükünü tamamlayan birçok öğrencisini, dünyanın çeşitli bölgelerine irşad ve tebliğ için gönderdiği görülmektedir.

Giriş

Asırlardır, "muhteşem ve mağlup edilmezliği" ile meşhur olan Osmanlı Devleti, XIX. yüzyılda saltanat, ordu, medrese ve tekke üzerine bina ettiği nizamın hızı kesilmeye başlamış, asırlardır halka saadet veren gelenekler itibardan düşmüş, nizamsız ve adaletsiz bir gidiş almış yürümüştür. İşte Osmanlı Devleti'nin bu çalkantılı, buhranlı bir döneminde yaşamış olan Ahmed b. Mustafa b. Abdurrahman el-Gümüşhanevî; tarikat anlayışı, tekkesi, irşat yöntemi, bir milyondan fazla müridi, padişahlar nezdinde ki nüfuzu, tasavvuf, fıkıh ve hadise dair kaleme aldığı eserleri ve dünyanın çeşitli bölgelerine irşad için gönderdiği 116 halifesiyle günümüzde de halen canlılığını koruyan bir tesir ve şöhrete sahip, bir âlim mutasavvıftır.

Hâlidîyye'nin Ziyâiyye Kolu'nun pîri ve müessisi olan Gümüşhanevî hazretleri, pek çok eser kaleme alan bir müellif-mutasavvıf olduğu kadar, yüzden fazla kişiye de hilâfet tâci giydiren bir mürşid-i kâmidir.

İstanbul başta olmak üzere Anadolu'nun çeşitli yerlerinde, Kazan'dan Komor Adaları'na, Mısır'dan Medine'ye Çin'den Afrika'ya kadar olan geniş bir coğrafyada ismini, ilmini, tarikatını ve tasavvufi düşüncelerini halifeleri vasıtasıyla devam ettirmiştir. Yine O, dünyanın çeşitli bölgelerine de halifelerini gönderip etkinliğini artırarak, Müslümanların uyanmasına ve İslâm'ın ihyasına büyük gayret sarf etmiştir.

Komor Adalarında da faal bir Gümüşhanevî Dergâhı'nın bulunduğu 1976'da İstanbul'da tertip edilen İslâm Ülkeleri dışişleri bakanları toplantısına katılan Komor Adaları dışişleri bakanı tarafından o zaman bu dergâhın İstanbul'daki şeyhi, merhum Mehmed Zahid Kotku(ö.1980) hazretlerine bildirilmiştir.

* Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi

Gümüşhanevî hazretleri, ikinci hac yolculuğu dönüşünde Mısır'a uğramış orada üç yıl kalmıştır. Bu müddet zarfında yetiştirdiği kişilerden; Mısır Müftüsü Muhammed b. Salim Tamum el-Menûfî, eş-Şeyh Cevdet, Seyyid Muhammed b. Abdürrahim et-Tantâvî, eş-Şeyh Mustafa b. Yusuf es-Sa'dî, Şeyh Rahmetullah el-Hindî olmak üzere beş kişiye de tarikat hilâfeti vermiştir. Gümüşhanevî üzerine doktora çalışması yapan, İrfan Gündüz Bey'in Mehmed Zahid Kotku(ö.1980) hazretlerinin şifâhen kendilerine verdiği bilgiye göre Tanta'da halen faal bir Gümüşhanevî Dergâhı bulunmaktadır. Bugün bu vazifeyi ise Ezher Üniversitesi Tefsir Profesörü ve Usulüddîn Fakültesi Dekanı olan Cûde Ebu'l-Yezîd el-Mehdî devam ettirmektedir.¹

Bu bildiride, yüzden fazla halife yetiştirip yer yüzünün çeşitli yerlerine gönderen Gümüşhanevî'nin, "*Câmiu'l-usûl*" adlı eseri çerçevesinde şeyh/mürşid, ile ilgili görüş ve düşünceleri ortaya konularak bu konudaki anlayışı verilmeye çalışılacaktır. Bizi böyle bir çalışmaya sevk eden âmil, yetiştirmiş olduğu halifeleridir. Çünkü onlar sayesinde fikir ve düşüncelerinin etkisi günümüze kadar devam etmiştir. Acaba bu konuda Gümüşhanevî nasıl bir anlayışa sahip ki, yetiştirdiği halifeler bu kadar etkili olabilmişlerdir. Gümüşhanevî'ye göre, insanın gerçek kulluğa ermesi ma'rifetle, ma'rifet ise, kâmil ve mükemmil bir mürşid elinde manevî dereceleri kat ederek "sıfat-ı mardiyeye" sahibi olmaya bağlıdır. Bu bağlamda mürşide olan ihtiyaç, şeyhin sıfatları, şeyhin görevleri vb. konular, alt başlıklar altında ele alınıp incelenerek değerlendirilecektir. Böylece Gümüşhanevî'nin şeyh/mürşid anlayışı ilim dünyasına sunulmaya çalışılacaktır.

Şeyh/Mürşid'e Etimolojik Genel Bir Bakış

Şeyh/Mürşid'in Kelime, Terim Anlamı ve Kur'an'da Geçtiği Yerler:

Mürşid, Arapça kökenli bir kelime olup, lügatta, doğru yolu gösteren, uyarıcı, irşad eden, rehber olan² gibi manalara gelmektedir. Şeyh de Arapça kökenli bir kelimedir. Çoğulu; Şüyûh, eşyâh ve meşâyihdir. Lügatte, önder, kabile başkanı, yaşlı adam³ gibi anlamlara gelmektedir.

Bu kelime ve kavramları Kur'an-ı Kerim'de araştırdığımızda mürşid kelimesinin, Kehf Suresi 17. Ayette "doğru yolu gösteren rehber" anlamında bir yerde geçtiği,⁴ fakat türevleri ile birlikte on dokuz yerde geçtiği görülmektedir.⁵ Şeyh kelimesi ise Kur'an-ı Kerim'de üç yerde tekil (Kasas, 23; Hûd, 72; Yûsuf, 78) bir yerde ise çoğul (Ğâfir, 67.) olmak üzere dört yerde geçmekte, hepsi de sözlük manasının da kullanılmaktadır. Buna göre şeyh "talimlere doğru yolu gösteren ve onları irşad eden kimse" demektir.

Tasavvuf tarihine bakıldığında ilk abid ve zahidlerin şeyh olarak anıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ebu Nasr es-Serrac (ö. 378/988). Muhammed b. İbrahim el-Kelabazi (ö. 380/990) ve Muhammed b. Hüseyin es-Sülemlî (ö. 412/ 1021) gibi süfi müelliflerin tasavvuf büyükleri için şeyh sıfatını kullanmaları, kelimenin bu anlamıyla IV./X. yüzyılın ortalarından itibaren yaygınlık kazanmaya başladığını göstermektedir. *Serrac el-Lüma'* adlı eserinde tasavvuf önderlerinin sohbet adabı, müridleriyle münasebetleri, sema hakkındaki görüşleri, günlük duaları ve yaşadıkları vecd hallerini kaydettiği bölümler için "meşayih" kelimesini kullanmış, bu çerçevede Bişr el-Hafî, Zünnun el-Mısri, Yahya b. Muaz, Ali b. Muvaffak. Ebû'l-Hüseyin en-Nuri, Cüneyd-i Bağdadi, Ceriri, Ebu Bekir eş-Şibli gibi ilk dönem sufilerine yer vermiştir. Ke-

1 Gündüz, İrfan, Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin. İstanbul1984, Seha Neşriyat, s, 73.

2 İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-Mısri, *Lisânu'l-Arab*, I-XV. Beyrut trs., c. III, s,175-176; Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh* I- VI. Kahire (1373/ 1956.), s, c. I, s, 141; Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *et-Tevkîf ala Mühimmâti't Te'ârîf*, thk.: Dr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Beyrut 1410/1989, s, 340.

3 İbn Manzûr, age., Aynı yer; Cevherî, age., Aynı yer.

4 Kehf, 17. "... Allah kime hidâyet ederse, işte o, Hak'a ulaşmıştır, Kimi de hidayetten mahrum ederse, artık onu doğruya yöneltecek bir dost (mürşid) bulamazsın."

5 Bkz., Abdülbaki, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1987.

labazi, et-Ta'arrufta tasavvuf makamlarıyla ilgili kısmın başında görüşlerine yer verdiği sufileri "meşayih" diye anmıştır. Sülemi *Tabakât'*ında Seri es-Sakati, Haris el-Muhasibi, Hatim el-Esam, Ahmed b. Ebü'l Havari, Ahmed b. Hadraveyh, Hamdun el-Kassar, Ebu Türeb en-Nahşebi gibi birçok sufiyi bu unvanla zikretmiştir.⁶

Bu kavramların terim anlamına gelince; Tasavvuf literatüründe her iki kelime de kullanılmakta ve mürid yahut şeyh, Hakk'a ulaşan yola girip, o yolun tehlikeli ve korkulacak yerlerini bilen, müridi fayda ve zarar durumuna göre yönlendiren, uyarıcı; din ve şeriatı müridin kalbine yerleştiren, kullara Allah'ı, Allah'a da kulları sevdiren kişi⁷ olarak tanımlanmaktadır. Yine Kâşânî şeyhi; şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde kemâlin son raddesine ulaşan insan-ı kamil, şeklinde tanımlanmaktadır.⁸ Gümüşhenevî'ye göre şeyh; şeriat ve tarikat ilimlerinde derinleşen; zahir ve batın bilgilerine sahip olan kamil insandır. Yine o nefsin hile ve oyunlarını bilen; her türlü kalb ve ruh hastalıklarına karşı tedavi usullerini önce kendi nefesine tatbik eden, sonrada bunları müntesiplerine öğretendir.⁹

Görüldüğü gibi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî de şeyhi, diğer mutasavvıfların tanımına benzer bir tanımla tanımlamakta ve insanı- kâmil olarak vasıflandırmaktadır. Kitabının zeylinde ise insan-ı kâmil şu şekilde tanımladığı görülmektedir: "Akıl ve nefis bakımından külli ve cüz'i bütün mertebeleri aşan, ilâhi isim ve sıfatları kendisinde toplayan ve bu isim ve sıfatların tecellisine mazhar olan kimsedir. Gerekli olan bütün makam ve derecelere ulaştıktan sonra insanları terbiye ve irşad etmek için yüce Allah'ın yeryüzünde halife olarak görevlendirdiği kimsedir".

Şeyh/Mürşid, Hz. Peygamber (s)'e kesintisiz bir silsile ile ulaşan, bir tarikatın piri, kendisine uyulan bir kimse için kullanılan bir kavramdır. Medrese ile tekkeyi karşılaştıracak olursak, şeyh medresedeki müderrise benzemektedir. Aralarındaki fark, müderris, medresedeki öğrencilere nakli, akla tatbik ederek tahliller yapıp aktarır. Şeyh ise, mürşid ve mürebbi olduğundan kendisine intisap edenlere maneviyat yolunda kılavuzluk yaparak terbiye eder. Şu kadar var ki, şeyh bunu yaparken müridlerin bütün özellik ve kabiliyetlerini göz önünde bulundurarak hareket eder. Sahip olduğu marifet bilgisi ile talibin karakterindeki sertliği, ahlakındaki bozukluğu tedricen ıslah etmeye ve fitratındaki sivriligi törpülemeye çalışır.¹⁰

Tasavvuf tarihine baktığımızda çeşitli tarikat pirlinin mensuplarını ma'rifetullahı erdirmeyi hedef edinirken, irşad usûllerinde, insanların fitrî temâyül ve istidatlarındaki farklılığa dikkat ettiklerini, "Allah'a götüren yollar mahlûkatın nefesleri sayısındadır" gerçeğini göz önünde bulundurarak hareket etmeye büyük önem verdikleri görülmektedir. Örneğin, yaratılış gereği, musikiye ve estetik zevke meyyal olan insanları, Mevlevilik tarikatı, bu karakter ve yaratılıştaki olanları, bu yönlerinden yakalayarak, neyin sihirli sesi ve büyüleyici nağmesi ile kendi saflarına çekmekte ve zamanla onların gönül dünyasını tezkiye ve tasfiye ederek, menfi temayülleri, Hakk'a tevcih etmektedir. İşte bu yüzden tarikatlar, prensiplerini vazederken, herkesi değil, kabiliyet, karakter ve meşrep yapısı itibarı ile asgari müşterekleri bulunan cemiyetin belli bir kesimini ve onların psikolojik yapı ve fitrî istidatlarındaki farklılığı dikkate alarak, sistemlerini tespite itina göstermişlerdir.¹¹

6 Öngören, Reşat, *D'A.*, c.XXXIX, Şeyh maddesi.

7 Eşrefoğlu, Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, İstanbul 1976, s.568; Hafni, Abdulmun'im, *Mu'cemu Mustalihâti's-Sûfiyye*, Beyrut 1980, s.143; Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşaf li Istilâhâti'l-Funûn*, I-II, tash., Muhammed Vecih-Abdülhak-Gulam Kadir. Kalkûta 1862, c. II., s. 736.

8 Kaşânî, Abdurrazzak, *Istilâhâtu's-Sûfiyye*, Kahire 1992, s. 154.

9 Gümüşhenevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiu'l-Usûl*, Mütercim: Rahmi Serin. İstanbul 1981, Pamuk Yayınları, s. 342.

10 Gündüz, *Gümüşhenevî*, s. 237.

11 Gündüz, *Gümüşhenevî*, s. 96-107.

Şeyh/Mürşid kelimelerinin sözlük ve kavram anlamlarını izah ettikten sonra acaba tasavvufî terbiyede bir şeyhe ihtiyaç var mı? İnsan bir mürşide tabi olmadan bu yolda Allah'a vasıl olabilir mi? Gibi soruların cevabını bulmaya çalışalım.

Şeyh/Mürşide olan ihtiyaç:

Mutasavvıflar, seyr ü sülûk yoluna giren insanın, mutlaka bir mürşid-i kâmile bağlanması'nın gerekliliği üzerinde sıklıkla durmuşlar ve bu yolda salikin, şeyhsiz tek başına yol almasının uygun karşılanmayacağını hatta mümkün olmayacağını ifade etmişlerdir. Nitekim Bâyezid-i Bistâmî; "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır"¹² diyerek rehberin önemine dikkatleri çekmiştir. Kuşeyrî'nin hocası Ebû Ali Dekkâk da, Yetiştireni ve dikenini olmadan, kendi kendine hüdâi-nabit olarak biten bir ağaç yaprak açar, fakat meyve vermez. Tedrici bir şekilde tarikatın kurallarını öğretecek bir üstada sahip olmayanın durumu da böyledir. Bu durumda olan mürid, heva ve hevesine tapar, başka bir kurtuluş yolu bulamaz.¹³ Sözleri ile kılavuzsuz, rehbersiz, mürşidsiz, tasavvufî tecrübenin çıkmazlarını bizlere haber vermektedir.

"Mürşidi olmayanın mürşidi şeytandır" sözü, acaba Kur'an-ı Kerim'e aykırı mıdır? Bu sözün Kur'an'ın içeriğine aykırı olmadığı hatta dolaylı olarak telmihte bulunduğunu objektif bir gözle bakıp inceleyen görebilir. Çünkü, Cenab-ı Hak hepimizi gerçek takvaya çağırıyor ve bunun için sadık kullarla beraber olmamızı emrediyor. (Tevbe, 119). Allah'ın zikrinden kaçanların şeytanın kucağına düştüğünü de Kur'an-ı Kerim şöyle ifade ediyor: "Her kim Rahman olan Allah'ın zikrinden gafil kalırsa, biz ona bir şeytan musallat ederiz; o şeytan ondan hiç ayrılmaz. Bu şeytanlar onları doğru yoldan alıkoyarlar, onlar ise kendilerinin doğru yolda olduklarını sanırlar." (Zuhruf, 36-37). Yine başka bir ayette şöyle buyruluyor: "Sabah, akşam Rablerine, (sırf) Onun cemâlini dileyerek, dua edenlerle beraber candan sabr (u sebat) et. Dünyâ hayatının zînetini arzu edib de gözlerini onlardan ayırma. Kalbine bizi anmaktan gaflet verdiğimiz, hevâ ve hevesine uymuş, işinde haddi aşmış kimselere boyun eğme." (Kehf, 28).

Görüldüğü gibi "Mürşidi olmayanın mürşidi şeytandır" sözü, Kur'an'a aykırı değildir; aksine birçok ayet tarafından desteklenmektedir. Mürşid deyince tek bir insan değil, onun etrafında kümelenmiş, gönlünü ve yönünü Allah'a çevirmiş bir topluluk akla gelmelidir. Çünkü gerçek mürşid, takva yolunda kendisine tabi olanlar için bir imam ve bir rehberdir. Böyle bir mürşide intisap eden, aynı zamanda diğer müntesip kardeşleriyle birlikte olma fırsatını yakalama imkanı bulmuş demektir. Dolayısıyla kâmil bir mürşide intisap etmeyen böyle bir topluluktan da mahrum olmak ve dini yalnız başına yaşamaya çalışmak demektir. Tek başına kalan bir kimsenin ise, insan ve cin şeytanlarına yem olacağını yukarıda zikrettiğimiz Kur'an ayetleri işaret etmektedir.

Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılış gayesi "kulluk" olarak belirtilmektedir. İnsanın bu kulluğa gerçek manada ulaşabilmesi ise ma'rifet bilgisine sahip olması ile mümkün olacağı üzerinde durulmaktadır. Çünkü Zariyat 56. ayette geçen "ليعبدون" kelimesini ibn-i Abbas (r.) "ليعرفون" şeklinde tefsir etmektedir. Gümüşhanevî ise marifet ilmini, ancak kâmil ve mükemmil bir mürşid elinde manevi dereceleri kat ederek "sıfat-ı mardıyye" makamına yükselen kimselerin elde edebileceğini ifade etmektedir.¹⁴ Bu ifadesi ile Gümüşhanevî Hazretleri, insanı, gerçek kulluğa erdiricek bir mürşid-i kâmile intisap etmenin gerekliliğini dile getirmektedir. Kur'an-ı Kerim'de "Her ümmete bir peygamber gönderildiği..." (Yunus, 47) "Peygamber gönderilmedikçe azab edilmeyeceği..." (İsra, 15). Hadis-i şerifte ise "Âlimlerin peygamberlerin mirasçıları..." olduğu belirtilerek insanoğlunun hidayete ulaşma, gerçek kulluğa kavuşma açısından peygamber ve âlimlere olan ihtiyacı ifade edilmektedir. Tasavvufî eğitimde insanın tek

12 Kuşeyri, Abdukerim, *Kuşeyri Risalesi*, Ter.: Süleyman Uludağ İstanbul: Dergah Yayınları 1981, s. 592.

13 Kuşeyri, age., Aynı yer.

14 Gümüşhanevî, age., s.383-87.

başına bu işi başarması mümkün değildir. Çünkü tamamen rûhî bir disiplin işi olan manevi eğitim, rehbersiz, gelişi güzel elde edilemez. Basit kültür-fizik hareketlerinde bile kuralların bilinmemesi ve bir rehber eşliğinde yapılmaması halinde çeşitli sakatlıkların olabileceği bilinmektedir. Ruhun karmaşık yapısına göre daha basit olan beden eğitimi için bir eğitimiçiye ihtiyaç duyulurken, insanın ruh eğitimi için bir mürşide ihtiyaç duyulmaması düşünülebilir mi?

Gümüşhanevî, mürşidin gerekliliğini bu şekilde ifade ederken, diğer taraftan mürşidi, maddi ve manevi olarak iki kısma ayırdığı görülmektedir. Maddi mürşid, sahih bir silsile ile Hz. Peygambere ulaşan hayatta bulunan kimse, manevi mürşid ise, ilham, Kur'an-ı Kerim, sünnet-i seniyye, ashabın hayatına dair bilgi, İslamiyetin kazandırdığı feraset, hadiselerden ibret alma kabiliyetine sahip olmak, Allah'ın lütuf ve yardımlarına ulaşmak gibi şeylerdir. Gümüşhanevî, salık için zahirde bir mürşide ihtiyaç olduğunu, fakat aşağıda niteliklerini sayacağımız özelliklere sahip bir şeyh bulamazsa o zaman manevi mürşide ihtiyacı olacağını belirtmektedir. Bununla birlikte Allah Teâlâ bazı kullarına bitmez tükenmez ihsanından bol bol vererek, doğrudan doğruya vasıtasız olarak kendisine nisbet ederek cezbe ile doyurduklarını, aşkın cezbesi ile kendilerinden geçip maksatlarına ulaştıklarını, bu nedenle, bu kimselerin maddi ve manevi mürşide ihtiyaçları olmayacağını beyan etmektedir. Fakat bu kimselerin tarikatta mürşid olamayacağını çünkü bütün tarikatlarda mürşidin nispetinin teselsül yoluyla Allah Resulüne kadar uzamasının şart olduğunu ifade etmektedir.¹⁵ Yani bu kimseler her ne kadar mükemmel olsalar da mükemmil olmadıklarından rehberlik yapacak konuma yükselememişlerdir.

İmam Desuki Hazretleri de manevi mürşide şu ifadesi ile dikkat çekmektedir: "Yemin ederim ki, insanlar tam bir gayretle ilahi emirlere sarılsalar, şeyhe falan ihtiyaçları kalmaz. Fakat bu yola bir yiğın hastalıkla beraber girdiklerinden manevi doktorlara muhtaç oluyorlar."¹⁶

İnsanın gerçek kulluğa ulaşması açısından bir mürşid-i kâmilin gerekliliği ve lüzumu açık ortaya konulduktan sonra acaba intisap edilip kendisinden manevi olarak istifade edilecek olan şeyh, hangi sıfatlara ve özelliklere sahip olmalı veya hangi özelliklere sahip olmamalı; şimdi kısaca bu konu üzerinde duralım.

Şeyh/Mürşidin özellikleri ve görevleri:

Allah'a kulluğu gerçekleştirmek isteyen, bunun ise gerçek anlamda ancak marifet ilmine sahip olmakla mümkün olacağı bilincine varan mürid, bu ilmin medreselerde değilde tarikatlarda tedris edildiğini görecektir. Fakat gerçekte talibi, vuslata, marifet ilmine kavuşturan tarikatın bizatihi kendisi değil, o tarikatta görev yapan şeyhtir. Marifette kemâl ve seyr ü sülûkta visal elde etmek arzusu ile yola çıkan salikin intisap edip teslim olacağı kâmil ve mükemmil bir şeyhte bulunması gerekli olan şartlar nelerdir?

Tasavvuf kaynaklarında erken dönemden itibaren bir şeyhte bulunması gereken temel nitelikler üzerinde durulmuştur. Serrac, eserinde şeyhlerin müridlerine olan ilgisini ve onlara maddi-manevi yardımlarını gösteren örneklere yer vermiştir.¹⁷ Tekke adabını ilk tespit eden sûfi olarak bilinen Ebu Said-i Ebü'l-Hayr (ö. 4401/1049) müridin eğitimini esas alıp şeyhin vasıflarını şu şekilde saymıştır: Şeyh örnek alınabilmesi için örneklik vasfı olan, yol gösterebilmesi için, yol tecrübesi bulunan, edep öğretebilmesi için edepli, müridin ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için yumuşaklıkla terbiye mümkün iken şiddete meyletmeyen, emrettiği şeyi önce kendisi yapan, yasakladıklarından önce kendisi sakınan, Allah için kabul ettiği müridi halkın sözlerine bakarak bırakmayan kimsedir. Necmeddîn-i Daye yine müridlerin ihtiyacı çerçevesinde şeyhin temel şeriat bilgilerini öğrenmesi, Ehl-i sünnet inancına sahip olması gibi özelliklerden başlayarak yirmi nitelik saymıştır. Şeyhliğin rükünleri diye nitelendirdiği bu vasıfların

15 Gümüşhanevî, age., s. 131-132.

16 Kara, Mustafa, *Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergah Yayınları 1980, s. 370.

17 Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Mahmud- Taha Abdalbâkî Surur . Mısır/Kahire 1380/1960, s. 329-330.

yanı sıra Necmeddin-i Daye ayrıca şeyhliğin şartları olarak Kur'an-ı Kerim'de (el-Kehf 18/66) Hızır'ın vasıfları arasında geçen Allah'a ubudiyet, Hak'tan gelen hakikatleri doğrudan almaya ehliyet, Hak katından gelen özel rahmete mazhariyet, vasıtasız şekilde Hak'tan bilgi öğrenme, ilm-i ledün sahibi olma gibi özellikleri kaydetmiştir.¹⁸ Sonraki dönemlerde gerek şeyh gerekse mürid açısından değişik meseleler ortaya çıktıkça bir şeyhte bulunması gereken vasıflarla olmaması gereken zaafılar üzerinde durulmuş. Ayrıca sahte şeyhlere işaret edilmiştir.¹⁹

Gümüşhanevî de kendinden önceki mutasavvıflar gibi şeyhlik görevinde bulunacak kimse bazı niteliklerin bulunması gerektiğini dile getirdiği görülmektedir. Ona göre şeyhte şu beş özelliğin bulunması gerekir:

Silsile yoluyla Hz. Peygamber'e ulaşan kâmil ve mükemmil bir şeyhten irşad için icazetli olmak,

Manevî zevk sahibi olmak,

İslam dinini çok iyi bilmek, yani şeriat ve tarikat bilgilerinde derin ilme sahip olmak,

Şefkati ve himmeti bol ve âli olmak,

Allah'tan gelen her şeye razı olmuş bir durumda yani marziyye makamında olmak, isabetli görüş ve tesirli telkin sahibi olmak.²⁰

Gümüşhanevî bu şartları aynı eserinin zeylinde daha geniş bir şekilde izah ettiği görülmektedir. Söz konusu eserde şeyhte bulunması gereken şartları şu şekilde beyan etmektedir: "Bir tarikat mürşidinin âlim, yani şeriat ve tarikat bilgilerinde derin bir bilgiye sahip olması gerekir. Şeriatın hükümlerinden, farz, vacip, sünnet, müstehab, helal ve haramı bilmeli ve müritlerine öğretmelidir. Tarikatın usul ve şartlarını, kalbin durumlarını, varılacak makamların hususiyetlerini ve ruhun inceliklerini bilmeli ve müritlerine öğretmelidir. Nefsin hallerini bilip müritlerini ona karşı uyanık olmaları için ikaz etmelidir. Bütün Müslümanlara ve müritlerine karşı şefkatli olması ve onlara nasihatte bulunması gerekir. Mal, mülk ve dünyalıklara fazla rağbet etmemelidir. Kendisi de mutlaka bir işle meşgul olmalıdır. Yüce Allah boş oturanları sevmez."²¹

Gümüşhanevî mürşid-i kâmilin görev sorumlulukları hakkında ise şöyle demektedir. Kendisine uyulacak mürşit durumundaki zat, herkese nasihati bol olan bir kimse olup, yine herkese takva ve istikamet yolunu gösteren, yasaklardan herkesi men eden ve nefsanîliklerden kaçındıran kimsedir. Keza Mürşit, irşadına el ve gönül verenlerin sebatları, mutlulukları, günahlarının affı ve Cenabı Hakk'ın himayesine ulaşmaları için her zaman dua eder. Dini vazifelerinden bilmeleri icap eden her hususu öğretir. Dünya işlerini takip hususunda da yine salıklarına şefkat ve merhamet ile müsamaha gösterir. Salıkların, maddi ve manevi ihtiyaçlarını temin hususunu, kendi ihtiyaçları gibi kabul eder, zira sorumluluğu teslim alınan kimselerin her işi, teslim alana aittir. Hatta vaciptir. Mürşit Allah'ü Teâlânın yarattığı bütün mahlûkata şefkat, merhamet ve rahmet gözüyle bakar. Kendisinden küçük olanlara şefkat ve merhamet eder. Büyük olanlara da saygı gösterir.²²

Gümüşhanevî, mürid ve mürşidin bir birine karşı vazifelerini sayarken, müridin şeyhi üzerinde üç hakkı olduğunu belirtmektedir. Bu görevler; şeyh kendisine intisap eden bir müride ilk önce, ona hak ve doğruyu göstermeli, seyr ü sülûkünü tamamlayan müridine insanları irşad etme vazifesi vermeli ve müridinin bütün sırlarını muhafaza etmelidir.²³

18 Necmeddin-i Daye, *Mirşadü'l-İbâd* (nşr. Hüseyin Hüseyini en-Ni'metullahi), 1312/1894 byy., s. 132-134, 137-139.

19 Öngören, age., s. 50-51.

20 Gümüşhanevî, age., s. 90, 131.

21 Gümüşhanevî, age., s. 431.

22 Gümüşhanevî, age., s. 99.

23 Gümüşhanevî, age., s.414.

Gümüşhanevî'nin şeyh anlayışında dikkat çeken bir hususta; bir şeyh efendi, kendisinden üstün bir şeyh görürse ona saygıda kusur etmemesi gerektiğidir. Şayet ona saygısızlık yaparsa davayı kaybedebileceği vurgulanmaktadır.²⁴ Nitekim kendisi de 1264/1847 yılında şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'den hilafet görevi almasına rağmen, Halidilerin İstanbul'daki en büyüğü durumunda bulunan şeyh Abdülfettâh Efendi (ö. 1281/1864)'nin vefatına kadar, tarikat neşrinden ziyade ilmi çalışmalarla iştigal etmesi bu anlayışının bir göstergesi olsa gerektir.²⁵

Gümüşhanevî, kimlerin insanlara önder ve rehber olabileceğini, hangi niteliklere sahip olması gerektiğini ve görevlerini bu şekilde izah ettikten sonra, tasavvuf yoluna girip nefsin terbiye etme düşüncesinde bulunan talibe şu uyarılarda bulunmakta ve şöyle demektedir: "Gerçek ve kâmil bir müşid'e uymak için şu hususları çok iyi bilmek ve ona göre hareket etmek lazımdır:

Bir kimse, hâl ve kemal sahibi olduğunu, Allah ile beraber bulunduğunu iddia ediyor ve yaşayışı şeriat esaslarına uymuyorsa, böyle kimseye asla yaklaşma ve ondan iyilik ve kurtuluş bekleme.

Bir kimseyi her zaman riyazatta (nefsi kırmada) kimseyle görüşmez ve hiçbir şeyle meşgul olmaz ve ayağına gelenlerden de hürmet bekler görürsen, böyle kimseye asla yaklaşma. Böyle kimseden, kimseye hayır gelmeyeceği için ondan uzaklaşmaya bak.

Bir kimseyi bildikleri ile övünür ve avunur görürsen, o kimsenin cehaletinden şüphe etme. (Yani ilmi ile övünüp avunması cehaletindedir.)

Bir kimseyi nefsinin âfâtından emin bir halde görürsen, kendine güvenir ve yaptıklarını beğenir bir hali varsa, icap ettiği zaman nefsi ile yapılacak mücahedeyi yapamıyorsa, onun İslam'ı yaşayışına ehemmiyet verme. Sahteliğinden asla şüpheye düşme. Böylelerinden şiddetle sakınmaya bak.

Bir kimseyi mürşidlik iddiasıyla beraber, kendisini oyun ve eğlencelerden alamaz; keyfini, rahatını ve eğlenceyi sever görürsen, ondan da kerem umma, hayır bekleme.

Bir kimse noksan olduğu ve muhtaç bulunduğu halde, nasihat meclislerine yaklaşmaz, kendi aklına estiği şekilde avunur ve hoşuna giden şeyleri yaparsa, bilmelidir ki, o kimse nasihatın feyiz ve bereketinden mahrumdur, içi vesvese ile doludur, ahmak bir kimsedir.²⁶

Yine Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhanevî "ma'rifet" bahsini izah ederken şöyle demektedir: "Kim Allah'tan başkasına nispet eder, (mensup olur) bağlanır, O'ndan başkası ile birlik olur, O'nun sevdiğini sevmez, sevmediğini sever, O'ndan başkasının emrine girer, O'ndan başkasına yakın olur, O'ndan başkasından korkar, O'ndan başkasından ister, O'ndan başka şeyde rahat ve huzur arar, O'ndan başkasına güvenir, O'nun koyduğu şeriat sınırını tanımaz ve aşarsa -kim olursa olsun- marifet ehli olmadığı gibi, aynı zamanda Allah-ü Teâlâ'nın zalim bir kuludur. Zalimler ise hiçbir zaman mü'minlere önder (marifette imam) olamazlar. Gümüşhanevî bu düşüncelerine delil olarak şu ayet-i kerimeyi zikretmektedir.

"Şunu da hatırlayın ki, bir vakit Rabbi, İbrahim'i bir takım kelimelerle imtihan etti. O, onları tamamlayınca Rabbi: «Ben seni bütün insanlara önder yapacağım.» buyurdu. İbrahim: «Rabbim zürriyetimden de yap» dedi. Rabbi ise: «Zalimler Benim ahdimde nail olamaz.» buyurdu." (Bakara, 124)

24 Gümüşhanevî, age., aynı yer.

25 Bkz. Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 44-45, 52-53.

26 Gümüşhanevî, age., s.182-183.

Kim Allah-ü Teâlâ'ya karşı dosdoğru olur, varlığını O'na sadakatte kullanırsa, -bildiği, söylediği şeyler ister az olsun ister çok- o kimse kendisine uyabilecek bir imamdır. Öyle kimselere tâbi olanların azlığı şeref ve derecelerine zarar vermez. İsterse kendilerine uyan bir kişi olsun.²⁷

Görüldüğü gibi Gümüşhanevî, bu bilgilerle bir nevi şeyhte bulunmaması gereken sıfatlara değinmiş bulunmaktadır. Gerçektende salikin, bir şeyhe intisap etmeden önce, bu bilgilere sahip olması, mürşid ararken bu nitelikleri göz önünde bulundurması onu, sahte şeyhlere tabi olmaktan koruması bakımından çok önemlidir. Çünkü salik, manevi eğitimi bir mürşide tabi olarak alma sürecine girdiğinde, bu yolda mesafe alabilmesi için kayıtsız şartsız rehberine teslim olması, ona itiraz etmemesi bir nevi, gassalin önündeki bir ölü gibi davranması gerekir. Bu nedenle tasavvufî eğitime başlayacak olan kimse, bir şeyhe tabi olmadan önce, onda bulunması ve bulunmaması gereken nitelikleri çok iyi bir şekilde öğrenip, tabi olacağı mürşidi bu süzgeçten geçirdikten sonra tabi olması önem arz etmektedir. Tasavvufî eğitimde, şeyhin davranışlarını taklit edebilmek, onun manevi halini kendi üzerine yansıtabilmek için müridin şeyhine güvenmesi, onu gönülden sevmesi ve teslimiyet göstermesi gerekir. Bu teslimiyet ve sevginin gücü nispetinde müride şeyhten manevi hal sirayet etmektedir. Salikin kâmil bir mürşide gönlünü bağlaması onun süret ve siretini düşünmesine tasavvufta "rabıta" adı verilmektedir. Gazzali müridin şeyhini takip etmesi, tavsiyelerini yerine getirmesi, hatta onun yanlısını kendi doğrusuna tercih etmesinin gereği üzerinde durmaktadır.²⁸ Necmeddin-i Kübra da şeyhin yanında müridin küçük bir çocuk gibi olduğunu dolayısıyla irade ve ihtiyarını şeyhine bırakmasının kendisine daha çok yarar sağlayacağını belirterek şeyhiyle devamlı kalbi irtibat içinde bulunmanın önemini vurgulamaktadır.²⁹ Ayrıca müridin şeyhin izni dışında hareket etmesi uygun görülmemektedir. Tasavvufî eğitimde, müridin her bakımdan şeyhini taklit ederek iradesini ona teslim etmesine şeyhte fani olmak (fena fi'sşeyh) denir ve bu Allah'ta fani olmanın (fenafillâh) ilk basamağı kabul edilmektedir.

Bu nedenle tasavvufî düşüncede şeyh/mürşid, Allah'la mürid arasında vasıta olarak kabul edilmekte, amacın Allah'a vasıl olmak olduğu üzerinde durulmaktadır. Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî de "zikrin edepleri"ni açıklarken Nakşîlerde zikrin sonunda üç defa "İlâhî ente maksûdi ve rıdâke matlûbî" ifadesinin okunduğunu, zâkirin bu cümleyi üç defa söylemesinin, hakikatte maksadın ancak Allah'ü Teâla Hazretleri ve onun rızası olduğunu, mürşide tevessülün ise, Allah ile kul arasında köprü mesabesinde bir vasıttan ibaret bulunduğunu hatırdan çıkarmamak için olduğunu ifade etmektedir.³⁰ Bahaeddin Nakşibend de bu düşüncüyü şu ifadeleri ile dile getirmektedir: "Biz sevgiliye erişirmeye vasıtayız. Yola düşenlere demek isteriz ki, sonunda bizden kesilip sevgiliye ulaşırlar."³¹

Bilindiği gibi Şeyhin müridini manen olgunlaştırmak amacıyla ona nazar etmesine "teveccüh" denilmektedir. Gümüşhanevî de mürşid-i kâmilin salike çeşitli makamlarda teveccüh edeceğini fakat kayyumiyet makamında teveccühten sonra artık o salike, mürşidin teveccühünün vasıta olmasına ihtiyaç kalmayacağını, çünkü kayyumiyet makamına ait sırların ve hallerin Allah (c.) ile bu makama ulaşan kimse arasında vasıtasız olarak alınıp, verildiğini beyan etmektedir.³²

Bütün bu bilgiler bize, tasavvufî eğitimde şeyh, belli bir dönem model olarak kabul edildiği, fakat salik, eğitimde belli bir düzeye geldikten sonra artık ona ihtiyaç duymadığı ve yoluna tek başına devam ettiğini göstermektedir. Çünkü tasavvufî seyr ü sülûkün hedefi, insanı bütün

27 Gümüşhanevî, age, s. 228-229.

28 Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Mısır 1358/ 1939, s. 75-76.

29 Kübra., Necmeddin, *Tasavvufî Hayat* (haz. Mustafa Kara). İstanbul 1980, s. 94.

30 Gümüşhanevî, age., s. 103.

31 Kara, Mustafa, *Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergah Yayınları 1980, s. 370.

32 Gümüşhanevî, age., s. 314.

benliğinden arındırarak Allah'a (c.c.) ulaşmasını sağlamaktır. İnsan, nefisini tezkiye ederek masiva ile ilgili bağlarından kurtulup Allah'a vasıl olunca, arada köprü konumunda olan mürşide ihtiyacı kalmayacağını birçok mutasavvıf gibi Gümüşhanevî de, yukarıda sunmaya çalıştığımız görüş ve düşünceleri ile ortaya koymaktadır.

Sonuç

Hâlidîyye'nin Ziyâiyye Kolu'nun pîri ve müessisi, Ahmed Ziyaüddîn Gümüşhanevî, pek çok eserinin yanında, yüzen fazla kişiye de hilâfet tâcı giydiren bir mürşid-i kâildir.

Onun İstanbul başta olmak üzere Anadolu'nun çeşitli yerlerinde, Kazan'dan Komor Adaları'na, Mısır'dan Medine'ye Çin'den Afrika'ya kadar olan geniş bir coğrafyada ismini, ilmini, tarikatını ve tasavvufî düşüncelerini halifeleri vasıtasıyla devam ettirmiş olması, onun şeyh/mürşid anlayışı ile yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Çünkü Gümüşhanevî, kendisine intisap eden müridlerini, ömür boyu kendisine tabi olmasını istememiş, tasavvufî eğitimde belli bir mesafe aldıktan sonra müridin artık yoluna tek başına devam edebileceğini vurgulamıştır. İşte bu nedenden dolayı seyr ü sülûkünü tamalayan öğrencilerine hilafet hırkası giydirerek dünyanın dört bir yanına gönderip etkinliğini artırarak, Müslümanların uyanmasına ve İslâm'ın ihyasına büyük gayret sarf etmiştir.

Diğer taraftan Gümüşhanevî, insanın şeyh ve mürşide olan ihtiyacı üzerinde durmuş ve manevî eğitimin ancak bir şeyh gözetiminde gerçekleşebileceğini vurgulamıştır. Bununla birlikte şeyh ve mürşidin birçok özelliğinin olduğunu, bunlardan üzerinde durduğu en önemli özelliğin zahir ve batın ilimlerine sahip olmasının olduğu görülmektedir. Şayet bir kimse özellikleri belirtilen bir şeyh bulamazsa o zaman Gümüşhanevî'nin manevî şeyh olarak tanımladığı Kur'an, sünnet ve İslam âlimlerinin yazdığı eserleri rehber olarak kabul ederek manevî eğitimi gerçekleştirebileceği vurgulanmıştır.

Kaynakça

- Abdülbaki, M. F. (1987). *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire.
- Cevherî, İ. b. (1373/ 1956.). *es-Sihâh*, I- VI. Kahire.
- Cürcânî, Ş. A. (trs.), *et-Ta'rifât*.
- Eşrefoğlu, R. ., (1976), *Müzekki'n-Nüfûs*. İstanbul.
- Gazalî, E. H. M., (1358/ 1939), *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Mısır.
- Gümüşhenevî, A. Z. (1981). *Câmiu'l-Usûl*, Mütercim: Rahmi Serin. İstanbul: Pamuk Yayınları.
- Gündüz, İ. (1984). *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*. İstanbul: Seha Neşriyat.
- _____ (1984). *Osmanlılarda*. İstanbul: Seha neşriyat.
- _____ (1984). *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebeti*. İstanbul : Seha Neşriyat.
- Hafni, A. (1980). *Mu'cemu Mustalihâti's-Sûfiyye*, Beyrut.
- İbn Manzûr, E.-F. M.-M. (trs.). *Lisânu'l-Arab*, I-XV. Beyrut.
- Kara, M. (1980). *Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kaşânî, A. (1992). *Istlâhâtu's-Sûfiyye*, Kahire.
- Kuşeyri, A. T. (1981). *Kuşeyri Risalesi*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kübra., N.-i. (1980). *Tasavvufi Hayat* (haz. Mustafa Kara). İstanbul.
- Münâvî, M. A. (1410.). *et-Tevkîf ala Mühimmâti't Te'ârif*, thk.: Dr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Beyrut.
- Münnevver, M. b. (1332). *Esratirü't-tevhîd* (nşr. Zebihullah Safa), Tahran.
- Necmeddin-i Daye. (1312), *Mirşadü'l-İbâd* (nşr. Hüseyin Hüseyini en-Nimetullahi), Baskı yeri yok.
- Öngören, R. (tarih yok), *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.XXXIX, istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Serrâc, E. N.-T. (1380/1960.). *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Mahmud- Taha Abdülbâkî Surur, Mısır/Kahire .
- Tehânevî, M. A. (1862). *Keşşaf li Istlâhâti'l-Funûn*, I-II, tash., Muhammed Vecih-Abdülhak-Gulam Kadir. Kalküta.

Câmi'ü'l-usûl'de Tasavvuf Terimlerine Toplu Bir Bakış

Zafer ERGİNLİ*

Özet

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Câmi'ü'l-usûl* adlı eseri tasavvuf terimleri konusunda hem zengin, hem de muhtasar bir kaynak niteliği taşımaktadır. Tasavvuf makamlarını 1000'li olarak ele alan sınırlı sayıda eserlerden biridir. Bu bildiri de eserdeki tasavvufî terimlerin tasnifi ve kaynakları üzerinde durulacaktır.

Tasavvuf dili, İslâm'ın bâtinî boyutunun ifâdesidir. Bu dil bazen şiir ve sanat formunda, bazen de yoğun bir felsefî muhtevâ görünümü içerisinde karşımıza çıkabilmektedir. Tasavvuf dilinin yapıtaşları olan tasavvuf terimlerinin, bu terimlerle ilgili geç dönem eserlerden biri olan *Câmi'ü'l-usûl*'deki genel görünümünün fotoğrafını çekmek, tarih içindeki tasavvufî birikimin son dönemlerdeki yansımalarını görmek açısından fayda sağlayabilir. Esere biri müellifinin kendi hocası olmak üzere dönemindeki dört şeyhin takriz yazmış olması, eserin döneminde en azından Nakşibendî çevrelerde tutulduğunu göstermektedir¹.

Gümüşhanevî'nin eserinde ele aldığı tasavvufî terimlerin daha çok sülûk esasları, hâl-ler, makamlar, mertebeler, menziller, tarîkat esasları, tarîkat âdâbı, insânî kuvve ve latîfeler, mârifetle ilgili terimler, velâyetle ilgili terimler ve kısmen vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd gibi meseleler olduğu görülmektedir. Bu çerçevede Gümüşhanevî, eserini yazarken önceki eserlerde olduğu gibi daha çok mânevî eğitimle ilgili terimleri ele almıştır. Bu çerçevede, tasavvufun maddî unsurları olan giysi ve eşyanın tasavvuf terimleri arasında ele alınmasının sūfî gelenekte ancak insânî gelişimle doğrudan alâkası söz konusu olduğu durumlarda gündeme geldiği söylenebilir². Nitekim kendisi de eserinin girişinde telif sebebini açıklarken *usûl*ü öne çıkarmakta ve şöyle demektedir³:

“İnsanların tarîkat usûllerini zâyî ettiklerini görünce, tarîkatların usûl ve vasıflarını, velî-leri, onların çeşitlerini, terimlerini, tavırlarını, bazı sır, âdâb, meslek ve şartlarını özet olarak bir araya getirmek istedim. Ancak bunların tafsilâtlı açıklamaları şu eserlerde bulunabilir:...”

Bu ifâdeler, klasik dönemde Ebû Bekir Kelâbâzî, Serrâc Tûsî, Abdülkerîm Kuşeyrî gibi müelliflerin eserlerini kaleme alma sebeplerini hatırlatmaktadır ve eserin telif sebebini ortaya koyma noktasında bu kalıplar tasavvuf literatüründe âdetâ bir gelenek hâline gelmiştir⁴. Bu

* Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

1 Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin, *Câmi'ü'l-usûl fi'l-evliyâ ve envâ'ihim ve evsâfihim ve usûli küllî't-tarîk ve mühimmâtî'l-mürîd ve şurûti's-şeyh ve kelimâtî's-süfiyye ve istilâhîhim ve envâ'it-tasavvuf ve elfe makâmât*, şs., ts., ss. 264-267.

2 Tasavvuf terimleri için bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2002.

3 Gümüşhanevî, *Câmi'*, 2-3.

4 krş. Ebû Nasr Serrâc Tûsî; *el-Luma' fi târîhi't-tasavvufi'l-İslâmî*, nşr. Kâmil Mustafa el-Hindâvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007, ss. 8-9; Türkçe çev., *el-Luma' İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996, ss. 4-5; Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, ss. 6-7; Türkçe çev., *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, ss. 48-49; Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'ilmi't-tasavvuf*, nşr. Ahmed İnâye-Muhammed el-İskenderânî, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 2005, ss. 12-13; Türkçe çev., *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991, ss. 94-96. Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *'Avârifü'l-me'ârif*, nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, Beyrut 1999, s. 8, 10-11; Türkçe çev., *Tasavvufun Esasları –Avârifü'l-Meârif Terce-*

husus, tasavvufun genel nitelikleri kadar, sûflerin hassasiyetleriyle de ilgilidir. Yukarıda geçen ifâdelerinin hemen ardından Gümüşhanevî, her tarîkatla ilgili kaynak olarak gördüğü kitapların bir listesini vermektedir. Tarîkat esaslarını kasd ederek kullandığı “*Bunların tafsilatlı açıklamaları şu eserlerde bulunabilir*” cümlesinin ardından sıralanan kitaplar arasında, Nakşî, Kadirî, Şazilî başta olmak üzere, Bektâşî kaynaklara kadar hemen hemen bütün tarîkatların temel eserleri bulunmaktadır. Bu arada İmam Gazâlî'nin eserlerinin *Gazâliye*, İbn Arabî'nin eserlerinin de *Ekberîye* adı altında zikredildiği de kaydedilmelidir⁵.

Bunlardan başka “*diğer tarîkatlara ait eserler*” olarak nitelenen eserler arasında ise sözü edilen tarîkatların kolları olan tarîkatlara ait eserlerden başka, tarîkatların kurulduğu dönemlerden önce yazılmış pek çok eser de bulunmaktadır. Bunlar arasında klasik döneme ait *Tabakâtü'l-meşâyih* adıyla tarafımızca Sülemî'ye ait olduğu tahmin edilen *Tabakâtü's-sûfiyye* ve onun talebesi Kuşeyrî'nin *Risâle'si* dikkat çekerken⁶, hicrî dördüncü yüzyılın üç temel eseri olan Serrâc'ın *Luma*'ı, Ebû Tâlib Mekki'nin *Kütü'l-kulûb*'ü ve Kelâbâzî'nin *Ta'arruf* u yer almaktadır.

Öte yandan tespit edilen Gümüşhanevî'ye ait toplam üç icâzetnâmede adı geçen tasavvuf ve ahlâka ait eserler arasında ise şu eserler yer almaktadır: Ebû Tâlib Mekki'nin *Kütü'l-kulûb*'ü, Herevî'nin *Menâzil*'i, Nevevî'nin *Ezkâr*'ı, Gazâlî'nin *İhyâ* başta olmak üzere tüm eserleri, İbn Arabî'nin *Fütûhât* başta olmak üzere tüm eserleri, Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin *Avârîf* başta olmak üzere tüm eserleri, Ahmed Bedevî, Abdülkadir Geylânî, Ahmed Rifâî, İbrâhim Düsûkî, Atâullah İskenderî, Ebû'l-Hasen Şazilî gibi tarîkat büyüklerinin eserleri⁷. Ayrıca listenin devamında adı fazla duyulmamış bazı isimlerin bulunduğunu da eklemek gerekir. Şu halde Gümüşhanevî, bu eserinde daha önce okuduğu tüm tasavvuf kitaplarını saymış değildir. Gerek icâzetnâmesinde ve gerekse eserin girişinde bu eserlerin isimlerinin verilmesi, her ne kadar günümüzdeki mânâda dipnotlu bir referans gibi olmasa da, önemli ölçüde müellifin genelde eserlerinin ve özeldir *Câmi'u'l-usûl*'ünün kaynakları hakkında fikir vermektedir. Sözü edilen kaynaklarla yapılacak ayrıntılı bir karşılaştırmanın, onun referanslarına da ışık tutacağı beklenebilir. Bu noktada Kuşeyrî'nin hicrî V. yüzyılda tasavvuf anlayışını ortaya çıkarmak için eski şeyhlerden gelen rivâyetleri toplamasıyla, Gümüşhanevî'nin eski dönemlerde ve kendi dönemine yakın tarihlerde yazılmış tasavvuf eserleri referans göstererek bir eser kaleme alması birbiriyle paralellik arz etmektedir⁸. Üstelik bu husus, esere yazılan dört takrizdeki sitâyîşkâr ifâdelerle de te'yid edilmektedir⁹.

Ancak Gümüşhanevî'nin bu terimleri ele alışının, günümüzde alışılmış sistematik yapılarından herhangi biriyle uyduğuna söylemek zordur. Esere daha sonra bir de zeylin yazılmış olması, bir ilâve ihtiyâcının ve ana metinde eksik kalan konuların eklenmesi zarûretinin hissedildiğini göstermektedir¹⁰. İleride görüleceği gibi belli konulara farklı açılardan da olsa tekrar tekrar geri dönüş yapılması, aynı konunun farklı boyutlarıyla yeniden ele alınması kadar, bazı terim ve açıklamaların eksik kalmış olduğunun düşünülmesiyle de alâkalı olabilir.

mesî-, haz. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Seha Neşriyat, İstanbul 1990, s. 3, 4.

5 Gümüşhanevî, *Câmi*, 3-4.

6 Gümüşhanevî, *Câmi*, 4-5.

7 İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (k.s.) Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı*, İstanbul 2013, s. 20-21.

8 Bilindiği gibi, Kuşeyrî'nin Risâle'sinde bulunan hemen hemen bütün haberler, ilk kaynağa kadar giden bir sened zincirine sâhiptir. Nitekim kendisi de eserine giriş yaparken, eserinde bazı şeyhlerin âdâb, ahlâk, muâmele, îtikad ve işâretlerini zikrettiğini belirtmektedir. bk. Kuşeyrî, *Risâle*, 13; Türkçe çev., 96. Gümüşhanevî de, eserinde tüm tarîkatların usullerine yer verirken, eser boyunca kendisinden önceki dönemlerde yaygın olan, sahih bulunduğu tasavvufî mîrâsı nakletme gayreti içerisindedir.

9 Gümüşhanevî, *Câmi*, 264-267.

10 Meselâ belli tasavvuf terimleri hakkında bilgi için bk. Gümüşhanevî, *Câmi*, 1-38. Eserin başından başlayan bu kısım hâmişte yer almakta ve kitabın sonuna kadar devam etmektedir. Bu da göstermektedir ki müellif esere takriben kendi hacmi kadar, hatta yazının sıklığı dikkate alındığında daha da fazla ilâvede bulunmuştur.

Müellif, tarikatlar hakkındaki kaynakları zikrettikten sonra eserine ilk olarak bir kısmı İbn Arabî ve takipçileri tarafından ayrıntılı olarak ele alınmış bulunan *kutub, nücebâ, ebdâl, evtâd, imâmeyn, gavs, ümenâ, nukabâ* ve *mezcûb* terimlerinin açıklamasıyla başlamaktadır¹¹. Ancak eserdeki bu ifâdelerin karşılıkları, Kâşânî'deki yaklaşımlarla bire bir aynı görünmekte, hatta cümlelerin bile tamamına yakınının aynı olduğu dikkat çekmektedir¹². Onun, Kâşânî tarafından ortaya konan bu yaklaşımları kitabına almaya değer görmesi, bunları beğendiğini ve bu yaklaşımlara katıldığını ortaya koymaktadır. Gümüşhanevî, eserinin girişinde kaynaklarını verirken, diğer tarikatlara dair eserler arasında Kâşânî'yi hem isim olarak üstelik Kuşeyrî'den önce saymış, hem de onun adını vermeden *Letâifü'l-a'lâm* ve *Istîlâhâtü's-sûfiyye* adlı eserlerini peş peşe zikretmiştir¹³. Kâşânî'nin ismen zikredilmesiyle kasd edilen eserin *Şerhu Menâzili's-sâirîn* adını taşıyan *Menâzil* şerhi olduğu düşünülebilir.

Eser daha sonra ilâhî isimlerin Allah dostlarında nasıl tecellî ettiklerini gösteren uzun bir bölümle devam etmektedir. Bu kısım hemen hemen Kâşânî'nin *Istîlâhâtü's-sûfiyye* adlı eserinden tamamen alınmış gözükmektedir¹⁴. İlâhî isimlerin velîler üzerindeki tecellîlerinden sonra tarikat esaslarına yer verilmektedir¹⁵. Bunun ardından da *şurût, âdâb* ve *mühimmât* ifâdeleri kullanılarak mürîdin dikkat etmesi gereken hususlar anlatılmaktadır. Bu hususlar anlatılırken, şeriat vurgusu sık sık yapılmaktadır¹⁶. Bunu da *intisâb* konusu, mürşidin vasıfları izlemektedir¹⁷. Onun bu bölümden sonra *zikir* ve *nefy ü isbât* hakkında yazdıkları da Nakşibendî esasları başta olmak üzere tarikatların zikir konusundaki âdâbını yansıtmaktadır¹⁸.

Görülen sıralama dikkate alındığında, Gümüşhanevî'nin eserini tertip ederken, âdetâ tersine bir yol izlediği, önce *kutub, imâmân, evtâd, ebdâl* gibi insan-ı kâmil modellerini öne almasının usûl olarak uygun bir yol olmadığı düşünülebilir. Çünkü bunlar ve bunların ardından gelen makamlar, o makamları önceleyen mertebeler baştan sona değil, sondan başa doğru verilmiş gibi gözükmektedir. Ancak Gümüşhanevî'nin burada eski âlimlerin metodunu uygulama gayreti içinde olabileceği hatıra geldiğinde bu yöntemin bilinçli olarak tercih edildiği de düşünülebilir. Çünkü o, böyle bir tercihle önce tasavvufun hedefini ortaya koymuş olmak-

11 Gümüşhanevî, *Câmi'*, 6-13. Terimler için bk. Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-melekiyye*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997, c. 2, s. 8, 9, 564.

12 Gümüşhanevî'nin, bu kısmın tamamını Kâşânî'den aldığı hususuna daha önce de dikkat çekilmiştir. bk. Süleyman Uludağ, "Kâşânî", *DİA*, c. 25, s. 5. Kutub terimi için krş. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 6; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Istîlâhâtü's-sûfiyye*, nşr. Abdülhâlik Mahmûd, Dâru'l-Mearif, Kahire 1984, s. 153. Nücebâ terimi için krş. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 6; Kâşânî, *Istîlâhât*, 109. Evtâd terimi için krş. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 8; Kâşânî, *Istîlâhât*, 55. İmâmeyn terimi için krş. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 9; Kâşânî, *Istîlâhât*, 54. Gavs terimi için krş. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 10; Kâşânî, *Istîlâhât*, 177. Ümenâ terimi için krş. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 12; Kâşânî, *Istîlâhât*, 54. Nukabâ terimi için krş. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 13; Kâşânî, *Istîlâhât*, 111. Mezcûb terimi için krş. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 16; Kâşânî, *Istîlâhât*, 93. Bu terimler içerisinde yalnızca ebdâl terimi Kâşânî'nin eserine başlık olarak girmemiştir. Terimin *Câmi'u'l-usûl*'deki tarifi için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 7. Buna karşılık Kâşânî'nin yer verdiği efrâd terimini Gümüşhanevî ele almamıştır. bk. Kâşânî, *Istîlâhât*, 53. *Istîlâhât*'in baskılarından birinde eser, ebced alfabetiğinden çıkarılarak normal alfabetik sıralamaya tâbî tutulmuştur. Bu eserin devamında da Kâşânî'nin eseri genişleterek oluşturduğu *Reşhü'z-zülâl* ve *Menâzil şerhi* adlı eserleri bulunmaktadır. *Istîlâhât* kısmı için bk. Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Istîlâhâtü's-sûfiyye ve yelîhi Reşhu'z-zülâl fî şerhi'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne erbâbi'l-evvâk ve'l-ahvâl*, nşr. Âsim İbrahim el-Keyâlî el-Hüseynî eş-Şâzilî ed-Derkâvî, Beyrut 2005, ss. 11-90. *Istîlâhât*'in genişletilmiş şekli olan *Reşhu'z-zülâl* için bk. ss. 181-268. *Menâzil şerhi* için bk. 91-180. Eseri neşredenler bu kısmın *Menâzil şerhi* olduğuna dair herhangi bir başlık koymamışlar, yalnızca girişte *Istîlâhât*'in Herevî'nin *Menâzil*'ine şerh olarak yazıldığını belirtmişlerdir. bk. s. 4. Oysa bu bilgi hatalıdır. Ayrıca bu baskıda müellifin adı kef harfi yerine kaf harfiyle yazılmıştır.

13 Gümüşhanevî, *Câmi'*, 5.

14 krş. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 22-47; Kâşânî, *Istîlâhât*, 123-141.

15 Tarikat esasları için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 48-53.

16 *Şurût* için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 53-54. *Âdâb* için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 54. *Mühimmât* için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 54-61.

17 *İntisâb* için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 61-63. Şeyhliğin şartları için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 63-64.

18 bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 64-74.

tadır. Eserin ilk sayfalarından itibaren sıraladığı *kutub*, *nücebâ*, *ebdâl*, *evtâd* ve *imâmeynin* -Kâşânî'nin yaptığından farklı olarak- görünen ve görünmeyen özelliklerini zikretmesi de, bunun ardından Kâşânî'den ödünç aldığı ilâhî isimlerin velîlerdeki yansımalarına hayli geniş yer ayırması da bunu göstermektedir. *Kutub* başta olmak üzere velî tiplerine eserin zeylinde tekrar dönülmektedir¹⁹.

Şunu da kaydetmek gerekir ki Gümüşhanevî burada zikrettiği velî tipleri arasında *mezcûba* da yer vermektedir²⁰. O, meczubun Allah yolunda olduğunu kabûl etmekle birlikte, irşâd yetkisine sâhib olması gereken kişinin seyr ü sülûk yoluyla velî olması gerektiğini hatırlatmak suretiyle, konuyu burada işleme sebebine dâir bir ipucu sunmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla verilmek istenen mesaj, Allah'a bağlı olan herkesin irşâd yetkisine sâhip olmadığı, bu iş için seyr ü sülûk sürecinden geçmiş, yolun tuzaklarını bilen ve yetiştiricilik vasfına sâhip bulunan önderlerin aranması gerektiğidir. Mezcûb Allah dostu olsa bile bu ehliyete sâhip değildir.

Bu çerçeve üzerinden yürünürse, eserde daha sonra makamlara, onun ardından da bu makamlara ulaştırılan mertebelere temas edilmesi, bunun ardından sohbet ve telkîne gelmesi, tasavvuf yolunun hedeflerine hangi yollarla ulaşılabileceğini göstermeye dönük adımlar görünümündedir²¹. O, İbn Arabî'nin ayırımına uygun bir tarzda menzil ve mertebe ile makam kavramlarını da birbirinden ayrı tutmaktadır²². O, makamlar arasında şunları saymaktadır: *İhsân*, *ehadiyet*, *akrabiyet*, *basariyet*, *ilmiyet*, *fâiliyet*, *melikiyet*, *hayatiyet*, *mahbûbiyet*, *tevhid-i şuhûdî*. Meşhur hadisteki *îmân-islâm-ihsân* tasnifi hatırlandığında makamlar arasında ihsânın ilk sırada yer alması, Gümüşhanevî'nin makam kavramını, ilk sülûflerin ve İbn Arabî'nin konuyla ilgili yaklaşımına paralel bir tarzda, makamı ileri seviyelerin getirdiği bir gelişme kombinasyonu olarak kabûl ettiğini göstermektedir. Burada geçen makamlar Nakşibendîlikte koldan kola, şubeden şübeye değişen ve sülûkün belli bir aşamasından sonra yer alan *murâkabe* sayılarının bir örneği niteliğinde gözükmektedir²³. Gümüşhanevî tasavvuftaki yüz mertebeyi ise ileride görüleceği gibi, eserinin zeyl kısmının en sonunda ele almaktadır.

Ayrıca buradan, onun makamları *murâkabe*yle başlattığı da anlaşılmaktadır. Çünkü "*Allah'ı görüyor gibi ibâdet etmek, en azından Allah'ın kendisini görüyor olduğunun bilincinde olmak*" anlamında *ihsân* kavramı *murâkabe* terimiyle bire bir örtüşmektedir. Gümüşhanevî'nin bu terimleri kısa geçmesi, tarikat sırlarını gizli tutma hassasiyetinden kaynaklanıyor olabilir. Ancak *ihsân*, *ehadiyet*, *akrabiyet*, *basariyet*, *ilmiyet*, *fâiliyet*, *melikiyet*, *hayatiyet*, *mahbûbiyet*, *tevhid-i şuhûdî* terimlerinin kısa açıklamaları üzerinden şöyle bir yorum getirilmesi mümkündür: Allah'ın kendisini gördüğünü idrâk eden kul, onun önce birliğini, sonra yakınlığını, sonra görmesini ve bilmesini, ardından yaratma yahut fırsat verme noktasında olsun bütün fiillerin gerçekte O'na ait olduğunu, her şeyin gerçek sâhibinin O olduğunu, ebedî hayât sâhibinin yalnızca O olduğunu, sevlimeye lâyık olanın O'ndan başkası olmadığını, yine O'nun gerçekte kendisini ve bütün kullarını sevdiğini, görülen her şeyin O'ndan geldiğini mârifet yoluyla fark eder. Dolayısıyla bu terimlerin tasavvufun hedefini ortaya koyduğunu söylemekte bir güçlük yoktur.

Makamlardan ayrı tuttuğu mertebeleri de dörde ayıran Gümüşhanevî, *tevbe*, *istikamet*, ahlâkî güzelleştirme anlamında *tehzîb* ve yakınlık anlamında *tekarrub* mertebelerini zikret-

19 Meselâ bk. Gümüşhanevî, *Câmî*, 40-45.

20 Gümüşhanevî, *Câmî*, 6-7.

21 Makamlar için bk. Gümüşhanevî, *Câmî*, 74.

22 İbn Arabî'nin makam kavramına verdiği çok geniş bir mânâ yelpazesi vardır. Bununla beraber o, Fütûhât'ını altı temel bölüme ayırırken makamları sona almıştır. Sıralama şöyledir: Allah'ın Alîm ismine bağlı olan meârif, Mürîd ismine bağlı olan muâmelât, Kadîr ismine bağlı olan ahvâl, Mütেকellim ismine bağlı olan menâzil, Semî isminin mazharı olan münâzelât, Basîr isminin mazharı olan makâmât. Bu ayırımın, Fütûhât'ın fihrisindeki görünümü için bk. İbn Arabî, el-Fütûhât, c. 1, ss. 45-68. Konunun ayrıntılı ve anlaşılır bir açıklaması için bk. Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*, çev., Atilla Ataman, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, ss. 126-127.

23 Nakşibendiyye'de nefy ve isbât ile murâkabeler için bk. Necdet Tosun, "Nakşibendiyye", *DİA*, c. 32, s. 342.

mektedir²⁴. Mertebelerin başında gelen *tevbenin* sebep ve hedefleri kişinin fâsık, günahkâr ya da mü'min oluşuna göre değişmektedir. Gümüşhanevî'nin son mertebe olarak saydığı *tekar-rub* ise halvet ve istikrarlı bir zikir hayatı şartına bağlanmıştır²⁵.

Yukarıda sıralanmış bulunan Gümüşhanevî'nin saydığı makamların dördüncü mertebe olan *tekar-rub*da başladığı anlaşılmaktadır. Bu noktada Gümüşhanevî, insan-ı kâmil örneklerini başlangıçta sıralamış, daha sonra herhangi bir mürîdin kolayca ulaşması mümkün olmayan makamlara temas etmiştir. Ancak bu makamlara ulaşmanın yollarını sayarken, arınma aracı olarak *tevbeyi*, yolun sürekliliğindeki istikrârın bir belirtisi olarak *istikameti*, bir yandan tevbe ve istikameti korumak, diğer yandan Allah'a yakınlaşabilmek için ahlâkın güzelleşmesi mânâsında *tehzîbi*, bu yolculuğun gerçek hedefi olarak da Allah'a yaklaşmak mânâsında *tekar-rubu*²⁶ dört ana mertebe olarak görmektedir. Gümüşhanevî, bundan sonra *sohbet* ve *telkine* yer vermesi²⁷, bu iki durumu sözü edilen süreci yaşamanın temel şartı olarak görmesiyle ilgili olabilir.

Gümüşhanevî'nin, ayrıntılı açıklamalarını eserinin zeyl kısmına bıraktığı *hâl*, *hâtır*, *vâkıa* ve *müşâhede* gibi bir kısmı *ahvâl* başlığı altında değerlendirilebilecek hususlara hayli genel anlamda yer vermesi de²⁸, başlangıçta konunun ayrıntılarına girmeyip, bunları sürecin içerisine yerleştirme düşüncesinden kaynaklandığı kanaati uyandırmaktadır. Çünkü burada hâllerle ilgili bir tasnife rastlanmadığı gibi, hâllerin ilâhî olmaktan başka, tabiî ve şeytânî olanlarının bulunduğu da ifâde edilmektedir. *Hevâcis* ve *hâtır* konularının hâlle ilgili bu açıklamaların ardından gelmesi de aynı perspektife dayanmaktadır²⁹. Sûflerin hâl konusunda verdikleri târifler ise, hâllere nefsin nüfuz edemediği üzerinde odaklanmakta, bu târiflerde kasd edilen hâl kavramının tasavvuftaki terim olan hâl olduğu anlaşılmaktadır³⁰. Ancak sûfler kavramı, genel anlamda insanın tüm psişik durumlarını açıklamak için de kullanmışlardır ve bu durumlar arasında pek çok olumsuz hâl de bulunabilmektedir. Eserin bu kısmında bir hâl tasnifi verilmemekte, *havâtır* ve *hevâcis* gibi ön düşüncelerden başka *vâkıa* ve *müşâhedeler* hakkında kısa açıklamalar yer almaktadır³¹. Şu halde kişide olumlu veya olumsuz etki bırakma potansiyeline sâhip olan *havâtır* ve *hevâcis* gibi farklı kaynaklardan gelen ön düşünceler ile *vâkıa* ve *müşâhede* gibi keşif türünden bilgilerin birbirinden ayırd edilmesi gerekmektedir ve bu bölümün böyle bir çabayla yazıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca müellifin hâl kavramını bir bilgi kaynağı arayışı içinde yer verdiği ve bu kısmın hâl kavramından mükâşefe yoluyla mârifete çıkılacağı düşüncesini yansıttığı da görülmektedir³². Gümüşhanevî bu satırlarda mârifete iki yol olduğunu belirtmekte, birincisini sûflerin riyâzeti, ikincisini ise âlimlerin ilmi olarak görmektedir. Bu görüşler İmam Rabbânî'nin şer'î ilimleri nübüvvetin esaslarından saymasının açılımı niteliğindedir³³.

Hâl ve mârifete ulaşmanın yolları içerisinde de sülûk çeşitleri önemli bir yer tutmaktadır. İsim vermemekle birlikte Gümüşhanevî burada sırasıyla *tarîk-ı ahyâr*, *tarîk-ı ebrâr* ve *tarîk-ı*

24 Gümüşhanevî, *Câmi'*, 76.

25 Gümüşhanevî, *Câmi'*, 83-84.

26 Tevbe için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 76-77. İstikamet için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 77-80. Tehzîb için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 80-82. Tekarrub için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 82-84.

27 Sohbet için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 84-86. Telkîn için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 86-93.

28 Gümüşhanevî, *Câmi'*, 93-107.

29 Gümüşhanevî, *Câmi'*, 97-101.

30 Ebü'l-Hasen Ali b. Osman b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Gaznevî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. İbrâhîm ed-Düsûkî Şitâ, Kahire 1974; s. 216; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982 s. 290; Sühreverdi, *Avârif*, 275; Türkçe çev., 588; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dehrûc, Beyrut 1996, c. 1, s. 612.

31 Vâkıa için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 101-104. Müşâhede için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 104-107.

32 bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 105.

33 bk. Ahmed b. Abdülehad Fârûkî es-Sirhindî, *Mektûbât*, Farsça'dan Arapça'ya çev. Muhammed Murâd Mekki, ys., 1994 (Yâsin Kitabevi) c. 1, s. 101.

şüttârı anlatmaktadır³⁴. Bu yolların temel usulleri olan *uzlet*, *cihâd* adı altında *şeytanla ve nefisle mücâhede*, *mâsiyetten sakınma*, *dünyâ ve dünyâ kapsamına giren her şeyden kurtuluş*³⁵ üzerinde açıklamalar yapmaktadır. Şu hâliyle Gümüşhanevî'nin ortaya koyduğu bu usûller *tarik-ı ebrâra* mahsus usûller olarak gözükmektedir. Bu usûllerin ardından *mesâib* (kötülük (*şer*) ve cezâlara (*ukûbât*) yer veren müellif, bu kısmı şefaât konusuyla bitirmektedir³⁶.

Gümüşhanevî, eserinin bu kısmında hâl kavramı üzerinde açıklamalara fazla yer vermezken, iki tasavvufî hâl olan *kabz* ve *basta* geniş açıklamalar getirmiştir³⁷. Oysa bu hâller, nefsin nüfuz etmesinin mümkün olmadığı hâller grubuna girmektedir. Üstelik irâdî bir yönü bulunmayan bu hâllerin ardından, amel ve niyet gibi insan irâdesinin sınırları içine giren hususlara yer verilmektedir³⁸. Bu durum, onun insandaki mânevî gelişimin karmaşık bir süreçler toplamı olduğunu vurgulaması yanında, Allah vergisi hâllere ulaşmak için önce irâdeye dayalı olarak hareket edilmesi gerektiği şeklinde de anlaşılabilir. Gümüşhanevî'nin eserin ana metninde yapmadığı "*hâl*" ile ilgili tanımlamayı *zeyl* kısmında *vukûf-ı kalbî* yollarının üçüncüsünü anlatırken Ebû Hafs Sühreverdî'nin '*Avârif*'inden naklen yaptığı görülmektedir³⁹:

'Avârifü'l-me'ârif'te şöyle denilmektedir: "Hâl, değişme husûsiyeti gösterdiği için 'hâl' diye, makam ise değişmediği, istikrar bulduğu için 'makam' diye isimlendirilir. Bir şey özü îtibârıyla hâl olur, sonra makam hâlini alır. Kulun kalbinde bir muhâsebe hissini doğması, sonra nefsânî husûsiyetlerin hâkim olması yüzünden bu hissini kaybolması, yine bunun bazen ortaya çıkması ve bazen kaybolması gibi. Kul, muhâsebe hâlini devam ettirirse, bu durum devamlı hâle gelir. Nefsânî sıfatların ortaya çıkmasıyla muhâsebe hâlinin ortadan kalkması, ilâhî yardımın gelmesine kadar devam eder. Hakk'ın yardımıyla muhâsebe hâli kula hâkim olur ve nefis mağlûb edilir. Muhâsebe hâli bütün te'sîriyle onu kuşatır, nefsin vatani, istikrar yeri ve makamı olur." Diğer hâl ve makamlar da böyledir.

Daha sonra *tevâzû*, *verâ*, *ihlâs*, *yakîn*, *ilim*, *irâde*, iyi bir kul olmak anlamında *kerâmet*, *velîlik*, *mehabbet* ve *murâkabe* üzerine açıklama ve nakillerde bulunmaktadır. Bu konularla ilgili en çok nakli Ebû'l-Hasen Şâzilî'den yapmaktadır⁴⁰.

Bu aşamayı *mârifet* ve ilgili terimlerle *hakikat* bahisleri izlemekte, tarihte hâl ya da makam olarak karşılaşılan terimlerin hakikatleriyle ilgili târifler ve insânî konularla ilgili tasnifler ön plana çıkmaktadır⁴¹. Bundan sonra gelen *turuku'l-mahbûbîn* adıyla Allah'a sevgi yoluyla varanların yol ve hâlleriyle ilgili başlık izlemektedir⁴². Bu noktada da isim verilmeden anlatılan yol *tarik-ı şüttâr* olarak gözükmektedir.

Câmî'u'l-usûl'de belirli aralıklarla belli terimlerin tekrar tekrar ele alındığı da dikkat çekmektedir. Bu geri dönüşlerin zaman zaman daha önce anlatılan hususlarla alâkalı olarak sâ-

34 bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 107-110.

35 Uzlet için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 110-117. Şeytanla cihâd için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 117-120. Nefisle cihâd için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 120-123. Mâsiyetten sakınma için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 124-126. Dünyâ ve dünyadaki şeylerden kurtuluş için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 126-131.

36 bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 131-136.

37 Sohbet için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 84-86. Telkîn için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 86-93.

38 Şeyhle ilgili edebler için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 139-141. Sual ve talep için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 141-143. Niyet ve istihâre için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 143-145. Ameller ve evrâd için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 145-148.

39 krş. Sühreverdî, '*Avârif*', 273; Türkçe çev., 585; Gümüşhanevî, *Câmî'*, 75-76.

40 *Tevâzû* için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 154-155. *Verâ* için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 155-158. *Ihlâs* için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 158-159. *Yakîn* için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 159-161. *İlim* için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 161-165. *Irâde* için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 165-166. *Kerâmet* için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 166-168. *Velâyet* için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 169-171. *Mehabbet* için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 171-177. *Murâkabe* için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 177-182. Eserin İstanbul baskılarından birinde sayfa numaralarında hata olup, 177 yerine 193 yazılmış ve buradan itibaren öyle devam etmiştir. Metnin bütünlüğünde ise problem gözükmemektedir.

41 *Mârifet* için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 182-184. *Basîret* için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 184-186. *Hakikat* ve her türlü terimle insânî latîfelerin hakikatleri için bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 186-201.

42 bk. Gümüşhanevî, *Câmî'*, 201-205.

like toplu hatırlatmalar yapma gereğinin hissedilmesiyle alâkalı olduğu düşünülebilir. *Şeriat-tarikat-mârifet-hakikat* târiflerinin ardından⁴³ *tevbe, inâbe, ubûdiyet, mücâhede, zühd, verâ, takvâ, tevekkül, yakîn, havf, recâ, sabır, şükür, rızâ, hayâ, sıdk, ihlâs* ve bunlar gibi daha pek çok terimin, *avâm, havâs* ve *ehassa* göre yapılan târifleri⁴⁴, mertebeler yükseldikçe, bu niteliklerin de kalitesinin yükseltilmesi gereğine işâret etmektedir. Şu halde bu geri dönüşler konuyu tekrarlamaktan öte, seviyeye göre yeniden ele alma şeklindedir.

Avâm-havâs-ehass ayırımının ilk devirlerden beri yapıldığı, Gümüşhanevî'nin aldığı eser icâzetlerinde ve saydığı kaynaklar arasında adına rastlanmayan Serrâc'ın *Lumâ'* adlı eserinde bu tasniflerle ilgi rivâyetlerin çoğunun bir araya getirildiği bilinmektedir⁴⁵. Gerçi Serrâc'ın *makam* saydığı tevbeyi, Gümüşhanevî, İbn Arabî'nin tasnifi içerisinde kalarak *mertebe* olarak nitelendirmektedir. Üstelik klasik dönemdeki makam tasnifleri, Gümüşhanevî'nin yaşadığı zamana gelene kadar hayli değişikliğe uğramış ve tamamen farklılaşmıştır.

Nakşibendiye'de önemli bir yer tutan *letâif* meselesini *fenâ-beka* konuları izlemektedir⁴⁶. *Vahdet-i vücûd-vahdet-i şuhûd*, velâyetin ince meseleleri bu aşamadan sonra ele alınmakta ve eserin ilk kısmı burada tamamlanmaktadır⁴⁷. Makamların sıralanması aşamasında *tevhîd-i şuhûdînin* son makam olarak ele alınması, Gümüşhanevî'nin Müceddidî geleneğe sıkı sıkıya bağlı olduğunun açık bir alâmetidir. Hatırlanacağı üzere İmâm Rabbânî, *Mektûbât*'ında İbn Arabî'ye eleştiri getirirken, *tevhîd-i vücûdîyi* sülûkünün başında yaşadığını ifâde etmekte, *tevhîd-i şuhûdînin* ise ileri bir mertebe olduğunu ifâde etmektedir. Yine İmâm Rabbânî bu pasajda fenâyî mâsivânın yok edilmesi değil, "*unutulması ve kaybolmuş gözükmesi*" olarak târif etmektedir. Hem İmâm Rabbânî'nin hem de Gümüşhanevî'nin *velâyet-i kübrâ, velâyet-i sugrâ* ve *velâyet-i ulyâ* terimlerini ele almaları da aynı konu paralelinde gözükmektedir⁴⁸. Şu halde Gümüşhanevî, İmâm Rabbânî'nin yaptığı gibi İbn Arabî'ye açık bir eleştiri getirmemekle, hatta eserinin zeylinde "*Şeyh-i Ekber Tarikatının Sülûk Esasları*"na yer vermekle birlikte⁴⁹, *tevhîd* ve *vahdet* konusunda Nakşî-Müceddidî geleneğin içinde olup, İmâm Rabbânî tarafında yer almaktadır ve bu hususta verdiği bilgilerin önemli bir kısmı da ona dayanmaktadır.

Burada velâyetin kemâl mertebeleri ve mürşide teveccühle ilgili konularla⁵⁰ eserin ana metnine nokta koyan Gümüşhanevî, daha sonra sonra yine çoğunluğu Kâşânî'den alınmış olan tasavvuf terimlerinin bulunduğu alfabetik bir sözlükle başlayan bir zeyl yapmaya ihtiyaç duymuştur. Sözü edilen terimlerin tekrar ele alınması eğilimi, zeyl kısmında da hissedilmektedir. Terimlerin nakledildiği eserler ve dolayısıyla muhtevâsı, Sünnî tasavvuf geleneğinin ana çizgilerini yansıtmaktadır. Şu halde Gümüşhanevî, eserini yapılandırırken hedef kitlesinin tasavvufu bu çerçeve içinde kavramasını sağlamaya çalışmıştır.

Terimler kısmını ağırlıklı olarak Nakşibendiye olmak üzere, Şâzilî ve Kadîrî tarikatlarının esasları izlemektedir⁵¹. Buradan sonraki kısım daha çok pratik hayatta karşılaşılan istisnâî hususlarla ilgili gözükmektedir. Bunların başında da mürşidle ilgili konular gelmektedir ve burada açıkça Kuşeyrî'nin de dâhil olduğu ilk klasiklere ve ilk sûflere referanslar yer almaktadır. Ayrıca

43 bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 205-212.

44 bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 212-222.

45 Luma'da makamlar için bk. Serrâc, *Luma'*, 41-51; Türkçe çev., 43-52. Luma'da hâller için bk. Serrâc, *Luma'*, 51-66; Türkçe çev., 53-68.

46 Letâif için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 222-224. Fenâ-beka için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 224-226.

47 Vahdet-i vücûd-vahdet-i şuhûd için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 226-229.

48 krş. Sirhindî, *Mektûbât*, c. 1, 287-288; Gümüşhanevî, *Câmi'*, 229-240.

49 bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 49-50.

50 Üç kemâlât için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 240-243. Tecellî-yi zâtî için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 243-246. Hakaik-ı ilâhiyye için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 246-257. Mürşide teveccühle ilgili konular için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 257-263.

51 Bahâüddin Nakşibend ve Nakşibendiye için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 38-39, 45-46, 48, 52. Abdülkadir Geylânî ve Kadiriye için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 39-40. Şeyh-i Ekber tarikatının esasları için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 49-50. Ebü'l-Hasen Şâzilî ve Şâzilîye için bk. Gümüşhanevî, *Câmi'*, 52-54.

burada daha ayrıntılı bilgiler de yer almaktadır. Bu hususlara *nefis, kalb* ve *ruh* da dâhildir. Bu temel hususlarla ilgili bilgilerin zeyle bırakılması dikkat çekicidir.

Yine Herevî'nin yüzlü *menâzil* tasnifinin Kâşânî'den naklen verilmesi de zeyl kısmının sonunda rastlanan bir durumdur⁵². Bu yüzlü tasnif onarlı gruplar hâlinde verilmektedir. Bu on grup şöyle sıralanabilir: *Bidâyât, ebvâb, muâmelât, ahlâk, usûl, edviye, ahvâl, velâyât, hakaik, nihâyât*. Bu yüzlü tasnif teyakkuz ve ardından *tevbe* ile başlamakta, *cem'* ve *tevhidle* sona ermektedir. Bilindiği gibi bu tasnif, Herevî'nin *Menâzil'*ine dayanmakta, İbn Kayyım'ın *Medâric'*inden başka, İsmâil Ankaravî'nin *Minhâc'*ı da bu tasnifi ele almaktadır. Onun eser icazetlerinden birinde Herevî'nin *Menâzil'*i başta olmak üzere eserlerinin hemen hemen tamamını okuduğunun belirtilmesi, yüzlü tasniflere âşinâ olduğuna delil sayılabilir. Ancak onun bu terimleri daha çok, eserinin başında kaynak olarak da zikrettiği Kâşânî'nin *Istîlâhatü's-sûfiyye* ve *Letâifü'l-a'lâm* adlı eserlerine dayandığı, bilhassa *Istîlâhatü's-sûfiyye'*deki cümleleri hemen hemen hiç değiştirmeden aldığı fark edilmektedir. Gümüşhanevî, âdetâ bu eseri baştan sona kitabına almış ve klasik tasavvuf terimlerinin neredeyse tamamını bu eserden yaptığı alıntılara dayalı olarak tanımlamış gözükmektedir. Dolayısıyla o, tevhid ve vahdet konusunda takipçisi olduğu İmam Rabbânî geleneğine sadakat gösterirken, menâzil konusunda vahdet-i vücûd geleneğinin temsilcilerinden Kâşânî'yi ön plana çıkarmaktan geri durmamıştır. Bu husus, tasavvufî düşüncenin niteliği yanında, kısmen Herevî'den gelen *Menâzil* geleneğinin etkisi ile de açıklanabilir.

Ancak Gümüşhanevî gibi Müceddidî geleneğin sıkı takipçilerinin bile vahdet-i vücûd taraftarlarının eserlerinden vazgeçememesi, bu düşüncenin Anadolu topraklarındaki kudretiyeye açıklanabilir. Nitekim Müceddidiye'nin Anadolu'daki ilk halîfelerinden Muhammed Murâd Buhârî'nin müridlerinden Lâfî-zâde Abdülbâkî'nin Ekberî neşveyi benimsemesi⁵³ ve Anadolu Müceddidîlerinin vahdet-i vücûdla vahdet-i şühûd arasında bir uzlaştırma çabasına girdiklerinin tespit edilmiş olması⁵⁴ bu hususa karîne teşkil edebilir. Bununla beraber Kâşânî'nin de İbn Arabî düşüncesinin kabul edilebilir bir tarzda yaygınlaşmasına katkıda bulunmuş olması, hatta onun eserlerinin İbn Arabî'nin daha çok okunmasına katkıda bulunduğu tespiti de⁵⁵, Gümüşhanevî'nin onun eserlerini neden tercih ettiği konusunda fikir vermektedir.

Sonuç

İslâm Medeniyeti'nin büyük gaileler yaşadığı, Batı karşısında bütün iç dinamiklerinin sarılma tehlikesi altında bulunduğu bir dönemde kaleme alınan bir eserin yazılış sebebi olarak tarîkat usullerinin zayıf edilmiş olduğunun gösterilmesi, klasik dönemlerdeki ifâdelere nisbetle daha büyük bir önem arz etmektedir. Ayrıca onun eserini tam bir terimler örgüsü içerisinde yapılandırmış olması, zâyî edilen edebî yerine gelmesinin ancak bu terimlerin hakîkî mânâda anlaşılıp gereklerinin yerine getirilmesiyle mümkün olabileceği kanaatini ortaya koymaktadır.

Gümüşhanevî'nin mârifete giden iki yol sayması ve bunlardan birincisini sûflerin riyazeti, ikincisini ise âlimlerin ilmi olarak görmesi, kökenleri İmam Rabbânî'nin şeriat ve tasavvuf anlayışına dayalı orijinal sayılabilecek bir görüştür. Gümüşhanevî tekkelerinin ilim ve tasavvufu birleştirmiş olmaları durumunun temelinde yer alan görüşün bu olduğu söylenebilir.

Ancak şunu da kaydetmek gerekir ki, her müellifin yaptığı sentez, onun meşrebi, tarîkatı, düşüncesi ve tercihleri doğrultusunda farklılık arz edebilmektedir. Tasavvufun kurumlaşma ve sentez döneminde eser yazan müelliflerin genel niteliklerine uygun olarak Gümüşhanevî, bu

52 krş. Kâşânî, *Istîlâhatü's-sûfiyye ve yelîhi Reşhu'z-zülâl*, 91-180; Gümüşhanevî, *Câmi'*, 223-265. Bu iki eserdeki cümleler birbirinin aynıdır ve başlangıçta görüldüğü üzere Menâzil şerhi Gümüşhanevî'nin kaynakları arasında mevcuttur.

53 bk. Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik XII/XVIII. Yüzyıl*, Sûf Yayınları, İstanbul 2004, ss. 144-145.

54 bk. Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik*, 314-315.

55 Uludağ, "Kâşânî", 5.

eserinde Nakşibendiye, Kadiriye ve Şâziliye geleneğini esas alarak, tarihteki tasavvufî muhtevâyı yeni bir senteze tâbî tutmuştur. Bu sentezlerin ince tahlilleri, eserin tüm kaynaklarıyla yapılacak bir mukayase yardımıyla gerçekleştirilebilir. Böylelikle tasavvuf terimleri ve düşüncesinin gelişim aşamalarının da gözler önüne serilebilmesi mümkündür.

Bu çerçevede Gümüşhanevî'nin asıl dikkat çekici yanı, sempozyumdaki ilgili diğer tebliğlerden de anlaşılacağı üzere, tahsil ettiği tüm İslâmî ilimlerde olduğu gibi, tasavvuf konusunda da sahit bulduğu geleneğin temel fikirlerini eserinde toplamış olmasıdır. Yapılan tercihler, derece derece Nakşî geleneğin de içinde bulunduğu Ehl-i Sünnet tasavvufunun ve daha özel planda Nakşî geleneğin tercihlerine karşılık gelmektedir.

Terimlerin incelenmesinden çıkan önemli bir sonuç da şudur: Her ne kadar tarih içerisinde köklü denebilecek değişikliklere uğramış olsa da, son dönemlerdeki tasavvufî yaklaşımların önemli bir bölümü klasik dönemde oluşan zemin üzerinde yükselmekte ve aynı çerçeveye oturmaktadır. Bu da -yukarıdaki tespitle beraber ele alındığında- tasavvufun çok boyutlu ve çok şekilli bir gelenek ve yeniden kurulmaya elverişli bir yapı olarak tarihteki yerini almış olması anlamına gelmektedir. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî de tasavvuf düşüncesi ve pratiğini Sünnî çerçeve içerisinde yeniden üretebilen seçkin bir örnek müellif olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

Chodkiewicz, Michel; *Sahilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*, çev., Atila Ataman, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin; *Câmi'ü'l-usûl fi'l-evliyâ ve envâ'ihim ve evsâfihim ve usûli külli't-tarîk ve mühimmâtî'l-mürîd ve şurûti's-şeyh ve kelimâtî's-sûfiyye ve istlâhihim ve envâ'i't-tasavvuf ve elfe makâmât*, vs., ts..

Gündüz, İrfan; *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (k.s.) Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı*, İstanbul 2013.

el-Hücvîrî, Ebu'l-Hasen Ali b. Osman b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Gaznevî; *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. İbrâhîm ed-Düsûkî Şitâ, Kahire 1974; Türkçe çev., *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.

İbn Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Arabî; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-es-râri'l-mâlikiyye ve'l-melekiyye*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aslı, I-IV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.

el-Kâşânî, Abdürrezzâk; *Istlâhâtü's-sûfiyye*, nşr. Abdülhâlik Mahmûd, Dâru'l-Meârif, Kahire 1984.

el-Kâşânî, Abdürrezzâk; *Istlâhâtü's-sûfiyye ve yelîhi Reşhu'z-zülâl fi şerhi'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne erbâbi'l-ezvâk ve'l-ahvâl*, nşr. Âsım İbrahim el-Keyâlî el-Hüseynî eş-Şâzilî ed-Derkâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak; *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001; Türkçe çev., *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.

el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin; *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'ilmi't-tasavvuf*, nşr. Ahmed İnâye-Muhammed el-İskenderânî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2005. Türkçe çev., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991.

Serrâc, Ebû Nasr Serrâc Tûsî; *el-Luma' fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, nşr. Kâmil Mustafa el-Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007. Türkçe çev., *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996.

es-Sirhindî, Ahmed b. Abdülehad Fârûkî; *Mektûbât*, Farsça'dan Arapça'ya çev. Muhammed Murâd Mekkî, I-III, vs., 1994 (Yâsin Kitabevi).

es-Sühreverdî, Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed; *'Avârifü'l-me'ârif*, nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, Beyrut 1999; Türkçe çev., *Tasavvufun Esasları –Avârifü'l-Meârif Tercemesi-*, haz. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Seha Neşriyat, İstanbul 1990.

Şimşek, Halil İbrahim; *Osmanlı'da Müceddidîlik XII/XVIII. Yüzyıl*, Sûf Yayınları, İstanbul 2004.

et-Tehânevî, Muhammed Ali; *Keşşâfü istlâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dehrûc, c. 1, Beyrut 1996.

Tosun, Necdet; "Nakşibendiyye", *DİA*, c. 32, ss. 342-343.

Uludağ, Süleyman; *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2002; "Kâşânî", *DİA*, c. 25, ss. 5-6.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’de Velâyet Tasavvuru

Hamdi KIZILER*

Özet

Velâyet konusu, tasavvufun kurumsallaşmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkmıştır. Zamanla tasavvuf düşüncesinin önemli bir konusu hâline gelmiş ve sufiler ile diğer bazı âlimler arasında tartışmalara neden olmuştur. Anadolu’nun önemli sufilerinden biri olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî de velâyet kavramı üzerinde durmuş ve kendine göre bazı değerlendirmeler yapmıştır. Gümüşhanevî, öncelikle velileri sınıflandırarak her birinin özelliklerini saymıştır. Daha sonra velayeti, “velâyet-i suğrâ, velâyet-i kübrâ ve velâyet-i ulyâ” olmak üzere üç derecede ele almıştır. Velâyetin bu şekilde tasnifini, Allah’ın esma ve sıfatlarının salikteki tecellisine göre yapmıştır.

Giriş

Velâyet sözcüğü, “velâ” fiilinden türeyen bir masdar olup sözlükte, yardımcı olmak, sevmek, dostluk kurmak, yakınlık, himaye etmek, korumak, birinin işlerini üstlenmek ve akrabalık tesis etmek anlamlarına gelmektedir. Aynı fiilden sıfat-ı müşebbehe olan “velî” kavramı ise yakın olan, seven, dost, yardım eden, efendi, köle, arkadaş, komşu, ihsan eden, ihsandan faydalanan gibi değişik manalarda kullanılmaktadır.¹

Kur’an-ı Kerim’de bu kelime “velî” veya çoğulu olan “evliyâ” biçiminde yaklaşık yetmiş defadan daha fazla geçmektedir. Bu ayetlerden bazılarında Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ” = Allah inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.”²; “وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ” = Allah inananların dostudur.”³; “أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ” = Bilin ki Allah’ın dostlarına korku yoktur, onlar üzülmeyecekler de.”⁴; “هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ” = İşte burada yardım ve dostluk, Hak olan Allah’a mahsustur.”⁵ Kur’an’daki velî/evliyâ kavramının kullanımı, ayetlerin bağlamlarına ve ilgili oldukları konulara göre anlam farklılığı göstermektedir.

Terim olarak velî sözcüğü hem ism-i fail hem de ism-i meful anlamında olmak üzere iki şekilde kullanılmaktadır. İsm-i fail anlamı Allah’a karşı ibadet ve taati yerine getiren, O’nun taatine yakın olan, O’nun taatini kendisine dost edinen demektir. İsm-i meful anlamında ise Allah’ın işlerini üzerine aldığı, kendi nefesine bırakmadığı kimse anlamında kullanılmaktadır.⁶ İlk dönem mutasavvıflardan Kuşeyrî, bir kimsenin velî sıfatını hak edebilmesi için her iki manadaki velâyetin kendisinde bulunması gerektiğini söylemiştir.⁷

* Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi

1 Ebü'l-Fazl İbn Manzur İbn Mükerrrem Cemaleddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts., c.XV, s.406-407; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s.696.

2 Bakara, 2/257.

3 Âl-i İmrân, 3/68.

4 Yûnus, 10/62.

5 Kehf, 18/44.

6 Abdurrezzak Kaşanî, *İstlahatu's-sufiyye*, Kahire 1984, s.76.

7 Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, Kahire 1974, s.519.

Sufiler ilk dönemlerden itibaren velâyeti tasavvufun temel konuları arasında kabul ederek önem atfetmişlerdir. Nitekim tasavvuf klasiklerinden sayılan Keşfu'l-Mahcûb'un müellifi Hucvirî'nin "Malum olsun ki, tümü ile marifet ve tasavvuf yolunun esası ve aslı, velâyet ve velâyetin kabul edilmesi temeline dayanır."⁸ ifadesi, bunun bir göstergesidir.

Tasavvufun ortaya çıkışıyla beraber sistemin kavramları da sufileri meşgul etmiş ve zaman içinde onları genişleterek semantik anlam genişlemesine tabi tutmuşlardır. Nitekim tasavvufun kurumsallaşmaya başladığı dönemlerde yaşayan tasavvuf erbabı, velâyet kavramını sonrakilere gibi henüz bütün yönleriyle ele alıp sınır ve çerçevesini tam olarak tayin etmemişler, yalnızca çok açık olmayan tanımlamalar yaparak bir velide bulunması gereken bazı vasıflar ortaya koymuşlardır. Ancak sonraki dönemlerde pek çok kavramda olduğu gibi velâyet kavramı konusunda da sufiler önemli görüşler ortaya koymuşlardır.

Özellikle III/IX. yüzyıldan itibaren tasavvuf düşüncesinin gelişmesine paralel olarak velâyet kavramının da görüş farklılıklarına neden olduğu ve dolayısıyla tartışma konusu yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim velâyet konusunu derinlemesine ele alıp inceleyen, kendisinden sonraki pek çok sufiye öncülük eden ve bu konuda "Hatmu'l-Velâye" adıyla müstakil bir eser kaleme alan Hakim Tirmizî (295/898)'dir. Hakkında müstakil eser yazılacak kadar önem atfedilen velâyet meselesi, İbn Arabî (638/1240) ile birlikte insan-ı kamil anlayışı ile ilişkilendirilerek tasavvuf düşüncesinin temel konuları arasında yer almıştır.

XIX. yüzyılın önemli ve etkin mutasavvıflarından olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (1228/1813-1311/1893) de eserlerinde velâyet konusunu ele alarak kendine göre değerlendirmelerde bulunmuştur. Gümüşhanevî gibi dini ilimlerin bir çok alanında eser yazan velut bir şahsiyetin velâyet konusundaki görüşlerini zaman ve mekânla mukayyet bir araştırmanın çerçevesinde ele almak maksadıyla sadece onun "Camiü'l-Usûl" isimli eseriyle sınırlandırma gereği duyulmuştur.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Velâyet Tasavvuru

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, velâyet konusunu ele alırken öncelikle velileri sınıflandırıp her birinin özelliklerini sayarak işe başlamıştır. Ayrıca ilk beş sınıfın amellerini de zahirî ve batınî olmak üzere saymıştır. Ona göre veliler şöyle sıralanır:

1. Kutub: Her grubun önde gidenidir, sayıları çoktur. Kutupların yapması gereken dördü zahirî altısı da batınî olmak üzere toplam on amelleri vardır. Zahirî amelleri; ibadet yapmayı sevmeleri, zühdü yaşamaları, kendi iradelerinden soyutlanmalarıdır. Batınî amelleri ise, tövbe, inabe, muhasebe, tefekkür, korunma ile emir ve yasaklara sıkı sıkı sarılma ve riyazettir.⁹

2. Nücebâ: Mahlukatın yükünü toplamakla meşgul olan velilerdir. Sayıları kırk veya yetmiş kadardır. Sadece Allah'a nazar ederler. Zahirî amelleri; fütüvvet, tevazu, edep ve sevgiyle çokça ibadet etmektir. Batınî amelleri ise; sabır, rıza, şükür ve hayâdır. Nücebâ, yüksek ahlak ve irfan sahibidirler.¹⁰

3. Ebdâl: Fazilet, kemal, istikamet, itidal gibi özelliklere sahip kimselerdir. Bu veliler, vehim ve hayalden kurtulmuş insanlardır. Zahirî amelleri; az konuşmak, az uyumak, az yemek ve uzlettir. Batınî amelleri ise; kendini tecrid, tefrid, cem ve tevhiddir. Ebdâlin sayıları kırktır. En başta imam olan biri vardır. Ayrıca bunlardan yedi tanesi seçkin velilerdir. Bunların da her birinin kendi imamı vardır ki bu da grubun kutbudur.¹¹

8 Ali b. Osman el-Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb* (trc. Süleyman Uludağ, Hakikat Bilgisi), Dergah Yayınları, İstanbul 1996, s.326.

9 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Camiü'l-usûl*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, No:1133, s.7. Krş. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Camiü'l-usûl*, trc. Hüsameddin Fadiloğlu, Milsan Basın, İstanbul 2007, s.8.

10 Gümüşhanevî, s.7.

11 Gümüşhanevî, s.8.

4. Evtâd: Dört ana yönü temsil eden velilerdir. Doğu, batı, güney ve kuzey yönleri, bu velilerin menzilleridir. Zahirî amelleri; çok oruç tutmak, gece namazı kılmak, güzel şeyleri örnek edinmek ve seher vaktinde istiğfar etmektir. Batnî amelleri ise; tevekkül, tevfiiz (işleri Allah'a ısmarlamak), sika (Allah'a güvenme) ve teslimiyettir.¹²

5. İki İmam: Biri kutbun sağında diğeri de solunda bulunan iki velidir. Sağda olan melekût ve ruhanî âleme, solda olan ise maddi ve hayvanî âleme bakar. Bunların zahirî ameller; zühd, verâ, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münkerdir. Batnî amelleri ise; sıdk, ihlas, haya ve mu-rakabedir.¹³

6. Gavs: Yüce bir şeref üzere olan, duası makbul büyük bir kutuptur. Gavs olan veliye Yüce Allah kendinden ona bir sır vermiştir. Cenab-ı Hakk'ın ilmine tabidir. Bundan dolayı ruhlara feyiz verir.¹⁴

7. Büyük Kutubluk: Kutublar kutbunun ulaştığı bir derecedir. Bu da ancak Hz. Muhammed (sav)'in nübüvvetinin bâtınıdır ki sadece onun varislerinde olur. Zira kemaliyle vasıflanma, ancak onun varislerine mahsustur. Bu makamdaki kutbun kalbi, her an Allah'ı anar ve Kâbe'yi tavaf ettiği gibi Allah'ı tavaf eder. Her şekilde ve her yerde O'nu görür.¹⁵

8. Efrâd: Kutbun nazarının dışında olan velilerdir. Bunlar yeryüzünün en kamil insanlarıdır.¹⁶

9. Ümenâ: İçlerindeki iyilikleri gizleyen velilerdir. Bunlar Melamîdirler. Özellikle yaptıkları hayırları gizlerler. Bunların talebeleri fütüvvet ehlinin makamındadırlar. Zira sevgi ve ihlas üzeredirler.¹⁷

10. Nükebâ: Bunlar nefislerindeki gizli şeyleri ortaya çıkaran kimselerdir. Allah'ın Bâtın isminin hakikatine varmışlardır. Sırların perdeleri kaldırılmıştır.¹⁸

11. Evliyâ: Mana itibariyle iki türlü evliyâ vardır. Bunlar, dini hususlarda velilik tasarrufu verilen kimse ile kendisinde fiilî tasarruf velâyeti olmayıp bilkuvve (tasavvuri olarak) tasarruf velâyeti verilen kimsedir. İkinci kısımdaki tasarrufu olmayan velinin bütün işlerini Cenab-ı Hakk üstlenmiştir. Böyle bir veli işitirse Allah ile işitir, görürse Hakk ile görür, konuşursa Hakk ile konuşur. Bu veli, mahubiyet makamındadır. Yüce Allah'ın şu kutsî hadisi buna işaret eder: "Her kim benim velî bir kuluma düşmanlık ederse, ben ona karşı harp ilan ederim. Kulum, kendisine emrettiğim farzlardan daha sevimli herhangi bir şeyle bana yakınlık sağlayamaz. Kulum bana (farzlara ilâveten işlediği) nafil ibadetlerle durmadan yaklaşır; nihâyet ben onu severim. Kulumu sevince de ben (âdeta) onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden ne isterse, mutlaka veririm, Bana sığınır, onu korurum."¹⁹

Tasarrufu olmayan velinin halkı irşat etmesi doğru değildir. Zira o Hakk Teala'nın tasarrufuna girdiğinden başkasına tasarruf hakkı kullanamaz. Bunu yapabilmesi için öncelikle kendi nefesine tasarruf yetkisine sahip olması gerekir. Dinin temel kurallarında da kendi nefesine velâyeti sabit olanın başkasına da velâyeti sabit olacağına dair genel bir görüş vardır. Bunun aksine kendi nefesine velâyeti olmayanın başkasına da velâyeti olmaz.²⁰

12 Gümüşhanevî, s.9.

13 Gümüşhanevî, s.10.

14 Gümüşhanevî, s.11.

15 Gümüşhanevî, s.13.

16 Gümüşhanevî, s.13.

17 Gümüşhanevî, s.13.

18 Gümüşhanevî, s.14.

19 Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Rikak, 38.

20 Gümüşhanevî, s.16.

Ancak seyr ü sülûk ile veli olan kimse halkı irşat edebilir. Zira böyle bir veli, hem nefsinin hem de başkalarını idare etme yetkisine sahiptir. Bilfiil veli olması, ona bu yetkiyi dini anlamda da kazandırır. Dini örfte geçerli olan şey, hakikat örfünde de geçerlidir.²¹

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, evliyanın dört makamının olduğunu söylemekte ve bunları şöyle sıralamaktadır:

- a) Nübüvvet hilafeti makamı: Bu makam, âlimler içindir.
- b) Risalet hilafeti makamı: Bu makam, Ebdâl içindir.
- c) Ulu'l-Azm hilafeti makamı: Bu makam, Evtâd içindir.
- d) Seçilmişler hilafeti makamı: Bu makam, Kutublar içindir.²²

12. Meczûb: İradesi olmayan çocuk gibidir. Bunlar âdeta Allah Teala'nın kudret elinden süt emen ve mahubiyet terbiyesi kucağındaki çocuklardır.²³

Tasavvuf düşüncesinin en önemli ve karmaşık konularından biri olan velâyet konusunda Ahmed Gümüşhanevî, görüşlerini tasnif ederek aktarmıştır. Nitekim velileri sınıflandırarak hakkında bilgi verdikten sonra onları bu defa da makam ve mertebeleri itibariyle bir tasnife tabi tutmuştur. Gümüşhanevî'ye göre velâyet üç mertebedir.²⁴ Bu tasnif, Gümüşhanevî'den çok önce yaşamış olan ve Nakşibendi Tarikatı'nın önemli temsilcilerinden ve Silsile-i Âliyye'den kabul edilen İmam Rabbanî (971/1563-1034/1624)'nin yaptığı ile aynıdır.²⁵

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye göre velâyet mertebeleri şu şekilde sıralanmıştır:

1.Velâyet-i Suğrâ:

Enbiya ve meleklerin dışında kalan velilerin yaşadığı hallerin bulunduğu bu mertebeye velâyet-i suğrâ denir. Bu haller Allah'ın esma ve sıfat gölgesinde olur. Esmâ ve sıfat gölgesinin dairesi, bütün mümkünatın oluşmasının başlangıcıdır. Ancak peygamberler ve melekler bunların dışındadır. Bu âlemde yaşayan her ferde feyizler, sıfat ve gölgeler aracılığı ile gelir. Bu sıfat ve gölgeler de Cenab-ı Hakk'ın zatı ile mahlûklar arasında vasıtalarlardır. Bu sıfat ve esma olmasaydı, sırf yokluktan ibaret olan âlem var olmazdı.²⁶

Âlemdaki her şahsın feyiz ve kemalleri bir vasıta ile gelir ki buna o şahsın oluşumunun başlangıcı ve hakikati denir. Başka bir ifadeyle buna "ayn-ı sabite" denir. Sufilerin "Allah'a giden yol mahlukatın nefesleri adedi kadardır." sözü, bu gölgelere işaret etmektedir. İşte bu latife küçük velâyet dairesine girince aslının aslında ve hakikatinde yok olur ve bu hakikati üzere baki olur.²⁷

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye göre velâyet-i suğrâda fena hasıl olur. Salik fenayı beş latife ile kademeli olarak geçer. Bu latifeler; kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. Her bir latifenin fenası farklı şekilde yaşanır. Söz gelimi kalp latifesinin fenası ilahî fiillerin tecellilerinde olur. Bu anda salikin nazarında kendi fiilleri ile diğer mahlukatın fiilleri görünmez. Hakiki failin fiilinden başka bir şey yoktur. Ve bu latifenin velâyetine "Âdem (as) velâyeti" denir. Maksuduna bu velâyet yolu ile ulaşan salike de "Âdem meşrep" denir.

Ruh latifesinin fenası, Cenab-ı Hakk'ın sıfat-ı sübûtiyesinde olur. Bu anda salik kendi sıfa-

21 Gümüşhanevî, s.17.

22 Gümüşhanevî, s.15.

23 Gümüşhanevî, s.17.

24 Gümüşhanevî, s.245 vd. Krş. Gümüşhanevî, Camiü'l-usûl, trc. Hüsameddin Fadiloğlu, s.120 vd.

25 İmam Rabbanî'nin velâyet konusundaki görüşleri için bakınız İmam Rabbanî, Mektubât, İstanbul 1963, 260. Mektup (I, s.603 vd.).

26 Gümüşhanevî, s.245.

27 Gümüşhanevî, s.246

tının ve diğer mahlukatın sıfatının kendilerinden alınmış olduğunu ve hepsinin Allah'a ait olduğunu görür. Asıl vücut, bütün sıfatların aslı olduğuna göre şüphesiz salik kendi vücudunu ve bütün mümkünatın vücudunu yok sayar. Bu latifinin velilerine "Nuh ve İbrahim (as) velâyeti" denir. Bu yoldan vasıl olan salike de "İbrahim meşrep" denir.

Sır latifesinin fenası ise şu'ûnatı zat-ı ilahîde olur. Bu makamda salik, kendi zatını Hakk'ın zatında yok olmuş görür. Bu latifeden veli olanlara "Musa (as) veliliği" denir. Bu yoldan vasıl olan salike "Musa meşrep" denir.

Hafî latifesinin fenası, Allah'ın selbî (zatına uygun olmayan olumsuz) sıfatlarda olur. Bu makamda salik, Allah'ı bütün görünürlerden ayırır. Ferdiyet sırrına vakıf olur, yalnız O'nu tanır, O'nu bilir. Bu latifinin velâyetine "İsa (as) velâyeti" denir. Bu yoldan vasıl olana de "İsa meşrep" denir.

Ahfâ latifesinin fenası ise yukarıdaki dört mertebenin tümünü toplayan ilahî şan mertebesinde olur. Bu makamda salik ilahî ahlakla ahlaklanır.²⁸

Gümüşhanevî Hazretleri bu son latifinin velâyetinin hangi nebiye ait olduğunu zikretmemiştir. İmam Rabbanî, bu latifinin en yüksek derecenin merkezi ve peygamberlerin sonuncusu "Hz. Muhammed (sav)"e ait olduğunu söylemiştir.²⁹

2. Velâyet-i Kübrâ

Enbiyanın yaşadığı hallerin bulunduğu bu mertebeye velâyet-i kübrâ denir. Bu hallerin başlangıcı Allah'ın esma, sıfat ve şu'ûnatında olur.

Velâyet-i kübrâ üç daireyi içine alır. Üç daireden ilk dairenin üst yarısında akrebiyet sırrı ve şuhudî tevhid vardır. Bu dairenin alt yarısı, ilave olan esma ve sıfatlara aittir. Bir kısmı ise şu'ûnat-ı zatiyeye aittir. Bu daireye emri olan beş latifeden (kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâ) yükseliş vaki olur. Bu dairenin feyzinin geliş yeri, yukarıdaki beş latifinin ortaklığı ile nefis latifesidir. Bu dairede akrebiyet tasavvur edilir. Yani "Biz ona şah damarından daha yakınız."³⁰ mealindeki ayetin mefhumu düşünülür.

Akrebiyet dairesinden yükseliş kolaylıkla gerçekleşirse asıl dairede seyir vaki olur. Bundan da aslın aslı olan daireye ilerler.

Bu dairede fenanın hakikati vardır. Daha önceki velâyette ise fenanın şekli vardı. İşte bu iki daire ve yarım dairede muhabbet murakabesi yapılır ki o da "Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever."³¹ mealindeki ayetin manasıdır. Bunda feyzin geliş yeri nefis latifesidir.

Dairelerde murakabe yolu, salikin zatını bu daire içinde tahayyül edip muhabbet feyzini esma ve sıfatın aslı dairelerinden şahsi latifesine gelişini düşünmesidir.³²

3. Velâyet-i Ulyâ

Büyük meleklerin taayyünlerinin (görülen hallerinin) başlangıcına velâyet-i ulyâ denir.

Velâyet-i kübrânın seyri Hakk'ın zahir isminde olur. Velâyet-i ulyânın seyri ise batın isminde olur. Çünkü zahir isminin seyrinde zatını mülâhaza etmeksizin sıfatının tecellileri gelir. Lakin batın isminde her ne kadar esma ve sıfat tecellileri varsa da bazen zat da müşahede olunur.

Velâyet-i ulyâ öz gibidir. Velâyet-i kübrâ ise bu özün kabuğu gibidir. Aslında her alt makam üst makamın kabuğu durumundadır. Ancak nübüvvet kemalatı buna dâhil değildir. Çünkü nü-

28 Gümüşhanevî, s.246-248.

29 İmam Rabbanî, *Mektubat*, 260. mektup.

30 Kâf, 50/16.

31 Mâide, 5/54.

32 Gümüşhanevî, s.251-253.

büvvet makamı velâyetle kıyas kabul etmez.³³ Allah'ın murakabesi bu makamda yapılır. Dil ile tehليل etmek ve bilhassa uzun kıyamli nafile namazı kılmak bu makamda ilerlemeyi ifade eder. Burada şer-i ruhsattan istifade güzel olmaz. Tersine azimetle amel etmek gerekir. Bunun da sırrı, ruhsatla amel insanı beşeri tarafa çeker. Azimetle amel ise melekî münasebeti meydana çıkarır. Melekî münasebet ne kadar artarsa bu velâyette ilerleme hızı o kadar kolay olur.³⁴

Sonuç

Tasavvuf düşüncesinde önemli bir yeri olan ve özellikle III/IX. asırdan itibaren Hakim Tirmizî tarafından hiyerarşik detayları kaleme alınan ve başta İbnu'l-Arabî olmak üzere sonraki sufilerce farklı boyutlar kazanarak tartışma konusu haline gelen velâyet, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin eserlerinde de yer almıştır. Gümüşhanevî, öncelikle velâyeti sınıflandırarak ele almış ve her bir sınıfın bazı özelliklerini saymıştır.

Gümüşhanevî, velileri mertebe ve dereceleri ile içinde buldukları konumlarda yaşadıkları haller açısından da sınıflandırmıştır. Bu yönüyle velâyeti üç gruba ayırmıştır. Bunlar; velâyet-i suğrâ, velâyet-i kübrâ ve velâyet-i ulyâdır. Velâyetin bu şekilde tasnifini, Allah'ın esma ve sıfatlarının salıkteki tecellisine göre yaptığını ifade etmiştir.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye göre nebi ve meleklerin dışında velilerde görülen haller, velâyetin ilk mertebesidir. Bunlar Allah'ın esma ve sıfatlarının gölgeleridir ki bu mertebeye Velâyet-i Suğrâ denir. Nebilerin görünen hallerinin başlangıcı, esma, sıfat ve şu'ûnat olup bu mertebe velâyetin ikinci basamağı olan Velâyet-i Kübrâ'dır. Bu iki mertebenin dışında büyük meleklerin taayyünlerinin (görünen halleri) başlangıcı ise velâyetin son mertebesi olan Velâyet-i Ulyâ'dır.

Velâyetin derecelerine göre tasnifi Gümüşhanevî'den çok önce X/XVII. yüzyılın başında yaşayan İmam Rabbanî tarafından daha açık ifade ve daha detaylı bir şekilde yapılmıştır. Gümüşhanevî'nin konuyu ele alış ve ifade biçimi, onun aynı ekolün önemli temsilcisi olan Rabbanî'den yararlandığını göstermektedir.

Kaynakça

Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Camiü'l-usûl*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu. No:1133, s.7.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Camiü'l-usûl*, trc. Hüsameddin Fadiloğlu, Milsan Basın, İstanbul 2007.

Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-mahcûb* (trc. Süleyman Uludağ, Hakikat Bilgisi), Dergah Yayınları, İstanbul 1996.

İbn Manzur, İbn Mükerrrem Cemaleddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts.

İmam Rabbanî, *Mektubât*, İstanbul 1963.

Kaşanî, Abdurrezzak, *Istılahatu's-sufiyye*, Kahire 1984.

Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, Kahire 1974.

33 İmam Rabbanî, velâyet-i suğrâ, velâyet-i kübrâ ve velâyet-i ulyânın nübüvvet makamının kemalatının gölgeleri olduğunu söylemiştir. Bkz. İmam Rabbanî, *Mektubat*, 260. mektup.

34 Gümüşhanevî, s.254-256.

Vahdete Giden Yolda İlahi Aşk: Gümüşhanevî Örneği

Serap KILIÇ*

Özet

Tasavvuf ontolojisinde “zatî hub” kavramı ile varlığın kaynağı addedilen aşk, aynı zamanda epistemolojik bir süreçtir. Sırların sırrına ermenin anahtarı olarak bilgiye erdirici bir fonksiyon icra etmektedir. Ariflerin nokta-i nazarında bilmek salt taakkul sonucu elde edilen bir netice değildir. Hakikat bilgisi için bütün varlığın katılımı zaruridir. Bilen ile bilinen arasındaki münasebetten bağımsız olmayan bilme süreci, bilhassa bilginin konusu ilahi hakikat ise karşılıklı bir muhabbet ilişkisine dönüşür. Hakkın kulunun gören gözü, işiten kulağı haline geldiği tahakkuk sürecinde sufiler için bilmek ile sevmek aynileşir. Her biri birer hal ehli olan arifler zevk ettikleri aşk tecrübesini eserlerinde işlemişlerdir. “Ruhu’l-Arifin” isimli eserini ilahi aşk mevzuuna tahsis eden Gümüşhanevî bu eserin “Kütüb-i Sitte”, “Kütu’l Kulûb”, “İhyau Ulûmi’d-Din”, “Fütühât-ı Mekkiyye”, “Kuşeyri Risalesi”, “Ruhu’l-Beyan”, “Tezkiretü’l-Evliya” gibi mühim eserlerin hülasası olduğunu belirtmektedir.

“Bu bahis kalemin mürekkebinin kuruduğu bir makamın bahsidir.”¹ Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî hazretlerinin hattında yürüdüğü sufi gelenek ilahi aşktan dilin lâl aklın mat olduğu bir menzil olarak söz eder. Sufi düşüncesinde aşk, insanın kadim olanla alaka kurabilme imkanı ve yolu olarak tanımlanır. Şems-i Tebrizi’nin “Kadim olandan sana bir şey erişir ki işte o aşktır”² cümlesi insanın Tanrı ile irtibatının imkanını ve yolunu göstermektedir. Nazarımızı insan soyunun düşünce mirasına çevirdiğimizde insanın Tanrı ile –Tanrısal olanla- irtibatını mümkün kılan ve bu irtibatın ne şekilde gerçekleştiğini izah eden merkezi bir kavram arayışı öne çıkmaktadır. Felsefi düşünce bir yandan felsefenin amacının Tanrıya benzemek olduğunu ifade ederken diğer yandan mücerred bir Tanrı anlayışı ortaya koyması ve benzerliğin keyfiyetini “tecerrüd” kavramı üzerinden açıklaması ile felsefeye elitist bir nitelik kazandırmaktan öteye gidememiştir. Dini düşünce ise Tanrı- insan münasebetini “teklif” ve “aşk” kavramları üzerinden inşa etmiştir. Sufi düşüncesi “teklif” kavramının çerçevesini muhafaza ederken müeyyid bir kuvvet olarak aşktan söz etmiştir. Tanrı’yı bilmenin ve dahası Ona vasıl olmanın imkanından söz eden sufiler Tanrı’ya seyri Celaleddin Rûmî’nin deyişiyle her adımda peçenin yırtıldığı, Ondan yine Ona doğru bir yolculuk olarak tasavvur etmişlerdir.

Kenzi mahfi hadisine dayanan tasavvufun alem tasavvuruna göre varlık sahasına çıkan her şey hubbî tecelliye mazhar olmuştur. Tasavvuf ontolojisinde “zatî hub” kavramı ile varlığın kaynağı addedilen aşk, aynı zamanda epistemolojik bir süreçtir. Sırların sırrına ermenin anahtarı olarak bilgiye erdirici bir fonksiyon icra etmektedir. Yine bu hadisin işaretini takip eden arifler bilgi ile aşk arasında irtibat kurmuşlardır. Ariflerin nokta-i nazarında bilmek salt taakkul sonucu elde edilen bir netice değildir. Hakikat bilgisi için bütün varlığın katılımı zaruridir. Bilen ile bilinen arasındaki münasebetten bağımsız olmayan bilme süreci, bilhassa bilginin konusu ilahi hakikat ise karşılıklı bir muhabbet ilişkisine dönüşür. Hakkın kulunun gören gözü, işiten kulağı haline geldiği tahakkuk sürecinde sufiler için bilmek ile sevmek aynileşir. Her biri birer hal ehli olan arifler zevk ettikleri aşk tecrübesini eserlerinde işlemişlerdir. “Ruhu’l-Arifin” isimli eserini

* Uzman.

1 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Ruhu’l-Arifin*, çev. Rahmi Serin, İstanbul, 1978.

2 Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul, 1979, s. 440.

ilahi aşk mevzuuna tahsis eden Gümüşhanevî bu eserin “Kütüb-i Sitte”, “Kûtu’l Kulûb”, “İhyau Ulûmi’d-Din”, “Fütuhât-ı Mekkiyye”, “Kuşeyri Risalesi”, “Ruhu’l-Beyan”, “Tezkiretü’l-Evliya” gibi mühim eserlerin hülasası olduğunu belirtmektedir.³ Bilhassa İbn Arabî’nin dev eseri Fütuhât-ı Mekkiyye’de hususi bir bab teşkil eden bir aşk nazariyesi olarak tanımlanabilecek olan bölüm ile “Ruhu’l-Arifin” aşk bahsine yaklaşımları açısından benzerlik arz etmektedir. “Yüzünü birdir dervişin araya ağyar gerekmez” deyişinde de ifadesini bulduğu üzere bütün irfani metinlerde benzer şekilde nazari tasavvufun anlam kodlarını bulmak mümkündür. Bu vechile “Niyazi’nin dilinden Yunus durur söylediği” gibi Gümüşhanevî de bu dilin bir temsilcisi olmuştur.

Gümüşhanevî’nin “var olan, fakat henüz vuslatına eremediğimiz bir şey için kavuşma arzusu ve hasreti”⁴ diye tanımladığı aşk içinin kanamadığı Hay’dan akan hayat çeşmesidir. Rûmî’nin “Göklerin dönüşünü aşkın dalgalarından bil./ Aşk olmasa idi dünya donar kalırdı.”⁵ dizesinde de karşılığını bulan bu düşünce aşkı değiştirici, dönüştürücü muharrik bir kuvvet kabul etmektedir. Aşk, sufi düşüncesinde varlığa durağanlaşmaya karşı dinamizm kazandıran kozmik bir güce dönüşmektedir. Bu meyanda aşk, bakırı altına dönüştüren tılsım olan kibrit-i ahmer gibidir. Celaleddin Rumi aşkın bu dönüştürücü gücüne atfen “sevgiden acılıklar tatlılaşır, sevgiden bakırlar altın kesilir./ Sevgiden bulanık sular arı duru su haline gelir./ Sevgiden dertler şifa bulur/ Sevgiden ölü dirilir, sevgiden padişahlar kul olur.”⁶ demektedir. Yine “aşk bana her an üfürüp yeni bir can bağışlıyor.” diyen Celaleddin Rumi’ye Yunus Emre “her dem yeni doğarız bizden kim usanası” diyerek şahitlik etmektedir.

Varlığın aslı olan aşk ilahidir. Zira Allah kendini sevmekle zatında gizli olan şeyleri de sevmiştir. Allah güzeldir güzeli sever hadisini yorumlayan İbn Arabî, aşkın sebebinin güzellik olduğunu bu bakımdan aslında Allah’ın kendi güzelliğini sevmekle bu sevginin kendinden kendine olduğunu ifade etmektedir.⁷ Gümüşhanevî de bu yoruma “Onun sevgisi kendinden ve bakışı yine kendinedir. Seven de sevilen de Odur.”⁸ cümleleriyle mukabele etmektedir. Allah ile insan arasındaki sevgi ilişkisi Allah ile başlar. “Allah onları sever, onlar da Allah’ı sever.”⁹ ayetindeki sıralama da bu hakikate işaret eder. İnsanın güzelliği araması, güzelliğin kaynağını araması, Platon’un ifadesiyle “doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez”¹⁰ bir güzelliği araması kendi aslını aramasıdır. İbn Arabî’ye göre insanın Allah’a iştihakı “ol” emrini iştihakı ile başlamıştır.¹¹ Allah’a iştihakımız “Biz söylenmemiş harfler iken” “kün” emri ile vücud bulduğumuzda başlamıştır. Kalbin sözle mayalandığına dair düşünceler de bu noktaya dayandırılmaktadır.

Naslara sıkı sıkıya bağlı bir gelenekten gelen ve bu geleneğin güçlü bir temsilcisi olan Gümüşhanevî’nin “Ruhu’l-Arifin” adlı eserinde “İlahi aşkın şer’i delilleri” şeklinde bir başlık oluşturması manidardır. Seyyidü’l-Taife Cüneyd Bağdadi’nin tasavvufun çerçevesini Kur’an ve Sünnet ile sınırlandırdığını göz önünde bulunduracak olursak halefi olan sufilerin de bu şiarı riayet ederek tasavvufi kavramları naslarla temellendirme gayretleri daha anlaşılır olacaktır. Gümüşhanevî insan ile Tanrı arasında aşk münasebetinin imkanı ve şer’i delillerle isbatı bahsine özel bir önem vermiştir. “Allah onları sever, onlar da Allah’ı sever.”¹² ayetine ve “Allah’ım bana sevgini, Seni sevenin sevgisini, sevgine beni yaklaştıracak şeylerin sevgisini nasip et ve

3 Gümüşhanevî, *Ruhu’l-Arifin*, s. 178.

4 *Age.*, s. 64.

5 Mevlana Celaleddin Rûmî, *Mesnevi*, Ankara, 1988, 3854.

6 Mevlana Celaleddin Rumi, *Mesnevi*, II, 1529.

7 İbn Arabî, *İlahi Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 1998, s. 35.

8 Gümüşhanevî, *Ruhu’l-Arifin*, s. 83.

9 Maide, 54.

10 Platon, *Şölen*, çev. Azra Erhat, İstanbul, 1958, s. 758.

11 Affifi, A.E., *Muhyiddin İbnü’l Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1975, s. 150.

12 Maide 54.

Senin sevgini soğuk sudan daha sevimli kıl benim için"¹³ hadisi şerifine sık sık atf yapar ve naslara istinaden insan ile Tanrı arasındaki münasebeti aşk kavramı üzerinden inşa eder.

Aşk, tasavvuf terminolojisinde "masiva" olarak adlandırılan Allah'ın varlığı karşısında ikincil durumda bulunan herşeyden uzaklaşmayı ve dikkati Allah'a teksif etmeyi sağlayan kuvvettir. Gümüşhanevî ariflerden aktarımla "Allah'ın öyle kulları vardır ki Onu severler, bu sevgi onları doyurur, tatmin eder."¹⁴ diyerek Allah ile rızıklanan aşıkları anlatmaktadır. Aşığın gönlündeki "yar-i ğarı" yani (mağara arkadaşı) –ikinin ikincisi- Mevla'nın aşkıdır. Geçici suretler aşığı dünyaya aşına kılmaya yetmez. O her daim yabancılik hissi içindedir. Öyle ki Muhammed İkbâl'in ifadesiyle "Zahid bu dünyada yabancıdır; aşık ise öbür dünyada da yabancıdır."¹⁵

Fenomenlerin geçiciliği, sınırlılığı ve pek çok tecrübeye göre yanılısamayı beraberinde getirmesi arzu edilmeye değer olamayacakları neticesine ulaştırır. Zayi olan, ufûl eden şeyler arzusunun nesnesi olamazlar. Sufi tecrübesi dikkati arzusunun konusu olabilecek yegane varlığa çekmektedir. Sufi düşüncesinde beklenen, fitri bir temayülümüz olan arzu etmenin, iştiyakın, hevanın yok edilmesi değil, dikkati geçici görüntülerden Hakkın değişmeyen, dönüşmeyen, tefessüh etmeyen sonsuzluğuna çevirmektir. İbn Arabî'nin ifadesiyle zaten sufînin yolculuğu, hevanın ilah olduğu başlangıç noktasından son kertede ilahın heva olduğu noktaya gelmek içindir. Aşkın nesnesi sonlu varlık olunca nesnenin sonluluğu, sınırlılığı aşkında sonlu olmasını gerektirecektir. "İnkâr edenlere gelince; onların eylemleri ıssız bir çöldeki serap gibidir. Susamış kimse onu uzaktan su zanneder. Yanına geldiğinde hiçbir şey bulamaz. Yanında sadece Allah'ı bulur."¹⁶ ayeti bize arzusunun nesnesi olan her varlığın durumunu anlatır. Hakkın sadece bir tecellisi olan bir varlığa gönlü teksif etmenin yol açtığı trajik durum ayette resmedilmiştir. Oysa ki tecelliyi mutlaklaştırmayan ve tecellinin kaynağına yönelen keskin nazar Hakka muhabbet haddü kenar olmadığını kavrar.

Gümüşhanevî seyrü sülûk menzillerinde aşıkların halden hale evrilmesinden söz eder. Kimi zaman naz, niyaz, kimi zaman da şikayet aşığın hallerindedir. Ünsiyet makamında olan bir kimse Allah ile şakalaşabilir ve Ona nazlanabilir.¹⁷ Naz makamında onu ziyadesiyle pervasız bulabiliriz. Ebu'l Hasan Harakani'den nakledilen şu menkıbe naz makamına mahsus olsa gerektir: Harakanlı arif halvette olduğu birgün Mevla'dan şu hitabı duyar: Senin sırlarını cümle aleme açayım mı, ne dersin? Harakani Hz. boyun keser ve şöyle der: Ya Rabbi! Mülk senindir. Dilersen günahlarımı setredersin dilersen ifşa edersin. Ama peki ben Senin sırlarını ifşa edersem sen ne dersin?

Hakikatin şerhe beyana sığmayan niteliği irfani geleneğin daha ziyade remzli bir dil kullanmasına yol açmıştır. Hakikatin ses ve sözle aktarımı kabil olmamakla birlikte ariflerin kullandığı metaforlar bu bilginin mahiyetini idrak etmede yardımcı olabilmektedir. Arifler tasavvufi hakikatleri izah için "kap" metaforuna başvurmuşlardır. Sözelimi İbn Arabî'nin tasavvuf metafiziğinin zirve eseri olan "Fususul-hikem" hikmetlerin yüzük kaşları ya da kapları şeklinde anlaşılmıştır. Her peygamber ilahi hikmetin alıcısı bir kap gibi tasavvur edilmiştir. Esasında tasavvuf metafiziğinin temel kavramlarından olan "ayan-ı sabite" nazariyesi de bir "kaplar" nazariyesidir. Buna göre her mümkün ilahi hakikati istidadına göre kabul eden bir kaptır. İlahi hakikat bu kaplara her an tecelli etmekte ve onlar da bu tecelli için "kabil" yani kabul edici, alıcı olmaktadır. Bu nazariye ile bağlantılı olarak insan kalbinin de ilahi aşk için kabil yani alıcı olduğu belirtilmiştir. "Hiçbir yere sığmayıp mümin kulumun kalbine sığıdım" hadisi kudsisi ile de desteklenen bu düşünceye göre kalp muhabbetullah için kaptır. Gümüşhanevî de bu haki-

13 Gazzali, *İhyau Ulûmi'd-din*, c.4, s.253.

14 Gümüşhanevî, *Ruhu'l-Arifin*, s. 101.

15 Muhammed İkbâl, *Cavidname*, çev. Annemarie Schimmel, Ankara, 2000, s. 262.

16 Nur, 39.

17 Gümüşhanevî, *Ruhu'l-Arifin*, s. 128.

kate işaret için “İnsan kalbi bir kapıdır.”¹⁸ demektir. Gümüşhanevî muhabbetullahı “Hakkın celalinin kudsiyeti ve cemalinin nuraniyeti ile keşfolunan sevgilinin kalbe doğması ve yerleşmesidir.”¹⁹ şeklinde tanımlamaktadır. “Allah bir kimsede iki kalp yaratmamıştır.”²⁰ ayetine atıf yapan Gümüşhanevî böylece insan için meşru olan yegane muhabbetin Hakka duyulan muhabbet olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bu hususta Ebu Hasan Şazeli’den de “Gerçek sevgiliden başkasına duyulan aşk haramdır. Birlik sırrına ermeye manidir.”²¹ cümlesini aktarmaktadır.

İrfan edebiyatında salikin kat ettiği merhaleler mebzul miktarda remzle ifade edilir. Aşka düşen dervişler için “bade içirildi”, “sakiden bade içti” denilmektedir. Gümüşhanevî de eserlerinde “bade içmek” tabirini kullanır ve kendilerine vasitasız aşk badesi içirilen aşıkların sakisi Allah’tır der.²² Bu aşıklar yakınlık yaygısı üzerine oturtulmuşlardır ve kendilerine yakınlık elbisesi giydirilmiştir.²³

“Sevgi gizliliği nisbetinde kıymetli, muhterem ve mübarektir.” diyen Gümüşhanevî’ye göre her sevgide seven ile sevilen arasında bir sır vardır.²⁴ Gümüşhanevî ehl-i hakikatin şöyle dediğini aktarır: “Muhabbetullah zevkine eren aşık kullar Allah’ın gelinleridir. Allah’ın mahremine aldığı gelinlerini günahkârlar göremez.”²⁵ İnsan ile Allah arasındaki sevgi münasebeti avamın anlayışının üzerindedir ve ifşası mahzurlu bir sırdır.²⁶ Büyük arif Nesimi de aşk ehlinin dilsiz gerektiğini ifade için “kes sözünü ve ebsem ol şerhü beyana sığmazam”²⁷ demiştir.

Sufi düşüncesinde aşk, insanın varlık iddiasından vazgeçerek benlik çemberinden çıkabilmesi, ikilikten kurtulması için imkandır. Anadolu erenlerinden Nimri Dede’nin “Varlık dağlarını delip geçerek özde ben bir insan olmaya geldim” dizelerinde dile getirdiği gibi insan-ı hakiki olmanın talimi aşk medresesinde yapılır. İpi dünyadan kesilen derviş dünya alayıkından azade olmalıdır. İrfan edebiyatının önemli ölçüde varlıktan geçme temasına hasredildiğini görürüz. Yunus Emre’nin “Canlar canını buldum bu canım yağma olsun/ Assı ziyandan geçtim dükkânım yağma olsun”²⁸ dizeleri Niyazi Mısri’de karşılığını şöyle bulur: “Sevdim seni hep varım yağmadır alan alsın/ Gördüm seni efkârım yağmadır alan alsın”²⁹ Varlıktan geçmenin talimi olan tasavvuf dervişlere kahru lütfu şey-i vahid bilmeyi salık verir. Gümüşhanevî yardım gelen belaya rızayı aşk ahlakından sayar: “Seven sevdiğinden başka bir şey görmediği gibi her gördüğü şeyi de sevdiğinden görür. Bunun için Ondan gelen ve Onun eseri olduğunu bildiği ibtila olarak gelen herhangi bir şey için ne üzüntüye kapılır ne şüpheye düşer. Ondan gelen her şeyi memnuniyetle karşılar.”³⁰ “Cismim ki derd kuşlarına aşıyanedir.”³¹ Fuzulî’den aktardığımız bu dize aşka talib olan derviş bekleyen nice mihneti haber vermektedir. Aşkın, ölümün gönüllü talibi dervişle oyunu dil lâl, akıl mat olana kadar süren satranç oyunudur. Muhammed İkbâl bunun için “aşk satranç oynayandır, biz onun elinde taşlarız.”³² demektir.

18 Gümüşhanevî, *Ruhu’l-Arifin*, s. 46.

19 Gümüşhanevî, *Veliler ve Tarikatlerde Usul*, çev. Rahmi Serin, İstanbul, 1977, s. 217.

20 Ahzab suresi, 4.

21 Gümüşhanevî, *Veliler ve Tarikatlerde Usul*, s. 221.

22 Gümüşhanevî, *Veliler ve Tarikatlerde Usul*, s. 217.

23 Gümüşhanevî, *Veliler ve Tarikatlerde Usul*, s. 218.

24 Gümüşhanevî, *Ruhu’l-Arifin*, s. 111.

25 Gümüşhanevî, *Veliler ve Tarikatlerde Usul*, s. 218.

26 Gümüşhanevî, *Ruhu’l-Arifin*, s. 27.

27 Nesimi, *Divan*, çev. Shahram Bahadori Gharache, Seyyid Hüseyin Aydın, İstanbul, 2009, s. 223.

28 Yunus Emre, *Divan-ı İlahiyat*, haz. Mustafa Tatçı, İstanbul, 2012, s. 401.

29 Niyazi Mısri, *Divan*, haz. M.Efdal Emre, İstanbul, 2012, s. 397.

30 Gümüşhanevî, *Ruhu’l-Arifin*, s. 102.

31 Fuzulî, *Hadikatü’s-Süeda*, Dersaadet, 1289, 2.

32 Muhammed İkbâl, *Cavidname*, s. 176.

İnsanın arz üzerinde duyumsadığı bütün trajedinin metafizik arkaplanı, Tanrı'dan uzaklığın yol açtığı gerilimlerdir. Asıl-fer ilişkisinin gereği olarak herşeyin aslına özlem duyduğu gibi ruh da orjinini aramaktadır. İnsanın binlerce parçaya bölünmüş olan acıları "ontolojik kaygı"ya hamledilmelidir. Gümüşhanevî de kainattaki bütün heyecan, çalkantı ve hasretlerin Ona olan hasretin, Onun aşkının çırpınışları olduğunu dile getirir.³³ Kadim olandan insana erişen aşk, ruhu orjinine yaklaştırır. Ancak paradoksal olarak yakınlık da yakıcıdır. T.S.Eliot "Doymamış aşkın sonsuz azabı, doymuş aşkın daha büyük azabı."³⁴ derken bu paradoksu veciz anlatmıştır. Yakınlık arttıkça insanın ıstırabı da artar. Hallac'ın dediği gibi "İstirap Onun ta kendisidir."³⁵ Uzaklığın da yakınlığında verdiği ıstırapa rağmen kavuşma arzusu bakidir. İki ayrı parçayı birbirine çekmede en müessir güç olan aşk, aşığı sarmaşık gibi sarar. Ve usaresini emerek onu mecazen öldürür. Kendinde ölen aşık sevgilisinde dirilir. Dervişin düştüğü bu dilemma irfani edebiyatın da kök saldıgı yerdir. İrfani edebiyat geleneği zengin bir sembolizmle örülü, belaya düçar olmuş derviş hikayeleri anlatır.

Girdiği yol dervişi ölüme götürse de hadis-i kudsi, Allah aşkının öldürdüğü kimseler için kan bedeli olarak Allah'ın bizatihi kendisi olacağını söyler. "Görsen ki beni öldürüyorsun/ benim katilimsin, lakin kan bedelimsin."³⁶ Dervişliğin gönüllü ölüm tecrübesi olduğunun idrakinde olarak Gümüşhanevî aşıkların vuslata yol olması itibariyle ölümü sevdiklerini ifade eder.³⁷ Cemali seyr etmekten gayri arzuları olmayan aşıklar Hakkın Cemalini seyre dalınca gözleri ile kalpleri birleşir, onların bütün varlıkları göz kesilir.³⁸

Gümüşhanevî aşkın bütün makamlarda maksadın sonu olmakla birlikte aynı zamanda bütün makamların mukaddimesi olduğunu belirtir. Yani salikin seyrü sülûkunun hem başlangıcı hem neticesi aşk iledir. Büyük sufi Ahmed Gazali'nin ifadesiyle "aşk hem kuştur hem yuvadır, hem avcıdır hem şikardır, hem kibledir ve kibleye dönendir, hem taleptir hem matlubdur, Evveldir ve Ahirdir."³⁹

33 Gümüşhanevî, *Ruhu'l-Arifin*, s. 66.

34 Muhammed İkbâl, *Cavidname*, s.72.

35 Schimmel, Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları*, İstanbul, 2004, s. 152.

36 Mevlana Celaleddin Rumi, *Mesnevi*, 2439.

37 Gümüşhanevî, *Ruhu'l-Arifin*, s. 45.

38 Gümüşhanevî, *Ruhu'l-Arifin*, s. 151.

39 Ahmed Gazali, *Sevanih*, Hellmut Ritter, İstanbul, 1942, s. 24.

Kaynakça

- A.E. Affifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1975.
- Ahmed Gazâli, *Sevanih*, haz. Hellmut Ritter, İstanbul, 1942.
- Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Ruhu'l-Arifin*, çev. Rahmi Serin, İstanbul, 1978.
- Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Veliler ve Tarikatlerde Usul*, çev. Rahmi Serin, İstanbul, 1977.
- Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, İstanbul, 2004.
- Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgarım Sen Ateş*, İstanbul, 1999.
- Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l Evliya*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991.
- Fuzuli, *Hadikatü's-Süeda*, Dersaadet, 1289.
- İbn Arabi, *İlahi Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 1998.
- Mevlana Celaleddin Rûmi, *Mesnevi*, Ankara, 1988.
- Muhammed İkbâl, *Cavidname*, çev. Annemarie Schimmel, Ankara, 2000.
- Niyazi Mısri, *Divan*, haz. M.Efdal Emre, İstanbul, 2012.
- Nesimi, *Divan*, çev. Shahram Bahadori Gharache, Seyyid Hüseyin Aydın, İstanbul, 2009.
- Platon, *Şölen*, çev. Azra Erhat, İstanbul, 1958.
- Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul, 1979.
- Yunus Emre, *Divan-ı İlahiyat*, haz. Mustafa Tatçı, İstanbul, 2012.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’de Allah Aşkı

Ömer BOZKIR*

Özet

Aşk, insanı Allah’a götüren bir yol olarak kabul edilir. Bu yola girmiş olan insan duygu ve düşüncesinin tamamını o yola adanmış olur. Her şeyi güzel görmeye ve güzel düşünmeye başlar. Sıkıntı anında bile gönüllü rahattır. Çünkü neticesinde bir vuslat vardır. Sevgi, Allah’ın insana vermiş olduğu ilahi bir ihsandır. Bu ihsan, maddi sevginin manevi sevgiye dönüştüğü bir hal alır ve ilahi aşka ulaşır. Bu aşk sayesinde mutasavvıflar, manevi lezzet ve haz almaya başlayınca kalpteki duygularını daha samimi bir şekilde ortaya koyarlar. Mutasavvıflar, muhabbet ve aşkın çeşitli hallerini yaşamışlardır.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî de aşk kavramı üzerinde durmuştur. Asıl amacının Allah’a ulaşmak olduğunu birçok ifadesinde dile getirmiştir. Yapılan işlerde amaç Allah’a ulaşmak olduğunu önemle vurgulamıştır. Allah’a ulaşmanın yolunu da aşk ve şevk ile birlikte O’na bağlanmakla olabileceğini ifade etmiştir. Bunun sağlanabilmesi için Allah ile devamlı irtibat halinde olunması gerektiğini, ibadet ve taate özen gösterilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Bu çalışmamızda, tasavvuf tarihinin önemli şahsiyetlerinden alim, abid, zahid bir kişi olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’de, Allah aşkı konusunu inceleyeceğiz.

Giriş

İnsanlığın yaratılışıyla birlikte ortaya çıkan, yaratılan ile yaratan arasında bir bağ niteliğinde olan sevgi ve muhabbet mutasavvıfların da dikkatlerini çeken bir konu olmuştur. Çünkü sevgi ve muhabbet insanın hem beşeri hem de ilahi yönüne hitap eder. Tasavvuf geleneğinde beşeri sevgiden hareketle ilahi sevgiye doğru bir gidiş vardır. Bu sevginin son noktası ilahi aşkın adı olmuştur. İnsanın Allah (cc)’ı sevmesi ve O’na muhabbet duyması insan fitratı için kaçınılmaz bir durumdur. Manevi atmosfer içerisinde yaşayan mutasavvıfların sevgisi, mecazi aşk ile başlayıp ilahi aşka dönüştüğü anda başka bir hal almıştır. İlahi aşka ulaşabilmek için öncelikle mecazi aşkın olası ve ilahi aşka giden bir yolun bulunması gerekir. Bu yolun başında öncelikli olarak kalpte yer alan mecazi sevginin ilahi aşka dönüşümünü sağlamak gerekmektedir. Bu dönüşümle birlikte kalpte sadece Allah sevgisi yer alınca asıl amaca da ulaşılmış olunur.

Sufi anlayışındaki mecazi sevgi sadece zahiri bir sevgidir. Asıl amaç Allah sevgisidir. Mecazi ve hakiki sevginin birbirini takip eden bir süreç olması ve bunun son noktası olan ilahi aşka ulaşılmasıyla birlikte kalp mutmain olur. Mutasavvıfların anlayışında, yaratılana aşık olamayan yaratana aşık olamaz düşüncesiyle mecazi aşktan ilahi aşka bir seyir hali vardır. Bu seyir sayesinde aşkın son mertebesi olan ilahi aşka ulaşarak “Yaratılanı severim yaratandan ötürü” anlayışıyla asıl amaçlarının Allah sevgisi olduğunu ifade etmişlerdir. İnsanın Allah (cc)’a olan sevgi ve muhabbeti Allah’ın insana vermiş olduğu sevgi vesilesiyle gerçekleşmektedir. Bu sevgi asıl amacına ulaşıncaya gönüller Allah aşkıyla dolmaktadır.

Mutasavvıfların üzerinde durduğu aşk kavramı çoğu yerde sevgi ve muhabbet şeklinde kullanılmıştır. Aşk kelimesinin aslı “ışk”tır. Işk, sarmaşık demektir. Sarmaşık nasıl yerleştiği istila ederse, aşk da girdiği kalbi ve vücudu öylece istila ettiğinden, şiddetli sevgiye “aşk” denmiştir.¹ Kalplerini tamamen Allah sevgisiyle dolduran sufilerin amacı da bu sevginin zirvesi olan

* Öğr. Gör., Kafkas Üniversitesi.

1 Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İst. 2000, s.207.

ilahi aşka ulaşmayı hedeflemişlerdir. Sufilerin kalplerindeki sevgi, hissettikleri ölçüde Allah'a (cc) muhabbetlerini ortaya koymuştur. Kendisine aşk nedir diye sorulan Mevlana'nın: "Ben ol da bil" cevabı bu düşünceyi izah etmektedir. Bu düşünceyi Gümüşhanevî şu şekilde dile getirmiştir: *Sevgi, insanın his ve idraki itibarıyla bilmeye anlamaya tabidir. Her hissediş, bir anlatıştır. Her anlayışta ise bir tat ve lezzet vardır. İnsan tabiatı, lezzet aldığı şeye meyleder.*²

İslami literatürde aşk, ilahi ve beşeri olmak üzere başlıca iki anlamda kullanmış ve ilahi aşka genellikle "hakiki aşk", beşeri aşka da "mecazi" veya "uzri aşk" denilmiştir.³ Aşk, sevginin son mertebesi; sevginin insanı tam olarak hükmü altına alması, varlığın aslı ve yaratılış sebebi⁴ şeklinde de ifade edilmiştir. Mutasavvıflar aşkı, "mecazi" ve "hakiki" olmak üzere iki türde incelerler. Mecazi aşk: Geçici suretlerden birini sevmektir. Hakiki aşk ise: Mutlak varlığı; yani Allah'ı sevmektir. Hak'tan başka her şeyden geçmektir. Hakiki aşka eren kendinden geçmiş, fenafillah ermiştir.⁵ Fenafillah, sufilerin ulaşmak istedikleri asıl makam olduğundan dolayı mecazi aşkı, ilahi aşka giden bir yol olarak kabul etmişlerdir.

Gümüşhanevî de İlahi Aşk ve Tezahürleri

Kur'an ve sahih hadis kitaplarında aşk kelimesi geçmemekle birlikte "sevgi", çoğunlukla hub ve muhabbet bazen de meveddet kelimeleri ve bunlardan türetilen çeşitli kelimelerle ifade edilir.⁶

Meveddet, "vüd" kelimesinden türemiş olup, sevgi sebebiyle kalbin özlem içerisinde bir şeyi istemesidir.⁷ Meveddet kelimesi Kur'an-ı Kerim'de dostluk, muhabbet, sevgi manalarında kullanılmıştır. "Yine O'nun ayetlerindedir ki, sizin için nefislerinizden kendilerine ısırırsınız diye eşler yaratmış, aranızda bir sevgi ve merhamet koymuştur. Şüphesiz ki bunda düşünecek bir kavim için nice ibretler vardır"⁸ ayeti, Allah'ın, salih kullarla sevgi ve muhabbet içinde olduğunu ifade etmiştir. Yaratılanın yaratandan dolayı önemli olduğunu, Allah'ın yarattıklarını karşılıklı muhabbet içinde olduğunu ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de "İman edip, salih amel işleyenler var ya, Rahmân (olan Allah) onları (gönüllere) sevdirecektir"⁹ buyrulmaktadır ki, buradaki vüd kelimesi sevgi manasında kullanılmıştır. İman edip, salih amel işleyenlerin de Allah ile karşılıklı muhabbet ve sevgi içerisinde olduğunu anlamaktayız.

Sevginin safi ve temiz olanını ifade eden¹⁰ muhabbet, içinde su bulunan bir kap manasındaki "el-hub" kelimesinden gelmektedir. Kap içinde olanı tutar ve bir kap, içinde dolu olduğu şeyden başkasını içine almaz. Aynı şekilde kalp de sevgi ile dolu olunca, sevdiğinden başkasını içine almaz.¹¹ Dolayısıyla muhabbet, kötü huylardan arınma ve güzel huylarla donanma suretiyle sevgiliye layık olma ve yaklaşma demektir.¹² Muhabbet kavramı değişik şekillerde tarif edilmiş olup yaşamın her alanında bir sevgi ve aşkın değişik merhalelerinde getirilmiştir.

Kuşeyri muhabbet kavramını: "sevenin sıfatları ile mahvolması ve mahbubu zatı ile ispat etmesidir" diye tarif ederken,¹³ Beyazid-ı Bistami: "Mahabbet, nefisinden olan çok şeyi azım-

2 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin), Pamuk Yay., İst. 2002, s.27.

3 Ahmet Ökke "Tasavvuf Terimleri", Edit. Kadir Özköse, *Tasavvuf el Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 172.

4 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İst. 2012, s.48.

5 Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 207-208.

6 Ökke "Tasavvuf Terimleri", Edit. Kadir Özköse, *Tasavvuf el Kitabı*, s. 172.

7 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.49.

8 Er-Rum, 30/21.

9 Meryem, 19/96.

10 Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkand Yay., İst. 2012, s.590.

11 Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, s.591.

12 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.49.

13 Hücviri, *Keşfu'l-Mahcub*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İst. 2010, s.374.

saman, dostundan çok olan şeyi çoğumsamandır” demiştir.¹⁴ Selh b. Abdullah da, muhabbetin “taatla sarmaş dolaş olmak ve muhalefetle zıtlaşmak” olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla sevgi, sevgiliyi itaat halinde iken kucaklamak, ona muhalefet etmekten yüz çevirmektir.¹⁵ Üstad Ebu Kasım Kuşeyri ise, “Muhabbet, sevenin sıfatları ile mahvolması ve mahbubu zatı ile ispat etmesidir” demiştir. Seven kendisine ait bütün vasıfları sevgilisini talepte nefy ve mahveder, böylece Hakk’ın zatını ispat ve kabul eder.¹⁶

Kur’an-ı Kerim’de “Ey müminler içinizden kim dininden dönerse, bilsin ki, Allah öyle bir kavim getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah’ı sever”¹⁷ ayetinde ki muhabbet kavramının, sevgi manasında kullanıldığını görmekteyiz.

Gümüşhanevî sevginin asıl amacının Allah ve Rasulü olduğunu şu şekilde ifade etmiştir. Ey hakikat ve marifet yolunun yolcusu! Bilmiş ol ki, hakikat ehli olan kimseler Allah ve Rasulü’nü sevip onlara muhabbet beslemenin farz olduğuna ittifak etmişlerdir. Öyleyse, nasıl olmuş da muhabbeti ibadetle tefsir etmişlerdir? Hâlbuki muhabbet, ibadete tabidir. Aynı zamanda muhabbetin meyvelerinden bir meyvedir.¹⁸

İbnü’l Arabî de ibadetin aslının sevgi olduğunu söyler. Onun içindir ki sevgisiz ibadet makbul olmaz. Çünkü sevgi en yüce ibadettir. Aşk makamı mabud olma makamıdır.¹⁹ Nefsi dine ram, dini nefis için vicdan kılmak, aşk vasıtasıyla gerçekleşir. Aşk yolu uzun, meşakkatli, tehlikeli ve zordur. O makama ulaşan hiçlikten, şerden kurtulur. Her şeyde mutlak güzelliği görür. Gönlüne baktığı zaman, orada mutlak vücuddan başka bir şey hissetmez.²⁰ Kalplerine Allah sevgisini yerleştiren sufiler bu sevginin verdiği lezzetten dolayı tattıkları duyguları dile getirmişlerdir.

Allah sevgisinin kalbe yerleşmesini sağlamanın iki yolu vardır. Birincisi; nefsin başka şeylere meyil ve arzularını azaltarak gönülden masiva sevgisini çıkarmak, ikincisi ise, ibadet ve taatla marifeti artırmakla olur. Marifetin insan kalbini her yönüyle tamamen kaplaması da muhabbet doğurur. Bunun yolu nafil ibadet ve taatlarla ruhu güçlendirmektir.²¹

İbnu’l Cevzi’ye göre, Allah’a karşı duyulan muhabbetin iki derecesi vardır. Birinci derece, her müslümanda mutlaka bulunması gereken Allah sevgisidir.²² İkinci derece, Allah sevgisinin bu derecesi, dini tutum ve davranışlarında en önde olanların ve Allah’a iyice yaklaşmış olanların dereceleridir.²³

Gümüşhanevî, sevginin meydana gelebilmesi için bir takım sebeplerin olması gerektiğini ifade etmektedir. Bunlardan birincisini; “*sevginin varlığa ihtiyacı vardır*” diyerek şu şekilde ifade etmiştir: “*Olamayan bir şeyin sevilmesi düşünülemez. Muhakkak ki, insan her şeyden önce kendi varlığını sever. Kendisinden başkasını da yine kendisi için sever*”.²⁴ İkinci olarak, “*ihsan iyiliğin kölesidir*” ifadesiyle şunları belirtmiştir: “*Bütün kalpler kendilerini iyilikte kullananları sever. Muhakkak ki her insan, kendisine yapılan sevgiye meyleder. Kötülük gördüklerinden de nefret eder*”.²⁵ Sevginin oluşmasına vesile olan üçüncü sebep, *güzellik ve kıymetlilik*dir. İnsan

14 Hücviri, *Keşfu’l-Mahcub*, s.374.

15 Hücviri, *Keşfu’l-Mahcub*, s.374-375.

16 Hücviri, *Keşfu’l-Mahcub*, s. 374.

17 El-Maide, 5/54.

18 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin), s. 21.

19 Süleyman Uludağ, *Aşk Maddesi, DİA, IV*, TDV Yay., İst., 1991, s.13.

20 Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İst. 2001, s.204.

21 Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 209.

22 İbnu’l Cevzi, *Allah Aşkı*, (Çev. Cemal Aydın), Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İst. 2012, s.23.

23 İbnu’l Cevzi, *Allah Aşkı*, s.27.

24 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin), s. 29.

25 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin), s. 30.

sevdiğini kendi şahsı için sever. Kendisinden zevk aldığı kimse için değil. Zira sevdiği kimse kendi varlığının dışında ve ötesindedir. İnsanın kendi varlığı zevkinin kaynağıdır.²⁶ Dördüncü sebep, “duyuş anlayış ve bir şeyin iç yüzünü kavrayıştır. Meydanda görülebilen suretler hislerle, görülmeyen suretler, manalar ve dereceler de basiretle anlaşılır”.²⁷ Beşinci ve sonuncusu, “sevenle sevilen arasındaki gizli bir bağlantıdır. Bazı kimseler, hiçbir sebebe dayanmadan, karşılıklı olarak birbirlerini severler. Bu sevginin sebebi yukarıda bahsi geçenlerden hiç biri değildir. Sebebi bilinmeyen sevgide, sadece iki tarafın ruhları arasında anlaşma ve kaynaşma vardır”.²⁸ Kaynağı bilinmeyen sevgiyle alakalı olarak Kur’an-ı Kerim’de Allahü Teala şöyle buyurmuştur. “Ey Habibim, sana ruhun hakikatinden soruyorlar. Onlara de ki: Ruh, Rabbimin bildiği bir iş-tir ve size ilminden az bir şey verilmiştir”.²⁹ Ayeti kerimede geçen ruh kavramı insanın sahip olduğu, fakat farkında olmadığı bir sevginin kaynağı durumundadır. Kendisinde bu özellikleri taşıyan kimselerin, bir sevgi tezahürü içerisinde olduğunu ve bu sevginin de neticesinde sevdiğine ulaşabileceğini ifade edebiliriz.

Gümüşhanevî, gerçek manada Allah sevgisini su şekilde ifade etmiştir. Gerçek sevgi, onun şartlarını sebeplerini ve Allahü Teala ile ilgili manasını, salık kendi nefsinde duyduğu ve anladığı zaman meydana çıkar.³⁰ Bu ifade ile o, insanın kendini bilmeden Allah’ı tanıyamayacağını ve tanımadığına karşı da muhabbet duyamayacağını dile getirmiştir. Yine Gümüşhanevî, Allah’ü Teala’yı bilmeden, O’nun hakkında sevgi tasavvur etmek mümkün değildir. İnsanın yaratılışı icabı olarak bilmediğini sevemez³¹ sözleriyle yaratılanın, yaratıcının vermiş olduğu sevgiye ihtiyacı olduğunu belirtmiştir. Gümüşhanevî, gerçek manada kimlerin sevilmesi gerektiğini şöyle ifade etmiştir. “Sevgiye layık ve müstahak olan, ancak Allahü Teala’dır. O’ndan başkasını seven kimse O’nun sevgisinin ne olduğunu bilmeyen kimsedir. O’nun sevgisine vasıta olmayan her sevgi batıldır. Allah’ın Rasulü’nü sevmek, Allah’ı sevmekten başka bir şey değildir. Zira Allah’ın Rasulü, Allah’ın sevgisinin insanlığa ve bilcümle varlığa akan kaynağı durumundadır”.³²

İnsanın asıl amacının Allah’a ulaşmak olduğunu ve bunun sevgi neticesinde olabileceğini Gümüşhanevî şöyle ifade etmiştir. “Allahü Teala’yı severek marifetine eren kimse, fanilikten ebediliğe intikal eder. O’nu hakkıyla seven kimsenin yolunu ölüm kesemez. Marifetin yerleştiği bir gönül evini ölüm harap edemez. Marifet insanın teninde değil ruhundadır”.³³

Gümüşhanevî, sevginin özellikle düşünebilen varlıklara ait olan bir vasıf olduğunu ve insanın buna layık olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir. “Sevgi, canlılara ve bilhassa düşünme-bilme vasfı bulunanlara mahsus bir Allah vergisi olup, cansız varlıklarla bir ilgisi yoktur. Bütün canlılar arasında sevginin alametleri görülse de, mükemmel bir sevgiyi ancak yeryüzünde Allah vekili olarak hükümlan olan insan sergilemektedir”.³⁴

Sevginin, insan fitratında var olduğunu ve bunun ileri derecede yansımalarının aşka dönüştüğünü Gümüşhanevî şu sözleriyle dile getirmiştir. “Sevgi, insan tabiatının zevk aldığı şeye karşı meyiletmesidir. Bu meylin şiddetli ve kuvvetli bir arzuya dönüşmesine aşk adı verilir”.³⁵

Mutasavvıflar Allah’a kavuşma arzusu şeklinde gelişen sevgiyi şevk olarak adlandırmışlar ve değişik şekillerde tarif etmişlerdir. İbn Ata’ya şevkin ne olduğu sorulunca şöyle demiştir: “O

26 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin), s. 30-31.

27 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin), s. 31.

28 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin), s. 32.

29 El- İsrâ, 17/85.

30 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin), s. 26.

31 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 26.

32 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin), s. 34.

33 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin), s. 47.

34 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin), s. 26.

35 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin), s. 27.

(Yüce Allah'a kavuşma özlemi ile) gönlün yanması, kalbin tutuşması ve ciğerlerin parça parça olmasıdır.”³⁶ İbn Hafif şöyle demiştir: “Şevk, kalplerin ilahi vecd ile rahatlaması ve rabbine yakın olup kavuşma muhabbetiyle hoş olmasıdır.”³⁷ Şevk hali murat kabesi yolcularını maksat ve maksutlarına ulaştıran bir binek olup devamı muhabbetin devamına bağlıdır. Muhabbet baki kaldıkça şevk baki kalır.³⁸ Seri-i Sakatî'nin ifadesiyle: “Şevk, hakikatıyla elde ettiği zaman arif için en yüce bir makamdır.”³⁹ Ebu Ali Dekkak şevk ile iştihakı birbirinden ayırır ve şöyle derdi: “Şevk, sevgiliyi görme ve ona kavuşma ile söner; iştihak ise kavuşma ile son bulmaz.”⁴⁰ İbn Arabî'ye göre de aşk, Allah'ı bulmanın asli rehberidir.⁴¹ Mahabbet, insanın seçme yeteneğinin düşmesidir. Zira mahabbet, seveni lal eder. Aşk, mahabbetin bir dalıdır. Çünkü aşkta seçme yeteneği ve sıfat vardır.⁴² Aşk, insanın içini ve ciğerini yakan bir ateştir. Akli şaşkın kılar, yanltır, gözü kör eder. İştihak duygusunu giderir. Büyük korkuları insana küçük gösterir. Vuslat ise aşk ateşini söndürür, sevgilinin sövme, dövme azarlaması bunları azaltır. Bazen aşık aşkta fani olur. O zaman aşık aşk haline gelir. Sonra aşk maşukta fani olur.⁴³ Aşık, sevgilinin rızasını kazanmayı, başkalarının hoşnutluğunu elde etmeye tercih eder.⁴⁴ Mevlana'ya göre aşk, kimseye ihtiyacı olmayan Allah'ın niteliklerindedir. O'ndan başkasına aşık olmak mecazidir.⁴⁵ Allah'tan dostluk istifası ve safası ile razı olanlar O'na aşık olanlardır.⁴⁶ Sufilerin bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere sevgi, muhabbet, aşk gibi kavramlar birbirini tamamlar nitelikte olup hepsinin de amacının Allah'a (cc) ulaşmak olduğu anlaşılmaktadır.

Gümüşhanevî'ye göre, sevgi ve muhabbetteki kuvvetin artmasıyla aşk meydana gelir. Bu sevgi ve muhabbetin meydana geliş sebeplerini şu şekilde ifade eder. Birincisi, “*Dünya ve dünyalıklarla ilgiyi kesmek ve Allah'ın sevgisinden başka ne varsa hepsini kalpten söküp artmaktır*”.⁴⁷ Burada masiva, yani Allah'tan başka her şeyin kalpten çıkarılması ve kalpte sadece Allah (cc)'in yer etmesi gerektiğini şu şekilde ifade etmiştir: “*İnsan kalbi bir kap gibidir. Öyle bir kap ki, içinde su dolu ise, sirke koyamazsınız, sirke dolu ise su koyamazsınız. Allahü Teala bir şahıs için sadece bir kalp yaratmıştır. Bir vücutta iki kalp yoktur. Bir kalpte Allah sevgisinin mükemmel bir şekilde yer edebilmesi için, o kalbe başka bir sevginin az da olsa girmemiş olması lazımdır*”.⁴⁸ Bunun gerçekleşebilmesi için insanın, ihlaslı bir şekilde amel etmesi, takva üzere yaşaması ve kulluk vazifesini hakkıyla yerine getirmeye gayret etmesi gerekmektedir. Kuvvetli muhabbetin meydana gelmesinin ikinci sebebi, “*Marifetullah'ın kuvvetli olması, salikin bütün varlığını o marifetin sarmış olması, kalbin marifetle dolu olmasıdır*”.⁴⁹ Bütün bunlar Allah'ı sevebilmenin ve O'na ulaşabilmenin bir yoludur. Bu yolun yolcuları ise, bu yolda önüne çıkan bütün engelleri aşabilecek bir donanıma sahip olmalıdır. Gümüşhanevî'ye göre, “*bu yolcular Allahü Teala'yı önce severek marifetine ermek, sonra bu sevgi ile O'ndan başka şeyleri tanıma yolunu tutarlar. Bu yolu zayıf yolcuları ise, önce O'nun yüce saltanatını tanımak, sonra saltanatın sahibine doğru yol almak şeklinde yollarına devam ederler*”.⁵⁰

36 Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, s.605.

37 Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, s.606.

38 İzzeddin Kaşani, *Misbahul Hidaye ve Miftahul Kifaye*, (Çev. Hakkı Uygur), Kurtuba Kitab, İst. 2010, s.407.

39 Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, s.608.

40 Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, s.604.

41 Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Sidre Yay., İst. 1988, s.102.

42 Ebu Abdurrahman es-Sülemi, *Sülemi'nin Risaleleri*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniv. Basımevi, Ankara, 1981, s.31.

43 Necmüddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, (Haz. Mustafa Kara), Dergah Yay., İst. 1996, s.120-121.

44 İmam Gazali, *Mükaşşefetül Kulub*, (Trc. Salih Uçan), Çelik Yay., İst. 2012, s.48.

45 Mevlana, *Mesnevi*, (Çev. Derya Örs, Hicabi Kırılancı), Konya Büyükşehir Beld. Kültür Yay., Konya, 2010, s.358.

46 Hücviri, *Keşfu'l-Mahcub*, s.241.

47 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 64.

48 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 64.

49 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 68.

50 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 69.

İlahi aşkın gerçekleşmesi için varlıktan Allah'a doğru bir sevginin gerçekleşmesi gerekir. Bu seyrin oluşumunu Gümüşhanevî şu şekilde ifade etmektedir: "*Önce Allahü Teala'yı sevip, ondan sonra eserlerini sevmek yolu ile, önce eserlerini sevip, daha sonra O'nu sevmek yollarından her ikisi de marifet sahibi olmak için elbette kolay yollar değildirler. Öyle bir marifet ki, insanoğlu Allah sevgisinin gereğine ancak onunla ulaşır*".⁵¹

"Aşğın maşuka aşkı, muhakkak ki, yüzüne değil, gıyabında meydana gelmektedir. Yanımızda ve beraber olduğumuz bir şeye karşı aşık olunamaz. Aşk, var olan, fakat o anda göremediğimiz ve henüz vuslatına eremediğimiz bir şey için kavuşmak arzusu ve hasretidir. Görebildiğimiz ve yanımızda bulunan bir şeyin hasreti olmaz ki, arzusu olsun"⁵² ifadelerinden hareketle Gümüşhanevî'nin, Allah aşkının bu şekilde gerçekleşebileceğini ve Allah'a kavuşma arzusunun insanı yakan bir ateş şeklinde olabileceğini düşündüğünü söylemek mümkündür. Gümüşhanevî'ye göre, gıyabi aşkın daha etkin olduğunu, mecazi aşkın ilahi aşka dönüşebilmesi için de bir yol olduğunu ve bu aşkın hem dünya da hem de ahirette sonsuz bir şekilde devam edebileceğini de ifade etmek gerekir.

Sevgi ve aşkın neticesinde insanda Allah sevgisinin bazı alametleri de tezahür etmiştir. Bu alametler insanın ibadetlerindeki hassasiyetiyle manevi atmosfer içerisine girmesine vesile olmuştur. Gümüşhanevî Allah sevgisi olan insanlardaki alametleri şu şekilde sıralamaktadır:

*Allah'ın zikri ile meşgul olmak.*⁵³ Allah'ı seven kişi devamlı olarak O'nu anar ve O'na ulaşacak yolları arar. Kalp de dildeki bu zikir sayesinde Allah ile meşgul olmaya başlar.

Allah kelamı olan Kur'an-ı Kerim'i, O'nun sevgilisi olan Muhammed Mustafa(s.a.v.)'ı O'ndan başka her şeyden çok sevmektir.⁵⁴ Allah ve Allah'a ait olanı sevmek ve onlara karşı sevgi ve muhabbet içinde olmak sevginin bir alametidir.

İssiz yerlerde ibadet ve zikirle meşgul olmaktan hoşlanmak, öyle yerlerde O'na bolca niyazda bulunmak ve işlenen kusurlar için üzüntü duyup, af dilemek.⁵⁵ Riya ve gösterişten uzak durup Allah'a yakın olmak ve yapılan hataların yine O'nun tarafından bağışlanacağı ümidiyle yaşamak.

*Allah ile تنها bir yerde baş başa kalmaktan ve O'na yalvarıp yakarmaktan zevk almaktır.*⁵⁶ Uzlet hayatı yaşamak Allah ile irtibat halinde olmak devamlı olarak tefekkür halinde olmak, sevginin bir alametidir.

Sevgilinin emir ve arzularına tamamıyla uyarak O'nula olan dostluğunu en üst seviyeye yükselmektir.⁵⁷ Bu durum ibadetlerin, ilahi emir ve yasakların yerine getirilmesiyle sağlanabilir.

*Aklın ve tamamının O'na kulluk edip, O'na niyaz etmenin zevkine dalmış olmasıdır.*⁵⁸ Bu durum tamamıyla kulluk vazifesinin yerine getirilmesi ve bunu da bir zevk haline getirilmesiyle, sesini duyacak O'ndan başka kimsenin olmadığı bilinciyle sağlanır. Kul ile Allah arasında ki baş başa kalmak muhabbetin ve sevginin daha da artmasına vesile olur.

Yetiştirilemeyen dünya serveti ve mevkileri için üzüntüye kapılmamak; asıl üzüntüyü Allah'ın rızasını kazanmak için bir şeyler yapmadan ibadetsiz, zikirsiz, fikirsiz ve şuursuzca ge-

51 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 72.

52 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 91.

53 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 137.

54 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 137.

55 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 139.

56 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 139.

57 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 141.

58 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 141.

çen zamanlar için duymak ve buna hayıflanmaktır.⁵⁹ Allah'ı seven insanın, gaflet içerisinde olmayıp, devamlı olarak tefekkür halinde olup, ibadet ve taat şuuruyla yaşaması Allah sevgisini ortaya koymaktadır.

Allah Teala'yı sevmek O'ndan korkmakla olur. Bu korku, O'na bir saygı ve layık olamama korkusudur. İlk bakışta korku, insana sevginin zıddı gibi gelse de durum hiç de öyle değildir. O'nun her şeyden yüce, her şeyden kuvvetli ve her şeye muktedir olduğunu düşünmek, O'na saygıya dayanan bir korkuyu gerektirmektedir.⁶⁰ İnsanın Allah'tan korkması O'na karşı hakıyla kulluk edememe endişesi taşımasından olmalıdır. Buradaki korku, sevenin sevgilisi karşısındaki vazifesini yerine getirememesi olarak anlaşılmalıdır. Hakikat şudur ki seven sevdiğiyle hem dem olur sevdiğinin hoşuna giden davranışlarda bulunur başka şeylerle vaktini geçirmez. Kalbinin mutmain olabilmesi için her an sevgilinin hoşlanacağı bir davranış sergileme ihtiyacı hisseder.

Bu davranışları sergilemeye başlayınca kalpteki sevgi ve muhabbet daim hale gelir ve dildeki zikir kalpte yer edince sevgisini değişik şekillerde ortaya koymaya başlar. "Kişi sevdiğiyle beraber olacaktır" düsturundan hareketle her an sevgilinin aşkıyla oturup aşkıyla kalkılması insanın sevgisini ortaya koyan bir davranıştır.

Sonuç

Tasavvuf düşünce sistemi içerisinde önemli bir yere sahip olan aşk tasavvuru, insanın fitri bir özelliği olması, Allah'a ulaşmanın bir yolu olması hasebiyle, sufilerin ilgi alanına girmiş ve sufilerce değişik şekillerde dile getirilmiştir. Manevi atmosfer ve ruhani bir hayat içerisinde yaşamaya çalışan sufiler, bu yaşantının neticesinde Allah sevgisini ilahi aşka dönüştürmeye çalışmışlardır. Kaynağı Kuran olan bu kavramın Kuran'da muhabbet, meveddet ve hub gibi değişik ifadelerle kullanıldığını görmekteyiz. İlk mutasavvıflar daha ziyade sevgi ve muhabbet kavramlarını kullanmışlardır. Aşk kavramını çok kullanmasalar bile aşkı coşkulu bir yaşantı ile dile getirmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde aşk, şevk gibi kavramlar kullanılmış ve değişik tasnifleri de yapılmıştır. Aşk temelde iki kısma ayrılmıştır. Birincisi mecazi aşk, ikincisi hakiki aşk. Mecazi aşk, hakiki aşka giden bir yol olarak kullanılmıştır.

Gümüşhanevî, mecazi aşktan hareketle asıl amacı olan ilahi aşka ulaşmaya çalışmıştır. Sürekli olarak Allah ile irtibatını, Allah'a karşı sevgi ve muhabbetini dile getirmiştir. Sevgi ve muhabbet gönül tahtına yer etmiştir. Allah'a hakiki manada aşık olan kişi bu aşk neticesinde her an Allah ile beraber olan, dilinde ve kalbinde zikri olandır. Ayrıca Allah'ın kendi kutsiyetinden insana vermiş olduğu sevgi ve muhabbet ile insanın Allah ile olan irtibatı kaçınılmaz bir durum haline gelmiştir. Bu sevgi ve muhabbeti ihlas ve samimiyet içerisinde yapmış, ibadet ve taatin vermiş olduğu gönül rahatlığı ile de manevi bir atmosfer içerisine girmiştir.

Gümüşhanevî, en mükemmel sevginin Allah'ın yeryüzünde vekili ve düşünme özelliğine sahip bir varlık olan insana ait olduğunu ifade etmiştir. Gümüşhanevî, Her daim Allah'ın huzurunda olduğunu ve gönlünün rahat ve mutmain olabilmesi için Allah ile irtibatını bir şekilde kurmanın yollarını aramıştır. Bunu gerçekleştirebilmek için dünyevi arzu ve isteklere çok tahammal etmeyip tamamen Allah'ın razı olacağı işleri yerine getirmiştir. Allah'a karşı olan aşkı ve iştihayı, onu ihlaslı, ibadet ve taatine düşkün bir yaşantı içerisine sürüklemiştir.

Ayrıca sevgi ve aşkın, insanın yaşantısı üzerinde önemli etkilerinin olduğunu ve bu etkilerin bazı alametlerinin bulunduğunu zikretmiştir. Bu alametler insanın yaşantısını hale

59 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 141.

60 Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin) s. 153.

getirmiştir. Çünkü hal, kaal'den daha etkilidir. Allah'ı zikretmek, Allah'a ait olanı da sevmek, devamlı ibadet ve zikir ile meşgul olmak, tefekkür halinde olmak, Allah'ın emir ve yasaklarına uyup, daima ibadet ve taat içerisinde olmanın insanın Allah sevgisini ortaya koyan alametleri olduğunu belirtebiliriz.

Kaynakça

- Abdulkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul 2012.
- Ebu Abdurrahman, es-Sülemi, *Sülemi'nin Risaleleri*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Gümüshanevî, Ahmed Ziyaüddin , *Ruhül Arifin*, (Trc. Rahmi Serin), Pamuk Yayıncılık , İstanbul, 2002.
- Hücviri, *Keşfu'l-Mahcub*, (Hakikat Bilgisi, Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2010.
- İbnu'l Cevzi, *Allah Aşk*, (Çev. Cemal Aydın), Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012.
- İmam Gazali, *Mükaşefetül Kulub*, (Trc. Salih Uçan), Çelik Yayınevi, İstanbul, 2012.
- İzzeddin Kaşani, *Misbahu'l Hidaye ve Miftahu'l Kifaye*, (Çev. Hakki Uygur), Kurtuba Kitab, İstanbul, 2010.
- Kur'an-i Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali (Haz. Heyet), Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1993.
- Necmüddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, (Haz. Mustafa Kara), Dergah Yayınları, İstanbul, 1996.
- Mevlana, *Mesnevi*, (Çev. Derya Örs, Hicabi Kırilangıç), Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya, 2010.
- Ökge, Ahmet, "Tasavvuf Terimleri", Edit. Kadir Özköse, *Tasavvuf el Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Sidre Yayınları, İstanbul, 1988.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2012.
- _____, "Aşk" Maddesi, *DİA*, IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin "Rûhu'l-Ârifîn" Adlı Eserinde Allah Sevgisi

Veysel AKKAYA*

Özet

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Rûhu'l-Ârifîn adlı eserinde Allah sevgisini ayet ve hadislerle delillendirmiştir. O'nun Allah sevgisinde aşk yerine daha çok muhabbet kavramını tercih ettiği görülmektedir. Gümüşhanevî, Allah sevgisinin sufi hayatın merkezinde yer aldığını, bütün makam ve hallerin sevginin sebepleri ve neticeleri olduğunu belirtmiştir. Allah sevgisini kendinden önceki mutasavvıfların çizgisinde anlatmıştır. Eserinde sevginin vahdet-i vücud yorumunu da yansıtmıştır.

Giriş

Mutasavvıflara göre varlıkların yaratılış sebebi ilâhî sevgidir.¹ Bütün âlem var olmakla bu sevgiden payını almıştır.² Âlemin prototipi şeklinde görülen insan da Allah sevgisinin kâmil mazharıdır ve bu yönüyle eşref-i mahlûk olmayı hak etmiştir.³ İlâhî sevgi ile bu denli kuşatılmış insandan beklenen, bu sevgiye yine sevgi ile karşılık vermesidir. Bir kısım sûfilerin daha ilk dönemden itibaren bu sevgi tavrını bâriz bir şekilde yansıttıkları görülür. Hicrî II. asırda, korku ve hüzn, tevekkül gibi anlayışlar yanında Allah sevgisine dayalı tevhid anlayışını da dillendirmişlerdir. Hicrî III. asırdan itibaren başta Cüneyd-i Bağdâdî,⁴ Hâris el-Muhâsibî⁵, Amr b. Osman el-Mekkî⁶ olmak üzere, sûfiler tarafından Allah sevgisi ile ilgili risâleler kaleme alınmıştır. Sonraki yüzyıllarda ise ilâhî sevgi, tasavvufun ana hususiyeti haline gelmiştir.⁷

Sûfilerin Allah sevgisi konusuna yaklaşımları, "muhabbet" ve "aşk" olmak üzere iki kavram üzerinden olmuştur. Bunlardan ilki (muhabbet) Kur'ânî bir tâbir olup, sûfî olmayan âlimler tarafından da muteber kabul edilirken, ikincisinin (aşk) bir kısım sûfiler de dâhil Allah'a izâfe edilemeyeceği şeklinde eleştirildiği görülmektedir.⁸ Bu hususta ilâhî sevgiye dâir kaleme aldığı "Rûhu'l-Ârifîn" adlı eserini inceleyeceğimiz, Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden Ahmed Zi-

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi.

- 1 Bkz., Ahmet Ögke, Tasavvufta "Kenz-i Mahfî" Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi (960/1553)'nin "Küntü Kenzen Mahfiyyen" Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, c. V, sayı:12, s. 22; İbrahim Hakkı Aydın, "Kenz-i Mahfî", *DİA*, XXV, s. 258-259.
- 2 İbnü'l-Arabî "Kenz-i Mahfî" hadisinde "Bilinmeye muhabbet ettim" şeklinde belirtilen muhabbete dikkat çekerek, "Eğer bu sevgi olmasaydı âlem zuhura gelmeyecekti." der. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Affî, Tahran, İnşârâtü'z-Zehrâ, 2. baskı, 1370, s.203; Konu ile ilgili ayrıca bkz., Dâvud el-Kayserî, *Aşk Şarabı ve Hayat-Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, trc. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul, İnsan yy., 2011, s. 43.
- 3 Konu ile ilgili Bkz. Süleyman Uludağ "Aşk", *DİA*, IV, s. 11-17; A. mlf., "Muhabbet", *DİA*, XXV, s. 386-389.
- 4 Bkz. Uludağ, "Aşk", *DİA*, c. IV, s. 12.
- 5 Muhâsibî'nin "el-Hubbu li'llah" adını taşıyan bir eseri olup kayıptır. Ebû Nuaym el-İsfehânî, Hilyetü'l-Evliyâ'da bu eserden bazı kısımları naklemiştir. Tercümesi için bkz. *Aşkın Halleri*, çev. Mehmet Fatih Birgül, İstanbul, Sufi Kitap, 2010, s. 21-28.
- 6 Uludağ, "Muhabbet", *DİA*, s. 386.
- 7 Bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2010, s. 102-119; Uludağ, "Muhabbet", *DİA*, c. XXV, s. 386.
- 8 Bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah y.y., 1991, s. 499-500; Uludağ, "Aşk", *DİA*, IV, s. 12; "Muhabbet", *DİA*, XXV, s. 387; Bünyamin Okumuş, *İbn Teymiye'nin Tevhid Yorumunda Allah Sevgisi*, Kelam Araştırmaları Dergisi, Cilt 7, Sayı 1, (Ocak 2009), ss.75-96.

yaüddin Gümüşhanevî, (v.1893) “aşk” yerine daha çok “muhabbet” kavramını tercih etmiştir. Bunun sebepleri arasında bir nakşî şeyhi olarak şer'î hususlarda daha titiz olması ve istifade ettiğini belirttiği⁹ Kûtu'l-kulûb¹⁰, İhyâu Ulûmi'd-Dîn¹¹, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye¹², er-Risâle'nin¹³ daha çok Allah sevgisini “muhabbet” kavramı çerçevesinde anlatan eserler olması gösterilebilir. Bu yaklaşım onun bazı âlimler gibi, Allah'a aşk derecesinde sevgi duyulamayacağı görüşünde olduğu anlamına da gelmez. Nitekim eserinde muhabbetullahın ileri seviyesi olan aşkullahın nasıl meydana geleceğini anlatmıştır.¹⁴

Gümüşhanevî, “Rûhu'l-Ârifin”i kaleme alış sebebi olarak, bazı çevrelerin Allah sevgisini, sevginin cinsler arasında mümkün olabileceği gerekçesi ile inkâr etmelerini ve sevgi ile alâkalı meseleleri kabul etmemelerini gösterir. Nitekim bir kısım Mûtezilî ve Hanbelîler tasavvufî mânâda ilâhî sevgiyi kabul etmemişlerdir.¹⁵ Gümüşhanevî, gerek daha önce gerekse kendi döneminde, meseleyi bu tarzda değerlendiren âlimlere bir cevap niteliğinde “Rûhu'l-Ârifin”i yazmıştır. Bu açıdan eser, Allah sevgisi hususunda yanlış yaklaşımlara bir reddiye niteliği taşır.

Kitabın tam adı “Rûhu'l-Ârifin ve Reşâdü't-Tâlibîn” olup 1275/1858 târîhli tek baskısı bulunmaktadır. Seksen bir sahifelik küçük hacimli bir eserdir.¹⁶ Günümüz Türkçe'sine ilk defa 1978 yılında, Rahmi Serin serbest tarzda tercüme etmiş¹⁷, ardından 2004 yılında İbrahim Eken metne mutâbik yeni bir tercümesini yapmıştır.¹⁸

Gümüşhanevî kitabın girişinde, muhabbet hakkındaki temel düşüncesini açıklar. Ona göre tasavvufî makamların merkezinde muhabbet makamı vardır. Muhabbet makamının altında olarak tarif edilen tevbe, sabır, zühd gibi makamlar aslında muhabbet makamına hazırlıktır. Muhabbet makamının üstünde olarak tarif edilen şevk, üns ve rızâ gibi makamlar da muhabbet makamının neticelerinden ibarettir.¹⁹ Bu izaha göre makamların aslı muhabbet makamı, diğerleri ise bu makamın farklı tezahürlerinden ibarettir. Gümüşhanevî'nin bu tesbiti, tevhdî'nin tasavvufî yorumlarından biri olarak ifade edilen “Lâ mahbûbe illallah”ı, yani Allah sevgisinden başka bir sevginin hakikatte var olamayacağını açıklaması sadedindedir.

Gümüşhanevî eserin başında, muhabbet ile ilgili hangi konuları açıklayacağını da belirtmiştir. Buna göre kitabın ana şeması, muhabbetin şer'î delilleri ve hakîkati, müşâhede, Allah'ın kullarını sevmesi, kulun Allah'ı sevmesi, şevk, üns ve rızâ konularından oluşmaktadır.²⁰

9 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Ruhü'l-Arifin*, İstanbul, Muhammed Naîm Efendi Litoğrafya Destgâhı, 1275/1858, s. 81.

10 Ebû Tâlib el-Mekki, 32. Fasılda “Ahkâmü'l-Muhabbe” başlığı altında bu konuyu anlatır. Bkz. *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb*, thk., Âsım İbrâhim Geylânî, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005, c. II, s. 82-135.

11 Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut, Dâru'l-Mârifê, 1992, c. IV, s. 293-361; Süleyman Derin, Gazalî'de *Allah Sevgisi*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi, Sayı: 5, cilt, 2, sh. 143-159.

12 Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye* (IV c.), “Muhabbet Makamının Bilinmesi” Beyrût, Dâru Sâdır, ts. c. II, s.320-362.

13 Bkz. Abdulkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud, Kahire, Dâru'l-Mârifê, ts., II, 484-495.

14 Bkz. Gümüşhanevî, *Âriflerin Rûhu*, trc. İbrahim Eken, İstanbul, Mavi y.y., 2004, s.33-34.

15 Bkz. Uludağ, “Aşk”, *DİA*, c. IV, s. 16 “Zemahşerî'ye göre Allah'ın sevmeye ve sevilme vasfını kabul eden ve bunu savunan sûfiler cahil, ilim ve âlim düşmanı ve şeriat muhalifidir. İbn Dâvûd ez-Zâhirî de ilâhî muhabbeti mecaz olarak anlar. Fahreddin er-Râzî, Eş'arîler gibi Allah'ın fiilî sıfatlarını te'vil etmiş, sevmeye ve sevilme vasıflarını O'nun irade veya kelâm sıfatlarına indirgemiştir. Allah'ın kulunu sevmesini irade sıfatının özel bir şekli olarak yorumlayanlar bunu Allah'ın kuluna lutfu bulunması diye anlamışlar veya kulunu sevmesini onu övmesi şeklinde yorumlayıp kelâm sıfatıyla ilişkilendirmişlerdir.” Uludağ, “Muhabbet”, *DİA*, c. XXV, s. 388; Ayrıca bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, trc. İbrahim Tüfekçi, Harun Ünal, İstanbul, İnsan y.y. 1991, s. 18; Adem Ergül, *Kur'an ve Sünnette Kalbî Hayat*, İstanbul, Erkam y.y., 2000, s. 248.

16 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Ruhü'l-arifin*, s. 81; İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1984, s. 90.

17 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Rûhu'l-Ârifin*, (*Vuslat Ehli ve İlâhî Aşk*) trc. Rahmi Serin, İstanbul, Pamuk y.y., 1978, 190 s.

18 Gümüşhanevî, *Âriflerin Rûhu*, trc. İbrahim Eken, İstanbul, Mavi Yayıncılık, 2004, 120 s.

19 Gümüşhanevî, *Rûhu'l-Ârifin*, s. 2-3.

20 Gümüşhanevî, age., s. 3; (trc.) s.10.

Sevginin Anlamları ve Allah Sevgisi

Sevginin Arapça'da bir tesbite göre altmışa yakın kelime ile karşılanması, insanın sevgi ile alâkasının ne derece güçlü olduğunu ve sevginin boyutlarının zenginliğini göstermesi bakımından hayli dikkat çekicidir.²¹ Bunlar içerisinde en meşhuru "muhabbet"tir. Muhabbet "hub" kelimesinden gelmekte olup, lügatlarda verilen ilk manası buğzun zıddı²² olmakla birlikte alâka, meyil, sebat, saf-berrak olmak gibi tarifleri pek çoktur.²³ Gümüşhanevî bunlar arasında "lezzet alınan şeye tabiatın (yaratılış) meyletmesi" tarifini tercih etmiştir. Bu meyil yoğunlaşıp, kuvvetlenince "aşk" adını alacaktır. Ona göre sevgi, bir şeyi idrak ederek onu tanıma (mârifet) neticesi meydana gelir. İdrâk ise havâss-ı hamse dediğimiz hisler ile meydana gelir. Ancak bu beş hisle idrâk edilemeyen şeyler vardır ki, Gümüşhanevî bunun altıncı hisle olacağını, onun kalp, akıl ve nûr ile ifâde edilebileceğini söyler. Buna örnek olarak Peygamberimiz'in (s.a.v.) kişinin onunla en çok sevindiği şey manasına "kurretü'l-ayn", (göz aydınlığı) dediği namaz gelir. Namaz bu ifâdeye göre sevilenlerin en üstünüdür. O da sadece beş hisle idrâk edilecek şey değildir. İşte bu ancak altıncı his ile mümkündür ki, insanın diğer varlıklardan ayıran hususiyetidir. İnsan Allah sevgisini altıncı hissini kuvvetlendirdiği ölçüde yaşayabilir.²⁴

Kur'an ve Sünnet'te Sevgi

Kur'an'da direk sevgi anlamına gelen "hbb" kelimesi farklı kullanımlarıyla 83 yerde geçmektedir. Bunların 49'unda sevginin öznesi Allah'tır.²⁵ Yine sevgi ile alakalı "vüd" "hevâ" "rahmet" "velî" gibi kavramlar da buna eklendiğinde yüzlerce yerde sevgiye işâret edildiği söylenebilir.²⁶ "Muhabbet konusu hem Allah'a hem insanlara nisbet edilerek hadislerde de geniş bir şekilde yer almıştır. Bu hadislerde iyilikseverlik, hoşgörü, yumuşak huyluluk, kolaylaştırıcı olma, kusurları örtme, haya, iffet, zâhidlik, takva ve güzel davranma Allah'ın sevdiği meziyetler arasında zikredilir."²⁷ Hadislerde Allah'tan sevgisi talep edilmiş,²⁸ Allah'a sevgisinden dolayı her namazda İhlâs suresini okumayı adet ettiğini ifâde eden sahabiye, Peygamberimiz tarafından Allah'ın da onu sevdiği müjdesi verilmiştir.²⁹

Gümüşhanevî, kitabının başlarında bu konu üzerinde durarak "Ümmetin Allah ve Resûlü'ne muhabbetin farz olduğu hususunda icmâi vardır." der. Buna rağmen Mûtezile gibi Allah sevgisini sadece itâate indirgeyenlerin³⁰ görüşünün doğru olmadığını belirtir. Ona göre itâat sevgiye tabidir. İnsan sevdiği zaman bu sevginin bir neticesi olarak sevdiğine itâat edecektir.³¹ Allah sevgisi hakkında ilk kitap telif edenlerden Hâris el-Muhâsibî de, itâati sevginin ilk tezahürü olarak görmektedir.³² Gümüşhanevî kitabında "Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever-

21 İbn Kayyim bu kelimeleri sıralarken muhabbet kelimesi ile başlayarak, "alâka", "hevâ" "sabve" "sabbâbe", "şuğuf", "makt", "...aşk"..."şevk" ... şeklinde devam eder. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravdatü'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müşâtâkin*, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983, s. 16.

22 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdir, h. 1414, I, 289; Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, thk. Kurul, Kuveyt, Dâru'l-Hidâye, 1973, II, 212.

23 Sevgi tarifleri ve bu tariflerin bir değerlendirmesi için bkz., Kuşeyrî, age., 498-499; Dâvud el-Kayserî, age., s. 42-43; İbn Kayyim, age., 17-53; Raşit Küçük, *Sevgi Medeniyeti*, İstanbul, Rağbet y.y. 2002, s. 17-30; Uludağ, "Muhabbet", *DİA*, c. XXV, 386 M. Mansur Gökcan, *Tasavvufu Allah Sevgisi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: I, sayı: 1, s. 181-206.

24 Gümüşhanevî, age., (trc) s. 14-15.

25 Giuseppe Scattolin, *İslâm Tasavvufunda Allah Sevgisi*, çev. Ali Galip Gezgin, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: II, sayı: 5, s.246.

26 Sevgi ile ilgili âyetlerin geçtiği tablo için bkz., Scattolin, agm., 241.

27 Uludağ, "Muhabbet", *DİA*, s. 386.

28 Tirmizî, *Deavât*, 72, nr. 3490.

29 Buhari, *Tevhid*, 1.

30 Bkz, Uludağ, "Muhabbet", *DİA*, c. XXV, s. 387.

31 Gümüşhanevî, age., s. 3.

32 Muhâsibî, age., s. 21.

ler"³³ âyeti başta olmak üzere, sevgi ile ilgili âyet ve hadislerden bir kısmına yer verir. Ardından âriflerin sevgi ile ilgili sözlerini naklederek konuyu Yahyâ b. Muâz'ın şu sözü ile tamamlar: "Muhabbetten bir zerreye sahip olmak, yetmiş senelik ibâdetten daha sevimlidir."³⁴

Sevginin Sebepleri ve Allah Sevgisi

Gümüşhanevî'nin sevginin oluşmasına sebep teşkil eden hususlar konusunda görüşleri, çoğunlukla Gazâlî'nin görüşleri ile paralellik arzeder.³⁵ Buna göre ilk sebep, kişinin kendi nefsi, zatıdır. Ondan sonra bedeni ve yakından uzağa doğru çevresi gelir. İkincisi "ihsan"dır. Gümüşhanevî, kalbin kaçınılmaz olarak iyilik yapana meyledecek kötülük yapana da buğzedecek özellikte olmasına dikkat çeker. Üçüncüsü, güzellik ve kıymetli olma, dördüncüsü his, idrâk ve basiret, beşincisi seven ile sevilen arasında gizli münâsebettir. Gazâlî'de yer alan "bir şeyin zatından dolayı sevilmesi" maddesi, Gümüşhanevî'de his, idrâk ve basiret olarak yer alır.³⁶ Her iki madde arasında irtibat olmakla birlikte, bir şeyin zâtını sevmek için onu hissetmek, idrâk etmek gerekeğinden Gümüşhanevî'nin yaklaşımı konuyu vüzûha kavuşturma açısından anlamlıdır. Ona göre sevginin bu beş sebebi bir şahısta mevcutsa ona olan sevgi de fazla olacaktır. İşte bunun gibi Allah "Cemîl" olduğundan, esmâ ve sıfatları ile ortağı bulunmadığından, O'na olan sevgi de en büyük olacaktır. Tabii ki bu kişide Hakk'ın sıfat, kemâl, cemâl ve celâlinin inkişafına bağlıdır.³⁷

Gümüşhanevî buradan hareketle sevginin sadece Allah'a hasredilmesi gerektiğini söyler. Bütün sevgiler hatta Rasûlullah sevgisi bile Allah sevgisinden kaynaklanmaktadır. Sevgilinin sevgilisi de sevgilidir. Ancak bütün sevgiler aslına ircâ edildiğinde karşımıza onun deyimini ile "Hakîkatte Allah'tan başka mahbûb" yoktur sözü çıkar ki, bu da tevhidin sevgi açısından ifâdesinden başka bir şey değildir.³⁸

Gümüşhanevî sevginin ilk sebebi varlık (vücûd³⁹) konusunda bir hatırlatma yaparak, konuyu vahdet-i vücûd ile izah eder. Kişinin kendi varlığını sevmesi tabii bir sevgidir. Ancak varlığın ne olduğu bilindiğinde bu Allah sevgisine dönüşecektir. "Vücûd" hakikatte Allah'a âittir. Kişinin varlığı ise Allah'ın varlığındandır, Allah ile kâimdir ve tekrar Allah'a dönecektir. Varlıktaki her şey Allah'ın kudretine nisbetle bir gölge gibidir, O'nun kudretinin eseridir. "*Kendini tanıyan Rabbini tanır*" hadisini⁴⁰ hatırlatan Gümüşhanevî, kişinin hakikatte vücudu olmadığına göre, sanki izâfî varlıktan hakîkî varlığa geçilmesi ve O varlığa sevgi duyulması gerektiğini hatırlatmaktadır. Bunun için de mârifet şarttır. Mârifet olmadan muhabbet olmaz. Mârifet de kişinin Rabbi ile arasında bir münâsebet meydana geldiğinde ortaya çıkar. Gümüşhanevî, kul ile Rabbi arasındaki münâsebetin bâtınî, sırrî olduğunu "*Ruhlar birbirine bağlı ordulardır...*", "*Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı.*" "*Biz seni arza halife kıldık*"⁴¹ gibi âyet ve hadislerde bazı işâretlerle anlatılsa bile tam vakıf olunamayacağını söyler. Ona göre bunun yolu, farzların ardından nafilere sarılmak ve seyr u sülûku tamamlamaktır.⁴²

33 Mâide, 5/54.

34 Gümüşhanevî, age., s. 4; (trc) s. 11-13.

35 Bkz. Gazâlî, age., VI, 296-307; Derin, agm., 150-153.

36 Gümüşhanevî, age., (trc.) s. 16-17.

37 Gümüşhanevî, age., 18.

38 Gümüşhanevî, age., 19.

39 Vücûd ve mertebeleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul, Sufî Kitap, 2009, s.187-325.

40 Bkz. İbnü'l-Arabî, age., II, 101; Burada geçen hadîs ile ilgili Aclûnî, Mâverdi'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* kitabında hadîsin Hz. Âişe'den şu şekilde bir rivâyet olduğunu belirtir: "Rasûlullah'a (s.a.v.) insanların Rabbi'ni en çok tanıyanı sorulunca şöyle buyurdu: "Nefsini en çok tanıyandır" Aclûnî ayrıca, İbnü'l-Arabî'nin bu hadîs hakkında "her ne kadar rivâyet yoluyla sahîh olmasa da bize göre keşf yoluyla sahîhtir", dediğini aktarır. Bkz., el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrût, Dâru İhyâ-İ't-Türâsî'l-Arabî, 1932, c. II, s.1529, nr. 2532.

41 Sâd, 38/26.

42 Gümüşhanevî, age., 19-20.

Gümüşhanevî'nin sevgi sebeplerinden dördüncüsü olan his, idrâk ve basiret konusuna kitabında ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Hissetmekle başlayan sevgi, idrâk ile devam eder ve sevgi o kadar artar ki, artık sevgiliyi görme isteği son haddine ulaşır. Nihayet basiretle bir başka deyişle rü'yetle vuslat gerçekleşir. Gümüşhanevî, kitabın başında idrâki hissî ve mânevî olmak üzere ikiye ayırmıştı.⁴³ Allah sevgisi konusunda kastettiği idrâk elbette kalbî olanıdır. Idrâk merteye merteye olup, zirvesi Hz. Ebû Bekir gibi mârifeti idrakten aciz olduğunu idrâk edecek seviyeye ulaşmaktır.⁴⁴ Gümüşhanevî, idrâki şekiller ve cisimler gibi hayâlî olan ile, Allah'ın sıfatları, ahvâlî gibi şekil ve cisim olmayan gayr-i hayâlî olmak üzere ikiye ayırır. Bu ikinci kısımdaki idrâkin gerçekleşmesi için nefisî engellerin kalkması gerekmektedir.⁴⁵ "O'nu gözler idrâk edemez"⁴⁶ âyeti gayr-i hayâlî idrake misaldir. Ancak ona göre bu âyet "dünyâda idrâk edemez" şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü Rasûlüllah Mîrac gecesi Allah'ı görmüştür. Bu görüş, nefsi ondan tamamen ayrılmamış olduğu halde, mânevî ölümle perdenin kalkması neticesi gerçekleşmiş ve sevginin en üst derecesine ulaşmıştır.⁴⁷

Gümüşhanevî, âhiretteki nimetlerin en üstününe kavuşmayı da mârifet ve muhabbete bağlar: "Dünyâda mârifetin lezzetini bulamayan bir kimse, âhirette de Allah'ın cemâline nazar lezzetine erişemeyecektir."⁴⁸

Sevginin İleri Derecesi, Aşk

Gümüşhanevî aşkı, "sevginin kuvvetli oluşudur" diye tarif eder.⁴⁹ Bu târifin, Allah'a aşk duyulamayacağını söyleyenlerin tarif ettiklere aşk ile aynı olmadığı kanaatindeyiz. Zira karşı çıkılan aşk, İbn Teymiye'nin tarifi gibi nefsin kendisine zarar veren şeyi sevmesidir,⁵⁰ yada Ebu Ali Dekkâk'ın aşırı sevgi yani sevgide ölçüyü aşmaktır⁵¹ şeklinde tarif ettikleridir.

Gümüşhanevî, kuvvetli sevgi anlamındaki ilâhî aşkın meydana gelmesini iki sebebe bağlar. İlki dünyâ ilgilerini kesmek ve Allah'tan gayrısının sevgisini çıkarmaktır. Çünkü kalp su dolu bir kap gibidir. Oradan suyu azaltmazsanız sirke ekleyemezsiniz. Allah bir kişi için iki kalp yaratmadığına göre, sevginin kemâli Allah'ı bütün kalbiyle sevmekle olur. Kişi Allah'tan başkasına yöneldiği ölçüde muhabbete azalacaktır. O tasavvuftaki tefrîd ve tecridin bu kuvvetli sevgiye işâret ettiği kanaatindeyiz. "Allah de sonra onları bırak"⁵² âyeti sevgi açısından tefrîd olup ve "Allah'tan başka ma'bûd ve mahbûb yoktur" demektir.⁵³ Allah aşkının oluşmasında ikinci sebep, kalbin mârifetullah'a ermesi, bu mârifetle genişlemesi ve mârifetin bütün kalbi kaplamasıdır. Bu mârifete de salih amellerle, kalbin bütün dünyâ meşgalelerinden, ilgilerinden temizlenmesi ile ulaşılır. Gümüşhanevî mârifeti, zât, sıfatlar ve fiilleri tanımak şeklinde üçe ayırarak izahlarını yapar. İlk ikisi mübtedîler için zor iken, sonuncusu daha kolay bir yoldur.⁵⁴ Allah'ın fiillerini tanıma yolu için Gümüşhanevî, dünyanın arşa göre ne kadar küçük olduğunu hatırlatarak, Allah'ın azameti üzerinde düşünülmesi gerektiğini, ardından fil ile sivrisineğin nasıl yaratıldığına, yine arının yaratılışına bakarak diğer varlıkları bunlara kıyas etmemizi ister. Bütün bu yaratılanlara ibret nazarıyla baktığında kişinin Allah'a olan sevgisi kat kat artacaktır.⁵⁵

43 Gümüşhanevî, age., 14-15.

44 Gümüşhanevî, age., 9-10.

45 Gümüşhanevî, age., 28.

46 En'am, 6/103.

47 Bkz. Gümüşhanevî, age., 29.

48 Gümüşhanevî, age., 31.

49 Gümüşhanevî, age., 18.

50 Uludağ, "Aşk", *DİA*, c. IV, 15.

51 Kuşeyrî, *Risâle*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah y.y., 1991, s. 499.

52 En'am, 6/91.

53 Gümüşhanevî, age., 33.

54 Gümüşhanevî, age., 32-35.

55 Gümüşhanevî, age., 36-38.

Ancak sevgi derecelerinde mü'minler aynı değildir, çünkü sevginin sebepleri kişiden kişiye değişmektedir.⁵⁶ Ona göre insanların Allah'ı tanıyamamasının sebepleri ise, Allah'ın âlemde nasıl işler yaptığına dikkat etmemek, akılların zayıflığı ve idrâk noksanlığıdır.⁵⁷

Allah'ın Kullarına Olan Sevgisi

Allah'ın kullarına olan sevgisinin nasıl bir sevgi olduğu hususunda âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak şu bilinmektedir ki, Allah'a âit olan sevgi, kulun Allah'a duyduğu sevgi ile aynı değildir. Sevgi el-Vedûd olan Allah'tandır. Kulun sevgisi ise Hakk'ın ona sevgisinden nasip ettiği kadardır. Bir başka tabirle Allah'ın sevgisi mutlak olup bir insanın sıfatı olan sevgi ile kıyas olunamaz.⁵⁸ O halde Allah kulunu nasıl sever? Âyet ve hadislerde geçen Allah'ın kullarına sevgisini ihsânî, sevap vermesi, medhetmesi ve iradesi gibi te'villeri sıralayan İbn Kayyim, sonunda şöyle der: "Aklî, naklî, fitrî, kıyâsî, îtibârî, zevkî ve vecdî bütün deliller kulun Rabbinî, Rabbin de kulunu sevdiğini gösterir."⁵⁹

Gümüşhanevî'nin konu ile ilgili açıklamalarına bakacak olursak, o Allah'ın kullarını sevmesi ile ilgili "*Allah onları sever ve onlar da Allah'ı severler*"⁶⁰ âyetinden başlayarak konu ile ilgili bazı âyet, hadis ve sûfî sözlerine yer verir. Allah'ın sevgisini daha çok İbn Arabî çizgisinde açıklar.⁶¹ Gümüşhanevî, insanda bulunan kendine uygun olan şeye meyletmek ve ondan lezzet almak için, ona kavuşmayı arzulamak şeklindeki sevginin, Allah için düşünilemeyeceği kanaatindedir. Çünkü bu tür bir sevgi Allah'ın kemâline ters düşer. Öte yandan Allah'ın sevgisi varlıkta Hakk'ın zât ve fiillerinden başka bir şey olmadığına göre, hakikatte kendisindedir.⁶² Allah'ın kuluna olan sevgisini de kulunun kalbinden perdeyi kaldırarak, müşâhede makamına erdirmesi şeklinde anlar. Nâfilelerle Allah'a yakınlaşmak da bu mânâyadır. Gümüşhanevî bu sevgiyi Pâdişah ve hizmetçisi misali ile açıklar. Pâdişah güzel hususiyetleri bulunan hizmetçilerden birine gönlünde yakınlık duyar ve onun devamlı yanında olmasını isterse, bu onu sevmesi anlamına gelir. İşte Allah'ın kulunu sevmesi de bu misalle daha iyi anlaşılacaktır. Allah'ın kulunu sevmesi onun ile aradaki perdeleri kaldırması ve ihsân makamına erdirmesi demektir.⁶³

Gümüşhanevî, Allah'ın kuluna sevgisini kurbiyetle de açıklamıştır. Kurbiyetin meydana gelmesi için de kul, Allah'ın bazı imtihanlarına sabretmelidir. Yine kul, zâhir ve bâtın işlerini Allah'a havale edebiliyorsa bu da onun Hak tarafından sevildiğini gösterir. Allah da teslim olana bütün kapıları açar.⁶⁴

Kulun Allah'a Olan Sevgisi

Sûfîler Allah'a olan sevginin kul için büyük bir şeref olduğu kanaatindedirler. Çünkü Allah Teâlâ bu sevgiyi takdir etmiş, "Onlar da Allah'ı sever"⁶⁵ buyurmuştur.⁶⁶ Gümüşhanevî, kulun bu sevgisinde samimiyetini ölçmesi gerektiğini söyler. Allah'a inanan bir insana, "Allah'ı seviyor musun?" diye bir soru yöneltildiğinde vereceği cevap, evet olacaktır. Ancak bu Gümüşhanevî'ye göre bir iddiâ olup isbâtı gereklidir. Sevginin işâretleri vardır. "Seviyorum" diyen

56 Gümüşhanevî, age., 38.

57 Gümüşhanevî, age., 40-42.

58 Konu ile ilgili bkz. Kuşeyrî, age., 496-497.

59 İbn Kayyim, *Medâric*, s. 18-19; Ergül, age., s. 247.

60 Mâide, 5/54.

61 Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, II, 114; İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk âlemi kendi suretinde yaratmıştır ve bir ayna mesabesinde olduğundan Hak o aynada kendini müşâhede eder, dolayısı sevgisi kendinedir. "Allah sizi sever" demek de, hakikatte nefisini sever demektir. Bkz. Age., II, s. 326.

62 Gümüşhanevî, age., 56.

63 Gümüşhanevî, *Rûhu'l-Ârifîn*, 36-37; (trc) s. 56-59.

64 Gümüşhanevî, *Âriflerin Rûhu*, 58-60.

65 Mâide 5/54.

66 Kuşeyrî, age., 496.

kimsede bu işâretler yoksa, iddiâ yeterli olmayacaktır. Sevgiyi meyveli bir ağaca benzeten Gümüşhanevî, nasıl ki ağacın meyvesi ağaca işâret ederse, sevginin tezâhürlerinin de sevgiye işâret ettiğini söyler.⁶⁷

Ona göre Allah sevgisinin ilk tezâhürü âyette geçtiği üzere⁶⁸ Allah Rasûlü'ne ittibâdır. Kişi onun sünnetine ne kadar kuvvetli uyuyorsa, o kadar Hak sevgisi tezâhür ediyor demektir. Yine Allah'a kavuşmayı (likâ) arzulamak, O'nun sevdiğini kendi isteklerine tercih etmek, lisan ve kalp ile daima zikir halinde olmak, yalnız kalınca Allah ile ünsiyet ve kelâmını okumak, O'ndan gayri kaçırdığı şeylere üzülmemek, ibâdet ve tâatten zevk almak, mahlûka şefkat ve merhametli olmak, Allah'ın sevgisini kaybetmekten korkmak, sevgisini gizleyerek seviyorum davasında bulunmamak sevginin alâmetlerindedir.⁶⁹ Gümüşhanevî'ye göre bunlara sahip olanın sevgisi kemâl bulmuş demektir. Onların, tasavvufi tabirle mukarrebînin dünyâda maksatları Allah olduğundan, âhirette cemâlullaha kavuşurlar. İlâhî sevginin tezahürlerinden bir kısmına sahip olan ise, sevgisi derecesinde cennet nimetlerine kavuşur.⁷⁰

Allah'ı seven kulda bu sevginin neticeleri meydana gelir. Onların başında üns, havf ve şevk halleri bulunur. Üns ilâhî cemali mütâlâa neticesi kalbin ferahlaması halidir. Havf ise sevgiliden uzak kalma tehlikesine karşı kalpte meydana gelen elemdir. Yine insanı cemâl ve celâlin sırrına ermek arzusu kapladığında O'na şevk duyar.⁷¹ Bu şevk hali beşerî sevgide olduğu gibi sevgiliyi istemede heyecan ve ondan başkasında karar kılmamak, ilâhî sevgide de daha üst boyutlarda bulunur. Şevkin oluşması iki şeyle mümkündür; ilki hadis ve haberler, ikincisi âleme basiretle bakıp ibret almaktır. Rasûlüllah aleyhisselam Allah'tan "likâullah" için şevk istemiştir.⁷² Ona göre kulun Allah'ı âhirette müşâhede ile sona eren bir şevki olduğu gibi, Allah'ın cemâl ve celâlinde kendisi için açılmamış şeyler dâimâ kalacağından, bir başka deyişle visalden sonra visâlin kemâline bir had olmadığından hiç bitmeyecek olan bir şevki de olacaktır.⁷³

Gümüşhanevî, Allah ile bu tür sevgi hallerini bazı kelimcilerin teşbîh kaygısıyla inkâr etmesine karşılık, onların konuya sâdece zâhir açısından baktıkları ve işin sırrını anlamadıkları kanaatindedir. Bu tür insanlara misal olarak cevizi örnek verir. Cevizin dış görünüşüne bakarak hüküm verenler, cevizin kabuğunda kalanlardır. Onlara göre cevizen yağ çıkarmak imkansızdır. Halbuki asıl istenen öz olduğundan, Allah sevgisi ile ilgili konuları inkâr edenleri mazur görmemektedir.⁷⁴

Kulun Allah sevgisinin bir işâreti de rızâ hâlidir. Gümüşhanevî'ye göre mukarrebînin çıkacağı en yüksek makam budur. Allah'ı seven onun kazasına da râzî olur. Buna misal olarak Hz. Mûsâ ve kavminin rıza ile ilgili kıssasını verir. Kavmi Allah'ın nelerden râzî olacağını merak eder. Hz. Mûsâ da Allah'a sorar. Aldığı cevap tam rızânın hakikatini yansıtır: "Onlara söyle, Benden râzî olsunlar ki, ben de onlardan râzî olayım."⁷⁵ Ona göre rızânın hakikatine az kimse erebilmiştir. Bunun başlıca sebebi, küfür ve isyan konularıdır. Kişi bu gibi durumlarda da mı rızâ gösterecektir? Gümüşhanevî Allah'ın kaza ve kaderinden sayarak bunu vacip görenlerin olduğunu ancak onların rızâ konusunu anlamayarak hataya düştüklerini söyler. Günahlar ve küfür zaten Allah'ın râzî olmadığı durumlardır. Rızâ makamındaki bir kulun da bunlara rızâ göstermesi mümkün değildir. Ayrıca duâ da rızâyâ engel değildir. Çünkü bu Allah'ın emri ve Rasûlüllah'ın sünnetidir. Allah'tan rızık istemek, açlık ve susuzluk hükmüne râzî olmaya engel

67 Gümüşhanevî, age., 59.

68 "(Rasûlüm!) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın."Âl-i İmrân, 3/31.

69 Bkz., Gümüşhanevî, age., 61-77.

70 Gümüşhanevî, age., 78.

71 Gümüşhanevî, age., 80.

72 Bkz., Muhammed b. Hibbân, *Sahîh*, thk., Şuayb Arnavut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1988, c. V, s.305.

73 Gümüşhanevî, age., 44-47.

74 Gümüşhanevî, age., 83.

75 Gümüşhanevî, age., 93.

olmaz. Meydana gelen olaylardan şikayetçi olmak, Allah'ın yarattığı bir şeyi kötölemek, mesele yiyeceği kötölemek gibi şeyler ise onun san'atkârını düşünmeden söylenilmiş, rızâ makamına ters durumlardır.⁷⁶

Sonuç

Gümüşhanevî, "Rûhu'l-Ârifin"'de ilâhî sevgiyi, sûfî hayatın merkezine yerleştirmiştir. Ona göre seyr u sülûkta, sevginin olmadığı bir yer yoktur. Mânevî yolda varılacak nihâî makam da, sevgi makamıdır. Ondaki önceki tevbe, mücâhede, halvet, takva ve zühd gibi makamlar sevgiye götürdüğü gibi, sevgiden sonraki üns, rızâ gibi makamlar da sevginin tezahürlerinden ibârettir.

Gümüşhanevî ilâhî sevgiyi Kur'an ve Sünnet'te geçen "muhabbet" kavramı ile anlatmış, âyette geçtiği üzere⁷⁷ muhabbetin kuvvetli olması mânasında Allah'a "aşk" duyulabileceğini ifâde etmiştir. Bu yaklaşımla Allah'a aşk duyulamayacağını söyleyenlerin kastettiği aşk türlerine karşılık, onun aşkın tarifi hususunda da şer'î ölçülere sıkı sıkıya bağlı kaldığı görülmektedir.

"Rûhu'l-Ârifin"'de sevgiyi, Gazâlî'nin İhyâ'daki tasnifleri üzerinden anlatan Gümüşhanevî, konuları İbnü'l-Arabî'nin açıklamaları ile meczetmiş, ilâhî sevgide vahdet-i vücûd çizgisini yansıtmıştır. Sevgi ve sevgi ile ilgili rızâ, şevk, üns gibi konulara yapılan tenkidlere gerekli cevapları vermiştir. Bu yönüyle kitabı ilâhî sevgiyi inkâr edenlere bir reddiye niteliğindedir.

Gümüşhanevî'nin bu eseri, sevgi merkezli din anlayışının çokça dillendirildiği günümüzde, konuya ışık tutan mühim bir kaynak olma özelliği taşımaktadır.

76 Bkz., Gümüşhanevî, age., 99-115.

77 "...İman edenlerin Allah'a sevgileri ise her şeyden daha kuvvetlidir." (Bakara, 2/165)

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrût, Dâru İhyâ-i't-Türâsî'l-Arabî, 1932.
- Aydın, İbrahim Hakkı, “*Kenz-i Mahfî*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, XXV, s. 258-259.
- Cevziyye, İbn Kayyim, *Ravdatü'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müştâkîn*, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- _____ *Medâricu's-Sâlikîn*, trc. İbrahim Tüfekçi, Harun Ünal, İstanbul, İnsan y.y. 1991.
- Derin, Süleyman, *Gazalî'de Allah Sevgisi*, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi, Sayı: 5, cilt, 2.
- Ergül Adem, *Kur'an ve Sünnette Kalbî Hayat*, İstanbul, Erkam y.y., 2000.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Mârife, Beyrut, 1992.
- Gökcan, M. Mansur, *Tasavvufta Allah Sevgisi*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, cilt: I, sayı: 1.
- Gümüştanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Ruhü'l-arifin*, İstanbul, Muhammed Naîm Efendi Litoğrafya Destgâhı, 1275/1858/*Rûhu'l-Ârifîn*, (*Vuslat Ehli ve İlâhî Aşk*) trc. Rahmi Serin, İstanbul, Pamuk Yayınları, 1978/*Âriflerin Rûhu*, trc. İbrahim Eken, İstanbul, Mavi y.y., 2004.
- Gündüz, İrfan, *Gümüştanevî Ahmed Ziyaüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1984.
- İbn Hibbân, *Sahîh*, thk., Şuayb Arnavut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, h. 1414.
- İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye* (IV c.) Beyrût, Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Affî, Tahran, İnşârâtü'z-Zehrâ, 2. baskı, 1370.
- Kayserî, Dâvud, *Aşk Şarabı ve Hayat-Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, trc. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul, İnsan yy., 2011.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul, Sufi Kitap, 2009.
- Kuşeyrî, Abdulkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud, Kahire, Dâru'l-Mârife, ts., / *Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah y.y., 1991.
- Küçük, Raşit, *Sevgi Medeniyeti*, İstanbul, Rağbet y.y. 2002.
- Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb*, thk., Âsım İbrâhim Geylânî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Muhasibî, İbn Sina, Davud el-Kayseri vd., *Aşkın Halleri*, çev. Mehmet Fatih Birgül, İstanbul, Sufi Kitap, 2010.
- Okumuş, Bünyamin, *İbn Teymiye'nin Tevhid Yorumunda Allah Sevgisi*, Kelam Araştırmaları Dergisi, Cilt 7, Sayı 1, (Ocak 2009).
- Ögke, Ahmet, Tasavvufta “*Kenz-i Mahfî*” Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)'nin “*Küntü Kenzen Mahfiyyen*” Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004.
- Scattolin, Giuseppe, İslâm *Tasavvufunda Allah Sevgisi*, çev. Ali Galip Gezgin, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: II, sayı: 5.
- Uludağ, Süleyman “*Aşk*”, DİA, IV, s. 11-17; “*Muhabbet*”, DİA, XXV, s. 386-389.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2010.
- Zebîdî, Muhammed, *Tâcu'l-Arûs*, thk. Kurul, Kuveyt, Dâru'l-Hidâye, 1973.

Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Hazretleri ve Peygamber Sevgisi

Tülay BERBEROĞLU*

Özet

Peygamber Efendimizi (sav) yakınlaşabildiğimiz ölçüde tanıyabiliriz. Bunun aracı ise muhabbetir. Muhabbet, seven ile sevilenin arasındaki birliktelikten kaynaklanır. “Kişi sevdiği ile beraberdir.” (Buhârî, Eded 96) hadisi de bu kalbî beraberliği ifade eder. Yani seven, sevgisi nispetinde sevdiğine benzemeye, onun şahsiyetinden hisse almaya başlar. Resulullah (sav)’den elde etmemiz gereken en mühim manevi tahsil de iç dünyamızı O’nun gönül dokusundaki hissiyat ile müşterek hâle getirebilmektir.

Peygamberimizin eşsiz güzelliklerini, bilhassa incelik ve zarafetini yakından tanıyabilmek, ancak gönül iklimine girebilmekle mümkündür. Resulullah’ın gönül ikliminde dolaşan, Ahmed Ziyahüddin Gümüşhanevî Hazretleri *Ruhul Arifin* kitabında bu gönül ikliminden şöyle bahseder: “Allah’ın Resulü’nü sevmek, Allah’ı sevmekten başka bir şey değildir. Zira Allah’ın Resulü, Allah sevgisinin insanlığa ve bilcümle varlığa akan kaynağı durumundadır. Allah-u Teâlâ’yı sevmeye, Resulü’nün kanalından geçilir. Cihana sevgi gülücükleri dağıtan, Resulü’nün nübüvvet nurudur. Onu tanımadan gerçek sevgiyi tanımanın imkânı yoktur.”

Allah ve Resulü’nün tanıtılması için çalışan din âlimleri ile Allah ve Resulü’ne yakınlıkları ile bilinen kimseleri sevmek de Allah ve Resulü’nü sevmektir. Dostun dostu, yine dosttur. Gerek din âlimleri, gerekse diğer salih, abid, zahid ve arif kişiler insanı gerçek sevgiye ve sevgiliye götüren birer vasıttır.¹

Dinin; aşk, vecd, huzur ve lezzet ile yaşanabilmesi için, Kur’an ve sünnetin hayatın her safhasına yayılması zaruridir. Böyle bir ruhani tekâmül için en mühim vesile de kalbin “muhabbet” ile donanmasıdır. Zira muhabbet, itaati ve fedakârlığı beraberinde getirir. Gönüller arasındaki manevi cereyan hattı da ancak muhabbet sayesinde tesis edilebilir.

Sahabe-i kiramdan Enes bin Malik anlatıyor. Resulullah Efendimize bir adam geldi ve:

“Ya Resulullah! Kıyamet ne zamandır?” diye sordu. Efendimiz:

“Kıyamet için ne hazırladın?” buyurunca, o da:

“Allah ve Resulü’nün muhabbetini...” cevabını verdi.

Bunun üzerine Resulullah Efendimiz:

“ Öyleyse sen sevdiğinle beraber olacaksın.” buyurdular.

Enes bin Malik, rivayetinin devamında der ki: “İslâm’a girmekten başka hiçbir şey, bizi Allah’ın Nebisi’nin; “Öyleyse sen, sevdiğinle beraber olacaksın.” sözü kadar sevindirmemiştir. İşte ben de Allah’ı ve Resulü’nü, Ebu Bekir’i ve Ömer’i seviyorum. Her ne kadar onların yaptıklarını yapamadıysam da, onlarla beraber olmayı ümit ediyorum.” (Müslim, Birr, 163)²

* Araştırmacı Yazar.

1 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin, *Ruhul Arifin*, Pamuk Yayınları, İstanbul 2002, s. 34.

2 Topbaş, Osman Nuri, *Altınoluk Dergisi*, Mayıs 2009, S.279.

Bütün ömrünü ilim, irfan ve irşatla geçiren Gümüşhanevî Hazretleri yaptığı her işte Hz. Muhammed(sav)'in ahlakını kendisine örnek edinmiştir. Bir sohbetlerinde muhabbeti şu şekilde tarif eder: “Muhabbetin dört çeşidi vardır: Allah’ı ve Resulü’nü sevmek, Allah’ın sevdiklerini sevmek, Allah için sevmek, Allah’la beraber sevebilmek.”³

Bu beraberliğin bir manası da yakınlık derecesine bağlıdır. Muhabbet, seven ile sevilen arasındaki birliktelikten kaynaklanır. Nasıl ki koskoca güneş küçücük bir aynadan aksedebiliyorsa, tüm Allah dostları gibi Gümüşhanevî Hazretleri de Kur’an ve sünnet ışığında istikamet üzere yaşamayı Resulullah(sav)’ın izinde gitmeyi kendisine şiar edinmiştir. Zira onların gönüllerine: “Yarın bu nefsin konağı mezar olacaktır!” anlayışı yerleşmişti. Bu yüzden faniliklerini hiçbir zaman unutmadılar. Kalplerine Allah ve Resulü’nün muhabbetini yerleştirdiler.

“...(Resulüm!) De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri bunları hakıyla düşünür.” (ez-Zümer, 39/9)

Gümüşhanevî Hazretleri’nin çocukluğundan beri ilim tahsiline ayrı bir merak ve kaabiliyeti vardır. On yaşına geldiğinde ailesiyle birlikte Trabzon’a göç eder. Ağabeyinin askere gitmesiyle yalnız kalan babasına işyerinde yardım etmektedir ama bir taraftan da o bölgenin âlimlerinden sarf, nahiv ve fıkıh dersleri almaya başlar. Hem ilim tahsili hem ticari işler altında ezilmesinden endişe eden babası, ağabeyi askerden gelince onu İstanbul’a *Dârü’l-Ulûm’a* göndermeye söz verir. O da bunun sevinciyle bir taraftan derslerine devam eder; hıfzını tamamlar, bir taraftan da eli ile ördüğü para keselerini satarak ileride ihtiyacı olacak parayı biriktirmeye başlar. Düşündüğü, hayal ettiği ve en çok arzuladığı şey ise mâsivâdan soyutladığı bedenini yalnızca ilim tahsiline hasretmektir.”⁴

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri alış-veriş için amcasıyla İstanbul’a geldiğinde on sekiz yaşındadır. Babasının vermiş olduğu bir söz vardır, ağabeyi de askerden dönmüştür. Bunları göz önünde bulundurarak gerekli malzemeleri satın alıp amcasına teslim ettikten sonra Trabzon’a onunla dönmeyeceğini, ilim tahsili için İstanbul’da kalmaya karar verdiğini münasip bir dille amcasına anlatır. İhtiyaçları için biriktirdiği bir miktar parayı da tamamen babasına gönderir. Amcasıyla vedalaşıp parasız pulsuz İstanbul’da kalır. ‘Yardımcı ve dost olarak Allah bana yeter.’ diyerek İstanbul’da Bayezid Medresesi’nde yapayalnız kalmaya başlar.⁵

Allah için çıkılan yolda dünyevi zorluklar engel teşkil etmez. Sevdiğine giderken karşılaştığı zorluklar onu yıldırmaz. Bilakis derin bir iştiaqla yoluna devam eder. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’nin Allah rızası için çıktığı bu yolculuk, bizlere Resulullah(sav)’ın Hz. Ebubekir (ra) ile Mekke’den Medine’ye hicreti sırasında müşriklerden korunmak için saklandıkları Serv Mağarası hadisesini hatırlatır.

Bir grup iki izci rehberliğinde Sevr mağarasının önüne kadar geldi. Hz. Ebû Bekir, canını kurban ettiği Efendimiz(s.a.v)’e “Ben öldürülürsem, bir kişiyim, ama sana bir şey olursa, ümmet helâk olur” diyordu. Peygamber Efendimiz namaz kılarken, Hz. Ebû Bekir gözcülük yapıyordu. Müşriklerin ayak seslerini işitince: “Kavmin seni arıyor, vallahi kendim için endişelenmiyorum, ama sana zarar vermelerinden endişeliyim” diyerek üzüntüsünü dile getirmişti. Rasûl-i Kibriyâ (s.a.v) “Üzülme, ey Ebû Bekir, şüphesiz Allah bizimle beraberdir” buyurdu.

Kur’an-ı Kerim’de bu olay şöyle anlatılır: “Eğer siz ona (Peygamber’e) yardım etmezseniz (hiç önemi yok), ona bizzat Allah yardım etmiştir. İnkâr edenler onu iki kişiden biri olarak (Mekke’den) çıkardıkları zaman, hani onlar mağaradaydı. Hani o arkadaşına, “Üzülme, şüp-

3 Karabulut, Niyazi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî*, Gümüşhane Belediyesi Yayınları, Başlık: Sözlerinden <http://www.gumus-hane.gen.tr>.

4 www.iskenderpasa.com, *Tasavvuf Silsile-i Şerif*.

5 Karabulut, age., Başlık: İlim Tahsili.

hesiz Allah bizimle beraber” diyordu. Allah da ona “sekînet” güven duygusu ve huzur indirdi, kendilerini görmediğiniz bir takım ordularla onu destekledi, böylece inkâr edenlerin sözünü alçalttı. Allâh’ın sözü ise, en yüksek olandır. Allâh Aziz’dir, Hâkim’dir.” (et-Tevbe, 9/40)⁶ Gümüşhanevî Hazretleri İstanbul’da hiç bir tanıdığı olmadığı halde Rabbine tam bir teslimiyet ve tevekkül duygusu içinde bir velinin manevi murakabesine girerek ilim tahsil etmeye başlar.

Sevebilmek için öncelikle tanımak gerekir. Faydalı ilim ise, ihtiyaca cevap veren ilimdir. Bu da, Allah’ın rızasını kazanmaya bağlıdır. Allah’ın rızası ise, kamil imanla birlikte salih bir amelle elde edilebilir. “Peygamberimiz Hz. Muhammed(sav) Bedir Savaşı sonrası ganimetleri ashabına taksim etti. Esirleri geri bırakıp Medine’ye gitti. Kendilerinden bir gün sonrada esirler de Medine’ye getirildi. Resul-i Ekrem onları ashabına dağıttı. ‘Onlara iyi bakınız ‘ diye tembih etti. Bu suretle herkes kendi evindeki esire güzelce bakıp yiyeceğine içeceğine dikkat etti. Bedel vermeye kudreti olmayıp da yazı yazmasını bilen esirler de ensardan on kişiye okuma yazma öğretme şartıyla serbest bırakıldı.”⁷ Okuma yazma dahi bilmeyen o toplum, bilinmesi gereken en mühim bilgiyi, yani “marifetullah”ı idrak etmişti.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri hikmet, ahhâr, tasavvuf, fen gibi akli ve nakli ilimleri tahsil eder. Mahmutpaşa Medresesi’nde bir hücreye yerleşerek kendisini ilimde derinleştirir. Zamanın okutulan bütün ilimlerini en yüksek seviyede tahsil etmeye muvaffak olur. Gümüşhanevî Hazretleri hadis öğretimine önem veren, hadise dair eserler kaleme alan tasavvuf tarihi içinde köklü bir geleneğin sürdürücülerinden biri olmuştur. Ahmed Ziyaüddin Hz. Peygamber(sav)’e duyduğu muhabbetle onun boyasına boyanarak ömrünü hizmetle geçirmiştir.

Umumiyetle hadis ilmi üzerinde yazılmış eserleri bulunmaktadır. Geceli gündüzlü otuz yıl eser telif etmekle meşgul olur. Bir yandan eser vücuda getirirken bir yandan da gittikçe ders halkasını genişletir. Peygamber ahlakını nesilden nesile aktarmak için kaleme almış olduğu hadis kitabı “Ramuzu’l-Ehadis” konusunda şöyle der: “Dikkatle okursanız, kısa zamanda muhakkak âlim olursunuz!”⁸

“Günümüzde bazı mahfillerde tasavvuf, dinin emir ve yasaklarını ciddiye almayan yüksek hakikatler adına şeriatı dışlayan bir şekilde insanlığa sunulmaktadır. Şeriat adına tarikattan, tarikat adına da şeriatı vazgeçmeyen tasavvufu Kur’an ve sünnet çerçevesinde ortaya koyan Gümüşhanevî Hazretleri, günümüzde bu konuda yapılan yanlışlara ışık tutacak nitelikte eser telif etmiş ve ömür sürmüştür.”⁹

“Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Osmanlı Devleti’nin son dönemlerine olduğu kadar yetiştirdiği talebeleriyle Türkiye Cumhuriyeti’ne de damgasını vurmuş, hem ilim hem de tasavvuf büyüklerimizden biridir. Eserlerinin büyük bir kısmının hadis ilmine dair olması, onun manevi yolunda hadis ve sünnetin önemli bir yere sahip olduğunu gösterir. O, aynı zamanda tasnif etmiş olduğu “Ramuzu’l-ehadis” isimli meşhur eseri ile Gümüşhanevî Tekkesi’nde ciddi bir geleneğin başlamasına da önyak olmuş ve önemli bir sünnet-i hasene başlatmıştır. Onun bu gayretinde, bir sohbet kitabı yazıp okutulması yerine muridlerini doğrudan hadislerle muhatap ederek Resulullah (s.a.v.) ile buluşturma ve onları Peygamber(s.a.v.)’in ahlakıyla terbiye etme çabası sezilir. Bu da ondaki sünnete bağlılığın bir göstergesidir ve tekkesinde günümüze kadar hadis okumaları bir esas olarak kabul edilmiştir.”¹⁰

Kalemi ve kelâmıyla mücadele veren Gümüşhanevî, yeri gelince kılıca ve silaha sarılmayı

6 Akkaya, Veysel, *Altınoluk Dergisi*, Şubat 2012, s.44.

7 Düzdağ, Ertuğrul, *Peygamber Efendimiz*, Hediye Kitaplar Yayınları, İstanbul 2005, s.124-125.

8 Karabulut, age., Başlık: Esad Coşan Hoca’nın Dilinden Gümüşhanevî.

9 Derin, Süleyman, *Uluslar Arası Gümüşhanevî Sempozyumu*, Bağcılar Belediyesi, İstanbul 2013.

10 Atan, Abdullah Hikmet, *Uluslar Arası Gümüşhanevî Sempozyumu*, Bağcılar Belediyesi, İstanbul 2013.

da bilmiş “93 Harbi” diye bilinen Osmanlı-Rus savaşlarına iştirak ederek cephede bizzat çarpışmış, gönüllü gittiği bu savaşın kesintiye uğradığı dönemde Of’a gelerek tarikat neşrinde ve irşad hizmetinde bulunmuş, savaş başlar-başlamaz muharebe meydanına tekrar dönmüştür.

Gümüşhanevî’nin toplum hayatına, insanlara hizmet etmeye, sosyal faaliyetlere bu derece önem vermesi, Peygamber(sav) ahlakını ve sevgisini hayatının her safhasına nakşettiğini göstermektedir. Aynı zamanda da müntesibi bulunduğu tarikatın hususiyetinden de kaynaklanmaktadır. Bu tarikatın en önemli prensiplerinden biri de “halvet der encümen”dir. Bu prensip, toplum içerisinde meşru olan her türlü faaliyete iştirak ederek insanlara hizmet etmeyi, bütün bunları yaparken de kalben daima Allah (c.c.) ile beraber olmayı, “halvet” şuurunu muhafaza etmeyi ifade eder.

Toplumun her türlü ihtiyacına cevap verme gayreti içinde olan Ziyaüddin Hazretleri, o devirde yeni kurulmaya başlanan ve faizle çalışan bankalara bir alternatif olarak, müntesiplerinin ellerinde bulunan menkul kıymetleri bir araya getirerek bir yardım ve borç sandığı kurdu. Atıl vaziyette bulunan bu birikimler toplanarak ortak yardımlaşma ve yatırım amacıyla kullanılacak bir sermaye olmuştur. Dergahın kapısında şöyle yazmaktadır:

“Nakşbendî Dergâhıdır bu makâm-ı dil-küşa
İşte meydân-ı muhabbet gel azîzim merhaba!”

İlme ve sünnet-i seniyye’ye uymaya ayrı bir önem verdiği görülen Gümüşhanevî Hazretleri aynı zamanda devlet idaresine yön verici bir irşad siyaseti ile de hareket etmiştir. Kendi zamanında hem bir tekke, hem de bir “dârü’l-hadîs” hüviyeti kazanan dergahına Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz, Sultan II. Abdülhamid ve daha bir çok devlet adamı gelerek sohbet ve derslerine iştirak etmişlerdir. II. Abdülhamid ile hususî bir yakınlıklarının bulunduğu özel istişare ve toplantılarının olduğu da bilinmektedir.

Gümüşhanevî Hazretleri tekkesinde kurduğu yardımlaşma ve yatırım sandığında biriken sermaye ile büyükçe bir matbaa satın alarak, ilmi eserlerin ilim erbabına bedelsiz ve hediye usulü dağıtılarak, ilmin daha verimli ve yaygın hale getirilmesine gayret göstermişti. Aynı sermayeden tahsis edilenlerle İstanbul, Bayburt, Rize ve Of’ta on sekiz bin ciltlik dört ayrı kütüphane tesis edilerek ilmin Anadolu’da da yayılması temin edilmeye çalışılmıştır. Tekkeler zamanın şartları ve imkanları dahilinde ictimâî hayata yön veren çeşitli faaliyetleri tarihin her döneminde gerçekleştirmişlerdir. Ancak Gümüşhanevî Dergâhı’nın toplumun ihtiyaçlarına ve zamanın şartlarına hitap eden böyle verimli bir metodla, ilmî, iktisâdî ve ictimâî gayeleri hedef alan bir usul ile ortaya çıkması takdire şayandır.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî talebelerinden birine verdiği icazette şunu söylüyor: “Bu aciz kula Cenâb-ı Hakk ikramlarda bulunmuş, onu itaatlerin en üstünü ile meşgul etmiş ve ibadetlerin en büyüğünde çalıştırmıştır ki o da şerefli ilmi taleb etme işidir. Zira insan Allah Tealâ’nın rızasını istemekte, ihlas sahibi olduğu, çirkin olan gösteriş ve desinlerden uzak bulunduğu zaman, ilâhî emirle mükellef olanlar arasında temâyüz eder ve şeref kazanır. Aksi halde ilim, sahibine vebal olur.”

Halifelerinden Kastamonu’lu Hasan Hilmi Efendi bir defasında altı ay boyunca geceleri hiç uyumadığını anlatarak şöyle demektedir: “Çok uzun süren bu dönem içerisinde, öğleye az bir zaman kala kibleye karşı döner, başına bir havlu örterek uyumaya çalışırdı. Böyle yaparken de her defasında çevresindekilere, “öğle ezanına az bir zaman kala beni uyandırın” diye tenbih ettiği halde her defasında kendiliğinden uyandığı için O’nu uyandırmak hiç kimseye nasip olmamıştır.”

Vasiyetlerinde “amelleriniz, tahsiliniz ve ahlakınızla âlim olup, insanlara seviyelerine göre hitap ediniz. Alimlerin zalim ve inatçılarından olmayınız. Daima müzakere, Hakk ve hakikati izhar için ilminizi ve araştırmalarınızı artırınız.” diyen Gümüşhanevî, bu konudaki hassasiyetini göstermektedir. İlme ve ilmi araştırmalara büyük önem vermiş, ömrünün yirmi sekiz senesini telif hayatına vakfetmiş nice geceleri uykusuz geçirip, durup dinlenmeden çalışmıştır.

Lüzumsuz sözlerden hiç hoşlanmaz, boş vakitlerini ve çoğu gecelerini, ilim ile meşgul olarak geçirirdi. Sabah namazından sonra işrak vaktine kadar ve yatsı namazından sonra mecbur kalmadıkça dünya kelamı konuşmazdı. Kendisine yakın olanlarca rivayet edildiğine göre, yatağa gireceği zaman, mutlaka “Yâ-Sîn” suresini okumayı adet edinmişti. Kendisi okuyamayacak kadar bitkin olduğu zaman birisine okutup dinlerdi.

Gümüşhanevî Hazretlerini anlatabilmek, okyanusu avuçlayabilmek gibi zordur. Onun tarikat ve tasavvuf anlayışında ferdi planda kâmil insanlar yetiştirme hedefi gözetilirken, içtimai hayatında asla ihmal edilmediğini görüyoruz. Esasen O'nun tarikat faaliyeti ve tasavvufi eğitimle ulaşmak istediği asıl hedef fikriyle, imanıyla, ahlakıyla kemale ermiş, şuurlu Müslümanların oluşturduğu ideal bir toplum ortaya çıkarmaktır.

Tarikatların muhtelif prensipleri, usulleri vardır. Ama bütün tarikatlarda müşterek olan husus, temel esas hizmettir. İnsan hizmet ettikçe himmete mazhar olur, izzet bulur. Hem dünya hem de ahiret mutluluğuna erer.”¹¹

Hizmet de ancak, aşk ve şevkle yapılır. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri'nin bu konudaki sözlerinden biri şöyledir: “Aşk, bütün his, irâde ve düşüncelerden sıyrılarak yalnız Allah'a büyük bir iştiyakla yönelmek, mal, evlad, dünya ve her türlü alakadan koparak, Hâlık'a hasret duymaktır.”¹²

Şerh ettiği hadislerden birini yarıda bırakıp, Resulullah(sav) hasretiyle duygulanarak Allah(cc)'a yönelip kendisini Fahr-i Alem ile haşr eylemesini niyaz eden Konyalı Hak Aşığı Kaşıkçı Ali Rıza şiiiriyle şöyle sesleniyor:

“Menzil-i vah-i Huda'dır bu vatan
Seyyid-i tac-i rusûl bunda yatan
Ey bu alemleri yoktan yaratan
Fahr-i Alem ile haşreyle beni

....

İki alemde de gösterme elem
Çekiver aff-ı kusur üzre kalem
Fahr-i alem anda açtıktâ alem
Sen o sultan ile haşreyle bizi

Beni meftun etme bu acileye
Koyma suçlarımı vezne kileye
Sen verirsin kim ki her ne dileye
Fahr-i Alem ile haşreyle bizi

11 <http://www.enfal.de/ecdad120.htm>.

12 Karabulut, age., Başlık: Sözlerinden.

Mağfîret kıl geleni hemde geçeni
Bize işle sana her ne düşeni
Mahşer içre beni ey Rabb-i Gani
Fahr-i Alem ile haşreyle beni

...

Günlerim geçti bütün oldu yalan
Çün reva kendimi döğsem taş ilen
Ey beni böyle bu sevdaya salan
Fahr-i Alem ile haşreyle beni

Lutfuna nisbetle ey Rabb-i Celil
Yedi derya bile bir katre değil
Bana rahmeyle değilsem de ehil
Fahr-i Alem ile haşreyle beni

Maksadım sensin ne mülktür ne de mal
Bu Rıza'yı eyle aşık-ı Cemal
Ey kerem sahibi ey hüsn-i hısal
Fahr-i Alem ile haşreyle beni"¹³

Ömrünü hakikat yolculuğunda peygamber rehberliğiyle sürdüren Gümüşhanevî Hazretleri son nefesini verirken de sevdiğine benzeyen bir ahlak üzere şu nasihatte bulunmuşlardır:

"Malayani şeyleri bırakmak, dile almamak gerekir. Eğer sizden biri bu hale bürünse, gıybet ve dedikodu yapsa, malayani konuşsa, onu yumuşakça men edin, hatasını düzeltin. Aranızda sürekli din ve tasavvuf sohbeti yapın, böylece cehaletiniz gider, cehalet hastalığından, kötülüğünden kurtulursunuz. Allah ve Resulü'nün kelimandan konuşun, Allah dostlarının sözlerinden ve menkıbelerinden bahsedin."¹⁴

Kaynakça

- Abdullah Hikmet Atan, *Uluslararası Gümüşhanevî Sempozyumu*, Bağcılar Belediyesi, İstanbul 2013.
Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Ruhül Arifin*, Pamuk Yayınları, İstanbul 2002.
Ertuğrul Düzdağ, *Peygamber Efendimiz*, Hediye Kitaplar Yayınları, İstanbul 2005.
M. Yaşar Kandemir, *Canım Kurban Olsun Senin Yoluna*, Erkam Yayınları, İstanbul 1999.
Niyazi Karabulut, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî*, Gümüşhane Belediyesi Yayınları.
Osman Nuri Topbaş, *Altın Oluk Dergisi*, Mayıs 2009.
Süleyman Derin, *Uluslararası Gümüşhanevî Sempozyumu*, Bağcılar Belediyesi, İstanbul 2013.
Veysel Akaya, *Altınoluk Dergisi*, Şubat 2012.
www.iskenderpasa.com, *Tasavvuf Silsile-i Şerif*.
10 <http://www.enfal.de/eccdad120.htm>

13 Kandemir, M. Yaşar, *Canım Kurban Olsun Senin Yoluna*, Erkam Yayınları, İstanbul 1999, s. 50,51

14 Karabulut, age., Başlık: Nasihatlerinden

Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî’de İman, Amel ve Ahlak İlişkisi

Sinan ÖGE*

Özet

Osmanlı ilim mirasının son temsilcilerinden biri olan Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî ilim ve irfan terkibini zihninde, gönlünde ve yaşantısında terkip edebilen ender şahsiyetlerden biridir. Çeşitli alanlarda telif ettiği eserleri arasında yer alan Câmîu’l-Mutûn isimli eserinde ağırlıklı olarak ilahi sıfatlar, Maturîdî akaidindeki temel esaslar, elfâz-ı küfür ve amelî bazı problemleri ele almıştır.

Tebliğimizde Gümüşhanevî’nin iman, amel ve ahlak ilişkisi hususundaki görüşleri değerlendirilmektedir. Bu bağlamda imanın mahiyeti, iman-amel-münasebeti, iman-islam ilişkisi, imanda istisna, imanda artma ve eksilme ve mürtekibu’l-kebîrenin hükmü gibi konular ele alınmaktadır.

Giriş

İslam düşünce tarihinde Hz. Peygamber (sav)’in vefatından sonra bir takım dâhili ve harici sebepler muvacehesinde itikadi ve amelî hayatta önceki dönemlere göre daha geniş ve de sorunlu gelişmeler vuku bulmuştur. Kur’ân’ın ve Hz. Peygamber’in fiili ve son sözü söyleyen gerçekliği Hz. Peygamber’in vefatıyla birlikte sonraki neslin yorum ve kararlarıyla mukayyet olmak durumunda kalmıştır. Böylece Hz. Peygamber’in hayatı esnasında görülmeyen problemler ve yaşanmayan ihtilaflar, artık İslam toplumunu ciddi anlamda meşgul eden ve sosyal, siyasal, itikadi ve amelî düzlemlerde farklılıkları taşıyan unsurlar olmaya başlamıştır. İlk dönemlerde yaşanan Hz. Osman’ın katledilmesi, Cemel ve Sıffin savaşları bu ihtilafların en bariz ve İslam toplumunun bütünlüğünü sarsıcı en tehlikeli oluşumlarıdır. Salt sosyal ve siyasal bir mesele olarak kalmayan bu ihtilaflar, beraberinde itikadi farklılaşmayı ve kavramsal sınıflaşmaları doğurmuştu. Bir takım şahıs ve mezhep merkezli dinî şekillenmeler tezahür etmiş ve artık sosyal birlikteliğini kaybeden Müslümanlar, beraberinde inanç birlikteliğini de kaybetmeye başlamışlardır.

Kelam ilminde ele alınan ve tartışılan temel problemlerin temelinde aslında bu sürecin şekillendirdiği akıl yapısı esastır. Pek çok dinî kavrama yüklenen anlamlar, diğer bir ifadeyle itikadi alanda ıstılahlaşma faaliyetleri ve bunların ürünleri, bu sürecin sonucunda beliren dinî ve dünyevi algının tezahürleridir. Söz konusu ıstılahlaşmada önde gelen kavramlardan biri ve en önemlisi iman kavramıdır. Müslümanların birbirleriyle olan mücadeleleri, savaş ve öldürmeye varan fiziksel çatışmalar, artık salt siyasal ve sosyal bir farklılığın sonucu olarak değil, bir inanç problemi olarak görülmüş ya da ona dönüştürülmüştür. Hariciler’in Sıffin savaşından sonra amelî hataları doğrudan imanla zıtlastırmaları ve buna göre bir iman tanımı yapmaları meselenin en aşırı haddi olarak tarihte yerini almıştır. Artık değişik kesimler, gündemi meşgul eden imanın mahiyeti, amelle münasebeti, günah işleyen kişinin durumu ve benzeri meselelerde görüş ve duruşunu netleştirmeye başlamış ve böylece bu konular günümüze kadar tartışılmalı temel meselelerden olmuştur.

* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi.

Osmanlı ilim mirasının son temsilcilerinden biri olan Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî ilim ve irfan terkiğini zihninde, gönlünde ve yaşantısında terkip edebilen ender şahsiyetlerden biridir. Çeşitli alanlarda telif ettiği eserleri arasında yer alan *Câmiu'l-Mutûn* isimli eserinde ağırlıklı olarak ilahi sıfatlar, Maturîdî akaidindeki temel esaslar, elfâz-ı küfür ve amelî bazı problemleri ele almıştır. Zikrettiğimiz tarihsel ve güncel önemine binaen iman ve onunla ilgili meselelere de değinen Gümüşhanevî bu konuda Hanefî-Maturidî bir çizgi takip ederek konuyu ele almıştır.

Marifetullah

İnsanın dini sorumluluğu, Allah'ı bilmesi ve O'na inanmasıyla başlar. Diğer inanç ve amel esasları bu temel iman esası üzerine inşa edilmiştir. Öneme binaen Mutezile ve Maturidiler, Eşarilerden farklı olarak, kişinin aklî sorumluluklarının başına marifetullahı eklemişlerdir. Yani her hangi bir peygamber bildiri olmasa bile her insan akıyla Allah'ı bilme ve O'na inanma kabiliyetindedir ve bu bilgi ve inanç, onun için sorumluluk doğuracak şekilde zorunludur. Buna göre Gümüşhanevî'nin de ifadesiyle "Allah'ı ve sıfatlarını bilmek, bilgilerin en değerlisi, en yücesi, en faydalısı, en üstünü, en şerefli, en parlağı ve kalpte en tesirlisidir. Aynı zamanda bu, akıl sahibi bir müslümanın elde etmesi, inanması, tahkik etmesi ve görmesi gereken farzların ilki ve en başta vacip olanıdır."¹

Marifetullahın aklen vacip olup olmaması dışında tartışılan diğer bir husus, Allah'a inanan kişilerin O'nu hakkıyla bilip bilmediği meselesidir. Gümüşhanevî'nin bu konudaki cevabı ise Mutezilî görüşe reddiyeyi de içerecek şekilde şöyledir:

"Allah'ı, kitabında kendisini nitelediği tüm sıfat ve isimleriyle hakkıyla bilmekteyiz. Ama hiç kimsenin Allah'a O'na layık bir şekilde tam hakkıyla ibadet etmesi söz konusu değildir. Ancak Allah'ın ona emrettiği şekilde ona ibadet yapar."²

İmanın Tanımı ve Mahiyeti

Gümüşhanevî'nin imanın mahiyetiyle alakalı görüşüne geçmeden önce imanın rasyonel temeline yönelik yaptığı şu vurguyu belirtmek gerekir. "İman mı aklın üstündedir yoksa akıl mı imanın üstündedir?" sorusuna verdiği cevapta Ebu Hanife'den naklen "İman akılla beraberdir, akıl da imanla beraberdir."³ demekte ve böylece imanla akıl arasındaki ayrılmaz ilişkiye dikkat çekmektedir.

İmanın akılla olan bu ilişkisi yanında onu değerli kılacak diğer özelliği ise iradi oluşudur. Bu bağlamda imanın ilahî bir zorlamaya değil, bireyin özgür tercihiyle gerçekleşmesi ilkesi dinî sorumluluğun ahlaki meşruiyeti için zorunludur. Bu bağlamda Gümüşhanevî yine Ebu Hanife'nin ifadelerinden yoğunlukla istifade ederek imanın bu özelliğinden bahsetmiştir. Dolayısıyla ona göre küfür de bilinçli bir eylem olup inanmanın fitri meykinden sapma şeklinde bir insan fiilidir:

"Allah insanları küfür ve imandan beri olarak yaratmıştır. Sonra akıl baliğ olunca ona hitap etmiş, emretmiş ve nehyetmiştir. Böylece inkâr eden kendi fiili, küfrü ve inkârıyla ve Allah'ın da hızlanıyla inkâr etmiştir. İman eden de yine kendi fiili, ikrarı ve tasdiki, Allah'ın da ona tevfiği ve yardımıyla iman etmiştir. Allah hiç kimseyi küfür ve imana zorlamamıştır. İman zikredilen manada kulların fiilidir. Allah Adem'in neslini onun zürriyetinden çıkarmış, onları akıl sahibi varlıklar kılmış, böylece onlara hitap etmiş, emretmiş, nehyetmiş, onlar da Allah'ı rabb olarak ikrar etmişler, bu da onlardan bir iman olmuştur. İnsanlar bu fitrat üzerine doğmuştur. Teklif

1 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutûn*, İstanbul, 1273, s. 4. (Şerh)

2 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutûn*, s. 23 (Metin); Krş., Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber* (Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber ile birlikte), Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984, s. 305.

3 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutûn*, s. 4. (Şerh)

dünyasına çıktıktan sonra inkâr edenler, fitratını değiştirmiş ve bozmuştur.⁴ İman edenler ise fitratlarındaki bu imanda sebat etmiş ve devam etmiştir.⁵

Bu genel kabulün sonucu olarak Gümüşhanevî, failiyet açısından imanın iki yönlü olduğunu ifade eder. Birincisi Allah'ın fiilidir ki o da tevfik, hidayet ve kalbe sevgiyi atmasıdır. İman bu yönüyle mahlûk değildir. İkincisi ise kulun fiilidir ki bu da ikrar ve tasdiktir. İman bu yönüyle mahlûktur ve kesbidir.⁶ Gümüşhanevî'nin imandaki Allah'a ait fiillerden dolayı ona "mahluk değil" deme sebebinin temelinde, Hanefi ve Maturidi âlimlerinin fiili sıfatları da diğer zati sıfatlar gibi ezeli saymaları yatmaktadır.

Ehl-i sünnet düşüncesinde imanın tanımıyla ilgili üç görüşün teşekkül ettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilki selefe aittir. Onlar imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amellerden ibaret görmüşlerdir. Ancak aynı tanıma sahip Mutezile ve Hariciler'den farklı olarak tanımda yer alan amelde hatası olan yani günah işleyen kişinin imanında bir eksilmeyi kabul etmekle birlikte yine de onu mümin kabul etmişlerdir. İmanla ilgili ikinci görüş genel olarak Maturidiler ve Eşarilerin çoğunluğunun kabul ettiği, imanın kalp ile tasdikten ibaret olmasıdır. Üçüncü görüş ise Ebu Hanife ve Hanefî fakihlere ait olan ve kavli-i meşhur diye bilinen imanın dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibaret olduğu kabulüdür.

Gümüşhanevî imanın mahiyetiyle alakalı olarak Maturidi'nin değil, Ebu Hanife'nin görüşünü esas almış ve ondan alıntı yaparak "İman dil ile ikrar, gönülden tasdik ve kalbin marifetidir."⁷ demiştir. Bu tanıma göre ikrar tek başına iman olmaz. Aynı şekilde tasdik olmadan sadece marifet de iman olarak kabul edilemez.⁸ Gümüşhanevî, imanla ilgili bu kabulü gerekçelendirirken Ebu Hanife'nin el-Vasiyye isimli eserinden istifade eder ve şu temellendirmeyi zikreder:

"Tek başına ikrar iman olmaz. Zira şayet o iman olsaydı, bütün münafıkların mümin olması gerekirdi. Aynı şekilde tek başına marifet de iman olmaz. Zira şayet iman olsaydı, tüm ehli kitabın mümin olması gerekirdi.

Allah münafıklar hakkında şöyle buyurmuştur: "(Ey Muhammed!) Münafıklar sana geldiklerinde, "Senin, elbette Allah'ın peygamberi olduğuna şahitlik ederiz" derler. Allah senin, elbette kendisinin peygamberi olduğunu biliyor. (Fakat) Allah, o münafıkların hiç şüphesiz yalancılar olduklarına elbette şahitlik eder." (Münafikun, 63/1)

Allah Ehli kitap hakkında ise şöyle buyurmuştur: "Kendilerine Kitap verdiklerimiz, onu (peygamberi) çocuklarını tanıdıkları gibi tanırlar; fakat kendilerine yazık ettiler, çünkü onlar inanmazlar." (Enam, 6/20)⁹

Bu ayetlerde münafıkların tasdik olmadan sırf dil ile ikrarı ve ehli kitabın ise tasdiksiz marifetleri iman sayılmamıştır. Bu nedenle imanda ikrar ve marifeti değerli kılan, kalpteki tasdik olmaktadır.

İmanın aslı kalp ile tasdik/marifet ve dil ile ikrar olunca, bunların dışındaki herhangi bir tanımı kabul etmeyen Gümüşhanevî, Hakim es-Semerkandî'den yaptığı şu alıntıyla diğer görüşleri sahipleriyle birlikte gündeme getirerek tenkit etmiştir.

"Sevadu'l-A'zam'ın yazarı şöyle demiştir: Biri Allah'ı kalbiyle bilse ama diliyle tarif etmese kâfirdir. Diliyle ikrar etse ama kalbiyle bilmeseyse münafıktır. Biri, iman dil değil de kalp üzerine-

4 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutûn*, s. 14 (Metin); Krş., Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 302.

5 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutûn*, s. 15 (Metin); Krş., Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 302.

6 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutûn*, s. 4. (Metin)

7 Krş., Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, s.1.

8 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutûn*, s. 4. (Metin)

9 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutûn*, s. 4. (Şerh); Krş., Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, s.2.

dir, dese Cehmî'dir. İman kalp değil, dil üzerinedir dese, o da Kerrâmî'dir. İman kalple bilinmeksizin dil ile söylemektir, dese o da Mürcî'dir. İman dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olmaksızın kalp ile marifettir dese o da, o da Allah'ı bilip de onu ikrar ve tasdik etmeyen Ehli kitap gibidir. Kim de iman dil ile ikrar, kalp ile marifet ve uzuvlarla ameldir derse, o da bidatçidir. Tüm bunlar dalalet ehlidir. Bize göre iman dil ile ikrar, kalp ile tasdikdir."¹⁰

Gümüşhanevî konuyla ilgili olarak Maturidi âlim Neseffî'nin görüşlerine de yer vermekte ve nihayetinde iman, marifet, tevhid ve İslam gibi aynı semantik alan içerisinde yer alan kavramları "din" çatısı altında birleştirerek bu konuda önemli bir mesaj vermektedir. Çünkü sadece kavramsal olarak meseleler ele alındığında, dinin bu temel esaslarını salt epistemolojik unsurlar olarak görme riski söz konusudur. Fakat bunlar dinin üst çatısında ve o çatı altına girmiş Müslüman bireyde birleştiğinde bu risk ortadan kalkar ve ilgili kavramların muhtevası bir sentez halinde bilgi boyutundan yaşama dönüştürülmüş olur. Söz konusu kavramlar ve tanımlarına şu şekilde yer verilmiştir:

Marifet, Allah'ı vahdaniyetiyle bilmen (marifet)dir. Yani Allah'ın zatı ve sıfatlarında bir olduğunu bilmen (ilim)dir.

Tevhid ise, Allah'ın zatını şerikten, benzerler ve zıtlardan tenzih etmendir.

İman ise, Allah'ın vahdaniyetini Hz. Peygamberin risaletini dil ile ikrar, kalp ile tasdik etmektir.

İslam ise Allah'a O'nu birleyerek ibadet etmendir.

Az önce vurguladığımız üzere son olarak yapılan şu sentez son derece önemlidir:

Din ise ölüncüye kadar bu dört haslet (marifet, tevhid, iman ve islam) üzerine sebat etmektir.¹¹

Gümüşhanevî sonuç olarak imanla ilgili şu ıstılahî ifade etmektedir: "İman Hz. Peygamberi Allah'tan getirdiği zorunlu olarak bilinen hususlarda tasdik ve ikrar etmektir."¹²

Mukallidin İmanı ve İmanda İstisna

Allah'ı bilme zorunlu bir ilke olduğuna ve iman da iradi olma özelliğini barındırdığına göre, bilinçli olmadan taklit üzerine gerçekleşen iman söylemlerinin geçerliliği tartışmaya açıktır. Ehli sünnet kelimacıları Mutezile'nin aksine mukallidin taklidi imanını biraz da hukuki kaygılarla geçerli saymıştır. Ancak taklidi imanı sahih kabul etmelerine rağmen böyle bir imanın değeri ve güvenilirliği hususunda sürekli bir kuşku taşımış ve gerekli ihtarları yapmışlardır. Gümüşhanevî'nin bu konudaki görüşü de kısaca şu şekildedir:

"Mukallidin imanı bize göre sahihtir. Mutezilenin tümüne göre mukallid mümin değildir. Ebu Haşim mukallidin kâfir olduğunu söylemiştir. Sahih olan bizim görüşümüzdür. Ancak mukallid istidlali terk ettiği için günah işlemiştir."¹³

Gümüşhanevî'nin bu konuyla alakalı olarak aşağıda zikredeceğimiz rivayetle ilgili aktardığı yorum da kayda değerdir. Halk arasında da meşhur olan "İhtiyarların dinine sarılma" ya da "kocakarı imanı" ifadelerinin, iman hususunda bilgi ve araştırmadan uzak bırakmaması gerektiğini şu cümlelerle dile getirmektedir:

"Eğer denirse: Rivayetlerde "İhtiyarların dinine sarılın" denmiştir. Öyleyse tafsil ve istidlal nasıl olur?

10 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutân*, s. 23 (Şerh); Krş. Semerkandî, Hakîm, *Sevâd-ı A'zam* (Doğru Yol), Çev.: Sıdkı Güllü, Bedir Yay. İstanbul 1993, s. 76, 77.

11 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutân*, s. 4. (Şerh)

12 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutân*, s. 23. (Metin)

13 Krş., Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usûlu'd-Dîn*, (*Mâturîdiyye Akaidi*, Çev.: Bekir Topaloğlu), Ankara 2000, s. 89.

Şöyle deriz: Bu hadis Peygamberimize ait değildir. Bu sözü Süfyan es-Sevrî söylemiştir. Şöyle ki Mutezileden bir grup küfür ve iman arasındaki bir menzili iddia ettiğinde yaşlı bir kadın bunu reddetmiş ve şöyle demiştir: “Allah Teala buyuruyor ki “O, sizi yaratandır. Böyle iken kiminiz kâfir, kiminiz mü’minidir. Allah, yaptıklarınızı hakkıyla görendir.” (Teğabun, 64/2). Allah kullarını sadece ya mümin ya da kâfir olarak belirlemiştir.” Böylece Mutezilenin görüşleri boşa çıkıyor ve Süfyan es-Sevri bu o kadının sözünü güzel buluyor. Ve “İhtiyarların dinine sarılın” diyor.¹⁴

İmanın akli, bilişsel ve iradi bir eylem oluşunun doğurduğu diğer bir sonuç ise Maturidilere göre imanda istisnanın uygun olmayacağıdır. “İnşallah müminim” şeklindeki bu ifade Maturidilere göre şüpheyi ima edeceği için uygun değildir. Gümüşhanevî’nin konuyla ilgili değerlendirmesi ise şu şekildedir:

“İman ve ikrarı gerçekleştiren birisinin “Ben müminim” demesi doğrudur. “İnşallah müminim” demesi gerekmez.”¹⁵

“İmanın aslında istisna sahih değildir. İstisna kişinin “Ben inşallah müminim” demesidir. Çünkü istisna bir şüphedir.¹⁶ İmanın aslında şüphe ise küfür ve dalalettir.¹⁷ Bu nedenle bir kâfir “Ben inşallah müminim” dese, mümin olmaz. Yine imanını vakitle sınırlandırıp “Ben Allah ve rasulüne bin seneye kadar iman ettim.” dese mümin olmaz. Eğer bir mümin tefekkür etse ve kendisinin bin seneye kadar mümin olacağını itiraf etse küfrüne hükmedilir. Nitekim Yahya b. Ebi Bekr’in kitabında şöyle geçer: “Müminin imanında şüphe etmemesi gerekir. Çünkü Allah, “İman edenler ancak, Allah’a ve Peygamberine inanan, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihat edenlerdir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir.” (Hucurat, 49/15) buyurmuştur. Müminler hakkında ise “İşte onlar gerçekten mü’minlerdir.” (Enfal, 8/4) buyurmuştur. Kâfîler hakkında ise “İşte onlar gerçekten kâfirlerdir.” (Nisa, 4/151) buyurmuştur. Münafıklar hakkında ise “Onlar küfür ile iman arasında bocalayıp dururlar. Ne bunlara (mü’minlere) ne de şunlara (kâfirlere) bağlanırlar.” (Nisa, 4/143) buyurmuştur.¹⁸

İman-Amel Münasebeti

İmanın bir tanımının yapılmasını diğer bir ifade ile mahiyetinin belirlenmesine sevk eden en önemli husus kuşkusuz Hariciler’in Sıffin savaşıdan sonra Hakem Olayı sebebiyle günahkar saydığı tarafları tekfir etmesi ve bu siyasal tavırlarını dinî bir doktrin haline dönüştürmeleriydi. Hariciler artık imanı tanımlarken bütün amelleri ona dâhil etmiş, dolayısıyla küçük dahi olsa günah işleyen kişinin kâfir olacağına hükmetmişti. Bu nedenle imanın asıl rüknü ya da rükünlerinin ne olduğu, amelin imanın aslî bir rüknü olup olmadığı meselesi tartışılmıştır.

Ehli sünnetin çoğunluğunun kanaatine göre Gümüşhanevî’nin de ifadesiyle “Ameller iman hakikatinin dışındadır.¹⁹ Dolayısıyla her kim namaz, bütün farz ve taatler imandır derse bidatçidir. Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe imanı gerçekleştiren mümindir. Taatlerinden birini terk eden kâfirdir derse bidatçidir. “Zina eden zina esnasında, içki içen içme esnasında kâfirdir.” diyen; aynı şekilde “Allah’ın nehyettiği her hangi bir şeyi yapan kâfirdir” diyen bidatçidir.”²⁰

14 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-Mutûn*, s. 4. (Şerh); Krş., İci, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf*, Tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1997 (Şerhu’l-Mevâkıf’la birlikte), I, 161.

15 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-Mutûn*, s. 23. (Metin)

16 Krş., Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, s. 2; Sâbûnî, s. 91; Neseî, Ebu’l-Mu’în, *Tabsiratu’l-Edille*, Tahk.: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara 2003, II, 423, 424.

17 Krş., Neseî, Ebu’l-Mu’în, *Bahru’l-Kelam*, Haz. Muhammed Salih Farfur, Mektebetu Daru’l-Farfûr, Dimaşk 2000, s. 154.

18 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-Mutûn*, s. 23. (Şerh)

19 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-Mutûn*, s. 23. (Metin)

20 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-Mutûn*, s. 33. (Metin)

Gümüşhanevî, bu cümleleriyle amelleri imana dâhil eden Haricileri ve Mutezile'yi itikadi konuda Kur'ân ve Sünnet eksenli geleneksel anlayışın dışına çıkmakla yani bidatçilikle nitelemiştir. Nitekim bu ifadelerini şerh ederken söz konusu mezheplerin görüşlerini ve delillerini zikredip Ehli sünnetin bunlara karşılık cevaplarına ve delillerine yer vermiştir.

Gümüşhanevînin aktarımıyla Hariciler'e göre namaz, diğer farzlar, taatler ve nafileler gibi ameller imandır. Buna göre ancak Allah'a ve Allah'tan geldiği zorunlu olarak bilinen diğer hususlara iman eden ve tüm taatleri yerine getiren kişiler mümindir. Dolayısıyla taatlerden herhangi birini terk eden kâfirdir. Zira cüzünün ortadan kalkmasıyla bütün de ortadan kalkar. Bu nedenle onlara göre Hz. Ali bağileri ve Haricileri öldürdüğü için kâfir olmuştur.

Mürcie'ye göre ise küfürle birlikte taat fayda vermediği gibi imanla birlikte masiyet zarar vermez.

Cebriye'ye göre kullar küfür ve masiyetlere mecburdur.

Mutezileye göre büyük günah işleyen kişi imandan çıkar küfre de girmez.²¹

Gümüşhanevî bu mezhepler içerisinde özellikle Haricilerin görüşlerini ele alıp eleştirmiştir. Çünkü Ehli sünnet dışı fırkalar içerisinde en şiddetli olanları ve görüşlerini fiiliyata dökerek kendi inançlarında olmayanları kâfir sayıp öldüren bir oluşumdur. Gümüşhanevî'nin nakliyle Haricilerin konuyla ilgili delilleri aşağıdaki ayet ve hadislerdir.

“Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin. Çünkü bu şekilde davranış fasıklıktır. Bir de şeytanlar kendi dostlarına sizinle mücadele etmeleri için mutlaka fısıldarlar. Onlara boyun eğerseniz şüphesiz siz de Allah'a ortak koşmuş olursunuz.” (Enam, 6/121)

“Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve O'nun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır.” (Nisa, 4/14)

Bu ayetlerden ilkinde, müşriklere itaat şirk sayılmış, öte yandan son ayette Allah'a isyan Cehennem azabıyla tehdit edilmiştir. Haricilere göre Cehennemde ebedi kalmak imandan çikma ile olabilir.

Haricilerin delil olarak kullandığı hadisler ise amelle imanı irtibatlandıran ve günahın imanla çelişeceğini ifade eden şu hadislerdir:

*“Zina eden mümin iken zina etmez.”*²²

*“Namaz dinin direğidir. Kim namazı terk ederse dinini yıkılmış olur.”*²³

Gümüşhanevî, bu delillere karşı Ehli sünnetin yorumunu şu şekilde ifade eder: Şirkle ilgili ayette maksat, şirk hususunda onlara itaat etmektir. İkinci ayette kastedilen ise kâfir kişidir. Zira Allah'ın hadlerini aşma, ancak kâfirden gerçekleşir.

Hz. Peygamberin “Zina eden mümin iken zina etmez.” sözü ise, sözü adet konumuna çıkarmadadır. Çünkü Hz. Peygamber zamanında genel adet zinanın olmamasıdır. Böylece sözü, bu şeylerin son derece kabihliğinden dolayı, tehdit konumuna çıkarmıştır.

“Namaz dinin direğidir. Kim namazı terk ederse dinini yıkılmış olur.” sözünden maksat ise itikadı olmaksızın namazı terk etmektir.²⁴

21 Krş., Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Bahru'l-Kelam*, s. 160.

22 Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Tah. Mustafa Dîb el-Buğa, Beyrut 1987, Eşribe,1; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh*, Beyrut, tsz., İman, 24.

23 Tirmizi, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, Tah. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, tsz., İman, 9.

24 Krş., Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Bahru'l-Kelam*, s. 161, 162.

Bu yorumların ötesinde Ehli sünnet uleması tövbeye davet edilen günahkârlara Allah'ın mümin diye hitap etmesini²⁵ ve Hz. Peygamber'e nispet edilen "*Her itaatkâr ya da facirin arkasında namaz kılın*"²⁶ hadisini günahın kişiyi imandan çıkarmadığı dolayısıyla amellerin imana dâhil olmadığı görüşlerine kanıt olarak gündeme getirmişlerdir.²⁷

Gümüşhanevî, *Levâmî'* isimli eserinde zina eden kişiden imanın uzaklaşacağını ifade eden "*Kişi zina ettiğinde iman ondan çıkar. Başının üstünde bir gölge (bulut) gibi durur. Masiyetten uzaklaştığında iman ona geri döner.*"²⁸ hadisini yorumlarken yukarıda aktarmaya çalıştığımız iman anlayışı doğrultusunda bir izah yapar. Ona göre zina sebebiyle kişiden ayrılan imanın ismi ve hükmü değil, imanın kemali ve nurudur. Çünkü imanın kalpte nurları ve uzuvlarda izleri vardır. Mümin günahı ancak şehvetinin imanına galip geldiği durumlarda işler. Dolayısıyla sanki de o, imanını kaybetmiş gibi olur. Ancak bu durumda iman ismi ve hükmü ondan kalkmaz. Buna göre bu masiyetten uzaklaştığında ve şartlarına uygun bir şekilde nasuh bir tövbe ile tövbe ettiğinde imanın nuru ve kemali ona geri döner. Sonuç olarak ondan selb edilen şey, mutlak olarak iman değil, iman ismidir. İmandan bir cüz mevcut diye kişinin mümin olarak isimlendirilmesi gerekmez. Tıpkı kişide biraz fıkhın bulunmasından dolayı fakih diye isimlendirilmesinin gerekmeyeceği gibi. Aynı şekilde biraz takvası olana müttaki denilmemesi gibi. Dolayısıyla hadis zahiri üzere alınmalıdır. Teviline gerek yoktur. Ya da "imanın çıkması" ifadesinin o günahı helal gören hakkında hamledilmesi veya onun men ve tenfir konumuna çıkması şeklinde yorumlanması veya haya ya da medh isminin nezedilmesi şeklinde yorumlanmasına ruhsat verilir. İmanın "girme" ve "çıkma" kelimeleri ile nitelenmesi ise mecazdır.²⁹

Ehli sünnet ulemasının iman ile amel arasında yaptığı bu ayırmadan yola çıkarak amellerin önemsenmediği ya da imanla hiçbir şekilde alakalandırılmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Ehli sünnetin bu söylemindeki temel kaygı hatasından dolayı bir mümine tüm kapıları kapamamak ve özellikle Harici söylemin intaç ettiği bir dışlamayı engellemektir. Nitekim Gümüşhanevî de amelleri imanın bir göstergesi ya da neticesi olarak değerlendirmekte ve amellerin önemin ya da günahların zararına işaret etmektedir. O, "*İmanın en şerefliisi insanların senden emin olmasıdır. İslamın en şerefliisi ise insanların senin dilinden ve elinden selim olmasıdır.*"³⁰ hadisini şöyle yorumlamaktadır:

"Hadisteki "eşraf"tan kasıt, imanın hasletlerinde en yücesi demektir." Gümüşhanevî bu ifadesiyle amelleri, imanın hasleti olarak görmektedir. Yine ona göre, "insanların senden emin olması ise, masum insanların kanları, malları, kadınları ve ırzları hususunda senden emin olmaları; onlara, şeriata muhalif bir mekruhu işlememendir. Her Müslüman diğerine haramdır."³¹

Gümüşhanevî iman ve amel arasındaki ilişkiyi belirlerken kelami ilkelere göre bir belirleme ve izah yapmakla birlikte meseleye biraz daha ahlaki ve duygusal bir yön katmaktadır. O iman lehinde ya da aleyhinde gösterge olarak sadece amele değil o amelin arka planına da dikkat çekmektedir. Kişinin itaat ya da günahı neticesinde kalbinde duyduğu mutluluk ya da hüznü asıl alamet olarak değerlendirmekle bu konuya isabeti ve de ahlaki bir bakış açısı getirmiştir. "*Müminlerin iman bakımından en kâmilî, ahlakî en güzel olanıdır.*"³² hadisini açıklarken

25 Bkz. Nur, 24/31, Tahrir, 66/8

26 Bkz., Darekutni, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer, *Sünen*, Tah., Şuayb el-Arnaut, Beyrut, 2004, II, 403, 404; Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübra*, Haydarabad, 1344 h., IV, 19.

27 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutûn*, s. 33 (Şerh); Krş., Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *Bahru'l-Kelam*, s. 161; Sâbûnî, s. 80-82;

28 Bkz., Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, Daru'l-Küttâbi'l-Arabi, Beyrut, tsz., IV, 357.

29 Gümüşhanevî, *Levâmî'*, İstanbul, 1292, I, 321, 322.

30 Taberani, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu's-Sağir*, Tahk.: Muhammed Şekur, el-Mektebetü'l-İslami, Beyrut 1985, I, 29.

31 Gümüşhanevî, *Levâmî'*, I, 470..

32 Bkz., Tirmizi, İman, 6; Ebu Davud, IV, 354.

en kâmilin en üstün demek olduğuna dikkat çekmiştir. Bu hadisteki iman ahlak ilişkisinin farkındalığıyla³³ Gümüşhanevî, “Hasenen seni mesrur ediyorsa ve seyyien de seni üzüyorsa sen müminsin.” rivayetini yorumlarken şunları söylemektedir:

“Kişi şariin itaate karşılık verilecek sevap hususunda getirdiğinin doğruluğuna kalben kesin inandığı için ibadetinden bir mutluluk duyduğu zaman -ki bu mutluluk kalbin bir fayda esnasında lezzet almasıdır- ya da işlediği günahın sebebiyle tehdit edildiği azap sözünü doğrulamayı kestiği için günahından hüzünlendiği zaman, bu durum iman alametidir. Hatta bu, imanın ta kendisidir. Zira iman, şarii, getirdiği şeylerde tasdik etmektir. Günaha karşı hüzünlenmede tövbenin rükunlarından en büyüğü olan pişmanlığı hissettirme söz konusudur. Tîbî bu bağlamda şöyle demiştir: “Senden bir taat meydana geldiğinde ona karşılık alacağın sevaba kesin inanarak sevindiğinde, bir günah işleyip de o sebeple hüzünlendiğinde, işte bu iman alametidir.”³⁴

İman amel münasebetiyle bağlantılı ve bu konunun devamı olan diğer bir konu ise büyük günah işleyen kişinin dünyevi ve uhrevi hükmüdür. Hariciler’den bahsederken onların günah-ta küçük büyük ayırımı yapmadan genellemeci bir yaklaşımla her hatayı imana münafi görüp günahkâr herkesi küfürle itham etmişlerdi. Bunun dışında büyük günah konusunun müstakil olarak ele alınmasına sebep olan asıl etken ise Mutezile’nin bu hususta geliştirdiği teoridir. Onlar alışlageldik kabullerin ötesinde büyük günah işleyen kişinin iman sınırından çıkıp küfür sınırına girmediğini (el-Menzile beyne’l-Menzileteyn), fâsık ismiyle nitelenen bu durumdan kurtulmak için dünyada tövbe edilmesinin şart olduğunu ileri sürmüşlerdir. Böylece onlara göre büyük günahından tövbe etmemiş bir fâsık ebediyen cehennemde kalacaktır. Bu görüşün diğer tarafında aşırı bir uç olarak Mürcie ise günahların imana hiçbir şekilde zarar vermeyeceğini iddia etmiştir.

Gümüşhanevî de diğer akaid ve kelim âlimleri gibi bu konuyu ele almış ve büyük günah işleyen fâsık kişinin tövbe etmese bile mümin sayılacağını ve nihai durumunun Allah tarafından belirleneceğini ifade etmiştir. Öte yandan Mürcie’nin iddia ettiği gibi günahların imana zarar vermeyeceği fikri de elbette ki kabul edilemez. Bu hususta Gümüşhanevî, Ebu Hanîfe’nin ifadelerinden de büyük ölçüde istifade ederek şunları söylemektedir:

“Büyük günah kişiyi imandan çıkarmaz, küfre de sokmaz. Cehennemde ebedi kalmasına da sebep olmaz. Amellerini silmez.³⁵ Ondan iman ismini gidermez. Onu gerçek mümin olarak isimlendiririz. Fâsık mümin olarak isimlendirilmesi de caizdir. “Mümine günahları dünya ve ahirette zarar verir.” deriz. Mürcie’nin dediği gibi “Hasenelerimiz makbul, seyyielerimiz mağfurdur.” demeyiz. Ancak şöyle deriz: “Kim ifsat edici ayıplardan uzak bir şekilde şartlarını yerine getirerek güzel bir amel işlerse ve o amelleri iptal etmeden dünyadan mümin olarak geçerse, Allah o amelleri zayi etmez, bilakis kabul eder. Kim de şirk ve küfür dışındaki günahları işler, bu günahlarından tövbe etmez ve mümin olarak ölürse bu kişi Allah’ın dilemesine kalmıştır. Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez. Bunun dışındakilerini affeder.

Herhangi bir amelde riya varsa, o amellerin ecrini iptal eder. Ucub da böyledir.

Kişi büyük günahlardan kaçınmış olsa bile küçük günahlarına karşı Allah ona azab edebilir. Tövbe edilmemiş olsa bile helal sayılmadığı müddetçe Allah büyük günahları affedebilir.”³⁶

Gümüşhanevî konuyla ilgili olarak diğer fırkaların görüşlerini nakledip eleştirdikten sonra Ehli sünnetin konuyla ilgili kanaatlerini şu şekilde ifade etmektedir:

33 Gümüşhanevî, *Levami’*, I, 497.

34 Gümüşhanevî, *Levami’*, I, 326.

35 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-Mutûn*, s. 21. (Metin)

36 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-Mutûn*, s. 22 (Metin); Krş. Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 304.

“Ancak şirk ve küfür dışında günah işleyip tövbe etmeden ölen kişi hakkında Haricilerin görüşü, o kişinin hükmünün kâfirler gibi ebediyen Cehennemde kalması şeklindedir. Mutezileye göre iki menzil arasında bir menzile inmiştir. Mürcieye göre imanla birlikte günah ona zarar vermez. Ve bu kişinin hükmü, muttakilerin hükmü gibidir. Bize göreyse bu ayetin gereğince durumu Allah’ın meşietine göredir. Allah dilerse affeder, dilerse affetmez. Eğer Cehenneme atarsa imanın bereketi sebebiyle orada ebedi bırakmaz. Zira Allah, iman ve tevhit üzere ölmüş birini, imansız biri gibi kılmayacak derece kerem ve merhamet sahibidir.

Bazı âlimlerimiz şöyle demiştir: Allah mutlak olarak bazı büyük günahları affeder. Bazıları sebebiyle de azap eder. Ancak hangisinin olacağına dair bilgimiz yoktur. Âlimlerimizden pek çoğu da şöyle demiştir: Tövbesiz bir şekilde büyük günahları affedeceği kesin söylenemez. Sadece caiz olabilir. Cumhurbaşımıza göre iki veçhe söz konusudur. Birincisi: Afuv, Allah’ın isimlerindendir. Afuv ise “Azabın hak edilmesine rağmen, günaha karşı azap etmeyen”dir. Mutezile buna karşıdır. İkincisi: Büyük günahların affedilmesine delalet eden ayetler tövbeden öncedir:

“Bunu dışında dilediklerine affeder.” (Nisa, 4/48, 116)

“Allah bütün günahları affeder.” (Zümer, 39/53)

“Allah zulümlerine rağmen insanlara mağfiret sahibidir.” (Ra’d, 13/6)³⁷

Gümüşhanevî amellerin kabul edilmesi ve günahların affıyla ilgili bu olumlu ve müjdeleyici ifadelerinin ardından, Ebu Hanife’nin de dikkat çektiği gibi amelleri iptal eden ucuba değinir ve bu hususta önemli ihtarlar da bulunur. Çünkü günahlar müminin amellerini imha etmese bile, ahlaki bir günah olan ucub, bir virüs gibi amelin sıhhatini bozmakta ve onu iptal etmektedir. Dolayısıyla onun bu vurgusu da iman amel münasebetine kattığı ahlaki bakış açısını örnekler mahiyettedir. Bu hususta şöyle der: “Amellerden herhangi birine riya ve ucub karışırsa o ameli iptal eder. Tek başlarına olmaları durumunda da illet tamdır” Bu sözünü destekler mahiyette şu ayet ve hadisleri delil olarak zikreder:

“Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın.” (Kehf, 18/110)

“Allah, hiçbir kibirlenen, övüngeyi sevmez.” (Lokman, 31/18)

“İnsanlara gösteriş yaparlar ve Allah’ı pek az anarlar.” (Nisa, 4/142)

“Bunlar, mallarını insanlara gösteriş için harcayan, Allah’a ve ahiret gününe de inanmayan kimselerdir.” (Nisa, 4/38)

“Ey iman edenler! Allah’a ve ahiret gününe inanmadığı hâlde insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi, sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın.” (Bakara, 2/264)

Peygamber efendimiz de şöyle buyurmuştur: *“Sizin hakkınızda en çok korktuğum şey en küçük şirktir...”*³⁸³⁹

İmanda artma ve eksilme

İman-amel münasebetinin bir sonucu olarak tartışılan hususlardan bir diğeri, imanda bir artma ya da eksilmenin olup olmayacağı problemidir. Aslında bu sorunun cevabı imanın ta-

37 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-Mutûn*, s. 22. (Şerh)

38 Hadisin devamı şöyledir: “Bunun üzerine ashab, “Ey Allah’ın Rasûlü! Küçük şirk nedir” diye sordu. O da “Riyadır.” dedi.” Bkz., İbn Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire, tsz., V, 428; “Hakkınızda en çok korktuğum günah ucubtur” manasındaki hadis için bkz., el-Bezzar, Ebu Bekr Ahmed b. Amr, *Müsned*, Mktebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, Medine 2009, XIII, 326.

39 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-Mutûn*, s. 22. (Şerh)

nımı ve mahiyetiyle ilgili görüşlerde zımnen verilmiş demektir. Ameller imanın asli bir rüknü olarak kabul edildiğinde tabii olarak amellerin artmasına göre imanda bir artış, azalmasına göre ya da diğer bir ifadeyle günahlar oranında da bir azalma olacaktır.

Gümüşhanevî'nin bu konudaki görüşü ameller sebebiyle imanda artma ya da eksilme olmayacağı şeklindeki yine klasik Hanefi-Maturidi geleneğinin kabulüdür.

“Gök ve yer ehlinin imanı tevhit ve iman edilecek hususlar bakımından dünyada ve ahirette artıp eksilmez. Ancak tasdik, marifet, yakın, tevekkül, sevgi, rıza, korku ve ümit bakımından artıp eksilir.”⁴⁰ “İmanda artma ve eksilme olmaz. Zira kim imanda bir artış ve eksilişi kabul ederse bidatçidir. Ziyade ve noksanlık imanda değil, sadece amellerde olur. Çünkü artma ve eksilme mahlûk bir yapıda olabilir. İman ise mahlûk değildir.”

Amellere göre imanın artıp eksileceğini kabul edenler Kur'an'da imanın artışını ifade eden ayetleri delil olarak ileri sürmüşlerdir. Gümüşhanevî'nin “*İnananların imanlarını kat kat arttırmaları için*” (Fetih, 48/4) ayeti örneğinde verdiği cevap ise ayetteki maksadın yakın, tasdik ve beka bakımından bir artış olduğudur.⁴¹

Hanefi-Maturidi görüşe göre imanın aslı sabit olup amele göre değişkenliği kabul etmediğine göre tüm insanlar imanın aslı bakımından birbirine denktir. Ancak bu tasdik ötesinde bilgi düzeyleri, yakıniyet dereceleri ve amelleri bakımından aralarında farklar bulunmaktadır. Gümüşhanevî bu hususta şu temel prensibi dile getirip açıklamaktadır:

“Müminler iman ve tevhit bakımından denktirler. Ancak ameller bakımından birbirlerinden üstün olabilirler.”⁴² Yani iman edilen hususlar ve tevhit açısından yani ulûhiyet, rububiyet, halikiyet, ezeliyet, kadimiyet ve diğer hususlarda şirki nefyetme bakımından eşittirler. Dolayısıyla bir kısmında şirki nefyedip diğer bir kısmında nefyetmeyen müşriktir, muvahhit değildir. İşte bu açıdan tevhit artıp eksilmez. Ama taklit ve istidlal bakımından artıp eksilebilir. Katı delillerle istidlal edenin tevhidî, mükâşefât ve müşahedâta, ilahi marifetlere ve dinî ilimlere ulaşan bir arifin tevhidî gibi değildir. Aynı şekilde bu açıdan imanları da eşit değildir. Amelleri yani zahiri taatleri bakımından da birbirlerinden üstün olurlar.”⁴³

Sonuç

Eserinde yer verdiği bilgi ve değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla Gümüşhanevî, imanın tarifi ve mahiyeti konularında özellikle Ebu Hanîfe'nin akâidini esas almıştır. Bu bağlamda imandaki marifet, tasdik ve ikrar unsurlarına dikkat çekmekte ve ilgili meseleleri yine büyük oranda Ebu Hanîfe'nin akaidi çizgisinde gelişen Maturidî düşünce sistemine göre değerlendirmektedir. Öte yandan Gümüşhanevî'nin akaid alanında ve hususen iman ve meseali ile alakalı olarak yazdıklarından, onun mezhepler arası kelami problemlere son derece vakıf olduğu, akaid metni ve şerhinin bu incelikleri latif ve veciz bir şekilde ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bir akaid metni olması hasebiyle, meselelerin aklî izah ve delillerinden ziyade, sünni akide bağlamında ana ilkelerini ifade etme şeklinde bir yöntem izlenmiştir. Büyük oranda klasik görüşlere ve yer yer ilgili delillere yer veren Gümüşhanevî, konularla ilgili olarak kişisel değerlendirmelere hemen hemen hiç yer vermemiştir. Bu noktada geleneksel birikime ilave bir katkıda bulunduğunu söylemek mümkün değildir.

Gümüşhanevî'nin konuyla ilgili dikkat çeken diğer bir hususiyeti ise mensubu bulunduğu irfan geleneğinin bir yansıması olarak iman konusunda salt kelami mülâhazalarla kendini sınırlamayıp, imanla çok yakın ilişkisi olan ve imanın bir yaşam biçimine dönüşmesini sağlayan

40 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutân*, s. 23 (Metin); Krş. Ebu Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, s. 304.

41 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutân*, s. 23 (Şerh); Krş., Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *Bahru'l-Kelam*, s. 156-159.

42 Krş. Ebu Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, s. 305.

43 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mutân*, s. 24. (Şerh)

ahlaki alt yapısı ve değerine de önem vermiştir. Özellikle hadis alanında yazdığı eserinde konuyla ilgili hadisleri değerlendirmesinde bu yönü fark edilmektedir.

Kaynakça

- Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübra*, Haydarabad, 1344 h.
- Bezzar, Ebu Bekr Ahmed b. Amr, *Müsned*, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, 2009.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Tah. Mustafa Dîb el-Buğa, Beyrut, 1987.
- Darekutni, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer, *Sünen*, Tah., Şuayb el-Arnaut, Beyrut, 2004.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, Daru'l-Küttabi'l-Arabi, Beyrut, tsz.
- Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber* (Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber ile birlikte), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, by. ve bt. yok.
- Gümüşşanevî, *Câmiu'l-Mutûn*, İstanbul, 1273.
- Gümüşşanevî, *Levâmiu'l-Ukûl*, İstanbul, 1292.
- İbn Hanbel, Ebu Abdillah Ahmed, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire, tsz.
- Îcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkif*, Tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1997(Şerhu'l-Mevâkif'la birlikte).
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh*, Beyrut, tsz.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Bahru'l-Kelam*, Haz. Muhammed Salih Farfur, Mektebetu Daru'l-Farfûr, Dımaşk, 2000.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Tabsiratu'l-Edille*, Tahk.: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara, 2003
- Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûlu'd-Dîn*, (*Mâturîdiyye Akaidi*, Çev.: Bekir Topaloğlu), Ankara, 2000.
- Semerkindî, Hakîm, *Sevâd-ı A'zam* (Doğru Yol), Çev.: Sıdkı Güllü, Bedir Yay. İstanbul, 1993.
- Taberani, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu's-Sâğir*, Tahk.: Muhammed Şekur, el-Mektebetü'l-İslami, Beyrut, 1985.
- Tirmizi, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, Tah. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, tsz.

Tasavvufta Esmâ-i Hüsnâ'nın İnsân-ı Kâmilde Tecellisi: Gümüşhanevî Örneği

Selami ŞİMŞEK*

Özet

Lügatte “en güzel isimler” anlamına gelen, âyet ve hadîslerde üzerinde durulan *esmâ-i hüsnâ* ile ilgili olarak İslâm âlimlerinin yanında sûfler de çeşitli eserler kaleme almış, şerhler yazmış veya eserlerinin bir kısmında bu kavrama yer vermişlerdir. İşte eserlerinde özellikle *Câmiu'l-Usûl*'de *esmâ-i hüsnâ*yı kısmen işleyen sûflerden birisi de XIX. asrın önde gelen Nakşî-Hâlidî şeyhlerinden Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'dir. Gümüşhanevî, bu konuda Abdurrezzâk Kâşânî'nin eserlerinden oldukça istifade etmiştir. O, mezkur eserinde özellikle *esmâ-i hüsnâ* ile ilgili olarak sayısı, en büyüğü, sayımı, insân-ı kâmildeki tecellileri konuları üzerinde durmuştur. Ona göre ilâhî isimlerin sayısı doksan dokuz olup, bunların en büyüğü ism-i a'zam olarak da nitelendirilen “Allah” ismidir. İlâhî isimler, *zâtî*, *fiilî* ve *vasfî* olmak üzere de üç kısma ayrılır. Esmâ-i hüsnâ cihetinden insân-ı kâmil, zâhirî ve bâtnî ilimleri iyi bilen, ilâhî birliği ve diğer sıfatların kâinatındaki tecellilerini müşâhede eden, bütün insanlığın sıfatlarını özünde toplayan ve Cenâb-ı Hakk'ın rahmet, hayat ve kudret gibi isimlerine mazhar olmuş erdemli kişidir. Gümüşhanevî'ye göre ilâhî isimlerin sayımı anlamına gelen ihsâ, tahalluk demek olup, bu da sâlikin Allah'ta fâni olup, O'nun bekâsı ile bekâ bulması anlamına gelir.

Esmâ-i Hüsnâ Kavramı

Esmâ-i hüsnâ, lügatte, “en güzel isimler” anlamına gelir. İstilahta daha ziyade Kur'ân ve hadîslerde geçen Allah'ın isimleri için özel isim olarak kullanılan bir terimdir. Kadı ve kelâmcı Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve *esmâ-i hüsnâ* ile ilgili verdiği şu bilgiler, ilâhî isimlerin güzellikle nitelendirilmesinin sebeplerini gösterdiği kadar, İslâm literatüründeki tanım, esrâr ve havâssını özetler mahiyettedir:

1. Allah hakkında yücelik ifade eder ve kullarda hürmet hissi uyandırır.
2. Zikir ve duâda kullanıldığında duânın kabulüne ve sevap kazanılmasına vesile olur.
3. Kalplere huzur ve sükûnet verir, lütuf, rahmet ve ümidi telkin eder.
4. Bilginin değeri, bilinenin yüceliğine bağlı olduğuna, bilinenlerin en şerefli de Allah Teâlâ olduğuna göre, *esmâ-i hüsnâ* konusunda mârifet sahibi olanlara bu mârifet, üstünlük ve şeref kazandırır.
5. Bu isimler Allah hakkında vacip, câiz ve muhâl olan sıfatları içermeleri sebebiyle, O'nunla ilgili en yeterli ve doğru mârifeti edinmemizi sağlarlar.”¹

Sûflerin *Esmâ-i Hüsnâ* İle İlgili Çalışmaları

Esmâ-i hüsnâ'nın gerek Kur'ân'da ve gerekse hadîslerde yer alması² hasebiyle İslâm âlimlerinin bu konuda da pekçok çalışmalar yaptığını biliyoruz.³ Nitekim onlar, bu isimlerin neler

* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 Topaloğlu, Bekir, “Esmâ-i Hüsnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 11, s. 404; Biçer, Ramazan, “Giriş”, *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânâlarının Keşfi* (içinde), İstanbul 2010, s. 15-16.

2 *Esmâ-i hüsnâ* ile ilgili âyet ve hadîsler hk. geniş bilgi için bkz. Karagöz, İsmail, *Âyet ve Hadisler Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 2010, s. 38 vd.

3 İslâm âlimlerinin *Esmâ-i hüsnâ* ile ilgili yazdığı eserlerin bir listesi için bkz. Karagöz, age., s. 46-49.

olduğunu Kur'ân ve hadîslerden çıkarmışlar, çeşitli tasnifler yaparak belirledikleri sayıda isimleri şerh etme yoluna gitmişlerdir. İşte bu durumun tabii bir neticesi olarak İslâm kültüründe ve bilhassa bizim kültür dünyamızda *esmâ-i hüsnâ* telif türü ortaya çıkmış, bu alanda mensûr ve manzum yüzlerce eser kaleme alınmıştır.⁴

Sûfler de aynı şekilde *esmâ-i hüsnâ* ile ilgili gerek müstakil şerh çalışmaları yapmış gerekse Gümüşhanevî gibi eserlerinin bir bölümünde ona yer vermiştir. Sûfler tarafından müstakil olarak yazılan *esmâ-i hüsnâ* şerhlerinden bazıları şunlardır:

1. Ebu'l-Kâsım Abdülkerim Kuşeyrî, *Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ*.
2. Ebû Muhammed Gazzâlî, *El-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi'l-Esmâi'l-Hüsnâ*.
3. İbn-i Berrecân, *Şerhü'l-Esmâi'l-Hüsnâ*.
4. Fahrüddin Muhammed Râzî, *Şerhü'l-Esmâi'l-Hüsnâ*.
5. Sadrüddin Konevî, *Şerhü'l-Esmâi'l-Hüsnâ*.
6. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ an Sırrı Esmâillâhi'l-Hüsnâ*.
7. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-Esmâi'l-Hüsnâ*.
8. Abdülgânî Nablûsî, *Manzûmetü Esmâillâhi'l-Hüsnâ*.
9. Seyyid Mustafa Bekrî, *Manzûmetü Esmâillâhi'l-Hüsnâ*.
10. Gümüşhanevî'nin müürşidi Ahmed b. Süleymân Ervâdî, *Manzûmetü Esmâillâhi'l-Hüsnâ*.
11. Ya'kûb Çerhî, *Şerhü'l-Esmâi'l-Hüsnâ*, Farsça'dır.
12. Abdurrahmân Câmî, *Muammâ-yı Câmî*, Farsça'dır.
13. Molla Abdullah İlâhî, *Şerhü'l-Esmâi'l-Hüsnâ*, Türkçe'dir.
14. İbn-i İsâ-yı Saruhânî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ*, Türkçe'dir.
15. Niyâzî-i Mısrî, *Şerhü'l-Esmâi'l-Hüsnâ Risâlesi*, Türkçe'dir.
16. Muhammed İhsan Oğuz, *Risâle-i Esmâü'l-Hüsnâ*, Türkçe'dir.⁵

Sûfilere Göre Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ-i hüsnâ'nın, Allah'ı tanıyıp bilmede çok önemli bir yere sahip bulunduğunu biliyoruz. Zira Cenâb-ı Hak, kendisini bize, bu isim ve sıfatlarla tanıtmıştır. İsim-müsemma bakımından Allah'ın isimleri idrakimize göre O'nu bize anlatır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki sûfler ilâhî isimleri, âlemin var oluş sebebi olarak görmüşlerdir. Yani varlıkların vücuda geliş ve zuhuru isimlerle olmuştur. Dolayısıyla âlemdeki bütün varlıklar Allah'ın isimlerinin mazharıdır. Bu varlıklardan insan ise Allah'ın tüm isimlerine mazhar olmuştur.⁶ Ancak bu ilahî isimlerin âlemde bulunışları zâtları yönüyle değil eser ve hükümleriyle, hakikatları ile değil misilleriyledir. Bu sebeple bizim bildiğimiz ilâhî isimler esasen isimlerin isimleri olmaktadır. Kur'ân'da bildirilen *esmâ-i hüsnâ* da buna dahil olup, İsrâ sûresinin 110. âyeti buna işaret etmektedir: “İster Allah diye yalvarın, ister Rahman diye yalvarın, O'na yalvarıp dua edeceğin bütün güzel isimler O'nundur”. Yalnız burada şu noktaya dikkat etmek gerekir ki her ismin bir anlamı bir de sureti vardır. “Allah” denildiği zaman bu ismin anlamı, “Rahman” denildiği zaman ise sureti söylenmiş olur. Demek ki biz

4 *Esmâ-i hüsnâ* ile ilgili yazılan mensûr ve manzûm şerhler için bkz. Yılmaz, Ali, “Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ Şerhleri ve İbn-i İsâ-yı Saruhânî'nin Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 1998, sayı: 2, s. 6-10.

5 Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, “Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ Şerhleri ve İbn-i İsâ-yı Saruhânî'nin Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı”, s. 6-11.

6 Kılıç, M. Erol, *Tasavvufa Giriş*, İstanbul 2012, s. 32.

ancak ismin suretiyle Hakk'a dua edip niyaz edebiliriz.⁷ Gümüşhanevî, bu bağlamda ismin tasavvuf istilâhında lafız değil zât olduğunu, yani Alîm ve Kadîr gibi var olan sıfatların, Selâm ve Kuddûs gibi var olmayan sıfatların mânâ ve mefhumuna isim denildiğini, meselâ Kuddûs'un zâhirî tenzih ve temizlik demek olduğunu belirtmiştir.⁸

Sûfilere göre ismin menşei sıfat, sıfatın menşei ise zattır. Bu isimler bir yönüyle isimlenene yani müsemmâya delâlet ederken diğer yönüyle "hakikat"a işâret etmektedirler. Bu sebeple isimler, esasen birer nispet ve izafetten ibaret olup, aslına dönerler. Mümkün varlıkların asıllarını meydana getiren de bu nispetlerdir. Bir başka ifade ile mümkün varlıkların asılları bir yahut birçok ismin tasarrufu altında olarak onlarla sıfatlanmış olur.⁹

Sûfiler, Allah'ın isim ve sıfatlarını "Celâl" ve "Cemâl" şeklinde iki gruba da ayırırlar. Şöyle ki onlar, Cenâb-ı Hakk'ın kahır ve gazabına delâlet eden esmâ ve sıfatı için "Celâl", lütuf ve rızasına delâlet eden isim ve sıfatları ile mutlak güzelliğini ifade etmek için de "Cemâl" terimini kullanmışlardır. Abdülkerim Cîlî'ye göre Allah'ın "Celâl", "Cemâl" isimlerinin yanında "Fiil" isimleri de olup bunlar vucûd mertebelerindedir. Celâlî isimler, Kebîr, Azîz, Azîm, Celîl, Mâcid gibi isimlerdir. Cemâlî isimler ise Rahîm, Selâm, Mü'min, Latîf gibi isimlerdir ve bunlara izâfî olan isimler de dâhil edilir ki bunlar da Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtın, Karîb, Baîd'dir. Fiilî isimler ise aynı şekilde Celâlî ve Cemâlî olmak üzere iki kısma ayrılır. Mümît, Dârr, Müntakim gibi isimler Celâlî fiil isimleri iken Muhyî, Rezzâk, Hallâk gibi Cemâlî fiil isimleridir.¹⁰

Gümüşhanevî'ye göre ilâhî isimler *zâtî*, *fiilî* ve *vasfî* olmak üzere üç kısma ayrılır:

1. Zâtî isimler: Doğrudan doğruya Cenâb-ı Hakk'ın zâtına nisbet olunan isimlerdir. Bu nisbet de iki türlü olup, ya sırf ademî (yokluk) olur, Evvel, Âhir ve Ganî isimleri gibi. Ya da Kuddûs ve Selâm ismi gibi nisbî olmazlar.

2. Fiilî isimler: Başka varlığın var olmasıyla mümkün olan isimlerdir. Hâlîk, Râzık gibi. Çünkü bu isimler bütün fiillerin kaynağıdır.

3. Vasfî isimler (Sıfat isimler): Var olan bir mânâyâ delâlet eden isimlerdir ki, bu mânâyı akıl tarafından kavramak mümkündür. Bu mânâyı kavrama, ya bir başka varlığı düşünmekle Alîm ve Kâdir isimleri gibi, ya da başka bir varlığı düşünmemekle meydana gelir, Hayy ve Vâcib isimleri gibi.¹¹

Kâşânî'ye göre ilâhî isimlerin imâmları yahut anaları da olup bunlar, Hayy, Âlim, Mürîd, Kâbil, Cevâd, Muksit isimleridir. Bu isimlerin birbirlerine dayanmaları ve birbirlerinden meydana gelmeleri dolayısıyla *yedi küllî hakikat* adı da verilmiştir.¹² Gümüşhanevî, Cevâd ve Muksit isimlerini yerine Semî' ve Basîr isimlerini koyarak bunların aynı zamanda diğer isimlerin temelini teşkil ettiğini, zira güzellik ve adaletin ilim, irade ve kudrete ihtiyacı olduğu gibi duâ edenin de bir işitene ihtiyacı bulunduğunu, Hayy isminin diğer isimlerden önce gelmesinin sebebinin ise hayatın herşeyden önce gelmesinden dolayı olduğunu, hayat olmadan kelâm, ilim, kudret ve diğer isimlerin de delâlet ettikleri sıfat ve mânâları ile birlikte olmayacaklarını, her ne kadar hayat şart, ilim meşrut ve daima şart meşruttan önce gelse de imâmlık cihetinden bu yedi ismin imâmının ilim olduğunu ve bu durumu da ilmin hayattan üstünlüğü yönüyle kabul etmek gerektiğini belirtmiştir.¹³

7 Çakıroğlu, Selim, "Giriş", İsmail Hakkı Bursevî, *İlahî İsimler*, İstanbul 2008, s. 12-13.

8 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *velîler ve Tarikatlarda Usûl (Câmiul-usûl)*, trc: Rahmi Serin, İstanbul ts., s. 322.

9 Kılıç, M. Erol, "Önsöz", M. Nusret Tura, *O'nun Güzeli İsimleri*, İstanbul 1995, s. 6; Çakıroğlu, "Giriş", s. 11.

10 Heyet, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005, s. 520-521.

11 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl (Mezidî)*, s. 131; a.mlf., *Câmiu'l-Usûl (Serin)*, s. 322. Krş. Kâşânî, *İstîlâhâtü's-Sûfîyye (Keyâlî)*, s. 30.

12 Kâşânî Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-A'lâm fi İşârâtü Ehlî'l-İlhâm)*, trc.: Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 62.

13 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl (Serin)*, s. 325.

Sûfîlerin Allah'ın isimlerinin sayısı ile ilgili görüşleri, İslâm âlimlerden pek farklı olmayıp, onlar da Allah'ın isimlerinde herhangi bir sınırlandırma yapmamışlardır. Meselâ, Fahrüddin Râzî, Gazzâlî ve İbn-i Berrecân bunlardandır.¹⁴ Gümüşhanevî'ye göre ilâhî isimlerin sayısı, doksan dokuzdur.¹⁵ O, bu isimleri Kâşânî'nin söz konusu eserinden hemen hemen aynen iktibas etmek sûretiyle eserine almıştır ki¹⁶ bu isimler şunlardır:

Abdullah, Abdurrahmân, Abdurrahîm, Abdulmelik, Abdulkuddûs, Abdüsselâm, Abdulmü'min, Abdulmüheymin, Abdulazîz, Abdulcebbâr, Abdulmütekebbir, Abdulhâlik, Abdalbâri, Abdulmusavvir, Abdulgaffâr, Abdulkahhâr, Abdulvehhâb, Abdurrezzâk, Abdulfettâh, Abdalâlîm, Abdulkâbız, Abdalbâsıt, Abdulhâfız, Abdurrâfî', Abdulmu'izz, Abdulmuzill, Abdusemi-Abdulbasir, Abdulhakîm, Abduladl, Abdullatîf, Abdulhabîr, Abdulhalîm, Abdulazîm, Abdulgafûr, Abdüşşekûr, Abdulaliyy, Abdulkebîr, Abdulhâfız, Abdulmukît, Abdulhasîb, Abdulcelîl, Abdulkerîm, Abdulcevâd, Abdurrâgıb, Abdulmucîb, Abdulvâsî', Abdulhakîm, Abdulvedûd, Abdulmecîd, Abdalbâis, Abdüşşehîd, Abdulhakk, Abdulvekîl, Abdulkavî, Abdulmetîn, Abdulvelî, Abdulhamîd, Abdulmuhsî, Abdulmübdî, Abdulmu'îd, Abdulmuhyî, Abdulmümît, Abdulhayy, Abdulkayyûm, Abdolvâcid, Abdulmâcid, Abdolvâhid, Abdussamed, Abdulkâdir, Abdulmuktedir, Abdulmukaddim, Abdulmuahhir, Abdulevvel, Abdulâhir, Abduzzâhir, Abdalbâtın, Abdolvâli, Abdulmüteâlî, Abdalberr, Abduttevvâb, Abdulmüntakim, Abdulafüvv, Abdurraûf, Abdulmâlikü'l-mülk, Abduzilcelâli ve'l-ikrâm, Abdulmuksit, Abdulcâmi, Abdulganî, Abdulmuğnî, Abdulmânî', Abduzzâr ve'n-nâfî', Abdunnûr, Abdulhâdi ,Abdulbedî', Abdalbâkî, Abdulvâris, Abdurreşîd, Abdussabûr.¹⁷

Gümüşhanevî'ye göre, İsm-i A'zam yani ilâhî isimlerin en büyüğü ise bütün isimleri içerisine alan "Allah" ismidir. Çünkü Allah, bütün sıfat ve isimlerin mevsûfu ve müsemmâsı olan Zât-ı Bârî'nin ismidir. Bu sebeple zâtî varlığı ilâhî varlıkla adlandırma ancak bu Allah ismi ile olur.¹⁸

Tasavvufta Esmâ-i Hüsnâ-İnsân-ı Kâmil İlişkisi

Sûfîlere göre insan, kendisinde Allah'ın isimlerinin açığa çıktığı ve O'nun tüm isimlerinin üzerinde tecellî ettiği en şerefli bir varlıktır. Ancak bütün insanların bu tecellîlerin hepsine mazhar olması mümkün değildir. Zira her insanın mertebesi farklıdır. Her varlık, kendisi için mümkün olan en üst seviyeye ulaşmak arzusundadır.¹⁹ Tasavvufta bu en üst seviyeye ulaşan kimseye insân-ı kâmil denilir.

İnsân-ı kâmil, Gümüşhanevî'nin tanımı ile akıl ve nefis bakımından küllî ve cüz'î bütün mertebeleri aşan, ilâhî isim ve sıfatları kendisinde toplayan ve bu isim ve sıfatların tecellîlerine mazhar olan, gerekli bütün makâm ve derecelere ulaştıktan sonra insanları terbiye için Allah tarafından yeryüzünde halife olarak görevlendirilen kişidir. Yine ona göre insân-ı kâmil, zâhirî ve bâtnî ilimlerle mücehhez, ilâhî vahdaniyeti ve diğer sıfatların kâinattaki tecellîlerini müşâhede eden, bütün insanlığın sıfatlarını özünde toplayan ve Cenâb-ı Hakk'ın rahmet, hayat ve kudret gibi isimlerine mazhar olan olgun, yetkin, erdemli kimsedir.²⁰

Bu arada konumuzla ilgisi bulunması hasebiyle tasavvufta insân-ı kâmil olmanın yollarından biri olan nefsânî terbiye üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Zira bu terbiye usulünün ilâhî isimlerle yakından ilişkisi vardır. Şöyle ki bu nefsânî terbiye usûlünde, kişinin olgunluğa eriş-

14 Biçer, "Giriş", *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânâlarının Keşfi* (içinde), s. 23.

15 Gümüşhanevî, *age.*, s. 18-28.

16 Bkz. Kâşânî, *age.*, s. 366-392.

17 Bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 366-392; a.mlf., *İstîlâhâtü's-Sûfiyye* (Keyâfî), s. 45-58; Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl*, (Serin), s. 55-81; a.mlf., *Câmiu'l-Usûl* (Mezidî), s. 18-28.

18 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl* (Serin), s. 322.

19 Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, s. 32.

20 Kâşânî, *age.*, s. 367, 391-392; Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl* (Serin), s. 411.

mesi, kâmil insan olması için *esmâ-i hüsnâ*'dan Lâilâhe illallah, Allah, Hak, Hayy, Kayyûm ve Kahhâr gibi yedi "Celâlî" isim belirlenmiştir. Bu "Celâlî" isimlerin seçilmesinin nedenini, ilâhî isimleri "Celâlî" ve "Cemâlî" diye gruplandırılan İsmâîl Hakkı Bursevî çok güzel izah etmiştir ki bu isimler şöyledir: İnsan, bu âleme, "Cemâl"den "Celâl"e gelmiştir. Bundan dolayı celâlden cemâle dönmek için "Celâl" yoluna sülûka ihtiyaç duymaktadır. Kişi, gerekli ahkâm ve men-zilleri tamamladıktan sonra sonra "Cemâl" yoluna ve ondan kemâl hazretine girer ve ulaşır.²¹

İnsanın ilâhî isimlerle kemâle ermesinin arka planını ise, bu konudaki düşüncelerini büyük ölçüde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den yararlanarak ortaya koyan William C. Chittick'ten dinleyelim:

Allah, insanı yaratılışın son halkası, varlığın son mertebesi olarak halketmiştir. Çünkü diğer mahlûkâtı, insanı vücûda getirmek için istihdam etmiştir. Muhteşem varlık zincirinin son halkası olarak insan, kendinden önce yaratılan bütün halkaları kendisinde toplamıştır. Bu sebeple insan, kâinattaki her şeyi kendisinde barındırır. Hz. Peygamber'in "*Allah, insanı kendi suretinde yaratmıştır*" hadisinde geçen ilâhî esmânın bizzat lafzatullah yani "Allah" ismi, bütün isimleri ihtivâ eder. Meselâ, bir kimse celâl ismini yani "Allah" lafzını söylese, Rahmân, Rahîm, Gafûr, Âdil, Hâlık, Kerîm, Kâdir, Muizz, Müzill gibi doksan dokuz yahut bin bir veya en doğrusu sonsuz sayıdaki ilâhî isimleri söylemiş olur. İnsan, "Allah sureti üzere" yaratıldığı içindir ki yaratılışında bütün esmâların suretleri mevcuttur. Kur'ân'da, "*Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti*" (el-Bakara, 2/31) buyurulması bu sebeptir.

İnsanın bütün isimlere mazhar olacak kabiliyette yaratılması hasebiyle akla gelebilecek her vasıf ondan zuhur eder. Zaten ilâhî isimler varlıktaki her mümkinâtın âyân-ı sâbiteleri yani arketipleridir. Yine insan bütün isimleri teemmül ile idrak edebildiği için, insanlığın her bir ferdi bir ilâhî ismi bir dereceye kadar aksettirir. Âlem-i kebîr olan kâinat da âlem-i sağîr olarak nitelendirilen insan gibi "Allah" ism-i câmisi sûretinde yaratılmıştır. Bu yaratılma dolayısıyla insan ve kâinat birbirine benzemektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Allah'ın kâinâtı kendi suretinde yaratması esasen isimlerin kesreti yani çokluğu yönüyle, insanın yaratılmasında ise her bir ismin tek bir hakikate râci olması mânâsında isimlerin tevhiidi vardır. Bundan dolayıdır ki İbnü'l-Arabî insân-ı kâmile kâinatın direği demiştir. Çünkü insân-ı kâmil, Allah'ın kâinâtı yaratma sebebidir.

Kemâle ermek, kişinin kendi nefsinin bilmesinden ve kişinin kendi nefsinde kemâl ile âgâh olmasından yani Allah'ı bilmesinden geçer. Şu kadar var ki her mahlûk, Rabbini kendine has bir tarzda, insân-ı kâmil ise ism-i câmi olan lafzatullahın izdüşümünde bilir. Bütün insanlar, dile getirsinler, getirmesinler O'nu, ihsan ve lütuflarından yararlanmak için Kayyûm, Rezzâk, Muhyî gibi isimleri ile anarlar. Yalnız insân-ı kâmil O'nu "Allah" celâl ismi ile zikreder. Çünkü bu zikir, her eşyanın zikrini idrak ve ihata eden zikirdir.²²

Bundan dolayı kemâl ve hakikat yolunda yapılacak ilk iş, içimizdeki hayvaniyetten melekîyete doğru yönelmeye başlamak olmalıdır. Bunun vasıtası ise Allah'ın güzel isimleridir. Şunu hemen hatırlatalım ki, bu güzel isimleri işitmek, okumak, ezberden tekrar etmek, lügat mânâlarını bilmek, hatta onların gerçekten Allah'ın sonsuz sıfatları olduğuna iman etmek bile yeterli değildir. Onları bir hayvan da işitebilir, bir papağan da tekrar edebilir yahut Arapça bilen herhangi bir kimse sözlük anlamlarını bilebilir ve konuşmaya henüz yeni başlamış bir çocuk onlara iman edebilir. Bunları yapanlar elbette boş şeylerle uğraşmış değillerdir. Bunları yapmayanlara göre durumları daha iyidir. Ancak onlar dahi hâlâ başkalarından duyduklarını biliyor durumdadırlar. Çünkü isimleri biliyorlar ama Müsemma'yı (isimlerin işâret ettiğini) bilmiyorlar. Bu durum, karnı acıkıp da bu açlığını "ekmek, ekmek, ekmek" diye gidermeye

21 Çakiroğlu, "Giriş", İsmail Hakkı Bursevî, *İlahî İsimler*, s. 14.

22 Chittick, William C., "Mukaddime", *Tosun Bekir Bayraktaroğlu, Esmâü'l-Hüsna* (İçinde), İstanbul 2013, 2. Baskı, s. 13-20.

çalışan kimseye benzer ki böyle bir kimsenin elde edeceği tek fayda, ekmek bulma talep ve gayreti göstermek olacaktır.²³

Velhâsıl kişi, öncelikle Rabbine yaklaşmak için bir iç hazırlığı yaparak hayvânî nefisten kurtulmaya gayret etmeli, fitratında örtülü olarak bulunan melekî haslet ve vasıflarla bezenmek için seçebildiği kadar çok ilâhî sıfat seçmeli ve hayatını onlara göre yaşamaya çaba göstermelidir. Kişi, ikinci olarak ise Allah'ın sıfatlarının benliğinde bulunan izdüşümlerini bir yandan hayatına tatbik etmeye çalışırken diğer yandan da bu sıfatların değerini gözünde büyütmelidir. Meselâ, kişi kendinde merhametli olma, başkası acı çekerken acıyı hissedebilme kabiliyeti buluyorsa, fark etmelidir ki bu merhamet, Allah'ın merhametinin ancak yüzde birinin minicik bir parçasıdır. Kalp Allah'ın merhametinin büyüklüğünden haşyet ve hayrete düştüğünde bu, merhameti kabiliyetinin sınırlarına kadar götürmek için kişiyi teşvik edecektir. İşte bu gayretler kişiyi, Allah'ın sıfatları ile insandaki izdüşümleri arasındaki bağlantıyı tespit ve tetkik edebilmenin son mertebesine ulaştıracaktır.²⁴

Esmâ-i hüsnâ'nın Allah'ı tanıyıp bilmede çok önemli bir yeri olduğu âşikârdır. Şu kadar var ki kişinin hakikaten "Allah'ı biliyorum" diyebilmesi için, işte bu ilâhî isim ve sıfatların eserlerini üstüne giymeli, ahlâkını "en güzel isimlerle" süslemeli, Hakk'ın kudret elini bütün yaratıklarda müşâhede etmeli ve kendisi ile mahlûkâtın geri kalan kısmı arasındaki benzerlikleri seçmelidir. Bu durum, tıpkı kişiye güzel bir sanat eseri gösterilip henüz tanışmamış olduğu sanatçıyı tanıyıp tanımadığının sorulması gibidir.²⁵

Kâşânî'ye göre kişinin ilâhî isimlerle tahakkuku yani ilişkisi üç aşamalı olup şöyledir:

1. Taalluk: Kulun mukaddes zâta delâletleri açısından Allah'ın isimlerine muhtaç olması.

2. Tahakkuk: Hakk'ı isimlerinde görmek. Hakk'a ve kula nispetle isimlerini bilmek. Meselâ, bir kişi halkı bilmediği ölçüde Hak'tan uzaklaşır. Çünkü yaratılan ve rızıklanandan habersiz iken Allah'ın yaratan ve rızık veren olduğu bilinemez. Şu halde rızıklanan ve yaratılan bir şeyi gördüğünde er-Rezzâk ve el-Hâlik'i müşâhede etmeyen, oluş nedeniyle hakikatten perdelenmiş kimsedir. Bu kimse Allah'ı göremez. O'nu göremeyen ise gerçek marifeti yitirmiştir. Çünkü o el-Hâlik, er-Râzık, en-Nâfî gibi isimleri müşâhede etmemiştir.

3. Tahalluk: Kişinin kulluğa yaraşır tarzda isimlerle ahlâklanması, Hak şanına yaraştığı tarzda onlara sahip olduğu gibi, kendisine yaraşır şekilde kulun isimlerle ayakta durması, isimleri Hakk'a nispetleri O'nun yüceliğine yaraşır şekilde olduğu gibi, kula nispetleri de kulluğa yaraşır şekilde olmasıdır. Böylece kul, kulluğun hakkını verdiği gibi, rubûbiyyetin de hakkını vermiş olur. Meselâ, kulun el-Vâli ismiyle ahlâklanması, Allah'ın işini üstlendiği kimse olması demektir. Böylece başkasına ikrâm ve ihsân eder, kendi nefisine ise adâletle davranır. Bu ahlâklanma arzulara yöneldiği için nefsiyle mücâhede etmek ve gayret sayesinde gerçekleşmiş ise el-Velî ismiyle ahlâklanmış demektir, içinde Hak'tan bir sapma göstermeksizin gerçekleşmişse el-Vâli ismiyle tahakkuk etmiş demektir.²⁶

Bu üç aşamalı *esma-i hüsnâ* şerhinin İbnü'l-Arabî'de²⁷ ve onun muakkiplerinden Konevî'de²⁸ ve bugün Amerika'da Halvetî-Cerrâhî tasavvuf yolunu neşretmekle meşgul olan Tosun Bekir Bayraktaroğlu'nda da görmek mümkündür.²⁹

23 Bayraktaroğlu, Tosun Bekir, *Esmâ'ül-Hüsna*, İstanbul 2013, 2. Baskı, s. 36.

24 Bayraktaroğlu, *Esmâ'ül-Hüsna*, s. 36-37.

25 Bayraktaroğlu, *Esmâ'ül-Hüsna*, s. 38.

26 Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 131-132; Biçer, "Giriş", *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânâlarının Keşfi* (içinde), s. 27-28.

27 Biçer, "Giriş", *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânâlarının Keşfi* (içinde), s. 27-28.

28 Bkz. Konevî, Sadreddin, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, trc.: Ekrem Demirli, İstanbul 2011, s. 16.

29 Bkz. Bayraktaroğlu, *Esmâ'ül-Hüsna*, s. 39-200.

Esmâ-i hüsnâ-insân-ı kâmil ilişkisi ile alakalı olarak ilâhî isimlerin sayımı (ihsâ) üzerinde de durmak istiyoruz. Zira sûfler, *esmâ-i hüsnâ*'nın sayımını bu isimlerle vasıflanmak, onların hakikatleri ile zuhur etmek şeklinde anlayıp uygulamışlardır.

Meselâ İbn-i Berrecân ihsâ'yı, Allah'ın isimleriyle alakalı ilimleri bilmek, zikretmek ve bununla kullukta bulunmak şeklinde yorumlarken, Konevî, zâhir âlimlerinin Hz. Peygamber'in "*Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, kim onları sayarsa (ihsâ) cennete gider*" hadisinde geçen "bu isimleri sayan" ibaresine lafızlarını bilen, netice ve eserlerinin hakikatlerine dalan anlamını verdiklerini; sûflerin ise isimlerle vasıflanmak, onların hakikatleri ile zuhur etmek ve neticelerinin içeriğine göre kul olmak şeklinde anlayıp, bu isimlerin, kendileriyle vasıflanan, hakikatleri ile zuhur eden ve neticelerinin içeriklerine göre kul olan insanlara da verilmesinin doğru olduğunu söylediklerini kaydetmektedir.

Kâşânî ise ihsâ'nın tasavvuf yolunun büyükleri tarafından, ilâhî isimlerle ilişki kurma hususunda olduğu gibi "taalluk", "tahakkuk" ve "tahakkuk" şeklinde üç basamakta ele alındığını söylemiş, her kim ilâhî isimleri bu üçünden birisi ile sayarsa Hz. Peygamber'in buyurduğu gibi cennete gireceğini belirtmiştir. O, söz konusu üç basamağı şöyle açıklamıştır:

1. Taalluk: İnsanın ilâhî isimlerden her birisinin tesirini nefsinde, bedeninde, kuvvetlerinde, uzuvlarında, nefsanî, cismânî ve rûhânî durum ve hâllerinde, uyurken ve uyanırken, ayakta yahut otururken, itaat ederken veya günah işlerken, kabz veya bast hâlinde iken, sağlık veya hasta iken, hoşnutlukta ve öfkede, lezzet ve elemde, rahatta ve sıkıntıda, zorlukta ve kolaylıkta, genişlikte ve darlıkta, zengin veya fakirken vb. hâlden hâle geçişlerinde çeşitli zuhurlarda talep etmesidir.

Kul bütün bunların ve başka şeylerin ilâhî isimlerin hükümlerinden olduğunu görür. Böylelikle kendisinde ve kendisinden zuhur eden her şeyi, layık olduğu şekilde ve mârifet ehlinin edebine göre, isimlere ve onların eserlerine izafe eder. Sonra da bu isimlerden her birisine layık olan şükür, sabır, özür, af, sığınmak, hürmet, utanmak, alçalmak, ilticâ, sükûnet, kırıklık, pişmanlık, istiğfar, yardım, medet istemek gibi kulluk niteliklerinden birisini yerine getirir ve Rablîğin hakkını da ifa eder. Velhâsıl ilâhî isimleri bu tarz ihsâ edip, güç ve ve imkân ölçüsünde zorunlu hakkı yerine getirmekle kul, "amel" cennetine girer.

2. Tahakkuk: Takvâ sâhibi olup, kendisiyle ve kendisinde zuhur etmiş her türlü suret ve mânâlardan, "yaratılmışlık" ve "perde" alâmeti taşıyan eserlerden arınan kimseler isimlerin hakikatleri, sırları ve nurlarıyla tahakkuk edebilirler. Dolayısıyla bunu yapınca kul, "itminan" cennetine girer.

3. Tahalluk: Rûhun bu isimlerin hakikatlerini, mânâlarını ve sıfatlarını öğrenip, Hz. Peygamber'in "*Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanınız*" emrine uygun, her birisinin hakikatiyle nitelemesi ve ahlâklanmasıdır. Böylelikle kul, söz konusu vasıflanmanın ve ahlâklanmanın bağlı olduğu bu "ihsâ" sayesinde Allah'ın "*İşte onlar vârislerin tâ kendileridir. Onlar Firdevs cennetine girecek ve orada ebediyyen vâris olarak kalacaklardır*" (El-Müminûn, 23/10-11) âyetinde işaret ettiği "miras" cennetine girer.³⁰

Gümüşhanevî'ye göre ihsâ, Kâşânî'nin üçüncü olarak zikrettiği tahalluk basamağı olup, ilâhî zâtın birliğinde bütün beşerî hususiyetlerden sıyrılıp, O'nun bekâsı yani ebediliği ile bekâ bulmak demektir ki buna "vasl" adı da verilir.³¹ Bu durum, cennete girmeye de vesile olacaktır. Zira yukarıda zikredilen Müminûn sûresi 10-11. âyetlerinin anlamını düşünerek inanmak ve onunla amel etmek hiç şüphesiz cennete girmeyi bir mükâfat olarak gerektirmektedir. Gümüşhanevî'ye göre *tahalluku* gerçekleştiren kâmil insana *suveru'l-ilâhiyye* de denir. Çünkü

30 Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 40-41.

31 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl* (Serin), s. 372.

suveru'l-ilâhiyye, ilâhî isimleri şahsında toplayan ve onların gereğine göre davranışlarda bulunan kâmil insan demektir. Bu kâmil insanlar aynı zamanda yeryüzünde ilâhî isimleri kendi varlıklarında yansıtmaya çalışan ve bu görevi üzerlerine alan kimselerdir.³²

Gümüşhanevî, tahakkuka ulaşan muhakkik ile tahalluka vasıl olan mutahallik arasında bazı farklar olup şunlardır:

1. Mutahallik, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in ahlâkını öğrenen ve bunlarla ahlâklanmış kimse iken muhakkik, ilâhî isim ve sıfatlara mazhar olan ve ilâhî ahlâkla donanan kimsedir.

2. Mutahallik, bütün kötülük ve çirkinliklerden uzaklaşırken muhakkik, ilâhî varlıkta kendi varlığını bırakmaya ve tüketmeye çalışır.

3. Mutahallike şerefli, muhakkike ise kâmil denir. Şöyle ki kemâl, beşerî sıfatlardan sıyrılarak ilâhî isim ve sıfatların tecellilerine ermektir. Şeref ise kendi çaba ve çalışmaları ile iyi ve güzel huylar elde etmek, insanlar arasında yükselme vasıtalarına yapışarak yücelmektir.³³

Gümüşhanevî'nin, Kâşânî gibi bu ilâhî isimlerin başına "abd" eki getirmek sûretiyle "Abdullah" isminden başlayarak "Abdussabûr" ismine kadar doksan dokuz ismi, taalluk ve tahakkuk cihetinden ziyade tahalluk bakımından ele aldığını görüyoruz. Örnek olması bakımından Gümüşhanevî'nin Abdulmelik, Abdurrahîm ile Abdolvâris ve Abdurreşîd isimleriyle ilgili açıklamalarına yer vermek istiyoruz.

Abdulmelik: Melik isminin sırrına vâsıl olan kul, hem nefesine hem de başkalarının hareketine, Allah'ın emri ve dilemesi nisbetinde hâkim olur. Abdulkuddûs: Kuddûs isminin sırrına vâsıl olan kul, kalbi Allah'tan başkasına müsait olmayan ve Allah'ın kirli perdelerden arıttığı, temizlediği kimsedir. Bu kulun kalbi, Allah'tan başkası ile meşgul olmaz. Kudsî hadiste "*Ben yere göğe sığmam, ancak mü'min kulumun kalbine sığarım*"³⁴ buyurulmuştur. Dolayısıyla bir kimsenin gönlü Allah ile dolup taşarsa Allah onu kendisinden başka olan şeylerden arıtır. Abdolvâris: Vâris isminin sırrına vâsıl olan kul, fenâfillahtan sonra bekâbillaha erişince, ilâhî saltanat ve ilimden gerekli nasibini alır. Büyük peygamberlerin saltanat makâmı olan bu makâmın velîleri, peygamberlerin gerçek vârisleri olarak ilimde, mârifete ve hidâyete vesile olmada onlarla birleşirler, ebedileşir ve Hakk'ın birlik ve Bekâ'sına kavuşurlar. Abdurreşîd: Reşîd isminin sırrına vâsıl olan kul, kendisine rüşt verilen kimsedir. Nitekim bu makâmda kula, Hz. Peygamber'in buyurduğu gibi hem dünya hem de âhiret umuruna dair idare etme olgunluğu verilir.³⁵

Sonuç

Çalışmamızda görülmüştür ki "en güzel isimler" anlamına gelen, Kur'ân ve Sünnet'te üzerinde durulan *esmâ-i hüsnâ* hakkında İslâm âlimlerinin yanında sûfîler de çeşitli eserler kaleme almış yahut eserlerinin bir kısmını buna ayırmışlardır.

İşte böylesi sûfîlerden birisi de Kâşânî'nin *Istîlâh-ı Sûfiyye* adlı eserinden oldukça istifade ettiği anlaşılan XIX. asrın önde gelen âlim ve mutasavvıflarından Nakşî-Hâlidî şeyhi Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'dir. Onun *esmâ-i hüsnâ* ile ilgili yaklaşımını daha ziyade *Câmi'u'l-Usûl* adlı meşhur eserinde görmek mümkündür.

Gümüşhanevî'ye göre ilâhî isimler *zâtî*, *fiilî* ve *vasfî* olmak üzere üç kısma ayrılır. Zâtî isimler, doğrudan doğruya Cenâb-ı Hakk'ın zâtına nisbet olunan isimler iken, fiilî isimler, Hâlık, Râzık gibi başka varlığın var olmasıyla mümkün olan isimlerdir. Vasfî veya sıfât isimler ise var olan bir mânâyâ delâlet eden isimlerdir.

32 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl* (Serin), s. 344.

33 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl* (Serin), s. 351.

34 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 373.

35 Kâşânî, *age.*, s. 367, 391-392; Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl* (Serin), s. 56, 81.

Gümüşhanevî'ye göre ilâhî isimlerin sayısı, doksan dokuz olup, bunların en büyüğü (ism-i a'zam) Zât-ı Bârî ismi olan "Allah" ismidir.

Gümüşhanevî'ye göre, *esmâ-i hüsnâ* cihetinden *insân-ı kâmil*, zâhirî ve bâtinî ilimlerle donanmış, ilâhî birliği ve diğer sıfatların kâinattaki tecellilerini müşâhede eden, bütün insanlığın sıfatlarını özünde toplayan ve Cenâb-ı Hakk'ın rahmet, hayat ve kudret gibi isimlerine mazhar olan olgun, yetkin, erdemli kişi demektir.

Gümüşhanevî, *esmâ-i hüsnâ*'nın insân-ı kâmil ilişkisi ile ilgili olarak ilâhî isimlerin sayımı (ihsâ) üzerinde de durmuştur. O bu konuda eserlerinden yararlandığı Kâşânî gibi düşünmektedir. Nitekim ona göre ihsâ, Kâşânî'nin üçüncü olarak zikrettiği tahalluk basamağı olup, ilâhî zâtn birliğinde bütün beşerî hususiyetlerden sıyrılıp, O'nun bekâsı yani ebedîliği ile bekâ bulmak demektir. Ona göre *tahalluku* gerçekleştiren kâmil insana *suveru'l-ilâhiyye* de denir.

Gümüşhanevî'ye göre tahakkuka ulaşan muhakkik ile tahalluka vasıl olan mutahallik arasında bazı farklar da bulunmaktadır. Meselâ, mutahallik, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in ahlâkî ile ahlâklanmış kimse iken, muhakkik ilâhî isim ve sıfatlara mazhar olan ve ilâhî ahlâkla mücehhez kimsedir. Bundan dolayıdır ki Gümüşhanevî, eserinde yer verdiği ilâhî isimleri ağırlıklı olarak tahalluk cihetinden şerh etmiştir. Nitekim o, Kâşânî gibi bu ilâhî isimlerin başına "abd" eki getirilmek sûretiyle "Abdullah" isminden başlayarak "Abdussabûr" ismine kadar doksan dokuz isme yer vermiştir.

Hülâsa, tasavvufta *esmâ-i hüsnâ*'nın insân-ı kâmilde tecellisi konusunda İbnü'l-Arabî, Konevî ve bilhassa Kâşânî gibi düşünen muhakkik sûflerden birisi de Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'dir.

Kaynakça

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve muzîlü'l-ilibâs ammâ iştehere mine'l-ahâdîs alâ elsine-tin-nâs*, c. I-II, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1408 (1988).

Bayraktaroğlu, Tosun Bekir, *Esmâü'l-Hüsna*, İstanbul 2013, 2. Baskı.

Biçer, Ramazan, "Giriş", *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânâlarının Keşfi* (içinde), İstanbul 2010, s. 15-16.

Chittik, William C., "Mukaddime", *Tosun Bekir Bayraktaroğlu, Esmâü'l-Hüsna* (içinde), İstanbul 2013, 2. Baskı, s. 13-20.

Çakıroğlu, Selim, "Giriş", *İsmail Hakkı Bursevî, İlahî İsimler* (içinde), İstanbul 2008, s. 12-13.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Velîler ve Tarikatlarda Usûl (Câmiul-usûl)*, trc: Rahmi Serin, İstanbul ts.

_____, *Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâ*, thk. ve tlk: Ahmed Ferîd Mezîdî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, 2. Baskı.

Heyet, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005.

Karagöz, İsmail, *Ayet ve Hadisler Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları Esmâ-i Hüsna*, İstanbul 2010.

Kâşânî, Abdürrezzâk, *Tasavvuf Sözlüğü* (Letâifu'l-A'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm), trc.: Ekrem Demirli, İstanbul 2004.

_____, *Istlâhâtu's-sûfiyye ve yelîhi reşhü'z-zülâl*, zabt, tashih, ta'lik: Âsım İbrâhim el-Keyâlî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

Kılıç, M. Erol, "Önsöz", *M. Nusret Tura, O'nun Güzel İsimleri* (içinde), İstanbul 1995, s. 6.

Kılıç, M. Erol, *Tasavvufa Giriş*, İstanbul 2012.

Konevî, Sadreddin, *Esmâ-i Hüsna Şerhi*, trc.: Ekrem Demirli, İstanbul 2011.

Topaloğlu, Bekir, "Esmâ-i Hüsna", *DİA*, c. 11, s. 404.

Yılmaz, Ali, "Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsna Şerhleri ve İbn-i İshâ-yı Saruhânî'nin Şerh-i Esmâ-i Hüsna'sı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 1998, sayı: 2, s. 6-10.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’de Ruh-Nefis Mücâhedesi

Bekir KÖLE*

Özet

Tasavvufî anlayışa göre ruh, iyiliğin; nefis de kötülüğün kaynağıdır. Melek, kalbe takva aşılarken; şeytan ise nefse fenalık aşılır ve kalbin organlara devamlı olarak kötülük yaptırmasını ister. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’ye göre nefisle sürekli bir mücâhede içerisinde olan ruh, madde ile çeşitli şekillerde perdelenmiştir. Bu perdelerden her biri açıldıkça ruha asıl âleminden bir pencere açılmış olur. Bu pencerelerden sızan nur ile de ruh aydınlanmaya ve şeffaflaşmaya başlar. Engelleyici perdelerin bütünüyle aralanması halinde ruh, baştanbaşa nur kesilir. Bundan dolayı tebliğimizde Gümüşhanevî’ye göre ruh ve nefsin mahiyeti, nefis mücâhedesinde nefsi tanımanın önemi ile nefse galip gelme yol ve metotları üzerinde durulacaktır.

Giriş

1. Ruh ve Nefsin Mahiyeti

Tasavvufî manada ruh ve nefis kavramları, bireyin manevî gelişim sürecinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Zira kâmil bir insan olmada ve Allah’a vuslatta, nefis ile mücadele içerisinde olan ruhun galibiyeti ve terakkisi gereklidir. Böyle bir terakkinin sağlanması için de hem ruhun hem de onun aslî safiyetine kavuşmasına engel olan nefsin mahiyetinin tanınmasına ihtiyaç vardır.

Gümüşhanevî’ye göre hakikat ehli, nefis, ruh ve kalbi aynı manalarda kullanmıştır.¹ Söz konusu kavramlardan ruh, âlimlerin üzerinde ihtilaf ettiği bir konudur. Ruh, kimileri hayat veya ilahî hayatın bir tecellisi olarak tarif ederken; kimileri de onun, beden kalıbına emanet edilmiş latif bir ayn olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca bütün tanımlamalara rağmen ruhun, hakikatine tam muttali olunmayan bir cevher oluşuna da vurgu yapmışlardır.²

Lügatte anlam çerçevesi oldukça geniş olan nefis ise ruh, kan, cesed, göz, azamet, izzet ve hakikat gibi manalar taşımaktadır.³

Nefis, buhar cinsinden latif bir cevher olup, hayat, his, hareket ve irade gücünü yüklenmiştir. Felsefeciler ona hayvanî ruh demişlerdir. İnsan, ruh ile bedenden meydana gelmiştir. Beden, nefsin isteklerini karşılarken; ruh ise kalpten aldığı nur ile yücelir. İnsan, bu iki varlığın tesiri altındadır. Bu hususla ilgili Gümüşhanevî, İbn-i Abbas’ın şu rivayetini aktarır: *“İnsanoğlunun cisminde ruh ve nefis vardır. Nefis ile ruh arasında güneş ışınları gibi parıltılar vardır. Nefis, akıl ve düşüncedir. Ruh ise duygu ve canlılıktır. Uykuda ruh değil nefis alınır. Ölümde ise*

* Yrd. Doç. Dr., İğdır Üniversitesi

1 Gümüşhanevî, Ahmed en-Nakşibendî el-Hâlidî, *Câmiu’l-usûl ve Eki*, ter. Hüsameddin Fadiloğlu, Milsan Basın Sanayi, İstanbul 2007, s. 456.

2 Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâletü’l-kuşeyriyye*, tahk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. eş-Şerif, Dâru’ş-şâ’b, Kahire 1989, s.175; Gülen, Fethullah, *Kalbin Zümrüt Tepeleri 3*, Nil Yayınları, İstanbul 2011, s.177.

3 Zebidî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu’l-arûs min cevahiri’l-kâmûs*, et-Türâsü’l-arabî, Kuveyt 1976, c. XVI, s. 564; Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah*, tahk. Ahmed Abdulfafur Attar, Daru’l-ilm li’l-melayin, Beyrut 1984, c. III, s. 984; İbn Manzur, Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’l-arab*, tahk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Haseballah, Hâşim Muhammed eş-Şazeli, Kahire t.y., c. VI, s. 4500- 4501.

hem ruh hem de nefis birlikte alınır. Fakat insan her saat ve saniyede ilahî tecelliler karşısında ölüm ve hayat derecelerine mazhar olmaktadır.” Buna göre; nefis, bedende varlığını farklı şekillerde gösteren bir cevherdir. Örneğin; ölüm anında nefsin ışığı bedeninin hem dışından hem de içinden kesilir. Uyku halinde ise dışından kesilirse de bedeninin içinden kesilmez. Bu nedenle ölüm ve uykunun ayrı şeyler olduğu anlaşılır. Kısaca ölüm, tümüyle kesilmez; uyku ise eksik bir kesilmezdir.⁴

Gümüşhanevî'ye göre ruh, hayvanî, insanî ve en yüce ruh (ruh-ı a'zam) olmak üzere üçe ayrılır.⁵ Filozofların '*nefs-i nâtika/ konuşan nefis*' olarak da tarif ettiği insanî ruh, hayvanî ruhun üzerine bindirilmiş idraki ve bilgisi olan, emir âleminde inmiş bir latifedir. Hak ehline göre nuranî bir cevher ve ruhanî bir hakikat olan bu latifenin künhünü anlatmakta akıl aciz kalmıştır. İnsanî ruh, zatı itibarıyla âlimdir. Mücerret şeyleri idrak eder. Rabbini ve sıfatlarını müşahede eder. Zira Allah ona zatı, sıfatı ve esması ile tecelli etmiştir. Ancak ne var ki; cismanî beden, onu gölgelendirmekte ve bulandırmaktadır. Cismanî bedendeki muhtelif kuvvetler ve çeşitli hisler onu Allah'ın zatını bilmekten alıkoyar ve Rabbinin müşâhedesinden kör eder. Eğer insanda bu his ve kuvvetlere ilgi olmasaydı, O'nu Zat ile bilir, melekût âleminin ahvalini idrak eder ve Rabbinin müşâhede ederdi. Hayvanî ruh da latif bir cisim olup, çıkış yeri cismanî kalb boşluğudur. Atar damarlar vasıtasıyla bedeninin diğer kısımlarına dağılır. En yüce ruh ise İlahî Zâtın rububiyet bakımından mazharı olan insanî ruhtur. Bunun çevresinde kimse bulunamaz, vuslatna kimse ulaşamaz, ne olduğunu da yalnız Allah bilir. O, ilk akıl ve Muhammedî hakikattir. Allah'ın kendi sureti üzere yarattığı ilk vücuddur. En büyük halifedir ve nuranî bir cevherdir. Cevherlik bakımından nefis olarak isimlendirilirken; nuraniyet bakımından ilk akıl olarak isimlendirilir.⁶ Birey, insanî ruh da denilen insanî nefsi, hayvanî nefisine galip olduğu müddetçe kemal sahibi olur.⁷ Gümüşhanevî, bir başka açıdan daha ruhları hiyerarşik bir tasnife tabi tutmuştur. Buna göre, ruhlar üç kısımdır:

1. Allah düşmanlarının ruhları: Cehennemde azap içinde olan ruhlardır.
2. Velilerin ruhları: Cennet içinde zevk ve sefa etmektedirler.
3. Peygamberlerin ruhları: İkrâmı sonsuz olan Allah'ın yanında bulunmaktadır.⁸

Gümüşhanevî, ruh konusunda olduğu gibi nefsi de çeşitli hiyerarşik sınıflandırmalara tabi tutar. Örneğin Şazelî'den naklettiği şekilde üç çeşit nefsin olduğunu söyler. Bunlar:

1. Hür olduğu için satılması mümkün olmayan nefis.
2. Köle olduğu için satılık olan nefis.
3. Keyfilikten dolayı satılmayan nefis.

Hür olduğu için satılması mümkün olmayan nefisler, peygamberlerin nefisleridir. Köle olduğu için istenildiği zaman pazara çıkarılıp satılan nefisler ise müminlerin nefisleridir. Keyfilikten dolayı kendisinden vazgeçilmeyen nefisler de kâfirlerin nefsidir.⁹

Gümüşhanevî'ye göre nefis bir başka açıdan yine üç kısımdır:

1. Avâmın nefsi: Emredici kötülüğü olan nefistir.

4 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 304. Krş. Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl* (Veliler ve Tarikatlarda Usûl), ter. Rahmi Serin, Pamuk Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 420.

5 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 414-415.

6 Kâşânî, Abdurrezzak Kemalüddin b. Ebi'l-Ganâim, *Letâifu'l-a'lâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, ter. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s.274; Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 414-415, 460-461.

7 Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin Hayatı- Eserleri- Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, Seçil Ofset, İstanbul 2013, s.202.

8 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 262.

9 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl* s. 161.

2. Hâs insanların nefsi: Huzursuzluk veren nefistir.

3. Hâsın hâsı insanların nefsi: İçi rahat olan nefistir. Yani Allah'a olan inancını her türlü pürüzden kurtaran nefistir.¹⁰

Gümüşhanevî'ye göre ruh, bedene konmuş bir latife olup güzel huyların merkezi olduğu gibi; nefis de beden kalıbına konmuş bir latife olup kötü huyların yeridir. Nefis ve ruhun örneği, latif cisimlerden melek ve şeytana benzer. Bu sebepten ruh, nefisten şerefliedir.¹¹ Nefis, kötülüğe meyyal yapısı içerisinde, çirkin arzuları, murdar istekleri ve yol kesici temayülleri ile ruhun asıl âlemine yükseliş yollarını tıkayan ve karartan latifenin adıdır.¹² Bu durumda Gümüşhanevî'nin, nefsin, şerrin kaynağı ve kötülüğün temeli olması hususunda tasavvufun genel bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Zira tasavvuf ilminde de, nefis sözıyla çoğunlukla, kulun kötü vasıfları ile yerilen fiilleri ve ahlâkı kastedilir.¹³ Nitekim nefsin şerre neden olan tüm hazlarını terk etmeyi, yollarının önemli esaslarından birisi olarak kabul sûflere göre; nefse muhalefet etmek, bütün ibadetlerin başı ve tüm mücâhedelerin kemâlidir. Bunun dışında Hak'a giden başka bir yol yoktur. Bundan dolayı nefse uymak, kul için helak olmaktır; kurtuluş ise ona muhalefet etmekten geçmektedir.¹⁴

Kur'ân'da nefsin kötülüğü emredici yönü üzerinde durulmuştur.¹⁵ Nefse muhalefet için çabalayanlar övülürken;¹⁶ nefsin hevâsına uyanlar kınanmıştır.¹⁷ Nefsini arındırmanın kurtulduğu müjdelendirirken; onu kötülöklere gömüp kirleten kimsenin de ziyana uğradığı uyarısı yapılmıştır.¹⁸ Hadislerde ise gerçek mücâhid, Allah yolunda nefsiyle mücâhede eden kişi olarak tarif edilirken;¹⁹ böyle bir mücâhede de, meşakkatli oluşundan dolayı gazâdan üstün tutulmuş ve en büyük cihâd²⁰ olarak nitelendirilmiştir. Bundan dolayı güzel ahlâka ulaştırmada ve gerçek imanı elde etmede mücâhede ile nefsin arınmasının ve ruhun nefse hâkimiyetinin büyük bir ehemmiyeti vardır.

2. Ruh ve Nefis Mücâhedesı

Tasavvufta cihad ve mücâhede denilince genellikle kötülüğü emreden nefse²¹ ve şeytana karşı verilmesi gereken savaş; mücahid ve müctehid denilince de böyle bir savaş yürüten sâlik/ Hak yolcusu anlaşılır. İnsanın en azılı düşmanı nefsi olduğuna göre ona karşı açılan savaşın da en büyük savaş olması gerekir.²² Nefis ile cihad; onun kötülüğü emreden karakter ve yaratılışıyla amansız bir şekilde savaşmak ve vuslata mani olucu direnişini kırmak suretiyle, ruhun emri altına alınması demektir.²³ Tarikat imamı Hak yolcularının ilk işini, nefsi mahvetmek ve riyazet olarak tespit etmişlerdir. Ayrıca nefsin arzularına muhalefet etmeyi, hevasını kırmayı

10 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl* s. 262.

11 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 456.

12 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 201-202.

13 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 174; Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010, s. 259; Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru's-Şa'b, Kâhire t.y., c. VIII, s. 1345; Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 456.

14 Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 100, 260.

15 Yusuf, 12/53.

16 Nâziât, 79/40-41.

17 Bakara, 2/87.

18 Şems: 91/9-10.

19 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Beytü'l-efkâr ed-devliyye, Riyad 1998, c. VI, s. 1795; Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-tirmizî*, Mektebetü'l-meârif, Riyad t.y., *Kitâbu Fezâilü'l-Cihâd*, 2; Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 296-297.

20 Münâvî, Abdurraûf, *Feyzü'l-kadîr şerhu câmi's-sağîr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1972, c. IV, s. 511.

21 Bkz. Yusuf, 12/53.

22 Uludağ, Süleyman, "Mücâhede", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 440.

23 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s.252.

ve hilelerinden sakınmayı emrederek, nefis muhasebesini zorunlu kılmışlardır. Zira nefis, başı-boş bırakıldığında kişiyi emri altına alır.²⁴

Nefis, başkaldırdıkça onu hemen etkisiz hale getirmek gerekir. Aksi takdirde bir ejderha olur ve ruhu ısırpı öldürebilir. Ancak bunu yapmak kolay olmadığı gibi, bu zayıfların yapabileceği bir iş de değildir. Bu, yakîn nuruyla kuvvetlenmiş, şüpheden ve yalandan kurtulmuş olanların işidir.²⁵

Gümüşhanevî'ye göre, nefsin hevasına uygun hareket etmek, şeytana itaat demektir. O halde nefsin hevasına mücâhede ile muhalefet etmek gerekir.²⁶ Mücâhede, bazılarının göre nefse muhalefet; bazılarının göre de nefsi alıştığı şeylerden engellemektir.²⁷ Nefse muhalif olmak ve isteklerini defetmek ise farz-ı ayn olup büyük cihad ve yüce bir iştir. Çünkü nefse muhalefet ve lezzetlerinden uzak kalmak, kulluğun başıdır. Ayrıca nefsin heva ve arzuları, kul ile Rab arasındaki en büyük perdedir. Kime nefis arzularının yolu açılırsa, onun Allah'a ünsiyeti kaybolur. Kim de nefsinden razı olursa, nefsi onu helak eder. Akıllı insan, nefsinden razı olmaz. Yusuf (a.s.) *"Doğrusu, ben nefsimi temize çıkarmam. Çünkü Rabbimin merhamet edip korudukları hariç, nefis daima fenalığı ister, kötülüğe sevk eder."*²⁸ demiştir. Nefsin arzularına karşı durmakla ilgili olarak Serî es-Sakatî: *"Nefsim benden 30 veya 40 sene bir cevizi pekmeze baktırmamı istedi. Ona itaat etmedim."* demiştir.²⁹ Dolayısıyla sûfler, nefsin kontrolünü ele almak için onun isteklerine karşı durmuşlardır.

Mücâhedeyi iki kısma ayıran Gümüşhanevî'ye göre; avâmın mücâhedesı, amellerin (şeriata) uygun olması; hâsların mücâhedesı ise hallerin temizlenmesidir. Ayrıca Allah yolunda mücâhede, Allah'a ulaşmanın en büyük sebeplerindedir.³⁰

Gümüşhanevî, seyr u sülûkun başlangıcında tevbeden sonra mücâhedenin gereğini ifade eder. Ayrıca Ebu Osman Mağribî'nin: *"Bir kimse kendisinde mücâhede olmaksızın, bu yolun kapılarından bir kapı açılacağını veya ona bir şey keşfolacağını sanırsa o, aldanmıştır."* sözünü naklederek, tasavvufta nefis mücâhedesı olmadan, manevî mertebeleri kat etmenin mümkün olmadığını vurgular.³¹

Ruh ve nefis ikilisi, kalb arenasında vücuda hâkimiyet hususunda sürekli bir mücadele içerisinde. Bu mücadelede Hak yolcusunun kalbine her iki taraftan da gelen ve yönlendirici etkiye sahip bir kısım doğuş ve alışlar vardır. Olumsuz taraftan gelen doğuş ve alışlar nefis veya şeytan kaynaklıdır. Nefis vasıtasıyla kalbe gelen doğuşlar, Hak yolcusunu zevk ve sefahete, yalan ve hileye, şehvet ve kötü ahlaka çağırırken; şeytanî olarak kalbe gelen doğuş ve alışlar, isyana teşvik eder, fukaralıktan korkutur, edep dışı hareketlere meylettirir, küfür ve küfre vasıta olan şeylerin içine daldırır. Gümüşhanevî, nefsin hevacısı/ kuruntuları ile şeytanın vesveselerinin farklı olduğunu, Cüneyd-i Bağdadî'den bir nakille ifade eder. Buna göre nefis, Hak yolcusunda herhangi bir şeye ulaşmak istediği zaman o şeyin üzerinde durur. Aradan uzun bir zaman geçse bile onu unutmaz. Maksudına erişinceye kadar vazgeçmez. Ancak Hak yolcusu, onun bu sinsî bekleyişini anlayıp da onunla mücadeleye girişirse bir müddet nefsin zevkini o noktada öldürmüş olur. Şeytanın vesvesesine gelince o, vesvese ile kötü şeyleri yapmaya insanı teşvik eder. Hak yolcusu bunu yapmadığı takdirde, şeytan onun içine başka bir kötülük

24 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 304.

25 Aşkar, Mustafa, *Niyazî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 313-314.

26 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 302.

27 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 296.

28 Yusuf, 12/53.

29 Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-evliyâ*, ter. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984, s. 364; Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 302.

30 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 296.

31 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 296-297.

havale eder ve önceden teşvik edip de kandıramadığı kötülük üzerinde durmaz. Dolayısıyla nefis, bir kötülüğün üzerinde ısrarla dururken; şeytan, üzerinde durmadan çeşitli kötülükleri kalbe gönderip durur. Birisi olmazsa diğeriyle onu kandırmaya ve doğru yoldan saptırmaya çalışır.³²

3. Nefis Mücâhedesinin Yöntemleri

Gümüşhanevî'ye göre Hakk'a ulaşmayı hedef alan tasavvuf yolunda, kişiye özel mücâhede yöntemleri vardır. Hak yolcusunun kuvvet ve zayıflığına göre, bu mücâhedenin şekli değişebilir. Ayrıca mücâhede zaman ve hale göre hangisinin daha zor olacağı da tayin edilmelidir. Örneğin, mülk sahibi olanlar için oruç ve namazla mücâhede etmek, sadaka ve köle azadından daha zordur. Fakir ve hırslı bir kimse için durum tam tersidir. Bazı ilim ve fazilet ehli olanlarda ise çekişmeyi, üstünlük göstermeyi, meclislerde tek olmayı ve öne çıkmayı terk etmek, oruç, namaz ve ders okumaktan daha zordur. Yazın oruçla cihad, kış günü oruç tutmaktan daha şiddetlidir. Gece namazında ise durum tersinedir. Sonuç olarak; Hak yolcuları için mücâhedenin cinsi, onların nefislerinin seçimine bırakılmaz. Şeyhleri onlar için en uygun metodu seçerek manevî gelişimlerini sağlar. Aksi halde şeyhin seçimi onlara bırakması oldukça riskli bir davranıştır.³³

Gümüşhanevî, rivayet ettiği bir sözde, nefis ile cihada dair şu yöntemleri tavsiye etmektedir: "Eğer nefisle cihad etmek istiyorsan, her hareketinde ona ilimle hükmet, her hatasında onu (Allah) korkusuyla uyar. Nerede olursan ol Allah Teâlâ'nın kudretine (hükmüne) onu hapset. Her gafletinde onu Allah'a şikâyet et. O öyle bir nefistir ki, "O lütfetmeseydi biz buna güç yetiremezdik."³⁴ buyurulmuştur."³⁵ Bundan dolayı her ne kadar farklı yöntemlerle nefis kontrol altına alınmaya çalışılsa da, Allah'ın devamlı yardımı ve desteği olmadan bu başarılamaz.

Nefis mücâhedesinde göz önünde tutulması gereken bir husus daha vardır ki; o da, nefsin, öldürülemez oluşudur. Nefis, tamamen ve sürekli işlevsiz hale getirilemezse de dizginlenerek kontrolü ruhun emrine verilebilir. Bu ise nefsi, tahrik edici özelliğiyle sınırsız istekleri körükleyen besinlerden uzak tutmak suretiyle ve bedendeki müessir gücünü zayıflatarak, onu ruhun hâkimiyetine vermekle gerçekleşir. Nefsin dizginlerini kontrol altında tutmak, hiçbir zahmet ve zorluğa aldırmadan daimi bir gayret ister. Ancak bu şekilde vuslata yol bulunabilir. Nefsanî tarikatlar, bu yöntemle, nefsin geçici ve aldatıcı arzuları ile mücadeleye ağırlık vererek hedeflerine ulaşmaya çalışırlar.³⁶ Ruhanî tarikatlarda ise Hak yolcusu, vuslata ruh yolundan götürülür. Bu yolda çileli mücâhede ve mücadele yoktur. Nefse bakılmadan ruhun tasfiyesi ve takviyesi ile asliyetindeki berraklığa kavuşması cihetine gidilir. Ruh saflaştırılıp öz benliğine dönmünce, nefis bütün kötülüğü ve çirkin temayülleri ile gelip ruha teslim olur. Kötülüğü emredici karakterini yitirip, ruhun emrine râm olucu bir memuriyet kisvesine bürünür. Mücâhedesiz tasfiye de denen ruhanî yolun esası, ruhu nafil ibadetler, zikir, teslimiyet ve murakabe gibi asli gıdalarla besleyerek nefse karşı kuvvetlendirmek, bedendeki ruh-nefis dengesini, ruhun lehine, nefsin aleyhine çevirerek, ruhun nefse hâkimiyetini gerçekleştirmektir. Ruhun yükseliş yollarını tıkayan, nefsin aldatıcı hisleri ortadan kalkınca, o, kendi asıl âlemine doğru sızar ve perdeleri aralandığı nispette visale kavuşur.³⁷

32 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 144.

33 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 297.

34 Zuhruf, 43/13.

35 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 64-65.

36 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 208. Nefsin iyilik ve güzelliklere karşı direniş gücünü kırmak ve ruhun saltanatında hareketlerine yön vermek demek olan nefsanî tarikatlarda nefis yedi perdeli olarak tavsif edilmiştir (etvar-ı seb'a). Nefsin bu tavırlarından her biri, birer ilahî isimle terbiye edilerek, o isimlerin manasına ittiba ve esrarına ittılâa alıştırılır. Ruhun bütün gücü ve gayreti ile saflaşarak, bulanıklıktan kurtulma çalışmalarına, yaratılış gereği hile ve desiselerle karşı koymaya ve ruhu yolundan caydırmaya çalışan nefsin bu saptırıcılığından kurtulması için sâlike "letâif-i nefis ve letâif-i küllî" zikirleri telkin ve tarif edilir. Bkz. Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 203, 208-209.

37 Gümüşhanevî, *Ruhu'l-ârifin ve reşâdü't-tâlibin*, İstanbul 1285 h., s. 18; Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s.184- 185.

Gümüşhanevî'ye göre; Hak yolcusunun ruhunu saflaştırması ve nefisini temizlemesi, ruhunu istila eden hayvanî lezzetlerden ve nefesine galip olan cismanî şehvetlerden ve zatındaki muhtelif kötülüklerden arındırması kolay değildir. Bundan dolayı ciddi bir riyazat ve mücâhede sürecinden geçmesi gerekir. Ancak bu şekilde hareket eden Hak yolcusu, ruhuna ve nefesine sahip olur ve zulmanî bütün kuvvetler ve cismanî hislerin hükmü altına girmekten kurtulur. Bunun yolu ise ancak, ruhu maddi meşguliyetlerden ayırmak, nefsi hayvanî şehvetlerden engellemek, nefisteki tabiata ait kötü sıfatları defetmek ve nefsi dünyevî rezilliklerden korumakla mümkündür. Zira bunlar, onu en aşağı dereceye çeker ve cehennemın alt katlarına indirir.³⁸

Nefsi terk ederek onu kırmak, onu aç ve susuz koyarak kendini kuvvetten düşürücü şekilde bir mücâhede yapmaktan daha sonuç alıcıdır. Her ne kadar mücâhede ile nefis kırılrsa da nefsi terk daha faydalıdır.³⁹

Hakk'ın düşmanlarından birisi olan nefsin, silahı uyku; hapishanesi de uyanıklıktır. Bilhas- sa geceleri erken kalkmak ve seher vakti veliler sofrasında bulunmaktır. Hak yolcusu, gönlünü iyice aritabilmek ve Hakk'ın tecellilerine açık tutabilmek için bu hususlara dikkat etmelidir.⁴⁰

Gümüşhanevî'ye göre nefsin arzularından kopmak, Allah'a yakınlık sebebi olduğu gibi; nefsin arzularına yol açmak da felaketlerin en önemli nedenlerindedir.⁴¹ Dolayısıyla Hak yolcusu, kendisini ruhanî yönden uzaklaştıracak olan nefsin dört ana merkezi hususunda dikkatli olmalıdır. Bunlar:

1. Nefsin arzularına uymadaki şehvet merkezi,
2. İbadetlere muhalefet merkezi,
3. Rahata meyil merkezi,
4. Farzları yerine getirmede aciziyet merkezi.⁴²

Nefsi tezkiye ve ruhu tasfiye yollarından birisi de zikirdir. Gümüşhanevî'ye göre, zikir ve mücadelelerle ruh, ilahî şimşeklerin inmesine ve nurların hatıralarının zuhuruna hazırlanmış olur. Bu sebepten, göğüsteki şüpheler gider ve kalbe sekine ve doyumluluk gelir. Bu da Aziz ve Gafûr olan Allah'ın tecellisi ile olur. Bundan dolayı Kur'ân'da "*Bilesiniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.*"⁴³ buyrulmuştur.⁴⁴ Ruhun, bedenın kritik ve müstahkem noktalarındaki iniş ve yerleşme merkezleri, daimi zikir ile devamlı yıkanarak güçlenir ve beşeri tavrın getirdiği nisyan perdesi böylece yırtılmış olur. Ruh güçlenir, beden şeffaflaşır. Nefsin bulanık bataklığından sıyrılarak saf hale gelmiş olur. Nefsin aldatıcı ve kötülüğü emredici dehlizlerinden, kısır isteklerinden ve ruhun kendi âlemine tırmanış yollarını tıkayan kör ve sağır vehimlerinden kurtulan ruh, zatî âlemi ile irtibat kurmaya hudutsuz bir istek kazanmış olur.⁴⁵

38 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 305-306.

39 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 457.

40 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s. 126.

41 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 65.

42 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 64.

43 Ra'd, 13/28.

44 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 264.

45 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 200-201.

4. Nefis Mücâhedesinde Nefsi Tanımının Önemi

Ehl-i tasavvuf tarafından çokça zikredilen ancak hadis ulemasının üzerinde tartıştığı “*Nefsinin bilen Rabbini bilir*”⁴⁶ rivayeti, nefsanî kusurları bilip gidermek suretiyle kemale ermeyi ve Allah’ın nurunu müşâhede etmeyi ifade eder. Yani kendi acziyetini kavrayan kulun, Allah’ın azamet ve yüceliğinin bilgisine ulaşmasıdır. Ayrıca kişi, nefsinin tanıdıkça ondan sakınır. Sakındıkça nefsinin gözetlemeye başlar. Gözetledikçe de onun Rabbine itaatten kaçışını, yan çizişini, Yaratanın sevmediği şeylerle süslendiğini görür. Yine nefsinin tanıdıkça ona karşı kızgınlığı; Allah’a ise sevgisi artar. Allah’a güvenir; nefsinden ise korkar ve ürperir.⁴⁷

Gümüşhanevî’ye göre nefsi bilmek, her insan için farz-ı ayndır. Zira Rabbi bilmek, nefsi bilmeye bağlıdır. Bu durumda nefsinin bilmeyen de Rabbini bilmemiş olur. Rabbini bilmeyen ise O’na kul olamaz. Rabbe kulluk ise farz-ı ayndır.⁴⁸ Bir kimse canı bedende iken, nefsinin bilmezse, can bedenden ayrıldıktan sonra da bilmez. Aynı şekilde Rabbini de bilmez. Buna Allah şöyle işaret eder: “*Kim bu dünyada körlük ettiyse ahirette de ködür...*”⁴⁹ Nefsi bilmek, aklî görüşlerle olmaz. Aslında bu bilgi, Allah’ın kulunun kalbine attığı nur ile olur. Allah da o nuru, şeriat ipine yapışan, yüce sünnetler, riyazat ve devamlı mücâhedeye sarılıp dünyadan tamamen ayrılan ve cüz’î güçten kendini tecrid eden, nefsi aşağılık sıfatlardan temizleyip, güzel ahlakla bezeyen bir kalbe verir.⁵⁰

Gümüşhanevî’ye göre, kalb yönünden ruhun hakikatine teveccüh eden kimse, ruhunun hakikatinden haberdar olur ve nefsinin tanır. Böylece ruhunun nurları ve nefsindeki kemâlât gelişir. Bu anda kendi hakikatini tanır. Nefsinin tanımaları ile de Allah’ın marifetine yol bulur ve O’nun ehadiyyet sırlarını müşâhede ederek, bütün görünen şeylerde esmasının ve sıfatının sırlarını keşfeder. Bundan dolayı nefsinin bilen elbette Rabbini bilir. Yani nefsinin nurlarını keşfeden Rabbinin nurlarını da tanır. Zira konuşan insan nefsi (nefs-i nâtka), yani insanî ruh, Rabbin huzurundaki her şey ile kuşatılmıştır. Bundan dolayı kalbinden ruhuna teveccüh eden kimsenin ruhunda, sırlardan rububiyet hazreti inkişaf eder. Bunu takiben o, Rabbini gören kimsenin bilgisiyle bilmiş olur. Zira insanî ruhun hakikati, ilahî hazret için ayna gibidir.⁵¹ Dolayısıyla bu konumdaki ruh, nurlanarak özel ilahî tecellilere mazhar olur.

Sûfiler, nefsi aynaya benzettiği gibi su pınarına da benzetmiştir. Buna göre nefisteki marifet ve ilmi, su pınarındaki duruma teşbih etmişlerdir. Bundan dolayı nasıl ki pınarın suyu bazen derine indiğinde ancak kazmak suretiyle çıkartılabiliyorsa, nefisteki bir kısım derin ilmî hakikatlerin de elde edilmesi için mücâhede kazması ve riyazet küreği ile kazılarak açığa çıkarılması gerekir. Ancak nefisler vehim ve sebeplerle uğraştığından bunlarla meşgul değildir.⁵² Halbuki nefsinin bilmek isteyen ve Rabbinin nurlarını görmek isteyen kimsenin bedenî kuvvetlerle alakasını kesmesi, cismanî hislerle kayıtlı olmaktan kurtulması gerekir ki, bu da nefsinin ibadete verip riyazetle cismini hafifletmesi ile olur.⁵³

46 Zerkeşî, Bedrüddin Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tezkiretü fîl-ehâdîsi’l-müştehra*, tahk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru’l-kütübîl-ilmîyye, Beyrut t.y., s. 129; Sahavî, Şemsüddin Ebu’l-Hayr Muhammed, *el-Mekâsîdü’l-hasene*, talik: Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Mektebetü’l-müsennâ, Bağdat 1965, s. 419; Aliyyü’l-Kârî, Nuruddin Ali b. Muhammed, *el-Esrâru’l-merfûa fîl-ahbârî’l-mevdûa*, tahk. Muhammed es-Sabbâğ, Müessesetü’r-risâle Beyrut t.y., s. 351- 352; Aclûnî, İsmail İbn Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlül-ilbâs*, Müessesetü Menâhîl’l-irfân, Beyrut t.y.; Mektebetü’l-gazâlî, Dimaşk t.y., c. II, s. 262.

47 Muhasibî, Ebû Abdullah el-Hâris b. Esed, *er-Riâye li-hukûkillah*, tahk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, ed-Dâru’l-kütübîl-ilmîyye, Beyrut t.y., s. 327, 333.

48 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl ve Eki*, s. 306.

49 İsrâ, 17/72.

50 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl ve Eki*, s. 307.

51 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl ve Eki*, s. 232- 233.

52 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl ve Eki*, s. 282.

53 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl ve Eki*, s. 264.

Gümüşhanevî'ye göre kalbin hakikatine teveccüh arttıkça, Rabbin marifeti hâsıl olur ve nefsi bilmekle de marifet-i ilahiye artar. Ebu Yezid Bistamî'nin de dediği gibi: *"Sâlikin Allah Teâlâ'ya yolu kendi nefsidir."* Yolun konakları da nefsinin hallerini bilmektir. Zira Hak yolcularının seferleri, nefislerine karşı muzaffer olmakla biter. Nefislerine karşı muzaffer olduklarında vuslata ermişlerdir.⁵⁴ Hakke'l-yakîn bilgisi nefsin bilinmesi ile elde edilen bilgidir. Nefsi bilmek de, örtüyü kaldıracak nuranî bir doğuş ile olur. Bu doğuş ise ancak bir takım çabalar sonucunda ruhun arınması ve nefsin temizlenmesi ile gerçekleşir. Bu hususta Allah Teâlâ, *"Bizim uğrumuzda gayret gösterip mücâhede edenlere elbette muvaffakiyet yollarımızı gösterir..."*⁵⁵ buyurmuştur. Dolayısıyla Hak yolcusunun, manevî gelişim sürecinde, nefis ile mücâhede etmeden kâmil bir seviyeye gelmesi ve Allah'a ulaşması mümkün değildir.

Sonuç

Birçok İslâmî disiplinin kapsamına giren nefis ve ruh kavramları, sûfiler tarafından da oldukça önemsenmiş ve hakkında çok çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bu sûfilere Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, tasavvufî eseri *'Câmiu'l-Usûl'*de, ruh ve nefsin mahiyeti hususunda önemli bilgiler vermiştir. Özellikle de bunları çeşitli şekillerde tasnif ederek her birinin hususiyetlerini yorumlamıştır.

Gümüşhanevî, öncesindeki birçok sûfî gibi, bireyin manevî gelişiminde tevbeden sonra ruhun tasfiyesi ve nefis mücâhedesinin önemi üzerinde durmuştur. Zira kâmil bir insan olmadıkça ve Allah'a vuslatta, nefis ile mücadele içerisinde olan ruhun galibiyeti ve terakkisine ihtiyaç vardır. Nitekim ruh, bedene konmuş bir latife olup güzel huyların merkezi olduğu gibi; nefis de beden kalıbına konmuş bir latife olup, kötü huyların yeridir. Nefis ve ruhun örneği, latif cisimlerden melek ve şeytana benzer. Bundan dolayı nefsin hevasına uygun hareket etmek, şeytana itaat demektir. O halde nefsin hevasına mücâhede ile muhalefet etmek gerekir.

Gümüşhanevî'ye göre, Hak'a ulaşmanın hedeflendiği tasavvuf yolunda, kişiye özel mücâhede yöntemleri vardır. Hak yolcusunun kuvvet ve zayıflığına göre, bu mücâhedenin şekli değişebilir. Ayrıca mücâhede zaman ve hale göre hangisinin daha zor olacağı da tayin edilir. Bu tayinde tercih yetkisi şeyhe ait olup kişinin nefisine bırakılamaz. Şeyh, onun için en uygun metodu seçerek manevî gelişimini sağlar.

Gümüşhanevî'ye göre, Hak yolcusunun ruhunu saflaştırması ve nefsini temizlemesi, ruhunu istila eden hayvanî lezzetlerden, nefsinin galip olan cismanî şehvetlerden ve zatındaki muhtelif kötülüklerden arınması kolay değildir. Bundan dolayı ciddi bir riyazat ve mücâhede sürecinden geçmesi gerekir. Ancak bu şekilde hareket eden Hak yolcusu, ruhuna ve nefsinin sahibi olur. Böylece bütün zulmanî kuvvetler ve cismanî hislerin hükmü altına girmekten kurtulur.

Gümüşhanevî, nefsin tezkiye ve ruhu tasfiye yollarından birisinin de zikir olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre zikir ve mücadelelerle ruh, ilahî şimşeklerin inmesine ve nurların hatıralarının zuhura hazırlanmış olur. Ayrıca göğüsteki şüpheler giderek, kalbe sekine ve doyumluluk gelir.

Birçok sûfî gibi Gümüşhanevî de, nefis mücâhedesinde nefsi tanımanın önemine değinmiştir. Ona göre nefsi bilmek, her insan için farzdır. Zira Rabbi bilmek nefsi bilmeye bağlıdır. Bu durumda nefsinin bilmeyen de Rabbinin bilmemiş olur. Rabbinin bilmeyen ise O'na kul olamaz. Rabbe kulluk ise farz-ı ayndır. Kalbin hakikatine teveccüh arttıkça, Rabbin marifeti hâsıl olur ve nefsi bilmekle de marifet-i ilahiye artar. Nefsinin bilmek ve Rabbinin nurlarını görmek isteyen kimsenin bedenî kuvvetlerle alakasını kesmesi ve cismanî hislerle kayıtlı olmaktan kurtulması gerekir.

54 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, s. 233.

55 Ankebût, 29/69.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail İbn Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*, Müessesetü Menâhili'l-İrfân, Beyrut t.y.; Mektebetü'l-gazâlî, Dımaşk t.y.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Beytül'efkâr ed-devliyye, Riyad 1998, c. VI.
- Aliyyü'l-Kârî, Nuruddin Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevdûa*, tahk. Muhammed es-Sabbâğ, Müessesetü'r-risâle Beyrut t.y.
- Aşkar, Mustafa, *Niyazî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-evliyâ*, ter. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah*, tahk. Ahmed Abdulgafur Attar, Daru'l-ilm li'l-melayin, Beyrut 1984, c. III.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru's-şâ'b, Kâhire t.y., c. VIII.
- Gülen, Fethullah, *Kalbin Zümrüt Tepeleri 3*, Nil Yayınları, İstanbul 2011.
- Gümüştanevî, Ahmed en-Nakşibendî el-Hâlidî, *Câmiu'l-usûl ve Eki*, ter. Hüsameddin Fadiloğlu, Milsan Basın Sanayi, İstanbul 2007.
- _____, *Câmiu'l-usûl (Veliler ve Tarikatlarda Usûl)*, ter. Rahmi Serin, Pamuk Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Ruhu'l-ârifin ve reşâdü't-tâlibîn*, İstanbul 1285 h.
- Gündüz, İrfan, Gümüştanevî Ahmed Ziyaüddin Hayatı- Eserleri- Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı, Seçil Ofset, İstanbul 2013.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-arab*, tahk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Haseballah, Hâşim Muhammed eş-Şazelî, Kahire t.y., c. VI.
- Kâşânî, Abdurrezzak Kemalüddin b. Ebi'l-Ganâim, *Letâifu'l-a'lâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, ter. Ekrem Demiri, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, tahk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. eş-Şerif, Dâru's-şâ'b, Kahire 1989.
- Muhasibî, Ebû Abdullah el-Hâris b. Esed, *er-Riâye li-hukûkillah*, tahk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, ed-Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut t.y.
- Münâvî, Abdurraûf, *Feyzü'l-kadîr şerhu câmiî's-sağîr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1972, c. IV.
- Sahavî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed, *el-Mekâsîdü'l-hasene*, talik: Abdullah Muhammed es-Siddîk, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdat 1965.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-tirmizî*, Mektebetü'l-meârif, Riyad t.y.
- Uludağ, Süleyman, "Mücâhede", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXI.
- Zebidî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs min cevahiri'l-kâmûs*, et-Türâsü'l-arabî, Kuveyt 1976, c. XVI.
- Zerkeşî, Bedrüddin Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tezkiretü fî'l-ehâdîsi'l-müştehirâ*, tahk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut t.y.

Gümüşhanevî'nin *Câmiu'l-Usûl* Adlı Eserinde İnsan Tasavvuru

Kamil SARITAŞ*

Özet

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî 19. Yüzyılın önemli mutasavvıflarındandır. Bu çalışmada onun *Câmiu'l-Usûl* adlı eserindeki insan tasavvuru düşüncesini araştırmayı amaçladık. Gümüşhanevî'nin İslam düşüncesinde ve tasavvuf felsefesinde insan merkezi bir konumdadır. O, ideal bir insanın nasıl olması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu amacı gerçekleştiren insanın sadece yetkin yönlerine değil de yeri geldiğinde eksik yönlerine de işaret etmiştir. Bu anlamda insanı gerçekçi bir anlayışla ele aldığı söylenebilir. Ancak şeriat, tarikat, hakikat ve marifetle ilgili görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla idealist insan anlayışına yoğunlaştığını ifade etmek de mümkündür.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin tasavvurunda insan, kozmolojik düzlemde kendisini, ötekini ve Yaratan'ı anlamlandırmaya çalışan bir varlıktır. Nefsin özellikleri insanı kendisinden ve Allah'tan uzaklaştırmaya çalışırken, ruha ait özellikler insanı iyiliklere ve Allah'a doğru kanalize eder, kalp ve akıl ise denge vazifesi görür. Buna göre karşıtlıkları içeren insanın, kompleks bir varlık olduğu görülür.

Giriş

İslam dininin birincil kaynağı Kur'an'daki insana ilahî ruhun üflenmesi, Allah'ın insana şah damarından daha yakın olması, yaratılmadan önceki ilahî mîsâk, insanın fiziksel ve metafiziksel yapısı ve değeri, yeryüzünün halifesi olması ve emaneti kabul etmesine ilişkin ayetler,¹ ikincil kaynaktaki kendini bilen Rabbini bilmesi ve Âdem'in Allah'ın suretinde yaratılması, ilk yaratılanın akıl olması² vb. hadisler dikkate alındığında, bizzat Allah ve Elçisinin insanı merak, araştırma ve cazibe merkezi haline getirdiği görülür.

Kur'an ve Sünnete dayanmakla birlikte, Antik-Yunan, Hint ve İran felsefelerinden etkilenen tasavvuf felsefesi,³ insanın inanç, ibadet ve ahlak alanında zihinsel ve ruhsal bakımdan yetkinliğe doğru yürüyüşünü konu edinir. Jaspers'ın felsefeyi tanımlamasına benzer bir şekilde⁴ tasavvuf, hakikate giden yolcu ve yolculuğu konu edinir.

Tasavvuf geleneğinde insan iki yönlü bir varlık olarak ele alınır. Birincisi metafiziksel denilen yetkinlik yönü; ikincisi fiziksel denilen eksiklik yönüdür. Akıl, nefis, ruh, kalp ve bedenden

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 Secde, 32/9.; Sad, 38/72.; Kâf, 50/15.; A'râf, 7/172.; Teğâbü'n, 64/3.; İsrâ, 17/70.; Tin, 95/4-5.; Bakara, 2/30.; En'am, 6/165.; Lokman, 31/20.; Câsiye, 45/12-13.; Hac, 22/65.; Ahzâb, 33/72.

2 İbn Arabî, *Salat-ı Nur*, Mecmuat Resail-i İbn Arabî (İçerisinde), Beyrut 2000 c.1 s. 599.; Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Rûhu'l-Ârifîn ve Reşîdü't-Tâlibîn*, Maarif Nezareti 1275 (h) s.9.; Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmi'u'l-Usûl*, Tahk. Ahmed Ferid Müzeyni, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1971 s.90.

3 Bkz. Smith, M., *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Sheldon Press, London 1931.; Afifi, Ebu'l-Alâ, *The Mystical Philosophy of İbnu'l-Arabi*, Cambridge University Press, Cambridge 1938.; Zaehner, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism*, Schocken Books, New York 1960.

4 Felsefe hakikate giden yolda olmaktadır. Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, Çev. Mehmet Akalın, Dergah Yay., İstanbul 1981 s.31.; Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?*, Çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Say Yay., İstanbul 1995 s.47-48.

müteşekkil bir varlık olan insan, kendine özgü mevcut niteliklerini bilfiil gerçekleştirdiği zaman Tin Suresindeki “ahsen-i takvîm”, niteliklerini eksik veya yanlış yönde kullandığı zaman “esfel-i sâfilîn” kavramının kapsamına dahil olur.⁵

Gümüşhanevî, İslam düşüncesinde tasavvuf ve tarikat alanına dair görüşleri sürmüş bir düşünür ve düşüncelerini pratiğe dökme uğraşısı vermiş bir aktivisttir. Öncelikli olarak Gümüşhanevî'nin insan felsefesinin oturduğu genel çerçeveden söz etmek gerekir. Ona göre tasavvuf, ilahî ahlakla ahlaklanmaktan ibarettir.⁶ İlahî ahlakla ahlaklanmaktan kasıt, insanın kendisini gerçekleştirmesi, tasavvufî bir ifade ile insan-ı kâmil olma mücadelesidir. Gümüşhanevî, bu mücadelenin çerçevesini çizerken dayandığı genel ve zorunlu ölçüt, bir sözün veya eylemin, Şeriat ve Sünnete uygunluğudur.⁷ Kur'an ve Sünnete ilaveten tasavvuf hiyerarşisi içerisinde batın ehlinin ölçüsü kutsî nur ile nurlanmış akıl, hâssın (seçkinlerin) ölçüsü tarikat imi, ahassın (en seçkinlerin) ölçüsü ise ilahî adalettir.⁸

Gümüşhanevî insanı kozmik varlık ve metafizik düzlemde ele almıştır. Metafizik düzlemde ele alırken nefis, ruh, kalp ve akıl sahibi insan olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca erdem bakımından tasavvuf geleneğindeki insan modelleri üzerinde durmuştur.

1. Kozmik Varlık Olarak İnsan

Tasavvuf felsefesinde bazı mutasavvıflar, Meşşâî ve İshrâkî İslam filozoflarının sudûr anlayışını izleyerek, insan konusunu ele alırken insanı, yapısını ve işlevselliğini, kozmolojik çerçeveden hareket ederek açıklamaya çalışmışlardır.⁹ Gümüşhanevî de aynı geleneğin devam ettiricisi olarak, altı adet tümel varlık skalasının olduğunu ifade etmiştir. Bu skalalar, ahadiyet, vâhidiyet, mücerret ruhlar, melekût âlemi, mülk âlemi ve toplam oluşum mertebesi denilen insan-ı kâmil mertebesidir. Sudûr nazariyesine benzer bir şekilde varlık hiyerarşisinde bir üstteki mertebeye bir alttakinin meydana gelmesini sağlamaktadır.¹⁰ Ehadiyet ve vâhidiyet sadece Allah'la, mücerret ruhlar melekût âlemiyle, insan-ı kâmil mertebesi ise bütün mertebelerle ilgilidir. Buna göre varlık hiyerarşisi zorunlu varlıkla ilgili olan ehadiyet-vâhidiyet, ruhani âlemle ilgili olan melekût âlemi ve fizikî âlemle ilgili olan mülk âlemi olarak ortaya çıkmaktadır. Burada her insanın ilahî vergi yanında kendi çabası ile insan-ı kâmil olma potansiyeline sahip olduğu dikkate alındığında, Gümüşhanevî'nin tasavvuf geleneğine bağlı olarak ortaya koyduğu insan tasavvurunun çok kompleks olduğu görülmektedir.

İnsan, halk âlemi ve şehadet âlemi olarak adlandırılan, Allah'ın emri ile isimlerinin ve sıfatlarının tecellisi ile vasitasız yoktan yaratılan, oluş ve bozulmuş özelliğine sahip mülk âleminde yaşamaktadır.¹¹ Mülk âlemi, kademe kademe yaratılmış mümkün âlemler kategorisindedir.¹² İmkan dairesinin aşağı alt yarısı arştan yeryüzüne kadar olan kısım, üst kısmı ise arşın üstüdür. Bu bağlamda mülk ve melekût âlemi arşın altında,¹³ ahadiyet-vâhidiyet mertebesi ise arşın üstünde yer almaktadır.¹⁴

5 Bkz. Sarıtaş, Kamil, *Tasavvuf Felsefesi Açısından Abdurrahim Karahisari'nin Fikirleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Konya 2005 s.95.

6 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s.122.

7 Gümüşhanevî, age., s.343.

8 Gümüşhanevî, age., s.158.

9 Sühreverdî, Şihabeddin, *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*, Çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul 2009 s.116-222.; Aydın, Mehmet S., *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000 s. 120.; Demir, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İstanbul 2009 s.169-305.

10 Gümüşhanevî, age., s.152-153.

11 Gümüşhanevî, age., s.101, 140, 386.

12 Filozoflara göre varlıklar ontolojik açıdan zorunlu ve mümkün varlık olarak iki kısma ayrılır. Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisi Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002. Gümüşhanevî, bu ayrıma bağlı olarak varlıkları zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırır. Âlemleri ve insanı “mümkün” varlık olarak değerlendirir. Gümüşhanevî, age., s.100-101, 134.

13 Gümüşhanevî, age., s.100.

14 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmi'u'l-Mütân*, Dar'ü't-Tıbbatü'l-Âmire, İstanbul 1273 (h) s.8.

Bu kozmolojide insanın yeri neresidir? Gümüşhanevî, İmam Rabbanî'den insan ontolojisinin on latifeden oluştuğu bilgisini aktarır. Bu latifelerden beşi melekût âleminden, beşi de mülk âlemindedir. Melekût âleminden olanlar, kalp, ruh, sır, hafi ve ahfâdır. Mülk âleminden olanlar nefis, hava, su, toprak ve ateş denen unsurlardır. Allah, insanın vücudunu yarattığında, bu latifeleri insan cisminin söz konusu yerlerine yerleştirmiştir. Bu yerleştirme, Allah'ın insana ilgisi ve sevgisi nedeniyle gerçekleşmiştir.¹⁵ İnsanın önemli ve değerli bir varlık olmasını, mülk âleminden verilen ve hayvanlarda da bulunan dört unsur ve nefis değil de, melekût âleminden verilen kalp, ruh, sır, hafi ve ahfa kuvveleri sağlar. Bu tarz bir tasavvurda insan fizikî özellikleri açısından mülk âlemine, metafizik özellikleri açısından melekût âlemine ait bir varlıktır. Bu bağlamda kozmik bir varlık olarak insan ontolojik açıdan iki âlemden de bazı özellikler taşımasından dolayı gizemli bir varlıktır.

2. Erdem Bakımından İnsan Modelleri

Gümüşhanevî, tasavvuf geleneğinde görüldüğü üzere, Hakk'a ulaşma çabası veren erdemli insan modellerinin varlığını söz konusu etmiştir. Bu rol model insanlar, işlevselliği ve görünümü açısından hiyerarşik bir yapı arz ederler.¹⁶ Bu yapıda zorunlu unsur, imandır. Gümüşhanevî, inanan insanları bir yandan Kur'an ve Sünnette yer bulan kavramlarla âbid, sâlih, zâhid, sâdik, velî olarak kategorileştirirken,¹⁷ diğer yandan tasavvuf ve tarikat kültüründen edindiği birikimle insanları inancın derinliği ve işlevselliği, ibadetlerin yerine getirilişi, ahlakî kazanım, zihinsel gelişim ve ruhî yükseliş tecrübesine göre avam, seçkin ve en seçkin olarak üç grupta değerlendirmiştir. Seçkinleri ise kutup, gavs, imam, evtad, abdal, efrad, nüceba, nükeba, ümena, evliya ve meczub şeklinde sıralamıştır.¹⁸ Bu tasavvufi sınıflamada Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının farklı kişilerde farklı şekillerde tezahür etmesinin nazara alınması,¹⁹ sınıflamanın şeriattan ziyade tarikat, hakikat ve marifet anlayışları bağlamlarında yapıldığını göstermektedir.

Hiyerarşik yapıdaki kişilerin her biri, buldukları konuma göre bir yandan dinin isteklerini en üst düzeyde yerine getirmeye çalışırken, kutup başta olmak üzere âlemi ve insanların işlerini düzenlemelerindeki görevleri de birbirinden farklılık arz etmektedir.²⁰ Sudûr teorisinde felekler denilen melekî varlıklar âleme etki edip olağanüstü işleri gerçekleştirirken, Gümüşhanevî'nin de bağlı olduğu tasavvuf anlayışında düzenliliği ve işleri, hiyerarşik yapıdaki erdemli insanlar gerçekleştirmektedir.

Tasavvuf ve tarikata göre yapılan sınıflamalarda en üst sırada bulunan kişi insan-ı kâmil olarak adlandırılır. İnsan-ı kâmil berzaha ait hakikati elde etmiş kimsedir. Bu hakikat, imkan ve vücûbu bir araya getirmiştir. Şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde zirvededir. Tasavvufun en önemli konusu olan nefsleri, hastalıklarını ve çarelerini bilir.²¹ İnsan-ı kâmil, akfî, nefsî, küllî ve cüzîlik yönünden ilahî ve kevnî bütün mertebeleri kendisinde toplamış, bütün esma ve sıfatların tecellilerine mazhar olmuş bir kişidir. Bu nedenle Allah'ın yeryüzünde insanları terbiye ve irşat etmek için halife olarak görevlendirdiği örnek, seçkin bir uyarıcıdır.²²

Gümüşhanevî bu sınıflamanın her insan tarafından anlaşılamayacağını da düşünmektedir. Öyle ki ona göre akrabiyyet hali akıl tarafından anlaşılabilir ve anlatılabilir. Zira akrabiyyet,

15 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s.98.

16 Gümüşhanevî, age., s.13-15.

17 Gümüşhanevî, age., s.80-90.

18 Gümüşhanevî, age., s.13-15.

19 Gümüşhanevî, age., s.18-28.

20 Gümüşhanevî, age., s. 13-18.

21 Gümüşhanevî, age., s.152.

22 Gümüşhanevî, age., s.194-195.

insanın aklını aşar (verâe'l-akl) ve keşfi bilgiye aittir. Bu nedenle yetkin insanların ve onlarla ilgili konuların eleştirilmesi doğru değildir.²³

İnsan-ı kâmil veya diğer modeller, insanî çerçevede bazı metafiziksel varlıkları ve durumları keşfedebildiklerine göre, "insan"ın metafiziksel açıdan diğer canlılardan ayırt edici özellikleri var demektir. Tasavvuf ve felsefede insanın ontolojik ve fonksiyonel açıdan farklılığının nefis, ruh, kalp ve akıl bağlamında değerlendirildiği görülmektedir.

3. Metafizik Açıdan İnsan

Gümüşhanevî, metafiziksel açıdan insanı nefis, ruh, kalp ve akıl yönünden ele almakta, bu öğelerin hangi anlama geldiğini ve aralarındaki ilişkileri incelemektedir.

3.1. Nefs Yönünden İnsan

Tasavvuf felsefesinde insanı cazibe merkezi haline getiren hususların başında nefis ve ruh sahibi bir varlık olması gelir. Zira insan ruh, nefis ve bedenden müteşekkil bir varlıktır.²⁴ Mutavassıfların, insan konusuna bakışını öncelikli olarak "nefsini (nefsehû) bilen Rabbini bilir" şeklinde rivayet edilen hadis belirler. Gümüşhanevî de bu hadisten hareket etmiştir.

Ona göre nefsi bilmek farz-ı ayındır. Zira Rabbi bilmek nefsi bilmeye bağlıdır. Nefsini bilmeyen Rabbini bilemez, O'na kulluk da yapamaz. Diğer taraftan Rabbe kulluk da farz-ı ayındır. Çünkü Allah "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."²⁵ buyurmaktadır. *Bir şey ki farz kendisine bağlı olarak yerine geliyorsa, o şey de farzdır.* Bu prensipten dolayı nefsi bilmek farz-ı ayındır. Buna göre "nefsini bilen Rabbini bilir", hadisinden dolayı nefsin bilinmesi, Allah'ı bilmenin kapısıdır. Farklı bir yaklaşımla Allah'tan cahil olmak haram, Allah bilgisi ise vaciptir. Allah, nefsi bilmekle bilindiğine göre nefis bilgisi de vaciptir. Eğer bir insan, can bedeninde iken nefsi bilmezse, can bedenden ayrıldıktan sonra da nefsi bilemez. Dolayısıyla Rabbini de bilemez. O zaman "bu dünyada kör olan ahirette de kör olur."²⁶ Üstelik nefis hakkında bilgisi olmayan kişinin onunla cihat etmesi de mümkün değildir. Bu yüzden de nefsi bilmek zorunludur.²⁷

Nefsi bilmek zorunludur. Ancak nefis bilinebilir mi? Ona göre nefsi, nazarî akıl yoluyla bilmek mümkün değildir. O, Allah'ın kulunun kalbine attığı bir nur ile bilinebilir. Allah, bu nuru Şeriat ipine sarılan, Sünnetlere uyan, riyazet ve devamlı mücahede ile dünyadan tamamen uzaklaşan, cüzî güçten kendini soyutlayan, nefsinin aşağılık sıfatlardan temizleyip güzel ahlakla vasıflanan kişinin kalbine lütfeder. Kişi, bu nur ile nefsinin bilir, sonra da Rabbini bilir.²⁸

Gümüşhanevî'nin dinin hayata yansıtılması sonucu edindiği bilgilere göre nefis, hayat kuvvesini, his ve iradî hareketi taşıyan buharlı latif bir cevherdir.²⁹ Nefsin cevher olduğu düşüncesi Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi İslâm filozoflarının görüşleriyle örtüşmektedir. Nitekim bu filozoflar Aristoteles'in nefis tanımını kabul etmekle birlikte, Eflatun kaynaklı bir tanım olan nefsin rûhânî bir cevher olduğu fikrinde de müttefiklerdir.³⁰

23 Gümüşhanevî, age., s.103.

24 Gümüşhanevî, age., s.386.

25 Zariyât, 51/56.

26 İsrâ, 17/72.

27 Gümüşhanevî, age., s.271.

28 Gümüşhanevî, age., s.271. Gümüşhanevî, kalbe atlan nurun akıl olduğunu ifade ettiğine göre, Kant gibi metafizik konularının teorik akıl ile değil de pratik akılla bilinebileceğini ifade etmiştir. Krş. Kant, Immanuel, *Pratik Akılın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, TFK Yay., Ankara 1999.

29 Gümüşhanevî, age., s.269.

30 Bkz. Kindî, *Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz*, Çev. Mahmut Kaya, Kindî Felsefi Risaleler, Klasik Yay., İstanbul 2006 s. 249.; Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. 12, s. 151-152; Durusoy, Ali, "İbn Sînâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. 20, s. 325-326.; Sarıtaş, Kamil, *İskender Afrodisî ve Felsefesi*, Gümüşhane Üniversitesi Yay., Gümüşhane 2012 s. 156.

Gümüşhanevî'ye göre hikmet ehli, nefsin hayvânî ruh olduğunu ifade etmiştir. Bu ruh, beden ile nefis-i natîka olan kalp arasında bir vasıttır.³¹ Hakikat ehline göre nefis, ruh ve kalp hepsi aynı anlamdadır. Bu da bilinen et parçası ile ilgilidir.³²

Gümüşhanevî, farklı varlıklarda farklı şekillerde tezahür eden nefis türlerinin olduğunu ortaya koymaya çalışarak bitki, hayvan, insan ve feleklerin nefisleri olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre nefis-i nebâtî tabîî cismin yeni doğum yapması, çoğalması ve gıda alması hususundaki ilk yetkinliğidir. Nefis-i hayvânî, tabîî cismin teferruatı bilmek ve irade ile hareket etme konusundaki ilk yetkinliğidir. Nefis-i insânî, tabîî cismin ilk kemali olup bu idrakle küllî işleri bilir ve fikri işleri de akleder. Nefis-i nâtîkâ, maddeden mücerret olup nefis fiil yaparken ona yakındır. Felekî nefisler de böyledir.³³ Bu nefis türleri birbirlerine zıt olmaktan ziyade Meşşâîlerde olduğu gibi bitkiden insana doğru gelişmekte ve birbirini tamamlamaktadır. Nefis türleri ve her bir nefsin bulunduğu cismin yetkinliği olarak tanımlanması Aristoteles, Afrodîsî, Kindî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de var olan bir düşüncedir.³⁴

Gümüşhanevî, nefsin tanımını ve türlerini felsefenin verilerinden yararlanarak ortaya koymuştur. Ancak insanî nefsi ele alırken Kur'an ve tasavvuf geleneğinden yararlanmıştır. Ona göre insanî nefis bir tanedir, ancak nefis her insandaki nefsin tavırlarına, cinslerine, ahlakî ve zihinsel durumlarına göre farklı özellikler ve buna bağlı olarak da farklı isimler kazanır. Bu çerçevede insanî nefsi, emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, raziye, marziye ve kâmile olarak sıralamıştır.³⁵ Gümüşhanevî, bu nefis türlerinin özelliklerini ve hangi aşamalardan geçtiğini ortaya koymamış, aynı zamanda insanların hangi aşamada hangi Allah isimlerini zikir olarak söyleyerek Hak'a yakınlacağını da açıklamıştır.³⁶ Ayrıca nefsin engellerden kurtulması için zikir yanında ibadet ve kötü şeylerden arınarak iyi şeylere konsantrasyonunu da gerekli görmüştür.

Görüldüğü üzere Gümüşhanevî nefsin bilinmesi konusunda akıl yürütmeler yapmış, nefsin varlıklara göre tanımı konusunda filozoflardan yararlanmış, insanî nefsi ise Kur'an ve tasavvuf geleneği bağlamında ele alarak eklektik bir düşünce ortaya koymuştur.

3.2. Ruh Yönünden İnsan

Gümüşhanevî'ye göre ruh, Allah ehlinin kullanımında mücerret insanî latifenin kendisidir. Tıp ehlinin kullanımında hayat, his ve hareket kabiliyeti olup, kalpte doğan latif bir buhardır. Öyle ki tıp ilminde ruh, nefis diye adlandırılır. Ancak ruh ile nefis arasında her türlü özellikleri idrak eden kalp vardır.³⁷ Hikmet ehline göre ruh, nefis-i natîkadır. Hak ehline göre nurani bir cevher, ruhani bir hakikattir. Rabbini ve sıfatlarını müşahede eder. İnsanî ruh, hayvânî ruhun (nefsin) üzerine bindirilmiş ilmî ve idrakî haiz emir âleminden inmiş bir latifedir. Ruh, ilk akıl ve Muhammedî hakikattir. Allah'ın kendi sureti üzere yarattığı ilk vücuttur. Ruh, bazen bedene bağımlı bazen de mücerrettir. Bu nedenle zatı itibarıyla âlimdir ve mücerret şeyleri idrak eder. Cevherlik bakımından nefis, nuraniyet bakımından ilk akıl olarak isimlendirilir. Onun kühünü sadece Allah bilir, akıl onun kühünü anlatmaktan acizdir.³⁸

31 Gümüşhanevî, age., s.159, 269.

32 Gümüşhanevî, age., s.386.

33 Gümüşhanevî, age., s.269.

34 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Y., İstanbul 2000, (412a20-25) s.65-66.; Afrodîsî, İskender, *Fi's-Sûreti ve Ennehâ Tamâmu'l-Hareketi ve Kemâlihâ ala Ra'yi Aristû*, Çev. Abdurrahman Bedevi, *Aristu Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyye-ti'l-Mısıriyye, Kahire 1947 s.289.; Kindî, *Tarifler Üzerine*, Çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler*, Klasik Yay., İstanbul 2006 s.185-186.; İbn Sina, *Ahvalü'n-Nefs*, Tahk. Ahmed Fuad el-Ehvanî, Mısır 1952 s.55-56.; İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, Çev. Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul 2007 s.40.; Saritaş, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, s.148-151.; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kocabalı Yay., 2002 İstanbul s.294.

35 Gümüşhanevî, age., s.212, 247, 266-269.

36 Gümüşhanevî, age., s.212.

37 Gümüşhanevî, age., s.134, 386.

38 Gümüşhanevî, age., s.356.

Ruh ve nefis, ikisi de mahiyet olarak manevi cevherdir. Ancak Gümüşhanevî'ye göre ruh âlemi melekûtta, nefis âlemi mülktendir.³⁹ Aynı düşünce Hallacı Mansur ve Abdurrahim Karahisarî'de de mevcuttur. Buna göre ruh, melekût âleminde olduğu için Hakk'ın birliğine giden yolda vasıta, nefis ise kesret âleminde olduğu için Hakk'a giden yolda birliğe ulaşmadaki engellerin ve perdelerin kaynağıdır.⁴⁰ Nefsin mülk âleminde, ruhun melekût âleminde olması düşüncesi, Kur'an'daki nefis ve ruh ile ilgili ayetlerin⁴¹ mesajlarından, İslam Meşşâî filozoflarına benzer bir şekilde ruh beden ilişkisinin zorunluluğundan ve kötülük problemini çözme kaygısından kaynaklanıyor olabilir. Yoksa Gümüşhanevî'nin nefis, ruh, kalp ve aklın birbiriyle ilgisi konusundaki ifadelerine bakıldığında nefsin mülk âleminde olma ihtimali zor görünmektedir.⁴²

İslam düşüncesinde ruhun ezeli olup olmadığına dair çeşitli tartışmalar mevcuttur. Gümüşhanevî bu tartışmada ruhların yaratıldığı görüşündedir. Zira ona göre ruhun evveli yoktur, diyenler büyük hata etmişlerdir.⁴³ Ruh konusunda ruhun ezeli olup olmaması yanında, ruhun bedenle ilişkisi de önemlidir. Gümüşhanevî'ye göre Allah, ruhta zatı, sıfatı ve esması ile tecelli etmiştir. Ve ruhu zatı ve sıfatı için tam bir mazhar kılmıştır. Ancak kesin olan şey, bu cismani beden onu gölgelemekte ve bulandırmaktadır. Zira bu cismani bedende muhtelif kuvveler ve çeşitli hisler vardır. İşte bu kuvve ve hisler onu Allah'ın zatını bilmekten alıkoymakta ve Rabbinin müşahedesinden engellemektedir. Eğer insanda bu his ve kuvvetlere ilgi olmasa idi, ruh Allah'ı zat ile bilir, melekût âleminin ahvalini idrak eder ve Rabbinin müşahede ederdi.⁴⁴ Burada beden ruhun gerçeği anlamasında engel olması düşüncesi, tasavvuf geleneğini yansıttığı gibi, esas anlamda Platoncu yaklaşıma da refere etmektedir.⁴⁵

Ruh ve beden birbirinden ayrı varlık tarzları olduğuna göre ruhun bedenden ayrılması veya ruhun ölümsüzlüğünden söz edilebilir mi? Gümüşhanevî, ruhun ölümsüzlüğü problemini ele alırken, ruh ve nefsi aynı anlamda kullanmaktadır. Ruh, bedende gözüken bir cevher olup, ölüm anında onun ışığı bedenin içinden ve dışından kesilir.⁴⁶ Bedenden tam anlamıyla ayrılan ruhun ölmesi ne demektir? Gümüşhanevî'ye göre "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler."⁴⁷ ayetine göre ruhun bedenden ayrılması, ölmek olarak düşünülür ancak ruh kendine özgü olarak ebedidir.⁴⁸ Öyle ki ruhun ebedi olması düşüncesi doğrudan doğruya ahiret inancına dayanmaktadır.⁴⁹ Buna göre ölüm, ruhun bedenden ayrılması ve farklı bir boyuta geçmesi anlamına gelir.

Gümüşhanevî, tasavvuf geleneğine bağlı olarak bir de ruhun ölümünü batnî anlamda ele almıştır. Ona göre ehlullah nefsin bütün istek ve arzularının sönmesine ölüm demiştir. Nefs arzularından engellenince, kalp tabiatıyla ve sevgisi ile kendi âlemine döner. Bu kuds ve nur

39 Gümüşhanevî, age., s.98.

40 Karahisarî, Abdurrahim, *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba Nüşhası, nr. 384, vr. 21a.; Karahisarî, Abdurrahim, *Vahdet-Nâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrîşah Sultan, nr. 281, vr. 67b.; Sarıtaş, *Tasavvuf Felsefesi Açısından Abdurrahim Karahisarî'nin Fikirleri*, s.106.

41 Yusuf, 12/53.; Kıyamet, 75/2.; Fecri, 89/27-28.; Hicr, 15/29; İsrâ, 17/85.; Sad, 38/72.

42 Gümüşhanevî, ruh ve nefsi kalpte meydana gelen latif bir hayat kuvve olarak kabul etmektedir. Bunlar iki ayrı hayat kuvvesi midir, yoksa aynı hayat kuvvesinin iki farklı yüzü müdür? Nefsi felsefî ve tıbbî anlamda ele alırken, Nur suresinin nurla ilgili ayeti bağlamında incelerken, nefis ve ruhun aynı kuvve olduğunu, tasavvufî anlamda ele alırken ise aynı kuvvenin farklı yüzleri veya farklı kuvveleri olduklarından söz etmektedir. Gümüşhanevî, age., s.159, 356, 386. Gümüşhanevî'nin eserlerinde bu sorunun çözüme kavuşturulmadığı görülür.

43 Gümüşhanevî, age., s.386.

44 Gümüşhanevî, age., s.356-357.

45 Platon, *Phaidon*, Çev. Suut Kemal Yetkin, H. Ragıp Atademir, MEB Yay., İstanbul 1989 s. 80.; Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006 s.359-378.

46 Gümüşhanevî, age., s.386.

47 Al-i İmran, 3/169

48 Gümüşhanevî, *Rûhu'l-Ârifîn*, s.12.

49 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s.98.

âlemidir ve asla ölüm kabul etmeyen zati hayattır. Eflatun, bu ölüme şu sözle işaret etmiştir; “irade ile öl, tabiatla yaşarsın.”⁵⁰

Gümüşhanevî'nin ruhu ve nefsi bazen aynı anlamlarda ele alması, ruh-beden birlikteliğine ilişkin düşünceleri, hayvani nefis, ilk akıl, külli nefis, gibi tanımlamaları İslam filozoflarını özellikle İbn Sina'nın düşüncelerini hatırlatmaktadır.⁵¹ Bu husus ise tasavvuf geleneğindeki insan anlayışında İslam filozoflarının yadsınamaz etkisi olduğunu göstermektedir.

3.3. Kalp Yönünden İnsan

Gümüşhanevî'ye göre kalp sözlükte bilinen anlamıyla et parçasıdır. Ancak kalbin akıl olduğu söylenir.⁵² Veya kalpte bir nur vardır, o nura akıl ve basiret denir.⁵³ Hikmet ehli tarafından kalp, ruh-i evvel (akl-ı evvel) ve nefis-i natıka olarak adlandırılır. Kalp, nurani mücerret bir cevher olup, ruh ve nefis arasında bir vasıta. Bununla insanîyet tahakkuk eder. Ruh, kalbin batınıdır. Hayvanî nefis ise bineğidir ve zahiridir. O, beden ile nefis arasında da bir vasıta. Kur'an'da parlayan bir yıldız ve cama benzetilmiştir. Ruh ise kandile benzetilmiştir.⁵⁴ Gümüşhanevî, kalbin batının ruh, zahirinin nefis olduğu düşüncesinde İbn Arabî'yi izlemektedir.⁵⁵

Kalp, Allah'ın indirdiği ezeli bir nur olup, insanla Allah arasındaki ilgi, kalp vasıtasıyla sağlanır. Kur'an, kalpten bahsederken Âdem'in içine üfürülmüş Allah ruhu⁵⁶ demiştir. Kalp mahlu-katın özüdür. Öz olarak isimlendirilmesinin nedeni, bir şeyin kalbi demek, o şeyin özü demektir. Kalp daima şekil değiştirir, şerden hayra veya bunun tam tersi olur.⁵⁷ Bu ifadelerden kalp, ruh ve nefsin aynı kuvvenin farklı özellikleri olduğu anlaşılmaktadır.

İnsanın iradesi ve tasarrufu olan fiiller⁵⁸ ve ilim ve marifet sahibi olma⁵⁹ kalbe aittir. Hayale ve hisse dayanmayan bütün manalar kalpte çözülür ve orada anlaşılır. Gerçek ilim ve marifet sahibi olma kalbin tabiatında gizlidir.⁶⁰ Kalp, bedeni idare eden, her şeyi fark eden ilahî ruhun aynasıdır. Lakin bu ilahî ruh sol göğüs boşluğunda çam kozalağı şeklinde görülen hayvanî ruh (nefis) vasıtasıyla iş görür.⁶¹

Kalbin işlevi açısından insan halk içinde her daim Hak ile beraber olmalıdır. Bu beraberlikte beden ile halk içinde, kalp ile Hakla birlikte olmalıdır.⁶² Her insanda bir kalp vardır, ancak bazı insanlar o kalbin niteliğini geliştirmişlerdir. Buna göre üç kısım insanın kalbinin işlevselliği birbirinden farklıdır. Avamın kalbi dünyada taat içerisinde uçar. Seçkilerininki ahiretteki imkanlar çerçevesinde uçar. En seçkinlerinininki ise sidre-i müntehada üns ve münacat çerçevesinde uçar.⁶³

50 Gümüşhanevî, age., s.156-157.

51 İbn Sina, *Kitabu'ş Şifa*, Neşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire, 1975.; İbn Sina, *Kitab'ün Necat*, Neşr. Macid Fahri, Dârü'l Afâki'l-Cedîde, Beyrut, 1985.

52 Gümüşhanevî, age., s.386.

53 Gümüşhanevî, *Rûhu'l-Ârifîn*, s.10. “Onların kalpleri vardır, ama onlarla anlamazlar” (A'raf, 7/179), “Niçin yeryüzünde dolaşmazlar ki, akledecek kalpleri ve işitecek kulakları olsun?” (Hac, 22/46) ayetleri kalbin akıl olarak adlandırılmasını sağladığı gibi “Allah, kalbi, bir rivayette de akli, cesetten iki bin yıl önce yarattı.” ve “Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır” hadisi arasındaki ilişki aklın kalp olarak anlaşılmasını sağlamıştır. Bkz. Saritaş, *Tasavvuf Felsefesi Açısından Abdurrahim Karahisari'nin Fikirleri*, s.111.; Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s.90.

54 Gümüşhanevî, age., s.132, 146. Nur, 24/35.

55 Kaşani, Abdurrezak, *Istılahatu's-Sûfiyye*, Daru'l-Inâd, Kahire 1981 s.145.

56 “Ben Âdem'in yaratılışını tamamladığımda ona ruhumdan üfledim.” Hicr, 15/29; Sad, 38/72.

57 Gümüşhanevî, age., s.389.

58 Gümüşhanevî, age., s.368.

59 Gümüşhanevî, *Rûhu'l-Ârifîn*, s.11.

60 Gümüşhanevî, age., s.10-11.

61 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s.267.

62 Gümüşhanevî, age., s.173.

63 Gümüşhanevî, age., s.98.

3.4. Akıl Yönünden İnsan

Akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesidir. Kur'an'da akıl sözcüğü isim olarak değil de fiil olarak geçer. Böyle olması aklın mevcudiyetinden ziyade faal oluşunun ve değer üretiminin önemsendiği anlamına gelir. Akıl sahipleri ve aklını kullanmayanlar gibi kullanımlar, bu durumu açıkça örneklemektedir. Nitekim akıl kelimesi İslam öncesi zamanlarda da insanın değişen durumlarda gösterdiği "pratik zeka"yı ifade etmiştir.⁶⁴

Gümüşhanevî'de de görüldüğü üzere tasavvuf alanında akıl genel olarak pratik yönü dikkate alınarak kullanılmıştır. Gümüşhanevî'ye göre insanda bulunan akıl, ilahi bir cevherdir. Kim bu ilahî cevheri keşfederse, onda Allah'ın bütün sıfat ve esmasını ve zatını gölgeye benzer bir görünüşle görür. Ve yine akılda bütün akfî ve hissî varlıklar görünür. Çünkü insanî ruh bütün varlık tarafından kuşatılmıştır. Zira kendi ruhunu Hak bilgisi ile bir kimse bilse, akfî ve hissî olanın tümünü bilmiş olur. Bu nedenle insanî ruh, ulvî ve süflî âlemde halife olur.⁶⁵

Gümüşhanevî, akıl vahiy ilişkisiyle ilgili olan akıl ve iman arasındaki önceliğin nasıl olduğu konusunda aklın vahiyden önce olduğu görüşündedir. Zira akıl, öncedir. Allah'ın yaratıklarının üzerine delilidir. Onunla sevap, cezalanma, rahmet ve azap kazanılır. Onunla işler düzenlenir.⁶⁶ Allah'ın şeriatla kuldân istediğinin bilinmesi akıl yoluyla.⁶⁷ Ancak riyazet sonucunda uzlette hasıl olan yakınlıktan dolayı akla güvenilmemeli, hisler (duyu organları) ile bilinen zuhuratı Hak'tan zannederek bağlanılmamalıdır.⁶⁸

Görüldüğü üzere akıl ve duyular seyr u sülûk sürecinde kullanılmakta ve Gümüşhanevî tarafından yadsınmamaktadır. Fakat Gazali çizgisine bağlı olarak aklın sınırlı olduğu kabul edilmekte, duyu ve aklın kapsamının aşırı şekilde genişletilmesine karşı çıkılmaktadır. Öyle ki Yeni Platonculuğun etkisiyle keşf ve marifet anlayışıyla uyuşan pratik akıl anlayışını ileri sürerler.⁶⁹

Gümüşhanevî'ye göre maddî aklın ruh menziline işlerine erişmesi mümkün değildir.⁷⁰ Ayrıca Allah'ın zatının sıraları akılla kavranamaz ve hal ilminde alt makamlarda bulunanlar üst makamlarda bulunanların durumunu anlayamaz.⁷¹ Bu ifadeler aklın bu konularda bilgi üretme imkanının olmadığını göstermektedir. Zira mutasavvıflara göre bu haller akıl dışı değil, akıl üstü bir durumdur.⁷² Bu noktada Gümüşhanevî, akli önemsemekte, ancak aklın vahiyle sınırlanması gerektiğini söylemekte ve akli, mutlaklığın kavramasında yeterli görmemektedir.⁷³ İnsan sırf akılla her şeyi bileceğini ve çözümleneceğini düşünse de, evrenin sırrını çözmek şöyle dursun, psikolojik, sosyolojik ve felsefî yönlerden kendisindeki metafiziksel öğelerin bir kısmını açıklamakta bile yetersiz kalmaktadır.

Görüldüğü üzere Gümüşhanevî, aklın tanımını yapmaktan ziyade işlevi üzerinde durur, çağdaş sayabileceğimiz pozitivistler gibi akli kutsamaktan ziyade aklın alanını belirler; yeterli ve yetersiz yönleriyle birlikte ele alır. Halbuki pozitivistlerde aklın kutsanması sonucu akıl faşizmi ortaya çıkmaktadır.⁷⁴

64 Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, Ankara trs., s.81.

65 Gümüşhanevî, age., s.213.

66 Gümüşhanevî, age., s.378.

67 Gümüşhanevî, age., s.87.

68 Gümüşhanevî, age., s.57-58.

69 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.34.

70 Gümüşhanevî, age., s.87.

71 Gümüşhanevî, *Rûhu'l-Ârifin*, s.10.

72 Vural, Mehmet, *Gazâlî Epistemolojisinde Sezgi ve İlham*, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002 Y.3, S. 9, s. 182-183.

73 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s.57-58, 323.

74 Bkz. Feyereabend, Paul, *Akla Veda*, çeviren: E. Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.

Sonuç

Tasavvufun ana konusu insandır. Gümüşhanevî tasavvuf geleneğine bağlı olarak insan tasavvurunu ortaya koymuştur. Bu tasavvura dair düşüncelerini, genel olarak Kur'an, yer yer Tevrat ve İncil ayetleri, Peygamberimizin ve diğer peygamberlerin buyrukları, özellikle tarikat ve tasavvufta veli olarak bilinen zatların sözlerine dayandırmıştır. Ayrıca düşüncelerini zahir ve batın; şeriat, tarikat, hakikat ve marifet; nefis, ruh, akıl ve kalp; avam, havas, ahass; hikmet ehli, Allah ehli, hakikat ehli gibi kategorik bağlamalarda değerlendirmiştir. Buna göre konu veya kavram literal anlamdan gitgide uzaklaşmış, yorum boyutuna yoğunlaşmıştır. Bu durum çoğu zaman fizikî ve metafizikî alanları anlamayı kolaylaştırırsa ve kendi içerisinde bütüncül ve tutarlı görünse de, bazen anlam dünyasını genişletirken kavramlar asıl boyutundan uzaklaştığından insan algısını ve tasavvurunu anlamak zorlaştırmıştır.

Gümüşhanevî'nin insan anlayışı temelde Kur'an, Hadis ve klasik İslami kaynaklara dayanmakla birlikte, daha ziyade tasavvuf ve tarikat kültürünü yansıtmaktadır. Gümüşhanevî insana dair görüşlerini ortaya koyarken nefis, akıl, ruh ve kalbi tanımlarında görüldüğü üzere bazı noktalarda felsefeden yararlınsa da, yer yer de görüşleriyle uyumsuz noktalarda filozofları eleştirmekte ve eleştirilerinde tasavvufi gelenekten faydalanmaktadır. Ancak felsefe eleştirileri bir tarafa bırakıldığında, felsefe ile tasavvufun verilerini uzlaştırmaya çalıştığı, eklektik bir insan felsefesini ortaya koyduğunu ifade etmek mümkündür. İnsan ile ilgili olarak açıkladığı kozmoloji anlayışı ise ileri düzeyde komplike olan insanın yapısını ve yaşadığı evreni rasyonel olarak açıklama gayretlerinden ibarettir.

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Alâ, *The Mystical Philosophy of İbnu'l-Arabi*, Cambridge University Press, Cambridge 1938.
- Afrodîsî, İskender, *Fi's-Sûreti ve Ennehâ Tamâmu'l-Hareketi ve Kemâlihâ ala Ra'yi Aristû*, Çev. Abdurrahman Bedevi, Abdurrahman, *Aristu Inde'l-Arab*, Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Misriyye, Kahire 1947.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2000.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006.
- Aydın, Mehmet S., *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- Çatak, Adem, *Şihabeddin Sühreverdî*, Gümüşhane Ün. Yay., Gümüşhane 2012.
- Demir, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı Yay., İstanbul 2009.
- Durusoy, Ali, *"İbn Sînâ"*, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1999.
- Feyerabend, Paul, *Akla Veda*, Çev. E. Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmi'u'l-Mütûn*, Darü't-Tibbaatü'l-Âmire, İstanbul 1273 (h).
- _____, *Câmi'u'l-Usûl*, Tahk. Ahmed Ferid Müzeyni, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- _____, *Rûhu'l-Ârifin ve Reşîdü't-Tâlibîn*, Maarif Nezareti 1275 (h).
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, Ankara trs.
- İbn Arabî, Salat-ı Nur, *Mecmuat Resail-i İbn Arabi (İçerisinde)*, Beyrut 2000.
- İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, Çev. Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul 2007.
- İbn Sina, *Ahvalü'n-Nefs*, Tahk. Ahmed Fuad el-Ehvanî, Mısır 1952.
- _____, *Kitabu's Şifa*, Neşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire, 1975.
- _____, *Kitabü'n-Necat*, Neşr. Macid Fahri, Dârü'l Afâki'l-Cedîde, Beyrut, 1985.
- Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?* Çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Say Yay., İstanbul 1995.
- _____, *Felsefeye Giriş*, Çev. Mehmet Akalın, Dergah Yay., İstanbul 1981.
- Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı, TFK Yay., Ankara 1999.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1999.
- Karahisârî, Abdurrahim, *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Nüşhası, nr. 384.
- _____, *Vahdet-Nâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 281.
- Kaşani, Abdurrezzak, *Istlahatu's-Sûfiyye*, Daru'l-İnâd, Kahire 1981.
- Kaya, Mahmut, *"Fârâbî"*, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1995.
- Kindî, *Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz (Kelamun Fi'n-Nefs Muhtasarun Veciz)*, Çev. Mahmut Kaya, Kindi Felsefi Risaleler, Klasik Yay., İstanbul 2006.
- _____, *Tarifler Üzerine (Risale Fi Hududî'l-Eşya ve Rusumiha)*, Çev. Mahmut Kaya, Kindi Felsefi Risaleler, Klasik Yay., İstanbul 2006.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002.
- Platon, *Phaidon*, Çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yay., İstanbul 1989.
- Sarıtaş, Kamil, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, Gümüşhane Ün. Yay., Gümüşhane 2012.
- _____, *Tasavvuf Felsefesi Açısından Abdurrahim Karahisari'nin Fikirleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Konya 2005.
- Smith, M., *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Sheldon Press, London 1931.
- Sühreverdî, Şihabeddin, *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*, Çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul 2009.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2002.
- Vural, "Mehmet, Gazâlî Epistemolojisinde Sezgi ve İlham", *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, Ankara 2002 Y.3, S.9.
- Zaehner, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism*, Schocken Bokks, New York 1960.

Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'ye Göre Mürîd-Mürşîd İlişkisinin Boyutları

Öncel DEMİRDAŞ*

Özet

Bu tebliğde, Nakşbendîliğin Hâlidîyye kolunun İstanbul'daki en meşhur temsilcisi haline gelen; fıkıh, hadis ve tasavvuf başta olmak üzere, dinî ilimlerde icazeti bulunan Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin (1228/1813-1311/1893), tasavvufî düşüncesindeki mürîd-mürşîd ilişkisinin temel boyutları ele alınacaktır. Bir anlamda öğretmen-öğrenci ilişkisine benzerlik arzeden mürîd ile mürşîd arasındaki ilişkide öne çıkan edeb, ihlas, muhabbet, feyz ve intisâb gibi hususlarda, Gümüşhanevî'nin görüşlerine yer verilecektir. Kendine has tasavvuf öğretisinde mürîd ve mürşîd olabilmek için gereken ilkelere değinilecektir. Seyr u sülûk sürecinde çok önemli olan bu ilişki, müellifin tasavvuf ilminin bütün usullerini içerisinde bulunduran "*Cami'u'l-Usûl*" adlı eseri bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Giriş

Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî (1228/1813-1311/1893), hadis, fıkıh ve tasavvuf başta olmak üzere, dinî ilimlerde icazet almış, İstanbul Bâyezîd Medresesi'nde müderrislik yapmış, pek çok talebe yetiştirerek icâzet vermiş, ilmî eser te'lîfi ile meşgul olmuş, zâhirî ve bâtinî ilimlerde icâzet verecek derecede ilerlemiş zamanının önde gelen bir ilim adamıdır.¹ Gümüşhanevî'nin eserleri, tarîkat geleneği ve fiilî hayatı incelendiğinde, şerîat, tarîkat ve tasavvufu birbirinden ayrı müstakîl sahalara olarak telâkki etmediğini, bunları biri diğerini tamamlayan unsurlar şeklinde değerlendirdiği görülecektir. Onun tasavvuf düşüncesinde şerîat, tarîkat ve tasavvuf merdiven basamaklarına benzemektedir. Burada şerîat birinci, tarîkat ikinci, tasavvuf da üçüncü basamağı teşkil eder. Tasavvuf basamağı gerek Gümüşhanevî, gerekse bütün tasavvuf erbabı tarafından "ma'rîfet" ve "hakikat" kavramlarıyla ifade edilmiştir. Şerîat basamağından geçmeden tarîkata, tarîkat basamağından geçmeden de tasavvufa, yani "ma'rîfet" ve "hakikat"a ulaşmak mümkün değildir. Şeriat diğer basamaklara ulaşmanın temel şartıdır. Şeriat basamağının hükümlerine uymadan tarîkat ve tasavvuf basamaklarına ulaşılması düşünülemez. Diğer taraftan, üst basamaklara ulaşan bir kimsenin şeriatla irtibatı asla kopmamakta, üstelik daha da sağlamlaşmaktadır.²

Gümüşhanevî, seyr u sülûk eğitiminin önemli bir yönünü oluşturan mürîd ile mürşîd arasındaki ilişkiyi şerîat, tarîkat ve tasavvufun prensipleri çerçevesinde açıklamıştır. Onun tasavvufî düşüncesinde mürîd-mürşîd ilişkisinin en önemli boyutu, mürîdin mürşîde intisap etmesi ve ondan feyz almasıdır. Feyzin gerçekleşmesi teslimiyet, ihlas, muhabbet, istikâmet, tevazû ve irâde gibi hususlara bağlıdır. Bu unsurların kendi aralarındaki ilişki de kuşkusuz önemlidir. Gümüşhanevî, tasavvufî terbiyede konu ile ilgili öncelik verdiği kuralları ve mürîdin riayet etmesi gereken hususları "*Cami'u'l-Usûl*" adlı eserinde geniş bir şekilde ele alıp incelemiştir. Mürîdin manevî açıdan tekâmül etmesi konusundaki görüşleri incelendiğinde, mürîdin tüm

* Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi

1 Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı, Eserleri, Tarîkat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı*, Seçil Ofset, İstanbul 2013, ss. 11-22.

2 Türer, Osman, "Ahmed Ziyâüddin-i Gümüşhanevî'nin Şerîat, Tarîkat ve Tasavvuf Anlayışı", *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992, ss. 73-74.

hâl ve hareketlerinde manevî eğitimi içselleştirebilecek konuma gelmesini gaye edindiği görülecektir. Zira bu eğitimdeki hedef mürîdin insanî, psikolojik ve sosyal yönünün eğitilmesi suretiyle, Allah'tan gelen fitratında bulunan saflığın ve güzelliğin ortaya çıkarılmasıdır. Burada mürid-mürşid ilişkisinde Gümüşhanevî'nin fikirlerini ele alacağız. Konunun anlaşılması noktasında mürid ve mürşidin kelime ve ıstılah anlamları, bunların şartları ve nitelikleri üzerinde kısaca durmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Mürşid-Mürîd

Tasavvuf tarihine genel hatlarıyla bakıldığında terminolojik olarak mürşid kavramının yerine şeyh kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Seyr u sülûk eğitiminin temel unsurların biri olan şeyh lügatte, “yaşlı kişi, ihtiyar, pîr, bey, önder, kabile başkanı, aksakallı, nûr yüzlü pîr-i fânî”³ manalarında kullanılan bir kelimedir. Tasavvuf ıstılahı olarak ise, “şerîat, tarîkat ve hakikat ilimlerinde kemâle ulaşan, nefislerin hastalıklarını ve tedavilerini bilen,⁴ mürîdlere rehberlik eden ve onları irşad etme ehliyetine sahip olan,⁵ kulu Allah'a, Allah'ı kula sevdirmek isteyen”⁶ kişiye denir.

Seyr u sülûk eğitimi sürecinde mürşid ile bağlantılı olan diğer unsur müriddir. Mürîd, “irâde ve talep eden, Allah'a vuslatı arzulayan, iradesinden soyutlanan, bir mürşide bağlanan kişi, sûfî” anlamlarına gelir.⁷ Tasavvuf ıstılahında ise, “hakikatın çağrısına olumlu cevap vermeyi gerektiren kalpteki sevgi ateşi ya da benliği nefsin arzularından çevirip Hakk'ın rızasına yöneltmek” demektir.⁸ Serrâc (ö.378/988), mürîdi, iradesiyle seyir u sülûk yoluna giren, henüz hâl ve makamlara ulaşmamış kişi şeklinde tarif eder. Mürîd Allah'tan başkasını irade etmeyen niyet ve irade demektir.⁹ Gümüşhanevî de irâdeyi, Allah'a kulluk ve bunda sadâkat gösterme şeklinde ifade eder. Ona göre, gerçek tasavvuf erbabının irâdesinin dört temel unsuru vardır. Bu unsurlar ise, kullukta sâdık olma, iradesini tamamıyla Allah'a teslim etme, her vesileyle ilmini artırmaya gayret etme ve her şeye ibret nazarıyla bakma, Allah sevgisini her şeyden kıymetli görme ve o sevgiyi her şey üzerine yaymadır. Gümüşhanevî, irâdesinde bu dört temel unsuru bulunduran kişiyi hakiki manada tasavvuf erbabı kabul etmektedir.¹⁰

Gümüşhanevî'ye göre, şeyh mürşiddir. Ruh ile meşgul olur. Mürebbidir, kendisine intisâb ile el ve gönül veren mürîdin bütün hususiyetlerini ve kabiliyetlerini göz önünde bulundurarak, herkese ayrı ayrı yol gösterir. Yaratılışındaki ferâsetin ve edindiği ilmin derecesine göre mürîdin mizacındaki sertliği, ahlakındaki fesadı tedricen izâleye ve fitratındaki sivriliği törpülemeye çalışır. Mürîdlerini irşad ederek, onlara faydası olan ve Allah'ın sevgili bir kulu olan kimsedir. İbadetinde Allah'ın kullarını Allah'a, Allah'ı da kullarına sevdiren kimsedir.¹¹

Tasavvuf eğitiminde mürşidin lüzumuna her vesileyle işaret eden Gümüşhanevî, mürîdin el ve gönül teslim ettiği kâmil ve mükemmil bir mürşidde, kemâl ifadesi olarak şu beş vasfın bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Kendisi bu vasıfları mürşid olabilmek için şart kabul etmiştir.

3 el-İsfehânî, Râgıb, *Müfredât el-Fâzî'l-Kur'ân*, tahk.: Safvân Adnân Dâvûdî, Daru'l-Kalem, Beyrut 1997, s. 469; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1990, c.3, s. 31.

4 Kübrâ, Necmüddin, *Risâle ile'l-Hâim, Risâle ile'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl (Tasavvufî Hayat)*, haz.: Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 87.

5 Kâşânî, Kemaleddin Abdurrezzâk, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, tahk.: Muhammed Kemal İbrahim, Kahire 1981, s.154; et-Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali, *Keşşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn*, Daru Sadr, Beyrut ts., c. 2, ss. 467-469.

6 Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1193, c. 3, s. 346.

7 et-Tehânevî, *Keşşâf*, c. 3, s. 556; Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul 2009, s. 454.

8 Seccâdî, Seyyid Cafer, *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, çev.: Hakkı Uygur, İstanbul 2007, s. 337.

9 Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, Lûma', tahk.: Abdulhalim Mahmud, Daru'l-Kutübi'l-Hadise, Mısır 1960, ss. 417-418.

10 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin, *Câmi'u'l-Usûl*, İstanbul 1276, s. 46.

11 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, ss. 14-15; Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin*, ss. 237-8.

1. Manevî zevk sahibi olmak.
2. İslam'ı çok iyi bilmek.
3. Şefkat ve himmeti bol ve âlî olmak.
4. Allah'tan gelen her şeye razı olmak.
5. Basîretinde isabetli ve telkîninde tesirli olmak.¹²

Buna karşılık dini celili islamiyyeyi iyi bilmeyen, vakarı ile Müslümanların sevgisini kazanamayan, hürmet telkin edemeyen, dedikodulu sohbetler yapan veya öyle meclislere devam eden, nefsinin heva ve hevesine uyan, uygunsuz konuşmalar yapan ve kötü ahlak sahibi olan bir kişinin müşşid olamayacağını belirtir.¹³ Gümüşhanevî, müşşid olan bir kişide bulunması icap eden bazı vasıflara dikkat çekmiştir. Ona göre, müşşid herkese nasihatî bol olan, takva ve istikâmet yolunu gösteren, yasaklardan men edip nefsanîlikten sakındıran kimsedir. Müşşid irşadına el ve gönül verenlerin sebatları, mutlulukları, günahlarının affı ve Hakk'ın himayesine nail olmaları için her zaman dua eder. Bilmeleri gereken her türlü dini vazifelerini öğretir. Dünya işlerini takip hususunda sâliklerine şefkat ve merhametle muamele eder. Onların maddî ve manevî ihtiyaçlarını kendi ihtiyacı gibi kabul eder ve gidermeye gayret eder. Zira onların sorumluluğunu üstlenmiştir. Müşşid, Allah'ın yarattığı bütün mahlûkata şefkat ve merhametle muamele eder. Kendisinden küçüklere şefkat ve merhamet, büyüklere de saygı gösterir.¹⁴

Müşşidlik makamının ehemmiyetinin idraki içinde olan ve sahte müşşidlerin fert ve toplum üzerindeki zararlarının üzerinde titizlikle duran Gümüşhanevî, müşşidlik iddiasında bulunan kimselerin gerçekten müşşid olup olmadıklarını tespit etmek için müşahhas ilkeler ortaya koymuştur. Gerçek ve kâmil bir müşşid'e tâbî olmak isteyen müridin bu ilkeleri çok iyi bilmesi ve onlara göre hareket etmesi lazımdır. Bu ilkeler şunlardır:

-Hal ve kemâl sahibi olduğunu, Allah ile beraber bulunduğunu iddia eden ve yaşayışı ile şeriat esaslarına muhalif olan kimseye asla yaklaşma. Ondandır iyilik ve kurtuluş bekleme.

-Bir kimseyi her an riyâzat halinde, hiçbir kimseyle görüşmez, hiçbir şeyle meşgul olmaz ve ayağına gelenlerden de hürmet bekler görürsen, ona asla yaklaşma. Ondandır kimseye hayır gelmez.

-Bir kimseyi fakirliği över ve dünyaya düşmanlığını iddia eder görürsen, ona asla yakın olma. Hiçbir zaman bu kişinin beraberliğini düşünme. Onunla yapacağın kısa bir arkadaşlık kırk sabah kalbinin katı kalmasına sebep olur.

-Bildikleri ile övünen ve avunan kişinin cehaletinden şüphe etme. Çünkü ilmi ile öğünüp avunması cehalettir.

-Kendine güvenen, yaptıklarını beğenen, nefsinin âfâtından emin olan ve nefsi ile yapılması gereken mücadeleyi yapmayan birini görürsen, onun islâmî yaşayışına ehemmiyet verme. Yaşayışının sahte olduğundan asla şüphe etme ve ondan hemen uzaklaş.

-Müşşidlik iddiasında bulunmakla birlikte kendini oyun ve eğlencelerden alamayan, keyfini ve rahatını düşünen kişiden kerem ve hayır bekleme.

-Bir kimse noksan olduğu ve muhtaç bulunduğu halde, nasihat meclislerine gelmez, kendi aklının estiği şekilde davranır ve hoşuna giden şeyleri yaparsa, o kimse nasihatî feyiz ve

12 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s.15. İrfan Gündüz, şeyh olma şartları ile ilgili olarak yukarıda belirtilen şartlarından dört ve beşinci şartı bir madde olarak kabul etmiş ve beşinci şart olarak "silsile itibarıyla Hz. Peygamber'e eksiksiz olarak ulaşan kâmil bir müşşidden, irşad icazeti ile müşerref olmayı" zikretmiştir. Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin*, s. 204.

13 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s.15.

14 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s.17.

bereketinden mahrumdur. Kalbi vesvese ile doludur, ahmak bir kimsedir.¹⁵

Gümüşhanevî'nin şeyhlik, bir başka deyişle mürşidlik makamı ile ilgili görüşlerine baktığımız zaman, yukarıda ifade ettiğimiz nitelikler tasarruf sahibi ve terbiye edici bir şeyhte bulunması gereken özelliklerdir. Bu görüşleri şeriat ölçüleri doğrultusunda ortaya koymuştur. Makamın şartlarına sahip olmayan bir kişinin müridlerin terbiyesi ile meşgul olması doğru olmaz. Müridin manevî yönden ilerlemesini de sağlayamaz.

Gümüşhanevî, mürşidlerde olduğu gibi, tarikata intisab eden müridlerin de, arzu edilen maksada ulaşabilmesi için, bir takım kurallara riayet etmeleri gerektiğini söyler. Bu kurallar da kısaca şunlardır:

- İfrat ve tefrîte kaçmadan dinin emir ve yasaklarını takva sahibi olarak yerine getirmek.
- Takvaya ve nefis tezkiyesine ulaştıracak olan ibadet ve diğer hizmetleri yapmaya çalışmak.
- Bütün hareketlerin kaynağı olan kalbi kontrol ederek, onu iyi duygularla donatmak. Kalb tasfiyesine çalışmak.
- İlim ve irfan sahibi kimselerin sohbetine devam etmek.
- Gururlu ve kibirli kişilerin yakınlığından sakınmak.
- Edebli olmaya dikkat etmek.
- Vakitlerin hakkını vermek ve onu en iyi şekilde değerlendirmek.
- Daima Cenâb-ı Hakk'ın ilahî murakabesi altında bulunduğunun idrakinde olmak. O'ndan başkasına gönül bağlamamak ve ihtiyacını arz etmemek.
- Her türlü işinde güçlük çıkarmaktan sakınmak.
- Kalbi güçlendirmek. Kalbi güçlendirmenin yolu; dünyanın gurbet evi olduğunu unutmamak, ölüm anında vuku bulacak dehşetli hâli hatırdan çıkarmamak, kalbin Allah sevgisinden mahrum kalmamasına dikkat etmek ve daima Allah'ın huzurunda bulunduğunu hatırlamak tutarak, her hareketinin şeriata uygunluğuna dikkat etmekten geçer.¹⁶

Müridde bulunması gereken vasıflar dikkate alındığında şunu söylemek mümkündür: Müridin yaşantısında manevî eğitimi içselleştirerek insanî, psikolojik ve sosyal yönünün olgunlaştırılması hedeflenir. Böylece onun Allah'tan gelen fıtratındaki saflığın ve güzelliğin ortaya çıkarılması arzu edilir. Bu edeblere samimiyet ve ihlasla riayet eden mürid, mürşidin rehberliğinde seyr u sülûk eğitimini tamamlamak suretiyle kemâle ermektedir.

2. İntisâb

Mürid-mürşid ilişkisinin boyutlarından biri mürşidden istifade etmeye vesile olan intisâb'dır. Nisbet kökünden türetilmiş olan intisâb, şahsiyette üstün bir kişi veya kuruma, soylu bir hânedâna, bir topluma mensubiyet ve bağlılık, onlarla irtibat kurma ve taalluk demektir.¹⁷ Tasavvuf ıstılahı olarak ise, kalbi, şüphe karanlığından kurtarmak, gaflet ve nisyandan zikre, vahşetten insanlığa dönmek gayesiyle, kâmil bir mürşidin eline yapışmak, bâtnını onun terbiye sistemine teslim ile, dizinin dibinde, tam bir İslâmî edeb çizgisinde hareket ederek, mutmain imana kavuşmak, ma'rifet ve kemâlle müşerref olmak için yapılan manevî bir mu'ahede, akid ve sözleşmeye girmek demektir.¹⁸

15 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, ss. 39-40; a.mlf. *Velîler ve Tarikatlarda Usûl (Câmi'u'l-Usûl)*, çev.: Rahmi Serin, Pamuk Yay., İstanbul ts., ss. 182-183.

16 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, ss. 15-16; a.mlf. *Velîler ve Tarikatlarda Usûl*, ss. 91-96.

17 Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1304, c.1, ss. 502-503.

18 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s. 17; Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin*, ss. 257-258.

Gümüşhanevî, intisâb konusunda orjinal fikirlere sahiptir. O kâmil bir mürşide bağlanıp onun kurtarıcı eline yapışmanın ve bizi maksadımıza götüreceğine inandığımız bir şeyhe teslimiyetin dört farklı metoduyla olabileceğini ifade eder. Bu metodların ilki şekli intisâbdır. Şekli intisâbda mürşid ile mürid elele tutuşup, tevbe ve istiğfardan sonra Allah adına söz verilir ve söz alınır. Zikir, tevbe, ibadet, inanç ve edeb üzerinde tavsiyelerde bulunulur. İkincisi, rivâyet yolu ile intisâbdır. Bu mürşidin irşad ve ikaz mahiyetinde yazmış olduğu eserleri okumak ve anlamaya çalışmakla olur. Kitaptaki emir ve tavsiyeler tam manasıyla uygulandığında tam intisâb, seve seve okumak suretiyle de intisâba doğru meyil vardır. Üçüncüsü, dirâyet yolu ile intisâbdır. Bu intisâb mürşidin irşada ait eserlerini veya mektubunu sadeleştirerek anlaşılır hale getirmekle olur. Bu hizmet de eser sahibine bir nevi intisâb sayılır. Dördüncüsü, tevhid ve bekâ mertebelerinde, Hakk'ın sıfatlarını müşâhede ve O'nda fanî olmak için, kâmil bir mürşidin dizinin dibinde, tam bir İslâmî edele ahlakı güzelleştirmek ve imanı mutmainne'ye yükseltmek için mürşidin verdiği söz ile sâlikin verdiği sözdür.¹⁹ Müridin, mürşidinden istifade edip manevî yönden terakkî sağlamasına vesile olan hakikî intisâb şekli budur.

Gümüşhanevî, intisâb etmek için mürşidi görmenin şart olmadığını belirtir. Kendilerine itimad edilmiş kişilerin tezkiye ettiği bir mürşid'e intisâb ile bağlanmak ve feyzinden istifade etmek için onu görmek şart değildir. Çünkü esas olan onun hayatı ve sistemi ile ilgili hususları bilmektir. Üveysilik usulü ile ölmüş bir mürşidin rûhâniyetinden ma'nen istifâza kasdı ile intisâb mümkündür. Bu şekildeki intisâbda, o mürşidin şahsına değil, davasına, güzel ahlakına ve tavsiyelerine bağlanma vardır. Yani mürşidin hayatını, eserlerini ve sistemini kabul etmek ve onları benimseyerek yaşamak esastır.²⁰

Gümüşhanevî, intisâb ile ilgili olarak mürşid-i kâmile bağlanan müridin mürşidine benzeme niyetinin olması gerektiğini de ifade etmektedir. Çünkü intisâb eden kimseye lazım ve layık olan, sisteminin temel esaslarında ve teferruatında intisâb ettiği veliye benzemektir. Mürşide benzeme dini yaşamada, ahlakta ve amelde olur. Bunların yanısıra elbise giyiminde de mürşide benzemeye çalışmak caizdir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah'ü Teâlâ, "Ey Muhammed! Hanımlarına, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına söyle, bedenlerini örtecek elbiselerini giysinler. Bu, onların tanınmasını ve bundan dolayı incitilmemelerini sağlar. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir." buyurmaktadır.²¹ Müridin hususi bir elbise giymesi caizdir. Ancak giyilen elbisenin İslâma uygun, Müslümanlar tarafından sevilen, hoş görülen ve dikkat çekmeyen bir elbise olması lazımdır. Müridin giydiği elbise dikkat çekme yerine saygı celbetmelidir. Mürid intisâb ettiği mürşidin kapısını, Allah kapısı olarak kabul etmeli ve o kapıyı sonuna kadar beklemelidir. Çünkü rahmet oradan gelir ve istediği ilahi kokuyu oradan koklar. Ancak burada dikkat edilmesi gereken konu, o kapının diğer kapılar gibi muayyen bir kapı olduğunun bilinmesi ve kapının Allah'ın rızasını düşünerek beklenmesi gerektiğidir. Allah dostu olan velî, aynı zamanda O'nun vekilidir. Mürid saygı ve hürmetini buna istinaden yapar. Allah'ın rızası, sevdiği kullarının rızasına bağlıdır. Allah'ı arayanlar, O'nu bulan kimseleri bulurlar. O'nu bulanlar da, O'nun hazinesinin zenginliğine ererler.²²

3. Edeb

Mürid-mürşid ilişkisinin boyutlarından biri de edebdir. Edeb, tasavvufta çok önem verilen bir husustur. Birçok mutasavvif eserlerinde bu konu hakkındaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde izah etmişlerdir. Mutasavvıflar, genel hatlarıyla edebi, zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki şekilde açıklamışlardır. Birinci şekli, ameli riyadan ve münafıklıktan koruyan zâhirî edebdir. İkincisi ise, kalbdeki şehvet, itiraz, irâdede zayıflık gibi olumsuz duyguları temizlemek olan bâtinî

19 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s.17.

20 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s. 17.

21 Ahzab, 33/59.

22 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s. 17; a.mlf. *Velîler ve Tarikatlarda Usûl*, s. 98.

edebdir.²³ Zâhirdeki güzel edeb bâtındaki güzel edebın aynasıdır. Kalb olumsuz duygulardan temizlenmek suretiyle mamûr olur. Kalbin mamûr olması, ruhun terbiye görmesi ve zihnin eğitilmesinin tesirleriyle edeb dıŖta tezâhür eder.²⁴ Bu ifadeden anlaŖıldığı üzere, edebın ilk aŖamasının bâtinî edeb olduğunu söylemek mümkündür.

Tasavvufun müesseseseleŖmiŖ bir kurumu olan tarîkatta her konuda belli âdâb kuralları olduğu gibi, mutasavvıflar mürid-mürŖid iliŖkisinde bazı âdâb kurallarından bahsetmiŖlerdir. Bu mutasavvıflardan biri olan Gümüşhanevî'nin, mürid-mürŖid iliŖkisinde öne çıkardığı hususlardan biri edebe riayet etmektir. O müridin mürŖidi ve ihvan kardeŖleri ile beraberken edebe riayet etmesinin, manevî terakkî için gerekli olduğunu ifade eder. Ona göre, mürŖidi ve ihvan kardeŖleri ile beraber bulunan sâlikin edebi genel olarak Ŗunlardır: Neticesi beklenen gibi çıkmasa bile verilen emre uyma, İslamın haram kıldığı Ŗeylerden sakınma, yakınlarının saygısını muhafaza etme, beŖeriyetin hukukunu mümkün olduğu kadar koruma, adaleti tam olarak tatbik etmeye gayretli olma, mürŖidinin muvafakatının dıŖında, aklını, bilgisini ve ilmini bırakıp verilen emre teslim olmadır.²⁵

Gümüşhanevî, müridin, mürŖidin terbiye eğitiminden layıkıyla istifade edebilmesi hususunda, mürŖidi ile beraberken gözüne, kulağına, kalbine ve aklına dikkat etmesi gerektiğine de vurgu yapar. Ona göre, mürid mürŖid ile aynı mekanda bulunduğu esnada, gözünü mürŖidinden hiçbir Ŗekilde ayırmamalı, kulağını mürŖidin nasihatine hakkıyla vermeli, mürŖidin emirlerini kalbine ve aklına iyice yerleŖtirmelidir.²⁶

Tasavvufta, müridin kendisini Allah'a yaklaŖtran mürŖid-i kâmile beraber olması teŖvik edilmiŖtir. Çünkü mürŖid-i kâmil, müridin feyz kaynaklarından birisidir. Ancak mürŖidin feyzinden istifade edebilmek için onunla beraberken edebi muhafaza etmek önemlidir. MürŖid ile beraber olmanın âdâbı pek çoktur. Biz burada tebliğ konumuz olan mutasavvıfımızın tasavvuf öğretisinde mürŖid beraber bulunma noktasında ortaya koyduğu âdâb kurallarına değineceğiz.

Gümüşhanevî de birçok mutasavvıf gibi mürŖiddeden istifade etme hususunda edebi muhafaza etmeye çok büyük önem atfetmiŖtir. Onun tasavvuf anlayıŖında, mürŖid ile beraber bulunma ve yanında oturmanın edebi dörttür. Bu edebler Ŗunlardır:

- Mürid mürŖidin söylediklerini kabul etmeli ve mürŖide saygıda kusur etmemelidir. MürŖide karŖı sevgisini her an devam ettirmeli, onun huzurunu bozacak davranıŖlarda ve ona yakıŖmayan tutumlardan uzak durmalıdır.
- Mürid güvenilir bir kiŖiliđe sahip olmalıdır. MürŖiddeden kendi arzusuna uygun bir sohbet ve durum istememelidir.
- Mürid, mürŖid ile beraber bulunduğu mecliste konuŖmama, herhangi bir iŖle meŖgul olmama, mürŖidinin ve diğerlerinin durumunu tecessüs etmeme konusunda titiz olmalıdır.
- Mürid hizmetinin mürŖidin himmetine ve onunla beraberliğinin de hizmetine bağlı olduğunu unutmamalıdır. Zira müride lazım olan bütün iŖlerinde mürŖide uymak ve ona muhalif olmamaktır.²⁷

23 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 181.

24 KuŖeyrî, Abdülkerim, *Risâle*, tahk.: Abdulhalim Mahmud, Kahire 1989, s. 474.

25 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s.15.

26 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s. 40.

27 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s. 40; a.mlf. *Velîler ve Tarikatlarda Usûl*, s. 184.

Sonuç

Tasavvuf tarihinin önemli simalarından biri olan Gümüşhanevî, eserleri, fikirleri ve tarikat anlayışıyla manevî bir yola girmek isteyen talipleri gümümüzde de irşâd etmeye devam etmektedir. Gümüşhanevî, “şeriat”, “tarikat” ve “tasavvuf”u, irşâd hizmetinden beklenen gayenin gerçekleşmesinde birbirini tamamlayan merhaleler şeklinde telakkî etmiştir. İrşad faaliyetlerinde ilme çok büyük ehemmiyet vermiştir. Tasavvuf ve diğer alanlarla ilgili yazmış olduğu eserler, onun ilme verdiği değeri gösterir ve bu eserler günümüzde de müracaat edilen kaynaklardır. Bir tarikat şeyhi olarak, zâhirî ilim ile bâtinî ilmin beraberce yürütülmesini, kendisi bi'l-fiil tatbik ettiği gibi hem müridlerine hem de eserleri vasıtasıyla kendisine tâbî olanların da tatbik etmelerini tavsiye etmektedir. Mürid-mürşid ilişkisinde öne çıkardığı hususları tasavvufun klasik öğretilerine bağlı kalarak ortaya koymaktadır. Mürid ve mürşid olmanın şartları, edebleri ve öne çıkardığı diğer konularla ilgili görüşlerine bakıldığında, İslâmî prensiplere ve sünnet-i seniyyeye bağlı aktif bir tarikat anlayışını benimsediği görülecektir. Bu ilişkiyle ilgili ortaya koyduğu ilkeler analiz edildiğinde, ferdî olarak nefsin esaretinde kurtularak ruhî olgunluğa ulaşmış kâmil insanın yetişmesi için gayret etmiştir. Toplumsal olarak ise, toplumun maddi ve manevî her türlü ihtiyacının karşılanmasına çalışmıştır. Böylece hem maddî hem de manevî boyutuyla huzurlu bir toplumun ortaya çıkması için çaba sarfetmiştir.

Kaynakça

- Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1304, c. I-IV.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul 2009.
- el-İsfehânî, Râgıb, *Müfredât el-Fâzî'l-Kur'ân*, tahk.: Safvân Adnân Dâvûdî, Daru'l-Kalem, Beyrut 1997.
- et-Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn*, Daru Sadr, Beyrut ts., c. I-IV.
- Gümüshanevî, Ahmed Ziyâüddin, *Câmi'u'l-Usûl*, İstanbul 1276.
- _____, *Velîler ve Tarikatlarda Usûl (Câmi'u'l-Usûl)*, çev.: Rahmi Serin, Pamuk Yay., İstanbul ts..
- Gündüz, İrfan, Gümüshanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı, Seçil Ofset, İstanbul 2013.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1990, c. I-XV.
- Kâşânî, Kemaleddîn Abdurrezzâk, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, tahk.: Muhammed Kemal İbrahim, Kahire 1981.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Risâle*, tahk.: Abdulhalim Mahmud, Kahire 1989.
- Kübrâ, Necmüddin, *Risâle ile'l-Hâim, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl (Tasavvufî Hayat)*, haz.: Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1996.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1193, c. I-III.
- Seccâdî, Seyyid Cafer, *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, çev.: Hakkı Uygur, İstanbul 2007.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *Lüma'*, tahk.: Abdulhalim Mahmud, Daru'l-Kutübi'l-Hadise, Mısır 1960.
- Türer, Osman, "Ahmed Ziyâüddin-i Gümüshanevî'nin Şerîat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı", *Ahmed Ziyâüddin Gümüshanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.

Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevî'nin Mensubu Bulunduğu Nakşibendiyye'de Sema Algısı

Fatma ATICI*

Özet

Sema' kelimesi, manevi olarak dinlemeye işaret eden "sin, mim, ayın" harflerinden oluşan kökten türemiş olup "işitmek, duymak, dinlemek, işitilen söz, iyi şöhret ve iyi anılma" anlamındadır. Mecazen "şarkı, nağme, raks, vecd," "üns meclisi" ve nihayet "yarı dini mahiyette çalgılı ve şarkılı ziyafet" gibi türlü manalara gelmektedir. Kelime "latif sesler ve tatlı nağmelerle şiir okuyup dinlemek" anlamına da gelir. Zamanla sufilerin cezbe hâlinde şiir ve ilahi dinlemeleri ve bu dinleme sırasında vecde gelip kendini tutamayarak sağa-sola bir takım hareketler ve ayakta zikir yapmalarına isim olmuştur.

İlk dönem sufileri, huzurlarında Kur'an'dan başka, güzel sesli kimselerden Allah ve Resulullah sevgisini hatırlatan manzum veya mensur eserler dinlerlerdi. Nağme ile okunan bu eserler, mecliste bulunanlar üzerinde etki eder, vecd hâlinin ortaya çıkmasına vesile olurdu.

İlk sema' meclislerinin, Seriyü's-Sakatî (251/865), Zünnûn-ı Mısrî (245/859) ve Cüneyd-i Bağdâdî (296/908) gibi ilk dönem sufileri tarafından kurulduğu söylenmektedir.

Sema' ve Ayin

Sema' kelimesi, manevi olarak dinlemeye işaret eden "sin, mim, ayın" harflerinden oluşan kökten türemiş olup¹ "işitmek, duymak, dinlemek, işitilen söz, iyi şöhret ve iyi anılma" anlamındadır.² Mecazen "şarkı, nağme, raks, vecd,"³ "üns meclisi"⁴ ve nihayet "yarı dini mahiyette çalgılı ve şarkılı ziyafet" gibi türlü manalara gelmektedir. Kelime "latif sesler ve tatlı nağmelerle şiir okuyup dinlemek" anlamına da gelir. Zamanla sufilerin cezbe hâlinde şiir ve ilahi dinlemeleri ve bu dinleme sırasında vecde gelip kendini tutamayarak sağa-sola bir takım hareketler ve ayakta zikir yapmalarına isim olmuştur.⁵

Ayin ise âdet, usul ve merasim anlamında olup, tasavvufta "icrâ-yı zikrullah" demektir. Topluca yapılan tarikat zikirleri bu adla anılır. Yapılış şekillerine göre her tarikat ayinine ayrı bir isim verilir. Mevlevî ayinine sema', Kadirilerinkine devran, Rıfai ve Sa'dilerinkine zikr-i kıyâm, Halvetilerinkine darb-ı esmâ, Nakşîlerinkine hatm-i hâcegân, Yesevîlerinkine zikr-i erre, Celvetilerinkine nisf-ı kıyam, Şazîlilerinkine hadra denir.⁶

İlk dönem sufileri, huzurlarında Kur'an'dan başka, güzel sesli kimselerden Allah ve Resulullah sevgisini hatırlatan manzum veya mensur eserler dinlerlerdi. Nağme ile okunan bu eserler, mecliste bulunanlar üzerinde etki eder, vecd hâlinin ortaya çıkmasına vesile olurdu.⁷

* Araştırmacı Yazar.

1 Ambrosio, Alberto Fabio, *Bir Mevlevînin Hayatı*, çev. : Ayşe Meral, Kitap Yayınevi, İstanbul 2012, s. 177.

2 Âsım, *Kamus Tercümesi*, c.III , s.292 vd.

3 *Gıyâsü'l-Luğât*, Kanpur, ts. , s.232.

4 Tahânevî, *Kaşşâf İstılâhâtü'l-Fünûn*, c.I, s.675.

5 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, M.E.B 1983, c. III, s.162.

6 Yılmaz, H. Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 1997, s.187.

7 Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, terc. :H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, s.231; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, 1991, s.523.

İlk sema' meclislerinin, Seriyü's-Sakatî (251/865), Zünnûn-ı Mısırî (245/859) ve Cüneyd-i Bağdâdî (296/908) gibi ilk dönem sufileri tarafından kurulduğu söylenmektedir.

Sema'ın Metafizigi

Cüneyd'e göre zikir "Elest bezmi"ni, "Kalû belâ" âlemini hatırlamak, sema' da bu hitabı işitmek ve işitmeye yarayan vasıta'dır.⁸

Sema'ın kalkış noktası ilk akit'tir (Elestü bi-Rabbikum: Sizin Rabbiniz değil miyim?) ve sema'a katılmak yarattığı mahlûklara göre Allah'ın kurucu eylemini yeniden yaşamaktır. Bu tecrübenin hatırlanması dervişin hareket ve sema' aracılığıyla dışa vurulmuş vecd haline dalmasını sağlar. Sema' sayesinde derviş ilk akide katılıyormuş gibi kendini kurtulmuş hisseder. Bu hatırlama esnasında derviş varlık olmayandan varlığa geçişi tekrar yaşar, elestü ise varlığa bir çağrıdır. Yaratılış, varlık olmayandan mahlûkun varlığını çıkartan harekettir. Aralıksız yaratılış olan bu kozmik dansa her mahlûk dahildir. Evrenin bütün unsurları raks etmekte, hatta zerre veya zerrat bile, yani âlemi oluşturan moleküller, durmaksızın hareket etmekte, güneşin etrafında raks etmektedir.⁹

Şeyler vücuda gelmeden önce gayb âleminin hazinelerinde belli bir varlık tarzına sahipti. "Hiçbir şey yoktur ki onun hazineleri bizim katımızda olmasın." (Hicr, 15/21) Allah bu hazinelerden birindeki bir şeye "Ol!" deyince, o şey O'nun emrini işitir ve itaat eder. O, âlemde vücuda gelir, kendisi için yaratılmış olduğu görevi icra eder ve yeniden gayb âlemine geri döner. "Her iş Allah'a döndürülür"(Bakara, 2/210) Vücuda gelmek için, eşyanın Allah'ın kendilerine olan emrini işitmesi "sema'ı" gerekir.

Sema' sözcüğü "müzik dinlemek" ve daha geniş olarak "müzik" anlamına gelecek şekilde de kullanılır. Dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru "sema'" bazı sufiler tarafından icra edilen bir uygulama haline gelmişti. Onlar sema'ı kalpte Allah'ı zikri uyarmanın bir yolu olarak görüyorlardı. Müzikte öyle bir şey var ki diyorlardı bu insanları görünmez âleme "yokluk"taki gerçek köklerine, Allah'ın onlara henüz ezeli kelamıyla konuştuğu o âleme taşımaktadır.¹⁰

İbnü'l Arabî sema'ı devran gibi her türlü hareketten soyutlar. Sema' her yerde ve durumda Hakk'ı duymak demektir ve Hakk'ı görmekle eş anlamlıdır.¹¹ İbnü'l Arabî, sema' ve devranın "feleklerin hareketlerine katılmak, onları duymak, tespih ve zikirlerine ortak olmak" şeklindeki tanımlarına ve bu konuda ileri sürülen görüşlere de katılmaz. Bunun yerine, genel varlık ve âlem görüşünden hareketle, insanın ontolojik olarak ilk, zuhur bakımından ise son varlık türü oluşuna dikkat çeker. İnsanın hakikati, bütün feleklerden varlık bakımından önce ve bu yönüyle onların "varlık ilkesi" olduğu için, onlara katılması, onları duyması ve taklit etmesi düşünülemez, demektir.¹²

İbnü'l Arabî sema'ı "mutlak" ve "mukayyed sema'" olarak ikiye ayırır. Sema' bir diğer taksimle de "ilahi, ruhani ve tabii" olmak üzere üçe ayrılır. Mutlak sema' ilahi ve ruhani sema' olup, mukayyed sema' tabii sema'dır.

Mutlak sema' ehlullahın, ehl-i keşf ve "l-vücûd"un, mârifet ehli âriflerin, muhakkik sufilerin ya da melamilerin sema'idir. Bu taife işittikleri şeylerin –ki onlara göre her şey işitilendir– mahiyetlerini idrak için kendilerine ölçüler ya da kıstaslar verilen kimselerdir. Bu ilim ile eşyanın hakikatlerini idrak ederler. Neyin ibtila neyin imtisâle konu olduğunu bilirler. Mukayyed

8 Sühreverdî, age. , s.241.

9 Ambrosio, age. , s. 185.

10 Chittick, William, *Tasavvuf*, çev. : Turan Koç, İz Yayınları, İstanbul 2006, s. 175.

11 Demirli, Ekrem, *İbnü'l Arabî Metafizigi*, Sufi Kitap, İstanbul 2013, s. 324.

12 Demirli, age., s. 318.

sema' ise hal ve vecd ehlinin –ki İbnü'l Arabî onlara sufiler der- sema'ı olup, bu taife işitilen şeyleri kabil olmalarına göre sınırlarlar ve tabiatlarını harekete sevkeden hoş nağmeleri sema' ederek raks ve deverana girerler. Bu tür sema'ı talep edenler sınırlılığın ya da geçici halden sâdır olan zevkin kendilerine galebe etmesinden dolayı daimi ve ezeli mutlak sema'a geçiş yapamazlar.¹³

İlâhî sema' varlığın zuhurunun başlangıcı olan “kün” (ol) kelimesinin mevcudatın mahiyetleri olan a'yân-ı sâbite tarafından işitilmesi ve ulûhiyetin tüm varlık tarafından tasdik edilmesidir. İlahi sema', ilahi sırların keşfedilmesine dayalı işitmekten ibaret mutlak sema'dır. Bu sema'da her şeyden, her şeyde ve her şey ile işitmek söz konusudur. Çünkü her şey mesmûât-tır ve işitmeye konudur. Her şey yani işitilenler Allah'ın kelimeleridir. Kelimeler Allah'ın isimlerinin tecellilerinden ibaret olan vücudi emirlerdir. İsimler sonsuz olduğuna göre kelimeler de sonsuzdur. Kelimeler sonsuz olduğuna göre işitme de sonsuz yani mutlaktır. İlahi isimlerin sırlarına yani manalarına vakıf olan arif Allah'ın kelimelerini işitir. İlahi isimlerden her bir ismin bir lisanı vardır. Her lisanın bir sözü vardır. Her söz için bir kulak vardır. Oysa hakikatte söz söyleyen de işiten de birdir. Yani nefsü'l-emrde Allah her söz söyleyenin lisanındadır. Dolayısıyla bu sema' Allah'ın semî' isminden dolayı Allah'ın işitmesi olup, bu işitmenin sırrına eren arifin işitmesi Allah'ın işitmesine niyabetendir. Kalam söylemekte de durum aynıdır. Ancak ilahi sema'a ulûhiyyet değil de ubudiyet mertebesi açısından baktığımızda arifin sema'ı ilahi kelimelerin terkip unsurunu oluşturan harfleri ya da harfi anlamı işitmek yani anlamaktan ibaret olur. Kelimenin kendisi değil tazammun ettiği şey yani anlam matlûbtur. Dolayısıyla arif kelimenin anlamını talep eder. Zira kelimedeki anlam ile arifin anlamı anlamaya yönelten niyeti mütesavidir. Bir diğer ifadeyle ameli belirleyen niyet ve kelimeyi belirleyen de anlam olduğuna göre niyet ile anlam birdir. Diğer bir ifadeyle arifin ameli yani niyeti, mutlak olarak mana olan Allah'ı, Allah'ın isimlerini, isimlerin tecellileri olan kelimeleri işitmektir.¹⁴ Bâyezîd hazretleri, bu mertebede şöyle buyurdu: “Ben tam otuz seneden beri Allah'la konuşuyor, Allah'ı dinliyorum. İnsanlarsa kendileriyle konuştuğumu ve kendilerini dinlediğimi zannediyorlar.”¹⁵

Ruhani sema', herşeyin Allah'ı tesbih ettiğini, ruhani bir duyuşla duymaktır. Ve onun manasını zevkle anlamaktır. Zira bu vücut (Allah'ın varlığı) ehl-i şühûdun indinde ayetteki “açılmış sayfalar” tabirinin ta kendisidir. Âlemde bulunan her ne var ise; o sayfalara yazılmış “kitâbü'n-mestûr”dur. Halkın dili Hakk'ın kalemidir. Hakk'ın kaleminden sâdır olan kelimeler, sesler, harfler her ne var ise, ruhani bir dinlemeyle manasını duyup ona göre işitmektir. “Aslında hiçbir şey yok ki, hamd ile Allah'ı tesbih etmesin. Ne var ki, siz onların tesbih etmesini anlayamazsınız.” (İsrâ, 17/44) Ayet-i kerimesinin sırrı, bu mertebede anlaşılır. Ve bu mertebede her şeyin tesbihi işitilir.¹⁶

Tabii sema' mukayyed sema' olup musiki nağmelerinin ve güzel seslerin işitilip insan tabiatında meydana getirdikleri tesirle nefsin hareket etmesidir. Sufilerin bilinen kurallar üzere ney, def ve kudüm seslerini dinlemeleri bu kabildendir.

Sufilerin sema' esnasında vecde tutulmaları Hz. Peygamber'in vahyi duyduğu andaki geçirdiği ruhi ve fiziki değişimlerle ilişkilendirilir. Çünkü ruh, kendisine vahiy ilka olunması esnasında vahiy ile meşgul olup kendisine ilka olunan şeyi hafız olduğundan cisimden tedbirini keser. Vahiy alan kimseden, vahiy meleğinin nuru ayrıldığı zaman o şiddetten kurtulur; alni terler ve yüzü kızarır; bir bağdan çözülmüş gibi ayağa kalkar. Bu hâli bilmeyenler onun bir illete müptela olduklarını zannederler. Çünkü onlar hâl-i vahyi bilmezler. Onlar mizacın bozulmasının yalnız bir hastalıktan kaynaklandığını zannederler, başka türlüüne akılları ermez.

13 İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, (33.bab); a.mlf,age. , çev. : Ekrem Demirli, Litera Yay, İstanbul 2006, c. 2, s. 153-156.

14 İbn Arabî, *Fütûhât*, I, s. 367.

15 Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-Fukarâ*, haz. : Saadettin Ekici, Meral Kuzu, İstanbul 2011, s.113.

16 Ankaravî, age. , s. 114.

“Tedbîrât-ı İlâhiyye” isimli eserinde İbnü'l Arabî şöyle söylemektedir: Evliyullah için de bu ilka-yı melekide şâyân-ı arzu bir meşreb vardır. Zira onlar varis-i nebevidir. Onlara ruh-i kudsi vasıtasıyla esrar-ı velayet vaki olur. İnsanda kavi bir hâl olup hissi vücudundan gaib olduğu vakit, eğer bu gaybette ona bir ilim hasıl olarak, o hâl içinde o ilmi aklında tutar ve rücu yani sahv hâlinde de o ilmi hatırlar ve Allah'ın ona ihsan ettiği şey kadar cümle kurup o ilmi açıklamaya muktedir olur ise, bu hâl, hâl-i ilahidir. Bu hâl geçtikten sonra kalbinde bir sürur ve ferah bulur; ekseriya kendisine bir serinlik isabet eder.¹⁷

Sema' ile İlgili Görüşler

Mezhep İmamlarının Görüşleri:

Karabaş Velî mezhep imamlarının konu ile ilgili görüşlerini şu şekilde veriyor. Devran ile zikir İmam Âzam'a sorulduğunda sükut etmiş, cevazı ya da adem-i cevazı yönünde bir görüş bildirmemiştir. Kimisi de “Devran bir sırr-ı muhammedidir ki ona fetva olmaz” demişlerdir.¹⁸

İmam Şâfiî “Hakayık-ı Manzûme” ve sair muteber kitaplarda bildirildiğine göre “Ayetlerde ve hadis-i şeriflerde bahsedilen zikir herhangi bir yer ve zaman ile kayıtlı değildir, hatta miktar ve hâl ile bile mukayyet değildir.” demek suretiyle devr ile zikir-i cehriye taraftar bir görünüm arz etmektedir.¹⁹ Nitekim Kur'an'da “Göklerde ve yerde olanların hepsi Allah'ı zikrederler.” (Cum'a, 62/1, Tegabün, 64/1) “O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız.” (İsrâ, 17/44) buyrulmaktadır. Yani bütün eşya daima ve her halde Allah'ı tesbih ederler. Onlar daima devran üzeredirler ve bir lahza Allah'ı zikirten hali değillerdir.²⁰

Bundan sonra “Avârifü'l-Maârif”te uzun bir hadis-i şerif naklediyor.²¹ Rivayet edildiğine göre Hz. Enes şöyle anlatır; Cebraîl bir gün Resulullah'a gelip “Ya Resulullah senin ümmetinin fakirleri, zenginlerinden yarım gün önce cennete gireceklerdir. Bu yarım gün beş yüz yıla denktir” dediğinde biz Resulullah'ın yanında idik. Buna çok sevinen Hz. Peygamber “İçinizde bize şiiir okuyacak kimse yok mu?” diye sordu. Bunun üzerine bir bedevi, dokunaklı bir şiiir okudu. Hz. Peygamber ve ashâbı vecde gelip tevaccüd edip bir nevi sema' yaptılar, hatta bu esnada Hz. Peygamber'in ridası yere düştü. O mahalde Muâviye b. Ebî Süfyân da bulunmaktadır. Muâviye “Ne güzel oyununuz var ya Resulullah!” dediğinde Resulullah “Ya Muâviye! Sevgilisinin zikrini duyduğunda ürpermeyen, kerim değildir” diye cevap verdi. Bundan sonra da hırkasını dört yüz bölük edip orada bulunanlara taksim eder.²²

Ahmed ibn Hanbel²³ ve Mâlik bin Dînar raksın mubah olduğunu söylemişlerdir. “Vasat” ve “Kitâb-ı Şihâb”da da raksa mubah denilmiştir. “Nevâzil”de ve “Mecmau'l-Vâkıât”da zikrolunmuştur ki, raks muvahhidin kalbine sürur veren üstün amellerden birisidir.

Sufilerin Görüşleri

Esası musiki ve raksa dayanan sema'ın din ile bağdaşıp bağdaşmadığı meselesi uzun müddet münakaşa mevzuu olmuştur. Kur'an'da sema' kelimesi geçmediği için, onun mubah olup olmadığı meselesi daha ziyade Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler ile izah edilmeğe çalışılmıştır. Sema'ın mubah olduğunu ifade edenler, güzel sesin Kur'an'da övüldüğünü, kötü sesin ise yerildiğini, Hz. Peygamber'in bizzat seyrettiği birkaç raksı hoş karşıladığını ifade

17 İbn Arabî-Konuk, Ahmed Avni, *Tedbîrât-ı İlâhiyye- Tercüme ve Şerhi*, haz. : Mustafa Tahralı, İstanbul 2013, s. 376-377.

18 Karabaş Velî, *Risâle-i Devrân*, vr.52/b.

19 Karabaş Velî, age., vr.52/b.

20 Karabaş Velî, age., vr.53/b.

21 Karabaş Velî, age., vr.57/a.

22 Sühreverdî, age., s.260-261. (25. bâb) ;İbn Hanbel, II/ 343,451,513.

23 Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, Uludağ Yayınları, Bursa 1992, s.190.

ettikten sonra, tamamıyla mantki ve makul deliller ileri sürmüşlerdir. Bu arada telli sazları şeriate uygun görmeyenler meseleyi bu bakımdan da incelemişlerdir. Netice olarak, dinlenen ses ve yapılan raks nefsanî duygularını harekete geçiriyorsa, bu gibi kimselerin sema'ı haramdır. Sufilere göre, sema'ın insan ruhu üzerinde türlü tesirleri vardır. İnsanın Allah'a olan aşkını kuvvetlendirir, kendisinde türlü haller husule gelir ve bu haller kalpteki kötülükleri temizler ve nihayet insanı müşâhede ve mükâşefe mertebesine ulaştırır.²⁴

Dini özellikte olmak üzere güzel ses dinleme ve onun doğal bir sonucu olan raks, daha başlangıçtan itibaren, bir taraftan mutasavvıflar arasında büyük bir ilgi ve alakaya mazhar olurken, diğer taraftan da bunun İslâm dini ile bağdaşıp-bağdaşmayacağı meselesi üzerinde durulmuştur. Sema'dan bahseden kaynaklarda, sema'ın şekil ve muhtevasından çok bu ikinci mesele yer almıştır. Bu bakımdan, bilhassa Mevlânâ'dan (672/1273) sonra gittikçe geliştiği ve başlı başına bir ayin hâlini aldığı anlaşılan şekli ile ondan önceki şekli teferruatlı bir tarzda bahseden bir esere rastlanmaz. Nitekim doğrudan doğruya veya dolaylı bir şekilde sema'dan bahseden eserlerde (Msl.Serrâc Lüma', Gazzâlî İhyâ) sema'ın kendisinden ziyade dini hükümlere uyup uymadığı üzerinde durulmuştur. Bununla beraber ilk devirlerde çalınan ve söylenen musikinin makamı ile değişebilen hareketlerden ibaret olduğu gibi, bir ayin hâline geldiği zaman da muhtemelen tarif edilmekten çok ancak yapılması ile elde edilebileceği düşünülerek sema'ın ne şekilde yapılacağı anlatılmasından vazgeçilmiştir. Bunun yerine çeşitli seslerin ve bu arada bilhassa güzel sesin tarifi ile bu seslerin ortaya çıktığı yerler ve tesirleri ile sema' adabından bahsedilmiştir.²⁵

Cüneyd sema' zamana, mekâna ve ihvana göre değişir, der.²⁶ Zünnûn-ı Mısırî sema'ın, ilahi neşveden nasibi olmayan avam için haram kabul edildiğini; riyazet ve mücahedenin meydana gelmesi için zahidlerin yaptıkları sema'ın mubah, kalplerin ihyası için icra edilenin ise müstahsen sayıldığını söyler.²⁷ Ebû Ali Dekkâk'a göre sema', nefse ait arzuları tatmin maksadıyla yapılıyorsa haramdır.²⁸

Ebû Nasr Serrâc, sema' ehlini üç gruba ayırıyor: Birincisi fukaradır; bu gibiler kalplerinden dünya sevgisini atmak, masivadan uzaklaşarak vecd ve istiğrak halinin devamını temin etmek arzusuyla sema' ederler. İkinci grup, sema'ın verdiği zevkle huzur bulanlardır. Üçüncü tabaka ise, sema' anında Hakk'ın bin bir tecellilerine mazhar olup, müşâhede makamına eren kâmililerdir.²⁹

Cüneyd de sema' edenleri üç gruba ayırmıştır. Bunlar da sırasıyla avam, zahid ve ariflerdir. Cüneyd'e göre sema', avama haram, zahidlere mubah, ariflere de müstahsendir.³⁰

Şiblî'ye sema' hakkında bilgi sorulduğunda, sema'ın dış görünüşünün fitne, içinin ise ibret olduğunu söylemiştir.³¹

Kuşeyrî sema'ın, nefsi ölü ve kalbi diri kimselere faydalı olacağını, zira böyle kimselerin nefsinin mücadeleye kılıcıyla kesmiş, kalbini ise Allah'ın rızasına muvafık, ilahi sırlarla uyandırmış olacağını beyan eder.³² Kuşeyrî Risale'sinde İmam Şafî'nin sema'ın haram olmadığını, avam için mekruh sayıldığını söylediğini rivayet eder.

24 Yazıcı, Tahsin, "Sema", *MEB İslâm Ans.*, İstanbul 1988, c. X. , s.466.

25 Yazıcı, age., s.464.

26 Kuşeyrî, Abdü'l-Kerîm, *Risâle-i Kuşeyriyye*, terc. : Süleyman Uludağ, İstanbul 1978, s.645.

27 Kuşeyrî, age. , s. 644.

28 Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2012, s. 145.

29 Ankaravî, age. , s. 61-62.

30 Kuşeyrî,age. , s. 644.

31 Kuşeyrî, age., s.645.

32 Kuşeyrî, age., s.645.

İmam Gazzâlî, sema' haramdır diye söyleyen kimsenin, kastettiği mananın, Allah Teâla bu fiili işleyen kimseyi cezalandırır demek olduğunu beyandan sonra; sema'ın haram olmasının akli delil ile bilinemeyeceğini; nakli deliller ve kıyas yoluyla bilinebileceğini söyler. Şayet sema' hakkında nasda bir sarahat bulunmaz ve kıyas da yapılamıyorsa, sema'ın haram olduğuna dair kesin bir söz söylemenin doğru olmayacağını anlatır.³³ Ayrıca ashab-ı kiram'dan Abdullah b. Ca'fer'in sema' ile meşgul olduğunu, İbn Zübeyr, Mugîre, İbn Şu'be ve Muâviye'nin sema' yaptıklarını, bu fiili seleften pek çok kimselerin işlediklerini nakleder.³⁴

Bolulu Mustafa Efendi, İmam Gazzâlî'nin "İhyâ"sından şu nakilleri yapıyor: Sema', kalbe bir hâl oluşturur ki ona vecd derler. Vecd ya düzensiz hareket ile olur ki ona ızdırab denilir. Ya da düzenli hareket ile olur ki, ona tezayyuk ya da raks denilir. Raksın sevinç ve neşeyi arttırması caizdir denilmiştir. Eğer haram olsaydı Habeşliler raks ederken Hz. Peygamber Hz. Aişe'nin onlara bakmasına izin vermezdi.

Hazret-i Peygamber Hazret-i Ali'ye "Sen bendensin" dediğinde Hz. Ali sevincinden raks etmiştir. Hz. Cafer'e "Benim yaratılışıma insanlar içinde en çok benzeyen sensin" dediğinde Hz. Cafer Hz. Ali'den daha fazla raks etti. Hz. Zeyd'e "Sen bizim kardeşimizsin" dediğinde ikisinden de fazla raks etti. Gazzâlî sema' ile ilgili görüşleri tartıştıktan sonra özetle şu hükme varır: "Sema' eğer behimi arzuları uyandırırsa yasak, bedii duyguları harekete geçirirse mubah ve helaldir."³⁵

Sühreverdi, vecd ehlinde bazı kimselerin sema'dan kuvvet aldıklarını, onlarda zevkten dolayı bir neşenin meydana geldiğini söylüyor.³⁶

İsmail Hakkı Bursevî, teganninin Peygamber'den sâdır olmadığını, fakat işittiğinin vaki olduğunu, bunun da izin verildiğine kâfi bir delil sayılacağını beyandan sonra, şu sözleri söylüyor: "Teganniden murad tesirdir; bu sebeple de sesin güzel olması şarttır. Güzel sesle kıraat kabule şayandır. Bütün peygamberlerin isimleri, yüzleri ve sesleri güzeldi. Kur'an-ı Kerim'de çirkin ses, eşek sesine benzetilmiştir.(Lokman, 31/19) Güzel sesle teganni etmekten cehir (yüksek ses) lazım gelir. Çünkü cehir olmayınca teganninin bir tesiri olamaz. Peygamberimiz bir hadislerinde" Kur'an-ı seslerinle tezin ediniz."³⁷ buyurmuşlardır. Ebû Mûsâ el-Eş'arî şöyle der: Şayet ben Peygamber'in tilavetimi işiteceğini bilseydim, Kur'an-ı sesimle daha ziyade süslerdim." Kur'an'ın nazmen ve manen zineti yerindedir. Fakat güzel ses elbisesiyle daha fazla renk ve kıymet bulur. Kâinat yaratılalıdan beri bu âlem devir, sema', hareket ve cehir üzerindedir. "Kur'an'la teganni etmek caiz olduğu halde, sair ezkâr ile teganni eylemek niçin caiz olmasın? Ehli teganni meclislerine varmak niçin inkâr edilsin?"³⁸

Şeyhu'l-İslâm Ebû's-Suûd Efendi; sema' nedir sorusuna şu cevabı vermiştir: "Sema', zikir âvâzesin işitmektir ve bu suretle şevke gelip devran etmektir. Sema'ın haram olduğunda ihtilaf vardır. Baş, el, bel ve ayak hareketiyle yapılan sema', raks olur ki, ittifakla haramdır. Ebû's-Suûd, çeşitli fetvalarında, zamanın sufilerinin devranla zikirde yaptıkları raksın haram olduğunu, raksa haram demeyen hiçbir müçtehidin bulunmadığını, zikir halkasında ibadet niyetiyle dönmenin helal olduğunu söyleyen kimseye tecdid-i iman gerektiğini söyler.³⁹

Bu bahsi Aliyyu'l- Kâri'nin İmam Şafî'den naklettiği şu söz ile bitirelim: "Cenâb-ı Hak, ulemanın hakkında ihtilaf ettikleri bir fiil hususunda kullarını cezalandırmaz."⁴⁰

33 Gazzâlî, Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Mısır 1939, c.2, s.268.

34 Gazzâlî, age., c. 2, s.227.

35 Yılmaz, age., s. 187.

36 Sühreverdi, age., s.227.

37 Gazzâlî, age., s. 268.

38 Aynî, Mehmed Ali, *Türk Azizleri İsmail Hakkı*, İst. 1994, s. 212-215.

39 Ebû's-Suûd, *Fetâvâ-yı Ebû's-Suûd*, Şehid Ali Paşa (Süleymaniye), nr. 1028, v.329.

40 Aliyyu'l-Kârî, *Risâle fî's-Semâ' ve'l-Ginâ*, Es'ad Efendi (Süleymaniye), nr. 1690/28, v.327.

Nakşibendiyye'de Sema' Algısı

Nakşibendiyye tarikatı geçmişten bu yana musiki ve sema' inkârcılığı ile bilinmektedir. Ancak bu bilginin sıhhati tartışmalıdır. Çünkü bu tarikatın şeyhleri Nakşiliğin sema' görüşünü anlatmak yerine kendi şahsi görüşlerini anlatmış ve Nakşiliğin sema' görüşü doğru bir şekilde anlaşılmalıdır.

Nakşi tarikatının en önemli özelliği evrad ve ezkârını sessiz (hafiyyen) bir şekilde icra etmesidir. Onun için Nakşilik turuk-i cehriyyeden, yani evrad ve ezkârını açık ve sesli olarak yapan tarikatlardan değil, turuk-i hafiyyeden, yani ayinini gizli ve sessiz yapan tarikatlardan sayılmaktadır. Zikir ve ayini sesli olarak yapmayan bir tarikatta elbette ki, musikinin yeri olmaz, olması da düşünülemez. Nakşiler, müridlerinin ayin ve zikir esnasında ancak kendilerinin işitebilecekleri kadar ses çıkarmalarına izin vermişler, yüksek sestem ve gürültüden şiddetle men etmişlerdir. Nakşiliğin esası, sessiz sedasız bir şekilde manevi âlemi ve ilahi sıfatları teemmül ve tefekkür yolu ile temaşa etmekten ibarettir. "Rabbinize gizlice ve tazarru' ederek dua ediniz" (A'raf, 17/55) mealindeki ayet Nakşilikteki sükûtun esasını teşkil etmiştir.⁴¹

Nakşi tarikatının diğer mühim bir özelliği bu tarikatta raks ve deveranın, yani ayakta veya oturarak sallanarak ve düzenli hareketler yaparak ayin icra etmenin olmayışıdır. Sessizlik, raksın bu tarikatta yer almamasını gerektirdiği gibi, raksın olmayışı da bu tarikatta musikinin bulunmamasını icabettirmiştir.⁴²

Nakşi tarikatının büyük şeyhleri umumiyetle Hanefi mezhebine mensup bulunmaktadır ve bu mezhebin musiki hakkındaki görüşü son derece menfidir. Bütün bu sebeplerden dolayı tarikatın bir unsuru olacak şekilde Nakşilerin sema'a yer vermedikleri görülmektedir.

Bir taraftan seyr ü sülûk'ta takip ettikleri özel metodun ve tarikatlarının icabı sema'a muhalif olan Nakşibendiler, diğer taraftan tasavvufun umumi meyline ve mistik düşüncenin esas vasfına uymak ve musiki aleyhtarlığını ölçülü tutmak, hatta bazen ona taraftar görünmek mecburiyetinde kalmışlardır.

Nakşibendiliğin kurucusu sayılan Bahâeddin Nakşibendî'nin kendisinden evvelki ve tarikat silsilesine dahil bulunan birçok sufinin sema' lehinde söz söylemiş olması; sonradan yetişen ve Nakşiliği geliştiren sufileri musiki hakkında mutedil olmaya zorlamış ve ifrata kaçmalarına engel olmuştur. Ayrıca Nakşi şeyhlerine muasır bulunan birçok tarikat büyüğünün ve sufinin sema' lehinde olması ve bu konu ile ilgili inanç ve düşüncelerini çeşitli delillere istinaden eserlerinde beyan etmeleri; Nakşileri, nazari olarak sema' üzerinde düşünmeye ve bu mevzuu incelemeye sevk etmiştir. Mesela İmam Gazzâlî ve Mevlânâ gibi büyük sufilerin sema' hakkındaki fikirlerine karşılık olmak üzere Nakşi şeyhleri, mukabil beyanlarında bulunmak zarureti hissetmişlerdir. Gazzâlî ve Mevlânâ gibi ammenin kabulüne ve teveccühüne mazhar olan sufilerin Nakşilerce de red ve inkâr edilmeyişi, bu gibi sufilerin sema' ile ilgili fikirlerinin dikkat ve itina ile incelenmesini ve inceleme sonucunun ilmi ve ölçülü olmasını gerektirmiştir.⁴³

Bu tarikatın büyüklerinin sema' hakkındaki görüşlerini kısaca gözden geçirelim:

Zamanın en nüfuzlu şeyhlerinden olan ve Nakşilikte büyük bir otorite olarak kabul edilen Hâce Yusuf Hemedânî (440-535 H.) bu konuda şöyle diyor:

Sema' Hakk'a doğru yapılan bir seferdir, Hak'tan bir resul'dür. Hakk'ın bir lütfu ve fazlıdır. Gaybın faydalarındandır, gaybtan gelen feyz, sema' vasıtasıyla gelir. Fethin tecellilerindedir, fetih nimeti ve alışkanlığıdır. Keşfin manası ve müjdesidir. Sema' ruhun rızkı, bedenın gıdası,

41 Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, Uludağ Yayınları, Bursa 1992, s.370-371.

42 Uludağ, age., s. 370-371.

43 Uludağ, age., s. 372.

kalbin hayatı ve sırrın bekasıdır. Hak Teâla sema'ı, bir taifeye tenzih şahidi ve anlayışı ile dinletti, diğer taifeye rubûbiyet vasıflarıyla dinletti, başka bir taifeye rahmet niteliğiyle dinletti, diğer bir taifeye de kudret sıfatıyla dinletti. Onun için, onların yerine dinleten ve dinleyen Hak oldu. O halde sema' perdeleri yırtmaktır, sırları keşfetmektir; parlayan bir şimşektir, doğan bir güneştir. Ruhani sema'; kalp kulağı ile Allah'a yakınlık sergisi üzerinde, huzur şahidi ve anlayışı ile ve nefsaniyetten burada hiç eser bulunmaması kaydı ile yapılır. Bundan dolayı bu halde sema' yapan kimseleri; hayran, şaşkın, bitkin, esir, sarhoş ve boynu bükük bir vaziyette görürsün.⁴⁴

Nakşi tarikatının kurucusu büyük müşid Bahaeddin Nakşîbend Hazretleri (v.791) musiki konusundaki görüşünü tek cümle ile gayet güzel bir şekilde ifade etmişlerdir. "Biz bu işi yapmayız, musikiyi dinlemeyiz. Fakat red, tenkid ve inkâr da etmeyiz." Nakşîliğin adab, erkân ve esaslarına vakıf olan akli başında, hiç bir şahıs bu esas dışında mütalaa beyan etmemiş, bu düsturla tenakuz teşkil eden bir davranışa sahip olmamıştır.⁴⁵

İmam Rabbânî'ye gelince, "Mektûbât"ın birçok yerinde bu konuya temas etmiştir. Ayrıca uzun bir mektubu sema'a tahsis etmiş ve konu ile ilgili görüşlerini geniş bir şekilde açıklamıştır. Sema' bakımından mutasavvıfları; tarikata yeni girmiş olan "mübtediler", tarikatta halleri orta olan "mütavassıtlar" ve tasavvufun en son merhalesine ulaşmış olan "mühtediler" şeklinde üçe ayırdıktan sonra bunlardan her birini de ikişer kısma ayırmakta ve müntehilerden bir taife hariç diğerleri için sema'ın duruma göre faydalı veya zararlı olabileceğinden bahsetmektedir. Halleri daimi surette değişme durumunda bulunan, vaktin hâkimiyeti altında buldukları için "ebnâü'l-vakt" adını alan sufilere taifesi için sema' ve vecd faydalıdır. Fakat zati tecelliye mazhar olan, hallerin değişmesi durumundan, halleri değiştirene vasıl olarak kurtulan, zamana mahkûm değil hâkim olan, vakitlerine hâkim oldukları için "âbâü'l-vakt" ve "erbâb-ı temkin" adını alan sufilere taifesi sema' ve vecde muhtaç değildirler. Bununla beraber tasavvufun nihai merhalesine ulaşan sufilere taifesinden bazıları için, sema'ın faydalı olduğu da vardır.⁴⁶ İmâm Rabbânî; musikinin, insanı Allah'a yaklaştıran, yükselten ve yücelten hususiyetini kabul ve buna inandığını açıkça bildirmektedir. Yalnız bu nevi sema'da diğer sufilere olduğu gibi bazı şartların bulunması lazım geldiğine inanmaktadır.

İmam Rabbânî mektuplarının bazılarında şiddetle sema' aleyhinde bulunmakta, sema' yapanları ağır bir dille kötülemektedir. Bir mektubunda musiki dinleyenleri kâfir ve mürted sayacak kadar ileri gitmekte ve konu ile ilgili Hanefi fukahasının ağır ve şiddetli hücumlarını aynen nakletmektedir. Musikinin İslâm tasavvufunda dini bir ibadet ve ayin haline getirilmesinden endişelenmektedir.

İmam Rabbânî'nin sema' hakkında birbirinden farklı iki nevi beyanda bulunmasının sebebi açıktır. O, bir yandan tarikatın esasına ve mezhebinin icabına uyararak musikiyi tenkit etmek mecburiyetini hissetmektedir. Ona göre sema' sufiyane hayatta zaruri değildir. Tasavvufta en doğru yol sema' ile hiç ilgilenmeyenlerin yoludur. Hanefilik ve Nakşîbendilik bunu gerektirir. Öbür yandan kendi tarikat silsilesinde bulunan büyük şeyhlerin musiki hakkındaki görüşlerine hümmetsizlik etmemek ve tasavvufun sema' ile ilgili genel temayülüne aykırı davranmamak için sema'ın insanı Allah'a götürdüğünü kabul etmektedir, fakat bu yolla Allah'a gidilmesini önemsiz görmekte ve kimseye tavsiye etmemektedir.⁴⁷

Aynı zamanda şair ve hattat olan ve tasavvufta ilgili çok sayıda eser kaleme alan Nakşîbendi müceddidi sufi Mehmed Emin Tokadî, ait olduğu geleneğe rağmen sesli zikrin sessiz zikirden üstün olduğunu ifade eder. Bunun önemini ve grup içinde geçerliliğini ileri sürerken Allah'ın topluluk içinde onu ananı hatırladığını ve o topluluğun üyelerini daha çok hatırlayaca-

44 Uludağ, age., s. 373.

45 Uludağ, age., s. 374.

46 İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, c. I, s. 306.

47 Uludağ, age., s. 378.

ğını söyleyen hadisi kaynak göstermiştir. Tokadî'ye göre devran ve sesli zikre açıkça itiraz eden ayet yoktur. Dolayısıyla Kur'an'a ters düşmemektedir.⁴⁸

Yine bir Nakşibendi olan Müstakimzade Süleyman Sadeddin devran ve sema' konusunda lehte tavır almak gerektiğini "Makulât-ı Devriyye" isimli eserinde anlatmıştır.

Gümüşhanevî ise "Câmiul-usûl" isimli eserinde cezbe ve vecd kavramları çerçevesinde salikin hallerinden şöyle bahsetmektedir: İnsan bütün azaları ve ruhu ile Rabbiyle meşgul olduğunda tabiatı dönüş yapar, mizacı değişir. Kendisini ihata eden melekiyyet nuru o halden sonra kendisine dönünce, alını terler, yüzü kızarır. Şiddetli bir sarsıntı geçirir ve vücudun hissi bile kalmaz. Bu cezbe halinde hayvani ruh vücut içinde dolaşamaz olur. Cezbe ile çeşitli hareketler yapar. Bu hareketler kimi zaman çırpınma hatta bayılma olabilmektedir. Bunlar gerçektir ve zararlı şeyler değildir.⁴⁹

Gümüşhanevî'nin hizmetinde İstanbul'da Nakşibendi-Halidiye tarikatına intisap eden Ömer Ziyaüddin Dağıstanî konu ile ilgili önceki dönemlerdeki sufilerin savundukları görüşleri kabul etmiştir; bu noktadaki yargı, büyük ölçüde zikri, devranı ve sema'ı icra edenin ruh haline bağlanmıştır.⁵⁰

Konu ile ilgili görüşleri şu şekilde toparlamak mümkündür:

Kur'an'ı Kerim'de raks ve musikinin lehinde ve aleyhinde hiçbir şey yoktur. Fakat Kur'an-ı Kerim'in prensipleri ve esprisi; insanlık şeref ve haysiyetine uygun olan, Kur'an'ın ruhu ve gösterdiği yüksek hedeflere ters düşmeyen bir sema' ve raks anlayışına engel değildir.

Hadisler, Hz. Peygamber'in ve sahabenin tatbikatı raks ve musikiden zevk almanın, dünyanın eğlencelerinden istifade etmenin mutlak surette mubah olduğunu en açık şekilde göstermektedir. Fakat hadislerdeki bu belagat uydurulan hadisler ve yapılan içtihatlarla örtülmüştür.

İkinci asrın sonlarından itibaren musiki sema' adı altında tasavvufa girmeye başlamış ve İslâm mistisizminin belli başlı bir karakteristiği haline gelmiştir. Böylece bütün sufi ve tarikat mensupları tarafından benimsenen sema' insanı Allah'a yaklaştıran ve yükselten dini bir unsur olarak görülmeye başlanmıştır. Fakat Mevlevilik gibi bazı tarikatlar sema'ı tarikatlarının esas haline getirdikleri halde, Nakşilik gibi bazı tarikatlar sema'ın dini değerini inkâr etmemekle beraber bu hususa sistemlerinde yer vermemişlerdir.

Her asırda raks ve sema'ın aleyhinde olan din adamları bulunmuştur, bunların görüşleri zaman zaman itibar da görmüştür. Umumiyetle fıkıh âlimleri her nevi musiki, eğlence ve oyunu yasak sayarken, hadis âlimleri dini bir gaye gütmeyen raks ve musikiyi müsamaha ile karşılamışlar, fakat dini ve tasavvufi musikiyi ve devranı en az fıkıh âlimleri kadar yermişlerdir.⁵¹

Sonuç

Musikinin insanı Allah'a yükselten ve yücelten bir özelliği bulunduğu kabul eden Nakşiler, sema'ı mutlak olarak inkâr etmenin kendi pirleri olan birçok büyük sufiyi reddetmek manasına geleceğini hatırd tutarak sadece sema'ın bazı uygulama şekillerine karşı çıkmışlardır. Sesli ve hareketli zikre dayalı Halvetiyye, Rifaiyye, Mevleviyye, Sa'diyye ve Bektaşilik gibi tarikatlar musiki etkisiyle gerçekleşen sema'ı tatbik etmişlerse de sessiz zikri benimseyen, riyadan şiddetle kaçınan ve ihlası esas alan Nakşiler sema'ı uygulamaktan kaçınmışlardır. Yalnız Nakşiler değil Melametiler de, gizli kalması lazım gelen bir takım manevi ve tasavvufi hallerin açığa çıkmasına sebebiyet verebilir diye sema'ı benimsememişlerdir.

48 Ambrosio, age., s. 210.

49 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiul Usûl*, müt. : Rahmi Serin, s. 139-140.

50 Ambrosio, age., s. 213.

51 Uludağ, age., s. 391.

Kaynakça

- Abdü'l-Kerîm Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyriyye*, terc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1978.
- Alberto Fabio Ambrosio, *Bir Mevlevinin Hayatı*, çev. Ayşe Meral, İstanbul 2012.
- Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevî, *Câmiul Usûl*, müt. Rahmi Serin, İstanbul 2005.
- Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizîği*, İstanbul 2013.
- H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 1997.
- İbnü'l Arabî, *Fütûhât II* 366.29; SPK 213.
- İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev.: Ekrem Demirli, litera Yay., İstanbul 2006, c. 2.
- İbn Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye- Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul 2013.
- Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Mısır 1939.
- Mehmed Ali Aynî, *Türk Azizleri İsmail Hakkı*, İst. 1994.
- Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* M.E.B. 1983.
- Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2012 .
- Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, Uludağ Yayınları, Bursa 1992.
- Tahsin Yazıcı, "Sema", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988.
- William Chittick, *Tasavvuf*, çev. Turan Koç, İstanbul 2006.

Gümüşhanevî'nin *Câmiü'l-Usûl*'ün de Ricâlü'l-Gayb Meselesi

Ferzende İDİZ*

Özet

Hakîm Tirmizî (öl.320/932) ile velâyet kavramının ortaya çıkmasıyla beraber zuhur eden ricâlü'l-gayb telâkkisi, İbn Arabî tarafından geliştirilmiş ve ondan sonra da pek çok mutasavvıf tarafından kabul gören bir nazariye hâlini almıştır.

Leh ve aleyhte birçok yorum ve tartışmaya sebep olmuş olan bu konu, XIX. yüzyılda yaşamış olan dönemin önde gelen Hâlidî şeyhlerinden Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (öl.1311/1893) tarafından da işlenmiş ve savunulmuştur.

Gümüşhanevî'nin *Câmiü'l-usûl* adlı eserine göre Ricâlü'l-gayb denilen velîler; kutb, nücebâ, abdâl, evtâd, imâmân, gavs, büyük kutb, efrâd, ümenâ ve nükebâdan oluşur.

Kısaca bu tebliğde, Hakîm Tirmizî ile başlayıp günümüze kadar süre gelen Ricâlül gayb meselesi, Gümüşhanevî'nin *Câmiü'l-Usûl* adlı eserinden ve onun perspektiviyle sunulmaya çalışılacaktır.

Giriş

Hakîm Tirmizî (öl.320/932)'nin velâyet kavramını tartışmalara yol açacak değişik bir formda ortaya atmasıyla beraber zuhur eden ricâlü'l-gayb telâkkisi, İbn Arabî tarafından geliştirilmiş ve ondan sonra da pek çok mutasavvıf tarafından kabul görmüştür.¹

Leh ve aleyhte bir çok yorum ve tartışmaya sebep olmuş olan bu konu, Tirmizî'den yaklaşık olarak bin yıl sonra yaşamış ve dönemin önde gelen Hâlidî şeyhlerinden birisi olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (öl.1311/1893) tarafından da işlenmiş ve savunulmuştur.

Biz de bu çalışmada Gümüşhanevî'nin *Câmîü'l-usûl* adlı eserinde Ricâlü'l-ğayb meselesine yaklaşımını ve değerlendirmelerini sunmaya çalışacağız.

1. Kelime ve Tasavvufî İstilah Olarak Ricâlü'l-Gayb

1.1. Kelime Manası

Ricâl, "recül" kelimesinin çoğuludur.² Recül, kadının zıddı olarak insan türünün erkeği demektir. "Çocukluk dönemini geçince, ihtilâm olmaya başlayınca, delikanlı olunca recül olur" da denilmiştir.³ Recül, Bülûğa ermiş kişi, olgunlaşmış ve bulûğa ermiş erkek için kullanılır. "Ricîl" ise ayak demek olup, "râcil" de ism-i fâil formunda "ayakları üzerinde yürüyen kimse" manasına gelmektedir. Yürüyüşü güçlü olan kimseye de "recülün râcilün" denmektedir.⁴

İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240), recülü (adam) kadının karşısına yerleştirir; lâkin bu, bir cinsiyet zıtlığı değil, sîfât ve mertebelerinden kaynaklanan bir mütekebilyettir. Bu durumda recül;

* Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi

1 Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000, s. 268.

2 İbrâhîm, Mustafa ve Arkadaşları, *el-Mü'cemü'l-vasît*, Çağrı Yay., İstanbul, 1989, s. 332.

3 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Üçüncü Baskı, Beyrut, 1419/1999, c. 5, s. 154; Fîrûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Sekizinci Baskı, Beyrut, 1426/2005, s. 1003; Ahmet Atlı, *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011, Basılmamış Doktora Tezi, Dan. Ethem Cebecioğlu, s. 12.

4 İbrâhîm Mustafa, *el-Mü'cemü'l-vasît*, s. 332; Atlı, *Ricâlü'l-Gayb*, s. 12.

ister erkek ister dişi olsun, recület (adamlık) sıfatını elde eden, recület makamına ve mertebesine ulaşmış kimse demektir.⁵ Dolayısıyla, ister erkek ister kadın olsun, Hakk dostu olan herkese recül denir.⁶

Gayb; kelime olarak görülen ve hazırda olan şeyin zıddı, yani görülmeyen, hazırda olmayan demektir. غابة الشمس denildiğinde, güneş gözden kayboldu, manasına gelir.⁷ Göz önünde olmayan, bilinmeyen, gizli olan, gâib vs. gibi manalara gelir. Hakk'ın senden gizlediği her şeydir.⁸

Allah'ın pek çok âlemleri vardır. Allah'ın insan vasıtasıyla baktığı âleme, vücûdî şehâdet denir. Allah'ın insan vasıtası olmaksızın baktığı âleme de gayb âlemi denir.⁹ Kısaca Gayb, zaman ve mekân ile ilgili bir gizlilik, ¹⁰ denilebilir.

Bu izahlardan hareketle, Ricâlü'l-gayb terimi, gayb adamları, gayb erleri gibi anlamlara gelmektedir.

1.2. Tasavvufî Bir İstilah Olarak Ricâlü'l-Gayb

Ricâlü'l-gayb tabiri Farsça'da merdân-ı gayb, merdân-ı Hudâ; Türkçe'de gayb erenleri, üçler, yediler, kırklar şeklinde ifade edilir.¹¹

Ricâlü'l-gayb kavramı, arzda ve semada yerlerini Hakk'tan başka kimsenin bilmediği, alçak sesle konuşan, utangaç, yeryüzünde vakarla yürüyen, kendisine rastlayanlara selam verip geçen ve huşû içinde yaşayan veliler zümresini ifâde ederken, bir başka anlama göre de, bilgilerini ve rızıklarını şehâdet âleminden değil, gayb âleminden alan veliler topluluğunu ifâde etmektedir. Yine ricâlü'l-gayb tabirinin, cinlerden mü'min ve dindar bir zümreyi anlatmak için kullanıldığı belirtilmektedir.¹²

Bu nazariyeye göre Allah, dünyanın cismânî düzenini sağlamak için bazı insanların bir takım görevler üstlenmesini dilediği gibi, âlemdeki mânevî ve rûhânî intizâmın korunması, hayırların temini, kötülüklerin giderilmesi için de sevdiği bazı kullarını görevlendirmiştir. Herkes tarafından kolayca tanınmadıkları veya gizli olan hakîkatlere ve sırlara vâkıf oldukları için *ricâlü'l-gayb* adı verilen bu seçkin kişilerin kendi aralarında bir hiyerarşisi vardır. Ancak her mertebedeki *ricâlü'l-gayb*'in adları ve hiyerarşideki yerleri çeşitli kaynaklarda farklı şekillerde gösterilmiştir.¹³

Hakîm Tirmizî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefâtından sonra ortaya çıkacak olan kırk kişiden ve hâtemü'l-evliyâdan bahsetmiştir. Ona göre yeryüzü bu kırk kişi ile ayakta durur ve onlar O'nun ev halkıdır (âî-i beyt). Onlardan biri öldüğünde yerini bir başkası alır. Onların sayıları tükenip dünyanın sonu geldiğinde Allah bir velî gönderir. Allah onu seçmiş, ayırmış, kendisine yaklaştırmış, yakınlaştırmış, evliyâyâ verdiğini ona da vermiş ve ona özel olarak "hâtemü'l-velâyete" yi ihsan etmiştir. Böylece o, diğer velilere Allah'ın kıyâmet günündeki delîli olur. Muhammede (s.a.v)'de sıdku'n-nübüvvet bulunduğu gibi onda da bu mühür sebebiyle sıdku'l-velâyet bulunur. Ne şeytan ona yaklaşabilir ve ne de nefis bu velâyetten kendi payına düşeni alabilir.¹⁴

5 Atlı, *Ricâlü'l-Gayb*, s. 12.

6 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., 2. baskı, İstanbul, 2004, s. 507.

7 İbrâhîm Mustafa, *el-Mü'cemü'l-vasît*, s. 666.

8 Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri*, s. 227.

9 Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri*, s. 227.

10 Atlı, *Ricâlü'l-Gayb*, s. 14.

11 Atlı, *Ricâlü'l-Gayb*, s. 14.

12 Kurt, A. Vasfi, *Ricalu'l-Gayb ve Abdâl Hadisleri*, Basılmamış Doktora Semineri, Ankara 1990, s. 6; Atlı, *Ricâlü'l-gayb*, s. 14.

13 Ögke, Ahmet, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricalu'l-Gayb: İbn Arabî'nin Görüşleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2, sayı: 5, Ocak 2001, s. 2.

14 et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. El-Hasen, *Kitâbu hatmi'l-evliyâ*, Tahk. Osman İsmail Yahya, el-Matbaatü'l-Kâsû-

Bu nazariyeyi savunan âlimlerden birisi de daha çok zâhirî ilimlerdeki eserleriyle daha tanınmış olan İmâm Suyûtî'dir. O da evliyâ sâdatı arasında şöhret bulan abdâl, nucebâ, nucebâ, evtâd ve aktâb denilen zevâtın varlığını savunmaktadır. Bunların varlığına dair sayısız hadîs ve nakiller bulunduğunu söyleyen Suyûtî, bu nakilleri bir araya getiren *el-Haberü'd-dâl alâ vücûdi'l kutb ve'l-evtâd ve'n-nucebâ ve'l-abdâl*¹⁵ adında bir risâle yazmıştır. Ona göre bunların varlığını inkâr edenler ilmi olmayan câhillerdir. Ancak Suyûtî, bunların özellikleri ve sayıları hakkında bilgi vermemektedir.

Sayıları ve görevleri hakkında ufak tefek farklılıklar belirtilmiş olmakla beraber, tasavvuf erbabı genel anlamda Allah'ın kendilerine dünya nizamını düzenleme görevi verdiği ve bir hiyerarşiye göre hareket eden ricâlü'l gayb denilen gayb âlemine ait Allah'ın evlîya kullarının varlığını kabul etmiş ve eserlerinde işlemişlerdir.

2. Kaynağı

Tasavvuf düşüncesinde âlemi idâre ettikleri kabul edilen velîler için kullanılan ricâlü'l-gayb terîmi, Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamaktadır.¹⁶ Ancak bazı mutasavvıflar وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ “Yeri döşedik, ona sabit dağlar koyduk, orada her sınıftan içe ferah verici çiftler bitirdik”¹⁷ âyetindeki “revâsi” (dağlar) kelimesini “velîler manasında izah etmiş¹⁸ ve konuyu buraya dayandırma yoluna gitmişlerdir. Bu görüşte olan mutasavvıflardan birisi de İsmâil Hakkı Bursevî'dir. *Rûhu'l-beyân* adlı tefsirinde Bursevî, yukarıdaki âyetin zâhirî manasını verdikten sonra şöyle demektedir: “Bu âyette, ricâlullah'a (Allah'ın evlîyâsına) bir işâret vardır. Zira onlar, yeri tutan kazıklar ve semânın mânevî sütunlarıdır. Onlar yok olduklarında ve yeryüzünde 'Allah, Allah' diyen kimse kalmadığında gök ve yer fesda uğrar (yok olur).”¹⁹ Aynı mahiyette olan Hicr Sûresi 19 âyette geçen “er-Revâsi” kelimesi için Sülemî, “Gerçekte bu, kulları içerisindeki Allah'ın evlîyâsının makâmıdır. Onlarla Allah, kullardan belâyi def eder...”²⁰ demektedir ve te'vil yoluyla ricâlü'l gaybı işâret etmektedir.

Kur'ân'da yer almayan ricâlü'l-gayb ile ilgili hadîslere gelince bu konuda delîl olarak kabul edilen bir takım hadîsler mevcuttur. Hatta bu konuya dair yukarıda da belirtildiği gibi müstakil bir risâle yazmış olan İmâm Suyûtî'ye göre sayılamayacak kadar çok hadîs bulunmaktadır. Suyûtî, Abdal ile ilgili hadîsler o kadar çoktur ki, manen tavattür hadîs seviyesine çıkmaktadır ve bunlar sahîhtir, demiştir.²¹ Ancak gerek İmâm Suyûtî'nin söz konusu eserinde, gerekse diğer kaynaklarda konuya dâir nakledilmiş olan tüm hadîsleri burada aktarmak çalışmamızın sınırları açısından mümkün olmadığından belli başlı bazı hadîsleri aktarmakla yetineceğiz.

1. الأبدال أربعون رجلاً وأربعون امرأة كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً وكلما ماتت امرأة أبدل الله مكانها امرأة “Abdallar, kırk erkek ve kırk kadındırlar. Bir erkek öldüğünde Allah onun yerine başkasını atar. Bir kadın öldüğünde de Allah onun yerine bir kadın atar.”²²

likiyye, Beyrut 1965, s. 344. Ayrıca bkz: Muhammed es-Seyyid el-Ceelyed, *Min Kadâyâ't-tasavvuf fi dav'i'l-Kitâbi ve's-Sünne*, Dâru Kabâ, Kahire, 2001, s.158.

15 Suyûtî, *el-Haberü'd-dâl alâ vücûdi'l kutb ve'l-evtâd ve'n-nucebâ ve'l-abdâl*, Millet Ktp., no. Fe2121/77.

16 Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yay., İstanbul, 2011, s. 145.

17 Kâf, 50/7.

18 Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 145.

19 Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Bueyrût, t.y., c. 9, s. 86.

20 es-Sülemî, Abdurrahmân b. Muhammed, *Hakâiku't-tefsîr*, Tahk. Seyîd Ümrân, Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrût, 1421/2001, c. 1, s. 351.

21 Suyûtî, Celâluddîn, *el-Câmiü's-Sağîr*, Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrût, 2004, c. 1, s. 268.

22 el-Münâvî, Abdurraûf b. Muhammed, *Câmiü'l-ehâdis*, haz., Abbâs Ahmed Sakr- Ahmed Abdülcevde, Dârü'l-Fikr, Beyrût, 1414/1994, c. 10, s. 487.

الأبدال أربعون اثنان وعشرون بالشام وثمانية عشر بالعراق كلما مات منهم بدل الله مكانه آخر فإذا جاء 2. الأمر قبضوا كلهم مكانها امرأة Onlardan biri öldüğünde Allah onun yerine başkasını seçer. Vakit geldiğinde hepsinin rûhunu alır. "23

عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ الْأَبْدَالُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ ثَلَاثُونَ مِثْلَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ كَلَّمَا مَاتَ رَجُلٌ أُنْزِلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَكَانَهُ رَجُلًا "Bu Ümmette abdalların sayısı İbrahim Halîlu'r-Rahmân gibi olan otuz kişidir. Onlardan biri öldüğünde Allah Teâlâ onun yerine başkasını geçirir."24

إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الْأَبْدَالُ يَكُونُونَ بِالشَّامِ وَهُمْ أَرْبَعُونَ رَجُلًا كَلَّمَا مَاتَ رَجُلًا أُنْزِلَ اللَّهُ مَكَانَهُ رَجُلًا يُسْقَى بِهِمُ الْعَيْثُ وَيُنْتَصَرُ بِهِمْ عَلَى الْأَعْدَاءِ وَيُصْرَفُ عَنْ أَهْلِ الشَّامِ بِهِمُ الْعَذَابُ

Hz. Alî'den şöyle rivâyet edilmiştir: "Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: 'Abdallar Şam'da bulunurlar. Onlar kırk kişidirler. Onlardan biri öldüğünde Allah onun yerine başka birini geçirir. Onların hatırına (insanlara) yağmur yağdırılır, onların hatırına düşman karşısında zafer elde edilir, onlardan dolayı Şam ehlinde azâb def edilir."25

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : لا يزال أربعون رجلا من أمتي قلوبهم على قلب إبراهيم يدفع الله بهم عن أهل الأرض يقال لهم الأبدال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إنهم لم يدركوها بصلاة ولا بصوم ولا صدقة قالوا : يا رسول الله فبم أدركوها ؟ قال : بالسخاء والنصيحة للمسلمين

"Allah Resûlü (s.a.v.) şöyle buyurdu: 'Ümmetimden kalpleri İbrâhîm (a.s.)'in kalbi üzere bulunan kırk kişi sürekli bulunur. Allah onların hatırına yerde yaşayanlardan (belaları) def eder. Bunlara abdal denir.' Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: 'Onlar bu (dereceye) ne namaz, ne oruç ne de sadaka sebebiyle ulaşmıştır.' Oradakiler, Ey Allah'ın Resûlü o halde bu dereceye nasıl ulaştılar, diye sordular. Resûlullah (s.a.v.) şu cevabı verdi: ' cömertlik ve müslümânlara nasihatta bulunmakla.'26

إن لله في الخلق ثلاثمائة قلوبهم على قلب آدم ولله في الخلق أربعون قلوبهم على قلب موسى ولله في الخلق سبعة قلوبهم على قلب إبراهيم ولله في الخلق خمسة قلوبهم على قلب جبريل ولله في الخلق ثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل ولله في الخلق واحد قلبه على قلب إسرافيل فإذا مات الواحد أبدل الله مكانه من الثلاثة وإذا مات من الثلاثة أبدل الله مكانه من الخمسة وإذا مات من الخمسة أبدل الله مكانه من السبعة وإذا مات من السبعة أبدل الله مكانه من الأربعين وإذا مات الأربعين أبدل الله مكانه من الثلاثمائة وإذا مات من الثلاثمائة أبدل الله مكانه من العامة فيهم يحيى ويميت ويمطر وينبت ويدفع البلاء

"Allâh'ın, halk (yaratılmışlar) arasında Âdem kalbi üzere olan üçyüz, Mûsâ kalbi üzere kırk, İbrâhîm kalbi üzere yedi, Cebrâil kalbi üzere beş, Mîkâil kalbi üzere üç ve İsrâfil kalbi üzere de bir kişi vardır. Eğer bunlardan tek olanı vefât ederse onun yerine Allah üçlerden birini geçirir; üçlerden biri vefât ederse onun yerine beşlerden birini geçirir; beşlerden biri vefât ederse onun yerine yedilerden birini geçirir; yedilerden biri vefât ederse onun yerine kırklardan birini geçirir; kırklardan biri vefât ederse onun yerine üçyüzlerden birini geçirir; üçyüzlerden biri vefât ederse onun yerine diğerlerinden (ricâlü'l-gayb tâifesinden) herhangi birini geçirir ki Allah, mahlûku onlarla diri tutar, öldürür, nebâtı bitirir ve belâları def eder."27

23 ed-Deylemî, Ebû şücâ', *el-Firdevs bi ma'sûri'l-hitâb*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1406/1986, c. 2, s. 36.

24 İbn Hanbel, *Müsned*, Tahk. Şuayb Arnavûtî ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999, c. 37, s. 413.

25 İbn Hanbel, *Müsned*, c. 2, s. 231; Suyûtî, *Câmiü's-Sağîr*, c. 1, s. 268.

26 et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mü'cemü'l-kebîr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983, c. 10, s. 181.

27 el-İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1409/1988, c. 1, s. 9; es-Suyûtî, Celâluddîn, *Câ-*

Mutasavvıfların Ricâlû'l-gayb meseleseni temel dayanak olarak aldıkları hadîs, Hakîm et-Tirmizî tarafından nakledilen şu hadîs-i şerîf oluşturmuştur: “Bu ümmetim içinde İbrâhîm tabiatı üzere kırk, Mûsâ tabiatı üzere yedi, İsâ tabiatı üzere üç, Muhammed (a.s.) tabiatı üzere bir kişi bulunur. Bunlar derecelerine göre halkın efendisi sayılırlar.” Zaman içerisinde bu hadîsten mülhem olarak geliştirilen *ricâlû'l-gayb* anlayışını benimseyenlerin dayanak olarak kabul ettikleri hadisler, “Enes b. Mâlik, Ubâde b. Sâmit, Abdullah b. Ömer, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Avf b. Mâlik, Ebû Saîd el-Hudrî ve Muaz b. Cebel gibi sahâbelerden rivâyet edilmiştir. Önemli bir kısmı Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in sözü (merfû hadîs), bâzıları da Hz. Ali ve Ebu'd-Derdâ (r.a.)'ın sözü (mevkuf hadîs) olarak nakledilen bu rivâyetlerin büyük bir kısmı, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde yer almaktadır. *Müsned'*deki hadisler, senedleri zayıf olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Diğer kitaplardaki rivâyetler ise güvenilirlik bakımından başlıca dört tabakaya ayrılan kaynakların ancak üçüncü ve dördüncü tabakalarında yer almaktadır.”²⁸

Burada hadislerin sayısını çoğaltmak mümkündür. Ancak biz hatırlatma sadedinde bu kadarıyla yetineceğiz.

Ricâlû'l-gayb meselesi ile ilgili bu ön bilgileri verdikten sonra Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Câmiü'l-Usûl* adlı eserinde Ricâlû'l-gayb meselesini nasıl ele aldığına geçebiliriz.

3. Câmiü'l-Usûl ve Ricâlû'l-Gayb Meselesi

Asıl meseleye geçmeden önce Gümüşhanevî'nin söz konusu meşhûr eseri *Câmiü'l-usûl* hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

3.1. Câmiü'l-Usûl

Özellikle İbn Arabî sonrasında geniş kabul görmüş olan *ricâlû'l-gayb* anlayışı, zahirî ve bâtinî ilimlere sahip, Nakşibendiyye Tarîkatı'nın Hâlidîyye Kolu'nun Türkiyede'ki önde gelen temsilcilerinden olan Ziyâüddin Gümüşhanevî tarafından da benimsenmiştir.

Halîdye kolunun bir özelliği de medrese ile tekkeyi bir arada tutması, müntesiblerine zâhir ve bâtna dâir ilimleri öğretmesi ve bunu yaymak olduğunu biliyoruz. Bu husûsiyet müderris olan Halîd-i Bağdâdî'nin zahiri ilimlerden sonra tarîkata intisab etmesinden kaynaklanmış ve gelenek halini almıştır, diyebiliriz.

İlme çok önem veren Gümüşhanevî, kulluk ve yaratılış gayesinin, Cenâb-ı Hakk'ın vahdâniyetine ermek olduğunu ifâde ederek; kişiyi bu gayeye götüren sebeplerin başında ilmin geldiğini bizzat kendisi belirtmiştir. Meşrebi ve tarikat anlayışı bakımından ilme ve ilim tahsiline ağırlık verilmesini istemiş olan Gümüşhanevî, tüm eserlerini Arapça yazarak ilmî seviyesini ve bu dile olan hakimiyetini de göstermiştir.²⁹

Tasavvuf başta olmak üzere, hadîs, Ahlâk, Fıkıh, Akaid gibi alanlarda eserleri bulunan bir şahsiyet olan Gümüşhanevî'nin, Tasavvuf alanında yazdığı önemli eserleri, *Câmiü'l-usûl*, *Rûhu'l-ârifîn*, *Mecmûatü'l-ahzâb*, *Kitâbü'l-ârifîn* ve *Mektûb* adlı eserlerdir.³⁰ Hiç kuşkusuz bunların başında da *Câmiü'l-usûl* adlı eseri gelmektedir.

Nakşibendiye ve diğer bazı tarikatlardaki seyr-u sülûk, usûl ve âdâbı konusunda bilgi veren *Câmiü'l-usûl* adlı kitabın tam ismi; *Câmiü'l-usûl fî evliyâi ve envâihim ve evsâfihim*, ve usûl-i külli tarîkin ve mühimmâtî'l-mürîdi ve ş-şürûti's-şeyhi ve kelimetî's-sûfiyye ve ıstlâhihim ve envâi't-tasavvufi ve makâmâtihim'dir.

miü'l-Ehâdis: el-Câmiu's-Sağîr ve zevâidühu ve'l-Câmiu'l-Kebîr, Tahk. Abbâs Ahmed ve Arkadaşları, Dârü'l-Fikr, Beyrût, 1414/1994, c. 9, s. 222; el-Hindî, Alâuddîn Alî b. Hüsâmuddîn, *Kenzü'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981, c. 12, s. 194.

28 Ögke, *Ricâlû'l-gayb*, s. 5.

29 Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 85.

30 Kitapları için bk. Gündüz, *Gümüşhanevî*, ss. 87-137.

Bir kitaba isim olamayacak kadar uzun sayılan bu isimlendirmeye, aslında kitabın içeriği daha kapaktaki uzun isimden anlaşılmalıdır. İsminden de bir çok konuya değindiği ve mürîdlerin baş ucu kitabı olacağı anlaşılan bu kitapta Gümüşhanevî, daha giriş kısmında ilk günden beri tartışılmış olan ricâlü'l-gayb meselesine de değinmiştir. Bu davranışıyla adeta mürîdlerin ve bu yolun yolcusu olan sâliklerin konu hakkında merak ettiklerini başka yerde değil, baş ucu kitapları sayılan güvenilir bir kaynak olan *Câmiü'l-usûl*'dan okuyup öğrenmelerini arzu etmiştir,³¹denilebilir.

Gümüşhanevî üzerine doktora çalışması yapmış olan İrfân Gündüz'ün *Câmiü'l-usûl*, hakkındaki görüşlerini burada aktarmak isabetli olacaktır: "...Tasavvufî terolojîde, teorik bilgilerin, hâl ve makâmın sâlikte, pratik olarak ve imkan nisbetinde sıra ile meydana gelişini ele alan bir kitap hüviyetindedir. Bu şekli ile *Câmiü'l-usûl*, Herevî (öl.481/1018)'nin, Menâzilü's-sâirîn'inin genişçe bir şerhi veya İbn Kayyim el-Cevziyye (öl.761/1359)'nin *Medâricü's-sâlikîn*'inin bir hûlasası durumundadır. Gümüşhanevî'nin *Kâşânî*'den iktibas ettiğini tesbit ettiğimiz bu eserde, sâlikin seyr-u sülûkunda, kademe kademe ilerlemesi mecburi olan makâm ve menziller; 'on kısım, yüz makâm ve bin menzilde tasavvuf' şeklinde ele alınmış ve İbn Fârız (öl. 632/1235)'in *Kasîde-i tâiyye*'sinde olduğu gibi, bunların her biri, tatbikattaki seyri içinde ve sıra ile gösterilerek, tarif ve husûsiyetleri ayrı ayrı belirtilmiştir. Mezkûr eserlerden farklı olarak, makâm ve menzillerin her biri 'usûl-i aşere' prensibine göre, onlu tasnif içerisinde incelenmiş ve bunların sâlikin davranışlarındaki tezâhürleri on ayrı şekilde gösterilmiştir."³²

Özet olarak verdiğimiz bu bilgilerden sonra Gümüşhanevî'nin *Câmiü'l-usûl*'da ricâlü'l-gayb konusunu ele alışı ve konuya yaklaşımını incelemeye geçebiliriz.

3.2. *Câmiü'l-Usûl*'da Ricâlü'l-Gayb Meselesi

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de, "Dikkat! Allah'ın evliyâsı için ne korku vardır ne de hüzn."³³ buyururken; Allah'ın Resûlü (s.a.v.) de: "Allah'ın kulları içerisinde öyle kullar vardır ki, nebîler ve şehidler onlara imrenirler, bunun böyle olduğu muhakkaktır.' Yâ Resûlellah, bunlar kimlerdir, bize tavsif et, umulur ki, onları severiz, denilince, Hz. Peygamber (s.a.v.) buyurdu ki: 'Bunlar öyle bir topluluktur ki, mal ve kazanç bahis konusu olmaksızın sırf Allah'ın rûhu ile sevmişlerdir, nûrdan minberler ve köşkler üzerindeki yüzleri de nûrdur. Halkın korkacağı (kıyamet) zaman onlar korkmazlar, insanların mahzûn oldukları vakit onlar hüzünlenmezler.' Hz. Peygamber bundan sonra 'Dikkat! Allah'ın evliyâsının üzerine korku yoktur, onlar mahzûn olacak da değillerdir.' meâlindeki âyeti okudu. Yine Peygamber (s.a.v.) der ki : 'Ulu ve Yüce Allah buyurmuştur ki: 'Kim benim velilerimden bir veliye eza ederse, bana karşı savaşmayı helâl saymış olur."³⁴

Bu ve benzeri âyet ve hadîslerden Allah'ın kendi muhabbetini, dostluğunu ve velâyetini tahsîs ettiği evliyâsının mevcût olduğu anlaşılmaktadır ki,³⁵ mutasavvıflar ve ehl-i sünnet de bu görüştedirler.

Allah'ın evliyâ kulları, her zaman var olagelmıştır. Eskiden oldukları gibi bugün de mevcûtturlar ve yarın da mevcût olacaklardır. Zira Hakk Taâlâ nübüvvetin delîlini günümüze kadar devam ettirmiş ve bu delîlin izhâr edilmesine de evliyâyı sebep kılmıştır. Böylece aralıksız bir şekilde Hakk'ın âyetleri ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in doğru sözlü oluşunun delîlleri zâhir olacaktır.³⁶

31 Bk. Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiü'l-usûl*, Tahk. Edib Nasrullah, Müessesetu İntişârî'l-Arabî, Beyrût, 1997.

32 Gündüz, *Gümüşhanevî*, ss. 87-88.

33 Yunus, 10/62

34 Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîh*, Matbaatü'l-Bulâk, Kahire, 1985, Rekâik, II, 61.

35 Bk. Hucvirî, Alî b. Osmân, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 2010, s. 275.

36 Bk. Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 276.

Allah'ın yüzü suyu hürmetine yağmur yağdırdığı, insanları bereketlendirdiği, onlardan belaları defettiği söz konusu evliyânın sayıları ve sıfatları hakkında ufak da olsa farklılıklar mevcuttur. Hucvirî'ye göre dörtbin kişilik gizli bir veliler topluluğu vardır. Velî olduklarını kendileri de halk da bilmez. Bunlar, konumuz olan ricâlü'l-gayb denilen evliyânın dışında kalanlardır. Ricâlü'l-gayb ise, ehl-i hâl ve akd (bir işin yapılmasına veya yapılmamasına karar veren kormay ve komutan) velilerdir.³⁷ Bunların da sayıları ve görevleri hakkında mutasavvıflar arasında ufak farklılıklar olduğunu daha önce de belirtmiştik. Meselâ, Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. Ca'fer el-Kettânî'ye (öl.322/934) izâfe edilen rivâyetlerden birinde *ricâlü'l-gayb*, aşağıdan yukarıya *nükabâ, nücebâ, abdâl, ahyâr, umud* ve *gavs* şeklinde gösterilirken,³⁸ Muhyiddin İbn Arabî (öl.638/1240) bu hiyerarşinin en altına *melâmiyye, muhaddesûn, ahillâ* ve *ümenâ* gibi sayıları belli olmayanları da eklemek suretiyle anahatlarıyla *mustafûn/müctebûn, nükabâ, ahyâr, nücebâ, abdâl, evtâd, imâmân*, ve *kutub* şeklinde sıralamıştır.³⁹ Abdülmecîd Sivâsî'ye göre ise, ricâlü'l-gayb denilen veliler zümresi, efrâd, evtâd, büdelâ, nükabâ, nücebâ, rücebâ, selâsemie, ümenâ, kırk nefis, beş enfüs, üç enfüs, recebiyyun, ricâlü'l-mâ, muhaddisûn, recülün vâhidün, erbeatüenfüs, semâniyetü enfüs, erbeatün ve işrûne enfüs, melâmiyye, sebatü enfüs, kutb ve imâmân'dan oluşmaktadır.⁴⁰ Büyük peygamberlerin yerine, onlardan 'bedel' sayılan bu kişiler, "Allah'ın yeryüzünü kendilerine musahhar kıldığı"⁴¹ kimseler olarak değerlendirilmişler ve "Rabbinin ordularını ondan başka kimse bilmez"⁴² âyeti de onlara bir işâret sayılmıştır. Bu zâtların, âlemin intizam sebebi olduğuna ve insanların işlerini tanzim ettiklerine inanılır.⁴³

Bir rivayete göre abdâl kırkı Şam'da otuzu da başka memleketlerde olmak üzere yetmiş kişidir.⁴⁴ Diğer bir rivayete göre abdâl; ğavs, imâmân, ve evtâd olmak üzere yedi kişiden ibârettir. İç âlemleri Hakk'a yöneliktir. Va'z ve nasihatlarıyla insanları islâha çalışırlar.⁴⁵

Bunların başında kutb vardır. Kutb değirmen taşının miline benzer. Değirmen taşı, milinin çevresinde döndüğü gibi, kâinat da idâre bakımından kutbun etrafında döner. Her işin, her ülkenin, her yerin bir kutbu vardır. Asıl kutb, kutbu'l-aktâb (kutubların kutbu) tır. Allah Teâlâ'nın izni ile insanların imdadına yetişmesi sebebiyle, ğavs ismiyle de anılmıştır. Bu zât Muhammedî hakîkatın vârisidir.⁴⁶

Kutbdan sonra gelen iki kişiye imâmân denir. Bunlardan birine, sağ yanındaki imâm (imâm-ı yemîn), diğerine sol yanındaki imâm (imâm-ı yesâr) denir. Sağdaki, kutbun hükümlerine, soldaki hakîkatına mazhardır. Kutb vefât edince yerine soldaki imâm geçer. Kutbla, iki imâma halk, üçler adını vermiştir.⁴⁷

Bunlardan başka (Allah Teâlâ'nın izni ve kendisine verdiği tasarruf yetkisiyle) yeryüzünün dört yönünü idâre eden ve dört direk (evtad-ı erbâa) denen erler vardır. Doğuda olana Abdülhây, batıdakine Abdülâlîm, kuzeydekine Abdülmürîd, güneydekine Abdülkadîr, denilmiştir.⁴⁸

37 Bk. Hucvirî, *Kesfü'l-mahcûb*, s. 276.

38 Ögke, "agm.", s. 2.

39 Bk.: Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Neşreden: Osman Yahyâ-İbrâhim Medkûr, Kahire, 1392-1410/1972-1990, c. 11, ss. 266-383; Ögke, "agm.", s. 2.

40 Gündoğdu, *Sivâsî*, s. 269 (Abdülmecîd Sivâsî, *Tefsîr-i Sûre-i Fâtîha*, Süleymâniye Ktp., Mirşâh Sultan no: 300/2, vr. 46b-47a.'dan naklen).

41 Bk. Hacc, 22/65; Lokman, 31/20; Zuhruf, 43/13; Câsiye, 45/13.

42 Müddessir, 74/31.

43 Yılmaz, Hasan Kâmil, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yay., İstanbul, 1997, s. 238; Ögke, "agm.", s. 2.

44 İsmâil Hakkî Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, İstanbul, t.y., c. I, s. 415.

45 Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul, 1997, s. 120.

46 Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 121.

47 Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 121.

48 Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, c. I, s. 269; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 121.

Ayrıca nücebâ denilen bir topluluk vardır. Sayıları bir rivâyete göre sekiz, diğer bir rivâyete göre kırk kişidir. Nücebâ denilen topluluk ise on kişiden ibârettir. Sayılarının üçyüz olduğu da rivâyet edilmiştir.⁴⁹

Genel anlamda aynı çerçevede ele alınan ricâlü'l-gayb telakkisi az da olsa belirttiğimiz gibi bazı kaynaklarda farklılıklar da arz etmektedir. Mesela Suyûtî'ye göre kutb, Nebî (s.a.v.)'in halifesi ve kendisinden sonra işlerin vârisi olan kimsedir. İlk kutb da Hz. Hasan'dır. Kendisinden önce Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osmân ve Hz. Alî gibi zâtlar olduğu hâlde nasıl olurda Hz. Hasan kutb olur sorusuna da şöyle cevap vermektedir: *"(Bunlardan) kâmil hilâfetin gereklerinden biri olan bâtinî hilâfet münferiden sadece Hz. Hasan'a verilmiştir. Çünkü kutb, Nebî (s.a.v.)'in halifesi ve kendisinden sonra işlerin vârisi olan kimsedir. Hz. Hasan Allah'ı umarak ve müslümânların kanının akmasından kaçınarak zâhirî hilâfeti terk edince, Yüce Allah kendisine bundan (zâhiri hilâfetten) daha üstün olanını verdi ki o da bâtinî hilâfettir. Kim bundan bir şey terk ederse, Allah ona daha hayırlısını verir. Diğer dört halifeye gelince, onların hem zâhirî hem de bâtinî hilâfetleri vardı. Bu iki özellik, Ömer b. Abdülaziz hariç, kendilerinden sonra hiç kimsede cem olmamıştır."*⁵⁰

Hucvirî'nin yaptığı tasnife göre ahyâr denilen üç yüz, Abdâl kırk, Ebrâr yedi, Evtâd dört, Nücebâ üç, Gavs ise birdir.⁵¹

Mutasavvıfların ricâlü'l-gayb denilen zevâtın sayı ve görevleri hakkındaki bazı görüşlerini bu şekilde özetlemek mümkündür. Gümüşhanevî'nin ise *Câmiü'l-usûl* adlı eserindeki ricâlü'l-gayb telakkisi şu şekildedir:

1. Kutb: Gümüşhanevî'ye göre bu tek bir kişiden ibaret değildir. Her grubun bir kutbu yani önderi vardır. Asıl kutb, tüm grupların üstünde toplayıcı bir kutb olup, tek kişidir. Birden fazla olan bu kutbların dördü zâhirî, altısı da bâtinî olan on ameli vardır. Zâhirî ameller; ibâdet sevgisi, zâhidliği fiilen yaşamak, irâdeden soyunma, mücâhede kuvvetidir. Bâtinî ameller ise; tevbe, inâbe, muhâsebe, tefekkür, korunma (emir ve yasaklara dört elle sarılma), riyâzettir.⁵²

2. Nücebâ: Mahlûkatın yükünü taşımakla yükümlü olan bu grup kırk, bir görüşe göre yetmiş kişiden oluşmaktadır. Bunların da dördü zâhirî, dördü de bâtinî olmak üzere sekiz amelleri vardır. Zâhirî ameller; Fütuvvet, tevâzu, edeb ve ibâdet çokluğu ve sevgisidir. Bâtinî ameller ise; Sabır, rızâ, şükür ve hayâdir.⁵³

3. Abdâl: Fazilet, kemâl, istikâmet, itidâl ehli kimselerden oluşan bu grubun sayısı yedidir. Vehim ve hayalden kurtulmuş olan bu kimselerin dördü zahirî, dördü de bâtinî olmak üzere sekiz amelleri vardır. Zâhirî amelleri; sükût, az uyku, az yeme (açlık) ve uzlettir. Bâtinî ameller ise; Kendini tecrîd, tefrîd, cem (manen Allah'la birlik) ve tevhîttir.⁵⁴

Abdâlların bir özelliği de kişinin bulunduğu yerden ayrılması ancak orada (hayali) bir suretini bırakmasıdır. Bu suret gidenin yerine bir bedeldir. Bedel ise İbrâhîm (a.s.)'in kalbi üzeredir. Bu abdâlların kendisine uydukları birisi vardır ki, bu onların kutbudur. Diğerleri ondan feyz ve emir alırlar.⁵⁵

4. Evtâd: Bunların sayısı dörttür. Evtâdın dördü zahirî dördü de batınî olmak üzere sekiz ameli vardır. Zahirî amelleri; çok oruç, insanlar uykuda iken gece namazı, çokça imtisal (güzel

49 Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 121. Bu konu için ayrıca bk. Gündoğdu, *Abdülmeccid Sivâsî*, ss. 268-273.

50 Suyûtî, *Te'yidü'l-hakîkati'l-aliyye ve teşyidü't-Tarîki's-Şâzeliyye*: Manisa İl Halk Ktp., no: 45 Hk 1525. vr. 49b-50a.

51 Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 276.

52 Bk. Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiü'l-Usûl ve Eki*, ter. Hüsameddin Fadiloğlu, İstanbul, 2007, ss. 7-8.

53 Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s. 8.

54 Aynı yer.

55 Aynı eser, s. 9.

şeyleri örnek edinmek) ve seherlerde istiğfardır. Bâtinî ameller ise; tevekkül, tefvîz, sika ve teslimiyettir. Bunlardan biri onların kutbudur.⁵⁶

5. İmâmân: Bunlar kutbun sağında ve solunda bulunan iki şahıstır. Sağdaki melekût, soldaki ise mülk âlemine bakar. Bunların da dördü zâhirî, dördü de bâtinî olan sekiz amelleri vardır. Zâhirî amelleri; Zühd, verâ, emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i anil münkerdir. Batinî ameller; Sıdk, ihlâs, hayâ ve murâkabedir.⁵⁷

6. Gavs: Büyük kutb olup, yüce bir kişi, şeref sahibi bir efendidir. İnsanlara dar zamanlarında yardımcı olur.⁵⁸ Kâşânî; gavs, kutbdur, kendisinden yardım istendiğinde gavs ismini alır, der.⁵⁹ Gümüşhanevî, kutb ile gavsı ayırı zikretmektedir. Ona göre her grubun başında bir kutb, en büyük kutb ve bir de kendisinden yardım istenen gavs vardır. Ancak gavs da aynı zamanda kutbdur. Çaresizler kendisine sığındığı için gavs ismini almıştır.

Ona göre gavs, duâsı kabul olunan kimsedir. Resûlullah (s.a.v.) zamanındaki Üveysi'l-Karanî gibi. Gümüşhanevî'ye göre daha önce zikredilen hususlar bir kimse de toplanmadıkça o kutb olamaz.⁶⁰

7. Büyük Kutubluk: Bu da kutublar kutbu (kutbu'l-aktâb) olan kişidir. O da Muhammed (s.a.v.)'in nübuvetinin bâtınıdır. Bu da ancak vârislerinde olur. Bu sebepten velâyetin sonu ve kutublar kutbu ancak son Peygamber'in bâtını üzere olur. Bu kutbun kalbi daima Hakk Taâlâ'yı tavaf eder. Bedeni ile dünyada Allah'ın murâd ettiği şey üzere olduğu halde kalbiyle her yönde Allah'ı görür. Şehirlerin en değerlisi Mekke, evlerin en değerlisi Beytullah olduğu gibi, her asırda mahlûkatın en değerlisi kutbtur. Şehir, kutbun bedenine, Beytullah da kalbine benzetilmiştir.⁶¹

Buradan Gümüşhanevî'nin kutbu iki kısma ayırdığı görülmektedir. Birincisi her grubun başında bulunan kutbtur. Bunların sayısı birden fazladır. İkincisi ise büyük kutbtur. Bu bir kişidir ve tüm kutbların başıdır. Bu kimseden duâ istendiği zaman gavs ismini alır.

8. Efrâd: Kutbun nazarının dışında olan zevâttır. Bunlar yeryüzündekilerin en kâmilidir.⁶²

Câmiü'l-usûl'de Gümüşhanevî efrâd hakkında bu kadar bilgi vermekle yetinir. Ancak bazı kaynaklarda bunların sayısının üç, veya daha fazla olduğu belirtilmiştir. Bunlar, Allah tarafından memûr oldukları hizmetleri yerine getirirler. Hz. Hızır, Hz. Alî ve Abdullah b. Abbâs'ın efrattan oldukları; Ancak Hz. Alî'nin hilafeti sırasında büyük kutubluğa ulaştığı rivayet edilmiştir.⁶³

9. Ümenâ: Gümüşhanevî'ye göre bunlar melâmîdir. İçlerinde bulunan şey dışlarında görülmez. Bunların talebeleri fütuvvet ehlinin makâmındadır. Onlar, hiç kimsenin hâlinin ve amelinin farkına varmasını istemeyen kimselerdir.⁶⁴

10. Nükebâ: Bunlar nefislerdeki gizli şeyleri meydana çıkaran kimselerdir. Bâtin isminin hakikatına ermişlerdir. Bu sebeple insanların iç âlemine vakıf olurlar. Sırların perdeleri yüzlerinden kaldırıldığı için, gizli şeyleri açığa çıkarırlar. Bunların da sayısı üç yüzdür.⁶⁵

56 Aynı yer.

57 Aynı yer.

58 Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s. 9.

59 Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri*, s. 226.

60 Bk. Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s. 10.

61 Aynı yer.

62 Aynı yer.

63 Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri*, s. 184.

64 Bk. Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s. 10-11.

65 Bk. Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s. 11.

Ricâlü'l-gayb hakkında bu onlu tasnifi yapan Gümüşhanevî, gayb âlemine mensûb bu ricâlin sayıları ve yaşadıkları yerler hakkında detaya girmez. Bu da bu konuda mutasavvıflar arasında bir görüş birliği olmayışından kaynaklanabilir.

Sonuç

Tasavvufta önemli bir yer tutmuş ve tartışma konusu olmuş olan ricâlü'l-gaybın adları, sayıları ve buldukları yer hakkında kaynaklarda farklı görüşler bulunmaktadır. Sayıları ve meskenleri hakkında farklı görüşler bulunsa da, ricâlü'l-gayb meselesi ilk günden itibaren bir çok mutasavvıf tarafından benimsenmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ricâlü'l-gayb açıkça geçmemektedir. Ancak genellikle mutasavvıflar, "Yeri döşedik, ona sabit dağlar koyduk, orada her sınıftan içe ferah verici çiftler bitirdik" Kâf sûresinin bu yedinci âyetindeki "revâsî" (dağlar) kelimesini "velîler manasında izah etmiş ve konuyu buraya dayandırma yoluna gitmişlerdir.

Mutasavvıfların konuyu daha çok hadîsler çerçevesinde temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu konuya dair hadîslerin bir kısmı sıhhat açısından tartışma konusu edilmiş olsa da özellikle İbn Hanbel'in *Müsned'*inde yer alan rivâyetler, konunun çok öncelere dayandığını ve kaynağının yabana atılacak türden olmadığını göstermektedir.

Ricâlü'l-gaybın sayısı, isimleri ve buldukları yerler hakkında mutasavvıflar arasında da bir ittifak mevcut olmayıp, kaynaklarda farklılıklar bulunmaktadır. Kanaatimizce bu farklılıklar, konuya dâir gelen rivâyetlerde yer alan farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Ancak bu farklılıkların konunun aslına zarar verecek mahiyette olmayıp detaylarla ilgili olduğunu ifâde etmek yerinde olacaktır.

Gümüşhanevî de *Câmiü'l-usûl* adlı eserinin hemen girişinde konuya temas etmiş ancak çok fazla detaya girmemiştir. Meselenin kaynağı, tarihi seyri, bu zevâtın mekânları ve görevleri hakkında ya hiç bilgi vermemiş ya da çok kısa bilgi vermekle yetinmiştir.

Fazla detaya girmeden konu hakkında bilgi sunan Gümüşhanevî onlu bir tasnifi benimsemiştir. Ona göre ricâlü'l-gayb; kutb, nücebâ, abdâl, evlad, imamân, gavs, büyük kutb, efrâd, ümenâ ve nükebâ'dan oluşmaktadır. Kutb, en başta bulunan kişidir. Kendisinden yardım istendiğinde gavs ismini alır. Bu durumda gavsla kutb aynı kişi olmaktadır ki, böylece ricâlü'l-gayb dokuz kısma düşmüş olur.

Kısaca, her zaman Allah'ın izniyle yeryüzünün nizamından sorumlu ve bununla görevli Allah'ın gayb âlemine ait evliyâsı bulunmuştur. İbn Hanbel'den gelen rivâyetler de bunu destekler mahiyettedir. Hakîm Tirmizî ile dikkat çeken mesele, İbn Arabî ile zirve yapmıştır. Farklılıklar olsa da daha sonra gelen hemen hemen tüm mutasavvıflar tarafından da benimsenmiştir. Konu, on dokuzuncu yüzyılın önemli mutasavvıflarından Ziyaüddîn Gümüşhanevî tarafından da benimsenmiş ve eserlerinde yer edinmiştir.

Kaynakça

- Atlı, Ahmet, *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011, Basılmamış Doktora Tezi, Dan. Ethem Cebecioğlu.
- Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîh*, Matbaatü'l-bulâk, Kahire, 1985.
- Bursevî, İsmâil Hakki, *Rûhu'l-Mesnevî*, İstanbul, t.y.
- _____, *Rûhu'l-beyân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Bueyrût, t.y.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., 2. basım, İstanbul, 2004.
- el-Ceyleyned, Muhammed es-Seyyid, *Min Kadâyât-tasavvuf fî dav'î'l-Kitâbi ve's-Sünne*, Dâru Kabâ, Kahire, 2001.
- ed-Deylemî, Ebû şücâ', *el-Firdevs bi ma'sûri'l-hitâb*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1406/1986,
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul, 1997.
- Fîrûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Sekizinci Baskı, Beyrut, 1426/2005.
- Gümüştanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiü'l-usûl*, Tahk. Edib Nasrullah, Müessesetu İntişârî'l-Arabî, Beyrût, 1997.
- Gümüştanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiü'l-Usûl ve Eki*, ter. Hüsameddin Fadiloğlu, İstanbul, 2007.
- Gündüz, İrfan, *Gümüştanevî Ahmed Ziyaüddin*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984.
- el-Hindî, Alâuddîn Alî b. Hüsâmuddîn, *Kenzü'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Hucvirî, Alî b. Osmân, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 2010.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Neşreden: Osman Yahyâ-İbrâhim Medkûr, Kahire, 1392-1410/1972-1990.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, Tahk. Şuayb Arnavûtî ve diğeri, Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Üçüncü Baskı, Beyrût, 1419/1999.
- İbrâhîm Mustafa ve Arkadaşları, *el-Mü'cemü'l-vasît*, Çağrı Yay., İstanbul, 1989.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1409/1988.
- Kurt, A. Vasfi, *Ricalu'l-Gayb ve Abdâl Hadisleri*, Basılmamış Doktora Semineri, Ankara 1990.
- Ögke, Ahmet, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricalu'l-Gayb –İbn Arabî'nin Görüşleri-", *Tasavvuf ilmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2, sayı: 5, Ocak 2001.
- el-Münâvî, Abdurrahûf b. Muhammed, *Câmiü'l-ehâdîs*, haz., Abbâs Ahmed Sakr-Ahmed Abdülcevede, Dârü'l-Fikr, Beyrût, 1414/1994.
- Suyûtî, Celâluddîn, *Te'yidü'l-hakîkati'l-aliyye ve teşyidü't-Tarîki's-Şâzeliyye*: Manisa İl Halk Ktp., no: 45 Hk 1525.
- _____, el-Haberü'd-dâl alâ vücûdi'l kutb ve'l-evtâd ve'n-nucebâ ve'l-abdâl, Millet Ktp., no. Fe2121/77.
- _____, *el-Câmiü's-Sağîr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2004.
- _____, *Câmiü'l-Ehâdîs: el-Câmiü's-Sağîr ve zevâidühu ve'l-Câmiü'l-Kebîr*, Tahk. Abbâs Ahmed ve Arkadaşları, Dârü'l-Fikr, Beyrût, 1414/1994.
- es-Sülemî, Abdurrahmân b. Muhammed, *Hakâiku't-tefsîr*, Tahk. Seyîd Ümrân, Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrût, 1421/2001.
- et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mü'cemü'l-kebîr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.
- et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. El-Hasen, *Kitâbu hatmi'l-evliyâ*, Tahk. Osman İsmail Yahya, el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, Beyrût, 1965.
- Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yay., İstanbul, 2011.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yay., İstanbul, 1997.

Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Camîu'l-Usûl*'ünde Rüya Algısı

Ahmet Cahid HAKSEVER*

Özet

Tebliğimizde âyet ve özellikle hadislerde rüya algısına, sufilerin rüyadan ne yönde yararlandıklarına genel hatlarıyla değineceğiz. Ardından sempozyuma adını veren Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin konuya yaklaşımını, *Camîu'l-Usûl*'ünde özel bir başlık altında ele aldığı uyku ve rüya bahsinden hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

Giriş

Uyku, insanoğlunun ömrünün yaklaşık üçte birini geçirdiği, bedenen ve ruhen yenilediği evredir. Uykunun insan açısından en verimli ânı ise çok hızlı göz hareketleri anlamındaki "REM" denilen ara evrendir ki rüyalar bu evrede görülür.

Rüya, Arapça "görmek" anlamındaki "rü'yet" kökünden gelmekte olup uyku esnasında ortaya çıkan ve birbiriyle bağlantılı ya da bağlantısız olarak algılanan görüntüler bütünüdür.

Günün yirmi dört saatlik zaman diliminin çok kısa denilebilecek bir ânında görülen rüyanın insan etkisi çok daha fazla olabilmektedir. İyi rüyalar, kişide olumlu etkiler yapıp onu güçlendirirken özellikle kötü rüyalar kişiyi olumsuz yönde etkileyebilmektedir.

Hayatın ayrılmaz bir parçası konumundaki rüya, Kur'an'da ve hadislerde yer bulmuş, dini ilimlerin tartışma konularından biri olmuştur. Bu ilimler içerisinde tasavvuf, rüyaya özel önem atfetmiştir.

Tebliğimizde biz de âyet ve özellikle hadislerde rüya algısına, sufilerin rüyadan ne yönde yararlandıklarına genel hatlarıyla değineceğiz. Ardından sempozyuma adını veren Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin konuya yaklaşımını, *Camîu'l-Usûl*'ünde özel bir başlık altında ele aldığı uyku ve rüya bahsinden hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

Kur'an'da ve Hadislerde Rüya

İnsan doğasının bir parçası olan rüya, Kur'an'da ve hadislerde de yer bulmuştur. Kur'an'da "rüya" altı, aynı anlamdaki "menam" kelimesi ise iki yerde geçmektedir. Peygamberlerden Hz. İbrahim (es-Sâffât, 37/107), Hz. Yusuf (Yûsuf 12/4), Hz. Muhammed'in (el-Feth 48/27) rüyalarına âyetlerde yer verilirken peygamberler dışında Hz. Yusuf'un zindan arkadaşlarının (Yûsuf 12/36) ve Mısır Meliki'nin (Yûsuf, 12/43) rüyaları yer almaktadır.

Rüyanın dini literatürdeki öneminden ötürü kelam, felsefe, fıkıh ve tasavvuf alanında rüya ile ilgili görüşler ileri sürülmüş, hükümler çıkarılmıştır. Kur'an'da ele alınışından ve bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerden hareketle rüya, İslâmî ilimlerle rüyâ-yı sâdıka ve rüyâ-yı kâzibe şeklinde sınıflandırılmıştır.

Rüya-yı kâzibeye, şeytânî ve nefsânî rüyalar da denilmektedir. Bunlar; şeytanın aldatma, vesvese ve korkutmalarıyla meydana gelen karışık hayaller, nefsin hayal ve kuruntuları, uyku esnasındaki dış etkiler ve günlük meşgalelere ilişkin düşlerdir ki "hulm" de denilir. Bunların

* Doç. Dr. Hitit Üniversitesi

anlatılması ve yorumlanması tavsiye edilmemiştir. Hz. Peygamber, “rüya Allah’tan; hulm şeytandır” buyurmaktadır.¹

Hz. Peygamber, kötü rüyaların tesirleri konusunda ashabına telkinde bulunmuştur. Rüyadan sonra yataktan kalkıp namaz kılınması, sol tarafına üç kez tükürmesi ve o rüyanın şerrinden Allah’a sığınması ama özellikle de görülen kötü rüyanın anlatılmaması,² kötü rüya konusunda Hz. Peygamber’in tavsiyeleridir.

Diğer rüya çeşidi olan “rüya-yı sadıka”ya, “Rahmânî rüya” da denilmektedir. Hz. Peygamber’in, “mü’minin rüyası nübüvetin kırk altı cüz’ünden biridir”³ hadisi, Hz. Peygamber’in nübüvvetinin ilk altı ayında vahyin, rüya-yı sadıka şeklinde gelişine işaret etmektedir. Hz. Peygamber, rüyaya verdiği önemden ötürü gördüğü rüyaları ashabına anlatır, onlardan rüya görenlerin rüyalarını dinler ve yorumlardı.⁴ Yine Râmûzu’l-ehâdîs’de de geçen rivayette,⁵ Hz. Peygamber’le birlikte nübüvvet kapısının kapandığı, ancak mübeşşirat denilen rüya-yı sadıka kapısının açık olduğu bildirilmektedir.

Yunus Sûresi’ndeki, “onlar (Allah’a karşı gelmekten sakınanlar) için dünyâ hayâtında da âhirette de müjdeler vardır!”⁶ âyetinde geçen “dünyadaki müjde” yi Hz. Peygamber, “Müslüman’ın gördüğü veya kendisine gösterilen sâdik rüyâdır”⁷ diye tefsir etmiştir. Bu sebeple Gümüşhanevî, sâdik rüyanın bir nevi keramet olduğunu ileri sürer.⁸ Hz. Peygamber’in, ashabından dinleyip yorumladığı da bu tür rüyalaradır.

Sâdik rüyalar, yoruma ihtiyaç duyma açısından üçe ayrılmaktadır:

Yoruma ve tabire ihtiyaç göstermeyecek kadar açık ve seçik rüyalar. Hz. İbrahim’in rüyası gibi...

Kısmen yoruma ihtiyaç gösteren rüyalar. Hz. Yusuf’un rüyası gibi...

Tamamen tabir ve yoruma ihtiyaç gösteren rüyalar. Mısır melikinin ve zindanda rüyalarını Hz. Yusuf’a anlatan iki mahkûmun gördüğü rüya gibi...⁹

Kur’an-ı Kerim’de geçen Mısır meliki ve zindanda Hz. Yusuf’la birlikte kalan iki kişinin rüyası, sâdik rüyâların sadece mü’minlere mahsus olmadığını, geleceğe yönelik bilgilendirmeler içerebileceğini göstermektedir.

Rüyanın ve yorumlamanın öneminden ötürü görülen rüyanın anlatılacağı kişi de önemlidir. Hz. Peygamber, güzel rüyanın, kişinin sadece sevdiği kişilere, merhametli ve öğüt verebilecek durumda olan faziletli kimselere anlatılmasını tavsiye etmiştir. Zira “rüya gören, onu hiç kimseye söylemediği sürece o bir kuşun ayağına bağlıdır (zuhur etmez), söylerse zuhur eder. Bunun için Hz. Peygamber rüyayı yalnız akıllı, sizi seven ve size öğüt verecek durumda olan kimselere söyleyin”¹⁰ diye tavsiye ederken bir diğer hadis-i şerifinde “... Rüyâ, ilk tâbirciye göre tahakkuk eder.”¹¹ buyurmuştur.

1 Buhârî, Tâbir, 3; Müslim, Rüya, 1; Râmûzu’l-ehâdîs, 209/10, 210/2.

2 Müslim, Rüya, 2; İbn Mâce, Ta’bir, 5; Mâlik, Kitâbu’r-Ru’ya, 4; Gümüşhanevî, Râmûzu’l-ehâdîs, 210/2.

3 Buhârî, Ta’bir, 26; Müslim Rüya, 6; Gümüşhanevî, Râmûzu’l-ehâdîs, 208/8, 209/9, 10.

4 Buhârî, Ta’bir 48.

5 Buhârî, Ta’bir, 5; Müslim, Salât, 207-208; Tirmizî, Rüya, 2-3; İbn Mâce, Ta’bir, 1; Gümüşhanevî, Râmûzu’l-ehâdîs, 210/11.

6 Yûnus, 10/64.

7 Tirmizî, Rüyâ, 3.

8 Gümüşhanevî, Ahmet Ziyaüddin, *Camîu’l-usûl fi evliyâ-i ve envâihim ve evsâfihim*, ty., s. 101-102.

9 <http://m.sorularlailamiyet.com/index.php?oku=5784> (Erişim tarihi: 09.09.2013).

10 Tirmizî, Rüya,7; Gümüşhanevî, Râmûzu’l-ehâdîs, 208/8, 209/9, 210/2.

11 İbn-i Mâce, Ta’bir, 7.

Sembolik âleme ait rüyaların yorumlanmasında iki usûl vardır. Birisi “enfûsî” diğeri ise “âfâkî”dir. Enfûsî tâbir, kulaktan duymak suretiyle geçmişte ehil kimselerin yaptığı tabirleri çeşitli eserlerden toplayarak yapılanıdır.¹² Âfâkî tabir ise hikmet çerçevesinde değerlendirilmiştir. Hikmet, Kur’an’da övülen bir özelliktir ve kime hikmet verildiyse Bakara Suresi’ndeki geçtiği şekliyle, “...şüphesiz ki ona büyük bir hayır bahşedilmiştir.” (el-Bakara 2/269).

Rüya ile amel, üzerinde tartışılan bir diğer husustur. Peygamberlerin gördüklerinin dışındaki rüyalar, değil bir başkası, rüyayı gören için bile dini hüküm açısından bağlayıcılığa sahip değildir. Şeriata aykırı rüyalar, zâten bâtil kabul edilmektedir. (Sadık) Rüyayı gören, isterse onunla amel edebilir. Kendisiyle amel edilebilecek rüyaya en güzel örnek, istihare sonucu görülen rüyadır. Hz. Cabir demiştir ki: Rasulullah (s.), Kur’an’dan bir sûre öğretir gibi işlerimizin hepsinde bize istihareyi öğreterek buyurdu ki: “Sizden biriniz, bir işe kalben azmettiğinde iki rekât namaz kılsın. Sonra şöyle desin: -Ya Rab, (hakkımda hayırlısını) Sen bilirsın, Senden hayırlısını dilerim...”¹³ Böylesi bir uygulama, kişiye manevi bir destek de sağlayabilmektedir.

Kur’an ve hadislerde rüya ile ilgili bu değerlendirme sonrası Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî’nin konuyla ilgili yaklaşımına değinelim.

Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî’de Rüya Algısı

Rüya, İslam Bilimleri içerisinde kapsamlı bir şekilde tasavvuf tarafından da ele alınıp incelenmiştir. Rüya uykuda, uyanıkken ve uyku ile uyanıklık arasında yani yakaza halinde de görülebilir. Sufiler bu anlamda rüyaları vâkıât, hayâlât, havâtır, idrâkât, letâif, zuhurât gibi yakın anlamlı kelimelerle ifade etmişlerdir.

İbn Arabî, varoluşun aşamalarını sistemli bir şekilde ele aldığı Merâtib’de, müşahede âleminin bir öncesi olan ve uykuya dalındığında, ruhun gittiği “misal âlemi” ne dikkat çeker. Sâdık rüyanın, birer remiz (sembol) ve oluşa delalet etmesinden ötürü,¹⁴ bu âlemde günümüzde “sembolik âlem” de denilmektedir.

Rüya, peygamberlerin dışındakiler için mutlak bir hüküm içermemekle birlikte, belli şartlarda ve yorumlarıyla bilgi kaynağı olarak kabul edilmekte hattâ müridin manevî eğitiminde rüyadan faydalanılmaktadır. Şöyle ki:

Özellikle nefsânî, yani seyr ü sülûkta nefsin tezkiyesini önceleyen tarikatlarda mürşit, anlattığı rüyalara göre müridinin seyr ü sülûk rotasını çizmektedir. Başka bir ifadeyle, rüyaların sembolik dili vasıtasıyla mürit, rüyasını mürşidine anlattığında iç âlemini mürşidine açmakta, mürşit de müridin evradında ya da halvetteyse ona göre telkinde bulunmaktadır. Bu durum, bir anlamda Hz. Peygamber’in rüyayı hayra yoracak kişiye anlatılması yönündeki tavsiyesiyle de¹⁵ uyuşmakta olup hastanın doktoruna halini arz etmesine ve doktorun ona göre tedavi yöntemi benimsemesine benzemektedir.

Sadık rüyanın mutlak anlamda olmasa bile bilgi kaynağı olabileceğini kabul eden Gümüşhanevî, “rüyanın hakikati, kalbe gelen duyguların hayalidir”¹⁶ der. Başka bir ifadeyle rüya, kalp âleminin akisleriyle doğru orantılıdır. Yani rüyalar, aynada yansıyan sûretler gibidir. Ayna temiz ve olduğu gibi yansıttığı takdirde berrak bir şekilde görüntüyü yansıtır. Rüyanın kalpten geçen havâtırla doğru orantılı olması düşüncesi, Hz. Peygamber’in mübeşşirat türünden rüyaları görenlerin temel özelliğinin doğru sözlülük olduğu¹⁷ yönündeki açıklamasını hatırlatmaktadır.

12 Topbaş, Osman Nuri, İmandan İhsana Tasavvuf, Erkam Yayınları, İstanbul 2002.

13 Nesâî, Nikah, 27; Ebû Dâvûd, Vitr, 31.

14 Toshihiko Izutsu, İbn Arabî’nin Füsûs’undaki Anahtar Kavramlar, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 22.

15 Tirmizi, Rüya,7; Gümüşhanevî, Râmûzu’l-ehâdîs, 208/8, 209/9, 210/2.

16 Gümüşhanevî, Camiu’l-Usûl, ss. 101-103.

17 Buhârî, Tâ’bir, 5; Müslim, Salât, 207-208; Tirmizi, Rüya, 2-3; İbn Mâce, Ta’bir, 1; Gümüşhanevî, Râmûzu’l-ehâdîs, 210/11.

Gümüşhanevî'nin yaklaşımı, mensubu bulunduğu Nakşbendîliğin onbir esâsı arasında geçen vukûf-ı kalbî prensibi ile de uyumludur. "Allah kalplerde olanı bilir"¹⁸ âyetinden hareketle sufi, sadece zahirde değil kalbinden geçenlere de dikkat etmeli ve sıdk makâmına ulaşmalıdır.

Sevr ü sülûkta rahmânî rüyalara muhatab olmak, sevr ü sülûkun ilk mertebesinden itibaren temel hedeflerden biridir. Bu hedefe, "ey huzur ve itmi'nâna ermiş nefis, dön Rabbi'na, sen O'ndan râzî, O, senden râzî" (el-Fecr 89/27-28) âyetinde işâret edilmektedir. Nefs-i mutmainne'ye ulaşan nefis, kelime-i tevhîde "lâ mevcûde illâ hû" (Allah'tan başka mevcut yoktur) manası verir ve benliğini yitirir. Kalbinin dünya ve masivâyâ ait şeylerle alâkasını keser. Ancak bu dört boyutlu beden hapishanesi, müridin tam manasıyla mahviyeti yaşamasına engel olmaktadır. İşte bu isteğin gerçekleştiği alan, uykuda ruhun göklere yükselip meleklerle bile semâda sohbet edebildiği rüyâ âlemidir. Nefs-i emmârede bulunan mürid, bu hâle erişip rüyasında Hz. Peygamber'i görünceye kadar istiğfar, edeb ve zikirlere devam etmelidir.¹⁹

Bu merhalede âdâba riayete de önem veren Gümüşhanevî müridin, "Allah'ım, bütün istek ve arzum sensin. Bana lütfettiğin bu ihsanlardan hiçbirini, sana duyduğum hasretin ızdırabını dindirmeye yetmiyor" diyerek kendisinde meydana gelen bu hayret verici durumlara takılıp kalmaması gerektiğine dikkat çeker.²⁰

Rüya yoluyla vehbî ilmi alma kabiliyetine ermiş kalbe sahip olmayı iltifât-ı ilâhî kabul eden²¹ Gümüşhanevî, İmam Kettânî'yi ilâhî iltifata mazhar olmuş sufilere örnek verir. Kettânî, rüyasında Hz. Peygamber'den kalbinin ölmemesi için dua istemiş, Hz. Peygamber (s.a) de ona her gün kırk kez, "Ya Hayyu, Yâ Kayyûm, lâ ilâhe illâ ente" duasını okumasını telkin etmiştir.²²

Rüyâ âlemine açılan kapının anahtarı uykudur. Bu konuya da eserinde yer veren Gümüşhanevî, uykuyu üçe ayırır:

Bunlardan biri, gaflet uykusudur. Gümüşhanevî, bunu ölüme benzeter ve Mu'minûn Sûresi 23/80. âyette geçen, "sizi geceleri öldüren O'dur" âyetinin, bu uyku çeşidine işaret ettiğini belirtir.²³ Böyle bir uykuda gözler de kalpler de uyumaktadır. Böylesi bir uyku zaman israfıdır.

İkinci uyku çeşidinde, gözler uyusa da kalpler uyumaz. Böylesi bir uyku, gaflet ve zaman kaybı değil, bilakis kendisinin keramet olarak nitelendirdiği rahmani rüyalara kapı aralayan uyku çeşididir. Gümüşhanevî buna örnek olarak Hz. İbrahim'i verir ve "eğer o uyumasaydı Hz. İsmail'i kurban etmesinin emredildiği rüyayı nasıl görecekti?"²⁴ diye sorar.

Âbid kişilerin uyuması, onlar için bir şeref ve fazîlettir. Çünkü uyumak suretiyle tekrar ibadete güç kazanmaktadır. Allah Teâlâ meleklerine "Ey meleklerim, şu kuluma bakın; benim için ibadette bulundu ve yoruldu. Şimdi seccadesi üzerinde uyumuş istirahat ediyor. Ruhu yanımda, vücudu secde yaptığı yerde" der.²⁵

Uykuyu ibadete dönüştürmek ve rahmânî rüyalara muhatab olmak için gerekli âdâba da dikkat çeken Gümüşhanevî, Hz. Peygamber'in tavsiyesine uygun olarak "abdest alıp böylece uyumak lazımdır" der.²⁶

18 e-Tegâbun 64/4; Lokman 31/23; Fatır 35/38; Âli İmran 3/119.

19 İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin: Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*, Sehâ Yayınları, İstanbul 1984, ss. 177, 213, 223.

20 Aynı eser, s. 223.

21 Aynı eser, s. 176.

22 Gümüşhanevî, *Camîu'l-usûl*, ss. 103-106.

23 Gümüşhanevî, *Camîu'l-usûl*, ss. 103-106.

24 Aynı yer.

25 Aynı yer.

26 Müslim, Zikir, 56; Gümüşhanevî, aynı yer.

Ancak geceleri gaflet uykusuna dalmasa bile sıdk ehlinin de uyumaması gereken anlar vardır. Bu durum sūfîlerin, “Mevlâsı uyanırken kulun uyuması yakışık almaz” deyişiyle ifade edilir. Gümüşhanevî bu ince çizgiye Mevlânâ Celâleddin’in Divan’ında geçen şu beyitle dikkat çeker:

“Ey Davud! Her kim beni sevdiğini söyler ve bütün gece uyursa o kimse yalan söylemiş olur. Beni sevenler bütün gece uyumazlar”.²⁷ Nakledildiğine göre Hz. Davud, bundan sonra uyumaması için gözlerine tuzlu sürme çekerdi. Dolayısıyla İlahi huzurda bulunan kişinin tüm geceyi uykuyla geçirmesi âdâba aykırıdır. Gaflet içinde olanların uyumaları da doğru değildir zira çok çalışıp yüce makamlara ulaşması lâzımdır”.²⁸

Ancak bütün geceyi uykuda geçirmenin kendisi için daha iyi olduğu kişiler de vardır ki üçüncü grupta yer alır. Sebep ise bu insanların uyanık kaldıkları sürece günah işlemeleridir. Şeytanın en fazla öfkelendiği uyku, günah işleyenlerin uykusudur. Şeytan, “keşke uyanıydu da tekrar günah işleseydi” der.²⁹

Görüldüğü üzere Gümüşhanevî, uykunun çok kısa bir ânına denk gelen rüyaya dikkat çekerken, insan ömrünün yaklaşık 1/3’ini kapsayan uykuya da önem verir. İnsanın, en kıymetli sermayesi olan zamanı gaflet içinde geçirmesi israftır. Mürit, günün her ânında olduğu gibi uykuyu da nefsin tezkiye ve kalbin tasfiyesine tahsis etmesi lâzımdır.

Sonuç

İslâmî ilimler içerisinde tasavvuf rüyaya özel bir önem atfetmiştir. Bir müridin manevi yol kat edebilmesi gördüğü rüyalar sonucunda belirlenmekte ve bağlı bulunduğu şeyh, müridini gördüğü Rahmânî (kabul edilen) rüyaların sonucuna göre yönlendirmektedir.

Bir mutasavvıf olarak Gümüşhanevî de rüya konusuna önem vermiş ve Camiu’l-usûl’ünde ayrı bir başlık altında konuya değinmiştir. Gümüşhanevî bu eserinde, sadık rüyaya ulaşacak bir yöntem olarak uykuya hazırlık aşamasına da dikkat çeker ki onun yaklaşımı, zamanın önemli bir diliminin ayrıldığı bu ânı anlamlı kılma, yani ibadete çevirme amacına yöneliktir. Uyku, ibadette güç kazanmak ve Hz. Peygamber’i görme niyet ve arzusuyla yapıldığında sadece bedenen zindelik kazanılmış olmayacak, bireyin ruhunu da takviye eden bir ibadete dönüşecektir. Uykunun rahmet olduğu kişiler kısmına ise Gümüşhanevî’nin bahis bile açmadığı görülmektedir.

Gümüşhanevî, bir bilgi edinme kaynağı oluşunu kabul eder. Ruh, uyku esnasında beden hapisanesinden kurtulmakta, misal âleminde kalbinin safâsına göre gerek doğrudan gerekse sembolik dil aracılığıyla bilmediklerini öğrenebilmektedir.

Gümüşhanevî, sadık rüyalarla ilgili “sâdik rüyayı, doğru sözlü kişi görür” sözünde ise rüyadan daha çok, bireyde hedeflenen erdeme işâret vardır. Ona göre sâdik rüya görmek, mübeşşirat ve iltifât-ı İlahî olması hasebiyle arzu edilen bir husus olsa bile Müslüman olmayanlar sâdik rüya görebileceği gibi, mü’min ve doğru sözlü olup rahmânî rüyalara muhatap olmayanlar da bulunabilmektedir.

Gümüşhanevî’ye göre asıl önemli olan mübeşşirat rüyaları görebilecek kıvama gelmek, yani yaratılış gayesine uygun hareket etmektir.

27 Mevlana Celâleddin-i Rûmî, *Divan*, haz.: Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, c. I , beyit: 70-140.

28 Gümüşhanevî, *age.*, ss. 103-108.

29 Gümüşhanevî, *Camiu’l-usûl*, ss. 103-108.

Kaynakça

Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, <http://www.hikem.net/download/Ramuz%20el-E-hadis/index.html> (Erişim Tarihi: 02.09.2013).

_____ , *Camîu'l-usûl fî evliyâ-i ve envâihim ve evsâfihim*, ty.

İrfan Gündüz, Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin: *Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*, Sehâ Yayınları, İstanbul 1984.

Carl Gustave Jung, *Din ve Psikoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.

Osman Nuri Topbaş, *İmandan İhsana Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul 2002.

Mevlana Celâleddin-i Rûmî, *Divan*, haz.: Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.

Osmanlı'nın Son Döneminde; Gümüşhanevî Dergahı Şeyhi Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ve Kelâmî Dergahı Şeyhi Muhammed Esad Erbilî'nin Duaya Yüklelediği Anlam

Vahit GÖKTAŞ*

Özet

Dua, seslenmek, yardım istemek, yalvarmak, dâvet gibi manalara gelir. Tasavvufî istilâh olarak ise; kulun Allah'a râğbet ederek yönelmesi, O'ndan hayır ve rahmet ümidiyle yine ona niyazda bulunmasıdır. Diğer bir ifadeyle dua; ilahi nefesle ses çıkaran bir çalgı olup, Rabbin seslenişine verilen bir cevaptır. Bu tebliğde tasavvufun önemli konularından olan dua ile ilgili Osmanlı'nın son döneminin iki önemli dergahı şeyhi Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî (1813/1893) ve Muhammed Esad Erbilî (1847/1931) nin dua'ya yükledikleri anlam ele alınacaktır. İstanbul'un iki önemli dergahı olan Gümüşhanevî ve Kelâmî dergahı şeyhleri, tasavvuf alanındaki nüfuzları dolayısıyla günümüzde de tesirlerini devam ettirmektedirler. Bu tebliğde bu iki dergahın başındaki en yetkin isimlerin tasavvufun bir konusu olan dua ve duanın insan hayatındaki önemiyle ilgili fikirleri mukayeseli olarak incelenecektir.

Giriş

Dua, seslenmek, yardım istemek, yalvarmak, dâvet gibi manalara gelir. Tasavvufî istilâh olarak ise; kulun Allah'a râğbet ederek yönelmesi, O'ndan hayır ve rahmet ümidiyle yine ona niyazda bulunmasıdır.¹ Diğer bir ifadeyle dua; ilahi nefesle ses çıkaran bir çalgı olup, Rabbin seslenişine verilen bir cevaptır.² Dua kelimesi Kur'ân-ı Kerimde müştaklarıyla birlikte iki yüz üç yerde geçmekte ve bu âyetler arasında belkide en çarpıcısı “ Duanız yoksa ne ehemmiyetiniz var. Duanız olmasa ne işe yararsınız”³âyetidir. Kullanılan diğer anlamları ise şu şekildedir: Teşvik etmek,⁴ nisbet etmek,⁵ ibadet etmek,⁶ iddia etmek⁷ ve isimlendirmek.⁸ Bir başka ayette de Allahü Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Rabbimiz şöyle buyurdu: Bana dua edin, kabul edeyim. Çünkü bana ibadeti bırakıp büyüklük taslayanlar aşağılanarak cehenneme girecektir.”⁹

Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî *Duada İhlasın Neticeleri (Netaicü'l-İhlas)* isimli bir risale yazmıştır. Dua ile ilgili görüşlerini bu risalede detaylı bir şekilde açıklamıştır. Dua, Gümüşhanevî'ye göre; kulluğun acziyetinin ve ihtiyaç halinin açığa vurulmasıdır.¹⁰ Allahü Teâlâ, adeta

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi

1 İbn Manzur, *Lisânu'l arab*, Beyrut 1955, c.15, s. 257 ; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, İstanbul 1305, c.4, s. 954.

2 Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, çev.Yaşar Keçeci, İstanbul 2000, s.192.

3 Furkan 25/77.

4 Nuh 71/5.

5 Ahzab 33/4-37.

6 Yunus 10/106.

7 Enbiya 21/15.

8 İsrâ 17/110.

9 Mü'min, 60.

10 Gümüşhanevî'ye göre Duanın manası; kulun, Rabb'ini, kendisine lütfetmesi için çağırması, O'ndan yardım dilemesidir. Duanın aslı ise; kulun, Allah'a muhtaç olduğunu izhâr etmesi, her türlü güç ve kuvvetten yoksun olduğunu ifade etmesidir. Bu, kulluğun bir sembolü ve işareti, zayıf olmanın, beşer olmanın, Allah'a karşı aczin ve zaafın hissedilmesidir. Bu hislerde

hazır, cevaplamayı beklercesine “dua edin ki icabet edeyim”¹¹ buyurmaktadır. Duanın nida etmek, seslenmek manalarına geldiğinin söyleyen Gümüşhanevî, duayı; “bir insanın Ya Rab, Ya Rahman Ya Rahim demesi ve buna benzer ifadelerle yalvarması” olarak tanımlar.¹² Gümüşhanevî’ye göre dua ibadetin ta kendisi¹³ ibadetin özü, hülasası, rahmet ve saadet kapılarının anahtarı, cenneti kazanmak ve cehennem’den kurtulmaktır.¹⁴

Es’ad Efendi duayı acziyetin bir ifadesi olarak görür ve duadaki gayeyi “sadece sevgilinin bir nazarı olarak telakki eder. Ona göre nefis daima eğik, kalp mahzun; ruh, kendi aşk ve sevgisiyle galip ve mesrur olmalıdır.”¹⁵

Duanın Kabul Şartları

Her iki mutasavvıf da duanın makbuliyeti ile ilgili benzer görüşler serdetmişlerdir. Şöyle ki: Es’ad Efendi’ye göre duanın yeri, dua eden ağız, dua edilen zaman ve duadaki hal de ehemmiyet arz etmektedir.¹⁶ Duanın kabulü için menbain temiz olması lazımdır. Duanın tekrar edilmesinin, kaynak kirli olduktan sonra faydası yoktur. Kirli suyun kaynağı kirlidir. Temiz suyun kaynağı temizdir. Bu nedenle duanın da kaynağının temiz olması gerekmektedir.¹⁷ Gümüşhanevî’ye göre de duanın Allah’a yükselebilmesi için iki kanadı vardır ve bu iki kanadın birincisi helal lokma ikincisi ise doğru sözlü olmaktadır.¹⁸

Es’ad Efendi, duanın kabul şartlarını şöyle açıklar:

“Duanın kabulü için bir takım şartlar daha vardır ki, dua eden kimse duanın bida-yet ve nihayetiyle vasatında dahi salat-ü selamı tekrar etmeli, duadan önce sadaka vermek veyahut zikir, fikir, namaz gibi hayır işte bulunmalı, Cenab-ı Hakk’a hamd ve senâ etmeli, hulus-i kalb, nezafet, taharet, kıbleye yönelerek, acizliği izhar ederek, düşüklüğü kabülle, tazarru ve enbiya, evliyâyâ tevessül, günahkar ve mücrim olduğunu itiraf ve ıkrar ile tevbe ve istiğfar edip haramdan sakınmalıdır.”

O, bu sûretle yapılan duaların kabul olunacağını beyan buyurmaktadır.¹⁹ Gümüşhanevî Hazretleri de duadan önce tevbe etmeyi ve hakkı olanların haklarını vermeyi duanın şartları arasında değerlendirir.²⁰ Peygamberimize salavat getirmeyi duanın edepleri arasında sayar ve diğer bazı edepleri şöyle sıralar: Her gece ve gündüzün duada bulunmak. Duadan önce salih amel işlemek. Günah içinde iken dua etmemek. İhlaslı olmak.²¹ Buna göre; her iki müellif de duanın kabulü için salavat getirmeyi, tevbeyi, hakka riayet etmeyi, sadaka vermeyi haramdan sakınmayı ve ihlasla dua etmeyi zikrederler.

Allah’i övme ve yüceltme manası, ikram ve cömertliği O’ndan bilme düşüncesi yatar. Dua; ihtiyaçların anahtarı, gam, keder ve sıkıntıların kurtuluşudur. Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Duada İhlasın Neticeleri “Netaicu’l-ihlas”*, Tercüme: Mehmet S. Bursalı, Vuslat Vakfı Yay, Tasavvuf Hikemiyat Serisi: 4, Konya, 2006, s. 17; Gümüşhanevî’nin eserleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (k.s.)*, *Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikati*, Seçil Ofset, İstanbul; Kuşeyri de duayı acziyetin ifadesi olarak tanımlar bkz. Kuşeyri, Abdülkerim, er- *Risale*, terc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s.130.

11 Furkan 25/77.

12 Gümüşhanevî, *Netaicu’l-ihlas*, s. 4.

13 Gümüşhanevî, *Netaicu’l-ihlas*, s. 14. Gümüşhanevî dua ile ilgili Mü’min Suresi, ayet:69, Meryem Suresi 3. ayeti Enbiya suresi 89. ayetleri zikreder.

14 Gümüşhanevî, *Netaicu’l-ihlas*, s. 17.

15 Erbilî, Muhammed Es’ad, *Divan-ı Es’ad*, İstanbul 1337, s.158.

16 Erbilî, Muhammed Es’ad, *Mektûbat*, Dersaadet, İstanbul 1341, 1343. (matbaa-i Ahmet Kâmil), s. 188; Erbilî, Muhammed Es’ad, *Kenzü’l-İrfan*, Dersaadet, İstanbul 1327, (Mahmutbey matbaası) s.89.

17 Ramazanoğlu, Mahmud Sami, *Musâhabe*, Erkam Yay., c.6, s.135.

18 Gümüşhanevî, *Netaicu’l-ihlas*, s. 6.

19 Erbilî, *Kenzü’l-İrfan*, s.90.

20 Gümüşhanevî, *Netaicu’l-ihlas*, s. 6.

21 Gümüşhanevî, *Netaicu’l-ihlas*, s. 9.

Es'ad Efendi'ye göre, nefsin gururu, güç ve iktidarıyla yapılacak duaların kabul makamına ermesi şüphelidir. Ancak onun kırılmasına, zayıflayıp alçalmasına rastladıkça kabul olunma ümid ve nisbeti artar.²² Gümüşhanevî de haram yeme, duanın âdâbı, erkân ve şartlarına riayet edilmeksizin icrası, zulüm günahların çokluğu, şehvet, gaflet, heva ve heves de duanın kabul olunmasına mani olan amillerin başında geldiğini belirtir.²³

Gümüşhanevî, şartlarına uygun yapılan duanın Allah'ın izniyle kabul olunacağını ifade eder.²⁴ Bir insan ibadetlerine muntazam olarak devam eder, hayırlar yapmayı sürdürür, güzel huy ve ahlaklar ile bezenmiş olur; o kul üzerine bir bela ineceği zaman, bela onu, hayırlar ve güzel ahlaklar, ibadet ve taatler ile meşgul bulur. Bunun üzerine incek bir yol, bir geçit bulamaz, o bela orada hapsolüp kalır. Böylece, kulun dua ve hayırlı amelleri belayı önlemiş, onu engellemiş olur.²⁵ Buna göre duanın faydası üçtür: belayı defeder, günahın affına vesile olur, kulun derecesini yükseltir.

Dua ederken dil ile de duayı ifade etmek gerekmektedir. İstenilen şeyde ısrarlı olmak da önemlidir. Es'ad Efendi, Allah'ın kaza ve kaderine rıza gösterip dua etmeyip sükut etmenin, çoğu alimlerce doğru kabul edilmediğini beyanla; dünya ve âhîret işlerinin sebeplere bağlı olarak meydana geldiğini, dua etmeden, sükut etmenin kaza ve kadere rıza göstererek; yemeyip içmemeye, kışın ortasında elbise giymemeye benzeyeceğini hatırlatır. Özellikle dua, ihtiyacını açıkça söyleme ve sığınma olduğu için başlıbaşına bir ibadet olduğundan dil ile dua ederek kalben de Allah'a teslim olmak daha iyi ve tercihe şayandır.²⁶ Gümüşhanevî Hazretleri de istenilen şeyde ısrarlı olmak lazım geldiğini beyan eder ve sadece sıkıntı anında değil, bolluk ve rahatlıkta da duaya devam etmeyi, duada azimli ve kararlı olmayı ve duada istenilenleri, üç defa tekrar etmeyi tavsiye eder.²⁷

İnsan amel işlemeli ancak; yaptığı amellere bel bağlamamalıdır. Es'ad Efendi bir mektubunda Nakşbendi Şeylerinden Ubeydullah Ahrar (ks.) 'ın salih kulların ve din kardeşlerinin hayır dualarını daima ganimet bildiğini, Allah'ın merhamet ve rızasını kazanmak için amel ve ibadetlerine güvenmediğine değinir. İnsanın ibadet sayesinde kendisini sadece isyandan kurtardığını bununla fazlaca fazilet iddiasında bulunmanın mümkün olmadığını feyz, bereket ve yükselişlerin hayır dualardan ve Allah'ın veli kullarının kalbi teveccühlerden beklenebileceğini ifade eder.²⁸ Yine o, "insan için çalıştığından başka bir şey yoktur" âyetiyle "kardeşin kardeşe yapılan duasının reddolmaz" hadisindeki manayı birleştirerek, başkasının hayır duasını almanın, birtakım hizmet ihlâs ve muhabbete bağlı bulunduğu zaman, duanın da kişinin kendi çalışmasının semeresi olduğunu söyler.²⁹

Gümüşhanevî Hazretleri duanın makbul olduğu zamanları detaylı olarak zikreder. Yine o, mazlumun duası, hastanın duası, oruçlunun duası, babanın evlada karşı yaptığı dua, kişinin din kardeşi için yapmış olduğu dua, kabul olunma şansı yüksek olan dualar kategorisinde ele alır. Çaresizler, zulme uğrayanlar, evladı için dua eden ana baba, adil padişah, salih ve veli zatlar, ebeveynine hizmet eden evlat, misafir, oruçlunun iftar vaktinde duası, Hacinin duası, Allah yolunda savaşan gazinin duası, tevbekar mü'min, müslümanın müslüman kardeşinin gıyabında yaptığı dua makbul olan dualardandır.³⁰

22 Erbilî, *Mektûbât*, s.158.

23 Gümüşhanevî, *Netaicu'l-ihlas*, s. 19

24 Gümüşhanevî, *Netaicu'l-ihlas*, s. 12.

25 Gümüşhanevî, *Netaicu'l-ihlas*, s. 12.

26 Erbilî, *Kenzü'l-İrfan*, s.90.

27 Gümüşhanevî, *Netaicu'l-ihlas*, s. 9.

28 Erbilî, *Mektûbât*, s.118.

29 Erbilî, *Mektûbât*, s.50.

30 Gümüşhanevî, *Netaicu'l-ihlas*, s. 10.

Gümüşhanevî'ye göre duanın hemen peşinden oluşan haşyet, ağlama, ürperti, gönlün yumaşması ve sükunet ve ferahlama ve huzur hali gibi durumlar duanın kabul olduğunun alametlerindedir.³¹

Esad Efendi edebi bir üslupla, duadaki gayeyi şöyle ifade eder:

*“Men ki raht-ı endâhtem der sahe-i mülk-i adem
Hem-çu ankâ arzû-yı hane-i bîcâ mîkonem
Dîdeem bâ-dânhâ-yı eşk şod cevher-fürûş
Der beyâbân mî nişînem kâr-ı deryâ mîkonem”³²*

Buna göre Esad Efendi dua tazarru ve niyazdaki gayenin “sevgilinin bir bakışı” olduğunu güzel bir üslupla belirtir.

Sonuç

Dua en başta insanın aciziyetinin ifadesidir. İnsanın aciziyetinin farkında olması; kendini tanımasıyla alakalıdır. Dua; tükenişte değil başlangıç ve bitişte Allah’a yönelmektir. Duayla birlikte eylem de gelirse fiili dua da yerine gelmiş olur. Dua, ihtiyacı olanın, ihtiyaçları giderenden istemesidir. Psikolojik açıdan değerlendirdiğimizde dua, insanî bir olaydır. Daralmış olanların sığınak kapısıdır. İnsanın dua ederek zihnini toparladığı ve rahatladığı hususu psikolojik açıdan üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir husustur. Son devrin meşhur sufilerinden olan Gümüşhanevî ve Esad Erbili, duanın tanımı, duanın edebi, duanın makbuliyetinin şartları, duanın gereği ve faydası gibi hususlara değinmişler ve ehli sünnet inancına uygun benzer açıklamalar yapmışlardır. Her iki mutasavvıf da özellikle; helal lokma, temiz bir kalple ve aciziyet içinde yapılan duaların makbul olunabileceğine ve duadaki edebe dikkat çekmişlerdir. Netice olarak Gümüşhanevî Hazretlerinin duanın şartları ve rukünleriyle alakalı şu maddeleri³³ zikrederek tebliğimize son vermek istiyoruz

1. Duada istenilen şeyin isteyen kişinin gücü ve kabiliyeti ile mümasil olmalıdır.
2. Duada gerçek bir gaye ve hedef olmalıdır.
3. Duanın kabulü ümidini reddinden fazla olmalı ve Allah’a karşı hüsn-ü zanla yaklaşmalıdır.
4. Esmâü’l Hüsna ve yüce sıfatlarla dua etmeli.
5. Duada istenilen şeyin bilincinde olmalı, ezberden ne istediğini bilmeden gafilane dua yapmamalı.
6. Dua edeceğim diye farz ibadetleri ihmal etmemeli.
7. Duada kararlı ve istekli bulunulmalı.
8. Rabbe yaraşır bir üslupla dua edilmeli. Duada edebe dikkat etmeli.
9. Duada isteğin yerine gelmesi için acele edilmemeli. İcabet olmazsa, ümitsizliğe kapılıp dua terk edilmemeli, yalvarmaya devam etmeli.
10. Allah’a karşı hiçbir şeyin zor gelmeyeceğini bilerek dua etmelidir.

31 Gümüşhanevî, *Netaicu’l-ihlas*, s. 12.

32 Adem mülkünde yerleşen ben, Anka gibi lüzümsüz yere ev istiyorum. / Gözüm, gözyaşı damlalarıyla cevher satıcı oldu. Çölde oturuyorum, denizin içini yapıyorum. Dua zamanında gökyüzüne başımı yükseltirsem bu, o güzel serv (yerden arşa kadar uzanan varlık) den bana bir kere bakmasını istemek içindir. Erbilî, *Dîvân*, s.92.

33 Gümüşhanevî, *Netaicu’l-ihlas*, s. 4.

Kaynakça

Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1305, (I-IV)

_____, *Mektûbat*, Dersaadet, İstanbul 1341, 1343.

_____, *Mektûbât*, Erkam Matbaası, İstanbul, 1983.

_____, *Kenzü'l-İrfan*, Dersaadet, İstanbul 1327.

_____, *Divan-ı Es'ad*, İstanbul 1337.

_____, *Divan-ı Es'ad*, İstanbul 1991.

Gündüz, İrfan, Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (k.s.), Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı, Seçil Ofsed, İstanbul

İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1955.

Kuşeyrî, Abdulkerim, *er-Risale*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991.

Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, çev.Yaşar Keçeci, İstanbul 2000.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Duada İhlasın Neticeleri "Netaicu'l-ihlas"*, Terc: Mehmet S. Bursalı, Vuslat Vakfı Yay, Tasavvuf Hikemiyat Serisi: 4, Konya, 2006

Ramazanoğlu, Mahmud Sami, *Musâhabe*, Erkam Yay., İstanbul 1985.

Bir Tasavvuf Klasîği Olarak *Câmiü'l-Usûl*

Hüseyin KARACA*

Özet

Bu tebliğde Osmanlı dönemi Nakşibendî – Hâlidî şeyhlerinden, âlim ve mutasavvıf Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin (1813-1893) bir tasavvuf klasîği sayılabilecek *Câmiü'l-Usûl*¹ adlı eserinin seleflerinden temayüz ettiği noktalar, tekrarlanan bölümler, Osmanlı Tasavvuf literatürü içindeki konumu gibi temel konularda Tasavvuf klasikleri arasındaki konumu –daha çok Kuşeyri örneğinde- incelenmeye çalışılacaktır.

Giriş

Tasavvuf tarihi bir süreç tarihidir aynı zamanda. Sûfî istihlaları, diğer islâmî ilimler arasında nevi şahsına münhasır bir medeniyet dili kurmuştur. Bu dili oluşturan âriflerin, büyük tasavvuf iklimi içindeki belirgin renklerini tayin etmek, tasavvufî kavramların seyr ü sülûkunu anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Muktezâ-yı hâle mutâbık irfan örneklikleri sunan sufiler, kendi asrındaki sufilerle olan benzerlikleri/farklılıkları kadar kendi dönemlerine kadar var olan literatürden farklılıkları/temâyüz ediş keyfiyetleriyle de ele alınmalıdır.

Mukayeseli şahıs çalışmaları, ekollerin belirlenmesine yardımcı olmakta, böylece farklılıkları içinde kuşatıcılığı ile ön plana çıkan tasavvuf disiplinine ait köşe taşı metodolojik unsurlar daha net çizgilerle gün yüzüne çıkmaktadır.

1. Klasik Kavramı Üzerine

İslam medeniyeti tarifleri önceleyen bir medeniyettir. Herhangi bir kavramın tarihi, aslında o kavramın “tarif”inden başlamaktadır. Şeri ilimlerin tanımlarının önemini vurgulama sadedinde sıkça dile getirilen *الحكم على الشيء فرع عن تصوره* “Bir şey hakkında hüküm vermek o şeyin tasavvurundan (tanım) sonra gelir” şeklindeki ön kabul, aslında kavramların tarif boyutuna dikkat çekmesi bakımından önemlidir.

Tebliğimizin başlığını teşkil eden “*Bir Tasavvuf Klasîği Olarak “Câmiü'l-Usûl”*”e geçmeden önce başlıkta geçen kelimelerin tanımlarına göz atmak durumundayız.

Başlıkta “tasavvuf” ve “klasik” kelimeleri öne çıkmaktadır. Bu iki kavramın tanımı bizi *Câmiü'l-usûl* adlı eserin bir “tasavvuf klasîği” olup olmadığı sonucuna götürecek ipuçlarını verecektir.

“Tasavvuf”un pek çok tanımı yapılmış, hatta “*tanımı yapılamayan fakat tadılan bir hâl ilmi olduğu*” şeklinde görüşler serdedilmiştir. Bir tebliğin sınırlarını aşan tasavvuf tariflerini burada zikretmektense bir tanım denemesi olarak “*tasavvufun enfüsün ve batnının bir usûlü*” olduğunu söylemekle iktifa ederek başlığımızın ikinci kelimesi olan “klasik” kavramına geçebiliriz.

* Eğitim Görevlisi, Diyanet İşleri Başkanlığı

1 Gümüşhanevî'nin *Câmiü'l-Ulûm* adlı eserinin Arapça baskısı (*Câmiü'l-Usûl fi'l-Evliyâ*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2010) için Gümüşhanevî, *Câmi* (2010); Türkçe baskısı (*Veliler ve Tarikatlarda Usul*, çev. Rahmi Serin, Ramazan Nazlı, Pamuk Yayınları, İstanbul 1977) için Gümüşhanevî, *Câmi* (1977) şeklinde işaret edilecektir.

2. Klasik Nedir?

Her ilmi disiplinde kelimeler lügavi ve terim (ıstılahî) anlamlarıyla ele alınır. Klasik kelimesinin etimolojisi ile ilgili farklı yaklaşımlar söz konusudur.

Klasikler “Kendi türünde en yüksek seviyede olan, en güzel örnek kabul edilen, üzerinden çok zaman geçtiği halde değerini kaybetmeyen”, “alışılmış, gelenek halini almış,” “eskiden beri devam etmekte olan”, “kurallara uygun olan”(Ayverdi, 2008: 1740) “herkesin değerini kabul ettiği, örnek tutulmaya layık olan” eserlerdir.

“Klasik (clasiq), mana bakımından hayli şumullüdür. Evvela eskiden bu kelimeyle birinci derecedeki yazarlar kastediliyordu. “Class” sınıf manasına geldiği için mekteple alakalı şeyler de klasik sözü ile nitelenir: Klasik kitaplar, klasik incelemeler gibi. Bir yazar ve esere classique vasfının verilebilmesi için o yazar ve eserde en az şu iki şartın gerçekleşmiş olması lazımdır: Bir otoriteye malik olması sağladığı zevk bakımından kendi türünde bir örnek sayılabilmesi.²

“Klasik diller, klasik eserlerin yazıldığı eski Latince Yunanca, Arapça, Farsça gibi dillerdir. “Klasisizm, 17. yüzyılda Fransız yazarların eski Yunan ve Roma edebiyatından ilham alarak meydana getirdikleri edebi akımın adıdır.³

“Klasik Türk musikisi”, “Klasik mimari”, “Klasik sanatlar” vb. kavramlar klasik kelimesinin lügavi anlamı ile münasebeti olan kavramlardır.

“Klasik edebiyat, genel anlamda Yunan, Latin ve Doğu Edebiyatları özel manada da Divan Edebiyatı hakkında kullanılmaktadır.⁴

Klasik kelimesinin “klasikleşme, klasik niteliği kazanmak, eskimez duruma gelmek anlamları yanında “tekrar edile edile basma kalıp hale gelmek, yeni bir yanı olmamak” gibi durağan bir yapıyı işaretleyen kullanımı da bulunmaktadır.

İtalyan yazar Italo Calvino “*Klasikleri niçin okumalı?*” kitabında ‘klasiğin’ on dört tanımını yapmaktadır: “Klasikler, kulak dolgunluğumuzun olduğu ve konusunu bildiğimizi sandığımız ancak okuduğumuzda daha orijinal, beklenmedik ve yeniliğe açık bulduğumuz kitaplardır. Bir klasiğin söyleyecekleri asla bitmez, her seferinde yeni bir şeyler öğrenirsiniz. Klasikler bize eski kitapların yarattığı atmosferi yaratan, geçmiş kültürlerin içinden geçip gelen kitaplardır. Klasikler, genelde insanların haklarında “Bu kitabı okuyorum...” değil, “Bu kitabı yeniden okuyorum...” dediği eserlerdir.”⁵

Toplumların sanat ve edebiyat hayatı içinde birtakım eserler vardır ki, bunlar oluşturdukları dönemin ilgilerini, beklentilerini, tepkilerini, duygu ve düşüncelerini karar, yoğurur, kıvama getirir, yapar ve sonra da onu yüklenerek tarih içinde daha ötelere taşırlar. Bu özellikleri yüzünden biz bu tür eserlere "klasik" diyoruz. Klasikler, gerek estetik formları, gerek çağlarına tanıklıkları ve gerekse yükledikleri iletiler açısından içine doğdukları çağların olduğu kadar bu çağın da eserleridir. Gelecek çağların da... Nesiller, bu eserlerin üzerinden gelecek zamanlara bir yol çizerler.⁶

Klasik eserler erbabının anladığı eserlerdir aynı zamanda. “Şöhretli kitab artık çok okunan değil kendinden çok söz edilen kitaptır. Büyük eserlerin bazıları ancak ihtisas sahiplerinin takip edebileceği bir teknik dille yazılmıştır, oradaki bilgiler ancak iyi bir hazırlıktan sonra

2 Bilgegil, Zöhre, *Kaya Bilgegil'in Makaleleri*, Akçağ, Ankara, 1997, s. 278.

3 Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı, İstanbul, 2008, s. 1740.

4 *Örnekleriyle Türkçe Sözlük* (1-4), MEB. İstanbul 2000, 1707.

5 Calvino, Italo, *Klasikleri Niçin Okumalı?* İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 292.

6 Yalın, Özge, “Klasikler niçin vazgeçilmez?” *Zaman*, Kitap zamanı s. 92.

hazmedilebilir.⁷ Klasikler “etkilerini somut neticeler ve eylemler bakımından ölçebileceğimiz kitaplardır”.⁸

Klasik bir “kitapta ileri sürülen teoriler, projeler veya fikirler en sonunda kabul görmüş, memleket sınırlarını aşmış, başka dillere çevrilmiş, taraftarlar, taklitçiler ve rakipler bulmuş, yavaş yavaş milletlerin ve toplumların hayatına ve düşüncesine girmiş” olmalıdır.⁹

3. İslam Tarihinde Klasik Dönem Ayrımı Üzerine

İslam tarihini klasik-klasik sonrası şeklinde tasnif çalışmaları yapılagelmiştir. Bir yaklaşıma göre kırılma noktası 1258’de Moğollar’ın Bağdat’ı ele geçirmeleridir. Bu aynı zamanda İslam’ın Arap dünyasındaki gelişimiyle ilgili ilk klasik dönemin sonudur.¹⁰

Kanaatimizce Batı karşısındaki gerilemenin bir sonucu olarak 20. asrın başındaki tecdid faaliyetleri ve İslamcılık tasavvuruna bağlı olarak Garb ile dirsek temasına geçilmesi ile klasik dönem bitmiş yeni bir döneme girilmiştir.

Zira Osmanlı coğrafyasında ulûm-ı şeriyyenin medreselerde tahsil keyfiyetine dair reform sayılabilecek tekliflerin ta on sekizinci yüzyılda tartışılmaya başlaması aslında klasik dönemle ilgili ayrımlar için önemli bir karinedir.

Yenileşme (ıslahat) ve ilgâ çalışmalarının tarihi süreci de klasik kavramının tarihi kırılma zamanlaması için önem arz etmektedir.

4. İslam Düşünce Mirası ve Klasikler

Klasikler konusu “gelenek” kavramı ile doğrudan ilgilidir. “Modern şiirin de kurucularından olan bu büyük şaire (Eliot) göre, gelenek, zahmetsizce devralınabilen bir miras değil, ciddi bir entelektüel gayretle kazanılabilecek bir kabiliyettir.”¹¹

İşte tam bu noktada klasiklerin rolü devreye girmektedir. Zira “geleneği klasikler taşımaktadır”.¹²

Klasikler bir üst ilim dalı olarak “felsefe, sanat, din, tarih, edebiyat vb. değişik alanlardaki temel metinlerdir”.

“Klasik kitap” tabiri bazen “kaynak kitap” ifadesi yerine kullanılmaktadır: “Bir ilim dalında kaleme alınan her eser kaynak değeri taşımaz. ... kaynak kitap, yazarı, referansları, usulü ve muhtevası bakımından sahanın otoriterlerince kabul görmüş meşhur kitaplardır.”¹³

Fuat Köprülü, klasikler problemini başka bir boyuta çeker ve edebiyat tarihi çalışmalarında şaheserlerin (klasiklerin) yerinin ne olması gerektiği üzerinde dururken, bu tür eserlerin, yazıldıkları dönemin orta kıymetteki birtakım eserlerinin bir birikimi, bir muhassalası olduğunu ve çoğu kez yazıldıkları dönemden çok sonraları daha iyi anlaşıldıklarını söyler.

İslam Düşüncesinin edebiyatı ilgilendiren kısmında klasik kelimesi, şiir söz konusu olduğunda genelde divan edebiyatı hakkında kullanılmaktadır. “Klasik edebiyat”, “Klasik Türk edebiyatı” ile “Klasik Türk şiiri” ifadesi “Divan Edebiyatı” yerine kullanılmıştır.¹⁴

7 Downs, Robert B. *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*, çev. Erol Güngör, Ötügen Yayınları, İstanbul, 1994, s. 8.

8 Downs, age., 21.

9 Downs, age., 22.

10 Charnay, Jean-Paul, “Klasik İslâmda Dönemler ve Değerlerin Farklılığı”, çev. Yaşar Gedikli, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 9, ss. 339-350, 349.

11 Ayvazoğlu Beşir, “Geçmişin Hâl İçinde Varlığını Hissetmek”, *Zaman*, 25.07.2013.

12 Kutluer, İlhan, “Gelenek ve Klasik Kavramları Türk Düşünce Tarihi Bakımından Ne İfade Eder?” *Türkiye’de Felsefenin Geleneği Ve Geleceği” Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, 175-194.

13 Alp, Talha Hakan, “Kaynak Meselemiz: Literatür (II)” *Yeni Şafak* 28.12.2012.

14 Pilav, Salim, “Klasik Edebiyatın Tartışılan Yanları Üzerine Yapılan Değerlendirmelere Toplu Bir Bakış”, *Turkish Studies*, Ankara

Şeri ilimlere ait temel metinler anlamına gelen “mutûn” kelimesini burada “klasik” anlamında okumak mümkündür. Medresenin sıra kitaplarının belli bir tedriciliğe göre tertip olunması klasiklerin bir disiplin içinde tarihi süreçte belirgin hale geldiğini bizlere göstermektedir.

Nahv ilminde Sîbeveyh'in (ö.180) *el-Kitâb*'ı temel metindir. Fakat müteahhirin nahivcilerden olan İbn Hâcib (ö.646) İbn Malik (ö. 672), İbn Hişam (ö.762) ve İbn Akîl (ö.769) *el-Kâfiye şârihi* Molla Camî (ö. 898) ile Osmanlı coğrafyasında mütedavil olan Birgîvî'nin (ö. 981) *Avâmil ve İzhâr*'ı klasik sayılabilir.¹⁵

Zira “metinler”i klasik bir eser yapan bir başka etken de o eser etrafında şekillenen şerh edebiyatıdır. Çünkü bir metnin çok sayıda şerh edilmesi, o metnin sorgulanması, şarihin ilave ve ihtisarları ile o ilmin bir terminoloji metanetine kavuşturulması anlamına da gelmektedir.

Buradan da anlıyoruz ki klasik kavramı tarihi süreçte o ilmin tekâmülüne paralel olarak şekillenen literatürle de alakalıdır.

Biz yeni bir tanım denemesi olarak klasik kavramını “terminolojisini oluşturmuş bir ilmi, efradını camî ağyarını mani temsil eden temel metinler” olarak tanımlayabiliriz.

Fıkıh ilminde de mezheblere bağlı olarak temel metinlere vurgu yapılmaktadır. Buradaki “mütûn” kelimesini klasikler olarak da okuyabiliriz.

Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı, Nesevî'nin *Kenzü'd-dekaik*'ı ve Tâcüşşerîa'nın *el-Vikaye*'si. Hanefî ulemâsı harasında “mütûn-i selâse”, *Kenzü'd-deka'ik* ve *el-Vikaye* ile birlikte Mevsilî'nin *el-Muhtâr* ve İbnü's-Sââtî'nin *Mecmau'l-Bahreyn* de “mütûn-i erbaa” olarak anılır.

İslam Düşünce Mirası alanındaki herhangi bir klasik eser, “Dilbilim, Mantık ve Usûl'den teşekkül etmiş *üst-dili* bilen ve bu üst-dile vâkîf olan” ayrıca *Hukema'nın* (filozoflar), *Mütekelimînin* (Kelamcılar), *Mutasavvıfın* (Mutasavvıflar) kullandığı bu üst dilden üretilmiş sentezi kendisinde harmanlayan eserdir.

5. Tasavvuf Klasikleri

“*Tasavvuf kültürü*” insan unsuru (sûfiler, dervişler); müessese unsuru (tekkeler, tarikatlar); sistemin ilkeleri (istilâhlar, terimler); sistemi sunma yolları (irşâd, davet, metod, iletişim)¹⁶ gibi unsurlardan oluşmaktadır.

Biz burada beşinci bir unsur olarak o kültürü taşıyacak klasikleşmiş “temel metinleri” ilave etmek istiyoruz. Zira bir anlayış ve tefekkür, metinler üzerinden inşa edilir. Metanetimiz metinlerle ileriye taşınabilir.

Yukarıdaki tasavvuf kültürünü yansıtan temel metinler ancak klasikleşebilmiştir. Bu eserler¹⁷, müelliflerinin felsefi-kültürel-coğrafi birikimlerine güzel bir örnek teşkil etmektedirler. Bazı tasavvuf klasiklerini sosyolojik değişim / dönüşüm argümanı olarak da okumamız iktiza eder. Tarihin önemli kaynaklarından biri de farklı disiplinlere ait eserlerdeki satır aralarına ser-

2013, Vol. 8/1 Kış, ss. 2179-2187, s. 2180.

15 Felsefi klasikler ile ilgili bkz. Kutluer, age., 175-194.

16 Kara, M. “Makbûl Ve Maktûl Tasavvuf Kültürü İle İlgili Tesbitler, Problemler, Teklifler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, c. 11, sy. 1, ss. 1-16.

17 Ethem Cebecioğlu editörlüğünde hazırlanan- daha önce *Tasavvuf Dergisinde* yayınlanan makalelerden oluşan- “*Tasavvuf klasikleri*” adlı çalışmada şu eserlerin tanıtımı yapılmıştır: *Er-Riâye*, **Hâris el-Muhâsibi (ö.283)** *el-Luma'*, Serrac (ö.378) , *Kût'ul-Kulub*. Ebu Talib el-Mekki (ö.386) *er-Risale*. Kuşeyri (ö.465) *Keşfu'l-Mahcûb*, Hucvirî (ö.465) *Menazilu's-Sairin*, Abdullâh Herevî (ö.481) *İhyâu Ulûmu'd-Din*. İmam Gazali (ö.505) *Avarifu'l-Meârif*. Sühreverdî (ö.632) *Fusûsu'l hikem*, *Futuhatu'l-Mekkiyye*. *Tedbiratül ilahiyye*, *Kitabul bâ*, Muhyiddin İbn Arabî (ö.638), *Hatmu'l-velâye* Hakim tirmizi (320) *Taaruf Kelabazi* (380); *Bahru'l Fevaid* Kelâbâzi, *El-fethu'r- Rabbani*, *Divanı Hikmet*, Ahmed Yesevî, *Mesnevî-i Manevî*, Mevlana, *Mek-tubat-ı Rabbani*, İmam Rabbani

piştirilmiş vesika niteliğindeki ibarelerdir. Sosyo-kültürel tarihin izini sürenler mutlak surette tasavvufi eserlerin bu mevzuğa şehâdetine müracaat etmek durumundadır.

Klasikler zaten çerçevesi içinde bulunduğu ilmi terminolojiyi efradını cami ağyarını mani ihtiva etmelidir. Klasik eser kendinden öncekileri de temsil edebilen, bu temsil üzerinden yeni tesbitlere imza atabilen, aynı zamanda yazıldığı çağa da ayna tutabilen eserlerdir. Tasavvuf sahasında klasik kabul edilebilecek eserler aslında zamanına tercüman olabilen eserlerdir.

Tasavvuf klasiği demek, sufi çevrelerde çok okunan, kendisi etrafında bir ekol oluşan eser demektir.

6. Bir Tasavvuf Klasiği Olarak “*Câmiü’l-usûl fi’l-evliyâ*” Adlı Eseri (Kaynak/Muhteva/ Dil)

Osmanlı dönemi Nakşibendî – Hâlidî şeyhlerinden, âlim ve mutasavvıf Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî (1813-1893) tasavvuf tarihinde hem eserleriyle hem de farklı kişilik özellikleriyle tasavvuf kültürünün yukarıda yapılan tanımına tanıklık eden bir klasik sayılabilecek bir şahsiyettir.¹⁸

Gümüşhanevî’ *“Câmiü’l-usûl”* adlı eseri ile tasavvufun nazari kısmına ve sistemi sunma yollarına, Gümüşhanevî Dergahının fonksiyonları ile tasavvufun teşkilat ve müessese unsuruna, yetiştirdiği halifeler ile insan unsuruna sahip bir örneklik teşkil etmektedir.

“Huzur dersi muhatap ve mukarrirliğine kadar yükselmiş âlimlerin de bulunduğu 116 kişiye hilâfet vererek Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye kolunu yayılmasında önemli bir rol oynayan Gümüşhanevî, zâhiri ilimlerin tahsiline önem vermiş, halifelerinde her şeyden önce ilmî yeterliliğin bulunmasını şart koşmuştur. Dergâh mensupları arasında bir yardımlaşma ve borç sandığı kurarak ev ve iş yerlerinde âtlı duran menkul servetleri bu sandıkta toplamış, bu para ile bir matbaa kurarak basılan eserlerin ücretsiz dağılımını sağlamıştır. Aynı sermayeden tahsis edilen 500’er altın vakıflarla İstanbul, Bayburt, Rize ve Of’ta dört büyük kütüphane kurulmuştur. Dinî ilimleri öğrenme ve sünnete uyma konusu üzerinde hassasiyetle duran Gümüşhanevî, tekkesinde hadis okutmaya ağırlık vermiş böylece Gümüşhanevî Dergahı bir dârülhadis hüviyeti kazanmıştır. Tekkelerde görülen yozlaşmaya karşı çıkmış, ulemâ ve meşâyih arasındaki anlaşmazlıkları birleştirici bir tavırla gidermeye çalışmıştır. *Câmiü’l-usûl* adlı eseriy-le tarikatlara ait evrâd ve ahzâbın derlenmesinden meydana gelen “*Mecmûatü’l-ahzâb*” onun bu özelliğini ortaya koymaktadır.¹⁹

Tasavvuf gibi sembollerin oldukça yoğun kullanıldığı bir alan için bu eserin önemi ortadadır. Zengin bir birikim sonucu yazıldığı anlaşılana esere adeta tüm tasavvuf klasiklerinin ıstılahi açıdan bir özetidir denilebilir.²⁰

“Tam adı *Câmiü’l-usul fi evliyâi ve envâihim ve evsâfihim ve usûl-i külli tarîkîn ve mühimmâtî’l-mürîdi ve surûti’s-seyhi ve kelimâtî’s-sûfiyye ve ıstılâhihim ve enyâi’t-tasavvufi ve makâmâtihim* olan eser 172, 1859 yılında nesredilmistir. Eser, bütün tarikatların muteber kaynaklarından derlenmiş olup, içerik itibariyle tasavvufta kisinin merâtibini teorik ve pratik yönleriyle anlatmaktadır. Bu yönüyle, Herevî’nin *Menâzilu’s-sâilîn*’inin genişçe bir şerhi veya İbn Kayyim el-Cevziyye’nin *Medâricu’s-sâlikîn*’in bir hulasası seklindedir. Tasavvuftaki makam ve menziller, bidâyât, ebvâb, muamelât, ahlak, usul, edviye, ahvâl, velâyât, hakâik, nihâyât seklinde bölümlendirilmiştir. Bu bölümlerde velilerin özellikleri, usul ve kaideleri, müride gerekli olan seyler, kamil mürsidolabilmenin şartları, tasavvuf ehline dair ifade ve ıstılahlar, tasavvufî makamlar açıklanmaktadır. Her bölümde yapılan açıklamalar ayetler ve hadisler kullanılarak

18 Hayatı ve eserleri için bkz. Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn: Hayatı -Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tari-katı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, s. 188; “Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn”, *DiA*. İstanbul 1996 c. 14, ss. 266-267, s. 266.

19 Gündüz, agm., s. 266-267.

20 Aşkar, Mustafa *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 290.

desteklenmektedir. Naksibendiyye ve şâzeliyye ile birlikte diğer tarikatların adabı ve usulüne dair bir bölüm bulunmaktadır. On kısım yüz makam ve bin menzil şeklinde, esmaü'l-hüsna'nın kamil insanda tecellileri, tarikatlara dair esaslar, makamlar, mertebeler, hakikatlar, seriat, tarikat, hakikat, marifet, vahdet-i vücud, vahdet-i sühûd, mürsid-i kamilin müride olan teveccühleri izah edilmektedir. Eserin sonunda Gümüşhanevî'nin hocası Sehrî Hafız'ın takrizleri bulunmaktadır.

Eserin İstanbul 1276, 1298 ve 1319 tarihlerinde birçok kez nesredildiği bilinmektedir. Aslı Arapça olan eser, İstanbul, 1977 basımıyla Rahmi Serin ve Ramazan Nazlı tarafından *Veliler ve Tarikatlarda Usul* adıyla tercüme edilmiştir.²¹

“Sekiz tarikattan hilafet-i tâmmeye ile icazet alan, kendisini tarikaten Naksibendî, mesreben Şâzelî olarak tanıtan Gümüşhanevî, tarikat ve irsad faaliyetlerini bu tarikatların esasları ekseninde gerçekleştirmiştir. Gümüşhanevî'nin en belirgin tasavvufî özelliği, *câmiü't-turuk* bir hilafet ve tarikat silsilesine sahip olması, bu sebeple tarikat erbabı arasındaki iç çekişme ve rekabeti önlemeye çalışmış olmasıdır. *Câmiü'l-usûl*'ünde bütün tarikatlara ait esas usulleri toplamış olması, *Mecmuatu'l-ahzab*'ında ise müridlerine diğer tarikatların evradını da okumalarını tavsiye etmesi onun birleştirici kişiliğini ortaya koymaktadır.²²

Gümüşhanevî şeri ilimlerden behreli olması hasebiyle Kur'ân ve Hadîs temel kaynak olarak kullanmıştır. *Câmiü'l-Usûl*'de Kur'an ve sünnete vakıf bir âlimin özgüveni ilk bakışta hissedilmektedir.

Aynı zamanda bir muhaddis olan *Gümüşhanevî hadis* usulünün titizliğini *Câmiü'l-Usûl*'e taşımış görünmektedir. “Râmuzu'l-ehâdîs” müellifi Gümüşhanevî'nin *Câmiü'l-Usûl*'de “Ahberanâ” vb. sigalarla velilere ait rivayetleri zikretmesi muhaddis yönünü göstermektedir.²³

Yaşadığı zaman dilimi itibarıyla her şeyden önce bu eser kendinden önceki metinleri özetleyen bir usul kitabıdır. Eserin başında faydaladığı eserlerin uzun bir listesini vermesi müellifin akademik titizliğini yansıtmaya bakımdan önemlidir. Tarikatlara göre düzenlenmiş bu liste aslında Tasavvuf tarihi literatürdür. Faydaladığı kaynaklara bakılırsa Şâzeli ve Nakşi geleneğinin daha ağır bastığı görülmektedir.²⁴

Gümüşhanevî'nin üslubu, marifet ile alakalı yorumlarında Şâzeli tarikatının önemli metinlerinden olan “*el-Hikemü'l-Atâiyye*” müellifi “Atâullah İskenderî (ö. 709) ile onun şarihlerin özellikle Zerruk'un, üslubunu çağrıştırmaktadır.

Kendisini “Meşreben Şâzeli, Tarikaten Nakşi” olarak takdim eden bir sûfinin Şâzeli irfanına ait iktibaslar yapması son derece tabiidir.

Gümüşhanevî, mücadele, şer ve adâb bahislerinde Şâzeli geleneğe atıflarda bulunmuştur.²⁵

Letâif konusunu incelerken İmam Rabbânî'nin görüşlerini aktarmıştır.²⁶

Bilindiği gibi tasavvufta seyrü sülûk iki farklı üslûbta gelişmiştir. Bunlar “atvâr-ı seb'a” ve “letâif-i aşere”dir. Halvetiyye gibi nefsin mertebelerini sülûke esas olarak alan tarikatlarda seyrü sülûk, “atvâr-ı seb'a” adı verilen nefsin yedi mertebesi (emmâre, levvâme, mühi-me, mutmainne, râziye, marziye, kâmile) için belirlenen yedi ism-i ilâhî (kelime-i tevhid, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kakhâr) zikredilerek yapılır.²⁷

21 Aydoğdu, age., s. 60.

22 Aydoğdu, age., s. 74.

23 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 167.

24 Gümüşhanevî, *Câmi* (1977), s. 39-40.

25 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 58, 64, 65, 67.

26 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 92.

27 Tüerer, Osman, “Letâif-İ Hamse”, *DİA.*, c. 27, s. 143; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 307.

Nakşibendî –Müceddidiyye ve Hâlidîyye tarikatlarında seyrü sülûk usulü olan letâif-i hamse, Müceddidiyye öncesi Nakşibendî kaynaklarında bulunmasa da Müceddidiyye'nin kurucusu İmâm-ı Rabbânî tarafından tarikatın seyrü sülûk metodu olarak temellendirilmiştir.²⁸

Gümüşhanevî, “letâif-i aşere” konusunu İmam Rabbâni ekolüne göre yorumlamıştır. İnsânda beşi âlem-i emr beşi âlem-i halk olmak üzer on latife bulunmaktadır. Âlem-i emr'e ait latifeler kalb, rûh, sır, hafâ , ahfâ; âlem-i halk'a ait latifeler de latife-i nefis ve anâsır-ı erbaadır.²⁹

7. *Câmiü'l-Usûl*'ün Üslûb Özellikleri

Bir düşünce geleneğinin metinlerini anlamak, her şeyden önce o metinlerin kendi üzerinde inşa edildiği üst-dili anlamak demektir”.

Bir esere yalnız içindeki mananın üstünlüğü ile klasik denmez. O eserin ifade itibarıyla de kusursuz olması lazımdır. Klasik eserde aranan en mühim şey şekil ve muhteva arasındaki muvazenedir.”³⁰

Gümüşhanevî eserini farklı eserlerden derlemiş olsa da bir üslub bütünlüğünü yakalayabilmiştir. Buna bağlı olarak yer yer Arapça “secî'li bir dil” kullanmıştır. Örneğin: ³¹تعلق النفس بالأسباب و ركون النفس أفي الجهة المخصوصة من الاكتساب ve ³²بعضا فاسدة و أفكار كاسدة gibi.

Gümüşhanevî'nin eserinde yer yer Türkçe gramer yapısını tedai ettiren Arapça cümlelere de rastlanılmaktadır. Bilhassa tarikat erbabı ile ilgili kısımlarda Türkçe selikayı çağrıştıran ibareler epeyce fazladır.

Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*'ünde tasavvuf kavramları arasındaki nüanslara da değinmiştir. Hatta denilebilir ki *Câmiü'l-Usûl*'ün temayüz ettiği noktalardan biri de burasıdır.

Gümüşhanevî, istihlâhlar arasındaki farkları belirtme sadedinde değişik metotlar uygulamıştır. Yer yer “*el-farku beyne..*” şeklinde başlayan ibareler ile bu ayrımı yaparken bazen iki kavramı peşpeşe zikretmek suretiyle aralarındaki farkı izah etmiştir.

Gümüşhanevî, Gavs ve kutub arasındaki farka değinmiş *gavs*'i, ilâhî tecellilere merkezlik görevi yapan ve bütün kemâlâtı sahsında toplayan *kutub* olarak vafsetmiştir. Ona göre gavslik, kutubluk derecesinden sonra gelen yüce bir makamdır.³³

Hevâcis ve havâtır arasındaki farkları açıklamıştır.³⁴

Eserde “sülûk” başlığı altında, insanların farklı halet-i ruhiyeye sahip oldukları belirtilmiş, adeta psikolojik bir insan tarifi yapılmıştır.³⁵

Kitabın dikkat çeken başka bir özelliği de sıkça tasniflere yer vermesidir. Bunun bir sonucu olarak -tasavvufun bir meratib ilmi olduğunu vurgulanırcasına- Zikir Semâ Vecd, Velâyet, Nefs, Kalb, Ruh, Sırr gibi makamları anlatan Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*'de “Tasavvufun kısımları ve mertebeleri” başlığı altında avam-havâss-havâssu'l-havâss ayırımına gitmiştir. Aslında bu daha önceki tasavvuf klasiklerinde çokça görülen bir durumdur. Nitekim Gazâlî oruç bahsinde orucu avâmın yâni câhillerin, havâssın ve ehass-ül-havâssın orucu şeklinde üçe ayırmıştır. Ayrıca tasavvuf tarihinde “Avâmın tövbesi günâhtan; havâssın tövbesi gafletten, Allahü teâlâyı unutmaktadır” şeklindeki Zünnûn-i Mısırî'ye ait söz de meşhurdur.

28 Tüerer, agm., s. 143; Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşibend*, İstanbul 2002, s. 308-310.

29 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 98.

30 Bilgegil, age., s. 278.

31 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 45.

32 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 57.

33 Gümüşhanevî, *Câmi* (1977), s. 41, 350.

34 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 50

35 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 54.

Gümüşhanevî mesela tevbe konusunu avâm-havâs şemasıyla yazmıştır. Ona göre tevbe üç kısımdır: Avâmın tevbesi: Günahlardan ve masiyetten; Havâssın tevbesi: Kalbi Allah marifetullah harici şeylerden temizlemek; Ehassın tevbesi: Ruhun mehabbetullah gark olmasıdır.³⁶

Avam-havâs-ehass tasnifi yapılan diğer tasavvuf ıstılahları şunlardır:

Ubûdiyyet, Mücâhede, Zühhd, Vera', Takva, Tevekkül, Yakîn Havf, Recâ, Sabır, Şükür, Rızâ, Hayâ, Sıdk, İhlâs, Hilm, Edeb, Kanâat, Fakr, Âfiyet, Belâ, Tume'nîne, İ'tisâm, İstikâmet, Şevk, Üns, Ma'rifet, Müşâhede, Kurb, Fikr.³⁷

Sülûkten sonra gelen "uzletin semeresi" ,"uzletin afetleri" başlığı altında konuyu havas avam tasnifine göre anlatmıştır.

Ayrıca tasavvufi kavramların "ifrat ve tefrit" boyutuna girilmiş olması eserdeki tasnif üslubunun bir göstergesidir.

Gümüşhanevî *Câmiü'l-Usûl*'ünde "şer" ve "ukubet" bahsini müstakil bir başlık olarak ele alması, felsefedeki kötülük problemine benzer bir tarzda konuya sufice bakışı yansıtmaya açılarından önemlidir.³⁸ Şu farkla ki Gümüşhanevî "şer"e günah ve masiyet anlamı yüklemektedir.³⁹

Câmiü'l-Usûl'de eşanlamlı tasavvufi ıstılahları mücalese-hadra, suâl-taleb⁴⁰, niyet-istiha-re, A'mâl-evrâd,⁴¹ Ubbâd-Zühhâd, Evliya-sıddıkîn⁴² Yakîn-İlim,⁴³ Âkıl-sâlihûn⁴⁴ başlıklarıyla verilmiştir.

Gümüşhanevî'nin dikkate alınması gereken bir klasik yönü de titiz bir şekilde Şerîat - Tarîkat - Hakîkat - Marifet⁴⁵ ve Kerâmet -Velayet arasındaki farklara değinmesidir.⁴⁶

Câmiü'l-Usûl'de Uzlet - Halvet,⁴⁷ Fekd ve Vecd,⁴⁸ Kabz - Bast,⁴⁹ Umûm - Husûs,⁵⁰ Hâss - Âmm,⁵¹ Fenâ-bekâ,⁵² Vahdetü'l-Vücûd - Vahdetü'ş-Şuhûd,⁵³ Velâyet-i Suğrâ - Velâyet-i Kübrâ - Velâyet-i Ulyâ,⁵⁴ Hâss - Âmm,⁵⁵ Umûm - Husûs⁵⁶ gibi mukabil kavramlar da eserde îzah edilmiştir.

36 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 95.

37 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 95-97.

38 Kötülük problemi için bkz. Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. Furkan Yayınları, İstanbul 2001, s.15-17; Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997; Cebeci, Lütfullah, *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 1985, s.309; Kiriş, Nurten, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2008, Bahar, sy. 5, ss. 81-99.

39 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 64.

40 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 64.

41 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 69.

42 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 71.

43 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 74-75.

44 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 88.

45 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 72.

46 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 92.

47 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 72.

48 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 67.

49 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 66.

50 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 88.

51 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 95.

52 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 99.

53 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 100.

54 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 101.

55 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 95.

56 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 88.

8. Bir Tasavvuf Klasiği Olarak Kuşeyri'nin *Er-Risale*'si ve Gümüşhanevî'nin *Câmiü'l-Usûl*'ü

Kuşeyri'nin *er-Risâle*'sinin mukaddimesi ile Gümüşhanevî'nin *Câmiü'l-Usûl* mukaddimesi arasında hemen hemen fark yok gibidir.

Her iki sufi de zamanındaki kötü örneklerle dikkatimizi çekmekte, çözüm önerisi olarak da bu yolun doğru tanıklarından şahitler getirmekte, yozlaşmaya yüz tutan sufi irfanının sahih temellerini gelecek kuşaklara aktarma misyonuna talib olduklarını açıkça dile getirmektedirler.

Bütün tasavvuf klasiklerinin mukaddimeleri eserin yazılış amacını yansıtan ifadelerle doludur. Klasiklerin hepsinde "bozulan, aslından uzaklaşan, deforme olmaya yüz tutan bir gidişattan şikayet" göze çarpmaktadır. "Geleneğin saf haline dönme isteği ve nostaljisi" de diyebileceğimiz bu durum tasavvuf klasikleri arasındaki benzerlik noktalarının temelini teşkil etmektedir.

Sufiler zümresi diyor Kuşeyri ".teslimiyet içinde amel ederek samimi bir ihtiyaç hali içinde ve boyunları bükük bir vaziyette Hakk Taâlâ Hazretleri'nin huzuruna dönmüşler, işledikleri ameller ve elde ettikleri saf hallerden hiç bahsetmemişlerdir. Zira Aziz ve Celil olan Allah Taâlâ'nın dilediğini yaptığına ve kullarından istediğini veliliğe seçtiğine kanaat getirmişler, hiç bir mahlûkun ona hükmedemeyeceğine ve hiç bir varlığın onun irâdesi üzerinde hak iddia edemeyeceğine, hak edilmeden, amel karşılığı olmadan verdiği sevabın doğrudan doğruya bir lütuf olduğuna, azabın ise adaletin eserleri (izleri veya kitapları) kalmıştır. Şu şiir bu hali çok güzel anlatır-. "Çadırları onların çadırlarına benziyor, halbuki görüyorum ki çadırların içinde duran kabilenin kadınları, sevgilimin kabilesine ait çadırların kadınlarından başka!" Şimdi sûfiler şekil ve kıyafet bakımından eski sûfilere benziyor ama ruh ve muhteva bakımından başkalaşmışlardır."⁵⁷

"Tasavvuf yolunda bir duraklama ve gevşeme baş göstermiştir. Daha doğrusu bu yol hakiki manasıyla yok olup gitmiştir. Kendileriyle hidâyete ulaşılan şeyhler vefat edip gitmiş, şeyhlerin gidişatına ve âdetlerine tâbi olan gençler azalmış, verâ' kaybolmuş, verâ' sergisi durulmuş, tamah kuvvetlenmiş, ihtirasın kökleri ve bağları güçlenmiştir. Şeriata hürmet hissi kalplerden zail olmuştur. Dine karşı kayıtsızlığı, menfaat temin etmenin en güvenilir vasıtası olarak kabul eden zamanın sofuları, haram ile helal arasında fark görmez olmuşlar, dine ve din büyüklerine karşı saygısız olmayı, din haline getirmişlerdir, îbadet etmeyi hafife almışlar, namaz kılmayı ve oruç tutmayı basit bir şey saymışlar, gaflet meydanında at koşturmuşlar, nefsânî arzulara kendilerini teslim etmişler, işlenmesi mahzurlu olan şeyleri hiç aldırmandan işlemişler; halktan, kadınlardan ve zâlim devlet adamlarından temin ettikleri şeylerden hiç çekinmeden faydalanmışlardır. Sonra bu nevi kötü şeyler yapmaya da kanaat etmiyerek bir de en yüksek manevi hallere ve hakikatlara işaret etmişler, bu gibi şeylerden bahsederek kulluk boyunduruğundan kurtulup hürriyete kavuştuklarını, Allah'a vuslat hâli ve hakikati ile muttasif olduklarını, daima Hakk ile kâim bulduklarını, üzerlerinde kendi irâdelerinin değil de Allah'ın hükmünün câri olduğunu, nefsâniyetlerinin yok olup fena mertebesine ulaştıklarını, işledikleri haramlardan veya işlemedikleri farzlardan dolayı azarlanıp yerilemeyeceklerini, ahadiyyetin sırlarını keşfen bildiklerini, cismani varlıklarının çarpılma ve kapılma suretiyle kendilerinden tamamen alındığını, beşerî varlıklara ait hükümlerin kendilerinden sakıt olduğunu, güya nefislerinden fâni olduktan sonra samediyetin nurları ile baki kaldıklarını, konuştuğu zaman kendilerinden kendi namlarına başkasının, (Hakkın nuru ile baktıklarını söyler olmuşlardır. Bu yanlış inançlar yaygın bir hal aldığı zamanda bir dert halini almış ve bu durum uzayıp gitmiştir. Ben tenkit ve red dilini bu kadar uzatmak istemezdim. Çünkü şu tasavvuf yolunun ehli olan sûfilere kötü bir tarzda bahsedilmesini ve tasavvufun aleyhinde bulunanların bu sözleri sûfilere ayıp-

57 Uludağ, age., 94-96.

lamanın caiz olduğuna delil saymalarından endişe ederdim. Zira bu memleketlerde tasavvuf yoluna muhalif olan ve tarikati reddedenlerin giriştikleri çetin mücadele bir dert ve belâ haline gelmiştir. Tasavvufta görülen bahis konusu rehabet ve kayıtsızlık sebeplerinin ortadan kalkmasını ümit ederek; “Allah Taâlâ, tasavvuf yolunun âdabına riayeti hiçe sayan, çok güzel dinî ve tasavvufî âdetlerden sapan kimselere belki lütuf ve ihsanda bulunur da onları irşad eder,” derdim. Bir yandan zaman işlerimi güçleştirirken, diğer taraftan zamanımızda yaşayan kimseler, tercih ettikleri hareket tarzına aldanarak alışkanlıklarına devam etmektedirler. Bu sebeple gönül sahiplerinin (ehl-i dil) tasavvuf yolunun temellerinin sahte sofuların iddia ettikleri gibi, bu şekilde atıldığı ve sûfilerin selefi olan zevatın da bu tarzda hareket ettikleri kanaatına varmalarından endişelendim, bu fikre sahip olurlar, diye onlara acıdım. Sûfi dostlarım, Allah sizleri lutfuna nail eylesin. Bu Risâle’yi işte bu sebeple sizler için yazmış bulunmaktayım. Bazı tasavvuf şeyhlerinin âdâb, ahlâk, muamele ve kalplerinde besledikleri inanç gibi hususları bu Risâle’de bahis konusu ettim. Sûfilerin işaret ettikleri vecd hâllerini seyr ve sülûk esnasında baştan sona kadar yükseliş keyfiyetini de bu eserde anlattım. Gaye, bu tarikata girmek isteyenlere kuvvet vermek, ilk sûfilerin durumlarını izah etmek suretiyle tasavvuf yolunu tashih ettiğim hususunda lehimde şهادette bulunmanızı temin etmek, sahtekâr sofuların halleriyle ilgili şikâyetlerimi yazarak teselli bulmak ve kerem sahibi olan Allah’ın lutfuna ve ihsanına nail olmaktır.”⁵⁸

Gümüşhanevî de eserini “sadece bir tasavvuf kamusu olsun diye değil, tekke çevrelerinde gördüğü eksiklikleri giderme ve müridlerini eğitmek amacıyla kaleme almıştır.”⁵⁹ Bu amacını da şu cümlelerle ifade etmiştir: “Hakk yolunda Hakkı arama iddiasında bulunan kimselerden çoğunu gördüm ki bu yolun usûlüne uymuyor, onu bozuyorlar. Bu durum karşısında biz de bu yolun özelliklerinden usul ve erkânından bir kısmını toplayıp bir eser halinde telif etmek istedik.”⁶⁰

Câmiü'l-Usûl’de bulunup Kuşeyri’de bulunmayan konular bağlamında ilk sufilerin tercem-i halleri Kuşeyri’de müstakil bir bab olarak daha geniş şekilde anlatılırken *Câmiü'l-Usûl*’de dağınık malzemeler halindedir.

“Kuşeyri kitabında “Meşhur Sufiler” başlığını bölümde 83 kadar sûfiden bahsederek, bunların ne derece dini hükümlere saygılı ve hürmetkar olduklarını, şeriata ne kadar tazim ettiklerini ifade eden hal, hareket ve sözleri üzerinde durmaktadır.”⁶¹

Kuşeyri’de “Tasavvufî İstilahlar” ikinci bölümde⁶² “hâl ve makamlar” (Tasavvuf Ahlakı) üçüncü bölümde işlenmiştir. Gümüşhanevî’de tasavvuf istilahları daha ziyade Kaşânî’nin *İstilahât-ı Sufiyye*’sine dayanmaktadır. Hatta Gümüşhanevî tasavvuf istilahları konusunda Kâşânî’nin müstensihî konumundadır. İbareler aynen harfi harfine aktarılmıştır.

Bu durum Gümüşhanevî açısından tabiidir. Mukaddimesinde belirttiği üzere bu eseri bu yolun usul erkânını tayin etmek, sahih örneklikleri öne çıkarmak, zamanındaki yanlışlar karşısında doğru tasavvufu tescillemek gayesini güttüğünü ifade etmektedir. Dolayısıyla bu sahanın klasik olmuş ana metinlerinden, istilah sözlüklerinden ictibaslarla bulunmuştur.

Kuşeyri ile *Câmiü'l-Usûl*’ün benzerlik arzettiği bölümlerden biri de er-Risâle’deki “Müridlere tavsiyeler” başlığını taşıyan son bölümdür. Gümüşhanevî tabir yerindeyse Kuşeyri’nin *er-Risale*’deki bu bölümünün genişçe bir şerhini yapmış gibidir. *Câmiü'l-Usûl* baştan sona bu mantık etrafında gelişmiştir. Câmiü'l-Usûl’ün üslubunun tavsiye ve nasihat şeklinde oluşu da bu yaklaşımı desteklemektedir.

58 Uludağ, age., s. 94-96.

59 Aşkar, age., 288.

60 Gümüşhanevî, *Câmi* (1977), s. 39.

61 Uludağ, age., s. 111.

62 Uludağ, age., s. 180-223.

“Vahdet-i vücûd” ve “vahdet-i şuhud” gibi tasavvufun sonraki dönem konuları *Câmiü'l-Usûl*'de bulunup Kuşeyri'de bulunmayan konulardandır.

Gümüşhanevî'nin tasavvuf literatürüne asıl katkısı “*Mütemmimât-ı Câmiü'l-Usûl*”de ortaya koyduğu istihlâhlardır. Harf sırasına göre yazılan bu sufi kavramlarda meşhur tasavvuf lügatlarından iktibaslar bulunmakla beraber özgün tarifler de bir hayli fazladır.

Câmiü'l-Usûl, umumiyetle Nakşilik çerçevesinde kurgulanmakla birlikte tasavvufun diğer tarikat ilkelerine de yer vermiştir. Büyük sufilerin hangi vasıfıyla temayüz ettiklerini de *Câmiü'l-Usûl*'den anlayabiliyoruz. Buna göre,

Kuvvetli bir tasarruf ve her türlü imdat etme himmeti Geylani'nin;

İlim ve varidat kuvveti Şazeli'nin;

Keramet ve fütüvvet Rifaî'nin;

Merhamet ve atıfet Bedevî'nin;

Sehavet ve kerem Dusukî'nin;

İrfan ve kemâlat İbn Arabî'nin;

Aşk ve muhabbet Mevlanâ'nın, letafet ve mahiyet Suhreverdî'nin, Vecd ve cezbe Necmüddin Kübrâ'nındır.⁶³

Şâh-ı Nakşibend Muhammed Bahaüddin ve tarikat âdâbı, Şeyh Abdülkâdir Geylânî ve Hasan Şazeli hakkındaki bilgiler, malumattan ziyade bir sufînin bir başka sufiyi anlatırken ta-kındığı bir edeb duruşunun abidesi denilebilecek cümlelerdir.

“Mürşid-i hissi- mürşid-i manevi”⁶⁴ tasnifi de tasavvuf tarihi için yeni bir tasnif sayılabilir. Hissi mürşid şeyh, manevi mürşid ilhamdır.

Sonuç

Gümüşhanevî'yi anlamak için âlim kavramını, tasavvufu, tarikati, Nakşiliği Halidiliği bilmek lazımdır.

Tasavvufun yerel imkanlarla nasıl evrensel çözümler üretebileceğinin canlı bir örneğidir, Gümüşhanevî.

Klasik olmuş eserler, etrafında şekillenen fikirler ve o fikirlerin temsilcileriyle de klasiktir. Gümüşhanevî yetiştirdiği halifeler, kurduğu kütüphaneler ile başlı başına bir klasik sayılabilir.

Tasavvufun bilinen ezberlerini bozarcasına sosyal hayatın ta içinde bir yerde kendini konumlandıran Gümüşhanevî, sosyal-ictimai-siyasi gelişmelere uzak durmamış, idarecilerle dirsek teması içinde bulunmuş, bu yakınlaşmayı tasavvufun bir imkanı olarak değerlendirmiştir.

Gümüşhanevî'nin tasavvuf tarihinin bir fotoğrafı diyebileceğimiz eserinde en bariz vasfî tarikat ve tarikat adabı ile alakalı bölümlerdir.

Kavramlar arası geçişlerdeki titizlik ve benzer kavramlar arasındaki nüanslara işaret etmesi de bir başka klasik eser manevrasıdır.

Eserin “İstihlâhlar” ve “Esmâ-yı Hüsnâ” kısmı tamamen Kâşânî'nin “*İstihlâhât-ı Sûfiyyesi*”nden muktebes⁶⁵ olsa da tekke ve tarikat bahisleri bir klasik eser selikasına sahiptir.

63 Gümüşhanevî, *Câmi* (1977), s. 50.

64 Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 46.

65 Kâşânî, *İstihlâhât-ı Sûfiyye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 9-90; Gümüşhanevî, *Câmi* (2010), s. 114-165.

Osmanlı mutasavvıfının Arapça yazılmış bir eseri olması bakımından da “*Câmiü'l-Usûl*” Osmanlı tasavvuf geleneği içindeki cevherleri işaretlemesi yönüyle önemlidir.

“*Câmiü'l-Usûl*”ün bir tasavvuf klasiği olduğuna dair tezimiz, sadece eserin muhtevası ve üslubuna dair söylediklerimizle sınırlı değildir. Yaşadığı asrın mukteza-yı haline mutabık lüzumlu pasajların bu denli bir disiplin içerisinde bir kitapta toplanması da bir klasik duruşu temsil etmektedir.

Kuşeyri vb. kurucu klasikler kadar olmasa da kendi asrına yön veren bir tasavvuf eseri olması bakımından “*Câmiü'l-Usûl*” tasavvuf kültürüne hem şahıs (Şeyh/mürşid) hem müesse-se (Tekke/dergah) hem istilah (terminoloji) hem de metinler bağlamında tanıklık etmektedir.

Klasik kavramını “terminolojisini oluşturmuş bir ilmi, efradını cami ağyarını mani temsil eden temel metinler” şeklindeki tanımladığımızda karşımızda tasavvufun inkırazına hükmetmiş umutsuz söylemlere karşı otoritesini kabul ettirmiş bir vakarla adeta dejenere ediliyor zehabına kapıldığınız tasavvuf bu asli tanıkların asar-ı bergüzarında hala dinamik bir şekilde durmaktadır, diyen mutasavvufu görmekteyiz.

Yozlaşmayı önlemek, başta doğru doktrini ortaya koymaya bağlıdır. Gümüşhanevî eserinde asrına kadar yazılan tasavvufi birikimi adeta “doğru tasavvuf”un bir emaneti olarak ele almış kendi bakış açısından vesika niteliğindeki tasavvuf metinlerinden iktibaslar yapmıştır.

Câmiü'l-Usûl'deki tekrarlar, “hangi klasikten hangi yönlerden farklıdır” vb araştırmalar bir sempozyum tebliğinin sınırlarını aşmaktadır. Fakat şu kadar söyleyebiliriz ki Gümüşhanevî eserine kendi rengini vermeye çalışan bir müellif olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilhassa tekke-tarikat ile ilgili bölümler tarikatın mutfağındaki bir zatın mahir anlatımına bürünmekte, dolayısıyla esere renginiveren bölümler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gümüşhanevî aslında müesseseleşmenin bir tipik örneği olarak zaten tasavvuf tarihindeki yerini almıştır. Kurduğu matbaa ve kütüphaneler onun tasavvuf içinde sosyal projeleri olan farklı bir mutasavvıf olarak kaydedilmesini sağlamıştır.

Yazdığı eserler olsa olsa bu müessis sufînin amelî yönünün epistemolojisini teşkil eder.

Gümüşhanevî, selef ulemasından birine benzetilecek olsa bu zat kanaatimizce Suyutî (ö. 911) olurdu. Onun hemen hemen tüm ilimlerde yaptığı cem ve tedvin faaliyeti, daha sonraki asırlarda iktibas ettiği metinlerin nüshalarının kaybolup esamisi okunmayınca kıymete binmiş, yaptığı derlemenin aslında bir klasik olarak tarihte yer aldığını daha sonraları anlaşılmıştır. Gümüşhanevî'nin farklı ilim dallarında yazdığı –derlediği- eserler, tasavvufu ilgili kendi sahasında bir vesika, bir klasik değeri taşımaktadır.

Kaynakça

- Alp, Talha Hakan, "Kaynak Meselemiz: Literatür (II)" *Yeni Şafak* 28.12.2012.
- Aşkar, Mustafa *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Aydoğdu, Rukiye, 19. Yy. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi-Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Özelinde-* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ayvazoğlu Beşir, "Geçmişin hâl içinde varlığını hissetmek", *Zaman*, 25.07.2013.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı, İstanbul, 2008.
- Bardakoğlu, Ali, "Hanefi Mezhebi" *DİA*, İstanbul 1997, c. 16, ss. 1-21.
- Bilgegil, Zöhre, *Kaya Bilgegil'in Makaleleri*, Akçağ, Ankara, 1997.
- Calvino, Italo, *Klasikleri Niçin Okumalı?* İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- _____, "Klasikleri neden okumalı?" çev. Celal Üster, *Radikal*, Ek, 24/08/2001.
- Cebeci, Lütfullah, *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 1985.
- Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Klasikleri*, İstanbul, 2010.
- Charnay, Jean-Paul, "Klasik İslâm'da Dönemler ve Değerlerin Farklılığı", çev. Yaşar Gedikli, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 9, ss. 339-350.
- Damar, Abdullah, "Abdullah Herevî Ve Menâzilü's-Sâirîn, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, yıl 8, sayı 18.
- Downs, Robert B. *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*, çev. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1994.
- Durmuş, İ. "İbnü'l-Mukaffa" *DİA*. c. 21 ss. 130-134.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin , *Câmiü'l-Usûl fi'l-Evliyâ*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- _____, *Veliler ve Tarikatlarda Usul*, çev. Rahmi Serin, Ramazan Nazlı, Pamuk Yayınları, İstanbul 1977.
- Günaltay, M. Şemseddin, *İslam Tarihinin Kaynakları- Tarih Ve Müverrihler* Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991.
- Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn: Hayatı -Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.
- _____, "Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn", *DİA.*, İstanbul 1996 c. 14, ss. 266-267.
- Haklı, Şaban, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar Ve Eleştiriler", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, s. 2, ss.195-211.
- İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve tenbihler)*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık İstanbul 2005.
- Kara, M. "Makbûl Ve Maktûl Tasavvuf Kültürü İle İlgili Tesbitler, Problemler, Teklifler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, c. 11, sy. 1, ss. 1-16.
- Karaca, Hüseyin, "Diyanet Hizmet İçi Eğitim Kurslarında Tahsil Edilen Belagat ve Tasavvuf İlimlerinin Vaizlerin Usuli Duruşuna Katkıları", *Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Vaaz Ve Vaizlik Sempozyumu Bildirileri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Ankara 2013, ss. 385-413.
- Karataş, Turan, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Sütun Yayınları, İstanbul 2011.
- Kâşânî, *Istılâhât-ı Sûfiyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Kılıç, Arzu, "Klasik Romanlar Eskidi mi?" *Zaman*, Pazar Eki, 17.02.2013.

Kılıç, Mahmut Erol, "Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış", *Usûl*, c. 1, sy. 1, ss. 91-109.

Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İstanbul 2004.

Kiriş, Nurten, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2008, Bahar, sy. 5, ss. 81-99.

Kuşeyri, *er-Risale*, çev. Süleyman. Uludağ, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, Dergah Yayınları İstanbul 1991.

_____, *er-Risale*, thk: Abdülhalim Mahmut, Dimeşk 2003.

_____, *Kuşeyrî Risâlesi* (er-Risâle) çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1978.

Kutluer, İlhan, "Gelenek ve Klasik Kavramları Türk Düşünce Tarihi Bakımından Ne İfade Eder?" *Türkiye'de Felsefenin Geleneği Ve Geleceği" Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012.

Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Namlı, Ali, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

Ortaylı, İlber, *İmparatorlugun En Uzun Yüzyılı*, Alkım Yayınevi, İstanbul 2006.

Örnekleriyle Türkçe Sözlük (1-4), MEB. İstanbul 2000.

Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. Furkan Yayınları, İstanbul 2001.

Pilav, Salim, "Klasik Edebiyatın Tartışılan Yanları Üzerine Yapılan Değerlendirmelere Toplu Bir Bakış", *Turkish Studies*, Ankara 2013, Vol. 8/1 Kış, ss. 2179-2187.

Şimşek, Halil İbrahim, *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendî-Müceddidî Hareket: Anadolu'daki Temsilcileri ve Tasavvufî Görüşleri*, Hitit Kitap, 2. Baskı, Çorum 2008.

Tarlan, Ali Nihad, *Metin Tamiri*, Burhaneddin Basımevi, İstanbul 1937.

Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşibend*, İstanbul 2002.

Türer, Osman, "Letaif-İ Hamse", *DİA.*, c. 27, ss. 143.

Uludağ, Süleyman, "Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin" *DİA*, c. 26, ss. 473-475.

_____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.

Yalin, Özge, "Klasikler niçin vazgeçilmez?" *Zaman*, Kitap zamanı sy. 92.

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Yazıcı, Uludağ, "Herevî Hâce Abdullah" *DİA*, c. 17, ss. 222-226.

Yılmaz, Necdet (edt.) *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî: Sempozyum Bildirileri*, İstanbul 1992.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Câmiu'l-Usûl* Eserinde Öngördüğü Seyr u Sülûk Esasları

Kadir ÖZKÖSE*

Özet

Osmanlı toplumunun kültür, ahlak, sanat ve edebiyat zevkinin teşekkülünde tasavvufî düşüncenin doğrudan ve dolaylı olarak tesir halkasını görmekteyiz. Osmanlı bürokrasisinden halk tabakasına kadar farklı tasavvuf ekollerıyla irtibat içerisinde olduğu, Osmanlı toplumunu derviş toplum olarak değerlendirebileceğimizi ifade edebiliriz. Osmanlı'nın kuruluş, yükseliş ve gerileme dönemlerinde tasavvufî anlayışların müspet veya menfi yönde katkılarının bulunduğunu görmekteyiz. Tekkeler Osmanlı toplumunun belli başlı kurumlarından biri kabul edilmektedir. Tebliğimde bu tesir halkasının kültür, sanat, sağlık, spor, folklor, hoşgörü iklimi, konaklama hizmetlerini sağlamadaki boyutlarını ele almak istiyorum.

Giriş

Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî'ye göre tarikatlarda gerçekleştirilen seyr u sülûk eğitiminin temel gayesi; sâlikin kulluk kıvamına ermesini, şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarının hükümlerine göre davranışlarda bulunmasını, Allah'tan başka hiçbir gaye ve hedef edinmemesini, her türlü kusurlardan iç ve dış dünyasını arındırmasını, yüce gayeler peşinde koşmasını, ilâhî tecellilere ermeye engel olan her türlü bağlardan kurtulmasını, nefsin kontrol altında bulundurmasını sağlamaktır (Gümüşhanevî, 1987:388).

1. Kâmil Mürşidi Bulmak

Dergâhlarda verilen tasavvuf terbiyesi her şeyden tecrübî bir eğitimidir. Bir kamil mürşide varmadan, mürşidin rehberliği olmadan, ciddi bir riyazet eğitimi almadan seyr u sülûk gerçekleştirilemez. Seyr u sülûkun başarısını öncelikle tabi olunacak mürşidin yetkinliğinde gören Gümüşhanevî, mürşidin manevî zevk sahibi olmasını, şefkat ve himmetinin âli olmasını, Allah'tan gelen her şeye rıza göstermesini, isabetli görüş ve tesirli telkin sahibi olmasını öngörmektedir (Gümüşhanevî, 1987:90). Mürşitlerin şer'î şerife ve tarikat usulüne vakıf olmaları gerektiğini hatırlatan Gümüşhanevî, mürşitlerin farzları, vacipleri, sünnetleri, müstehapları, helâl ve haramları, tarikatın usul ve şartlarını, kalp hayatını, tasavvufî makamların hususiyetlerini, ruhun inceliklerini bilip bunları müritlerine öğretecek irfana sahip olmasını şart koşmaktadır. Ona göre intisap edilecek bir mürşit, nefsin hallerini bilip müritlerini ona karşı öğütlemeli ve ikaz etmelidir. Bütün Müslümanlara karşı şefkatli olması lâzımdır. Mal, mülk ve dünyalıklara fazla rağbet göstermemelidir. Kendisi de mutlaka bir işle meşgul olması gerekir (Gümüşhanevî, 1987:413-414). Onun ifadesiyle belirtecek olursak, *"Hakiki bir mürşid kendi halleri ile müridinin hallerini saklar, kimseye ifşa etmez. Yemek içme, uyumak gibi tabii hallerde daima orta yolu takip eder. Ne ifrat ne de tefrite düşmez. Yani ne fazla ne de eksik hiçbir şeyi ölçü ve sınırının dışına taşmaz. Gezmesi, yürüyüşü ve bakışları gene bu ölçülere bağlı kalır. Mürşid-i kâmil olur olmaz şeylere kûsüp darılmaz. Yüce Allah'ın hükmü ve emirleri çiğnendiği zaman öfkelenir. Öfkesi, darılması ve nefreti uzun sürmemeli. Daima lütuf ve kerem sahibi olmalıdır."* (Gümüşhanevî, 1987:413-414).

* Prof. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî, şer'î şerife sadakat göstermeyen, Müslümanların sevgisini kazandıracak vakarı olmayan, nefsinin hevâ ve hevesine uyan, yersiz konuşan ve kötü ahlâk sahibi isimlerin şeyhlik iddialarına itibar edilemeyeceğini dile getirmektedir (Gümüşhanevî, 1987:90).

“Bir kimse hâl ve kemâl sahibi olduğunu, Allah ila beraber bulunduğunu iddia ediyor da yaşayışı şeriat esaslarına uymuyorsa, böyle kimseye asla yaklaşma ve ondan iyilik ve kurtuluş bekleme.

Bir kimseyi her zaman riyâzet eğitimi bağlamında kimseye görüşmez, hiçbir şeyle meşgul olmaz ve ayağına gelenlerden de hürmet bekler görürsen, böyle kimseye asla yaklaşma. Böyle kimseden, kimseye hayır gelmeyeceği için ondan uzaklaşmaya bak.

Bir kimseyi fakirliği över ve dünyaya düşmanlığını iddia eder görürsen, böyle kimseye asla yakın olma. Hiçbir zaman böyle kimsenin beraberliğini düşünme. Bu tip kimseye yapacağın kısa bir arkadaşlık kırk sabah kalbinin katı kalmasına sebep olur.

Bir kimseyi bildikleri ile öğünür ve avunur görürsen, o kimsenin cehaletinden şüphe etme.

Bir kimseyi nefsinin afatından emin bir halde görürsen, kendine güvenir ve yaptıklarını beğenir hali varsa, icap ettiği zaman nefsi ile yapılacak mücâhedeyi yapmıyorsa, onun İslâmî yaşayışına ehemmiyet verme. Sahteliğinden asla şüpheye düşme. Böylelerinden şiddetle sakınmaya bak.

Bir kimseyi mürşidlik iddiası ile beraber, kendisini oyun ve eğlencelerden alamaz; keyfini, rahatını ve eğlenceyi sever görürsen, ondan da kerem umma, hayır bekleme.

Bir kimse noksan olduğu ve muhtaç bulunduğu halde, nasihat meclislerine yaklaşmaz, kendi aklına estiği şekilde avunur ve hoşuna giden şeyleri yaparsa, bilmelidir ki, o kimse nasihatın feyiz ve bereketinden mahrum ve içi vesvese ile doludur.” (Gümüşhanevî, 1987:183)

İntisap edilecek mürşid-i kâmilin hasletlerini bu şekilde sıraladıktan sonra Gümüşhanevî, mürşide intisabın şu dört şekilde olacağından bahsetmektedir:

Birincisi, musafaha suretiyle el alıp esma zikrinin telkin edilmesidir.

İkincisi, rivayet yoluyla intisaptır. Bu mürşid-i kâmilin irşad mahiyetinde olan eserlerini okuyup ilgili eserler üzerinde çalışmakla olur. Bu da ya kitapta yazılı olanlara bağlanmak ve serdedilen fikirleri esas almakla olur.

Üçüncüsü, dirayet yoluyla intisaptır. Bu da mürşidin irşada ait kitabını veya mektubunu, anlaşılır hale getirmek için, gerekli inceleme yapmak, manasını anlaşılır hale getirmekle olur.

Dördüncüsü, tevhit ve baka mertebelerinde Hakk'ın sıfatlarını müşahade ve O'nda fani olmak için, kamil bir mürşidin dizinin dibinde, tam bir İslâmî edeple çalışmak suretiyle ahlaki güzelleştirmek, imanı mutmainneye yükseltmek için mürşidin verdiği söz ile salikin verdiği sözdür (Gümüşhanevî, 1987:97).

Mürşid-i kâmillere intisabın özellikle dördüncü şeklini öngören Gümüşhanevî, intisabın hakkını vermeye ve müridin her halinde şeyhini örnek almasını tavsiye etmektedir. Ona göre mürşid-i kâmil sâlik için uyulması gerekli bir önderdir. Konuyla ilgili Bayezid-i Bistâmî (ö. 261/875)'nin “Şeyhi olmayanın, şeyhi şeytandır” (Kuşeyrî, 1993:380) sözüyle Ebû Ali ed-Dekâk (ö. 405/1014)'in “Ağaç kendilinden biterse, yaprak açar. Fakat meyve vermez. Mürid de böyledir. Derece derece kendisine yol gösterici üstadı yoksa o, nefsinin kuludur. Kendisine çıkar bir yol bulamaz” (Kuşeyrî, 1993:381-385) sözlerini delil olarak sunar. Gümüşhanevî'ye göre tarikat eğitiminin temel gayesi, zahirî ve batınî hükümleri bir bütün olarak uygulamak, sabır

ve sebat ehli olmak, içerisinde bulunduğumuz hâle rıza göstermek, kalbi mal ve mülk sevgisinden temizleyip sadece Allah'ın zikri ile meşgul etmektir. Mürid kendisini daima Allah'ın yedi kudreti altında bulunduğunu bilmeli ve ona göre davranışlarını kontrol etmelidir (Gümüşhanevî, 1987:401). Tarikatın bu temel hedeflerini gerçekleştirmede mürit şeyhine itaat etmeli, hürmette kusur etmemeli ama şeyhini hata yapmaz, masum bir kişi olarak değil, sadece salih bir zat olarak kabul edip kendisine tabi olmalıdır (Gümüşhanevî, 1987:403).

2. Mürşid-i Kâmile Uymak

Mürşid-i kâmile intisap eden sâliklerin dervişlik âdâbına riayet etmesi gerekmektedir. Sadık bir dervişin uyması gereken temel esasları Gümüşhanevî şu şekilde sıralamaktadır:

1. Neticesi beklenen gibi çıkmasa bile verilen emre uymak
2. Neticesi ölüm bile olsa İslâm'ın haram kıldığı şeylerden sakınmak
3. Yakında, uzakta, hayatta ve vefat etmiş tüm yakınlarının saygısını muhafaza etmek
4. Yakında, uzakta, hayatta ve vefat etmiş tüm insanlığın hukukunu korumak ve adalete tam riayet etmek
5. Mürşidine sadakat göstermek (Gümüşhanevî, 1987:90-91).

Bu şekilde yaratılmışlara şefkati ve Yaratan'a hürmeti öngören Gümüşhanevî, sâlikin on vazifesini ise şu şekilde sıralamaktadır:

1. İfrat ve tefrite sapsadan verilen emirleri yerine getirmek, haram olan şeyleri mutlak surette terk ederek takva sahibi olmaktır. Muhtaç olduğu bilgileri iyi seçerek, daha çok şey öğrenmenin gayreti içinde bulunmak da sâlike lâzım olan şeylerdendir.
2. Takva derecesinin tamamına ve nefsin temizlenmesine esas olan sebeplere göre ibadet ve sair hizmetlerini tanzim ve devam etmektir. Meselâ, şüpheli olan şeyleri terk edip, kat'î emir ve yasaklara göre hareketlerini tanzim etmek gibi.
3. Eşyanın geliş ve doğuş yollarına dikkat etmektir. Şöyle ki, insanın sair azalarının yanında kalbi de vardır. Her aza hareketini kalpten alır. Yâni kalbin hareketine ve maksadına uygun hareket eder. Kalp iyi şeylere depo olmuşsa, azaların hareketi de iyi ve müspettir. Kötü şeylere depo olmuşsa, azaların hareketi de kötü ve günahtır.
4. Kendisinin noksanlarını ve ayıplarını fark edip kendisini Allah'a götürmeye çalışan ilim ve marifet ehli kimselerin sohbetine devam etmelidir. Böyle olursa, daha nefsin ilk kıpırdanışında onu bastırır. Haramdan korunulduğu için haline şükreder. Karşısına kaderinin çıkardığı şeylere rıza gösterir. Güçlüklere sabreder. Kadere teslim olur. Her şeyin hakkını, yine her şeye hakkıyla verir. Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî'nin dediği gibi, "Seni nefsânîlik ile oyalayan kimse ile sohbet ve muhabbet etme. Zira böyle kimse alçağın biridir."
5. Gururlu ve kendini beğenmiş kimselerin yakınlığından sakınmaktır.
6. Edepli olmaya dikkat etmektir. Zalimlerle oturup kalkan, müminlere mesafeli duran, ihtiyaç sahiplerinin yardımına koşmayan beş vakit namazı cemaatle kılmayan kişinin tarikata girdiğini iddia etse de onun intisabına güvenilemez.
7. Vakitlerin hakkını vermek lâzımdır.
8. Salik âlemde yalnız Allah ile kendisinin varlığı ve her hareketinin daima Allah'ın kontrolünde bulunduğunu unutmamalıdır. Sanki kul, Allah'ın büyük bir hazinesinin başında, hazine memuru, onun harcanmasından da korunmasından da yalnız Allah'a karşı sorumludur. Sâlik bir iman hazinesinin bekçiliğini yaptığını hiçbir zaman unutmama-

lıdır. Allah'tan başka şeylere gönül vermemelidir. O'nun her şeyi gördüğünü bilerek, yasak kıldığı şeylerden sakınmalı, emir buyurduklarına dikkat etmeli ve başkalarına yapılan iltifatın, O'nun basireti önünde yapıldığını unutmamalıdır.

9. Her işte güçlük çıkarmaktan sakınmaktır. Bir işte güçlük çıkarmak kişiye imanın gayesini unutturur. Bencillğe, fısk u fücra, kendini beğendirme hastalığına, gösterişe ve yapmacılığa sevk eder. Salike lâzım ve lâyük olan, her şeyde orta yolu tutmaktır.
10. Salikin vazifelerinden onuncusu, kalbi diri tutacak şeylerle diriltmek ve arızaları varsa tamir etmektir (Gümüşhanevî, 1987:91-96).

Sâlikin riayet etmesi gereken on temel vazifeyi sıralarken, tasavvuf eğitiminin tasfiye-yi kalbden ibaret olduğu kanaatini dile getiren Gümüşhanevî, kalbin ıslahı için dört hususa dikkat etmek gerektiğini söyler. Kalbin tasfiyesini sağlayan bu dört esas şunlardır:

1. Dünyanın gurbet evi olduğunu hatırdan çıkarmamak ve nefse aldanmamak.
2. Ölüm ânında vuku bulacak dehşeti hatırdan çıkarmamaktır.
3. Kalpten Allah sevgisi dışındaki tüm arzuları çıkarmak.
4. Daima Allah'ın huzurunda bulunduğu ve O'nun kapısında beklenildiği fikrini hatırdan çıkarmamak (Gümüşhanevî, 1987:91-96).

Sâlikin genel vazifelerine ve gönül âlemini tasfiye edecek ana hususiyetlere dikkat çektikten sonra Gümüşhanevî, sâlikin günlük vazifelerini ve özel yükümlülüklerini hatırlatır. Onun dikkat çektiği sâlikin günlük vazifeleri şunlardır:

En az on kişi bir araya gelindi mi, akşam ve sabah hatm-i hâce icra edilmeli, mümkünse Kur'ân-ı Kerim'in tamamı veya üçte biri okunmalı. Hatim okuyacak imkan yoksa hiç değilse birlikte zikir yapılmalıdır. Kalb makamında olanlar kalb âleminde zikretmeli, letaif dersinde olanlar letaif nakanlarında zikretmeli, nefy ü isbât makamında olanlar kalb, letaif ve nefy u isbât makamlarında zikre devam etmelidir. Zikrin tesir halkasını arttırabilmek için vukûf-ı kalbî'ye devam edilmeli, ilahi cezbeye tutulmak için istiğraka bürünmeli, murakabe derslerini yapmalı, tehlike devam edilmeli, evliya ve sâdâttan istimdât istenmeli, daima rabita ve huzur maallaha riayet edilmeli, tazarrû ve niyaz elden bırakılmamalıdır.

Yiyecek ve içecekleri helâlinden, huzur, rabita ve sünnetlerine göre yemeye dikkat edilmelidir.

Belde ahalisine, anne ve babaya, tüm dostlara haset ve niza etmemelidir. Zira tasavvufun başlangıcı, mahlukatı incitmekten sakınmaktır.

Günlük vird ve zikirleri, aynen yerine getirerek bilhassa mübarek gün ve geceleri ihyaya gayret etmelidir.

Ehl-i tarîk, def'-i kabz için, evliya kabirlerini ziyaret etmeli, üstadın sohbet ve ziyaretine devam etmelidir. Çok zikir, çok rabita ve tasavvuf kitaplarını okumaya devam etmelidir.

Uyku ve fetreti def için, evvelâ zikir mahallini değiştirmeli, muhabbet üzere rabita, üstadla mektup yazmak suretiyle isti'âze ederek, zikirde füturun giderilmesine çalışılmalıdır.

Musafaha, cemâat, sabır, şükür ve kanaata devam, ihyâ-i evkât, ihyâ-i beled, ihyâ-i mah-lûk ve devâm-ı ubûdiyyete önemle riâyet etmelidir (Gündüz, 1984:136-137).

Hak yolunun sâliki olmaya niyet eden müritleri, nefis ve dünya ile ilgili alakalarını koparmaya davet eden Gümüşhanevî, ilâhî ahlâkla donanmayı tasavvufun olmazsa olmaz gayesi olarak belirtir. Bu yolda ahlâkını düzeltmeyenlerin yaya kalacaklarını, hiçbir ulvi hedefe ulaşamayacaklarını hatırlatır. Sâliklere yönelik gerçekleştirdiği tavsiyelerinde kıskançlık, gıybet,

iftira, fitne ve dedikodudan son derece uzak durulmasını öğütlemektedir. Ona göre kurbiyet, kulun ahlâkını düzelterek Allah'a yaklaşmasıdır. Keşif ve ilâhî tecellilere mazhar olmanın yolu da iyi ve güzel ahlâkla elde edilir (Gümüşhanevî, 1987:443).

Sülûk eğitiminin tüm ayrıntılarını ortaya koyan, tarikat eğitiminin inceliklerini bu şekilde dikkat çeken, ifrat ve tefritten uzak mutedil bir tasavvuf çizgisini öneren Gümüşhanevî'nin sâliklerini çok özel usul ve erkânla irşad ettiğini görmekteyiz. Onun salikleriyle olan alâkası, Allah Resulünün ashâbı ile olan alakasına benzemektedir. Sohbetinde bulunan kimselere "Dünyası için ahiretini, âhireti için de dünyasını terk ettirmez, insanların birbirlerine yük olmaması için ilimle, sanatla ve birtakım hünelerle teçhiz olunmalarını öğütledi. Peygamber Efendimizin ahlâkını soranlara Hz. Ayşe Annemiz; "Onun ahlâkı Kur'ân'dı." buyurduğu gibi, Gümüşhanevî'nin ahlâkını soranlara yakınları; "Onun ahlâkı sünnettî." demişlerdir (Serin, 1992:80).

Seyr u sülûkun başarısını İslâmî hükümlere sadakat, kâmil bir mürşide intisap, samimi ve içten duygularla tasavvuf yoluna baş koymak olarak betimleyen Gümüşhanevî, yaşadığı dönemdeki kimi tasavvuf çevrelerinin menfi gidişatından şiddetle rahatsızlık duymuştur. Asrımızdaki kimi derviş zümrelerinden duyduğu rahatsızlıkları o şu şekilde sıralamaktadır:

1. Cehaleti ilme tercih etmeleri
2. Çirkin hallerinden gurur duyları
3. İşlerinde tembellik etmeleri
4. Mesleklerini istismar etmeleri
5. Şartlarını yerine getirmeden fütühat beklentisine koyulmaları ve müritliğin gereklerini yerine getirmeden payeler edinmeye kalkışmaları

Ortaya koyduğu bu beş hastalığa yakalananların şu beş felâkete maruz kalacağını belirtmektedir:

1. Bidati sünnete tercih etmeleri
2. Allah yolunda olanları bırakıp batıl yoldakilere uymaları
3. Bütün işlerinde nefislerine hoş ve güzel geleni işlemeleri
4. Gerçekleri bırakıp yerine uydurma şeyleri istemeleri
5. Hakk'ın tecellisi için değil de sırf davalarının kabul görmesi için mücadele etmeleri

Zamane dervişlerinin yakalandıkları beş hastalığın beş ayrı felakete yol açtığını belirten Gümüşhanevî, ortaya çıkan bu beş felaketin de şu beş handikaba yol açtığını söylemektedir:

1. İbadetlerde vesveseden kurtulamayıp
2. Geleneklerin dinî prensipler gibi görülmesi
3. Hakikat arayışı için değil beyhude emeller uğruna toplanılması
4. Başkalarını memnun etmeye çalışırken kendi asli yükümlülüklerini ihmal edip
5. Zamane çocukları ve kadınlarla sohbet edilmesi (Gümüşhanevî, 1987:88-89).

3. Mürşid-i Kâmilin Sâliklere Teveccühü

Gümüşhanevî'ye göre seyr u sülûk, bid'at ve hurafelere değil sünnet-i seniyyeye bağlılığı, haram ve günahları işlemeyi değil helal ve mübahları seçmeyi, mâsivâyı değil Allah'ı sevmeyi, dünyayı değil ahireti tercih etmeyi, şiddet ve saldırganlığı değil muhabbet ve dostluğu, cehalet ve atalet değil liyakat ve gayreti sağlamalıdır. İnsan-ı kâmil yetiştirme yolu, tahalluk ve tahakkuk boyutunda irfana sahip olmayı sağlayacak eğitim metotlarının farklılığına dikkat çeken Gümüşhanevî, mürşid-i kâmillerin sâliklerine teveccühlerini ve onların dervişleri yetiştirme usullerini şu ana başlıklar halinde ele almaktadır:

3.1. İlahi Hakikatler Üzerine Sülûk Eğitimi

Mürşid-i kâmilin müride ilahi hakikatler üzerine teveccüh etmesi, sâlikin velâyet-i kübrâ mertebesine ulaşmasına imkan hazırlar (Gümüşhanevî, 1987:301). İlahi hakikatler üzerine teveccühle mürşid-i kâmil, sâlikin zât nuruna ermesini hedefler. Zât-ı İlahiyyenin nuruna bürünen sâlik, fenâ ve bakâ mertebelerini yaşamaya başlar. Fenâ ve bakâ mertebelerinin ahlâkî ile ahlâklanın sâlikin idrak düzeyi artar, âlem-i halktan öte âlem-i emri idrak etmeye başlar. Âlem-i emri seyre koyulan sâlikin renksizliği artmaya başlar ve bilâ levn makamına ulaşır (Gümüşhanevî, 1987:301-302). Gümüşhanevî mürşid-i kâmilin salike ilahî teveccüh üzerine verdiği sülûk eğitimini şu dört aşamada değerlendirmektedir:

1. Kâbe Hakikatinde Teveccüh: Gümüşhanevî'ye göre mürşid-i kâmil sâlike Kâbe'nin hakikati üzerine yönelince, bu makamda Cenâb-ı Hakk'ın azamet ve büyüklüğüne şahit olunur. İlahi tecellilere sahne olan Kâbe'nin heybeti sâlikin iç dünyasını kuşatır. Bu makamda sülûk edenler zât murakabesini yerine getirirler. İlahi zâtın murakabe edildiği bu makamda salike yokluk ve ebedîlik hali ikram edilir. Kâinattaki tüm zerrelere Allah'ın zatına yönelişleri gibi sâlikin kalbi de Hakk'ın nuruyla donanmış olur (Gümüşhanevî, 1987:301).

2. Kur'ân-ı Kerim'in Hakikatinde Teveccüh: Kur'ân-ı Kerim'in hakikati üzerine teveccühte bulunmak suretiyle mürşid-i kâmil, salikin ilahi azamet ve kibriya çadırına girmesini ve birtakım ilahi sırları inkişaf etmesini sağlar. Kâbe'nin hakikatini idrak etmeden Kur'ân-ı Kerim'in hakikatine erişilemez. Kâbenin hakikati misal âlemindeki mürit için öngörülür. Misal âleminin künhüne vakıf olan müride şeyhi bu kez Kur'ân-ı Kerim'in hakikatiyle yönelir. Mürşidin Kur'ân-ı Kerim üzerine gerçekleşen bu teveccühü neticesinde sâlik, Kur'ân-ı Kerim'in içyüzünü anlamaya başlar. Bu makamda sâlik, Kur'ân'daki her bir harfin manasını bile denizler kadar coşkun ve engin bulur. Ondaki her bir harfin sırrını, maksadının kâbesine kavuşturacak kadar zengin görür.

Gümüşhanevî'ye göre Kur'ân okuyan sâlikin lisanı tıpkı meyve ağacı gibidir. Hatta onu hakıyla okuyan kimsenin bütün azaları lisan kesilir. Ancak Kur'ân'ı hakıyla murakabe etmenin mümkün olmadığını belirtir (Gümüşhanevî, 1987:302-303).

3. Mürşidin Müride Namaz Hakikati Dairesinden Teveccühü: Kur'ân-ı Kerim'in hakikati üzerine teveccühten sonra mürşid-i kâmil, sâlike namazın hakikati üzerine teveccühte bulunur. Namazın hakikatine teveccüh, sâlikin göğüs darlığını giderir, iç dünyasının genişlemesini sağlar. Bu makamda Allah'ın zâtı değil tecellileri murakabe edilir. Sâlik, namazla gelen tecellinin hakikatlerinden zevk almaya başlayınca eda ettiği namazları hep bu zevk içinde yerine getirir. Namaz kılarırken dünyevî zevk ve düşüncelerden tamamıyla kurtulur. İcini ahiret neşesi kaplar. Sanki ahiret zevklerini görür ve yaşarcasına manevî hazla dolu bir hâlin içine girer. Kendisinde bu durum hâsıl olan sâlik, iftitah tekbiri için ellerini kulaklarına doğru kaldırırken, iki cihana (dünya ve âhirete) âit her şeyden ellerini yıkamış olarak kaldırır. Allah'tan başka her şeyi elinin arkası ile arka tarafa atar (Gümüşhanevî, 1987:304-306).

4. Mürşidin Sâlike Kulluk Dairesinden Teveccühü: Mürşid-i kâmilin sâlike namaz daireesinde teveccühünden sonra, ubudiyet mertebesinin hakikati üzerine teveccühü gerçekleştirir. Böylesi yüce makamda sâlik, ayaklarının bağının çözüldüğünü görür, bu makamın zirvesinde aczinin doruğuna çıkar. Sâlik burada kulluk makamlarını bir bir dolaşır. Mürşid bu makamda sâlikin kendi nefsinin görmesini sağlar. Bu makamda Lâ Mâbûde İllallah ifadesinin sırrı ortaya çıkar. Bu makamda seyreden kimsede şirkten eser kalmaz (Gümüşhanevî, 1987:307-308).

3.2. Nebevî Hakikatler Üzerine Sülûk

Mürşid-i kâmil bir yandan sâlikin bahsedilen ilahi hakikatler üzerine sülûkunu gerçekleştirmesini sağlarken, diğer yandan da İbrahimî, Musevî, İsevî, Muhammedî ve Ahmedî hakikatlerle mesafe almasına katkıda bulunur. Gümüşhanevî'ye göre ilâhî hakikatlerde yükselebilmek, sâlikin faziletinin derecesine bağlıyken, nebevî hakikatlerde yükselebilmek sâlikin muhabbetinin derecesine göredir (Gümüşhanevî, 1987:308).

1. Mürşidin Sâlike İbrahimî Hakikat Üzere Teveccühü: İbrahimî hakikat dairesinden gerçekleşen teveccüh, zatî murakabeyi ifade eder. Buna göre zatî murakabe, İbrahimî hakikatlerin kaynağıdır. Bu makamda, Allah ile kul arasında özel dostluk ve hususi halvetler husule gelir. Bu makamda gerçekleşen ilahi sıfatların tecellileriyle İbrahim (a.s.)'ın mahbûbiyyet hasleti husule gelir. Allah'ın Zât'ı ile ünsiyet kuran ve O'nun muhabbetine nail olan sâlik, sonunda O'nun zâtından başkasına yönelmez olur. İbrahimî hakikatlere teveccüh eğitimini gerçekleştiren sâlikin Allah'tan başka kimseden yardım istemez, O'ndan başkasına sığınmaz ve O'ndan başkasından bir şeyler beklemez. Bu makamda sâlikin ilerlemesi için öngörülen yegâne evrâd, İbrâhimî hakikate ait salâvât-ı şerifelerin çok okunmasıdır (Gümüşhanevî, 1987:308-309).

2. Mürşidin Sâlike Musevî Hakikat Üzere Teveccühü: Kâmil mürşidin sırf mukaddes mâbûdiyyet mertebesi olan İbrâhimî hakikat üzerine teveccühünden sonra, bu kez salike sırf zatî mahbûbiyyet dairesinden teveccühünde bulunur. Zâtî muhabbet mertebesi Mûsâvî hakikatın kaynağıdır. Nübüvvet, risâlet ve velayet mertebelerinden herbiri ancak dostlukla husule gelir. Peygamberlerin herbiri, Allah'a dost olmuş ve Allah tarafından sevilmiş kimselerdir. Onların yolları dostluk yoludur. Gümüşhanevî, A'râf suresinin 143. âyetinde geçen dostluğun hususiliğini,¹ mahbûbiyyet makamında cereyan eden dostluk olarak tefsir etmektedir. Musevî hakikat o aynı zamanda Zât-ı Ulûhiyyete mahsus muhabbet diye nitelendirmektedir. Zât-ı Ulûhiyyete muhabbet duyanlar asla kimseye muhtaç olmazlar (Gümüşhanevî, 1987:309-310).

3. Mürşidin Sâlike Muhammedî Hakikat Üzere Teveccühü: Hakikat-i Muhammediyye, hakikatü'l-hakâiktir. Hakikat-i Muhammediyyenin kaynağı, İbrahimî ve Musevî hakikatlerde bahsedilen dostluk yanında o dostluğa uyumluluğun husule gelmesidir. Bu makamda fena ve baka halleri hâsıl olur. Vuslat makamı olan hakikat-i Muhammediyyede Hakk'ın nûr-ı Muhammedi ile gerçekleşen ilk taayyünü husule gelir. Bu makamda sâlikte esrar-ı muhabbet münkeşif olur. Gümüşhanevî'ye göre tüm muhabbetler Peygamber Efendimizin muhabbetiyle meydana gelir. Bütün muhabbetlerin kaynağı Peygamber Efendimizin hakikatidir (Gümüşhanevî, 1987:311).

4. Mürşidin Sâlike Ahmedî Hakikat Üzere Teveccühü: Mürşid-i kâmil, hakikat-i Muhammediyye dairesinden sonra hakikat-i Ahmediyye dairesinde teveccühünde bulunur. Bu mertebede de salike zatî murakabe yaptırılır. Bu mertebede birtakım nurların yansıması görülür. Bu makamda, sâlikte zatî mahbûbiyyet gelişir (Gümüşhanevî, 1987:312).

3.3. Mürşidin Sâlike Zâtî Muhabbetle Teveccühü

Mürşidin sâlike hakikat-i Ahmediyye dairesinde teveccühünden sonra, zatî muhabbetle teveccüh eder. Bu makamda, sırf zatî olan sevginin murakabesini emreder. Yine bu makamda nisbet-i bâtniyye, maddî renklerden ayrılır ve kemâlât sırlarının zuhuru gerçekleşir. Bu mertebeye, Zâtı Mahz'a daha yakındır (Gümüşhanevî, 1987:312).

1 "Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da, "Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin." dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, "Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim" dedi."

3.4. Mürşidin Sâlike Lâ Taayyün Mertebesinde Teveccühü

Mürşid-i kâmilin sâlike sırf zatî olan dostluğa yönelişinden sonra, bu defa da Lâ taayyün mertebesi dahilinde teveccühte bulunur. Bu makamın seyri, devamlı yolculuk değil, seyr-i nazaridir. Peygamber Efendimize mahsus olan bu nazarî, yani manevî yolculuğun yön ve hedefini yine kendisinden başka kim bilebilir? (Gümüşhanevî, 1987:313)

3.5. Mürşidin Sâlike Seyf-i Kat'î Mertebesinde Teveccühü

Kâmil mürşidinin sâlike, Lâ Taayyün makamında teveccühünden sonra, Seyf-i Kat'î mertebesinde yönelişte bulunur. Seyf-i kat'î makamı, velayet-i kübrâ makamının tam hizasında bulunmaktadır. Bu makama Seyf-i Kat'î denilmesinin sebebini Gümüşhanevî şu şekilde açıklamaktadır: Sâlik ayağını bu makama basınca, keskin bir kılıçla keser gibi varlığını keserek, mânâsından ayırır ve vücûdunun mânâsından arta kalan kısmını yok eder. Yalnız vücuda ait olan isimle eser kalır. İşte bunun içindir ki, bu makama Seyf-i Kat'î makamı denilmiştir (Gümüşhanevî, 1987:313).

3.6. Mürşidin Sâlike Kayyûmiyyet Makamında Teveccühü

Seyf-i Kat'î mertebesindeki teveccühünden sonra mürşid-i kâmil, salike Kayyûmiyyet makamında yönelişte bulunur. Kayyûmiyyet makamı, ulu'l-azm peygamberlerin kemâlâtı dairelerinde meydana gelmektedir. Gümüşhanevî bu makamın sırrını şu şekilde açıklamaktadır: *“Kayyûmiyyet makamı, ulu'l-azm derecesinde bulunan peygamberlere ait bir saltanat mertebesidir. Allah (c.c.) bu saltanatın mirasını, ümmet-i Muhammed içerisinde yalnız, ikinci bin yılının yenileyicisi. Ahmed Farûkî-i Serhendi (k.s.) Hazretlerine, onun manevî evlât ve halifelerine hususî surette vermiş bulunmaktadır. Nitekim büyük mürşid Abdullah Dehlevî (k.s.) bu makama erişmiş kimselerdendi. Zamanının mânevi hizmetçisi ve kutbu idi. Allah (c.c.) her kime bu Kayyûmiyyet saltanatının makamını ikram ederse, o kimseye bir mürşidin teveccühünün vâsıtâ olmasına ihtiyaç kalmaz. Kayyûmiyyet makamına ait bulunan sırlar ve haller, Allah ile bu makama erişen zât arasında vasıtasız olarak alınır ve verilir. Bu makamın hallerini ve sırlarını dil ile anlatmaya kalkışmak doğru olmaz. Bu yüce daireden hususî surette feyiz alma şerefine nail olan kişinin derecesinin yüceliğini anlatabilme hususunda akıl yeterli olamamaktadır.”* (Gümüşhanevî, 1987:314)

3.7. Mürşidin Sâlike Orucun Hakikatiyle Teveccühü

Kayyûmiyyet mertebesindeki teveccühünden sonra, mürşid-i kâmil bu kez orucun hakikati dairesinde teveccühte bulunur. O oruç hakikati ki, manevî mertebesi, Kur'an mertebesi hizasındadır. Kâmil mürşid salike merhamet ve himmet ederek, oruç makamından teveccühte bulununca, ölçü ile ifâde edilemeyecek kadar küçük, zerre misâli merhamet ve himmet sâlik için kifayet eder.

Bu yüce hakikatin eserleri, nurları, acaib görünüşleri ve halleri aklın sınırlarını aşmaktadır. Bu makama eren sâlikte husûsî bir yokluk meydana gelir ve husûsî bir samadiyyet makamı zahir olur. Gene bu makamda sâlikte erişilmesi çok güç olan mânevi zevkler meydana gelmiş, bu makamın seyrinde olanlar, dibi bulunamaz derinlikte denize dalmışlar, açıklanabilmesi ve anlatılması mümkün olmayan sırların sahibi olmuşlardır (Gümüşhanevî, 1987:314).

Sonuç

Gümüşhanevî, seyr ü sulûk eğitiminde mürşid-i kâmilin önemine dikkat çekmekte ve bizleri mürşid-i kâmil arayışına sevk etmektedir. Bahsedilen niteliklere sahip olan mürşid-i kâmil bulduktan sonra ona uymanın, onunla olmanın, onu mihver edinemenin önemine vurgu yapmaktadır. Aranıp bulunan ve kendisine uyulan mürşid-i kâmillerin sâlikleri eğitirken göstermiş

oldukları teveccühleriyle dirilttiklerine vurgu yapmaktadır. Gümüşhanevî seyr u sülük sürecinde sâlikler üzerine mürşid-i kâmillerin teveccühünü; ilahi hakikatler, nebevî hakikatler, zâtî muhabbet, lâ taayyün mertebesi, seyf-i kat'î mertebesi, kayyûmiyyet makamı, orucun hakikati üzerine teveccüh olarak sıralamaktadır. Bahsedilen teveccüh mertebeleriyle sâlikin hakikat yolculuğunu kemale erdireceğine işaret etmektedir.

Kaynakça

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiu'l-Usûl – Velîler ve Tarikatlarda Usûl-*, trc. Rahmi Serin, Pamuk Yayınları, İstanbul 1987.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (KS) – Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikati*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.

el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, Haz. Ma'ruf Zerrik ve Ali Abdulhamid Baltacı, Daru'l-Hayr, Beyrut 1993.

Serin, Rahmi, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin 'Câmiu'l-Usûl'ünde İrşad ve Eğitim Metodu", *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri 11-12 Temmuz 1992*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.

Câmiu'l-Usûl ile *Âdâb-ı Fethullah* Arasında Nefy u İsbât Zikri Erkân ve Âdâbı Bağlamında Bir Mukayese

Mehmet Saki ÇAKIR*

Özet

Mevlânâ Halid Bağdâdî Şehrezorî'nin (1242/1827) yüzlerce halifesi değişik coğrafyalara dağılıp Halidîliği yayarak irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Günümüzde hâlen devam eden Halidî kollarında, tarikatın erkân ve âdâblarının uygulanmasında bazı farklılıklara rastlanılmaktadır. Bu kollardan Anadolu topraklarında en yaygın iki silsile, Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî¹ (1275/1858) ile Seyyid Tâhâ Nehrî² (1268/1852) kollarından gelmektedir. Halidîliğin Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî kolundan devam eden Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin (1311/1893) *Câmiu'l-usûl* eseri tarikatın âdâb ve erkânları hakkında bir referanstr. Aynı şekilde Halidîliğin Seyyid Taha Nehrî kolundan gelen Şeyh Fethullah Verkânîsî'nin (1317/1889) *Âdâb-ı Fethullah* adlı eseri de erkân ve âdâbları derli toplu açıklayan önemli bir eserdir. Bu çalışmada *nefy u isbât* zikri *örneği üzerinden* bu iki eser mukayese edilecektir. Böylece aynı kaynaktan gelen iki kolun benzerlik ve farklılıkları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Giriş

Tarikatlarda müşid halifeler tarikatın âdâb ve erkânlarının uygulanmasında ictihad edip değişiklikler yapabilmektedirler. Bu durum Halidîliğin değişik kollarında açıkça gözükmemektedir. Keşfe dayalı bilginin önemsendiği tasavvufun kurumları olan tarikatlarda her müşid, kendi meşrebine göre terbiye yöntemi oluşturur. Ancak burada dikkat edilen bir husus vardır ki o da bağlı olduğu ana yoldan sapmamaktır. Bunun için Sünnî çevrelerde bozulmalara karşı önlem almak için âdâb ve erkânlarda Kur'an ve Sünnet ölçü alınmaktadır. Ana damardan ayırmayan değişiklikler ise, amaca varmaya yönelik ferdî ictihadlar olarak kabul edilmektedir. Bu değişiklikler bazı kollarda daha esnek olur iken bazılarında ise daha dar bir çerçevede olmuştur. Örneğin bazı Nakşî kollarda cehrî zikir de uygulanırken; bazı kollarda ise Nakşîliğin özüne muhalif olduğu gerekçesiyle şiddetle kaçınılmıştır.

Bu çalışmada Nakşî Halidîliğin farklı iki kolunu mukayese etme amacıyla, bu iki koldan seçilmiş iki önemli eserde bir zikir çeşidi olan *nefy u isbat* karşılaştırılacaktır. Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin halifesi Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin *Câmiu'l-usul* eseri Nakşî ve Şazelî prensiplerin yanı sıra diğer tarikatların da erkânlarını anlatan kaynak bir eserdir. Seyyid Taha Nehrî kolundan ise her ne kadar bir kaç halka³ sonra olsa da, Şeyh Fethullah Verkânîsî'nin *Âdâb-ı Fethullah* adlı eseri tercih edildi. Zira Verkânîsî, eserinde daha önceki şeyhlere

* Arş. Gör., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Ervad, Suriye'de Tartus'a 4 km. Yakın bir adadır. Suriye ile Kıbrıs arasında bir yerdedir. Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, İbn-i Abidin'in meşhur talebelerindendir.

2 Nehri (Bağlar), Şemdinli'ye bağlı bir köydür. Bölgede Seyyid Taha ve ailesine "Sadat-ı Nehri" (Nehri büyükleri) ismi verilir.

3 Silsile şu şekildedir: Mevlana Halid-Seyyid Taha Nehrî-Seyyid Sıbgatullah Arvasî Hizanî-Şeyh Abdurrahman Tahî-Şeyh Fethullah Verkânîsî.

göre tarikat âdâb ve erkânını sistemli bir biçimde açıklamıştır. Aslında bir mektub⁴ olan eser, kendinden sonrakiler tarafından “Âdâb-ı Fethullah” olarak isimlendirilmiş ve müracaat edilen başucu kaynak niteliğinde olmuştur. Bu kaynak eser ile birlikte Şeyh Fethullah'ın aynı konudaki iki mektubuna da yer yer atıflarda bulunulacaktır.

Nefy u isbât zikri örnekleminde öncelikle, Nakşî gelenekteki görüşler aktarılacak, sonrasında mukayeseli olarak bu iki eserden bilgiler aktarılacaktır.

1. Nakşbendî Gelenekte *Nefy u isbat*

Nakşbendîliğin ilk dönemlerinden (Hâcegân dönemi) beri icra edilen ve hafî zikrin bir çeşidi olan *nefy u isbât* zikri *ism-i zat* (Allah) zikrinden sonraki aşama olarak kabul edilir. Nefes tutularak (habs-i nefes) “Lailahe illallah” Kelime-i Tevhîdin zikredilmesiyle gerçekleşen bu zikir çeşidi, genelde üç aşamada şu şekilde tatbik edilir: “La” harfi göbük altından başa çekilir, “ilâhe” derken sağ omuza inilir, “illallah” derken göğsün solunda bulunan kalbe vurulur⁵. Bu zikrin tesiri hakkında Nakşbendîliğin kurucusu Bahâeddîn Nakşbend (791/1389) şöyle demiştir: “Lâ” (yoktur) derken, kendi beşerî vücûdunu yok sayar, “illallah” (sadece Allah vardır) derken ulûhiyet cezbelerinin etkilerinden bir iz görür.” Bahâeddîn Nakşbend'e göre bir nefeste en fazla yirmi bir defa yapılır⁶.

Nakşbendîliğin Müceddidîyye kolunun öncüsü olan İmâm-ı Rabbânî'ye (1034/1624) göre *ism-i zat* zikri daha ziyade cezbe, *nefy u isbât* zikri de sülûk ile irtibatlıdır. Nitekim Nakşbendîler önce Allah ismini zikrederler; belli bir olgunluğa ulaştıktan sonra Kelime-i Tevhîd zikrine geçerler⁷. Başlangıçta, herkesin bu iki zikre devâm etmesi lâzımdır. Yolun ortasında ve sonunda, bu iki zikir şart değildir. Kur'ân-ı Kerîm okumakla ve namâz kılmakla da gaflet giderilebilirse, bunlarla da olur. Yolda olanlara, Kur'ân-ı Kerîm okumak, sonda olanlara ise, nâfile namâzları kılmak daha uygundur⁸.

İmâm Rabbânî, *nefy ve isbâtı* Kelime-i Tevhîd'in iki makamı olarak görür. Ayrıca *nefy ve isbâtın* iki itibarı olduğunu söyler.

Birincisi: Batıl ilahların ibadete müstahak olduklarını *nefyetmek* (reddetmek), hak mabudun da ibadete layık olduğunu *isbât* (kabul) etmektir⁹.

İkincisi: Buradaki *nefyin*, asıl gaye olmayan maksatlar ve istenilmeyen bağlantıları reddetmekle ilgili olması; *isbâtın* ise hakiki matlubun ve asıl maksadın dışındaki hiçbir şeyle ilgili olmamasıdır.

Başlangıçta birinci itibar ile ilgili kemal nokta, bilinen ve görülen her şeyin “la” kelimesi ile yok edilmesi; *isbât* ise, Allah lafzının söylenmesi dışında herhangi bir şey düşünülmemesidir. Aradan bir süre geçtikten sonra basiret gözünde bir keskinlik oluşur ve *matluba* giden yolun tozuyla sürmelenir. İşte o zaman Kelime-i Tevhid'deki *müstesna* (İllallah) da *müstesna minh* (La ilahe) gibi görünenlerden olmaya başlar. Bununla birlikte sâlik kendisini bu gördüğünün ötesiyile alakalı bulur ve onun dışında bir *matlub* arar. Bunun sebebi, bu kemalin başlangıcında “la” kelimesinin altına giren her şeyin tamamıyla mümkün varlıklar dairesinde olması ve ibadete kesinlikle layık olmamasıdır. Bundan dolayı “illa” kelimesiyle ibadete layık olanlardan ayrıştırılmaktadır.

4 Şeyhinin halifesi Muhammed Sami Erzincanî'ye gönderdiği mektubtur.

5 Detaylı bilgi için bkz. Tosun, Necdet, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, IV. Baskı, İstanbul 2012, s. 301-307.

6 Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, s. 303.

7 Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s. 52.

8 İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Sirhindî, *el-Mektubatu'r-Rabbaniyye* (dr.l.: Yar Muhammed el-Cedid el-Bedahşî), Daru'l-kutubu'l-ilmîyye, Beyrut 2004, 242. mektub s. 464.

9 İlerde de görülecektir ki, Gümüşhanevî, bu manayı kelimcilerin görüşü olarak aktarır.

İkinci itibarda kemal şudur: Vücûb mertebelerini görmeyi imkan mertebelerini görmek gibi “la” kelimesi ile *nefyetmek* ve *isbât* tarafında *müstesna* (illallah) kelimeyi söylemek dışındadır herhangi bir şeyi düşünmemektir¹⁰.

Görüldüğü gibi İmâm-ı Rabbânî, zikir eden bir sâlikin sürekli ileriye dönük terakkisine vurgu yapar. Sâlik *nefy*den sonra *isbât* ettiği ve şahid olduğu makamı, meşhuddattan (görünen) olması hasebiyle bir sonraki makamda *nefy* etmesi gerekmektedir. Bu şekilde tecelliden tecelliye doğru yol alır.

Nakşbendiliğin Halidîyye kolunun kurucusu ve mevzu bahis ettiğimiz iki kolun birleştiği zat olan Mevlânâ Hâlid Şehrezorî Bağdâdî (1826) 32. mektubunda *nefy u isbât* zikrini açıklar. Mektubun hulasasına göre *nefy u isbât* şu şekildedir:

Letaiften sonra sâlike telkîn edilen bu zikirde de zikr-i zat gibi dil, üst damağa yapıştırılır. Salik, nefesini göbeğin altında tutar. Sonra göbekten dimağa kadar “la”yı düşünür. Oradan “ilahe” lafzını sağ omuza; sağ omuzdan “illallah” lafzını çam kozalağı şeklindeki kalbe getirir. Kalb, bir et parçası olup sol yanda kaburga kemiklerinin en küçüğünün altındadır. Lafza-ı celali kalbe kuvvetlice vurarak en derin köşesine indirmelidir ki, hararetiyle bütün vücud etkilensin.

Nefy tarafı olan “la ilahe” ile tüm sonradan yaratılan şeylerin varlığını *nefy* ederek onlara “yok” gözüyle bakacaktır. *İsbât* tarafı olan “illallah” lafzıyla da Hak Teala’yı *isbât* edecek ve Ona bekâ gözüyle bakacaktır. Kelime-i Tevhîd bütün *letaifler*in yerini kuşatacaktır. İntikallerde hâsıl olan çizgileri ve Kelime-i Tevhîd’in manasını mülâhaza etmelidir. Bu kelimenin sonunda “Muhammedun Resulullah” demelidir. Bunu söylemek ile Hz. Peygamber’e bağlı kalacağını irade eder. Kelime-i Tevhîd’i nefesinin kuvvetine göre tekrarlamalıdır. Nefesini Kelime-i Tevhîd’in tek olduğu sayıda bırakmalıdır. Buna *vukuf-i adedî* denir. Her nefesini bırakmadan evvel kalbiyle “Allahümme ente maksudi ve ridâke matlubi” demelidir. Nefesi bıraktıktan sonra biraz istirahat etmelidir. Sonra tekrardan aynı şekilde ikinci nefese başlar. Her iki nefes arasında gafil olmamaya dikkat etmelidir. Bunun için mezkûr tahayyül aynı şekilde devam etmelidir.

Bir nefeste yirmi defa zikir yapabildenden yok olma ve kendinden geçme hasil oluyorsa neticeye ulaşmıştır. Fakat sayı yirmi bire ulaştığı halde zikrin neticesi hasil olmazsa muhakkak edeblerde eksiklik ve kusur vardır. Bu durumda sâlik baştan başlaması gerekir. Bunun yanı sıra sâlik sözlerinde hareketlerinde ve inancında zikrin manasına uygun ve mutabık olmalıdır ki netice hasil olsun. *Nefy u isbât* zikirinde nefeslerin adedini herhangi bir şarta bağlamak yoktur.

Sâlik zikirde çok çalışıp hakıyla gayret gösterirse ve netice de hâsıl olursa kendisi için *murakebe* gerekir.

Mevlana Halid de İmâm Rabbânî gibi cezbeyle kabiliyeti olanlara zikr-i zat, süluka kabiliyeti olanlara *Nefy u isbât* zikrinin uygun olduğunu söyler¹¹.

2. Câmîu'l-Usûl İle Âdâb-ı Fethullah Eserlerinde Nefy u İsbât

a. Nefy u İsbât Hakkında Görüşler

Gümüşhanevî genellikle Nakşî, Şazelî usul ve âdâblarını birlikte ele aldığı eserinde Kelime-i Tevhîd’in çeşitli katmanlara göre manasını açıklar. Ona göre avam için Tevhîd’in manası Allah’tan başka her şeyden uluhiyeti (ilahlık) *nefyetmek*dir. Kelamcıların çoğu, “ilah” kelimesine “hak mabud” anlamını verdiği için, kelamcılara göre Kelime-i Tevhîd’in manası “Allah’tan başka hak mabud yoktur” şeklinde olduğunu nakleder.

10 İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektubatü’r-Rabbaniyye*, 173. mektub, s. 331-333.

11 Mevlânâ Halid Şehrezorî, *Buğyetü'l-ıvacid fi Mektubatı Hazreti Mevlana Halid* (drl.: Muhammed Esad Sahibzade), Terakki Matbaası, Dimaşk 1334/1916, s. 149, (32. mektub).

Sâlik nahiyesinden ise Tevhîdin manasını üç kısma ayırır:

Mübtedî (yeni sâlikler) için “la mabude illallah”tır. Zira sâlik, başlangıç halinde kulluk makamındadır ve bol bol ibadet yapma durumundadır. Mutavassıt (orta derecede olan) için “la maksude illallah”tır. Zira sâlikin durumu sürekli talep halindedir. Müntehî (ileri derecede olan) için “la mevcude illallah”tır. Burada sâlik Allah’tan başka her şeyden geçip, O’nda yok olup, *bekaya* ulaşır¹².

Gümüşhanevî’ye göre *zıkr-i sultanî*¹³ hasıl olduktan sonra sâlike *nefy u isbât* zikri telkin edilir. Eğer kalbini meşgul eden özel bir maksadı varsa *nefy* ederken özellikle onu tasavvur eder ki eseri kalbinden gitsin. Çünkü kalbe gelen bu tür özel düşünceler feyz kapısını kapatır. Genel düşünceler ise böyle değildir¹⁴.

Şeyh Fethullah Verkânîsî, müşşidi olan Şeyh Abdurrahman-ı Tahî’nin halifesi Muhammed Sami Erzincanî’ye gönderdiği mektubunda tarikatın usul ve âdâblarını özetler. Kendisinden sonraki silsilelerde *Âdâb-ı Fethullah* olarak isimlendirilen bu mektubunda zikri “vird” adı altında iki kısma ayırır: *Zıkr-i celal* ve *nefy u isbât* zikri. *Zıkr-i celal* de iki kısma ayrılır: Kalb üzerinde icra edilen ve *letaif* üzerinde icra edilen. Verkânîsî, Mevlana Halid ve Gümüşhanevî gibi *zıkr-i celaldan* sonra *nefy isbatın* yapılması gerektiğini söyler¹⁵.

Şeyh Fethullah Verkânîsî, Sami Erzincanî’ye gönderdiği başka bir mektubunda ise üstadı Abdurrahman Tahî’den naklederek, her zikirin sona erdiğini ancak *nefy u isbâtın* sonunun olmadığını söyler. Verkânîsî’ye göre eğer kalbe düşünceler gelirse *nefy* esnasında bunlar reddedilir, ve zat *isbat* edilir. Eğer herhangi bir düşünce gelmez ise *nefy*, *vukuf-i kalbî* huzurundan hasıl olan zuhura taalluk eder, *isbat* ise birinci zuhurun dışındaki bir zuhur için yapılır. Bu şekilde sâlik zuhurdan zuhura, huzurdan huzura, tecelliden tecelliye intikal eder ve bunu bir sayıda hasretmez¹⁶. Verkânîsî’nin bu düşüncesi İmam Rabbani’nin Kelime-i Tevhîd’in saliki şuhuddan şuhuda, tecelliden tecelliye götürmesi gerektiği düşüncesine benzer¹⁷.

Verkânîsî’ye göre bu intikaller *velayet-i suğradan* kaynaklanır. *Velayet-i suğrayı* ise ubudiyet ve nefis hastalıklarından gafil olma merbebesi olarak tanımlar. Zira nefis her ne kadar emirleri uygulayarak yasaklardan kaçınarak mutmain gibi gözükse de, bu durum nefsin gerçek sıfatı değildir. Bu hal adet haline gelmiş bir alışkanlık olduğundan fazla bir fazilet barındırmaz. İşte Allah bir kuluna abdiyyet şerefini irade ederse, bu kuluna vahdet makamını ve azamet ve celalini gösterir. Böylece kul kendi nefsinin habisliğini ve Rabbinin mukadesliğini bilir¹⁸. Burada Verkânîsî, letaifler ile kazanılan üstün melekenin kaybedilmemesi için *nefy u isbat* zikrine intikalin gerekliliğini izah ediyor.

Verkânîsî’ye göre *nefy u isbât*, *murakabeden* sonra makamdan makama terakki için yapılır. *Murakabeden* önce ise dağınıklığı (tefrika) giderip cem’i elde etmek için gerçekleştirir¹⁹.

b. Nefy u İsbâtın Keyfiyeti

Nefy u isbâtın keyfiyeti iki eserde de genelde aynıdır. Burada ortak bir tarifile yapılaş şekli aktarılırken farklılıklara temas edilecektir.

12 Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî, *Camiu'l-usul*, yayın yeri yok, 1311/1893, s. 66.

13 *Zıkr-i Sultanî*, sâlik zikrederken tüm vücudun bir anda zikretme hali olarak tarif edilir. bkz. *Adab-ı Fetullah*.

14 Gümüşhanevî, s. 73.

15 Şeyh Fethullah Verkânîsî, *Âdâbu't-tarikati'n-Nakşebendiyye*, Mektebetü'l-Haşemiyye, İstanbul 2013, s.37- 38.

16 Şeyh Fethullah Verkânîsî, *Mektubat* (drl.: Şeyh Alauddin Ohini) Süleymaniye ktb., d.bş. no: 00650-001, 3. mektub (Muhammed Sami Erzincaniye göndermiştir. 1303).

17 bkz. İmam-ı Rabbani, 173. mektub.

18 Verkânîsî, s. 38.

19 Verkânîsî, 3. mektub.

- Gümüşhanevî'ye göre zikre başlamadan önce tam bir vukufiyet ve konsantre elde etmek için, bütün dikkat ve şuur kalbin derinliklerine saliverilir. Sonrasında hatıra gelen bütün endişe ve düşünceleri aradan çıkarmak maksadıyla nefesin sonu gelene kadar burnundan şiddetlice nefesini dışarı atar. Ona göre bu gibi engel olan düşünceleri gidermek için en muazzam tatbikat budur²⁰. Verkânisî'de zikirden öne böyle bir uygulamaya rastlanılmamıştır.
- Salık, zikre başlarken nefesini hapseder²¹ ve "la" kelimesini göbekten beyin merkezine çekilmiş uzun bir çizgi olarak hayal eder. Bununla birlikte "la"nın manası olan nefy ve *isbat* da düşünür. Verkânisî "beyin merkezi" yerine "alın zirvesi" diye yer belirtir.
- Sonra "ilah" lafzını düşünür. Çizgiyi beyin merkezinden (Verkânisî'ye göre alının zirvesinden) sağ omuzun başına çeker. Burada mübtedi ise "la mabud", mutavassıt ise "la maksud", münthehi ise "la mevcud"u mülâhaza eder. Verkânisî'de bu çizgi alının zirvesinden sağ kulağın arkasına çekerek sağ omuzun üstüne getirir ve buradan kavisli bir şekilde (Gümüşhanevî'de kavis geçmemektedir) göğsün üzerinden geçirerek kalbe götürür. Ayrıca Verkânisî, mana mülâhazasında mübtedi, mutavassıt, münthehi gibi bir taksim yapmaz. Ancak Alaeddin Attar'dan *nefy u isbât* zikrinin mübtediler için «la maksude illallah» manasında yapıldığını nakleder²².
- Sonrasında "illa" lafzını omuzun başından getirip *letâif*lerin üzerinden geçtiğini hayal ederek kalbin ağzına getirir. Burada istisnayı irade eder ve Allah lafzını bütün kuvvet şiddet ve azamet ile kalbin derinliklerine bırakır. Burada önemli bir fark, Gümüşhanevî üç çizgiden söz eder, Verkânisî ise biri kavisli iki çizgiden bahseder.
- Bu şekilde bir nefeste 1-3-5 gibi tek sayılar ile yapar ve nefesin sonunda "Muhammedun Resulullah" kelimesini hayalinden geçirerek nefesini bırakır. Verkânisî'ye göre eğer hararet olursa her nefeste kelime-i Tevhîd miktarınca "Muhammedun Resulullah" zikri yapılır.
- Nefesini bırakırken "ilahi ente maksudi ve rıdake matlubi" zikrini kalben yapar. Verkânisî bir mektubunda bu zikrin iki nefes arasında yapıldığını söyler²³. Nefes alıp verirken sürekli nefesi kontrol etmelidir²⁴.
- Daha sonra aynen bu şartlar ile yeniden başlar ve devam eder. Tek nefeste yirmi sayıya ulaşana kadar artırır. Eğer sâlike Allah'ın zatında yok olma ve silinme hali zahir oluyorsa, zikir kamil bir şekilde yapılıyordur. Aksi takdirde bu gerçekleşene kadar baştan başlaması gerekir. Bu konuda Gümüşhanevî, Mevlana Halid ile aynı fikirde-dir²⁵. Verkânisî'de ise böyle bir şart geçmez.

c. Camiu'l-Usul ve Âdâb- Fethullah'ta Nefy u İsbâtın Erkânları

Camiu'l-usul eserinde *nefy u isbât* zikrinin yedi tane erkânı olduğu yazılıdır. Ancak burada altı tane tespit edilebilmiştir. Mukayese yapıldığında Verkânisî'deki "la ilahe illallah" rûknü sayılmadığı gözükmemektedir. Bu durumda, ya birinci rûknün "la ilahe ilallah" olduğu varsayılarak zikredilmesine ihtiyaç duyulmamıştır. Ya da 3. rûkündeki "lafzın manasının düşünmesi" ayrı bir rûkn; "nakışların hayali" ayrı bir rûkn olarak sayılmaktadır. Kanaatimizce birinci ihtimal

20 Gümüşhanevî, s. 72

21 Gümüşhanevî, *habs-i nefes* yapılmasında nefes darlığı gibi bir engel olduğunda nefesin tutulmaması gerektiğini söyler. Gümüşhanevî, s. 73.

22 Verkânisî, s. 42.

23 Şeyh Fethullah Verkânisî, *Mektubat* (drl.: Şeyh Alaeddin Ohîni) Süleymaniye ktb., 23. mektub (Halifesi Hazret Muhammed Diyaüddin'e göndermiştir. 1308).

24 Gümüşhanevî, s. 72; Verkânisî, s. 44; Verkânisî, 23. mektub.

25 Gümüşhanevî, s. 73; Mevlana Halid, s. 149.

daha kuvvetlidir. *Camiu'l-usul*'da *nefy u isbât* erkânı:

1. *Vukuf-i kalbî* (zikirde kalbe vakıf ve konsantre olmak)
2. Habs-i nefes (zikir esnasında nefesi tutmak)
3. Lafızları mana ve nakışlarıyla birlikte düşünmek
4. "Muhammedün Resulullah" kelimesi
5. *Baz-geşt* (ilahi ente maksudi ve rıdâke matlubi)
6. *Vukuf-i adedî* (sayılara vakıf olmak ve Kelime-i Tevhîd'in adedini birden yirmi bire kadar çoğaltmak)

Bazıları bu rükünlere *darb* (Allah lafzını kalbe vurmak) ve *vitri* (sayıları tek üzerinde bırakmak) eklemiştir.²⁶

Âdâb-ı *Fethullah*'ta daha sistematik bir taksimat söz konusudur. Zira maddeler erkân, şurut ve âdâb başlıkları altında şöyle verilmiştir:

Erkân:

1. "La ilahe illallah"
2. "Muhammed'ün Resulullah" nefesin sonunda²⁷
3. Bu ikisinin anlamını düşünme
4. Nefesi bırakırken kalben "ilahi ente maksudi ve rıdâke matlubi" demek.

Şurût (Şartlar):

1. Göbekten alnın üst tarafına doğru uzanan ve seyf (kılıç) denen kalın ve dik bir çizgi mülâhazası
2. Alnın üst tarafından sağ kulağın arkasından geçerek sağ omuza, oradan da *sanevberî* (çam kozalağı şeklindeki) kalbe gelen mükennis/miknes (temizleyici) isimli kavisli çizgi mülâhazası²⁸
3. Göbek altından habs-i nefes yapmak
4. Vitr/ifrad (tek sayılarda durmak) ile hem nefesi hem de bir nefesteki zikir sayısını tek yapmak.

Âdâb:

1. Çizginin deri ve et arasında olması
2. Çizginin beyaz ve berrak olarak düşünülmesi
3. Çizginin dümdüz olması, çenenin altından kapalı dudaklara, oradan burnun üst derisinden alnın zirvesine kadar uzanması
4. Vücudun baş, göz, burun, dil gibi hiçbir organının kırıdamaması²⁹
5. Darb yapmak: "ilallah" derken, kalbin şiddetle sarsılması ve etkilenmesi³⁰.

26 Gümüşhanevî, s. 73.

27 Bazıları nefesin sonunda söylemekle iktifa etmez ve her nefeste iki şehadeti birlikte getirir. Nefesin sonunda yapmak mübtediler için, her nefeste iki şehadeti getirmek müntehililer için daha uygundur (Verkânîsî, 23. mektub).

28 Bu iki şekilden la-yi makuse ﷲ şekli oluşur. Birinci çizgiye "seyf" denilmesinin sebebi dışardan kalbe gelen düşünceleri kesmesidir. İkincisine "mükennis" denilmesinin sebebi ise, kalbin içindeki düşünceleri temizlemesidir (Verkânîsî, 23. mektub).

29 Zikrin kuvve-i muhayyileden değil, kalbden gelmesini gerçekleştirmek için (Verkânîsî, 23. mektub).

30 Birinci çizgi üzerinde "la" denir. Omuza uzanan ikinci çizgi üzerinden «ilahe» denir. Kalbin ağzına kadar "illa" deyip şiddetle Allah lafzı kalbe vurulur. "Muhammedun Resulullah" kelimesinin çizgi üzerinde icrası yapılmaz (Verkânîsî, 23. mektub).

Sonuç

İslamiyet'te namaz, oruç, zekat gibi bazı ibadetlerin yapılış şekli, yeri ve zamanı Kur'an ve hadis naslarıyla belirlenmiştir. Diğer bazıları ise yapılması istenmiş ancak şekli tayin edilmiştir. Zikir bu ikinci gruba dahildir. Nitekim Allah Teala Kur'an'ın birçok yerinde zikri emreder. Ancak keyfiyetini detaylıca vermez. Hatta bu ibadetin alanının esnek olduğunu şu ayette bize bildirir: "Onlar, Allah'ı ayaktayken, otururken ve yan üstü yatarken anarlar." (Al-i İmran, 3/191). Bu sebeple mutasavvıflar zikrin şekli için naslardan delile gerek duymamışlar, ferdî tecrübe ve ictihadlarıyla bunu geliştirmişlerdir.

Zikirdeki bu esneklikten dolayı tasavvufun kurumsallaşmış şekli olarak kabul edilen tarikatlarda zikir usulü çeşit çeşittir. Örneğin Kadîrîler cehr-i zikir yaparken, Nakşîler hafî zikri tercih ederler. Hatta bu farklılaşma aynı tarikatın farklı kollarında bile kendini göstermektedir. Nitekim araştırmamızdaki her iki kol bir kaç halka önce aynı yerde (Mevlana Halid) birleşmesine rağmen; *nefy u isbat* zikri uygulamalarında bazı farklılıkları tespit edilmiştir.

Şunu belirtmek gerekir ki, her iki şeyh de Mevlana Halid'in tarifi üzerine eklemelerde bulunmuştur. Ancak Mevlana Halid'e bir halka ile birleşmesinden olsa gerek, Gümüşhanevî'nin görüşleri nisbeten daha mutabıktır. Üç halka sonra Mevlana Halid'e ulaşan Şeyh Fethullah Verkânîsi'de ise temel unsurlar baki olmakla birlikte daha sistematik tarif yapılmış ve bazı yerler daha detaylandırılmıştır. Ayrıca Şeyh Fethullah'da İmam Rabbanî'nin Kelime-i Tevhid ile ilgili görüşlerinin izlerine rastlanılmaktadır. Ferdî tecrübe ve ictihadlar ile ortaya çıkan bu usul ve âdâblar gayeye ulaşmada aynı noktada birleşmektedir. Usulde farklılıklar olsa da gaye marifetullahıdır.

Kaynakça

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Camî'u'l-usul*, yayın yeri yok, 1311/1893.

İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Sirhindî, *el-Mektubatu'r-Rabbaniyye* (drl.: Yar Muhammed el-Cedid el-Bedahşî), Daru'l-kutubu'l-ilmîyye, Beyrut 2004.

Mevlânâ Halid Şehrezorî, *Buğyetü'l-vacid fi Mektubatı Hazreti Mevlana Halid* (drl.: Muhammed Esad Sahibzade), Terakki Matbaası, Dımaşk 1334/1916.

Şeyh Fethullah Verkânîsi, *Âdâbu't-tarikati'n-Nakşbendiyye*, Mektebetü'l-Haşemiyye, İstanbul 2013.

_____, *Mektubat* (drl.: Şeyh Alaüddin Ohinî) Süleymaniye ktb., d.bş. no: 00650-001.

Tosun, Necdet, Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı, İnsan Yayınları, IV. Baskı, İstanbul 2012.

_____, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.

Râmûzu'l-Ehâdis'de Geçen Zikirle İlgili Hadislerin İrşad ve Sülûk Yönünden Kritiği

Yüksel GÖZTEPE*

Özet

Bu bildiri de Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin *Râmûzu'l-ehadis* adlı eserindeki zikirle ilgili hadisler, irşad ve sülûk yönünden ele alınmaktadır. Seyr ü sülûk sürecinde zikir bütün tasavvufî ekoller için olmasa olmaz bir esastır. Bu durum ilk devir sûfilerinin nazarında da aynıdır. Zikri, tasavvufî eserlerin yazıldığı çağda müellif sûfilerin üzerinde en fazla durdukları kavramların başında gelir. Gümüşhanevî'nin nazarında da zikri, seyr ü sülûkun temeli teşkil eder. *Camîu'l-üsul* de Gümüşhanevî zikrin turuku âliye yanındaki önemini sıklıkla tekrar eder. Ona göre, seyr ü sülûk ana hatlarıyla ahyâr, ebrâr ve şuddâr olmak üzere üçe ayrılır. Bize göre de, Gümüşhanevî'nin eserine aldığı hadisler en genel itibarla üç sınıfa hitap etmektedir. İşte bu nedenle, Râmûzu'l-ehadis'deki hadisleri üç kategoride ele aldık ve değerlendirdik. Bu hadisler; genel halk kitlelerine ve bidayetteki müritlere hitap edenler, sülûkta biraz mesafe kat etmiş sâiklere hitap edenler ve nihai aşamalara ulaşmış sûfilere hitap eden hadisler olmak üzere üç aşamada gözükmektedir.

Giriş

Tebliğime öncelikle zikir kavramı hakkında biraz malumat vererek başlamak istiyorum. Zikir (ذِكْرٌ) sözlükte, “hatırlama, anma, yâd etme, görüşme, müzakere etme, zihinde tutma, ezberleme, unuttuktan sonra hatırlama, bir şeyi hatıra getirme, şeref, şan, şöhret, namaz, öğüt, Kur’an, dua, niyaz, vird ve nisanın ziddi” gibi anlamlara gelmektedir. Zikir, Tasavvuf terminolojisinde ise “Allah’ın belli başlı isimleriyle onu anmak, unutmamak, hatırdan çıkarmamak, gafletten kurtulmak” şeklinde ifade edilmiştir. Genel olarak mutasavvıflara göre ise zikir, “seyr ü sülûk yapan kimselerin kelime-i tevhidi, Allah’ın bazı isimlerini ve belli başlı Kur’an ayetlerini çeşitli miktarda edepli bir şekilde, ferdî veya toplu olarak tekrarlamaları”dır. Bunun amacı, zâkirin, kendisinden geçerek vecde gelip, Hakk’ın dışında her şeyi unutmamasını sağlamaktır.¹

Zikir, ayetlerde sıkça kullanılan kelimelerden biri olup müştaklarıyla birlikte iki yüz elli altı (256) yerde geçmektedir. Kur’an-ı Kerim’de ekseriyetle sözlük anlamına mutabık olarak “Allah’ı anmak, devamlı O’nu hatırdan tutmak” anlamlarında kullanıldığı gibi, Kur’an², namaz³, ilim⁴ ve tespih etme⁵ gibi anlamlarda da kullanılmıştır.⁶ Üç yerde Allah’ın çok zikredilmesi istenmiştir.⁷ Bunlardan biri, “Ey iman edenler Allah’ı çok zikrediniz”⁸ ayetidir. Bu ve benzeri ayetlerden dolayı Allah’ın adını zikretmek, mutasavvıflarca vacip olarak görülmüştür.⁹

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi

1 Bkz. Göztepe, Yüksel, *Tasavvufun Temel Kavramları*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2012, s. 563-564.

2 Hicr, 15/9.

3 Ankebût, 29/45; Cum’a, 62/9.

4 Enbiyâ, 21/20.

5 Bakara, 2/152; Ahzâb, 33/35, 41, 42.

6 Göztepe, age, s. 564.

7 Âl-i İmrân, 3/41; Ahzâb, 33/ 41, 42; Cum’a, 62/10.

8 Ahzâb, 33/41.

9 Süleyman Çelebi, *Mevlid* (Haz. A. Necla Pekolcay), Sûfî Kitap, İst. 2005, s. 50.

Peygamber (a.s.) de birçok hâdis-i şeriflerinde zikri teşvik etmiştir. Bunlardan birisi şudur: Resulullah (s.a.); “Amellerinizin en hayırlısı, melikiniz (ve Rabbiniz) katında en temiz, derecenizi en çok yükselten, altın ve gümüş infak etmekten ve düşmanla boğaz boğaza mücadele ederek sizin düşmanı, düşmanınızın sizi öldürmesinden (yani şehit veya gazi olmaktan) daha faziletli olanı nedir, size haber vereyim mi?” diye sorunca ashâb, “evet, bu ne imiş, haber ver, Ya Resulullah” dediler. Resulullah (s.a.) da “Allah Teâlâ’yı zikretmektir”¹⁰ buyurmuştur. Bir diğerinde ise Resulullah (s.a.), “Allah, Allah... diye zikreden bulunduğça kıyamet kopmaz”¹¹ demektedir.

Zikirin sağlıklı anlaşılması için tasavvuf ilminin oluşumu döneminde yaşamış belli başlı sûfilerin zikir hakkındaki görüşlerinin bilinmesinde fayda vardır.

İlk Dönem Sûfilerinin Zikre Yaklaşımı

Zikirle alakalı yüzlerce ayetin varlığı düşünüldüğü zaman ilk dönem sûfilerinin zikre yaklaşımı ve vermiş oldukları önem de daha iyi anlaşılır. Nitekim bu sûfilardan biri olan Ebû Talib el-Mekkî, “Allah’ın nimetlerini hatırlayın ki kurtuluşa eresiniz,”¹² ayetinin, hem zikir hem de fikir içerdiğini vurgulamıştır. Ona göre kişi, bu ayetin manasını tefekkür etmekle zikir ibadetini yerine getirdiği gibi Allah’ın nimetini hatırlama fiili, ikinci aşamasında da fikre dönüşür. Fikir her ne kadar havf ve recâ dairesine girerse de keyfiyet bakımından daha da kuvvetlendiği zaman müşâhedeye dönüşür.¹³ Mekkî’nin fikir ve zikri eşit görmesine karşın Ebû Ali Dekkâk ve Abdurrahman Sülemî, zikri, fikirden üstün kabul ederler. Zira onlara göre Allah, zikirle sıfatlandırılabilir ama fikirle sıfatlandırılmaz.¹⁴ Kelabâzî’ye göre hakikî zikir, zikir esnasında Allah’tan başkasını unutmakla olur. O, “Unuttuğunda Rabbinizi zikret,”¹⁵ ayetini “Allah’tan başkasını unuttuğunuz zaman O’nu zikretmiş olursunuz” şeklinde yorumlar.¹⁶ Allah’tan başkasını unutmak ancak fenâ, cem’ ve müşâhede gibi yüksek düzeydeki hâlleri yaşama ânında gerçekleşir. Yani gerek Mekkî gerekse Kelabâzî bir noktada gerçek zikrin, müşâhede ve fenâ gibi hâllere ulaşmakla yapılabileceğini vurgulamışlardır.

Ebû Nasr Serrâc ise zikrin temelini, yapılması gereken şeylerde Allah’a icabet etmek olarak görür. Ona göre zikir, iki şekilde yapılır. Birincisi Allah’ı tespih etmek ve Kur’an okumak, ikincisi ise şartlarına uygun bir tarzda kalbi, Allah’ın esma ve sıfatlarını hatırlamakla uyarmak şeklinde olur. Bu da zikir yapanın makamına göre değişiklik arz eder. Yani tevekkül, murakabe ve muhabbet ehli olanların her birinin zikri, içinde oldukları makama göre yapılır.¹⁷

Tasavvuf dönemindeki mürşitlerin zikre bakışlarında farklılıklar vardır. Onlardan bazıları kelime-i tevhidi zikir olarak seçmişler ve sâdık bir müridin ihlâsla tevhid kelimesine devam etmesine, iç dünyasını nurlandırma etkisinden dolayı gayretlerini bu kelimeye yoğunlaştırmaya özel bir önem vermişlerdir. Örneğin Sühreverdî’ye göre kişi kelime-i tevhidi tekrarlamaya devam edince, sonunda bu kelime, nefsin karşı çıkmasını yok ederek kalpte karar kılar. Kelime-i

10 Göztepe, age., s. 565. Ayrıca bkz. İbn Mâce, Edeb, 53; Tirmizî, Da’avât, 6; Malik, *Muvatta*, Kuran, 24; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 190.

11 Müslim, İman, 66.

12 A’râf, 7/69.

13 Mekkî, Ebû Talib, *Kûtûl-kulûb* (Tash. Kalemî Abdulfahîz Fergalî), Matba’atü’l-Envârî’l-Muhammediye, Kahire 1975. c. 1, s. 20. Kuşeyrî, fikri, lübbün kendisine işaret ettiği ile (arzuları) kınaması ve yok etmesiyle birlikte mükemmel bir şekilde kalbini tanımaya ve takdir türünden konuşması, kişiden şüphenin tamamen atılması için kalbin kuvvetlenmesiyle birlikte zikre dönmek ve sırrı talep etmek olarak değerlendiriyor. Bkz. *Mensûru’l-hitâb fi meşhûri’l-ebvâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4128, vr. (144a-151a.), vr. 145a.

14 Kuşeyrî, *er-Risaletü’l-Kuşeyriyye fi ilmi’t-tasavvuf* (Tahk. Maruf Zerîk-Ali Baltacı), Abdulhalim Darü’l-Hayr, Beyrut 1993. s. 223.

15 Kehf, 18/24.

16 Kelabâzî, *Tasavvuf Ta’arruf* (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 2. Baskı, İst. 1992, s. 154. Kelabâzî’nin yapmış olduğu bu zikir tanımını daha önce Şiblî’nin de yapmış olduğunu görüyoruz. Bu, her iki sûfinin de aynı tasavvufî neşveyi yaşayan birer sûfi olduklarını gösterebileceği gibi bu konuda Kelabâzî’nin Şiblî’den etkilendiğini de gösterir.

17 Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma’ İslam Tasavvufu* (Terc. H. Kâmil Yılmaz), Altınoluk Yay., İst. 1996, s. 223.

tevhid, dili istilâ edip dile yerleştikten sonra kalbe sirayet etmeye başlar. Kalbe sirayet edince de dil sussa bile kalp susmadan bu kelimeyle zikrini sürdürür. Neticede kelime-i tevhid, cevher hâline gelerek ‘yakîn nuru’nu meydana getirir. Bu duruma gelen kişinin dilinden ve kalbinden zikir gitse de meydana gelen bu nur, bir cevher olarak devam eder. Bundan sonra bu kişi Allah’ın azametini müşâhede ile zikretmeye başlar. Bu zikir, Zat-ı İlahîyenin zikri olup, müşâhede ve mükâşefe ile yapılan zikir demektir.¹⁸

Yukarıda zikretmiş olduğumuz sûflerin ortak noktası gerçek zikrin, kişinin müşâhede gibi duyularından fenâ bulmadan gerçekleştirilemeyeceğidir. Bu sûflerin selefi sayılan Zunnûn Mısırî de aynı noktaya vurgu yapmıştır. Zira Zunnûn Mısırî bu hususta şöyle diyor: “Zikir, zâkirin zikir esnasında kendinden geçmesidir.” Onun bu sözü, “Kim gerçek manada Allah’ı zikrederse, bu esnada her şeyi unuttur. Allah da her şeyi ona karşı muhafaza altına alır da Allah o kişinin her şeyine bedel olur,”¹⁹ ifadesiyle daha da açıklık kazanır. Tasavvufun duayenlerinden olan Kuşeyrî ise zikri, Allah’ın kapısında oturmaya benzetirken, müşâhede de Allah ile oturmayaya benzetmektedir. Ona göre Allah ile oturma gerçekleştiği zaman Allah’ın kapısında oturma biter. Yani zikir müşâhede ulaşınca kadar yapılır. Kişi müşâhede hâlini yaşarken zikirle uğraşmaz. Zira Abdolvahhab Şarânî’ye göre Allah ile gerçek zikir, sanki Rabbin huzurunda sohbet ettiğini müşâhede ediyormuşçasına yapılan zikirdir. Lisanın zikri ise ancak bu hâle ulaşmak için bir vesiledir.²⁰ Şunu da belirtmeliyiz ki bu ifadeleri bazen birebir bazen de benzer şekilde Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’nin *Câmiü’l-usûl* eserinde görmekteyiz.²¹ Gümüşhanevî’nin *Câmiü’l-usûl*’ünde zikrin geçtiği yerlere bakıldığı zaman, onun, konunun ekseriyetini Kuşeyrî’nin *Risâle*’sinden birebir alıntılarla oluşturduğu görülmektedir. Zira bizzat Ahmed Ziyaüddin, Kuşeyrî’nin ismini zikrederek nakillerde bulunduğu gibi eserine Zunnun Mısırî, İmam Ebû Bekir Furek, Kettanî ve İmam-ı Şiblî gibi sûflerin zikir hakkındaki görüşlerini birebir *Risâle*’den nakleder.²²

Zikrin önemini belirten en güzel ifadelerden biri, Kuşeyrî’nin şeyhinden yaptığı şu nakildir: “Zikir, veliliğin menşûrudur (şahadetnamesidir). Bir kimse zikre muvaffak olursa ona velilik menşûru verilir. Zikirden mahrum bırakılan kimse, velilikten uzaklaştırılır.”²³ Kuşeyrî ise müridinin bu fikrinden de ilham alarak söylediği ve Gümüşhanevî’nin de eserine aldığı zikir hakkındaki sözü şöyledir: “Zikir, velayetin alametidir. Zikir, vuslatın açıklaması, müritliği gerçekleştirmektir. Zikir, bidayetin sıhhatli oluşunun göstergesi, nihayetin saflığına bir delildir. Zikrin ötesinde hiçbir şey yoktur. Övülmüş hasletlerin hepsi zikre dayanır; bunların hepsi zikirden meydana gelir. Hepsinin kaynağı da zikirdir.”²⁴ Zira ona göre zikir aynı zamanda Allah’a yükselişte temeldir. Zikirsiz, Hakk’a ulaşamaz. O bu düşüncesini şöyle dile getirir: “Zikir, Hakk Teâlâ’ya giden yolda kuvvetli bir esastır. Daha da ötesi, tasavvuf yolunda temel şart, zikirdir. Sürekli zikir müstesna, başka bir şekilde hiçbir kimse Allah’a ulaşamaz.”²⁵ Çünkü zikir, sevgiden doğar; sevgi ne kadar kuvvetli olursa, kişinin, sevdiğinin adını zikretmesi de o derece yoğun

18 Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif, Tasavvufun Esasları* (Terc. İrfan Gündüz-H. Kâmil Yılmaz), Erkam Yay., İst. 1993, s. 272-274.

19 İbn Arabî, *el-Kevkebü’l-dürriye fî menâkıb-i Zinnûn el-Mısırî* (Zabd ve Tash. Asım İbrahim el- Kayâlî), Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrût 2005, s. 67. Krş. amf. *Bir Sûflinin Portesi* (Terc. Ali Vasfî Kurt), s. 157-158.

20 Abdolvahhab Şarânî, *el-Envâru’l-kudsîyye fî ma’rifeti kavâidi’s-sûfiyye*, Dâru Cevâmî’il-Kelîm, Kâhire 1987, s. 21. Şarânî’ye göre bazı şeyhler zikir için bin edebten bahsetmiştir. Ancak onu yirmi edebte toplamışlardır. Şarânî bunlardan on sekizini şöyle sıralar: Bu edeblerin beşi zikirden önce, onikisi zikir esnasında, üçü de zikirden sonradır. Bunların ilki tevbe-i nasûh, ikincisi abdest veya gusûl almaktır. Üçüncüsü zikirden sıdkı elde etmek için sükûnet ve sükûttur (Bkz. Şarânî, *el-Envâru’l-Kudsîyye*, s. 22-25.). Benzer bir yorum için bkz. Şarkâvî, age., s. 144.

21 Krş. Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin (*Cami’ül Usûl*) *Veliler ve Tarikatlarda Usûl* (Ter. Rahmi Serin), Pamuk Yay., İst. 1987, s.100.

22 Bkz. *Câmi’ül-usûl*, ss. 410-413

23 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 221.

24 Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât* (Tahk. İbrahim Besyûnî), el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme, Kahire 2000, c. 1, s. 305.

25 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 221. Krş. Kuşeyrî, *Uyûnü’l-ecvibe fî fûnü’l-es’ile* Amasya Beyazit İl Halk Ktp., nr. 1434/1, vr. 16b.

olur.²⁶ Yine Kuşeyrî'nin zikrin seyr ü sülûkta temel olduğuna yönelik ifadelerini, Gümüşhanevî'de de aynen görmekteyiz.²⁷

Seyr ü Sülûk Hakkında Kısa Bilgi

Seyr ü sülûk, “gitmek, yürümek, gezmek” manalarına gelir. Genel manasıyla seyr ü sülûk, Allah'tan gelen insanın yine Allah'a olan yolculuğudur. “Ondan geldik, ona dönücüyüz,”²⁸ ayeti işığında sülûk, ontojik olarak Mutlakın mukayyete olan seyrine, *seyr ü nüzûl*, yani Hâkk'ın mahlukta tecellisi olarak adlandırılırken, mukayyetin Mutlaka doğru sülûkuna ise *seyr ü urûc*, yani mahlukun Hâlik'a doğru yükselişi, mi'racı denir. Haddizatında dinî ve tasavvufî kavramlardan hangisini alırsak alalım, bu kavramın her bir boyutu bir sülûk aşamasıdır. Meselâ zühd kavramı, *terk-i dünya, terk-i ukbâ, terk-i hesti, terk-i terktir*. Yine en basitinden tevbeyle ele alalım. *Tevbe, inabe ve evbe* kavramlarından herbiri, sülûkun bir aşamasını gösterir. Bu durum takva kavramı için olduğu kadar ubudiyet kavramı için de böyledir. Meselâ *ibadet, ubudiyet ve ubudet*, bunlar üç aşamada sülûk mertebelerini gösterir. Tahallukî kavramlar böyle olduğu gibi tevâcüd, vecd ve vücûd gibi tahakkukî kavramlar da böyledir. Yine muhadra, mükaşefe ve müşahede gibi birçok vicdanî kavramların her bir boyutu da seyr ü sülûkun bir mertebesini gösterir.

Tasavvuf ıstılahında ise sülûk, bir mürşid-i kâmilin rehberliğinde Allah'a manevî yolculuk yapmaktır. Aslında bir mürşidin rehberliği olsun veya olmasın dünyaya gelen her insan, ister tarikatlerde olduğu gibi disiplinli isterse disiplinsiz olsun sülûk üzerindedir. Bu, bazen nefsin mertebelerini birer birer gerçekleştirmek suretiyle yüceliğe doğru olabileceği gibi bazen de şerli insanlarda olduğu gibi emmârenin derinliklerine, esfel-i sâfilîne yolculuk şeklinde de olabilir.

Allah'a yükseliş, genel itibariyle, seyr-i âfakî ve seyr-i enfûsî olmak üzere en iki çeşittir. Bu, ya sağlam bilgilerle ruhun aslî vatanı olan elest bezmindeki latif mekanına yükseliş şeklinde olur, ya da vehim ve zan gibi şüpheler içinde nefsin arzularına tabi olarak şehvet ve şeytani duyguları takip etmek suretiyle asıl vatanını inkar ederek cehalet karanlığına gömülme şeklinde olur. Çünkü gerek tasavvuf klasiklerinde gerekse şu an elimizde bulunan tasavvuf hocalarımızın yazdığı tasavvuf tarihi kitaplarının hemen hemen hepsinde sülûk, “cehaletten bilgiye, kınanan ahlaktan övülen ahlaka, beşerî sıfatlardan ilahî sıfatlara, kesretten vahdete, mâsivâdan Hak'a, kendi vücûdundan Hakk'ın vücûduna sülûk etme” şeklinde birbirine yakın anlamlarda tanımlanmaktadır. Seyr ü sülûktan bahseden tasavvufî eserlerde seyr ü sülûkun tasnifi; seyr ilallah, seyr fillah, seyr maallah ve seyr anillah şeklinde dörtlü şekilde verildiği gibi nefsin mertebeleri yönünden yedili şekilde de verildiği olur.

İnsanların Hakk'a ulaşması yönünden tarik genel olarak üç kısımdır. Birincisi *ahyâr tariki*, ikincisi *ebrâr tariki*, üçüncüsü ise *şuddâr tariki*dir. Aziz Mahmut Hüdâî, bu üç ana tariki, *sülûk -ı âmm* (genel sülûk) şeklinde “ahyâr yolu”, *sülûk-ı hâss* (özel sülûk) şeklinde “ebrâr yolu” ve *sülûk-ı ahâssü'l-hâss* şeklinde de “şuddâr yolu” olarak görür.²⁹ Gümüşhanevî Hazretleri de eserinde bu üç ana yolu kabul eder. Ayrıca ona göre Allah, kulunun kendine yaklaşması için yarattıkları canlıların nefesleri sayısınca sebepler yaratmıştır.³⁰

26 Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. 3, s. 164.

27 Bkz. Gümüşhanevî, *Câmiü'l-usûl*, s.410.

28 Bakara 2/156.

29 Abdulrezzak Tek, “Aziz Mahmud Hüdâî'nin Seyr ü Sülûk Anlayışı”, Aziz Mahmud Hüdâî Uluslararası Sempozyumu (20-22 Mayıs 2005) c. 1, ss. 179-180.

30 Gümüşhanevî, *Câmiü'l-usûl*, s. 99.

Gümüşhanevî'nin Zikir ve Sülûk Anlayışı

İnsana ister genel olarak dinî açıdan bakalım isterse daha dar anlamda tasavvuf açısından bakalım, onun her durumda seyr ü sülûk halinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yolda olan insanın hedefine varmasını kolaylaştıran birçok şey olduğu gibi amacına ulaşmasını engelleyen ve onu yoldan saptıran da bir çok şey vardır. İnsanın amacına ulaşmasını kolaylaştıran ve hedefine varmasına engel olan şeyleri bertaraf eden vasıtaların başında hiç şüphe yok ki zikir gelir. Bundan dolayıdır ki zikir, bütün tarikatlerin esaslarından ve rükünlerinden biri olmuştur. Zira Ehl-i Hak tarikatler arasında zikirsiz yol alan hiçbir tarik bulunmamaktadır.

Zikir, bütün tasavvufî ekollerde olmazsa olmaz bir esastır. Ehl-i hak hiçbir tarikat mürcidi yoktur ki, müntesiplerine, farklı şekillerde de olsa Allah'ın esmâü'l-hüsna'sından birini günlük virt olarak tevdi etmiş olmasın. Zikir, kemâle ulaşmak isteyenlerin en önemli vasıtasıdır. Zikir, hedefi Allah'a kavuşmak olan kişiyi, kısa yoldan amacına ulaştıran, insanlık kadar kadim bir metoddur. Nitekim, her şeyin ötesinde kalplerin itmi'nan bulması ve Allah'ın rızasının kazanılmasının zikir yoluyla olacağı ayetlerde de belirtilmiştir.³¹

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Camiü'l-usul*'ünde zikri değerlendirirken kulların ehadîyete ulaşması için Allah'ın, mahlukların nefesleri adedince sebepler yarattığını belirtir.³² Gümüşhanevî Allah'ı bulmak isteyen kulların bu sebeplerden birine yapıştığında Hakkın rızasına kavuşacağı ve Allah'ın da razı olduğu kullarını vahdetine ulaştırıp Cemâline erİştireceği görüştündedir. Gümüşhanevî seyr ü sülûkta Allah'a ulaşmayı iki temel sebebe dayandırır. Birincisi batınî sebep olup sürekli murakabe halinde bulunmaktır. İkincisi ise zahirî sebeplerin başında gelen, her daim edep ve huzura riayet etmek suretiyle yapılan esma-yı ilahiyeyi zikirdir. Murakabe halini yaşayan insan, içinde bulunduğu hal sebebiyle bütün günahlardan uzaklaşır. Gümüşhanevî'ye göre kişinin icra ettiği zikir, Allah'la birlikte oturmak olduğundan, kişiyi, Allah'ın rahmet, merhamet ve feyz-i ilahisine kurbiyet kazandırır. *Câmiü'l-usûl*'üne aldığı bir hadis-i şerif şöyledir: *"Beni zikreden kimse ile beraberim. Bir kimse zikre başladı mı, ben onunla beraber olurum. O kadar ki, zikir yapan dudakları, Ben'imle beraber kıpırdar."* *Râmûzu'l-ehâdis*'te buna benzer birçok hadis bulunmaktadır. Yukarıdaki hadisi Gümüşhanevî şöyle izah eder: *"Allah ile beraber oturmak demek, O'nun rahmet, merhamet, yardım ve fezyine yaklaşmak demektir. Sâlik zikre sadakatle devam ettikçe, esma ve sıfatların nûru ile nurlanır. Zikrettiği esmânın nûru ile kalbi dolar, vücudu güzellik kazanır. Hakk'ca sevilen ve Hakk'ı seven bir muhabbet bülbülü halini alır. Hakk'ı sevenlerin hepsi bu kulu severler. Bu kul da Hakk'ın eseri olan her şeyi sever. Allah'ü Teâlâ'nın sevdirmedikleri müstesna."*³³

Seyr ü sülûkta hedefe ulaştırmada başta gelen temel esaslardan biri olduğu için Gümüşhanevî'ye göre zikir yapmanın belli edep ve incelikleri vardır. Hakka ulaşmak isteyen sâlik, her şeyden önce abdestli bulunmak, huzur-ı kalble kibleye dönmek ve zikrin evvelinde iki rekat namaz kılmak gibi zikrin âdabına riayet etmelidir. Zikrin edeplerinden bir diğeri de kalbin, yapılan zikirden gafil olmamasıdır. Zira zikir esnasında sözkonusu olan kalbî yöneliş, Gümüşhanevî'nin nazarında tarikatın rüknü ve esasıdır. O bu hususta şöyle diyor: *"Zâkir bundan sonra vukuf-ı kalbî ile meşgul olur. Vukuf-ı kalbî, bilcümle duygu ve düşüncelerini bir arada toplayıp, kalbinde bu duygu ve düşüncelerinden eser bırakmamak ve kalbi, tamamen esma ve sıfat-ı ilahiyenin feyzine âmâde kılmaktır. Zikre başlamak üzere olan sâlik, böylece bütün idrakini toplayarak, kalbinin tam ortasına yönelir. Allah lafza-i Celâlinde maksad, en mükemmel sıfatlarla sıfatlanmış bulunan Zat-ı ecell-i Âlâ'dır. Velilerin birçoğu bu ism-i şerifin, ism-i Zat olması itibarıyla ism-i azam olduğunda ittifak etmişlerdir. Zikreden, yukarda tarif edildiği şekilde, kalbinin ortasına yönelik olarak saatin dörtte biri kadar vukuf-ı kalbî halinde kalır. Bu halde*

31 Bkz. Ra'd, 13/28.

32 Bkz. Gümüşhanevî, *age.*, ss. 99-100.

33 Gümüşhanevî, *age.*, ss. 99-100.

bekleyiş uzadıkça, Allahın rızasına yaklaşmaya ve zikredilen esmanın feyzi ile dolup taşmaya kabiliyet hasil olur. Zira vukuf-ı kalbî, Tarikat-ı Âliye'nin rükünlerinden biridir. Belki de esasıdır." Çünkü Gümüşhanevî'ye göre gerek ibadet gerekse zikir olsun, eğer kalbî boyutu yoksa ruhsuz ceset konumundadır. Ruhsuz ibadet ve zikirler, seyr ü sülûk sürecinde kalbî boyuttan yoksun ise kulu hedefine ulaştıramaz.³⁴

Gümüşhanevî, seyr ü sülûkta yol katedebilmek için ruhsuz olmayan zikrin nasıl yapılacağını da şöyle tarif eder: "Zikirden maksat zikredilen ilâhî isimlerin cereyanını kalpte duymaktır. Zikir esnasında zâkir dili üst damağa yapıştırır. Bu şekilde bütün âzaların sükûneti temin edilmiş olur. Zikrin manasından ve kimin huzurunda ve Onun huzurunda niçin bulunduğu düşünceşininden başka, bilûmum anlayış, sezîş ve iradeler, cesedin dışına atılır. Sâlik, o esnada kendini bir boşluğa bırakır. Bundan sonra kalb, Allah ism-i şerifinin zikrine ve zikredilen Zat'ın tecellisine o kadar dalmış olur ki; nâil olunan bu marziyyet halinde kul kendinden geçer. İsm-i Zat'ın nurlu tecellisinde erir; yok olur. Sâlik ilerledikçe, iradesinin dışında bütün azası ile zikre başlar ki; sâlikin bu haline zikr-i sultanî denir. Böyle bir halin tecellisi halinde sâlikte, insanlıktan eser kalmaz; bütün âzası, esmânın nuru ile nurlanır. Bu hâle erişmek, tasavvufta gayedir. Çünkü bu noktada iman, kemal derecesine ulaşır. Bu hal, yeni sâliklerin hâli değildir. En üst dereceye ulaşanların hâlidir."³⁵

Zikir, Allah sevgisi ile dolmaya vasıta ve sebeptir. Bu sevgiden de vuslat hasil olur. Cenab-ı Hakk gazap ettiği ve cezalandırmak istediği şekavet ehlinden başkasının zikir yapabilme hâsasını yok etmez."³⁶

Gümüşhanevî'nin Râmûzü'l-Ehâdîs'ine Aldığı Hadislere Genel Bir Bakış

Gümüşhanevî Hazretlerinin *Râmûzü'l-Ehâdîs* kitabının çeşitli sayfalarında bulunan hadis-i şeriflere irşad ve sülûk noktasında baktığımızda, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin sülûk'a bakmış oldukları gibi üç aşamada görebiliriz. Birincisi umumî halka hitap eden hadislerdir. Bu hadislerde hedef, kişinin manevî yolculuğunda kendini gerçekleştirmesini engelleyen sebepleri zikir vasıtasıyla ortadan kaldırmak ve dünyanın geçiciliğini bizzat göstermektir. İkinci gruptaki hadisler ise ibadete teşvik ve seyr ü sülûkta istikrar kazandırmak için zikre sarılmayı tavsiye niteliğindedir. Üçüncü aşamadaki hadislerde ise ya kişiyi sülûkun nihaî aşamalarına teşvik etmek için ya da nihaî aşamanın zirvesini göstermek hedeflenmektedir.

Birinci gruptaki hadislere bakıldığında, genel olarak, yapılan zikrin insanı günaha düşme tehlikesinden koruyacağı, cehennemden azat olmasına sebep olacağı, kalbin kararmasına neden olan durumlara düşmekten sakındıracağı ve günahlardan temizleyerek Allahın affına ulaştıracağı ifade edildiği ve nefsin hilesine kapılma tehlikesi içinde olan insanların uyarıldığı görülecektir.

Bu türden hadislerden bazıları şunlardır:

"Ey Busre! Her hatanda Allah'ı (cc) zikret ki, Allah da seni hatanın yanında mağfiretle zikretsin. Kocana itaat et, bu sana dünya ve ahiret hayrı olarak kafidir. Ana-babana iyilik et ki evinin hayrı çok olsun."³⁷ Gümüşhanevî, bu hadis-i şerifi eserine almak suretiyle, günaha düşen, hata yapan kişilerin Allah'ı zikretmek suretiyle Allah'ın mağfiretine düşer olabileceğini ima eder.

34 Gümüşhanevî, age., ss. 101-103.

35 Gümüşhanevî, age., s. 104.

36 Gümüşhanevî, age., ss. 104-105.

37 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâuddin, "*Râmûz el-Ehâdîs (Hadisler Deryası)*" (Ter. Abdülaziz Bekkine, Haz: Lütfi Doğan-M.Cevad Akşit), Milsan Basın Sanayii A.Ş., İstanbul 1982, c. 2, s. 496.

*“Ya Hafsa! Çok sözden sakın, zira zikrullahsız çok söz kalbi öldürür. Ve Allahı çok zikreden söz de kalbi ihya eder”*³⁸. Gümüşhanevî, bu hadis vesilesiyle, aşırı dünyevî sözlerin kalbi öldüreceğini ve manen Hak’a ulaşmak isteyen insanın dünyevî şeylerin sohbetine dalmakla hedefinden sapacağını belirtir.

Bu bağlamda zikredilen diğer hadisler ise şunlardır:

*“İçinde Allah zikri olan evin Allah zikri edilmeyen eve göre durumu, dirinin ölüye olan durumu gibidir.”*³⁹

*“Allah’ın zikri şifa, insanların zikri ise derttir.”*⁴⁰

*“Allahın zikri olmadan çok söz söyleme. Zira Allah’ın zikri olmaksızın sözün çokluğu, kalbin kasvetine sebeptir. Muhakkak ki insanların Allah’a en uzağı, kalbleri kasvetli olanlardır.”*⁴¹

Başka bir hadis-i şerifte ise, *“Lâilâhe illallahu vallahu ekber”* diyen hiçbir kul yoktur ki, Allah onun dörtte birini Cehennemden azad etmesin. Şayet iki defa söylerse tamamını cehennemden azad eder”⁴² buyrulmaktadır. Gümüşhanevî, bu hadisi eserine koymakla insanların günahları sebebiyle ümitsizliğe düşmeleri gerektiğine manen işaret eder. Yine seyr ü sülûkun bidayetinde olan insanların her an ayaklarının kayabileceğini ve günah işleme durumuna düşebileceklerini ifade etmekle, bu ve benzeri zikirleri yapmak suretiyle Allah’ın afvına ulaşabileceklerine işaret etmektedir. Hatta bazı hadis-i şeriflerde şeytanın vesvese ve evhamlar yüzünden imanından şüphe içindeki insanların çok zikretmek suretiyle vesvese ve evhamlardan kurtulacakları ve münafıklık sıfatları bulunanların da zikir vesilesiyle bu durumdan uzaklaşacakları müjdesini verir. İşte hadis şöyledir: *“Bir kimse Allah’ı çok zikrederse münafıklıktan kurtulur.”*⁴³ Başka bir hadiste ise şöyle buyrulmuştur: *“Zikirde “lâ ilâhe illallah” dan, dualardan, istiğfardan efdali yoktur.”*⁴⁴

Kişilerin az da olsa yapmış oldukları zikir vesilesiyle günah işleme esnasında Allah’ın azab edici olduğunu hatırlamak suretiyle ateşten kurtulacağını belirten hadisler de vardır. İşte bu hadisler şöyledir: *“Allah cc buyurur: “Beni bir gün zikreden veya bir makamda benden korkanı ateşten çıkarın.”*⁴⁵ *“Ramazanda Allah’ı zikreden mağfiret olunur. Ve o ayda Allahtan dilekte bulunan kimse mahrum edilmez.”*⁴⁶ Gümüşhanevî *Râmûzü’l-Ehâdis’ine* aldığı aşağıdaki hadis-i şerife göre, insanlar bir şey vesilesiyle bir araya gelirler, orada Allahı bir şekilde hatırlamadan ve hürmetle anmadan dağılacak olurlarsa, onlar şehvetlerine uyan insanlardır. Zira hadiste geçen *“leşin başına toplanan köpekler”* benzetmesine paralel olarak tasavvufta da köpek, şehvetine uyan, helal haram ayırımı yapmadan yiyen insanları sembolize eder. İşte hadis şöyledir; *“Bir kavim Allah’ı zikretmeden toplanıp dağılırsa, merkeb leşine toplanıp dağılmış gibi olur. Ve bu meclis de onlar için pişmanlık vesilesi olur.”*⁴⁷

Bize göre *Râmûz’da* ikinci aşamadaki hadisler sülûkun ortalarında bulunan sâiklere hitap eder. Bunların *Râmûzu’l-Ehâdis’e* alınması ise genel olarak afv ve mağrifete ulaşma yolunu göstermenin yanı sıra manen daha yükseklerle çıkmaya teşvik amaçlıdır. Bu hadislerde zikir, diğer salih amellerle kıyaslanmakta ve zikir vesilesiyle Allah’ın rahmetinin kişileri kuşatacağı

38 *Râmûz*, c. 2, s. 496.

39 *Râmûz*, c. 2, s. 391.

40 *Râmûz*, c. 1, s. 122.

41 *Râmûz*, c. 2, s. 478.

42 *Râmûz*, c. 2, s. 384.

43 *Râmûz*, c. 2, s. 408.

44 *Râmûz*, c. 2, s. 382.

45 *Râmûz*, c. 2, s. 515.

46 *Râmûz*, c. 1, s. 285.

47 *Râmûz*, c. 2, s. 369.

ifade edilmektedir. Kişinin zikrinin nitelik kazanmasıyla kalbine amele teşvik edici ilhamların geleceği ve yapılan zikirle zâkirin Allah'ın muhatabı olacağı belirtilir. Bazı hadislerde ise kalben yapılan gizli zikrin insanı yükseltici olduğu, şükürü de ihtiva ettiği, sadaka, cihad, oruç ve hicret etmek gibi salih amellerden de üstün olduğu vurgulanır. Bütün salih ameller Hakka ulaşmaya vesile olmasına rağmen zikir için yapılan bu vurgu, onun seyr ü sülûktaki önemi ortaya koymaktadır.

Sülûkun ortasındaki insanları zikre teşvik eden kalbi yükselişle ilgili hadisler ise kanaatimize göre şunlardır:

“Hiç bir kavim yoktur ki, Allah rızasını taleb ederek Aziz ve Celil olan Allahı zikretsinler de, semadan bir münadi onlara şöyle nida etmesin: “Bağışlanmış olarak kalkınız, günahlarınız sevaplara dönüştürülmüştür.”⁴⁸

“Bir kavim Allahı zikretmeye oturlularsa, melekler onları sarar, Allah'ın rahmeti onları kaplar ve kalplerine itminan gelir de Allah (cc) bu kimseleri mele-i âlâda zikreder.”⁴⁹ Bu boyutta bulunan sâlik en azından tevbe mertebesinin ötesinde, inâbe seviyesindedir. Zira zikri yapan kişiler manen yol katetmek için zikir yapmışlar, böylece Allah'ın rahmeti onları kuşatmış ve itminana kavuşmuşlardır.

Zikretmenin diğer salih amellerden üstün olduğunu gösterip zikirde yoğunlaşmayı tavsiye eden hadislerden bazıları ise şunlardır:

“Zikir, Allah yolundaki infaktan yüz misli faiktir (Zikir, Allah yolunda infaktan yüz kat daha faziletlidir).”⁵⁰

“Allah (cc) buyuruyor; Ey adem oğlu! Beni zikrettikçe şükürdesin, unuttukça küfürdesin.”⁵¹

“Zikir sadakadan hayırlıdır, oruçtan da hayırlıdır.”⁵²

İnsan, kendisini Allah'ın azabından kurtarıcı olarak zikirten daha iyi hiçbir amel işlemedi. Dediler ki; “Allah yolunda cihad da öyle değil mi?”. Buyurdu ki, evet cihad da değil, meğer ki vuruşur kılıcı kırılır, vuruşur kılıcı kırılır. (diğer bir hadisi şerifte, “atı da ölür kendi de, ancak o zaman denk olur” buyurulmuştur.)⁵³

Bazı hadislerde ise takva gibi, cihat gibi İslamın ruhu mesabesindeki salih ameller zikirle kıyaslanarak, böylece zikrin değerinin ne denli yüksek olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buna dair hadislerden bazıları şunlardır:

“Takvaya bak. Zira o, her hayrı camidir. Cihada bak. Çünkü o, Müslümanların ruhbanlığıdır. Allah'ı zikre ve kitabullahı tilavete devam et, zira o arzda senin için nur, semada ise anıdır. Dilini de hayırdan başka şeyden koru. Zira böylece şeytana galip gelersin”⁵⁴

“İnsan, kendisini Allah'ın azabından kurtarıcı olarak zikirten daha iyi hiçbir amel işlemedi. Dediler ki; “Allah yolunda cihad da öyle değil mi?”, buyurdu ki, evet cihad da değil, meğer ki vuruşur kılıcı kırılır, vuruşur kılıcı kırılır. (diğer bir hadisi şerifte, “atı da ölür kendi de, ancak o zaman denk olur” buyurulmuştur.)⁵⁵

“Masiyetlerden (Allaha isyandan) uzaklaş. Zira bu, hicretin en faziletlisidir. Farzları muhafaza et. Zira bu, cihadın en faziletlisidir. Allahı da çok zikret. Zira sen, Allaha, Onu çokça zikret-

48 Râmûz, c. 2, s. 386.

49 Râmûz, c. 2, s. 489. Benzer hadisler için Râmûzü'l-Ehâdis'de şu sayfalara bkz. Râmûz, c. 2, s. 374, 369, 386.

50 Râmûz, c. 1, s. 208. Benzer hadisler için Râmûzü'l-Ehâdis'de şu sayfalara bkz. Râmûz, c. 1, s. 98.

51 Râmûz, c. 2, s. 327.

52 Râmûz, c. 1, s. 208.

53 Râmûz, c. 2, s. 376. Benzer hadisler için Râmûzü'l-Ehâdis'de şu sayfalara bkz. Râmûz, c. 2, s. 346.

54 Râmûz, c. 2, s. 317.

55 Râmûz, c. 2, s. 376.

mekten daha sevimli bir şeyle gelmiş olmazsın.”⁵⁶

Bazı hadislerde ise zikir, yapılışına göre bazısı bazısından üstün tutulmakta ve Allah’a mi’rac yapan kişinin, zikrine ayrı bir özen göstermesi istenmektedir.

“Allahı zikir-i hamil ile zikret. Denildi ki “zikr-i hamil nedir? Buyurdu ki, zikr-i hafidir.”⁵⁷

“Tenhada Allah’ı zikreden kimse, küffar ile saflar arasında tek başına mübareze eden gibidir.”⁵⁸

“Gafiller arasında Allahı zikreden kimse, cephede arkadaşları kaçtığı halde kendisi sebat eden gibidir.”⁵⁹

“Hafaza meleklerinin duymadığı zikr-i hafi, duyduğu zikirden yetmiş kat üstündür.”⁶⁰

Yine Gümüşhanevî’nin eserine aldığı hadislerin birinde, kişi, Allah’ı nasıl zikrederse Allah’ın da onu aynı şekilde zikredeceği vaadi belirtilmek suretiyle, nitelikli zikre teşvik edilmektedir. Hadis şöyledir: “Allah (cc.) buyurur: “Ey Âdem oğlu! Beni kendi kendine zikredersen Ben de seni kendi yanımda zikrederim. Sen Beni topluluk arasında zikredersen, Ben de seni topluluk arasında onlardan daha efdal ve Ekrem olarak zikrederim. Eğer Bana bir karış yaklaşırsan Ben de sana bir arşın yaklaşırım, eğer Bana yürüyerek gelirsen Ben sana koşarak gelirim.”⁶¹ Allah’a ulaşma umudu içerisinde ilim tahsil edenlerle, Hakk’ı zikretmek için bir araya gelenler cennet bahçelerinde meyvelerden yiyen temiz gönüllü kimselere benzetilmektedir. Zira gönülden yapılan zikir, kişiye tarifi mümkün olmayan huzur bahşeder. İşte bu bağlamdaki hadisler şunlardır:

“Siz cennet bahçelerine uğradığınızda otlayınız. Denildi ki: Cennet bahçeleri nedir? Buyurdu ki: Zikir halkalarıdır.”⁶²

“Siz cennet bahçelerine rastladığınızda faydalanınız. Dediler ki: “Ya Resulallah! Cennet bahçeleri nedir? Buyurdu ki: İlim meclisleridir.”⁶³

“Kim ki cennet bahçelerinde eylemek isterse Allah’ı çok zikretsın.”⁶⁴

Gümüşhanevî, ilim meclisleriyle zikir halkalarını kemale götürmede ve seyr ü sülûkta hedefe ulaşma noktasında hemen hemen aynı derecede etkin olduklarını göstermek amacıyla iki hadisi de eserine almıştır. Bu onun hem alim hem de sûfi bir zat olmasından kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Üçüncü aşama, sülûkun zirvesi ile ilgili hadisler olup diğerlerine göre sayıca daha azdır. Bu seviyelere yükselen sâlikler, artık Allahı zikretmekten büyük haz aldıkları gibi Allahı zikretmeden (zikrullahsız) duramazlar. Allah’ın sevgisi ve muhabbet kalblerinde karar kıldığı için her an Allah’ı zikretmek isterler. Nasıl balıkların sudaki hali doğal bir durumsa, nihai aşamadaki sâlikler için de sürekli zikirle meşguliyet böyledir. *Râmûzü’l-Ehâdis*’de sülûkun zirvesine işaret eden hadislerden bazıları şunlardır:

“Zikrullah, Allaha sevgi alâmetidir. Allaha buğz alameti ise zikrullahı karşı gelmektir.”⁶⁵

56 *Râmûz*, c. 1, s. 154.

57 *Râmûz*, c. 1, s. 67.

58 *Râmûz*, c. 1, s. 285.

59 *Râmûz*, c. 1, s. 285.

60 *Râmûz*, c. 2, s. 512, c. 1, s. 208.

61 *Râmûz*, c. 2, s. 514. Benzer hadisler için bkz. *Râmûz*, c. 2, s. 329, 344, c. 1, s. 203.

62 *Râmûz*, c. 1, s. 64.

63 *Râmûz*, c. 1, s. 67.

64 *Râmûz*, c. 2, s. 396.

65 *Râmûz*, c. 2, s. 449.

“Allah (cc) buyurur: “Kullarımdan Benim velim ve halkımdan ahabblarım o kimselerdir ki, Benim zikrimle zikrolunur veya zikirleri ile Ben zikrolunurum.”⁶⁶

“Her taş ve ağacın yanında Allahı zikret (hatta münafıklar senin için mürâi deseler de)”⁶⁷

Nihaî aşamadaki sâlikleri zikre teşvik eden hadislerin biri de Cennete giden müminlerin dünyada iken Allah'ı zikirle geçirdikleri zamanın dışında hiçbir şeye özlem duymayacaklarına ve Allah'ın, kendini zikreden kimse ile birlikte oturacağına dair rivayet edilen şu hadis-i şeriftir ki cennet nimetlerinin tamamının, Allah'ı müşahede etme nimeti yanında çok kıymetsiz olduğunu anlatmaktadır. “*Cennet ehli hiçbir şeye hasret edecek değildir. Yalnız Allah'ı zikirsiz geçirdikleri vakit üzerine hasret (pişmanlık) çekecekler.*”⁶⁸ Gümüşhanevî, sülûkun nihâi aşamalarına geldiğinde sâlikin yaptığı zikrin, küllî zikre ulaşacağını belirtir. Bazı mutasavvıflara göre kişi, küllî zikir esnasında vücudunun her hücrelerinin, arı uğultusu gibi Allah'ı zikrettiğini duyar. Râmûz'daki şu hadis sanki bu duruma işaret ediyor gibidir. “*Allahın Celalini zikredenlerin ve tesbihle meşgul olan kimselerin zikirleri arı uğultusu gibi bir uğultu şeklinde arşı bulur. Orada dolanır ve sahibini Arş-ı Âlâda anar. İstemez misiniz orada sizin de bir hatıranız olsun.*”⁶⁹

Seyr ü sülûkun en nihâî gayesi Allah'ta fânî olmaktır. Zira fenâ hâli bütün sâliklerin ulaşmak için can vermeye razı oldukları yüce bir hedeftir. Sâlikin fenâ hali ne kadar yoğun olursa, akli melekelerini de o ölçüde yitirir. Sûfinin fenâfillah hali ne derece üst seviyeden olursa, müşahedesini de o seviyede mükemmel olur. İşte Râmûzü'l-Ehâdis'te geçen şu hadis bunun en güzel örneklerinden biridir. Peygamber (as) buyuruyor ki; “*Allahı o kadar çok zikrediniz ki size “mecnun” desinler.*”⁷⁰

Sonuç

Seyr ü sülûk sürecinde zikir bütün tasavvufî ekoller esastır. Zikir, tasavvufî eserlerin yazıldığı çağda müellif sûfilerin üzerinde en fazla durdukları kavramların başında gelir. Gümüşhanevî'nin nazarında da zikri, seyr ü sülûkun temeli teşkil eder. Camiü'l-üsul de Gümüşhanevî zikrin turuku âliye yanındaki ehemmiyetini sıklıkla tekrar eder. Ona göre, seyr ü sülûk ana hatlarıyla ahyâr, ebrâr ve şuddâr olmak üzere üçe ayrılır. Gümüşhanevî'nin eserine aldığı hadisler en genel itibarla üç sınıfa hitap etmektedir. İşte bu nedenle, Râmûzu'l-ehadis'deki hadisleri üç kategoride ele aldık ve değerlendirdik. Bu hadisler; genel halk kitlerine ve bidayetdeki müritlere hitap edenler, sülûkta biraz mesafe kat etmiş sâliklere hitap edenler ve nihai aşamalara ulaşmış sûfilere hitap eden hadisler olmak üzere üç aşamada gözükmektedir.

66 Râmûz, c. 2, s. 329.

67 Râmûz, c. 1, s. 67.

68 Râmûz, c. 2, s. 364.

69 Râmûz, c. 1, s. 106.

70 Râmûz, c. 1, s. 80.

Kaynakça

- Abdulrezzak Tek, “Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Seyr ü Sülûk Anlayışı”, Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyumu, c. 1, (20-22 Mayıs 2005).
- Abdulvahhab Şarânî, *el-Envâru'l-kudsiyye fi ma'rifeti kavâidi's-sûfiyye*, Dâru Cevâmi'il-Kelim, Kâhire 1987.
- Göztepe, Yüksel, *Tasavvufun Temel Kavramları*, Cumhuriyet Yayınlar, Sivas 2012.
- Gümüshanevî, Ahmed Ziyâüddin (*Cami'ül-Usûl*) *Veliler ve Tarikatlarda Usûl*, Ter. Rahmi Serin, Pamuk Yay., İst. 1987.
- _____, *Ramûz el-Ehâdis (Hadisler Deryası)* (Ter. Abdülaziz Bekkine, Haz. Lütfi Doğan-M.Cevad Akşit), Milsan Basın Sanayii A.Ş., c.1- 2, İstanbul 1982.
- İbn Arabî, *el-Kevkebü'd-dürriyye fî menâkıb-i Zinnûn el-Mısırî* (Zabd ve Tash. Asım İbrahim el- Kayâli), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 2005.
- İbn Arabî, *el-Kevkebü'd-dürriyye fî menâkıb-i Zinnûn el-Bir Sûfnin Portesi* (Terc. Ali Vasfî Kurt), 2. Baskı, Gelenek, İst., 2005.
- Kelabazî, *Tasavvuf Ta'arruf* (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 2. Baskı, İst. 1992.
- Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf* (Tahk. Maruf Zerîk-Ali Baltacı), Abdulhalim Darü'l-Hayr, Beyrut 1993.
- _____, *Letâifü'l-işârât* (Tahk. İbrahim Besyûnî), c. 1-3, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Kahire 2000.
- _____, *Mensuru'l-hitab fi meşhuri'l-ebvâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4128, vr. (144a-151a.).
- _____, *Uyûnü'l-ecvibe fi fûnûni'l-es'ile* Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 1434/1.
- Mekkî, Ebû Talib, *Kûtü'l-kulûb* (Tash. Kalemi Abdulhafız Fergalî), Matba'atü'l-Envâri'l-Muhammediye, Kahire 1975.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu* (Terc. H. Kâmil Yılmaz), Altınoluk Yay., İst. 1996.
- Sühreverdî, *Avarifü'l-maarif, Tasavvufun Esasları* (Terc. İrfan Gündüz-H. Kâmil Yılmaz), Erkam Yay., İst. 1993.
- Süleyman Çelebi, *Mevlid* (Haz. A. Necla Pekolcay), Sûfi Kitap, İst. 2005.

Risâle-i Nur Penceresinden Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî

Orhan KÜÇÜK*

Özet

Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî, tarikat silsilelerinde kendi adına özel bir şube teşkil edecek mertebede bir şeyh ve âlimdir. Hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf eserleri kaleme almış, muhad-dis, mütekellim ve fakih yönleri olan bir müelliftir.

Gümüşhanevî'nin çocukluğundan beri ilim tahsiline ayrı bir merakı olduğu ve beş yaşında Kur'an-ı Kerim'i hatmettiği, sekiz yaşına geldiğinde *Kaside-i Bürde*, *Delâil-i Hayrât* ve *Hizb-i A'zâm* adlı eserleri hatmedip bu eserlerden icazet aldığı bilinmektedir. Düşündüğü, hayal ettiği ve en çok arzuladığı şey mâsivâdan soyutladığı bedenini yalnızca ilim tahsiline hasret-mektir.

Bu çalışmanın amacı, Yüce Kur'an'ın manevi bir tefsiri olup iman esaslarını asrın fehmine uygun olarak izah eden Risale-i Nur'da, Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin eserlerinde yer alan bilgi ve izahlardan nasıl yararlandığını ortaya koymak, böylece Risale-i Nur penceresin-den Gümüşhanevî'yi anlamaya çalışmaktır.

Çalışma kapsamında bu temel amaç ile birlikte; Risale-i Nur'da Gümüşhanevî'nin eserlerinin önemsendiği, dikkate değer bulunduğu ve yer verecek şekilde ele alındığı tespit edilebilecek, yine Gümüşhanevî konusunda farklı detaylar var ise bunlar ortaya konabilecektir.

1. Bediüzzaman'ın Çizgisi ve Farklı Eserlere Bakışı

Bediüzzaman, kendi ifadesiyle hakikat mesleğini yani iman hakikatlerinin neşri ve ikna edici delillerle isbat ve izahını çizgi edinmiştir. Bunu, Gümüşhanevî'nin Mecmuat'ül Ahzab eserindeki Evrad-ı Şah-ı Nakşibendî'den okuduğu iki ifade ile izah etmektedir.

Hattâ bazı defa Evrad-ı Şah-ı Nakşibendî'de şehadet getirdiğim vakit,

عَلَىٰ ذَٰلِكَ نَحَىٰ وَ عَلَيْهِ مَوْتُ وَ عَلَيْهِ نُبَعَثُ غَدًا

(İman hakikatleri üzere yaşar, onlara inanmış olarak ölür ve yine o itikat üzere diriliriz.¹) dediğim zaman, nihayetsiz bir tarafgirlik hissediyorum. Eğer bütün dünya bana verilse, bir hakikat-ı îmaniyeyi feda edemiyorum. Bir hakikatın bir dakika aksini farzetmek, bana gayet elîm geliyor. Bütün dünya benim olsa, bir tek hakaik-i îmaniyenin vücud bulmasına bilâ tereddüd vermesine, nefsim itaat ediyor.

وَ آمَنَّا بِمَا أَرْسَلْتَ مِنْ رَسُولٍ وَ آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ مِنْ كِتَابٍ وَ صَدَّقْنَا

(Allahım! Hem gönderdiğin Resule iman ettik, hem de indirdiğin kitaba inanıp, gönülden tasdik ettik.²) dediğim vakit nihayetsiz bir kuvvet-i îman hissediyorum. Hakaik-i îmaniyenin herbirisinin aksini aklın muhal telakki ediyorum, ehl-i dalaleti nihayetsiz ebleh ve divane görüyorum³.

* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Mecmuat'ül Ahzâb*, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1311/1893, Nakşibendi Cildi, s. 7.

2 Gümüşhanevî, age., Nakşibendi Cildi, s. 8.

3 Nursi, Bediüzzaman Said, *Mektubat*, Şahdamar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 42., Nursi, İman ve Küfür Muvazeneleri, s. 210.

Buradan, Bediüzzaman'ın Mecmuat'ül Ahzab'daki Evrad-ı Şah-ı Nakşibendî'yi zaman zaman okuduğu, hususi bir iştiyak ve manevi bir bağ hissettiği anlaşılmaktadır.

Başka eserlere pek müracaat etmediği ile ilgili değerlendirmelerin de yer yer yapıldığı Bediüzzaman'ın kısa süren tahsil süresi haricinde çoğu hapis ve sürgünlerde geçen zamanı, çocukluk ve savaş yılları da dikkate alındığında, farklı eserleri yanında bulundurabilme durumunda olmadığı, bir takım eserleri ezberlediği ve bunları belli bir sıra ile zihninden tekrar ettiği bilinmektedir.

Risale-i Nur'da ismi zikredilen birkaç eser bulunmaktadır. Çoğu dua kitabı olan bu eserler dışında Bediüzzaman'ın ömrü, eser telif etmek, yazılanları tashih etmek ve dua okuyup tefekkür etmekle geçmiştir. Buna rağmen Gümüşhanevî'nin Mecmuat'ül Ahzab kitabı hem ismen eserlerinde geçmekte⁴, hem de aşağıda açıklanacağı üzere, bu kitapta yer alan bazı münacatlardan cifir hesabıyla yaptığı tespitler beyan edilmektedir.

Bu bakımdan Risale-i Nur penceresinden Gümüşhanevî'ye aslında ne kadar büyük değer atfedildiğini anlamak için Bediüzzaman'ın çizgisi ve başka eserlere bakışı hakkında genel bir bilgi vermek yararlı olacaktır.

Hüccetü'l-İslâm İmam-ı Gazalî'ye üstad diyen ve onun takip ettiği mesleği ehl-i dalâletin hücumundan kurtarmak ve muhafaza etmeye çalıştığını söyleyen Bediüzzaman, kendi çizgisini farklı eserlere bakışı ile birlikte şu şekilde açıklamaktadır.

“... onların zamanında bu dehşetli zındıka hücumu, erkân-ı imaniyeyi sarsmıyordu. O muhakkik ve allâme ve müçtehid zâtların asırlarına göre münazara-i ilmiyede ve diniyede istimal ettikleri silâhlar hem geç elde edilir, hem bu zaman düşmanlarına birden galebe edemediğinden, Risale-i Nur Kur'an-ı Mu'cizü'l-Beyandan hem çabuk, hem keskin, hem tam düşmanların başını dağıtacak silâhları bulduğu için, o mübarek ve kudsî zâtların tezgâhlarına müracaat etmiyor. Çünkü, umum onların mercileri ve menbâları ve üstadları olan Kur'an, Risale-i Nur'a tam mükemmel bir üstad olmuştur. Ve hem vakit dar, hem bizler az olduğumuz için vakit bulamıyoruz ki, o nuranî eserlerden de istifade etsek.

Hem Risale-i Nur şakirtlerinin yüz mislinden ziyade zâtlar, o kitaplarla meşguldürler ve o vazifeyi yapıyorlar. Biz de o vazifeyi onlara bırakmışız. Yoksa -hâşâ ve kellâ- o kudsî üstadlarımızın mübarek eserlerini ruh-u canımız kadar severiz. Fakat her birimizin birer kafası, birer eli, birer dili var; karşımızda da binler müteceviz var; vaktimiz dar. En son silâh, mitralyoz gibi Risale-i Nur burhanlarını gördüğümüzden, mecburiyetle ona sarılıp iktifa ediyoruz⁵.

Buradan anlaşılıyor ki; Bediüzzaman başta Gazalî'yi üstad diyerek taltif etmekte, başka eserlerin de değerine vurgu yapmakta fakat talebelerini, zamanımız ancak buna yeter diyerek Risale-i Nur'a yönlendirmektedir.

Bu konuda Gümüşhanevî'yi de ilgilendiren bir anekdot şöyle nakledilmektedir.

Barla'da üstadın hususi davetine de muhatap olan Hulusi Bey, bu ziyaretinde üstadın yanında yalnız Kur'an-ı Kerim, Şeyh Sadi Şirazi'nin bir eseri, bir de Gümüşhaneli Ahmed Ziyaüddin'in üç ciltlik Mecmuat'ül Ahzab'ının olduğunu görür. Delail-i Hayrat için de, “kardeşim, senin okumana izin veriyorum sen de başkaların okumalarına izin verebilirsin” der⁶.

Görüldüğü üzere, oldukça seçici olan Bediüzzaman'ın belli ölçüde yerleşik durumda yaşadığı Barla'da, yanında Kur'an'la birlikte Gümüşhanevî'nin eseri de yer almaktadır.

4 Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1993, ss. 141, 158.

5 Nursi, *Kastamonu Lahikası*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1993, ss. 182-183.

6 Atasoy, İhsan, *Hulusi Yahyagil*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2010, s. 70.

Bu durumda Bediüzzaman'ın bir eseri yanında bulundurması, ondan istifade etmesi ayrıca önem arz etmektedir.

Buna ilaveten Bediüzzaman, Mecmuat'ül Ahzab'daki dualardan bir kısmını Gümüşhanevî'ye itimaden almış, Cevşen duasıyla birlikte Hizb-i Nuriye'de toplamış, kendisi sürekli okumuş, talebelerine de tavsiye etmiştir. Bu gelenek bugün de devam etmektedir.

2. Risale-i Nur'da Gümüşhanevî

Risale-i Nur'da Gümüşhanevî birkaç başlık altında incelenebilir. Bunlardan birincisi; özellikle Mecmuat'ül Ahzab'da yer alan Hz. Ali'nin meşhur Celcutiye duasındaki⁷ ve Gavs-ı Azam Geylani'nin Kasidesi'nde yer alan bir takım ifadelerin⁸ Risale-i Nur'a ve müellifine imaen veya remzen baktığına yönelik tespitlerdir. Bu tespitler Mecmuat'ül Ahzab'daki Risale-i Nur başlığında incelenmiştir.

İkincisi Mehdi ve Deccal bahsi, üçüncüsü; imanî bahislerdir.

Burada ele alınacak bir diğer husus da; Mecmuat'ül Ahzab'daki bir kısım makbul duaların yer aldığı, Bediüzzaman'ın hususi virdlerini içeren Hizb-i Nuriye'dir.

2.1. Mecmuat'ül Ahzab'daki Risale-i Nur

Mecmuat'ül Ahzab'da Risale-i Nur'a bakan kısımları ifade etmeye geçmeden önce, Risale-i Nur'a bu kıymetin verilmesinin nedenine değinmek yararlı olacaktır.

Risâle-i Nur'un Kur'ân'ın işaretine ve iltifâtına ve Hazret-i İmâm-ı Ali Radiyallâhü Anh'ın takdir ve tahsînine⁹ ve Gavs-ı Âzamın (k.s.) teveccüh ve tebşîrine¹⁰ mazhar olmasının, o iki zâtın kerâmetle ehemmiyet vermesinin nedenini Bediüzzaman şu şekilde izah etmiştir.

“Mâlûmdur ki, bâzı vakit olur bir dakika, bir saat ve belki bir gün, belki seneler kadar; ve bir saat, bir sene, belki bir ömür kadar netice verir ve ehemmiyetli olur. Meselâ, bir dakikada şehit olan bir adam, bir velâyet kazanır; ve soğuşun şiddetinden incimâd etmek zamanında ve düşmanın dehşet-i hücumunda bir saat nöbet, bir sene ibâdet hükmüne geçebilir. İşte aynen öyle de, Risâle-i Nur'a verilen ehemmiyet dahi, zamanın ehemmiyetinden, hem bu asrın Şeriat-ı Muhammediyeye (a.s.m.) ve şeâir-i Ahmediyeye (a.s.m.) ettiği tahribâtın dehşetinden, hem bu âhırzamanın fitnesinden eski zamandan beri bütün ümmet istiâze etmesi cihetinden, hem o fitnelerin savletinden mü'minlerin îmanlarını kurtarması noktasından Risâle-i Nur öyle bir ehemmiyet kesb etmiş ki; Kur'ân, ona kuvvetli işaretle iltifat etmiş ve Hazret-i İmâm-ı Ali (r.a.) üç kerâmetle ona beşâret vermiş ve Gavs-ı Âzam (k.s.) kerâmetkârâne ondan haber verip, tercümanını teşci etmiş¹¹.”

Mecmuat'ül Ahzab'da yer alan Celcutiye için: الْقَسَمُ الْجَامِعُ وَالِدَعْوَةُ الشَّرِيفَةُ وَالْإِسْمُ الْأَعْظَمُ
(Şerefli dua, kapsamlı yemin ve ism-i azam¹²)

İmam-ı Ali (r.a.)'nin en mühim ve en müdakkik Üveysî bir şakirdi ve İslâmiyet'in en meşhur ve parlak bir hücceti olan Hüccet-ül İslâm İmam-ı Gazalî (r.a.) diyor ki: “Onlar vahy ile Peygamber'e (a.s.m.) nâzil oduğu vakit İmam-ı Ali'ye (r.a.) emretti: “Yaz.” O da yazdı¹³.

7 Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, ss. 111-136.

8 Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, ss. 141-157.

9 Nursi, *Mektubat*, s. 686 ve Gümüşhanevî, age., Evrad-ı Şazilî, s. 562.

10 Nursi, *Mektubat*, s. 686., Nursi, *Asa-yı Musa*, s. 162, Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, ss. 139-165., Gümüşhanevî, age., Evrad-ı Şazilî, s. 562.

11 Nursi, *Mektubat*, s. 687., Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, ss. 131-132.

12 Gümüşhanevî, age., Evrad-ı Şazilî, ss. 509-512.

13 Nursi, *Şualar*, s. 867.,

Hazret-i İmam-ı Ali'nin (r.a.) bu umum mecazî manaları irade etmemiş olabileceği düşüncesine karşı fikrini ve Risale-i Nur'un Celcelutiye'de kendine yer bulmasına dair kanaatini de Bediüzzaman şu şekilde ifade etmektedir.

“Biz de deriz ki: Faraza Hazret-i İmam-ı Ali (r.a.) irade etmezse, fakat kelâm delalet eder ve karinelerin kuvvetiyle işarî ve zımnî delaletle manaları içine dâhil eder. Hem madem o mecazî manalar ve işarî mefhumlar haktır, doğrudur ve vakıa mutabıktır ve bu iltifata lâyıktırlar ve karineleri kuvvetlidir; elbette Hazret-i İmam-ı Ali'nin (r.a.) böyle bütün işarî manaları irade edecek küllî bir teveccühü faraza bulunmazsa (Celcelutiye aslı vahiy olmak cihetiyle¹⁴) hakikî sahibi Hazret-i İmam-ı Ali'nin (r.a.) üstadı olan Peygamber-i Zîşan'ın (a.s.m.) küllî teveccühü ve üstadının üstad-ı Zülcelalinin ihatalı ilmi onlara bakar, irade dairesine alır.

Bu konuda hususî ve kat'î ve yakîn derecesindeki kanaatinin sebebini ise Bediüzzaman şu şekilde açıklamaktadır:

“Müşkilât-ı azîme içinde, El-Âyet-ül Kübrâ'nın tefsir-i ekberi olan Yedinci Şuâ'ı yazmakta çok zahmet çektiğimden, bir kudsî teselli ve teşvike cidden çok muhtaç idim. Şimdiye kadar mükerrer tecrübeler ile bu gibi haletlerimde, inayet-i İlahiye imdadıma yetişiyordu. Risaleyi bitirdiğim aynı vakitte -hiç hatırıma gelmediği halde- birden bu keramet-i Aleviyenin zuhuru, bende hiçbir şübhe bırakmadı ki; bu dahi benim imdadıma gelen sair inayet-i İlahiye gibi, Rabb-ı Rahîm'in bir inayetidir. İnayet ise aldatmaz, hakikatsız olmaz”¹⁵.

Benim hususî kanaatım şudur ki: Celcelutiye, madem Risâle-i Nur'u içine almış ve sînesine basıp manevî veled gibi kabul etmiş, elbette: *جُمِعَتْ وَ سِرُّ عُلُومٍ لِلْخَلَائِقِ*

(*O'nda mahlukatla alakalı ilimlerin özü ve sırrı toplanmıştır*¹⁶.) fıkrası ile kendi hazinesinin bir kısım pırlantalarını âhir zamanda neşreden Risâle-i Nur'u şahid gösterip Celcelutiye'yi bir hazine-i ulûm ve bir define-i ilmiyedir diye bihakkin medh ü sena edebilir¹⁷ diyen Bediüzzaman, Celcelutiye'nin Risale-i Nur'dan bahsedebilmesinin ilahi hikmetini ve imkan dairesinde olduğunu izah etmektedir.

Buna ilaveten, gayet küçük bir emarenin, bazı şerait dâhilinde gayet kuvvetli bir delil hükümüne geçmesi ve yakîn derecesinde kanaat vermesi esasınca Bediüzzaman, kendisine böyle kanaat veren çok misallerden yalnız bir tek misalin kendisine kâfi geldiğini beyan etmektedir. Şöyle ki:

Hazret-i İmam-ı Ali (R.A.): *نُقَادُ سِرَاجِ النُّورِ*

(*Nurun kandili yakılır*¹⁸.) fıkrasıyla Risâle-i Nur'u tarihiyle ve ismiyle ve mahiyetiyle ve esaslarıyla ve hizmetiyle ve vazifesiyle gösterdikten sonra, Süryanîce isimleri ta'dad ederek münacat eder. Otuziki veya otuzüç aded isimlerde iki defa: *بَعْدَهَا* (*ondan sonra*) kelimesini tekrar eder¹⁹.

Burada, Risale-i Nur'un Sözler'i bir cihette otuz üç bir cihette otuz iki olmasına baktığı ifade edilmektedir.

Bediüzzaman, cifir hesabıyla Kur'an, hadis ve aslı vahiy olan Celcelutiye'den ikram ve nimetin izharı nev'inden bazı tespitleri ve bir takım işaretleri eserlerinde beyan etmiştir. Fakat asıl olarak fen ve felsefeden gelen dalalet cereyanlarına karşı iman hakikatlerinin mukni delil-

14 Nursi, *Mektubat*, s. 683., Gümüşhanevî, age., Evrad-ı Şazilî, ss. 509-510.

15 Nursi, *Mektubat*, s. 688.

16 Gümüşhanevî, age., Evrad-ı Şazilî, s. 531.

17 Nursi, *Şualar*, s. 881.

18 Gümüşhanevî, age., Evrad-ı Şazilî, s. 509.

19 Nursi, *Şualar*, s. 882., Gümüşhanevî, age., Evrad-ı Şazilî, s. 511.

lerle neşrini birinci vazife telakki edip ona hizmeti çizgi olarak benimsemiş ve kalpten ziyade akli izah yolunu esas tutmuştur. Risalelerde;

“Şimdiden, buradaki Risale-i Nur şakirtleri namına ona binler teşekkür ve o hizmette onu tebrik ediyoruz. Ve onun kerametli kalemi, cazibedar esrar-ı tevafukiyeden yüzünü çevirip doğrudan doğruya Risale-i Nur’un neşrine sarılması, bizi çok minnettar ve mesrur eyledi. Cenâb-ı Hak, onun gibi hâlis, muhlis talebeleri çoğaltsın. Âmin.²⁰” biçiminde, talebelerini kendi meşrebine yönlendirdiği ifadeler mevcuttur.

Ebcded hesabının makbul ve umumi bir ilmî düstur ve edebi kanun olduğunu delillerle izah eden Bediüzzaman²¹; Kerametın izhar edilmemesi daha evlâ olduğu halde, neden sen ilân ediyorsun? Biçimindeki bir soruya: “Bu, bana ait bir keramet değildir. Belki Kur’anın i’caz-ı manevîsinden tereşşuh ederek has bir tefsirinden keramet suretinde bizlere ve ehl-i îmana bir ikram-ı Rabbanî ve in’am-ı İlahîdir²²” demektedir.

Cifir hesabı, imaen bakma, keramet ve neden Risale-i Nur’a bu kıymetin verildiğine ilişkin kısa bilgilendirmelerden sonra burada; Mecmuat’ül Ahzab’da yer alan Celcelutiye’de geçen ve risalelere bakan ifadelerin bir kaçı, Bediüzzaman’ın kaleminden paylaşılacaktır.

A. Bu remizde hususî kanaatımı teyid eden ve kendime mahsus çok emare ve karineler var. Fakat başkalara isbat edemediğimden yazamıyorum. Yalnız iki-üçüne işaret etmeğe mü-nasebet gelmiş.

Birincisi: Ben Celcelutiye’yi okuduğum vakit, sair münacatlara muhalif olarak kendim biz-zât hissiyatımla münacat ediyordum diye hissederdim. Ve başkasının lisanıyla taklidkârane olmuyordu. Benim için gayet fitrî ve dertlerime alâkadar ve tefekkürat-ı ruhiyeme hoş bir zemin oluyordu. Birkaç sene sonra kerametini ve Risâle-i Nur ile münasebetini gördüm ve anladım ki; o halet, bu münasebetten ileri gelmiş²³.

Burada Bediüzzaman, eserlerine veya kendisine imaen veya remzen bakan kısımlardan öte, kalben de kendini yakın hissettiğini, tefekkürüne farklı bir derinlik kattığını bu etkileşim sonucunda da, Mecmuat’ül Ahzab’da yer alan Celcelutiye duası bağlamında Hazret-i İmam-ı Ali (r.a.) ile arasında manevi bir bağ hissettiğini beyan etmektedir.

B. Yirmisekizinci Lem’ada izah ve isbat edilen

تُقَادُ سِرَاجُ النُّورِ سِرًّا بَيَانَةً - تُقَادُ سِرَاجُ السُّرُجِ سِرًّا تَنْوَرَتْ
بُنُورٍ جَلَالٍ بَارِزٍ وَ شَرَّنَطَخٍ - بِفُدُوسٍ بَرَكُوتٍ بِهِ النَّارِ أُخِمِدَتْ

(Nurun kandili gizlice parlak bir şekilde yakılır. Kandiller kandili gizli bir şekilde yakılır ve ve nurlanarak yayılır. İzzet, azamet, celal ve Kibriya sahibi münezzehe ve mukaddes olan Zat-ı Rahim’in nuruyla küfrün ateşi söndürülür.²⁴) fıkralarıyla Risâle-i Nur’un gizli intişar etmesi, meşrebinin şefkat ve muhabbet olması ile dalaletin narını söndürmesi gibi üç ehemmiyetli vaziyetini haber verdiği²⁵ beyan edilmektedir.

20 Nursi, *Kastamonu Lahikası*, s. 114.

21 Nursi, *Şualar*, s. 842.

22 Nursi, *Şualar*, s. 880.

23 Nursi, *Şualar*, s. 881.

24 Gümüshanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî, ss. 509-510.

25 Nursi, *Şualar*, ss. 863-864.

C. Bu üçüncü sırrın münasebetiyle aynen

بِهِ النَّارِ أُخْمِدَتْ (Dalaletin tecavüz eden narı inşallah sönecek²⁶) gibi bin üçyüz ellidört (1354) tarihine makam-ı cifrîsiyle bakan ve Said'in (r.a.) iki maruf lâkabına remzen ve ismen îma eden ve "Kendini muhafaza et" emrini veren ve o tarihte herkesten ziyade müteaddid tehlikelere maruz bulunacağına telvih eden "Ercuze"nin âhirlerindeki

أَمْ دُرِّكَ لِذَلِكَ الزَّمَانِ - فَاسْتَلِّ لِمَوْلَاكَ الْعَظِيمِ الشَّ
وَأَسْرَ كُلِّ كُرْبَةٍ وَ مِحْنَةٍ - بِأَنْ يَقِيكَ شَرَّ تِلْكَ الْفِتْنَةِ

fıkrasıyla diyor: "Bin üçyüz ellidört (1354) tarihine yetişirsen Mevlâ-yı Azîminden, o zamanın ve o asrın fitne ve şerlerinden muhafazanı iste ve yalvar²⁷.

D. Kur'anın El-Âyet-ül Kübra'sı olan

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ

(yedi kat gök, dünya ve onların içinde olan herkes Allah'ı takdis ve tenzih/tesbih eder. Hatta hiçbir şey yoktur ki O'na hamd ile tenzih etmesin²⁸) hakikat-ı kübrasını ve tefsir-i ekberini gösteren ve Ramazan-ı Şerifin ilhamî bir hediyesi bulunan Yedinci Şuâ risalesine Hazret-i İmam-ı Ali (r.a.) Mektûbat'a işaretten sonra Lem'alar'a işaret içinde Şuâlar'a bakarak

وَبِالْآيَةِ الْكُبْرَى أَمِنِي مِنَ الْفَجْتِ

(Ayat-ül Kübra hürmetine beni kurtar, emniyet ve huzur ver²⁹) deyip ilm-i belâgatça "müstetbeat-üt terakib" ve "maariz-ül kelâm" denilen mana-yı zâhirînin tebaiyetiyle ve perdesinin arkasıyla müteaddid karinelerin kuvvetine göre işaret eder³⁰.

أَقْدُ كَوْكَبِي بِالِاسْمِ نُورًا وَبِهَجَّةٍ مَدَى الدَّهْرِ وَالْأَيَّامِ يَا نُورُ جَلَجَلْتِ

(Ey bedi ve tesirli nur! Yıldızımı yıllar ve asırlarca Nur isminle pırl pırl nurlandır.³¹) fıkrasıyla Yirmisekizinci Lem'ada isbat edildiği gibi sarahata yakın bir surette Risâle-i Nur'a işaret etmekle beraber Sûre-i Nur'daki âyet-ün Nur'un Risâle-i Nur'a işaretine işaret eder. Ve madem

أَقْدُ كَوْكَبِي بِالِاسْمِ نُورًا (Ey bedi ve tesirli nur!) mana ve cifirce tam tamına Risâle-i Nur'a tevafuk ediyor. Elbette diyebiliriz ki; bu fıkranın akabinde:

جَلِيلٍ جَلَجَلِيَّوَتٍ جَمَاهٍ مَهْرَجَتِ * بِأَجِّ أَهْوَجِ جَلْمَهُوجِ جَلَالَةٍ
* بِتَعْدَادِ أَبْرُومٍ وَ سَمْرَازِ أَبْرَمٍ وَ بَهْرَةِ تَبْرِيزِ وَ أُمَّ تَبْرَكَّتِ

(Evradı Şazili) fıkrasıyla³² Risâle-i Nur'un bidayette Oniki Söz namında iştihar ve intişar eden oniki küçük risalelerine أَقْدُ كَوْكَبِي karinesiyle, bu fıkradaki on iki Süryanî kelimeler onlara birer işaretir³³.

F. Yine Hazret-i Ali (r.a.) ondokuzuncu sûre olarak Sûret-ün Nur'u

عَلَيْكَ بِفَضْلِ النُّورِ يَا نُورُ أَقْسِمْتُ - بِسِرِّ حَوَامِيمِ الْكِتَابِ جَمِيعِهَا

26 Gümüşhanevî, age., Evrad-ı Şazilî-Celcelutiye, ss. 509-510.

27 Nursi, Şualar, s. 865.

28 İsrâ Suresi 17/44.

29 Gümüşhanevî, age., Evrad-ı Şazilî - Celcelutiye, s. 516.

30 Nursi, Şualar, s. 861. Müstetbeat-üt terakib: Sözdeki birbirine bağlı manalar. Maariz-ül kelâm: İrad olunan kapalı manalar.

31 Gümüşhanevî, age., Evrad-ı Şazilî, s. 509.

32 Gümüşhanevî, age., Evrad-ı Şazilî, s. 509.

33 Nursi, Şualar, ss. 872-873.

(Kitabın Ha Mimlerinin hepsinin sırrı hürmetine sana dayanıyorum. Yemin edilen nurun fazileti hürmetine ey nur³⁴)

fıkrasıyla zikrederek pek muhtasar olan Ondokuzuncu Söz'e ve pek mükemmel bulunan Ondokuzuncu Mektub'a işaret için nur lafzını tekrar etmekle mektubların mertebesi, yani On-dördüncü Mektub noksan kalmasına îmaen Sûre-i Nur'u onbeşincide yine zikretmesiyle gayet latif ve müdakkikane haber veriyor³⁵.

Mecmuatül Ahzab'da yer alan Celcelutiye'nin cifir hesabıyla bir cihette baktığı ifade edilen diğer eserler şunlardır:

* Kıyamet ve haşri isbat eden, harika hüccetleriyle iştihar eden Yirmi Dokuzuncu Söz ve Zerrat Risalesi olan Otuzuncu Söz³⁶,

* "Risale-i Nur'un Hz. Ali'nin (r.a.) takdir ve tahsinine mazhar olduğu³⁷, "baştan nihayete kadar bir nevi hesab-ı ebcedî ve cifir ile te'lif edilen Hazret-i Ali'nin (r.a.) en meşhur Kaside-i Celcelutiye'sinde³⁸,

أَقْدُ كَوَكَيْي بِالْإِسْمِ نُورًا (Yıldızımı Nur isminle nurlandır!)

diyerek sarahat derecesinde baktığı ve işaret ettiği genel olarak Risâle-in Nur³⁹.

* سِرًّا تَتَوَرَّاتُ "sırran tenevveret⁴⁰" ifadesi ile Risale-i Nur'un perde altında intişar edeceği⁴¹, bunun yanında Kader Risalesi'ne⁴², Hz Ali'nin Yedinci Şua adlı esere Ayet-ül Kübra adını gaybi olarak verdiği, bu eserini şefaatchi yapması⁴³, bunun bir inayet-i ilahiye ve alamet-i makbuliyet olduğu ve Celcelutiye'de Siracü'n Nur'dan sarahat derecesinde haber verdiği ve bir kısım risaleleri gösterdiği⁴⁴,

وَبِسُورَةِ الدُّخَانِ فِيهَا سِرًّا قَدْ أَحْكَمْتَ (Duhan suresinde de muhkem bir sır var⁴⁵) deyip mana-yı işaretleriyle işaret suretinde beyan edilen Onuncu Söz⁴⁶.

* Ayrıca; nurun kandilinin gizlice, parlak bir şekilde yakılacağı, Zat-ı Rahim'in nuruyla küfür ateşinin söndürüleceği⁴⁷, Evrad-ı Şazilî'nin sahabi ve miraç bahislerine baktığı⁴⁸, On İkinci Söz'e, Siracünnur ifadesiyle Risale-i Nur'a baktığı⁴⁹, Ayet-ül Kübra hürmetine, Esmâ-i Hüsna hakkı için dua ettiği⁵⁰,

بَبَدَّتْ بِبِسْمِ اللَّهِ رُوحِي بِهِ التَّدَّتْ إِلَى كَشْفِ أَسْرَارِ بَيَاتِنِهِ النُّطُوتِ

(Besmele ile başladım. Öyle ki, ruhum, besmelenin içindeki gizli sırları keşfe yine yol bulmuş ve kanatlanabilmiştir.⁵¹) ifadesiyle risâlelerin başı ve Birinci Söz olan "Bismillâh" risâlesi,

34 Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî, s. 514.

35 Nursi, *Şualar*, ss. 862-863.

36 Nursi, *Şualar*, s. 858., Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî, ss. 514-515.

37 Nursi, *Şualar*, ss. 878-879., Nursi, *Mektubat*, s. 686., Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî, s. 499, 509 ve 516.

38 Nursi, *Şualar*, s. 842., Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî, ss. 499-531.

39 Nursi, *Şualar*, s. 817., Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî, s. 509.

40 Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî, s. 509., Nursi, *Kastamonu Lahikası*, *age.*, s. 13, 14, 228 .

41 Nursi, *Şualar*, s. 589.

42 Nursi, *Şualar*, s. 628., Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî, ss. 514-515.

43 Nursi, *Şualar*, s. 718., Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî-Celcelutiye, s. 516.

44 Nursi, *Şualar*, ss. 856-857., Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî-Celcelutiye, ss. 509, 510 ve 516.

45 Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî-Celcelutiye, s. 513.

46 Nursi, *Şualar*, s. 862.

47 Nursi, *Şualar*, s. 868.

48 Nursi, *Şualar*, s. 869.

49 Nursi, *Şualar*, s. 862, 873.

50 Nursi, *Şualar*, s. 874.

51 Nursi, *Şualar*, s. 871., Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî-Celcelutiye, s. 499.

* وَيَأَسْمَأُكَ الْمُحْسِنَىٰ أَجْرُنِي مِنَ الشَّتِّ *

yani, İsm-i Âzam olan o Esmâ Risâlesinin bereketiyle, beni teşettütten, perişâniyetten hıfzıyla yâ Rabbi!" meâli tam tamına o risâle ve sahibinin vaziyetine tevâfuk karînesiyle, Yirmidokuzuncu ve Otuzuncu Lem'a,

* حُرُوفٍ لِّبِهْرَامٍ عَلَتْ وَتَشَاخَتْ *

(*O harfler Merih yıldızı gibi yüksek ve âlidir.*) kelâmıyla Otuzuncu Lem'ayı takip eden işârât-ı huruf-u Kur'âniye risâlesi ve

* وَأَسْمُ عَصَا مُوسَىٰ بِهِ الظُّلْمَتُ انْجَلَتْ *

(*Asâ-yı Musa ismiyle karanlıklar dağılır.*) kelimesiyle dahi şimdilik en âhir risâle ve Tevhid ve îmânın elinde asâ-yı Mûsâ gibi hârikalı, en kuvvetli bürhan olan mecmua risâlesi (Asa-yı Musa)⁵².

Bu değerlendirmelerden sonra Bediüzzaman;

"Senâkârâne remzen gösteriyor gibi bir tarz-ı ifâdeden bilâperve hükmediyoruz ki: Hazret-i îmâm-ı Ali (r.a.), hem Risâle-i Nur'dan, hem çok ehemmiyetli risâlelerinden mânâ-i hakîki ve mecâzî ile, işârî ve remzî ve îmâî ve telvihî bir sûrette haber veriyor. Kimin şüphesi varsa, işaret olunan risâlelere bir kere dikkatle baksın. İnsafı varsa, şüphesi kalmaz zannediyorum"⁵³ biçiminde, bu husustaki kanaatinin tam olduğunu beyan etmektedir.

2.2. Mehdi ve Deccal Bahsi

Risale-i Nur'da Mehdi ve Deccal'a dair konular işlenmiş, bu konulardaki bazı rivayetler değerlendirilmiştir. Bazı hadislere veya ulemanın beyanlarına yönelik eleştirilere, teknolojinin gelişmesi vb. izahlarla cevap verilmiştir.

Ayrıca; burada İmam Ali'nin (r.a.) Mecmuatül Ahzab'da yer alan, İslam Deccalı hakkındaki görüşlerine atf yapılmıştır. Şöyle ki;

"iki Deccal'ın sıfatları ve halleri ayrı ayrı olduğu halde, mutlak gelen rivayetlerde iltibas oluyor, biri öteki zannedilir. Hem "Büyük Mehdi"nin halleri sâbık Mehdilere işaret eden rivayetlere mutabık çıkmıyor, hadîs-i müteşâbih hükmüne geçer. İmam-ı Ali (r.a.) yalnız İslâm Deccalından bahseder" denilmektedir⁵⁴.

Rivayetlerde geçen, Deccal'ın dehşetli fitnesi İslâmlarda olacağına ilişkin olarak da; "اللَّهُ لَا يَعْزُبُ إِلَّا اللَّهُ (Gaybı Allah'tan başkası bilemez) bunun bir te'vili şudur ki: İslâmların Deccal'ı ayırır. Hattâ bir kısım ehl-i tahkik İmam-ı Ali'nin (r.a.) dediği gibi demişler ki: Onların Deccal'ı Süfyan'dır. İslâmlar içinde çıkacak, aldatmakla iş görecektir. Kâfirlerin Büyük Deccal'ı ayırır. Yoksa Büyük Deccal'ın cebr ve ceberut-u mutlakına karşı itaat etmeyen şehid olur ve istemeyerek itaat eden kâfir olmaz, belki günahkâr da olmaz"⁵⁵ denilmektedir.

2.3. İmani Bahisler

A. Bediüzzaman'ın çizgisi başlığında Evrad-ı Şah-ı Nakşibendî'den iki ifade verilmiş, Bediüzzaman'ın; "Hakaik-i îmaniyenin her birisinin aksini aklen muhal telakki ediyorum, ehl-i dalaleti nihayetsiz ebleh ve divane görüyorum"⁵⁶ dediği belirtilmiştir.

52 Nursi, *Mektubat*, ss. 681-683., Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî-Celcelutiye, s. 516.

53 Nursi, *Mektubat*, s. 683.

54 Nursi, *Şualar*, ss. 695-696., Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî, s. 595.

55 Nursi, *Şualar*, ss. 700-701., Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî, ss. 595-596.

56 Nursi, *Mektubat*, s. 42., Nursi, *Mektubat*, s. 42., Nursi, İman ve Küfür Muvazeneleri, s. 210., Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Nakşibendi, s. 7.

O kısımda Bediüzzaman, iman esaslarının her bir cüz'üne iman etmenin ne kadar doğru ve elzem olduğunu beyan sadedinde Mecmuat'ül Ahzab'daki evrada atıf yapmıştır.

B. Bediüzzaman, 32. Söz'de; "Kur'ân'da Yusuf ve Saffat gibi surelerde geçen الرَّاحِمِينَ أَرْحَمَ (Yanlış anlaşılabilir zâhirî mânâ Yarattıcıların en güzeli) gibi kelimat, başka hâliklar, râhimler bulunduğu iş'ar eder..." şeklindeki bir suale cevap sadedinde, Gümüşhanevî'de geçen الْمُحْسِنِينَ خَيْرُ (İhsanından öte ihsan olmayan) olup, yanlış anlaşılabilir zâhirî mânâsıyla "İhsan edenlerin en hayırlısı"⁵⁷) tabirini değerlendirmiştir.

Beş işaretle konunun değerlendirildiği eserde, Kur'ân-ı Hakîmin o nevi kelimeleri sizin fehmettiğiniz gibi değildir. Belki أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ demesi, "Hâlikiyet mertebelerinin en ahsenin-dedir" demektir ki, başka hâlik bulunduğu hiç delâleti yok demiş ve bu gibi tabirattaki muvazene, Cenâb-ı Hakkin vakideki sıfât ve ef'âli, sair o sıfât ve ef'âlin nûmunelerine mâlik olanlarla muvazene ve tafdil değildir. Çünkü, bütün kâinat, cin ve ins ve melekte olan kemâlât, Onun kemâline nisbeten zayıf bir gölgedir; nasıl muvazeneye gelebilir? Belki muvazene, insanların ve bhusus ehl-i gafletin nazarına göredir⁵⁸ denilmektedir.

C. Hz. Peygamberin bütün davalarının esası ve bütün hayatının gayesinin, Cenab-ı Hak'ın vacib-ül vücud olduğunu şehadet ve ilan etmek olduğunun delillerle anlatıldığı Mucizat-ı Ahmediye Risalesi'nde "bu kâinatın manevî güneşi ve Hâlikımızın en parlak bir bürhanı bu Habibullah denilen zâttır ki; onun şehadetini teyid ve tasdik ve imza eden aldanmaz ve aldatmaz üç büyük icma'" olduğu beyan edilmektedir.

Bediüzzaman, bu icmalardan birincisini şu şekilde ifade etmektedir:

"Eğer perde-i gayb açılrsa yakînim ziyadeleşmeyecek" diyen İmam-ı Ali (r.a.) ve yerde iken arş-ı azamı ve İsrâfil'in azamet-i heykelini temaşa eden Gavs-ı Azam (k.s.)⁵⁹ gibi keskin nazar ve gaybîn gözleri bulunan binler aktab ve evliya-i azîmeyi câmi' ve Âl-i Muhammed namıyla şöretşiar-ı âlem olan cemaat-ı nuraniyenin icma' ile tasdikleridir⁶⁰.

Burada Gavs-ı Azam'a (k.s.) dair ifade Gümüşhanevî'den alınmıştır.

D. Beşinci, Altıncı, Yedinci, Sekizinci Küllî Şehadetlerde Hz. Peygamberin sadikiyeti ve risaleti anlatılırken

وَ بِشَهَادَةِ الْجَوْشَنِ بِقُدْسِيَّةِ إِشَارَاتِهِ وَ رَسَائِلِ النُّورِ بِقُوَّةِ دَلِيلِهِ وَ الْمَاضِي بِتَوَاتُرِ إِزْهَاصَاتِهِ وَ الْإِسْتِقْبَالِ بِتَصَدِيقِ
أَلْفِ حَادِثَاتِهِ

Yani: Binbir esma-i İlahiyeye sarıhan ve işareten bakan ve bir cihette Kur'andan çıkan bir hârika münacat olan ve marifetullahta terakki eden bütün âriflerin münacatlarının fevkinde bulunan ve bir gazvede "Zırhı çıkar, onun yerine bu Cevşen'i oku" diye Cebrail vahiy getiren "Cevşen-ül Kebir" münacatı içindeki hakikatlar ve tam tamına Rabbine karşı tavsifler, Muhammed'in (a.s.m.) risaletine ve hakkaniyetine şehadet ettiği⁶¹ ifade edilmektedir.

2.4. Hizb'i Nuriye

A. Evrad-ı Şah-ı Nakşibendî'yi Hizb'i Nuriye'ye almıştır.

B. Evrad-ı Muhyiddin İbn'il Arabî'yi Hizb'i Nuriye'ye almıştır.

C. İçinde hakikatlerin ve tam tamına Rabbine karşı tavsiflerin yer aldığı, Muhammed'in

57 Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Muhyiddin İbn'il Arabî, s. 231.

58 Nursi, *Sözler*, ss. 847-848.

59 Gümüşhanevî, *age.*, Şazilî Cildi, s. 561.

60 Nursi, *Mektubat*, s. 321.

61 Nursi, *Şualar*, ss. 749-750., Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Muhyiddin İbn'il Arabî, ss. 531-532.

(a.s.m.) risaletine ve hakkaniyetine şehadet ettiği⁶² ifade edilen ve Mecmuat'ül Ahzab'da yer alan "Cevşen-ül Kebir" duası, Hizb'i Nuriye'nin yedi temel bölümünden birini teşkil etmektedir.

D. "Ben Celcelutiye'yi okuduğum vakit, sair münacatlara muhalif olarak kendim bizzât hissiyatımla münacat ediyorum diye hissederdim. Ve başkasının lisanıyla taklidkârane olmuyordu. Benim için gayet fitrî ve dertlerime alâkadâr ve tefekkürat-ı ruhiyeme hoş bir zemin oluyordu. Birkaç sene sonra kerametini ve Risâle-i Nur ile münasebetini gördüm ve anladım ki; o halet, bu münasebetten ileri gelmiş.⁶³" diyen Bediüzzaman, Gümüşhanevî'nin derlediği Celcelutiye ile hususi ve kalbî bir bağ kurmuş, bu münacaatı hususi vird edinmiştir.

E. Hazret-i İmam-ı Ali (r.a.)

رُوحِي بِهِ اهْتَدَيْتُ إِلَى كَشْفِ أَسْرَارِ بَيَاطِنِهِ انْطَوَتْ

(Bismillah ile başladım. Öyle ki; ruhum, besmelenin içindeki gizli sırları keşfe yine besmele ile yol bulmuş ve kanatlanabilmiştir.⁶⁴), ortalarında بِأَسْرَارِ عِلْمٍ يَا حَلِيمُ بِكَ انْجَلْتُ * وَأَمْنِحْنِي يَا ذَا الْجَلَالِ كِرَامَةَ

(Ey celal sahibi ve ey Halim! Seni yardımınla açılacak bir ilmin esrarını bana kereminle lütfeyle.⁶⁵) ve âhirde: وَ سِرُّ عُلُومٍ لِلْخَلَائِقِ جُمَعَتْ * مَقَالِ عَالِيٍّ وَابْنِ عَمِّ مُحَمَّدٍ

(Bu Celcelutiye , Hz. Muhammed'in (sav) amcasının oğlu Hz. Ali'nin (ra) sözleridir. Onda mahlukatla alakalı ilimlerin özü ve sırrı toplanmıştır.⁶⁶) biçiminde dua etmektedir. Hz. Ali'nin (ra) bu duasını Bediüzzaman, Gümüşhanevî'ye dayanarak almış ve eserinde yer vermiştir.

F. Hz. İmâm-ı Ali (r.a.);

بِأَسْمَائِكَ الْحُسْنَى أَجْرَنِي مِنَ الشَّتِّ

(Esmâ-yı Hüsnâ hakkı için beni dağınıklıktan koru.⁶⁷) cümlesiyle, Otuzuncu Lem'aya, yani müstakil Lem'alar'ın en son olan, İsm-i Âzam ve Sekîne denilen Esmâ-i Sitte Risâlesine yani Otuzuncu Lem'a nâmında Altı Nükte-i Esmâ risâlesine tahsin ederek bakmış⁶⁸, Sekine duası Hizb'i Nuriye'ye dahil olmuştur.

Ayrıca bu esma-i sitte konusunda; Kaside-i Ercuziye'nin Risâle-i Nur ve müellifine dair işarat-ı gaybiyesi beyan edilmiş, İsm-i azam ve sekine tabir ettiği esma-i sitte-i meşhuruyla daima meşgul olan bir şakirdiyle konuştuğu ve teselli verdiği ve çok emareler ve karinelerle o şakird, Said olduğu isbat edilmiş ve orada o şakirdine

حَرْفٌ عَجْمٌ سَطَّرَتْ سَطِيرًا بِتَّ بِهَا الْأَمِيرُ وَالْفَقِيرُ

Yani, ecnebi hurufları bin üçyüz kırksekizde (1348) tamim edileceğini söylediği belirtilerek⁶⁹ yine Sekine'nin ehemmiyetine atf yapılmıştır.

Nihayet Bediüzzaman, kapsamlı bir dua kitabı olan Mecmuat'ül Ahzab'da yer alan; Hizb-i Kur'anî, Şah-ı Geylanî münacaatı, Veysel Karanî münacaatı, İsm-i Âzam duası ve bazı salavatları Hizb-i Nuriye'ye dahil etmiş, hususi vird edinmiş ve talebelerine tavsiye etmiştir⁷⁰.

62 Nursi, *Şualar*, ss. 749-750., Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Muhyiddin İbn'il Arabî, ss. 531-532.

63 Nursi, *Şualar*, s. 881.

64 Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî, s. 499.

65 Gümüşhanevî, *age.*, s. 504.

66 Gümüşhanevî, *age.*, s. 531.

67 Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî, s. 516.

68 Nursi, *Mektubat*, ss. 681-683.

69 Nursi, *Şualar*, s. 866.

70 Nursi, *Kastamonu Lahikası*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 97.

G. Bediüzzaman,

إِنَّا نُرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... الخ
ânâ-i pür-envarının çok envar-ı esrarından bir nurunu, Ramazan-ı Şerif'te bir halet-i ruhaniyede hissettim, hayal-meyal gördüm. Şöyle ki:

Üveys-i Karanî'nin:

إِلَهِي أَنْتَ رَبِّي وَ أَنَا الْعَبْدُ - وَ أَنْتَ الْخَالِقُ وَ أَنَا الْمَخْلُوقُ - وَ أَنْتَ الرَّزَاقُ وَ أَنَا الْمَرْزُوقُ الخ...

(Allah'ım! Sen benim Rabbimsin, ben ise senin kulun. Sen her şeyi yaratan Halık'sın; ben ise senin mahlukun. Sen rızık veren Rezzak'sın; ben ise senin rızıkla beslenen.⁷¹) münacat-ı meşhuresi nev'inden, bütün mevcudat-ı zevilhayat, Cenâb-ı Hakk'a karşı aynı münacatı ettiklerini ve on sekiz bin âlemin her birinin ışığı, birer ism-i İlâhî olduğunu bana kanaat verecek bir vakıa-ı kalbiye-i hayaliyeyi gördüm⁷² demiş ve bu duayı Hizb'i Nuriye'ye almıştır.

Sonuç

Sonuç olarak;

Öncelikle Bediüzzaman'ın kalbî yönünde, özellikle dua ve hususi virdlerinin genel çerçevesinin belirlenmesinde Gümüşhanevînin derlediği duaların önemli yer tuttuğu,

Gümüşhanevînin Mecmuat'ül Ahzab'ının Risale-i Nur'da ismi geçen Fütuh'ul Gayb gibi nadir eserlerden olduğu,

Bediüzzaman'ın Gümüşhanevî'ye büyük kıymet verdiği, eserlerinde yer alan bilgileri güvenilir kabul ederek aldığı,

Mecmuat'ül Ahzab'ı okuduğu, eserdeki dualardan bir kısmını da Gümüşhanevî'ye itimaden Hizb-i Nuriye'ye dahil ettiği, bunu sürekli vird edindiği anlaşılmıştır.

Buna göre Gümüşhanevî'nin; son Osmanlı müfessir ve düşünürlerinden, dava adamı, eserleri pek çok dile çevrilmiş ve bugün de milyonlar tarafından titizlikle okunan Bediüzzaman'ın takdirini alacak düzeyde bir alim, mütefekkir ve gönül insanı olduğu ifade edilebilir.

Yine Risale-i Nur penceresinden bakıldığında Gümüşhanevî'nin;

- Bir tasavvuf yönü olduğu,
- Hz. Ali ve Veysel Karani gibi zatların makbul dualarını ele aldığı,
- Hususi duaları içeren, Bediüzzaman'ın büyük kıymet verdiği, bir kısmını vird edindiği (belki de ezberlediği) bir eser neşrettiği,
- İmam Gazali, Muhyiddin İbn-i Arabi gibi seleflerine karşı hürmetli olduğu,
- Asırlar evvel telif edilmiş eserleri, güvenilir bir şekilde bir araya getiren müdakkik bir alim olduğu,
- Ciddi gayret ve hususi iltifat gerektiren ilmî ve kalbî eserler telif eden bir müellif olduğu,
- Akıl ve kalbi bir avucunun içine alabilmiş, ışığı günümüzü dahi aydınlatabilen bir münevver olduğu söylenebilir.

71 Gümüşhanevî, *age.*, Evrad-ı Şazilî, ss. 323-324.

72 Nursi, *Mektubat*, s. 599.

Kaynakça

Atasoy, İhsan, *Hulusi Yahyagil*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2010.

Gümüştanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Mecmuat'ül Ahzab (I-II-III)*, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1311/1893.

Nursi, Bediüzzaman Said, *Asa-yı Musa*, Şahdamar Yayınları, İstanbul, 2010.

_____, *İman Küfür Muvazeneleri*, Şahdamar Yayınları, İstanbul, 2010.

_____, *Kastamonu Lahikası*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1993.

_____, *Mektubat*, Şahdamar Yayınları, İstanbul, 2010.

_____, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1993.

_____, *Sözler*, Şahdamar Yayınları, İstanbul, 2010.

_____, *Şualar*, Şahdamar Yayınları, İstanbul, 2010.

III

GÜMÜŞHANEVÎ VE TEFSİR

Gümüşhanevî'nin Ayetleri Kullanma ve Açıklama Yöntemi

Davut ŞAHİN

Waqafat maa Ayat al-Quraniyya fi Kitab al-Shaykh Ahmad Ziyaüddin

Gumushkhanawi al-Shaheer: *al-Risala al-Abir*

Abdulghaniy Akorede ABDUL HAMEED

Yedi Harf Meselesine Tasavvufi Bir Yaklaşım: Gümüşhanevî Örneği

Mehmet DAĞ

Kur'an'da "Murâqabe" Kelimesi ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Murâqabe Anlayışı

Mevlüt ERTEN

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Elfâz-ı Küfre Dair İfadelerinin

Kur'an Ayetleri Işığında Değerlendirilmesi

Veysel GÜLLÜCE

Gümüşhanevî'nin Ayetleri Kullanma ve Açıklama Yöntemi

Davut ŞAHİN*

Özet

Geleneğimizde âlimler, ayet ve hadisleri açıklarken veya bir konuyu temellendirirken genelde yorumlarına kaynak gösterme, yaklaşımlarını doğrulama amacıyla ayet ve hadisleri kullanırlar. Söz konusu yorumlar ve yaklaşımlardaki ayet ve hadisin kullanımı ve açıklaması araştırmaya konu edilebilir. Bu çalışmada Gümüşhanevî'nin *Râmûzu'l-ehâdis* ve onun şerhi *Şerhu Râmûzi'l-ehâdis el-Musemma bi-Levâmi'î'l-ukûl* adlı iki eser esas alınarak, müellifin hadisle ayet arasında kurduğu bağ tespit edilmeye çalışılmış, ayetleri kullanma ve açıklama yöntemi üzerinde durulmuştur. İlk önce Gümüşhanevî'nin ayetleri kullanma biçimi ve amacı ele alınmıştır. Burada onun, her ayeti, hadisleri açıklamak için kullanmadığı görülmüştür. Örneğin o, bir hadisi ayete arz ederek, ayetle hadisin sıhhatini test edebilmiştir. İşte çalışmanın ilk kısmında Gümüşhanevî'nin hadis şerhlerinde ayetleri hangi yönlerde kullandığı tespit edilerek onları kullanma yöntemi ortaya konmuştur. Çalışmanın ikinci kısmında ise Gümüşhanevî'nin ayetleri açıklama yöntemi incelenmiştir. Râmûz'da derlediği rivayetler arasında Kur'an'ı anlamayı konu edinen ve ayetleri açıklamayı amaçlayan rivayetler bulunmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla o, hadisleri şerh ederken, hadisi ayetle, ayeti hadisle açıklama yoluna gitmiştir. Onun bu çabaları rivayet ağırlıklı açıklamalar yaptığı izlenimi vermektedir. Ancak tespitlerimize göre o, açıklamalarında, Kur'an'ın mücmellerini açıkladığını düşündüğü sünneti kullanmanın yanı sıra re'ye önemli ölçüde yer vermiştir. Bu yüzden çalışmada ayetleri açıklama yöntemi rivayet ve dirayet açısından ele alınmış, yorumlarının rivayet-dirayet ağırlıklı olduğu tespit edilmiştir.

Giriş

Bu çalışmada son dönem İslam âlimlerinden Ahmed Ziyaeddîn Gümüşhanevî'nin *Râmûzu'l-ehâdis*¹ ve onun şerhi *Şerhu Râmûzi'l-ehâdis el-Musemma bi-Levâmi'î'l-ukûl*² adlı iki eseri esas alınarak, ayetleri kullanma ve açıklama yöntemi üzerinde durulacaktır. Gümüşhanevî, farklı konular içeren rivayetleri derlediği Râmûz'a, diğer rivayetler yanında ayet içeren rivayetleri de almıştır. Râmûz'un hadislerini şerh ettiği Levâmî'de ise o, Kur'an'ın sünnetle ve re'yle açıklanmasını konu edinmiştir. Rivayetleri açıklarken ayetlerden alıntılar yapmış ve ayete ilişkin açıklamalara yer vermiştir. Bu veriler dikkate alınarak çalışmanın ilk kısmında Gümüşhanevî'nin Levâmî'de rivayetleri açıklarken ayetleri kullanma biçimi ve amacı ele alınarak onları kullanma yöntemi tespit edilecektir. İkinci kısımda ise derlediği rivayetler arasında Kur'an'ı anlamaya ve ayeti açıklamaya dair rivayetler, Kur'an'ı sünnetle ve re'yle açıklamaya dair görüşü, ayeti açıklama amaçlı nakilleri ve ona ilişkin yorumları incelenerek ayetleri açıklama yöntemi ortaya konacaktır.

A. Gümüşhanevî'nin Ayetleri Kullanma Yöntemi

Gümüşhanevî'nin ayetleri kullanma yöntemini, hemen her sayfada bir ayetin hatta bazı

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî, *Râmuz el-Ehadis, Hadisler Deryası*, I-II, (Müt.: Abdulaziz Bekkine), Neşre Hazırlayan Lütfi Doğan ve diğerleri, Gonca yay. İstanbul 2007; Çalışmada bu esere "Ramuz" şeklinde atf yapılacaktır.

2 Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I-V, Dersaadet, İstanbul ts.; Çalışmada bu esere "Levami" şeklinde atf yapılacaktır.

sayfalarda iki üç ayetin bulunduğu Levâmî'de *görmek mümkündür*. O, Râmûz'daki rivayetleri Levâmî'de açıklarken Kur'an, hadis birikimini ve dirayetini kullanarak rivayetle ayet arasında ilgi kurmaktadır. Rivayet ağırlıklı tefsir te'lif eden müfessirler ayetleri rivayetlerle açıklarken, âlimimiz burada birçok rivayeti ayetlerle şerh etmektedir³. İslam geleneğinde bir görüşün benimsenmesi için ayet ve hadisle ilişkilendirilmesi önem arz eder. Müfessirlerin ayetleri açıklamada rivayetleri, Gümüşhanevî'nin ise rivayetleri *şerhde* ayetleri kullanması bu kabulün bir gereğidir. O, bu yönelişinde çoğu zaman *'kalellahu teala, kema fi kavlihi, bikavlihi teala'* şeklindeki ifadelerle ayetlere atıfta bulunmaktadır. Rivayetle ayet arasında bağı kuranın Gümüşhanevî olması önemli bir husustur. Öte yandan o bu ilgiyi çeşitli biçimlerde ve belli amaçlarla kurmaktadır. İşte bu başlıkta Gümüşhanevî'nin ayetleri kullanma yöntemini biçim ve amaç açısından tespit edeceğiz. Ancak ayetleri kullanma yöntemini tespit ederken dikkat edilmesi gereken iki hususa değinmek istiyoruz.

Bunlardan birincisi, Levâmî'deki her ayeti Gümüşhanevî'nin kendisinin kullanmadığıdır. Çünkü bazen onun şerh ettiği veya alıntı yaptığı rivayette⁴ ve kesitte ayet olabilmektedir. Bu, onun rivayetle ayet arasında kurduğu bağ nedeniyle oraya yerleştiği ayet değildir. Rivayette, alıntı yaptığı kesitte zaten o ayet vardır. Rivayette yer alan ayetlere, 'Ayetleri Sünnetle Açıklaması' başlığı altında işleyeceğimiz 'ayet içerikli rivayetleri' gösterebiliriz. Alıntı yaptığı kesitte yer alan ayete ise Kadi Beydavi'den yaptığı ayet içerikli alıntıyı örnek verebiliriz. Bu alıntıda müfessir, "Allah'ın hükmetmesine" ilişkin hadis⁵ şerhini yapmakta, 'Kada'nın asıl anlamını ayetlerle vermeye çalışmaktadır. Ona göre "kada" fiili "bir şeyi söz olarak tamamlamaktır." Buna örnek *"ve kada rabbuke"*⁶ ayetidir. "Kada" fiilinin diğer bir anlamı ise *"Fe kadahunne seb'a semavat"*⁷ ayetinde olduğu gibi 'bir şeyi fiili olarak sonuçlandırmaktır'⁸.

Ayetin kullanımı Gümüşhanevî'ye değil de alıntı yaptığı kimseye ait olduğunu gösteren diğer bir örnek "namazın bir kısmının evde kılınmasına" dair hadis⁹ şerhinde görülür. O burada Irakî'den ayet içerikli bir alıntı yapmaktadır. Irakî, 'namazın aynı zamanda rızkı da celb ettiğini' *söyleyerek 'Ve'mur ehleke bissalati vestabir aleyha la neseluke rızka nahnu nerzukuk'*¹⁰ ayetini zikretmektedir.¹¹ Örneklerdeki ayetlerin şerhde kullanımı Kadî'ye ve Irakî'ye aittir. Elbetteki bu alıntıyı tercih eden şarih, bu içerikteki bir alıntıyı yapmakla ayeti bu şekilde kullanmayı ve yorumlamayı benimsemiş olmaktadır¹². Ancak bu kullanımın Gümüşhanevî'ye ait olmadığı bilinmelidir.

Belirtilmesi gereken diğer husus, kullanılan her ayetin Râmûz'daki rivayetle doğrudan ilgili olmadığıdır. Zira rivayetin altına yerleştirilen ayet bazen şerhi yapılan rivayet için değil, şerhde kullandığı başka bir rivayet için orada bulunabilmektedir. Örneğin Gümüşhanevî, *"Mü'min yalan ve ihanet dışında (bazı) olumsuz davranışlar sergileyebilir"*¹³ hadisinin ardından *"doğ-*

3 Macit Demirel, Gümüşhanevî'nin ayeti kullanmasını 'Levâmî' u'l-ukul'de kullanılan malzemeler' başlığı altında verir. Macit Demirel, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, Aybil yay. Konya Mart 2011, s.146.

4 Gümüşhanevî, *Levâmî'*, II. 627; Gümüşhanevî burada Mü'minlerin dünyada üç çeşit olduğuna dair hadiste yer alan Hucurat 49/15 ayet içerikli rivayete yer vermektedir. Rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III. 8; Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 232, hadis no: 2; Bu ayet içerikli rivayet, şu rivayeti açıklamak için kullanılmıştır. Bkz Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.230, hadis no: 3.

5 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.58, hadis no: 2.

6 İsra 17/23.

7 Fussilet 41/12.

8 Gümüşhanevî, *Levâmî'*, I.381.

9 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.58, hadis no: 3.

10 Taha 20/132.

11 Gümüşhanevî, *Levâmî'*, I. 381.

12 Biz bir yorumun veya ayet kullanımınının Gümüşhanevî'ye mi başka birine mi ait olduğunu tespit ederken Levâmî'deki bilgiyi esas aldık. Eğer yorumun alıntı olduğuna veya ayetin başka birinin sözünde zikredildiğine dair bir ipucu varsa onu Gümüşhanevî'nin yorumu veya kullanımı saymadık. Başkasına atfetmediği yorumları onun yorumu kabul ettik.

13 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.231 hadis no: 6. Bu hadis literal olarak *'Mü'min yalan ve ihanet dışında her ahlak üzere olabilir'* şeklindedir.

*ruluk insanı iyiliğe götürür*¹⁴ rivayetine yer verir. Sonra da *“Ey iman edenler! Allah’tan sakının, doğrularla birlikte olun”*¹⁵ ayetini getirir¹⁶. Burada ayet, şerhi yapılan rivayetle direkt ilgili değildir. Bu rivayetin altında zikredilen rivayete uygun olduğu için getirilmiştir. Bu hatırlatmaları yaptıktan sonra Gümüşhanevî’nin ayetleri kullanma yöntemini biçim ve amaç açısından örneklerle ele alabiliriz.

1. Ayetleri Kullanma Biçimi

Gümüşhanevî’nin ayetleri kullanma biçimini şu maddelerde örneklendirebiliriz:

a) Gümüşhanevî genelde ayetlerin rivayetle ilgili olan kısmını almaktadır. Nitekim o, rivayette yer alan kelimelerin tahlilinde çoğu zaman ayetin bir iki kelimesi ile yetinmektedir. Örneğin *“fazileti”* konu edinen bir rivayetin ortasında yer alan *“en faziletli namaz kıyamı en uzun olanıdır”*¹⁷ ifadesindeki *“kanut”* kelimesine *“dua, sukut, itaatkâr ve itaat”* anlamları verdikten sonra Allah’ın *“ve’l kanitine ve’l-kanitat”*¹⁸ buyurduğunu söyler¹⁹.

b) Kullandığı ayetin öncesi ve sonrasını dikkate alması Gümüşhanevî’nin ayetleri kullanma biçimi arasındadır. Bu kullanım genelde ayet içerikli rivayette olmaktadır. *“Mü’minler dünyada üç sınıftır”*²⁰ rivayetinde yer alan *“Allah ve resulüne inanıp şüpheye düşmeyenler”* (Hucurat 49/15) ayet ifadesini açıklarken Gümüşhanevî bir önceki ayete telmihte bulunur. Ona göre bu ayet bir önceki ayette *‘inandık’* diyen bedevilere dini irşat etmektedir.²¹

c) Gümüşhanevî bazen de konu ile ilgili birden çok ayet sunar. *“Yazıklar olsun o kimseye ki çocuklarına hayr (mal) bırakıyor”*²², hadisindeki *“hayr”* kelimesinin *“ve innehu lihubbil hayri leşedid”*²³, *“in tereke hayren el vesiyetu”*²⁴, *“ve iza messehu’l-hayru menua”*²⁵ ayetlerindeki *“hayr”* gibi *“mal, servet”* anlamında olduğunu söyler.²⁶ Bu vesile ile o birden çok ayeti zikretmiş olur.

d) Ayeti bölümleyerek aralarına yorumlar katması onun ayeti kullanım biçimlerinden bir diğeridir. Gümüşhanevî *“Adak iki türdür”*²⁷ ifadesi ile başlayan rivayeti Bakara suresinin 270. ayeti ile açıklarken aralarda yorumlar yapar. Onun yorumlarını parantez içine alarak bu örnek üzerinde ayeti kullanım biçimini *görelim*. *(Allah veya şeytanın yolunda) infak ettiğiniz her şeyi* (Allah’a itaatte veya isyanda) *adadığınız her adağı Allah bilir* (ona hiçbir şey gizli kalmaz. O size izin verir. Sadakayı men eden veya malını isyan için harcayan veya adağını yerine getirmeyen) *Zalimlerin* (Allah’a karşı yardım edecek ve onun azabını onlardan def edecek) *yardımcıları yoktur*.²⁸

Kanaatimizce Gümüşhanevî’nin ayetleri çeşitli tarzlarda kullanmasında, rivayetle ayet arasında kurduğu bağ belirleyici olmaktadır. Örneğin hadisteki bir kelimenin gramatik yapısı

14 Buhari, *Sahih*, (78. Kitabu’l-edebe), VII.95. Buhari, bu ayeti rivayetin içinde yer aldığı bab’a başlık olarak getirir.

15 Tevbe 9/119.

16 Gümüşhanevî, *Levâmi’*, II. 636.

17 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 76, hadis no:5.

18 Ahzab 33/35.

19 Gümüşhanevî, *Levâmi’*, I.497.

20 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 232, hadis no: 2.

21 Gümüşhanevî, *Levâmi’*, II.640-1.

22 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.241, hadis no:2.

23 Adiyat, 100/8.

24 Bakara 2/180.

25 Mearic 70/21.

26 Gümüşhanevî, *Levâmi’*, II.713; Umera için hediye kabul etmek hıyanettir rivayetinde Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.239, hadis no:11 *“hedy”* kelimesinin anlamını hatta *“yebluğel hedyu mehillah”* ayeti ile istihad eder. Gümüşhanevî, *Levâmi’*, II.700.

27 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 239, hadis no:1.

28 Gümüşhanevî, *Levâmi’*, II. 694.

ile ayet arasında bağ kuruyorsa genelde ayetin ilgili kelimesi ile yetinmektedir. Hadisin anlamı ile ayet arasında ilgi kuruyorsa bu anlama karşılık gelecek ayet ifadesine açıklamada yer vermektedir. Ayetleri hangi durumda ve nasıl kullandığını ayetleri kullanma amacında daha yakından görebiliriz.

2. Ayetleri Kullanma Amacı

Gümüşhanevî Levâmi'de ayetleri her zaman rivayetin açıklaması için kullanmamaktadır. Kullandığı ayetle, yaptığı yorumu desteklemekte, rivayetdeki kelimeyi, anlatılan durumu örneklendirmekte, rivayetin sıhhatini doğrulayabilmekte veya farklı versiyondaki bir rivayeti tercih edebilmektedir. Şimdi bunları maddeler halinde örneklerle sunmaya çalışalım.

a) Rivayetdeki bir kelimeyi ayette aynı anlama gelen kelime ile istişhad etmesi: Gümüşhanevî, “zekâtın temizleyici olduğunu” belirten bir rivayeti²⁹ *şerh ederken*, onun insanın malını tathir (temizlediğini), bedenini ve kalbini tezkiye ettiğini (arındırdığını) ifade eder. Ardından zekâtın lugattaki anlamının (tathir) temizleyici olduğunu ve Allah'ın bu anlamda “*kad eflaha men tezekka*”³⁰ buyurduğunu söyler³¹.

Ancak bazen rivayetle ayet arasında kurulan bağ, kelime benzerliğinden öteye geçmemektedir. Bir rivayette yer alan “*Allah korkusuyla ağlama insanı cehennem ateşinden korur*”³² ifadesinden sonra Gümüşhanevî, “*Sabır ve namazla Allah'tan yardım dileyin bu sadece Allah'tan korkanlara zor gelmez*”³³ ayetini getirir³⁴. Açıklama yapmaksızın ayeti zikretmekle yetinen âlimimiz ayetle rivayet arasında sadece “*haşyet*” kelimesinin kullanımını bakımından ortak yön bulmuş gözükmemektedir.

b) Rivayet için yaptığı yorumu ayetle desteklemesi: “*Mü'min ülfet eder*”³⁵ hadisinin ardından, ülfetin Allah'a ve onun ipine sarılmakla, ilahi tevfikle mümkün olacağını söyler ve “*ve'tesimu bi hablillahi*”³⁶ ayetini zikreder³⁷. Aynı şekilde Gümüşhanevî “*Gökten... sabır musibete göre iner*”³⁸ hadisi için yaptığı açıklamada yorumunu ayetle desteklediği görülür. Hadisteki “*sabır*” kelimesi için, “*Kavlî veya fi'lî eziyete rağmen nefsin haddi aşmasına engel olmak, musibet esnasında nefsi şikâyetten ve sabırsız davranmaktan alıkoymak, masiyete düşme veya ibadette devamlılığı terk hususunda nefse fırsat vermemektir*” yorumunu yapar. Ardından “*sabredenlerin ecirleri hesapsız verilecektir*”³⁹ ayetini getirir.⁴⁰

c) Rivayeti doğrudan ayetle açıklaması: Gümüşhanevî'nin “*Elmu'minu ehu'l mu'mini*” rivayetinden⁴¹ sonra “*mü'min ve kardeşi arasında iman sebebi ile kardeşlik bağı vardır*” açıklamasını yapar ve ayet olduğunu belirtmeden “*Mü'minler kardeştir*”⁴² ayetini zikreder.⁴³ “*Balın şifa olduğunu*” bildiren rivayeti⁴⁴ *şerh ederken rivayetten sonra “Fihi şifaun linnas” ayetini*⁴⁵

29 Râmûz, I.21, hadis no:5.

30 A'la Suresi, 87/14.

31 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, I. 150.

32 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 238, hadis no:8.

33 Bakara 2/45.

34 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II,683.

35 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I, 230.

36 Ali İmran 3/103.

37 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II.630.

38 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 258, hadis no: 10.

39 Zümer 39/10.

40 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, III. 113.

41 Râmûz, I.230, hadis no:8.

42 Hucurat 49/10.

43 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II.629.

44 Gümüşhanevî, *Râmûz*, II. 378, hadis no:6.

45 Nahl, 16/69.

getirmesi de⁴⁶ rivayeti doğrudan ayetle açıklamasına örnek teşkil eder. Aynı şekilde “Gece iki rekât namaz kılan Allah’ı çok zikreden ‘zakirin ve zakirat’ zümresinden yazılır”⁴⁷ anlamında ki rivayetin ardından bu “Allah’ı çokça zikredenler”⁴⁸ ayetinin beyanıdır⁴⁹ demesi de rivayeti doğrudan ayetle açıkladığına dair diğer bir örnektir. Burada onun hadisle aynı anlam içeriğine sahip ayeti zikrettiği görülür.

d) Rivayete ilişkin yorum için ayetin sentaksını esas alması: O “hâkim hüküm verdiğiinde ictihad eder” hadisi⁵⁰ ile ilgili olarak yorum yaparken ayetin söz dizimini esas alır. Hâkimin içtihadı hükmünden önce olursa onun takdîrî yorumu esas alınır. Hâkim hüküm için ictihad etmektedir veya bu onun kalbindedir. Sonuçta hâkim ictihad ettiğinde o hükmüdür. Bu, Allah’ın, “nice şehirleri helak ettik de onlara azabımız geldi”⁵¹ sözünde de aynen görülür.⁵² Gümüşhanevî ayetteki “helak, azab” kelimelerinin dizimine dikkat çeker. Azap önce helak sonra olması gerekirken ayette “helak” önce, “azab” sonradır. Ancak sonuçta ayette bahsedilen kesim helak olmuştur. Öyleyse hâkimin hükmünden önce veya sonra ictihad etmesi hükmün geçerliliğini ortadan kaldırmaz.

e) Rivayetin genel anlamını ayetteki ilgili ifade ile açıklaması: “Komşu altmış eve kadardır”⁵³ hadisi için “mü’min veya kâfir, abid veya fasık, dost veya düşman, yabancı veya yerli, faydalı veya zararlı, yakın (akraba) veya yabancı hepsi evin yakınıdır”, yorumunu yaptıktan sonra “yakın-uzak komşu” ifadesini içeren Nisa suresinin 36. ayetini zikreder.⁵⁴

f) Rivayette anlatılan olaya/duruma benzer örneği ayetten vermesi: “Askeri birlik göndereceğin zaman seçme yapma... Allah bir kavme zayıfları sebebi ile yardım eder”,⁵⁵ rivayetin den sonra “Talut’un kıssasında olduğu gibi, yardım ancak Allah’tandır” der ve “Nice sayıca az topluluk Allah’ın izni ile sayıca çok topluluğa galip gelir”⁵⁶ ayetini getirir.⁵⁷

g) Farklı versiyonları olan rivayetler arasında tercih yaparken ayetin ifadesini esas alması: Gümüşhanevî “İlla tef’aluhu tekun fitnetun fil ardi ve fesadun arîd”⁵⁸ rivayetindeki “arid” ifadesi yerine başka bir versiyonda “kebir” kelimesinin olduğunu, bu versiyonun “kebir” ifadesini içeren Enfal suresinin 73. ayeti ile örtüştüğünü, ayetle ortak olan versiyonun tercihe şayan olduğunu ifade eder.⁵⁹ Burada o, ayeti delil getirerek ayete uyan rivayeti diğer rivayete tercih eder.

h) Hadisin sıhhatini doğrulama amacı ile ayeti kullanması: Cebrailin “lailahe illallah” demesinin diye Firavun’un ağzına toprak koyduğunu konu edinen rivayetin⁶⁰ şerhinde Gümüşhanevî, “Firavun boğulacağını anlayınca ‘iman ettim’”⁶¹ anlamındaki ayete yer verir. O, ayeti

46 Gümüşhanevî, *Levâmi*, II.513; ‘Allah yolunda birbirlerini sevenler... arşın gölgesindedirler.’ (Râmûz, I.232, hadis no:7) hadisi için *innellezine amenu ve amilu’ssalihati seyeccalu lehumu’r-rahmanu vudda* (Meryem 19/96) ayetini zikreder. Gümüşhanevî, *Levâmi*, II.642.

47 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 30, hadis no:1.

48 Ahzab 33/35.

49 Gümüşhanevî, *Levâmi*, I.203.

50 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 58, hadis no:8.

51 Araf 7/4.

52 Gümüşhanevî, *Levâmi*, I.383.

53 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 199, hadis no:11.

54 Gümüşhanevî, *Levâmi*, II. 391.

55 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.37, hadis no:13.

56 Bakara 2/249.

57 Gümüşhanevî, *Levâmi*, I. 248.

58 Râmûz, I. 40, hadis no 11.

59 Gümüşhanevî, *Levâmi*, I.266.

60 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 122, hadis no 1.

61 Yunus 10/90.

burada zikredişini “*haza la yunafi fi kavlihi*” ifadesi ile yani “bu söz şu ayetle çelişmez” diyerek izhar etmiş olur. Sonra da bu ayetin yorumuna ilişkin Razi'den alıntı yapar.⁶² Burada bu açıklamaların yer almasında Râmûz'daki rivayeti Razi'nin kullanmış olması da rol oynamıştır. Ancak rivayetin ayetle çelişmediğini söyleyerek ayet ve ayetin açıklaması ile rivayet arasında ilgiyi kuran Gümüşhanevî'dir. Burada onun ayeti açıklamaktan çok rivayeti doğrulama çabası içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

1) Rivayetteki bir ifadenin Arap dilindeki kullanımını ayetteki kullanımla istişhad etmesi: “İnnallaha *la yekbidu'l-ilme intizaan yenteziuhu mine'l-ibad velakin yekbidu'l- ilme*”⁶³ rivayetinde “ilim” ifadesi iki kez zikredilir. Gramer açısından sonra gelen ‘ilim’ ifadesi açık isimle değil de zamirle ifade edilebilir. Ancak Gümüşhanevî'ye göre “*Kul huve'llahu ehad Allahu's-samed*” ayetlerinde “Allah” lafzı tekrar edildiği gibi bu rivayette “yüceltme” gayesi ile zamirin yerine açık isim gelmiştir.⁶⁴

Rivayeti ayetle doğrulama hususu dışarıda bırakılırsa Gümüşhanevî'nin ayetleri farklı amaçlarda kullanmasından onun Kur'an içeriği yanında Kur'an'ın grameri, söz dizimi gibi hususlarda da Kur'an'ı kaynak ittihaz ettiği anlaşılır. Ayetleri kullanma biçimi ve amacı ile ilgili oluşturduğumuz maddelere başka madde eklenebilir veya mevcut başlıklar için örnekler çoğaltılabilir. Ancak biz burada Gümüşhanevî'nin ayetleri kullanma yönteminin tek bir biçimde ve sadece rivayeti açıklama amaçlı olmadığını, farklı yönlerinin olduğunu yeteri kadar açıklayabildiğimizi düşünüyor, konuyu daha fazla uzatmak istemiyoruz.

B. Gümüşhanevî'nin Ayetleri Açıklama Yöntemi

Gümüşhanevî'nin Râmûz adlı eserinde, Kur'an'ı tanıtan⁶⁵, onu okumayı salık veren, okuyana yön veren rivayetler⁶⁶ yanında Kur'an'ı anlamaya dair rivayetlere de rastlarız. Bu rivayetlerde Kur'an'ı anlayarak okuma önerilmekte,⁶⁷ tedebbürsüz kıraat yerilmekte⁶⁸, üç günden az zamanda Kur'an'ın okunması uygun görülmemekte,⁶⁹ garaibinin araştırılması istenmekte⁷⁰ ve Kur'an'ı doğru anlayıp okuyacak kadar Arapça öğrenilmesi tavsiye edilmektedir.⁷¹ Söz konusu rivayetleri eserine alan Gümüşhanevî yaptığı/aktardığı açıklama ve nakillerle bu rivayetlerin gereğini yerine getirmeye çalışmaktadır.

Gümüşhanevî'nin Râmûz'a aldığı ayet içerikli rivayetler ve Kur'an'ı anlamaya dair görüşlerinden ve ayet açıklamalarından Kur'an'ı salt okumakla yetinmediği, anlayarak okumayı da önemseydiği anlaşılmaktadır. Onun, sünnetin Kur'an'ı açıkladığına dair görüşü ve ayet içeren rivayetleri tercihi, Kur'an'ın re'yle açıklanması yönündeki yaklaşımı ve rivayetleri şerh ederken ayet açıklamaları onları anlamasına dair veriler sunar. Şimdi ayetleri anlamasının esaslarını tespit etmek için Kur'an'ı sünnet ve re'yle açıklamasını ele alalım.

62 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II.23.

63 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 91, hadis no: 11.

64 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, I.600; Rivayetteki ismi işaretli, Bakara Suresi 2'nci ayetteki 'zalike' ile karşılaştırması için bkz. Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II.535.

65 Bu rivayetlerin bir kısmı şöyledir: Kur'an, Allah kelimadır (Râmûz, I. 227, hadis no:10). Allah'ın kitabıdır (Râmûz, I. 229, hadis no:13). Fasih Arapça'dır (Râmûz, I. 227, hadis no:13). Şifadır (Râmûz, I. 227, hadis no:8). Şefaattir (Râmûz, I. 219, hadis no:14; Râmûz, I. 227, hadis no:9; Râmûz, II. 453, hadis no:2).

66 Bu içerikteki rivayetlere şunları örnek verebiliriz. Kur'an'ın öğrenilmesi (Râmûz, I. 253, hadis no:8; II. 413, hadis no:9), onu okumanın fazileti (Râmûz, II. 369, hadis no:9), okunma biçimi (Râmûz, I. 78, hadis no:13, 16), okuma adabı (Râmûz, II. 314, hadis no:4), rehber edinme (Râmûz, II. 317, hadis no:10), ehline kazandıracığı mükafat (Râmûz, II. 369, hadis no:9).

67 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 254, hadis no:4; Râmûz, I. 16, hadis no:9.

68 Gümüşhanevî, *Râmûz*, II.482, hadis no:4; Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tedebbürle okuduğunu bildiren rivayet için bkz. Râmûz, I.16, hadis no:9.

69 Gümüşhanevî, *Râmûz*, II.547, hadis no:8.

70 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.254, hadis no:4.

71 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.254, hadis no:3.

1. Ayetleri Rivayetle Açıklaması

Gümüşhanevî'ye göre *sünnet*, Kur'an'ın mücmelini tafsil eder.⁷² O, bu görüşünün bir gereği olarak, Râmûz'a ayet içeren rivayetler alır. Ancak bu rivayetlerin hepsi açıklama içermediği için ayeti açıklama amaçlı değildir. Ayeti açıklama amaçlı olan-olmayan ayırımı önem arz eder. Çünkü ayeti açıklama amaçlı rivayetler doğrudan Kur'an'ı anlamayla alakalıdır ve Gümüşhanevî'nin ayetleri anlamada izlediği yöntemine dair fikir verir. Açıklama amaçlı olmayan ayet içerikli rivayetler ise ancak dolaylı yoldan Kur'an'ı anlamayla alakalıdır ve onun anlama yöntemine dair doğrudan fikir edinmemize katkı sağlamazlar. Nitekim açıklama amaçlı olmayan rivayetlerde ayet daha çok söylenilen söze delil,⁷³ sözü edilen davranışa dayanak⁷⁴, anlatılan bir olayın/durumun kesiti,⁷⁵ belli durumlarda imdat edilecek veya söylenecek ilahi kelam⁷⁶, Hz. Peygamber'in hakkında hissiyatını ifade ettiği ilahi mesaj⁷⁷ olarak karşımıza çıkar.

Ayet içerikli rivayetler açısından Râmûz'a bakıldığında 7103⁷⁸ rivayet içerisinde 42⁷⁹ rivayetin ayet içerikli olduğu görülür⁸⁰. Bu rivayetlerin yedi tanesi, ayeti/ayetteki bir ifadeyi açıklama amaçlıdır. Bazı rivayetlerde birden çok Kur'an ifadesi yer aldığı için söz konusu yedi rivayette toplam on bir kelime açıklanmaktadır.

Gümüşhanevî'nin ayeti açıklama amaçlı rivayetleri tercih etmesini Kur'an'ı sünnetle açıklaması yöntemi ile ilgili olduğunu düşünüyor, söz konusu ifadelerin açıklamalarını buraya almak istiyoruz.

Râmûz'da açıklanan ayet ifadeleri ve açıklamaları için şu rivayetler örnek verilebilir: *et-Tevbetun-nasuh*⁸¹, işlediğin günaha pişman olman, Allah'dan hemen bağışlanma dilemen, tövbe ettikten sonra bir daha o günaha dönmemendir.⁸² **Vurud**⁸³, cehenneme girmek demektir. İyiler de günahkârlar da oraya gireceklerdir. Ateş, Hz. İbrahim'e serin olduğu gibi mü'mine de serin ve selamet olacak, hatta bu serinlikten cehennem yakınacaktır. Bundan sonra

72 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, I.3.

73 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.27, hadis no: 8; I.47, hadis no: 2; I.135, hadis no: 7; I.169, hadis no: 1; I.199, hadis no: 17; I. 207, hadis no: 9; I. 208, hadis no: 6; I.215, hadis no: 2; I.135, hadis no: 7; I.232, hadis no: 1; I.239, hadis no: 2; I.266, hadis no: 8; II.385, hadis no: 11; II.402, hadis no: 3; II.495, hadis no: 7; II.527, hadis no: 9.

74 Gümüşhanevî, *Râmûz*, II.307, hadis no: 3.

75 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.42, hadis no: 8; I.95, hadis no: 11; I.134, hadis no: 3; I.162, hadis no: 8; I.246, hadis no: 8; I.263, hadis no: 8; I.264, hadis no: 7; I.278, hadis no: 10; I.302, hadis no: 6; II.348, hadis no: 8; II.369, hadis no: 15; I.438, hadis no: 4.

76 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.82, hadis no: 1; I.147, hadis no: 2; II.500, hadis no: 11; II.423, hadis no: 3; II.450, hadis no: 3. Bu rivayette Taha 20/55 ve '*bismillah, fisebilillah ve ala milleti resulillah*' ifadesi dışında bir söz yer almamaktadır. Biz rivayetin altında yer alan notu dikkate alarak bu rivayeti 'belli durumlarda söylenecek ilahi kelam' kategorisine almayı uygun gördük. Söz konusu not şöyledir: Resulullah kızı Ümmü Gülsüm vefat edince üstteki ayeti okuyarak ve "*bismillah*" diyerek onu kabre koymuşlardı.

77 Gümüşhanevî, *Râmûz*, II.372, hadis no: 6.

78 Lütfi Doğan ve diğerleri, Önsöz, *Râmuz el-Ehadis, Hadisler Deryası*, (Müt.: Abdulaziz Bekkine), Neşre Hazırlayan Gonca yay. İstanbul 2007, I.V.

79 Bazı rivayetler birden çok ayet içerebilmektedir. Bkz. Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî, *Râmuz el-Ehadis, Hadisler Deryası*, (Müt.: Abdulaziz Bekkine), Neşre Hazırlayan Lütfi Doğan ve diğerleri, Gonca yay. İstanbul 2007, I.222, hadis no:11. Çalışmamızda birden çok ayet içeren rivayetleri bir ayet içerikli rivayet kabul ettik. Bazı rivayetler ise '*kalallahu teala*' veya buna benzer bir ifade kullanmaksızın ayetin sadece bir veya birkaç kelimesini içerebilmektedir. Bu durumda rivayet o ifadeyi açıklıyorsa biz o ifadeyi içeren rivayeti ayet içerikli kabul ettik. Örneğin "Kenud" için bkz. Râmûz, I.229 hadis no: 4. Ayrıca bazı ayet içerikli rivayetler eserde tekrar olabilmektedir. Râmûz, I. 82 hadis no: 1 ile II.382 hadis no:6 aynı hadistir. Biz bu tekrarları çıkararak yukardaki sayıya ulaştık.

80 Rivayetlerin bu açıdan değerlendirilmesinde Mehmet Akif Koç'un *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri, İbn Ebi Hatim (327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara 2003, adlı çalışmasından istifade ettik.

81 Tahrir 66/8.

82 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.198, hadis no: 6.

83 Meryem 19/71.

(ayette olduğu üzere⁸⁴) Allah takva ehlini kurtaracak zalimleri ise orada yüzüstü bırakacaktır.⁸⁵ **Kenûd**⁸⁶, (çevresine) yakınlarını yaklaştırmayan (rızkı) tek başına yiyen, kölesini de döven kimsedir.⁸⁷ **Aşr**, kurban (kesilen) ayın ilk on günüdür. **Vetr**, arefe günüdür. **Şef**⁸⁸, boğazlama günüdür.⁸⁹ **el-Yevmu'l-mev'ûd**, kıyamet günüdür. **Şahid**, cuma günüdür. **Meşhûd**⁹⁰, arefe günüdür. **Salatu'l-vusta**⁹¹, ikinci namazıdır.⁹² **Hakka tukatih**⁹³, Allah'a itaat etmek, isyan etmemek, onu hatırlamak unutmamak, ona şükretmek, nimetine nankörlük etmemektir.⁹⁴

Rivayet tefsirlerinde de bulabileceğimiz bu açıklamaları⁹⁵ Gümüşhanevî'nin Râmûz'a almasının temelinde Kur'an'ı sünnetle açıklama çabası görülür.

Gümüşhanevî'nin ayetleri rivayetle anlamasını Levâmi'de de görmek mümkündür. O, "mü'minin kabirde 'lailahe illallah' demesi ve Hz. Muhammed'i tanıması İbrahim suresinin 24. ayetinin gereğidir"⁹⁶ anlamındaki rivayeti şerh ederken; "işte hadisteki 'lailahe illallah', ayetteki "sabit söz'ün tefsiridir"⁹⁷, diyerek ayetteki ifadeyi rivayetleki sözle açıklar. Kur'an'ın sünnetle açıklanmasına dair görüşünü destekleyen yorumuna diğer bir örnek şöyledir: O "gece kendisi uyanıp ailesini de uyandırıp iki rekât namaz kılan ve Allah'ı zikreden 'zakirin ve zakirat' zümresinden yazılır"⁹⁸ anlamındaki rivayetin şerhinde, "Allah bunları, Kur'an'da övdüğü, bağışlayacağını vaad ettiği kimseler arasına katar...Bu, 'Allah'ı çokça zikredenler"⁹⁹ ayetinin beyanıdır, Kitabın sünnetle tefsiridir"¹⁰⁰ der.

Gümüşhanevî'nin "kunud", "vurud" gibi ayet ifadelerinin açıklandığı rivayetleri eserine alması, rivayetleki ayeti veya rivayete getirdiği ayeti açıklarken hadisi kastederek "bu şu ayetin tefsiridir, beyanıdır" demesi ayeti anlamada sünnete önem verdiğini gösterir.

2. Ayetleri Re'yle Açıklaması

Sünnetin Kur'an'ın mücmellerini tafsil ettiğine dair görüşünden ve bu görüşü destekleyen ayeti açıklama amaçlı rivayetlerden ve ayeti rivayetle yorumladığına dair örneklerden, Gümüşhanevî'nin her ayeti açıklamada sünneti zorunlu gördüğü sonucu çıkarılmamalıdır. Zira onun ayet yorumlarında daha çok dirayet tefsiri kaynaklarına başvurması, Kur'an yorumunda

84 Meryem 19/72.

85 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.240, hadis no: 9.

86 Adiyat 100/6.

87 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.229, hadis no: 5.

88 Son üç kelime Fecr 89/2-3. ayetlerdir.

89 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.222, hadis no: 11.

90 Son üç kelime Burûc 85/2-3. ayetlerdir.

91 Bakara 2/238.

92 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.241, hadis no: 15.

93 Ali İmran 3/102.

94 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I.276, hadis no: 3; Râmûz'da Bakara 2/57. ayetteki Menn ifadesinin tefsiri için kullanılan 'Kem'e (mantar) Allah'ın İsrail oğullarına indirdiği menn'dendir'. Rivayeti de yer alır. Bkz. *Râmûz*, I.229, hadis no: 4. Bu rivayette İsrailoğullarına indirilen 'menn'in bizzat kendisinden değil, bilinen bir türü olan mantardan bahsedilmektedir. Bu yüzden açıklamayı burada zikrettik.

95 Bu rivayetlerin tefsir eserlerinde geçtiği şekli görmek için Taberi ve İbn Kesir'e baktık. Söz konusu tefsir eserlerinde bu rivayetlerin bir kısmı sahabiye dayanmaktadır. *el-Yevmu'l-mev'ûd* için bkz. Taberi, XV. (XXX). 160; *Şahid ve Meşhûd* için bkz. Taberi, XV. (XXX). 162 *Aşr* için bkz. Taberi, XV. (XXX). 212; *Kenûd* için Bkz. Taberi, XV. (XXX). 354; *Salatu'l-vusta* için bkz. Taberi, II. (II). 760 *Vurud* kelimesine ilişkin Râmûz'daki açıklamayı Taberi'de değil de İbn Kesir'de bulabilmekteyiz, Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Tahk.: Mustafa Seyyid Muhammed ve diğerleri, Mevsuatı Kurtuba, Kahire, I. Basım 2000/1421ve IX. s.279; *et-Tevbetun-nasuh* ile ilgili açıklama için bkz. İbn Kesir, age, XIV.62. Bu ayet ifadeleri ile ilgili açıklamalar Taberi ve İbn Kesir'de geçtiği üzere Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Ancak *şef vetr*: ile ilgili açıklama İbn Abbas'a dayanmaktadır. Bkz. Taberi, XV. (XXX). 212; *Hakka tukatih* ile ilgili açıklama Abdullah b. Mesud'a dayanmaktadır. Bkz. Taberi III. (IV) s.38.

96 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, I.234.

97 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 232, hadis no:1; Râmûz, I. 235, hadis no:5.

98 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 30, hadis no:1.

99 Ahzab 33/35.

100 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, I.203.

re'ye ağırlık verdiğini gösterir¹⁰¹. Ayrıca “Kur’an’ı reyile açıklayan cehennemdeki yerine hazırlansın”¹⁰² rivayeti için yaptığı açıklamada o, belli bir birikimi olan kimsenin ayetleri yorumlayabileceği görüşünü benimser. Söz konusu hadisin şerhinde o şöyle demektedir: Yani, Arapçada derinliği olmadığı halde dilin kullanım biçimlerini, hakikati-mecazi, mücmeli-mufassalı, âmî-hâssı ve diğer Kur’an ilimlerini bilmeden tefsirde görüş bildiren ahirette ateşten hazırlanmış yerine hazır olsun¹⁰³. Nitekim Levâmi’de ayet açıklamalarında bazen kendisinin yorum yaptığı çoğu zaman ise, ‘Kema fi’r-Razi, Kurtubi, Beydâvi veya Kadî’ diyerek bu müfessirlerden alıntı yaptığı bilinmektedir. Bu yorumlarda ve alıntılarda kelime tahlilleri¹⁰⁴, muhkem-muteşabih,¹⁰⁵ nesh¹⁰⁶ ve ayetlerin siyak sibakı¹⁰⁷ gibi Kur’an ilimleri, nüzul dönemi bilgisi¹⁰⁸ bulunmaktadır.

Gümüşhanevî Levâmi’de bazı ayetleri de re’yle açıklamıştır. “Allah katında mü’min, bazı mukarrebun meleklerden daha kıymetlidir”¹⁰⁹ hadisini şerh ederken o, rivayette melekler için kullanılan ‘mukarrebun’ kelimesi üzerinde durur. Önce bu kelimenin insan için de kullanıldığını “İşte onlar mukarrebundur”¹¹⁰ ayeti ile örneklendirir. Buradaki ‘mukarrebun’ ifadesinin ‘muttekin’ anlamında olduğunu söyler ve Hucurat suresinin 13. ayetindeki “Allah katında en değerliniz takvalı olanınızdır” ayetine yer verir. Ardından ‘takvada ileride olan fazilet hususunda da ileri olur. Çünkü takva nefsi tekâmüle erdirir, şahsiyeti yüceltir¹¹¹ yorumunu yapar. Dikkat edilirse Gümüşhanevî burada insanın “mukarrebun meleklerden” nasıl üstün olabileceğini araştırmayı gerekli görmektedir. O, ayet içermeyen rivayete iki ayet getirmekte, dirayeti kullanarak önce rivayetle ayet arasında sonra da iki ayet arasında bağlantı kurmaktadır. En nihayetinde ayet hakkında yorum yaparak onu re’yiyle açıklama yoluna gitmektedir.

“Eşlerin bir araya gelmesi ile Allah’ın insanı yaratmasını” konu edinen ve İnfitar suresinin 8. ayetini içeren rivayet için yaptığı açıklama da Gümüşhanevî’nin ayeti re’yle açıklamasına örnek teşkil eder.¹¹² Nitekim o bu rivayette ayetteki “eyyi suretin” ifadesi için bir açıklama olmamasına rağmen söz konusu ifade hakkında iki görüşe yer vermektedir.¹¹³ Onlardan birincisi, Allah’ın insana insan sureti dışında şekil vermeyi dileyebileceğidir. İkincisi, Allah insanı insan olarak yarattığına göre onu (anne babasına veya onların akrabalarına benzetmekle, onu uzun ve kısa yaratmakla) farklı şekil, cinsiyet ve inançta yaratabileceğidir. Gümüşhanevî bu görüşlerden ikincisinin başına ‘el-ma’na’ ifadesi getirir ve onu benimsediğini ifade etmiş olur.¹¹⁴ Burada o, rivayette açıklanmayan ayet ifadesi için farklı yorumlara yer vermekte ve tercihini belirtmektedir. Elbette bu yönelişinde re’yine başvurmuş olmaktadır.

Şimdi ise rivayet ile re’yin ikisinin birlikte yer aldığı bir ayet açıklamasına örnek verelim. Bu örnekteki ayet ifadesi, Adiyat suresinin 6’ncı ayetindeki “kenûd”dur. Hatırlanacağı üzere

101 Bu durum ayete ilişkin yorumlarda ‘kema fi’r-Râzi’ gibi kullandığı ifadelerde görülebilir. Bkz. Gümüşhanevî, *Levâmi*, II.24. Ayrıca yararlandığı tefsir kaynakları için bkz. Macit Demirel, *age*, s.204-206.

102 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 14, hadis no:2.

103 Gümüşhanevî, *Levâmi*, I.101.

104 Gümüşhanevî, *Levâmi*, II.621.

105 Gümüşhanevî, *Levâmi*, I.307.

106 Gümüşhanevî, *Levâmi*, I.719.

107 Gümüşhanevî, *Levâmi*, II.640-1.

108 Gümüşhanevî, *Levâmi*, I.355.

109 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 231, hadis no: 6.

110 Vakıa 56/11.

111 Gümüşhanevî, *Levâmi*, II, 633.

112 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 27, hadis no 8.

113 Şerhte yararlandığı tefsir kaynakları için bkz. Macit Demirel, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, Aybil yay. Konya Mart 2011, s.204-206.

114 Gümüşhanevî, *Levâmi*, I. 188; Bu görüşler Razi’nin tefsirinde ilgili ayetin altında bulabiliriz. Fahrüddin Er-Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu’l-Gayb, Mefâtihu’l-Gayb, Terc.*: Lütfullah Cebeci ve diğerleri, Akçağ Yayınları: XXII. 549-550.

bu ifade Râmuz'a aldığı rivayette açıklanmıştır¹¹⁵. Ancak Gümüşhanevî Levâmî'de bu rivayetin şerhini yaparken ilave bir açıklama ihtiyacı hisseder ve Razi'den uzunca bir alıntı yapar. Bu alıntıda müfessir Vahidî “kunûd”, ve “kenûd” kelimelerine anlam verir. “Kunûd, haktan ve hayırdan menetmek, kenûd’ ise üzerinde bulunduğu şeyi engelleyen demektir”. Bu alıntıda *İbn Abbas*, *Mücahid*, *İkrime*, *Dahhâk* ve *Katâde*’nin “Kenûd”a, “nankör” manasını verdiği belirtilmiş gibi *Kelbî*’nin bazı kabile lugatlarında bu kelimeye “âsi, cimri, nankör” manası verildiği yönündeki tespiti de aktarılır. Hasan el-Basri’nin “kenûd” ifadesine ilişkin olarak, “başına gelen mihnet ve musibetleri sayarak Rabbine levmeden ve O’nun nimetlerini ve verdiği rahatlıkları unutturandır” şeklindeki açıklaması ve bu açıklamasını desteklediğini düşündüğü *Fecr*, 15-16. ayetleri bu alıntıda atlanmaz. *Ebu Umame*’nin “kenûd” kelimesine ilişkin Hz. Peygamber’den yaptığı nakilde burada yer alır. Alıntı Razi’nin şu sözleri ile son bulur. “Kenûd’un manası, küfr (nankörlük) veya fık (günah) olmanın dışına çıkmaz. Bunun bütün insanlara hamledilmesi mümkün değildir. Kâfir için kullanılması gerekir”¹¹⁶

“Mukarrebun, eyyi suretin, kenûd” ifadeleri için açıklamalar/alıntılar yapan Gümüşhanevî ayeti daha çok re’yiyle / re’ye ağırlık veren alıntıyla açıklama yapmış gözükmektedir. Onun açıklamaya çalıştığı hadisin sahihliği-mevzu’luğu, rivayete getirdiği ayetin rivayete ilgili olup olmadığı veya ayet için yaptığı açıklamaların/alıntıların doğruluğu-yanlışlığı bir tarafa, ayet için yaptığı alıntılar/açıklamalar, Kur’an yorumlarında re’ye verdiği önemi ortaya koyar.

Özetle o, rivayet, ayet içerikli olsun-olmasın ayete ilişkin alıntılar/yorumlar yapar. Bu açıklamalarda her zaman dirayetten yoksun rivayet veya rivayetten yoksun dirayet bulunmayabilir. Zira Gümüşhanevî ayeti rivayete açıklasa bile bu ikisi arasında bağı kurarken dirayetini kullanmakta, yorumunda rivayete dayanabilmektedir. Bu yüzden onun Kur’an yorumlarına dirayet-rivayet ağırlıklı yorum demek daha doğru olur.

Sonuç

Levâmî’de yer alan ayetler, Gümüşhanevî’nin ayetleri kullanma yöntemi hakkında yeteri kadar fikir verir. Burada rivayetle ayet arasında bağ kuran Gümüşhanevî, ayeti çeşitli biçimde ve belli amaçlar doğrultusunda kullanmaktadır. O, ayetleri kullanırken ayetin bir iki kelimesini alıntılama ile yetindiği gibi, birden çok ayete de yer verebilmekte, öncesi ve sonrasına atıfta bulunabilmektedir. Bu farklı kullanım genelde ayeti kullanma amacına göre şekillenmektedir. O ayeti her zaman rivayeti yorumlamak için kullanmamaktadır. Bazen ayetin sentaksı, bazen ayetteki kelimenin gramer yapısı, bazen de kelimenin anlamı rivayette ele aldığı yön için kendisine delil olmaktadır. Bunlara ilaveten rivayetlerin sahihliğini ve zayıflığını Râmûz’da *kısmen belirtse* de, onları ayetle doğrulama yoluna gidebilmektedir. Farklı versiyondaki rivayetleri tercihte ayet ona yol göstermektedir.

Gümüşhanevî’nin ayetleri açıklama yöntemine gelince, bu yönünü tespit için müracaat edeceğimiz bir tefsir kitabı yoktur. O, rivayetleri açıklarken ayetler kullanmış ve onları açıklama yoluna gitmiştir. Derlediği Râmûz’da ayeti açıklama amaçlı rivayetler, bu eserin şerhi Levâmî’de ise, ayetler ve ayete ilişkin anlamalar göze çarpar. Tercih ettiği rivayetler ve yorumlar, Kur’an’ın salt okunmasını değil, anlayarak okunmasını salık vermesinin yanında, onun Kur’an yorumlarındaki eğilimlerini de ortaya koyar. O, sünnetin Kur’an’ı açıkladığı görüşünden hareketle ayetleri açıklayan rivayetlere yer vermiş, ayet yorumlarında da rivayetleri bolca kullanmıştır. Ancak bu, yorumlarda re’yi benimsemediği anlamına gelmemektedir. O genelde tefsir için gerekli olan dil, nüzul ortamı gibi esasları dikkate alan yorumlar/alıntılar yapar. Bu-

115 Gümüşhanevî, *Râmûz*, I. 229, hadis no: 4.

116 Gümüşhanevî, *Levâmî*, II.621; Fahrüddin Er-Râzi, *Tefsiru’l-Fahri’r-Razi el-muştehir bi’t-Tefsiri’l-Kebir ve Mefâtihi’l-Gayb*, Daru’l-fiker, I. Basım, 1981/1401Lübnan Beyrut, XXXII. 67; Karş. Fahrüddin Er-Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihi’l-Gayb*, Terc.: Lütfullah Cebeci ve diğerleri, Akçağ Yayınları: XXIII. 350.

radan hareketle onun, ayeti saf olarak sünnetle veya re'yle açıkladığı söylenemez. Zira re'yin içerisinde rivayetin yer aldığı, rivayeti ayetle ilişkilendirmede dirayetin rol oynadığı görülür. Bu yüzden onun Kur'an yorumlarını rivayet-dirayet ağırlıklı olarak görmek daha doğru olur.

Hülâsa Gümüşhanevî'nin ayetleri kullanımında ayetlerin çeşitli biçimde ve belli amaçlar doğrultusunda kullanımı, ayetleri açıklamasında rivayet, dil ve nüzul dönemi bilgisi öne çıkar.

Gümüşhanevî özelinde yapılan bu çalışma ile bir şârihin hadis şerhleri esas alınarak; onun Kur'an'a bakışının, ayet ve hadislere vukufiyetinin, onlar arasında kurduğu bağın, ayetleri kullanma ve açıklama yönteminin verilerle temellendirilerek tespit edilebileceği görülmüştür.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *el-Müsned*, I-VI, 2. bs., nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Buhârî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmail (ö.256/870), *el-Câmiu's-sahîh*, I-VIII, 2. bs., nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Dârimî, Ebû Muhammed, Abdurrahman b. Fadl (ö.255/868), *es-Sünen*, I-II, 2. bs., nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Demirer, Macit, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, Aybil yay. Konya Mart 2011.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî (ö.275/889), *es-Sünen*, I-V, 2. bs., nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Er-Râzi, Fahrüddin (ö.606/1210), *Tefsiru'l-Fahri'r-Razi el-muştehir bi't-Tefsiri'l-Kebir ve Mefâtihi'l-Gayb*, Daru'l-fiker, I. Basım, Lübnan Beyrut, 1981/1401.
- *Tefsir-i Kebir, Mefâtihi'l-Gayb*, Terc.: Lütfullah Cebeci ve diğerleri, Akçağ Yayınları.
- Gümüşhanevî, Ahmed b. Mustafa (ö.1311/1893), *Ramûz el-Ehâdis (Hadisler Deryası)*, çev.: Abdülaziz Bekkine, nşr., Lütfi Doğan- Cevat Akşit- Osman Nuri Çatakli, Gonca Yayınevi, İstanbul 1997.
- *Levâmiu'l-ukûl*, I-V, Dersaadet, İstanbul , ty.
- İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, (ö.774) Tahk.: Mustafa Seyyid Muhammed ve diğerleri, Mevsuatı Kurtuba, Kahire, I. Basım 2000/1421.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (ö.273/887), *es-Sünen*, I-II, 2. bs., nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri, İbn Ebi Hatim (327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara 2003.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed (ö.671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, thk. Ahmed Abdulâlîm Berdûnî, 2. bs. Dâru's-Şa'b, Kahire 1372.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn, Müslim b. Haccâc (ö.261/875), *el-Câmiu's-sahîh*, I-III, 2. bs., nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman, Ahmed b. Şuayb (ö.303/915), *es-Sünen*, I-VIII, 2. bs., nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed Cerîr (310/922), *Camîu'l-beyan an te'vîli'l-Kur'ân*, (tak.: eş-Şeyh Halil el-Meyyus), Dâru'l-Fiker, Beyrut 1995/1415.
- Tirmizî, Ebû İsmâ, Muhammed b. İsmâ (ö. 279/892), *es-Sünen*, I-V, nşr. Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, 2. bs., İstanbul 1992/1413.

وقفات مع الآيات القرآنية في كتاب الشيخ أحمد ضياء الدين جوموشخانوي الشهير: «كتاب العابر في الأنصار والمهاجرين»

Abdulghaniy Akorede ABDUL HAMEED*

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على رسول الله نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وسلم.

وبعد:

فإن الله سبحانه وتعالى قد رزق الإسلام والمسلمين بعلماء يحمون حوزة الإسلام ويشرحون مقاصده، ويبلغون رسائله، ويؤدون واجباتهم نحو كتابه العزيز المجيد. إذا اتصفحن التاريخ ندرك أن سماحة الشيخ أحمد ضياء الدين جوموشخانوي عالم في رأسه نور في العلوم الشرعية المختلفة من تفسير وحديث وكلام وأدب وفقه وتاريخ وسياسة وتصوف...

نحن رأينا صورة الشيخ أحمد جوموشخانوي واضحة شفافة جلية خلال كتابه: «رسالة العابر في حق الأنصار والمهاجر إرشادا لطالب الآخرة والنجاة في يوم الدين». حيث درسنا الكتاب في المباحث الأربعة: جعلنا المبحث الأول: «بين يدي الكتاب»، وسمينا المبحث الثاني ب: «إبراز أوجه جمالات هذه الآيات»، وقمنا «ببيان مقاصد الآيات» في المبحث الثالث، أما المبحث الرابع فهو يتمثل في ملحوظاتنا حول الكتاب. ثم ختمنا البحث بخاتمة تبين نتائج البحث، والمقترحات التي أحسبناها مفيدة للكتاب، وخاصة عند طباعته.

ثم أردفنا هذا البحث بمهمة جمع جميع الآيات الواردة في الكتاب، مع ذكر أسماء سورها وأرقام آياتها وذكر مكيتها ومدنيتها. أثبتناها في مختتم هذا البحث قصدا للاطلاع، وللاستفادة من هذا العمل عند طباعة الكتاب أو عند إعادة الطباعة.

أنتهز هذه الفرصة لأقدم شكري الجزيل إلى القائمين بتنظيم هذا المؤتمر الدولي حول هذه الشخصية الفذة أحمد ضياء الدين جوموشخانوي بمحافظة جوموشخانة. وفق الله الجميع إلى ما فيه خيري الدارين. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وسلم.

* Dr., al-Hikmah University, Nigeria

المبحث الأول: بين يدي الكتاب

إن تكفل الله سبحانه وتعالى بحفظ كتابه الذي نزل بلسان عربي مبين { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ } الحجرات: 9/49 هو الكامن وراء بذل بعض العلماء الأجلاء أمثال الشيخ أحمد ضياء الدين جوموشخاوي في تأليف مرموق، حول موضوعات لها علاقة وطيدة بالقرآن الكريم، في إحدى كتبه الموسوم له: «رسالة العابر في حق الأنصار والمهاجر إرشادا لطالب الآخرة والنجاة في يوم الدين». فالكتاب مهم لما يحتويه من الموضوعات المهمة والقضايا الأساسية في الدين والحياة حيث يتضمن الكتاب ما يلي:

1. يفتتح المؤلف كلامه بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي جعل الهجرة من معظم ركن الدين . وجعل النصر سبب نجاته الدارين. والصلاة والسلام على محمد عين حياة الدارين، وآله وصحبه الذين هاجروا ونصروهم لنيل سعادة الكونين . وبعد، فهذه رسالة في المهاجر والأنصار والمعين لهم إلى يوم الدين.¹
2. أهمية المهاجر والأنصار والمعين لهم إلى يوم القيامة ومكانتهم في الإسلام، وأن الهجرة من بلاد الكفار والمشركين إلى بلاد الإسلام من مبادئ تقوية الدين، وأن هذه الخطوة فرض عين لجميع المسلمين ولا يجوز تأخيرها.²
3. فضل هؤلاء المهاجر والأنصار مع بيان ضرورة توقيهم. ومعرفة حرمتهم ومحبتهم.³
4. قسم الهجرة إلى قسمين: أحدهما أن تهجر السيئات، والأخرى أن تهجر إلى الله ورسوله، حيث أكد أن الهجرة باقية إلى قيام الساعة. فقال: «ولا تنقطع الهجرة ما تقبلت التوبة، ولا تزال التوبة مقبولة حتى تطلع الشمس من المغرب، فإذا طلعت ، طبع على كل قلب مما فيه، وكف الناس العمل»⁴
5. ذكر المؤلف عددا من الأحاديث النبوية عقب ذكره للآيات القرآنية الكثيرة، ثم ذكر الإجماع كذلك.
6. نبه المؤلف المسلمين على ضرورة مراعاة علاقتهم بغير المسلمين، كالجلوس والملكث معهم ، والأكل معهم . وكذلك حذر من مشاهدة مع الكفار أنواع الفسق والعصيان، وأنواع اللعب والمزامير والطغيان.⁵
7. خاض بعد ذلك إلى قضية الجهاد في سبيل الله. فقال: « أما الجهاد ولوازمها من الشهادة والغزو، فهو أعظم العبادات أجرا، وأكملها نجاتا، وأنفعها ثوابا، وأفضلها درجة، وأبلغها طهارة في البلاد والعباد من الشرك والنفاق، وأسرعها خلاصا من الآفات والغضب، وأنجحها من الذل والغم والكدورات، وأورثها

1 أحمد ضياء الدين جوموشخاوي: رسالة العابر في حق الأنصار والمهاجر إرشادا لطالب الآخرة والنجاة في يوم الدين.(المخطوطة) ص: 1

2 أحمد ضياء الدين جوموشخاوي: المرجع السابق ص: 1

3 أحمد ضياء الدين جوموشخاوي: المرجع السابق ص: 2

4 أحمد ضياء الدين جوموشخاوي: المرجع السابق ص: 10

5 أحمد ضياء الدين جوموشخاوي: المرجع السابق ص: 14

سعادة»⁶ وأسهب المؤلف في قضية الجهاد وفضله وشوؤنه ومكانة الشهيد عند ربه عز وجل، وجزال ثواب من جهَّز غازيا في سبيل الله، وكذلك من أعان مجاهدا، أو غارما في عسرتة، أو مكاتبا في رقبتة.

⁸ الكتاب يتضمن الاستشهادات القرآنية بلغت خمس وخمسين آية. منها أربع آيات مكية؛ في سورة النحل الآية: 110/27، وسورة الفرقان الآية: 52/25، وسورة لقمان الآية 15/31؛ هي في قضايا جهاد النفس، والإحسان إلى الوالدين. أما الآيات الباقية فهي تخوض في قضايا الأنصار والمهاجر والجهاد في سبيل الله كلها أمور مستجدة ومفصلة في المدينة المنورة بعد الهجرة.

⁹ يلحظ كذلك أن أربع عشرة آية تتناول الهجرة والمهاجرين والأنصار وفضائلهما. أما قضايا الجهاد في سبيل الله، وقتال الكفار والمشركين، فهي في تسع وثلاثين آية. فالآيتان الباقيتان؛ تتناول أولاهما أموراً تتعلق باليهود؛ الذين يصفون الله تبارك وتعالى بالبخل - تعالى الله عما يصفون به علوا كبيرا. أما أخراها فهي الآية الأخيرة في الاستشهادات، فهي تبين الأجر العظيم الذي ينتظر من أطاع ربه، وخالف الشيطان والطاغوت، من غفران الله عز وجل، ودخول داره جنات النعيم.

¹⁰ الكتاب مشروح شرحا متقنا وموثقا، حيث أثبت الشرح بجانب نصوص الكتاب يمينه حيناً، ويساره حيناً آخر. ويقول ناقل الكتاب في مختتم نقله؛ نصه: «الحمد لله الذي منحنا بطبع هذه الرسالة المفيدة الوجيزة المسماة: في رسالة العابر في حق الأنصار والمهاجر إرشادا لطالب الآخرة والنجاة في يوم الدين. المنسوبة إلى الجبر الفاضل والعالم الكامل أحمد ضياء الدين ابن مصطفى. عامله المولى باللطف والزلفى. وفيه تصادف ختامه في أوائل المحرم لسنة ست وسبعين ومائتين بعد الألف»⁷.

¹¹ ثم يقول في مختتم الكتاب: «وهذه الهجرة آخر علامات الصغرى وإشارة إلى إعادة الآخر إلى الأولى. وفيه عجائب عظمى وبشارة كبرى للأواخر والأواسط والأولى. الحمد لوليه والصلاة على نبيه والسلام على من اتبع الهدى»⁸.

المبحث الثاني: إبراز أوجه جمالات هذه الآيات

وقفة مع الآية في قوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ } التوبة: 111/9. قُدِّم في هذه الآية الكريمة الأنفس على الأموال، وإن كان في غيرها من الآيات قُدِّم الأموال على الأنفس كثيرا، والسر في ذلك - والله أعلم - كما قال ابن القيم - رحمه الله -: لأنها هي المشتراة في الحقيقة، وهي مورد العقد، وهي السلعة التي استامها ربها، وطلب شراءها لنفسه، وجعل ثمن هذا العقد رضاه وجنته، فكانت هي المقصودة بعقد الشراء، والأموال تبع لها، فإذا ملكها مشتريها ملك مالها، فإن العبد وما يملكه لسيده، ليس له فيه شيء، فالمالك الحق إذا ملك النفس ملك أموالها ومتعلقاتها، فحسن تقديم النفس على المال في هذه الآية حسنا لا مزيد عليه.⁹

6 أحمد ضياء الدين جوموشخانوي: المرجع السابق ص: 48

7 أحمد ضياء الدين جوموشخانوي: المرجع السابق ص: 49

8 أحمد ضياء الدين جوموشخانوي: المرجع السابق ص: 15

9 محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن القيم الجوزية: بدائع الفوائد، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت لبنان. 79-78/1.

وقففة مع إشارة المؤلف - رحمه الله - إلى قوله تعالى: { وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ } التوبة: 100/9.

فالأية تصور ألوانا من الأذى الذي عايشه ولقىه المؤمنون الأوائل. قال سيد قطب « وعندئذ تعرض كل فرد في التجمع الإسلامي الجديد للأذى والفتنة بكل صنوفها، إلى حد إهدار الدم في كثير من الأحيان، والانضمام إلى التجمع الإسلامي الوليد، والدينونة لقيادته الجديدة، إلا كل من نذر نفسه لله، وتهيباً لاحتمال الأذى والفتنة والجوع والغربة والعذاب، والموت في أبشع الصور في بعض الأحيان»¹⁰

فهؤلاء الصحابة نالوا وعدا بالغفران والرضوان أي رضي الله عنهم وأرضاهم، وهذا أرقى المراتب التي يسعى إليها المؤمنون، ويتنافس فيها المتنافسون إذ رضي الله عنهم لطاعتهم وإجابتهم نبيه، ورضوا عنه لما أجزل لهم من الثواب على الطاعة والإيمان.¹¹

وقففة في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَبُوْنَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَا جَزَاءَ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} النحل: 41/16. أتى المؤلف بهذه الآية الكريمة لتتصور جميعا حال هؤلاء الصحابة الكرام الذين هاجروا من ديارهم وأموالهم، وتعرّوا عما يملكون وعما يحبون، وضحوا بدارهم وقرب عشيرتهم والحيب من ذكرياتهم. يرجون في الآخرة عوضا عن كل ما خلفوا وكل ما تركوا.¹² فبوأهم الله المدينة فجعلها لهم دار هجرة، وثواب الآخرة مؤكّد لهم، فهو أعظم وأشرف¹³

وقففة مع قوله تعالى: {وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِيَعْفُوا وَيُلِصِقُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ} النور: 22/24 الذي يدل على فضل أبي بكر الصديق رضي الله عنه . لأنه هو المشار إليه بأولي الفضل وكفى بالله دليلا على فضله. لا يحلف أهل الفضل في الدين وأصحاب الغنى واليسار أن لا يؤتوا أقاربهم من الفقراء والمهاجرين ما كانوا يعطونهم إياه من الإحسان لذنب فعله. فالآية نزلت في أبي بكر بعد نزول القرآن براءة الصديقة، وقد عرف أبوبكر أن مسطح ابن أثانة كان ممن خاضوا فيه، وهو قريبه من فقراء المهاجرين، وكان أبوبكر ينفق عليه. فألى على نفسه لا ينفق مسطحا بنافعة أبدا.

روي أن أبابكر لما سمع الآية قال: بل أحب أن يغفر الله لي، وأعاد النفقة إلى مسطح وكفّر عن يمينه ، وقال : والله لا أنزعها منه أبدا !!¹⁴

يقول سيد قطب- رحمه الله تعالى: « وهنا نطلع على أفق عال من آفاق النفوس الزكية- التي تطهرت بنور الله- أفق يشرق في نفس أبي بكر الصديق الذي مسه حديث الإفك في أعماق قلبه، والذي احتمل مرارة الاتهام

10 سيد قطب: في ظلال القرآن، دار العلم للطباعة والنشر بجدة، 703، 1/3

11 محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، الطبعة العاشرة 546/1.

12 سيد قطب: المرجع السابق 2172/4.

13 محمد علي الصابوني: المرجع السابق 124/2.

14 محمد الصابوني: المرجع السابق 307/2

لبنته وعرضه. فما يكاد يسمع دعوة ربّه إلى العفو، وما يكاد يلمس وجدانه ذلك السؤال الموحي: «ألا تحبون أن يغفر الله لكم؟ حتى يرتفع على الآلام ويرتفع على مشاعر الإنسان، ويرتفع على منطلق البيئته، وحتى تشف روحه وترف وتشرق بنور الله. فإذا هو يلبي داعي الله في طمأنينة وصدق يقول: بلى والله إني لأحب أن يغفر الله لي، ويعيد إلى مسطح النفقة التي كان ينفق عليه... بذلك يمسح الله على آلام ذلك القلب الكبير، يغسله من أوضار المعركة، ليبقى أبداً نظيفاً طاهراً زكياً مشرقاً بالنور»¹⁵

وقفة مع قوله تعالى: {أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ} آل عمران: 142/3. الذي فيه استفهام على سبيل الإنكار، أي هل تظنون يا معشر المؤمنين أن تنالوا الجنة بدون ابتلاء وتمحيص؟ أي أظننتم يا معشر أصحاب محمد أن تنالوا كرامة ربكم، ولما يتبين لعبادي المؤمنين المجاهدين منكم في سبيل الله والصابرين عند البأس على ماينالهم في ذات الله من ألم ومكروه.¹⁶

فلا يكفي أن يجاهد المؤمنون إنما هو الصبر على تكاليف هذه الدعوة أيضاً. التكاليف المستمرة المتنوعة التي لا تقف عند الجهاد في الميدان. فرمما كان الجهاد في الميدان أخف تكاليف هذه الدعوة التي يطلب لها الصبر، ويختبر بها الإيمان. إنما هنالك المعاناة اليومية التي لا تنتهي: معاناة الاستقامة على أفق الإيمان. والاستقرار على مقتضياته في الشعور والسلوك، والصبر في أثناء ذلك على الضعف الإنساني؛ في النفس وفي الغير، ممن يتعامل معهم المؤمن في حياته اليومية، والصبر على الفترات التي يستعلي فيها الباطل... والصبر على أشياء كثيرة ليس الجهاد في الميدان إلا واحداً منها، في الطريق المحفوف بالمكاره. طريق الجنة التي لا تنال بالأمانى وبكلمات اللسان.!!¹⁷

وقفة مع قوله تعالى: {يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} المائدة: الآية 54/5. إن الجهاد في سبيل الله لإقرار منهج الله في الأرض، وإعلان سلطانه على البشر، وتحكيم شريعته في الحياة، لتحقيق الخير والصلاح والنماء للناس... هي صفة العصبة المؤمنة التي يختارها الله ليصنع بها في الأرض ما يريد... وهم يجاهدون في سبيل الله، لا في سبيل أنفسهم، ولا في سبيل قومهم، ولا في سبيل وطنهم، ولا في سبيل جنسهم... في سبيل الله لتحقيق منهج الله، وتقدير سلطانه، وتنفيذ شريعته، وتحقيق الخير للبشر عامة عن هذا الطريق. كل هذه المحاولات لإعلاء كلمة الله، ولا يباليون بمن لامهم، فهم صلاب في دين الله لا يخافون في ذات الله أحداً.¹⁸

المبحث الثالث: بيان مقاصد هذه الآيات

يهتدي المطلع على الآيات التي تناولها مؤلفنا الشيخ أحمد ضياء الدين جوموشخاوي إلى مقاصد هذه الآيات لأنها بحر له عمق، وله سطح، وعلى قدر همة الغواص يحصل على الدرر. وستظل تلك الآيات وغيرها من آيات القرآن الكريم غزاً طرياً، وبحراً زاجراً باللؤلؤ والدر والمرجان، لكنه مشرع الأبواب، مهما قرأه القارئ، وأعاد،

15 سيد قطب المرجع السابق 2504/4

16 محمد علي الصابوني المرجع السابق 226/1

17 سيد قطب المرجع السابق 477/1.

18 محمد علي الصابوني المرجع السابق 342/1

فسيظفر في كل مرة منه بعجائب من عجائب التي لا تنقضي، كما قال سهل بن عبد الله: « لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه؛ لأنه كلام الله، وكلامه صفاته، وكما أن ليس لله نهاية، فكذاك لانهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح الله على قلبه، وكلام الله غير مخلوق، ولا يبلغ إلى نهاية فهمه فهوم محدثة مخلوقة.¹⁹

لقد تزينت هذه الآيات الكريمة ببيان فضل المهاجرين الذين تجشموا صعاب السفر، ووعثاء الرحلة، وتحملوا الغربة والوحشة فتركوا الآل والأصحاب والطبائع والأجواء. ثم بيان فضل الأنصار الذين أهملوا الأناية والشهوات، ورحبوا بإخوانهم في الدين، بل فضلوهم على أنفسهم في الممتلكات والملذات، ولو كان بهم خصاصة. والأجر العظيم الموفور الذي ينتظره كل من هؤلاء وأولئك، لأنهم ضحوا بأنفسهم وبأموالهم وبأعراضهم. لذلك هم السابقون الأولون، فأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً، وذلك الفوز العظيم. وسيلحق بهؤلاء في نيل الأجر الجسيم الذين هاجروا ما نهى الله ورسوله عنه.

ذكرت الآيات الدرجات الأولى للذين يركبون مطية العفو والتسامح والتصفح، بسبب الذنوب والخطايا التي ارتكبتها الناس الآخرون. فأحب أن يغفر الله لهم، لذلك نالوا غفران رب العزة والجلال.

نبهت الآيات الكريمة المسلمين على فضل الجهاد في سبيل الله بالأنفس والأموال؛ لا يديانهم غيرهم إلا من تحمل مثل تحملهم؛ هذا وعد تحقق من الله لهم، والله لا يخلف الميعاد. إذ ذكر ذلك في الكتب السماوية السابقة من التوراة والإنجيل، لذلك استحقوا تلك الخيرات فيحبهم الله، فلن يضل أعمالهم. لقد كثرت أقوال التشجيع للقيام بالجهاد في سبيل الله، وتعدد الحث على ذلك، وصرح لهم بأن ذلك خير لهم إن كانوا يعلمون. كما وعدهم بالغلبة والفوز، وأن أعداءهم لن يتغلبوا عليهم لأن جند المؤمنين هم الغالبون { وَكَانَ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا } النساء: 141/4

المبحث الرابع: الملاحظة على الكتاب:

يلحظ على الكتاب؛ -كعمل ابن آدم - ما يلي:

1. يحتاج الكتاب عند طباعه إلى التحقيق، حتى يتأكد من بعض كلمات وألفاظ وعبارات... وهناك نقص في صفحتي السادسة والسابعة؛ حيث إنهما حذفاً ولم يردا.
2. يحتاج الكتاب إلى تقسيمه في الأبواب ثم الفصول، ثم المباحث...
3. يحتاج الكتاب كذلك إلى وضع فهرس المحتويات.
4. يحسن أن توضع الآيات القرآنية التي استشهد بها المؤلف بين قوسين - أو شيئاً من هذا القبيل، مع ذكر أسماء السور، وأرقام الآيات. علماً بأن الآيات المذكورة كلها كاملة وخالية من النقص والخطأ. والحمد لله رب العالمين. باستثناء:

19 صالح بن حسين العابد: نظرات لغوية في القرآن الكريم، دار اشبيليا للنشر والتوزيع، 1417هـ، الطبعة الأولى، ص: 5-6.

1. قوله تعالى: ﴿ولا يَأْتِلْ أُولُوا الْفَضْلَ مِنْكُمْ وَالسَّعَةَ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ﴾ الذي لم يذكر فيه تكملة الآية بسبب أن صفحتي السادسة والسابعة مفقودتين.
2. وكذلك الخطأ الوارد في نقل قوله تعالى: ﴿ولنبلوكم﴾ حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم﴾ سورة محمد الآية: ٠٣/٧٤، حيث ورد (المهاجرين) في الكتاب بدلا من (المجاهدين)²⁰

خاتمة

الحمد لله رب العلمين. صلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وسلم، وبعد/
فإن كتاب: « رسالة العابر في حق الأنصار والمهاجر إرشادا لطالب الآخرة والنجاة في يوم الدين » للعلامة أحمد ضياء الدين جومو شخاوي، من جملة كتب الإسلام التي يشار إليها بالبنان؛ لما يحتوي من كلام رب العزة والجلال، وأحاديث الرسول المصطفى صلى الله عليه وسلم، وأقوال السلف الصالح. فالكتاب قيم، ومضمونه فاضل، وكتابه حكيم، وبيانه شاف كاف... بعد هذه الجولة القصيرة مع هذا الكتاب النفيس؛ توصلنا إلى النتائج التالية:

1. أن الكتاب تناول موضوعات أساسية في الدين، من فضل المهاجر والأنصار مع ضرورة توقيهم ومعرفة حرمتهم ومحبتهم.
2. ظل المؤلف يشرِّق ويغرِّب بين القضايا شتى؛ إلا أن خطوطه العريضة في فضل الجهاد والمهاجرين والأنصار.
3. أن المسلمين منبهون على ضرورة معرفة علاقتهم بغير المسلمين، مع تحذيرهم من مشاهدة أنواع الفسق والعصيان مع الكفار.
4. أن الجهاد له أهمية كبرى في الإسلام، وأن فضله عظيم لا يدانيه أي فضل فيما سواه من العبادات.
5. أن الكتاب يشمل عددا من الآيات القرآنية؛ فاقت خمس وخمسين آية، منها أربع مكية، وإحدى وخمسون الباقية مدنية. كلها تتناول موضوع المهاجر والأنصار والجهاد في سبيل الله.
6. أن الخوض في دراسة هذه الآيات تظهر البهجة التي تتضمنها. وهي ذات جمال؛ كبحر له عمق؛ وعلى قدر همة الغواص يحصل على دررها، مهما قرأه القارئ وأعادها، فسيظفر في كل مرة منه بعجائب من عجائب التي لا تنقضي.
7. أنه يظهر أن الكتاب مهممل، لا يزال يعيش في عالم المخطوطات، ولم ير النور بعد. فيقترح بطبعه؛ فينشر حتى يكون عن كتب القراء لتعم الفائدة.

20 أحمد ضياء الدين جومو شخاوي: رسالة العابر.. (المخطوطة) ص: 25

- 8 . أن مثل هذه المؤتمرات يحسن أن تتكرر؛ حتى تستخرج أنواع من كنوز لؤلؤ المؤلف ومرجانه، وتدرس مؤلفاته التي تتصف بالمتانة والأصالة. ويستفيد منها الخاص والعام ، والقريب والبعيد. لأن المرء المسلم يبحث عما يفيد فحيث ما يراه يأخذه.
- 9 . يلحظ على الكتاب - كعمل ابن آدم - أن هناك أشياء تراعى عند طباعة الكتاب، يحتاج إلى التحقيق، ووضع الفهارس، وتقسيمه إلى الأبواب والفصول والمباحث، والتأكد من إثبات بعض ملحوظات ذكرت في البحث.
- 10 . رأينا أهمية إيراد جميع الآيات الواردة في الكتاب، حيث قمنا بذلك بعنوان: «الملحق» في نهاية البحث. رغبة في الاستفادة منها عند طباعة الكتاب، أو عند تحقيقه.

Yedi Harf Meselesine Tasavvufî Bir Yaklaşım: Gümüşhanevî Örneği

Mehmet DAĞ*

Özet

Yedi harf olgusu, İslam düşünce tarihinde en çok tartışılan konulardan biridir. Bu olgu, süreç içerisinde pek çok alimin ilgisini çekmiş, Kıraat'ın yanı sıra Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, Arap Dili, Kelam ve Tasavvuf gibi ilim dallarının da hakkında kendince görüş beyan ettiği, komplike bir kavram olmuştur. Bu anlama faaliyetleri sonunda yedi harf rivayetleri, kıraat gerçeğine uygun olarak yorumlanmış ve bazı neticelere ulaşılmış, ancak bazen de birçok disiplinin bu konuda görüş beyan etmesinden dolayı içinden çıkılmaz bir sorun haline getirilmiştir.

Biz bu tebliğimizde önce Gümüşhanevî'nin yedi harfle ilgili tercih ettiği hadisleri aktaracak, daha sonra tercih ettiği bu hadisler çerçevesinde yedi harf meselesine yönelik mistik yaklaşımını ele alacağız. Son olarak da bu yaklaşımının kıraat gerçeği ile uyuşup uyuşmadığını değerlendirmeye çalışacağız.

Giriş

Genelde bölgemizin özelde ise Gümüşhane ilimizin önemli düşünürlerinden, mutasavvıflarından ve ilim adamlarından biri olan Gümüşhanevî, İslami ilimlerin hemen hemen tüm alanlarıyla ilgilenmiş ve bu alanlarla ilgili şerh ve telif türü birçok eser kaleme almıştır.¹ Ancak İslami disiplinlerin tümüyle ilgilenmesine rağmen çalışmalarına bakıldığında Hadis ve Tasavvuf alanında daha çok öne çıktığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Hadis alanında en meşhur çalışmaları, Râmûzu'l-Ehâdîs ve onun şerhi olan Levâmiu'l-Ukûl isimli eserlerdir. Râmûzu'l-Ehâdîs, Buhârî, Müslim, Ebû Davud, Tirmizi, Nesai, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere hadis ve tarih ilminin önde gelen eserlerinden² oluşturulmuş bir çalışmadır. Levâmiu'l-Ukûl ise, hadisleri anlama faaliyetinin bir neticesi olarak ortaya çıkan ve süreç içerisinde sistematik bir disiplin haline gelen hadis şerh geleneğine ait bir çalışmadır. Gümüşhanevî, bu eserinde Râmûzu'l-Ehâdîs adlı çalışmasında yer verdiği hadisleri gerek ayet ve gerekse tarihsel verileri kullanarak şerh etmekte ve açıklamaktadır.

Bu tebliğ çalışmasında da, ilk önce genel olarak yedi harf olgusu, daha sonra ise Gümüşhanevî hazretlerinin Râmûzu'l-Ehâdîs ve Levâmiu'l-Ukûl adlı eserleri özelinde tercih ettiği yedi harf hadisleri, bu hadislerin türü, yedi harfle ilgili ele aldığı yaklaşımlar ve bu yaklaşımların yedi harf ve kıraat açısından değeri gibi konular ele alınmaya çalışılacaktır.

A. Yedi Harf Olgusu

Yedi harf olgusu, İbn Teymiyye'nin ifadesiyle büyük bir meseledir. Zira İslam düşünce tarihinde en çok tartışılan konulardan biridir. Süreç içerisinde pek çok alimin ilgisini çekmiş ve kıraat disiplini yanında Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, Arap Dili, Kelam ve Tasavvuf gibi ilim dallarının kendince yorumladığı, görüş beyan ettiği komplike bir kavram olmuştur. Böylece

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi

1 Eserleri için bkz., Gündüz, İrfan, "Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin", *DİA*, İstanbul, 1996, c. XIV, s. 277.

2 Bu eserler için bkz., Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Levâmiu'l-Ukûl*, İstanbul, 1292, c. I, s. 34-42.

bu anlama faaliyetleri sonunda yedi harf rivayetlerinin tarihsel evveliyatına ve bağlamına uygun bazı neticelere ulaşılmış ancak bazen de konu, birçok disiplinin bu konuda görüş beyan etmesinden dolayı içinden çıkılmaz bir sorun haline getirilmiştir. Şimdi yedi harfin kavramsal alanından başlamak suretiyle ilgili rivayetleri, tarihsel çerçeveyi, amacını ve neliği ile alakalı görüşleri özet bir şekilde ele almaya çalışalım.

1. Kavramsal Çerçeve

Yedi harf meselesi, gerçekten çıkışından bugüne kadar -verilerin yetersizliği ve karmaşıklığı sebebiyle- tartışılan bir konu olmuştur. Hadiste geçen “*harf*” ve “*seb’a*” kelimelerinin anlamı, âlimler tarafından tartışılmıştır. Her iki kelimeye verilen farklı anlamlar nedeniyle “*Ah-rufu’s- Seb’a*” terkinin de içeriği çeşitlenmiştir.

“*Harf*” kelimesi, sözlük itibarıyla bir şeyin ucu, kenarı, kıyası, hece harflerinden her biri, vech ve tarz gibi anlamlara gelir. “*Seb’a*” kelimesi ise lügatte yedi sayısını ifade etmektedir.

Kiraat terminolojisinde “*harf*” kelimesi, genel itibarıyla yedi harf denilen şey ne ise onun içeriğini dolduran okumaları ifade ederken, “*seb’a*” sözcüğünün de, ya hakikat anlamında 7 sayısını yahut da, mecâzen kesretten kinâye olarak, çokluğu karşıladığı ifade edilmektedir.

2. Yedi Harf: İlgili Rivayetler ve Tarihsel Çerçeve

Kur’an’ın Arap diliyle indirildiği konusu, kendisinin açıkça ifadelendirildiği³ ve herkesin üzerinde ittifak ettiği bir konudur. Kur’an’ın hangi lehçe ile indiği hususunda ise iki farklı yaklaşım vardır. Rivayetlerin bir kısmı, Kur’an’ın Kureyş lehçesi ile indiği görüşünü desteklerken, diğer bir kısmı da, Kur’an’ın sadece Kureyş lehçesi ile inmediği görüşünü desteklemektedir. Bazı âlimler, “*Biz onu Arapça bir Kur’an olarak indirdik*” (Yûsuf, 12/2) ayeti ile yedi harfle ilgili rivayetlerin yorumlarını,⁴ Kur’an’ın sadece Kureyş lehçesi ile inmediğine delil göstermektedirler. Bazıları ise, “*...her Peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik*” (İbrahim, 14/4) ayeti ile Hz. Osmân’ın, komisyona, ihtilaf edilen kelimelerde Kureyş lehçesini esas almaları talimatını vermesini,⁵ Kur’an’ın Kureyş lehçesi ile indiğinin delilleri olarak sunmaktadırlar. Özellikle son ayette Yüce Allah, Hz. Peygamber’in görevini layık vechiyle yapabilmesi için “*kendi kavminin dili*”yle vahyi gönderdiğini vurgulamaktadır. Hatta bir yerde Peygamber’imize hitaben, “*Biz Kur’an’ı, sadece onunla Allah’tan sakınanları müjdeleyesin ve inat edenleri uyarasın diye senin dilinle [indirip] kolaylaştırdık*” (Meryem, 19/97) buyurmaktadır.

Tarihsel olarak baktığımızda, nüzûlünün başladığı dönemlerde Kur’an’ın, Kureyş lehçesine göre nâzil olduğu anlaşılmaktadır. Kur’an’ın indirildiği Mekke döneminde, inen ayetlerin farklı formlarda okunduğunu belirten hiçbir haber ve rivayete rastlanmamaktadır. Bu da, gayet tabiidir. Çünkü Mekke toplumu lehçeler yönünden homojen bir yapı arz etmektedir. Mekke’de bulunan kabilelerin tamamı, Kureyş kabilesine bağlıdır ve bu lehçeyi konuşmaktadır. Dolayısıyla Kur’an ayetlerinin hem nüzûlü, hem talîm ve tilâveti, hem de yazımı, bu dönemde Kureyş lehçesine göre olmaktadır.

Peygamber’in davetinin, Mekke’nin sınırlarını zorlayıp yönünü dışarıya çevirmeye başlaması; çevre kabilelerle dirsek temasına geçmesi farklı unsurlarla diyalogu beraberinde getir-

3 Yûsuf, 12/2; Şuarâ, 26/195; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3.

4 Hz. Peygamber’in “Kur’an yedi harf üzere indirildi” hadîsini lehçe ile açıklayanlar, Kur’an’ın yedi lehçe ile indiğini söylemektedirler. Nitekim Ebû Ubeyd, bu görüşe binaen Kur’an’ın bir kısmının Kureyş, bir kısmının Hüzeyl, bir kısmının Hevâzin, bir kısmının Yemen vb. lehçelerine göre indiğini ileri sürmektedir. Bu da onlara göre Kur’an’ın sadece kureyş lehçesi ile inmediğinin göstergesidir. Bkz. es-Suyûtî, Celaeddin, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’an*, tah: Mustafa Dîb el-Buga, Daru İbn Kesir, Beyrut, 1993, c. I, s. 150.

5 Buhârî, “Fedâil”, 3. Ayrıca bkz., es-Sicistani, İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu’l-Mesâhif*, tah: Arthur Jeffery, Matbaatu’r-Rahmaniyye, Mısır, 1936, s. 17; İbn Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *en-Neşr fi’l-Kirâati’l-Asr*, tah: Ali Muhammed Dabbâğ, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. I, s. 7.

miştir. Örneğin Hz. Peygamber'in Akabe biatıyla Medineli Evs ve Hazreçlilerle görüşmesi ve en nihayetinde Medine'ye hicret etmesi sonucunda İslâm toplumu içerisinde, Kureyş lehçesi dışında lehçelere sahip olan Araplar ve Arap dilinin çeşitli lehçelerini konuşan Yahudi, Hıristiyan, Habeşli, İranlı, Rum vb. birçok etnik ve dini kimliğe sahip insanlar, Müslüman olarak bu toplumun içine dâhil olmuşlardır. Bu aşamada tek lehçeye (Kureyş) sahip Mekke toplumunda görülmemiş olan “*telaffuz*” ve “*anlam*” temelli bir kısım problemler ortaya çıkmaya başlamıştır. Şöyle ki, tüm Arap dilindeki lehçelerde müşterek olan noktalarda bir sorun çıkmamasına karşın, metnin içindeki bazı Kureyşî unsurlar, öteki lehçeye sahip Müslümanların anlamasını, öğrenmesini ve telaffuzunu zorlaştırıyordu. Buna bu insanların, aynı zihni ve entelektüel yapı ve kabiliyete sahip olmadıklarını; bunlar içerisinde çocuk, yaşlı, kadın ve kölelerin mevcut olduğunu ve bunların ilâhî mesajı okuma, algılama ve anlama yetilerinin birbirinden oldukça farklı olduklarını eklersek, ortadaki bu telaffuz sorunun ciddiyeti daha iyi anlaşılacaktır.

Kur'an mesajının anlaşılmasını önceleyen ve tek hedef gören Hz. Peygamber, ortaya çıkan bu ciddi problemi görmüş ve Kur'an'ın bir kısım lehçelere göre okunmasının bir gereklilik olduğunu kavramıştı. Yedi harf ile ilgili hadisler bakıldığında, Hz. Peygamber'in Cebrâil vasıtasıyla Allah'tan böyle bir müsaade istediği ve Allah'ın da buna, “*Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur, kolayınıza geleni okuyun*” şeklinde müspet cevap verdiği görülmektedir.⁶

Kur'an'ın yedi harf ile indirilmesi ve okunmasıyla ilgili olarak, Hz. Peygamber'den değişik tarihlerle ve değişik varyantlarla gelen birçok hadis bulunmaktadır. Bu hadislerin sayısı, -mükerrerler hariç- 60'ı; rivayet eden sahâbe sayısı ise 25'i bulurken senet bakımından da üçte ikisinin sahih olduğu söylenmiştir. Ebû Ubeyd ise, bu rivayetlerin biri hariç, diğerlerinin tamamının mütevatir olduğunu iddia etmiştir.⁷ Çağdaş müelliflerden bir kısmı da, yedi harf ile ilgili hadislerin kaynak tespiti ve değerlendirmesini yaparak, söz konusu rivayetlerin ilk döneme ait hadis kaynaklarında yeri, sıhhat durumu, metin tenkidi ve hadislerin ortak paydası olan “*Kur'an yedi harf üzere indirildi*” ifadesinin epistemolojik değeri ve mütevatir olup olmadığı yönündeki iddiaları incelemişlerdir. Bu çalışmalar neticesinde müellifler, söz konusu hadislerin, gerek ilk üç tabakadaki sayısal dağılımı ve gerekse hadis metodolojisi açısından mütevatir olduklarını ortaya koymuşlardır.⁸ Bu rivayetlerden bazıları şunlardır:

Hz. Peygamber Cebrâil ile buluştu ve ona “Ey Cebrâil, ben içinde, acuze kadınların; yaşlı erkeklerin, çocuk ve cariyelerin; hiçbir şekilde bir kitap okuyamayacak kimselerin bulunduğu ümmî bir topluluğa Peygamber olarak gönderildim.” dedi. Cebrâil ise Hz. Peygambere “Kur'an yedi harf üzere indirildi.” şeklinde cevap verdi.⁹

“Cebrâil bana bir harf üzerine okuyordu; kendisine müracaat ettim, (yukarıdaki gerekçeleri arz ettikten sonra) ben kendisine “artır”, dedim, artırdı, ta ki yedi harf oluncaya kadar.”¹⁰

“Cebrâil, Benî Ğifar gölcüğünde Peygamberimizle bir araya gelir. Cebrâil: “Allah bir harf üzere okumanı sana emrediyor” der. Peygamberimiz, “Allah'tan mağfiret ve af dilerim; ümmetim için hafifletmesini iste; onlar buna güç yetiremezler” der. Cebrâil gider ve sonra döner. Allah, sana ümmetine iki harf üzere okumanı emrediyor... sonra aynı minval üzere üç, en nihayetinde yedi harf üzerine okumanı emrediyor.” der.¹¹

6 Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algisına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 32-34.

7 Suyûtî, *el-İtkân*, I, 145.

8 el-Kârî, Abdülfettâh, “Hadîsü'l-ahrufî's-seb'a”, *Mecelletü'l-Külliyâti'l-Kur'ani'l-Kerimve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, sayı: I, 1402, s. 27-57.

9 Tirmizî, “Kırâat”, 11

10 Buhârî, “Fedâil”, 5; Müslim, “Salât”, 48

11 Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 48; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 22

Tarihsel olarak yedi harf ruhsatının Medine döneminin sonlarında verildiği, çoğunluk tarafından kabul edilmektedir. En önemli argüman, önceleri böyle bir meselenin olmaması ve sosyal şartların zorlaması neticesinde böyle bir ihtiyacın ortaya çıkmış olmasıdır. Buna ilaveten hadislerdeki bazı unsurlar, bu olgunun Medine’de başladığı anlayışını desteklemektedir. Bu unsurlardan ikisi, hadisin vürûd yerinin Medine olduğuna; birisi ise kabaca vürûd zamanına işaret etmektedir. Hadisin birinde geçen “*Benî Ğıfar gölcüğü*” Medine sınırları içinde bulunan bir mekândır; yine hadislerde yer alan “*mescid*” kelimesi de, hadisin Medine’de vârid olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca bir rivayette Hz. Ömer’in kendisiyle tartıştığı Hişâm’ın, Mekke’nin fethinde Müslüman olan bir şahıs olması hasebiyle, ilgili ruhsatın Mekke’nin fethi yılı olan 630 tarihlerinde gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Bütün bu tarihsel veriler bir arada değerlendirildiğinde, yedi harf töleransının sosyolojik ve kültürel gerekçelerle Medine’de verildiğini ortaya koymaktadır. Buna karşılık çok az da olsa ruhsatın Mekke döneminde verildiğini iddia edenler de olmuştur. Bunların öne sürdüğü argümanlar ise, Mekkî sûrelerin Medenî sûrelerden çok olduğu; kıraatlerin ise sadece Medenî sûrelerde değil, Mekkî sûrelerde de bulunduğu şeklindedir. Ancak bu iddia, gerek marjinal kalması ve gerekse referansları bakımından zayıf olması hasebiyle rağbet görmemiştir.

Yedi harf ruhsatının Hz. Peygamber zamanında veya daha sonra kaldırılıp kaldırılmadığı hususunda ise üç yaklaşım vardır. Bunlardan biri, Kureyş lehçesinin istikrar bulmasıyla bu ruhsatın kaldırıldığı şeklindedir. Farklı lehçeleri kullanan Arap kabilelerinin İslâm’a girmeleri ve kendilerine yabancı olan Kureyş lehçesini seslendirmede zorlanmaları sebebiyle ruhsat verilmiştir. Ancak zamanla insanların kültürel seviyelerinin yükselmesiyle birlikte Kur’an eğitim öğretiminde Kureyş lehçesinin esas alınması ve Kureyş lehçesinin toplumun her kesimine tamamen yayılmasıyla bu ruhsata son verilmiştir. İkinci yaklaşım, yedi harf ruhsatının halen devam ettiğidir. Zira bu ruhsatın sadece sahabe dönemine değil, tüm dönemlere şamil olduğu ileri sürülmektedir. Dolayısıyla ümmet için Kur’an’ın seslendirilmesindeki bu kolaylık, tıpkı i’câzında olduğu gibi belli zamanla sınırlı değil, sürekli. Üçüncü yaklaşım ise, yedi harf ruhsatının tamamının değil, bir kısmının mevcut olduğu şeklindedir. Böylece yedi harf, Hz. Osman’ın çoğalttığı Mushaf’ların kapsamına girebildiği kadar mevcuttur. Mushaf’ın hattına uygun olmayan tüm okumalar dışarda bırakılmış ve uygun olanlar ise muhafaza edilmiştir.¹²

3. Yedi Harf Ruhsatının Amacı

Yedi harf rivayetlerine bütüncül olarak baktığımız zaman, söz konusu meselenin temelinde, tamamen ihtiyaca binaen ortaya çıkan bir izin ve Kureyş lehçesine ait bazı telaffuz özelliklerini seslendiremeyen şahısların, vahiyle karşılaşmasında ortaya çıkan zorluklar yatmaktadır. Peygamberimiz bunu çok ince bir şekilde ortaya koymuş, toplumdaki öğrenme, belleme ve söyleme kabiliyeti düşük olan yaşlıların, çocukların, okuma-yazma bilmeyenlerin ve cariyele- rin buna güç yetiremeyecekleri ve beceremeyecekleri olgusunu ön plana çıkararak, meselenin gerekçesini arz etmiştir. Dolayısıyla yedi harfin temelinde toplumsal şartlardan kaynaklanan anlama ve telaffuza dayalı “*zorluk*” bulunmaktadır. Bunun yanında hadislerden öğrendiğimiz ikinci bir husus ise, yedi harf ile hedeflenen hususun, bu zorluğu aşma, “*kolaylık*” unsuru olduğudur. İlgili hadislerde bu, “*teysîr*”, “*tahfîf*” ve “*tehvîn*” kelimeleriyle sıkça vurgulanmaktadır. Sonuçta yedi harfin temelinde “*güç yetirememeden kaynaklanan sıkıntılar*”; hedefinde ise “*kolay bir şekilde insanların mesaja ulaşmasını ve telaffuzunu sağlayabilme*” vardır. Genel formatını düşündüğümüzde, yedi harfin başlangıcında bir harf olup sonradan fazlalaştırılmasında bir icbar ve azimet değil, bir iznin söz konusu olduğu anlaşılır. Yani, asıl olan Kureyş lehçesidir; ötekilere ise sadece izin verilmiştir.¹³

12 Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 34-42

13 Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 45-46.

4. Yedi Harfin İçeriği ile İlgili Tartışmalar ve Analizi

“*Ahrufu’s- Seb’a*” kavramı ve içeriği, harf ve seb’a kelimesinin anlamlandırılmasına göre ulemâ tarafından çok değişik şekillerde yorumlanmış; bu konuda 40’a yakın görüş serdedilmiştir. Bunlar içerisinde yedi harf ve kıraat olgusuyla irtibatlandırılması güç olanlar olduğu gibi, hiç alakasız olanlar da vardır.

Bu görüşler içerisinde kıraat gerçeği ile uyuşan beş yaklaşım vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür. Yedi harf, a) Yedi Lehçedir, b) Müterâdif kelimelerdir, c) Yedi Vecihtir, d) Kesretten Kinâyedir, e) Müteşâbih-Müşkil sözcüklerdir.

Müteşâbih-Müşkil Görüşü: Bu görüşü ileri sürenlere göre, harf kelimesinin, birçok manaya gelen müşterek lafız olması sebebiyle, yedi harfin medlûlü/içeriği müşkil, mânası ise müteşâbihtir. Bu görüş, yedi harf konusunu açıklamaktan uzak ve onu muğlaklığıyla kabullenmeyi öneren kolaycı bir yaklaşım olması hasebiyle İslâm âlimleri arasında kabul görmemiştir.

Müterâdif Görüşü: Bu görüş, yedi harfin yedi müterâdif okuma (aynı anlama gelen yedi ayrı kelime) olduğunu savunur. Yani bir kelimenin yerine, lafzı ve formatı değişik olan ancak aynı anlamı ifade eden başka bir kelimenin kullanılmasıdır. Bu yaklaşıma göre doğal olarak bu tür okumalar, Kur’an’ın bütününde değil, belli kelimelerinde bulunmaktadır. Kur’an’da “*gel*” anlamını ifade etmek için “*اقبل-عجل-هلم-تعال*” kelimelerinin kullanılması buna örnek verilir. Bu görüşe göre, altı harf kaldırılmış ve tek harf kalmıştır. Bu görüş, bu şekliyle tüm yedi harf birikimini kapsamadığı için eleştiriye tabi tutulmuştur.

Lehçe Görüşü: Ulemânın çoğunluğu, yedi harfin yedi Arap lehçesi olduğunu kabul etmektedir. Bunlara göre tüm okumalar, yedi lehçe çerçevesinde oluşmuştur. Bu lehçelerin hangileri olduğu hususunda fikir birliği olmasa da, genel kanaat bu lehçelerin Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Ezd, Rabia, Hevâzin ve Sa’d b. Bekr olduğudur. Bu görüş, ötekiler tarafından, hem lehçelerin isimlerini tespit etme birliği sağlanamaması, hem de Kur’an’da yedi lehçenin ötesinde lehçe farklılıklarının olması açısından eleştirilmiştir.

Yedi Vecih Görüşü: Bu görüş, kıraat birikimindeki farklılıkları kategorize ederek yedi vecih olarak belirlemektedir. Bir kısım klasik ve modern âlim tarafından ileri sürülen bu görüşe göre, kıraat farklılıkları yedi kategori olarak belirlenerek, yedi harfin bu kategoriler olduğu söylenmiştir. Ancak bu yedi vecih, bu görüşe sahip olan bütün âlimler tarafından bütünüyle aynı olarak doldurulmayıp, yer yer farklılıklar ve tedahüller bulunmaktadır. İbn Kuteybe, Ebu’l-Fadl er-Râzî, İbn Cezerî, Zerkeşî, Kâdi İbn Tayyib, Zerkânî ve Subhî Sâlih bu âlimlerdendir. Küçük farklılıklarla birlikte âlimler bu yedi kategoriyi; 1) isimlerin ihtilafı, 2) fiillerin çekimleri, 3) i’râb şekilleri, 4) ziyâde-noksanlık, 5) takdîm-te’hîr, 6) ibdâl-kalb 7) lehçe değişiklikleri şeklinde sunmaktadırlar.

Kesretten Kinâye Görüşü: Bu görüş ise “*yedi vecih*” görüşünde kategorik ayrımlarda ortaya çıkan eksiklikleri gidermek; kıraat farklılıklarını daha ince ayrıntılarına kadar kategorize edebilmek amacıyla konulmuş olup, yedi vechin gelişmiş şeklidir. Buna göre terkipteki “*yedi*” kelimesi hakîkî anlamında değil, mecâzî anlamıyla kesretten kinâyedir; bu nedenle de, kıraat türlerini yedi ile sınırlamaya; “*yedi*”de dondurmaya gerek yoktur. Tüm alt türleriyle beraber kıraat birikimi, yedi harf çokluğunun içerisinde yer alır.¹⁴

Bu beş görüş dışında yedi harfle ilgili ileri sürülen görüşler, yedi harfi açıklamaktan uzak ve yedi harfi daha karmaşık ve içinden çıkılmaz hale sokan yaklaşımlardır. Sayısı 30’un üzerinde olan bu görüşler arasında ise benzerlikler dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu görüşlerden bir kaç şöyledir:

14 Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 123-149.

- Yedi harf, Kur'an'da bulunan va'd, va'id, helal, haram, mevaiz, emsal ve ihticadır.
- Yedi harf, helal, haram, muhkem, müteşabih, inşa ve ihbardır.
- Yedi harf, Nasih, mensuh, hâs, âmm, mücmel, mübeyyen ve müfesserdir.
- Yedi harf, Emir, zecr, terğib, terhib, cedel, kıssa ve meseldir.
- Yedi harf, yakın ile zühd ve kanaat, hayâ ile cezm ve hikmet, fakr ile fütüvvet ve kerem, havf ile mücadele ve murâkabe, rızâ ile recâ, tazarrû ve istiğfar, muhabbet ve muhasebe ile şükür ve sabr, müşahede ile şevkdir.¹⁵

B. Gümüşhanevî'nin Eserinde Yedi Harfle İlgili Rivayetler

Yukarda da belirtildiği gibi yedi harfle ilgili mükerrerler hariç 60 tane rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin de üçte ikisinin hem sahih olduğu hem de yedi harfin mantığına ve kıraat gerçeğine uygun olduğu belirtilmektedir. Gümüşhanevî hazretlerinin eserinde yer verdiği rivayetler ise biri hariç; diğerleri sahih kategorisine girmeyen, kıraat disiplini açısından hiçbir değer ifade etmeyen ve hadis bilginlerinin zaman zaman eleştirdiği rivayetlerdir. Tamamı altı tane olan bu rivayetleri sırasıyla maddeler halinde ele almaya çalışalım.

a) “انزل القرآن علي سبعة احرف المرء في القرآن كفر فما علمتم فاعملوا به وما جهلتم منه فردوه الي عامله”

“Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur. Kur'an hakkında mücadele ve münakaşa etmek küfürdür. Kur'an'dan ne biliyorsanız, onunla amel ediniz. Kur'an'dan bilmediğinizi de bir bilene sorunuz.”¹⁶

Hadis bilginleri bu rivayetin senedi hakkında iki görüş ileri sürmüşlerdir. Bazıları bu rivayetin senedinin muzdarib olduğunu yani isnadının sağlam olmadığını; bazıları da sahih olduğunu söylemişlerdir.¹⁷

b) “انزا القرآن علي عشرة احرف بشير ونذير وناسخ ومنسوخ وعظة ومثل ومحكم ومتشابه وحلال وحرام”

“Kur'an on harf üzere indirilmiştir. Beşir (müjdeleyen), nezir (uyaran), nasih, mensuh, mev'iza, mesel, muhkem, müteşabih, helal, haram”¹⁸

Hadisçiler bu rivayetin zayıf olduğunu söylemektedirler.¹⁹ Nitekim Gümüşhanevî hazretleri de Hz. Ali'den rivayet edilen bu hadisin isnadının kuvvetli olmadığını, zayıf olduğunu belirtmektedir.²⁰

c) “انزل القرآن علي سبعة احرف لكل حرف منها ظهر ومنها بطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع”

“Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir. Her bir harfin açık ve gizli manası vardır. Her harfin de bir sınırı; her sınırın da anlaşılacak üzere araştırılacak yönü (veya her sınırın mükafat ve ceza olarak karşılığı) vardır.”²¹

Bu hadis kaynaklarda değişik varyantlarla da zikredilmektedir.²² Bir kısım hadis âlimi söz konusu hadisi zayıf olarak nitelendirirken; bir kısmı da onun hasen hadis olduğunu ifade etmektedir.²³

15 Tüm görüşler için bkz., Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulu ve Kıraatı*, Nedve Yayınları, İstanbul, 1981, s. 63-406.

16 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-Ukûl*, c. I, s. 547-548.

17 Heysemî, Ali b. Ebibekr, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1967, c. VII, s. 151.

18 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-Ukûl*, c. I, s. 548.

19 Suyûtî, Celâluddîn, *el-Câmi'ü's-Sağîr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts. s. 108.

20 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-Ukûl*, c. I, s. 549.

21 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-Ukûl*, c. I, s. 549.

22 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiü'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, tah: Ahmed Abdurrezzak el-Bekrî, Daru's-Selam, Kahire, 2005, c. I, s. 61.

23 Suyûtî, *el-Câmi'ü's-Sağîr*, s. 108.

d) “انزل القرآن علي سبعة احرف: امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل”
 “Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir. Emir, zecr, terğib, terhib, cedel, kıssa ve mesel”²⁴

Bu hadisin sened yönünden zayıf olduğu belirtilmektedir. Çünkü hadisi rivayet eden Ebu Kılabe Hz. Peygamberi görmemiştir. Nitekim Gümüşhanevî hazretleri de, bu nedenden dolayı hadisin mürsel olduğunu belirtmiştir.²⁵

e) “انزل القرآن من سبعة ابواب علي سبعة احرف كلها شاف كاف”
 “Kur’an yedi kapıdan yedi harf üzere nazil olmuştur. Hepsisi de şafidir kâfidir.”²⁶

Bazı rivayetlerde “من سبعة ابواب” ifadesi olmadan nakledilen bu hadisin sahih olduğu belirtilmiştir.²⁷

f) نزل القرآن من باب واحد ونزل القرآن من سبعة ابواب علي سبعة احرف زاجرا وامرا وحلالا وحراما ومحكما ومتشابهها وامثالا فاحلوا حلاله وحرموا حرامه وافعلوا ما امرتم به وانتهوا عما نهيتم عنه واعتبروا بامثاله واعملوا بمحكمه وامنوا بمتشابهه وقولوا امنا به كل من عند ربنا

“İlk kitap bir kapıdan ve bir harf üzere inmiştir. Kur’an ise yedi kapıdan yedi harf üzere nazil olmuştur. Zecr, emir, helal, haram, muhkem, müteşabih ve mesel. Siz onun helal kıldığını helal, haram kıldığını da haram kılın. Emredilen şeyleri yapın, yasaklanan şeylerden sakının. Mesellerinden ibret ve öğüt alın, muhkemiyle amel edin, müteşabihine iman edin ve “Biz ona inandık, tamamı rabbimizin katındandır” deyin.”²⁸

Âlimler bu rivayetin sahihliği hakkında farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bir kısmı ittifakla zayıf olduğunu söylerken;²⁹ bir kısmı da bunun hadis değil İbn Mesud’a ait bir söz olduğunu belirtmişlerdir.³⁰ Neticede her iki yaklaşıma göre de söz konusu rivayet hadis tekniği açısından sıkıntılıdır.

C. Gümüşhanevî’nin Yedi Harf Rivayetlerini Değerlendirme Biçimi

Gümüşhanevî, Râmûzu’l-Ehâdîs adlı eserinde yer verdiği bu hadisleri, Levâmiu’l-Ukûl isimli eserinde şerh etmekte, açıklamaktadır. Aslında Gümüşhanevî’nin hadis olarak naklettiği bu rivayetler yedi harfi, kıraat dışında açıklama çabalarının bir neticesidir. Sahih olan yedi harf hadisleriyle çelişen bu rivayetler, hem kendi içinde hem de Gümüşhanevî’nin açıklamalarında batini bir yorum anlayışını ortaya koymaktadır. Temel hadis kaynaklarında yedi harfle ilgili birçok hadis bulunmasına rağmen Gümüşhanevî’nin bu rivayetleri tercih etmesi, onun bu anlayışı benimsediğini hissettirmektedir. Nitekim onun tasavvufi kimliğinin daha ön planda olması da bu yargıyı desteklemektedir. Gümüşhanevî’nin yedi harf hadisleri ve onların şerhiyle alakalı diğer bir husus, onun hem eserine aldığı hadislerin hem de genel olarak yer verdiği açıklamaların el-Münavi’nin Feyzu’l-Kadir eseriyle örtüşmesidir.

Gümüşhanevî, ilk naklettiği hadisin sadece “Kur’an yedi harf üzere nazil olmuştur” kısmını kıraat disiplini açısından ve yedi harf rivayetlerine uygun olarak açıklamaktadır. Bu hususta kırk tane görüşün olduğunu belirterek bu görüşlerden bizim de yukarıda bahsettiğimiz en makbul görüşlere yer vermektedir. Bazılarına göre yedi harfle kastedilenin yedi lehçe olduğu, bazılarına göre yedi vecih olduğu ve bazılarına göre de bir kelimenin yedi müteradifi oldu-

24 Gümüşhanevî, *Levâmiu’l-Ukûl*, c. I, s. 550.

25 Gümüşhanevî, *Levâmiu’l-Ukûl*, c. I, s. 550.

26 Gümüşhanevî, *Levâmiu’l-Ukûl*, c. I, s. 550.

27 Heysemî, *Mecma’u’z-Zevâid*, c. VII, s. 154.

28 Gümüşhanevî, *Levâmiu’l-Ukûl*, c. IV, s. 656-657.

29 Ebû Şâme, el-Makdisî, *el-Mürşidü’l-Vecîz*, Tah: Tayyar Altıkulaç, TDV Yay., Ankara, 1986, s. 107-108.

30 Heysemî, *Mecma’u’z-Zevâid*, c. VII, s. 153.

ğunu söylemektedir. Bunun yanında “kil” ifadesiyle yedi harf için “emir, nehiy, kasas, va’d, vâid, emsal, mev’iza” denildiğini belirtmektedir. Oysa daha sonraki satırlarda Gümüşhanevî “kil” ifadesiyle benimsemediğini hissettirdiği bu açıklamaları hadis olarak nakledecektir. Rivayetin devamıyla ilgili açıklamalarında yine mistik anlayışı yansıtan açıklamalara girmekte ve “Kur’an’dan ne biliyorsanız, onunla amel ediniz” kısmını gerçek bir kabulü onu kabul etmek ve onun ahlakıyla ahlaklanmak şeklinde açıklamaktadır.³¹

“Kur’an on harf üzere indirilmiştir. Beşir (müjdeleyen), nezir (uyaran), nasih, mensuh, mev’iza, mesel, muhkem, müteşabih, helal, haram” şeklindeki ikinci hadisi ise Gümüşhanevî, fıkıh usulü ve tasavvuf karışımı bir anlayışla açıklamaktadır. Yedi harfle yakından uzaktan alakası olmayan bu rivayet için, yedi harfin mistik yorumu demek te mümkün değildir. Beşir (müjdeleyen), nezir (uyaran), mev’iza kelimelerini tasavvufi kavramlar; diğerlerini de usul kavramları çerçevesinde açıklamaktadır.³²

Üçüncü olarak ele aldığı “Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir. Her bir harfin açık ve gizli manası vardır. Her harfin de bir sınırı; her sınırın da anlaşılacak üzere araştırılacak yönü (veya her sınırın mükafat ve ceza olarak karşılığı) vardır.” hadisini tam olarak mutasavvif kimliğiyle açıklamaktadır. Ona göre hadiste geçen zâhir, her harfin te’vlini ve bilinen manasını ifade eder. Bâtn ise tefsirinde gizli olan manaları ifade eder. Veya nefsi tezkiye etmek, saf hale getirmek, boyun eğmek ve amel etmektir. Bazılarına göre zâhir, lafız, bâtn ise manadır. Bazılarına göre ise zâhir, tilavet ve rivayet, bâtn ise anlayış ve dirayettir.³³

Dördüncü rivayette yedi harf olarak açıklanan “Amir, zacir, terğib, terhib, cedel, kıssa ve mesel” kavramlarını Gümüşhanevî, diğerlerinde olduğu gibi tasavvuf ağırlıklı açıklamakta ve yorumlamaktadır. Âmir kelimesini, iyiliği emreden; zâcir kelimesini kötülükten men eden ve isyankarları uyaran; terğib kelimesini, itaate ve hayra teşvik eden; terhib kelimesini kötü olan her şeyden sakındıran; cedel kelimesini, doğru olana ulaşmak için mücadele eden; kıssa kelimesini, önceki peygamberlerin ve ümmetlerin bilgilerine, siyer ve mev’iza ilimlerine hakim olmak; mesel kelimesini, güzel ahlaka sahip olmak için önceki ümmetlerin yaşadıklarından örnekler sunmak şeklinde beyan etmektedir.³⁴

Beşinci rivayet olan “Kur’an yedi kapıdan yedi harf üzere nazil olmuştur. Hepsî de şâfidir, kâfidir.” hadisi, kaynakların verdiği bilgilere göre senedi sahihtir ve bu hadis kıraat ilmi açısından değerlendirilen ve yedi harfin amacına uygun yorumlarda referans olarak kullanılan bir haberdir. Gümüşhanevî bu hadisi de diğerleri gibi batini yorum tekniklerine göre açıklamaktadır. Hadisin “Kur’an yedi kapıdan yedi harf üzere nazil olmuştur” kısmını, hadisin müteşabihatından olduğunu, bu nedenle anlamının bilinemeyeceğini ve bilinen kısmının ise sayısal açıdan kıraat vecihlerinin çeşitliliğini ifade ettiğini aktarmaktadır. Ancak hadisin “Hepsî de şâfidir, kâfidir” tarafında yer alan şâfin kelimesini, müminlerin kalpleri için bir şifa kaynağı; kâfin kelimesini de, nazımın icazından dolayı Kur’an’ın Hz. Peygamberin doğruluğuna delalet ettiği şeklinde açıklamaktadır.³⁵

Son olarak rivayet ettiği “İlk kitap bir kapıdan ve bir harf üzere inmiştir. Kur’an ise yedi kapıdan yedi harf üzere nazil olmuştur. Zecr, emir, helal, haram, muhkem, müteşabih ve mesel. Siz onun helal kıldığını helal, haram kıldığını da haram kılın. Emredilen şeyleri yapın, yasaklanan şeylerden sakının. Mesellerinden ibret ve öğüt alın, muhkemiyle amel edin, müteşabihi- ne iman edin ve “Biz ona inandık, tamamı rabbimizin katındandır.” deyin.” hadisi, hadis usulü açısından problemlidir ve zayıf olduğu hususunda alimlerin ittifakı vardır. Gümüşhanevî bu

31 Bkz., Gümüşhanevî, *Levâmiu’l-Ukûl*, c. I, s. 547-548.

32 Gümüşhanevî, *Levâmiu’l-Ukûl*, c. I, s. 548.

33 Gümüşhanevî, *Levâmiu’l-Ukûl*, c. I, s. 549.

34 Gümüşhanevî, *Levâmiu’l-Ukûl*, c. I, s. 550.

35 Gümüşhanevî, *Levâmiu’l-Ukûl*, c. I, s. 550-551.

hadisi, önceki yedi harf rivayetleri bağlamında ele almakta ve yorumlamaktadır. Dolayısıyla önceki hadislerde geçen kavramları ve açıklamalarını bu hadisi yorumlarken de aynen kullanmakta ve yedi harf hadislerinin zahirine uygun olmayan batini yorumlarını burada da aynen tekrarlamaktadır.³⁶

Sonuç

Netice itibariyle Gümüşhanevî'nin yedi harfle ilgili yaklaşımları hakkında şunlar söylenebilir.

Gümüşhanevî 60'a yakın yedi harf rivayetlerinden sadece altısına yer vermekte; yer verdiği rivayetler de hem yedi harf hem de kıraat gerçeği ile uyuşmamaktadır.

Gümüşhanevî, üçte ikisi sahih olan yedi harf rivayetlerinden sadece birini tercih etmiştir. Naklettiği diğer hadislerin tamamı hadis alimleri tarafından zayıf olarak değerlendirilen hadislerdir.

Rivayet ettiği hadisler için yaptığı açıklamalar, yedi harf olgusunu açıklamaktan uzak olduğu gibi bilimsel değer taşımayan ve bazı kaynaklarda yer alan marjinal görüşlerdir.

Gümüşhanevî'nin yedi harf hadisleri ile ilgili tercihinin ve bunları batini yorum çerçevesinde açıklamasının muhtemel nedenleri, onun mutasavvıf olması, hadisleri anlamlandırırken ve yorumlarken batini yorum tekniklerini esas alması ve kıraat alanıyla çok fazla ilgisinin olmamasıdır.

Gümüşhanevî'nin yedi harfle ilgili temel hadis kaynaklarından hiçbir rivayete yer vermemesi, konunun anlaşılmasını güçleştirmiştir. Çünkü bir kavramın batini yorumunu kavramak için onun zahiri anlamını bilmek gerekir. Yedi harf olgusunun neyi ifade ettiğini, amacının ne olduğunu bilmeden onun içsel yorumlanması, okuyucu açısından sıkıntılı bir durum olduğu gibi mistik açıdan yedi harfin neyi hedeflediğini de anlamsız kılar.

36 Bkz. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-Ukûl*, c. VI, s. 656-657.

Kaynakça

- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Ebû Şâme, el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, Tah: Tayyar Altıkulaç, TDV Yay., Ankara, 1986.
- Gümüshanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Levâmiu'l-Ukûl*, İstanbul, 1292.
- Gündüz, İrfan, "Gümüshanevî, Ahmed Ziyaüddin", *DİA*, İstanbul, 1996.
- Heysemî, Ali b. Ebibekr, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1967.
- İbn Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, tah: Ali Muhammed Dabbağ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulu ve Kıraatı*, Nedve Yayınları, İstanbul, 1981.
- Kârî, Abdülfettâh, "Hadîsü'l-Ahrufi's-Seb'a", *Mecelletü'l-Külliyâti'l-Kur'ani'l-Kerim ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, sayı: I, 1402.
- Müslim b. Haccâc, *Sahîhu'l-Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Sicistani, İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, tah: Arthur Jeffery, Matbaatu'r-Rahmaniyye, Mısır, 1936.
- Suyûtî, Celaleddin, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, tah: Mustafa Dîb el-Buga, Daru İbn Kesir, Beyrut, 1993.
- Suyûtî, Celâluddîn, *el-Câmi'ü's-Sağîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiü'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, tah: Ahmed Abdurrezzak el-Bekrî, Daru's-Salam, Kahire, 2005.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü Tirmizî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Kur'an'da "Murâqabe" Kelimesi ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Murâqabe Anlayışı

Mevlüt ERTEN*

Özet

Kur'an'da murâqabe ifade eden *r-q-b* fiil kökü ve türevleri on sekiz defa geçer. Allah kendisinin her şeyi kontrol eden, teftiş eden anlamında *er-Raqib* olduğunu beyan ederek kelimenin anlamını genişletip yeni bir boyut katmıştır. Klasik tasavvuf kitaplarında murâqabe, makamlar ve haller bağlamında ele alınmış bir terim olup tasavvufun amel ve ahlak yönünü oluşturan kavramlardır. Gümüşhanevi bir sûfi olarak murâqabe konusunda görüş beyan edip bazı açıklamalar sağlamıştır. İşte bu tebliğde bu hususu genişlemesine ele aldık.

Giriş

Kur'an-ı Kerim ilahi bir vahiydir ve anlaşılın diye içinde yaşanan toplumun dil mantığına uygun indirilmiştir. Kur'an'da kelimelere, Arapların bildiği sözlük anlamı yanında, bazı yeni anlamlar da kazandırılmıştır. Bu konuya detaylı girmek tebliğimizin sınırlarını aşacaktır. Biz, bu tebliğde Kur'anî kavramlardan biri olan, aynı zamanda tasavvuf literatürü ile doğrudan ilgili "murâqabe" kelimesini ele alacağız. Bu kelimeyi ele alırken hem Kur'an'da, hem de tasavvufi gelenekte, bhusus Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî özelinde nasıl anlaşıldığını irdeleyeceğiz.

Bilindiği gibi tasavvufta sûflerin elde etmesi gereken birçok makamlar ve haller vardır. Bunlar klasik tasavvuf kitaplarında oldukça detaylı zikredilmiştir. Müellif Gümüşhanevî de bir sûfi olarak bu hal ve makamlara bîgâne kalmamış ve her birine kendi zaviyesinden değişik manalar yüklemiş ve bazı açıklamalar getirmiştir. İşte bunlardan birisi de murâqabedir. Şüphesiz konunun iyi anlaşılabilmesi için önce murâqabe kelimesinin sözlük ve ıstılah anlamlarına bakacağız. Ardından Kur'an ve tasavvufta murâqabe kelimesine önemine değineceğiz. Son olarak ise Gümüşhanevî hazretlerinin bu konudaki anlayışına temas edeceğiz.

I. Murâqabe Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamları

R-q-b fiil kökünden gelen murâqabe kelimesi, "râqabe" fiilinin mastarı olup sözlükte bir şeyin olacağını gözlemek-gözetlemek-beklemek, korumak (koruma altına almak), denetlemek, kontrol etmek, teftiş etmek, dikkati belli bir noktaya toplama anlamlarına gelir. Nitekim şair şöyle söylemiştir:

Yürâkıbu'n-necme riqâbe'l-hûtî: Balığın suyu gözetleyip beklemesi gibi, yola çıkmak için yıldızın doğmasını bekleyip gözetlemektedir. Yani arzulayıp istemektedir.¹

Murâqabe kelimesinin tasavvuftaki terim anlamı; kulun yüce rabbinin her an kendisinin halini bildiğini ve gördüğünü bilmesidir. Bu bilgi ve şuurun devam etmesi, rabbini murâqabe etmektir.² Kalbi, ona zarar veren şeylerden korumak, 'Allah her an beni görüyor, kalbime bakıyor' anlayışı içinde olmak, feyz beklemektir. Cüneyd "Sâlik, içinde fare bulunan deliği bek-

* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Daru'l-Fikr, Beyrut trs., I. 424-428.

2 Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi (Süflerin İnanç ve Ahlakı)*, çev.: Dilaver Selvi, Yeni Şafak Yay., İstanbul 2009, s. 228.

leyen kedinin dikkatiyle feyz beklemelidir", demiştir.³ Bu yolda murâqabe, içte ve dışta Hakka yönelmenin maksadını sürekli düşünmek demektir.⁴

Görüldüğü gibi, murâqabe kavramı tasavvufta kulun yüce rabbinin her an kendisinin halini bildiğini ve gördüğünü bilmesi, bu bilgi ve şuurun devam etmesi rabbini murâqabe etmek olarak görülmüş, sûfinin Allah'tan feyz alma vasıtası olarak terimleşip sistemleşmiştir.

II. Kur'an'da Murâqabe Kelimesi

Kur'an'da murâqabeyi ifade eden *r-q-b* fiil kökü ve türevleri *terqub*, *yerqubû*, *yerqubûne*, *yeteraqqabû*, *ferteqıb*, *verteqıbû*, *ferteqıbhüm* *mürteqıbûn* ve *raqıb* şeklinde farklı bağlamalarda on sekiz defa geçer.⁵ Bunlardan üçü Allah'a diğerleri ise yaratıklarına isnat edilmiş olup birbirine yakın üç anlamda kullanılmıştır.⁶ Şimdi bunları örneklerle görelim.

1. Bir şeyin olacağını beklemek, gözlemek, gözetlemek anlamında

"O halde sen (Hz. Muhammed) (onların başlarına gelecekleri) bekle (ferteqıb); onlar da beklemektedirler (murteqıbûn)!"⁷

2. Dikkate almak, hesaba katmak, göz önünde bulundurmamak, düşünmek anlamında

"Onlar (müşrikler), bir inanan hakkında ne bir yakınlık ne de anlaşma dikkate alırlar, hesaba katarlar (lâ yerqubûne); çünkü onlar, haddi aşanlardır."⁸

3. Korumak (koruma altına almak), kontrol etmek, takip etmek, teftiş etmek anlamında

Kur'an'da fiilin *raqıb* şeklinde geçen türevi, Hud suresi 93. ayette Hz. Şuayb Peygambere nispetine ilaveten, koruyan (koruma altına alan), kontrol eden, takip eden, teftiş eden anlamında üç defa Allah'a ve bir defa da meleklerle nispet edilerek beş defa geçer. Şimdi bu ayetleri görelim.

"Ey insanlar! Sizi bir tek canlıdan yaratan, ondan eşini var eden ve her ikisinden birçok erkek ve kadın türeten Rabbinizin bilincinde olun. Adına birbirinizden (haklarınızı) talep ettiğiniz Allah'ın ve akrabalık bağlarının bilincinde de olun; çünkü Allah, sizi çok iyi kontrol edendir-takip edendir (innellahe kâne aleyküm raqıben)."⁹

Meşhur mutasavvıf müfessir Kuşeyrî (ö. 465), konuyla ilgili olan ayetin son kısmını şöyle tefsir eder:

"Allah, sizi çok iyi takip edendir: Allah (yaptığına) muttalidir, şahittir, seni yakından takip etmektedir-ensendedir (*yeuddü aleyke enfâseke*), duyularını (yaptıklarını) görmektedir, fikir ve düşüncelerine sahiptir, yaptığı her şeyi ve durumu inşa edendir. Ve kim O'nun üzerinde raqıb olduğunu bilirse, kendisine düşen O'ndan utanmak ve çekinmektir."¹⁰

Meleklerle ilgili ayete gelince; "İnsan hiçbir söz söylemez ki onun yanında (yaptıklarını) takip eden (raqıb) hazır (atîd) bir (melek) bulunmasın."¹¹

Meleklerin bu görevi için Mücahid (R.A) şöyle demiştir: "Allah, insanın ahvalini bilmesi ile birlikte, delile bağlamak için, yaptıklarını gece ve gündüz koruma altına alan ve yazan ikişer

3 Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2005,255-256.

4 Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm fi işarâti ehli'l-ilhâm*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004, s.498.

5 Bkz.: Abdülbâki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, İstanbul 1988, s. 323.

6 Bkz.: Mahallî, Celâleddîn-Suyutî, Celâleddîn, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1983, s. ilgili ayetler.

7 Duhan 44/59; Kamer, 54/27; Kasas, 28/18; Hud, 11/93.

8 Tevbe, 9/8,10.

9 Nisâ, 4/1; Maide, 5/117; Ahzab, 33/52.

10 Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifu'l-İşârât*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, y. ve t. y., II. 5.

11 Kâf, 50/18.

melek görevlendirmiştir.”¹² Son dönem Türk müfessirlerinden biri olan Muhammed Hamdi Yazır, meleklerin insanın söylediği her sözü yazması, kayıt altına alması ile ilgili olarak şu tespitte bulunur:

“Burada ayetin üslûbi ifadesine dikkat edilirse bu zabt ü mürakabe altında insan, gıyabında tercemei hali yazılan bir şahıs vaz’iyyetinde değil, ya müstantık huzurunda ifadesi zabtolunan ve gönlünden heyecanlar ve vesveseler geçen bir müttehem, yahud ihtizar halinde başı beklenen bir meriz gibi tasvir buyurulmuş ve öyle bir lahzada gerek havf ve gerek reca noktai nazarından Allah tealânın ilmi ve akrebiyyeti anlatılmıştır.”¹³

Murâqabe kelimesi Kur’an’da birbirine yakın sözlük anlamında bir şeyin olacağını beklemek-gözlemek, dikkate almak, hesaba katmak, korumak (koruma altına almak) takip etmek ve teftiş etmek anlamlarında kullanmıştır. Kelimenin çoğu mahlukata isnat edilmiştir. Ancak Allah bu kelimeyi üç yerde kendine isnat edip, insanlar ve her şey üzerinde er-Rağîb olduğunu; onları takip ettiğini, enselerinde olduğunu bildirerek kelimeyi kendisine isim koyup yeni bir anlam yüklemiştir. “Bu vasıf, medenî olmakla beraber, yakın manalara gelen Hafız, Şehîd gibi vasıflar, Mekkî devirden itibaren bulunmaktadır.”¹⁴ Allah diğer taraftan kelimeyi meleklere isnat ederek insanın yaptığı, söylediği her şeyi insanın sağında ve solunda bulunan rakîb meleklerin takip edip yazdığını, zapturapt altına alıp koruduğunu bildirmektedir.¹⁵ Yani Allah bir taraftan bütün insanları kendi takip ve kontrol etmekte, diğer taraftan görevlendirdiği ve geleneğimizde hafaza melekleri olarak bilinen melekleri ile onların yaptıklarını kayıt altına almaktadır. Dolayısıyla kelime hem Allah’ın hem de meleklerin ismi, sıfatları olması yönüyle Kur’an’da anlam genişlemesine uğramış ve yeni bir boyut kazanmıştır.

III. Murâqabenin Tasavvuftaki Yeri ve Önemi

Allah Kur’an’da kendisinin rağîb olduğunu bildirmiştir. Hz. Peygamberimiz de meşhur Cibrîl hadisinde “*İhsan, yüce Allah’ı görüyor gibi O’na ibadet etmendir. Her ne kadar sen O’nu görmüyorsan da O seni görmektedir.*”¹⁶ buyurur. Kuşeyrî (ö. 465) hadiste geçen ‘*Her ne kadar sen O’nu görmüyorsan da O seni görmektedir*’ sözünün, murâqabeye işaret ettiğini söyler.¹⁷ Böylece murâqabe tasavvufun amel ve ahlak yönünü oluşturan önemli bir kavram olmuştur.

Bu bağlamda müellifimiz merhum Gümüşhanevî hazretleri, müritlerin bir takım kurallara riayet etmeleri gerektiğini söylemiştir. Onlardan birisi de, müridin daima Allah’ın ilahi murâqabesi altında olduğunun şuurunda bulunması, kendisini Allah’ın hazinesinin bekçisi kabul ederek O’ndan başkasına gönül bağlamaması ve O’ndan başkasına ihtiyacını arz etmemesidir.¹⁸

Tasavvuf okullarında murâqabe önemine binaen bir derse dönüşüp, gece yarısı dizüstü oturularak, vücudun hiçbir uzvunu kımıldatmadan, gözleri yummak suretiyle yapılan bir ritüel olmuştur. O durumda sadece Allah düşünülür; on beş dakikadan üç saate kadar bu hal üzere devam edilir. Yoğun bir tefekkürle Allah’a teveccüh ederek bu durumda kesintisiz kalbî zikir ile meşgul olunur. Buna murâqabeye varmak denir. Bu durumda, dervişe manevî alemde çeşitli feyzler gelir.¹⁹

12 el-Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câm’î li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut 2004, XVII. 12.

13 Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, VI.4515.

14 Yıldırım, Suat, *Kur’an’da Ulûhiyyet*, Kayıhan Yay., İstanbul 1987, s. 260.

15 Bkz.: Taberî, Muhammed b.Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’an*, Daru’l-fikr, Beyrut 2001, XXVI. 183-186.

16 Buhârî, *İman*, 37; Müslim, *İman* 1.

17 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 228.

18 el-Hâlidî, Ahmed en-Nakşibendî, *Câmiu’l-Usûl fi’l-Evliyâ el-Evliyâ ve Evsâfuhüm*, Müessesetü’l-İntişârî’l-Arabî, Beyrut 1997, I. 54 (Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin, *(Câmiu’l-Usûl) Veliler ve Tarikatlarda Usûl*, çev.: Rahmi Serin, Pamuk Yayınları, İstanbul 1977, s. 93-94.)

19 Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2005, s. 445.

Kuşeyrî'ye (ö. 465) göre kul, muhasebe halini bitirmeden (o makamı geçmeden) murâqabe haline ulaşması neredeyse imkansızdır. Kul, nefsinin geçmiş durumunu iyice muhasebe edip içinde bulunduğu vakitte durumunu ıslah ettiğinde, hak yola sıkıca sarıldığında, kendisi ile rabbi arasındaki kalbî edebini güzel yaptığında, nefeslerini Allah ile beraber olduğunu bilecek gafletten koruduğunda, bütün durumlarında Allah'ın rızasını gözettiğinde kesin olarak bilir ki; yüce Allah her an kendisini kontrol etmektedir, kalbine çok yakındır, her halini bilmektedir, bütün işlerini görmektedir, sözlerini işitmektedir. Kim bunlardan gafil olursa o, vuslat yolunun başından uzakta bulunmaktadır.²⁰ Ebû Osman-ı Mağribî şöyle demiştir: "Bu manevi yolda insana gereken en önemli şeyler; muhasebe, murâqabe ve amelini ilme göre yerine getirmektir."²¹

Yukarıda zikredilenlerden anlaşılan, murâqabe tasavvufta önemli bir kavramdır. Hatta önemine binaen tasavvuf okullarında sistematik olarak yapılan derse ve ritüele dönüşmüştür. Murâqabe halinde sûfiye manevi alemde feyz gelir. Yani murâqabe, sufinin Allah'tan feyz alma yoludur.

IV. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Murâqabe Anlayışı

Sufimiz murâqabeyi *Camîu'l-Usûl* adlı eserinde makamlardan sonra ele alarak bunu mer-tebe olarak değerlendirmiştir.²² Konuyu müride tavsiye şeklinde, onu muhatap alarak tarif ve talim eder.

Gümüşhanevî, her şeyden önce, murâqabenin zahir ve batın yönüne temas eder. Sâlikin murâqabe için açıktan yapılması icap eden ne varsa onları ifa etmesini, zahiren üzerine düşeni hakkıyla yerine getirdikten sonra murâqabe postuna oturabileceğini, postuna otururken iç alemini de Allah'tan başka her şeyden arıtması gerektiğini, öğle ki, Allah ile beraber olmasına mani ne varsa kalbinden ve kalıbından atmasını tavsiye eder.²³

Merhum sûfi Gümüşhanevî hazretlerinin bu sözlerinden anladığımız kadarıyla, murâqabenin iki boyutunun zâhir ve bâtının bir birinden ayrılmaksızın büyük önem taşıdıklarıdır. Kişi bunlardan ilk önce murâqabe için zahiren ne yapılması gerekiyorsa onları yapmalı, yani mürit Allah'ın emrettiği şeyleri yerine getirerek, nehyettiği şeylerden de uzaklaşarak murâqabenin zâhir yönünü gerçekleştirmelidir. İcini Allah ile beraber olmaya engel olan bütün kötü duygular ve anlayışlardan da temizleyerek murâqabenin batın yönünü gerçekleştirecektir.

Gümüşhanevî rızıkla ilgili Fâtır suresinin 3.²⁴ ve Hadid suresinin 4. ayetlerine²⁵ atıfla şun-ları söyler:

"Allah, sana faydası dokunacak şeyleri kazandırmak, zararlıları da uzaklaştırmak üzere tecellilerini devamlı olarak sunmak suretiyle kalbine dolmaktadır. Dikkatle bak, sizi yerden ve gökten rızıklandıran Allah'tan başka bir yaratıcı var mı? O, yerden bitirdiği rızıkla nefsi (bedeni), gökten ikram ettiği rızık ile de kalbi beslemektedir. Gökten yere bir şey indiği zaman, onu senden Allah'tan başka kim uzaklaştırır. Her zaman beraber bulunduğun ve seni maddî, manevî rızıklarla besleyip kimseye muhtaç etmeyen Hâlikî Kâinatın, yine senin dünya ve ahiret mutluluğun için koyduğu hükümlerin hakkını ver"²⁶

20 Kuşeyrî, *age.*, s. 228.

21 Kuşeyrî, *age.*, s. 230.

22 Bkz.: el-Hâlidî, Ahmed en-Nakşibendî, *Câmiu'l-Usûl fî'l-Evliyâ*, s. I. 166vd. (Gümüşhanevî, *Veliler ve Tarikatlarda Usûl*, s. 222vd.)

23 el-Hâlidî, Ahmed en-Nakşibendî, *age.*, I. 166 (Gümüşhanevî, *age.*, s. 222.)

24 "Ey insanlar, Allah'ın size olan nimetini hatırlayın: Allah'tan başka size gökten ve yerden rızık verecek bir yaratıcı var mı? O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl oluyor da gerçekten çevriliyorsunuz?"

25 "...O, yere gireni ve ondan çıkarı; gökten ineni ve oraya yükseleni bilir. O, siz nerede olursanız olun hep sizinle birlikte. Allah, gerçekten de yapmakta olduklarınızı çok iyi görür."

26 el-Hâlidî, *age.*, I. 166 (Gümüşhanevî, *age.*, s. 222-223.)

Buradan Gümüşhanevî hazretlerin, rızıkla ilgili Fâtır suresinin 3. ayetinde geçen gökten inen rızıkları sûflilerin kalbine doğan tecelliler olarak yorumladığını anlıyoruz. Böylece o, murâqabenin bir feyz ve tecelli vasıtası olduğu anlayışını ortaya koymaktadır.

Gümüşhanevî murâqabe konusunun önemli bir kısmında, Allah'a teslimiyet ve rızadan bahseder. O, bu bağlamda En'am suresinin 18. ayetini, "*O, kullarının üstünde tam hakimdir. O her şeyi yerli yerince yapan, haber alandır.*" zikrederek şöyle der:

"İster O'na teslim ol, istersen olma O, alıp verdiğin nefesinin dahi sahibidir. İstedığımız şeyler de, istemediğimiz şeyler de O'nun dilemesiyle meydana gelir. Biz istediğimizi, istediğimiz zaman meydana getiremediğimiz gibi, hoşumuza gitmeyen şeylerin meydana gelmesine de mani olamamaktayız. İşte bütün bunlar O'nun mutlak iktidar ve tasarruf sahibi oluşunun açık ifadesidir... Murâqabe esnasında, sevgilinin; nefsinin hoşuna gidecek veya gitmeyecek bir iltifatına (hâtr) nâil olursan, Rabbin tarafından ikram edilen o iltifatın sendeki meydana geliş sebebine dikkat et. Eğer o iltifat, Allah'ın sana bir ikazı durumda ise o ikazın icabına hakkıyla uy. Böyle yapman murâqabenin âdâbı cümlesindedir. Sakın ha o ikazın dışına çıkma. Eğer gelen (manevi) iltifatı gereği gibi değerlendiremez ve haline yol bulamaz isen o iltifat üzerine bekle. Hemen terk etme. Zira neticeyi beklemeyip anlayamadığın o iltifatı hemen terk etmekle hata etmiş olabilirsin. O andaki haline razı ol. Rabbine teslimiyet ve tevekkül göster. Eğer murâqabende sevgilinin iltifatına yol bulamazsan, o zaman Cenab-ı Hak'tan bu halinin selametini dileyerek ve her işini ona bırakarak, zararı dokunabilecek iltifattan koruması ve faydası dokunacak iltifata da muvaffak kılması için dua ve niyaz etmelisin. Bilinmelidir ki; her hususta O'na tevekkül ve rıza halinde bulunmamak, O'nun gönül gözlerini açtığı dostları katında, sâlik (mürîd)in felaketini gerektirecek edep dışı bir hâldir."²⁷

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılan odur ki, Gümüşhanevî hazretleri murâqabe özelinde her durumda mürîdin Allah'a teslimiyet göstermesi gerektiğini, bunun kulun istese de istemese de böyle olacağını, zîrâ Allah'ın ayette "*O, kullarının üstünde tam hakimdir. O her şeyi yerli yerince yapan, haber alandır.*" bildirildiği gibi, mutlak iktidar ve tasarruf sahibi olduğunu ifade eder. Sâlikin mecburi teslimiyetin ötesinde, nefsinin hoşuna gitse de gitmese de, O'nun iltifatlarına gönülden razı gelmesi gerektiğini bildirir. Sâlik bilmelidir ki, bütün hususlarda O'na tevekkül ve rıza halinde bulunmamak, Allah'ın dostları nezdinde mürîdi felaketlere sürükleyecek edebe mugayir bir durumdur. Bize göre konuyu teslimiyet ve rıza ile ilişkilendirmesi çok önemlidir. Zira genel olarak tasavvuf anlayışında, Allah ile kul arasındaki ilişkinin teslimiyet ve rıza üzerine oturması, kul açısından güzel ahlakın bir gereğidir.²⁸ Gümüşhanevî de tasavvuftaki bu anlayışı, mürîdin murâqabe esnasında sergilemesini önemle vurgulamıştır.

Gümüşhanevî murâqabenin dört edebinin ve her edebinin de bir yaygısının (bisât) olduğunu ifade edip bunları açıklayarak, mürîdin bu aşamalarda neler yapması gerektiğini öğretir. Bunlar sırasıyla: Gerçeği bulma edebî (tahkîk), hayranlık duyma edebî (ta'rîs), Allah'a güvenme edebî (tevekkül) ve duanın edebî (duâ) dir. Ona göre, kim mürâqabesinde Allah'a karşı samimi-ciddi olursa, Allah tarafından korunur. O'nun hayranlığında kalanın hayranlığı, onu başkasına olan hayranlıktan müstağni kılar. Kim Allah'a tevekkül ederse, kendi tercihini Allah'ın

27 el-Hâlidî, *age.*, I. 166-167 (Gümüşhanevî, *age.*, s. 223-224.)

28 Bu bağlamda mutasavvif müfessir İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137), "*Sen, kuşkusuz, çok yüce bir ahlak üzeresin.*" ayetinin tefsirinde şu rivayeti "*Allah'ın 360 tane ahlakı vardır. Kim Allah'ı birleyerek onlardan birisini elde ederse cennete girer. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir, Ya Rasulallah! onlardan bende var mıdır dedi. Hz. Peygamber, onların hepsi sende vardır. Onların Allah'a en sevimsi ise, cömertliktir.*" zikrettikten sonra şu tespitte bulunur: Bundan dolayı, kişinin Hakk (Allah) ile ilişkisi teslimiyet ve rıza ile, insan-insan ilişkisi ise bağışlayıcılık ve cömertlikle olması, onun güzel ahlakındandır. Bkz.:Bursevî, İsmail Hakkı, *Ru-hu'l-Beyân*, Daru'l-Fikr, Beyrut trs., X. 107. Hadis kitaplarında bu şekliyle rivayet bulunamadı, ancak şöyle bir rivayete ulaştık: "*Allah'ın yüz on yedi ahlakı vardır. Kul bunlardan birini yerine getirirse, muhakkak Allah onu cennetine sokar.*" Bkz.: Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, XI. 65, HN: 8191; Taberânî, *Mekârimu'l-Ahlak*, s. 357, HN: 121.

tercihine havale ettiğinden O, bu hususta ona yeter. Kim de mevki ve muhabbet şartıyla O'na dua ederse, O isterse mürîdin lehine olana icabet eder.²⁹

Gümüştanevî'nin murâqabe anlayışında, mürîdin her daim Allah'a muhtaç olduğunu hissetmesi çok önemlidir. O, bu bağlamda, dua edebinin yaygısını açıklarken murâqabeyi istiğnâ (insanın Allah'a muhtaç olmama davranışı) ile ilişkilendirir. Gümüştanevî, sâlik kişinin Allah'a muhtaç olmayı (fakr) yaygı (bisât) edinip her hususta Allah'a muhtaç olduğunu bilmeyi kendine âdet edinmesi gerektiğini, eğer her hususta O'na muhtaç olduğunu unutursa, haberi olmadan O'nun gazabına uğrayacağını söyler. Bu hususta az bir zaman bile fakr (Allah'a muhtaç olma) yaygısından inip nefsine dönmemesinin ve tedbirine güvenmesinin Allah'ın gazabı için kafi geleceğini ifade eder. O, nefisle yapılacak mücadeleden alıkonulması demek olan ve şirkin asıl davetçisi bulunan sâlikin bu haline ve tedbirine güvenme zilletinden Allah'a sığınır.³⁰

Gümüştanevî'ye göre, mürid Allah Teâlâ'nın veli kullarına nasip ettiği şeylere nail ve sahip olmak istiyorsa iki haslete sahip olması gereklidir. Birincisi, dünya sevgisinden sakınmalıdır. İkincisi, kitap ve sünnete uygun bir biçimde, ibadet ve taatta ihlas üzere bulunarak, Allah Teâlâ'nın vuslatına kılavuzluk edenlerin dışında kalan insanlarla yakınlığı kesinlikle terk etmelidir. Eğer mürid dünya sevgisinden kaçınıp, insanlar arasında zühd ve takva esaslarına riayet ederse, o zaman yaptığı murâqabede Allah ile beraber olur. Böyle bir murâqabeden önce, şartlarına riayet ederek tevbe ve istiğfarda bulunmak ve dürüst bir şekilde O'nun emir ve yasak hükümlerine uyması şarttır.³¹ Buradan onun murâqabede, dünya sevgisinden uzaklaşma, zühd ve takva anlayışını ortaya koyduğunu anlamaktayız. Zira ona göre murâqabede Allah'la ancak böyle beraber olunur.

Gümüştanevî bir tasavvuf âlimi olarak, murâqabeyi derse dönüştürerek müritlerinin bu dersi nasıl yapacakları ile ilgili bilgilendirme ve ta'limde bulunur. Ona göre mürit, her hususta Allah'ın kulluğunun dışına çıkmamalı ve kalbi O'nun hükümlerliğinden başkasını görmemelidir. Mürîd bu iki hususa gereği gibi uyduğu vakit, Allah ona şeref nuru ile tecelli ederek şöyle hitapta bulunur: 'Sen kendi kendine gerçek yolu bulamadın. Öyleyse kendi kendine murâkabeye nasıl kalkışırsın?' Ve sen "...Allah her şeyi en iyi şekilde takip edendir."³² sözünü duyarısın. Böylece sende tevbe etmeye sevk eden hayâ meydana gelir. Dolayısıyla zevk ve şevkle tevbeyle devam et. Tevbe ile arınmış kalbine yine murâkabe esnasında gaipen şöyle bir ses gelir: Neye tevbe ile başlarsan, bu halini O'na bağlılığını takip eder. Meşgul olduğun şeyin vasfı maksadına perde olursa (Allah'ın rızasına vuslata mânî olursa) ona iyice dikkat et. Seni O'ndan perdelediği için O'ndan yardım iste. O'nun himayesine sığın. Bu halinden dolayı tevbe ve yalvarışa devam et. O'na olan bağlılığını sağlama al. Bu makamda bulunduğun tevbe ve istiğfarın gayesi, içinde bulunduğun perdeli halinden kurtuluş, O'nun sıfatının rengine boyanman içindir. Eğer gereği gibi O'nun sıfatının rengine boyanırsan, bu defa da sana hafiften şöyle bir ses gelir: Emir ve yasaklarım hakkında dikkatli ol. Her şeyin neden ve niçinini araştırmayı bırak. Kendi iradeni Ben'im irademle birleştirerek dosdoğru yürü. İradenin irademle birleşmesi ve bana olacak vuslatın, iradeni bana teslim etmekle olur. Yukarıdan beri izahına çalışılan murâkabeyi tarif ve talim edildiği şekilde yapabilirsen, hiç kimsenin izaha kadir olamayacağı sırlara nail ve sahip olursun.³³

29 el-Hâlidî, *age.*, I. 167-168 (Gümüştanevî, *age.*, s. 224-225.)

30 el-Hâlidî, *age.*, I. 168 (Gümüştanevî, *age.*, s. 225.)

31 el-Hâlidî, *age.*, I. 168 (Gümüştanevî, *age.*, s. 225-226.)

32 33. Ahzab, 52.

33 el-Hâlidî, *age.*, I. 169; Gümüştanevî, *age.*, s. 226-227.

Sonuç

Kur'an'da murâqabeyi ifade eden r-q-b fiil kökü ve türevleri on sekiz defa geçer. Allah, kendisinin herşeyi kontrol eden, teftiş eden anlamında *er-Raqîb* olduğunu beyan ederek kelimenin anlamını genişletip yeni bir boyut katmıştır.

Klasik tasavvuf kitaplarında murâqabe, makamlar ve hâller bağlamında ele alınmış bir terim olup tasavvufun amel ve ahlak yönünü oluşturan kavramlardandır. Müellifimiz Ahmet Ziyaüddin hazretleri müritlere öğüt formunda, hem müride murâqabe ile ilgili çeşitli bilgiler vermiş, hem de bir tasavvuf âlimi olarak nasıl yapılacağını öğreterek murâqabe anlayışını ortaya koymuştur. O, her şeyden önce müridin murâqabe için zâhiren ve bâtınen yapılması icap eden şeyleri eksiksiz yerine getirmesini salık verir. Fatır suresinin 4. ayetine atfla gökten inen rızıkları sufinin kalbine doğan feyz olarak yorumlayarak murâqabenin tasavvufta bir feyz ve tecelli vasıtası olduğu anlayışını sergiler. O, müridin murâqabe esnasında Allah'ın tecellilerine teslimiyet ve rıza göstermesini tavsiye ederek bunun nasıl yapılacağını öğretir. Diğer taraftan, murâqabeyi istiğnâ (insanın Allah'a muhtaç olmama davranışı) ile de ilişkilendirerek müridin her hususta Allah'a muhtaç olduğunu bilmeyi kendine âdet edinmesi gerektiğini vurgular. O, murâqabenin ancak dünya sevgisinden uzak durularak, zühd ve takvaya riayet edilerek olacağını bildirir. Keza bir tasavvuf âlimi olarak murâqabenin nasıl yapılacağını öğretir. Sonuç olarak o, müridin murâqabeyi kitabında tarif ve talim edildiği şekilde yapabildiği takdirde, hiç kimse- nin izahını yapamayacağı sırlara nâil ve sahip olacağını bildirerek murâqabenin tasavvufta bir feyz vasıtası olduğu anlayışını perçinleştir.

Kaynakça

- Abdübâki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, İstanbul 1988.
Ruhu'l-Beyân, Daru'l-Fikr, Beyrut, trs.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2005.
- el-Hâlidî, Ahmed en-Nakşibendî, *Câmiu'l-Usûl fî'l-Evliyâ el-Evliyâ ve Evsâfuhüm*, Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, Beyrut 1997 (Gümüştanevî, Ahmed Ziyâüddin, *(Câmiu'l-Usûl) Veliler ve Tarikatlarda Usûl*, çev.: Rahmi Serin, Pamuk Yay., İstanbul 1977.)
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut trs.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-A'lâm fî İşarâtı Ehli'l-İlhâm*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004.
- el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câm'î li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut 2004.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifu'l-İşârât*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, trs.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi (Sûfîlerin İnanç ve Ahlâkı)*, çev.: Dilaver Selvi, Yeni Şafak Yay., İstanbul 2009.
- Mahallî, Celâleddîn-Suyutî, Celâleddîn, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1983.
- Taberî, Muhammed b.Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 2001.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2005.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Kayıhan Yay., İstanbul 1987.

Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin Elfâz-ı Küfre Dair İfadelerinin Kur'an Ayetleri Işığında Değerlendirilmesi

Veysel GÜLLÜCE*

Giriş

Dünya ve âhiret saadetinin anahtarı olan iman, mü'minin en önemli sermayesi olup, muhafazası da o derece önem arz etmektedir. Küfür ise bu anahtarı müminin elinden alıp onu ebedî hüsrana sevk eden dehşetli bir tehlikedir. Mü'minin imanını zedeleyen, hatta bazen imanla bağlantısını kesen durumlardan biri de elfaz-ı küfürdür. Bir terim olarak elfaz-ı küfür¹ küfre düşüren ve dinden çıkmaya sebep olan sözlere denir.

Küfür kelimesi Türkçemizde daha çok sövmek manasında kullanılmaktadır. Burada kastedilen ise inkârdan kaynaklanan, inkârı çağrıştıran, inkârcıların kullandığı, imanla bağdaşmayan sözlerdir. Bu durum kendini mukaddesatı tahkir etmek, onlarla alay etmek, hafife almak; haramı helâl, helâli haram kabul etmek şeklinde gösterir.

Küfür ve inkârdan kaçınmak müslümanın en önemli vazifelerindedir. Kişi önemsiz gördüğü güzel bir söz sebebiyle Allah katında yüksek makamlara yükselebildiği gibi, bazen de aldırmandan söylediği kötü bir söz sebebiyle çok aşağılara yuvarlanabilmektedir. “*Bedende bir et parçası vardır. O sağlam (sağlıklı) olursa beden tamamı sağlıklı olur. O bozuk olursa bedenin tamamı bozuk olur*” hadis-i şerifi² diğer azalardan sudur eden amellerin kalb ile bağlantılı olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla insanın sözleri de aslında kalbindekilerin bir tezahürüdür, tercümanıdır.

Kur'ân-ı Kerimde bir âyette *“İnsan bir söz söylemez ki onun yanında gözetleyici hazır bir melek bulunmasın”* (Kâf, 18) buyrulur. İnsan ağzından çıkan her sözün kaydedildiği belirtildiği gibi, diline sahip olmasının önemine imâda bulunmuştur. *“Hani o iftirayı dilden dile dolaştırıyor; hakkında hiçbir bilginiz olmayan şeyleri ağızınıza alıp söylüyor ve bunu önemsiz bir iş sanıyordunuz. Hâlbuki bu, Allah katında büyük bir günahdır”* (Nûr, 15) *“Ağzularından çıkan söz ne büyük bir iftiradır”* (Kehf, 5) âyetleri de insanın önem vermeden söylediği sözlerin Allah katında çok önemli, tehlikeli ve çirkin olabileceğini ifade etmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de kâfirlerin inkârcı sözlerine de yer verilmiş, küfürden neş'et eden bu sözler açıkça ifade edilmiştir. Şu âyette belirtildiği gibi: *وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُونَ لَا تَعْتَدِرُوا قَد كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ*

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi.

1 Küfür lügatte “örtmek”, “gizlemek veya “nîmeti inkar etmek”, nankörlük anlamlarına gelir. İstilahta ise iman etmemek yani İslâm inanç esaslarına inanmama halidir.

2 Buharî, *îmân*, 39.

“Allah ile, O’nun âyetleriyle, O’nun Rasûlü ile alay mı ediyorsunuz? Boş yere özür dilemeye kalkışmayın. Siz imandan sonra küfre düştünüz...” (Tevbe, 65-66) Böylece bir takım fiil ve sözlerin mü’min bir kimseyi küfre düşürebileceği açıkça belirtilmiştir.

Keza, وَقَدَّ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ، “Hâlbuki o küfür sözünü söylediler ve müslüman olduktan sonra inkâr ettiler” (Tevbe, 74) âyetinde “**kelimetu’l-küfr**” terkibine yer verilmiş, böylece bazı sözlerin küfrü mucib olduğu veya küfürden (inkârdan) kaynaklandığı vurgulanmıştır.

Bazı hadis-i şeriflerde de müminleri küfre götüren söz ve davranışlar üzerinde durulmuş bir takım günahların kişiyi iman dairesinden çıkarabileceğine işaret edilmiştir.

Konunun önemine binaen akaid, kelim ve fıkıh kitaplarında eskiden beri bu konuya yer verilmiş, konuyla ilgili müstakil eserler kaleme alınmıştır. Gümüşhanevî *de Ehl-i sünnet İtikadı*³ adıyla Türkçeye kazandırılmış olan *Câmiu’l-Mutûn fi Hakki Envâi’s-Sifâti’l-İlahiyye ve’l-Akaidi’l-Mâturidiyye ve Elfâzi’l-Küfri ve Tashîhi’l-A’mâli’l-Acibiyye* adlı eserinin II. Bölümünde yer alan **Elfaz-ı Küfür** Bahsinde bu konuyu etraflıca ele almıştır.

Genel Bilgi ve Değerlendirme

Eserde konu takdim edilirken öncelikle küfrün tarifi yapılmış ve şöyle denilmiştir: **Küfür**; şüphe, cehalet ve şek gibi sebeplerle iman edilmesi gereken şeylere iman etmemektir.

Ardından küfrün şu üç nev’e ayrıldığı belirtilmiştir:

Cehlî küfür: Kâfirlerin ve câhillerin küfrü gibi.

Cuhûdî ve inâdi küfür: Firavun ve ona benzeyenlerin küfrü.

Hükmî küfür: Şer’î meselelere dair tazîm edilmesi gereken şeyleri tahfif etme gibi Şârî’in tekzîb emaresi saydığı hususlar neticesinde meydana gelen küfürdür.

Bu tasniften sonra Gümüşhanevî, ele alacağı küfür mevzuunun bu son maddede zikredilen olduğunu belirtir. Yani elfaz-ı küfrün hükmî küfürle alakalı olduğunu belirtir.

Daha sonra “*Sapık Mezheplerin Halleri*” başlığı altında bazı mezhepleri isim isim belirterek gerekçeleriyle birlikte niçin küfre düştüklerini belirtir ve bu mezhepleri tekfir etmenin vacip olduğunu ifade eder.

İkinci Kısım’da “*Kâfir, Mürted, Zındıklar Hakkında Hükümler*” başlığı altında, Muattıla, Veseniyye, İttihadiyye, Dehriyye, Maniler, Hristiyanlar, Mecusiler gibi İslam dışı din ve fırkaların kâfir olduklarını yine gerekçeleriyle beraber anlatır.

Gümüşhanevî daha sonra “şöyle söyleyen kâfirdir/ kâfir değildir” gibi tafsilata yer vererek konuyu detaylandırır ve çoğu başka eserlerden nakledilen elfaz-ı küfrü esas alarak değerlendirmelerde bulunur. Bu konuda bazen kesin bazen ihtilafli konulara değinir. Gümüşhanevî, elfaz-ı küfür olarak kabul edilen sözleri inceleyerek bir kısmının kat’i olarak elfaz-ı küfür olduğunu, bir kısmının ise elfaz-ı küfür addedilmesinin şüpheli ve tartışmalı olduğunu belirtmiş, diğer bir kısmının ise elfaz-ı küfür olarak sayılmasının doğru olmadığı ifade etmiştir.

İlgili kaynaklardan nakille yer verilen bilgiler içinde bazı elfaz-ı küfür addedilen ifadelerin gerekçesini anlamak zor olabilmektedir. Mesela, “Bir kâfir bir Müslümana gelip bana İslam’ı öğret der de o da bir başkasına gönderirse kâfir olur. Bazılarına göre kâfir olmaz” şeklinde nakledilen sözde küfrü icab ettiren durum açık değildir.

Keza *Fusuleyn*’den nakledilen şu ifadeler avamın kafasını karıştıracak mahiyettedir: “Bir kimse Allah’ı Cennette görüyorum derse kâfirdir. Cennetten görüyorum derse kâfir değildir.

3 bkz. *Ehl-i Sünnet İtikadı*, Bedir Yayınları İstanbul, 1980.

Zira birincisinde Allah mekâna nisbet edilmiştir. “Cennetten görüyorum” sözündeki maksat, Allah Cennette olacağı için O’nu Cennette görürüm” ise yine kâfirdir.” (s. 75) “Yok olan şey Allah’ın malumu değildir dese kâfirdir” (s. 76) muamması da böyle. “Bazılarına göre bu adam bu hastalıktan ölür” (s. 76) diyen kâfirdir! “Bir kimse Allah falanın ruhunu kâfir olarak aldı derse kâfir olur.” (s. 77)! “Allah bilir senin sevinç ve hüznün benim sevinç ve hüznüme benzer diyen zâhiren kâfirdir. Bu hüznün ve sevinç malı ve bedeni ile ilgili ise kâfir olmaz denmiştir.” (s. 78) şeklindeki nakiller de bu türden olup müphem ve avamın kafasını karıştıracak türden ifadelerdir.

Bahru’l-Kelam’dan nakledilen şu ifadeler de kafa karıştıracak cinstendir: “Bir kimse Kur’an ve hadislerde geçen haberlerin zahirini kastederek Allah göktedir derse kâfir olmaz. Eğer maksadı Allah’a mekân isnad etmek olursa kâfirdir. Âlimlerin çoğuna göre kasdı nazar-ı itibara alınmaksızın kâfirdir. Fetva da bu vech üzeredir...” (s. 74).

Bazen safi zihinleri idlâl eden tasvirlerle rastlamak da mümkün. Mesela, tasvire hiç gerek yok iken küfrü açık olan şu ifadelerin nakledilmesi doğru değil: “Bir kimsenin yanında şeriat zikredildiği zaman⁴ işte şeriat budur derse kâfir olur.” (s. 98)

Şu ifadeler de öyle: “Bir kimse fâsık bir adama namaz kıl ki namazın tadını bulasın dediğinde, fâsık ona, sen de namaz kılma ki, namazı terk etmenin tadını bulasın derse kâfir olur. Bir kimseye namaz kıl dediğinde, Allah benim malımı noksan kıldı, ben de onun hakkını noksan kılıyorum derse kâfir olur (s. 85).

Elfaz-ı Küfrün Ayetler Işığında Ele Alınmasının Önemi

Her konuda ilk müracaat kaynağımız Yüce Kitabımız Kur’ân-ı Kerim olduğu gibi, elfaz-ı küfür hakkında da öncelikle Kur’ân’a müracaat etmenin gereği açıktır.

Gümüshanevî de zaman zaman Kur’ân âyetlerine müracaat ederek ihtilafı konular hakkında âyetler ışığında çözüm aramaya çalışmıştır.

Mesela, başkasının küfrüne rıza gösterme hususunda ihtilaf bulunduğunu belirttikten sonra Ebussuud Efendi’nin kanaatini şöyle açıklar: Eğer küfrün caiz ve güzel olduğunu kabul ederse kâfirdir. Fakat şerir ve zalim bir kimsenin kâfir olarak ölmesini ve Allah’ın bundan intikam almasını istediğinden küfrüne rıza gösteriyorsa kâfir olmaz... Daha sonra İmam Maturidi’nin görüşünün *tafsilata lüzum hâsıl olmaksızın kâfir olduğunu* belirtir (s. 70) Şerh kısmında ise bu ihtilafı ilgili âyet ışığında çözmeye çalışarak Ebussuud Efendi’nin kanaatini destekler mahiyetteki şu açıklamada bulunur: “Bu konuda, Kur’ân-ı Kerim’de Musa (a.s.) ile ilgili olarak şöyle buyurulmuştur: وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا “Musa şöyle dedi: ‘Rabbimiz! Şüphesiz ki sen, Firavun’a ve ileri gelenlerine dünya hayatında zinet ve mallar verdin. Rabbimiz! Senin yolundan saptırsınlar diye. Rabbimiz! (Artık) mallarını yok et ve kalblerini öyle sık ki, elemli azâbı görünceye kadar îmân etmesinler!’”⁵ (Yûnus, 88) Buna göre zulümde çok ileri giden ve Allah’a karşı cüretkâr olan bir kimsenin küfür üzere öl-

⁴ Eserde yer verilen çirkin ifadeyi nakletmeyi uygun görmediğimizden ”...” ile belirttik.

⁵ Hz. Musa’nın bu bedduası her ne kadar bazı tefsir ve meâllerde yumuşatılmaya hatta tekellüfe düşülerek aksi manada yorumlanmaya çalışılmışsa da bizce gramer açısından isabetli olan bu manadaki meâldir. Diğer meâllere bakılabilir: “Musa dedi ki: Ey Rabbimiz! Gerçekten sen Firavun ve kavmine dünya hayatında zinet ve nice mallar verdin. Ey Rabbimiz! (Onlara bu nimetleri), insanları senin yolundan saptırsınlar ve elem verici cezayı görünceye kadar iman etmesinler, diye mi (verdin)? Ey Rabbimiz! Onların mallarını yok et, kalplerine sıkıntı ver (ki iman etsinler)” (Diyaret Vakfı; Adem Uğur).

mesini istemek küfür değildir. Ebu Hanife'ye göre küfre rızâ küfürdür, imam bu hususta tafsile girmemiştir." (s. 105)

"Hıristiyan, yahudiden daha hayırlıdır diyen kimse kâfir olur. Zira bu sözü ile, şer'an ve aklen çirkin olan bir şeyi hayır kelimesi ile vasfetmiş oluyor. Yahudilik hıristiyanlıktan şerlidir diyebilir." (s. 108) iddiası karşısında Şerh kısmında yine âyete müracaat ederek, niyete göre durumun değişeceğini şöyle açıklar: "... Yukarda zikredilen hayırlıdır lâfzı ile hıristiyanların İslâm milletine nisbeten yakınlığını kast ederse kâfir olmaz. Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurulmuştur: "... Onların, iman edenlere sevgi bakımından daha yakın olanını "Biz nasrânileriz" diyenleri bulacaksınız..." (Mâide; 82) (s. 108)

İlgili kaynaklarda küfürle itham etmenin gerekçesi bazen bir âyet de olabilmektedir. Ancak çoğu kere bu gerekçe tutarlı olmayabilmektedir. Mesela, "Hayvanların da peygamberleri vardır diyen hakîmlerin yolundan gidenler de kâfirdir." (s. 65) şeklindeki nakilden sonra Gümüşhanevî şerh kısmında bu durumu şöyle izah eder: Bazı felsefecilerin yolundan gidenlere göre maymun, domuz, kurt, kuş ve su hayvanları gibi yaratıkların kendi cinslerinden peygamberler gelebilir. Delilleri şu âyet-i celiledir: "Bütün ümmetlere bir nezîr gelmiştir" (Fâtır, 24) Bunlara göre bu âyet-i celiledeki ümmetten maksat bütün yaratıklardır. Halbuki peygamberlerin sadece insanlardan gönderildiğini beyan eden sarîh âyet-i celile vardır: Bu husus ile ilgili âyet-i celile şöyledir: "Biz ancak erkekleri peygamber olarak gönderdik..." (Enbiya, 7)

Görüldüğü gibi burada küfürle itham etme, âyetin ifadesine dayandırılmıştır. Ancak böyle bir iddiada bulunanların gerçek niyetlerinin ne olduğunun, mükellef olmayan hayvanlar için peygamberleri vardır demekle nasıl bir mana kastettiklerinin araştırılmasının gerektiği kanaatindeyiz.

Bazen bir âyetin zâhirinin ifade ettiği bir husus dahi küfür sayılır ki, böyle bir ithamın ne derece yanlış olduğu ortadadır. Mesela, "iman ziyadeleşir noksanlaşır diyen kâfir olur." (s. 100) diye nakilde bulunulmuştur. Bazı âyetlerin zahiri sarîh bir şekilde imanın arttığını ifade ederken böyle bir iddiada bulunmak ne derece doğrudur!? Mesela şu âyet bunlardan biridir: *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ* Mü'minler ancak o kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman kalbleri ürperir; kendilerine O'nun âyetleri okunduğunda (bu, onların) îmanlarını artırır ve (onlar yalnız) Rablerine tevekkül ederler. (Enfâl, 2)

Gümüşhanevî "Elfaz-ı Küfür"le ilgili şu prensiplere dikkat çeker:

- Bir kimse elfaz-ı küfrü kasden söylese ittifak ile kâfirdir.
- Küfür olduğunda ihtilaf edilen lafızları söyleyenlere tecdid-i nikâh yapması, tevbe etmesi ve bu lafızdan dönmesi emredilir.
- Hata veya icbar ile söylenen elfaz-ı küfrü küfre götürmez...
- Bir kimse elfaz-ı küfrü şaka veya oyun olsun diye söyler ve buna inanırsa kâfirdir.
- Te'vîl ehli tekfir edilmez. (s. 69-Şerh kısmı). Ancak âyet-i kerime ve hadis-i şeriflere icma vaki olan manalarının dışında mana veren kâfir olur. (s. 100-Şerh kısmı)
- Ehl-i kiblede hiç kimseyi tekfir etmek doğru değildir. (s. 73 Şerh kısmı)
- Şer'i meseleleri hafife alan, istihza eden kimse tekfir edilir. (s. 88-Şerh kısmı)
- Şer'i kaidelerden birisini yalanlayan, Resûlullah'ın fiilinden yakinen bilinen ve bize tevâtür yolu ile naklonunan, icmâ vâki olmuş bir şeyi inkâr eden kâfirdir.
- Namaz, oruç, zekât, hac gibi farz olduğu hususunda icma vaki olmuş hususları inkâr eden veya onlardan şüphe eden kimse kâfirdir. (s. 93)

Tekfir Konusunda İhtiyatlı Olmanın Gerekliliği

Gümüşhanevî'nin eserinde dikkat çeken hususların başında tekfir konusunda ihtiyatlı olmanın gerekliliğini vurgulamış olması gelmektedir. Gümüşhanevî çeşitli eserlerden alıntılar yaparak, tekfir konusunda cür'etkâr olmamanın lüzumunu ifade etmektedir. Burada tespit ettiğimiz bazı alıntıları zikredeceğiz.

Gümüşhanevî şu önemli prensibe değinir: Elfaz-ı küfür olarak görünen lafız birçok yönleri ile küfrü icap ettirmesine rağmen bir ciheti ile küfrü icap ettirmiyorsa, fetva veren âlim küfre mani olan o bir tek cihete meyleder. Diğer vecihleri o veche tercih etmez. O kimsenin küfrüne kail olunmaz. (s. 68)

Gümüşhanevî *es-Suğrâ* adlı eserden nakille şerh kısmında bu prensibi şöyle açıklar: "Küfür büyük şeydir. Dolayısıyla tekfir olunmayacağına dair bir rivayet (emâre) bulunduğu müddetçe bir mü'min kâfir sayılamaz. Bir kimsenin sarfettiği bir söz birçok yönleri ile küfrü gerektiriyor da bir yönü ile küfürden kurtarıyorsa -Müslümanlar hakkında hüsn-i zannın bir gereği olarak- müftünün onu tercih etmesi gerekir. Sonra, bu adamın niyeti küfrü gerektirmeyen vecihse o Müslümandır. Fakat niyeti küfrü gerektiren vecih ise müftünün fetvası ona fayda vermez."

Bu son cümlede kişinin Allah katında kâfir olup olmadığının niyetle irtibatlı olduğu insanların bunu bilemeyeceğini; kimin mümin, kimin kâfir olduğunu ancak Allamu'l-ğuyub olan, kalblere muttali, niyetleri bilen Yüce Allah'ın bildiğini; insanların ise zahire bakarak hüküm vermeleri gerektiğine işaret etmektedir.

Şu ifadeleri de bu prensibe açıklık getirir mahiyettedir: sözünü, zayıf bir rivayet olsa dahi, iyiye yorma imkânı varken veya küfrü hakkında ihtilaf varken bir Müslümanın tekfirine fetva verilemez.. Bu kaideye göre, elfâz-ı küfür olarak zikredilen birçok lafza dayanarak bir Müslümanı tekfir etmeye fetva yolu yoktur. Ben de bu lafzlara dayanarak fetva vermemeyi kendime prensip edindim. (s. 69)

Şerh kısmında bu prensibi şöyle açıklar: Bir kimsenin sarfettiği bir söz birçok yönleri ile küfrü gerektiriyor da bir yönü ile küfürden kurtarıyorsa müftünün onu tercih etmesi gerekir. Zira Müslümanlar hakkında hüsn-i zan esastır. Şu var ki bu adamın niyeti küfür değilse Müslümandır. Fakat niyeti küfür ise müftünün fetvası onu kurtaramaz.

Şerh kısmındaki şu nakiller de önemli: "*Tenviru'l-Ebsar* isimli kitapta şöyle denmiştir: Bir Müslümanın sözünü, iyiye hamletmek mümkün olduğu müddetçe, onun tekfiri hususunda fetva vermemelidir.

Tahavî'den şöyle nakledilmiştir: Mürted olduğu tahakkuk etmedikçe, bir müslümanı tekfir doğru değildir. İslâm şüphe ile zail olamaz. Bir âlim, zorla müslüman olanın müslüman olduğuna dair hüküm verirken, müslüman olan birini kolayca tekfir etmemelidir.

Subki'den şöyle nakledilmiştir: La ilahe illallah, Muhammedun Resûlullah diyeni tekfire cür'et edilmemelidir. Kâfir olan bir kimseye, hayatta iken müslümanlara yapılan muamelenin ona yapılmaması, öldükten sonra da Cehennemde ebedi kalması gibi ağır hükümler ve cezalar uygulandığından tekfirden acele edilmemelidir.

Konuşulan sözlerin, mecaz, kinaye, istiare gibi te'villeri vardır. Ancak te'vile kapısını kapayan, küfür lâfzını söyleyen tekfir edilebilir. *Bâhru'r-Râik* isimli kitapta da böyle vârid olmuştur." (s. 110)

Gümüşhanevî bu ihtiyatlı tavrını söylenen sözlerin niyete göre değerlendirilmesi gerektiğine atıfta bulunarak sürdürür. Eserinde sık sık niyete göre elfaz-ı küfre taalluk eden hükmün

de değişebileceğini belirtir. Elfaz-ı küfür olduğu iddia edilen bazı lafızlar hakkında niyete göre değerlendirmelerde bulunur. Mesela şöyle der: Bir kimseye Allah'tan kork denildiği vakit korkmuyorum derse kâfirdir. Bu sözden başka bir mana kastedildiyse kâfir değildir. (s. 75) (Bu sözü yaptığı işte hakkı yerine getirmek maksadı ile söylerse kâfir olmaz. (s. 78) "... Allah'ın ismini hafife aldığı için kâfir olur." (89) "... Çünkü kibleyi hafife almış oluyor." (92)

Keza, "Reşîd bazı büyüklerden şunları işittim: Bir kimse emretme veya izin verme yerine «bismillah» kullanırsa, kâfir olur. Şu misallerde olduğu gibi: Birisi oturayım mı, kalkayım mı, çıkayım mı dediğinde, diğeri otur, kalk, çık yerine «bismillah» derse, yukarıda da belirtildiği gibi kâfir olur." (s. 83) bilgisini naklettikten sonra, şerh kısmında burada niyetin önemli olduğunu belirten şu açıklamada bulunur:

"Bir şeyi emrederken «bismillah» demek günümüzde çok vuku bulan hadiselerdendir. Bu gibileri tekfir etmek zordur. Maksatları da Allah'ın ismini hafife almak veya Allah'ın kelâmını kendi kelâmı yerine koymak değildir. Belki de onun maksadı yemeye başlarken «bismillah» de de öyle ye demektir. Müftü zahirine bakarak bu hususta fetva vermekte acele etmemelidir."

Şu anlattığı da sözün niyete göre değerlendirilmesi gerektiği hususunda güzel bir misaldir: İmam Muhammed'e göre, (namaz kılması emredilen kimsenin) "namaz kılmıyorum" sözünün dört ihtimâl taşır:

1. Çünkü ben namazımı kıldım.
2. Senin emrinle kılmam. Çünkü senden daha hayırlısı bana namaz kılmayı emretti.
3. Fâsık olduğum için kılmıyorum. Bu üç hal küfür değildir.
4. «Kılmıyorum. Benim üzerime farz değildir. Ben namazla emrolunmadım.» Bu hal küfre götürür, (s. 83 Şerh'ten)

Cenneti değil Allah'ı görmeyi istiyorum diyen kâfirdir. (s. 88)! İfadesini de tenkid ederek şerh kısmında şöyle cevaplandırır: "Cenneti istemiyorum, Allah'ı görmek istiyorum diyen kimsenin kâfir olmaması gerekir. Çünkü o daha yükseğini istemiştir. «Dünya, âhiret ehline; âhiret, dünya ehline; ikisi de Allah ehline haramdır», sözü, yukarki görüşü te'yid etmektedir."

Bizce de böyle bir sözü söyleyenin niyetinin ne olduğunu araştırmamızın önemi ortadadır. Şu âyet de Allah'ın rızasının her şeyden üstün olduğunu ifade etmektedir: وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ "Allah, mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara, altlarından ırmaklar akan, içinde ebedî olarak kalıcı oldukları Cennetler ve Adn Cennetlerinde güzel meskenler va'd etti. Allah'ın rıdvânı (râzı olması) ise daha büyüktür! İşte büyük kurtuluş budur!" (Tevbe, 72)

Nitekim Yunus Emre de âşıkâne bir eda ile:

*"Cennet cennet dedikleri üç beş köşkle birkaç huri.
İsteyene ver onları bana seni gerek seni" demektedir.*

Gümüşhanevî tekfir konusundaki ihtiyatlı tavrını kullandığı ifadelerle de sergiler. Örneğin şöyle der: Bir kimse salih bir adama benim için seninle karşılaşmak hınzırla karşılaşmak gibidir derse kâfir olmasından korkulur. (99)

Gümüşhanevî tekfir konusundaki bu ihtiyatlı tavrını ehl-i bid'ayı tekfir etmeme hakkında da sürdürür. Ehl-i bid'a dahi olsalar Ehl-i kıbleden olanların tekfir edilemeyeceğini ifade eden Gümüşhanevî, bid'at ve heva ehli hakkında âlimlerin ihtilâf ettiğini belirttikten sonra bu konuda ihtiyatlı olmanın gereğini ifade eden şu nakilde bulunur: "İmam Ebu'l-Meali'ye sorulmuş, cevap vermemiş, özür beyan ederek şöyle demiştir: Bu mevzuda hata yapabilirim. Müslümanı

kâfir, kâfiri müslüman yapmak kolay bir mesele değildir. Alimler, te'vil erbabını tekfir etmekten kaçınmak gerektiğini söylemişlerdir. Bunlara göre, namaz kılan bir kimsenin kanını helâl kılmak tehlikelidir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuşlardır: *Kelime-i şehadet getirerler, kanlarını ve mallarını benden korumuş olurlar...*" (s. 104 Şerh kısmı)

Sonuç

Burada Gümüşhanevi'nin tesbitlerinden yola çıkarak tekfir konusunda şu prensipleri göz önünde bulundurulması gerektiğini özetlemek istiyoruz:

1. Kişiyi iman dairesinden çıkarıp küfür ve inkâr bataklığına düşüren hususlar genel olarak zikredilip saf zihinleri bulandıracak, vicdanı rahatsız edecek derecede tafsilat ve teferruat girilmemelidir. Aksi halde itikadı zayıf insanlar bu sözleri duyup benzerlerini istimal edebilirler. Nitekim bazı şeylerin şuyuu vukuundan beterdir. Elfaz-ı küfrün şuyuu bulması da tehlikeli bir durumdur.

Konuyla ilgili eserlere baktığımızda özetle şu genellemelerin yapıldığını görürüz: İman esaslarından herhangi birini kabul etmemek, imânın temel prensipleri olarak ifâdesini bulan, Allah'ı, melekleri, kitapları, peygamberleri, kaderi ve âhiret gününü ya da Kur'ân âyetlerinden herhangi birini yalanlamak, alay konusu yapıp küçümsemek, tahkir edici ifadeler kullanmak o kişinin iman dairesinden çıktığını gösterir. Özetle iman edilmesi gereken hususlara karşı inkâr, istihzâ, istihfaf tarzındaki yaklaşımlar küfre düşürür.

2. Küfre düşürmesi kesin olan hususlar dışındaki ihtilafı elfaz-ı küfür hakkında, kesin ifadelerden kaçınmalı, "*küfre düşmesinden korkulur*" "*küfründen korkulur*" gibi ihtiyatlı ifadeler kullanılmalıdır.
3. Müminlerden sadır olan ve zâhiren küfrü işmam eden sözleri tevil etme imkânı varsa tevil etmeli, lafız bir çok yönleri ile küfrü icab ettirmesine rağmen bir ciheti ile küfrü icap ettirmiyorsa o ciheti esas alıp sözü iyiye yormalı, hüsn-i zanla amel etmelidir. Mümkün olduğu kadar tekfirden kaçınmalıdır.
4. Bütün iş ve amellerde niyet önemli olduğu gibi, elfaz-ı küfür olduğu belirtilen ifadelerde de niyet çok önemlidir. Dolayısıyla elfaz-ı küfür gibi görünen lafızların ardındaki niyet iyi tesbit dilmelidir.
5. Sözün küfür ifade etmesi söz sahibinin kâfir olduğuna dair kesin bir delil değildir. Çünkü o söz inkârdan değil de başka sebeplerden dolayı da söylenmiş olabilir. İman konusunda yakın, sözden ne kastedildiği hususunda ise şüphe var ise bu durumda şek ile yakın zail olmayacağından, "kâfir" damgasını vurmaktan kaçınmalıdır. Bu sözlerin küfürden doğduğunu, yâni o adamın küfür niyetiyle, islâm'ı inkâr kasdıyla bunları yaptığını kesinlikle bilmedikçe onu tekfir edemeyiz; kendisine kâfir diyemeyiz. Sözün küfürden neş'et ettiği yakinen biliniyorsa ancak bu durumda sahibine kâfir denilebilir.

Bu konuda el-Ezherî'nin tavrı bize örnek olmalıdır: "Kur'an'a mahlûk diyen kimseye kâfir denilebilir mi?" Sorusuna şu cevabı vermiştir: *Söylediği şey küfürdür!* Soru kendisine üç defa tekrar edilir. Hep aynı cevabı verir ve sonunda şöyle der: *Bazen müslümanın ağzından küfür çıkabilir.*

Şurası da unutulmamalı ki, bir takım fikhî ahkâmı uygulama durumları müstesna, normal şartlarda kâfire kâfir diye hitap etmek doğru bir davranış değildir. Çünkü o kişinin iman dairesine yönelme ihtimali vardır. Böyle bir hitap tarzı onu bu daireden daha da uzaklaştırabilir. Ancak küfrü benimsemiş, bu uğurda çalışan ve İslâm'a hücum eden kişi ve gruplara bu ismi vermekte bir mahzur yoktur, belki gereklidir de. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de de kâfirlere çok

verde “Ey kâfirler!” diye hitap edilmediği halde, imana tamamen sırt çevirmiş inkârcılar için Kâfirûn suresinde “De ki ey kâfirler!” hitabında bulunulmuştur. Peygamberimiz de İslamiyet’i yayma siyasetinin bir gereği olarak, münafık olduklarını bildiği halde müslüman gözüken kimseleri tekfir etmemiştir.

6. Su-i zanna kapı aralayacak, küfürle itham olunma durumuna düşürecek söz ve davranışlardan uzak durmalı, “İttekû mevadia’t-töhem/Töhmet altında kalacağınız durumlardan kaçınınız” prensibiyle amel etmeliyiz.
7. Bir Müslümana kâfir demenin ne derece tehlikeli bir şey olduğu asla unutulmamalıdır. Peygamber Efendimiz’in şu hadisi bu konunun hassasiyetini gözler önüne sermektedir: “Kim kardeşine kâfir derse, ikisinden biri mutlaka kâfir olmuştur. Eğer itham edilen kâfir değilse, küfür itham edene döner.”⁶

6 Buhârî, *Edeb*, 73; Müslim, *İmân*, 26.

IV

GÜMÜŞHANEVÎ VE HADİS

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hadis Kültürü

Ahmet YILDIRIM

Râmûzu'l-ehâdis ve Levâmiu'l-ukûl Bağlamında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin
Hadis Şerhçiliği ve Sünnet Anlayışı

İbrahim KUTLUAY

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve *Râmûzü'l-Ehâdis* Adlı Eseri

Hasan YENİBAŞ

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Râmûzu'l-Ehâdis* İsimli Eserinin Kaynakları (101-200. Hadisler)

Osman BİLGİN

Râmûzü'l-Ehâdis ve Nevâdir Hadislerin Dayanılmaz Çekiciliği

Ali KUZUDİŞLİ

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Levâmiu'l-Ukûl* Adlı Eseri

Macit DEMİNER

Levâmiu'l-Ukûl ve Hadis Şerh Geleneğindeki Yeri

Abdulvahap ÖZSOY

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Mecmûatu'l-Ahzâb* Adlı Kitabındaki
Bazı Duaların Kaynakları ve Etkileri

Harun Reşit DEMİREL

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Kırk Hadis'i* ve Kaynakları

Niyazi KARABULUT

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hadis Kültürü

Ahmet YILDIRIM*

Mesajı ve düşünceleri yaşadığı dönemde kalmayıp günümüze kadar ulaşan kültürümüzün önemli ve tarihî şahsiyetlerinden birisi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'dir (ö.1311/1893). Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin hayatı incelendiğinde onun ilme, irfana, ahlâka kısacası Hakk'a ve halka adanmış biri olarak görülür. Onun hayatını ve düşünce sistemini şekillendiren pek çok unsur bulunmaktadır. Bunlar arasında Hz. Peygamber'in ahlâkî güzellikleri yanında bilhassa O'nun sünneti gerek teorik ve gerekse pratik açıdan önemli olmuştur. Çünkü Hz. Peygamber (s.a) Kur'ân'ı tebliğ, tebyîn ve uygulayan Allah'ın elçisidir. Ayrıca Hz. Peygamber'in yaşantısını ve güzel ahlâkını kendisine örnek alan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, bütün eserlerinde insanlara İslam'ı yaşama, yaşatma yollarını öğretme gayreti içinde olmuştur.

Gümüşhanevî, XIX. Yüzyılda yaşamış ve Osmanlı toplumunda kayda değer bir etkiye sahip olmuş yetkin bir Osmanlı âlimi olarak kabul görmüştür. Medrese eğitiminden sonra tasavvufa intisap etmiş, bir yandan tedris ve telif ile iştigal ederken, diğer yandan tarikat faaliyetlerini de sürdürmüştür. Onun tasavvufa dair eserleri bulunduğu gibi, hadis sahasında da çok kıymetli eserleri bulunmaktadır.¹ Onun eserleri arasında yer alan *Râmûzu'l-ehâdîs* (Bu eser az sözle çok mâna veren veciz hadisleri bir araya getiren ve hadîse dair eserlerinden ilki ve en önemlisidir) *Acâibu'n-nübüvve*, *Letâifu'l-hikem*, *Hadîs-i Erbaîn* ve *Levâmiu'l-ukûl* adlı eserleri bilhassa Hz. Peygamber (s.a) ve hadis kültürüyle ilgili önemli bilgilere yer verildiği görülür. Bunlar arasında müellifin *Râmûz*'un şerhi *Levâmiu'l-ukûl* adlı eseri de hadis ilmi açısından ayrı bir önem arz etmektedir.

Gümüşhanevî'nin de yaşadığı dönem içerisinde yer olan Osmanlı Dönemi'nin son asırlarına gelindiğinde; hadis ilimleri açısından önceki dönemlere göre daha verimsiz bir dönem geçirdiği, Mısır-Hind bölgesinin cazibesini koruduğu, ancak hadis ilmi açısından bu dönemde yapılan çalışmaların da daha çok şerh, haşiye, ta'lik ve derlemeler ekseninde olduğu gözlemlenmektedir. Bununla birlikte 19. yüzyıl Osmanlısı'nda, döneme yön veren, eser sahibi muhaddisler yetişmiş², Gümüşhanevî de bunlar arasında yerini almıştır. Bu noktada Gümüşhanevî'nin önemli bir özelliği tekkesinde hadis ilminin tedrisine ağırlık vermiş olmasıdır. Ayrıca Gümüşhanevî ömrünün yirmi sekiz yılını (1847-1875) neşriyat ve ilmi çalışmalara vermiş, şeyhi Abdülfettah Efendi'nin vefatına kadar tarikat faaliyetlerinden ziyade ilmi çalışmalarla iştigal etmiştir. Bütün telifatını bu tarihlere kadar tamamlamış, *Râmûz*'un şerhi olan *Levâmiu'l-ukûl*'u haftalık sohbetle 1864'te başlayıp, 1875'te bitirmiştir. Ömrü boyunca *Râmûz*'u yetmiş kez hatmettirmiş, icazetler vermiştir. *Hâtimetu'l-muhaddisin* diye isimlendirilen Gümüşhanevî'nin bu gayretleri sonucunda dergâhı adeta bir *daru'l-hadis* hüviyetine bürünmüş-

* Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

1 Bkz. Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (V.1311/1893) Ve Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri*, Konya 2007, s. 5-6 (Yayınlanmamış doktora tezi). Bu çalışma aynı zamanda tebliğimizi hazırlarken istifade ettiğimiz en önemli başvuru kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Macit Demirel'e katkı ve yardımlarından dolayı çok teşekkür ederiz.

2 Bkz. Mehmet Emin Özafsar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2005, s. 133, Rukiye Aydoğdu, *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi -Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde*, Ankara 2008, s. 21 (Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi)

tür. Bu çalımsalar yüzlerce hadis aliminin yetişmesine, birçoğunun huzur dersleri muhatab ve mukarrirliğine, bazılarının da Dâru'l-hilâfeti'l-âliyye Medresesi hadis ve hilafiyat dersleri müderrisliğine yükselmelerine sebep olmuştur. Zaman zaman sohbet ve derslerine Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid'in devam ettiği, özellikle Abdülhamid Han ile hususi bir yakınlık olduğu, bazen aralarında sohbet ve istişarelerin yapıldığı belirtilmektedir.³

Bu genel bilgilerden sonra biz de bu tebliğimizde; önce genel olarak eserlerinde hadis/sünnet kültürüyle ilgili neler vardır, nelere temas edilmiştir? Konuları üzerinde kısaca durma-ya çalışacağız.

Genel olarak eserlerinde hadis ilmiyle ilgili neler olduğuna bakıldığında; hadis ve sünnet kavramlarından ne anladığı, bu bağlamda hadis usûlüyle ilgili pek çok ıstılah üzerinde durduğu ve bunlarla ilgili bilgilere eserlerinde yeri geldikçe yer verdiği, ayrıca eserlerinde hadis usûlü ilmi içerisinde yer alan hadis ilminde ravide aranan şartlar, hadis tahammül yolları ve hadis ehlinin fazileti, değeri ve hadisin tedvini hakkında bilgiler görülmektedir. Yine hadis usûlü konuları arasında yer alana kudsî hadisle birlikte örf ve ıstılahlar yönünden hadis ve kısımları hakkında bilgi verir. Yeri geldikçe hadis ilmiyle ilgili zayıf hadis amel, zayıf hadis çeşitleri ve mevzu hadis gibi hadis ilminin önemli addedilen meseleleri üzerinde de bilgiler sunmaktadır. Yine eserlerinde nâsih-mensûh, esbâbu vürûdi'l-hadîs, garîbü'l-hadîs, muhtelifü'l-hadîs gibi hadis ilimleri hakkında örnekleriyle birlikte önemli malumat bulunmaktadır. Ayrıca hadis şerhi olan *Levâmiu'l-ukûl* adlı eserinde hadis şerh metodu ve hadis şerhiyle ilgili bilgiler bizlere takdim etmektedir. Mesela müellif, şerhine başlamadan önce 42. sayfaya kadar hadis ilmüne dair bazı bilgiler vererek okuyucunun konuya hazırlanmasını sağlamıştır. Bu bölüm üçe ayrılmıştır. 1- *Ehl-i hadisin fazileti*, 2- *Hadisin tedvini*, 3- *Hadis ıstılahlarının beyanı, çeşitleri, keyfiyeti, tahammülü, edası, nakli ve bu şerhi okuyacak kişi için gerekli olacak bazı bilgiler*.⁴ Tabii ki, satır aralarında hadis ilmiyle ilgili daha detaylı bilgilere rastlamak mümkündür.

Yukarıda bahsedilen hadis usulüyle ilgili konuların izahında klasik hadis usul kaidelerine bağlı kalındığını, klasik usul kaynaklarından yararlanılarak yazıldığını görmek mümkündür. Gümüşhanevî'nin hadise dair yazmış olduğu eserler bulunmakla birlikte onun hadis ilmi ve usulüyle ilgili (daha çok *Râmuz* ve şerhinin mukaddimelerinde) verdiği bu bilgiler, okuyucu için hadis eserine hazırlık olması ve Gümüşhanevî'nin aldığı hadis tahsilini göstermesi açısından önemlidir. Bununla birlikte Gümüşhanevî'nin teoride verdiği bu bilgileri hadise dair eserlerinde ne kadar uyguladığı tartışma konusudur.⁵ Bütün bunlardan Gümüşhanevî uygulamaları tartışmaya açık olsa da, adeta bir hadisçi gibi hadis ilmiyle ilgili bilgilere sahip olduğu ve onları bizlere sunduğu anlaşılmaktadır.

İkinci olarak üzerinde duracağımız konu, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de nübüvvet ve peygamber anlayışı nasıldır? Bununla birlikte eserlerinde nübüvvet ve peygamber anlayışıyla ilgili olarak eserlerinde özet olarak söylenenler nelerdir?

İslam inanç esaslarından biri de peygamberlere imandır. Her Müslüman gibi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî de, İslâm inanç esasları arasında yer alan peygamberliğe (nübüvvet müessesesine) ve bunun Allah'ın iradesiyle gerçekleşen bir makam olduğunu ve inanılması gerektiğini kabul eder ve inanır. Gümüşhanevî İslam inanç esasları içerisinde yer alan peygamberlik (nübüvvet) kurumunun varlığı, peygamberliğin sübûtu, onların mu'cize göstermeleri, şefaet etmeleri, vahye muhatap olmaları, ahlâk ve ahvâlini benimseme ve uyma gibi peygamberlikle ilgili hususlara inandığı anlaşılmaktadır. Onun bu anlayışının İslâm kelâmı içerisinde-

3 Bkz. İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiye Tarikatı*, Seha Yay., İstanbul, 1984, s. 65; Rukiye Aydoğdu, *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi...*, s. 74.

4 Rukiye Aydoğdu, *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi...*, s. 87.

5 Rukiye Aydoğdu, *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi...*, s. 110.

de yer alan ehl-i sünnet anlayışıyla genelde örtüştüğünü söylemek mümkündür. Akaide dair yazdığı *Câmiu'l-mütûn fî hakkı envâi's-sıfâti'l-ilâhiyye ve'l-akâidi'l-mâturîdiyye ve elfâzi'l-küfri ve tashîhi'l-a'mâli'l-acîbiyye* adlı eserinin birinci bölümü Allah'ın sıfatları ve itikatla ilgili meseleler konularını ihtiva etmektedir. Burada peygamberlikle (nübüvvet müessesesi) ilgili görüşlerini daha detaylı görmek mümkündür.

Üçüncü olarak Hz. Peygamber'e bağlılığı nasıldı? Görüşleri üzerinde bilgi vermek istiyoruz.

Tasavvuf yoluna sülûk eden her sûfî gibi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî de gerek teorik ve gerekse pratik açıdan hayatının her safhasında Hz. Peygamber'e ve onun sünnetine büyük önem vermiş ve ilgilenmiştir. Öncelikle edep ve erkân konuları olmak üzere hemen hemen hayatın her alanıyla ilgili hususlarda Hz. Peygamber'e bağlılığı dikkat çekmektedir. İlim, irfan ve ahlakî özellikleriyle de bilinen Gümüşhanevî'nin, Hz. Peygamber'in ahlâkî güzellikleriyle birlikte bilhassa O'nun sünnetine bağlılığı üzerinde önemli vurgular yaptığı görülmektedir. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hz. Peygamber'i uyulması gereken 'en güzel örnek' olarak kabul etmekte ve O'nu model alarak insan-ı kâmil olma yolunda rehber olarak görmektedir. Bu bağlamda Râmuz'u okuyan, öğrenen ve öğretenin kazanacağı faydalar arasında Allah, Rasûlullah ve sahabe sevgisiyle rızıklanması gibi faydalarına işaret edilmiş olması Hz. Peygambere bağlılığının bir göstergesi olarak anlamak mümkündür. Bu yönüyle eser, toplumu hadisle eğiten, zühd eğitiminde hadisi esas almak suretiyle tasavvufi düşünceyi Kur'an ve Sünnete uygun çizgiye çekmeye çalışan, rivayetleri değerlendirme yöntemleri birbirinden farklı olan tasavvuf ehliyle hadis ehli arasındaki mesafeyi kapatma yolunda atılan bir adım olarak değerlendirilebilir.⁶

Bu bağlamda sünnete bağlılık noktasında Gümüşhanevî'nin zaman zaman dile getirdiği konulardan birisi de, sünnetle amel edip etmeme meselesidir. Dinin emir ve yasaklarına hakıyla raiyet etmek isteyen her Müslüman'ın, sünnetten müstağni kalması, o olmadan dini bir hayat sürmesi düşünülemez. Çünkü sünnette, Kur'anikerim'de olmayan bazı şeyler bulunmaktadır. Sünnet olmadan Kur'anikerim'in emir ve yasaklarının tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Gümüşhanevî, herkesin ehl-i sünnet olma iddiasında olduklarını belirtir. Hemen peşinden, bunun kuru bir iddia ile mümkün olamayacağını, hem sözle hem de fiilî uygulama ile mümkün olabileceğini, bunun da yolunun güvenilirliği tespit edilmiş olan kitaplarda yer alan sahih hadislerle amel etmekten geçtiğini belirtir. (Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, III, 95 (hn. 3216). Gümüşhanevî, sünneti terk eden kimseleri şiddetle reddeder. Peygamberin sünnetini terk edenlere, Allah'ın buğz ettiğini ve ona Resûl'ün ve diğer resûllerin lanet ettiklerini haber verir. Ona göre, sünnetten ya tamamen yüz çevrilmekte veya önemsiz kabul edilerek bir kısmı terk edilmekte yahut ta hoş görülmemektedir. Sünneti önemsiz kabul etmek ve onunla amel etmede özensiz davranma meselesini, eserinin başka bir yerinde daha zikretmektedir. Gümüşhanevî'nin bu ifadelerinden, insanların sünneti tamamen terkten ziyade ona karşı özensiz davrandıklarını ve ona hakıyla önem vermediklerini vurgulamak istediğini anlamaktayız. (Gümüşhanevî, age., III, 340 (hn. 3692).⁷

Dördüncü olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye göre sünnet/hadis dindeki yeri nedir? Eserlerinde sünnet/hadis deyince ne anlaşılmıştır? Kaynak olarak sünnet nasıl değerlendirilmiş ve düşüncelerine ne kadar tesir etmiştir? Konuları üzerinde durmak istiyoruz.

Tasavvufî hayat ve düşüncenin Kur'an'dan sonra ikinci kaynağı sünnet yani Hz. Peygamber'in sözleri, tavsiyeleri ve yaşama şeklidir.⁸ Bir mutasavvıf olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüş-

6 Bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Râmûzü'l-ehâdis" DİA, İstanbul, 2007, XXXIV, 455; Rukiye Aydoğdu, age., s. 77-78.

7 Macit Demirer, Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî..., s. 222-23.

8 Sünnetin tasavvuf için de kaynak oluşuyla ilgili olarak bkz. Yusuf el-Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 81-85.

hanevî'nin düşüncesi ve eserlerinin kaynağını da Kur'an'dan sonra hadis/sünnetler teşkil eder. Bunu hadisle ilgili eserlerinden ve eserlerinde geçen konuların ele alınışından anlamak mümkündür.⁹ Ona göre Kur'an ve sünnete dayalı İslam şeriatında, sünnet Kur'an'ın açıklayıcısı durumundadır. Müctehid ve ulema bulunuşu gereken şartlar arasında hadis hükümlerinin de bilinmesi yer almaktadır. Hadis ilmi, tercih edilen ilimlerden olup, hayrın en efdali, kurbun en sağlamıdır. Sünnet ilmi Kur'an-ı Kerim'den sonra en büyük ilimdir. Sünnet ilmi, Kur'an'ın açıklayıcısı durumunda olup, anlamını ibrâz edici özelliktedir.¹⁰

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî hadis ilmi hakkında Râmûzu'l-ehâdîs'in mukaddimesinde şunları söylemektedir: "Hadis ilmi, şer'i hükümlerden bir farz-ı kifayedir. Farz ve vaciplerin dışındaki bütün ibadetlerden daha faziletlidir." Ardından Süfyan es-Sevrî'nin "Ben, Allah'ın rızasını murad eden bir kimse için Hadis ilminden daha faziletli bir ilim bilmiyorum. Çünkü insanlar yeme ve içmeye varıncaya kadar bütün işlerinde ona muhtaçtır." sözünü aktardıktan sonra şunları belirtmektedir: "Hadis ehlinin fazileti yüksektir. Zira Resûlullah (s.a) onlar hakkında: "Bizden bir şey işitip de onu duyduğu gibi başkasına ulaştıran kimsenin Allah yüzünü ağartsın. Nice tebliğ edilen vardır ki tebliğ edenden daha kavrayışlıdır." Diğer bir hadis-i şerifte ise şöyle buyrulmuştur: "Kıyamet günü bana en yakın olanlar, bana en çok salavat getirenlerdir." Bu ümmet içinde hadis ehlinin daha çok Resûlullah (s.a)'e salavat getiren yoktur."¹¹ Dolayısıyla Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, hadis ilmiyle meşgul olmanın Resûlullah'a (s.a) yakınlaşmaya vesile olacağını söylemekte ve böyle bir eseri oluşturmada Efendimiz'e (s.a.) yakınlaşmayı gaye edindiğini belirtmiş olmaktadır.¹² Yine o hadislerin bir müslümana sağlayacağı faydaları şöyle ifade etmektedir:

"Nebiler sultanı Resûlullah (s.a)'in mübarek ağızlarından çıkan hadis-i şeriflerin kalpleri ihya edeceği, dine ve nizam-ı aleme nice faydaları ve güzellikleri sağlayacağı muhakkak ki güneşten daha zahirdir. Birçok âyet-i kerime ve binlerce hadis-i şerif ortaya koydu ki Sultan-ı Enbiya'nın bütün fiil, söz, hal ve evsafına ittiba ve iktida etmede "Ümmetlik" mefhumu ortaya çıkar. Binaenaleyh Resûlullah (s.a)'in hadislerini bilmeden O'na uymak nasıl mümkün olur. Nice evliya ve ulema beyan ettiler ve kitaplarında yazdılar ki: Mürşid-i kâmilin şart ve alameti dahi hadis ilminde sağlam ve bilgili olmaktır. Hadisler ki Hz. Peygamber'in söz, fiil, takrir ve vasıflarından ibarettir. Bunların bulunmadığı yerde bereket, saadet, güzellik, rahmet ve yardımın hiçbiri bulunmaz. Buna mukabil ise keder, kalp eğriliği, gam, musibet, beldelerin fesadı, ihtilaf, sıkıntı, azap, fakirlik ve korku vardır. Demek ki Allah ve Peygambere, rahmete ulaşmak ancak hadisle mümkün olur. Çünkü hadis-i şerifler Allah kelamının ezeli sırlarının ve ilahi muradın tefsir ve açıklamalarıdır ve nice yüzbinlerce hassaları vardır. Dünyada onlarla amel, kıraat, öğrenme ve öğretme nice saadetselere, ahirette ise nice tehlike ve felaketlerden muhafazaya vesile olduğu gibi insana ebediyen şefaath ve yardımcı olur."¹³

Gümüşhanevî, Râmûzü'l-Ehâdîs adlı eseriyle hadisi bir eğitim aracı olarak esas aldığını görmekteyiz. Nitekim hadisleri hem konu hem de boyutları itibarıyla seçerken buna dikkat ettiği görülür. Eserinde günün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde muhtasar, veciz hadisleri almış, bunların dinin temel esaslarını ihtiva etmesine, te'vile ihtiyaç duyulmayacak derecede açık olmasına özen göstermiştir.¹⁴

9 Rukiye Aydoğdu, age., s. 98.

10 Bkz. Gümüşhanevî, Ahmed b. Mustafa , *Levâmiu'l-ukûl*, Dersaadet, İstanbul tsz., I, 3. Ayrıca bkz. Rukiye Aydoğdu, age., s. 98.

11 Bkz. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, İstanbul tsz., s.1.

12 A. Hikmet Atan, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (K.S.)'de Sünnete Bağlılık ve Bunun Tekke Geleneğine Yansıması", s. 2-3 (Yayımlanmamış tebliğ).

13 Bkz. Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, İstanbul tsz., s. 7.

14 Bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Râmûzü'l-Ehâdîs", *DİA*, XXXIV, 454-455; A. Hikmet Atan, agt., s. 4.

Gümüşhanevî, sünnetin lügatta asıl anlamının, “yol ve siret” olduğunu, “alâ süneni fülân” denildiğinde, “(onun izlediği) yolları” anlamına geleceğini belirtir. “Sünnetü’l-vech” tabirini “yüzün görünen kısmı” olarak açıklamaktadır. Ayrıca sünnet kelimesinin Medine hurmalarından birinin adı olarak da kullanıldığını söyler.¹⁵

Gümüşhanevî, ıstılah olarak sünnetin tanımını çeşitli şekillerde yapar. Bir yerde, “Allah Resûlünün (s.a) bizzat takip ettikleri yol” olarak tanımlarken, (Gümüşhanevî, *Levâmiu’l-ukûl*, III, 314 (hn. 3636) başka bir yerde, “Resûlullah’ın (s.a), ara sıra terk etmekle birlikte, düzenli bir şekilde sürdürdükleri şeyler” (Gümüşhanevî, age., II, 500 (hn. 2579). olarak tanımlamaktadır. Bu tanımların ikisi de, hadisçilerin yaptıkları tanımlardan ziyade fıkıhçılara benzemektedir.¹⁶

Gümüşhanevî, “hadis” terimini, “söz, fiil ve takrir olarak Resûlullah’a (s.a) izafe edilen şeyler” olarak tanımlar. Bu tanımdan sonra sünnet ve hadisin eş değer kavramlar olduğunu belirtir. Bu, onun sünnet ve hadis arasında bir ayırım yapmadığını göstermektedir. Aynı zamanda sünnete ait bir üçüncü tanımın daha yapılması demektir. (Gümüşhanevî, age., III, 314 (hn. 3636) Bu tanım da yine fıkıhçıların yaptıkları tanımlara benzemektedir.¹⁷

Gümüşhanevî, sünnet kavramı içersine sadece Resûlullah’ın (s.a) uygulamalarını değil, aynı zamanda râşit halifelerin uygulamalarını da dâhil etmektedir. Bununla yetinmeyerek, râşit halifeler gibi bir yaşantı süren, onların izini takip eden kimseleri de aynı kategoride değerlendirmektedir. (Gümüşhanevî, age., II, 185–186 (hn. 1938). Bir başka yerde, tâbiin ile müçtehitlere ait sözlerin dahi, sünnet-hadis kavramı içerisinde değerlendirilebileceğinin, temrîz sığası ile de olsa, ifade edilmiş olması, bu terimin kapsamının Gümüşhanevî tarafından ne kadar geniş tutulduğunu göstermektedir. (Gümüşhanevî, age., III, 314 (hn. 3636)¹⁸

Sünneti değerlendirşi noktasında Gümüşhanevî, fıkıhçılar tarafından yapılan “sünen-i hüdâ” ve “sünen-i zevâid” taksiminden de söz eder. Ona göre sünnet-i hüdâ, aslı Kur’ân-ı Kerîm’de olan sünnettir. Bu nevi sünnetin yapılması hidayet, terki ise dalâlettir. Aslı Kur’ân-ı Kerîm’de olmayan sünnet ise, sünen-i zevâittir. Bunun yapılması sevap elde etmeye bir sebep iken terki cezayı gerektirecek bir durum değildir. Onun bu konudaki delili şu hadistir: “Sünnet iki kısımdır; farîza sünnet, farîza olmayan sünnet. Farîza olan sünnetin aslı Allah’ın kitabıdır. Onu yerine getirmek hidayet, terki ise dalâlettir. Aslı Allah’ın kitabında olmayan sünnete gelince, onun yapılması bir fazilettir, terki ise bir hata değildir.” (Gümüşhanevî, age., II, 500 (hn. 2580).¹⁹

Levâmiu’l-ukûl’da bunlar için yapılmış ikinci bir tarif daha vardır. Gümüşhanevî, buradaki tariflerde sünneti, Resûlullah’ın (s.a.) devamlı yaptığı fiilleri, ibadet olup-olmaması açısından ele almaktadır. Hâlbuki yukarıdaki tanımda sünnet, ağırlıklı olarak aslının Kur’ân-ı Kerîm’de olup-olmamasına göre değerlendirilmiştir. O bu konuda şunları söyler: Şayet Resûlullah’ın (s.a) devamlı yaptığı fiiller ibadet türünden ise, “sünnet-i hüdâ”; âdet türünden ise, “sünen-i zevâid” olmaktadır. Sünnet-i hüdânın yapılmasında sevap vardır. Terk edilmesinde ise bir ceza olmamakla birlikte kınanma söz konusudur. Sünen-i zevâidi terkte herhangi bir hata yoktur. “Hatayı gerektirir” diyenler de olmuştur. Mesela, sakal bırakmamak, kadını temizlik müddeti içinde boşamamak, sağ el ile yememek, sünnet olmamak gibi. (Gümüşhanevî, age., II, 500 (hn. 2579). Gümüşhanevî, burada zikrettiği tanımlara uygun görüşlerini eserinde yer yer tekrar

15 Gümüşhanevî, *Levâmiu’l-ukûl*, II, 500. Ayrıca bkz. Macit Demirer, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 219.

16 Macit Demirer, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 220.

17 Macit Demirer, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 220. Benzer tanım için bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât (İslâmî İlimler Metodolojisi)*, trc. Mehmed Erdoğan), s. IV, 1–2.

18 Macit Demirer, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 221.

19 Hadis için bkz. Taberânî, *el-Mu’cemü’l-ıvsaat*, IV, 215 (hn. 4011).

eder. Meselâ, Resûlullah'ın (s.a) kına kokusunu sevmemesinin O'nun yapısı gereği olduğunu, o yüzden de bu hususta O'na uyma mecburiyetinin olmadığını belirtir. (Gümüşhanevî, age., V, 633 (hn. 673).²⁰

Sünnet kavramına dair yapılan tariflere bakıldığında, Gümüşhanevî, sünnete dair birçok tariftten söz etmiştir. Bunlar içinde fıkıhçıların, usulcülerin, kelamcılarının tarifleri de bulunmaktadır. Ancak fıkıhçılara ait tanımların ağırlıkta olduğu söylenebilir. Bu bize Gümüşhanevî'nin her tariften bir şekilde istifade ettiğini göstermektedir. Yani, Gümüşhanevî sünneti, bazen bid'atin karşılığı olarak, bazen sadece Resûlullah'a (s.a) ait söz, fiil ve takrirler olarak, bazen de çerçeveyi biraz daha genişleterek râşit halifelerin uygulamaları vs. olarak ele almıştır. Yalnız *Levâmiu'l-ukûl*'un geneline bakıldığında sünnet kavramının, hadisçilerin çizmiş olduğu o geniş çerçevede ele alındığı görülecektir. Resûlullah'ın (s.a) şemailine dair ayrı bir bölümün açılmış olması bir bakıma bunun bir göstergesidir. Birçok muhaddis gibi Gümüşhanevî de, sünnet ile hadisi eş manalı görmektedir. Bu kavram içerisinde sahabe ve tabiîn sözlerinin de yer aldığı düşüncesini taşımaktadır.²¹ Bütün bunlardan Gümüşhanevî sünneti, geniş çerçevede, şümüüllü ve işlevsel bir kavram olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Beşinci olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî hadisleri nasıl anlamış ve yorumlamış, kendine has bir yorum şekli var mıdır? Bilhassa *Levâmiu'l-ukûl* adlı eserindeki şerh ve yorum metodu nasıldı? Konuları hakkında bilgiler sunmak istiyoruz.

Gümüşhanevî'de de hadislerin anlaşılmasına yönelik çabalarının olduğunu ve bilhassa hadis şerhi olan *Levâmiu'l-ukûl* adlı eserinde bu çabanın yoğunlaşmış şeklini görmek mümkündür. Tabii ki bu eseri belki klasik hadis şerhi olarak görmek mümkün olmayabilir ama onlardan esinlendiği söylenebilir. Dolayısıyla eserlerinde klasik manada hadis şerhini andırarak bilgilere rastlamak mümkündür. O *Levâmiu'l-ukûl*'da sadece hadislerden anlaşılabilir ortaya konmaya çalışmamış, belli bir anlama ve yorum tarzıyla hadisleri şerh ettiği anlaşılmaktadır.

Müellif, eserin baş kısmında övücü ifadelerle eserini tanıtmakta şerhin diğer şerhlerden farklı olduğunu, hakikatlerin sırlarının toplandığı, Arapça kaidelerin, edebiyatın, dini ve dünyevî ilimlerin, ahlakın, fırka-i naciyenin akidesinin bulunduğu bir şerh olduğunu ifade etmektedir. Şerhin, lugat manasını açıklayan, manadaki kapalılığı gideren, sırları ibraz eden, cevheri yayan, sözdeki büyüğü beyan eden, her araştırmacının ihtiyaç hissettiği bir şerh olduğunu belirterek, eserinin eksik yönlerine işaret ettiği diğer şerhlerden farklı olduğunu iddia etmektedir.²²

Levâmiu'l-ukûl'da takip edilen metot ana hatlarıyla şu şekildedir: Öncelikle hadiste geçen kelimeler ele alınır ve bu kelimelerin okunuşları, i'rap durumları, benzer ve zıt kelimeleri ve kelimedeyi neyin kastedildiği üzerinde durulur. Hadisten neyin anlaşılması gerektiğini izah babında genellikle hadislerle desteklenmiş, bunun yanında ayet ve diğer bazı malzemelerin de kullanıldığı bir açıklama bölümü bulunur. Bu açıklamalardan sonra hadisin kimler tarafından ve hangi kitaplarında tahric ettikleri, hadisin sahabe râvisiyle birlikte verilir. Daha sonra ise hadisin sahabe râvisi ile ilgili bir takım kısa bilgiler, hadisin sıhhat durumu ve senede dair bilgiler verilir. En sonunda da hadisin varsa farklı kaynaklardan benzer bir rivayeti sunulur. Bu arada hadisin bir benzeri veya hadisin bir kısmının şerhini ihtiva eden bir rivayet geçmiş veya gelecekse buna da işaret edilir. Genel olarak eserde takip edilen usûl bu şekilde olmaktadır. Yalnız bu usûlün takip edilmediği veya bu söylenenlerin hepsinin bir arada bulunmadığı hadis şerhlerine rastlamak da mümkündür.²³

20 Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 221-222.

21 Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 222.

22 Rukiye Aydoğdu, *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi...*, s. 87.

23 Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 143-144

Şerh şekli olarak Gümüşhanevî, hadisleri kelime kelime, bazen de cümle cümle şerh etmiştir. Kelime açıklamalarının çok ayrıntılı olduğu görülmektedir. Öyle ki, bazen bu açıklamalar ilgili hadisin şerhinin tamamını kapsayabilmektedir. Hadisleri, ayet-i kerimeler ve hadis-i şerifler ışığında şerh eden Gümüşhanevî, aynı zamanda sahabeye ve sûflere ait sözleri, şiirleri de kullanır. Zaman zaman rüyalardan ve israiliyattan da istifade eder.²⁴ Bunlar arasında bir sıralama yapacak olursak, ilk sırayı şüphesiz ki hadisler alacaktır. Hadisler bir hadisin şerhinde üç noktada kullanılmaktadır. Hem kelimelerin manalarını delillendirmede, hem hadisin anlamını teyit etmede hem de hadisin sonunda şahit olarak. Yani kısacası hadislerden, şerhin her tarafında yararlanılmaktadır. İkinci sırayı ise ayetlerin aldığı görülmüyor. Ayetlerden, kelimele- rin manalarını delillendirmede ve hadisin açıklamasında yararlanıldığı görülmektedir. Bu iki kaynağın hadislerin şerhinde esas alındığını, diğer malzemenin ise bu ikisine oranla daha az kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Gümüşhanevî'nin bir sûfi olması hadislerin genel- le tasavvuf ilmi temel alınarak şerh edilmiş olabileceğini akla getirmektedir. Bu düşüncenin aslında çok da doğru olmadığını görüyoruz. Gümüşhanevî her ne kadar yer yer sûflere ait sözlerden yararlanmış ve hadisleri tasavvuf ilminin verilerine göre şerh etmişse de, bu tür şerhlerin eserin geneline yayıldığını söylemek pek de isabetli olmayan bir değerlendirme ola- caktır. Şiirlerin seçiminde ise Münâvî'nin önemli bir etkisinin olduğu da ilk anda göze çarpan hususlardan biridir.²⁵

Şerh uslubu olarak Gümüşhanevî'nin *Levâmiu'l-ukûl'ü*, hadis şerh tekniklerinden metin ile şerhin iç içe verildiği memzûç şerh tekniği içerisinde değerlendirilmesi gereken bir eserdir. Çünkü şerh üslupları arasında metnin tamamen verilmediği veya sadece ilgili kısmının verildi- ği yahut metin ile şerhin karışık bir şekilde verildiği çeşitli şerh üslubu bulunmaktadır. Bu tek- nikte, asıl metin ile şerh birbirinden ya ش ve م harfleriyle ayrılmakta ya da asıl metnin üzerine bir çizgi çekilmekte yahut da asıl metin parantez içine alınmaktadır.²⁶ *Levâmiu'l-ukûl'da* ise asıl metin hem parantez içine alınmış hem de üzerine bir çizgi çekilmiştir.²⁷

Hadisleri şerh bağlamında hadis ilimleri arasında yer alan garîbul hadis, esbab-ı vurû- du'l-hadis, nâsîh mensûh ve muhtelifu'l-hadîs ilimlerinden istifade etmiş, bu noktada hadis- lerde geçen ve anlaşılması zor kelimeler hakkında önemli açıklamalarda bulunmuş, birçok ha- disin sebab-i vürûduna dair de bilgiler vermiş, hadisler arasında görülen tearuzu gidermede de oldukça hassas davrandığı görülmektedir. Nesh konusunda ise genelin kanaatini destekle- mektedir.

Hadisin sebab-i vüruduna dair açıklamalarda bulunarak, diğer alimlerin görüşlerine yer vermekte, sıkça Keşşaf ve Zemahşerî'den alıntılar yapmaktadır. İsnad bakımından hadisin çe- şidine, sıhhat durumuna, hangi kaynaklarda yer aldığına değinmekte, ravi hakkında açıklama- lar yaparak cerh ifadelerini kullanmaktadır. Serhinde kelimelerin sözlük ve ıstılah manalarına yer vererek hadisten anlaşılacak manalara işaret eden Gümüşhanevî, bir mutasavvıftan beklenenin aksine kelimelerin zahiri anlamlarına daha çok yer vermiştir. O, büyük oranda *Fey- zu'l-kadir*'in muhtasarı durumunda olan şerhine bazı tasavvufî açıklamaları almamıştır. Ele aldığı hadisleri naslarla birlikte değerlendirmiş, varsa zahiri zıtlıkları gidermeye çalışmıştır.²⁸

Gümüşhanevî, ayrıca şerhinde külli izahlara yer vermekle birlikte hadisleri şerhlerin- de hadislerden anlaşılacak değişik manalara da dikkat çekmiş, akli izahlara da sıkça yer vermiştir. 100 defa subhanallah, 100 defa elhamdülillah, 100 defa Allahuekber, 100 defa lai- laheillallah denilmesini içeren bir hadisi şöyle şerh etmiştir: “Şâri” tarafından nassta belirtilen

24 Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 301.

25 Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 164.

26 Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1989, s. 145.

27 Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 142.

28 Rukiye Aydoğdu, *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi...*, s. 88.

bu sayılara ilave yapıldığında belirtilen sevap elde edilir mi edilmez mi meselesine gelince, bazı alimler demişlerdir ki, sayılara ilave yapıldığında belirtilen sevap elde edilmez, çünkü bu sayıların biz anlamasak da bir hikmeti ve özelliği vardır. Zira Şâri'in sözünün mutlaka bir hikmeti vardır. Belki bu hikmet, verilen sayılara ilave yapıldığında kaçırılmış olur. Sen görmüyor musun ki, anahtarın dişlerine ilave yapıldığında kilidi açmaz!"²⁹

Gümüşhanevî, hadislerin şerhlerinde, genellikle *el-Câmiu's-sağîr* üzerine yazılmış olan şerhlerden istifade etmektedir. *el-Câmis-sağîr*'le müşterek olan hadislerdeki şerhlerin neredeyse hepsinde o eserlerden az veya çok istifade edilmiştir. Diğer hadislerin şerhlerinde de o eserlerden müstağni kalındığı söylenemez. Bilhassa Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr* adlı eserinin *Levâmiu'l-ukûl* üzerinde ayrı bir yeri ve önemi vardır. *el-Câmiu's-sağîr* üzerine yazılan diğer şerhlere oranla kendisinden daha fazla yararlanan bu şerhin etkisini, *Levâmiu'l-ukûl*'un ilk sayfasından son sayfasına kadar hemen hemen her tarafta görmek mümkündür.³⁰

Altıncı olarak hadis kaynakları ve hadislerin kaynakları, kaynak bilincinin olup olmadığı, referans problemi nedir? Konuları üzerinde durulacaktır.

Gümüşhanevî'nin eserlerinde istifade ettiği hadis kaynaklarını iki başlıkta ele almak mümkündür. Bunlardan ilkinde eserdeki hadislerin üzerine oturduğu temel kaynaklar, ikincisinde de Gümüşhanevî'nin bu temel kaynaklara yapmış olduğu ilave kaynaklar yer alır.

Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-ehâdis* ve onun şerhi olan *Levâmiu'l-ukûl*'da bulunan hadislerin seçiminde, esas olarak Süyûtî'ye ait eserleri kendisine kaynak olarak seçmiş ve eserde zikredilen hadislerin hemen hepsini bu eserlerden istifade ederek belirlemiştir. Süyûtî'nin aynı tarzda hazırlanmış olan üç eseri içinde de esas aldığı eser *el-Câmiu'l-kebîr* isimli eserdir. Bu bağlamda Gümüşhanevî, *el-Câmiu's-sağîr* üzerine yazılmış diğer şerhlerden de önemli oranda istifade etmektedir. Bu eserler içerisinde Azîzî'nin *es-Sirâcü'l-münîr*'i ve bu eser üzerine Hafenî tarafından yazılan haşiye dikkat çekmektedir. *Levâmiu'l-ukûl*'da her ne kadar Alkamî'den yararlandığına dair bir izlenim varsa da yapılan araştırma sonucunda, bu eserden doğrudan doğruya yararlanılmadığı kanaati bizde hâsıl olmuştur. Alkamî'ye ait görüşlerin Azîzî'nin eserinden alınmış olma ihtimali daha yüksektir.³¹

Bunun yanında Ali el-Müttekî'nin *Kenzü'l-ummâl* adlı eseri de kendisinden yararlanan eserler içinde ikinci sırada yer almaktadır. Bu iki temel kaynağa ilaveten, kendisinden çok az yararlanmış da olsa, Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr*'i üçüncü bir eser olarak sayılabilir. Dördüncü ve son sırada yer alan kaynaklar ise, "diğer kaynaklar" olarak ifade edilen ve Süyûtî ve Ali el-Müttekî'nin eserlerinde bulunamayan çeşitli kaynaklardan oluşmaktadır.³²

Kullandığı hadis kaynaklarının ikincisini, yukarıda zikredilen temel kaynaklara yapmış olduğu ilave kaynaklar oluşturmaktadır. *Levâmiu'l-ukûl*'da bulunan hadislere Gümüşhanevî tarafından ilave edilen kaynaklar konusu ise ayrıca ele alınması gereken bir konudur. Şimdi de bu konu ile ilgili değerlendirmelere geçebiliriz.

Râmûzu'l-ehâdis ve onun şerhi olan *Levâmiu'l-ukûl* bulunan hadislerin seçiminde, Süyûtî'nin eserlerinden yararlanan Gümüşhanevî, yalnız bunlarla yetinmeyerek daha birçok eserden istifade etmiş ve böylece eserinde bulunan hadislerin kaynak sayısının artmasını sağlamıştır.

29 Abdullah Aydın, *Bir Hadîşçi Olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî*, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, (Hazırlayan: Necdet Yılmaz), Seha Yay., İstanbul, 1992, s. 69-70Rukiye Aydoğdu, 19. Yy. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi...*, s. 88-89

30 Macit Demirer, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 301.

31 Macit Demirer, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 215..

32 Macit Demirer, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 277.

Her ne kadar yüzden fazla kaynağa başvurulmuşsa da eserin ana çatısını oluşturan ve sürekli kullanılan kaynak sayısı aslında elli civarındadır. Sözü edilen bu kaynaklar Süyûtî'nin eserlerinde kullanılan kaynaklarla karşılaştırıldığında ve neticede bunların genelde aynı oldukları görülecektir. Bu da Süyûtî'nin Gümüşhanevî üzerindeki etkisinin sadece hadis seçimi ile sınırlı kalmadığını aynı zamanda kaynak tespitinde de önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir.³³

Levâmiu'l-ukûl'da kendisinden çok fazla istifade edilen diğer eserler şunlardır: Mişkâtü'l-Mesâbîh, Mirkâtü'l-mefâtîh, Meşâriku'l-envâr, Mebâriku'l-ezhâr, İrşâdü's-sârî, Fethu'l-bârî ve el-Minhac. Tefsirlerden Mefâtîhu'l-gayb, fıkihtan Fethu'l-kadîr, tasavvufa dair eserlerden de İhya ve Berîka söz edilmesi gereken diğer kaynaklardır. Kelime bilgileri için sürekli başvuru eser ise en-Nihâye'dir.³⁴

Kaynaklarla ilgili bölümde en dikkat çekici nokta, Gümüşhanevî'nin bir hadis için kaynak tespitinde bulunurken, Süyûtî'ye ait eserlerde geçen hadislerin kaynaklarını birleştirerek tek hadiste vermesi hususudur. O buna çok sık başvurur. Birçok hadiste birleştirilmiş kaynakları görmek mümkündür. Öyle anlaşılıyor ki Gümüşhanevî, her ne kadar rivayetler arasında çok küçük farklılıklar da olsa, benzer hadislerdeki kaynakları birleştirmiş ve tek bir hadiste veremeyi uygun bulmuştur.³⁵

Râmûzü'l-ehâdîs ve onun şerhi olan *Levâmiu'l-ukûl*'da kendisinden çok sık bir şekilde istifade edilen eserlerin genel karakterlerine bakıldığında, her birinin kendi alanında öne çıkan eserler olduğu görülecektir. Mesela, Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr* isimli şerhi *el-Câmiu's-sağîr* üzerine yazılan şerhler içinde en önemlisi ve en faydalı olanıdır. Kelime bilgilerinde sürekli kendisinden istifade edilmekte olan İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'si de kendi alanında en faydalı ve en kapsamlı eserdir. Yine Ali el-Kârî'nin *el-Mirkât* isimli *Mişkâtü'l-Mesâbîh* şerhi de en geniş ve en yararlı şerhlerden birisidir. Buhârî şerhleri içerisinde en fazla Kastallânî'den yararlanılması da, aynı şekilde değerlendirilebilir. Çünkü bu, *Fethu'l-bârî* ile *el-Kevâkibü'd-derârî*'yi mezcetmiş bir eserdir. Bu misalleri çoğaltmak mümkündür. Buradan hareketle, Gümüşhanevî'nin, faydalandığı kaynakların kendi alanlarında en kapsamlı ve en fazla rağbet gören eserler olduğu söylenebilir.³⁶

Kaynakları açısından incelendiğinde, görüleceği üzere *Râmûz*'da, müellifin hepsinin muhteber kaynaklar olduğunu belirtmesine rağmen (Gümüşhanevî, *Levâmi*, I, 31) sıhhat açısından alt tabakalarda yer alan, İbn Adıyy, *el-Kâmil fi'd-duafâ*, İbnü'l-Cevzî, *Mevzuât* gibi kaynaklar da yer almaktadır. Bu konuda asıl kaynaklara değil de sonuncu derece kaynaklara ve derlemelelere başvurmak hadislerin sıhhati ve kaynakların güvenilirliği açısından sıkıntı doğurmaktadır. Gümüşhanevî ile birlikte, pek çok ilim adamının makale ve kitaplarında sıkça Sehavî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, Aclunî, *Kesfu'l-hafâ*, Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummal*, Muhammed Derviş el-Hût, *Esne'l-matâlib* gibi sahih ve mevzu hadisleri yan yana alfabetik sırayla zikreden ve hadislerin kaynaklarıyla ulemanın değerlendirmelerini bazen, o da kısacık nakleden birer müracaat kitabı veya alet kitap olmaktan öte bir niteliği olmayan, ama asıl kaynak sayılması mümkün olmayan eserleri ve yine: İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, el-Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bagdad*, İbn Asâkir, *Târihu Dimesk*, İbn Adıyy, *el-Kâmil fi'd-duafâ*, Ukaylî, *ed-Duafâ*, Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ* v.b. tabakat ve rical kitaplarını birer hadis kaynağı imişcesine referans olarak kullandıklarını görmek mümkündür. *Râmûz* bu yönüyle eleştirilen kitaplar arasındadır.³⁷Bütün bu bilgilerden Gümüşhanevî'nin eserlerini hazırlarken

33 Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 296.

34 Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 301..

35 Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 297-98.

36 Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 217

37 Rukiye Aydoğdu, 19. Yy. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi...*, s. 82. Ayrıca bkz. M. Hayri Kirbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitabiyât, Ankara, 2004, s. 69.

kaynak olarak seçtiği eserleri, belli bir kaynak bilinciyle oluşturduğu anlaşılacakla birlikte ve bunun yeterli ve sağlıklı olduğunu söylemek zor gözükmektedir.

Yedinci olarak zayıf ve mevzu hadisleri kullanma durumu nedir? Sıhhat yönüyle hadisler arasında ayırım yapmış mıdır?

Hadis alanında eserler yazan Gümüşhanevî, her hadisin bitiminde, hadisi tahric eden ve sahabe râvîsini vermekte ve daha sonra hadisin sıhhati ile ilgili bir değerlendirme yapmaktadır. Bu kısım, senette bulunan zayıf râvîlerle ilgili değerlendirmeleri ve hadisin sıhhatini ortaya koyan bazı tabirleri ihtiva etmektedir. O, en son olarak, varsa hadisin şahidini vermekte ya da şahidi olduğuna işarette bulunmaktadır. Gümüşhanevî, bir hadisin sıhhati ile ilgili değerlendirme yaparken Süyûtî, Münâvî ve Azîzî'ye dayanmakta, ya da bizzat kendisi bir takım değerlendirmeler yapmaktadır. Her hangi bir değerlendirmenin yapılmadığı hadislerin sayısı da epey fazladır. Burada verilecek bilgilerle ilgili bir takım oranlar verebilmek için, 704 hadis esas alınmıştır.³⁸

Hadisin sıhhati hakkında yapılan değerlendirmelerde genelde daha önce yapılmış olanlara, özellikle de Münâvî'nin değerlendirmelerine bağlı kalır. Bununla birlikte Süyûtî'den ve Azîzî'den de geniş çapta istifade etmektedir. Bunun yanında, önceki değerlendirmelere bağlı kalmadan, doğrudan doğruya kendine ait değerlendirmelere rastlamak da mümkündür. Ama bunların sayısı pek fazla değildir.³⁹

Gümüşhanevî'nin bizzat kendisinin yapmış olduğu sıhhat değerlendirmeleri ve takip ettiği metodu şu şekildedir.

1. Gümüşhanevî hadislerle ilgili bazen herhangi bir kaynağa dayanmadan değerlendirmelerde bulunur. Özellikle de, Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilen hadislerin "sahih" olduklarına dair değerlendirmeler yaptığına çok sık şahit olunmaktadır. Bunda Buhârî ve Müslim'in İslam dünyasında kazanmış oldukları haklı şöhretin şüphesiz büyük bir etkisi vardır.⁴⁰

2. Gümüşhanevî, bazı kaynakları tenkitle Süyûtî tarafından verilen hükümlere zımnen itiraz etmekte, bir bakıma hadisle ilgili kendi bakış açısını hissettirmektedir. *Levâmiu'l-ukûl*'da Gümüşhanevî tarafından tenkide tabi tutulan iki müellif dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi, Hâkim en-Neysabûrî, diğeri de Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'dir. Daha eserin hemen başında "Muhaddisler, İbnü'l-Cevzî'nin "mevzû" demesine ve Hâkim'in "merfû" demesine itibar edilmez, demişlerdir" diyerek bu iki müellif hakkındaki tavrını belirlemiştir. (Gümüşhanevî, age., I, 43 (hn. 2). O, bu değerlendirmeyi zaman zaman tekrar etmiştir. (Gümüşhanevî, age., I, 89 (hn. 100). Burada önemli olan husus, Gümüşhanevî'nin bu fikri tekrar gündeme getirmesinden daha çok, bu fikri temel alarak hadisler hakkında yapmış olduğu değerlendirme şeklindedir. Tespitlerimize göre müellif, bu bilgidен hareketle Hâkim'in değerlendirmelerinden daha çok İbnü'l-Cevzî'nin değerlendirmelerini tenkide tabî tutmakta ve onun değerlendirmelerine pek fazla itibar etmemektedir. Bunun için, eserine almış olduğu hadisleri koruma düşüncesinin ağır bastığını söylemek her halde yanlış olmaz. Bu ifadelerden hareketle, Gümüşhanevî'nin İbnü'l-Cevzî'ye ait değerlendirmeleri hiç itibara almadığı anlamı çıkartılmamalıdır. Çünkü çok az da olsa bazı hadislerin değerlendirilmesinde sadece İbnü'l-Cevzî'nin görüşleriyle yetinmiştir. Bu da İbnü'l-Cevzî'ye ait değerlendirmelerin nadiren dikkate alındığını göstermektedir. (Gümüşhanevî, age., I, 257 (hn. 493), II, 436 (hn. 2451).

38 Macit Demirer, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 165.

39 Macit Demirer, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 301.

40 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye göre ehl-i sünnet olma iddiası kuru bir iddia ile mümkün olamaz. Bu, hem söz hem de fiilî uygulama ile mümkün olur. Bunun da yolu, Buhârî ve Müslim'in kitapları ve bunların dışında güvenilirliği üzerinde icmâ edilmiş hadis kaynaklarındaki sahih hadislerle amel etmekten geçer. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, III, 95. Ayrıca bkz. A. Hikmet Atan, agt.,s. 3.

3. Hadislerin şahitlerini zikrederek yapılan değerlendirmeler

Hadis değerlendirmelerde Gümüşhanevî'nin en fazla kullandığı metotlardan birisi, bir hadisin şahitlerini kullanarak veya şahitlerinin bulunduğu işaret ederek değerlendirmede bulunmasıdır. Gümüşhanevî, bu kavramı genelde zayıf veya uydurma rivayetlerden sonra kullanmaktadır. Böylece, ilgili rivayetlerin "sahih" olabileceklerini veya en azından "zayıf" olmadıklarını vurgulamak istemiştir. Böyle bir kanaate varılmasına, Gümüşhanevî'nin hadis değerlendirmelerinde göstermiş olduğu bu açık tavır sebep olmuştur. Çünkü o, bir hadisle ilgili yapılmış menfî bir değerlendirmeye katılmıyorsa bunu hemen iki şekilde ortaya koyar; bunlardan birisi, varsa hadisin şahidini zikretmek, (Gümüşhanevî, age., II, 506-507 (hn. 2592). diğeri de hadisin şahitlerinin bulunduğunu vurgulamaktır. (Gümüşhanevî, age., II, 38-39 (hn. 1646). Hadisin sıhhati ile ilgili yapılan değerlendirmelere katıldığında, çoğu zaman sadece o değerlendirmeyi zikretmekle yetinmekte, hadisin şahitlerini zikretmemekte veya herhangi bir şekilde işaretle bulunmamaktadır. (Gümüşhanevî, age., II, 702 (hn. 2993). Tüm bunlardan sonra şunu rahatlıkla ifade edebiliriz: *Levâmiu'l-ukûl'*da bir hadisin şahitleri zikredildiği veya şahitleri olduğuna işaret edildiği zaman, o hadisin Gümüşhanevî tarafından ret edilmeyip kabul edildiği, hadiste bulunan herhangi bir zafiyetin bu yolla giderilmeye çalışıldığı anlaşılmalıdır.⁴¹

Gümüşhanevî'nin bir hadisin sıhhati ile ilgili bir değerlendirmede bulunurken, daha çok kendinden önce yapılmış olan değerlendirmelere dayandığı yukarıdaki ilk üç maddede yapılmış olan açıklamalardan anlaşılmaktadır. Bu durum, Gümüşhanevî'nin hadislere dair kendisine ait herhangi bir değerlendirmesinin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. O da, hadislerle ilgili bir takım değerlendirmelerde bulunmakta, yalnız bunlar yukarıda zikredilenlere oranla pek fazla olmamaktadır.⁴²

*Râmûz'*da müellif tarafından belirtildiği üzere 10 mevzu, 130 mürsel ve 70 kadar zayıf hadise rastlanmaktadır. Eserde, Buharî ve Müslim'den 284, Buharî ve Tirmizî'den 17, Buharî ve Nesaî'den 9 hadis bulunmaktadır. Ancak sıhhat yönünden incelemeye tâbi tutulduğunda *Râmûz'*daki zayıf ve mevzu haberlerin belirtilenlerden daha fazla olduğu dikkat çekmektedir. Bu yönüyle eserin daha geniş çalışmalarla incelemeye tâbi tutulması gerekmektedir. Eserde bu türden rivayetlere sıkça rastlamak mümkündür, bazıları şu şekildedir:

"Horoz namazı haber verir. Kim beyaz bir horoz edinirse şu üç şeyden muhafaza olur: Her şeytanın, büyücünün ve kâhinin şerrinden". (Gümüşhanevî, *Râmuz*, s. 208.9)

"Bit, pire, çekirge, at, katır, sığır, v.b. bütün hayvanların ecelleri tesbihlerine bağlıdır. Tesbihleri bitince, Allah onların ruhunu kabzeder, Azrail'in bu kabzla bir alakası yoktur. (Gümüşhanevî, *Râmuz*, s. 3.2, Mevzu kaydıyla.)

"Evlerinizde bu kanatları keşilmiş güvercinlerden edininiz. Zira o cin taifesini oyalayarak çocuklarınızdan alıkoyar. (Gümüşhanevî, *Râmuz*, s. 12.2, Mevzu kaydıyla)⁴³

Örnekler içerisinde yer alan zayıf ve mevzu rivayetlerin bir kısmında sıhhat durumlarına işaret edilmiş olmakla birlikte büyük bir çoğunluğunda herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Bu durum eserin genelinde de böyledir. *Râmûz'*da mevzu rivayeti ihtiva eden konular içerisinde yer alan ucuz sevaplar vaad eden, sevap ya da günah konusunda abartılı ifadelerle yer veren, gelecekteki olayları tarih belirterek gösteren, şehirleri, onların halkını öven ve yeren, kadınları yeren, yaradılıştan bahseden, mehdî ve gaybdan haber veren, cennet ve cehennem tasvirlerini içeren pek çok rivayet örneği görmek mümkündür. *Râmûz'*da sahih olan ve muteber kaynaklardan seçilmiş rivayetlerle birlikte bu tür rivayetleri ardarda görmek

41 Bkz. Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 171-174.

42 Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 171.

43 Bkz. Rukiye Aydoğdu, 19. Yy. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi...*, s. 82-85.

mümkündür. Müellif, rivayetlerin sonrasında hadislerin bazı otoritelerce mevzu sayıldığına, zayıf görüldüğüne, mevkuf ya da mürsel olduğuna, ravileri arasında kezzâb olan veya cerh edilmişlerin bulunduğu işaret etmektedir. Ancak zayıf olup da metni veya senedi hakkında hiçbir notun düşülmediği rivayetlerin sayısı da hayli kabarıktır. Bununla birlikte bu durum müellifin eserini tanıttığı bölümde eserinin sıhhatine, güvenilirliğine dair söyledikleriyle bağdaşmamaktadır. Bu konuda müellifin kendisiyle çeliştiğini söylemek mümkündür. Çünkü kitabın başında uydurma rivayetlerden kaçındığını bildiren, hadis usulüne dair bölümde mevzu hadisin rivayetinin haramlığına değinen Gümüşhanevî ile eserinde bu tür rivayetlere sıkça yer veren aynı kişidir. "Bu konuda eserlerinin mahiyeti ve kullandıkları malzemenin güvenilirliği konusunda müelliflerin iddialarının her zaman gerçekleri yansıtmadığı hatırdan asla çıkarılmamalıdır. Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'ini musned hadislerden oluşturacağını ifade eden başlığa *el-Câmiu's-sahîh el-Musned el-Muhtasar* rağmen eserinde 1400'e yakın isnadsız rivayete yer vermesi, Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'e asla uydurma hadis almayacağını eser girişinde iddia etmesine rağmen yüzlerce belki de daha fazla mevzu hadisin bu eserde yer aldığı tespit edilmiş olması, Gümüşhanevî'nin *Râmûz*'unda da aynı duruma rastlanması bunu göstermektedir." ⁴⁴

Bu bağlamda ayrıca *Râmûz*'un şerhi olan *Levâmiu'l-ukûl*'da yer alan hadislerin sıhhat durumuna bakıldığında, her türlü hadisin bulunduğu görülecektir. Onda sahih, hasen hadisler olduğu gibi, zayıf, münker, metrûk ve hatta uydurma rivayetler de vardır. Müellif genel olarak hadislerin bu durumlarına işaret etmiştir. Onun, çok zayıf hatta uydurma rivayetleri eserine alması bir tartışma konusudur. Bu tür hadislerin, genelde faziletlere, terğîb ve terhîbe ait olması, onların neden alındığını izah eder gibidir. Bunun yanında, bu tür rivâyetlerin uydurma olduğunun belirtilmesi, ama aynı zamanda da şahit hadislerle desteklenmeye azami gayret edilmesi, bu rivayetlerin taşıdıkları anlamlar açısından değerlendirildiğini göstermektedir. Ama tüm bunlara rağmen, yine de bu tür rivayetlerden uzak durulması gerekirdi. *Levâmiu'l-ukûl*'da yer alan uydurma rivayetlere bakılarak, onda sanki sadece uydurma rivayetler varmış gibi göstermeyi de insafılı bir değerlendirme olarak görmüyoruz. Bizce eser, sahihiyle, zayıfıyla ve uydurmasıyla bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Sadece bir noktadan hareketle yapılacak genel değerlendirmeler her zaman yanlış neticeler verecektir. ⁴⁵

Sonuç olarak Gümüşhanevî; 19.yüzyıl Osmanlısı'nda, döneme yön veren, eser sahibi muhaddisler arasında yerini almış önemli bir şahsiyettir. Eserlerinde hadis ilmiyle ilgili bilgilere yer vermesi Gümüşhanevî'nin aldığı hadis tahsilini göstermesi açısından önemlidir ve bu da onun bir hadisçi gibi hadis ilmiyle ilgili sahip olduğu birikimini ve hadis kültürünü göstermektedir. Ancak Gümüşhanevî'nin teoride verdiği bu bilgileri hadise dair eserlerinde ne kadar uyduğu tartışma konusudur. ⁴⁶

Hız. Peygamber'i uyulması gereken 'en güzel örnek' olarak kabul den ve O'nu model alarak insan-ı kâmil olma yolunda rehber olarak gören Gümüşhanevî, eserlerinde hadis ve sünnet kültürüyle ilgili önemli bilgilere yer verdiğini görürüz. Onun düşüncesinin kaynağını Kur'an'dan sonra hadis/sünnetler oluşturur. Ona göre sünnet, Kur'an'ın açıklayıcısı durumundadır. Sünnet ilmi Kur'an-ı Kerim'den sonra en büyük ilimdir. Sünnet kavramına yaptığı tariflere bakıldığında, onun sünnete dair birçok tariften söz ettiği ve her tariften bir şekilde istifade ettiği, bunlar içinde fıkıhçıların, usulcülerin, kelimcülerin tarifleri de bulunmaktadır. Ancak fıkıhçılara ait tanımların ağırlıkta olduğu söylenebilir. Gümüşhanevî, sünnetin çerçevesini genişleterek râşit halifelerin uygulamaları vesaireyi de buna dahil etmiştir.

44 M. Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 88-89.

45 Macit Demirel, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî...*, s. 302-303..

46 Bkz. Rukiye Aydoğdu, *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi...*, s. 110.

Gümüşhanevî'nin hadislerin anlaşılması ve şerhine yönelik çabaların bulunduğunu bil-hassa hadis şerhi olan *Levâmiu'l-ukûl* adlı eserinde *görmekteyiz*. Şerh şekli olarak o, hadisleri kelime kelime, bazen de cümle cümle şerh eder. Hadisleri şerh ederken ayet-i kerimeleri ve hadisleri, sahabeye ve sûfilere ait sözleri, şiirleri kullanır. Zaman zaman rüyalardan ve israiliyyattan da istifade etmiştir. Müellif şerhinin başında eserinin farklı olduğunu belirtmesine rağmen eserlerinde klasik manada hadis şerhini andıracak bilgilere rastlamak mümkündür. *Levâmiu'l-ukûl*'da sadece hadislerden anlaşılabilirler ortaya konmaya çalışılmamış, belli bir anlama ve yorum tarzıyla hadisleri şerh ettiği anlaşılmaktadır.

Gümüşhanevî'nin hadis kaynaklarını eserindeki hadislerin üzerine oturduğu temel kaynaklar ile Gümüşhanevî'nin bu temel kaynaklara yapmış olduğu ilave kaynaklar oluşturur. Müellif kullandığı kaynakların hepsinin muteber kaynaklar olduğunu belirtmesine rağmen sıhhat açısından alt tabakalarda yer alan kaynaklar da yer almaktadır. Bu konuda asıl kaynaklara değil de sonuncu derece kaynaklara ve derlemelere başvurmak hadislerin sıhhati ve kaynakların güvenilirliği açısından sıkıntı doğurmaktadır.

Eserlerinde yer verdiği hadislerin sıhhat durumuna bakıldığında, her türlü hadisin bulunduğunu görmek mümkündür. Eserlerde sahih, hasen hadisler olduğu gibi, zayıf, münker, metrûk ve hatta uydurma rivayetler de vardır. Müellif genel olarak hadislerin bu durumlarına işaret etmiştir. Buna rağmen, yine de bu tür rivayetlerden uzak durulmalıydı. Bu noktada eserde olanlarla müellifin söylediklerinin bağdaştığını söylemek zordur. Ancak genel olarak hem eserlerini derleme amaç ve yöntemi, hem de içerik, kaynak ve rivayetlerin sıhhati yönünden bakıldığında sûfi kimliğiyle hareket ederek hadislere yaklaştığı söylenebilir. Bu yönüyle eserlerindeki rivayetlerin seçiminde, onların değerlendirme ve yorumlanmasında hadisçilerin göstermiş olduğu ilmi tutum ve titizliği gösterememiştir. Bu yüzden eserlerinde sıkça yer alan problemleri rivayetlerin daha geniş çalışmalara konu edilmesi gerekmektedir.⁴⁷

Kaynakça

- Abdullah Aydın, *Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî*, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, (Hazırlayan: Necdet Yılmaz), Seha Yay., İstanbul, 1992.
- A. Hikmet Atan, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (K.S.)'de Sünnete Bağlılık Ve Bununun Tekke Geleneğine Yansıması*, s. 2-3 (Yayımlanmamış tebliğ).
- Macit Demirer, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (V.1311/1893) Ve Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri*, Konya 2007, (Yayımlanmamış doktora tezi).
- Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2005.
- M. Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitabiyât Yay., Ankara, 2004.
- Rukiye Aydoğdu, *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi -Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde*, Ankara 2008, (Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi).
- İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiye Tarikatı*, Seha Yay., İstanbul, 1984.
- İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 2. bs., M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1989.
- Gümüşhanevî, Ahmed b. Mustafa (ö. 1311/1893), *Levâmiu'l-ukûl*, I-V, Dersaadet, İstanbul tsz.
- _____, Ahmed b. Mustafa (ö. 1311/1893), *Râmûzu'l-ehâdîs*, İstanbul tsz.
- _____, Ahmed b. Mustafa (ö. 1311/1893), *Râmûzu'l-Ehâdîs*, Mütercim: Abdülaziz Bekkine, Gonca Yayınevi, İstanbul, 2007.

47 Bkz. Rukiye Aydoğdu, *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi...*, s. 112.

Râmûzü'l-ehâdis ve Levâmiu'l-'ukûl Bağlamında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hadis Şerhçiliği ve Sünnet Anlayışı

İbrahim KUTLUAY*

Özet

Mutasavvıfların hadise fazla ehemmiyet vermedikleri şeklinde isabetli olmayan bir genelleme yapılmaktadır. Mutasavvıf ve muhaddis kimliği ile Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî bu ön yargıyı kırmıştır. Öyle ki Hâtimü'l-muhaddis'in unvanına layık görülen Gümüşhanevî, hadis alanında eserler tasnif ve telif etmekle kalmamış, hadisleri ve hadis tedrisini tekkesinin "eğitim vasıtası" olarak değerlendirmiş ve tekkesini âdeta bir dârülhadîs hâline getirmiştir. Halifeleri kanalıyla özellikle Râmuzu'l-ehâdis ve şerhi Levâmiu'l-'ukûl'un İslâm dünyasında geniş bir coğrafyada dünden bugüne bir gelenek olarak okunuyor olması ve bu eserlerin icazetinin verilmesi, kanaatimizce son derece dikkat çekici olup bunlar bizi Gümüşhanevî'nin şerh ve sünnet anlayışını incelemeye sevk etmiştir. Dolayısıyla bu tebliğde, pek çok eseri bulunan müellifin *Râmuz'u* ve ondan sonra en meşhur ve hacimli eseri olan *Levâmiu'l-'ukûl'u* esas alınarak hadis şerhçiliğinin ve sünnet anlayışının tespit ve tahlil edilmesi amaçlanmıştır.

Giriş

Hakîm et-Tirmizî (ö.320/932), Gülâbâdî (380/990),¹ Konevî (ö. 788/1386)² ve Münâvî (ö.1031/1622) gibi muhaddis ve mutasavvıflar, hem hadis ve hem de tasavvuf ilimlerine dair kıymetli eserler veren âlimlerdendir. XIX. yüzyılda yaşamış âlimlerden biri olan Gümüşhanevî (ö.1311/1893) de bu iki alanda değerli eserler telif etmiş, hadis tedrisatını tasavvufla birlikte yürütmüştür. O, Kur'ân ve sünnet bütünlüğü anlayışı içinde dinin ikinci kaynağı olan sünnetin dindeki bu önemli yerine binaen hadislerin öğrenilmesine, anlaşılmasına ve nakledilmesine büyük önem atfetmiştir. Hemen belirtelim ki Gümüşhanevî, medrese-tekke sürtüşmesinin yanı sıra Batılılaşma sürecinin de hızla devam ettiği bir ortamda yaşamıştır. Bu sebeple o, sadece ders vermekle yetinmemiş, bir yandan da tekkesinde yaptığı vaaz ve sohbetleriyle halkı irşat etmeye gayret etmiştir. Hatta kaynaklar onun sohbet halkasına sultanların katıldığından bahsetmektedir.³

Gümüşhanevî'nin hadis tahsili hakkında yeterince bilgi veren kaynaklardan mahrum olsak da ismi zikredilmeyen velî bir zatın murâkebesinde, İstanbul'da, hikmet, *ahbâr*, tasavvuf ve fen gibi aklî ve naklî ilimleri öğrendiğinden bahsedilmektedir.⁴ Girişte de kaydettiğimiz gibi muhaddis ve mutasavvıf kimliği ile Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, hadis öğretimine büyük önem verip bu alanda kıymetli eserler telif etmiş, bu suretle tasavvuf tarihindeki köklü bir geleneği devam ettirmiştir. Gümüşhanevî'nin icazet verdiği hadis kitapları arasında belli başlı

* Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

1 Tam adı Ebû Bekir, Muhammed b. İbrahim b. Ya'kûb b. Yusuf b. Kesîr b. Hâtim b. Abdurrahman el-Gülâbâdî el-Buhârî el-Hanefî es-Süffî'dir.

2 Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. İlyas el-Konevî ed-Dimaşkî olup Hanefî fakîhi, muhaddis ve mutasavvıftır.

3 Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz ve Sultan II. Abdülhamid'in zaman zaman onun sohbetlerine katıldığı, Abdülhamid Han'ın Gümüşhanevî'yi sarayına davet ederek onunla görüştüğü bilinmektedir. (bk. Mustafa Fevzî, *Menâkib-ı haseniyye*, s. 51; Demirel, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 49).

4 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 16.

hadis kitaplarının bulunmuş olması, kendisinin bunların icazetini almış olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Aydınlı'nın da kaydettiği üzere, icazet verdiği kitaplar arasında *Kütüb-i Sitte*'nin yanı sıra İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Ya'lâ (ö. 555/1160) ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Müsned*'leri, Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cem*'leri, Dârimî (ö. 255/868) ve Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Sünen*'leri, Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'i, muahhar eserlerden İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethü'l-bârî*'si, Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetü'l-kârî*'si, Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *İrşâdü's-sârî*'si, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Câmiu'l-kebîr* ve *el-Câmiu's-sağîr*'i, İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye*'si, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmü'l-hadîs*'i bulunmaktadır.⁵

Bilindiği üzere Gümüşhanevî'nin telif ettiği eserler içinde en çok rağbet göreni *Râmûzü'l-ehâdis* ve onun şerhi olan *Levâmiu'l-'ukûl*'dür. Onun eserleri üzerine -yeterli sayıda olmasa da- yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılmış, eserleri makalelere konu edilmiştir.⁶ Nitekim bu sempozyumda sunulacak tebliğler arasında, söz konusu iki eseri değişik yönlerden tahlil eden tebliğlerin yanında, doğrudan bu iki eseri konu edinen tebliğler de bulunmaktadır.⁷ Bizim tebliğimizin asıl konusu "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin hadis şerhçiliği ve sünnet anlayışı"dır. Tedâhül olmaması için bilhassa başlık olarak belirlenen hususa odaklanılacaktır. Ancak tebliğimizde onun hadis şerhçiliği ve sünnet anlayışı "*Râmûzü'l-ehâdis* ve *Levâmiu'l-'ukûl* bağlamında" ele alınacağından söz konusu iki eserin özellikleri, kaynakları, hadislerinin sıhhati problemi üzerinde, bütünlük olması bakımından kısa da olsa durulması zarureti vardır.⁸ Bunu müteakiben asıl konumuz olan Gümüşhanevî'nin şerhçiliği ve sünnet anlayışı, söz konusu iki eseri çerçevesinde tahlil edilecektir.

A. *Râmûzü'l-ehâdis*'in Özellikleri, Metodu ve Kaynakları

1. *Râmûzü'l-ehâdis*'in Özellikleri ve Metodu:

Râmûz, son dönemde halk arasında en çok rağbet gören ve "tekke ders kitabı" olarak nitelendirilebilecek hadis kitaplarından biridir. Gümüşhanevî bu eserini "insanların istifade etmesi için kendisinden talep edilmesi üzerine telif ettiği"ni belirtmiştir.⁹ Aslına bakılırsa *Râmûz*, günün ihtiyaçlarına cevap veren, dinin temel esaslarını içeren ve az sözle çok mâna ifade eden -bazı rivayetler müstesna- muteber hadislerin bir bölümü bir araya getirilerek oluşturulmuş *cem türü* bir hadis kitabıdır. *Râmûz*, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Câmiu'l-kebîr*'i esas olmak üzere, 125'ten fazla eserden derlenen hadislerden oluşmaktadır.¹⁰ Nitekim Gümüşhanevî,

5 Aydınlı, "Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî", s. 64.

6 Yararlandığımız çalışmalardan en önemlisi ve en erken tarihli olanı İrfan Gündüz'e ait *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (ks) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı* (Seha Neşriyat, İstanbul 1984) adlı doktora çalışmasıdır. Macit Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği* adlı doktora çalışmasında, çok yönlü olarak onun hadisçiliğini ve eserlerini ele almıştır (bk. *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, Aybil Yayınları, Konya 2011). (Burada mezkûr çalışmasını görüp incelemek üzere lutfeden, ayrıca kendisiyle konuyu müzakere imkânı bulduğum, tebliğ metnini tashih eden değerli dostum Macit Demirer'e özellikle teşekkür etmek istiyorum.) Abdullah Aydın "Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî" adlı tebliğinde Gümüşhanevî'nin hadisçiliği, *Râmûz* ve şerhi hakkında önemli tespitlerde bulunmuştur (bk. *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri* (Haz. Necdet Yılmaz), İstanbul 1992, s. 64). İbrahim Hatipoğlu'nun "*Râmûzü'l-ehâdis*" adlı ansiklopedi maddesi önemlidir (bk. "*Râmûzü'l-ehâdis*", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, 454-455). Rukiye Aydoğdu ise 19. *Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Hadis İlişkisi* adlı yüksek lisans çalışmasında (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008) tasavvuf-hadis ilişkisini incelemiştir. Diğer çalışmaları kaynakça kısmında zikrettik.

7 Hasan Yenibaş, "*Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Râmûzü'l-ehâdis* adlı eseri"; Macit Demirer, "*Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Levâmiu'l-'ukûl* adlı eseri" gibi.

8 Bu konuda -kaynakçada zikredildiği üzere- kıymetli çalışmalar yapılmıştır, bunların yakın tarihli olanlarından biri Macit Demirer'e ait olup *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği* (Aybil Yayınları, Konya 2011) adını taşımaktadır. Konunun tafsilatı için oraya bakılabilir. Tebliğimizin tali konusunu teşkil eden bu kısımda, Demirer'in bu kıymetli çalışmasından yer yer istifade edeceğiz.

9 Gümüşhanevî, *Râmûz*, "Mukaddime" I, 2.

10 "Gümüşhanevî'nin, eserini oluştururken Suyûtî'ye ait eserler içinde *el-Câmiu'l-kebîr*'i esas aldığı tespit edilmiştir. İkinci sırada, Ali el-Müttakî'nin *Kenzü'l-'ummâl* adlı eseri gelmekte, çok az yararlandığı Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr*'i bunları takip

Râmûz'daki hadisleri muteber hadis kaynaklarından seçtiğini¹¹ -ki bu husus, kaynaklarının sıhhati kısmında tartışılacaktır- ve kaynaklarını belirtmede titiz davrandığını, münekkit âlimlerin "uydurma veya ona yakın olduğu" hükmünü verdikleri hadislerden kaçındığını, hadis uydurduğu bilinen veya böyle olduğu söylenen râvilerin tek başlarına rivayet ettikleri hadisleri eserine almadığını ifade etmiştir.¹²

Bu eserde özellikle "ahlâkî ve tasavvufî hadisler" derlenmeye gayret edilmiş ve ilk kelimesi esas alınmak suretiyle bunlar "alfabetik" olarak sıralanmıştır. Gümüşhanevî, kitabına aldığı hadislerin sonunda rumuzlarla¹³ bunların hangi kaynaktan geçtiğini ve sıhhatini sahlîh, hasen, kavî, zayıf, lâhin ve mevzû şeklinde kaydettiğini ifade etmiştir. Bununla beraber müellifin zayıf kaydını koyduklarının dışında, bu eserde sun derece zayıf olarak değerlendirilen hadisler de bulunmaktadır.¹⁴

Gümüşhanevî, *Râmûz*'un mukaddimesinde¹⁵ belirttiğine göre, hadisleri iki kısma ayırmıştır. 7107 hadisin yer aldığı *Râmûz*'da, musannifin "Resûlullah'ın sözlerinin doğrudan metni" diye nitelediği ilk bölüm, kavli ve fiilî olmak üzere 6403 merfû hadisten; Resûlullah'ın şemâilî ile ilgili ikinci bölüm ise 704 hadisten oluşmaktadır.¹⁶ O, giriş kısmında zikrettiği kaynakların dışında, başka eserlerden de rivayetler almıştır. Ayrıca *Râmûz*'da sahih hadislerin yanında diğer hadis neveleri de bulunmaktadır. Öyle ki bu eserde, Demirer'in tespitine göre, 277 mürsel, 696 zayıf,¹⁷ 52 münker, 96 metrûk, 64 lâhin, 10 vâhin ve 33 mevzû¹⁸ rivayet bulunmaktadır.¹⁹

Râmûz'un muhtevâsına gelince eserde hadisin tanımını, konusunu, gayesini, hadis çeşitlerini ve hadis tahammül yollarını ihtiva eden bir risâleyi; şeyh, talebe ve kâtibin âdabı ile ilgili diğer bir risâle takip etmiştir. Bu iki risâlenin bitiminde, *Râmûz*'-*ehâdîs*'in ve hadisin önemini anlatan Osmanlıca bir metin bulunmaktadır. Müellifin önsözünden sonra hadis metinlerine geçilmiştir.²⁰ Münâvî'nin (ö.1031/1622) eserlerinden hadis aldığı yirmi üç müellif hakkında Gümüşhanevî, yine Münâvî'nin *Feyzû'l-kadîr*'inden istifade ederek bilgi vermiştir.²¹ *Râmûz*'da ahlâka ilişkin hadisler daha yoğunur; bununla birlikte bir konu sınırlandırılmasına gidilmiştir. Fiten, ilim ve âlimler, kıyamet alâmetleri, Kur'ân ve tefsiri, namaz ve zikir-dua ile ilgili hadis sayısı nispeten daha çoktur.²² Eserin sonunda birtakım takrizler yer almaktadır.

etmektedir. Bunların dışındaki kaynaklardan da yararlanmışır. Geniş bilgi için bk. Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 273, 292.

11 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 3.

12 Aydınlı, "Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî", s. 65.

13 Suyutî'nin *Câmiu'l-usûl*'de kullandığı rumuzlara büyük ölçüde benzemektedir (bk. Gümüşhanevî, *Râmûz* "Mukaddime" I, 2). İleride, *Râmûz*'-*ehâdîs*'in kaynakları ve bu kaynakların Değeri başlığı altında bu rumuzlara değinilecektir.

14 Meselâ "Kadınları yüksek yerlere oturtmayın, onlara yazıyı da öğretmeyin; onlara dikişi ve Nûr sûresini öğretin" rivayeti gibi. bk. Gümüşhanevî, *Râmûz* I, 480. "Erkeklerle Mâide sûresini, kadınlarınıza Nûr sûresini öğretiniz" şeklinde rivayetler vardır (bk. Muttakî, *Kenz*, XVI, 155 h. no: 44949). Kimi rivayetlerde ise "Tevbe sûresini öğreniniz, kadınlarınıza Nûr sûresini öğretiniz" diye geçmektedir (bk. Said b. Mansûr, *Sünen*, V, 209; Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, II, 136, h. no: 4096).

15 Gümüşhanevî, *Râmûz*, "Mukaddime", I, 2.

16 Hatipoğlu, "Râmûz'ü'l-ehâdîs", *DİA*, XXXIV, 454; Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 96-97.

17 Örnek olarak bk. Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 404, h. no: 10; s. 500, h. no: 4.

18 Bizzat müellifi tarafından mevzû kaydı konulan hadislerle ilgili olarak bk. Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 3. h. no: 2; s. 12. h. no: 2; s. 60, h. no: 1; s. 379, h. no: 12; s. 428; h. no: 14; s. 447, h. no: 14; s. 518, h. no: 2. Mevzû olduğu belirtilen rivayetlerden sadece birinin mealini örnek olarak zikretmek istiyoruz: "Bir kimse aksırdığında veya genirdiğinde 'Elhamdülillah alâ küllî hâl' duasını okursa ondan yetmiş dert uzaklaştırılır, bunların en hafifi cüzam hastalığıdır" (Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 430, h. no: 15).

19 Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 231; Krş. Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 96.

20 Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 79.

21 "Bunlar: Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Abdurrezak, Said b. Mansûr, İbn Ebî Şeybe, Ebû Ya'lâ, Taberânî (*el-Mu'cemü'l-kebir* ve *el-Mu'cemü'l-evsat* isimli eserleri), Dâraikutnî, Ebû Nuaym, Beyhakî (*Sünen* ve *Şuabü'l-îmân* isimli eserleri), Ukaylî, İbn Adî, Hatîb el-Bağdadî, İbn Asâkir, İbn Hibbân ve Hâkim en-Neysâbü'rîdir." Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s.116.

22 Konuların ayrıntılı bir dökümü için bk. Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 298.

Bu özet bilgidir sonra *Râmûzü'l-ehâdis*'in hangi kaynaklardan derlendiği ve bu "kaynakların ilmî değeri" üzerinde durmak gerekir.

2. *Râmûzü'l-ehâdis*'in Kaynakları ve Bu Kaynakların Değeri:

"Gümüşhanevî'nin *Râmûz*'daki hadisleri benzer şekilde tasnif edilmiş geç dönem kaynaklardan seçtiği, ancak bunlardan bir kısmının sözü edilen kaynaklarda olup olmadığını tahkik ettiği anlaşılmaktadır. Onun bu konuda en çok yararlandığı kaynaklar, Suyûtî'nin *el-Câmiu'l-kebir*, *Câmiu's-sağîr* ve *ez-Ziyâdât* isimli eserleridir. *el-Câmiu'l-kebir* bunlar arasında en çok istifade ettiği eserdir. Kısaca Gümüşhanevî esas olarak Suyûtî'nin eserlerinden hadisleri derlemiş, zaman zaman Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr*'i ile Ali el-Müttakî'nin (ö. 975/1567) *Kenzü'l-'ummâl*'ini de kullanmıştır."²³

Gümüşhanevî, *Râmûz*'da hadisin kaynaklarını rumuzlarla göstermiştir.²⁴ Kullanılan rumuzların aynı olması, bu rumuzları kendinden önceki kaynaklardan aldığını göstermektedir. Nitekim Gümüşhanevî'nin kitaptan istifadeyi kolaylaştırmak için kullandığı rumuzlar,²⁵ Suyûtî'nin *el-Câmiu'l-kebir*'inde kullandığı kaynakları gösterirken belirlediği rumuzlarla büyük benzerlik arz etmektedir.²⁶ Bununla birlikte Suyûtî'nin eserlerinde kullanılmayan rumuzlar da vardır.²⁷

Râmûz'un kaynaklarının değerine gelince, onda birinci el muteber kaynakların²⁸ yanında ikinci ve üçüncü derecede yer alan kaynaklar, hatta içinde adlarından da anlaşıldığı üzere özellikle zayıf ve mevzû hadisleri toplayan Ukaylî'nin (ö. 322/934) *ed-Duafâ'sı*, İbn Adiyy'in (ö. 365/976) *el-Kâmil fi'd-duafâ'sı*, Ebû's-şeyh'in (ö. 369/979) *Kitâbü'l-azame'si*, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Mevzuât*'ı gibi eserlerle doğrudan hadis kitabı sayılmayan İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târihu Dimeşk*'i gibi kaynaklar da kullanılmıştır. Haliyle bu durum *Râmûz*'a birtakım tenkitlerin yöneltilmesine sebep olmuştur.²⁹

Aslında Gümüşhanevî, rivayetlerin hemen akabinde, ilgili hadis zayıfsa bazı hadis münekkitlerince mürsel, lâhin/zayıf gibi³⁰ hadis çeşitlerinden olduğuna ya da mevzû olarak değerlendirildiğine dikkat çekmiştir.³¹ Muteber kaynaklarda geçmediği hâlde *Râmûz*'a alınan ve hiçbir değerlendirmenin yapılmadığı hadisler de çoktur. Hâlbuki Gümüşhanevî, eserinin daha başında hadis usûlü ile ilgili bilgiler verdiği kısımda "uydurma hadis nakletmenin haram olduğu"nu belirtmiş, bu sebeple eserinde uydurma rivayetlerden kaçındığını ifade etmiştir. Ne var

23 Geniş bilgi için bk. Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 273, 292.

24 Gümüşhanevî bununla ilgili olarak eserinin başında bilgi vermiştir. bk. *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 33–42.

25 "Tayâlisî (ö.204/819) ط , Abdurrezzak (ö.211/826) عب , Saîd b. Mansûr (ö.227/841) ص , İbn Ebî Şeybe (ö.235/849) ش , Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) حم , Dârimî (ö.255/868) در , Buhârî (ö.256/869) خ , Müslim (ö.261/874) م , İbn Mâce (ö.273/886) ه , Ebû Dâvûd (ö.275/888) د , Tirmizî (ö.279/892) ت , Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö.290/902) عم , Nesâî (ö.303/915) ن , Ebû Ya'lâ (ö.307/919) ع , İbn Huzeyme (ö.311/923) خز , Tahâvî (ö.321/933) طح , Ukaylî (ö.323/935) عق , İbn Hıbbân (ö.354/965) حب , Taberânî (360/970) طباطس , İbn Adî (365/975) عد , Dârakutnî (385/995) قط , Hâkim en-Neysâbüri (405/1014) ك , Ebû Nuaym (ö.430/1038) حل , İsfehânî (ö.457/1064) صف , Beyhakî (ö.458/1065) قاهب , Kuşeyrî (ö.460/1067) قش , İbn Abdilberr (ö.463/1070) بر , Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1070) خط , Beğavî (ö.516/1122) ع , İbn Asâkir (ö.561/1165) كر , Ziyâ el-Makdisî (ö.643/1245) ض . Rumuz kullanmadan doğrudan ismi belirtilen kaynaklar da vardır." Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 112.

26 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 96; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 119-120; Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 112.

27 Suyûtî'nin eserlerinde kullanılmayan *بر در خز* gibi rumuzları ise muhtemelen Birgivi'nin (ö. 981/1573) *et-Tarîkatu'l-Muhammediyye fi beyânî's-sîreti'n-Nebeviyye*'sinden almıştır. (bk. Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 119). Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr* ve *Ziyâdetü'l-câmi* adlı eserlerinde kullandığı hâlde Gümüşhanevî'nin kullandığı rumuzlar da vardır. (bk. A.g.mlf., age. s. 117). Ayrıca Gümüşhanevî, aldığı hadislerin hepsini olmasa da birçoğunu -gerçekten anılan eserlerde olup olmama açısından- tetkik etmiştir (bk. A.g.mlf., age. s. 112).

28 Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinden 284, Buhârî'nin *Sahih*'i ve Tirmizî'nin *Sünen*'inden 17; Buhârî'nin *Sahih*'i ve Nesâî'nin *Sünen*'inden 9 hadis alınmıştır. Geniş bir değerlendirme için bk. Ayoğdu, Rukiye, 19. *Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Hadis İlişkisi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, s. 82.

29 Geniş bilgi için bk. Kirbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 69.

30 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 45.

31 Zayıf olarak değerlendirdiği hadise "*Yangın gördüğünüzde tekbir getiriniz; zira tekbir ateşi söndürür*" rivayeti örnek olarak verilebilir (bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 310).

ki Gümüşhanevî'nin eserinde, bu sözünü tam olarak yerine getiremediği göze çarpmaktadır. Her ne kadar o, *mevzû* kaydını koyduğu rivayetin sonunda âlimlerin "İbnü'l-Cevzî'nin hadise uydurma hükmü vermesine itibar olunmaz" sözünü hatırlatarak³² İbnü'l-Cevzî'ye katılmadığını belirtmek istemişse de sadece buna dayanmanın bu tür rivayetleri *mevzû* olmaktan çıkaramayacağı ortadadır.

Gümüşhanevî *Râmuz'u*, *Levâmiu'l-'ukûl* adıyla beş cilt hâlinde yine kendisi şerh etmiştir. Bu sebeple *Levâmiu'l-'ukûl*'ün özellikleri, kaynakları ve metodu üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

B. *Levâmiu'l-'ukûl*'ün Özellikleri ve Metodu ve Kaynakları

1. *Levâmiu'l-'ukûl*'ün Özellikleri ve Metodu:

Levâmiu'l-'ukûl, Gümüşhanevî'nin en hacimli ve *Râmuz'dan* sonra en meşhur eseridir.³³ Yazımına 1281/1864 yılında başlanmış, 1294/1877 yılında tamamlanmış ve telifi 13 sene sürmüştür. Yayınlanması ise 1875-1877 yılları arasında gerçekleşmiştir.³⁴

Gümüşhanevî'ye göre hakikatlerin sırlarını toplayan *Levâmiu'l-'ukûl*, *Râmuz'daki* cevherleri yaymakta, onun gizliliklerini açığa çıkarmaktadır.³⁵ Diğer şerhlerden farklı olarak onda fazla tafsilata girilmemiştir. *Levâmiu'l-'ukûl*, Arapça gramer kurallarına, dinî ve dünyevî ilimlere, doğru akideye ve ahlâka yer veren ve her araştırmacının ihtiyaç duyacağı bir şerhtir. Beş cilt olarak tertip edilen eserin mukaddimesinde, hadis ehlinin fazileti, hadislerin tedvini, hadis terimlerinin açıklanması... şeklinde üç fasıl hâlinde hadis usulü ile ilgili klasik bilgiler yer almaktadır.³⁶ Bu kısımda ayrıca hadis tarihi ile ilgili klasik bilgiler nakledilmiş, Emevî haliflerinden Ömer b. Abdülazîz'in (ö.101/720) bu husustaki rolüne dikkat çekilmiştir. Bunu müteakiben hadis ilmi üzerine yapılan çalışmalar ve hadis usulüne dair eserler hakkında özet bilgi verilmiş; mütevatirden başlayarak meşhûr, sâlih/hasen, zayıf, müsned, mevkûf, mevsûl/muttasıl...gibi hadis ıstılahlarının tanımları yapılmıştır.³⁷ Gümüşhanevî'nin okuyucuyu konuya hazırlamak ve onlara ön bilgi vermek amacıyla bu bilgileri zikrettiği anlaşılmaktadır. Eserin sonunda ise yukarıda da kaydettiğimiz gibi bazı takrizler yer almaktadır.

Levâmiu'l-'ukûl'ün metoduna gelince, şerhte asıl metni oluşturan hadisler parantez içine alınarak bunların şerhi yapılmış, hadisle ilgili şerhin sonunda ilgili hadisin kaynakları ve hükmü zikredilmiştir. Dolayısıyla kitapta şerh ve metin birbiriyle iç içe verilmiştir. Müellif kendi tasnifi olan *Râmûz'u* yine kendisi şerh ettiği için metni anlama ve şerh etmede bunun katkısı olduğu söylenebilir. *Levâmiu'l-'ukûl*'da hadisler, bunların *Râmuz'daki* tertibi esas alınarak sırasıyla tek tek şerh edilmiştir. Şârih, duruma göre bazen kelime kelime, bazen de cümleler hâlinde hadisleri şerh etme yolunu tercih etmiştir.³⁸ Büyük ölçüde yararlandığı *Feyzü'l-kadîr*'de³⁹ aynı usul benimsenmişse de bu esere nispetle *Levâmiu'l-'ukûl*'da kelimeler daha ayrıntılı olarak izah edilmiştir.

32 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 43.

33 Diğer eserleri için bk. Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 19-22.

34 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 99.

35 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 2-3.

36 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 2-3.

37 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 6-11.

38 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 99.

39 Hatta daha kitabın başında, eser tanıtılırken Münâvî'nin cümleleri tekrar edilmektedir:

«هذا ما اشتدت إليه حاجة المتفهم ، بل وكل مدرس ومعلم ، من شرح على الجامع الصغير للحافظ الكبير الإمام الجلال الشهير ، بنشر جواهره ، ويرز ضمائره ، ويفصح عن لغاته ، ويفصح القناع عن إشاراته ، ويميط عن وجود خرائده اللثام ، ويسفر عن جمال حور مقصوراته الخيام».

Bazı hadislerin şerhi kısa tutulurken bazıları daha geniş olarak izah edilmiştir. Önce kelimelerin okunuşları,⁴⁰ i'rabları, iştikâkı, kelime olarak anlamı,⁴¹ metin içinde kastedilen mânası üzerinde durulmuştur.⁴² Müfret kelimenin cemisi⁴³ veya ceminin müfret hâli belirtilmiş,⁴⁴ ibdal, i'la⁴⁵ ve nahve dair⁴⁶ bilgiler verilmiş, kelimenin hakikî mi mecaz anlamında mı kullanıldığı⁴⁷ üzerinde durulmuştur.⁴⁸ Ayrıca şerhi yapılan hadislerle ilgili diğer hadislerle ve zayıf olanların şevâhidine⁴⁹ ve âyetlere⁵⁰ başvurulmuş, hadislerin –varsa- sebep-i vürûduna temas edilmiş, hadislerin isnadı, sahâbî⁵¹ ve tâbiî râvileri⁵² hakkında kısa değerlendirmelerde⁵³ bulunulmuştur. Gümüşhanevî, hadisten kastedilen anlamı tespit ederken diğer hadislerle de müracaat etmiş, ayrıca açıklama bölümünde âyetler ve başka materyaller de kullanmıştır.

Gümüşhanevî, rivayet farklılıklarına işaret etmesinin yanında⁵⁴ -mevcut olması hâlinde- şerhin sonunda hadisin şevâhid ve mütâbîlerini de zikretmiştir.⁵⁵ Benzer hadisi veya hadisin bir kısmının şerhini daha önce yapmışsa veya ilerleyen sayfalarda yapacaksa “Bu daha önce geçmişti”⁵⁶ veya “İleride üzerinde durulacak”⁵⁷ şeklinde okuyucusuna hatırlatmada ve uyarıda bulunmuştur. Hadisler arasında tenâkuz varsa bunu gidermeye çalışmıştır.⁵⁸ Hadisin delil alınması ve ondan çıkarılan hüküm konusunda mezhepler arasındaki farklılıklara yer geldikçe işaret etmiş,⁵⁹ hadislerde geçen kavramlarla ilgili farklı görüşleri de zikretmiştir.⁶⁰

40 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 43. Mesela “Müminin ferâsetinden sakınız; zira o Allah'ın nuruyla bakar” (Buhârî, *Târihu'l-kebir*, VII, 354; Tirmizî, “Tefsîrû sûreti'l-Hicr” 6; Taberânî, *Mu'cemü'l-evsat*, VIII, 102; III, 312; VIII, 23), mealindeki hadiste geçen فِرَاسَةٌ kelimesinin ferâset, firâset şeklinde okunduğunu, diğer bir örnekte İbrahim isminin Arapça olmayıp Arapçalaştığını, aslının Sibevey'ten (ö. 194/809) nakledildiğine göre İbrâhâm olduğunu, ancak *Kâmus*'ta bu ismin ابراهيم, ابراهم, ابراهم ve ابرهم gibi farklı şekillerde okunduğunu ve gayr-ı munsarif olduğunda icmâ bulunduğunu kaydeder (bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 44). Diğer bir örnekte takvâ kelimesinin anlamı üzerinde ihtilaf edildiğini hatırlattıktan sonra takvânın hakikatinin kalbi pisliklerden arındırarak, bedeni günahlardan temiz tutmak olduğunu ifade etmiştir (bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 92).

41 Meselâ Ebu'l-beşer olan Âdem isminin toprak anlamına gelen “edîm” kelimesinden geldiğini, yeryüzü toprağından yaratıldığı için böyle isimlendirildiğini ifade etmiştir (bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 46).

42 *Hâzin* hakkında cennetin her kapısının bekçisine Hâzin dendiğini, bunların en büyüğüne ise Rıdvan adının verildiğini kaydeder (bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 43).

43 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 96; 691.

44 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 43, 319; III, 23.

45 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 620.

46 Meselâ bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 101, 102, III, 41.

47 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, III, 42.

48 Demirel, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 138-139.

49 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 105, 106, 108, 109.

50 Meselâ bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 104, 105, 109, 110, 111 vd.

51 İbn Abbas'la ilgili olarak “O, Tercümânü'l-Kur'ân'dır; sanki gaybe ince bir perdenin gerisinden bakıyordu. Ashâb içinde ondan daha fazla hiçbir kimseden fetva nakledilmemiştir” diye bilgi verir (bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 44). Keza Vahşî'den nakledilen bir rivayetin sonunda, onun tam adını Harb b. Adiy diye zikreder. Vahşî'nin “Hz. Peygamber'in amcası ve insanların en hayırlısı olan Hamza ile insanların en şerlisi Müseylemetü'l-kezzâb'ı öldürdüm” dediğini nakleder (bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 113).

52 A'meş'in (ö.148/765) tam künyesini Ebû Muhammed Süleyman b. Mihrân el-Ameş el-Küffî el-Kâhilî şeklinde verdikten sonra onun tâbiînden ve sika bir râvi olduğunu belirtir (bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 47).

53 Meselâ bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 103.

54 Bunun için başvurulan kaynaklardan bazıları Buhârî'nin *Sahîh*'i, Müslim'in *Sahîh*'i, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhu's-sünne'si*, Tebrîzî'nin (ö.741/1340) *Mişkâtü'l-mesâbîh*'i, Sâğânî'nin (ö.650/1252) *Meşâriku'l-envâr*'ıdır.

55 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 106, 107, 109, 110, 111.

56 Mümin kardeşinin davetine icabet edip birlikte yemek yemede bereket olduğu ile ilgili rivayette, bereketin daha önce izah edildiği hatırlatılmıştır (bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 113; ayrıntılı bilgi için bk. Demirel, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 137).

57 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 108.

58 Örnek olarak bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 46.

59 “İmam namazda okuduğu hâlde arında siz de Kur'ân mı okuyorsunuz? Fâtiha'yı içinizden okuyunuz” rivayeti ile ilgili olarak, Şâfiîler'e göre imama uyan kimselerin namazda Fâtiha'yı içinden okuyacaklarını, onu okumanın Şâfiî'lere göre rükün, Hanefîler'e göre vâcib olduğu bilgisini nakletmiştir (bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 108).

60 Meselâ büyük günahlara ilgili İbn Abbâs'ın *kebâirin* yetmiş, Said b. Cübeyr'in (ö.94/813?) yedi yüz olduğuna dair görüşleri

Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*'ün sonunda 51 madde hâlinde eserinin özelliklerinden bahsetmiş ve bir dua ile şerhini bitirmiştir.⁶¹

2. *Levâmiu'l-ukûl*'ün Kaynakları ve Bu kaynakların Değeri:

Gümüşhanevî *Levâmiu'l-ukûl*'ün baş tarafında şerhinin lafızlarını muteber kitaplardan seçtiğini belirtir.⁶² Onun *el-Câmis-sağîr*'de yer alan hadislerin şerhinde, bu esere yapılan şerhlerden yararlandığı görülmekte ise de genel olarak Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr* isimli eserinden istifade ettiği tespit edilmiştir.⁶³ Nitekim bu eser *Letâifü'l-hikem*'in de ana kaynaklarından biridir. Öyle ki, aynı hadisi şerh edeceği zaman ondaki bilgileri aynen, bazen sadeleştirerek iktibas eder. Bu yönüyle *Levâmiu'l-ukûl*, *Feyzü'l-kadîr*'in bir muhtasarıdır denebilir. Demirer'in de belirttiği gibi, "Gümüşhanevî'nin şerhinde yararlandığı *Feyzu'l-kadîr*'i, *Azîz*'nin şerhi ile onun üzerine yazılan Hafenî'nin haşiyesi takip etmektedir. *Levâmiu'l-ukûl*'da istifade edilen diğer kaynaklar ise *Mişkâtü'l-mesâbîh*, *Mirkâtü'l-mefâtih*, *Meşâriku'l-envâr*, *Mebâriku'l-ezhâr*, *İrşâdü's-sârî*, *Fethu'l-bârî* ve *el-Minhac*'tır. Tefsirlerden *Mefâtihu'l-gayb*, fıkihtan *Fethu'l-kadîr*, tasavvufa dair eserlerden de *İhya* ve *Berîka* söz edilmesi gereken diğer kaynaklardır. Kelime bilgileri için devamlı olarak başvuru olan eser ise İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'sidir."⁶⁴

Bunların dışında *Levâmiu'l-ukûl*'da Zemahşerî'nin *el-Fâik*'i, Cevherî'nin *Sıhah*'ı, Râğib el-İsfehânî'nin *Müfredat*'ı⁶⁵ ve *Kamus*⁶⁶ gibi kaynaklara doğrudan, *Feyzü'l-kadîr*, *Mişkâtü'l-mesâbîh*, *Mebâriku'l-ezhâr* ve *İrşâdü's-sârî* gibi kaynaklara ise dolaylı olarak başvurulmuştur.⁶⁷ *Râmûz*'un hilafına *Levâmiu'l-ukûl*'da, kaynaklar hem rumuz ile hem de sarahaten belirtilmiş, böylece noktalama, yanlış okuma, baskı hatası gibi hataların büyük ölçüde önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bununla beraber esas kaynaktaki ismi sarahaten yazılmış bazı eserler *Levâmiu'l-ukûl*'da rumuzla gösterilirken hata yapılmıştır.⁶⁸

C. *Râmûzü'l-ehâdis* ve *Levâmiu'l-ukûl*'daki Hadislerin Sıhhat Durumu

Râmûzü'l-ehâdis ve *Levâmiu'l-ukûl*'daki hadislerin sıhhat durumu oldukça problemlidir. Biz Gümüşhanevî'nin eserine aldığı hadislerin sıhhati konusundaki görüşlerini ve benimsediği metodu maddeler hâlinde sıralamak istiyoruz.

1. Gümüşhanevî, rivayetlerin sıhhat durumunu güvenilir âlimlerin kanaatlerini aktararak vermeye çalışmakla beraber, istişâre ve istihâre yoluyla bazen kendi kanaatini belirttiği, kimi zaman da zannı gâlibe göre hareket ettiği olmuştur.⁶⁹ Âlimlerden farklı kanaatte ise bunu belirtmekten çekinmemiştir.⁷⁰ Burada hadisler hakkında verilen hükmün icthadî olduğunu unutmamak gerekir.

2. Gümüşhanevî, yeri geldikçe hadislerin sıhhat durumlarını gösterir rumuz ve işaretler koymakla birlikte, seçtiği hadisler arasında yukarıda da belirtildiği gibi sahih, hasen, zayıf hatıta mevzû olanlar bile bulunmaktadır. Rivayetlerin sonunda koyduğu م harfi ilgili hadisin sahih

gibi (bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 113-114).

61 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, V, 645-646.

62 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 31.

63 Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 78.

64 Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 297. *en-Nihâye*'nin garîbü'l-hadis edebiyatı içindeki yeri ve metodu ile ilgili olarak bk. Kutluay, "İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin *en-Nihâye Fî Garîbi'l-Hadis Ve'l-Eser* Adlı Eserinin Garîbü'l-Hadis Edebiyatı İçindeki Yeri ve Metodu", Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Ankara, 2010. s. 767-779.

65 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 101.

66 Örnek olarak bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 44.

67 Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 141.

68 Bunlarla ilgili geniş bilgi için bk. Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 112.

69 Hatipoğlu, "Râmûzü'l-ehâdis", *DİA*, XXXIV, 455.

70 Meselâ bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 30-32.

rivayetleri içeren muteber kaynakta geçtiğine, Ğ harfi ise muteber ve mutemed olmayan bir kaynakta yer aldığına işaret etmektedir.⁷¹

3. O, *Râmûz*'da 277 mürsel, 696 zayıf,⁷² 52 münker, 96 metrûk, 64 lâhin, 10 vâhin ve 33 mevzû⁷³ rivayete yer vermiştir.⁷⁴

4. Gümüşhanevî, uydurma bir hadisin uydurma olduğunu belirtmeden nakletmenin ve onunla amel etmenin kesinlikle haram olduğunu ifade ettiği hâlde,⁷⁵ eserinde bu tür hadislere yer vermesi -hadislerle ilgili hükümler ictihadî olduğundan- uydurma olduğu belirtilen hadisler konusunda aynı kanaati paylaşmadığı şeklinde izah edilebilir.⁷⁶

5. O, İbnü'l-Cevzî'nin (ö.597/1201) uydurma hükmü vermesine, Hâkim en-Neysabûrî'nin (ö.405/1014) de bazı hadisler hakkında ref hükmü vermesine itibar edilmeyeceği görüşünü taşımaktadır.⁷⁷ Bu sebeple onun, mevzû olduğu kaydedilen bazı hadislere eserinde yer verdiği, rivayetleri metin bakımından değerlendirecek tenkide tabi tutmadığı görülmektedir.

6. *Levâmiu'l-'ukûl*'da sahih ve hasen hadislerin yanında zayıf, münker, metrûk ve hatta uydurma rivayetlerin durumlarına işaret etmişse de onun, çok zayıf hatta uydurma rivayetleri eserine alması bazı tartışmalara sebep olmuştur.⁷⁸ Bu tür hadislerin, genelde faziletlere, *terğîb* ve *terhîbe* ait olduğu dikkate alınmalıdır. Bunun yanında, bu tür rivâyetlerin uydurma olduğunun belirtilmesi, aynı zamanda da *şahit hadislerle* desteklenmeye azami gayret edilmesi, bu rivayetlerin taşıdıkları anlamlar açısından değerlendirildiğini göstermektedir.⁷⁹

7. Bu eserin içinde zayıf hadislerin yer alması, *ahkâm* ifade etmeyen hadislerden ahlâkî konularda -mevzû olmamak şartıyla- hadislerin kullanılmasında bazı muhaddislerin mütesâhil davranmalarından da hareketle, mutasavvıfların bir beis görmedikleri şeklinde açıklanabilir.

8. *Râmûzü'l-ehâdîs*'te sıhhat değerlendirmesi üzerinde durulan hadisler incelendiğinde, genellikle Tirmizî'nin *Sünen*'i, Beyhakî'nin *Sünen*'i ile Hâkim'in *Müstedrek*'inde bulunan hadisler üzerine yapılmış değerlendirmelerin yer aldığı yani genelde bu üç âlimin verdiği hükümlerin nakledildiği, ayrıca Zehebî (ö.748/1348), Suyûtî (ö. 911/1505), Münâvî (ö.1031/1622) ve Azîzî'den (ö.1070/1659) de istifade edildiği ya da bizzat müellif tarafından birtakım değerlendirmelerde bulunduğu görülecektir.⁸⁰ Ne var ki o, çoğu hadis hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır.⁸¹ *Levâmiu'l-'ukûl*'a baktığımızda ise hem değerlendirme yapılan hadis sayısının arttığını hem de kaynakların çeşitlendiğini görürüz.

9. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*'da bir hadisin *şahit*lerini zikretmiş veya bunun şahitleri olduğuna işaret etmişse bu ilgili hadisi kabul ettiği ve bu şekilde hadisin zayıflığını gidermeye çalıştığı söylenebilir.

71 Ne var ki tercümelerde bu rumuzlar ihmal edilmiş, sanki bütün hadisler sahih olup bunlar muteber kaynaklardan alınmış zannına yol açılmış, müellifin bu hassasiyeti çevirilere yansımamıştır.

72 Örnek olarak bk. Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 404, h. no: 10; s. 500, h. no: 4.

73 Bizzat müellifi tarafından mevzû kaydı konulan hadislerle ilgili olarak bk. Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 3. h. no: 2; s. 12. h. no: 2; s. 60, h. no: 1; s. 379, h. no: 12; s. 428; h. no: 14; s. 447, h. no: 14; s. 518, h. no: 2.

74 Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 231; krş. Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 96.

75 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 89.

76 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 8.

77 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 43, 89.

78 Bk. Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 69.

79 Bk. Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 298-299.

80 Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 171.

81 Meselâ bk. Gümüşhanevî, *Râmûzü'l-ehâdîs*, s. 216, 214, 443, 468; Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 80.

D. Gümüşhanevî'nin Hadis Şerhçiliği ve Sünnet Anlayışı

1. Hadis Şerhçiliği:

Sünnete dayalı bir eğitimi ve toplum terbiyesini savunan Gümüşhanevî'nin daha çok hadislerin amelî yönüyle ilgilendiği, hadislerin sıhhat durumu üzerinde çok fazla durmadığı söylenebilir.⁸² Sûfî kimliği dolayısıyla "hadisçilerin gösterdiği ölçüde" titiz davranmadığı, eserine alacağı hadisleri tespit ederken daha çok tergîb ve terhîb türü rivayetlere ağırlık verdiği görülmektedir. Onun şerhinin özelliklerini ve şerhçiliğini şu şekilde maddeleştirmek mümkündür.

1. Gümüşhanevî, *Râmuz*'da yer alan hadislerin hükmü konusunda çoğu kere Tirmizî, Hâkim, Zehebî,⁸³ Suyûtî, Nevevî⁸⁴ gibi kendinden önceki âlimlerin değerlendirmelerine itibar etmektedir. Bir hadisin *Kütüb-i Sitte*'de geçiyor olmasını çok önemsemekte ve hadisin güvenilirliği için sanki bunu yeterli görmektedir. Hele hadis *Sahîhâyn*'da geçiyorsa onun sahîh olduğunu tartışmaz.⁸⁵

2. Klasik hadis usûlü kaidelerine ve şerh metoduna riayet eder.

3. Hadis şerhlerini kısa tutmaya gayret eder.

4. Gerekli gördüğü yerlerde kelimelerin sözlük ve istilâh anlamlarını verir.

5. Yeri geldikçe hadis metinleri ile ilgili gramatik açıklamalara girişir.

6. Hadisten anlaşılabilir çeşitli mânalara işaret eder.

7. Hadisin "daha ziyade" zâhirî manâsını öne çıkarır. Meselâ "*Rukû ve secdelerinizi tamamlayınız; şüphesiz ki ben arkamdan sizi görüyorum*" rivayeti ile ilgili olarak Zâhidî'nin "Allah Resûlü'nün iki omuzu arasında iğne deliği gibi iki göz vardı. Burada onun arkasını oraya dönmeden görebilmesinin kalple veya vahiyle olduğu söylenemez; zira hadisteki yemin ve tekid, böyle anlaşılmasını reddetmektedir. Aksi takdirde şârînin lafzı iptal edilmiş olur. Zaruret yoksa lafzı zâhirine hamletmek gerekir. Şu hâlde arkasını da görebilme Resûlullah'a (a.s.) has bir meziyet olup onun mucizelerindendir" yorumunu kaydetmektedir.⁸⁶

8. Hadisin nassla (âyet ve diğer sahîh hadislerle) birlikte değerlendirilmesi gerektiğini savunarak şerhinde bunun örneklerini verir.

9. Hadiste varsa zâhirî tenâkuzlara işaret ederek bunları telif cihetine gider.

10. Yeri geldikçe aklî ve ilmî izahlarda bulunur.⁸⁷

11. Hadisleri, ilgili âyetler ve hadisler ışığında şerh eder.

12. Şerhinde sahâbeye, tabiîne ve sûflere ait sözleri ve şiirleri de kullanır.

13. Yeri geldikçe rüyalardan ve İsrâiliyat'tan da istifade eder.

14. Şerhinde Münâvî, Süyûtî ve Azîzî gibi âlimlerden büyük ölçüde istifade etmişse de zaman zaman önceki değerlendirmelere bağlı kalmadan -az da olsa- doğrudan doğruya ken-

82 Geniş bilgi için bk. Gündüz, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri", s. 28-45; Aydoğdu, 19. *Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Hadis İlişkisi*, s. 111.

83 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 49, 106.

84 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 108.

85 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 108.

86 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 108-109.

87 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, III, 339; Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, IV, 87. Geniş bilgi için bk. Aydınlı, "Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî", s. 70. Meselâ mazlumun bedduasından kaçınılmasına dair rivayette zulme uğrayanın duasının Allah Teâlâ'ya nasıl ulaşacağını izah sadedinde astronomi ilmi açısından bazı yorumlarda bulunur. Burada غمام kelimesini izah ederek onun "beyaz bulut" olduğunu, duanın bu tabakayı aşarak Allah Teâlâ'ya arz edileceğini kaydeder. Bazılarının غمام'ın yedinci semanın üstünde olduğu şeklindeki farklı yorumları da kaydeder. Neticede غمام'ın hakiki anlamda olduğunu, mânâyı hakiki anlamda anlamaya bir engel bulunmadığını ifade etmiştir (bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 107).

dine ait değerlendirmelerde bulunur. *Feyzü'l-kadîr*'den istifade ettiği hâlde onda geçen bazı tasavvufî izahları almaz.

15. Birçok hadisin sebab-i vürûduna dair bilgiler verir.

16. Hadisler arasında görülen çelişkileri gidermede titiz davranır.

17. Lâhin⁸⁸ ona has bir kavram olup o, bu kavrama farklı anlamlar yükler. *Lâhini* yerine göre “uydurma” bir rivayet için, yerine göre “zayıf” bir rivayet için kullanmıştır.⁸⁹

18. Hadislerin sonunda hadisin geçtiği kaynakları ve hadisin sahâbî ve tâbî râvilerini zikreder.

2. Gümüşhanevî'nin Sünnet Anlayışı:

Gümüşhanevî'nin sünnet anlayışı ile ilgili olarak ilk başta vurgulanması gereken husus, onun sünnete ve *fırka-i nâciye* diye nitelendirdiği ehl-i hadise çok büyük değer atfettiğidir.⁹⁰ Ona göre İslam hukukunun korunması ve uygulanmasında sünnet aslî bir unsurdur. Bu sebeple “Allah Teâlâ'nın bir lütfu olarak hadislerin her asırda bir grup âdil râviler tarafından nakledilerek tahriften ve kaybolmaktan korunduğu, bu hususta fâsıkların sözlerine itibar edilmeyeceği” şeklindeki Nevevî'nin (ö.676/1277) görüşünü nakletmesine bakılırsa Gümüşhanevî'nin de aynı kanaatte olduğu açıktır.

Şerhinin hemen başında vurguladığı üzere o, Kur'ân ve sünneti mürşit olarak kabul eder,⁹¹ Kur'ân ve sünnet bütünlüğünü savunur. Sünnet-i nebeviye ilmi, ona göre Kur'ân-ı Kerim'den sonra en kıymetli ve şerefli bir ilimdir; zira İslam hukukunun esasları sünnete dayanmaktadır. Sünnet sayesinde mücmel âyetlerle ilgili ayrıntılar ve kapalılıklar açıklanmıştır.⁹² Bu sebeple Gümüşhanevî, sünnetin gelecek nesillere mutlaka ulaştırılması gerektiğine inanır. Nitekim şerhin başında zikrettiği “*Benim hadislerimi işitip onları ezberleyen ve başkalarına nakleden kimselerin Allah yüzlerini ağartsın*”⁹³ mealindeki hadisle bunu ortaya koymaktadır.⁹⁴ “*Hatta benden bir âyet de olsa naklediniz*” rivayeti ile ilgili olarak bu rivayette, “bir âyet bile olsa” denilip “bir hadis bile olsa” denmemesini, Beyzavî'ye ait (ö.685/1286) “Az da olsa âyetin nakledilmesi emredildiğine göre hadisin de rivayet edilmesinin emredilmiş olduğu sonucu evveliyetle anlaşılır” yorumunu iktibas ederek hadislerin nakledilmesinin önemini savunur. Çünkü âyetler yaygın olarak bilindiği, Kur'an'la ilgilenenler ve hâfızlar çok olduğu, Allah Teâlâ Kur'an'ı kaybolmaktan ve tahriften korumayı üstlendiği için hadislerin ve sünnetin hıfzına daha fazla ihtiyaç vardır.⁹⁵ Peygamberler tebliğlerinden sorguya çekilecekleri gibi âlimler de ilmi tebliğ edip etmediklerinden sorguya tâbi tutulacaklardır.⁹⁶ Gümüşhanevî, Süfyan es-Sevrî'nin (ö. 161/778) “Allah'ın rızasını isteyen kimse için hadis ilminden daha üstün bir ilmin olmadığı” şeklindeki sözünü naklederek sünnetin değerine dikkatleri çeker.⁹⁷

Gerek eserleri gerekse sünnete yaklaşımı değerlendirilirken dikkatlerden uzak tutulması gereken diğer önemli bir husus, Gümüşhanevî'nin sadece ders okutan, eserler telif eden bir müderris ve müellif değil aynı zamanda tarikat neşri yapan bir muhaddis ve mürşit olduğu-

88 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 45, 94; krş. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, I, 116-315; *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 287.

89 Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 298, örnekler için bk. a.gmlf., age. s. 219.

90 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 4-5.

91 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 111.

92 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 3.

93 Tirmizî, “İlim” 13; Ebû Dâvud, “İlim”, 10; İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 268; 271; Hâkim, *Müstedrek*, I, 162;

94 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 3.

95 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 3,4.

96 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 4.

97 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 4.

dur. İlmî, Kur'ân ve sünneti merkeze alan, eğitim aracı olarak hadis tedrisine ehemmiyet veren Gümüşhanevî, bu amaçlar doğrultusunda eserler telif etmiştir.

Gümüşhanevî her ne kadar eserinde sahih ve hasen hadislerin yanında birtakım zayıf ve uydurma rivayetlere yer vermişse de bu durum, onun *mütesâhil* olduğu ve mevzû hadis rivayet etmeyi caiz gördüğü ile değil *şevâhidi* olan hadislerin zayıf olmaktan çıkacağı, ahkâma delalet etmeyen *fezâil* ile ahlâk konusundaki hadisler hakkında verilen ruhsattan yararlandığı, mevzû diye nitelenen bazı hadisler konusunda aynı kanaati paylaşmadığı şeklinde izah edilebilir. Aslında o yetkin bir muhaddistir; iyi bir eğitim almış ve kendini iyi yetiştirmiştir.⁹⁸ *Hâti-mü'l-muhaddisîn* diye anılması onun hadis ilmindeki yerine işaret etmesi bakımından mâni-dârdır. Çok yönlü bir âlim olarak kendi şeyhinden *hilâfet-i tâmme* almasının yanında, hemen hemen bütün tarikatlardan icazet almış, şeyhinin bütün merviyatının icazetini elde etmiştir. Ömrünün yirmi sekiz senesini ilmî çalışmalara ve eser telifine vermesi, ilme verdiği ehemmiyeti göstermektedir.⁹⁹

Gümüşhanevî, *ilimle* meşgul olmanın üstünlük sebeplerinden olduğunu belirtmiştir. Öyle ki o, ilim ve ibadetlerin en önemlilerinden birinin, metin ve senedleriyle Hz. Peygamber'in hadislerini bilme olduğu kanaatini taşımaktadır.¹⁰⁰ Hadis ehlinin Resûlullah'a (a.s.) en yakın grup olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ehl-i hadisin himmet ve gayretleri sayesinde hadisler gelecek nesillere ulaştırılmıştır. Ayrıca onlar, hadis meclislerinde ve derslerinde hadisleri müzakere ve rivayet ederlerken Resûl-i Ekrem'e (a.s.) en fazla salavât getiren kesimdir. Gümüşhanevî, bu hasletleri yönüyle de ehl-i hadisin kıyamet gününde Hz. Peygamber'e en yakın kesim olacağını belirtmiştir.¹⁰¹

Gümüşhanevî, hadisleri nakleden kimsenin, sünnetini naklettiği zatın halifesi olacağı kanaatini taşımaktadır.¹⁰² Bu sebeple o, dergâhında hadis tedrisine büyük önem vermiş, dergâhı âdete bir dâru'l-hadis fonksiyonu icra etmiştir. Ayrıca o, talebelerine *Râmûz* okutmuş ve bunun icazetini vermiştir. 1874-1976 yılları arasında hadis ilmi ile ilgili eserlerin çoğunun Gümüşhanevî dergâhı menşeli olması, onun açtığı çığırın ve geleneğin Gümüşhanevî dergâhı içinde devam ettiğini göstermektedir.¹⁰³

Yukarıda da işaret edildiği üzere, Gümüşhanevî, hadis merkezli bir tasavvuf anlayışını benimsemiştir. Nitekim onun tasavvuf anlayışının¹⁰⁴ fert ve cemiyeti bütünüyle kapsayan, hem dünya hem de âhiret hayatını imara yönelik aktif, zamanın şartlarını dikkate alan bir anlayış olduğu söylenebilir. Yazmış olduğu eserlerinde, ilmî faaliyetlerinde, tesis ettiği kütüphanelerde ve yardımlaşma sandıklarında bu anlayışın açık işaretleri müşahade edilebilir.

Bütün bu bilgiler ışığında Gümüşhanevî'nin sünnet anlayışını ana maddeler hâlinde şöyle sıralayabiliriz.

1. Gümüşhanevî, dinde Kur'ân ve sünneti merkeze alan ve ilme dayanan bir din ve sünnet anlayışını benimser. Bu sebeple hadis rivayetine ve öğrenilmesine büyük değer atfeder.
2. Bir kısım esaslarını *Râmuz*'un baş kısmında zikrettiği, klasik hadis usûlü kaidelerini benimser.
3. Geleneğe bağlı olup selef âlimlerinin değerlendirmelerine itibar eder. Bidat ehlini ve şer kimseleri şerhinin muhtelif yerlerinde şiddetle kınar.

98 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 23-24.

99 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 44.

100 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 3, 24.

101 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 5.

102 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 24.

103 Aydoğdu, 19. *Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Hadis İlişkisi*, s. 111.

104 Geniş bilgi için bk. Aydoğdu, 19. *Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Hadis İlişkisi*, s. 111 vd.

4. Sünnet ve hadisin müteradif olduğu görüşünü benimser.

5. Gümüşhanevî, sadece Hz. Peygamber'in uygulamalarını değil aynı zamanda hülefayı râşidîn ile diğer sahâbîlerin uygulamalarını da sünnet kavramı içerisinde mütalaa eder.¹⁰⁵

6. Sünneti çeşitli şekillerde tanımlar ve "bidatin zıddı manâsına olan sünnet" tanımına yer verdiği gibi sünneti, *sünen-i hüdü* ve *sünen-i zevâid* şeklinde de tasnif eder.¹⁰⁶ Zevâid kabul edilen sünnetlerin yapılmadığı zaman, kınamayı gerektirmeyen sünnetler olduğunu belirtir.¹⁰⁷

8. Nesh konusunda İslâm âlimlerinin çoğunluğunun kanaatini benimser.

9. Ümmetin geneli gibi hadis sahasında Buhârî ve Müslim'in otoritesini kabul eder ve *Sahîhayn*'da yer alan hadislerin sahih oldukları kanaatini taşır.¹⁰⁸

10. Ona göre bir hadisin *Kütüb-i Sitte*'de yer alması, hadisin değeri bakımından oldukça önemlidir.

11. Bununla birlikte o, ön yargılı olmayıp hadisler hakkında verilen hükümlerin ictihadî olduğu gerçeğinden hareketle verilen hükümler arasında tercihte bulunur ve zaman zaman kendisi de hadisler hakkında sıhhat değerlendirmelerinde bulunur.

12. Bir mutasavvıftan beklenenin aksine hadislerde daha çok zâhirî anlamı öne çıkarır, sırf nakille yetinmeyip aklî ve ilmî izahlarda bulunur.¹⁰⁹

13. İslâm'da Kur'ân'dan sonra en önemli mevkiyi haiz olan sünneti, terk etmeyi hiç hoş görmez ve insanların sünnete önem vermeyen bir tutum içerisinde olmalarını da şiddetle tenkit eder.

Sonuç

Telif ettiği eserlerden anlaşıldığı üzere, Gümüşhanevî büyük bir mutasavvıf ve mürşit olduğu kadar önemli bir muhaddistir. Nitekim o, hadis tahsiline ve hadis eserleri telifine büyük önem atfetmiş, belli başlı hadis mecmualarını okumuş, okutmuş ve bunların icazetini vermiştir. İlme ve ilimler içinde hadise ayrı bir önem atfeden Gümüşhanevî, hem kendi hayatında hadis geleneğini devam ettirmiş hem de kendinden sonra Gümüşhanevî dergâhı bu güzel geleneği sürdürmüş ve bu suretle Dergâh, tarihî süreçte tasavvuf mektebi olmasının yanında bir "hadis medresesi" özelliğini korumuştur. Bu yönüyle "Gümüşhanevî dergâhı" ilme dayalı, iman ve amel bütünlüğünü hedefleyen bir mahiyet arz etmektedir.

Gümüşhanevî'nin en önemli eserlerinden biri olan ve Hâlidîyye tarikatı müntesipleri ve halifeler vasıtasıyla Anadolu'nun birçok yerinde ve birçok İslâm ülkesinde tanınıp okunan *Râmûz*, cem türü muaahhar bir eser olup eğitim amaçlı olarak derlendiği ve halkın pratik ihtiyaçları gözetilerek hazırlandığı için, içinde sahih rivayetlerin yanında zayıf ve mevzû rivayetleri de barındırmaktadır. Bu sebeple dikkatli okunması, kullanılan kaynaklara dikkat edilmesi, "temel bir kaynak gibi görülmemesi" gerekir. *Râmûz*'un şerhi *Levâmiu'l-'ukûl* ise geniş çaplı bir şerh olmayıp onun pratik amaçlarla yazıldığı anlaşılmaktadır. Gümüşhanevî, kaleme aldığı dinî ilimlerin değişik dallarındaki eserlerinden anlaşıldığı üzere, Kur'ân ve sünnete dayalı sağlam temellere dayanan bir tasavvufî hareketi savunmuş ve bunu ikame etmeye gayret etmiştir. Bu sebeple o, bir mutasavvıftan beklenenin aksine hadislerde "daha çok" zâhirî anlamı öne çıkarılmış, aklî ve ilmî izahları da ihmal etmemiştir. Onun hadisler konusunda ön yargılı olmadığı, ha-

105 Bk. Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 217; Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, II, 185-186.

106 Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 297.

107 Demirer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 297.

108 Her ne zaman *Sahîhayn*'dan bir hadis nakletse bunun akabinde "sahih" diye hükümünü kaydeder (bk. Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 113).

109 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-'ukûl*, I, 107.

disler hakkında verilen sıhhat hükümleri ile ilgili olarak onların yeniden değerlendirilebileceği kanaatini taşıdığı söylenebilir.

Sûfilerin klasik isnad sisteminin dışında *keşif* başta olmak üzere, *ilham*, *insilah* ve *rüya* gibi metotları da kullandıkları, bunlar içinde daha ziyade keşfe itibar ettikleri bilinen bir gerçektir. Bu durum sûfilere, mutasavvıf muhaddislerin telif etmiş oldukları eserlerde yer alan hadisleri, söz konusu eserlerin müelliflerine itimat ederek benimseme yoluna sevk etmiştir. Oysa bu eserlere derc edilen her hadisin keşfen alındığı, yahut bazı eserlerde iddia edildiği üzere Hz. Peygamber'e onaylatıldığı söylenemez. İkinci olarak *ahkâm* konusunda hadisler hariç olmak üzere, bilhassa *fezâilde* zayıf hadislerle amel edilebileceğine dair bazı muhaddislerin ruhsat vermiş olması ve bu konudaki hadislerin isnad ve metinlerine karşı daha müsamahalı davranmaları da sûfî muhaddislerin eserlerinde zayıf hadislerin yer almasında etkili olmuştur. *Râmûz'da* yer alan zayıf hadisleri de böyle değerlendirmek gerekir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) "muhaddislerin zayıf hükmünü verdiği nice hadisin keşfen sahîh olduğunu tespit ettiği"ne dair iddiası,¹¹⁰ bu görüşümüzü teyit etmektedir. Hâlbuki keşif her zaman isabetli olmayabilir, ayrıca o sübjektif olduğundan sadece sahibini bağlar. Dahası birbiriyle teâruz eden keşifler de dikkate alındığında zâhirî metodun daha objektif ve güvenilir olduğu, suiistimallere pek açık kapı bırakmadığı görülmektedir.

Klasik hadis usulü kaidelerini benimseyen ve Geleneğe bağlı olup selef âlimlerinin değerlendirmelerine itibar eden Gümüşhanevî bidat ehlini şiddetle kınar. O, ön yargılı olmayıp hadisler hakkında verilen hükümlerin ictihadî olduğu görüşünü benimser ve hadisler hakkında verilen hükümler arasında tercihlerde bulunur. Gümüşhanevî'nin Kur'ân-sünnet bütünlüğünü savunması; Kur'ân, sünnet ve ilmi temel alan bir tasavvuf anlayışını benimseyip bunu kendi hayatında ve irşat faaliyetlerinde hadis eğitimi yoluyla vermeye çalışması, hadis şerhçiliğinde aklî ve ilmî izahlara da yer vermesi şeklindeki çok yönlülüğü, şerhinde batınî anlamdan daha ziyade zâhirî anlamı öne çıkarması, hadislerden çeşitli anlamlar elde etme mânâsında geniş bakış açısına sahip olması onun en dikkat çekici yönleri olarak öne çıkmaktadır. O, kendi döneminin problemlerine zamanının imkânları çerçevesinde çözümler üretmeye gayret etmiştir. Bu çerçevede iktisadî alanda yardımlaşma sandığı kurması, faizsiz bankacılığın ilk örneği olarak değerlendirilebilir. Matbaa ve kütüphaneler tesis etmesi, halifelerini farklı bölgelere görevlendirmesi iyi insan, kâmil mümin projesi çerçevesinde ilmin yaygınlaşması için bir tür yaygın eğitim ve eğitim seferberliği olarak görülebilir.

110 Örnekler için bk. Avcı, *Sufilerin Hadis Anlayışı*, s. 148-154.

Kaynakça

- Avcı, Seyit, *Sûfîlerin Hadis Anlayışı Bursevî Örneği*, Ensar Yayıncılık, Konya 2004.
- Aydınlı, Abdullah, "Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî", *Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri* (Haz. Necdet Yılmaz), İstanbul 1992, s. 64.
- Aydoğdu, Rukiye, *19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Hadis İlişkisi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.
- Azîzî, Ali b. Ahmed el-Bûlâkî (ö.1070/1659), *es-Sirâcü'l-münîr bişerhi'l-câmiî's-sağîr*, el-Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır 1305.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Târihu'l-kebîr*, (thk. Seyyid Hâşim en-Nedvî), Dârü'l-fikr, Beyrut, ty.
- Çakan, İ. Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul 1989, s. 119-120.
- Demirer, Macit, *Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, Aybil Yayınları, Konya 2011.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Gümüşhanevî, Ahmed b. Mustafa (1311/1893), *Câmiu'l-usûl*, ts., yy.
- _____, *Letâifü'l-hıkem*, İstanbul 1275.
- _____, *Levâmiu'l-'ukûl*, I-V, Dersaadet, İstanbul ts.
- _____, *Râmûzü'l-ehâdîs*, İstanbul 1275.
- Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâuddin, Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, İstanbul 1984.
- _____, "Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri" *Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri* (Haz. Necdet Yılmaz), İstanbul 1992, s. 17-49.
- Hafenî, Necmüddîn Muhammed b. Sâlim (ö.1181/1767), *Hâşiye ale's-sirâci'l-münîr (es-Sirâcü'l-münîr kenarı)*, el-Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır 1305.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysabûrî (ö.405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dârü Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.
- Hatipoğlu, İbrahim, "Râmûzü'l-ehâdîs", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 454-455.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Bustî et-Temîmî (ö.739/1339), *Sahîh-i İbn Hibbân, Müessesetü'r-Risâle*, Beyrut 1414/1993.
- Kırbaçoğlu, Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara 2004.
- Kutluay, İbrahim, "İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser* Adlı Eserinin Garîbü'l-Hadis Edebiyatı İçindeki Yeri ve Metodu" Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Ankara 2010, ss. 767-779.
- Mustafa Fevzî b. Numan (ö.1343/1924), *Menâkıb-ı Haseniyye*, Matbaa-i Bahriye, İstanbul 1323.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf (ö.1031/1622), *Feyzü'l-kadîr şerhu câmiî's-sağîr*, (I-VI), 1. bs. Dârü'l-Fikr, Beyrut 1997/1416).
- Müttekî, Alâuddîn Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdülmelik el-Hindî (ö.975/1567), *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, I-XVIII, (thk. Mahmûd Ömer Dimyâtî), 2. bs., Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004/1424.
- Said b. Mansûr (ö.222/842), *Sünen*, (I-II) (thk. Said b. Abdullah b. Abdülaziz) Dârü'l-Usaymî, Riyad 1404.
- Taberânî, Ebû'l-Kâasım Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemü'l-evsat* (I-X) (thk. Tarık b. İvadullah b. Muhammed, Muhsin b. İbrahim), Dârü'l-Harameyn, Kahire 1415.
- _____, *Mu'cemü'l-kebîr* (I-XXV), (thk. Hamdi b. Abdülmeccid es-Selefi), Mektebetü'z-Zehra, Musul, 1404/1983.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Râmûzü'l-Ehâdîs Adlı Eseri

Hasan YENİBAŞ*

Özet

İlk asırlardan itibaren mutasavvıflar insanı merkeze alarak toplumu eğitmeye önem vermişlerdir. Hem mutasavvıf, hem de hadisçi olan alimler ise, kitap telif etmek suretiyle de bu misyonlarını yerine getirmişlerdir. Bu geleneğin temsilcilerinden biri olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî de, yaşadığı dönemin problemlerine çözüm üretmek için değişik faaliyetler yürütmüştür. Bu bağlamda, 19. asırdaki batılılaşma hareketleri neticesinde toplumda meydana gelen kültürel bozulmaları düzeltmek ve toplumu sünnet merkezli bir İslam anlayışına yöneltmek için kitaplar te'lif etmiştir. Bu kitaplardan biri de Râmûzü'l-Ehâdîs adlı eseridir. Bu eserde, toplumun pratik ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte hadislere yer vermiştir. Bu hadisleri de anlaşılması ve ezberlenmesi kolay kısa hadislerden seçmiştir. Râmûz, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin teşvikleriyle dervişleri tarafından okunan bir tekke el kitabı olarak benimsenmiş ve geniş kitlelere yayılmıştır.

Sufiler ve Hadis

Gümüşhanevî Hazretleri'nin ismiyle özdeşleşmiş olan Râmûzü'l-Ehâdîs'e geçmeden önce tasavvuf ehlinin hadisle alakasına kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Zira Gümüşhanevî Hazretleri denince öncelikle tasavvufî yönü akla gelmektedir.

Sûfler hadise, öğüt almak ve amel etmek için yöneldikleri için isnada önem vermemişlerdir¹. Yine aynı gerekçelerle manâ ile hadis rivâyetine müsamaha göstermişlerdir². Keşf ve ilham yoluyla elde ettikleri bilgiyi akıl ve nakil yoluyla elde ettikleri bilgiden üstün görmüşler ve bu anlayışa bağlı olarak da Hz. Peygamber'den keşfen hadis alınabileceği anlayışını benimsemişlerdir³. Hadislerin yorumlanmasında da kendilerine has bir anlayış geliştirerek işârî yorum tarzını benimsemişlerdir.⁴

Sûflerin bu anlayışları hadisçiler tarafından tenkide maruz kalmış olsa da,⁵ sünnete bağlılık sûfler tarafından bir prensip olarak benimsenmiş ve ilk dönemlerden itibaren önde gelen tasavvuf ehli sünnetin önemine ve sünnete uygun yaşamaya vurgu yapmışlardır. Bu bağlamda tasavvuf tarihinin önemli simalarından Sehl-i Tüsterî'nin şu sözleri dikkat çekicidir: *"Bizim temel prensiplerimiz altı-yedi şeyden ibarettir: Yüce Allah'ın kitabına tutunmak, Resûlullah'ın sünnetine uymak, helâl yemek, eziyet vermekten kaçınmak, tevbe etmek ve hakları*

* Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi

1 Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara 2009, s. 44.

2 Meşhur mutasavvıf Ebû Tâlib el-Mekkî bu durumu açık bir şekilde belirterek şöyle der: "Rasûlullah (s.a), sahâbe, tabiîn ve tebeu't-tâbiînden gelen haberlerden bu kitapta zikrettiklerimizin elimizde bulunan az kısmı müstesna, hepsini ezberden yazdık ve mânâ ile rivâyet ettik." Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, Dâru Sadır, yy., ty., I, 176.

3 Bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 50-60; Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, İFAV, İstanbul 2011, s. 64. Örnek olarak bkz. İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Thk. Osman Yahya, Kahire 1972, I, 62; VII, 122; IX, 83.

4 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 363.

5 Bkz. el-Kâsimî, Cemâleddîn, *Kavâidü't-tahdîs*, (Thk. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 2010, s. 191-193; Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1996, s. 108-110; Saklan, Bilâl, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfler*, İstanbul 2012, s. 230-240.

yerine getirmek.”⁶ Bir diğer önemli mutasavvıf Cüneyd-i Bağdâdî de bu hususu şöyle vurgular: “Allah’a giden bütün yollar kapalıdır, ancak Resûlullah’ın izinden giden, sünnetine uyan, yolunu benimseyen kimse müstesna. Bu kimseye bütün hayır yolları açıktır.”⁷

Sûfilerin hadis anlayışlarıyla ilgili önemli bir nokta da, Hakîm et-Tirmizî (ö. 310/922) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) gibi bazı tasavvuf ehli tarafından benimsenen “Her güzel ve hikmetli söz, Hz. Peygamber tarafından söylenmiştir” şeklindeki anlayıştır⁸. Buna göre kelâm-kibar, hikmetli veya güzel bir söz, her ne kadar başkalarına ait de olsa, onu veya onun aslını mutlaka Hz. Peygamber söylemiştir⁹. Diğer taraftan bazı güzel sözler için sarfedilen “Hadis olmasa da manası doğrudur.” sözü de bu anlayışın oluşmasında etkili olmuştur. Muhtemelen tarikatların denetimsiz büyüdüğü dönemlerde şeyhlere aşırı güven, onların güzel sözlerinin zamanla hadisleştirilmesine de sebep olmuş olabilir¹⁰. Bu durum, sûfilerin hadis kabulünde mütesahil davranmalarının hatta hadisçilerin mevzu kabul ettiği rivayetlere hadis olarak eserlerinde yer vermelerinin gerekçesini anlamaya yardımcı olmaktadır. Râmûzü’l-ehâdis değerlendirilirken de sûfilerin hadise bakışları dikkate alınmalıdır.

Gümüşhanevî’nin Hadis Birikimi

Mutasavvıfların başlangıçtan beri hadis ilmiyle meşgul olduğu ve ilk zahid-sûfilerin çoğunluğunun muhaddis olduğu bilinmektedir. Özellikle hadislerin işârî üslupta şerhedilmesi ve tasavvufî konularda kırk hadis mecmualarının meydana getirilmesi ile ilgili güzel çalışmalar yapılmıştır¹¹. Ma’rûf-i Kerhî, Hâris el-Muhâsibî, Hakîm Tirmizî, Kelâbâzî, Sülemî, Sadreddin Konevî, Abdurraûf Münâvî ve Bursalı İsmail Hakki bu meyanda eser veren ve eserleri günümüze kadar ulaşan sûfî/muhaddislerin en önemli temsilcileri olmuşlardır. Bu geleneğin bir devamı olan Gümüşhanevî Hazretleri de, muhaddis/sûfî tipinin yakın dönemdeki en güzel temsilcilerinden biridir¹².

Gümüşhanevî’nin hadis öğrenimiyle ilgili, kaynaklarda açık bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak bazı bilgiler onun hadis öğrenimine az da olsa ışık tutacak mahiyettedir. İstanbul’daki tahsili sırasında Bâyezid Medresesi’nde, ismi zikredilmeyen bir velinin manevi gözetiminde hikmet, ahbar, tasavvuf ve fen gibi aklî ve naklî ilimlerin bahsedilmekte¹³ ve bu ilimler arasında zikredilen “ahbar”dan hadislerin kastedilmiş olabileceği belirtilmektedir¹⁴.

Hadis öğrenimi konusunda açık bilgiler olmasa da, gerek icazet verdiği eserler gerekse Râmûzü’l-Ehâdis’i te’lif ederken kaynak olarak kullandığı 125 eser onun hadis birikiminin genişliğini ortaya koymaktadır. Buna göre o, Kütüb-i Sitte başta olmak üzere, Şafîî, Ahmed, Ebû Ya’lâ ve Ebû Dâvûd’un müsnedleri, Taberânî’nin mu’cemleri, Dârimî ve Dârekutnî’nin sünenleri, Hâkim’im Müstedrek’inin ve hadis ilgili ilim dallarıyla ilgili pek çok eserin icazetini vermiştir. İslâmî ilimler geleneği açısından bakıldığında bu eserleri icâzet yoluyla hocalarından okumuş olmalıdır¹⁵.

6 Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, Beyrut 1387/1967, X, 190.

7 Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-Evliya*, X, 257.

8 Meselâ Ebû Tâlib el-Mekkî, herhangi bir sözün anlam itibarıyla doğru olmasını Hz. Peygamber’in o sözü söylemiş olması için yeterli görmektedir. Nitekim bu konuda yer verdiği şu rivâyet bunu göstermektedir: “Kim bir hak rivâyet etmişse, onu söylememiş olsam dahi söylemişimdir. Kim de benden bir bâtil rivâyet ederse bilin ki ben bâtili asla söylemem.” Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, I, 249.

9 Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 65.

10 Saklan, Bilal, “Tasavvufun Kaynağı Olarak Sünnet”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Ankara 2003, s. 75.

11 Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 62.

12 Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Aydınlı, Abdullah, “Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî”, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 1992, s. 63.

13 Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, İstanbul 1984, s. 16.

14 Aydınlı, “Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî”, s. 64.

15 Bkz. Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 19; Aydınlı, “Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî”, s. 64.

İlimle meşgul olmanın en üstün yakınlık vesilelerinden ve en büyük ibadetlerden biri kabul eden Gümüşhanevî Hazretleri, ilimlerin en önemlilerinden birinin de Hz. Peygamber'in hadislerini bilme olduğunu belirtir¹⁶. O, başka bir yerde de hadisleri yaymanın/öğretmenin önemine dikkat çekerek şöyle der: "Nasıl ki, peygamberlere düşmanlarını ihmal edip onların hayrını istememek uygun düşmez. Şu halde sünneti bilen kimsenin, en büyük ihtimamı hadisleri yaymaya vermesi gerekir."¹⁷

Dini ilimleri öğrenme ve sünnete uyma konusu üzerinde hassasiyetle duran Gümüşhanevî, tekkesinde hadis okutmaya ağırlık vermiş, böylece Gümüşhanevî Dergâhı bir dârülhadis hüviyeti kazanmıştır. Tekkelerde görülen yozlaşmaya karşı çıkmış, ulemâ ve meşâyih arasındaki anlaşmazlıkları birleştirici bir tavırla gidermeye çalışmıştır¹⁸.

Râmûz'un Yazılış Gerekçesi

Hadisi bir eğitim aracı olarak esas alan Gümüşhanevî Hazretleri, tasavvufun toplum üzerindeki gücünü kullanıp son dönemin en çok okunan hadis kitaplarından birini ortaya koymuştur. Gümüşhanevî bu eserini dostlarının isteği üzerine yazdığını belirtmekle birlikte onun bu kararında hocası Trablusşam müftüsü Ahmed el-Ervâdî'nin Ayasofya Camii'ndeki hadis derslerinde tasavvufî terbiye vermesi de etkili olmuştur¹⁹.

Gümüşhanevî Hazretleri Râmûz'un baş tarafında eserin yazılış gerekçesini şu şekilde ifade eder: "İnsanların yararlanması için ve bir de benden istenmesi üzerine bir kısım hadis kitaplarından seçmek ve kısa olanlarını tercih etmek sureti ile hadisleri derleyip toplamak istedim. Allah Teâlâ'dan hayrı istedikten sonra, muteber hadis kitaplarından hükümleri ve mealleri açık olan ve ancak isnadları hafzedilmek sureti ile hadisleri toplamaya başladım. Topladığım bu hadislerin, ezberlenmesi kolay, faydası umumi ve bereketinin de kuşatıcı olması için, dinin esaslarını ve onun usul ve kaidelerini ihtiva edenlerini toplamış oldum."²⁰

Gümüşhanevî'nin en meşhur eseri olan *Râmûzü'l-Ehâdîs* bir hadis kitabı olmasının yanında adeta bir tarikat el kitabıdır. Zira Gümüşhanevî bu kitabı okumayı ve okutmayı adeta tarikatının bir rüknü haline getirmiş, kendisinden sonra da halifeleri bu geleneği devam ettirmiş, halvetteyken de *Râmûz* okumaya devam etmişlerdir. Daha ziyade ahlakî ve tasavvufî hadislerin bir araya toplandığı eser, bedelsiz olarak neşredilip dağıtılması nedeniyle halk arasında yaygınlaşmış meşhur olmuştur. Adeta bir tarikat el kitabı haline gelen *Râmûz*'la alakalı Garâibu'l-ehâdîs kenarında *Râmûz okumanın hususiyet ve faydaları* şeklinde elli madde sıralanmıştır²¹. Râmûz'u okuyan, öğrenen ve öğretene hüsn-i hâtîme ile ölmesi, Allah, Resûlullah ve sahâbe sevgisiyle rızıklandırılması, tasavvuf büyüklerine muhabbet duyması, duasının kabul edilmesi, dünya ve ahirette her ihtiyacının karşılanması, Müslümanlar arasında sevilen bir kişi olması, kötü düşüncelerden kurtulması ve ayıplarının örtülmesi, musibet ânında hatmedilmesi durumunda İslâm düşmanlarına karşı zafer kazanmaya vesile olması gibi faydalarına işaret edilmiş, bu ifadeler eserin yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Eser toplumu hadisle eğiten, zühd eğitiminde hadisi esas almak suretiyle tasavvufî düşünceyi Kur'an ve Sünnet'e uygun çizgiye çekmeye çalışan, rivayetleri değerlendirme yöntemleri birbirinden farklı olan tasavvuf ehliyle hadis ehli arasındaki mesafeyi kapatma yolunda atılan bir adım olarak değerlendirilebilir.²²

16 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 24.

17 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 3.

18 Gündüz, İrfan, "Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin", *DİA*, XIV, 276-277.

19 Hatiboğlu, İbrahim, "Râmûzü'l-Ehâdîs", *DİA*, XXXIV, 454.

20 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 1.

21 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 98.

22 Hatiboğlu, "Râmûzü'l-Ehâdîs", *DİA*, XXXIV, 455.

Râmûzü'l-Ehâdîs

Gümüşhanevî Hazretlerinin ismiyle bütünleşmiş olan Râmûzü'l-Ehâdîs, onun hadisle ilgili te'lif ettiği eserlerin başında yer almaktadır. Kitapta günün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde muhtasar, veciz ifadeli hadisleri seçen müellif bunların dinin temel esaslarını ihtiva etmesine, te'vile ihtiyaç duymayacak derecede açık olmasına özen göstermiştir²³.

Abdülaziz Bekkine tarafından yapılan tercümenin giriş kısmında Râmûz şöyle tanıtılmaktadır:

“Râmûz el-ehâdîs, Hadisler Deryası demektir ve ismi müsemmasına uygundur. Zira hadisler incelikler, nükteler, hakikatler, kerametler, müjdeler ve mucizeleri emir, nehiy, başlangıç ve sonu, mahşeri, haşri, cennet ve cehennem, içindeki durumları, şeriat, tarikat, hakikat, marifet, mülk, melekût, ceberût ve lâhut ahvallerinin tafsilâtını câmîdir ve hükümlerine dair rivayetleri içermektedir. Bu hadisler, hicrî 600 senesinden önceki hadis âlimlerinin kütüphanelerindeki muteber kitaplardan seçilip alınmıştır. Kitap ve ravi isimleri ayrılarak mehzazlarını dahi tashiî ederek ve toplandıktan sonra defalarca Arabistan uleması tarafından ve bazı hadis âlimleri ile müzakere edilip mercilerine inilerek gerekli ihtimam gösterilmiştir.”²⁴

Gümüşhanevî Hazretleri, *Râmûz*'un beş ciltlik şerhi *Levâmiu'l-ukûl*'un baş kısmında eseriyle ilgili bilgi vermektedir²⁵. Buna göre;

Talep üzerine veciz, kısa hadisleri seçtiğini, uzun olan hadislerde ihtisarda bulunduğunu, hadisleri kitabına seçim sonucunda aldığını, eserin aslından bir özet elde ettiğini, bu şekilde tekrar gözden geçirildiğini, hadislerle karışmış olan, onun aslından olmayan ifadelerin bu sayede tasfiye edildiğini, hadislerin tümünün muteber olduğunu, kitabının imamlar tarafından muteber sayılan, cevâmiu'l-kelîm olan, veciz, belîğ hadislerle dolu olduğunu, cilt sayısının çoğalmaması için isnadların hafzedildiğini, hadislerin ahkâmının açık olduğunu, te'vil, külfet ya da bıkkınlığa sebep olmayacağını, dinin önemli konularına dair kavaidi müstemil olduğunu, talebeler için hıfzı kolay, faydalı ve bereketli bir kitap olduğunu, hadislerin tahricinde titiz davranıldığını, posayı atıp özü aldığını, münekkid âlimlerin uydurma veya ona yakın derecede olduğuna hükmettikleri hadislerden kaçındığını, kitabını hadis uydurduğu bilinen veya öyle olduğu söylenen ravilerin ferd olarak rivayet ettikleri hadislerden koruduğunu, her hadisin sonunda hangi hadis imamlarından alındığının belirterek tahric edeni gösterdiğini, hadisin sahabe ravisini (veya bir raviden dokuz raviye kadar ravilerini) ve sıhhat durumunu belirttiğini, kitabın alfabetik olarak, hadisin ilk kelimesine göre düzenlendiğini ve rumuzlarla kaynaklara işaret edildiğini söylemektedir.

Eser müellifin de belirttiği gibi iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kavî ve merfû rivayetlerden oluşan 6400 hadis yer almakta, ikinci bölümde de Resûlullah'ın hilye ve şemâiline dair 701 hadis bulunmaktadır. Buna göre eserdeki toplam hadis sayısı 7101'dir. Ancak sonradan kenara ilave edilenlerle birlikte bu sayı 7107'ye çıkmaktadır²⁶.

Gümüşhanevî, *Râmûz*'da alfabetik olarak verdiği hadislerde, önce hadisin metnini vermekte, sonra rumuzlarla hadisin kaynağına işaret etmekte daha sonra da hadisin sahabe ravisini zikretmektedir. Hadisler ilk kelimeleri harf sırasına konularak tertib edilmiş, bununla birlikte bazen hadislerin birbiriyle olan alakaları göz önünde bulundurularak alfabetik sıra gözetilmemiştir. Harf-i tarifle başlayan bütün hadisler elif harfiyle başlayan hadislerin verildiği bölümün sonuna konulmuştur. Ayrıca metnin sonunda, raviyle veya rivayetle ilgili değerlendirilen

23 Hatiboğlu, “Râmûzü'l-Ehâdîs”, *DİA*, XXXIV, 454-455.

24 Gümüşhanevî, *Râmûz* (çev.: Abdülaziz Bekkine), I, XXIII.

25 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 31.

26 Râmûz'daki hadislerin sayısıyla ilgili bkz. Demirel, Macit, *Hadis İlimi Açısından Gümüşhanevî ve Levâmiu'l-ukûl Adlı Eseri*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya 2007, s. 87.

dirmelere yer vermekte, cerh-tadil yönünden raviyle ilgili yorumlar yapmakta veya hadisin sıhhat derecesini belirtmektedir²⁷.

Eserdeki hadisler pek çok kitaptan derlendiği için sıkça kullanılan bu kaynaklara remizlerle işaret edilmiş, ayrıca meselâ mutlak olarak İbn Cerîr denildiğinde onun *Tehzîbü'l-âsâr*'ının kastedilmesi gibi bazı özel kısaltmalar da yapılmıştır. Müellif hadisleri 125'ten fazla kaynaktan derlemekle birlikte mukaddimede sadece otuz üç kaynağın kısaltmasını zikretmiştir. Geç dönem hadis literatüründen faydalanılarak hazırlanan *Râmûz*'da Suyûtî'nin *el-Câmi'u-l-Kebîr* ve *el-Câmi'u-s-Sağîr*'inden büyük ölçüde yararlanılmıştır. Muhtevanın tâbi tutulduğu tertipte de bu eserlerle benzerlik göstermektedir. Ancak Suyûtî'den farklı olarak Gümüşhanevî, bütün harflerin lâm-ı tarifli olarak yer aldığı hadislere, bir arada, elif harfinin sonunda hiçbir açıklama yapmadan²⁸ yer vermektedir. Yine "bâbu'l-menâhî" gibi bir bölüm de açmamıştır. Sadece son kısımda *kâne* ile başlayan hadisleri *kâne*'den sonraki kelimelere göre alfabetik olarak sıralamıştır²⁹.

Râmûz'da müellif tarafından belirtildiği üzere 10 mevzu, 130 mürsel ve 70 kadar zayıf hadise rastlanmaktadır. Eserde, Buhârî ve Müslim'den 284, Buhârî ve Tirmizî'den 17, Buhârî ve Nesaî'den 9 hadis bulunmaktadır. Ancak sıhhat yönünden incelemeye tabi tutulduğunda *Râmûz*'daki zayıf haberlerin belirtilenden daha fazla olduğu dikkat çekmektedir. Yine mevzu kaydı bulunan 10 rivâyetin dışında daha pek çok zayıf ve mevzû rivayete rastlamak mümkün olabilir. Fakat, bu yönüyle eserin daha geniş çalışmalar neticesinde incelemeye tabi tutulması gerekmektedir³⁰. Ancak şunu da belirtelim ki, hadislerin sıhhat durumuyla ilgili verilen hükümler icthâdî olduğu için *Râmûz* ya da bir başka hadis kitabındaki hadislerin sıhhat durumuyla ilgili verilen hükümler farklılık arz edecektir. Ancak *Râmûz*'da daha fazla mevzû ya da zayıf hadis bulunabileceğinin önemli göstergelerinden biri hadis alınan kaynakların zayıf olmasıdır. Örneğin, içindeki zayıf ve mevzu hadislerin çokluğu hadisle iştigal edenlerin malumu olan Deylemî'nin *el-Firdevs*'i, İbn Adiy'in *el-Kâmil fî'd-duafâ'sı*, İbn Asâkir'in *Târihu Dımeşk*'i gibi eserlerden alınan hadislerin sayısına bakınca anlaşılabilir³¹.

Burada tasavvuf ehli tarafından te'lif edilen eserlerdeki hadislerin sıhhat durumuyla ilgili yapılan genellemelerin doğru olmayacağını da belirtmek istiyoruz. Örneğin yapılan bir araştırmada³² ilk dönem tasavvuf klasikleri arasında yer alan Luma', Kûtû'l-kulûb, Ma'âni'l-Ahbâr ve Taarruf'ta yer alan hadisler, Kütüb-i Tis'a'da yer alıp almadıklarına göre değerlendirilmiş ve bunların % 65'inin temel kaynaklarda yer aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca % 15'lik bir kısmın da yine daha önceki diğer hadis kaynaklarında yer aldığı belirlenmiştir. Yani söz konusu eserlerdeki hadislerin % 80'ini ilk dönem hadis literatürü içinde yer almaktadır. Kalan % 20'lik kısım için de hemen "mevzû" hükmünün verilmesi doğru değildir. Zira biz ilk dönem hadis musannefatının tamamına sahip değiliz. Ama bu demek değildir ki, bu eserlerde çok zayıf ya da mevzû hadis yoktur; elbette bu çeşit hadisler de tasavvufî kitaplara girebilmiştir.

Bu araştırmadan elde edilen sonuçları birebir *Râmûz* için kabul etmek mümkün olmayabilir. Daha önce de geçtiği gibi bu konuda müellifin eserine hadis almada gösterdiği hassasiyeti hatırlamamız icab eder. Ancak yine de bu durum *Râmûz*'un ihtiva ettiği hadisler açısından güvenilir temel hadis kitapları seviyesinde olduğunu göstermez; zaten müellif dahil hiç kimsenin de böyle bir iddiası olmamıştır.

27 Aydoğdu, Rukiye, 19. Yy. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi: Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007, s. 79-80.

28 Bkz. *Râmûz*, 187-241.

29 Çakan, İsmail L., *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1996, s. 141 (3. baskı).

30 Aydoğdu, 19. Yy. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi: Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde*, s. 82-83.

31 Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Kırbaoğlu, Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitabiyât, Ankara 2004, s. 69.

32 Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Süfîler*, s. 245-258.

İlim ve kültür tarihimiz açısından Râmûz dahil bütün kitaplar bir değer taşımaktadır. İlim mirasımız değerlendirilirken bir değer olduklarını göz önünde bulundurmak gerekir. Şu halde Râmûz'daki hadislerin sıhhat yönü değerlendirilirken de bu insafî bakış açısıyla hareket etmek durumundayız.

Bu düşünceler ışığında Râmûz'u değerlendirmemiz gerekirse şunları söyleyebiliriz:

Öncelikle Râmûz, temel bir hadis kitabı değildir. Yani, hadislerin sıhhatini tespit etmede ölçü alınan bir kitap değildir. Bir hadisin sıhhatini değerlendirirken, ya senedindeki râviler cerh ve ta'dil prensipleriyle değerlendirilir ve bir sonuca varılır. Ya da genel bir kanaat elde etmek için temel hadis kitaplarında yer alıp almadıklarına bakılır.

İkinci olarak Râmûz'un te'lif gayesi, temel bir hadis kitabı oluşturmak olmayıp, geniş kitlelerin hadisler vasıtasıyla eğitileceği bir eser ortaya koymaktır. Bundan dolayı da seçilen hadisler genellikle ahkâma müteallık hadisler olmayıp, ahlakî içerikli rivâyetlerdir. Eser bu yönüyle kitleleri hadisle eğitime adına ortaya konmuş başarılı bir örnektir.

Üçüncü olarak, özellikle tasavvuf ehli tarafından te'lif edilen eserlerdeki hadislerin hadis ilmi açısından aslı olmaması, sözün bir değer taşıması anlamına gelmemektedir. Muhtemelen, sahabe, tabiîn ya da sonraki dönemlerdeki bazı alimlerin ve tasavvuf büyüklerinin "kelâm-ı kibâr" tabir edilen sözleri hadis olarak algılanarak bu eserlere girmiş olabilir.

Şu halde Râmûz için yapılması gereken, onun pratik değerinin de göz önüne alınarak, eserin çok sayıda zayıf ya da mevzu hadis içerdiği, dolayısıyla da kıymet-i harbiyesinin olmadığı söylenmesi değil; tam tersine eserin kıymetinin takdir edilerek, müellifin kanaatine göre mevzu olmayan ama hadis imamlarınca bu kategoride değerlendirilen rivâyetlerin aslen kimin sözü olduğunun tespit edilmesi ya da bu tür rivâyetlerle ilgili hadisçilerin kanaatlerinin hadislerin sonuna ya da dipnota konulması suretiyle neşrinin yapılmasıdır.

Baskı, Tercümelere ve Şerhi

Râmûz'l-Ehâdîs'in bilindiği kadarıyla hepsi İstanbul'da olmak üzere çeşitli isimlerle birçok baskısı yapılmıştır (1275 (değişik adlarla birkaç baskı), 1312, 1316 1320, 1326 ve 1330). Râmûz'un baskılarıyla ilgili şunu belirtmekte fayda vardır. Şu an elimizdeki mevcut Râmûz baskıları kolay bir okuma için elverişli değildir. İlk basıldığı dönemin teknik imkanları açısından bu baskılar normal kabul edilse bile, günümüz yayıncılık imkanları açısından baktığımız zaman herhalde Râmûz da daha güzel bir baskıyı hak etmektedir. Diğer taraftan, bir asırdan fazla geçmiş olan ve geniş kitlelerin ilgisine mazhar olan böyle bir kitabın hala modern bir neşrinin yapılmış olmayışı da doğrusu yadırganacak bir durum olsa gerek.

Râmûz'l-ehâdîs'in Türkçe'ye iki çevirisi yapılmıştır. Birincisi, *Râmûzü'l-ehâdîs (7101 Hadis)* ve *Tercümesi* adıyla yayınlanan Naim Erdoğan tarafından yapılan tercümedir. Diğeri ise, *Râmûz el-Ehâdîs: Hadisler Deryası* adıyla yayınlanan ve Abdülaziz Bekkine tarafından yapılan tercümedir. Bu tercüme Cevat Akşit ve Lütfi Doğan tarafından neşre hazırlanmıştır.

Râmûz'a, Gümüshanevî Hazretleri tarafından "*Levâmi'u'-ukûl*" adıyla bir şerh yazılmıştır. Beş cilt olarak basılan bu şerhte müellif, büyük ölçüde Münânî'nin *Feyzü'l-kadîr* adlı eserinden yararlanmıştı.

Sonuç

Râmûzü'l-Ehâdîs, Gümüşhanevî Hazretleri'nin adıyla özdeşleşmiş bir hadis kitabı olmuştur. Bir kitabın şöhret bulmasında müellifinin etkisini gösteren güzel örneklerden birisidir. Zira, müellifin şahsından dolayı geniş kitlelerin ilgisine mazhar olmuş ve tasavvuf çevrelerinde okunan bir tekke el kitabı hüviyetini kazanmıştır.

Râmûz, hadisler yoluyla toplumu eğitmek maksadıyla telif edilmiş başarılı bir te'lif örneğidir.

Râmûz, içinde bulunan bazı zayıf ya da mevzu hadislerden dolayı tenkit edilebilir. Ancak, bu eser temel bir hadis kitabı değildir. Toplumu eğitmek maksadıyla te'lif edilmiş ve daha ziyade ahlaki hadislerin yer aldığı bir eerdir. Eserin bu yönü dikkate alınarak, eserle ilgili güven azaltıcı yorumlardan kaçınmak gerekmektedir.

Râmûz, tahkikli modern neşri ve hatalardan arınmış tercümeleleriyle yeniden üzerinde çalışmayı ve halkın istifadesine sunulmayı hak eden bir eser olarak önümüzde durmaktadır. Bu neşirlerde, tenkide uğramış rivayetler belirtilmelidir ve tespit edilenlerin kaynağı verilmelidir. Bu sayede esere yönelik bir kısım tenkitlerin de önü alınmış olacaktır.

Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah, "Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî", *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 1992
- Aydoğdu, Rukiye, *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi: Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.
- Çakan, İsmail L., *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1996 (3. baskı).
- Demirer, Macit, *Hadis İlmi Açısından Gümüşhanevî ve Levâmiu'l-ukûl Adlı Eseri*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya 2007.
- Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, Beyrut 1387/1967.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I-II, Dâru Sadır, yy., ty.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin, *Levâmiu'l-ukûl min şerhi Ramuzi'l-ehâdîs*, I-V, 1311/1893. _____, *Râmûzü'l-ehâdîs*, Pamuk Yayınları, İstanbul.
- Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, İstanbul 1984.
- _____, "Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin", *DİA*, XIV, 276-277.
- Hatiboğlu, İbrahim, "Râmûzü'l-Ehâdîs", *DİA*, XXXIV, 454-455.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I-VIII, (tahk.: Osman Yahya), Kahire 1972.
- İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (haz.: Süleyman Uludağ), İstanbul 1985.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn, *Kavâidü't-tahdîs*, (tahk.: M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 2010.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara 2004.
- _____, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1996.
- Saklan, Bilâl, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfler*, İstanbul 2012.
- _____, "Tasavvufun Kaynağı Olarak Sünnet", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Ankara 2003, s. 65-80.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara 2009.
- Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, İFAV, İstanbul 2011.

Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî'nin *Râmûzu'l-Ehâdîs* İsimli Eserinin Kaynakları (101-200. Hadisler)

Osman BİLGEN*

Özet

Toplumların geleceğe güvenle bakabilmesi, kültürel mirasına sahip çıkarak her alanda ondan istifade etmesine bağlıdır. Kültürel değerlerine sahip çıkamayan toplumların egemen kültürlerin etkisinde kalması bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda bizlere düşen kendi kültür mirasımızı olduğu gibi ortaya koyup yeni nesillerin bundan istifadesini sağlamaktır.

Kültür mirasımızın en önemli unsurlarından biri de öz değerlerimizle yetişen büyük şahsiyetlerdir. Osmanlı Devletinin son döneminin meşhur ilim, fikir ve gönül insanları arasında yer alan Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî de bunlardan biridir. Gümüşhanevî'nin tasavvuf, akaid, hadis ilimleri başta olmak üzere otuz yakın eseri bulunmaktadır. Hiç şüphesiz bu eserler arasında "*Râmûzu'l-ehâdîs*"ın önemli bir yeri vardır. Eserin, bizzat müellif tarafından "*Levâmiu'l-ukûl*" ismiyle beş ciltlik şerhi yapılmıştır. Gümüşhanevî, söz konusu eserin tertibinde vaaz, irşad, teblig, terğib ve terhib gibi tasavvufî yaklaşımlara bağlı kalmış, muhaddislerin kriterlerini ise esas almamıştır. Bu durum eserin kaynaklarının bilinmesi ve gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Bundan dolayı tebliğimizde bir hadis kitabı olarak "*Râmûzu'l-ehâdîs*"ın kaynakları ve içerisindeki rivayetlerin güvenilirliği üzerinde durulacaktır.

Giriş

Osmanlı Devletinin son döneminin meşhur ilim, fikir ve gönül insanları arasında yer alan Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî, 1228/1813 yılında Gümüşhane'de dünyaya gelmiştir. Gümüşhanevî, çok erken yaşlarda ilim tahsiline başlamış ve on yaşlarındayken dönemin ilim ve kültür merkezi olan İstanbul'a gitmiştir. Burada, önce Beyazıt daha sonra da Mahmut Paşa ve Süleymaniye Medreselerinde aklî ve naklî ilimleri öğrenmiştir.¹

Gümüşhanevî'nin tasavvuf, akaid, hadis ilimleri başta olmak üzere otuz yakın eseri bulunmaktadır. Gümüşhanevî'nin hadis öğrenimi ve öğretimi ile ilgili olarak kaynaklarda açık bilgiler bulunmamakla birlikte talebelerine verdiği icazetler ve *Râmûzu'l-ehâdîs*'te kullandığı yüz yirmi beş kadar eser, onun hadis kültürü hakkında önemli bilgiler vermektedir.²

1. *Râmûzu'l-ehâdîs*

Hiç şüphesiz Gümüşhanevî'nin eserleri arasında "*Râmûzu'l-ehâdîs*"ın önemli bir yeri vardır. Eserin, bizzat müellif tarafından "*Levâmiu'l-ukûl*" ismiyle beş ciltlik şerhinin yapılması da bunu göstermektedir.

Gümüşhanevî hazretleri, on yıllık bir çalışmanın neticesinde (1865-1875) "*Râmûzu'l-ehâdîs*"ın tasnifini tamamlamıştır. Eserini, hicri beşinci asırdan önceki âlimlerin oluşturduğu mu-teber kitaplardan istifade etmek suretiyle meydana getirmiştir. *Râmûzu'l-ehâdîs*'de hadisler,

* Yrd. Doç. Dr., İğdır Üniversitesi

1 Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut, 1957, II, 178; Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm: kamusu teracimi li-eşheri'r-rical ve'n-nisa*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1969, I, 120.

2 Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin: hayatı, eserleri, tarikat anlayışı ve Halidiyye tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 19.

ezberlemenin kolaylaştırılması ve faydalanmanın daha da artırılması için alfabetik olarak tanzim edilmiştir. Her hadisin sonunda sayıları bazen on ikiyi³ bulan kaynaklar verilmiş ve gerektiğinde hadisin sıhhati ile ilgili notlar ilave edilmiştir.⁴

Eser, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde 6400 kavli hadis, ikinci bölümde ise Hz. Peygamberin şemail ve hilyesine dair 701 rivayet bulunmaktadır. Bu duruma göre eserde toplam 7101 hadis vardır. Yalnız daha sonradan eserin kenarına eklenenlerle birlikte bu rakamın 7107'ye çıktığı görülmektedir.⁵

2. Râmûzu'l-ehâdîs'in Kaynakları

Gümüşhanevî ve eserleri hakkında yapılan araştırmalara bakılmadığı zaman Râmûzu'l-ehâdîs'in kaynaklarının hepsinin incelen(e)mediği görülecektir. Hiç şüphesiz bu sonuçta eserde yedi binin üzerinde hadisin olması büyük rol oynamaktadır. Bazı araştırmacıların çok az sayıda hadisi incelemelerine rağmen genelleyci ifadeler kullandıkları, bazılarının ise Gümüşhanevî'nin yaşamış olduğu dönemi dikkate almadan, ondan hicri üçüncü ve dördüncü asırdaki müelliflerin performansını bekledikleri, bulamayınca da kıyasıya eleştirdikleri görülmektedir.⁶ Aynı hatalara düşülmemesi için bir tebliğ sınırları içerisinde Râmûzu'l-ehâdîs'in 12. sayfa 3. hadisi ile 18. sayfa 9. hadis arasındaki yüz hadisin (101-200) kaynakları incelenerek değerlendirilmeler yapılacaktır.

Eserini 125 kaynağa müracaat ederek hazırladığını ifade eden Gümüşhanevî, Râmûzu'l-ehâdîs'in giriş kısmında çok kullanmış olduğu eserleri rumuzları ile şu şekilde verdiğini belirtmektedir:

1. Buhârî (ö. 256/870), *Sahih* (خ), 2. Müslim (ö. 261/875), *Sahih* (م), 3. Ebû Dâvûd (ö. 275/888), *Sünen* (د), 4. Tirmizî (ö. 279/892), *Sünen* (ت), 5. Nesâî (ö. 303/915), *Sünen* (ن), 6. İbn Mace (ö. 273/886), *Sünen* (هـ), 7. Ahmed İbn Hanbel (ö. 241/855), *Müsned* (حم), 8. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903)'in ziyadeleri (عم), 9. Abdurrezzak (ö. 211/827), *Musannef* (عب), 10. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), *Müsned* (ط), 11. Saîd b. Mansûr (ö. 227/842), *Sünen* (ص), 12. İbn Ebi Şeybe (ö. 235/849), *Musannef* (ش), 13. Ebû Ya'lâ (307/919), *Müsned* (ع), 14. Taberânî (ö. 360/971), *Mu'cemu'l-Kebîr* (طب), 15. Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsat* (طس), 16. Dârekutnî (ö. 385/995), *Sünen* (قط), 17. Ebû Nuaym (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ* (حل), 18. Beyhakî (ö. 458/1066), *Sünen* (ق), 19. Beyhakî, *Şuabu'l-İmân* (هب), 20. Ukaylî (ö. 322/934), *Duefâ* (عق), 21. İbn Adiyy (ö. 365/976), *el-Kamil* (عد), 22. Hatîb el Bağdadî, *Târîhu Bağdad* (خط), 23. İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk* (كر), 24. İbn Cerîr, *Tehzîbü'l-Âsâr*, 25. İbn Hibbân, *Sahih* (حب), 26. Hâkim (ö. 405/1014), *Müstedrek* (ك), 27. Ziyâ el-Makdisî (643/1245), *el-Ehâdisu'l-Muh-târe* (ض), 28. Dârimî (ö. 255/868), *Sünen* (در), 29. İbn Huzeyme (ö. 311/924), *Sahih* (خز), 30. İsfahânî (ö. 369/979), *Ahlâku'n-nebi ve âdâbuh* (صف), 31. İbn Abdilber (ö. 463/1071), *Câmiu beyani'l-ilm* (بر), 32. Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Risâle* (قش), 33. Beğavî (ö. 516/1122), *Mesâbîhu's-Sünne* (غ), 34. Tahâvî (ö. 321/933), *Müsned* (طح).⁷

3 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâuddin, *Râmûzu'l-ehâdîs: hadisler deryası tercümesi*, (trc. Abdülaziz Bekkine), Gonca Yayınevi, İstanbul, 1982, s. 15, hn: 2.

4 Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, s. 14.

5 Bkz. Demirel, Macit, *Hadis İlimi Açısından Gümüşhanevî ve Levâmîu'l-Ukûl Adlı Eseri*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya, 2007, s. 87.

6 Kam, Rüştü, "Ramuz el-Ehadis'in Tenkidî", *Kelime Dergisi*, sayı: 2, (Temmuz, 1986), ss. 32-46. Ayrıca bkz. http://ha-ber.net/index.php?option=com_content&task=view&id=17577. (Erişim: 18.11.2013, 22:13). Râmûzu'l-ehâdîs'in kaynakları ile direkt alakalı olmayan diğer çalışmalar için bkz. Aydınli, Abdullah, "Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî", *Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildirileri*, (Haz. Necdet Yılmaz), Seha Neşriyat, İstanbul, 1992, ss. 61-72; Yaman, Mahmut, *Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî Hayatı-Hadisçiliği-Kırk Hadis*, Gaye Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, 30-39; Demirel, Harun Reşit, "Anadoluda Muhaddis Bir Halidî Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî (D.1813-V.1893)", *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadî Sempozyumu Bildirileri*, (Edt. Erdal Baykan-Mehmet Keskin), TDV Matbaacılık, Ankara, 2012, ss. 325-352.

7 Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 1-3. Gümüşhanevî, yukardaki rumuzlara ek olarak Zeyd İbn Ali'nin *Müsned*'ini de (ج) rumuzuyla göstermiştir. Gümüşhanevî, age., I, s. 15, hn: 2.

İlgili hadisler üzerinde yapılan incelemede:

Yukarıda isimleri geçen eserlere ek olarak: Harâitî (ö. 327/939)'nin *Mekârimü'l-ahlâk*⁸ ve *Mesâviü'l-ahlak*⁹ isimli eserleri ile Ebu-ş-Şeyh (ö. 369/979)'in *es-Sevâb*¹⁰ isimli eserinin üçer defa, Hakîm Tirmizî (ö. 320/932)'nin *Nevâdiru'l-Usûl*'ünün¹¹ iki defa ve Aldülkerîm Rafîî (ö. 623/1226)'nin *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvin*¹², Ebû Avâne (ö. 316/928)'nin *Müsned*¹³, Zencûye (ö. 251/865)'nin *Kitâbü'l-emvâl*¹⁴, Hasan İbn Süfyan (ö. 303/916)'nin *Kitâbü'l-erbaîn*¹⁵, Askerî (ö. 400/1009)'nin, *Cemheratü'l-emsâl*¹⁶, İbnü's-Sünnî (ö. 364/974)'nin *et-Tıbb*¹⁷, Semûye (ö. ?)'nin *el-Fevâid*¹⁸, Zeyd İbn Ali (ö. 122/740)'nin *Müsned*¹⁹, İbn Lâl el-Hemedânî (ö. 398/1007)'nin *Mu'cemu's-Sahâbe*²⁰, Rûyânî (ö. 307/920)'nin *Müsned*²¹, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa Humeydi (ö. 219/834)'nin *Müsned*²², Ebü'l-Hesan el-Hileî (ö. 492/1098)'nin *el-Fevâid*, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as İbn Ebû Davud (ö. 316/929)'un *Kitâbü'l-Mesahif*²³, Ebu Abdurrahman Muhammed İbn Hüseyin es-Sülemî es-Sûfî (412/1021)'nin *Sünenü's-Süfiyye* ve Muhammed İbn Nasr el-Mervezî (294/906)'nin *es-Sünne*²⁴ gibi kaynaklardan da birer defa istifade edildiği görülmektedir.²⁵ Ayrıca Gümüşhanevî'nin *Levâmiu'l-ukûl*'de Nevevî (ö. 676/1278)'nin *Riyâzü's-Sâlihîn*,²⁶ Ebü'l-Fezâil Radıyyüddîn Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâgânî (ö. 650/1252)'nin *Meşârikü'l-Envâr*²⁷ ve Ebu Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038)'nin *et-Tıbbü'n-Nebevî*²⁸ isimli eserlerini de kaynak olarak kullanmıştır.

Gümüşhanevî'nin eserini, Kütüb-i Sitte kadar yaygınlık kazanmamış ve tanınmamış olan bu kaynaklardan (21 adet) derlemesi, hem bu eserlerin ilim dünyasının istifadesine sunulması hem de onların tanınması ve tanıtılması açısından önemlidir.

Gümüşhanevî, çoğu defa kaynağını bulmuş olduğu bir hadisi kuvvetlendirmek amacıyla başka eserleri de referans olarak göstermiştir.²⁹ İncelenen hadislerden sadece otuz bir tanesinin tek kaynaklı olduğu görülmüştür.³⁰

Gümüşhanevî, kaynak kullanımında, refere edilen eserlerin hangi tabakadan olduğuna ve sahihlik derecesine dikkat etmemiştir. Enes İbn Mâlik (r.a)'den rivayet edilen: *"Rükû ve secdeleri tam yapın. Nefsim yed'i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki Ben sizi, rükû ve sec-*

8 Gümüşhanevî, age., I, s. 12, hn: 8; s. 15, hn: 12.

9 Gümüşhanevî, age., I, s. 13, hn:13.

10 Gümüşhanevî, age., I, s. 12, hn: 8; s. 17, hn: 14, 16.

11 Gümüşhanevî, age., I, s. 14, hn: 5; s. 14, hn: 12.

12 Gümüşhanevî, age., I, s. 12, hn: 4.

13 Gümüşhanevî, age., I, s. 13, hn: 12.

14 Gümüşhanevî, age., I, s. 14, hn: 8.

15 Gümüşhanevî, age., I, s. 14, hn: 9.

16 Gümüşhanevî, age., I, s. 14, hn: 11.

17 Gümüşhanevî, age., I, s. 14, hn: 12.

18 Gümüşhanevî, age., I, s. 14, hn: 12.

19 Gümüşhanevî, age., I, s. 15, hn: 2.

20 Gümüşhanevî, age., I, s. 16, hn: 3.

21 Gümüşhanevî, age., I, s. 16, hn: 7.

22 Gümüşhanevî, age., I, s. 13, hn: 12.

23 Gümüşhanevî, age., I, s. 15, hn: 5.

24 Gümüşhanevî, age., I, s. 16, hn: 9.

25 Gümüşhanevî, "Şirâzî" nisbeli bir müellifi de kaynak olarak kullanmaktadır. Fakat yapılan araştırmada ismi geçen müellif ve eseri hakkında bilgi bulunamamıştır. Bkz. Gümüşhanevî, age., I, s. 16, hn: 11.

26 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, İstanbul, 1294, I, s. 108.

27 Gümüşhanevî, *Levâmiu'*, I, s. 130.

28 Gümüşhanevî, *Levâmiu'*, I, s. 132.

29 Bir hadis için on iki değişik kaynak kullanımı için bkz. Gümüşhanevî, age., I, s. 15, hn: 2.

30 Örnekler için bkz. Gümüşhanevî, age., I, s. 13, hn: 3, 6, 11; I, s. 14, hn: 2, 3, 6, 8, 11; I, s. 15, hn: 6, 10, 11, 12; I, s. 16, hn: 1, 4, 6, 9, 14, 16...

de yaptığınızda, arka tarafımdan görüyorum.” hadisinde olduğu gibi Buhârî (ö. 256/870)'nin *Sahih*'ini, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) ve Ahmed İbn Hanbel (ö. 241/855)'in *Müsned*-lerinden sonra vermiştir.³¹ İhtimal ki Gümüşhanevî burada müelliflerin ölüm tarihlerini esas almıştır.

Bazı hadislerin sonunda sıhhat değerlendirmeleri yapılmıştır.³² Fakat bu değerlendirmelerin, refere edilen kaynaktaki müellife mi, raviye mi yoksa Gümüşhanevî'ye mi ait olduğu belli değildir. İncelenen hadisler arasında sadece sekiz tanesinin sıhhat değerlendirmesinin yapılması da Gümüşhanevî'nin bu meseleyi önemsemediği şeklinde yorumlanabilir. Bununla beraber bazen hamîşte vermiş olduğu hadisin bile sıhhatini belirttiği de görülmektedir.³³

Gümüşhanevî, her hadisin sonunda bu hadisi hangi kaynaktan aldığını rumuz ile ve son raviyi de ismen belirtir. Nadiren de olsa ravileri çoğaltmak ve böylece rivayeti kuvvetlendirmek amacıyla ilgili hadisin başka raviler tarafından da nakledildiğini gösterir. Enes ve Saîd (r. anhüma)'den rivayet edilen: “*Ey Hira, sakın ol. Muhakkak ki senin üzerinde bir Peygamber, bir Sıddık ve bir Şehid var.*” hadisinin sonunda rivayetin bu iki raviden sonra yedi kimse tarafından daha rivayet edildiğini “*ve seb'ün an isneyn*” ifadesiyle belirtmektedir.³⁴

Gümüşhanevî, rivayetin sıhhat ve anlamını kuvvetlendirmek amacıyla bir rivayetin farklı eserlerde farklı ravilerden nakledildiğini de ortaya koymaya çalışmaktadır.³⁵

Gümüşhanevî'nin Râmûzu'l-ehâdîs'de kaynağını vermiş olduğu rivayetlere Levâmiu'l-ukûl'de yeni kaynaklar eklediği görülmektedir. Bununla rivayetlerin güvenilirliğini artırmaya çalıştığı söylenebilir.³⁶ Bu açıdan bakıldığında Râmûzu'l-ehâdîs'in kaynakları araştırılırken Levâmiu'l-ukûl'e de bakılması daha sıhhatli sonuçların elde edilmesini sağlayacaktır.

Gümüşhanevî, bazı hadislerin kaynağını tarih³⁷, tasavvuf³⁸, Duefâ³⁹ ve tabakat⁴⁰ kitaplarından da verdiği görülmektedir. Onun, hadis kaynaklarının dışındaki bu tür eserleri refere etmesi hadisçilerin usulüne pek fazla riayet etmediğini göstermektedir. Bu, onun tasavvufi kimliğinin bir yansıması olarak da anlaşılabilir.

Gümüşhanevî, Râmûzu'l-ehâdîs'de sadece isimlerini vermiş olduğu raviler hakkında Levâmiu'l-ukûl'de daha fazla bilgiler vermektedir. Mesela: Sehl İbn Hanzale hakkında, Hanzale'nin onun babası değil annesi olduğu ve bu şekilde tanındığını ifade etmektedir. Ayrıca Sehl'in Uhud savaşına katılan zahid ve muttaki bir sahabi olduğunu da belirtmektedir.⁴¹

Râmûzu'l-ehâdîs'in kaynakları incelenirken eserin şerhi olan Levâmiu'l-ukûl'e de mutlaka bakılması gerekmektedir. Çünkü müellif Râmûzu'l-ehâdîs'de özet olarak verdiği bazı bilgileri Levâmiu'l-ukûl'de detaylandırmaktadır. Mesela; Râmûzu'l-ehâdîs'de geçen ve genellikle Sünen-i Erbaa olarak bilinen “*Erbaa*” kısaltmasını Levâmi'de açarak dört müellifin daha bu hadisi tahrir ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Râmûzu'l-ehâdîs'de “*Bazıları bu hadise münker demiştir.*” ibaresiyle kastedilen kimsenin Ahmed İbn Hanbel olduğunu⁴² ve yine Râmûzu'l-ehâdîs'de “*ve*

31 Karşılaştırma için bkz. Gümüşhanevî, age., I, s. 15, hn: 3; I, s. 16, hn: 8, 12.

32 Gümüşhanevî, age., I, s. 12, hn: 13; I, s. 13, hn: 4; I, s. 15, hn: 4; I, s. 16, hn: 4, 6; I, s. 17, hn: 13; I, s. 18, hn: 10.

33 Gümüşhanevî, age., I, s. 15, hn: 1.

34 Gümüşhanevî, age., I, s. 15, hn: 8.

35 İki farklı ravi için bkz. Gümüşhanevî, age., I, s. 15, hn: 8; I, s. 16, hn: 15; I, s. 18, hn: 3. Üç farklı ravi için bkz. Gümüşhanevî, age., I, s. 18, hn: 4.

36 Gümüşhanevî, *Levâmiu'*, I, s. 90, 97, 100, 101, 103, 105, 110, 111, 112, 113, 119, 121, 122, 124, 125, 128, 132.

37 Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 14, hn: 12; I, s. 15, hn: 14; I, s. 17, hn: 10; I, s. 18, hn: 3.

38 Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 15, hn: 2; I, s. 18, hn: 2, 10.

39 Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, I, s. 12, hn:13; I, s. 17, hn:12.

40 Gümüşhanevî, age., I, s. 12, hn: 3, 5, 9; I, s. 13, hn: 5; I, s. 16, hn: 3.

41 Gümüşhanevî, *Levâmiu'*, I, s. 98.

42 Gümüşhanevî, *Levâmiu'*, I, s. 94.

fi hadisin” diye kaynak belirtmeden vermiş olduğu rivayetin ise İbn Hibbân’dan tahrir edildiğini tasrih etmektedir.⁴³

Gümüşhanevî’nin, Râmûzu’l-ehâdîs’in kaynaklarını devamlı gözden geçirdiği anlaşılmaktadır. Râmûzu’l-ehâdîs’de; “*Nerede olursan ol, Allah’tan kork. Bir kötülük yaptığında, arkasından onu giderecek bir iyilik yap. İnsanlarla, güzel ahlak sahibi olarak muâşeret et.*” hadisinin sıhhati hakkında “*Sahih*”⁴⁴ derken Levamî’de Zehebi’den naklen “*Hasen*”⁴⁵ olarak belirtmektedir. Yine Râmûzu’l-ehâdîs’de Gümüşhanevî, “*İmamlarınızı en hayırlı olanlarınızdan yapın. Zira onlar sizinle Rabbiniz arasında öncü ve aracılardır.*” rivayetini Hakim’in “*Zayıf*”⁴⁶ gördüğünü söylemesine rağmen Levamî’de söz konusu rivayetin sıhhati hakkında “*Hasen*”⁴⁷ demektedir.

Ebu Nuaym’ın Hilye’sinin kaynak verildiği; “*Fakirler nezdinde eller edininiz. Zira kıyamet gününde devlet onlarındır.*”⁴⁸ hadisi ile ilgili olarak Gümüşhanevî, Ebû Osman el-Mağribî’den: “*Kim fakirlerin meclisleri yerine zenginlerin sohbetlerini tercih ederse Allah o kimseyi kalb ölümlüyle imtihan eder.*”, Süfyan es-Sevrî ile ilgili olarak; “*Fakirler onun meclislerinde emirler gibiydiler.*” sözü ile “*Kale ba’du’l-Arifin*” denilerek Hz. Aliden kendisine en güzel amel hangisidir sorusunun cevabı olarak “*Zenginin fakire şefkatli olmasıdır.*” sözleri nakledilmesine rağmen sonuçta rivayet ile ilgili olarak İrâkî’nin “*Senedi zayıftır*” kaydı eklenmektedir.⁴⁹

Ahmed ibn Hanbel ve Rafî’den naklen: “*Koyun edinin. Zira o hayırla gelir, hayırla gider.*” ve “*Koyun temin edin. Zira o berekettir.*” şeklinde rivayet edilen bu hadislerle ilgili olarak Gümüşhanevî, Levâmî’de yeni bir kaynak olarak Taberânî’nin *Mu’cemu’l-Kebîr*’i ve Beyhakî’nin *Sünen*’inden: “*Kayun edinin. Çünkü onda bereket vardır.*” rivayetini de eklemektedir. Yukarıda verilen hadisleri kuvvetlendirmek amacıyla Buhârî’den: “*Koyun gütmeyen nebi yoktur.*” rivayetine yer verilmekte daha sonra Suyûtî’nin Fetvalarını kaynak göstererek dört mezhebe göre: “*Bir kimse koyun çobanını yaptığı işten dolayı ayıplarsa ta’zir cezası ile cezalandırılır. Çünkü Hz. Peygamber de nübüvvetten önce koyun gütmüştür.*” denilmektedir.

Bu misallerden, Gümüşhanevî’nin maksadının okuyucuya daha sıhhatli bilgi sunmak için Râmûzu’l-ehâdîs’deki rivayetlerin sıhhat derecelerini yükseltmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.⁵⁰ Bununla birlikte hadislere sahih, zayıf ve uydurma hükümlerinin verilmesine içtihadî bir mesele olarak bakan Gümüşhanevî, Râmûzu’l-ehâdîs’deki: “*Uhud, Cennet rükünlerinden bir rükündür.*”⁵¹ rivayetinin sıhhati hakkında Zehebi’nin *Mizân*’ında “*Zayıf*”, Ebû Hâtim’in “*Münker*”, Nesâî’nin “*Metruk*”, Cüvzânî’nin “*Vahin*” ve İbnü’l-Cevzî’nin ise biraz mübalağa ederek “*Lâhin*” “*Fihî Kelâmün*” dediğini belirtmektedir.⁵² Görüldüğü gibi rivayet hakkında beş ayrı sıhhat değerlendirmesi yapılmıştır.

Gümüşhanevî, hadisin sıhhatini senetteki ravilerin güvenilirliğine bağlamaktadır. Bundan dolayı hadisler hakkında senetteki ravilerin güvenilir veya zayıf olmalarına göre hüküm vermektedir. Mesala: Gümüşhanevî, “*Sizin, Allah Teâlâ’ya en sevimli olanınız, yemesi en az ve beden en hafif olanınızdır*”⁵³ hadisi hakkında Zehebi’nin, “*senette Ebu Bekr İbn Abbas*

43 Gümüşhanevî, *Levâmiu’*, I, s. 104.

44 Gümüşhanevî, *Râmûzu’l-ehâdîs*, I, s. 13, hn: 4.

45 Gümüşhanevî, *Levâmiu’*, I, s. 96.

46 Gümüşhanevî, *Râmûzu’l-ehâdîs*, I, s. 16, hn: 6.

47 Gümüşhanevî, *Levâmiu’*, I, s. 117.

48 Gümüşhanevî, *Râmûzu’l-ehâdîs*, I, s. 12, hn: 4.

49 Gümüşhanevî, *Levâmiu’*, I, s. 89-90.

50 Konuyla ilgili diğer misaller için bkz. Gümüşhanevî, *Râmûzu’l-ehâdîs*, I, s. 17, hn: 11, *Levâmiu’*, I, s. 126; Gümüşhanevî, *Râmûzu’l-ehâdîs*, I, s. 17, hn: 12, *Levâmiu’*, I, s. 126.

51 Gümüşhanevî, *Râmûzu’l-ehâdîs*, I, s. 18, hn: 6.

52 Gümüşhanevî, *Levâmiu’*, I, s. 131.

53 Gümüşhanevî, *Râmûzu’l-ehâdîs*, I, s. 17, hn: 7.

*vardır.*⁵⁴ sözünü naklederek rivayetin senedinin sahih olduğunu belirtmektedir. “Allah Teâlâ şu kulu sever: Sattığında müsamahalı, aldığında müsamahalı, borcunu ödemedede müsamahalı ve alacağını talepte de yine müsamahalıdır.”⁵⁵ hadisi hakkında da “Senette Vakidî de olsa hasen’dir.”⁵⁶ ifadesiyle söz konusu ravinin hadisin hasen olmasını engelleyemediğın ifade etmektedir.

Gümüşhanevî, hadislerin sıhhat değerlendirmelerini yaparken bazen hem “mevzu”, hem de “zayıf” hadis ıstılahı yerine kendine has bir terim olan “lâhin” ıstılahını kullanmıştır.⁵⁷

Sonuç

Gümüşhanevî, hadislerin hem öğretilmesi hem de öğrenilmesinde büyük emekleri geçmiş olan bir müelliftir.

Gümüşhanevî, Râmûzu’l-ehâdîs’de bazı hadisler için sıhhat değerlendirmeleri yapmıştır. Bu değerlendirmelerin ilgili rivayetlerin sıhhat ve anlamlarını kuvvetlendirmek amacıyla yapıldığı açıktır. Ayrıca Râmûzu’l-ehâdîs’de kaynağını vermiş olduğu rivayetlere Levâmiu’l-ukûl’de de yeni kaynaklar eklediği görülmektedir.

Gümüşhanevî, bilinen hadis kaynaklarına ek olarak tarih⁵⁸, tasavvuf⁵⁹, Duefâ⁶⁰ ve tabakat⁶¹ kitaplarından da istifade etmiştir. Lâhin kavramında olduğu gibi kendine ait bazı ıstılahlar da oluşturmuştur.

Kaynaklar

Aydınlı, Abdullah, “Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî”, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildirileri*, (Haz. Necdet Yılmaz), Seha Neşriyat, İstanbul, 1992, ss. 61-72.

Demirel, Harun Reşit, “Anadoluda Muhaddis Bir Halidî Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî (D.1813-V.1893)”, *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadi Sempozyumu Bildirileri*, (Edt. Erdal Baykan-Mehmet Keskin), TDV Matbaacılık, Ankara, 2012, ss. 325-352.

Demirer, Macit, *Hadis İlmi Açısından Gümüşhanevî ve Levâmiu’l-Ukûl Adlı Eseri*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya, 2007.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Levâmiu’l-ukûl*, İstanbul, 1294.

_____, *Râmûzu’l-ehâdîs: hadisler deryası tercümesi*, (trc. Abdülaziz Bekkine), Gonca Yayınevi, İstanbul, 1982.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin: hayatı, eserleri, tarikat anlayışı ve Halidiyye tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984.

http://haber.net/index.php?option=com_content&task=view&id=17577. (Erişim: 18.11.2013, 22:13)

Kehhale, Ömer Rıza, *Mu’cemü’l-müellifin: teracimu musannifi’l-kütübi’l-Arabiyye*, Mektebetü’l-Müsen-na, Beyrut, 1957.

Kam, Rüştü, “Ramuz el-Ehadis’in Tenkidi”, *Kelime Dergisi*, sayı: 2, (Temmuz, 1986), ss. 32-46.

Yaman, Mahmut, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hayatı-Hadisçiliği-Kırk Hadis*, Gaye Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007.

Zirikli, Hayreddin, *el-A’lâm: kamusu teracimi li-eşheri’r-rical ve’n-nisa*, Dârü’l-İlm li’l-Melayin, Beyrut, 1969.

54 Gümüşhanevî, *Levâmiu’*, I, s. 124.

55 Gümüşhanevî, *Râmûzu’l-ehâdîs*, I, s. 17, hn: 9.

56 Gümüşhanevî, *Levâmiu’*, I, s. 125.

57 Örnekler için bkz. Gümüşhanevî, *Râmûzu’l-ehâdîs*, I, s. 17, hn: 12; I, s. 18, hn: 10.

58 Gümüşhanevî, *Râmûzu’l-ehâdîs*, I, s. 14, hn: 12; I, s. 15, hn: 14; I, s. 17, hn: 10; I, s. 18, hn: 3.

59 Gümüşhanevî, *Râmûzu’l-ehâdîs*, I, s. 15, hn: 2; I, s. 18, hn: 2, 10.

60 Gümüşhanevî, *Râmûzu’l-ehâdîs*, I, s. 12, hn:13; I, s. 17, hn:12.

61 Gümüşhanevî, *age.*, I, s. 12, hn: 3, 5, 9; I, s. 13, hn: 5; I, s. 16, hn: 3.

Ramûzü'l-Ehâdîs ve Nevâdir Hadislerin Dayanılmaz Çekiciliği

Ali KUZUDIŞLİ*

Özet

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin hacimli bir hadis eseri olan Râmûzü'l-ehâdîs adlı kitabı, iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda 6400 adet çeşitli konularla, ikinci kısımda ise 701 adet şemâil ile ilgili hadisler yer almaktadır. Kitaptaki bütün rivayetler, hadislerin ilk kelimelerinin elifba sıralamasına göre tertip edilmiştir.

Râmûzü'l-ehâdîs hakkında değerlendirme yapan araştırmacıların genel kanaatine göre, kitapta sahih hadislerin yanı sıra zayıf hadisler de bulunmaktadır. Onun sürekli tedris ettiği ve ettirdiği Râmûzü'l-ehâdîs'te, zayıf hadislere neden yer verdiği merak konusudur. Hadis ilmi konusunda derin bilgi birikimine sahip olan Gümüşhanevî, kitabına aldığı hadislerin sıhhatleriyle ilgili yer yer bilgiler vermekte, tenkit edilen hadislerin zayıf yönlerine okuyucunun dikkatini çekmektedir.

Bu tebliğimizde döneminin kanaat önderleri arasında yer almış ve kalabalık bir cemaatin önderliğini yapmış olan Gümüşhanevî'nin, Râmûzü'l-ehâdîs'e aldığı hadislerin seçiminde nelere dikkat ettiğini, dolayısıyla kitabın hangi amaçla telif edildiğini bulmaya çalışacağız.

Giriş

Râmûzü'l-ehâdîs'in müellifi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, 1813 yılında Gümüşhane'nin Emirler mahallesinde dünyaya geldi. Babası Mustafa Efendi'nin ticari işleri için gittiği Trabzon'da bölgenin alimlerinden sarf, nahiv ve fıkıh dersleri aldı. Buradaki eğitiminden sonra İstanbul'daki Beyazıt Medresesi'nde din ilimleri tahsiline devam etti. Bu arada tasavvuf yoluna da intisap etti. Devrin ünlü alimlerinden Mehmed Emin Efendi ve Abdurrahman Harputî'den ders aldı. Bir taraftan şer'î ilimleri tahsil ederken diğer taraftan tasavvuf çevreleriyle ilişkisini sürdüren Gümüşhanevî, Halidî şeyhi Ahmed el-Ervâdî'ye intisap etti. 1859'da Çağaloğlu'ndaki Fatma Sultan Camii'ni tekke haline getirerek burada dini ilim ve irşat faaliyetlerini sürdürdü. İki kez Hacc yolculuğu yaptıktan sonra üç yıl kadar Mısır'da kaldı ve Ezher'de hadis dersleri verdi. Aynı zamanda orada da tarikatının hizmetini sürdürerek halifelikler verdi. Sonra tekrar İstanbul'a döndü ve bilgi düzeyi yüksek 116 kişiye halifelik vererek Nakşibendîliğin Halidiyye kolunun yayılmasını sağladı. 13 Mayıs 1893'te vefat eden Gümüşhanevî, Süleymaniye Camii'nin bahçesine defnedildi.¹ Gümüşhanevî, alim ve mutasavvıf yönüyle bilinmekte olup, İslami ilimlerde hadis, fıkıh, akaid ve tasavvuf konusunda telif ettiği eserlerle tanınmaktadır. Kendi döneminde etrafına topladığı cemaat içinde ilmi ve sosyal faaliyetler yürütmüş, bu çalışmalar onun vefatından sonra da halifeleri aracılığıyla günümüze kadar devam etmiştir.

Gümüşhanevî'nin eserleri arasında hadis konusunda telif ettiği *Râmûzü'l-ehâdîs* ve onun şerhi olan *Levâmi'u'l-Ukûl* adlı kitaplar diğerlerine göre daha hacimlidir. Ayrıca, *Garâibü'l-Ehâdîs*, *Letâifü'l-Hikem*, *Hadîs-i Erbaîn*, kitapları hadislerle ilgili telifleridir.

Gümüşhanevî, hadis ilminde oldukça derin bir âlim olan hocası Ervâdî'nin tesiriyle olsa gerek, hadis ilmine ayrı bir önem vermiş Râmûz ve Levâmi'i dergahında belirli bir düzen içinde

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 Gündüz, İrfan, "Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin", *DİA*, Diyanet Vakfı Yay. İstanbul 1996, c. 4, ss. 276-277.

okutmuştur. Onun hadis okutma usulü şöyleydi: Râmûzü'l-ehâdîs'i kendi hânkâhında sayıları 70 kişiden az olmamak üzere cemaatin huzurunda okumaya ve hatmine devam ederdi. O, Arapça bilen her talebesine bir Râmûz'u zimmetler, hadislerin hatmine müteakip kitabı geri alırdı. Hânkâh'ta Recep ayından beş gün, Muharrem ayında her hafta Cuma ve Salı günleri Râmûz okuma ve icazet günüydü. Kitabı arz zamanlarında onu okuyan kişi, kitaptan cüzler okur, şayet hata yaparsa hoca düzeltirdi. Orada hazır bulunanlar da matbu nüshadan onu takip ederlerdi. Gümüşhanevî'nin vefatından sonra da, silsilenin son halifelerinden Mehmed Zâhid Kotku ve ondan sonra Prof. Dr. M. Esad Coşan, günümüzde ise Prof. Dr. Cevat Akşit, Râmûz okuma geleneğini devam ettirmişlerdir.² Bu okumalar artık kıraat veya arz metoduyla değil, hadisi kısım kısım Türkçeye tercüme etmek ve her kısım hakkında irşat edici bilgiler vermek biçiminde, sohbet tarzında sürdürülmektedir.

Râmûzü'l-Ehâdîs

Râmûzü'l-ehâdîs gerek şekil, gerekse muhteva yönünden daha önce yapılan farklı araştırmalarda incelenmiştir.³ Tekrardan kaçınmak için önceki çalışmalarda dile getirilen bazı hususları kısaca özetleyecek, Râmûz'un satır aralarında dolaşırken kaydettiğimiz bazı tespitlerimiz üzerinde ise daha ayrıntılı durmaya çalışacağız.

Râmuz iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda 6400 adet⁴ çoğunlukla kavli ve bazı fiili olmak üzere ekseriyeti merfû hadislerden oluşmaktadır. İkinci kısımda ise 701 adet Hz. Peygamber'in hilye ve şemaline dair rivayetler bulunmaktadır. Kitap, hadislerin ilk kelimelelerinin elifba sırasına göre sıralanmasına göre düzenlenmiştir. Harf-i tarifli kelimelerle başlayan hadisler de elif harfine dâhil edilmiştir.

Râmûz'daki hadisler, çok sayıda hadis kitabından derlenmiştir. Müellifin rumuzla belirttiği kaynakların sayısı 34; doğrudan ismini verdiği kaynakların sayısı ise 90 civarındadır.⁵ Gümüşhanevî'nin eserini telif ederken, aynı metotla yazılmış olan Suyutî'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'i gibi kitaplardan yararlanmış olduğunu düşünebiliriz. Râmûz'da yer alan hadislerin, kaynak verilen kitaplarla karşılaştırmasını yapan bir tahkik çalışması olmadığından, Gümüşhanevî'nin ne kadar asıl ne kadar tali kaynakları kullandığını söylemek güçtür.

Gümüşhanevî bir hadisi verdikten sonra, çoğunlukla hadis hakkında bir iki kelimelik değerlendirmede bulunmaktadır. Bu değerlendirmelerin bazıları önceki hadis âlimlerinden birine ait, bazıları ise herhangi bir atf olmadığından müellifin kendi kanaati veya mütalaasıdır. Kitapta yer alan hadislerde senetler yer almamakta, yalnız onların hangi sahabiden nakledildiği, her hadisin sonunda zikredilmektedir.

Râmûz'daki Hadislerin Sıhhat Dereceleri

Kitap üzerinde araştırma yapan hadisçiler, genellikle Ramuz'da yer alan hadislerin bir bölümünün sahih kaynaklardan alınmış olduğunu belirtmişler ama geri kalan kısmın önemli bir bölümünü zayıf, bir bölümünü de uydurma olmakla tenkit etmişlerdir.⁶ Tenkit edilen hadis-

2 Demirel, Harun Reşit, "Anadolu'da Muhaddis Bir Halidî Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadî Sempozyumu*, ss.325-352, s. 328.

3 Bunlardan bazıları için bkz. Rukiye Aydoğdu, *19. Yüzyılda Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi –Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde–*, Ankara 2008, (Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi); Demirel, Macit, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, Aybil Yayınları, Konya 2011.

4 Pamuk Yayınlarının el yazması nüshadan ofsetle çoğalttığı baskıda hadis sayısı 6400 adettir. Bkz. Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Râmuzü'l-Ehâdîs ve Tercümesi*, çev. Naim Erdoğan, Pamuk Yay. İstanbul 1980. Hatiboğlu'nun verdiği rakam ise 6402'dir. Bkz. Hatiboğlu, İbrahim, "Râmuzü'l-ehâdîs", *DİA*, c. 34, s. 454. Bu farklılık el yazmalarının farklılığından kaynaklanmış olabilir.

5 Demirel, agm., 334.

6 Demirel, agm., 339 vd.; Aydın, Abdullah, "Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî", *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri* (ed. Necdet Yılmaz), İstanbul, 1992, s. 67.

lerin çoğundaki zayıflığa müellifin kendisi de kayıt düşmüş olduğundan bu tenkitleri garipsememek gerekir. Ancak kitabın Türkçe tercümelerinde, müellifin hadislerle ilgili değerlendirilmeleri çıkarıldığı için, durumdan haberdar olmayan kimseler, yapılan tenkitleri tepkiyle karşılayabilmektedir.

Râmûz'da mevzû olmakla tenkit edilen hadisler de bulunmaktadır.⁷ Râmûz'daki on civarında hadise mevzû kaydını Gümüşhanevî'nin kendisi koymuştur. Durum böyleyken, bu hadisleri yine de kitabına almasının muhtemel nedeni, önceki bazı âlimlerin söz konusu hadisler hakkında mevzû hükmünü vermiş olsalar da, hükmü veren kimselerin hadis değerlendirmelerindeki katı tutumlarından dolayı, hadisin mevzû olmayabileceği kanaatine sahip olmasıdır.⁸ Kanaatimizce Gümüşhanevî, gözettiği bazı hususiyetlere sahip olan hadisleri, onlar hakkında ağır tenkitler bulursa da, onları kitabına almış, hadisin mevzû olmama ihtimalinin bulunmasını yeterli görmüştür. Onun Râmûz'da yalnızca sahih hadisleri bir araya getirmek gibi bir amaç gütmeyeceğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Râmûz'u değerlendirirken onda yer alan hadislerin sahih olup olmadığı ikileminden daha geniş bir bakış açısına ihtiyaç bulunmaktadır. Bu nedenle burada, tenkit edilen hadisler üzerine yoğunlaşmak yerine, Gümüşhanevî'nin kitabına aldığı hadislerdeki ortak özellikleri bulmaya çalışacak, böylece kitabın telif amacını ve ona yüklenen görevleri tespit etmeye gayret edeceğiz.

Râmûz'daki Hadislerin Genel Özellikleri

Râmûz hadislerinin özelliklerini ayrıntılarıyla belirleyebilmek için ondaki hadisleri tümüyle incelemek, her biri için detaylı araştırmalar yapmak ve notlar almak gerekmektedir. Bu tür bir çalışma tebliğ formatını aşacağı için, burada Râmûz'daki hadislerin yalnızca genel özellikleri söz konusu edilecektir.

Râmûz'da yer alan hadislerin genel özellikleri şöyle sıralanabilir:

1. Hadisler elifba düzenine göre sıralanmıştır.

Kitap, hadislerin ilk kelimelerinin elifba sırasına göre sıralanması düzenine göre tertip edilmiştir. Bir hadisin ilk kelimesini hatırlayan kişiye, o hadisin tamamını bulma kolaylığı sağlanan bu düzende, bir konu hakkındaki hadisleri bulmak oldukça zordur. Bunun yanında Gümüşhanevî, kısaltmak amacıyla bazen hadisin orta yerinden başladığı için,⁹ asıl kaynaklardaki şekliyle hadisin birinci kelimesini bilmek, onu Râmûz'da bulmakta bazen işe yaramamaktadır. Bu durumda müellif hadisleri elifba düzenine göre tertip ederken daha farklı bir fayda gözetmiş olmalıdır.

Sohbet oturumlarında aynı konudan bahseden rivayetlerin peş peşe okunması, dinleyenlere sıkıntı verebilmekte, elifba düzeninde ise, her hadiste konu değiştiği için, dinleyenlerin ilgisini canlı tutmak daha kolay olabilmektedir. İlgileri birbirinden farklı olan insanlara aynı sohbet oturumunda ayrı ayrı hitap edebilmek bu yolla daha kolay olmaktadır. Muhtemelen Gümüşhanevî de kitabına aldığı hadisleri harf sırasına göre sıralarken bu maslahatı gözetmiş olmalıdır.

2. Kısa hadisler tercih edilmiştir.

Gümüşhanevî, Râmûz'a aldığı hadislerin kısa olmasına özen göstermiş, uzun olan hadislerden kaçınmıştır. Birkaç söz veya olayın bir arada sevk edildiği rivayetlerden ve birinci de-recede önemli olmayan ayrıntılardan uzak durmuş, daha ziyade yalın, bir cümleden oluşan hadisleri tercih etmiştir. Hatta asıl kaynaklarda uzun olan bazı hadisleri kitabına almak istedi-

7 Demirel, agm., 341 vd.

8 Benzer değerlendirme için bkz. Aydınli, agm., 68.

9 Örneğin, 3674. ve 3571. hds.

ğinde, onun en çok öne çıkan kısmını almış, geri kalan kısmını bırakmış veya birkaç kelimeyle özetlemiştir. Gümüşhanevî bu hassasiyetine, kitabı hakkında bilgi verirken “posayı atıp özü aldığı”¹⁰ ifadesiyle işaret etmiştir. Bu duruma tipik bir örnek, İbn Hanbel’in Müsned’inden alınan şu hadistir:

“Bir adam Hz. Peygamber’e gelerek ‘Ey Allah’ın elçisi, ümmetin rahatlığı ne kadar devam eder?’ diye sordu. Hz. Peygamber ona cevap vermedi. Adam soruyu üç kere tekrarlamasına rağmen Hz. Peygamber soruya cevap vermedi. Bunun üzerine adam oradan ayrıldı. Aradan bir müddet zaman geçtikten sonra Hz. Peygamber: ‘Soru soran kişi nerede?’ dedi. Soru soran adamı getirdiler. Hz. Peygamber ona: ‘Sen bana ümmetimden daha önce hiç kimsenin sormadığı bir soruyu sordun. Ümmetimin rahatlığı yüz yıl sürer.’ Bu sözü iki veya üç kez tekrarladı. Sonra adam: ‘Ey Allah’ın Resulü, onun bir alameti var mıdır?’ diye sordu. Hz. Peygamber: ‘Evet, onun alameti çökme, deprem ve vesvese veren şeytanların alabildiğince salıverilmesidir’ dedi.”¹¹

Bu hadis, Râmûz hadislerine göre uzun ve birçok detay içermektedir. Gümüşhanevî bu nedenle hadisin baş tarafını bırakmış, Râmûz’a ‘Sen bana ümmetimden daha önce hiç kimsenin sormadığı bir soru sordun’ kısmından itibaren almıştır.¹²

Bunun yanı sıra, kısaltmanın yararsız görülmesi durumunda, bazen nispeten uzun hadislerle de yer vermektedir.¹³ Gümüşhanevî’nin kısa ve sade hadisleri tercih etmesinin muhtemel nedeni, hadislerin okunmasını, ezberlenmesini ve akılda kalmasını kolaylaştırmaktır.

3. Hadisler veciz ifadelerden oluşmaktadır.

Râmûz’daki hadisler kısa olmakla birlikte, çoğunlukla içinde birçok anlamlar barındıran veciz ifadelerden oluşmaktadır. Gümüşhanevî, kitabının bu özelliğine “Az sözle çok mana veren veciz hadisleri bir araya getirdiğini”¹⁴ ifade ederek işaret etmiştir. Râmûz’da çok sayıda bulunan veciz ifadelerden bazıları şunlardır:

“Danışılan kişi, güvenilen kişidir.”¹⁵

“Yerdekine merhamet etmeyene göktekiler merhamet etmez”¹⁶

“Allah ancak ilim ve edepten mahrum olan kişiyi rezil eder.”

“Cahiller arasında ilim tahsil eden kişi, ölümler arasındaki diri gibidir.”¹⁷

Oldukça çarpıcı ifadelerle sahip olan bu tür hadisler, dinleyenler tarafından ilgiyle karşılanmakta, kolayca benimsenmekte ve halk arasında tıpkı bir atasözü gibi kullanılmaktadır.

4. Kavli hadisler tercih edilmiştir.

Gümüşhanevî, olaylar anlatan hadislerden çok,¹⁸ sözlerden oluşanları tercih etmiştir. Bunun muhtemel nedeni, hadislerdeki kurguda asıl mesaj taşıyan kısmın genelde Hz. Peygamber’in sözlerinde toplanmış olmasıdır. Eğer bir hadis olay artı söz biçimindeyse, Gümüşhanevî, o hadisin söz kısmını başa almış ve hadisin sonunda, o sözün neden söylendiğini açıklamak

10 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Levâmi’u'l-Ukûl*, İstanbul y.y. c. 1, s. 131.

11 İbn Hanbel, Ahmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani (ö. 241/855), *el-Müsned*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Dârü'l-Maârif, Kahire 1991, c. 37, s. 432, hds.no. 22771.

12 *Râmûz*, 3674. hds.

13 Örneğin *Râmûz*, 1594. hds.

14 Gümüşhanevî, *Levâmi*, c. 1, s. 31.

15 *Râmûz*, 2907. hds.

16 *Râmûz*, 5575. hds.

17 *Râmûz*, 366. hds.

18 Bazı istisnalar yok değildir. Örneğin *Râmûz*, 3466. hds.

üzere olayı özetlemiştir. Örneğin o, Hz. Aişe'nin, kalbine gelen bazı şüpheleri Hz. Peygamber'e şikâyet etmesiyle ilgili hadisi, Râmûz'da "Bu halis imandır" (ذَٰكَ مَحْضُ الْإِيمَانِ هَوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) sözüyle başlatmış, daha sonra bu hadis için İbn Hanbel'e atıfta bulunmuş ve hadisin Hz. Aişe'den nakledildiğini belirterek bu sözün neden söylendiğini özetle açıklamıştır.¹⁹

Kavlî hadislerin çoğunluğu Hz. Peygamber'e izafe edilen hadislerden oluşmakta, fakat arada sahabeye ait sözlere de yer verilmektedir.²⁰

5. İlginç ifadeler içeren rivayetler tercih edilmiştir.

Râmûz'un belki de en çok öne çıkan özelliği, içerdiği hadislerin çoğunlukla insanı hayrete düşüren ilginç anlatımlara sahip olmasıdır. Alıntı yaptığı kaynağın sıhhat derecesi ne olursa olsun Gümüşhanevî, kitabına aldığı rivayetlerin ilginç anlatımlar içermesine özel bir önem vermektedir. Aşağıda bununla ilgili bazı örneklerle yer verilmiştir:

Bir musibetle karşılaşıldığında 'inna lillah...' demeyi teşvik eden bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: "Birinizin pabucunun bağı koptuğunda 'inna lillah ve inna ileyhi raciûn' derse Allah'ın rahmetini, hidayetini ve mağfiretini hak etmiş olur."²¹

Cehennem korkusunu işleyen bir hadiste şöyle denilmektedir: "Cebrail ağlayarak bana geldi, kendisine neden ağladığını sorunca şu cevabı verdi: Allah cehennemi yarattığı günden beri, belki ben ona asi olurum da beni oraya atar diye gözümün yaşı hiç dinmiyor."²²

Ölüm acısını anlatmakla, insanlara ölümü hatırlatmayı amaçlayan bir hadiste ise şöyle denilmektedir: "Benî İsrail'den bir grup çıkıp kabristanlarına geldiler. Dediler ki: İki rekat namaz kılalım, sonra Allah'a dua edelim, o da burada yatan ölülerden birini bize çıkarsın, biz de ölümün nasıl bir şey olduğunu ona soralım. Kararlaştırdıkları şeyi yaptılar. Hemen alında secde izi bulunan bir adamın başı kabirden çıkıverdi ve sordu: Ne istiyorsunuz? Ben öleli yüz yıl olmasına rağmen, hâlâ ölüm acım dinmedi; Allah'a dua edin de O beni eski halime getirsin."²³

Râmûz'da bu örneklerde yer alanlara benzer ilginç ifadeler içeren hadislerden bol miktarda bulunmaktadır.

6. Rivayetlerin birçoğu abartılı ifadeler içermektedir.

Râmûz'un öne çıkan bir başka özelliği, alınan rivayetlerin çoğunlukla abartılı ifadelerle sahip olmasıdır. Örneğin çocuk doğurmayı teşvik eden şu rivayet bunlardan biridir:

"Kadın hamile olduğu zaman gündüzü oruçla, geceyi ibadetle geçiren kendini Allah'a veren, Allah yolunda savaşan kişi gibidir. Doğurduğu zaman her bir emzirmede bir kişinin hayatını kurtarmışçasına ecir alır. Çocuğu süten kesildiği zaman melek gelir iki omzuna vurur ve 'haydi yeniden başla!' der."²⁴

Kâfir kimsenin cehennemde kapladığı yeri anlatmak üzere şu rivayete yer vermiştir: "Kıyamet günü kâfirin azı dişi Uhut Dağı gibidir. Cildinin genişliği yetmiş arşındır (yaklaşık 50 metre). Kolu Beyza Dağı gibi, Uyluğu Verkan Tepesi gibidir. Cehennemdeki yeri ise benimle Rebze arası kadardır."²⁵

19 3571. hds. Benzer durum için bkz. 3651. hds.

20 Örneğin: "Seferde oruç tutan hizada tutmayan gibidir." 3800. hds. Müellifin kaydına göre bu hadisi Nesâî, Abdurrahman b. Avf'a varan senetle mekuf olarak rivayet etmiştir.

21 Râmûz, 1529. hds.

22 Râmûz, 3371. hds.

23 Râmûz, 3466. hds.

24 Râmûz, 2894. hds.

25 Râmûz, 3655. hds.

7. Râmûz'un temel amacı, insanları eğitmektir.

Râmûzdaki hadislerin neredeyse tümünün arka planında her zaman Müslümanların inançlarını pekiştirmeye, onları ibadete, duaya, hayır ve hasenata yönlendirmeye, kötülükleri çirkin göstermeye ve onlardan uzaklaştırmaya yönelik bir amaç hissedilmektedir. Açık biçimde söylenebilir ki Gümüşhanevî, kitabına aldığı hadisleri geniş kitlelere din eğitimi vermek ve onları dini yönden gayrete getirmek için bir araç olarak görmüştür.

8. Râmûz'da izaha muhtaç rivayetler de yer almaktadır.

Râmuz'daki bazı hadisleri, kitabın genel amaçlarından herhangi bir birine yerleştirmek bazen oldukça güç olabilmektedir. Bu tür hadislerin görünüşteki anlamı, oldukça alakasız veya İslam'ın bilinen öğretilerine aykırı durmaktadır. Kitaptan ders yapan kişi, bu çeşit hadisleri bir biçimde izah edebilse de, kendi başına kitaptan okuyan biri, onu anlamada problem yaşayabilmektedir. Aşağıda bu tür rivayetlerden bazı örnekler verilmiştir:

“Şereflerinizi mallarınızla koruyun. Bu nasıl olur ey Allah'ın Resulü, diye sordular. Şöyle cevap verdi: Şaire ve dilinden çekindiğiniz kimselere bir şey verirsiniz.”²⁶

“Evlerinizde kanatları makasla kesilmiş güvercin bulundurun, çünkü onlar çocuklarınıza eza vermekten cinleri oylar durur”²⁷

“Sarı yüzlülerden korkun, eğer bu bir hastalıktan veya uykusuzluktan değilse, mutlaka kalplerinde Müslümanlara karşı besledikleri kinlerindedir.”²⁸

“Her ayın son Çarşambası, uğursuzluğu devamlı olan bir gündür.”²⁹

9. Râmuz'da nevadir hadislere yer verilmiştir.

Gümüşhanevî, yaygın olarak bilinen sahih hadisler yerine, daha az bilinen fakat zayıf da olsa yukarıda sıralanan özelliklere uygun olan hadisleri kitabına almayı tercih etmiştir. O, kitabını okunabilir hale getirmek, okuyanlara ve dinleyenlere ağırlık vermemek, zihinlerini taze tutmak ve ilgilerini çekebilmek için ilginç anlatımlara sahip nadir rivayetlere yönelmiştir. Bu rivayetlerin bir bölümü için inançları pekiştirmeye veya davranış kazandırmaya yönelik bir amaç gösterebilmek zor olmakla birlikte, kitabın asıl amacı doğrultusunda bu rivayetlerin yardımcı elemanlar olarak aralara konulmuş olduğunu söylemek mümkündür. Aşağıda buna dair bazı örnekler yer almaktadır:

“Bit, pire, çekirge, at, katır, sığır ve diğer bütün hayvanların hepsinin ecelleri tespihlerine devam etmelerine bağlıdır. Tespihleri bitince Allah onların ruhlarını kabzeder. Azrail'in bunda hiçbir rolü yoktur.”³⁰

“Sizden biri yol yürümekten yorulursa adımlarını hızlı atsın, çünkü bu yorgunluğu giderir.”³¹

“Kul kırkına girince Allah onu üç hastalıktan; delilik, cüzzam ve baras belasından emin kılar. Ellisine girince Allah ondan hesabı hafifletir... doksanına girince yaptığı ve yapacağı bütün günahlarını affeder...”³²

26 Râmûz, 3574. hds.

27 Râmûz, 99. ve 100. hds.

28 Râmûz, 199. hds.

29 Râmûz, 6. hds.

30 Râmûz, 2. hds.

31 Râmûz, 400. hds.

32 Râmûz, 476. hds.

“Sema ehli yerdekilerden ancak ezan sesini duyarlar başka bir şey duymazlar.”³³

“Cebrail (a.s.) âdemoğlunun ihtiyaçlarını gidermekle görevlendirilmiştir. Kâfir bir kul dua ettiği zaman Allah şöyle buyurur: Ey Cebrail, haydi onun ihtiyacını karşıla, ben onun duasını işitmek istemiyorum.”³⁴

“Cebrail sürekli Firavun’un ağzına çamur tıkkardı; çünkü onun Lailahe illallah deyip Allah’ın onu affetmesinden korkardı.”³⁵

Nevadir Hadislerin Dayanılmaz Çekiciliği

Halk her dönemde, acayip, abartılı, olağandışı ve nadir olan haberlere diğerlerinden daha çok ilgi göstermiştir. Bu nedenle, İslam edebiyatının ilk dönemlerden itibaren halka yönelik yazılmış kitapların birçoğunda, Hz. Peygamber’e, sahabeye, tabiûna ve diğer meşhur şahıslara atfedilen birçok abartılı, ilginç haberler nakledilmiştir. Muhaddislerin bir bölümü, senedi problemlili olan bu tür haberlerle kıyasıya mücadele etse de, bir cemaate sahip olup halka hitap etme mevkiinde olanların çoğu, nevadir hadislerden vazgeçememişlerdir.

İnsan tabiatının nevadir haberlere olan meykinden dolayı bazı muhaddisler kitaplarının sonlarında hikâye, nadir haberler ve şiirler nakletmeyi hoş görmüşler ve bu görüşlerini Hz. Ali’ye izafe edilen “Kalpleri rahatlatın; kalpler için çeşitli hikmetli sözler arayın. Çünkü bedenlerin nasıl eğilimleri varsa, kalplerin de eğilimleri vardır.” haberiyle desteklemişlerdir.³⁶ Aşağıda bazı muhaddislerin nevâdir hadisleri kullanmakla ilgili görüşleri sıralanmaktadır:

Kadı İyaz, *el-İlmâ* adlı kitabının sonunda özetle şöyle der: “İşte bunlar Allah’ın sana nimet olarak sunduğu, benim seçtiğim fasıllar ve bablardır. Biz bu kitapta hadis ilmi talebesinin ihtiyaç duyacağı bilgileri, yerine getirmesi gereken görevleri anlattık. Şimdi ise kitabımızı hadis ilmiyle alakalı nevâdir âsârın yer aldığı son bölümle bitiriyoruz.” Kadı İyaz bu son bölümde birçok nevadir hadis nakletmiştir.

Es-Sem’ânî, *el-Edebü’l-İmlâ ve’l-İstimlâ* adlı kitabında şöyle bir rivayet nakleder: “Sözün hayırlısı hitapta kısa olan, doğruya işaret eden, fazla lütuflara meyletmeyen ve meclisin sonunu hikâyeler ve nevâdir haberlerle bitirendir.”³⁷

Nevevî, hadis ilmiyle ilgili bir eserinde şöyle der: “Hadis yazımı, senetleriyle birlikte güzel hikâyelerin, nevâdir haberlerin ve şiirlerin rivayetleriyle sona erer. Bunlar içinde en iyisi, züht, edep ve güzel ahlâkla ilgili olanlarıdır.”³⁸

İbnü’s-Salah ise şöyle der: “İsmi geçen hadisçilerden birçoklarının âdeti, hadis yazımını, isnatlarıyla birlikte hikâyeler, navadir haberler ve şiirler naklederek bitirmektir. Bu güzel bir âdettir.”³⁹

Nevâdir hadislerin din eğitimi açısından birçok zararları da olabilmektedir. Bu tür rivayetlerin bir bölümü insanları kolaycılığa, aşırı kaderciliğe, tembelliğe, yanlış tevekkül anlayışına ve batıl inançlara sürükleyebilmektedir.

33 *Râmûz*, 1593. hds.

34 *Râmûz*, 1613. hds.

35 *Râmûz*, 1615. hds.

36 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *el-Câmi’ li-ahlâki’r-ravi ve âdâbü’s-sâmi*, tahk. Tahhan Mahmûd, Mektebetü’l-Maârif, Riyad 1983, c. 2, s. 29.

37 Es-Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî (ö. 562/1167), *el-Edebü’l-İmlâ ve’l-İstimlâ* tahk. Marx Weisweiler, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1981, s. 68.

38 en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Murî (ö. 676/1277) *et-Takrîb ve’t-teysîr li-ma’rifeti süneni’l-beşîri’n-nezîr fi usûli’l-hadîs*, tahk. Muhammed Osman, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1985, s. 81.

39 İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâheddîn Abdirrahmân b. Mûsâ Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Mukaddime*, tahk. Nureddin İtr, Dârü’l-Fikr, Dimaşk 1984, s. 244.

Sonuç

Gümüşhanevî'nin telif ettiği Râmûzu'l-ehâdis adlı kitap, insanları doğruya ve iyiliğe yönlendirmek amacıyla seçilmiş kısa ve veciz hadislerden oluşmuştur. Kitap elifba düzenine göre tertip edilmiştir.

Râmûz'da yer alan hadislerin kaynakları müellifi tarafından açıklanmış, hadislerin sıhhat durumları çoğunlukla belirtilmiştir. Kitap sahih hadisleri bir araya getirmek amacıyla değil, bir irşat kitabı olarak hazırlandığı için, içinde birçok zayıf hadise rastlamak mümkündür. Müellif, kitabına almak üzere bir hadisi seçerken, sıhhat açısından onun mevzu olduğuna dair kuvvetli bir kanaat bildirilmemiş olmasını yeterli bulmuş, aradığı diğer özellikler mevcutsa, zayıf hadisleri kitabına almakta bir sakınca görmemiştir.

Gümüşhanevî, kitabı için hadis seçerken, onun kısa olmasına ve veciz ifadeler içermesine özen göstermiştir. Çarpıcı ve gösterişli anlatımları olan rivayetleri daha çok tercih etmiş, nevadir haberleri sıkça kullanmıştır. Bu tercihlerin arkasında, okuyanı ve dinleyeni sıkmamak, onların ilgisini sürekli canlı tutmak, onları bıktırmaksızın din ve güzel ahlâkla ilgili irşat edici bilgiler vermek gayreti hissedilmektedir.

Nevâdir hadisler, ilginç ve abartılı anlatımları nedeniyle her dönemde halkın ilgisini çekmiştir. Bu nedenle birçok muhaddis, insanları rahatlatmak ve hoş sohbet ortamının oluşması için imlâ sonlarında nevâdir hadislerin rivayet edilmesini uygun görmüşlerdir. Zühd ve edeple ilgili kitaplarda da sıkça kullanılan bu tür rivayetlerin bazen maksadı aştığı, fayda yerine birçok zarar verdiği de bilinmektedir.

Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah, "Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî", *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri* (ed. Necdet Yılmaz), İstanbul, 1992.
- Demirel, Harun Reşit, "Anadolu'da Muhaddis Bir Halidî Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadi Sempozyumu*, ss.325-352.
- Demirer, Macit, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, Aybil Yayınları, Konya 2011.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Levâmi'ü'l-Ukûl*, İstanbul y.y.
- _____, *Râmûzü'l-Ehâdis ve Tercümesi*, çev. Naim Erdoğan, Pamuk Yay. İstanbul 1980. Hatiboğlu'nun verdiği rakam ise 6402'dir. Bkz. Hatiboğlu, İbrahim, "Râmûzü'l-ehâdis", *DİA*, c. 34, s. 454. Bu farklılık el yazmalarının farklılığından kaynaklanmış olabilir.
- Gündüz, İrfan, "Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin", *DİA*, Diyanet Vakfı Yay. İstanbul 1996, c. 4, ss. 276-277.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadi (ö. 463/1071), *el-Câmi' li-ahlâki'r-ravi ve âdâbü's-sâmi*, tahk. Tahhan Mahmûd, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1983.
- İbn Hanbel, Ahmed, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani (ö. 241/855), *el-Müsned*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Dârü'l-Maârif, Kahire 1991.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâheddîn Abdirrahmân b. Mûsâ Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Mukaddime*, tahk. Nureddin İtr, Dârü'l-Fikr, Dimaşk 1984.
- en-Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Murî (ö. 676/1277) *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*, tahk. Muhammed Osman, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- Rukiye Aydoğdu, *19. Yüzyılda Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi –Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde–*, Ankara 2008, (Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi).
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî (ö. 562/1167), *el-Edebü'l-implâ ve'l-istimlâ* tahk. Marx Weisweiler, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Levâmiu'l-Ukûl* Adlı Eseri

Macit DEMİRER*

Özet

19. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı âlimi olan *Gümüşhanevî*, bir muhaddis aynı zamanda da Nakşibendî tarikatının Halidiyye koluna bağlı bir mutasavvıftır. O birçok ilim dalında eser vermiş ama en önemli eserlerini hadis ve tasavvuf alanında vermiştir. Onun hadise dair beş önemli eseri bulunmaktadır. Bunlar içinde şüphesiz en önemlileri çeşitli hadis kaynaklarından derlenerek oluşturulmuş olan *Râmûzü'l-ehâdîs* ile onun beş büyük ciltten müteşekkil şerhi *Levâmiu'l-ukûl*'dür. Diğer eserlerinde olduğu gibi *Gümüşhanevî*, bu eserlerini de Arapça olarak kaleme almıştır. Süyûtî'nin metoduna uyularak hadislerin ilk kelimesi esas alınarak ve hadis kaynaklarına rumuz ile işaret edilerek hazırlanan *Râmûzü'l-ehâdîs* için hadis seçiminde yine büyük oranda Süyûtî'nin eserleri esas alınmıştır. En hacimli eseri olan *Levâmiu'l-ukûl*'da ise *Gümüşhanevî*, hadis şerhlerini daha çok Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr* isimli eserinden almıştır. Bu tebliğde önce kısaca *Râmûzü'l-ehâdîs* üzerinde durulmuş, daha sonra *Levâmiu'l-ukûl*'un şerh metodu ve kaynakları ele alınmıştır.

Giriş

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Osmanlı devletinin en çalkantılı dönemi olan 19. Yüzyılda 1813-1894 tarihleri arasında hayat sürmüş âlim, zahid, muhaddis ve mürşidi kâmil bir şahsiyettir. O *Gümüşhanede* başlayan hayatına Trabzon'da devam etmiş ve hayatının geri kalan kısmını ilim öğrenmek için geldiği İstanbul'da sürdürmüştür. *Gümüşhanevî* Bayezid medresesinde başladığı İstanbul'daki ilim hayatına daha sonra Mahmud Paşa medresesinde devam etmiştir. Dönemin önemli hocalarından dersler alan *Gümüşhanevî*, daha öğrencilik yıllarında ders vermeye ve kitap telif etmeye başlamış, icazetinden sonra da Bayezid medresesine müderris olarak tayin edilmiş ve birçok talebinin yetişmesine vesile olmuştur. Müderrisliği esnasında Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (1242/1827) tarafından görevlendirilen Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'ye (1275/1858) intisap ederek Nakşibendî tarikatının Hâlidîyye koluna girmiştir. Bu zatın Ayasofya'daki hadis derslerine devam eden *Gümüşhanevî*, ayrıca ondan özel dersler alma fırsatı da bulmuştur. Haliyle bu durum onun hadis ilmine ayrı bir ihtimam göstermesine sebep olmuştur.

Gitgide İslâmî yapıdan uzaklaşmakta olan Osmanlı toplumunun bu kötü gidişatına karşı ilmi faaliyetlerin toplum nezdinde artmasıyla engel olunabileceği fikrinden olsa gerek *Gümüşhanevî*'nin tarikat anlayışında ilmin ayrı bir yeri vardır. Çeşitli yerlerde kütüphaneler açtırtması, kurdurttuğu matbaada basılan kitapları fakir âlimlere ücretsiz dağıttırması, Anadolu'ya ve İslam coğrafyasının birçok bölgesine gönderdiği halifeleri ile oralarda ilmi faaliyetlerin canlanmasını temin etmesinin altında hep onun ilme verdiği önem yatmaktadır.

Hiç şüphe yok ki *Gümüşhanevî*'nin irşat faaliyetlerinde hadis ilminin ayrı bir yeri ve önemi vardır. O faaliyetlerinin merkezine ilmi, onun merkezine de hadisi yerleştirmiştir. İşte bu yüzden hadise dair önemli eserler telif etmiştir. Onun hadisle ilgili beş eseri bulunmaktadır. Bunlar, *Hadîs-i erbaîn*, *Garâibü'l-ehâdîs*, *Letâifü'l-hikem*, *Râmûzü'l-ehâdîs* ve *Levâmiu'l-ukûl* adlı eserlerdir. Bunlardan en önemli ve hacimlisi, *Râmûzü'l-ehâdîs* şerhi *Levâmiu'l-ukûl*'dur.

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Bu tebliğde önce kısaca *Râmûzü'l-ehâdîs* daha sonra da *Levâmiu'l-ukûl* tanıtılacaktır.

1. *Râmûzü'l-ehâdîs*

1. Genel özellikleri

Toplam XVI+568 sayfadan ibaret olan *Râmûzü'l-ehâdîs* ilk defa 1275/1859 yılında basılmıştır. Alfabetik bir tertibe sahip olan ve aynı zamanda kısa hadislerin ağırlıklı olduğu *Râmûzü'l-ehâdîs*'in önsözünde Gümüşhanevî, hadisleri muteber kitaplardan seçtiğini, hıfzı kolay, faydası genel ve bereketi şümüllü olsun diye, hükümleri ve mealleri açık, dinin esasları ile onun önemli usûl ve kaidelerini içeren hadisleri topladığını belirtmektedir.¹

Râmûzü'l-ehâdîs' in ilk bölümünde biri mükerrer 6404, şemail bölümünde ise 704 hadis, toplamda mükerrer hariç 7107 hadis vardır. Hadislerin bulunduğu kaynaklar metnin sonunda rumuz halinde verildikten sonra sahabi ravisi veya ravileri zikredilmiştir. Son olarak da hadisin sahih, hasen, mevzû, münker, mürsel, merfû, mekuf olup olmadığına dair bilgiler verilmiştir. Yalnız bu hususların tüm hadisler için değil bazıları için geçerli olduğu görülmektedir.

Kenarda yer alan bilgilerde daha çok şahit hadisler, kelime bilgileri, nüsha farklılıkları ve önemli konu başlıkları bulunmaktadır. Kelime açıklamaları genellikle Arapça yapılmış ama bazen Türkçesi, bazen de Farsçası verilmiştir.²

2. Kullanılan Rumûz

Gümüşhanevî eserlerinde hadis kaynaklarını genellikle rumuz ile göstermiştir. Bu hususta ona en fazla etki eden kişinin Süyûtî (911/1505) olduğunu görüyoruz. O, eserlerini hazırlarken Süyûtî'nin çalışmalarından faydalandığı gibi onun usulünden de oldukça faydalanmıştır. Hadisle ilgili eserlerinde hep onun metoduna tabi olmuştur. Bunun altında kullanılan o metodun çok pratik ve kullanışlı olması yatmaktadır.

Râmûzü'l-ehâdîs'de kullanılan rumuz harf sırasına göre şöyledir:

بر İbn Abdilberr (*Sünen*), ت Tirmizî (*Sünen*), حب İbn Hıbbân (*Sahih*), حل Ebû Nuaym (*Hilyetü'l-evliyâ*), حم Ahmed b. Hanbel (*Müsned*), خ Buhârî (*Sahih*), خز İbn Huzeyme (*Sahih*), خط Hatîb el-Bağdâdî (*Târîhu Bağdât*), د Ebû Dâvûd (*Sünen*), در Dârimî (*Sünen*), ش İbn Ebî Şeybe (*Musannef*), ص Saîd b. Mansûr (*Sünen*), صف Isfehânî, ض Ziyâ el-Makdisî (*Muhtâra*), ط Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (*Müsned*), طب Taberânî (*el-Mu'cemü'l-kebîr*), طح Tahâvî (*es-Sünenü'l-me'sûra*), طس Taberânî, (*el-Mu'cemü'l-evsat*), ع Ebû Ya'lâ (*Müsned*), عب Abdurrezzak (*Musannef*), عد İbn Adî (*el-Kâmil*), عق Ukaylî (*Duafâ*), عم Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (*Ziyâdât*), غ Beğavî (*Sünen*), ق Beyhakî (*es-Sünenü'l-kübrâ*), قش Kuşeyrî, قط Dârakutnî (*Sünen*), ك Hâkim en-Ney-sâbûrî (*Müstedrek*), كر İbn Asâkir (*Târîh*), م Müslim (*Sahih*), ن Nesâî (*Sünen*), ه İbn Mâce (*Sünen*), هب Beyhakî (*Şuabü'l-îmân*).

Görüldüğü gibi Gümüşhanevî, otuz üç eseri rumuzla ifade etmiştir. Rumuz seçiminde Süyûtî'nin *el-Câmiu'l-kebîr*'i ile İmam-ı Birgivî'nin (981/1573) *et-Tarîkatu'l-Muhammediyye fî beyânî's-sîretî'n-Nebeviyye* isimli eserinin esas alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bizce Gümüşhanevî, غ ve ق rumuzunu İmam-ı Birgivî'den, diğerlerini ise Süyûtî'den almıştır.

3. Muhtevası

Râmûzü'l-ehâdîs'in alfabetik ve oldukça fazla hadis (7107 hadis) ihtiva ediyor olması birbirinden farklı birçok konudan oluşan bir eser olmasına sebep olmuştur. Fakat yine de bazı konuların ağırlıklı olduğu görülmektedir. Mesela, iman ibadet, ahlak ve muamelat şeklinde

1 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 1.

2 Demirel, Macit, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, s. 80-81.

bir sınıflandırılma olsa, ahlaka dair hadislerin ağırlıklı olduğu hemen göze çarpacaktır. Bunun yanında bazı konulara dair hadislerin sıkça zikrine şahit oluyoruz. Bunlarla ilgili kısa bir liste sunacak olursak; *Râmûzü'l-ehâdîs*'te fitene dair 278, ilim ve âlimlere dair 189, kıyamet alametlerine dair 123, Kur'an ve tefsirine dair 170, namaza dair 362, zikir ve dua ile ilgili 475 hadis bulunmaktadır.³

Allah Resûlü (s.a.v.) Efendimizin hususiyetlerinden bahseden ve içersinde 704 hadisin yer aldığı Şemail bölümünde de "namaz" ve "Resûlullah'ın yapmış olduğu zikir-dualarla" ilgili hadis sayısının diğerlerine göre daha fazla olduğu görülmektedir.

Râmûzü'l-ehâdîs'te yer alan hadislerin sıhhat durumlarına gelince; eserde sahih ve hasen hadisin yanında zayıf ve hatta uydurma rivayetler de bulunmaktadır. Gümüşhanevî hadisin zayıf ve mevzu olmasına genellikle işaret etmektedir. Ona göre eserinde, 277 mürsel, 696 zayıf, 53 münker, 96 metruk, 33 mevzu, 64 lâhin ve 10 vâhin hadis bulunmaktadır.⁴

4. Kaynakları

Râmûzü'l-ehâdîs'te bulunan hadislerin seçildiği ana kaynaklar Süyûtî'nin ale'l-ahruf metotla hazırladığı üç eseridir. Bunlar içinden ise en fazla yararlanılanı *el-Câmiu'l-kebîr*'dir. 7107 hadisin 6944'ü Süyûtî'nin eserlerinde vardır. Geri kalan 163 hadisin 121'i Ali el-Müttekî'nin (975/1567) *Kenzü'l-ummâl*'inde, 42 hadis ise çeşitli kaynaklarda yer almaktadır.

Gümüşhanevî ayrıca Münâvî'nin (1031/1622) *Feyzu'l-kadîr*'inden oldukça yararlanmış, zaman zaman da ilk el kaynaklara müracaat etmiştir. Bunlar içersinde en fazla kullanılanları şunlardır: Taberânî'nin (360/971) *el-Mu'cemü'l-kebîr*'i, Beyhakî'nin (458/1066) *Sünen*'i, İbn Hibban'ın (354/965) *Sahîh*'i, Makdisî'nin (643/1245) *Muhtâra*'sı, İbn Asâkir'in (571/1176) *Târîh*'i, Beyhakî'nin *Şuabü'l-îmân*'ı, Tayâlisî (204/819) ile Ebû Ya'la'nın (307/919) *Müsned*'leri, İbn Ebî Şeybe'nin (235/849) *Musannef*'i ve Ahmed b. Hanbel'in (241/855) *Müsned*'idir.

5. Tercümeleri

Râmûzü'l-ehâdîs'in Türkçe tercümesi yapılmış olup, şu anda piyasada iki farklı tercüme bulunmaktadır. Bunlardan birisi Abdülaziz Bekkine'ye aittir. Mütercim 1950-1951 yılları arasında *Râmûzü'l-ehâdîs*'i okuturken yaptığı tercüme Lütü Doğan ile Cevat Akşit tarafından neşre hazırlanmış ve Gonca Yayınevi tarafından iki cilt halinde basılmıştır. 1997 baskısında neşre hazırlayanlar listesine Osman Nuri Çataklı da ilave edilmiştir.

Râmûzü'l-ehâdîs'in 1275/1859 tarihli baskısının esas alındığı bu çalışmada 7102 hadis tercüme edilirken 5 hadisin tercümesi yapılmamıştır. Tercüme ile Arapça metin karşılıklı sayfalar halinde verilmiş ve hadisler her sayfada yeniden numaralandırılmıştır. Hadisin sadece sahibi ravisi metnin sonunda verilmekle yetinilmiş, bunun yanında hadisin kaynakları, sıhhatine dair değerlendirmeler, rivayet farklılıkları, râvîlerin durumları ile hadisin mürsel ve mevkûf (v.b.) olduğuna dair bilgiler tercüme edilmemiştir.

Râmûzü'l-ehâdîs'in ikinci tercümesi Naim Erdoğan'a aittir. İlk baskısı 1976 yılında olan bu çalışmanın 1980 yılındaki baskısında tercüme Halil Günaydın, Halid Zevalsiz ve H. Arif Pamuk tarafından gözden geçirilerek piyasaya çıkmıştır. Şu anda Pamuk Yayınları tarafından piyasaya sürülmüş mevcut baskıda ise mütercim olarak Arif Pamuk ile Naim Erdoğan'ın isimleri vardır. 1976 baskısında 7097, 1980 baskısında 7099 hadisin tercümesi yapılmış iken şu an piyasada bulunan baskıda ise bu sayı 7101'e çıkmıştır. Yine de tam hadis sayısı tutturulamamıştır. Farklı farklı metotlarla baskıları yapılan bu çalışmanın maalesef birçok eksikliği bulunmaktadır. Ayrıca tercümelerde de pek fazla bir hassasiyet gösterilmemiştir.

3 Demirer, Macit, age., s. 121-123.

4 Demirer, Macit, age., s. 231.

II. *Levâmiu'l-ukûl*

1. Genel özellikleri

Râmûzü'l-ehâdîs'in şerhi olan *Levâmiu'l-ukûl* toplam beş ciltten oluşan oldukça hacimli bir eserdir. Müellif bu eserini 1281/1864 yılında telif etmeye başlamış 1294/1877 tarihinde on üç yıllık bir çalışmanın sonunda bitirmiştir.⁵ Baskı tarihlerinden eserin bir taraftan telif edildiği öbür taraftan da basımının gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Gümüshanevî, mukaddimede hamdele ve salveleden sonra eserin ortaya koyduğu hususları belirtir ardından da bu bölümü üç kısma ayırır. Birinci bölümde, hadis ehlinin faziletlerini hadisler ve bazı âlimlerin sözleriyle açıklar. İkinci bölümde, hadislerin tedvini, ilk musannifler ve eserlerden bahseder. Üçüncü bölümde ise hadis usûlüne dair eserlerden söz eder. Ardından da on sekiz adet hadis terimini açıklar. Bu izahlardan sonra *Râmûzü'l-ehâdîs*'in önsözünün şerhine başlar. Burada da özellikle yararlanılan kaynakların müelliflerinden ve kullanılan rumuzdan bahseder.

Eserin ciltlere göre sayfa, hadis sayısı ve baskı tarihleri şöyledir: 764 sayfadan müteşekkil birinci ciltte toplam 1569 hadis vardır. Birinci cilde dair herhangi bir basım tarihi verilmemiştir. İkinci cilt, 733 sayfa ve içerisinde 1456 hadis bulunmaktadır. Basım tarihi olarak 29 Şaban 1292/1875 verilmiştir. İlk iki ciltte Â ve J ile başlayan hadisler yer almaktadır. 732 sayfa olan üçüncü ciltte toplam 1412 hadis vardır. Baskı tarihi 19 Rebiü'l-ahir 1292/1875'tir. Bu ciltte ب ve ج harfi ile başlayan hadisler yer almıştır. Baskı tarihi olmayan dördüncü cilt 815 sayfadan ibaret ve içinde 1411 hadis bulunmaktadır. Bu ciltte ج ve د ile başlayan hadisler vardır. Şemail bölümünü de ihtiva eden beşinci ve son cilt ise 654 sayfadır ve içerisinde 1259 (555+704) hadis vardır. Baskı tarihi olarak 1294/1877 tarihi verilen beşinci cilt ilk harfi د olan hadislerle başlamış ه ile başlayanlarla son bulmuştur.

Birinci cildin baskı tarihinin olmaması, eserin ne zaman basılmaya başlandığını bulmamızı zorlaştırıyor. İkinci ve üçüncü ciltlerin basım tarihlerinde de hata olma ihtimali vardır. Çünkü verilen tarihlere göre üçüncü cilt ikinciden daha önce basılmıştır. Fakat yine de ciltlerdeki baskı tarihlerinin birbirine yakın olmasından hareketle şunu diyebiliriz; eser tahminen üzerinde bir on yıl çalışıldıktan sonra baskıya girmiş ve yaklaşık üç yıl içerisinde de basımı gerçekleştirilmiştir. Baskı yerine gelince; son ciltte verilen bilgiden, eserin 1294 yılında Mektebü's-Sana-yî'de basıldığı anlaşılmaktadır. *Levâmiu'l-ukûl*'un daha sonra yeni bir baskısı yapılmamıştır. Sonrakiler ofset baskıdan ibarettir. Baskı şekil itibarıyla güzel ama maalesef çok fazla hata içermektedir. Özellikle de noktalamada çok hata yapılmıştır. Ayrıca bitişik yazılması gereken kelimeler ayrı iki kelime imiş gibi yazılmış ve bazı yerler de silik çıkmıştır. Hadis numaralarının verilmemiş olması da bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

Gümüshanevî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserin kenarında da bazı bilgiler vardır. Konulan bu kenar notlarında; konu başlıkları, nüsha farklılıkları, şahit hadisler, rivayet farklılıkları, kelime okunuşları ve çeşitli şerhlerden alınmış açıklamalar bulunmaktadır. *Râmûzü'l-ehâdîs*'in kenarında özellikle şahit hadisler ile kelime açıklamalarına çok fazla yer verilmiş iken *Levâmiu'l-ukûl*'da bu bilgilerin metin içersine alınmış olduğu görülmektedir.

2. Şerh metodu

Levâmiu'l-ukûl metin ile şerhin iç içe verildiği memzûç şerh örneklerindedir. Hadisler genellikle kelime kelime bazen de cümle halinde şerh edilmişlerdir. Eserde takip edilen şerh usûlü ana hatlarıyla şöyledir: önce hadiste geçen kelimeler açıklanmıştır. Peşinden hadisin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Bu kısımda özellikle hadisi şeriflerden ve ayeti kerimelerden bol bol istifade edilmiştir. Ardından hadisi rivayet eden kaynaklar, sahabe ravisi,

5 Gümüshanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, V, 645.

sıhhat durumu ve senede dair bilgiler gelmektedir. En son olarak da hadisin varsa şahidi zikredilmiştir.

a. Kelime Açıklamaları ve Rivayet Farklılıkları

Gümüşhanevî'nin şerhte yaptığı en temel özelliklerinden birisi, kelime açıklamalarına çok fazla yer vermiş olmasıdır. Hemen hemen her hadiste kelime açıklamalarına rastlanılmaktadır. Üstelik bu açıklamaları eserin başından sonuna kadar görmek de mümkündür. Hatta bazen kelime izahları diğer bilgilerden daha fazla yer tutabilmektedir. Mesela, Deylemî (509/1115) ve Hakîm et-Tirmizî'nin (320/932) Enes'ten (r.a.) rivayet ettikleri, “amelleriniz, akraba ve aşi-retinizden ölmüş olanlara arz olunur. Eğer onlar hayırlıysa bundan dolayı sevinirler, değilse “ya rabbi! Bize hidayet ettiğin gibi onlara da hidayet etmeden canlarını alma” diye dua ederler” hadisinin şerhinde *إستبشروا عشائر وأقارب* ve *أقارب* kelimelerinin her biri ile ilgili geniş açıklamalar da bulunmuş, haliyle bu durum şerhe tamamen hâkim olmuştur.⁶

Gümüşhanevî önce kelimenin nasıl okunması gerektiğini söyler. Sonra hangi kelimedenden türediğini açıklar. Ardından hangi anlama geldiğini belirtir ve en sonunda da metin içerisindeki anlamını izah eder. Bunlardan kelimenin nasıl okunacağına dair bilgiler ile metindeki anlamına ilişkin bilgilerin daha fazla yer tuttuğu görülmektedir. O, ayrıca kelimelerin müfredi ile cemisini, irabını, ibdal ve i'lal durumunu, hakiki ve mecaz manasını, bazı gramer bilgilerini ve zaman zaman Türkçe'sini ve Farsça'sını da vermiştir.⁷

Edebi bir fikrin sağlamlığını veya bir kelimenin manasını ispat etmek için değerli eserlerden örnek göstermek, şahit tutmak, bir hususu ispatlamak için ayet, hadis muteber şiir ve atasözü ile delil getirmek olan istişadın,⁸ Gümüşhanevî tarafından sıkça kullanıldığına şahit oluyoruz. O kelimelerin anlamlarını daha çok ayet ve hadis kullanarak delillendirmiş, şiire ve atasözlerine ise daha az müracaat etmiştir. Mesela; “hüzün kuyusundan Allah'a (c.c.) sığının...” hadisinde geçen *جَب* kelimesinin zamme ile okunacağını ve “kuyu” manasına geldiğini belirtir. Delil olarak da Yusuf suresinde geçen *جَب فِي غِيَابَتِ الْجَب* “kuyunun dibine”⁹ ayetini zikreder.¹⁰

Gümüşhanevî, kelime açıklamalarında faydalandığı kaynakları genelde belirtmez. Bu nevi bilgilerin daha çok şerhte yararlanılan kaynaklardan alındığı görülmektedir. Mesela, *Feyzu'l-kadîr*, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, *Mebâriku'l-ehzâr* bu kaynaklardır. Bunun yanında ilk el kaynaklara ulaşılarak elde edilen bilgiler de vardır. Bunlar içerisinde de İbnü'l-Esîr'in (606/1209) *en-Nihâye'si* ile Zemahşerî'nin (538/1143) *el-Fâik'i* önemli bir yer tutmaktadır.

Gümüşhanevî, eserinde rivayet farklılıklarına da önem verir. Bunlar sayesinde, bir kelimenin müradifi, zahir bir ismin zamirle ifade edilmiş hali, kelimelerin harfi cerli veya harfi cersiz kullanımları ile metne yapılmış bazı ilaveler tespit edilebilmektedir ki *Levâmiu'l-ukûl'* da da bunlara dair pek çok misal bulunmaktadır.¹¹ Yalnız Gümüşhanevî, rivayet farklılığını belirlerken bazen aralarında küçük benzerlikler bulunan hadisleri kullanmaktadır. Mesela, “Allah yolunda savaştan bir mücahidi doyurmam ve sabah veya akşam yapacağı yolculuklarda onun ihtiyaçlarını gidermem bana dünya ve içindekilerden daha sevimlidir” hadisinde geçen *أحب إلي* kısmının bir başka rivayette *أحب* olarak geçtiğini belirtir.¹² Oysa hadisin tüm rivayetlerinde *أحب*

6 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, I, 738-739 (hn. 1564); hadisin kaynağı için bkz. Ahmed b. Hanbel, III, 164; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, II, 260; Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, s. 248.

7 Gümüşhanevî, age., III, 64 (hn. 3158); IV, 684 (hn. 5674).

8 Bolelli, Nusreddin, *Belâğat, Beyan-Meânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*, s. 31.

9 Yusuf suresi, 12/10.

10 Gümüşhanevî, age., III, 84.

11 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 22, 40, 176, 256.

12 Gümüşhanevî, age., III, 633 (hn. 4281).

kelimesi kullanılmış خیر ise hiç kullanılmamıştır. Öyle zannediyoruz ki Gümüşhanevî خیر kelimesini, kişinin Allah yolunda bizzat kendisinin yapacağı yolculuklardan bahseden Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği Enes (r.a.) rivayetinden almaktadır.¹³ Anlaşılan o ki, iki hadis arasındaki küçük bir benzerlik onun için yeterli olmaktadır.

Rivayet farklılıklarında yararlanılan kaynaklar içinde, Süyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'i önemli bir yer tutmaktadır. Eserin birçok yerinde في رواية الجامع ifadesine rastlanılmaktadır. Ayrıca *Mesâbihu's-sünne*, *Miškâtü'l-Mesâbih*, *Meşâriku'l-envâr* ile Müslim ve Buhârî'nin sahihleri de kendilerinden çok istifade edilen eserlerdendir. Son iki eseri hariç tutarsak, Gümüşhanevî'nin rivayet farklılıklarını belirlemede genellikle derleme hadis edebiyatı ürünlerini esas aldığını söyleyebiliriz.

b. Şerhte Kullanılan Malzeme

Gümüşhanevî bir hadisi şerh ederken ayeti kerimelerden oldukça fazla yararlanır. O genellikle "Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır" diyerek ayetleri sevk eder. Ayetlerin kelimelerin anlamlarını delillendirmede kullanıldığını az önce belirtmiş ve hatta konuya dair bir misal de vermiştik. Aynı şekilde hadisin neyi kastettiğini izah etmede de ayetlere sık sık başvurulmuştur. Mesela, "benden önceki peygamberler de "sadece helal olanı yiyin ve sadece salih amel işleyin" şeklinde emrolunmuşlardır"¹⁴ hadisi için Gümüşhanevî, üç ayeti kerime zikreder. Bunlar, "emrolunduğun gibi dosdoğru ol"¹⁵ "de ki, Allah'ın kulları için çıkarmış olduğu süsü ve güzel rızıkları kim haram kılar"¹⁶ ile "ey iman edenler! Allah'ın sizin için helal kılmış olduğu temiz şeyleri haram kılmayın ve haddi aşmayın. Çünkü Allah haddi aşanları sevmez"¹⁷ ayeti kerimesidir. Eserde birçok hadisin şerhinde bu şekilde hareket edildiği görülmüştür.

Levâmiu'l-ukûl'da bir hadis metni şerh edilirken daha çok hadislerden yararlanılmıştır. Öncelikle kelimelerin anlamlarını tespit etmede hadislere başvurulmuş özellikle de garib kelimelerin izahlarında onlardan son derece istifade edilmiştir. Hadisin manasını açıklamada da yine hadislerden faydalanılmıştır. Bu kısımda hadisler senetsiz bir şekilde ve genelde de sahabe ravisi ile hadisin kaynağı zikredilerek verilmiştir. Yer yer hadisin sıhhatine dair değerlendirmelere de yer veren Gümüşhanevî, sahabe ravisini veya kaynağını zikretmeden de hadisi sevk edebilmektedir. Tabi bu durum hadisin sıhhat durumunu tespitinde bir zorluk oluşturmaktadır. Şerhte hadis kullanımında belki en dikkat çekici noktalardan birisi, zaman zaman bir hadisin şerhinin sadece benzer hadisler ile yapılmış olmasıdır. Mesela, "İbrahim (a.s.) ateşe atılınca kertenkele hariç yeryüzündeki her canlı ateşi söndürmeye çalışıyordu. Kertenkele ise ateşe üflüyordu" hadisi için kertenkelenin öldürülebileceğine dair beş hadisin kullanıldığı görülmektedir.¹⁸ *Levâmiu'l-ukûl*'da buna benzer şerh sayısı epey fazladır. Son olarak şunu belirtmek isteriz; Gümüşhanevî, şerhte kullanacağı hadislerin seçiminde kitabının her yerinde olduğu gibi Süyûtî'nin eserlerinden, özellikle de *el-Câmiu's-sağîr*'den oldukça fazla istifade etmektedir.

Gümüşhanevî, şerhte sahabe sözlerine –ki bunlar içinde Abdullah b. Abbas'ın sözleri daha fazla yer tutmaktadır-, sufilerin değerlendirmelerine ve özellikle kelime izahlarında şiire yer verdiği gibi rüyaya da yer vermektedir. Malum sufiler rüyayı, keşfi ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak görmektedirler. Hadisçiler ise bu bilginin herkesi bağlayıcı nitelikte yakın bir bilgi oluşturamayacağı fikrini benimsemişlerdir. Hem bir sufi hem de bir muhaddis olan Gümüşhanevî ise genelde hadis ilminin metoduna sadık kalmış olmakla birlikte bu konuda sufilerin görüşünü benimsediği görülmektedir. Çok az da olsa *Levâmiu'l-ukûl*'da rüyanın bir bilgi kay-

13 *Buhârî*, Cihâd, 5, 6; *Müslim*, Fedâilü'l-cihâd, 17.

14 Gümüşhanevî, age., III, 15 (hn. 3057).

15 Hud, 11/112; Şûrâ, 42/15.

16 A'raf, 7/32.

17 Maide, 5/87.

18 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, I, 713 (hn. 1505).

nağı olarak kullanıldığına şahit oluyoruz. Ama bu bilgi kaynağının genellikle terğib ve terhib konularında kullanıldığını da ayrıca belirtmek isteriz. Hadisin rüya ile tashihi meselesinde ise sayılı misalden bahsedilebilir. Gümüşhanevî'nin bir hadisi rüya ile tashihten daha çok onun kaynaklarına ve şahitlerine daha fazla önem verdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

“Benî İsrail’den nakilde bulununuz. Bunda bir beis yoktur. Çünkü onlarda sizin zikrettiklerinizden daha ilginç olanları vuku bulmuştur”¹⁹ hadisini kendine mesnet kabul eden Gümüşhanevî, bu tür haberlerin kullanılabilceğini kabul eder. Ona göre bu haberler, akıl sahipleri için bir ibrettir. Yalnız manası açık olmayanların rivayetleri de uygun değildir. Gümüşhanevî işte bu fikrine uygun bir şekilde hem *Levâmiu'l-ukûl*'da yer alan hadislerde hem de onların şerhlerinde bu haberleri kullanmıştır.

c. Sıhhat değerlendirmeleri

Gümüşhanevî, bir hadisin sonunda tahriç edeni ve sahabi ravisini vermekte, en son olarak da hadisin sıhhati ile ilgili bir değerlendirme yapmaktadır. O bu konuda özellikle Süyûtî, Münâvî ve Azîzî'den (1070/1659) çok yararlanmaktadır. Şayet Süyûtî, bir hadis ile ilgili mütevattir demişse Gümüşhanevî, onu mutlaka *Levâmiu'l-ukûl*'a almıştır. Onun sahih veya hasen dediklerinde ise seçici davranmış, onların bazılarını almış bazılarını ise almamıştır. O Süyûtî'den yararlandığı gibi Münâvî'den de yararlanmıştır. Özellikle raviler hakkındaki bilgilerin hemen hemen tamamı Münâvî'den alınmıştır. Süyûtî'nin hakkında herhangi bir hüküm vermediği hadislerde de zaman zaman Münâvî'den yararlanılmıştır. Ayrıca Münâvî'de Süyûtî'ye nispet edilen ama *el-Câmiu's-sağîr*'deki bilgi ile uyuşmayan hadislerin değerlendirmelerinde de yine Münâvî tercih edilmektedir. Onun bazen Münâvî'den eksik veya hatalı alıntılar yaptığı da vâkidir. Mesela, Münâvî'de “Hâkim sahih demiş ama Zehebî bunu reddetmiştir” ifadesi, *Levâmiu'l-ukûl*'da “Zehebî de hadisi sahih kabul etmektedir” şeklinde geçmiştir.²⁰ Münâvî'den yapılan alıntılarda dikkatimizi çeken bir nokta da şudur: Münâvî'nin bir hadis ile ilgili değerlendirmesinin *Levâmiu'l-ukûl*'daki benzer bir hadis için kullanılmış olmasıdır. Mesela, “hayır kıyamete kadar atların nasiyesine bağlanmıştır. Atlara harcama yapan kişi, sürekli sadaka veren kişi gibidir” hadisini Beyhakî'den rivayet eden Gümüşhanevî, hadis ile ilgili Heysemî'nin bir değerlendirmesinden söz etmektedir.²¹ Biz bu değerlendirmenin Münâvî'den alındığını düşünmekteyiz. Fakat Münâvî'de Beyhakî rivayeti yerine Taberânî'den benzer bir rivayet var ve Heysemî'nin (807/1405) değerlendirmesi de bu hadis içindir.²² Her ne kadar sahabi ravisi aynı ise de hadislerin hem lafızlarında hem de ricalde farklılıklar vardır. Biz yapılan bu ameliyenin pek de isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız.

Azîzî'nin hadis değerlendirmelerinin de Gümüşhanevî üzerinde etkisi vardır. Gümüşhanevî, ne Süyûtî'nin ne de Münâvî'nin hüküm verdiği bazı hadisler için Süyûtî'ye ait bir değerlendirmeden bahseder. Aslında bu nevi bilgiler ne Süyûtî'den ne de Münâvî'den alınmıştır. Bizce onların kaynağı Azîzî'dir. Mesela, “Allah Resûlü (s.a.v.) birisi baş ağrısından şikâyet ettiği zaman “git hacamat ol”, ayak ağrısından şikâyet ettiği zaman da “git onlara kına yak” derdi” hadisi için Gümüşhanevî, Süyûtî'nin hasen dediğini nakletmiştir.²³ Bu bilginin kaynağını ne *el-Câmiu's-sağîr*'de ne de *Feyzu'l-kadîr*'de görmekteyiz. Azîzî'nin *es-Sirâcü'l-münîr*'in de ise bu bilgiye rastlamaktayız.²⁴ Anlaşılan o ki Gümüşhanevî, hasen değerlendirmesini oradan almıştır. Ayrıca *Levâmiu'l-ukûl*'da Süyûtî'ye nispet edilen ama *el-Câmiu's-sağîr* ile uyuşmayan bazı değerlendirmeler vardır. Mesela Süyûtî'nin zayıf dediği bir hadis, Gümüşhanevî'de hasen

19 Ahmed b. Hanbel, III, 12.

20 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, IV, 310 (hn. 5036); krş. Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, VI, 89 (hn. 8474).

21 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 438 (hn. 2456). Hadisin kaynağı için bkz. Beyhakî, *Sünen*, VI, 329 (hn. 12672).

22 Münâvî, age., III, 626-627 (hn. 4155).

23 Gümüşhanevî, age., V, 448-449.

24 Ali b. Ahmed el-Azîzî, *es-Sirâcü'l-münîr*, III, 113.

liğayrihi olarak geçmektedir.²⁵ Bu tür değerlendirmelerde de Azîzî'nin esas alındığını düşünmekteyiz.

Tüm bu bilgilerden hareketle, Gümüşhanevî'nin hadislerle ilgili karar verirken daha önce yapılmış olan değerlendirmelere genellikle sadık kaldığı söylenebilir. Ama bunun her zaman böyle olmadığını da belirtmek zorundayız. Zaman zaman Gümüşhanevî'nin de bazı hadisler hakkında değerlendirmelerinin olduğu görülmektedir. Buhârî ve Müslim'in rivayetlerine genelde "sahih" kaydını koyduğunu gördüğümüz gibi, Tirmizî'nin kullandığı tabirlere benzer bir şekilde "sahih hasen" gibi tabirler kullandığını da görmekteyiz. Yalnız bunun gibi ikili ifadelerin kullanıldığı yerlerde müellifin, Süyûtî ile Münâvî'nin değerlendirmelerini birleştirdiği anlaşılmaktadır.²⁶

Gümüşhanevî bazı kaynakları tenkit ederek daha baştan onların değerlendirmelerine karşı ihtiyatla yaklaşmıştır. Onun tenkit ettiği iki müellif göze çarpmaktadır. Bunlardan birisi Hâkim, diğeri de Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'dir. Daha eserin başında "muhaddisler İbnü'l-Cevzî'nin mevzû, Hâkim'in de merfu demesine itibar edilmez, demişlerdir" diyerek bu iki müellif hakkındaki tavrını belirlemiştir. Fakat eser incelenirse, Gümüşhanevî'nin Hâkim'den ziyade İbnü'l-Cevzî'nin değerlendirmelerini tenkit ettiği görülecektir. Bunlardan başka Gümüşhanevî özellikle zayıf ve uydurma rivayetlerden sonra hadisin şahitlerini zikrederek veya şahitlerinin olduğunu belirterek hadislerle ilgili önceki değerlendirmelere zimnen karşı çıkmıştır. Bu son husus eserde çok sık bir şekilde kullanıldığını da belirtmek isteriz.

Bu başlık altında en son olarak Gümüşhanevî tarafından kullanılan bir kavramdan söz etmek istiyoruz. O da "lahin" kavramıdır. Hadis ve ravi değerlendirmelerinde zaman zaman başvurulan ama neyin kastedildiği açıkça beyan edilmeyen bu kavramın geçtiği yerlere baktığımızda ona farklı anlamların yüklendiği görülmüştür. O bazen zayıf bir hadis için bazen de mevzu, münker ve batıl hadisler için kullanılmıştır. Yalnız Gümüşhanevî, onu zayıf bir hadis için kullandığında ayrıca hadisin zayıf olduğunu da belirtmiş ama mevzu ve münker rivayetler için kullandığında ise herhangi bir açıklama yapmamıştır. Genellikle İbnü'l-Cevzî'nin hüküm verdiği hadisler için kullanılan bu kavram, yerine göre zayıf, yerine göre de mevzu ve münker rivayetler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Onun için bu kavramın geçtiği yerlerde hadisin sıhhati ile kesin hüküm vermekten kaçınılmalı, özellikle de peşinden zayıf açıklaması yapılan hadisler hakkında mutlaka bir araştırma yapılmalıdır.²⁷

3. Şerhte yararlanılan kaynaklar

Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*'u yazarken daha önce yazılmış olan şerhlerden oldukça istifade etmiştir. Yeri gelmiş bir hadisin şerhini olduğu gibi almış, yeri gelmiş sadece bir bölümünü almıştır. Biz bu başlık altında özellikle hadis kaynakları üzerinde duracağız, diğer kaynaklara ise sadece işaretlerle yetineceğiz.

a. Hadis Kaynakları

Daha önce belirttiğimiz üzere Gümüşhanevî, *Râmûzü'l-ehâdis*'i hazırlarken esas olarak Süyûtî'nin eserlerine dayanmıştır. İçerisinde her türden hadisin bulunduğu o eserlerden birisi de *el-Câmiu's-sağîr*'dir. Bu, diğerlerine göre daha fazla tanınan ve üzerine birçok şerhin yazıldığı bir eserdir. Gümüşhanevî de o şerhlerden epey yararlanmış. Bunlar içinde özellikle Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr* adlı eserinin Gümüşhanevî için ayrı bir yeri ve önemi vardır. O bu eseri *Levâmiu'l-ukûl*'un hemen hemen her tarafında kullanmıştır. *Levâmiu'l-ukûl Feyzu'l-kadîr*'in bir muhtasarıdır desek pek de abartmış olmayız. Tabii bunun nedenleri vardır. Bizce bu

25 Gümüşhanevî, age., V, 464 (hn. 151); Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, II, 410 (hn. 6622).

26 Demirer, Macit, age., s. 165-166.

27 Demirer, Macit, age., s. 219-223.

metodun benimsenmesiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda seçilen hadislerinin çoğunun da onun eserlerinden seçilmesine sebep olmuştur. Kullanılan rumuz dahi, Birgivi'den alınanlar hariç, Süyûtî'nin eserlerinden alınmıştır. *Râmûzü'l-ehâdîs*'in alfabetik ve içersinde bulunan hadis sayısının oldukça fazla olması hadislerin belli bir konu etrafında yoğunlaşmasını değil birçok alanı kapsayacak tarzda olmasına sebep olmuştur. Yine de ahlaka dair hadislerin belirgin bir ağırlığından söz edilebilir. *Râmûzü'l-ehâdîs* içinde yer alan hadislerin sıhhat durumlarına gelince; onda her türlü hadisi bulmak mümkündür. Yani hem sahih ve hasen hem de zayıf ve mevzu haberler eserde yer almaktadır.

Gümüşhanevî, hadis seçiminde Süyûtî'nin eserlerinin yanında, Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr*'inden, Ali el-Müttekî'nin *Kenzü'l-ummâl*'inden de yararlanmıştır. Onun bu derleme kaynaklarla beraber zaman zaman da olsa ana hadis kaynaklarına müracaat ettiği görülmüştür.

Gümüşhanevî'nin *Levâmiu'l-ukûl*'u hazırlarken yararlandığı en önemli kaynağın *el-Câmiu's-sağîr* üzerine yazılmış olan Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr* isimli şerhi olduğu görülmektedir. Beş ciltlik eserin hemen hemen her yerinde bu kitabın etkisini görmek mümkündür. Bunun yanında zaman zaman *el-Câmiu's-sağîr*'in diğer şerhlerinden de yararlanılmaktadır. Ayrıca *Mişkâtü'l-Mesâbih* ve şerhi *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, *Meşâriku'l-envâr* ve şerhi *Mebâriku'l-ezhâr*, Buhârî şerhlerinden *İrşâdü's-sârî* ile *Fethu'l-bârî* ve Müslim şerhi *el-Minhac* da kendisinden çok yararlanan kaynaklar arasındadır. Diğer eserlere gelince; kelime açıklamalarında, İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'si ile Zemahşerî'nin *el-Fâik*'inin, tefsirde özellikle Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'inin ve tasavvufî eserlerden de *el-Berîka* ile *İhya*'nın isimleri ön plana çıkmaktadır. Son olarak şunu belirtelim ki, Gümüşhanevî *Levâmiu'l-ukûl*'u yazarken burada ismi zikredilmeyen daha birçok eserden yararlanmıştır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel (241/855), *-el-Müsned*, I-VI, 2. bs., nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed (1014/1606), *-Mirkâtu'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, I-V, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır 1304.

Azîzî, Ali b. Ahmed el-Bûlâkî (1070/1659), *-es-Sirâcü'l-münîr bi-şerhi'l-Câmi's-sağîr*, 1. bs., el-Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır 1305.

Beyhakî, Ebû Bekir, Ahmed b. el-Huseyn (458/1066), *-es-Sünenü'l-kübra*, I-X, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mektebetü Dâri'l-Baz, Mekke 1994/1414.

Bolelli, Nureddin, *-Belâğat Beyan-Meani-Bedi' İlimleri Arap Edebiyatı*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, İstanbul 2001.

Buhârî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmail (256/870), *-el-Câmiu's-sahîh*, I-VIII, 2. bs., nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.

Demirer, Macit, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*, Aybil Yayınları, Konya 2011.

Gümüşhanevî, Ahmed b. Mustafa (1311/1894), *-Levâmiu'l-ukûl*, I-V, Dersaadet, İstanbul ts.

-Râmûzü'l-ehâdis, İstanbul, 1275.

Hakîm et-Tirmizi, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ali b. Hasan (320/932), *-Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ehâdisi'r-resûl*, I-IV, thk. Abdurrahman Umeyre, 1. bs., Dâru'l-Cil, Beyrut 1992/1412.

İbn Melek, İzzüddîn, Abdullatîf b. Abdulazîz (801/1398), *-Mebâriku'l-ehzâr fî şerhi Meşâriku'l-envâr*, I-II, Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1328.

Münâvî, Muhammed Abdurraûf (1031/1622), *-Feyzu'l-kadîr şerhu Câmi's-sağîr*, I-VI, 1. bs., Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997/1416.

Müslim, Ebü'l-Huseyn, Müslim b. Haccâc (261/875), *-el-Câmiu's-sahîh*, I-III, 2. bs., nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.

Sezgin, Fuad, *-Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından, İstanbul 1956.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *-el-Câmiu's-sağîr fî ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004/1425.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd, Süleymân b. Dâvûd el-Fârisî (204/819), *-Müsned*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1985.

Levâmiu'l-Ukûl ve Hadis Şerh Geleneğindeki Yeri

Abdulvahap ÖZSOY*

Özet

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, günümüz Türkiye'sinin manevi dokusunu inşa eden önemli dinamiklerden birisidir. Yaşadığı dönemde ve sonrasında başta Türkiye olmak üzere, bütün dünyayı etkilemiş ve bu etkisi günümüzde de devam etmektedir. Onun ön plana çıkardığı din anlayışı, hadis ve tasavvufun birlikteliğine dayanan bir yaklaşım olarak tezahür etmektedir. Bu yaklaşım tarzının somut göstergesi de derlemiş olduğu Ramûzu'l-Ahâdis isimli eseri ve bunun şerhi olarak kaleme alınan Levâmiu'l-ukûl isimli şerh çalışmasıdır.

Bu çalışmada Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Levâmiu'l-ukûl isimli eserinin hadis şerh geleneğindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. Hadis Şerh Faaliyetinin Doğuşu ve Gelişimi

Hadis ilminin gerek geçmişte, gerekse günümüzde en temel iki uğraş alanı bulunmaktadır. Bunlar hadislerin sübût ve delâlet problemidir. Hadis usulü, hadislerin sübût problemine yoğunlaşmış ve kabul ve red açısından hadislerin ele alındığı temel ilmî disiplin olarak temayüz etmiştir.¹

Hadisleri anlama faaliyeti, diğer bir ifade ile hadislerin delâlet problemi ise; erken dönemlerde ilk olarak kelimelerin anlamı üzerine yoğunlaşmaya sebep olmuştur. Bunun neticesinde garîbu'l-hadîs edebiyatının önemli eserleri ortaya çıkmıştır.²

Diğer taraftan hadis anlama faaliyetlerinin yapıldığı bir başka alan ise fıkıhtır. Zira fakihler hadislerin hayata aktarımı problemiyle yüz yüze kalan kişilerdir. Onların eserlerinde ve fetvalarında hadisleri anlama çabasına şahit olunmaktadır. Bu çerçevede Şâfiî'nin (ö.204/819) fıkha mesnet teşkil eden hadislerin cem ve te'vîlini yaptığı ihtilâfu'l-hadîs adlı eseri zikre değerdir.³

Hadis şerh faaliyetinin doğuş ve gelişim seyri ele alındığı çalışmalarda⁴ ilk olarak hadis ve anlama faaliyeti üzerinde durularak, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden “zengin içerikli şerhler” diye tabir edilen, bu alanın zirve eserlerinin oluşumuna kadar geçen aşamalar ele alınmıştır. Buna göre, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatta olduğu dönemde hadislerin anlaşılmasına dair kayda değer bir sıkıntı oluşmamıştır. Zira insanlar/sahabe nesli yaşanan olaylarla ilgili olarak Hz. Peygamber'e müracaat etmekteydi. Hadislerin, yorumlama faaliyetinin nesnesi olması için yazılı malzemeye dönüşmesi beklenmektedir.⁵

Hz. Peygamber döneminde hadislerin delâlet açısından ele alınmasındaki temel saik insanların/sahabe neslinin, hayatlarını nebevî ilkeler çerçevesinde şekillendirmek istemesidir.

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Hadis usulü tanımları için bkz. Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Usûlü*, İFAV. Yay., İstanbul, 2012, s.15-17; Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İFAV. Yay., İstanbul, 2012, s.47-48.

2 Bkz. Dölek, Adem, *Garîbul-Hadis Edebiyatı ve Abdullatif el-Bağdâdî'nin el-Mücerred fi Garîbil-Hadîs İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kayseri, 1996; Akgül, Yusuf, *Edebî Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV. Yay., İstanbul, 2009, s.180 vd. krş. Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 272 vd.

3 Bkz. Köktaş, Yavuz, *İlk Dönem Sûfileri ve Hadis*, Gelenek Yay., İstanbul, 2010, s. 73.

4 Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği, Doğuşu, Gelişim ve Dönüşümü*, TDV. Yay., Ankara, 2011.

5 Türcan, s. 19-20

Diğer bir ifade ile bu zaman diliminde hadislere olan ilgi 'anlama' ve hayatı buna göre düzenleme gayesine matuf idi.⁶

Hadisleri anlama faaliyetinin bir neticesi olan hadis şerhleri bu ameliyenin sistemleşmiş bir tezahürü olarak kabul edilebilir.

Bununla birlikte ilk şerh çalışmaları vücud bulanma kadarki dönemde, hadisleri anlama faaliyeti farklı amaç ve gayelere matuf olarak ortaya çıkmıştır. Şerh edebiyatı diye ifade edilecek sistemli hadis anlama çalışmalarından önceki dönemdeki hadis anlama faaliyetlerinin temel yaklaşım tarzları şu şekilde özetlenebilir:

1. Hadislerden fikhî istinbatta bulunmak
2. İki hadis arasındaki tearuzu gidermek
3. Âyet ve hadîs arasında var olan tearuzu gidermek
4. Bir hadiste söz konusu olan müşkili gidermek
5. Bir hadiste söz konusu olan garîb kelimeyi izah etmek⁷.

Hadis anlama faaliyeti, diğer birçok ilimde olduğu gibi, belli bir zaman sonra müstakil bir ilmi disipline dönüşerek hadis şerhçiliğinin doğuşunu temin etmiştir. Bu geleneğin bir parçası olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî hazretlerinin Levâmi'ul-Ukûl isimli eserinin ilgili gelecekteki konumunun tespit edilebilmesi için, hadis şerhlerinin kısımları hakkında kısa bilgi vermek faydalı olacaktır.

2. Hadis Şerhlerinin Kısımları

a. Fikhî Şerhler

Erken dönemde ortaya çıkan şerhlerin çoğunluğunun fikhî amaçlarla kaleme alındığı söylenebilir. Günümüze ulaşmış en eski hadis şerhlerinden birisi olan Hattâbî'nin (ö.388/998) Meâlimu's-Sünen isimli şerhinin yazılış gayesi müellif tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

"Zamanımızda ilim ehlinin ikiye parçalandığını, Ashâb-ı hadîs ve eser, Ehli Fıkıh ve nazar olmak üzere iki gruba ayrıldığını gördüm. Bunlar birbirine muhtaçtır ve hedefledikleri gaye ve arzularına ulaşmada birbirlerinden müstağni değildirler. Çünkü hadis bir binanın kökünü oluşturan temel mesabesindedir. Fıkıh ise bu kökün dalları mesabesinde olan duvarlardır. Bir temel ve esas üzerine konulmayan yapılar çöker. Yapısız, mamur olmayan her temel ise çukur ve harabedir"⁸.

Hattâbî, daha sonra ehli hadisin çoğunlukla rivayete yoğunlaştığını, amaçlarının hadislerin farklı tariklerini bir araya getirmek, genellikle uydurma olan şaz ve garip hadisleri tespit etmek olduğunu ifade etmektedir. Değerlendirmelerine devamla; ashab-ı hadis sadece hadislerin şekilsel boyutlarıyla ilgilenmesini yaparak, onların eksik yönlerine işaret etmektedir. Diğer taraftan ehli fıkıh ve nazar olarak tavsif ettiği kişileri ise hadisin sahihini sakiminden ayırt edemeyecek derecede hadis bilgilerinin kıt olmasından bahsederek, onların da bu yöndeki eksikliklerine göndermede bulunmaktadır⁹.

Hattâbî, mezkûr eserini bu iki fırkanın eksiklerini gidermek amacıyla kaleme almış ve nihayetinde ortaya fıkıh merkezli bir hadis şerhi çıkmıştır.¹⁰

6 Türcan, s. 19.

7 Köktaş, s. 74.

8 Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Meâlimu's-Sünen*, Tashih: Muhammed Râğib ed-Debbâü, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, Tsz., I, 3; Türcan, s. 61.

9 Hattâbî, I, 3-4; Türcan, s. 61-62.

10 Türcan, s.62.

Erken dönemde yazılan şerhlerin oldukça önemli bir bölümü Muvatta şerhidir. Belki de ilk hadis şerhleri Muvatta şerhleridir, denilebilir. Zira günümüze ulaşmamış olsa bile, kaynaklarda Hicri 239 vefatlı Ebû Mervân Abdulmelik b. Habîb el-Endelûsî'ye ait *Tefsîru Muvatta, Şerhu Câmiî'l-Muvatta* isimli Muvatta şerhinden bahsedilmektedir.¹¹

Bu durum tabii karşılanmalıdır. Zira İmam Mâlik'in Muvatta isimli eseri bir mezhep kitabıdır. Malikiliğin en temel kaynağı olması hasebiyle Endülüs bölgesinde ortaya çıkan yeni gelişmeler neticesinde verilecek fetvalara mesnet teşkil etmesi açısından, içindeki hadislerin şerh edilmesi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmış olmalıdır. Muvatta'yı esas alan şerh geleneği daha sonraki dönemlerde hızla devam etmiş ve İbn Abdilberr (ö.463/1070) ile altın çağını yaşamıştır.¹²

b. İsnad ve Rical Değerlendirme Ağırlıklı Şerhler

Türcan bu tür şerhlere örnek olarak İbn Abdilberr tarafından Muvatta üzerine yapılan üç şerhten birisi olan *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd* isimli eserine işaret etmektedir.¹³

Bu tür eserlerin temel amaç ve yapısal özelliklerine yakından bakıldığında, ağırlık noktasının isnad olduğu anlaşılmaktadır. Temhîd'de isnadla birlikte fıkha da yer verildiği görülmektedir.¹⁴

c. Zengin İçerikli Şerhler

Nevevî'nin (ö.676/1277) Müslim şerhine kadarki şerh çalışmalarının genel özelliği fikhî yönlerini ağırlıklı olmasıdır. Ancak Nevevî ile birlikte şerh çalışmaları tekamül dönemine girmiş ve fikhî yaklaşım tarzlarını da içine alan, ancak çok daha kapsamlı bir ilmi hüviyete bürünmüştür. Bu yaklaşım tarzının, özellikle 40 hadis şerhi şeklinde cereyan eden tasavvufî hadis şerhlerine yansımadağı ifade edilebilir.¹⁵

Nevevî sonrası kaleme alınan şerhlerin çoğunluğunun, hadislere yaklaşım tarzlarına bakıldığında zengin içerikli şerhler olarak tavsif edilmesinin uygun olacağı ifade edilmiştir. Zira bu çalışmalarda fikhî temel bir yaklaşım olarak varlığını sürdürmüşse de fikhî olmayan veya fikhî bir amaca hizmet etmeyen pek çok değerlendirmeye yer verilmiştir.¹⁶

d. Tasavvufî Şerhler

Zühd, takva ve âbidlikleri ile temayüz etmiş olan zahid-sufilerin çoğunun ilk asırlarda hadis ilmiyle meşgul oldukları ifade edilebilir. Nitekim Sülemî'nin (ö.412/1021) *Tabakâtu's-sufiyye* isimli eserinde hicrî II. asırdan itibaren yaşayan sufilerin %68'inin hadisle meşgul oldukları anlaşılmaktadır.¹⁷

Ancak h. II. asırda yaşamış zâhid-sûfilerin hadis rivayetine karşı olumsuz bir tavır içerisinde olduğu da gözlemlenmektedir. Onların bu tavrı hadise karşı değildir. Daha çok hadis riva-

11 Kurt, Ali Vasfî, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 152. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz., II, 1908; Türcan, s. 48. Ebû Mervân'a nisbet edilen garîbu'l-hadis tarzında bir eserden de bahsedilmektedir (el-Kannûcî, Sıddîk b. Hasan, *Ebcedu'l-Ulûmi'l-Vesî'i'l-Merkûm fi Beyâni Ahvâlil'Ulûm*, tah. Abdülcebbar Zekkâr, Beyrut, 1978, II, 389).

12 Bkz. Kurt, s. 292; Leys Suud Casim, "İbn Abdülber en-Nemerî", *DîA.*, İstanbul, 1991, XIX, 267-272.

13 Türcan, s. 144.

14 Türcan, s. 159.

15 Bkz. Yılmaz, H.Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV. Yay., İstanbul, 1990, s. 33 vd.

16 Türcan, s. 197.

17 Yılmaz, s. 33. Bilal Saklan ise H.IV. asırda sûfi-zâhid ve âbid olup da hadis ilmiyle az da olsa ilgilenen veya muhaddis olduğu halde, aynı zamanda zâhid ve sûfi olan 161 isim tespit etmiştir. Bkz. Bilal Saklan, *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis-Sûfîler veya Sûfi-Muhaddisler*, s.23-188'den naklen Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV. Yay., Ankara, 2000, s. 29.

yeti neticesinde oluşması muhtemel nefsanî kusurlardan uzak durmak için hadis rivayetine mesafeli yaklaşıtları görülmektedir.¹⁸

Mutasavvıflar hadis rivayetine erken dönemlerde mesafeli yaklaşmakla birlikte, hadis şerhinden bigâne kalmamışlardır. Günümüze ulaşan en eski hadis şerhi olarak kabul edilebilecek Hâkim Tirmizî'nin (ö.320/932) *Nevâdiru'l-Usûl* isimli eseri tasavvufi mahiyette bir hadis şerhi çalışmasıdır. Hâkim Tirmizî'den günümüze kadar onlarca tasavvufi hadis şerhi yapılmış ve bunlar üzerine Türkiye'de bir de müstakil akademik çalışma yapılmıştır¹⁹.

3. Levâmi'ul-Ukûl'un Şerh Geleneğindeki Yeri

a. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretlerinin Yaşadığı Dönem Hadis-Tasavvuf Münasebeti

Gümüşhanevî, zahiri ilimlerin tahsiline önem veren bir mutasavvıf olarak ön plana çıkmaktadır. Tasavvufi faaliyetlerin sağlıklı olarak yürütülmesinde çok önemli bir yere sahip olan halifelerini seçerken ilmi ehliyete büyük önem vermiştir. İlimin yaygınlaşması için bir seferberlik başlatmış, toplanan paralarla matbaa kurduştur. Ayrıca Bayburt, Rize, Of ve İstanbul'da bu paralarla dört büyük kütüphane kurduğu kaydedilmektedir.²⁰

Gümüşhanevî hazretleri tekkelerde görülen yozlaşmaya karşı çıkmıştır. Dini ilimlerin tahsiline büyük önem vererek tekkesinde hadis okutmaya önem vermiş, burayı bir dâru'l-hadîs gibi kullanmıştır²¹. Bu özelliği sebebiyle "muhaddisu'r-rûm" lakabı ile nitelenmiştir. el-Kevserî (ö.1370/1951) de hadis ilmine olan vukufiyeti ve hizmeti sebebiyle bu lakabı hakkettiğini ifade etmiştir.²²

Dolayısıyla onun hareketinin de gerileme dönemine girmiş bir İslam dünyası için tasavvuf-hadis merkezli bir ihya projesi olduğu söylenebilir.

Bu yaklaşım tarzı yaşadığı dönemin sufi anlayışına paralel bir yapı arz etmektedir. Zira 18.yy. sufizmi hadis ağırlıklıdır. Bu dönemdeki sufiler "fena fillah" yani, Allah'ın varlığında kendi varlığını yok etmekten ziyade, bireysel kimliğin Peygamber'in (s.a.s) ruhuyla uyumluluğu, diğer bir ifade ile Hz. Peygamber'in ahlakıyla ahlaklanmayı kendilerine hedef seçmişlerdir.²³ Hint bölgesinde Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1175/1762) ihya projesinde de temelde tasavvuf yer almaktadır. Aynı şekilde Libya'da ortaya çıkan Senûsî hareketi de aslında örgütlenmiş bir tarikattır.²⁴

18. yy.'daki bu yaklaşım muhtemelen 17. Yüzyılın büyük mutasavvıfı İmam Rabbânî'nin (ö.1033/1624) etkisi çerçevesinde şekillenmiş olmalıdır. Zira İmam Rabbânî, yaşadığı dönemdeki bid'at fikirleri ve batıl tasavvufî anlayışla mücadele ederek, asıl olanın şeriat olduğunu, tasavvufun şeriattan gayri bir şey olmadığını ifade etmiştir. Ona göre esas olan Hz. Peygamber'e tabi olmaktır, riyazetle elde edilen ilham ve keşf gibi bilgiler zannî iken yakîni bilgi kaynağının sadece vahiydir. Halifelerine özellikle Buhârî ve mişkâtü'l-mesâbih okuma ve okutmalarını tavsiye etmiştir.²⁵

18 Bkz. Yıldırım, s. 29-33

19 Yılmaz, s. 33-111.

20 Gündüz, İrfan, "Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin", *DİA*, XIV, 276.

21 Gündüz, XIV, 276-277.

22 el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *İrğâmu'l-Merîd fî Şerhi'n-Nuzumi'l-Atîd*, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, Tsz., s.75.

23 Voll, *İslam, Süreklilik ve Değişim*, s. 62'den naklen Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılma ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV. Yayınları, Ankara, 2011, s. 95.

24 Bkz. Fazlurrahman, "İslam'da İhya ve Islahat Hareketleri", *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Çev. Turan Koç, Hikmet Yay., İstanbul, 1989, IV. 183 vd.

25 Ayrıntılı bilgi için bkz.Cebecioğlu, Ethem, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1999.

b. *Levâmiu'l-Ukûl*'un Şerh Geleneğindeki Yeri

Gümüşhanevî, eserini anlatırken *Levâmiu'l-ukûl* olarak isimlendirilen şerhin diğer şerhlerden farklı olduğunu, hakikatlerin sırlarının toplandığı, Arapça kaidelerin, edebiyatın, dini ve dünyevî ilimlerin, ahlakın, fırka-i naciyenin akidesinin bulunduğu bir şerh olduğunu ifade etmektedir. Şerhin, lügat manasını açıklayan, manadaki kapalılığı gideren, sırları ibraz eden, cevheri yayan, sözdeki büyüü beyan eden, her araştırmacının ihtiyaç hissettiği bir şerh olduğunu belirterek, eserinin, eksik yönlerine işaret ettiği diğer şerhlerden farklı olduğunu kaydetmektedir.²⁶

Râmuzu'l-Ahâdis'te kaydedilen kısa, veciz, cevâmiu'l-kelîm tarzındaki hadisler kimi zaman uzun uzadıya, kimi zaman ise kısaca şerh edilmiştir.

Eserde 7103 hadis yer almaktadır. Bunlardan 6402'si kavli ve fiili merfu rivayetlerden 701'i hilye ve şemâil'e dair nakillerden oluşmaktadır²⁷.

Kitapta günün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde muhtasar, veciz ifadeli hadisleri seçen Gümüşhanevî bunların dinin temel esaslarını ihtiva etmesine, te'vile ihtiyaç duyulmayacak derecede açık olmasına özen göstermiştir²⁸.

Müellif, *Levâmiu'l-ukûl*'un esas aldığı *Râmuzu'l-ehadîs*'i hac yolculuğu sırasında Medine'de ve üç yılı aşkın kaldığı Kahire'de yüzlerce kişiye okuttuğu, onlara rivayet icazeti verdiği, birkaç kişiyi hilafet ve irşadla görevlendirdiği için eser Arap dünyasında da yaygın biçimde okunmuştur. Eser, toplumu hadisle eğiten, zühd eğitiminde hadisi esas almak suretiyle tasavvufi düşünceyi Kur'an ve Sünnet'e uygun çizgiye çekmeye çalışan, rivayetleri değerlendirme yöntemleri birbirinden farklı olan tasavvuf ehliyle hadis ehli arasındaki mesafeyi kapatma yolunda atılan bir adım olarak değerlendirilebilir.²⁹

Levâmiu'l-ukûl incelendiğinde aslında kendinden önceki hadis şerhlerinin bir hulasası olduğu anlaşılmaktadır. Zira eserde oldukça yoğun bir şekilde birebir alıntılara rastlanmaktadır. En çok birebir alıntıda bulunulan eserlerden birisi Münâvî'nin (ö.1031/1622) *Feyzu'l-Kadîr* isimli eseridir. Yapılan alıntıların çokluğu sebebiyle *Levâmiu'l-ukûl*'un büyük oranda feyzu'l-kadîr'in muhtasarı olduğu ifade edilmiştir³⁰. Bu iddia kısmen doğrudur. Zira birçok hadis Suyuti'nin (ö.911/1505) *el-Câmiu's-sağîr* isimli eserinde yer alan hadislerle aynı olduğu için bunların şerhinde de *el-Câmiu's-sağîr*'in şerhi olan *feyzu'l-kadîr*'den istifade edilmiştir. Yapılan alıntıların birebir aynı olması dikkat çekmektedir. Aşağıdaki buna dair birkaç örneğe denilecektir:

En efdal imanın nerede olursan ol Allah'ın seninle birlikte olduğunu bilmek olduğunu ifade eden hadis, şerh edilirken tamamıyla Münâvî'nin yorumları kaydedilmiştir. Gümüşhanevî bazen aralara girerek kısa bilgiler sunmaktadır. İlgili hadisi şerh ederken افضل الايمان ifadesinden sonra "yani kamil iman" şeklinde bir eklemeye bulunmuştur. Ayrıca Münâvî'deki ayrıntılı sıhhat değerlendirmesi özetlenmiştir³¹. Yapılan diğer yorumlar ise Münâvî'yle tıpa tıp aynıdır.

26 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Levamiu'l-Ukûl*, İstanbul, Tsz. Ysz., I, 2-3; Aydoğdu, Rukiye, 19.yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi-Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde-, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2008, s. 87.

27 Hatiboğlu, İbrahim, "Râmûzü'l-Ehâdis", *DİA*, İstanbul, XXXIV, 454.

28 Hatiboğlu, XXXIV, 454-455.

29 Hatiboğlu, XXXIV, 455.

30 Aydoğdu, s.88.

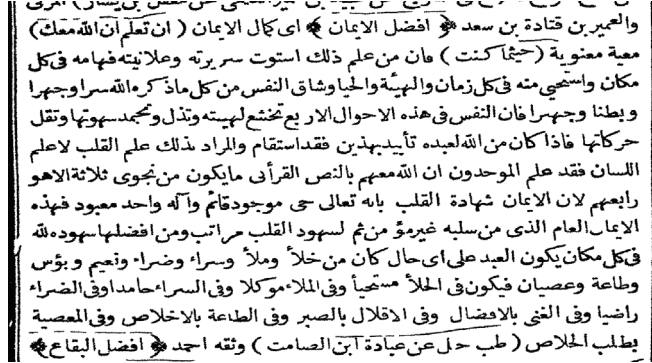
31 Gümüşhanevî, I, 499.



Şekil 1 Münâvî'nin Feyzu'l-Kadîr adlı eserinin görüntüsü

Aynı durum en faziletli cihaddan bahseden müteakib iki rivayette de gözlemlenmektedir³².

Alıntılarda bazen özellikle kelimelerin okunuşu ile alakalı olarak ek bilgiler de verilmektedir. Örneğin, Gümüşahanevî "حرم على عينين أن تتالهما النار" ifadeleriyle başlayan hadisi şerh ederken ilk kelime olan "hurime"nin tef'il babından ve meçhul yapıda olduğunu ifade etmektedir³³. Münâvî bu hadisi yorumlarken kısa bir izahatta bulunur. Ancak Gümüşahanevî yine Münâvî'nin bir başka hadisi yorumlarken kullandığı ifadeleri, bu hadisin yorumunda kaydeder³⁴. Bu durum ilk bakışta Gümüşahanevî'nin alıntı yaptığı yorumu kendi eklemesi olarak görülebilir. Ancak onun yaptığı sadece tasarrufla bulunarak alıntı yapmak şeklindedir.



Şekil 2 Gümüşahanevî'nin aynı hadisle ilgili şerhinin görüntüsü

Münâvî'den yapılan bu alıntı örneklerini çoğaltmak mümkündür. Örneğin:

"صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد..."

Şeklindeki rivayetin şerhinde de küçük tasarruflarla birebir alıntılarda bulunmuştur.³⁵

(من مات من أمتي) أي أمة الإجابة والحال أنه (يعمل عمل قوم لوط) من إتيان الذكور شهوة من دون النساء ودفن في مقابر المسلمين (نقله الله إليهم) أي إلى مقابرهم فصيره فيهم (حتى يحشر) يوم القيامة (معهم) فيكون معهم أينما كانوا

32 Bu hadis de olduğu gibi Münâvî'den alınan ifadelerle şerh edilmiştir. Krş. Münavi, Abdurraûf, Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübra, Mısır, 1356, II, 30-31; Gümüşahanevî, I, 500-501.

33 Krş. Münavi, III, 380; Gümüşahanevî, III, 206.

34 Krş. Münavi, III, 380; Gümüşahanevî, III, 206. Münâvî'nin bir başka hadisi yorumlarken yer verdiği bilgileri Gümüşahanevî yukardaki hadisi yorumlarken yapılan açıklamaya ekler. Bkz. Münâvî, III, 323.

35 Krş. Münavi, IV, 226 vd; Gümüşahanevî, IV, 314 vd

Rivayetini de yine *Feyzu'l-Kadîr*'den naklen şerh etmiştir³⁶.

Gümüşhanevî hazretleri sadece Münâvî'nin *Feyzu'l-Kadîr*'inden birebir alıntılarda bulunmamıştır. Aynı tavrı *Kastallânî*'nin (ö.923/1517) *İrşâdu's-Sâri* isimli şerhinden nakilde bulunurken de sergilediği görülmektedir. Aşağıda Levâmîu'l-ukûl ile *İrşâdu's-sârî*'den iki sayfanın resmi yer almaktadır.

الى الزهو (خطه على) من صلوة الرجل (صلواته لا يصلح بها بالياء للمجهول) بعدهما
اي بعد فعلهما (الصحيح حتى تطلع الشمس) جعل الطلوع غاية النهي والمراد بالطلوع
هنا الارتفاع للاحدث الاخر على اعتباره في الغاية (والعصر حتى تغرب الشمس)
وهذا قال مالك والشافعي واجد وهو مذهب الحنفية ايضا الا انهم رأوا النهي في
هاتين الحالتين اخف منه في غيرهما وذهب آخرون الى انه لا كراهة في هاتين الصورتين
ومال اليه ابن المنذر وعلى القول بالنهي فانفق على ان النهي بعد العصر مطلق بقول
الصلوة فان قدمها اتسع المني وان اخرها شاق واما الصبح فاختلفوا فيه فقال الشافعي
هو كالذي قبله انما يحصل الكراهة بعد فعله كما هو مقتضى الاحاديث وذهب المالكية
والحنفية الى ثبوت الكراهة من طلوع الفجر سوى ركعتي الفجر وهو مشهور من مذهب
احد وفي سنن دهن يسار مولى ابن عمر قال رأيت ابن عمر وانما صلى بعد طلوع الفجر فقال
يا يسار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج دابنا ونحن نعصى هذه الصلوة فقال ليبلغ
شاهدكم فابكم لا تصلوا بعد الفجر الا بعدت من وقت الفجر لادار قطني لاصلاة بعد طلوع الفجر
الا بعدت ان وهل النهي عن الصلوة في الاوقات المذكورة للتحريم وللتنزيه صحيح في الروضة
وشرح المعذب انه للتحريم وهو ظاهر النهي وقوله لا تصلوا وقوله لا تصلوا لانا خبر معناه
النهي وقد نص الشافعي على هذا في الرسالة وصحح النووي في تحفته انه للتنزيه وهل تنعقد

(الصلوة)

Şekil 3 Levamîu'l-Ukul

“İki namaz vardır ki, onlardan sonra namaz kılınmaz” anlamındaki hadis yukarıda Gümüşhanevî tarafından şerh edilir. Şerhte fikhî değerlendirmelere de yer verilir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanefî mezhebinin konuya dair yaklaşımları aktarılır. Hadisler aktarılır, bir takım eserlere işaret edilir³⁷. Ancak aşağıdaki resimdeki ise *Kastallânî*'nin değerlendirmelerine³⁸ bakılınca Gümüşhanevî'nin sadece aktarımda bulunan kişi olduğu görülmektedir.

ابن عمر بن الخطاب (عن أبي هريرة) رضي الله عنه (قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
صلواتين بعد) صلاة (الفجر حتى تطلع الشمس) جعل الطلوع غاية النهي والمراد بالطلوع هنا
الارتفاع للاحدث الاخر الدالة على اعتباره في الغاية (وبعد) صلاة (العصر حتى تغرب الشمس)
وسقط ذكر الشمس عند الاصيل وهذا قال مالك والشافعي واحمد وهو مذهب الحنفية أيضا الا
أنهم رأوا النهي في هاتين الحالتين أخف منه في غيرهما وذهب آخرون الى انه لا كراهة في هاتين
الصورتين ومال اليه ابن المنذر وعلى القول بالنهي فانفق على أن النهي فيما بعد العصر متعلق
بفعل الصلوة فان قدمها اتسع النهي وأن اخرها شاق واما الصبح فاختلفوا فيه فقال الشافعي
هو كالذي قبله انما يحصل الكراهة بعد فعله كما هو مقتضى الاحاديث وذهب المالكية والحنفية
الى ثبوت الكراهة من طلوع الفجر سوى ركعتي الفجر وهو مشهور من مذهب أحد ووجه عند
الشافعية قال ابن الصباغ انه ظاهر المذهب وقطع به المتولي في التمه وفي سنن أبي داود عن يسار
مولى ابن عمر رضي الله عنهما قال رأيت ابن عمر وأنا أصلي بعد طلوع الفجر فقال يا يسار ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم خرج علينا ونحن نعصى هذه الصلوة فقال ليبلغ شاهدكم فابكم لا تصلوا بعد
الفجر الا بعدت من وقت الفجر لادار قطني لاصلاة بعد طلوع الفجر الا بعدت ان وهل النهي عن الصلوة
في الاوقات المذكورة للتحريم وللتنزيه صحيح في الروضة وشرح المعذب انه للتحريم وهو ظاهر النهي
في قوله لا تصلوا والنهي في قوله لاصلاة لأنه خبر معناه النهي وقد نص الشافعي رحمه الله على هذا
في الرسالة وصحح النووي في تحفته انه للتنزيه وهل تنعقد الصلاة لو فعلها أو باطلة صحيح في الروضة
كالرافعي بطلانها وظاهره أنها باطلة ولو قلنا بأنه للتنزيه كما صرح به النووي في شرح ألبسيط كابن

Şekil 4 Kastallânî'nin İrşâdu's-Sâri adlı eseri

Bir başka örnekte ise Gümüşhanevî *Kastallânî* tarafından şerh edilmeyen bir rivayeti yorumlarken *Kastallânî*'nin başka bir vesile ile yaptığı yorumu birebir aktarmaktadır. Rivayet hadis alimleri tarafından problemli olarak kabul edilen³⁹ şu nakildir:

“من علق فيه قنديلاً صلى عَلَيْهِ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلِكٍ حَتَّى يَطْفَى ذَلِكَ الْقُنْدِيلِ”

“Kim mescide bir kandil asarsa, 70 bin melek bu kandil sönünceye dek ona salat eder”⁴⁰.

36 Münâvî, VI, 226; Gümüşhanevî, IV, 597.

37 Gümüşhanevî, III, 316

38 el-Kastallânî, Şihâbuddîn Ahmed, *İrşâdu's-Sâri li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Bulak, 1323, I, 511.

39 el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz, IV, 212.

40 Gümüşhanevî, IV, 497.

Gümüşhanevî, bunu açıklarken Kastallânî'nin "التعاون في بناء المسجد" mescidlerin imarı ile alakalı Buhârî'nin babını⁴¹ açıkladığı ifadeleri birebir kaydetmektedir⁴².

Gümüşhanevî hazretlerinin eserini oluştururken esas aldığı şerhlerden bir diğeri de Nevevî'nin *Şerhu Sahîhi Muslim* isimli eseridir. Gümüşhanevî hazretleri bu eserden nakilde bulunurken de birebir alıntı tarzını tercih etmiştir.

Örneğin;

والذى نفسى بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا أولا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم أفشوا السلام بينكم.⁴³

şeklindeki Muslim hadisini⁴⁴ şerh ederken birebir İmam Nevevî'nin Müslim şerhinden alıntıda bulunmuştur.

هكذا هو في جميع الاصول والروايات ولا تؤمنوا بحذف النون من آخره وهى لغة معروفة صحيحة وأما معنى الحديث فقوله صلى الله عليه و سلم ولا تؤمنوا حتى تحابوا معناه لا يكمل ايمانكم ولا يصلح حالكم في الايمان الا بالتحاب وأما قوله صلى الله عليه و سلم لاتدخلون الجنة حتى تؤمنوا فهو على ظاهره واطلاقه فلا يدخل الجنة الا من مات مؤمنا وان لم يكن كامل الايمان فهذا هو الظاهر من الحديث وقال الشيخ أبو عمرو رحمه الله معنى الحديث لا يكمل ايمانكم الا بالتحاب ولا تدخلون الجنة عند دخول أهلها اذا لم تكونوا كذلك وهذا الذى قاله محتمل والله أعلم وأما قوله أفشوا السلام بينكم فهو بقط الهمزة المفتوحة وفيه الحث العظيم على افشاء السلام وبذله للمسلمين كلهم من عرفت ومن لم تعرف كما تقدم في الحديث الآخر والسلام أول أسباب التألف ومفتاح استجلاب المودة وفي افشائه تمكن ألفة المسلمين بعضهم لبعض واطهار شعارهم المميز لهم من غيرهم من أهل الملل مع ما فيه من رياضة النفس ولزوم التواضع واعظام حرمان المسلمين وقد ذكر البخارى رحمه الله في صحيحه عن عمار بن ياسر رضى الله عنه أنه قال ثلاث من جمعهن فقد جمع الايمان الانصاف من نفسك وبذل السلام للعالم والانفاق من الاقتار وروى غير البخارى هذا الكلام مرفوعا إلى النبى صلى الله عليه و سلم وبذل السلام للعالم والسلام على من عرفت ومن لم تعرف وافشاء السلام كلها بمعنى واحد وفيها لطيفة أخرى وهى أنها تتضمن رفع التقاطع والتهاجر والشحناء وفساد ذات البين التى هي الحالقة وأن سلامه لله لا يتبع فيه هواه ولا يخص أصحابه وأحبابه به⁴⁵

Levâmiu'l-Ukûl'un mevcut nüshasında bazen hatalı aktarımların olduğu da görülmektedir. Örneğin *Feyzu'l-kadîr*'de de şerh edilen⁴⁶

مَا تَرَكَتْ بَعْدِي فِتْنَةٌ أَضْرَّ عَلَى الرَّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ⁴⁷

hadisini şerh ederken, ek malumat olarak İbn Ebi Şeybe tarafından İbn Abbâs'a isnad edilerek aktarılan yorum nakledilmektedir. Aşağıdaki sayfada görüleceği üzere bu bilgi Levâmiu'l-Ukûl'da " قال الحسن " denilerek Hasan el-Basrî'ye isnad edilmiştir⁴⁸.

41 el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul tsz., Mesâcid, 30.

42 el-Kastallânî, I, 441.

43 İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr, *el-Musannağ*, Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1409,

44 Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, Tsz., İmân, 94.

45 en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *Şerhu Sahîhi Muslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392, II, 36.

46 Münâvî, V, 436.

47 Buhârî, Nikâh,18;

48 Gümüşhanevî, IV, 99.

بن ابن عسا رايما خرجه عنه موقوفا عليه فاطلاقه العرواليه المصرح اليه بانه مرفوع غير جيد ما تركت وفي رواية ما ودع (بمضى فتنة اضر) وفي رواية مسلم هي اضر (على الرجال من النساء) لان المرأة لا تأمر زوجها الا بشر ولا تحته الا على شر واول فسادها ان ترغبه في الدنيا يتالك فيها واي فساد اضر من هذا مع ما هاتك من مظنة الميل بالفلس وغير ذلك من فتن وبلايا ويحس يضيق عنها نطاق الحصر قال الحسن رضي الله عنه لم يكفر من كفر من مضى الا من قبل النساء وكفر من بقى من قبل النساء وارسل بعض الخلفاء الى الفقهاء بجواز تقبلها وردها الفضيل فقالت له امرأته ترد عشرة آلاف وما عندنا قوت يومنا فقال مثلث ومثلكم كقوم لهم بقرة يحرقون عليها فلما هربت ذبحوها وكذا انتم اردتم ذبحي على كبريتي موتوا بجوعا قبل ان تذبحوا فضيلا وكان سعيد بن المسيب يقول وقد اتت عليه ثمانون سنة منها خمسون يصلي فيها الصبح بوضوء العشاء وهو قائم على قدميه يصلي ما يشاء ويقول ما يصلي اخوف عندي من النساء وقيل ان ابليس لما خلقت المرأة قال انت نصف جندي وانت موضع سرى وانت سمى الذي ارمى بك فلا اخطى ايدا وقال في الحديث بعدى لان كونهن فتنة صار بعدهم اظهر واشر قال في المطامع فيه انه يحدث بعده فتن كثيرة فهو من معجزاته (حم) ثم تنه حب طبع عن اسامة عن اسامة بن زيد (وسعيد) بن زيد بن عمرو بن نفيل معا

Şekil 5 Levâmî'u'l-Ukûl

Ancak bu ifade İbn Ebî Şeybe tarafından İbn Abbâs'a isnad edilerek nakledilmiştir. Aşağıdaki sayfada da görüleceği üzere Münâvî tarafından da İbn Abbâs'ın lakabı olan "el-hibr" ifadesiyle İbn Abbâs'a isnad edilmiştir. Muhtemelen bu hata müstensihlere ait olmalıdır.

— ٤٣٦ —

٧٨٧١ — ما تركت بيدي فتنة أضر على الرجال من النساء — (حم) ق ت ن ه — عن أسامة — (صح)
 ٧٨٧٢ — ما تركت ما سكرهون فذلك ما سكرهون — يؤخر الخير لأخيه في الأجرة — (ك) عن أبي أسماء
 الرضي مرسل
 ٧٨٧٣ — ما تستقبل الشمس فيبيق نوره من خلق الله إلا سبح الله بحمده ، إلا ما كان من السباعين ، وأغنياء
 بني آدم — ابن السني (رحل) عن عمرو بن عيسى — (صن)
 ٧٨٧٤ — ما تشبه أكلتيك من هؤلاء إلا الرمان والصفال — (طب) عن ابن عمر — (ح)

لم نكتبه إلا من هذا الوجه قال البخاري لكن له شواهد لكن ذكر المصنف في الدرر أن ابن عساكر إنما خرجه عنه موقوفا عليه فاطلاقه الزور اليه المصرح بأنه مرفوع غير جيد (ما تركت) في رواية ما ودع (بمضى فتنة اضر) وفي رواية مسلم هي اضر (على الرجال من النساء) لان المرأة لا تأمر زوجها الا بشر ولا تحته الا على شر واول فسادها ان ترغبه في الدنيا يتهاك فيها واي فساد اضر من هذا مع ما هاتك من مظنة الميل بالمشق وغير ذلك من فتن وبلايا ويحس يضيق عنها نطاق الحصر قال الحسن رضي الله عنه لم يكفر من كفر من مضى الا من قبل النساء وكفر من بقى من قبل النساء ؛ وارسل بعض الخلفاء الى الفقهاء بجواز تقبلها وردها الفضيل فقالت له امرأته ترد عشرة آلاف وما عندنا قوت يومنا فقال مثلث ومثلكم كقوم لهم بقرة يحرقون عليها فلما هربت ذبحوها وكذا انتم اردتم ذبحي على كبريتي موتوا بجوعا قبل ان تذبحوا فضيلا ؛ وكان سعيد بن المسيب يقول وقد اتت عليه ثمانون سنة منها خمسون يصلي فيها الصبح بوضوء العشاء وهو قائم على قدميه يصلي ما يشاء ويقول ما يصلي اخوف عندي من النساء وقيل ان ابليس لما خلقت المرأة قال انت نصف جندي وانت موضع سرى وانت سمى الذي ارمى بك فلا اخطى ايدا ، وقال في الحديث بعدى لان كونهن فتنة صار بعدهم اظهر واشر قال في المطامع فيه انه يحدث بعده فتن كثيرة فهو من معجزاته لانه اخبار عن غيب وقد وقع (حم) ق ت ن ه عن اسامة .

Şekil 6 Münâvînin Feyzu'l-Kadîr isimli eseri

Sonuç

Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî hazretleri yaşadığı dönemde Müslümanların içinde bulunduğu sıkıntıları gidermek için önemli bir hareket başlatmıştır. Bu hareket hadis merkezli bir tasavvuf anlayışı şeklinde kendini gösteren ihyacı bir yapı olarak tavsif edilebilir. Bu amaca müstenid olarak ilk önce *Râmuzu'l-ehâdîs* isimli 7103 hadisten oluşan bir hadis kitabı derlemiştir. Daha sonra bu hadisleri şerh etmek amacıyla *Levâmî'u'l-ukûl* adıyla bir şerh kaleme almıştır.

Levâmî'u'l-Ukûl isimli hadis şerhi incelendiğinde başta Munavi'nin *Feyzu'l-kadîr* isimli eseri olmak üzere Kastallâni'nin *İrşâdu's-sâri*, Nevevî'nin *Şerhu sahihi Muslim* gibi şerhlerinden birebir alıntılar yapılarak derlendiği görülmektedir.

Gümüşhanevî hazretleri şerhinde özellikle kelimelerin okunuşuna dikkat etmiş ve oldukça başarılı bir şekilde farklı şerhlerdeki bilgileri mezcetmiştir. Bu itibarla bu eserin orijinal bir derleme olduğu ifade edilebilir.

Eserin hadis şerh geleneğindeki yerini tespit sadedinde şunlar söylenebilir: Bu eser içerik itibariyle genellikle dinin temel esaslarını ihtiva eden hadisleri şerh ettiği için zengin içerikli şerhler içinde kabul edilebilir. Ancak eser daha çok zengin içerikli şerhlerden alıntılarla oluştuğu için yapı itibariyle zengin içerikli şerhlerden oluşturulmuş orijinal bir derleme eser olarak nitelendirilebilir.

Kaynakça

- Akgül, Yusuf, *Edebî Tür Olarak Garibu'l-Hadis*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006.
- Aydoğdu, Rukiye, 19. Yy. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi-Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde-*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2008.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz
- Cebecioğlu, Ethem, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1999.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV. Yay., İstanbul, 2009.
- _____, *Hadis Usûlü*, İFAV. Yay., İstanbul, 2012.
- Dölek, Adem, *Garîbul-Hadis Edebiyatı ve Abdullatif el-Bağdâdî'nin el-Mücerred fi Garîbil-Hadîs İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kayseri, 1996.
- Fazlurrahman, "İslam'da İhya ve Islahat Hareketleri", *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Çev. Turan Koç, Hikmet Yay., İstanbul, 1989.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılma ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV. Yayınları, Ankara, 2011.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Levamiu'l-Ukûl*, İstanbul, Tsz. Ysz.
- _____, "Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin", *DİA*, XIV, 276-277.
- Hatiboğlu, İbrahim, "Râmûzü'l-Ehâdîs", *DİA*, İstanbul, XXXIV, 454.
- el-Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Meâlimu's-Sünen*, Tashih: Muhammed Râğib ed-Debâû, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, Tsz Kurt, Ali Vasfi, Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî, İnsan Yay., İstanbul, 1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr, *el-Musannaf*, Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1409.
- el-Kannûcî, Sıddîk b. Hasan, *Ebcedu'l-Ulûmi'l-Veşyi'l-Merkûm fi Beyâni Ahvâli'l-Ulûm*, tah. Abdülcebbar Zekkâr, Beyrut, 1978.
- el-Kastallânî, Şihâbuddîn Ahmed, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Bulak, 1323.
- Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *İrgâmu'l-Murîd fi Şerhi'n-Nazmi'l-Atîd*, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, Tsz.
- Köktaş, Yavuz, *İlk Dönem Sûfileri ve Hadis*, Gelenek Yay., İstanbul, 2010.
- Leys Suud Casim, "İbn Abdülber en-Nemerî", *DİA*, İstanbul, 1991, XIX, 267-272.
- el-Münavi, Abdurraûf, *Fezvu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiî's-Sağîr*, el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kübra, Mısır, 1356.
- Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, Tsz.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *Şerhu Sahîhi Muslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392.
- Özpinar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.
- Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği, Doğuşu, Gelişim ve Dönüşümü*, TDV. Yay., Ankara, 2011.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV.Yay., Ankara, 2000.
- Yılmaz, H.Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV. Yay., İstanbul, 1990.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İFAV. Yay., İstanbul, 2012.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Mecmûatu'l-Ahzâb* Adlı Kitabındaki Bazı Duaların Kaynakları ve Etkileri

Harun Reşit DEMİREL*

Özet

Çoğulu ahzâb olan hizib kelimesi; maddî ve manevî bir takım isteklerin gerçekleşmesi için okunmak üzere düzenlenmiş dua metinleri, anlamına gelir. Gümüşhanevî'nin *Mecmûatu'l-Ahzâb* isimli eseri de bu bağlamda ismine uygun olarak telif edilmiş bir eserdir. İçerisinde farklı dua, vird, kaside formunda dualar ve farklı tasavvuf erbabının hizibleri yer almaktadır. Çalışmamızda müellifin mezkûr eserinde hadis şeklinde gelen rivayetlerin sıhhati araştırılmış ve yapılan araştırma neticesinde ehl-i beyt ve 12 imam'dan gelen duaların daha çok Şîî kaynaklarda yer aldığı tespit edilmiştir.

Giriş

I. Araştırmanın Teknik Alt Yapısı

A. Araştırmanın Konusu ve Sınırı

Çalışmamızın temel konusu; Gümüşhanevî'nin *Mecmûatu'l-Ahzâb* isimli eserinde yer alan hadis formatında olan kaside, vird/evrad ve benzeri dualar ve bunların hadis ilimleri açısından yeri oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle eserde yer alan duaların hadis usûlü açısından sıhhatlerinin tespitidir.

Araştırmamızın sınırlarına gelince, eserde yer alan dualardan, hadis formatında gelen bazı rivayetleri, hadis kriterleri açısından ele alınmasıdır. Malumdur ki yaklaşık 2000 sayfalık bir eserde yer alan bütün hadisleri ele almak bir sempozyum bildirisinin sınırlarını zorlamaktadır.

B. Araştırmanın Amacı

Araştırmamızın temel amacı, ülkemizde neredeyse hiç çalışılmamış olan *Mecmûatu'l-Ahzâb*'ta yer alan hadisleri hadis usûlü açısından değerlendirilmesidir. Bu da örnekleme kabilinden bazı rivayetler ele alarak yapılacaktır.

C. Araştırmanın Yöntemi

Her şeyden önce, eser içerisinde yer alan hadis formatındaki duaları tespit etmek olmuştur. Bu rivayetlerin tespitinden sonra eldeki malzemelerin hadis usûlü açısından merfû', mevkûf ve maktû' olanları tespit edilmiştir. Daha sonra bu rivayetleri de kendi arasında ehl-i beyt ve diğer sahabiler olmak üzere tasnif ettik. Bu rivayetlerin akabinde eserde yer alan bazı mezhep imamları ve ilk dönem meşayihinden varit olan bazı rivayetleri ele aldık.

D. Araştırmanın Kaynakları

Kaynaklarımızdan kastımız hadisleri değerlendirirken başvurduğumuz eserler anlaşılmalıdır. Bu bağlamda ilk başvuru kaynağımız şüphesiz *Kütüb-i Tis'a*'a dediğimiz Buharî, Müslim,

* Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi

Tirmizî, Ebû Davud, Nesaî, İbn Mace, Darimî, Muvattâ ve Ahmet b. Hanbel'dir. Ancak biz bu eserle sınırlı kalmayıp biyografi bölümünde de görüleceği gibi *Kütüb-i Tis'a* dışında yer alan *Sahih, Sünen, Müsned, Mevzuat* türü eserlerin yanı sıra zaman zaman hadislerin tespitinde şerh edebiyatından da yararlandık. Çalışmamızda ayrıca Şîî hadis edebiyatı kaynaklarına da başvurduk. Şîî kaynaklardan ulaşabildiklerimize bizzat eserin kendisine ulaşarak gerçekleştirenken bazen da Şia CD'sinden yararlandık. Bu CD listesine biyografi bölümünde işaret ettik.

Yalvarmak, yakarmak anlamlarına gelen dua; zayıf olanın güçlüden, küçüğün büyükten herhangi bir şeyi istemesi veya ummasıdır. Dua kulun yüce yaratıcı Allah (c.c.)'den medet ve yardım dilemesidir ki bu da kendisinden istenilen kişinin şanına uygun bir biçimde olur. Kişi dua ederken ciddi ve saygılı bir biçimde istemeli, haddi aşmamalı ve tazarru ve niyaz halinde istemelidir. Duada ihlâs ve samimiyetin yanında gizli bir şekilde yapmalı dua ederken bağırıp çağrılmamalı, riyadan ve gösterişten uzak olmalıdır. Zira kendisinden istenilen yüce Allah, duaları işitendir.

Dua, kulun kendisine sığındığı en önemli kalesi ve silahıdır. Nitekim Peygamber (s.a.v.): "*Dua müminin silahıdır.*"¹ buyurmuştur. Kişi dua ederek kendisini geliştirir ve yüce yaratıcıya yaklaşır. Duanın kabul olmamasındaki en büyük etken kişinin samimiyetten uzak olmasıdır. Bu hususta Peygamber (s.a.v.): "*Yarab! Faydasız ilimden, korkmayan gönülden, kabul edilmeyen amelden, dinlenmeyen ve müstecab olunmayan duadan sana sığınırım.*"² buyurmuşlardır. Bu rivayetten de anlaşıldığı gibi kabul edilmemeye yol açan her türlü olumsuzluklardan uzak bir şekilde dua edilmesi gerekmektedir.

E. *Mecmûatu'l-Ahzâb* Ve Bazı Özellikleri

Çoğulu ahzâb olan hizib kelimesi sözlükte "kısım, parça, cemaat, taife, silah" gibi anlamlara gelirken bir terim olarak "maddî ve mânevî bir takım isteklerin gerçekleşmesi için okunmak üzere düzenlenmiş dua metinleri" demektir. Bu metinler; belli şartlar ve kurallar içerisinde maksada ulaşmaya kadar tekrarlanır. Bu anlamda eser içerisinde yüzlerce hizib yer almaktadır.

Mecmûatu'l-Ahzâb müellifi ve eseri hakkında: "Gümüşhaneli reşadetlü Şeyh Ahmed Ziyaüddin Efendi Hazretleri cem ve tertibine muvaffak olduğu ve "*Mecmûatu'l-Ahzâb*" namıyla tevsim eylediği iki bin sayfaya karib bilcümle meşayih-i kirâmın evrad ve ahzabı bu kere müşarun ilyh tarafından hin-i tedrisinde kemal itina ile tashih olunup Marif Nezareti celilesinin 338 numaralı ruhsatnamesiyle tab ve temsil kılındı. 1311"³ cümleleriyle eserin müellifine dair girizgahtan sonra satış yerine dair "Merkez tevzii Marpuççularda Abud Efendi hanında tüccardan Trabzonlu hacı Muhammed Bey'in mağazasıyla Hakkaklerde 20 numaralı kitapçı Hasan Hilmi Efendinin dükkanıdır." diyerek eserin satış noktasına temas edilmektedir.

Eserde bazı dikkat çeken hususlar göze çarpmaktadır. Bunlar:

A-Her cilt sahibinin eser içerisinde vird/ evrâd, dua, istiğfar, kaside veya münacat şeklindeki dualarının yanı sıra ilgili ciltlerde sadece ismi yer alan kişinin duaları değil farklı kişi ve/veya tarikat pirleri, âlim, sahabe, tabiin duaları da yer alabilmektedir. Mesela Eserde Sühre-

1 el-Hakim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek ala's-Sahihayn*, (Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1990, I. bsk., I, 669, h. no: 1812; ayrıca bkz: Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsne'du Ebi Ya'lâ*, (thk: Hüseyin Selim Esed), Dimeşk, 1984, I, 344, h. no:439 (Muhakkik hadisin zayıf olduğunu belirtir.)

2 Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Mûsa el-Hüsrevicirdî el-Horasânî, *Şuabu'l-İmân*, (thk: Abdul Ali Abdulhamid Hâmid-Muhtar Ahmed en-Nedvî), Riyad, 2003, I. bsk., III, 314.

3 Bkz: Şazeli cildi. Eserin baş tarafı.

verdîye⁴, Sadîye⁵, Çeştîye⁶, Uşşakîye⁷, Desûkiye⁸, Şazelîye⁹, Mevlevîye¹⁰, Kadirîye¹¹, Rufâiye¹², Zeynîye¹³, Cerrahîye¹⁴ Nakşibendîye¹⁵, tarikatlarında okunan vird, dua ve benzeri formlar yer almaktadır.

Eserde Ebû Bekr es-Siddîk¹⁶, Âişe¹⁷, Abdullah b. Mesud¹⁸, İbn Abbâs¹⁹, Ali²⁰ gibi sahabeden vird ve duaların yanı sıra, Üveysî'l-Karnî²¹, İbn Sirîn²², Süfyan es-Sevrî gibi tabiin, tebe-i tabinden bazı kimselerin duaları da yer almaktadır. Ayrıca eserde İmam-ı Azam Ebû Hanîfe²³, İmam Şafîî²⁴ gibi bazı mezheb imamlarının ve farklı âlimlerinin dua ve/veya virdleri de bulunmaktadır. Ayrıca eserde bazı peygamber²⁵ ve meleklerin²⁶ tesbihatları da yer almaktadır.

Yine her ciltte ehl-i beyt imamlarından dua, istiğfar, vird ve benzeri şeyler yer almaktadır. Bu ciltler içerisinde Şazelî cildinde sahabeden Hz. Ali'ye atfedilen dua ve virdler çokça yer alırken, İbn Arabî cildinde ehl-i beyt ve diğer 12 imamdaki farklı duaların yer aldığı görülmektedir. Nakşibendî cildinde ehl-i beyten olan Hz. Ali'den 2, Cafer-i Sadık'tan da 1 tane dua yer almaktadır.²⁷

Gümüşhanevî az da olsa istifade ettiği bazı kaynaklara temas etmektedir. Mesela Şazelî cildinde bizzat kendisine ait olan bir hizbi²⁸ İbn Atullah İskenderî'ni *Letaifuş-Şam* ve İbn Sabbağ'ın *Dürretü'l-Esrâr* isimli eserinden aldığına işaret ederken yine aynı ciltte Ahmed el-Bûnî'ye ait olan hizbleri de *Hallu'l-'İkal* isimi eserden aldığına belirtmektedir. Müellifin zaman zaman şerh esnasında *Sıhah*, *Kâmus-ı Muhît* gibi sözlüklerden faydalandığını görmekteyiz.²⁹

Bazen duaların ser levhasında "*Haza'l-Hizbu li Mevlânâ Şeyhu'l-İslâm el-Ârif Billahi Teâlâ, ed-Dâî ilallah Şeyhti't-Tarika ve Madeni'l-Hakikati, Senedü'l-Mürîd Cerlumeti'l-Sâlikîn Kenzu'l-Vilâyeti, el-Mevsûl bi'l-Înâyeti eş-Şeyh el-Kutbu'l-Hakiki Seyyid İbrahim ed-Desukî nefaa-nallahu Teâlâ bihi*"³⁰ görüldüğü gibi ağırlıklı cümleler yer almaktadır.

4 Bkz: *Mecmuatu'l-Ahzâb*, İstanbul, 1311, Şazelî, s. 361.

5 Bkz: Şazelî, s. 337, 478; Nakşibendî, s.606.

6 Bkz: Şazelî, s. 289-290.

7 Bkz: Şazelî, s. 366, 401, 404, 405.

8 Bkz: Şazelî, s. 179, 194, 195.

9 Bazıları için Bkz: Şazelî, s. 13, 15, 29, 49, 51, 92, 112,; İbn Arabî, s. 560.

10 Bkz: Nakşibendî, s. 63, 77.

11 Bkz: Nakşibendî, s. 313, 334, 338, 370, 407, 556, ...

12 Bkz: Nakşibendî, s. 537, 539, 546, 600, 605, ...

13 Bkz: Nakşibendî, s. 612.

14 Bkz: Nakşibendî, s. 615.

15 Bkz: Nakşibendî, s. 1

16 Bkz: İbn Arabî, s. 547.

17 Bkz: İbn Arabî, s. 568.

18 Bkz: İbn Arabî, s. 561.

19 Bkz: İbn Arabî, s. 369, 551.

20 Bkz: Şazelî, s. 250, 261, 263, 265, 283

21 Bkz: Şazelî, s. 318, 323.

22 Bkz: Şazelî, s. 330.

23 Bkz: Nakşibendî, s. 123

24 Bkz: Nakşibendî, s. 123.

25 Bkz: İbn Arabî, s. 538-543; İbn Arabî, s. 541, 557.

26 Bkz: İbn Arabî, s. 543.

27 Bkz: Nakşibendî, s. 130, 236, 250.

28 Bkz: Şazelî, s. 112.

29 Bkz: Şazelî, s. 465, (Haşiye)

30 Şazelî, s. 194, ayrıca bkz: Nakşibendî, s. 313, 381, 409, 595, 600, 618.

Hizb-i Nevevî³¹ ve daha başka dualar içerisinde Süryani'ce isimler yer alırken, İsm-i Rahman duasının şerhi ise Osmanlıca olarak yapılmaktadır.³²

Şazelî meşreb olan Gümüşhanevî bu eserinde diğer âlimler için yapmadığı tanıtımı, Şazelî hakkında iki yerde hayatından kısa da olsa bir kesit sunmaktadır.³³

Mecmûatu'l-Ahzâb dikkatlice incelendiğinde yazılış gayesinin dağınık halde bulunan bazı vird, ahzab ve duaların bir araya getirilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Zaten ciltlere ait isimlendirilmelere bakıldığında ilgili cildin her birinde ismini aldığı şahsın virdleri başta olmak üzere farklı duaların da yer aldığı görülmektedir.

Bu ciltlerin içerisinde yer alan duaları biz; Peygamber (s.a.v)'den gelen; Sahabe, tabiin ve tebe-i tabiinden gelen; diğerleri, şeklinde genel olarak üç başlık altında inceleyebiliriz. Bu isimler altında gelenleri de: A-Hizib, B- Vird, C-Ed'îye, D-Münacât, E-salavat, F-Mücerrebat, G-kaside/manzûme, H-Vazife, İ-Kime ait olduğu bilinmeyen dualar, şeklinde sıralayabiliriz.

Bu çalışmada biz; *Mecmuatu'l-Ahzâb*'da yer alan bazı duaların kaynaklarına -varsa- temas ederek eserde yer alan bazı hadis, sahabe ve tabiinden gelen bazı haberleri inceleyeceğiz. Usul-i hadis'e göre sahabe kavilleri de hadis kabul edildiği için onlardan gelen rivayetleri de hadis bağlamında el alarak değerlendirmeye çalıştık.

II. *Mecmuayu'l-Ahzâb*'ın Kaynakları

A. Hadislerin Kaynakları

1. Sahabeden Gelen Rivayetler:

Bu başlık altında *Mecmuatu'l-Ahzâb*'da yer alan bazı sahabîlerden varid olan dualara yer vereceğiz:

1.1. Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve 12 İmam'dan gelen bazı rivayetler:

Bu kısımda Hz. Ali, 12 imam ve diğer ehl-i beyt mensuplarından eser içerisinde yer alan rivayetler incelenmeye çalışılacaktır. Ancak kendisinden sonra gelenleri fazlaca etkilemesinden ve halk arasında okunması yaygın olmasından dolayı bu hususta ilk önce Cevşen duasına temas edeceğiz.

1.1.a. Cevşen Duası

Farsça savaş elbisesi, zırh anlamına gelir. Hz. Peygamber (s.a.v)'den rivayet edildiği söylenmektedir. Senedi: Mûsâ el-Kâzım/Cafer es-Sâdık/ Muhammed el-Bakır/ Zeynelabidin/ Hüseyin b. Ali/ Ali b. Ebî Talip/ Peygamber (s.a.v.) şeklindedir.

el-Cevşenu'l-Kebir ve *el-Cevşenu's-Sağir* olmak üzere iki farklı Cevşen duası mevcuttur. Ancak *el-Cevşenu'l-Kebir* olanı daha meşhurdur ve "Cevşen" denilince bu dua akla gelir.

Cevşen-i Sağir de *Cevşen-i Kebir*'in faziletleriyle aynı olmasından dolayı tekrar olmaması için vermeyeceğiz. 19 bölümden oluşmaktadır. Her bölüm on ile yirmi beş beyitten oluşmaktadır. Bu dua Radiyüddin Ali b. Mûsâ b. Tavus (664/1266) tarafından *Mühecû'd-Daavat* isimli eserinde "Cevşen" adı altında yer vermiş ve eserinin kenarında bu duayı *el-Cevşenu'l-Kebir*'e nispetle *el-Cevşen-i Sağir* olarak isimlendirmiştir.³⁴

31 Bkz: Nakşibendî, s. 193; ayrıca bkz:age., s. 584.

32 Bkz: Şazelî, s. 333.

33 Bkz: Şazelî, s. 493-494.

34 Toprak Mehmet, DîA, "Cevşen" mad. İstanbul, 1993, VII, 464.

1.1.a.a. Duanın Vürud Sebebi

Gümüşhanevî ilgili duayı İbn Arabî cildinin 231-261 sayfaları arasında yer vermekte³⁵ ve duanın ser levhasında Zeynelabidin'den rivayet edildiğine işaret etmektedir.

Gümüşhanevî dua ile ilgili olarak şunları söyler: Ali b. Ebî Talib oğlu el-Hasen'e Peygamber (s.a.v.)'den öğrendiği bir duayı öğretmek ister ve bu duayı öğretir.³⁶

Ehl-i sünnetin hadis kaynaklarında yer almayan bu duanın vürud sebebiyle alakalı olarak Şîî kaynaklarında farklı rivayetler yer almaktadır. Asr-ı saadette gerçekleşen savaşların birisinde -ki Uhut savaşı³⁷- daha fazlaca zikredilmektedir, Cibril; Peygamber (s.a.v.)'e getirmiştir. Savaşın kızıştığı bir anda zırhının kendisini fazlasıyla sıktığını hisseden Peygamber (s.a.v.), ellerini semâya açmış dua ederken, gök kapıları açılarak Cibril: “*Ey Muhammed Rabbin sana selam ediyor ve üzerindeki zırhı çıkarıp bu duayı okumanı istiyor. Bu dua sana ve ümmetine zırhtan daha sağlam bir güvenlik sağlayacaktır.*”³⁸ der.

*Mecmuatu'l-Ahzâb*³⁹da ve Şîî kaynaklarda bu duanın faziletlerine dair oldukça geniş malumat vardır. Faydalarından bazıları şunlardır. Bu duayı okuyan ya da üzerinde taşıyan kimse dünyada her türlü bela hastalık, soygun ve daha farklı sıkıntılardan korunur.⁴⁰, bu dua sayesinde Allah'la arasında perde kalmaz ve her istediği yerine getirilir,⁴¹ bu duayı kefeninin üzerine yazan mümin kimse azap görmez,⁴² bu duayı okuyan dört semavi kitabı okumuş sevabı alır,⁴³ her harfine cennette kendisine ev ve iki zevce verilir.⁴⁴

Gümüşhanevî'nin *Mecmuatu'l-Ahzab*'ından alınan bu dua, birçok kereler farklı müstakil biçimde basılmış ve Türkçeye tercüme edilmiştir. Ancak Şia kaynaklarındaki metinle *Mecmuatu'l-Ahzab*'da yer alan dua ile aralarında farklılıklar vardır.

1.1.a.b. Rivayetin Değerlendirmesi

İbn Arabî⁴⁵ cildinde “... يا على عرفنى جبريل من فضيلة هذا الدعاء ” şeklinde Cevşen duası hakkında merfu olarak Hz. Ali'den rivayet edilen hadise ulaşamadık.

Oldukça uzun olan –yaklaşık 15 sayfa- duanın olduğu şekilde rivayet edilmesinin oldukça zor olduğunu düşünmekteyiz. Zira hadis rivayetinde mana rivayetinin caiz olması göz önüne alındığında bu rivayette de olma ihtimali oldukça ihtimal dâhilindedir. *Mecmuatu'l-Ahzab* ve Şia kaynaklarındaki lafız farklılıkları, bu düşüncemizi desteklediğini düşünmekteyiz.

Bu rivayetin gerek Sünnî kaynaklarda gerekse Şia'nın *Kütüb-i Erbaa* denilen hadis koleksiyonlarında yer almaması bu rivayetin çok geç dönemlerde ortaya çıktığı ve bir şekilde senetle Peygamber (s.a.v.)'e isnad edildiği intibasını uyandırmaktadır. Keza Peygamber (s.a.v.)'e isnad edildiği şekliyle de *Cevşen-i Kebir* ve *Cevşen-i Sağir* diye herhangi bir şey söz konusu değildir. Bu ayırım İbn Tavus'la XIII. y.y.da başlamış olsa gerek.⁴⁶

35 Bu duanın yazma nüshası için bkz: el-Cevşenü'l-Kebir, Hacı Mahmud Efendi, no: 1986/4, vr. 62 a-77b.

36 Bkz: İbn Arabî, s. 231(haşiye)

37 Bkz: İbn Arabî, s. 231(haşiye)

38 Bkz: İbn Arabî, s. 231(haşiye)

39 Bkz: İbn Arabî, s. 231-261(haşiye)

40 Bkz: İbn Arabî, s. 235-6.(haşiye)

41 Bkz: İbn Arabî, s. 235.(haşiye)

42 Bkz: İbn Arabî, s. 234.(haşiye)

43 Bkz: İbn Arabî, s. 232.(haşiye)

44 Bkz: İbn Arabî, s. 232.(haşiye)

45 Bkz: İbn Arabî, s. 236.(haşiye)

46 Toprak Mehmet, “Cevşen” mad, VII, 464

Gümüşhanevî'nin duanın kaynağı hakkında herhangi bir bilgi vermemesi yine Said Nursî'nin de kaynağına temas etmeksizin duanın muhtevası hakkında bahsetmesi duanın aslının mahiyeti hakkında ip uçları verir gibidir.

Duayla amel edenlere verilecek mükâfat açısından bakıldığında da bu duayı okumakla sonsuz nimetlere ve daha başka şeylere malik olması duanın uydurma olduğuna dair bir başka delil olmaktadır. Zira bir hadisin uydurma olduğuna delalet eden bir karine de az amel karşılığı çok fazla sevap verilmesidir. Bu ne İslam da ne de diğer semavi dinlerde mümkün değildir.

Duanın kâfirlere öğretilmemesi hususunda Cibril'in sözleri ise tamamen duanın büyüklüğünü destekleyici ifadeye matuf olduğunu düşünüyoruz. Zira iman etmeyen birisinin bu duayı okuyarak bir şeyler elde etmesi mümkün değilken bu uyarı dikkat çekicidir.(!)

Bir başka dua formu da aşağıda vereceğimiz Celcelutiye duasıdır.

1.1.b. Celcelutiye Duası

İlgili dua *Mecmuatu'l-Ahzâb*'ın Şâzeliye cildinde s. 499-531 sayfaları arasında yer almaktadır. Yine mezkûr ciltte s. 508'den itibaren metnin yan tarafında İmam Gazalî'nin şerhi yer almaktadır. Burada Süryanice bazı kelimelerin şerhi de verilmektedir. Gümüşhanevî bu bilgileri Gazalî'nin *el-Behçetu's-Seniyyetu fi Şerhi Da'veti'l-Celceletuyye*⁴⁷ isimli eserinden aldığına işaret etmektedir.

Gümüşhanevî ilgili duayı Kaside-i Celcelütiye olarak verir. Ayrıca kasidede yer alan bütün beyitlerin ebcet hesaplarını da vermiştir.

Celcelutiye duası içerisinde İsm-i Azam duasının da bulunduğu bilgisinin yanında birtakım havaslar da bulunmaktadır. Dus hakkında Şeyh Ahmed el-Bûnî, "hak ehli olan kimselere bu dua ve vefki bereketiyle birtakım sırlar ve deliller ortaya çıkar. Bu duayı bilip te kadr-ı kıymetini bilmeyenlere yazıklar olsun!⁴⁸, diyerek duanın önemine işaret etmektedir.

Dua Şiî kaynakları arasında Farsça bir dibaceden sonra verilmekte ve Hz. Ali'ye nispet edilmektedir. Kaside'nin aslında Arapça olduğu ve Süryanice hattı ile yazıldığı bilgisi yer almaktadır. Tamamı yaklaşık 20 beyitten oluşan duayı Farsça şerhini el-Mirzâ Muhammed Ali Cehardehî en-Necefi yapmıştır.⁴⁹

1.1.b.a. Duanın Nüzul Sebebi Ve Yeri

Bir gün Peygamber (s.a.v.) mescide otururken Cibril (a.s.) yanına gelip selam verip; Rabbin sana selam etmekte, en iyisini de sana tahsis etmekte ve şu hediyeyi de sana göndermektedir, dedi. Ey Muhammed bu Celcelutiye davet ve içerisinde kapsamlı bir kasem olan ve ism-i azam bulunan bir duadır. Öyle ki Allah'ın dilediği varlıklarından başka hiçbir kimse bu duaya mutali olmamıştır, dedi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.): "Ey kardeşim Cibril, bu isim ve davet neredeydi?"⁵⁰ diye sordu. Bunun üzerine Cibril şunları söyledi: Ey Muhammed! Bu dua Arş'ın yanında yazılıdır. Şayet yazılmamış olsaydı Allah'ın arşını taşıyan melekler arşı taşıyamazlardı. Güneşin kalbine yazılmıştır, şayet yazılmamış olsaydı güneşin ışığı olmazdı. Ay'ın kalbine yazılmıştır. Eğer yazılmamış olsaydı ayın ışığı olmazdı. Cibril'in kanadına yazılmıştır, şayet yazılmasaydı ne yeryüzüne inebilir ne de gökyüzüne çıkabilirdi. Mikail (a.s.)'ın başına yazılmıştır. Şayet yazılmasaydı ne yağmurlar ne de damlalar ona itaat etmezlerdi. İsrail (a.s.)'ın suruna yazılmıştır. Eğer yazılmamış olsaydı sura üfleyemez. Ölüm meleğinin eline yazılmıştır. Şayet yazılmamış olsaydı mahlûkatın canını alamazdı. Yedi kat göklere yazılmıştır, şayet yazılmamış olsaydı gökler yükselmezdi. Yerlere yazılmıştır eğer yazılmasaydı yerler böyle sabit kalmazdı.

47 Bkz: Şazelî, s. 508.

48 Şazelî, s. 509.

49 *ez-Zerîa ilâ Tesânifi's-Şia*, XXII, 116, Şia CD'den.

50 Şazelî, s. 509.

Âdem (a.s.) cennet'ten çıktığında bu duayı okumuştur. Nûh (a.s.)'in gemisinde yazılmıştı. Şayet yazılmasaydı Tufan'dan kurtulamazdı. İbrahim (a.s.) bu duayı okumuştur. Şayet okumasaydı Nemrut'un ateşinden kurtulamazdı....⁵¹

Gümüşhanevî, Gazalî'den naklen sözlerini şöyle sürdürür: Duanın nüzulünden sonra Peygamber (s.a.v.), Hz. Ali'ye ceylan derinine altınla yazmasını emreder.

Bu dua Hz. Ebû Bekr'in hilafetinde ona verilir. Ondan sonra sırasıyla Hz. Ömer, Osman ve Ali'ye geçer. Ali'den Hasen b. Ali b. Ebî Talib, ondan Abbâsi halifesi Harun er-Reşid'e geçer. Ondan İmam-ı Azam Arif-i Billah Nureddin el-İsfehânî'ye geçer. Ondan da Muhammed Ebû Hamid el-Gazalî'ye intikal eder.⁵²

İmam Gazalî konuyla alakalı olarak şunları söyler: İsm-i Azam ve mübarek daveti ve kasem-i camî'ini ele geçirmek için yeryüzünün doğusunu batısını dolaştım. Meşayih, sâdât, erbâb-ı fünûn, ulemâ, erbâb-ı keşf ve ilm-i hurûf sahibi kimselere hizmette bulundum. Hiç kimsenin yanında bu duanın sahih olanını bulamadım. Daha sonra Bağdad ve Kufe'ye geldim. Beldede bulunan sâlihlerden bir zata sordum. Allah onu bana karşı yumuşak davrandı ve bana dedi ki: "Ey oğlum! Sen bana büyük bir sırrı sormaktasın. O, gizli sırlardan birisidir. Ama ben sana inşallah bu ism-i azam ve kasem-i camî'in kimde olduğunu öğreteceğim. İmam Gazalî daha sonra sözlerini şöyle sürdürür: Kalbim onun bu sözleri üzerine rahata erdi ve ruhum da huzura kavuştu. Şeyhe bir sene hizmet ettim. Bu zaman zarfından sonra bana yönelerek "oğlum sen ne istiyordun?" dedi. Ben de ona: Ey efendim, ben ism-i azam ve kasem-i camî'i istiyorum, dedim. Bana, şayet sen ism-i azam'ı istiyorsan İsfehan'a git ve orada Nureddin İsfehânî'yi bul, dedi. O sana bu ism-i azam ve büyük sırrı öğretir, dedi. Şeyhle vedalaştıktan sonra bir müddet sonra İsfehân'a ulaştım İmam Nureddin'i sordum ve bana onu bulmamda yardımcı oldular. Onu görünce selam verdim ve elini öptüm. O da selamıma güzel bir şekilde karşılık vedpi beni oturtttuktan sonra bana, nereden gelip nereye gittiğimi sordu. Ben de Bağdad, Kûfe civarından İsfehân'a geldiğimi ve imam-ı Azam Nureddin el-İsfehani'yi aradığımı söyledim. Yüzüme güldükten sonra bana işte senin aradığın Nureddin benim, dedi. Ben de ona efendim ben sizden Sırr-ı Azam ve el-Kasem el-Camî' i istiyorum, dedim. Bana evladım sana bu hususta kim öncü oldu diye sordu. Ben de: onu sana gönderen bana öncülük etti, dedim. Bana inşallah hac yolculuğunda bunu sana vereceğim, dedi. İmam Gazalî daha sonra sözlerini şöyle sürdürür: Beş ay kendisine hizmet ettim. Hac vakti yaklaşınca bana: "Evladım! Elini uzat, dedi. Elimi uzattım. Bu benimle senin aranda Allah için bir ahidir. Bu sırrı fasıklara cahillere ve münafıklara verme. Onu gözlerden uzak tut, facir kadınlardan ve veled-i zinadan koru. Bu dua hazinelerin en mükemmeli ve büyük bir sırdır."⁵³ dedi.

Daha sonra Gazalî duayla ilgili kendisiyle nasıl amel edileceğine dair uzun uzun bilgi verir.⁵⁴

1.1.b.b. Rivayetin Değerlendirmesi

Elimizdeki kaynaklarda bu duanın sıhhatini tartışmak bir yana hiçbir Sünni hadis edebiyatında bu dua yer almamaktadır. Burada da Cevşen duasında olduğu gibi her şeyden önce Peygamber (s.a.v.)'e aidiyeti hadis usulü açısından kesin değildir. Keza böyle meşhur bir duanın sahabe döneminde özellikle hulefa-i raşidin döneminde bilinip de diğer sahabe tarafından bilinmemesi, oldukça manidardır. Yine duanın Hasen b. Ali b. Ebi Talib'den Abbâsi Halifesi Harun er-Reşid'e ve Nureddin denilen şahsa senet açısından nasıl ulaştığı belli değildir. Rivayet bu açıdan seneden sağlam değildir. Keza beyitlerin lafzî olarak rivayet edilmesi de dü-

51 Şazelî, s. 510. Duanın faziletine dair bilgiler için bkz: s. 510.

52 Şazelî, s. 512.

53 Şazelî, s. 514.

54 Bkz: Şazelî, s. 512-531.

şündürücüdür. Hadis Edebiyatında elde mevcut olan rivayetlerin yok sayılacak kadar az olan hadislerin dışından rivayetleri manevi rivayetken bu beyitlerin lafzî olarak rivayeti ne kadar sağlam olduğu düşündürücüdür.

Allah'ın isimleri tevkifi'dir. Bu isimlere zatını isimlendirmek veya tavsif etmek ya bizzat kendisi Kuran-ı Kerim'de söyleyecek ya da o isimle Peygamber (s.a.v.) isimlendirecek. Hiç kimse sübutu sabit olmayan bir isimle Allah (c.c.)'ı isimlendiremez. Bugün ehli-i Kitabın elindeki İncil, Tevrat'ta yer alan Allah'a atfedilen isimlerin hiçbirisi o kitapların sıhhatinde şüphe bulunmasından dolayı doğru değildir. Keza Süryanice olan isimler de böyledir. Ehl-i kitabın kitaplarını tastik etmekten nehyedildik. Allah'a atfedilen bu tuhaf tuhaf okunması zor olan bu isimlerin doğruluğunda şüphe vardır. Bu isimlerin çok farklı manalar içeren belki de şirk içeren kelimeler olmadığı ne malumdur? Ancak işin en tuhaf yanı Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a ait olduğunda şüphe olmayan isimler dururken ne senedi ne de manası sahih olmayan isimlerle Allah'a dua etmenin ne manası vardır ki? Halbuki Allah (c.c.) isimleri hakkında : “Allah'ın güzel isimleri vardır. Sizler O'na bu isimlerle dua ediniz...”⁵⁵ buyurmaktadır.

Keza ashâbtan hiç birisi gerek Peygamber (s.a.v.)'in sağlığında ne de vefatından sonra hulefâ-i raşidin'de olduğu öne sürülen bu duayı talep etmemiştir. Duanın sadece hulefa-i raşidin arasında mütedavil olması neyle izah edilebilir? Ebu Hureyre gibi hadis talebine çok hırslı olan birisinin bile bu duaya ulaşmaması oldukça manidardır.

1.1.c. Cünnetü'l-Esmâ Duası

Gümüşhanevî bu duayı Şazelî cildinde s. 283'de yer vermektedir. Dua ile açıklama ise 368-457 sayfaları arasında haşiyede yer almaktadır. Bu haşiyelere bakıldığında farklı maksatlar için değişik ayetlerden virdlerin yapıldığı görülmektedir. Duanın şerhi Hücçetu'l-İslam Gazalî tarafından yapılmıştır.⁵⁶ Gümüşhanevî bu şerhi haşiyede zikretmektedir.

Dua, Şia kaynaklarında Seyyid Hasen b. el-Emîr İbrahim b. el-Emîr Masum el-Hüseynî el-Kazvinî'nin *Kitabu'l-Ediye* isimli eserinden el-Emîr es-Seyyid Hasen tarafından intinsah edildiği bilgisi yer almaktadır.⁵⁷ el-Emîr es-Seyyid Hasen el-Kazvinî *Kitabu'l-Ediye* (I, 390) isimli eserinde “ في الأرض والسماء للامام ابى حامد الغزالي (هذا شرح دعاء جنة الأسماء الممتازة ” başlığı ile yer vermiştir. Gazalî'ye atfedilen bu şerhin Samarra'da mustakil bir şerhinin mevcut olduğu “الحمد لله منزل الكتاب ذكر مفصلا وجاعل الملائكة رسلا” ile başladığı bildirilmektedir.⁵⁸ Müellif, mezkur eserde bu duanın Bağdad'taki Nizamiye medresesinde uzun yıllar kaldığını, Halifenin zaman zaman bu duayı kütüphaneden getirterek baktığını söylemektedir. Ayrıca aynı eserde Kufi yazısıyla yazılmış olan duanın Hz. Ali tarafından yazıldığı bilgisinin yanı sıra Hz. Ali'nin bu duayı daha sonra kendi taraftarından Ebû'l-Münzir lakaplı Abdullah b. Hasen'e mezkur duasının keyfiyetini öğrettiği bilgisi de yer almaktadır.⁵⁹

Gümüşhanevî, Cünnetü'l-Esmâ duasının faziletleri hakkında Hücçetu'l-İslam Gazalî'den istifade ettiğini haşiyede belirtmektedir. Keza Şazelî'ye cildinde s. 128'de gelen duanın kaynağı olarak haşiyede⁶⁰ İmam Yafiî'nin *ed-Dürretu'n-Nâzirîn*'den alındığına dair bilgi yer almaktadır.

1.1.d. Hizb-i Seyf Duası

Bir başka örnek ise yine Hz. Ali'ye atfedilen *Hizbu's-Seyf* duasıdır. Bu dua Nakşibendîye cildinde s. 250'de yer almaktadır. Gümüşhanevî bu rivayetin faziletine dair herhangi bir malumat vermemektedir. Bu rivayet de Şîî kaynaklarında yer almaktadır.⁶¹

55 Araf, 7,180.

56 Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 606.

57 *ez-Zerîatu ilâ Tesânifi'ş-Şia*, I, 402.

58 Bkz: *ez-Zerîatu ilâ Tesânifi'ş-Şia*, VIII, 190.

59 *ez-Zerîatu ilâ Tesânifi'ş-Şia*, VIII, 190-1, 306.

60 Bkz: Şazelî, s. 135.

61 Bkz: *Ed'îye Câmi'i'l-Ehâdis*, I, 120-124; *el-Beledü'l-Emin*, II, 15-19; *Menhecü'd-Daavat*, I, 147-153. (Şia CD)

Buraya kadar merfu olarak rivayet edilen ve halk arasında diğer dualara nispetle daha fazla bilinen duaları zikrettik. Bundan sonra vereceğimiz rivayetleri *Mecmûatu'l-Ahzâb* içerisinde bazı duaları numara ve isim vermeksizin vereceğiz. Zira bu duaların yukarıda verdiğimiz dualar gibi özel bir isimle anılmamaktadırlar.

İbn Arabî⁶² cildinde Peygamber (s.a.v.)'den حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ هَلَالِ الصَّوَّافِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، أَنَّ جَبْرِيلَ، أتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ اشْتَكَيْتَ؟ فَقَالَ: «نَعَمْ» قَالَ: «بِاسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ، مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ، مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنٍ حَاسِدٍ، اللَّهُ هِيَ طَمُوحُ الْأَمَالِ قَدْ خَابَتْ إِلَّا لَدَيْكَ وَمَعَاكِفُ الْهَمِّ قَدْ تَعَطَّلَتْ إِلَّا عَلَيْكَ وَمَذَاهِبُ الْعُقُولِ قَدْ سَمَتْ إِلَّا إِلَيْكَ الْهِيَ أَنْتَ الرَّجَاءُ وَالْيَكْمُ مَلْتَجًا يَا أَكْرَمَ مَقْصُودٍ وَيَا أَجْوَدَ مَسْئُولٍ هَرَبْتَ إِلَيْكَ بِنَفْسِي يَا مَلْجَأَ الْهَارِبِينَ بِاثْقَالِ الذُّنُوبِ أَحْمَلُهَا عَلَى ظَهْرِي لَا أَجِدُ لِي إِلَيْكَ شَافِعًا سِوَى مَعْرِفَتِي أَنْتَ أَقْرَبُ مِنْ رَجَاءِ الطَّالِبُونَ وَأَمَلُ مَا لَدَيْهِ الرَّاعِبُونَ يَا مَنْ فَتَقَ الْعُقُولَ بِمَعْرِفَتِهِ وَأَطْلَقَ الْإِلْسَانَ بِحَمْدِهِ وَجَعَلَ مَا أَمْتَنَ بِهِ عَلَى عِبَادِهِ كِفَاءً لِتَأْدِيَةِ حَقِّهِ صَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَلَا تَجْعَلْ لِلْهَمِّ عَلَى عَقْلِي سَبِيلًا وَلَا لِلْبَاطِلِ عَلَى أَقْلِبِي دَلِيلًا يَا خَيْرَ مَرْجُوءٍ يَا أَكْرَمَ مَدْعُوٍّ يَا أَحْسَنَ مَنْ كَرَّمَكَ أَنْ أَرْجِعَ عَنْ بَابِكَ بِالْخِيَّةِ مَصْرُوفًا وَلَسْتُ أَعْرِفُ رَبًّا وَمَوْلَى وَمَلْجَأً سِوَاكَ إِلَّا بِإِحْسَانٍ مَوْصُوفًا رَبِّي أَغْفِرُوا رَحِمًا وَتَجَاوَزَ عَمَّا تَعَلَّمَ أَنْتَ أَنْتَ الْأَجَلَ الْأَكْرَمَ وَأَنْتَ أَنْتَ أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ شَكْلِي فِي الْبُحْبُوحِ»⁶³ şeklinde gelen bu dua ayrıca Şîî⁶⁴ kaynaklarında yer aldığı gibi İbn Arabî cildinde yer alan ve «بِاسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ»⁶⁵ şeklinde gelen bu rivayet⁶⁶ de, Şîî kaynaklarında yer almaktadır.⁶⁶

Yine İbn Arabî⁶⁷ cildinde yer alan «بِاسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ»⁶⁷ şeklinde gelen bu dua ayrıca Şîî kaynaklarında yer aldığı gibi İbn Arabî cildinde yer alan ve «بِاسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ»⁶⁵ şeklinde gelen bu rivayet⁶⁶ de, Şîî kaynaklarında yer almaktadır.⁶⁶

دَعَاؤُهُ فِي أَثَرِ الصَّلَاةِ - فِي كَنْزِ الْكِرَامِيِّ: مسندا عن أنس قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يدعو في أثر الصلاة فيقول: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع وقلب لا يخشع ونفس لا تشبع ودعاء لا يسمع، اللهم إني أعوذ بك من هؤلاء الأربع». صلواته ودعاؤه أول السنة ٣٤ - وعن السيد ابن طاووس في الإقبال: مسندا عن محمد بن الفضيل الصيرفي قال: حدثنا علي بن موسى الرضا عن أبيه عن جده عن آبائه (عليهم السلام) قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يصلي أول يوم من المحرم ركعتين، فإذا فرغ رفع يديه ودعا بهذا الدعاء ثلاث مرات: اللهم أنت الإله القديم، وهذه سنة جديدة، فأسألك فيها العصمة من الشيطان، والقوة على هذه النفس الأمارة بالسوء، والاشتغال بما يقربني إليك، يا كريم، يا ذا الجلال والاکرام، يا عماد من لا عماد له، يا ذخيرة من لا ذخيرة له، يا حرز من لا حرز له، يا غياث من لا غياث له، يا سند من لا سند له، يا كنز من لا كنز له، يا حسن البلاء يا عظيم الرجاء، يا عز الضعفاء، يا منقذ الغرقى، يا منجي الهلكى، يا منعم، يا مجمل، يا مفضل، يا محسن، أنت الذي سجد لك سواد الليل، ونور النهار، وضوء القمر، وشعاع الشمس، ودوي الماء، وحفيف الشجر، يا الله لا شريك لك، اللهم اجعلنا خيرا مما يظنون، واغفر لنا ما لا يعلمون، حسبى الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم، آمنا به، كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولو الأبواب، ربنا لا تزغ قلوبنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب. دعاؤه ليلة النصف من شعبان وعن السيد ابن طاووس في الإقبال: في أعمال ليلة النصف من شعبان - إلى أن قال: - وكان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يدعو

62 Bkz: İbn Arabî, s. 582.

63 Müslim b. Haccac Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî, Sahih, (Muhammed Fuad Abdalbaki), Beyrut, trhs., IV, 1718, no: 2186; Tirmizî, Muhammed b. İsbâ, *Sünen*, (thk ve talik: Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuad Abdalbaki- İbrahim Atve), Mısır, 1975, III, 294, no: 972; İbn Mâce, II, 1164, no: 3523, ayrıca bkz: İbn Ebî Şeybe, *Musannef İbn Ebî Şeybe*, (Adil b. Yusuf el-Azzazi-Ahmed b. Ferid el-Mezidi), Riyad, 1997, I. bsk., V, 46, 47, VI, 62-63, Ahmed, *Müsned*, XVII, 323, no: 11225, XVIII, 92, no: 11534, Nesâî, *Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle*, (thk: Faruk Hamade), Beyrut, 1406, II. Bsk., I, 552, no: 1003.

64 Bkz: Tûsî, *el-Emalî*, II, 229; Tabatâbî, *Sünenü'n-Nebî*, I, 281; Ayetullah Şeyh Ali Münavi, *Müstedrek Sefinetü'l-Bihâr*; I, 190; II, 30; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XVIII, 71; XXXXXX, 7, 30.

65 Bkz: İbn Arabî, s. 544.

66 ed-Dâmad, *İsna Aşara Risâleten*, VIII, 69 Şia CD'den; ayrıca bkz: Muhammed Bakır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut, XXXXXXXXIV, 349.

67 Bkz: İbn Arabî, s. 550.

da öğreterek vermiş. Öyle ki bu dua sayesinde hilafet Emevîler'den Abbâsî'lere geçmiştir.”⁸⁰

Şazelî cildinde⁸¹ Hz. Ali'den rivayet edilen ve merfu hadis olduğu ileri sürülen rivayet⁸², keza yine Şazelî cildinde Peygamber (s.a.v.)'e atfedilen dua⁸³ hem Sünnî hem de Şia kaynaklarında yer almamaktadır.

İbn Arabî⁸⁴'da Hasen b. Ali'den gelen dua Şia kaynaklarında ise Gümüşhanevî'nin rivayet ettiği şekilde “ ولدها الحسن دعاء يردده : الحمد الذي لا ينسى من ذكره ، و لا يخيب من دعاه ، و لا يقطع ” gelirken⁸⁵ Sünnî kaynaklarda Danyal (a.s.)'in duasının bir kısmı şeklinde gelmektedir.⁸⁶ Dua şu şekildedir: «أتى بخت نصر بدانيال النبي صلى الله عليه وسلم فأمر به فحبس، وضرى أسدين، فألقاهما في جب معه، فطين عليه وعلى الأسدين خمسة أيام، ثم فتح عليه بعد خمسة أيام فوجد دانيال قائماً يصلي والأسدان في ناحية الجب لم يعرضا له، قال بخت نصر: أخبرني ماذا قلت فدفعت عنك؟ قال قلت: الحمد لله الذي لا ينسى من ذكره، الحمد لله الذي لا يخيب من دعاه، الحمد لله الذي لا يكل من توكل عليه إلى غيره، الحمد لله الذي هو ثقنتنا حين تنقطع عنا الحيل، الحمد لله الذي هو رجاؤنا حين تسوء ظنوننا بأعمالنا، الحمد لله الذي يكشف ضرنا عند كربنا، الحمد لله الذي يجزي بالإحسان إحساننا، الحمد لله الذي يجزي بالصبر نجاة». «ابن أبي الدنيا في الشكر» وسنده حسن.

Fıcal daniyal: الحمد لله “İstiaze-i Usbuiyye” duası Şii kaynaktak⁸⁸ الذي لا ينسى من ذكره، الحمد لله الذي لا يخيب من دعاه، الحمد لله الذي من توكل عليه كفاه، الحمد لله الذي من وثق به لم يكله إلى غيره، الحمد لله الذي يجزي بالإحسان إحساننا، الحمد لله الذي يجزي بالصبر نجاة، الحمد لله الذي يكشف ضرنا عند كربتنا، الحمد لله الذي هو ثقنتنا حين تنقطع الحيل منا، الحمد لله الذي هو “ bu kadarlık kısmıyla rivayet edilmekte, *Mecmuatu'l-Ahâb'*taki haliyle eksiksiz bir şekilde bulunmamaktadır.

İbn Arabî⁸⁹ cildinde “Ehl-i Beyt'ten” şeklinde gelen dua, bazı lafız farklılıklarıyla birlikte Sünnî⁹⁰ ve Şii⁹¹ kaynaklarda yer almaktadır.

80 Bkz: Nakşibendî, s. 622. (Haşiye)

81 Bkz: Şazelî, s. 265

82 Bkz: Şazelî, s. 262

83 Bkz: Şazelî, s. 315.

84 Bkz: İbn Arabî, s. 560.

85 Bkz: *Fî Zilali Nehcu'l-Belağa*, s. 2.

86 Hinî, Alâuddin Ali Hüsâmiddin İbn Kâdî Hân el-Kâdirî el-Burhanfûrî, *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, (thk: Bekri Hayyani-Safvetu's-Saka), Beyrut, 1981, V. bsk., II, 655 no: 4995; Ayrıca bkz.; İbn Ebî'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Süfyân el-Bağdadî, *el-Kanatu ve'Teaffuf*, (Thk: Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1993, I. bsk., I, 65; *el-Fercu ba'de-Ş-Şidde*, (thk: Ebû Huzeyfe, Ubeydullah b. Aliye), Mısır, 1988, II. bsk., I, 75; *eş-Şükr*, (thk: Bedr el-Bedr), Kuveyt, 1980, I, 60; Buna benzer şekilde Şii kaynaklarda da yer almaktadır. Bkz. Ayetullah eş-Şeyh Ali el-Münâvî, *Müstedrek Sefinetu'l-Bihâr*, 133,1; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XIV, 163.

87 Nakşibendî, s. 236-238.

88 es-Seyyid Haşim el-Bahrani, (), el-Burhan fi Tefsiri'l-Kuran, byy., trhs., II, 277; Tûsî, *el-Emâlî*, I, 339; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XIV, 358.

89 Bkz: İbn Arabî, s. 545.

90 Bkz: Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî el-Horasânî, *Marifet'us-Sünen ve'l-Âsâr*, (thk: Abdulmu'ti Emin Kal'acî), Beyrut, 1991, I. bsk., VII, 83, no: 9374; Ebu'l-Kasım Temmâm b. Muhammed b. Abdillâh b. Cafer b. Abdillâh b. Cüneyd el-Beceli er-Râzî, *Fevaid*, (thk: Hamdi Abdimeccid es-Silefi), Riyad, 1412, I. bsk., II, 122, no: 1318; ayrıca bkz.; Hindi, *Kenzu'l-Ummâl*, II, 651.

91 Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXXXXXVIII, 194. Burada Cafer b. Ebi Talib'in tesbihati olarak gelmektedir. Ayrıca aynı eserde farklı yerlerde lafız farklılıklarıyla birlikte yer almaktadır.

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ
مَالِكِ بْنِ مَعْوَلٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ: اللَّهُمَّ
إِنِّي أَسْأَلُكَ أَنِّي أَشْهَدُ أَنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ، وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ.
hadis, *Kütüb-i Sitte*¹⁰⁸, *Müs-
ned-i Ahmed*¹⁰⁹ ve daha başka eserlerde yer almaktadır.

İbn Arabî¹¹⁰ cildinde yer alan *Esmâ bintü Zeyd*'in rivayet ettiği
يُونُسُ، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي زَيْدٍ، عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ، عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ زَيْدٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
قَالَ: «اسْمُ اللَّهِ الْأَعْظَمُ فِي هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} [البقرة]، وَقَاتِحَةَ سُورَةِ
[آل عمران: 2] {إِنَّمَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} {آل عمران: 2}almaktadır.¹¹¹

İbn Arabî¹¹² cildinde Ebû'd-Derdâ'nın «لَهُمْ إِيَّيْ أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ نَفْسِي وَمِنْ شَرِّ كُلِّ دَابَّةٍ أَنْتَ دَابَّةٌ أَنْتَ» şeklinde gelen duası *ed-Duâ*¹¹³ ve *el-Muğni*¹¹⁴'de gelmektedir.

Gümüştanevî, İbn Arabî¹¹⁵ cildinde Muaz b. Cebel'den «حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ مَعْوَلٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ
الْأَحَدُ الصَّمَدُ، الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ، فَقَالَ: «لَقَدْ سَأَلَ اللَّهُ بِاسْمِهِ الْأَعْظَمِ، الَّذِي إِذَا دُعِيَ
» şeklinde verdiği dua sahâbi Bureyda'dan olmak üzere değişik kaynaklarda rivayet edilmektedir.¹¹⁶

İbn Arabî¹¹⁷ cildinde Bureyda'dan gelen «جامع معمر بن - أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ أَبِيَانَ، عَنْ الْحَكَمِ بْنِ عَتِيبَةَ، أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: «ثَلَاثٌ مَنْ يُرِدُ اللَّهُ بِهِ الْخَيْرَ يُحَفِّظُهُنَّ، ثُمَّ لَا يَنْسِيَهُنَّ: اللَّهُمَّ إِنِّي صَعِيفٌ
رِضَاكَ فِي رِضَاكَ فَفَوَّ فِي رِضَاكَ صَعْفِي، وَخُذْ إِلَى الْخَيْرِ بِنَاصِيَتِي، وَاجْعَلِ الْإِسْلَامَ مُنْتَهَى رِضَائِي»
Câmi'si¹¹⁸, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*¹¹⁹ ve daha başka kaynaklarda yer almaktadır.¹²⁰

107 İbn Arabî, s. 552.

108 Ebû Davud, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *Sünen*, (thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut, II, 79, no: 1493; Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, (thk ve talik: Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuad Abdulkaki- İbrahim Atve), Mısır, 1975, V, 515, no: 3475; Abdurrezak b. Hemmam, *Musanef*, (thk: Habiburrahman el-Azami), Beyrut, 1403, II. Bsk., II, 485, no: 4178; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübra*, VII, 126, no: 7619.

109 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, (thk: Şuayb el-Arnâvud-Adil Mürşid ve diğerleri), Beyrut, I. bsk., 2001, , XXXVIII, 64, no: 22965.

110 İbn Arabî, s. 567.

111 Bkz: Ebû Davud, *Sünen*, II, 80, no: 1496; Tirmizî, *Sünen*, V, 517, no: 3478; İbn Ebi Şeybe, *Musanef*, VI, 47, no: 29363; İshâk b. Rahuveyh, *Müsned*, (thk: Abdulfâfur b. Abdilhakk el-Beluşi), Medine-i Münevvere, 1991, I. bsk., V, 183.

112 Bkz: İbn Arabî, s. 552.

113 Taberanî, Süleyman b. Ahmed b. Eyüb b. Mutayr el-Lahmî eş-Şamî, *ed-Dua*, (thk: Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1413, I. bsk., I, 128, no: 343. (Rivayet zayıftır.)

114 Irakî, Ebu'l-Fadl Zeynuddin Abdirrahim b. el-Hüseyn b. Abdirrahman b. Ebî Bekr b. İbrahim, *el-Muğni an Hamli'l-Esfar fi'l-Esfar fi Tahrici ma fi'l-lhya mine'l-Ahbâr -lhyau Ulumiddin'in hamişinde-*, Beyrut, 2005, I. bsk., I, 375, no: 1.

115 Bkz: İbn Arabî, s. 567.

116 Bkz: İbn Ebi Şeybe, *Musanef*, VI, 47, no: 29360; Ayrıca bkz: İbn Mâce, *Sünen*, II, 1267, no: 3857; Ahmed, *Müsned*, XXXVIII, 149, no: 23041; Bezzar, *Müsned*, X, 325, no: 4451; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IX, 9, no: 9754.

117 Bkz: İbn Arabî, s. 552.

118 Mamer b. Raşid, *el-Cami*, X, 444, no: 19651. أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاو

119 Tahavî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Misrî, *Müşkilü'l-Âsâr*, (thk: Şuayb Arnâvud), Beyrut, 1415, I. bsk., I, 166, no: 180.

120 Bkz: el-Hakim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek ala's-Sahihayn*, I, 708, no: 1931. *Mucem İbni'l-Arabî*, Suudi Arabistan, 1997, I. bsk., II, 544, h.no: 1029.

Nakşibendî¹⁴⁴, cildinde yer alan Hasen-i Basri'ye ait günlük virdlere keza yine mezkûr ciltte¹⁴⁵ yer alan haftalık virdlere ve yine aynı ciltte Üveys el-Karnî¹⁴⁶'ye ait olan virde de ulaşamadık.

B. Bazı Tarikatların Ve Âlimlerin Vird/Evrâd, Hiziblerine Dair Rivayetler

Tarikatlara ait vird ve dualara Nakşibendî cildinde fazlaca ağırlık veren Gümüşhanevî'nin Nakşibendî cildinde yer alan Mevlana Celalettin Rumî'ye ait olduğu söylenen virdin şerhini Gümüşhanevî, Karahisar müftisi Fevzî b. Osman'dan nakletmektedir. Ancak bunu hangi eserden aldığına temas etmemiştir.¹⁴⁷

Abdulkadir Geylanî'ye ait olan salavât-ı şerife'lerin şerhini Abdulganî en-Nablusî el-Hanefî'nin *Kitabu'l-Mebânî ve Mevkebu'l-Meânî* isimli eserinden¹⁴⁸ naklettiğine işaret ederken, Ahmed el-Rufâî'ye ait olan duanın kaynağı olarak Rufâî'nin bizzat dedesi olan Peygamber (s.a.v.)'den aldığına dair bilgi verir.¹⁴⁹

Ricâl-i Gayb duasının şerhinde¹⁵⁰ duanın kaynağı hakkında Gümüşhanevî, Muhyiddin-i Arabî, Abdurrahman b. Ubeyd'den naklen Peygamber (s.a.v.)'in ricâl-i gayb hakkındaki sözlerini nakleder. İbn Arabî'nin hangi eserinden naklettiğini belirtmeyen Gümüşhanevî, burada ricâl-i gaybin sayıları ve görevleri hakkında uzun uzun bilgi verir.¹⁵¹

Hizbu'n-Nasr duasının şerhinde müellif havas ve esrarına dair bilgi vermesinin yanı sıra¹⁵² gramer bilgilerine de yer vermiş ve görüşünü desteklemek için *Telhîsu'l-Edille*'de de böyledir, demiştir. İsm-i Azam'a dair İbn Abbâs'tan "اسم الله الاعظم اذا دعى به اجاب" şeklindeki rivayete rastlayamadık. Bu rivayetin *Tefsîru't-Teyisîr*'de de böyle olduğunu belirtir. Ancak bu rivayet hadis edebiyatında حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِبرَاهِيمَ الدَّمَشَقِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَلَاءِ، عَنِ الْقَاسِمِ قَالَ: « اسْمُ اللَّهِ الْأَعْظَمُ الَّذِي إِذَا دُعِيَ بِهِ أَجَابَ فِي سُورَةِ ثَلَاثِ: الْبَقْرَةِ، وَالْأَمْرَانِ، وَطِهٍ ¹⁵³ » şeklinde gelmektedir.

Hizb-i Bahr'i Şazeli Allah ve Peygamber (s.a.v.)'in isteği doğrultusunda yazmış.¹⁵⁴ Yazma sebebi olarak bir başka rivayette şöyledir: Şazeli قلمز/Kalzem denizinde rüzgârsızlıktan mahsur kalınca Peygamber (s.a.v.) bu duayı ona öğretmiştir.¹⁵⁵ Duanın havas ve esrarına dair oldukça uzun bir malumat verilmektedir.¹⁵⁶

144 Bkz., Nakşibendî, s. 197-221.

145 Bkz. Nakşibendî, s. 197-220.

146 Bkz., Nakşibendî, s. 221-224.

147 Bkz: Nakşibendî, s. 90.(Haşiye)

148 Bkz: Nakşibendî, s. 139, (Haşiye)

149 Bkz: Nakşibendî, s. 600, (Haşiye)

150 Bkz: Nakşibendî, s. 603, (Haşiye)

151 Bkz: Nakşibendî, s. 603-607, (Haşiye)

152 Bkz: Şazeli, s. 457-463.Haşiye)

153 İbn Mâce, *Sünen*, İstanbul, no: 3856, II, 1267, Elbanî hadis hakkında "hasen" demiştir. Ayrıca bkz: Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman et-Temimî es-Semerkandî, *Sünen*,(thk: Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî),2000, I. bsk., no: 3426, IV, 2137, Muhakkik Câbir b. Yezîd el-Cûfî'den dolayı zayıf olduğunu belirtmektedir.;Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyub b. Mu'tayr eş-Şâmî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (Târik b. İvaddullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî), Kahire, trhs., no: 8371, VIII, 192 Sünnî kaynaklarda gelen rivayet İbn Abbâs'dan gelmemektedir.; et-Tureyhî, *Mecmau'l-Bahreyn*, VI, 86,(CD); ed-Demirî, *Hayâtu'l-Hayavân el-Kübrâ*, II, 162, İbn Abbâs'tan (CD)

154 Bkz: Şazeli, s. 494, (Haşiye)

155 Bkz: İbn Arabî, s.307, (Haşiye)

156 Bkz: İbn Arabî, s. 312-528, (Haşiye)

Şazeli¹⁵⁷ cildinde yer alan Müfessir Ebû Suûd'un duasına; Ömer b. el-Farid¹⁵⁸'e ait kaside-ye yine mezkur ciltte yer alan Kaside-i Talebiye¹⁵⁹, Kaside-i Kenziye¹⁶⁰, Kaside-i Geylani¹⁶¹'ye de ulaşamadık. Keza Nakşibendî¹⁶² cildinde Mustafa Bekri'ye ait duaya, Nevevî¹⁶³'ye ait hizbe ve *İsm-i Rahman* duasının şerhinde¹⁶⁴ duanın vüruduna dair yer verilen hadise ise ulaşamadık.

C. Kime Ait Olduğu Belli Olmayan Dua Ve Virdler

Bu başlık altında duanın ismi ne olursa olsun müellifin kime ait olduğunu belirtmediği bazı rivayetleri kastetmekteyiz. Bu bağlamda Nakşibendî¹⁶⁵ cildinde yer alan "Vird-i Duâ-i Subh"; "Duâ-i Tercümân-i İsm-i Azam"¹⁶⁶; İmam Şafî¹⁶⁷; "Dua-i sure-i Rahman"¹⁶⁸ ve "Hizb-i dua-i Vakıa"¹⁶⁹ duasına da ulaşamadık.

III. Günümüze Yansımaları

Mecmûatu'l-Ahzâb'ın günümüze yansımaları başlığı altında günümüzde bu eserin müte-davil olup olmaması ve bu eser temel alınarak yapılan çalışmaları kastetmekteyiz.

Eserin içeriğine bakıldığında bu eserin telif gayesinin tarikaten Nakşibendî, meşreben Şazeli olan Gümüşhanevî'nin sadece bu iki tarikatın evrâdlarını cem etmek olmadığı anlaşıl-maktadır.

Zira eser sadece belli bir tarikata has dua ve virdleri toplamadığı için yazıldığı dönemde dağınık halde bulunan duaların topluca bir arada bulunması açısından oldukça önem arz et-mektedir.

Gümüşhanevî sonrası *Mecmûatu'l-Ahzâb*'ın Ziyaiyye tarikatında kullanımı hakkında son yüzyılın önemli şeyhlerinden olan Muhammed Zahid Kotku (k.s.)'in dönemine bakıldığında bu eserin çok fazla kullanılmadığı göze çarpmaktadır. Zira Muhammed Zâhid Kotku (k.s.)'in 264 sayfadan oluşan ve ismi "*el-Ediyetu'l- Vâride fî'l- Ayâtî'l-Kerîme ve'l-Ehâdisi's-Şerîfe*" olan bir çalışması vardır.

O ilgili eserinde *Mecmûatu'l-Ahzâb*'tan çok fazla bir nakilde bulunmadığı, bilakis günlük virdleri kendisinin telif edildiği görülmektedir.

Ancak; Salı günü virdleri¹⁷⁰ içerisinde ayetlerin faziletleriyle alakalı kısmın *Mecmûa-tu'l-Ahzâb*'ın Şazeli¹⁷¹ cildinden, Perşembe günü virdinde Hz. Ali, Hamza ve Cafer-i Sâdık'dan rivayet ettiği duayı İbn Arabî¹⁷² Cuma evrâdi içerisinde yer alan Abdulkadir Geylani'nin duası Nakşibendî¹⁷³ yine aynı gün içerisinde okunan Peygamber (s.a.v.)'in isimleri Nakşibendî¹⁷⁴ Cu-

157 Bkz: Şazeli, s. 204-5

158 Bkz: Şazeli, s. 606.

159 Bkz: Şazeli, s. 540

160 Bkz: Şazeli, s. 541.

161 Bkz: Şazeli, s. 560.

162 Bkz., Nakşibendî, s. 156-157; Ayrıca bu sayfalarda bulunan dualar da bulunamamıştır. Bkz: 173-176; 176-178; 178-180; 180-186; 186-193.

163 Bkz: Nakşibendî, s. 193-194.

164 Bkz: Şazeli, s. 333, (Haşiye)

165 Bkz., Nakşibendî, s. 224-227.

166 Bkz., Nakşibendî, s. 227-229.

167 Bkz: Nakşibendî, s. 155-156.

168 Bkz. Nakşibendî, s. 195-196

169 Bkz. Nakşibendî, s. 197.

170 Bkz: s. 34-36.

171 Bkz: Şazeli, s. 434-435.

172 Bkz: İbn Arabî, s. 547.

173 Bkz: Nakşibendî, s. 383-388.

174 Bkz: Nakşibendî, s. 460, sonda yer alan dua kısmı Muhammed Zâhid Kotku efendinin eserinde yer almamaktadır.

martesi günü virdinde yer alan sahâbeden Ukkâşe'nin duası Şazelî¹⁷⁵ Pazar gününe ait virdte yer alan bazı peygamber ve meleklerin tesbihatlarını da İbn Arabî¹⁷⁶ cildinden almıştır. Eserinde Cevşen, Celcelütiye, Hizb-i Nasr gibi dualara hiç yer vermemiştir. Günümüz Gümüşhanevî silsilesinde okunan virdler daha çok bu esere dayanmaktadır.

Mecmûatu'l-Ahzâb'in içerisinde yer alan Cevşen duasını ülkemizde yaygın biçimde okuyan cemaat Risale-i Nur cemaatidir. Bu dua daha çok Risale-i Nur cemaatince gündemde tutulmaktadır. Bu duayı da *Mecmûatu'l-Ahzâb*'tan aldıklarını ifade etmektedirler. Dua hakkında müntesibleri şöyle demektedirler: "Küçük, büyük, yaşlı, genç, dindar ve hatta dinde hassas olmayan birçok insanın bile boynunda gördüğümüz Cevşen'i Türkiye müslümanlarına Said Nursi tanıtmış ve muazzam duâ-i nebeviyi talebelerine de tavsiye etmiştir. Risâlelerde Cevşen okuyana şu kadar mükafat, şu kadar sevap... verilir tarzında bir metod takip etmemiş Cevşen'in niçin ve nasıl okunması gerektiği hakkında bazı ipuçları vermiştir. Bir bakıma Cevşen sahip olduğu muazzam değerini Risâle-i Nur'un kazandırdığı bakış açısıyla ispatlamıştır. Cevşen'in maddi isteklerin çok çok üstünde manevi değer taşıdığını anlayabilmek için de marifetullahta terakki şarttır. Yoksa hazine gizlenmeye devam edecektir."¹⁷⁷

Son zamanlarda *Mecmûatu'l-Ahzâb* üzerine yapılan çalışmalardan birisi de Fethullah Gülen tarafından yapılmıştır. *el-Kulûbu'd-Dâria* olarak isimlendirilen bu çalışmada, eserin aslında yer alan kaynaklara olabildiğince sadık kalınarak seçilmiş ve o şekilde basılmışken, ikinci basısında ise dualar belli bir tasnife tabi tutularak aynı alimin farklı duaları peş peşe getirilmiştir. Ayrıca muayyen durum ve ahval için olan dualar eserin sonunda yer almıştır.

Üçüncü baskısında *Mecmûatu'l-Ahzâb*'in aslında olmayan Zeynelabidin'in Arafat duası, Busiri'nin Kaside-i Bürde'si, Gülen'in *Salâtu'n-Câmia'sı* gibi farklı dualar eklenmiştir. Yine bu baskıda göze çarpan bir başka hususlar da şunlardır: a-Önceki baskılarda yer alan bazı dualar birden fazla farklı kişilere nisbet edilirken üçüncü baskıda bu duaların sadece bir kişiye ait olanına yer verildiği göze çarpmaktadır. Bir başka husus ta daha önceki baskıların son kısmında yer alan muayyen gün ve vakitlerde okunulan bazı duaların bu baskıda yer almamasıdır. *Mecmûatu'l-Ahzâb*' da yer almayan duaların eklenmesinden dolayı مختارات من مجموعة الاحزاب ibaresi de çıkarılmış bulunmaktadır.

Dördüncü baskıda ise bir öncekilere ilaveten Peygamber (s.a.v.)'in sabah ve akşam okudukları duaların yanı sıra Cevşen duası da eklenmiştir. Ayrıca bunların dışında bazı hizib, vird ve dualar da yer almaktadır.

Her ne kadar *Mecmûatu'l-Ahzâb*'in tıpkısı olmasa da bir emek mahsulü olan bu çalışma Define yayınları tarafından dağıtımı yapılmaktadır.

IV. Değerlendirme ve Sonuç

Yaptığımız çalışmada ehl-i beyt ve 12 imam rivayetlerinin bazılarının Sünnî kaynaklarda olduğu görülse de Şii kaynaklarda daha çok yer aldığı görülmüş, diğer sahâbenin rivayetleri ise Sünnî kaynaklarda yer aldığı görülmüştür.

Özellikle Hz. Ali'den rivayet edilen ve halk arasında rağbet gören Cevşen, Celcelütiye gibi duaların Sünnî değil Şii kaynaklarda yer almaktadır. Bunlara ait değerlendirmeleri ilgili yerlerde yapmıştık.

Eserde yer alan evrâd, ahzab gibi dualar hakkında Gümüşhanevî: "İş bu hizipler ihtimam ile tashih edilmiştir. Bazıları şerhlerden ki Hizb- Bahr, Hizb-i Nasr, Hizb-i Ekber ve Kebîr ve Behâiye, Kenz A'zâm ve Hizb-i Nurî Hizb-i Konevî ve Hizb-i Ebi's-Suud ve Hizb-i Mevlanâ Hizb-i

175 Bkz: Şazelî, s. 273.

176 Bkz: İbn Arabî, s. 539-543.

177 Copyright © www.Cevsen

Sühreverdî Hizb-i Mûsâvvin, Hizb-i Ebî Meşş gibi bazıları tarikatlarda muteber olan kitaplardan min evvelihî ile ahirihi zikr olunduğundan mefâhir-i aleyhi gibi ve Şazelî hazretlerinin Mecmu-i Hizib'leri gibi derc ve zikir olundu. Ve bazılarının ismi ve evveleri esâmi-i kütüb'de tasrîh olunmakla muteber olup tab' olundu. Ve bazıları müelliflerinin evlatlarından ve kütüphanelerinden hatt-ı yedlerinden tasrîh ve ahz olundu.

Evrâd-ı şeyh Vefa ve Bekrî ve Halvetî ve münâcât-ı Hakem gibi. Ve bazıları asâr-ı celîle ile sabit oldu. Hizb-i Üsâme, vird-i Enes ve vird-i Üveys ve hizb-i ayât ve ve hizb-i ayâtî'l- feth ve hizb-i ayâtî'l-harb vel hıfz ve istiğfar-ı Hasenu'l-Basri ve Cünnetü'l Esmâ ve Hizbu's-Seyf gibi. Ve bazıları pirlere tevâtürle nakil ile iltizamen evrâd kalınıp hâlâ terk olunmayıp devam olduğundan müteattit nüshalardan tashîh olmuştur.

Ve ekser-i Hizb-i Gavs-i Geylanî ve Mevleviye ve Bedeviyye ve Rufâiye ve Desûkiye ve Kübreviye ve Ekberîye ve Halvetiye ve Celvetiyye ve Beyûmiye ve Sadiye ve Gazalîye ve Melamiye, Gülşeniye ve Sünbülüye ve Buhuriyye ve Haddadiye ve Şibliye ve Cüneydiye ve Uşşakiye gibi." diyerek tashih etmektedir.

Yine bazı dua, hiziblerde yer alan Süryanice kelimelerin hakkında ise şu yorumu: *"Ve bazı ahzâb-ı Rufâiye ve Gavsîye ve Şazelîye ve Kaside-i Celcelutiye'de bulunan Süryanî lisanı üzre esmalar eğer pirlere zuhûr ve sudûru yakînen malum olup ta manasına ve lügatına vâkıf ve aşına kılınıyorsa ashab-ı hakâyık tecvîz buyurmuşlardır.*

İmam Gazalî ve Kuşeyrî ve sahib-i mefâhir aleyhi gibi. Eğer böyle değilse mütalaa ve istimali caiz olmaz. Zira ümem-i salife'nin lügatı üzre olan kitaplar ve dualar mensûhtur ve kıraatı menhidir." yaparken yine eser içerisinde yer alan *"Mahbîh Bed'ak Surûh"* gibi isimler hakkında da: *"Emma bazı hiziblerde vaki (Ehûnu Kâf Edumu Hamu Hâ Emin Tuhûr Mahbîh Bed'ak Surûh Mahbîh Sekâtım Sakfatîr) gibi bunlar bir nevi melâike-i kiram lisanı üzere vârid olundu. Azim menafi vardır. İnkâr olunmaya"* yorum yaparak olaya cevaz vermektedir.

Kitabın haşiyesi hakkında ise: *"Haşiyeye-i kitaptaki risale-i dairede ve şerh-i cünnetü'l-esma'da ve şerh-i hizb-i nasr'da tafsili gelir. Tetebbu oluna. Ve Dürrü Nazim'de Yafîi hazretleri tasrîh eyledi. Ve Abdurrahman el-Bestamî ve Şarânî ve Bûnî beyan ettiler. Ve Şems-i Meârîf'te zikr olundu"* derken, eser içerisinde yer alan bazı duaların havas ve esrarı hakkında: *"Cemi-i ahzâb, Esmâ, havas ve azaim tarik-i tasavvuf ve suluk-i ahret ve terakki-i menazil ve kuvvet-i dini ve saadet-i dareyn bunların cümlesinin ruhu mutabaasında dır. Zinhar mümin olarak hiçbir kimsenin mazarratı ve helaki kasdına kıraat olunmamalı. Şayet hilâf-ı rıza hareket edip mümine düşmanlık için okursa esmâyı üzerine sıçratıp mazarratını görür. Müminin gayrının helaki için caizdir amma hin-i kıraatında niyet-i halise ve cümle-i measiden ictinab ve tehare-i kamile lazımdır."* diyerek dikkat çeker.

Yine eserde yer alan duaların riyazeti hakkında : *"Ve bazılarında riyazat gereklidir. Celcelûtiye ve zimetleri gibi. Ve kâffesinin tesiri için savm, killet-i taam ve ekl-i helal ve sıdk-ı makal ve sadaka lazımdır bu husus için"* der.

Eser içerisinde özellikle hiziblerde yer alan Arapça olmayan isimler hakkında İbn İyad'ın: *"Va'lem ennel esmaulleti gayri'l-arabi fi'l-Ahzâb leysset biluğati avami'l-mülk vel melekût vela biluğatin min luğatî'l-Alemin ve innema hiye luğatin ceberutiyye yezkurullahe bihâ fi ravdatin min riyâdi'l-Ceberutihi. Kad cemea fihâ ilme'l-Evveline ve ahirin. Men erâde ed-duâ bihâ ve hamliha vela yahmiluha illa ala taharetin kamile in emkene. Ve in hameleha el-cünüp veresehu el-Hummâ . Kalehu İbn 'İyad"* sözlerini naklederek bu tür isimlerin luğat-i ceberutiyye'den olduğunu kabul eder.

Gümüşhanevî'nin bir muhaddis olarak eserinde yer alan rivayetlere dikkatlice bakıldığında fedâil-i amal konusunda oldukça mütesahil davrandığı söylenebilir. Özellikle Hz. Ali ve ehl-i beyt kanalıyla gelen rivayetler konusunda susması ve onları eserinde zikretmesi dikkat çekicidir. Kendisinin bu hususta yukarıda değindiğimiz: “İş bu Hizipler ihtimam ile tashih edilmiştir.” şeklindeki sözleri de bunu destekler mahiyettedir. Hadis ve usûlüne vakıf bir muhaddis olarak böyle yapmasını ancak onun tasavvuf meşrebinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Mecmuatu'l-Ahzâb'ın üzerine yapılan bir çalışma olan *el-Kulûbu'd-Dâria*' da *Mecmuatu'l-Ahzâb*'ın aslında Cevşen duası varken ilk baskılarında yer almayıp da niçin *el-Kulûbu'd-Dâria*'nın son baskısında ilgili duaya yer verildiğı anlaşılmamaktadır.

Eserin aslı *Mecmûatu'l-Ahzâb* olmakla birlikte, son baskılarda aslından uzaklaşıldığı görülmektedir. Her ne kadar ilk baskılarında da seçmeci bir yaklaşımla dualar alınmıştır. Yayınevi de bunu “*el-Kulûbu'd-Dâria*, bir evrâd kitabı olarak düşünöldüğünden, önceki baskıların son bölümlerinde yer alan, muayyen durum ve vakitlerde yapılacak dualar, bu baskılarda çıkarılmıştır” ifadeleriyle vuzuha kavuşturmaktadır. Fakat son baskılarda esere farklı dualar ve virdler ilave edilmiş, özellikle cemaat önderinin *Salâtun-Câmia* isimli duasıyla çalışma, cemaatin vird kitabı olma hüviyeti kazandırılmaya çalışılmıştır.

Temennimiz bu eserin orijinaline sadık kalınarak yeni teknolojik imkânlarla tekrar basılmasıdır. Gerekirse daha sonra farklı tasniflerle de basılmasıdır.

Kaynakça

- Abdurrezzak b. Hemmam, *Musannef*, (thk: Habiburrahman el-Azamî), Beyrut, 1403, II. Bsk.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh, *Müsned*, (thk: Şuayb Arnavud-Adil Mürşid ve diğerleri), Beyrut, 2001, I. bsk.
- Bağavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Bağavî, *Şerhu's-Sünne*, (thk: Şuayb Arnavud-Züheyr eş-Şaviş), Beyrut, 1983.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî el-Horasânî, *Marifet'us-Sünen ve'l-Âsâr*, (thk: Abdulmu'ti Emin Kal'acî), Beyrut, 1991, I. bsk.
- _____, *Şuabu'l-İmân*, (thk: Abdul Ali Abdulhamid Hâmid-Muhtar Ahmed en-Nedvî), Riyad, 2003, I. bsk.,
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhalik b. Hallad Ubeiddillah el-İtkî, *Müsned*, (thk: Mahfuzurrahmân Zeynullah-Adil b. Sa'd), Medine, 2009, I. bsk.
- Copyright © www.Cevsen
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman et-Temimî es-Semerkindî, *Sünen*, (thk: Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî), 2000, I. bsk.,
- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, (thk: Şuayb el-Arnayud-Adil Mürşid ve diğerleri), Beyrut, I. bsk., 2001.
- Ebû Bekr Ahmed b. Mervan ed-Dineverî el-Mâlikî, *el-Mücâlesetu ve Cevâhiru'l-İlm*, (thk: Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen Âl-i Selmân, Beyrut,
- Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman el-Absî, *el-Musannaf fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, (thk: Kemal Yusuf el-Hût), Riyad, 1409, I. bsk.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *Sünen*, (thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsnedu Ebi Ya'lâ*, (thk: Hüseyin Selim Esed), Dimeşk, 1984.
- Ebu'l-Kasım Temmâm b. Muhammed b. Abdillâh b. Cafer b. Abdillâh b. Cüneyd el-Beceli er-Râzî, *Fevaid*, (thk: Hamdi Abdilmecid es-Silefî), Riyad, 1412, I. bsk.
- Gülen Fethullah, *el-Kulûbu'd-Dâria*, İstanbul.
- Gümüştanevî Ahmed Ziyâuddin, *Mecmuatu'l-Ahzâb*, İstanbul, 1311.
- Hacı Halife, Mustafa b. Abdillâh Katib Çelebi el-Kostantînî, *Keşfu'z-Zunûn an Esamii'l-Kutub ve'l-Funûn*, Bağdad, 1941.
- Hâkim en-Nisâbûrî, *Müstedrek ala's-Sahihayn*, (Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1990, I., bsk.
- Hindî, Alâuddin Ali Hüsâmiddin İbn Kâdî Hân el-Kâdirî el-Burhanfûrî, *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, (thk: Bekri Hayyani-Safvetu's-Saka), Beyrut, 1981, V. bsk.
- Irakî, Ebu'l-Fadl Zeynuddin Abdirrahim b. el-Hüseyn b. Abdirrahman b. Ebî Bekr b. İbrahim, *el-Muğni an Hamli'l-Esfar fi'l-Esfar fi Tahriri ma fi'l-İhya mine'l-Ahbâr -İhyau Ulumiddin'in hamişinde-*, Beyrut, 2005, I. bsk.
- İbn Ebî Şeybe, *Musannef İbn Ebi Şeybe*, (Adil b. Yusuf el-Azzazi-Ahmed b. Ferîd el-Mezidî), Riyad, 1997, I. bsk.
- İbn Ebî'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Süfyân el-Bağdadî, *eş-Şükr*, (thk: Bedr el-Bedr), Kuveyt, 1980.
- _____, *el-Kanaatu ve'Teaffuf*, (Thk: Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1993, I. bsk..
- _____, *el-Fercu ba'de's-Şidde*, (thk: Ebû Huzeyfe, Ubeydullah b. Aliye), Mısır, 1988
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen*, (thk: Muhammed Fuad Abdulbaki), Mısır, trhs.,
- İshâk b. Rahuveyh, *Müsned*, (thk: Abdulgafur b. Abdilhakk el-Belûşî), Medine-i Münevvere, 1991, I. bsk.
- Mamer b. Raşid Ebû Amr el-Ezdî, *el-Câmi'*, -Abdurrezzâk'ın *Musannaf*'ına ek olarak-(thk: Habiburrahman el-Azamî), 1403, Beyrut, II. bsk.

Muhammed Bakır Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut.

Müslim b. Haccac Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî, Sahih, (Muhammed Fuad Abdulbaki), Beyrut, trhs.

Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Amelu'l-Yevm ve'l-Leyle*, (thk: Faruk Hamade), Beyrut, 1406, II. bsk.,

_____, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, (thk: Hasen Abdülmünim Şelebi), Beyrut, 2001, I. bsk.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyub b. Mutayr eş-Şâmî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (Târik b. İvadullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî), Kahire.

_____, *ed-Dua*, (thk: Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1413, I. bsk.

Tahavî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Mısırî, *Müşkilu'l-Âsâr*, (thk: Şuayb Arnavud), Beyrut, 1415, I. bsk.,

Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, (thk ve talik: Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuad Abdulbaki- İbrahim Atve), Mısır, 1975.

Toprak Mehmet, DİA, "Cevşen" mad. İstanbul, 1993.

Zeylâî, Cemâluddin Ebû Muhammed Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Tahrîcu'l-Ehâdis ve'l-Asâr el-Vakia fi Tefsiri'l-Keşşâf li'l-Zemaşerî*, (thk: Abdullâh b. Abdirrahman es-Sa'd), Riyad, 1414, I. bsk.

Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed b. Receb b. el-Hasen el-Bağdadi el-Hanbeli, *Camîu'l-Ulum ve 'l-Hikem fi Şerhi Hamsine Hadisen bin Cevamii'l-Kelim*, (thk: Şuayb Arnavud-İbrahim Bacis), Beyrut, 2001, VII: bsk.

Şia CD'den:

Rişherî, *Mizânu'l-Hikme*,

Ayetullah Şeyh Ali el-Münâvî, *Müstedrek Sefinetu'l-Bihâr*

Dâmad, *İsna Aşara Risâleten*

Tureyhî, *Mecmau'l-Bahreyn*.

Tûsî, *el-Emâlî*,

Tabatâbî, *Sünenu'n-Nebî*.

Seyyid Haşim el-Bahranî, *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kuran*, byy., trhs.

Demirî, *Hayâtu'l-Hayavân el-Kübrâ*.

İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehcu'l-Belağâ* .

_____, *Ed'ıye Câmi'i'l-Ehâdis*

_____, *el-Beledü'l-Emin*,

_____, *Menhecu'd-Daavat.*)

_____, *İkbâlu'l-Amâl*,

_____, *Kenzu'l-Fevaid*

_____, *Zerîa ilâ Tesânifi'ş-Şia*.

_____, *Enisu'l-Müminin*,

_____, *Fî Zilali Nehcu'l-Belağâ*.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Kırk Hadis'i ve Kaynakları

Niyazi KARABULUT*

Özet

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim'den sonra şer'î delillerin ikincisi Peygamberimiz'in sünnet-i seniyyeleridir. Sünneti, Hz. Peygamber'in hadis-i şerifleri ve tebliğleri teşkil etmektedir. Bunun içindir ki, hadislerin mümkün mertebe hatasız olarak zabt, muhafaza ve nakledilmesi İslam ulemasının, bilhassa hadis âlimlerinin büyük bir gayret ve himmet sarfettikleri konu olmuştur. Ahmet Ziyaüddin tasavvufî yönüyle meşhur olsa da onun hadis alanındaki yetkinliği bilinen bir konudur. Ona göre Peygamber Efendimiz (S.A.V.)'in sünnetlerini Müslümanlara nakletme işi, alimlerin vazifelerinden biri olarak müslümanların hayrını istemenin bir gereğidir. Tekkesinde hadislerin öğretilmesi ve aktarılması konusuna önem vermiş bir İslam alimidir. Gümüşhânevî Hazretleri, hadis öğretimine özel bir önem vermiş ve hadisle alakalı birçok eserler kaleme almıştır. Eserlerinin önemli bir kısmı da hadisle ilgilidir. Bundan dolayı "muhaddis-i rum" olarak şöhret yapmıştır. Bu bildiriye onun "Kırk Hadis" isimli mecmuasındaki hadislerin kaynakları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Giriş

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, tasavvufî yönüyle meşhur olmuştur; ancak aynı zamanda hadis alanında müktesebatı tasavvuf alanından az değildir. Hadis ilmiyle ilgili eserler vermiş bir şahsiyettir. Mutasavvıfların hadis alanına alakaları bilinen bir husustur. Gümüşhanevî, bu halkanın 19. yüzyıldaki en meşhur temsilcilerindendir. Gümüşhanevî de bu geleneğe uymuştur. Muhakkak bu geleneğin geçmişte önemli temsilcileri mevcut idi. Yaşadığı dönem itibarıyla bu geleneğin en önemli temsilcisidir Gümüşhanevî. Mutasavvıfların ifadelerinde de belirttikleri gibi, her iki ilim dalı arasında kuvvetli bir bağ bulunmaktadır. Bu bağ, elbette hadis ilminin diğer İslami ilim dallarına kaynaklık etmesiyle ilgilidir.

Gümüşhanevî Hazretleri, hadis ilmine ve öğretimine özel bir önem vermiş ve hadis ilmiyle ilgili eserler telif etmiştir. Öyle ki, onun hadis ilmi ile iştigali, tarikatının bir rüknü haline gelmiş, kendisinden sonra aynı geleneği devam ettiren halifeleri tarafından bu hassasiyet günümüze kadar intikal etmiştir. Kendisine "Muhaddis-i Rûm" (Anadolu'nun Muhaddisi) de denilen Gümüşhanevî'nin, hadisle ilgili eserleri şunlardır:

- *Râmûzu'l-Ehâdîs* (Hadisler Deryası Birinci bölümde 6400, ikinci bölümde ise 701 olmak üzere toplam 7101 hadis bulunmaktadır.)
- *Levâmiu'l-Ukûl* (Râmûz'un şerhi olup beş ciltten ibarettir. I. Cilt 740, II. 720, III. 720, IV. 800, V. 846 sayfadır. 1281 yılında yazımına başlanan eser, 1875-1877 yılları arasında neşredilmiştir.)
- *Garâibu'l-Ehâdîs* (Garâibu'l-ehâdîs'de 800 kadar kısa hadis toplanmıştır. Tertibi Râmûz'un kine benzemektedir. Râmûz'daki gibi alfabetik olarak sıralanan hadislerin sonrasında zayıflık derecelerine işaret edilmiş, senedleri hazfedilen hadisler nakledildikten sonra sahabe ravisi ve rumuzlarla kaynakları gösterilmiştir.)
- *Letâifu'l-Hikem* (304 sayfadır, bazı hadis kavaidini ve hakikatlerini açıklar.)

* Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı

- *Hadis-i Erbaîn* (Bu risalede kırkiki hadisi şerif vardır)

Bu eserler oldukça yaygınlaşmıştır. Bu yaygınlaşmada Gümüşhanevînin kurduğu matbaanın da etkisi büyüktür.

Onun, Peygamber Efendimiz (sallallahü aleyhi ve selem)'den rivayet edilen: "Ümmetinden kırk hadis ezberleyen kişiyi Cenâb-ı Hakk, kıyamet günü âlimler ve fakihlerle birlikte haş-reder.", diğer bir rivayette de: "Ben, onun için, kıyamet gününde bir şahit ve şefaathçi olurum." Hadis-i Şerifindeki müjdeye nail olmak için yazdığını beyan ettiği bu risâle, özlü manalar ifade eden, kısa ve ezberlenmesi kolay hadislerin bir araya getirildiği bir eserdir. Bu risalede, daha çok ahlaki ve içtimaî meseleleri konu edinen hadisler bulunur. Gümüşhanevî'nin, kaleme aldığı bu eser, Devâu'l-Muslimîn ve Netâicu'l-İhlas eserlerinin arasında bulunan küçük bir risale şeklindedir. Basım yeri ve tarihi zikredilmeyen eserde, kırkiki hadisin yalnız metinleri yer almaktadır.

Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri'nin eserleri arasında bulunan "Kırk Hadis" yukarıda sayılan eserlerle birlikte basılmış olarak İstanbul Süleymaniye Kütüphanesinde Düğümlü Baba bölümünde 59 numarada kayıtlıdır. Sayfalar yaklaşık olarak 10,50X15,8 ebadında olup yazılı alan 5,5X11,7 boyutundadır. Kırk hadis mecmuanın 24. sayfasından başlayıp 33. sayfasında son bulur.

Hadislerin tümü kısa, veciz, İslam'ın genel hükümlerini içeren türdendir. Hazret, eserin başında hadis seçimini şöyle anlatır: "Meşhur kitaplardan metni kısa, manası geniş olanları seçip, kolaylık olsun diye senetlerini yazmadım. Ezberlenmesi kolay olsun diye hüküm yönünden açık olanları, faydasına binaen de dinin yüce kaidelerini ihtiva edenleri seçtim"

Kırk Hadis'te yer alan hadislere, belirtildiği gibi senet kısmı eklenmemiştir. Hadisi şeriflerin hangi kaynaktan alındığı da belirtilmemiştir. Hadisler ilim, güzel ahlak, tevbe, zikir, zühd, ibadetlerin fazileti gibi farklı konulara dairdir. Bunlar arasında tasavvufi yoruma müsait olanlar da bulunmaktadır. Hadisler kaynakları ve sıhhat durumları yönünden incelendiğinde, aralarında muteber kaynaklardan seçilmiş olanlar bulunmakla birlikte, bir kısmının zayıf ve mevzû olduğu kaynaklara ulaştığımızda görülmektedir. Mesela 9. Hadis olarak geçen "Bir hadis yazdığınızda onu senediyle birlikte yazın, eğer gerçek ise ecirde ortak olursunuz, değilse günahı rivayet edenedir" rivayeti mevzudur. Nitekim Abdulfettah Ebû Ğudde el-İsnadu mine'd-dîn adlı eserinde, bu rivayetin isnadın faziletini ifade etmek maksadıyla Hâkim, Ebû Nuaym, İbn Asâkir ve bazı ulema tarafından merfu kaydıyla nakledildiğini, aslında mevzu olduğunu ifade etmektedir. Suyuti'nin Câmiu's-Sağîr'inde naklettiği bu rivayete dair şârihi Munâvî, Feyzu'l-Kadir'inde Zehebî'nin rivayet hakkında mevzu dediğini nakletmiştir. Hadisler arasında mevzu olanlar bulunmaktadır. "Üç yüz sekseninci sene gelince, dağların başına gizlenmek, uzlet ve inziva ümmetimi mesuliyetten kurtarır" rivayeti de Kenzu'l-ummâl'de mevzu kaydıyla nakledilmiştir. Yine 35 numaralı hadis'in anlatım bakımından hadis tekniğine uymadığını ve hadisin kaynağına ulaşamadığımızı söyleyebiliriz.

Hadisi Erbaindeki hadislerin bir kısmının da kaynağı tespit edilememiştir. Buna göre Gümüşhanevî'nin hadise dair diğer eserlerinde olduğu gibi bu derlemesinde de rivayetlerin seçiminde kaynak veya sıhhat yönünden titiz davranmadığını söyleyebiliriz. O, daha çok terhib-terhib (umutlandırma ve korkutma) türü rivayetleri tercih edip, hadislerin amelî yönüyle ilgilenererek, sıhhat durumlarını ihmal etmiştir.

Risalenin giriş kısmında şöyle yazar: "Kullarının hidayeti ve dininin esaslarını beyan etmek için, Peygamberini, kesin deliller ve açık bürhanlarla gönderen Allah'a hamdolsun. Seçilmişlerin en üstünü olan Hz. Muhammed (S.A.V.)'e, onun ehli beytine, ashabına ve diğer sâlih kimselere salat ve selâm olsun.

Bu Allah'ın fakir kulu Ahmed Ziyâüddin der ki: Ali bin Ebî Tâlib (R.A.)'den rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Ümmetimden dinin emirleriyle ilgili kırk hadis ezberleyen kişiyi, Allahü Teâlâ kıyamet günü âlimler ve fakihlerle birlikte haşreder”. Diğer bir rivayette de: “Kıyamet günü, ben, onun şefaatçisi ve şahidi olurum” buyurmuştur.

İşte bu hadisi şerifteki büyük müjdeye nail olabilmek için, meşhur hadis kitaplarından; hükümleri açık, metni kısa, manası geniş ve ezberlenmesi kolay olan, senedleri hazfedilmiş, faydasına binaen dinin yüce kaidelerini ihtiva eden kırk hadisi seçerek bir araya getirdim.”

Birinci olarak iyi ve kötü çığır açmakla alakalı meşhur hadisle başlayan risalede yer alan hadisler ve ulaşabildiğim kadarıyla senet ve kaynakları şu şekildedir:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي وَفْتَيْبَةَ بْنِ سَعِيدٍ، وَابْنُ حُجْرٍ، قَالُوا: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ يَعْنُونَ ابْنَ جَعْفَرٍ، عَنِ الْعَلَاءِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى، كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ تَبِعَهُ، لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا، وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ، كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ تَبِعَهُ، لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ آثَامِهِمْ شَيْئًا»

1. Hadis: Kim bir iyiliğe davet ederse o yolda devam edenlerin sevabı eksiltilmeden bir misli de davet edene yazılır. Kim de bir kötülüğe davet ederse o yolda gidenlerin günahından eksiltilmeden bir misli davet eden adama yazılır. (*Sahih-i Müslim, Kitabul İlim, Hadis No:2674 C.4,s.2060*)

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَسَرِيحُ بْنُ النُّعْمَانِ، قَالَا: حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَعْمَرِ أَبِي طُوَالَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا مِمَّا يَنْتَعَى بِهِ وَجْهَ اللَّهِ، لَا يَتَعَلَّمُهُ إِلَّا لِيُصِيبَ بِهِ عَرَضًا مِنَ الدُّنْيَا، لَمْ يَجِدْ عَرَفَ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» يَعْنِي رِيحَهَا، قَالَ أَبُو الْحَسَنِ: حَدَّثَنَا أَبُو حَاتِمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ: حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ، فَذَكَرَ نَحْوَهُ

2. Hadis: Kim Allahın rızasını kazanmak için ilim öğrenirse ona istediği verilir. Dünya için ilim öğrenen kıyamet günü cennetin kokusunu alamaz. (*Süneni İbnu Mace, Hadis No:252, C.1,s.92*)

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَكَمِ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ سَأَلَ عَنْ عِلْمٍ فَكَتَمَهُ أَلْجَمَهُ اللَّهُ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»

3. Hadis: Bir kimseden bir ilim sorulur o da bildiğini gizlerse Allahu Teâlâ onu ateşten bir gem ile gemler. (*Süneni Ebu Davut, Hadis no:3658, C.3,s.321*)

حَدِيثٌ آخَرَ فِي ذَلِكَ: أَنْبَأَنَا ابْنُ حَبْرُونَ قَالَ أَنْبَأَنَا [إِسْمَاعِيلُ بْنُ] مَسْعَدَةَ قَالَ أَنْبَأَنَا حَمْرَةَ قَالَ أَنْبَأَنَا ابْنُ عَدِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا عَامِرُ بْنُ سَنَانَ قَالَ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقُرَشِيُّ عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ أَوْ وَائِلَةَ ابْنِ الْأَسْقَعِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ جَمَعَ اللَّهُ الْعُلَمَاءَ فَقَالَ إِيَّيْ لَمْ أَسْتَوْدِعْ حِكْمِي فُلُوبِكُمْ وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أُعَذِّبَكُمْ، ادْخُلُوا الْجَنَّةَ» هَذَا لَا يَصِحُّ.

4. Hadis: Kıyamet günü geldiğinde Allahu Teâlâ âlimleri toplar ve onlara şöyle buyurur: “Ben, size azap etmek için hikmetimi kalbinize tevdi etmedim, girin cennete.” (*Mevzuatu İbnul Cevzi, C.1,s.264*)

(قال موسى بن عمران يا رب من أعز عبادك عندك قال من إذا قدر غفر) أي عفا وسامح فالفعل لا يزيد العبد إلا عزا ورفعة والعافي أجره على الله تعالى حقا كما قال في الحديث المار إذا كان يوم القيامة نادى مناد من بطنان العرش ليقم من على الله أجره فلا يقوم إلا من عفى عن ذنب أخيه (هب عن أبي هريرة) ورواه عنه أيضا الدلمي لكن بيض ولده لسنده

5. Hadis: Kıyamet günü arş tarafından bir münadi şöyle bağıır: Allah üzerinde sevab olarak bir alacağı olan ağaya kalksın, diye nida eder. Bunun üzerine hiç kimse ayağa kalkmaz. Ancak din kardeşinin suçunu affeden kalkar". (Feyzul Kadir, Hadis No: 6080, C.4, s.501)

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا حَمَادٌ، أَخْبَرَنَا سُهَيْلُ بْنُ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَوَجَدَ حَرَكَةً فِي دُبُرِهِ، أَحَدَتْ أَوْ لَمْ يُحَدِّثْ، فَاشْكَلْ عَلَيْهِ فَلَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا، أَوْ يَجِدَ رِيحًا»

6. Hadis: Sizden biri namazda iken makatında bir hareket hissederse ses veya koku olana kadar dönmesin. (Sünen-i Ebu Davut, Hadis No:177,C.1,s.45)

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَشْفَرُ قَالَ: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَهَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ، قَالَا: حَدَّثَنَا صَالِحُ الْمُرِّيُّ، عَنْ سَعِيدِ الْجَرِيرِيِّ، عَنْ أَبِي عَثْمَانَ النَّهْدِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا كَانَ أَمْرًاؤُكُمْ خِيَارَكُمْ، وَأَغْنِيَاؤُكُمْ سَمْعَاءُكُمْ، وَأُمُورُكُمْ شُورَى بَيْنِكُمْ فَظَهَرَ الْأَرْضُ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ بَطْنِهَا، وَإِذَا كَانَ أَمْرًاؤُكُمْ شِرَارَكُمْ وَأَغْنِيَاؤُكُمْ بُخْلَاءُكُمْ، وَأُمُورُكُمْ إِلَى نَسَائِكُمْ فَبَطْنُ الْأَرْضِ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ ظَهْرِهَا» : [ص:٣٥٠] «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ صَالِحِ الْمُرِّيِّ، وَصَالِحِ الْمُرِّيِّ فِي حَدِيثِهِ غَرَائِبٌ يَنْفَرِدُ بِهَا لَا يُتَابِعُ عَلَيْهَا، وَهُوَ رَجُلٌ صَالِحٌ»

7. Hadis: Emirleriniz hayırlılarınız, zenginleriniz cömertleriniz ise ve işleriniz aranızda iştişare ile yapılıyorsa yerin üstü yerin altından daha hayırlıdır. Eğer emirleriniz şerhileriniz, zenginleriniz cimrileriniz ise ve işleriniz kadınlara kalmış ise yerin altı üstünden daha hayırlıdır. (Süneni Tirmizi Hadis No:2266, C.4,s.529)

إذا كان يومُ عرفةَ غفر اللهُ للخالصِ فإذا كانت ليلةُ مزدلفةَ غفر اللهُ للتجارِ فإذا كان يومُ منى غفر للجَمالينِ فإذا كان يومُ رمى جمرَةَ العقبةِ غفر اللهُ للسؤالِ فلا خلقٌ يحضُرُ ذلكَ الموقفَ إلا غَفَرَ اللهُ له (ابن حبان في الضعفاء، وابن عدى، والدارقطنى فى غرائب مالك، وابن عساکر، والديلمى عن أبى هريرة. قال الدارقطنى: منكر تفرد به الحسن بن على أبو عبد الغنى الأزدي. وقال ابن حبان: الحسن هذا يضع على الثقات. وقال ابن عدى: روى أحاديث لا يتابع عليها. وقال ابن عساکر: لم أر له من الحديث غير خمسة أحاديث وما رواه يحتمل وكم مجهود من يريد أن يكذب فى خمسة أحاديث. وأورده ابن الجوزى هذا الحديث فى الموضوعات)

8. Hadis: Arefe günü geldiğinde Allah (cc) halis hacıyı affeder. Müzdelife gecesi olunca Allah dürüst tüccarları affeder. Mina günü olunca Allah (cc) cemmal olanları affeder. Şeytan taşlama günü gelince Allah (cc) hazır olanlardan dileyeni affeder. Böylece o mevkide affedilmemiş kimse kalmaz. (Suyuti, Camiul Ehadis, Hadis No:2698, C.4,s.26)

إِذَا كَتَبْتُمْ الْحَدِيثَ فَانْكُتُبُوهُ بِإِسْنَادِهِ فَإِنْ يَكُ حَقًّا كُنْتُمْ شُرَكَاءَ فِي الْأَجْرِ وَإِنْ يَكُ باطلا كان وزره عليه (الحاكم فى علوم الحديث أبو نعيم ابن عساکر) عن علي.

9. Hadis: Bir hadis yazdığınızda onu senediyle birlikte yazın eğer gerçek ise ecirde ortak olursunuz, değilse günahı rivayet edenedir. (Feyzul Kadir, Hadis No:837,C.1 s.433)

حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ زَائِدَةَ، عَنْ لَيْثٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ [ص:٤٣١]، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا كَثُرَتْ ذُنُوبُ الْعَبْدِ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَا يُكْفِرُهَا مِنَ الْعَمَلِ، ابْتَلَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِالْحَزَنِ لِيُكْفِرَ عَنْهُ»

10. Hadis: Kulun günahı arttığında, onu silecek ameli yoksa Allahu Teâlâ günahını silmek için onu hüznü müptela kılar. (Müsnedi Ahmed İbnu Hanbel, Hadis No:25236,C.42,s.133)

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَلِيدٍ قَالَ: نا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ السَّرِيِّ الْأَنْطَاقِيُّ قَالَ: [ص:٧٣١] نا سَعِيدُ بْنُ زَكَرِيَّا الْمَدَائِنِيُّ، عَنْ عَبَسَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَادَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

وَسَلَّمَ: «إِذَا لَعَنَ آخِرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَوْلَهَا، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ عِلْمٌ فَلْيُظْهِرْهُ، فَإِنَّ كَاتِمَ الْعِلْمِ يَوْمَئِذٍ كَكَاتِمِ مَا أَنْزَلَ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»

11. Hadis: Bu ümmetin sonuncuları evvelkileri lanetledikleri zaman kimin yanında ilim varsa açıklasın. Eğer ilmi gizlerse Allahın Muhammede indirdiğini gizlemiş gibidir. (*Mucemul Evsat, Hadis No: 430, C.1,s.136*)

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَعِيدٍ الْهَمْدَانِيُّ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ، عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنْ أَبِي مَرْيَمَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: «إِذَا لَقِيَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيُسَلِّمْ عَلَيْهِ، فَإِنْ حَالَتْ بَيْنَهُمَا شَجَرَةٌ أَوْ جِدَارٌ، أَوْ حَجَرٌ نَمَّ لَقِيَهُ فَلْيُسَلِّمْ عَلَيْهِ أَيْضًا» قَالَ مُعَاوِيَةُ، وَحَدَّثَنِي عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ بُخْتٍ، عَنْ أَبِي الزَّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَهُ سَوَاءً

12. Hadis: Sizden biri arkadaşıyla karşılaştığında ona selam versin. Aralarına ağaç, duvar veya taş girdikten sonra tekrar karşılaşıncaya yine selam versin. (*Süneni Ebu Davut, Hadis No:5200,C.4,s.351*)

إذا هم العبد أن يبيزق في المسجد اضطربت أركانه وانزوى كما تنزوي الجلدة في النار، فإن هو ابتلعها أخرج الله منه اثنين وسبعين داء وكتب له بها ألف حسنة. «الدليمي عن أنس».

13. Hadis: Bir kimse mescide tükürmek istediğinde mescidin duvarları sarsılır ve ateşte yanan bir dalın toplandığı gibi mescid toplanıp büzülür. Eğer o kimse tükürüğünü yutarsa, Allah ondan yetmiş iki hastalığı çıkarır ve kendisine iki milyon hasene (sevab) yazar. (*Kenzul Ummal Hadis No:20809, C.7,s.664*)

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ هَاشِمِ النَّحَّاسِ الْكُوفِيِّ، ثنا الْقَاسِمُ بْنُ خَلِيفَةَ، ثنا أَبُو يَحْيَى التَّمِيمِيُّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ مَرَّةٍ، عَنْ عَلِيٍّ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَلَا أَعْلَمُكَ كَلِمَةً إِذَا وَقَعَتْ فِي وَرْطَةٍ فَلْتَهَا» قُلْتُ: بَلَى جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ، فَرُبَّ خَيْرٍ قَدْ عَلَّمْتَنِيهِ، قَالَ: «إِذَا وَقَعَتْ فِي وَرْطَةٍ فَقُلْ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَظِيمِ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَصْرِفُ بِهَا مَا شَاءَ مِنْ أَنْوَاعِ الْبَلَاءِ»

14. Hadis: Bir musibetle karşılaştığında şöyle de: “Bismillahirrahmanirrahim vela havle vela kuvvete illa billahil aliyuil azim.” Allahu Teâlâ bununla senden çeşitli belaları uzaklaştırır. (*ed-Dua, Taberani, Hadis No:1961, C.1,s.546*)

أنبا أحمد بن علي بن خلف بنيسابور، أنبا عبد الخالق بن علي المؤذن، ثنا بكر بن محمد بن حمدان الصيرفي، ثنا أبو بكر: محمد بن خشانم، ثنا أبو صالح العباس بن زياد، ثنا سعدان (الختلي) عن سعيد، عن قتادة، عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إذا تاب العبد من ذنوبه أنسى الله حفضة ذنوبه وأنسى ذلك جوارحه ومعامله من الأرض حتى يلقي الله يوم القيامة وليس عليه شاهد من الله بذنب)).

15. Hadis: Kul tevbe ettiği zaman Allah (cc) hafaza meleklerine kulun günahını unutturur. Bu şekilde azalarına ve işlediği yere de unutturur. Öyle ki kul günahından hiçbir şey yokken rabbine kavuşur. (*Et Tergib vet-Terhib, Hadis No:778, C.1,s.441*)

ثَبَاتًا زَاهِرًا بِنُ طَاهِرٍ أَنْبَاءًا أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْبَيْهَقِيُّ أَنْبَاءًا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَاكِمُ أَنْبَاءًا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ حَمْرَةَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ خَالِدِ الشَّيْبَانِيُّ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ الْبَرْيِّ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ عْتَبَةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّوْفَلِيُّ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا تَرَكَ الْعَبْدُ الدُّعَاءَ لِلْوَالِدَيْنِ فَإِنَّهُ يَنْقَطِعُ عَلَى الْوَالِدِ الرَّزْقُ فِي الدُّنْيَا».

16. Hadis: Kul ana babasına duayı keserse Allah da onun rızkını keser. (*Mevzuatu İbnul Cevzi, C.3, s.86; Ruhul Beyan, C.5, s.148*)

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، حَدَّثَنِي ابْنُ الْهَادِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبَّابٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا رَأَى أَحَدَكُمْ رُؤْيَا يُحِبُّهَا، فَإِمَّا هِيَ مِنَ اللَّهِ، فَلْيُحْمَدِ اللَّهَ عَلَيْهَا، وَلْيُحَدِّثْ بِهَا، وَإِذَا رَأَى غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يَكْرَهُ، فَإِمَّا هِيَ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَلْيَسْتَعِذْ مِنْ شَرِّهَا، وَلَا يَذْكُرْهَا لِأَحَدٍ، فَإِنَّهَا لَا تَضُرُّهُ»

17. Hadis: Kişi sevdiği bir rüya görürse o Allahtandır. Allaha hamdetsin ve onu anlatsın. Bunun dışında hoşlanmadığı bir rüya görürse o şeytandandır. Şeytanın şerrinden Allaha sığın-sın. O rüyayı kimseye anlatmasın rüya ona bir zarar veremez. (*Sahihi Buhari, Hadis No:6985, C.9, s.30*)

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ غِيْلَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا رِشْدِينُ يَعْنِي ابْنَ سَعْدٍ أَبُو الْحَجَّاجِ الْمَهْرِيُّ، عَنْ حَرَمَلَةَ بْنِ عِمْرَانَ التُّجَيْبِيِّ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا رَأَيْتَ اللَّهَ يُعْطِي الْعَبْدَ مِنَ الدُّنْيَا عَلَى مَعَاصِيهِ مَا يُحِبُّ، فَإِمَّا هُوَ اسْتِدْرَاجٌ» ثُمَّ تَلَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ} [الأنعام: ٤٤]

18. Hadis: Allahu Teâlânın günahkâr bir kula istediğini verdiğini görürseniz bu onun istid-racıdır. (*Ahmet b. Hanbel, Müsned, Hadis No:17311, C.28, s.547*)

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَحْمَدَ أَبُو طَالِبٍ الْكَاتِبُ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ مَالِكٍ، ثنا دَاوُدُ بْنُ الْمُحَبَّرِ، ثنا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ السَّعْدِيُّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدِ بْنِ جُدْعَانَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، أَنَّ أَصْحَابَ أَبِي ذَرٍّ قَالُوا: لِمَ إِذَا صَلَّيْتَ الْفَرِيضَةَ لَمْ تَكَدْ تَطَوُّعٌ بَعْدَهَا شَيْئًا؟ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّكَ إِذَا تَعَلَّمْتَ بَابًا مِنَ الْعِلْمِ كَانَ خَيْرًا لَكَ مِنْ أَنْ تُصَلِّيَ أَلْفَ رَكْعَةٍ تَطَوُّعًا مُتَقَبَّلَةً، وَإِذَا عَلَّمْتَ النَّاسَ عَمَلًا بِهِ أَوْ لَمْ يُعْمَلْ بِهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَلْفِ رَكْعَةٍ تُصَلِّيَهَا تَطَوُّعًا مُتَقَبَّلَةً»

19. Hadis: İlimden bir bölüm öğrenmen için bin rekât nafilâ namaz kılmaktan daha hayırlıdır. Eğer insanlara o ilimle amel edilip edilmeyeceğini öğretirsen bu da senin için bin rekât nafilâ namazdan daha hayırlıdır. (*Et-Terğib, Hadis No:219, C.1, s.74*)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَابِي ذَرٍّ قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا جَاءَ الْمَوْتُ لِطَالِبِ الْعِلْمِ وَهُوَ عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ مَاتَ وَهُوَ شَهِيدٌ»

20. Hadis: İlim talep edene ölüm geldiğinde o ilim talebi üzerinde iken ölürse şehittir. (*Mecmuuz Zevaid, Hadis no:508, C.1, s.124*)

دَخَّنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ السَّقَطِيُّ، ثنا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ، ثنا أَبُو مَعْشَرٍ، ثنا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَنْصَارِيُّ، عَنْ سَهْلِ بْنِ حَنْبَلٍ قَالَ: قَالَ أَهْلُ الْعَالِيَةِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَا بُدَّ لَنَا مِنْ مَجَالِسٍ، قَالَ: «فَأَدُّوا حَقَّ الْمَجَالِسِ»، قَالُوا: وَمَا حَقُّ الْمَجَالِسِ؟ قَالَ: «ذَكَرُ اللَّهِ كَثِيرًا، وَأَرشُدُوا السَّبِيلَ، وَعَضُّوا الْأَبْصَارَ»

21. Hadis: Allahı(cc) çok zikrederek, gelip geçenleri irşad ederek ve gözlerinizi kısarak meclislerin hakkını veriniz. (*Mucemul Kebir, Hadis No:5592, C.6, s.87, Değişik metinle...*)

إذا أحب الله عبدا أغلق عليه أمور الدنيا وفتح له أمور الآخرة. «فر عن أنس

22. Hadis: Allahu Teâlâ bir kulunu severse onun için dünya işlerini bağlar, ahiret işlerini açar. (*Kenzul Ummal, Hadis No: 6181, C.3, s.204*)

أُحْسِنِي مَا حَشَيْتُ عَلَى أُمَّتِي كِبْرُ الْبَطْنِ ومداومة النوم والكسل وضعف اليقين (الداقطني في الأفراد) عن جابر.

23. Hadis: Ümmetim için korktuğum şey; karınların büyümesi, uykuya devam edilmesi ve tembeldir. (Fezrul Kadir, Hadis No:295,C.1,s.215)

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ سَعِيدٍ الرَّازِيُّ قَالَ: نا أَبُو كُرَيْبٍ قَالَ: نا يَحْيَى بْنُ أَبِي بُكَيْرٍ، عَنْ حَمْرَةَ الزِّيَّاتِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدِ بْنِ جُدْعَانَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَدِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ، فَإِنَّهُمَا يَنْفِيَانِ الْفَقْرَ وَالذُّنُوبَ كَمَا يَنْفِي الْكَبِيرُ حَبَّتَ الْحَدِيدِ» لَمْ يَرَوْ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ، إِلَّا حَمْرَةُ الزِّيَّاتِ، وَلَا عَنْ حَمْرَةَ إِلَّا يَحْيَى بْنُ أَبِي بُكَيْرٍ، تَفَرَّدَ بِهِ: أَبُو كُرَيْبٍ »

24. Hadis: Hacca ve umreye devam ediniz. Çünkü bunlar fakirliği ve günahı yok ederler; tıpkı pasın demiri yok ettiği gibi. (Mucemul Evsat, Hadis No:3814,C.4,s.139)

خَبَرَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ بِشْرَانَ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّفَّارُ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ [ص:702] بِنُ غَالِبٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْمُبَارَكِ، حَدَّثَنَا صَالِحُ أَبُو عمرو البزارُ، حَدَّثَنَا يُونُسُ، عَنْ أَبِي عَثْمَانَ، قَالَ: غَزَوْتُ مَعَ سَلْمَانَ غَزْوَةً فَلَمَّا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ، « دَعَا مَاءً فَتَمَضَّمْضَمَّ، وَاسْتَنْشَقَ، وَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا، وَذِرَاعَيْهِ ثَلَاثًا، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ، وَغَسَلَ قَدَمَيْهِ، ثُمَّ تَتَوَلَّى شَجْرَةً فَحَرَكَهَا فَتَحَاتَتْ وَرَفَّهَا » فَقَالَ: سَلُونِي لِمَ فَعَلْتُمْ هَذَا؟ فَسَأَلُوهُ، فَقَالَ: غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفَعَلَ مِثْلَ هَذَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ تَحَاتَّتْ عَنْهُ ذُنُوبُهُ كَمَا تَحَاتَّتْ وَرَقَى هَذِهِ الشَّجَرَةَ »

25. Hadis: Kul abdest aldığı zaman günahları ondan dökülür, tıpkı şu ağaçtan yaprakların dökülmesi gibi. (Beyhaki, Şabul İman, Hadis No:2482,C.2,s.256)

(حديث مرفوع) أَنْبَأَنَا زَاهِرُ بْنُ طَاهِرٍ، أَنْبَأَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْبَيْهَقِيُّ، أَنْبَأَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَاكِمُ أَخْبَرَنِي أَبُو عَمْرٍو عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقُرَشِيُّ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا عَلَانُ بْنُ الْمُغِيرَةِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنَا أَبُو يَحْيَى الْخُرَّاسَانِيُّ سُلَيْمَانُ بْنُ عَيْسَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « إِذَا أَتَتْ عَلَى أُمَّتِي ثَلَاثُ مِائَةٍ وَثَمَانُونَ سَنَةً، فَقَدْ حَلَّتْ لَهُمُ الْعُرْبَةُ وَالتَّرْهيبُ عَلَى رُءُوسِ الْجِبَالِ. هَذَا حَدِيثٌ مَوْضُوعٌ. قَالَ ابْنُ عَدِي: سُلَيْمَانُ بْنُ عَيْسَى يَضَعُ الْحَدِيثَ

26. Hadis: Üçyüzyetmişinci sene gelince dağların başında gizlenmek, uzlet ve inziva ümmetimi mesuliyetten kurtarır. (İbnul-Cevzi, Menuatul Kübr, Hadis No:1626, mevzu kaydıyla nakledilmiştir)

(حديث مرفوع) حَدَّثَنَا يَعْلَى، عَنْ يَحْيَى بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا ابْتَلَاهُ لِيَسْمَعَ تَضَرُّعَهُ »

27. Hadis: Allah bir kulunu severse onun tazarrusunu duymak için onu belaya müptela kılar. (Kitabu'z_Zühd, hadis No:401, Farklı metinle...)

(حديث مرفوع) الْقَاضِي أَبُو الْفَرَجِ الْمُعَاوِي بْنُ زَكَرِيَّا، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ بْنِ عَامِرِ السَّعْدِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ أَبُو يَعْقُوبَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَيْسَى بْنُ يُونُسَ السَّبَّيْعِيُّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زِيَادِ بْنِ أَنْعَمِ الْأَفْرَاقِيِّ، عَنْ حَيَّانَ بْنِ أَبِي جَبَلَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ خَيْرًا أَكْثَرَ فَقَهَاءَهُمْ، وَقَلَّلَ جُهَالَهُمْ، حَتَّى إِذَا تَكَلَّمَ الْعَالِمُ وَجَدَ أَعْوَانًا، وَإِذَا تَكَلَّمَ الْجَاهِلُ فَهِرَ، وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا كَثَّرَ جُهَالَهُمْ، وَقَلَّلَ فَقَهَاءَهُمْ، حَتَّى إِذَا تَكَلَّمَ الْجَاهِلُ وَجَدَ أَعْوَانًا، وَإِذَا تَكَلَّمَ الْفَقِيهَ فَهِرَ »

28. Hadis: Allahu Teâlâ bir kavme hayır dilerse onların fakihlerini artırır, cahillerini azaltır. Fakihler konuşunca taraftar bulurlar, cahiller konuşunca yalnız kalırlar. Eğer bir kavmin hakkında şer dilerse cahilleri çok, fakihleri az olur. Fakihler konuşunca yalnız kalırlar. (*Camius-Sağir, Suyutî, Hadis No:389*)

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا يُونُسُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، أَخْبَرَنَا حَمْرَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِقَوْمٍ عَذَابًا، أَصَابَ الْعَذَابُ مَنْ كَانَ فِيهِمْ، ثُمَّ بُعِثُوا عَلَى أَعْمَالِهِمْ»

29. Hadis: Allahu Teâlâ bir azap indirirse o azap toplumun hepsine isabet eder; sonra herkes ameline göre diriltilir. (*Sahihi Buhari, Hadis No:7108,C.9,s.56*)

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ حَكِيمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ، يَعْنِي ابْنَ أَبِي خَثْعَمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا بَعَثْتُمْ إِلَيَّ رَجُلًا فَابْعَثُوهُ حَسَنَ الْوَجْهِ حَسَنَ الْاسْمِ. وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا نَعْلَمُهُ يُرْوَى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَقَدْ تَقَدَّمَ ذِكْرُنَا لِعَمْرِ بَلِينِهِ.

30. Hadis: Bana bir elçi gönderdiğinizde yüzü ve ismi güzel olanı tercih ediniz. (*Müsnedi Bezzar, Hadis No:8630,C.15,s.217*)

أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَلَمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَرَمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ، أَنَّ بَكْرَ بْنَ سَوَادَةَ حَدَّثَهُ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ يَزِيدَ الْمُعَافِرِيَّ حَدَّثَهُ، عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ دُوَيْبٍ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، أَعْطَى ابْنَ السَّعْدِيِّ أَلْفَ دِينَارٍ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَهَا، وَقَالَ: أَنَا عَنْهَا غَنِيٌّ، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: إِنِّي قَائِلٌ لَكَ مَا قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا سَأَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ رِزْقًا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ، وَلَا إِشْرَافٍ نَفْسٍ فَخُذْهُ، فَإِنَّ اللَّهَ أَعْطَاكَهُ»

31. Hadis: Siz yorulmadan Allahu Teâlâ size bir rızık gönderirse onu alın, o Allahın size ihsanıdır. (*Sahihi İbnu Hibban, Hadis No:3403, C.8,s.195*)

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ مَهْمَانَ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ أَبُو دَاوُدَ: «وَلَمْ أَفْهَمْهُ مِنْهُ جَيِّدًا» عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ وَاسِعٍ، عَنْ شَتِيرٍ، قَالَ: نَصْرُ ابْنُ نَهَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، - قَالَ نَصْرُ - عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «حَسُنَ الظَّنُّ مِنْ حُسْنِ الْعِبَادَةِ» قَالَ أَبُو دَاوُدَ: مَهْمَانُ ثِقَةٌ بَصْرِيٌّ

32. Hadis: Hüsnü zann ibadetin güzelidir. (*Süneni Ebi Davut, Hadis No:4993,C.4,s.298*)

حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَجْلَانَ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي، وَسَعِيدٌ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ خَادِمَهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ»

33. Hadis: Sizden biriniz emri altındakilere vurursa yüze vurmaktan sakınsın. (*Edebul Müfred, Hadis No:174,C.1,71*)

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ أَبِي الزُّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ، فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»

34. Hadis: Sizden biri vurursa yüze vurmaktan sakınsın; çünkü insanın sureti rahmanın suretidir. (*Müsnedi Ahmed, Hadis No:7323,C.12,s.275*)

(حدیث مرفوع) حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَعِيدٍ الْهَمْدَانِيُّ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، ثنا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنِ الْحَكَمِ، عَنِ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللَّهُ

عَنْهُمَا ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : « إِذَا عَسَرَ عَلَى الْمَرْأَةِ وَلَدُهَا ، أَخَذَ إِنَاءً لَطِيفًا يَكْتُبُ فِيهِ كَانَتْهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ سورة الأحقاف آية ٥٣ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ ، وَ كَانَتْهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا سورة النازعات آية ٦٤ ، وَ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ سورة يوسف آية ١١١ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ ، ثُمَّ يُغَسَّلُ ، وَيَسْقَى الْمَرْأَةَ مِنْهُ ، وَيَنْضَحُ عَلَى بَطْنِهَا وَفَرْجِهَا

35. Hadis: Kadın doğum yaparken zorlanırsa temiz bir kap alsın ve üzerine aşağıdaki ayetleri yazsın. “Onlar va’dedildikleri azabı gördükleri gün sanki dünyada gündüzün sadece bir saat kadar kaldıklarını sanırlar. Bu, bir tebliğdir. Yoldan çıkmışlardan başkası helak edilir mi hiç?” (46/35) “Onlar onu gördükleri zaman sanki dünyada bir akşam veya onun kuşluk vaktinden fazla kalmamış gibi olurlar.” (79/46) “Andolsun, onların kissalarında temiz akıl sahipleri için ibretler vardır. (Bu Kur’an) düzüp uydurulacak bir söz değildir, ancak kendinden öncekilerin doğrulayıcısı, her şeyin ‘çeşitli biçimlerde açıklaması’ ve iman edecek bir topluluk için bir hidayet ve rahmettir.” (12/111) Sonra kabı su ile yıkasın, kadın o sudan içsin, karnına ve avret yerine sürsün. (*Amelil Yevmi vel leyle, ibni Sini,619*)

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ السَّرْحِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زِيَادٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ رَافِعِ التَّنُوخِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ، وَمَا سِوَى ذَلِكَ فَهُوَ فَضْلٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ، أَوْ قَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ »

36. Hadis: İlim üçtür, bundan başkası yoktur. Bunlar: Muhkem ayet, tatbik edilen sünnet ve adaletli taksimdir. (*Süneni Ebi Davut, Hadis No:2885,C.3,s.119*)

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ السَّرْحِ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي بُرَيْدٍ، وَسَعِيدِ بْنِ أَبِي أَيُّوبَ، عَنْ زَبَّانَ بْنِ قَائِدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ مَعَاذٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الصَّلَاةَ وَالصِّيَامَ وَالذِّكْرَ تَضَاعَفَ عَلَى النَّفَقَةِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِسَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ»

37. Hadis: Namaz, oruç ve zikrin sevabı, Allah yolunda infak etmekten (harcamaktan) yedi yüz kat daha fazladır. (*Süneni Ebi Davut, Hadis No:2498,C.3,s.8*)

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله {صلى الله عليه وسلم} إذا عظمت أمتي الدنيا نزعتم منها هيبة الإسلام و إذا تركت الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر حرمت بركة الوحي و إذا تسابت أمتي سقطت من عين الله تعالى

38. Hadis: Ümmetim dünyaya meylederse İslamın heybeti onlardan alınır. Emri bil maruf nehyi anil münkeri terk ederlerse vahyin bereketinden alıkonulurlar. Birbirilerine dil uzattıklarında, Allah katındaki değerleri düşer. (*Nevadiri'l-Usul fi Ehadisi'r-Rusul, II,161*)

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: إِذَا فَرَعَ أَحَدُكُمْ فِي النَّوْمِ فَلْيَقُلْ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ غَضَبِهِ وَعِقَابِهِ وَشَرِّ عِبَادِهِ، وَمِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَأَنْ يَخْضُرُونَ فَإِنَّهَا لَنْ تَضُرَّهُ. فَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو، يُلْفَنُهَا مَنْ بَلَغَ مِنْ وَلَدِهِ، وَمَنْ لَمْ يَبْلُغْ مِنْهُمْ كَتَبَهَا فِي صَدِّكَ ثُمَّ عَلَّقَهَا فِي عُنُقِهِ. هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ.

39. Hadis: Sizden biri uykudan uyandığında şöyle desin: “Allahın adıyla, Allahın gazabından, korkutmasının şerrinden, kullarının şerrinden ve şeytanların aldatmasından Allahın kelimelerine sığınırım.” O zaman o rüya kendisine zarar vermez”. (*Süneni Tirmizi, Hadis No:3528,-C.5,s.429*)

حَدَّثَنَا صَالِحُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التَّمِيمِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْفَرَجُ بْنُ فَصَّالَةَ أَبُو فَصَّالَةَ الشَّامِيُّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ

مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا فَعَلْتَ أُمَّتِي حَمْسَ عَشْرَةَ حَصْلَةً حَلَّ بِهَا الْبَلَاءُ فَقِيلَ: وَمَا هُنَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: إِذَا كَانَ الْمَعْتَمُّ دُولًا، وَالْأَمَانَةُ مَعْتَمًا، وَالزَّكَاةُ مَغْرَمًا، وَأَطَاعَ الرَّجُلُ زَوْجَتَهُ، وَعَقَى أُمَّهُ، وَبَرَ صَدِيقَهُ، وَجَفَا أَبَاهُ، وَارْتَفَعَتِ الْأَصْوَاتُ فِي الْمَسَاجِدِ، وَكَانَ زَعِيمُ الْقَوْمِ أَرْدَ لَهُمْ، وَأَكْرَمَ الرَّجُلُ مَخَافَةَ شَرِّهِ، وَشَرِبَتِ الْخُمُورُ، وَلَبَسَ الْحَرِيرُ، وَاتَّخَذَتِ الْقَيْنَاتُ وَالْمَعَارِفُ، وَلَعَنَ آخِرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَوْلَاهَا، فَلْيَرْتَقِبُوا عِنْدَ ذَلِكَ رِيحًا حَمْرَاءَ أَوْ خَسْفًا وَمَسْخًا.

40. Hadis: Ümmetim şu onbeş şeyi yaparlarsa belaya müptela olurlar. Eğer ganimet çarçur edilirse, emanet ganimet kabul edilirse, zekât angarya kabul edilirse, kişi anasına isyan edip karısına itaat ederse, kişi arkadaşına iyilik edip babasına cefa ederse, sesler mescitte yükseltilirse, kavmin rezili önder olursa, bir kimseye şerrinden korkulduğu için kendisine ikram edilirse, içki içilirse, ipek giyilirse, çalgı çalınır ve süsleme yapılırsa, bu ümmetin sonradan gelenleri öncekilere lanet okursa kızıl rüzgarları, yere batmaları ve hayvanlara dönüştürülmeyi bekleyin. (Süneni Tirmizi, Hadis No:2210,C.4,s.64)

إذا قام أحدكم من المجلس فليسلم فإنه يكتب له ألف حسنة وتقضى له ألف حاجة ويخرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه

41. Hadis: Sizden biriniz bir topluluktan kalktığı vakit selam versin; bu sebeple ona bin iyilik yazılır, bin haceti giderilir, anasından doğduğu gibi günahları temizlenir. (Kenzul Ummal,- Hadis No: 25436, c. 9,s.280)

إذا قصر العبد في العمل ابتلاه الله بالهم. «حم في الزهد عن الحكم» مرسلا.

42. Hadis: Kişi amelini eksiltirse Allahu Teâlâ onu sıkıntıya sokar. (Kenzul Ummal, Hadis No:6787,C.3,s.328)



Kirk Hadis'in birinci ve son sayfaları

Kaynakça:

- Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Hazırlayan: Necdet Yılmaz, Seha Yay., İstanbul, 1992
- Buhari, Muhammed b. Abdullah b. Malik Ali b. Muhammed, *Sahih-i Buhari*, Basım yeri yok, 1358 h. _____, *el-Edebu'l-Müfred*, Beyrut, Trz.
- Ebû Davud, Süleymân b. Eş'âs, *Sünen*, İstanbul, Trz
- Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan *Hakim et-Tirmizi*, Nevadiru'l-Usul fî Ma'rifeti Ehâdisi'r-Resul, Beyrut, tarihsiz.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletu'l- Ehâdisi's- Sahîha*, I- IV, Beyrut 1985. _____, *Silsiletu Ehâdisi'd- Da'îfe ve'l- Mevdû'a*, I- IV, Beyrut 1985.
- Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmet Ziyaüddin (ks) Hayatı, Eserleri, Tarikat anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*, İstanbul 1984.
- Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekir, *Mecme'u'z- Zevâid*, I- X, Beyrut 1967.
- İbn Mace, Hafız Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *Sünen-i İbni Mace*, (Ta'lik: Muhammed Fuad Abdulbaki), Basım Yeri yok, 1373 h./1954 m.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed: *el-Müsned*, I-X, Beyrut 1991. _____, *Kitûbu'z-Zühd*, (Thk. M. Sa'îd Zeğlûl), Beyrut 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l- Ferec Abdurrahmân b. Ali, *el- Mevzû'ât*, I- III, Beyrut 1983.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, Beyrut, Tarihsiz.
- Müslim, b. Haccac el-Kuşeyri, *el-Cami'us-Sahih*, (Tah. M.Fuad Abdulbaki), Mısır, 1374 h./1955 m.
- Nesai, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen* I-IIIIV Beyrut-1988 _____, *Amelil Yevm vel_ Leyle*, Beyrut- 1987
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el- Câmî'u's- Sağîr*, I- II, Beyrut Trz.
- Taberânî, Ebû Kâsım Süleyman, *el- Mu'cemu'l- Kebîr*, I- XXV, Beyrut 1983 _____, *el- Mu'cemu's- Sağîr*, I- II, Beyrut 1983.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *Sünen-i Tirmizi*, (Tahkik ve Ta'lik: İbrahim Utve), Basım yeri yok, 1962 /1382 h.
- Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *Feyzü'l-Kadir Şerhu'l-Camii's-Sağîr*, Kahire- 1329 h.

V

GÜMÜŞHANEVÎ VE FIKIH

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Fıkıh
Emine Gümüş BÖKE

Şeriat-Tarikat-Hakikat-Marifet Dörtlüsünde Şeriatın Yeri ve Önemi
Hasan ELLEK

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde Zâhirî ve Bâtînî Fıkıh
Yusuf ŞEN

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’de Makasid Düşüncesi
Fetullah YILMAZ

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’nin *Cami’-l-Mütûn* Adlı Eserinde
“Meşakkat” Kavramı ve Hükümlere Etkisi
Emrullah DUMLU

Kavâid-Davâbit Ayırımı Bağlamında Gümüşhanevî’nin *Câmi’u’l-mütûn*
Adlı Eserinde Zikrettiği Özel Kurallar
Merter Rahmi TELKENAROĞLU

Necâtü’l-Ğâfilîn Şerhi *Şifâü’l-Mü’minîn*’e Fikhî Açıdan Bakış
İsmail BİLGİLİ

Râmûzu’l-Ehâdîs’te Yer Alan Yöneticilerle İlgili Bazı Hadislerin Modern Hukukla Mukayeseli İncelenmesi,
Recep ÇİĞDEM

Gümüşhanevî’de Aile Hukuku: Nikâh-Talak ve Âdâbı
Yılmaz FİDAN

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’nin *el-‘Âbir fi’l-Ensâr ve’l-Muhâcir* isimli Eseri ve
Fikhi Yönden Değerlendirilmesi
Ömer Faruk HABERGETİREN

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Fıkıh

Emine Gümüş BÖKE*

Özet

Zühd ve takva dolu bir hayat anlayışını benimseyen Gümüşhanevî, tasavvuf tarihinin önemli simalarından biri olmakla beraber fıkıh alanında da dersler okutmuş ve ilmi eserler ortaya koymuştur. *Câmi’u’l-menâsık alâ ahseni’l-mesâlik* (hac ibadetini konu alır), *Kitâbu’l abir fi’l-ensari ve’l-muhacir* gibi eserleri fıkıh dair kaynaklar arasında zikredilir. Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı Devleti’nin çalkantılı, buhranlı bir devrinde yaşamış olan Gümüşhanevî hazretleri, tarikat anlayışı, tekkesi, tasavvuf, fıkıh ve hadise dair eserleri ve dünyanın çeşitli bölgelerine gönderdiği halifeleriyle günümüzde de halen canlılığını muhafaza eden bir tesir ve şöhrete sahiptir. Gümüşhanevîye asıl ününü kazandıran tasavvufî şahsiyetidir. Ancak onun fıkıhla ilgili çalışmalarını verdiği fıkıh derslerinde görmek mümkün.

Gümüşhanevî’nin fikhî yönünü konu edindiğimiz bu çalışmada onun bu yönüne bir pencere açmak amacıyla dikkat çekmektir. Dolayısıyla bir tasavvuf ehli olarak Gümüşhanevî’nin fıkıh ilimlerine göstermiş olduğu alakaya temas etmek yararlı olacaktır.

Giriş

İslam tarihi boyunca her dönemde karşılıklı etkileşim içinde bulunan fıkıh ve tasavvuf ilimleri arasındaki ilişki, araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Medeniyet tarihimizde “*en güzel örnek*” olan Hz. Peygamber’i model alarak insan-ı kâmil olma yolunda ilerlemeyi gaye edinen ve tasavvuf ilmi ile fıkıh ilmini bünyelerinde özümseyen önemli mutasavvif alimlerimiz yetişmiştir. Milletimizin içinden çıkan bu değerler halkasının en önemli temsilcilerinden biri de Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’dir.

Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı Devleti’nin çalkantılı, buhranlı bir devrinde yaşamış olan Gümüşhanevî hazretleri¹, tarikat anlayışı, tekkesi, tasavvuf, fıkıh ve hadise dair eserleri ve dünyanın çeşitli bölgelerine gönderdiği halifeleriyle günümüzde de halen canlılığını muhafaza eden bir tesir ve şöhrete sahiptir. Gümüşhanevîye asıl ününü kazandıran tasavvufî şahsiyetidir. Ancak onun fıkıhla ilgili çalışmalarını, verdiği fıkıh derslerinde ve ilgili eserlerinde görmek mümkündür.

Gümüşhanevî’nin fikhî yönünü konu edindiğimiz bu çalışmada amacımız onun bu yönüne bir pencere açmak ve bu alana dikkat çekmektir. Dolayısıyla bir tasavvuf ehli olarak Gümüşhanevî’nin fıkıh ilimlerine göstermiş olduğu alakaya temas etmek yararlı olacaktır.

Tasavvuf ve Fıkıh

Tasavvuf; İslâm’ın ruh hayatı ve İslâm Peygamberi’nin şahsında temsil ettiği manevî otoritenin, müesseseleşmiş ve günümüze kadar yaygınlaşarak gelmiş şeklidir. Fıkıh ise İmam-ı Azam Ebû Hanife’ye göre “nefsin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmek”tir². Diğer bir ifadeyle fıkıh, kişinin hak, yetki ve yükümlülüklerini bilmesinin ilmidir. Fıkıh ilminin gayesi insanla insan, insanla cemiyet ve insanla eşya arasındaki münasebetleri düzenlemektir. Tâbiin ve tebe-i tâbiin döneminde henüz ilimler bağımsız hale gelmediği için “fıkıh” kelimesiyle genel-

* Dr., Öğretmen

1 Aydoğdu, Rukiye, 19.YY. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi –Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde- (Yüksek Lisans Tezi, Basılmamış), Ankara 2008, s.5.

2 Ögke, Ahmet, İzz B. Abdisselâm’da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi, Dini Araştırmalar Dergisi, 2004, c:6, sa:18, s. 184.

likle “mutlak ilim” kastedilirdi. Ancak daha sonraları “el-Fıkhü'l-Ekber” tabiri akaid ve tevhid ilminin; “el-Fıkhü'l-vidcâni” ya da “Fıkh-ı bâtin” ve “İlmü'l-kulüb”, nefis tezkiyesi, ahlak eğitimi ve tasavvuf ilminin; sadece “Fıkıh” veya “Fıkh-ı zâhir” ibadet, muâmelât ve cezalara ait şer'î hükümleri ve amellerin organlara ait zâhirî kısmını inceleyen ilmin adı oldu. Dolayısıyla fıkıh ibâdetlerin zâhiri yönünü konu edinirken, mânevî/kalbî boyutunu tasavvuf üstlenmiş ve bunun sonucunda fikh-ı zahir³, fikh-ı batın⁴ ayrışımı gerçekleşmiştir⁵.

Fakihler, namaz, oruç, hacc gibi ibadetlerle nikâh, talâk, ticaret ve kısas gibi muâmelâtı inceleyip hükümlerini tedvin ederken, mutasavvıflar zühd, takvâ ve ihlâs gibi bâtinî ahkâmı canlı örnekler halinde halka sunmaya gayret göstermişler ve fukahânın bıraktığı boşluğu doldurma-ya çalışmışlardır. Bir anlamda fıkıhın dışarıdan incelediği konuları, tasavvuf içeriden anlamak ve anlatmak istemiştir. Nasıl ibadetlerin zâhiri bir şekli varsa ve bunlarla ilgili hükümler fıkıh ilminin konusunu teşkil ediyorsa, huzur-ı kalp, hudu ve huşûun da öyle bir bâtinî şartı vardır ki o da tasavvufun konusunu teşkil eder.

Netice itibariyle, fıkıh ve tasavvuf birbirlerini tamamlayan iki ilim olmakla birlikte, vasıta ve vesileleri farklıdır. Her ikisinin kaynağı Kur'an ve sünnettir. Ancak fıkıh ilmi, akıl ile istinbat ve burhan yolunu, mutasavvıflar ise manevî tecrübe ve mükâşefe yolunu izlemektedirler⁶. Ayırlığın sebebi, fıkıhın ibadetlere, âdetlere ve muamelelere ait zâhiri hükümlerle meşgul olması, yani insanın dış hayatını düzenleyen ilim olması, buna karşılık, tasavvufun ruhu terbiye etmek, kalbi tatmin etmek, kısaca içe ait yönü düzenleme ilmi olmasıdır⁷. Gazzali fıkıh ve tasavvuf yolunu birleştiren bir âlim olarak bu noktada gerçek bir fakih olmuştur. Zira İslâmî ilimlerin birbiriyle çatışması da söz konusu olamaz.

Gümüşhanevî'nin İlmî Şahsiyeti

Ahmed b. Mustafa b. Abdurrahman el-Gümüşhanevî, Gümüşhane'nin Emirler mahallesinde doğmuş ve doğduğu yere nispetle Gümüşhanevî ismiyle şöhret olmuştur⁸. Doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda farklı bilgiler bulunmakla beraber, 1813 yılında doğduğu bilinmektedir⁹. Gümüşhanevî'nin ilmindeki yetneği küçük yaşta kendini göstermiş, beş yaşındayken Kur'an-ı Kerim'i hatmetmiş, sekiz yaşında *Kasîd*, *Delâil*, *Hizb-i Âzam*'i okuyarak icazet almıştır. Bu icazetnamelerde zikrettiği *Şeyh Salim*, *Şeyh Ömer el-Bağdadî*, *Şeyh Ali el-Vefâi* ve *Şeyh Ali*'nin Gümüşhane'deki hocaları olduğunu söylemek mümkündür¹⁰. On yaşına kadar Gümüşhane'de yaşayan Gümüşhanevî sonra ailesinin ticaret için Trabzon'a gitmesi sebebiyle tahsiline burada devam etmiş, çeşitli âlimlerden sarf, nahiv, fıkıh dersleri almıştır¹¹.

Gümüşhanevî'nin ilme düşkünlüğünün farkında olan babası, ağabeyi askerden dönene kadar kendisine yardım etmesini, sonra onu ilim tahsili için İstanbul'a göndereceğini söylemiş, bunun üzerine babasının vaadini sabırla bekleyen Gümüşhanevî, bir taraftan da para biriktir-

3 İbâdet, muâmelat ve cezâlarla ilgili şer'î hükümlerin ve amellerin organlara ait zâhiri kısmını inceleyen ilmin adı.

4 Nefs tezkiyesi, ahlâk eğitimi ve tasavvuf ilminin adı.

5 Köksal, İsmail, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara-1999, sa: 2, s. 87; en-Nedvî, Abdu'l-Bârî, *Kitap ve Sünnetin Ruhuna Göre Tasavvuf ve Hayat*, (Çev: Mustafa Ateş), TDV Yayınları, Ankara 2009, s. 23 vd.

6 Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul-2004, s. 63-64; Ögke, *agm.*, s.183 vd.; en-Nedvî, *age.*, s. 23-28.

7 Köksal, *agm.*, s.83.

8 Gündüz, İrfan, “Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin”, md., DİA, XIV, İstanbul-1996, s. 276; Yazıcı, Mahmut, *Gümüşhanevî Hazretleri Hayatı Hadisçiliği ve Kırk Hadis*, Gaye Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s.6.

9 Vassaf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliya*, (Trc. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş), Seha Neşriyat, İstanbul 1999, c:II, s. 340-341.

10 Gündüz, İrfan, “Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri”, Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, Seha yay., İstanbul-1992, s.18; Yılmaz, Hülya, *Dünden Bugüne Gümüşhanevî Mektebi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1997, s.54.

11 Bursalı Mehmet Tahir Efendi, “Osmanlı Müellifleri”, Meral yay., İstanbul-ty., I, s.102; Mustafa Fevzî b. Numan, “Hediyyetu'l-Halidin fi Menakıb-ı Kutbi'l-arifin Mevlana Ahmed b. Mustafa b. Abdurrahman el-Gümüşhanevî”, İstanbul-1895, s.16-17; Vassaf, Hüseyin, *age.*, II, s.340.

mek için para keseleri örüp satmaya başlamıştır¹². Bir müddet sonra amcasının nezaretinde ticaret için İstanbul'a giden Gümüşhanevî, aradığı ilim ve marifet beldesini bulmuş, bir daha Trabzon'a dönmeyerek Beyazid Medresesi'ne kaydolmuştur. "Yardımcı ve dost olarak Allah bana yeter" diyen Gümüşhanevî burada bir şeyhe intisap ederek hikmet, ahbar, tasavvuf ve fen ilimleri tahsil etmiştir. Daha sonra Mahmutpaşa Medresesine yerleşmiştir. Zamanın önde gelen âlimlerinden Sultan Abdülmecid'in hocası *Hafız Mehmed Emin*, II. Mahmut'un hocası *Abdurrahman Harbutî* ve *Laz Osman*'ın Süleymaniye Camii'ndeki derslerine devam ederek ilim tahsil etmiştir¹³. Mahmutpaşa ve Beyazid medreselerinde müderrislik yapan, icazet veren Gümüşhanevî ders halkalarını genişletmiş, ayrıca otuz yıl sürecek olan eser te'lifatına başlamıştır¹⁴.

Küçük yaştan itibaren tasavvufî eğitim almaya başlayan Gümüşhanevî, İstanbul'daki tahsil hayatı boyunca tasavvufî çevrelerle münasebetini sürdürerek Trablusşam müftüsü diye meşhur olan Hâlidî şeyhi Ahmed el-Ervâdî'ye intisap etmiştir. 1848 yılında Mahmud Paşa Medresesi'ndeki hücrelerinde gerçekleştirdiği iki halvetten sonra Ervâdî'den hilâfet almıştır¹⁵. Tarikaten Nakşibendî, meşreben Şazelî olduğunu söyleyen Gümüşhanevî, Nakşibendiyye ve Şazelîyye'nin usul ve âdâbı çerçevesinde yoğunlaşan bir irşad faaliyeti sürdürmüştür. İlk eseri *Necâtu'l-Gâfilîn'i* 1847'de son eseri *Levâmiu'l-ukûl'u* 1875'de neşreden Gümüşhanevî'nin tekkeye (Fatma Sultan Camii) taşınmaya kadar ilmi eser çalışmalarına devam ettiği bilinmektedir¹⁶.

Toplumun hertürlü ihtiyacına cevap verme gayreti içinde olan Gümüşhanevî, o devirde yani kurulmaya başlanan ve faizle çalışan bankalara bir alternatif olarak, müntesiplerinin ellerinde bulunan menkul kıymetleri bir araya getirerek bir yardım ve borç sandığı kurdu muştur. Âtıl vaziyette bulunan bu birikimler toplanarak ortak yardımlaşma ve yatırım amacıyla kullanılacak bir sermaye olmuştur.

Gümüşhanevî tekkesinde kurduğu yardımlaşma ve yatırım sandığında biriken sermaye ile büyükçe bir matbaa satın alarak, ilmî eserlerin ilim erbabına ücretsiz dağıtılarak, ilmin daha verimli ve yaygın hale getirilmesine gayret göstermiştir. Aynı sermayeden tahsis edilen beş-yüzer altınlık vakıflarla İstanbul, Bayburt, Rize ve Of'ta onsekizbin ciltlik dört ayrı kütüphane tesis edilerek ilmin Anadolu'da da yayılması temin edilmeye çalışılmıştır¹⁷.

Gümüşhanevî'nin tarikat ve tasavvuf anlayışında ferdi planda kâmil insanlar yetiştirme hedefi gözetilirken, ictimâî hayatın da asla ihmal edilmediğini görüyoruz. Esasen O'nun tarikat faaliyeti ve tasavvufî eğitimle ulaşmak istediği asıl hedef fikriyle, imanıyla, ahlakıyla kemâle ermiş, şuurlu Müslümanların oluşturduğu ideal bir toplum ortaya çıkarmaktır¹⁸.

Gümüşhanevî'nin Fikhî Yönü

Çocukluğundan beri, tasavvufî bir çevre içerisinde tahsiline başladığını kendi ifadelerinden anladığımız Gümüşhanevî, zâhiri ilimlerin tahsiline önem vermiş, halifelerinde her şeyden önce ilmî yeterliliğin bulunmasını şart koşturmuştur. Halidiyye'nin Ziyâiyye Kolu'nun piri ve müessisi olan Gümüşhanevî pek çok esere imza atmış olan bir müellif ve mutasavvıf olduğu kadar, yüzden fazla kişiye de hilâfet tâci giydiren bir müşdidir.

12 Mustafa Fevzi, age., 17; Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Mecmûatu'l-Ahzab*, İstanbul 1986, s.21.

13 Vassaf, age., II, s.341;

14 Yılmaz, age., s 54-55.

15 Gündüz, agm, *D'Á*, XIV, s.276.

16 Gündüz, age., s. 55; Ece, Hüseyin K., *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hayatı ve Eserleri*, Atatürk üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (Mezuniyet Tezi), Erzurum 1978, s.1.

17 Kara, İsmail, *Gümüşhanevî Halifelerinden Şeyh Osman Niyazi Efendi ve Güneyce- Rize'deki Tekkesi*, İstanbul 2009, s. 18-23; Yazıcı, age., s.10-12.

18 Yazıcı, age., s.10; Yılmaz, Hülya, age., s. 58; Aydoğdu, age., s. 75.

Dini ilimleri öğrenme ve sünnete uyma konusu üzerinde hassasiyetle duran Gümüşhanevî, tekkesinde hadis okutmaya ağırlık vermiş, böylece kendi zamanında hem bir tekke, hem de bir dârü'l-hadis hüviyeti kazanan dergahına bir çok devlet adamı zaman zaman gelerek sohbet ve derslerine iştirak etmiştir¹⁹. Kulluk ve yaradılış gayesinin Cenâb-ı Hakk'ın birliğine ermek olduğunu ifade eden Gümüşhanevî, kişiyi bu gayeye götüren sebeplerin başında ilmi görmektedir.

Zühd ve takva dolu bir hayat anlayışını benimseyen Gümüşhanevî, tasavvuf tarihinin önemli simalarından biri olmakla beraber fıkıh alanında da dersler okumuş ve okutmuştur. Fıkıh ilmini medrese yıllarında tahsil ederek icazet alan Gümüşhanevî'nin özellikle okuttuğu fıkıh kitaplarından bazıları şunlardır:

Şürünbülâfî, Timurtâşî, Remlî, Hasköyî, Lâkânî, Münâvî, Halebî, İbn Mâlik İbn Hişam, İbn Ukayl, Şeyh Halid el-Ezherî, Cürcânî, Taftazânî, İsamuddin, Molla Cami, Adud, Sadru's-Şeria, Molla Hüsrev ve Merğinaî'nin fıkıha dair bütün eserleri,

-Ruhî, Kureyşî ve diğerlerinin Hidaye şerhleri, Kadıhan, Saatî, Ebu'l-behâ, Mevsilî,

-Rûmî, İbn Hümâm, Neseî, Kudûrî, Maturudî ve Eşarî'nin bütün eserleri,

İbn Hacer el-Askalani'nin Fethu'l-Bâri'si, Aynî'nin Umdetu'l-Kârî'si. Suyûtî'nin eserleri.²⁰.

Onun en meşhur eseri *Râmûzu'l-Ehâdis* olsa da akaid, fıkıh, ahlâk ve tasavvufa dair de eserler kaleme almıştır. Böylece zahirî ve bâtinî ilimleri bir araya getiren Gümüşhanevî Hazretleri, müteşerri bir alim olma özelliğine sahiptir. O, şahsında fikh-ı zâhirî ile fikh-ı batiniyi birleştirmiştir²¹. Bu durumunu gerek *Levâmüü'l-ukûl*'da fikhî hadisleri yorumlarken ve gerekse haccın esrarına dair yazdığı *Câmiu'l-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik* adlı eserinde ortaya koymuştur. Gümüşhanevî'nin bu eseri haccın esrarına dair yazılmış önemli eserlerden biridir. Eserde hemen bütün hac fiillerinin hikmet-i teşriyesi izah edilmiştir. Bu sebeple söz konusu eser, fıkıh-tasavvuf ilişkisinin ve haccın hikmet-i teşriyesinin en iyi örneklerinden biridir²². Hac ibadetini konu alan ve ayrıntılı biçimde hac menâsikini, rükunlerini anlatan bu eser 432 sayfa olup 1289'da İstanbul'da basılmıştır²³.

Hacc ibadetini, "*Bugün size dininizi olgunlaştırdım, size nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı beğendim*"²⁴ ayetinin nazil olduğu ve dinin kendisinde tamamlandığı bir kulluk borcu olması cihetiyle, ömrün tek ibadeti, İslâm Dinî'nin en büyük rüknü ve kalb ile bâtına hayat veren bir mükellefiyet olarak tavsif eden Gümüşhanevî²⁵, haccın âdâb, evsâf ve erkânını yirmi bâbda fikhî açıklamalara yer vererek tavaf, ihram, say, vakfe, müzdelife ve haccın tüm menasiki anlatılmıştır. Zaman zaman tasavvufî yorumlara da yer verilen eserde Haremeyn'in faziletine dair bir bölüm de bulunmaktadır.

Gümüşhanevî, bu eserinde, hacc ibâdetinin başından sonuna kadar geçen belli başlı erkânını yirmi bâbda sıralamaktadır. Bu bablar şu başlıkları sıralamaktadır:

1- Hacc ile ilgili âyet ve hadislerle, Mekke ve Medine'nin kudsîyeti, Hz. Peygambere komşu olmanın fazileti,

19 Gündüz, agm., *DİA*, XIV, s. 276; Aydın, Abdullah, "*Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî*", Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, Seha yay., İstanbul 1992, s. 61.

20 Gümüşhanevî, age., s. 19; Aydoğdu, age., s. 36.

21 Yılmaz, Hülya, age., s.51; Türer, Osman, "*Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî'nin Şeriat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı*", Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, Seha yay., İstanbul-1992, s.73.,

22 Kahraman, Abdullah, "*Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî'nin Bazı Fikhî Hadislere Yaklaşımı*", (Gümüşhanevî sempozyumu 2013, Bağcılar Belediyesi, Basılmamış tebliğ), s. 2.

23 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâuddin, *Câmiu'l-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik*, İstanbul, 1289.

24 El-Mâide, 5/3.

25 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-menâsik* s. 2-3.

- 2.- Haccın farziyeti, vakti, şart ve erkânı,
- 3-Haccın zamanı,
- 4- İhram ve şartları,
- 5- İhramlı iken yapılacak işlerden, haccın ve ihramın vecihlerinden, delinin ve hünsa-i müşkilin ihrama girmesi,
- 6- Haccın adabı, vakfe, tavaf ve işleri,
- 7-Umrenin şart ve vacipleri,
- 8-Kıran ve temettü haccı,
- 9-Cinayetler,
- 10-Avlanma,
- 11-Mikatlari tecavüz (mikât kurallarını ihlal),
- 12-Bir ihramı diğerine izafet,
- 13-İhsar,
- 14-Haccın kuvveti,
- 15- Hac vasiyeti,
- 16-Başkasının namına yapılan hac,
- 17-Kurban,
- 18- Nezir (Adak)
- 19-Hz. Peygamberin kabrini ziyaret,
- 20-Haccın esrarı²⁶.

Gümüşhanevî'nin derlemiş olduğu *Râmûzu'l-Ehâdis* adlı hadis kitabında bir müslümanın hayatını bütün yönleriyle tanzim edecek her konuya ait hadislere yer verilmiştir. Bunlar arasında fikhî konulara ait olanlar epey bir yekün teşkil etmektedir. Gümüşhanevî fikhî hadislerin izahında gerektiği zaman farklı mezheplere yer vermekle birlikte mensup olduğu Hanefî mezhebini tercih etmiştir. Bu tip hadislerin izahında fıkıh ve fıkıh usulü terminolojisini vukufiyetle kullanmıştır²⁷.

Câmi'ü'l-mütûn adlı eserinde ise Gümüşhanevî, günlük hayatta yapılması gereken ibadet ve mükellefiyetlerin üzerinde durmuştur, Eserin sonunda Mecelle'den bazı küllî kaidelere değinilerek bunların günlük hayatta karşılaşılan bazı durumlar karşısında, tatbiki uygulaması verilmiştir. Ehl-i sünnet akaidi üzerine yazılmış olan bu eserde Gümüşhanevînin fikhî yönünü de görmek mümkündür²⁸.

Kitâbü'l-âbir fi'l-ensâri ve'l-muhacir adlı eserinde de ayet, hadis, icma ve kıyasın ışığında hicret ve cihad konusunu ele alarak tasavvufî yorumlara yer veren Gümüşhanevî hicreti, küfür beldesinden, iman ve islâm beldesine, inkârdan imana, kötülüklerden, iyiliğe, dünyanın geçici ve iğreti câzibesinden, ahretin daimi lezzetlerine göç etmek, birincileri bir tarafa bırakıp, ikincileri tercih etmek mânâsında ele almıştır. Eserde cihad mevzuunda ise mal ve candan geçerek, küfre karşı i'la-yı kelimetullah için bütün gücü ile çarpışmak normal cihad olarak değerlendirilirken nefse karşı yapılan cihadın da önemine ayetlerle vurgu yapılmıştır.

Kitâbu'l-âbirin içerisinde yer alan Kitabu matlabu'lmücâhidin adlı dokuz babdan oluşan bu risalede ise Gümüşhanevî müşavere, dua, mücahidlerin fazileti, şühedanın diğer ölümlere nazaran üstünlüğü nöbet tutmanın fazileti, cepheden kaçmanın dinî sorumluluğu konularını

26 Ece, age., s. 157.

27 Kahraman, agm., s.3.

28 Gümüşhanevî, *Câmi'ü'l-mütûn*, İstanbul 1273.

işlemiştir. Umûmi seferberlik vukuunda, savaşa fiilen katılmanın farz-ı ayn oluşuna işaret edilmiştir.

Kitâbu'l-âbirin içerisinde yer alan diğer bir eser ise Risâletün Makbuletün fi Hakkî'l-müceddid adlı risaledir. Bir sayfalık olan bu küçük risalede, *her yüzyılın başında bir müceddid geleceği* hadisini konu almaktadır. Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-âbirin* sonunda müridlerine iki sayfalık tavsiyeleri yer almaktadır²⁹.

Gümüşhanevî'nin Bazı Fıkhî Hadislere Yaklaşımı

Fıkha dair malumatının en iyi biçimde eserlerinden hareketle anlaşılabilceği düşüncesiyle öncelikle Gümüşhanevî'nin *Râmûzu'l-Ehâdis* adlı eserinde yer alan bazı fıkhî hadisleri ele alarak bu bölümde onun fıkhî görüşlerine yer verilecektir.

1. Kocasından İzinsiz Evden Çıkan Kadının Durumu

"Kocasından izinsiz evinden çıkan kadın, evine dönünceye veya kocası kendisinden hoşnut oluncaya kadar, güneşin ve ayın üzerine doğduğu her şey ona lanet eder" (Hz. Enes)³⁰.

Râmuz'un şerhinde yer alan bu hadisi Gümüşhanevî şöyle açıklamıştır:

"Müslüman bir kadın ikâmet mahallinden, şer'î bir zaruret olmadan ve kocasından izin almadan çıkarsa, çıktığı süre içinde, kocası kendisinden razı oluncaya veya tövbekâr olup dönünceye kadar, güneşin ve ayın üzerine doğduğu her şey ona lanet eder. Şayet kocasının kötülük yapma endişesi sebebiyle çıkarsa o zaman mesele tersine döner ve bu lanet kocaya ait olur"³¹.

Gümüşhanevî, kadının evden çıkmasının meşru yollarını kısaca, dini öğrenmek yani eğitim almak, sağlıklı ve hasta olan anne-babasını ziyaret etmek, mesleği olan ebeliği icra etmek, sibyan mektebinde öğretmenlik yapmak³² ve kocasının kötülüklerine mani olmak şeklinde yorumlamıştır. Esasen bu yorumlar dikkate alındığında günümüz koşullarını da kapsadığı ve bu koşullara büyük ölçüde ışık tuttuğu söylenebilir. Burada dikkati çeken yorum ise eşinden zulüm görecektir olan kadının haklı sebeplerle ve kendini korumak amacıyla evi terk etmesi durumunda o, eve dönünceye kadar belirtilen lanetin koca üzerine olacağına işaret edilmesidir. Bu dengeli yaklaşım, koca her zaman haklıdır, şeklindeki yanlış ve adaletsiz anlayışı da mahkum etmektedir³³.

2. Kadının Süslenmesi

"Herhangi bir kadın koku sürünüp dışarı çıkar ve kokusunu hissettirmek için bir topluluğun yanından geçerse zina etmiş olur. (Harama bakan) her göz zina etmiştir. (Hz. Ebû Musa)³⁴

Kadının süslenmesi ve süsünü başkasına göstermesi ile ilgili olan bu hadisi Gümüşhanevî şöyle açıklamaktadır:

Herhangi bir kadın, açıktan hissedilecek kadar güzel koku sürünür sonra da evinden çıkar ve kokusunu hissettirmek maksadıyla yabancıların yanından geçerse o zina günahı yüklenir. Burada kadının güzel koku sürünüp erkeklerin dikkatini celbedecek şekilde evinden çıkması zinaya davetiye çıkarana benzetilmiştir. Ancak bu, mübalağa, tehdit ve ne kadar tehlikeli olduğuna işaret kabilindedir. Yani gerçekte zina etmiş olmasa da, ona götürecektir bir vesile oluşturduğu için adeta yapmış gibi kabul edilmiştir.

29 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-âbir fi'l-ensâri ve'l-mühâciri*, İstanbul 1276, s.130 vd.

30 Gümüşhanevî, *Levâmi'u'l-ukul*, II, s. 272.

31 Gümüşhanevî, *Levâmi'u'l-ukul*, II, s. 281.

32 Okul öncesi eğitim.

33 Kahraman, agm., s.10.

34 Tirmizi, Edeb, 35; Nesaî, Zinet, 35.

“Her göz zina eder”. Yani kendisine haram olan bir kadına bakan her göz zinadan payına düşeni almış demektir. Bu hadisten hareketle bazı Malikîler, yabancı bir kadının sürüdüğü güzel kokuyu lezzetle koklamayı haram saymışlardır. Zira Allah bir şeyi haram kıldığı zaman şeriat ona yakın benzerliği olanı da yasaklamaktadır. Bazı selef âlimleri bu konuda aşırıya kaçmışlardır. Örneğin, İbn Ömer, sıcaklığı gidinceye kadar bir kadının kalktığı yere oturmayı yasaklıyordu.

Kadının kocasına karşı güzel koku sürünmesi ve süslenmesi meselesine gelince: güzel ve matlub bir şeydir. Kadının kocasına karşı güzel koku sürünmesinin ve süslenmesinin aralarında ülfet ve muhabbet oluşmasının, kerahet ve nefret olmamasının en güçlü sebeplerinden olduğu söylenmiştir. Çünkü göz, kalbin kâşifi ve gözcüsüdür. O, güzel bir manzara gördüğü zaman onu hemen kalbe iletir. Bunun sonucunda da muhabbet oluşur. Göz, giysi vb. şeyler bakımından çirkin bir manzara gördüğünde ise ondan hoşlanmaz, bu hoşnutsuzluğunu kalbe iletir, bunun sonucunda da kerahet ve nefret meydana gelir. Bundan dolayıdır ki Arap kadınlarının birbirine şöyle tavsiyeler olurdu: Kocanın gözünün senin üzerinde hoşuna gitmeyecek bir şeye takılmasından veya hoş karşılamayacağı bir şey koklamasından sakın!”³⁵.

3. Veliden İzinsiz Evlenen Kadının Durumu

“Velisinden izinsiz evlenen kadının nikâhı bâtıldır, nikâhı bâtıldır, nikâhı bâtıldır. Zifaf olmuşa, cinselliğinden istifadesi sebebiyle kadının o kimseden mehir alma hakkı vardır. Anlaşmazlığa düşerlerse, sultan (kamu otoritesi) velisi olmayan kadının velisidir” (Hz. Aişe ve Hz. İbn Abbas)³⁶.

Gümüşhanevî velâyetle ilgili olan bu hadisi şöyle açıklamaktadır:

İster yakın, isterse uzak veli olsun, evlenirken onun iznini almayan kadının nikâhı bâtlı/hükümsüzdür. Hadiste “nikâh bâtıldır” ifadesinin üç defa geçmesi, nikâhın aslından feshedileceğini ifade etmek içindir. Nitekim İmam Şafii’ye göre böyle bir nikâh temelden geçersiz olup geçerliliği velinin icazetine bağlı (mevkuf) değildir. Yine bu ifadenin üç kere tekrar edilmesi, bu nikâhın akit yapıldıktan sonra, zifaf gerçekleşikten sonra, uzun süre geçtikten ve doğumdan sonra bile feshedileceğini göstermektedir. Şayet kadın böyle bir nikâhla evlenir ve zifafa girer veya aralarında sahih halvet olursa mehri hak eder. Mehir gerekli olunca nesep sabit olur ve böylece (nikâh şüphesi bulunduğu için) zina cezası düşer³⁷.

Şayet kadını evlendirmede yetkili olan veliler aralarında öncelik sırası konusunda anlaşmazlığa düşerlerse evlendirme yetkisi hakime geçer. Zira sultan/kadı özel velisi olmayanın velisidir. Bu hadis, kadınları evlendirme velâyetini ispat etmektedir. Hadisin umumî ifadesi, bâkire, dul, statüsü yüksek ve düşük bütün kadınları kapsamaktadır. Şafilere göre, bu hadis kadının mutlak, olarak kendi başına yani veliden izinsiz evlenmeyeceğini göstermektedir. Şayet nikâhta kadının irade beyanı geçerli olsaydı, velilerin ihtilaf ve anlaşmazlığa düşmeleri durumunda onun kendi kararıyla evlenebileceği ifade edilir ve yetki sultana devredilmezdi. Bu konuda Hanefilerin görüşü şöyledir: Hadis, küçük kız çocuğu, cârîye ve mükâtep köleye hamledilmiştir. Yani sadece bu durumdaki kadın ve kızlar veliden izinsiz evlenemez. Çünkü Hanefilere göre bulûğ çağına girmiş büyük kız ve kadın, diğer tasarrufları yapabildiği gibi kendi başına da evlenebilir³⁸.

35 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, II, s. 275-276.

36 Ebû Davud, *Nikâh*, 20; Tirmizî, *Nikâh*, 14; İbn Mâce, *Nikâh*, 15.

37 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, II, s. 286.

38 Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-ukûl*, II, s. 286.

4. Efendisinin İzni Olmadan Evlenen Kölenin Durumu

“Ehlinin (Efendisinin) izni olmaksızın evlenen bir köle zina etmiş olur”³⁹.

Gümüşhanevî bu hadisi şöyle yorumlamaktadır: “İşte bu hadis efendisinin izni olmadan evlenen kölenin nikâhının butlanına açık bir delildir. Çünkü bu şekilde evlenen bir kölenin zina etmiş sayılması nikâhının bâtlı ve hükümsüz olduğuna delâlet eder. İmam Şafiye göre kölenin efendisi bu nikâha daha sonra cevaz verse bile nikâh yine geçerli olmaz. Hanefilere göre ise köle veya cariye ister köle olsun ister mükateb veya müdebber olsun eşittir. Müdebber, mükatep köle ve ümmü veled efendisinin izni olmadan evlenirse nikahları mevkuftur. Efendisi izin verirse nikahları geçerlidir. Şayet reddederse bâtlıdır. Çünkü bu bir kusurdur. Fakat daha sonra izin verirse yeniden nikâh yapmadan cinsel ilişkide bulunması mekruhtur. Burada ehinden (efendisinden) maksad kölenin sahibi olmasa dahi evlenme velayetine sahip olan şahıstır”⁴⁰.

5. Veled-i Zinanın Durumu

“Herhangi bir adam bir hür veya cariye ile zina ederse, çocuk veled-i zina olur. Bu sebeple ne varis olabilir ne de kendine varis olunabilir” (Hz. Enes)⁴¹.

Gümüşhanevî bu hadisi şöyle yorumlamaktadır:

Çünkü şeriat çocukla zina eden şahıs arasındaki bağı kesmiştir (ayırıştır). Çocuğun ancak anne tarafından yakını (mirasçısı) vardır. Zina edenle çocuğun arası ayrıldığı için baba tarafından kendisine kimse mirasçı olamaz. Nesebi annesi tarafından sübut bulunduğu için hem annesine mirasçı olur hem de anne tarafındaki akrabaları ona mirasçı olur⁴².

5. Mürtedin Hükmü

“Herhangi bir adam İslâm’dan dönerse onu tekrar İslâm’a çağır. Eğer tevbe ederse tevbesini kabul et. Tevbe etmezse boynunu vur”⁴³.

Gümüşhanevî bu hadisi sözle, fille veya küfrünü gösteren bir alametle açıklamıştır. Şayet dinden dönen erkek ise vucuben tevbe etmesi istenir. Tevbe etmediği takdirde icmâen öldürülür. Aynı şekilde dinden dönen kadın ise üç imama göre öldürülür. Ebu Hanifeye göre ise kadın öldürülmez. Çünkü onun koruyucusu vardır, o da kadın olmasıdır. Çünkü Peygamberimiz kadınları öldürmeyi yasaklamıştır. Gümüşhanevî bu durumla ilgili olarak şu hadisi verir. “Herhangi bir kadın İslâm’dan dönerse, onu İslâm’a davet et. Tevbe ederse onun tevbesini kabul et. Eğer tevbe etmezse onu köle et”⁴⁴.

Sonuç

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, 19. yüzyılda Osmanlı’nın son döneminde yetişmiş bir alim olarak özellikle tasavvufi yönüyle Türkiye’nin siyasi, ictimai ve dini hayatı üzerinde önemli rol oynayan bir şahsiyettir. Onun tarikat anlayışı ferd ve toplumu bütünüyle ele alan ve hem dünyevî hem de uhrevî hayatı düzenleyen aktif bir anlayıştır. O, hayatında fıkıh ve tasavvuf arasında dengeli bir ilişki kurmuş, kendi dönemindeki tekkeler arasında adeta görev taksimatı yaparak müntesiplerini hadis ve sünnet kanalıyla irşad etmeyi ve İslâm’ı bu yolla yayma ve ayakta tutma yolunu tercih etmiştir. Yetiştirdiği müridleriyle yazdığı eserleriyle, kurduğu kütüphanelerle, yayineviyle, yardımlaşma sandıklarıyla hayatın her alanında aktif bir rol oynamıştır. Faizden korunmak ve karzı-ı hasen kurumunu yaşatmak adına oluşturduğu avarız

39 Beyhâki, VII, 127; Tirmizi, Nikâh, 21; Dârimi, Nikâh, 40.

40 Gümüşhanevî, *Levâmiu’l-ukûl*, II, s. 278.

41 Ebu Dâvud, Ferâiz, 9; İbn Mâce, Ferâiz, 14.

42 Gümüşhanevî, *Levâmiu’l-ukûl*, II, s. 283.

43 Buhârî, Cihâd, 149.

44 Ebû Davud, Cihâd, 121; Gümüşhanevî, *Levâmiu’l-ukûl*, II, s. 289.

sandıkları uygulamasından onun sosyal hayatla iç içe bir din ve tasavvuf anlayışını yaşattığı görülmektedir. Onun sahip olduğu bu anlayışta müntesibi bulunduğu Nakşî-Hâlidî geleneğinin etkisi bulunmaktadır.

Tasavvufi eserlerinin yanında fıkıh, akaid, hadis alanlarında da eserler vermiş olan Gümüşhanevî, özellikle hadisçiliği ile meşhur olmasına rağmen onun fikhî yönünü de eserlerindeki fikhî görüşlerinde görmek mümkündür. Hadis alanında derlediği Râmuz adlı eserin şerhi olan Levâimü'l-ukûl'da hadislerin şerhinde Hanefî mezhebinin görüşünü esas almakla beraber gerekli gördüğü yerlerde diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir. Fikhî hadislerin izahında fıkıh müdevvenatını esas almakla birlikte tasavvufî yorumlar da yapmaktadır. Bu yönüyle Gümüşhanevî, fıkha dair yazdığı *Câmiu'l-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik* adlı eserinde fıkıhçı kişiliğinin etkilerini daha net bir şekilde görmek mümkündür. Zira bu eserde Gümüşhanevî, hac ile ilgili hükümleri ortaya koyarken fikhî görüşlerini sunmaya gayret göstermiştir. O, şahsında fikh-ı zâhiri ile fikh-ı batıniyi birleştirerek fıkıh ve tasavvuf ilişkisinin en iyi örneğini sözkonusu eserde ortaya koymuştur. Tüm eserlerini Arapça yazmış olan Gümüşhanevî, Arapça'ya vakıf olduğunu gösterdiği kadar ilmî kudretini gösterdiği de kabul edilebilir.

Burada anlatılan kişiliği, uygulamaları ve yaşantısıyla Gümüşhanevî, özelde günümüz İslâm âlimlerine ve genelde de çağımız insanlarına en güzel bir şekilde örneklik edecek değerinde bir İslâm bilginidir. Tesirleri günümüzde de dünyanın dört tarafında devam eden Gümüşhanevî, ameli, kalemi, kelâmı ile topluma yön vermiştir. Onu ve yolunu tanıtıcı programlar, stresli ve bunalımlı günümüz insanının kendisini tanıması için çok önemlidir. Şu var ki, Türkiye'nin siyasî, içtimaî ve dinî hayatı üzerinde önemli bir rol oynayan bir şahsiyet olarak Gümüşhanevî merkezinde ele alınan konunun tasavvuf cephesinde ayrıntılı dönemsel çalışmalar yapılmış olmakla beraber, fıkıh ilmi açısından daha derin araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Netice olarak diyebiliriz ki, Gümüşhanevî Hazretlerinin hadislerin şerhlerinde yaptığı fikhî yorumları yeniden gözden geçirilip kaleme alınmasının insanlık için pek faydalı olacağına şüphe yoktur.

Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah, “Bir Hadisçi Olarak Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî”, Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, Seha yay., İstanbul 1992.
- Aydoğdu, Rukiye, 19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi –Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde- (Yüksek Lisans Tezi, Basılmamış), Ankara 2008.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi, “Osmanlı Müellifleri”, Meral yay., İstanbul-ty., I,
- Ece, Hüseyin K., Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hayatı ve Eserleri, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (Mezuniyet Tezi), Erzurum 1978.
- en-Nedvî, Abdu'l-Bârî, Kitap ve Sünnetin Ruhuna Göre Tasavvuf ve Hayat”, (Çev: Mustafa Ateş), TDV Yayınları, Ankara 2009.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâuddin, Câmiu'l-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik, İstanbul, 1289.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, Mecmûatu'l-Ahzab, İstanbul 1986.
- Gümüşhanevî, Câmi'u'l-mütûn, İstanbul 1273.
- Gümüşhanevî, Kitâbu'l-âbir fi'l-ensârî ve'l-mühâciri, İstanbul 1276.
- Gündüz, İrfan, “Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri”, Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, Seha yay., İstanbul-1992.
- Gündüz, İrfan, “Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin”, md., DiA, XIV, İstanbul-1996.
- Kahraman, Abdullah, “Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Bazı Fikhî Hadislere Yaklaşımı”, (Gümüşhanevî sempozyumu 2013, Bağcılar Belediyesi, Basılmamış tebliğ).
- Kara, İsmail, Gümüşhanevî Halifelerinden Şeyh Osman Niyazi Efendi ve Güneyce- Rize'deki Tekkesi, İstanbul 2009.
- Köksal, İsmail, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara-1999, sa: 2.
- Mustafa Fevzî b. Numan, “Hediyetu'l-Halidin fi Menakıb-ı Kutbi'l-arifin Mevlana Ahmed b. Mustafa b. Abdurrahman el-Gümüşhanevî, İstanbul-1895.
- Ögke, Ahmet, İzz B. Abdisselâm'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi, Dini Araştırmalar Dergisi, 2004, c:6, sa:18.
- Türer, Osman, “Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeriat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı”, Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, Seha yay., İstanbul-1992.
- Vassaf, Hüseyin, Sefîne-i Evliya, (Trc. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş), Seha Neşriyat, İstanbul 1999, c:II.
- Yazıcı, Mahmut, Gümüşhanevî Hazretleri Hayatı Hadisçiliği ve Kırk Hadis, Gaye Vakfı Yayınları, İstanbul 2007.
- Yılmaz, Hasan Kamil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul-2004.
- Yılmaz, Hülya, Dünden Bugüne Gümüşhanevî Mektebi, Seha Neşriyat, İstanbul 1997.

Şeriat-Tarikat-Hakikat-Marifet Dörtlüsünde Şeriatın Yeri ve Önemi

Hasan ELLEK*

Özet

İmtihan maksadıyla bu dünyaya gönderilen insanın hedefi, kendisini yaratan Rabbinin rızasını elde etmektir. İnsanın Rabbinin rızasını kazanması, insan-ı kâmil ufkunu yakalamak için gayret göstermesine bağlıdır. Ancak insan bunun için mücadele ederken sağlam temellere basmadığından, vasıtaları maksat yerine koyduğundan veya başka sebeplerle takılıp yollarda kalabilmektedir. İşte insanın hedefine kolay ve sağlıklı bir şekilde ulaşabilmesi için kendisine iyi bir yol haritası belirlemesi gerekir. Bu haritanın belirlenmesinde ise şeriat-tarikat-hakikat-marifet kavramlarının önemli yeri bulunmaktadır.

Bu makalede, bu kavramların açılımı, bu kavramlar arasındaki ilişki ve bilhassa şeriat kavramının diğerlerinin temelini ve esasını oluşturduğu üzerinde durulmaktadır.

A. Şeriat Kavramı

Şeriat kelimesi sözcük olarak “insanların ve hayvanların su içtiği, açıkta olup kesilmeyen akarsu ve bu suya giden yollar” manasına gelmektedir.¹ Zamanla “açık ve doğru kurallar, yerleşik davranış biçimi (âdet), bir semavî dine dayanan hükümler bütünü” anlamlarında kullanılmıştır.

Şeriat kelimesi kapsam bakımından biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki anlamı belirtmek için kullanılmaktadır. Geniş anlamda şeriatla Allah tarafından insanlar için din olarak öngörülen hükümler bütünü kastedilmektedir. Öngörülen hükümlerin aslı/itkadî ya da fer’î/amelî nitelikte olması arasında şeriatın kapsamına girmesi bakımından bir fark bulunmamaktadır. Belirtilen kavramsal içeriğiyle şeriat, “din” karşılığıdır; şeriat ve din kelimeleri aynı hükümler bütünü göstermektedir. Adlandırmada ortaya çıkan farklılık kavramın niteliğine ilişkin olmayıp itibarîdir. İlahî irade tarafından öngörülen hükümler bütününe konulmuş olmaları yönüyle şer’/şeriat ve kendilerine uyulması yönüyle din/millet denilmektedir. Şeriat kelimesi diğer kanunlar için de kullanılabilir. “Musa’nın şeriatı” ve “Zerdüş şeriatı” gibi.

Dar anlamında kullanıldığında şeriat tabiriyle yalnız değişime konu olabilen hükümler, yani her peygambere ve onun tebliğ dönemine göre farklılaşabilen hükümlerin yanı sıra Kur’an ve Sünnet’teki neshe açık hükümlerle içtihadî hükümler de kastedilmektedir. Dar anlamıyla şeriat “amelî hükümler bütünü” diye tanımlanabilir.² Şeriat, “din gerçeğinin herkes tarafından anlaşılan, yaşanan, umumun mükellef bulunduğu esaslar bütünü”³ şeklinde de tanımlanmaktadır.

Kelimenin terim anlamı Mekke’de inen şu ayette görülür: “Sonra seni bu işte apaçık bir şeriat sahibi kıldık. Sen ona uy. Hakkı bilmeyenlerin heva ve heveslerine uyma.”⁴ Yine Mek-

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XVIII, Dârü Sader, Beyrut ty., c. 8 s. 59-60; Türcan, Talip, “Şeriat”, *DİA*, İstanbul 2010, c. 38, s. 571.

2 Türcan, c. 38, s. 572-573.

3 Gülen, M. Fethullah, *Kalbin Zümrüt Tepeleri*, I-IV, Nil Yayınları, İstanbul 2010, c.4, s. 69.

4 Câsiye, 45/18.

ke'de inen şu ayette İslam'ın önceki şeriatların devamı olduğu belirtilir. "Allah (c.c) dini doğru tutmanız ve onda ayrılığa düşmemeniz hususunda Nuh'a (s.a) tavsiye ettiği, sana vahiy ettiğimiz, İbrahim'e (s.a), Musa'ya (s.a) ve İsa'ya (s.a) tavsiyede bulunduğumuz dinle ilgili hususları size şeriat olarak koydu."⁵ Diğer bir ayette de inançtan yoksun olanlara hitaben; "Yoksa onların, Allah'ın izin vermediği hususlarda kendileri için dinden şeriat koyan ortakları mı var?"⁶ buyurulmuştur.

Şeriat hükümleri, müçtehitler tarafından temelde Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyastan başka fer'î deliller adı verilen istihsan, maslahat, örf, önceki şeriatlar, sahabe kavli, istıshab gibi delillere dayanılarak bir sistem halinde açıklanmıştır. Bir hükmün İslam'a ait bir özellik taşıması, bu kaynaklardan birisine dayanmasına bağlıdır.

İslam'ın amele yönelik esaslarını kapsayan şeriat hükümleri, klâsik fıkıh kaynaklarında üç ana bölüm içinde incelenmiştir: İbadetler, muameleler ve ceza hukuku.

İbadetler kapsamına genel anlamda Allah'ın hoşnut ve razı olduğu her çeşit amel girer. Özel anlamda ise, ayet ve hadislerde özel şekil ve şartları belirlenen ibadetler kastedilir. Namaz, oruç, hac, zekât ve kurban ibadete örnek verilebilir. İbadetler Müslüman'ın ruh ve mana zenginliği kazanarak olgunlaşmasını sağlar. Mesela, namaz mü'minin miracı, gönüllerin sevinci, rükû ve secdeleriyle kulluğun görüntüsüdür. Oruç, bedeni ve ruhu açıklıkta eğitime, nefsi sabra alıştırma, yoksulun halini anlama, yasaklara uyma melekesi kazanma eğitimidir.

Muameleler bölümünde insanlar arasında medenî, ticarî, ekonomik ve sosyal bütün ilişkileri, insanların devletle ve devletlerin de birbirleriyle münasebetleri yer alır. İslam, doğumdan ölüme kadar evlenme, boşanma, nafaka, velâyet, vekâlet, vesayet, miras, nafaka, alış-veriş gibi toplum hayatının gereği olan tüm medenî muamelelere ait hükümler getirmiştir.

Ceza hukuku bölümü ise, İslam'ın emir ve yasaklarına uymayan ve toplum düzenini bozmaya çalışanlara karşı bedenî ve malî caydırıcı bir takım ceza hükümlerini içerir. Kısas, recm, celde, kazf, hapis, diyet gibi cezalar bunlar arasında sayılabilir.

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Şâfiî (ö. 204/819), Mâlik b. Enes (ö.179/795) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in temsil ettiği fıkıh ekolleri şeriat hükümlerini bir bütünlük içinde sistemleştirmişlerdir. Ana prensipler ortak olmakla birlikte ayrıntılarda farklı yaklaşım, tefsir ve teviller İslam hukukuna esneklik kazandırmıştır. Böylece çeşitli ülke, yöre ve kültür yapısı içinde yaşayan mü'minler, bu esnekliklerden yararlanarak tercih ettikleri yönde İslam'ı yaşama ve uygulama imkânı bulmuşlardır. Ayrıntıdaki bu yorum zenginliği İslam'ın her asra intibakında da önemli rol oynamıştır.⁷

B. Tarikat Kavramı

Sözlükte "gidilen yol, izlenen usul, hal ve metot" manalarına gelen tarikat, terim olarak "menzilleri aşarak ve makamlarda ilerleyerek Allah'a (c.c) yaklaşmak isteyenlere mahsus âdet, hal ve durum"⁸ veya "bir kısım özel yol ve sistemlerle şeriatın kalb ve ruh derinliklerini duyup zevk etme yöntemi"⁹ demektir.

İnsanı Allah (c.c)'a ulaştıran yollar, belli bir sayı ile sınırlandırılmayacak kadar çoktur. Bu hususu dile getirmek üzere, bu yolların "yaratıkların sayısınca", "yaratıkların nefesleri sayısınca", "yıldızların sayısınca" vs. olduğu ifade edilmiştir. Hak Teâla'nın kullarını Zât-ı Ehadiyyetine

5 Şûrâ, 42/13.

6 Şûrâ, 42/21.

7 Döndüren, Hamdi, "Şeriat", *Şamil Ansiklopedisi*.

8 Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf (ö. 816/1414), *Kitabu't-Ta'rifât*, Thk.: Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî, 2. b., Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1428/2007, s. 215.

9 Gülen, ay.

erdirmek için, zahirî ve bâtinî olmak üzere mahlûkatın nefesleri adedince sebep halk etmiştir. Tarikat ve tasavvuf erbabının benimsediği bir geleneğe uygun olarak insanları Allah'a (c.c) ulaştıran bu sayısız yollar, üç kısımda mütalaa edilmektedir: Ahyâr, ebrâr ve şuttâr yolu.

1. Ahyâr yolu:

Avama mahsus olan bu yol, şeriat basamağını temsil eder. Bunun esası, dinin zâhirî kural-larına uyararak, Allah (c.c)'in emirlerini yerine getirip, yasaklarından kaçınmak suretiyle Hakk'a vasıl olmaya çalışmaktır. Zühd ve ibadet yolu denen bu yol, zâhirî manada dinî yaşantı içinde olan herkesi alır. Ancak sadece bu yolla yetinerek, tasavvufî anlamda kalb safiyetini elde edip Hakk'a vasıl olmak çok zordur. Ne var ki, yaratılış itibarıyla yüce hakikatleri idrak kabiliyeti zayıf kimseler için en emin ve salim yol da budur. Bu yolla ulaşılan tevhit anlayışına "kusûdî tevhit" (kişinin iradesini Allah'ın (c.c) iradesine teslim etmesi hali) denir. Bu yola mensup kimselerin ilâhî hakikatleri kavraması "ilme'l-yakîn" derecesindedir. Bu yolda, ibadetlerin dışında riyazet ve mücahede kurallarına başvurulmaz.

2. Ebrâr yolu:

Seçkin (havâss) insanlara mahsus olan bu yol, mutlaka yapılması icap eden dinî vazifelere ilâveten, riyazet, mücahede, murakabe, evrâd, ezkâr, halvet ve uzlet gibi unsurlara başvurmak suretiyle Hakk'a vasıl olma esasına dayanır. "Riyazet ve mücahede yolu" denilen bu yolda, şuurlu bir şekilde nefsi denetim altına alıp, bedendeki hâkimiyetine son verme; buna karşılık insanın ruh cephesini geliştirerek, onda bilkuve mevcut olup, aktif halde bulunmayan sır, sırru's-sır, hafî, ve ahfâ adındaki ruhî kabiliyeti harekete geçirerek bedende onları hâkim kılma hedefi gözetilir. Bu yolla ulaşılan tevhit anlayışına "şuhûdî tevhit" (Allah'ın (c.c) sıfatlarının tecellisini müşahadededen başka bir şeyle meşgul olmama hali) denir. Bu yolun müntesipleri, ilahî hakikatleri kavramada "ayne'l-yakîn" derecesine ulaşırlar. Zamanla İslam dünyasında doğup gelişen tarikatların büyük çoğunluğunda benimsenmiş olan yol da budur.

3. Şuttâr yolu:

Seçkinlerin de seçkini (havâssu'l-havâss) zatlara mahsus olan bu yol ise, Allah'a (c.c) vasıl olmada en etkili ve en kestirme yoldur. Bunun esası da ilâhî aşk ve cezbedir. Onun için buna kısaca "aşk ve cezbe yolu" da denir. Bu yolun salikleri, riyazet ve mücahede vasıtalarına gerek duymaksızın, ilâhî aşk ateşi ile kalblerini masiva ilgi ve muhabbetlerinden arındırarak, tümüyle Allah'a (c.c) yöneltmek suretiyle vahdet deryasına dalıp, fena fillah ve beka billah mertebelerine ulaşan Hak âşıkları ve dostlarıdır. Burada kişinin Allah (c.c) ile olan muamelesi zâhirden çok bâtında, yani kalbte cereyan eder. Onun için bu yolun ebrar yolunda olduğu gibi fazla bir zâhiri kural ve kaidesi yoktur. Bu bakımdan bu yol, klasik anlamda bir tarikat olmaktan ziyade, ilâhî aşk ve cezbenin insanı kuşatması tarzındaki bir haldir. Bu yolla ulaşılan tevhid derecesine de "vücûdî tevhit" (gerçek varlık olarak Cenâb-ı Hakk'ı kabul edip, onun dışındaki her şeyi mecazî varlık olarak görme hali) adı verilir. Bu ise tevhidin en üst ve mütekâmil derecesidir. Bu yolun saliklerinin ilâhî hakikat ve sırlara aşinalığı ise "hakka'l-yakîn" derecesindedir. Bu yolun metodu, usûl-i aşere (on asıl denilen tövbe, züht, tevekkül, kanaat, uzlet, daimî zikir, mahviyet ve teveccüh, sabır, murakabe ve rıza) makamlarını kademe kademe aşarak, bunları ruhî birer meleke haline getirmek suretiyle, iradî ölüm denilen ölmeden önce ölme halini kazanıp, nef-sinden ve varlığından vazgeçmektir.¹⁰

Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin tarikat anlayışı, fert ve toplumu bütünüyle ele alan ve onların hem dünyevî hem de uhrevî hayatlarını tanzime yönelen aktif bir anlayıştır. O, dinî, kültürel ve hatta ekonomik yönden ideal seviyeye ulaşmış bir İslam toplumu inşa etmek iste-

10 Türer, Osman, "Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin Şeriat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı", *Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992, s. 74-76.

mehtir. Onun için, onun tarikat ve tasavvuf anlayışında pasifliğe, tembelliğe ve miskinliğe asla yer yoktur. Ona göre, tarikat ve tasavvuf erbabı olmak, bir köşeye çekilip tembel ve miskin bir şekilde oturarak dünyadan el-etek çekmeyi gerektirmez. Tam aksine, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker prensibine bağlı olarak, ilâ-yı kelimetullâh için, Cenâb-ı Hakk'ın tespit ettiği ölçülerden sapmadan, din ve dünya için çalışıp çabalamayı gerektirmektedir. Tasavvuf erbabı, nefis ve şeytana karşı gizli cihadını sürdürerek kemal yolunda ilerlerken, gerektiği anda cephede küffara karşı savaşmaktan da asla çekinmeyen insanlardır.¹¹

Seyr u Sülûk usullerine göre ise tarikatlar ruhanî ve nefsanî diye sınıflandırılır. Ruhanî usulde ruh evrâd ve ezkârla güçlendirilerek kötülük odağı olan nefis etkisiz duruma getirilmeye, nefsanî usulde ise nefis, birtakım riyazet ve mücahedelerle doğrudan etkisiz kılınmaya çalışılır. Ruhânî usulde insanın göğüs bölgesinde yer aldığı kabul edilen kalb, ruh, sır, hafî, ahfâ adlı beş latife ile (letâif-i hamse) birlikte ism-i zât (Allah) zikri gerçekleştirildikten sonra iki kaş arasında bulunduğu farz edilen nefsin ve ardından bütün beden zikre katılması sağlanır. Nefsanî metodu uygulayan tarikatlarda Allah'ın (c.c) bazı isimleriyle zikre devam edilerek nefis ilk merteye olan emmârelik vasfından sırasıyla levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile/zekiyye mertebelerine ulaştırılmaya gayret edilir.¹²

Tarikatların başlangıcını asr-ı saâdete kadar götürülmektedir. Hz. Peygamber'in başta Hu-lefâ-yi Râşidîn olmak üzere sahâbîlere değişik usullerle zikir telkininde bulunduğu inanılır. Daha sonra bu usullerin devam ettirilmesiyle tarikatlar meydana gelmiştir. Dolayısıyla bütün tarikatların başı durumunda olan Resûl-i Ekrem'in (sallallahu aleyhi ve sellem) ortaya koyduğu ilahî yol tarikat-ı Muhammediyye diye adlandırılmıştır. İlk dört halifeye nisbetle Bekriyye (Sıddîkiyye), Ömeriyye (Fârûkiyye), Osmaniyye ve Aleviyye adı verilen tarikatlardan Bekriyye ve Aleviyye'nin silsilesi devam ederek birçok koluyla birlikte günümüze kadar gelmiştir.¹³

Tarikatın gayesi, nefsi terbiye etmek, kalbi tasfiye etmek, ahlaki güzelleştirmek, böylece bedenden nefsin menfi tesirlerini izale ederek, orada ilahi kaynaklı olan ve insanı devamlı hak tarafına yönelten ruhu hâkim kılmaktır. Diğer bir ifadeyle, nefsin arzularına, maddiyat âleminin fani güzelliklerine bağlanmayarak ve işlenen kötü fiillerin kul ile Allah (c.c) arasında meydana getirdiği perdeleri ortadan kaldırarak, aslı safiyetini kazanmış selîm bir kalble kulu Allah (c.c)'a ulaştırmaktır. Zira insanın gerçek kurtuluşunun kalb-i selîme ulaşmakla mümkün olabileceği, "O gün ki ne mal, ne mülk, ne evlat insana fayda eder. O gün insana fayda sağlayan tek şey, Allah'a temiz bir kalble gelmesi olur." ayet-i kerimesiyle beyan buyurulmuştur. Bu husus tasavvufî bir mısradâ şöyle dile getirilmiştir:

*Sanma ey hâce ki, senden zer u sim isterler,
Yevme lâ yenfe'u'da "kalb-i selim" isterler.¹⁴*

Tarikatlar, Müslüman halkın dinî inanç ve duygularını canlı tutmanın yanı sıra gayri Müslimlerin ihtidasına vesile olmak, işgalci ve sömürgecilere karşı İslam ülkelerinde direniş cep-heleri teşkil etmek, ihtiyaç durumunda İslam ordularıyla birlikte seferlere katılmak, fethedilen bölgelere yerleşip İslamiyet'i yaymak gibi fonksiyonlar icra etmiştir. Meselâ Türklerin İslamiyet'i kabul etmesinde tarikat ehlinin irşat faaliyetlerinin büyük rol oynadığı kabul edilmektedir. Orta Asya'da Hindistan ve bazı Uzakdoğu ülkelerinde, Afrika'da İslâmiyet'in yayılması, İran'da binlerce Mecusi'nin İslamiyet'i seçmesi, Anadolu ve Balkanlar'da gayri Müslim ahalinin ihtidası büyük çapta tarikatlar vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Tarikatların bu başarısı insanların gönül dünyasına hitap etmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁵

11 Tüerer, s. 84.

12 Öngören, Reşat, "Tarikat", DİA, İstanbul 2011, c. 15, s. 96.

13 Öngören, c. 15, s. 97.

14 Tüerer, s. 77-78.

15 Öngören, c. 15, s. 104-105.

Günümüze ulaşan tarikatların birçoğu bugünkü adları ve yapılarıyla; kendilerine has ev-râd, ezkâr, âdâb, erkân, tekke ve vakıf gibi kurumlarıyla VI/XII. yüzyıl ve sonrasında teşekkül etmiş, zamanla her biri onlarca kola ve şubeye ayrılarak dünyanın pek çok yerine yayılmıştır.¹⁶

Burada, tarikatlarda şeriatın yeri ve önemini görmek için Türkiye’de en yaygın olan Kadirî ve Nakşibendî tarikatının kurucusu ve esasları üzerinde kısaca duracağız.

1. Kadiriyye Tarikati

Kadiriyye tarikatının kurucusu, Gavs-ı A’zam Abdulkadir-i Geylanî (kuddise sirruh) (1077/1166) Hazretleridir. Neseb-i âlîleri İmam Hüseyin b. Ali’ye (radiyallahu anhumâ) vasil olur. İran’ın Gilan kasabasında dünyaya gelmiştir.

Kadı Ebû Said Mahremî’den fıkıh, Ebû Bekr b. el-Muzaffer ile diğer meşhur muhaddislerden hadis, Ebû Zekerîyya et-Tebrîzî’den edebiyat okumuştur. Tahsilini Bağdat’ta tamamladıktan sonra vaaz ve nasihatte bulunmuştur. Daha sonra sahalarda ikamet ederek halvete çekilmiş, riyazet, mücadele-i nefis, züht ve ibadete kendini vermiştir. O sıralarda Şeyh Ahmed Debba’s’a bağlanarak tarikata girmiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî (kuddise sirruh) Hazretleri’ne kadar uzanan silsilede kendileri Ebû Said el-Mahzûmî’den, o da Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kureyşî el-Hünkârî’den, o da Abdurrahman et-Temîmî’den, o da Ebû Bekr Şibli’den, o da Seyyidü’l-Mürşidîn Cüneyd-i Bağdâdî (kuddise sirruh) Hazretleri’nden intisap ederek feyz almışlardır.

Kadirî tarikatının beş esası vardır:

- Himmeti yüce olmak,
- Haramdan sakınmak,
- Hizmeti güzel yapmak,
- Azimetten ayrılmamak,
- Nimete saygılı olmak.

2. Nakşibendî Tarikati

Nakşibendî tarikatının kurucusu, Bahaüddin Muhammed b. Muhammed el-Buharî (kuddise sirruh) (1318/1389) Hazretleridir. Buhara civarında (Kasr-ı Ârifan) isimli köyde dünyaya gelmiştir. Henüz üç günlük çocuk iken Kasr-ı Ârifan’a gelen Büyük Mürşid Hoca Muhammed Baba Semmâsî tarafından manevi evlatlığa kabul edilmiştir. Büyüdüğü zaman tasavvufî terbiyesini o sıralarda yanında bulunan Seyyid Emir Külâl’e bırakmıştır.

Bahaüddin Nakşibendî (kuddise sirruh) Hazretleri’nin üzerinde Seyyid Abdulhalik Gucdüvânî (kuddise sirruh) Hazretleri’nin de tesiri büyüktür. O, yedi sene Mevlana Ârif, on iki sene de Halil Ata ile sohbet etmiştir. İki kere hacca gitmiş, ikinci gidişinde Hoca Muhammed Parsa’ya refakat etmiştir. Dönüşünde Nişabur ve Herat’a uğrayıp oradaki bazı büyük şeyhlerle de görüşme imkânı bulmuştur. Bir müddet Merv’de ikamet ettikten sonra Buhara’ya gelip vefatına kadar orada kalmış, Emir Külâl’in vasiyeti üzerine ölümünden sonra O’nun halefi olmuştur. Vefatından bir gün önce müritlerine, kendisinden sonra Halifelerinden Muhammed Parsa’ya tabi olmalarını vasiyet etmiştir.

Bahaüddin Nakşibendî (kuddise sirruh) Hazretleri, Cüneyd-i Bağdâdî (kuddise sirruh) Hazretleri’ne kadar uzanan silsilede, kendileri Seyyid Emir Külâl’den, o da Hoca Muhammed Baba Semmâsî’den, o da Hoca Ali Ramitenî (Azizân)’dan, o da Hoca Mahmud İncir Fağnevî’den, o da Hoca Ârif Rîvigerî’den, o da Abdulhalik Gucdüvânî’den, o da Hoca Yusuf Hemadânî’den, o da Ebû Alî Farmedî’den, o da Şeyh Ebu’l-Kasım’dan, o da Ebû Osman Mağribî’den, o da Ebû

16 Öngören, c. 15, s. 98-99.

Ali Hudbârî'den, o da Seyyidü'l-Mürşid'in Cüneyd-i Bağdâdî (kuddise sirruh) Hazretleri'nden feyz almışlardır.

Nakşibendî tarikatı sonraları Ahrâriyye, Nâciyye, Kâsâniyye, Muradiyye, Mazhariyye, Melâmiyye-i Nuriyye, Câmiyye, Müceddidiyye ve Halidiyye kollarına ayrılarak genişlemiş ve bütün İslam âlemine yayılmıştır.

Nakşibendî tarikatının esasları aşağıdadır:

- Pürüzsüz Ehl-i Sünnet itikadı,
- Sadık bir tövbe,
- Her türlü hak sahipleri ile helalleşmek,
- Zulmetmemek, zalime yardım ve meyletmemek,
- Hısım akrabasının gönlünü almak,
- Bütün işlerde sünnet-i seniyyenin gerektirdiği edebi devam ettirmek,
- Her hususta dikkatli olmak,
- Kulluk adına yapılan amellerin şeriata uygun olup olmadığını araştırıp, batıl ve hurafe olan şeyleri ibadet namına yapmamak ve daha evvel yapıyorsa derhal terk etmek.
- Şeriatin yasak kabul ettiği şeyleri terk edip, haram olan şeylerin az veya çok olduğunu düşünmeden, azından çoğundan, büyüğünden küçüğünden sakınmak,
- Heva ve heves ile Din-i Celil-i İslamiyye'nin çirkin saydığı her türlü şeylerden ziyade sakınmak.¹⁷

Bu iki tarikatın esaslarına bakıldığında, “Şeriatin yasak kabul ettiği şeyleri terk edip, haram olan şeylerin az veya çok olduğunu düşünmeden, azından çoğundan, büyüğünden küçüğünden sakınmak” gibi şeriatin belirlediği esas ve prensiplere sıkı sıkıya bağlı yaşamayı kendilerine şart koştukları açık bir şekilde görülmektedir.

C. Hakikat Kavramı

Hakikat kelimesi “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek” gibi anlamlara gelen hakk kökünden türetilmiştir.¹⁸ Hakikat, “gerçek (sabit) ve var olan şey, doğru inanç, riyadan arınmış amel ve tam olarak maksada uygun düşün söz, ebedî olması dolayısıyla asıl gerçek hayat kabul edilmesi gereken ahiret, bir dilde asıl olarak hangi anlam için konulmuşsa o anlamı ifade etmek üzere kullanılan lafız” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁹ Bunlardan özellikle ilki hakikatin asıl anlamını yansıtmakta olup diğerleri buna dayanan yan anlamlardır.²⁰

Tasavvuf terimi olarak hakikat “*zahirin ardındaki örtülü ve gizli mana, dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilâhî sırlara aşına olunması*” demektir.²¹

Hakikat, Hakk'ın rubûbiyetini gönül rızasıyla karşılamak ve oturup kalkıp “Rab olarak Allah'tan, din olarak İslam'dan, peygamber olarak da Hazreti Muhammed'den (aleyhissalâtü vesselâm) razı olduk”²² ahd u peymânında bulunmaktan ibarettir.

17 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Veliler ve Tarikatlarda Usûl (Câmiu'l-Usûl)*, çev.: Rahmi Serin, Pamuk Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 25-30, 87-88.

18 Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, Thk.: Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî, 2. b., Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1428/2007, s. 154.

19 İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb (ö. 502/1108) *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, s. 247-248.

20 Çağrı, Mustafa, “Hakikat”, *DİA*, İstanbul 1997, c. 15, s. 177.

21 Demirci, Mehmet, “Hakikat”, *DİA*, İstanbul 1997, c. 15, s. 178.

22 Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/869), *el-Câmiu's-Sahih*, I-VIII, 2. b., Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, Deâvât, 35; Müslim, Ebû'l-Hüseyin İbnü'l-Haccâc (ö. 261/874), *Sahihu Müslim*, I-V, 2. b., Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, Sıyâm 197; Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/889), *Kitabü's-Sünen*, I-IV, 2. b., Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, Edep, 101.

Hakikat, her şeyi ve herkesi yaratana, yarattıklarını varlığın herhangi bir basamağıyla şereflendireni; hidayet ve dalâleti elinde tutana; istediğini aziz, istediğini zelim kılana; dilediğine muvaffakiyet lütfedip dilediğini hizlâna uğratanı; kimilerini hâkimiyetle pâyelendirip kimilerine mahkûmiyet takdir edeni; hayır-şer, iman-küfür, zarar-nef', başarı-hüsran her şeyi o geniş kader ve kaza planıyla ortaya koyana, "Olmasını dilediği hemen olur, olmamasını dilediği de olmaz."²³ hakikatının biricik Sahibi'ni görüyor gibi davranmak ve her zaman görülüyor olma mülâhazasıyla oturup kalkmaktır.²⁴

Hakikatın bilinmesi ilm-i hakikat, görülmesi ayn-i hakikat, yaşanması da hakk-ı hakikattir. Hakk-ı hakikat ise hakikatte fâni olmaktır.²⁵

D. Marifet Kavramı

Sözcük olarak herkesin elinden gelmeyen ustalık, maharet; her yerde ve herkeste görülmeyen hususiyet, hüner ve hususî bir bilme anlamına gelen marifet; hak yolunun yolcularınca, bilmenin bilenle bütünleşip onun tabiatı hâline gelmesi ve bilen her hâlinin bilinene tercüman olması mertebesidir.²⁶

Marifet, düşünce ve himmetle, vicdan ve iç tefahhusla elde edilen hususî bir bilgidir ki, ilimden farklı bir muhtevaya sahiptir. İlim; okuma, öğrenme, araştırma, terkip ve tahlil yoluyla elde edilen bir müktesebat olmasına karşılık marifet; tefekkür, sezi ve iç müşahadeyle ulaşılan ilmin özü demektir. İlimin zıddı cehalet, marifetin ki ise inkârdır.²⁷

Sûflerin, doğrudan Allah tarafından bahşedilen marifetin nakil ve akıl yoluyla edinilen dinî bilgilerden daha üstün olduğunu söylemeleri bu bilgilerin önemsenmediği şeklinde anlaşılmalıdır. Bunun farkında olan sûfler, marifetin nakil ve akıl yoluyla elde edilen bilgileri geçersiz kılmadığını ve onların değerini azaltmadığını ifade etmiş, aksine marifetin sağlıklı ve geçerli olması için Kur'an'a ve hadise aykırı düşmemesini şart koşmuşlardır. Zünnûn el-Mısırî marifet nurunun takva nurunu söndürmemesi, zahirî ilme aykırı düşen bâtinî bir ilimden söz edilmemesi ve ilâhî lütufların Allah'ın mahremiyet perdelerini yırtmaya sebep olmaması gerektiğini söylemiştir. Ebû Saîd el-Harrâz, zâhirî ve şer'î hükümlere aykırı düşen bütün bâtinî bilgileri ilke olarak geçersiz saymıştır. Ebû Süleyman ed-Dârânî marifetin sağlıklı olduğuna Kur'an ve hadisin şahitlik etmesini şart koşmuştur. Cüneyd-i Bağdadî ise sadece Kur'an ve Sünnet çerçevesindeki marifetin geçerli olduğunu vurgulamıştır.²⁸

Hak yolcusunun bütün bütün ağıyâra kapandığı, tamamıyla nefsanîliğe karşı gerilime geçtiği ve kendini huzurun gel-gitlerine saldırdığı işte bu nokta, marifet noktasıdır. Bu nokta etrafında dönüp durana "irfan yolcusu", başı bu noktaya ulaşına da "ârif" denir.²⁹

Marifet ehlinin kendine göre emareleri de vardır; ârif, Mârûf'tan başkasının teveccüh ve iltifatını beklemez.. O'ndan gayrisiyle halvet olmaz.. göz kapakları ve kalb kapılarını O'ndan başkasına açmaz. Gerçek ârifin, başkasına teveccühü, başkasıyla halvet arzusu ve gözlerinin içine başka hayalin girmesi, onun için en büyük azaptır. Bu ölçüde marifete eremeyen, yârı-ağyârı tefrik edemez; Yâr'la hemdem olmayan da hicrandaki azabı bilemez...³⁰

Marifet makamı, bir hayret, bir dehşet ve bir mehabet makamıdır. Tasavvuf erbabının marifetle alâkalı mütalaalarının hemen hepsinde bu anlayışa rastlamak mümkündür. Bunlar-

23 Ebû Davud, Edep, 101.

24 Gülen, c. 4, s. 70-71.

25 Demirci, c. 15, s. 178.

26 Gülen, c. 1, s. 200.

27 Gülen, c. 2, s. 140.

28 Uludağ, Süleyman, "Mârifet", *DİA*, Ankara 2003, c. 28, s. 56.

29 Gülen, c. 1, s. 201.

30 Gülen, c. 1, s. 203.

dan bazıları marifeti, heybet duygusunun feveranıyla mepsuten mütenasip (doğru orantılı) görmüş ve marifetin artması ölçüsünde heybetin de derinleşebileceğine hükmetmişlerdir. Bazıları marifeti, sekine ve itminanın ayakları şeklinde değerlendirmiş; marifet nispetinde de iç sükun ve temkinin artacağını vurgulamışlardır. Bazıları, kalbin “üns billâh”a ermesi ve salikin kurb süreci yaşaması şeklinde yorumlamışlardır. Şiblî'nin yaklaşımı ise daha farklı menfezler aralar mahiyettedir. Ona göre marifet: Ârifin, Allah'tan başka hiçbir şeyle zâtî alâkasının kalmaması, O'nun aşkında şikayete kapalı olması ve yerli yerine oturmuş kulluk mülâhazaları sayesinde, dava ve iddialardan kaçınarak Hak mehabetiyle oturup kalkması, akıbeti hakkında da dolu dolu endişeler duymasından ibarettir.

Hakikî marifet, onu besleyen sağlam kaynaklarla çok iyi irtibatlanmış, peygamberlik ruh ve manasının vesayetine sığınmış beşerî ufuk ötesi hakâikle şöyle veya böyle münasebete geçmiş, böyle birinin faniyât u zâilâtla bizzat alâkadar bulunması ve Rabbinden başkasına tenezzülü söz konusu olamaz. Kur'ân, bu zirveyi “Kulları içinde ancak âlimler, Allah'ı lâzım geldiği tarzda tazim ederler.”³¹ gibi cami beyanla vurgular ve işte bu önemli marifet-haşyet münasebetini hatırlatır. Hazreti Ârif-i Mutlak da: “Allah hakkında marifeti en fazla olanınız Ben'im. Allah'a en fazla haşyet duyanınız da Ben'im.”³² sözleriyle bu zirveye daha farklı derinlik menfezleri açar.

Kalbi bu ölçüde Rabbiyle irtibatlı gerçek ârifin “libas-ı takvâ”sıyla alâkalı daha dünya kadar cevher-i hikmet meşcereliği ve akl-ı meâdin güzergâhı sayılan tasavvufî eserlerin hakikat meşhergâhı olan sahifelerinde serdedilmiştir ki, işte onlardan birkaçı:

- Hak marifetine eren birinin nazarında dünya, dünya cihetiyle daralır, büzüşür bir fincana döner.
- İlâhî marifette derinleşen ruhların her zaman nâmütenâhî genişlemeleri söz konusudur.
- Gönül dünyasının ballar balı sayılan Hak marifetini tadanlar, servetlerini yele verir, Hak kurbetine koşarlar.
- Gönülde marifet peteğinin zenginliği, aşk u şevk ve muhabbetin en esaslı kaynaklarından ki, bu kaynakların feveranı ölçüsünde salik, vuslat iştiyakıyla yanar-tutuşur ve bu ölçüde yanıp tutuşmayı da mazhariyetinin hakikî bedeli sayar.

Ârifi başkalarından ayıran şu hususlar da fevkalâde calib-i dikkattir: Ârif, yaptığı işlerde katiyen beklentiye girmes.. maddî payeler bir yana, manevi mansıplar uğrunda bile rekabet düşünmez, gıpta yaşamaz ve yaşatmaz.. o, elindekine göz dikenlerle cedelleşmez.. kendini en küçük kimselerden dahi üstün görmez.. kaçırdığı fırsatlardan ötürü “ah u vah” edip şikayete bulunmaz.. elde ettiği maddî muvaffakiyetlerden dolayı da gâfilane sevinç ve küstahlıklara girmez; hatta Hz. Süleyman mülkü dahi kendisine bahşedilse, Hak maiyetini arar ve başka şeylere teveccühü israf sayar.. bütün varlığa karşı onların nefislerinden ötürü kat'î tavır alır ve “üns billâh”ın bir saniye ve bir salisesini cihan paha bilir.. halkın içinde Hak'la beraber olma ikiliğini, iradesinin en büyük zaferi ve Hak'ın ona en engin ihsanı kabul ederek azminin çehresinde ilâhî meşiet, sa'yinin neticesinde rabbanî inâyeti ve her kademede daha nice ayrı ayrı hikmeti, ayrı ayrı kerameti temaşa edip kesrette vahdetin cilvelerini görür.. çoğu Bir'e irca ederek damlanın deryaya dönüştüğünü anlar.. bir tek zerrenin güneşleri ifade ettiğini kavrar.. hiçliğin nasıl bir vücut meşcereliği olduğunu vicdanen müşahede eder ve çok kere mest ü müstağrak yaşar.

Temkin, sebat, ciddiyet, ledünnîlik ve kararlılık böyle mütekâmil bir marifetin en önemli tezahürleri sayılırlar. Evet, gerçek marifet odur ki salik, gün boyu “üns billâh” ve maiyet tecel-

31 Fâtr, 35/28.

32 Aclûnî, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed, ö. 1162/1749, *Keşfü'l-Hafâ*, I-II, Tahk.: Yusuf b. Mahmud el-Hacc Ahmed, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, 1. b., Dimaşk 1422/2001, c. 1, s. 231-232.

lilerinin sağanağı altında yaşadığı hâlde, onun, iç ve dış dünyasında asla boşluk emaresi hissedilmez.. davranışlarında katiyen laubalilik görülmez.. en coşkun nimet ve varidat fevvaleri karşısında bile nefsanî israf ve küstahlığa düşmez.. aksine bilgisinin vüs'ati ölçüsünde temkine koşar, teyakkuzla oturur-kalkar ve yaşayışını kalbî ve ruhî hayat eksenli sürdürmeye çalışır.³³

Sonuç

Hakikatle şeriat arasında fark bulunduğunu, bazen bu farkın birbirine aykırı konuma geldiğini gören bir kısım sûfiler giderek hakikate daha fazla önem vermişler, böylece şeriatı ihmal ve terk etme, bazı hallerde de hafife alma sonucuna ulaşmışlardır. Tasavvufun doğuş döneminde bile bu görüşte olan bazı sûfilerin bulunduğu, şeriata bağlı sûfilerin onlara gösterdikleri sert tepkilerden anlaşılmaktadır. Hakikat ilmi olan tasavvufla şeriat ilminin birbirine aykırı olduğu görüşünde olan Ebû Bekir ez-Zekkâk'ın, "Şeriata aykırı her hakikat küfürdür" şeklindeki ilâhî bir hitapla uyarılması bazen gerçek sûfilerin bile bu aykırılığı düşündüklerini göstermektedir.³⁴

Kuşeyrî'ye göre hakikatin doğrulamadığı hiçbir şeriat makbul olmadığı gibi şeriatla bağlı olmayan hiçbir hakikat de muteber değildir. Allah'ın emriyle farz olması bakımından her şeriat hakikat olduğu gibi Hakk'ın emriyle farz olduğu için her hakikat şeriattir.³⁵

Sehl b. Abdullah Tüsterî bu konuda şöyle demiştir: "Allah'a (c.c) ulaşmakta şeriatı bilmekten daha faziletli yol yoktur. Şeriatten bir adım saparsan sabah vakti karanlıklara düşersin." Harraz da zâhire muhalif her bâtınî bilginin bâtıl olduğunu belirtmiştir. Gazâlî ise, hakikatin şeriate aykırı olamayacağını, "Hakikat, şeriate zıddır, bâtın zâhire muhaliftir" diyenin küfre yaklaştığını, şeriatle sınırlandırılmamış hakikatin ise faydasız olduğunu ifade etmiştir. Yine Gazâlî'ye göre şeriat, O'na kulluk etmek, hakikat ise O'nu müşahede etmek; şeriat, emirlerini yerine getirmek, hakikat ise mukadderatı, gizli açık şeyleri müşahede etmektir.³⁶

Necmeddîn-i Kübrâ şeriatı gemiye, tarikatı denize, hakikati inciye benzetir. Mevlânâ'ya göre şeriat bir meşale, tarikat bu meşale ile yol alma, hakikat ise maksada ulaşmadır. Şeriat bakırı altın yapmaya yarayan simya ilmi, tarikat bu bilginin kullanılması, hakikat altının elde edilmesidir. Bazen şeriat ağaca, tarikat çiçeğe, hakikat meyveye benzetilir. Hz. Peygamber'in sözleri şeriat, filleri tarikat, halleri hakikattir. Daha sonra bu üç kavrama bir de "marifet" eklenerek dörtlü bir sınıflandırma yapılmış, bu kavramlar bazen şeriat-tarikat-marifet-hakikat, bazen da şeriat-tarikat-hakikat-marifet şeklinde sıralanmıştır. Hakikat bir erme hali olarak görülürse marifetten üstündür. Fakat marifet erme hali neticesinde hâsıl olan bilgi olarak düşünülürse hakikatten sonra gelir. Çok defa hakikatle marifet bir sayılır. Yûnus'ta görülen şeriat-tarikat-hakikat-marifet şeklindeki sıralama Necmeddîn-i Dâye'de şeriat-marifet-tarikat-hakikat şeklindedir. Bektaşîlik'te ise sıralama şeriat-tarikat-marifet-hakikat tarzında yapılır. Bektaşîlikteki dört kapı, kırk makam anlayışı da buna dayanır.³⁷

İmam Rabbanî de şeriat-tarikat-marifet-hakikat arasındaki ilişkisi hakkında şöyle demektedir: Hakikat, şeriatin hakikatinden ibarettir. Yoksa hakikat, şeriatten ayrı bir şey değildir. Tarikat, şeriatin hakikatine ulaşma yoludur, yoksa o, şeriat ve hakikatten ayrı bir şey değildir. O halde şeriatin hakikatine ulaşmadan önce, şeriatin sadece sureti elde edilir. Şeriatin hakikatini elde etmek, nefsin itmi'nanı mertebesinde ve velilik derecesine ulaşmakla mümkün olur. Velilik derecesine ve nefsi mutmainneye ulaşmadan önce şeriatin sureti vardır. Nefsin itmi'nanından önce imanın sureti vardır, itmi'nandan sonra ise imanın hakikati elde edilir.³⁸

33 Gülen, c. 2, s. 145-147.

34 Demirci, s. 15, s. 179.

35 Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Abdülkerim b. Hevazin, ö. 465/1072, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I-II, Tahk.: Abdu'l-Halim Mahmud – Mahmud b. eş-Şerîf, Dâru'l-Farfûr, 1. b., Dimaşk 1423/2002, c. 1, s. 194.

36 Affî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf*, çev.: Ekrem Demirli – Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, 4. b., İstanbul 2009, s. 109-111.

37 Demirci, c. 15, s. 179.

38 İmam-i Rabbanî, *Ariflerin Halleri*, çev.: Necdet Tosun, Sufi Kitap, 2. b., İstanbul 2010, s. 71.

Bediüzzaman Said Nursî, İmam Rabbânî'nin bu konuda şöyle dediğini nakletmektedir: "Ben seyr-i rûhânîde kat-ı merâtip ederken, tabakât-ı evliyâ içinde en parlak, en haşmetli, en letâfetli, en emniyetli; Sünnet-i Seniyye'ye ittibâi, esas-ı tarîkat ittihâz edenleri gördüm. Hattâ o tabakanın âmî evliyâları, sâir tabakâtın has velilerinden daha muhteşem görünüyordu."³⁹ "Ben seyr-i sülûk-u rûhânî de görüyordum ki: Resûl-i Ekrem (aleyhissalâtü vesselâm)'dan mervî olan kelimât nurludur, Sünnet-i seniyye şuaî ile parlıyor. O'ndan mervî olmayan parlak ve kuvvetli virdleri ve hâlleri gördüğüm vakit, üstünde o nur yoktu. Bu kısmın en parlağı, evvelkinin en azına mukabil gelmiyordu. Bundan anladım ki; Sünnet-i Seniyyenin şuaî, bir iksirdir. Hem o Sünnet, nur isteyenlere kâfidir, hâriçte nur aramaya ihtiyaç yoktur."⁴⁰ Burada Sünnet-i Seniyye'den maksat şeriat demektir. Çünkü Sünnet-i Seniyye şeriatın kaynaklarından biridir.

Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî, şeriat, tarikat ve tasavvufu, birbirinden ayrı, müstakil sahalar olarak telakki etmemiş, bunları biri diğerlerini tamamlayan unsurlar şeklinde değerlendirmiştir. Ona göre şeriat, tarikat ve tasavvuf merdiven basamaklarına benzerler. Bunlardan şeriat birinci, tarikat ikinci, tasavvuf da üçüncü basamağı teşkil eder. Bu son basamak, gerek Gümüşhanevî, gerekse bütün tasavvuf erbabı tarafından marifet ve hakikat kavramlarıyla da ifade edilmiştir. Şu halde, nasıl ki merdiven basamakları sırayla çıkılıyorsa, burada da bu sırayı gözetmek esastır. Yani, şeriat basamağından geçmeden tarikata, tarikat basamağını geçmeden de tasavvufa, yani marifet ve hakikata ulaşmak mümkün değildir. Bu sıralamanın yapılışı da rastgele değildir. İlk sırada şeriata yer verilmiş olması, ayrıca dikkat edilmesi gereken bir husustur. Şöyle ki, şeriat, diğer basamaklara ulaşabilmenin temeli ve vazgeçilmez şartıdır. Bu basamağı elde etmeden, onun hükümlerine uyulup, gerekleri yerine getirilmeden tarikat ve tasavvuf basamaklarına ulaşamaz. Diğer taraftan, üst basamaklara ulaşan bir kimsenin şeriatla irtibatı asla kopmamakta, üstelik daha da sağlamlaşmaktadır. Bir başka ifadeyle, bir kimsenin manevî derecesi ne kadar yüksek olursa, onun şeriata bağlılığı da o derece fazla olur. Bunun aksi bir durum, o kişinin tarikat ve tasavvuftan asla nasibi olmadığını göstergesidir. İşte Gümüşhanevî, şeriat, tarikat ve tasavvuf ilişkisini böyle anlamış, ilim ve maneviyatta derecesi yükseldikçe şeriata bağlılığı daha da artmış ve bu mertebenin her birini elde ederek, bu hususta adeta bir nümûne-i imtisal olmuştur.⁴¹

Gümüşhanevî, şeriata muhalif olan tarikatın küfür olduğunu belirttikten sonra "Kitap ve sünnete uymayan her hakikat, sapıklık ve zındıklıktır." demektedir. Gümüşhanevî'ye göre, hakikat, tarikatın; tarikat da şeriatın neticesidir.⁴²

Bediüzzaman Said Nursî'ye göre şeriat, doğrudan doğruya, gölgesiz, perdesiz, sırr-ı ehadîyet ile Rububiyet-i mutlaka noktasında hitab-ı İlâhînin neticesidir. Tarîkatın ve hakikatın en yüksek mertebeleri, şeriatın cüzleri hükmüne geçer. Yoksa daima vesile ve mukaddime ve hâdim hükmündedirler. Neticeleri, şeriatın muhkematıdır. Yani: Hakaik-i şeriata yetişmek için, tarikat ve hakikat meslekleri, vesile ve hâdim ve basamaklar hükmündedir. Git gide en yüksek mertebede, nefs-i şeriatta bulunan mana-yı hakikat ve sırr-ı tarîkata inkılab ederler. O vakit, şeriat-ı kübranın cüzleri oluyorlar. Yoksa bazı ehl-i tasavvufun zannettikleri gibi, şeriati zâhirî bir kışır, hakikatı onun içi ve neticesi ve gayesi tasavvur etmek doğru değildir. Evet şeriatın, tabakat-ı nâsa göre inkişafı ayrı ayrıdır. Avam-ı nâsa göre zâhir-i şeriati, hakikat-ı şeriat zannedip, havassa münkeşif olan şeriatın mertebesine hakikat ve tarîkat namı vermek yanlışır. Şeriatın umum tabakata bakacak meratibi var.

39 İmam Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî Tercümesi*, çev.: Komisyon, Yasin Yayınevi, İstanbul 2009, c. 3, s. 555-560 (260. Mektupta bu konu işlenmektedir.); Nursî, Bediüzzaman Said, *Lem'alar*, Şahdamar Yayınları, İstanbul 2007, s. 64.

40 Nursî, *Lem'alar*, s. 72.

41 Türer, s. 73-74.

42 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiu'l-Usûl fi'l-Evliyâ*, Thk.: Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. b., Beyrut 2010, s. 93.

İşte bu sırta binaendir ki: Ehl-i tarîkat ve ashab-ı hakikat ileri gittikçe, hakaik-i şerîata karşı incizabları, iştiyakları, ittibalı ziyadeleşiyor. En küçük bir Sünnet-i Seniye'yi, en büyük bir maksad gibi telakki edip, onun ittibaina çalışıyorlar, onu taklid ediyorlar. Çünkü vahiy ne kadar ilhamdan yüksek ise; semere-i vahiy olan âdâb-ı şer'îye, o derece semere-i ilham olan âdâb-ı tarîkattan yüksek ve ehemmiyetlidir. Onun için, tarîkatın en mühim esası, Sünnet-i Seniye'ye ittiba' etmektir.

Tarikat ve hakikat vesilelikten çıkmamak gerek. Eğer maksud-u bizzât hükmüne geçseler; o vakit şeriatın muhkematı ve amelîyatı ve Sünnet-i Seniye'ye ittiba, resmî hükmünde kalır; kalb öteki tarafa müteveccih olur. Yani: Namazdan ziyade halka-i zikri düşünür; feraizden ziyade, evrâdına müncezb olur; kebairden kaçmaktan ziyade, âdâb-ı tarîkatın muhalefetinden kaçar. Hâlbuki muhkemat-ı şeriat olan farzların bir tanesine, evrâd-ı tarikat mukabil gelemeyebilir; yerini dolduramaz. Âdâb-ı tarikat ve evrâd-ı tasavvuf, o feraizin içindeki hakikî zevke medar-ı teselli olmalı, menşe olmamalı. Yani: Tekyesi, câmideki namazın zevkine ve ta'dil-i erkânına vesile olmalı; yoksa câmideki namazı çabuk resmî kıлып, hakikî zevkini ve kemalini tekyede bulmayı düşünen, hakikatten uzaklaşıyor.⁴³

Bediüzzaman Said Nursî'ye göre velayet, bir hüccet-i risalettir; tarîkat, bir bürhan-ı şeriatıdır. Çünkü risaletin tebliğ ettiği hakaik-i imaniye'yi, velayet bir nevi şuhud-u kalbî ve zevk-i ruhanî ile aynelyakîn derecesinde görür, tasdik eder. Onun tasdiki, risaletin hakkaniyetine kat'î bir hüccettir. Şeriat ders verdiği ahkâmın hakaikini, tarîkat zevkiyle, keşfiyle ve ondan istifade-siyle ve istifazasıyla o ahkâm-ı şeriatın hak olduğuna ve Hak'tan geldiğine bir bürhan-ı bâhir-dir. Evet nasilki velayet ve tarîkat, risalet ve şeriatın hücceti ve delilidir; öyle de İslâmiyetin bir sırr-ı kemali ve medar-ı envarı ve insaniyetin İslâmiyet sırrıyla bir maden-i terakkiyatı ve bir menba-ı tefeyyüzdür.⁴⁴

Şeriat, Cenâb-ı Hak'ın ibâdına bir teklifler mecmuası; hakikat ise, onda esrar-ı ulûhiyetin görülüp okunmasıdır. Ebû Ali Dekkak Hazretleri'nin de ifade ettikleri gibi "Biz yalnız Sana ibadet ederiz."⁴⁵ hudud-u şeriate riayeti ve "(her hususta) yardımı da Senden isteriz."⁴⁶ ise ufk-u hakikate işareti tazammun etmektedir.

Şeriat, iman-ı kamil, amel-i salih; hakikat ise, bi'l-mukabele bu iman ve aksiyon erlerinin Cenâb-ı Hak tarafından görülüp gözetilmeleri, onların da küllî bir şuurla buna karşılık vermeleridir. İman ve amel olmadan ilâhî riayet ve kilâet beklentisi bir kuruntu, O'nun teveccühüne güven olmadan şer'-i şerifin ağır tekâlifine katlanmaksa çok zordur. Hakikatsiz şeriatı ikame pek güç, şeriatısız hakikat de imkânsızdır.⁴⁷

Niyazi-i Mısrî, şeriatın dinin esası olduğunu şu şekilde şöyle ifade eder:

*Saray-ı din esasıdır şeriat
Tarik-ı Hak hüdâsıdır şeriat*

Yunus Emre ise konuyu şu beytiyle güzel bir şekilde açıklamaktadır:

*Şeriat tarikat yoldur varana
Hakikat marifet andan içeri*

S. Gaybî de bu konuda şöyle demektedir:

*Zahirini pâk eylesün şeriat
Bed huyların tebdil itsün tarikat*

43 Nursî, Bediüzzaman Said, *Mektubat*, Şahdamar Yayınları, İstanbul 2007, s. 508-509.

44 Nursî, *Mektubat*, s. 500-501.

45 Fatıha 1/5.

46 Fatıha 1/5.

47 Gülen, c. 4, s. 70/71.

*Hak cemâlün görem dirsən hakikat
Allah'a aşkile irmiş erenler*

Livâî'nin şu dörtlüğü, şeriat-tarikat-hakikat-marifet kavramları arasındaki ilişkiyi çok güzel bir şekilde özetlemektedir:

*İç içe şeriat ve hakikat,
Bu ufka ileten yoldur tarikat,
Yollarda yolcuya azık marifet,
Ötesi sadakat, ihlas ve gayret..⁴⁸*

Kaynaklar

Aclûnî, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed, ö. 1162/1749, *Keşfü'l-Hafâ*, I-II, Tahk.: Yusuf b. Mahmud el-Hacc Ahmed, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, 1. b., Dimaşk 1422/2001.

Affî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf*, çev.: Ekrem Demirli – Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, 4. b., İstanbul 2009.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/869), *el-Câmiu's-Sahih*, I-VIII, 2. b., Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf (ö. 816/1414), *Kitabu't-Ta'rifât*, Thk.: Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, 2. b., Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1428/2007.

Çağrı, Mustafa, "Hakikat", *DİA*, İstanbul 1997, XV/177-178.

Demirci, Mehmet, "Hakikat", *DİA*, İstanbul 1997, XV/178-179.

Döndüren, Hamdi, "Şeriat", *Şamil Ansiklopedisi*.

Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/889), *Kitabü's-Sünen*, I-IV, 2. b., Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Gülen, M. Fethullah, *Kalbin Zümrüt Tepeleri*, I-IV, Nil Yayınları, İstanbul 2010.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaeddin, *Câmiu'l-Usûl fi'l-Evliyâ*, Thk.: Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. b., Beyrut 2010.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaeddin, *Veliler ve Tarikatlarda Usûl* (Câmiu'l-Usûl), çev.: Rahmi Serin, Pamuk Yayıncılık, İstanbul 2005.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XVIII, Dâru Sader, Beyrut ty.

İmam-ı Rabbanî, *Ariflerin Halleri*, çev.: Necdet Tosun, Sufi Kitap, 2. b., İstanbul 2010.

_____, *Mektûbât-ı Rabbânî Tercümesi*, çev.: Komisyon, Yasin Yayınevi, İstanbul 2009.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb (ö. 502/1108) *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Thk.: Safvan Adnan Davudî, Dâru'l-Kalem, 4. Baskı, Dimaşk 1430/2009.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Abdülkerim b. Hevazin, ö. 465/1072, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I-II, Tahk.: Abdu'l-Halim Mahmud – Mahmud b. eş-Şerîf, Dâru'l-Farfûr, 1. b., Dimaşk 1423/2002.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin İbnu'l-Haccâc (ö. 261/874), *Sahihu Müslim*, I-V, 2. b., Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Nursî, Bediüzzaman Said, *Mektubat*, Şahdamar Yayınları, İstanbul 2007.

_____, *Lem'alar*, Şahdamar Yayınları, İstanbul 2007.

Öngören, Reşat, "Tarikat", *DİA*, İstanbul 2011, XL/95-105.

Türcan, Talip, "Şeriat", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII/571-574.

Türer, Osman, "Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî'nin Şeriat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı", *Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.

Uludağ, Süleyman, "Mârifet", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII/54-56.

48 Gülen, c. 4, s. 71.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde Zâhirî ve Bâtınî Fıkıh

Yusuf şEN*

Özet

Fıkıh kelime olarak bilmek, kavramak, en ince ayrıntılara vakıf olmak anlamlarına gelmektedir. *Allah bir kimsenin hayrını murat ederse onu dinde fakih kılar.*¹ O kişiyi dinde anlayışlı ve dini hükümleri bilip yaşamada firaset sahibi yapar. Bu çerçevede İmam Azam Ebû Hanife de fıkıhı “*amel yönüyle kişinin lehinde ve aleyhinde olan dînî hükümleri bilmesidir*”² şeklinde tarif etmiştir.

Fıkıh ilmi, zâhirî olarak, insanın dış organlarıyla hayatında uyguladığı ibadetlerden muamelat hükümlerine kadar her alanla ilgilendiği gibi bu hükümlerin manalarıyla da ilgilenir. Lafızlarla amel edildiği gibi manalarda göz önünde bulundurularak amel edilir. Örneğin, ibadetler belirli şartlar dâhilinde yerine getirilirken bâtnını ilgilendiren *kurbîyyet, huşu, niyyet, tadil-i erkân, takva* konularından uzak kalınmaz.

Fıkıhla tasavvuf tarihsel süreci paylaşan iki ilim dalı olarak zâhir ve bâtnı birleştirmiş, birçok başarılarla örneklik oluşturmuştur. Zâhir fıkıh âlimleri, fikhî hükümleri şer’i delillerden istinbât ettiği gibi bâtnî âlimler olan sûfiler de bâtnî fikhin esaslarını ortaya koymuşlardır.

I. Giriş

Osmanlı devletinin son dönemi 1813-1893 yıllarında yaşayan, ilim ve amel, madde ve mana bakımından kendi döneminde oldukça etkili olan, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, te’lif eserleriyle, yetiştirdiği birçok öğrencisiyle zamanının mutasavvıfı, muhaddisi, fakihî ve âlimi olmuştur.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, yaşadığı dönemde Osmanlı padişahlarını etkilemiş ve onların teveccühünü kazanmıştır. O, İslam’ın zâhiren ve bâtinen nasıl anlaşılıp yaşanması gerektiğini ortaya koyarak sâliklerine ve yaşadığı topluma irşâd faaliyetlerinde bulunarak, gerçek bir âlim portresi çizmiş, Osmanlı Devletinin içte ve dışta en güzel temsilcisi konumunda olmuştur.

Gümüşhanevî, İslam’ın hükümlerinin zâhir ve bâtn anlamlarının, dünya ve ahiret dengesinin nasıl olması gerektiğini kendi yaşamı olan seyr-i sulûkünde ortaya koyarak, şeriatin ve onun içselleştirilmesi olan tasavvufun yaşadığı zamana göre önde gelen isimlerinden biridir. İslami ilimlerde çeşitli eserler yazan, ilmiyle âmil ve kendisinden sonra gelenlere yön veren bir ilim, fikir ve gönül adamıdır. O’nun bütün çabası İslam’ın doğru anlaşılıp yaşanması içindir. Çünkü şeriatın maksatlarının bilinmesi, ulvî hedeflerinin anlaşılması demektir.³

İnsanların dünya ve ahirette mutlu olmaları için gönderilen İslam’ın emir ve yasaklarının şâri’in maksadına uygun olarak anlaşılması, nassların zâhir ve bâtn anlamlarının bu maksada göre anlaşılarak hayata uygulanıp yaşanması fakihler, sûfiler ve gerçek âlimler vasıtasıyla olmuştur.

* Yrd. Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi

1 Buhârî, İlim 10; Müslim, İmâret 175; İbn Mace, Mukaddime 17.

2 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, s.14.

3 Kahraman, Abdullah, *Fıkıh Usûlü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012, s.295.

Hız. Peygambere gelen vahiyler, yirmi üç yıllık sürecin sonunda tamamlanmış ve sahabe tarafından tatbikatıyla ortaya konulmuş, daha sonra ise, vahyin anlaşılması için sözlü olarak başlayan İslami ilimler hicri 2. Asırdan itibaren yazılı hale gelmeye başlamıştır. Bu ilimlerin temel amacı, İslami hükümlerin doğru anlaşılması, yaşanması ve geniş insan kitlelerine sahit kaynaklardan doğru bir şekilde ulaştırılması olmuş, insanlığın, hikmet-i teşriye uygun olarak, İslam toplumu içerisinde mutluluğu hedeflenmiştir.

Cibril hadisinde belirtildiği üzere,⁴ Cibril'in Hız. Peygamber'e insan suretinde gelerek, İslam nedir? İman nedir? İhsan nedir? gibi konularda sorular yöneltmesi İslami ilimlerin ortaya çıkmasının bir referansı olabilir. İslam nedir, sorusuna ve verilen cevaplara bakıldığında namaz, oruç, zekât, hac konularını inceleyen fıkha; İman nedir, sorusuyla i'tikadi konuları inceleyen kelim ilmine; İhsan nedir, sorusuyla da tasavvuf ilmine işaret edildiği göz ardı edilmeyen bir gerçek olduğu ortadadır.⁵ Çünkü sorulan soruların ve verilen cevapların özü, bu ilim dallarında eser verenlerin konusu olmuştur.

Tebliğimizde fakihler ve sülfler arasındaki tartışmalara girmeden⁶ İslam'ın zâhiren ve bâtinlen nasıl anlaşılıp uygulanması gerektiğine dikkat çekerek, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin İslami yaşantısında ortaya koyduğu örneklerle açıklamaya çalışacağız.

Gümüşhanevî'yi anlamak için önce hayatının ve ilmi kişiliğinin tanınması gerekir. Bildiriminin sınırlarını aşmadan kısaca değinmek istiyoruz.

II. Gümüşhanevî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, hicrî 1228, miladi 1813 yılında Gümüşhane'nin Emirler Mahallesiinde dünyaya gelmiş, doğduğu yere nispetle Gümüşhanevî ismiyle anılmıştır.⁷ Babası Mustafa Efendi ticaretle uğraşmış, kendisine yardım etmesi için oğlu Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'yi zaman zaman yanında bulundurmuş, Gümüşhanevî de babasına elinden gelen yardımı esirgememiştir. Dört yaşında Kur'an-ı öğrenmiş, sekiz yaşında Kur'an-ı hıfz etmiştir. Babasının işi gereği on yaşında Trabzon'a yerleşmiştir.⁸ Dini eğitim ve öğretimine on yaşına kadar Gümüşhane'de on yaşından sonra ise Trabzon'da devam etmiş, Şeyh Osman Efendi ve Şeyh Halid es-Saîdî gibi âlimlerden sarf, nahiv ve fıkıh okumuştur.⁹ Abisi askerden gelene kadar babasına yardımcı olan Gümüşhanevî'nin¹⁰ ilme olan aşkı gün geçtikçe artmış, abisinin askerden dönüşü akabinde amcası ile İstanbul'a gelmiş, Beyazıt ve Mahmud Paşa Medreselerinde arzu ettiği ilim tahsiline başlayarak aklî ve naklî ilimleri öğrenmiştir. Zamanın ileri gelen

4 Abdullah b Ömer'in, babası Hız Ömer'den naklettiği bu hadis şöyledir: "Bir gün Rasûlullah (s.a.v)'in yanında bulunduğumuz sırada âniden yanımıza, elbisesi bembeyaz, saçları simsiyah bir zat çıkageldi Üzerinde yolculuk eseri görülüyor, bizden de kendisini kimse tanıyamıyordu. Doğru peygamber (sas)'in yanına oturdu ve dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini de uylukları üzerine koydu Ve: "Ya Muhammed! Bana İslâm'ın ne olduğunu söyle" dedi Rasûlullah (sas): "İslâm; Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Rasûlü olduğuna şehadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt'î hac etmendir" buyurdu O zat: "Doğru söyledin" dedi Babam dedi ki: "Biz buna hayret ettik Zira hem soruyor, hem de tasdik ediyordu" "Bana imandan haber ver" dedi Rasûlullah (sas): "Allah'a, Allah'ın meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere, hayrına şerrine inanmandır" buyurdu. O zât yine: "Doğru söyledin" dedi. Bu sefer: "Bana ihsandan haber ver" dedi. Rasûlullah (sas): "Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da, O seni muhakkak görür" buyurdu. "O halde bana alâmetlerinden haber ver" dedi. Peygamber (sas): Bundan sonra o zat gitti. Ben bir süre bekledim. Sonunda Allah Rasûlü bana: "Ya Ömer! O soru soran zatın kim olduğunu biliyor musun?" dedi. "Allah ve Rasûlü bilir" dedim." O Cibril'di. Size dininizi öğretmeye gelmişti" buyurdular. Buhârî, İman 1; Müslim, İman 1.

5 Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri I*, Seha Neşriyat, İstanbul 1994, s.14; Köksal, İsmail, "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi" *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1999, c.4, sayı:2, s. 83.

6 Fakihler ve sülfler arasındaki tartışmalar için bkz. Koca Ferhat, "Osmanlı Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, c.5, sayı:1 s.73-131.

7 Mustafa Fevzi b. Numan, Hediye'tu'l Halidin fi Menakıb-ı Kutbi'l-arifin Mevlana Ahmed Ziyaüddin b. Mustafa el-Gümüşhanevî, İstanbul 1895, s.16.

8 Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınları, İstanbul t.y. c.1, s.102.

9 Gündüz, İrfan, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî", DİA, İstanbul 1996, s. 276.

10 Hocazade Ahmed Hilmi, "Mevlana Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî", *Ceride-i Süfiyye*, 1330, s.6.

âlimleri Hafız Muhammed Emir, Abdurrahman Harpûtî (1167/1756) ve Laz Osman'dan dersler okumuştur.¹¹

Beyazıt ve Mahmud Paşa medreselerinde zaman zaman hocalarına vekâlet etmiş, ilmini tamamladıktan sonra buralarda müderrislik yaparak ilim halkalarını genişletmiş eserler vermeye başlamıştır. Talebelerine İslami ilimler olan Hadis, Fıkıh, Tefsir ve Tasavvuf konularında birçok eser okutmuştur. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

İmam Malik'in *Muvatta'*, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'leri, Kütüb-ü Sitte, Deylemî'nin *Müsnedu'l-firdevs*'i; Ebû Hatim et-Temîmî'nin *Sahih*'i; Darekutni'nin *Sünen*'i; Hâkim'in *Müstedrek*'i; İbn Esir'in *Nihaye*'si; Cevheri'nin *Sihah*'i; Şürünlülâfî, Timurtâşî, Remlî, Hasköyî, Lâkânî, Münâvî, Halebî, Cürcânî, Taftazânî, Sadru's-Şeria, Molla Hüsrev ve Merginânî'nin fıkha dair bütün eserleri.

Kadıhan, Saatî, Ebu'l-Behâ, Mevsilî, Rûmî, İbnu'l-Hümâm, Neseî, Kudûrî, Maturidî ve Eşarî'nin bütün eserleri,

İmam Nevevî'nin *Riyazu's-salihîn* ve *Hadis-i Erbain*'i, İbn Hacer el-Askalanî'nin *Fethu'l-Bâri*'si, Aynî'nin *Umdetu'l-Kâr*'si, Kastallanî'nin *İrşâdu's-Sârî* ve *Mevahibu'l-Ledunniye*'si, *Tevsih*, *Tenkîh* ve *Tavzîh* isimli Müslim Şerhleri, el-İrâkî'nin *el-Gunyetu'l-hadis*'i, Suyûtî'nin *el-Câmi-ul-Kebir* ve *Sagîr*'i ve mezkûr müelliflerin fıkıh ve hadis alanındaki diğer eserleri.

Gazalî'nin *İhyâ'sı* ve bütün telifatı; İbn Arabî'nin *Fütuhatu'l-Mekkiyye* ve bütün telifatı; Seyyid Ahmed er-Rifaî'nin *Vesâyâ* ve bütün telifatı; Abdülkadir Gîlanî'nin *Gunyetu't-Tâlibîn* ve bütün telifatı; Seyyid İbrahim ed-Desûkî'nin *Vesâyâ'sı*; Ahmed b. Atâullah el-İskenderî'nin *et-Tenvir fî iskâtî't-tedbir* ve bütün telifatı; Ebu'l Hasan eş-Şazelî'nin *el-Ahzab* ve bütün telifatı; el-Ensarî'nin *Menâzilü's-sâirin* ve bütün telifatı; Sühreverdi'nin *Avârifu'l-ma'arîf* ve bütün telifatı; Ebu Talib el-Mekkî'nin *Kütü'l-kulûb* ve bütün telifatı; İmam Nevevî'nin *el-Ezkâr*'i ve bütün telifatı; Kirmânî'nin *el-Kevâkibu'd-Dürriyye'si*; Aclunî'nin *el-Menhalü'l-Cârî* ve bütün telifatı.

Râzî'nin *Tefsiru'l-Kebir* ve bütün telifatı; Zemahserî'nin *Keşşafı* ve bütün telifatı; Beydavî'nin tefsiri ve bütün telifatı; Ebu's-Suûd Hatib es-Sernûbî'nin tefsirleri; Kurtubî'nin tefsiri ve bütün telifatı; Hatib el-Kazvinî, Abdülvehhab eş-Şârânî, Necmeddin Atâ, Aliyyu'l-Kârî, Mevlana Halid-i Bağdadî, Ervâdî, Ahmed es-Sâvî; Şeyh Ali el-Buharî'nin bütün telifatı.¹²

İslâmî ilimlerde zirveye ulaşan Gümüşhanevî, Mevlânâ Halidi Bağdâdî tarafından özel ilgiye mazhar olmuştur. Maddi ve manevi ilimlerin kutusu olan Mevlânâ Halidi Bağdâdî Hazretleri, Şam müftüsü Ahmed Ziyaüddin Ervâdî'yi Gümüşhaneliyi irşâd için İstanbul'a göndermiştir. Bu süreç 16 yıl sürmüştür.

1847 ye kadar ilmi icazetlerini tamamlayıp tarikattaki hilafetini aldıktan sonra 1863 yılında padişahın kendisine tahsis ettiği vapurla birçok öğrencisi ile birlikte hacca gitmiştir.¹³ Gümüşhanevî, hac yolculuğu esnasında Mısır'a uğrayarak Mevlana Halid'in halifesi Şeyh Macid ve Küçük Âşık Efendi ile görüşmüş, fikir alışverişinde bulunmuştur. 1877 yılında yaptığı ikinci hacdan sora üç yıl Mısır'da kalmış, Ramuz okutmuştur.¹⁴

1877-1878 Osmanlı-Rus harbine katılarak Kafkas cephesinde görev alan Gümüşhanevî, Trabzon yoluyla Kars'a giderek düşmana karşı, müritleriyle birlikte savaşmış¹⁵ onlara manen moral kaynağı olmuştur.¹⁶

11 Hocasade, "Mevlana Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî", s.6; Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikati*, Seha Neşriyat, İstanbul t.y. s. 21-24.

12 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 18-20.

13 Mustafa Fevzi, *Hediyetu'l Halidin*, s.41; Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s.70.

14 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 71.

15 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s.75,76.

16 Mustafa Fevzi, *Hediyetu'l Halidin*, s.45; Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 75-76.

İkinci haccında Medine-i Münevvere muhafızı Emin Paşa'nın kerimeleri Seher Hanımla evlenmiştir. Sonra İstanbul'a dönmüş, 1893 yılında vefat etmiştir. Kabirleri Süleymaniye Camii haziresinde bulunmaktadır.¹⁷

Gümüşhanevî'de zâhirî ve bâtinî fıkıh anlayışının ortaya konulabilmesi için bu kavramların açıklanmasının uygun olacağı kanaatindeyiz.

III. Zahirî ve Bâtinî Fıkıh Kavramları

a. Zahirî Fıkıh Kavramı

Fıkıh, İmam Ebu Hanife'nin tarifıyla "kişinin lehinde ve aleyhinde olan hükümleri bilmesidir." Başka bir tarifte "müctehitlerin dayandığı tafsili delillerden istinbât ettiği şer'î ve amelî hükümleri¹⁸ veya " mesâil-i şer'iyye-i ameliyye"yi bilmektir.¹⁹ Zâhirî fıkıh ise insanın dış organlarına taalluk eden, fiiller, ibadetler, insanlar arası muameleler başta olmak üzere insanların ibadetleri olan namaz, oruç, zekât ve haccın nasıl yapılacağını açıklar. Zahirî hükümler emir ve yasaklar olarak iki kısımda değerlendirilir. Namaz kılmak,²⁰ oruç tutmak,²¹ zekât vermek,²² hacca gitmek²³ emredilenler; hırsızlık,²⁴ içki içmek,²⁵ adam öldürmek²⁶ yasaklanan hükümlerdir.²⁷ İnsanları ilgilendiren ibadetler, muamelat ve cezalara ait hükümler zâhirî fıkıhın konusudur. Fıkıhın veya İslam hukukunun incelediği ibadetler; ticaret, nikâh, talak, kısas vb konular insanların fiilleriyle gerçekleşir. Bunların şeklen anlaşılıp yerine getirilmesi, *zâhirî* fıkıh²⁸ yani şeriat hukuku olan İslam hukuku ile ilgilidir. Fakihlerin incelediği bir alandır.

b. Bâtinî Fıkıh Kavramı

Bâtinî fıkıh ise, *ilmü'l-kulüb, el-fıkhu'l-viddani*,²⁹ olarak da bilinen tasavvuftur.³⁰ Tasavvuf şekilden çok manaya, zâhirden çok bâtına, suretten çok sîrete önem veren bir alan olarak, zühd, takva, huşu, ihlas, tezkiye gibi bâtinî hükümlerin sûfiler tarafından incelendiği, Hz peygamber'in hayatının gerçek manada içselleştirildiği, İslam'ın yaşama aktarılmasıdır. Tasavvufun bir anlamı da kulun ihsan duygusu içerisinde olmasını kazandıran bir ilim, diğer bir ifadeyle *bâtinî* fıkıhtır.³¹ Kalbe ait konularda emir ve yasaklar bulunmaktadır. Emirler, ihlas, doğruluk, huşu,³² tevekkül; yasaklar ise küfür,³³ nifak, kibir ve benzerleridir.³⁴

IV. Zahirî ve Bâtinî Fıkıh İlişkisi

Şâri Teâla'nın bir kanunu olarak her şey, madde-mana, iç-dış, dünya-ahiret şeklinde zıddı ile kaimdir. İnsan da beden ve ruhtan meydana gelmiştir. Dış organları et ve kemikten olduğu gibi ruhu, maneviyatı, takvası, samimiyeti ve kalbi duyguları vardır. Bunlar birbirinden ayrıl-

17 Mustafa Fevzi, Hediyyetu'l Halidin, s.61; Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s.79.

18 Hallaf, Abdulvehhab, *İlmü Usûlî'l-fıkıh*, Eda Neşriyat, İstanbul 1991, s.11; Şa'ban, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (terc. İbrahim Kafi Dönmez), TDV.Yayınları, Ankara 1990, s.23.

19 Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, Hikmet Yayınları, İstanbul t.y. s.17.

20 el-Bakara, 2/43.

21 el-Bakara, 2/183.

22 el-Bakara, 2/43.

23 el-Bakara, 2/196.

24 Mâide 5/38.

25 Mâide 5/90.

26 Nisa 4/29.

27 Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s.200; İz, Mahir, *Tasavvuf*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, s.33.

28 Köksal, "Fıkıh ve Tasavvuf ilişkisi" s. 85.

29 Keskiöğlü, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, s.14.

30 Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 689-695.

31 Köksal, "Fıkıh ve Tasavvuf ilişkisi" s. 85.

32 İsrâ, 17/109.

33 el-Bakara, 2/161.

34 İz, *Tasavvuf*, s.33.

mayan unsurlar olarak bir bütündür. Bedeni ilgilendiren şeriatın ahkâmı yerine getirilirken niyetin, ihlasın, huşunun ve tasdik olmaması bu gayret ve çabaları boşa çıkarmakta, Allah katında bir anlam ifade etmemektedir.

Nasların ruhu ve lafzı bir insanın bedeni ve ruhu gibidir. Beden olmadan ruh olamayacağına göre ruh olmadan da beden olamaz. Her ikisi birbirine bağlı olarak ve bütünlük içerisinde olmak zorundadır.

İnsanların yerine getirmekle mükellef olduğu ibadetlerin zâhir organlara ait yönü olduğu gibi kalbe ait olan yönü de bulunmaktadır. Allah'ın yerine getirmemizi bize farz kıldığı namaz ibadetini değerlendirdiğimizde zâhir ve bâtnî olarak iki yönünün olduğunu görmekteyiz. Zâhir yönüyle ilgili olarak kıyam, kıraat, rükû ve secde namazın fazları; bâtnî yani kalple ilgili olan yönü ise ihlas ve huşu olarak kalbin farzlarıdır. Fıkıhçılar, ibadet ve diğer muameleleri ilgilendiren konularda delillerden hükümleri istinbat ederken sûfiler ise kalp huzuru, huşu, hudu ve bâtnî şartları ortaya koyarlar.

Fikhî hükümler farz, vacip, sünnet, mubah, mekruh, haram ayırımına tabidir. Tasavvuf ise bunların temelini sağlamlaştırır.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye göre insanı Allah'a ulaştırmadaki zâhirî sebepler namaz, oruç, zekât, hac ve diğer yapılan taatlerdir. Kalbe ait yönü ise tasavvuf erbabının benimsediği vesilelerdir.³⁵ Gerçek âlim ve sûfilerin benimsediği zâhirî durumu, şeriat ahkâmını yerine getirerek süslemek ve bâtnî manayı Hakk'ın Zatı dışındakilerden temizleyerek bir arada tutma ilkesine göre,³⁶ şeriat ve tasavvufu şahsında birleştirmiş³⁷ birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak görmüştür.

V. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Zahirî ve Bâtnî Fıkıh Anlayışı

Toplum hayatını tanzim eden *hukukî* ve *ahlakî* müeyyideler vardır. Fikhî hükümlerin temeli olan ayet ve hadislerden ilk anlaşılan lafzî, zâhir anlam, belli bir araştırma isteyen tarafına da *bâtnî* yani *iç anlam* denir. İslam fikhinin içerdiği konuların zâhirî anlamı olduğu gibi bâtnî diğer bir ifadeyle iç anlamı da söz konusudur. Örneğin, namaz, hac ibadetinin zâhiren yerine getirilmesi gereken şekil şartlarının yanında iç anlamlarının, *makasidu's-Şâri* bir diğer ifadeyle *hikmet-i teşrinin* bulunması gerektiği açıktır.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî zâhirî fıkı, insanı Allah'a ulaştıran vesileler arasında açıklarken, Osmanlı Anadolu'sunda ilmihal olarak isimlendirilen bilgilere her müslümanın sahip olmasının önemine işaret eder. İlmihal, öncelikle her müslümanın öğrenmesi gereken bilgilerdir.³⁸ Allah'ın bizi yerine getirmemizle mükellef kıldığı emir ve yasaklar, amelî hükümler, i'tikâdî hükümler ve ahlakî hükümler şeklinde incelenir.³⁹ Yapılmasıyla mükellef kılınan hükümler, tüm ibadet ve taatler ancak bedenlen gerçekleşir. Namaz, oruç, zekât, hac ibadetlerinin nasıl yapılacağına öğrenilmesi ve tatbiki, zâhirî olarak şekli hareketleri içerir. Kıyamın, rükûnun ve diğer rükûn ve şartların yapılışı, vücut hal ve hareketleriyle gerçekleşir. Bu ibadetlerin manevi veya bâtnî şekli ise niyet, ihlas gibi daha çok *bâtnî* fıkı ilgilendiren yönüdür. Niyet ve ihlas olmadan ubudiyet olmaz.

35 Türer, Osman, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeriat Tarikat Ve Tasavvuf Anlayışı*, Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, İstanbul 1992, s.77.

36 Serhendî, Ammed Fârûkî, *Mektubat-ı Rabbanî*, (terc. Abdulkadir Akççek), Merve Yayınları, İstanbul t.y. c.1, s.167, (49.Mektup).

37 Türer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeriat Tarikat Ve Tasavvuf Anlayışı*, s.74.

38 Serin, Rahmi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Camiu'l-Usul'ünde İrşad Ve Eğitim Metodu*, Sempozyum Bildirileri, Seha Neşriyat, İstanbul 1992, s.100.

39 Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s.25.

Gümüşhanevî, ibadetleri Allah'a yolculuk olan *seyr ilallah* da zâhirî sebepler olarak belirirken, şeriat ve İslam fıkhi anlaşılardan *tarikât* yolculuğunun sağlıklı olmayacağı ve tarikatta *seyri sulûkun*, şeriate uygun olması gerektiği düşüncesindedir. Çünkü şeriat, tarikât ve hakikat basamaklarının birbirine bağlı olması, ahkâmî şeriyenin zâhiri bilinmeden iç anlamı olan bâtininin anlaşılması ve *hâl olan* yaşama aktarılması mümkün değildir. Şeriat olmadan tarikât, tarikât olmadan hakikate ulaşmanın mümkün olmaması, şeri hükümlerin bilinmemesindedir.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Allah'a ulaştırılan bâtinî sebeplere işaret ederken tasavvuf erbabının ortaya koyduğu vesileleri açıklar. Bu vesilelerin ilkinin teşkil eden *ahyarın* yolunun dini vazifelerin zâhiren yapıldığı ve *ilme'l-yakîn* olarak ifade edildiği basamaktır.⁴⁰ Bu basamak her müslümanın yapması gereken zâhirin bilgisini oluşturur. *Ebrarın* yolu olan basamak ise *ahyarın* metodunda olan dini vazifelerle birlikte, mücâhede, murakabe, evrad ve ezkarın beraber yapıldığı, *ayne'l-yakîn* makamıdır. Zâhirî olarak şeriat hükümlerinin öğrenilip uygulanmasıyla başlayan bu yolculuk; Kur'an'ın "*Henüz iman kalplerine girmedi.*"⁴¹ ifadesiyle işaret ettiği gibi hükümlerin içselleştirilip kalbe indirilmesiyle anlamlı hale gelmektedir. Üçüncü yol olan şuttarın yolu ise Allah'a vasil olmada kestirme bir yol olup, ilahî hakikat ve sırlara ulaşma *hakka'l-yakîn* derecesindedir. Bu yol, tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, daimi zikir, sabır, murakabe ve rıza ile mümkündür.⁴² Bâtinî fıkıh olan tasavvufun asıl amacının masivadan soyutlanarak Allah'a ulaşmak olduğu Gümüşhanevî'nin takip ettiği metottan açık olarak anlaşılmaktadır.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye göre idrak olunan mevcudat, hayali mümkün olan şekiller ve cisimler ile idrak edilip anlaşılması mümkün olmayan veya kendisine bir şekil ve cisim izafe edilmeyen konular olan Allah'ın sıfatları, ruh gibi kısımlara ayrılır.⁴³ Dolayısıyla şekil ve mana, zâhir-bâtin, iç- dış insanın idrak etmesine göre şekillenmektedir. İnsanın, var olanı anlaması şeklen ve manen idrak etmesiyle, hikmetleri, manevi incelikleri bilmesiyedir.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî muhabbetin sebeplerini açıklarken "zâhirî suretler duygularla (havası hamse) idrak olunur. Bâtinî şekiller manalar ve bir şeyin kemali havas ile değil basiret ile bilinir" bir insanın sahabeyi sevmesi onun şeklini, et ve kemiğini değil ahlakını sevmesidir. Sevgilide olan ilim ve irfan fazla ise muhabbette fazla olur. Onun içindir ki Hz. Peygamber sevgisi daha fazla olmuştur.⁴⁴

Allah'a olan muhabbetin bir belirtisi de bütün mahlûkata şefkat nazarıyla bakmaktır. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, "*onlar kâfirlere karşı şiddetli kendi aralarında ise merhametlidir*" ayetini açıklarken "onlar benim sevgime çocuğun bir şeyi sevdiği gibi bağlanırlar. Benim zikrime kuşun yuvasına sığındığı gibi sığınırlar. Benim haram kıldığım şeylerin karşısında kaplanın kızgınlığı gibi gazaplanırlar" diyerek haramlardan nasıl kaçınılması gerektiğini vurgular.⁴⁵ Kişi Allah'a korku (havf) olmadan ibadet ederse bunun verdiği genişlik ve emniyet ile cürretten dolayı helak olur. Allah'a ibadet muhabbet ile olmalıdır ki Allah da ona bilmediklerini öğretsin.⁴⁶ Allah muhabbetinin bir alameti olan taatten lezzet alarak ibadet kişiye zor ve ağır gelmesin.⁴⁷

Gümüşhanevî, ilahî aşkın hâsıl olabilmesi için marifetullahı ermek gerektiğini, Allah'ın emirlerine ihtimamdaki noksanlığın, marifetullahı anlamakta bir kusur olduğunu belirtir.⁴⁸

40 İz, *Tasavvuf*, s.168.

41 Hucurât, 49/14.

42 Türer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeriat Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı*, s.74-77.

43 Gümüşhanevî, *Ariflerin Ruhu*, (terc. İbrahim Ekin), Mavi Yayınları, İstanbul 2004, s.28.

44 Gümüşhanevî, *Ariflerin Ruhu*, s.17.

45 Gümüşhanevî, *Ariflerin Ruhu*, s.71.

46 Gümüşhanevî, *Ariflerin Ruhu*, s.73.

47 Gümüşhanevî, *Ariflerin Ruhu*, s.69.

48 Gümüşhanevî, *Ariflerin Ruhu*, s.40.

Allah'a olan aşkı üns, havf ve şevk kavramlarıyla şu şekilde açıklar. Üns: Cemali İlahiyi mütaala ile kalbin sürur ve ferahlığıdır. *Havf*: Bir kimse sevgiliden uzak kalma tehlikesini düşüncü ve kalbinde bundan dolayı oluşacak eleme havf denir. Şevk: Kişi Celali İlahinin künhüne vakıf olamayacağını anlayıp kalbinde bir talep gönlü kaplar ve ona ulaşmak için bir istek oluşur ki buna da şevk denir.⁴⁹

Gümüşhanevî'ye göre insanı meydana getiren ruh ve beden belirlen bir denge içerisinde olması gerektiği, aşk ve muhabbetin, ihlas ve samimiyetin, vazgeçilmez olduğu, çeşitli hırslarla kararan ruhun, kirlenen kalp ve zihnin, ahlakî gerçekleri kavrayamadığı anlaşılmaktadır. Bunun temel sebebi de kalp temizliğinin yeterince yapılmamasıdır.

Gümüşhanevî, faizli bankacılığın başladığı dönemlerde, bağlularını faizden korumak için muamelat konularıyla ilgili olan, *karz-ı haseni*, aktif hale getirmiştir.

Gümüşhanevî, bağlularına, ilk olarak zâhiren ifası lazım gelen ibadetleri yapmalarını tavsiye eder, ikinci ve üçüncü merhalede kalp, ruh, sır, hafi ve ahfa dan ruhani latifelerin zikirle canlandırılmasını ve cezbe ve muhabbetle Allah'a seyretmelerini isterdi. Toplumun ve zamanın ihtiyaçlarına hitap eden ekonomik ve sosyal gayeleri hedef edinen bir metodu vardı.⁵⁰ Bu da bize göstermektedir ki Gümüşhanevî'nin bâtinî fıkıhla birlikte, güncel hayatın gerekleri olan konuları ihmal etmediği, İslam fıkıhına uygun olarak vakıf ve yetim haklarına⁵¹ özellikle hassas olduğu görülmektedir.

Gümüşhanevî'ye göre *ruh ve nefis dengesi* ayrıca önem taşır. Ruh Allah'tan gelen⁵² en iyiyi temsil ederken, nefis kötülüğü temsil eder.⁵³ Allah'ın insanda yarattığı nefsin tezkiye edilmesi, ruhun lehine nefsi kırarak hayat anlayışına sahip olunması gerekir.⁵⁴

Gümüşhanevî, şer'i delillere sıkı sıkıya bağlıydı. İslam fıkının temelleri olan Kur'an ve sünnete bağlılığı O'nun yaşamında görmek mümkündür. Kur'an'ın yaşama aktarılması olan sünnete bağlılığı ve hadis ilmüne yaptığı katkılardan dolayı "O'nun ahlakı sünnettir" şeklinde değerlendirenler dahi olmuştur.⁵⁵ Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, insanı kâmil Allah'ın Rasûlü yolunda bir mürşit, takva ve sünnete ittibas ile ender bir şahsiyetti. 18 yıl boyunca yatsı namazı abdesti ile sabah namazını kıldı. Çoğu günlerini oruçlu geçirdiği biliniyordu. O talebelerine maddi ve manevi ilimler ile Hak ve hakikatı aktaran ilim adamıydı.⁵⁶ Kâdiriyye, Küfreviyye, Çeştiyye, Suhreverdiyye, Nakşibendiyye, Müceddidiyye, Mazhariyye ve Halidiyye tarikatlarından feyz ve icazet almıştı.⁵⁷

Kendisini ziyarete gelenlere şeriat, tarikat ve hakikatten başka bir şey konuşmazdı. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî her zaman ihsan duygusuyla hareket etmiştir. Onun zâhirî hayatı halk içinde hakla beraber olmaktı. Bağlularına sosyal hayat içinde bir tasavvufî yaşam öğütlerdi.⁵⁸

Gümüşhanevî'nin ruhsat ve azimet konusundaki uygulaması, zâhirî fıkıhla bâtinî fıkıh olan tasavvufun nasıl uygulanması gerektiğinin göstergesidir. Azimet ve ruhsat ilahî hükümlerin bir çeşididir.⁵⁹ Azimet, mükelleflerin tamamı için bütün durumlarda bağlayıcı genel bir kanun

49 Gümüşhanevî, *Ariflerin Ruhu*, s.80.

50 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s.66.

51 Serin, *İrşad ve Eğitim Metodu*, s.98.

52 Secde, 32/9.

53 Yusuf, 12/53.

54 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s.57,58.

55 Serin, *İrşad ve Eğitim Metodu*, s.91.

56 Gümüşhanevî, *Ramuz*, Neşre Hazırlayan: (Lütfü Doğan, M. Cevat Akşit), Milsan 1982, c.1, s. 8.

57 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s.33-34.

58 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s.50.

59 Çalış, Halit, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, s.116.

olmak üzere ilkten koyduğu hükümlerdir.⁶⁰ Ruhsat ise, kulların özürlerine binaen ve onların ihtiyaçlarını gözeterek Allah'ın geçici olarak koyduğu hükümlerdir.⁶¹ İslam Fıkhı belirli şartlar dâhilinde azimet ya da ruhsattan uygun olanını kişiye bırakırken, tasavvuf azimeti tercih eder. Gümüşhanevî, İslami hükümlerde imkânı olan her durumda azimetlere göre hareket ederdi.⁶² Din ve dünya için bilinmesi gereken bilgilere sahip olarak, haramdan korunabilmek için ruhsatları terk etmek, tevillerden kaçınmak, azimetleri ruhsatlara tercih etmek, her zaman hakka yönelik *ihsan* durumunda olmak,⁶³ Gümüşhanevî'nin İslami hükümleri uygulamada hassasiyet göstermesinden dolayıdır.

Gümüşhanevî, toplumun birlik ve beraberliği konusunda da gayret ve çaba sarf etmiş, öncelikle *Cami'ul-usul* eserini te'lif ederek birleştirici rol almıştır. Bu eseriyle tarikatlarda ortak olan konuları gündeme getirmiş, temelde hedefin aynı olduğunu vurgulayarak bütüncül bir bakış açısı sergilemiştir. Farklı tarikattan icazet alması ve tarikatlar arasında dayanışma *camî'ut-turuk* anlayışı bunun göstergesidir.⁶⁴ Yaşadığı topluma istikamet veren, ilimle-ameli birleştiren, Gümüşhanevî, fikirleri eserleri ve ilmi çalışmalarıyla, tarikat anlayışıyla zâhir ve bâtını kendinde birleştirmiş, aynı anlayışı toplumun kaynaşması için de sürdürmüştür. Gümüşhanevî, tarikatlarda birleştirici bir yol benimserken Zâhirî ve Bâtınî Fıkhı İnsan-ı Kamil yetiştirmede bir basamak olarak değerlendirmiştir. Beden-ruh, madde-mana, dünya-ahiret dengesini kuran aktif bir anlayışa sahiptir.⁶⁵

İnsan İslam fıkhıyla zâhirî davranışlarını, tarikatla kalbini, duygu, düşünce ve muamelelerini; tasavvufla ise ruhunu Allah'ın rızasına göre şekillendirir. Böylece nefsinin tezkiye ederek insan-ı kâmil olur. Gümüşhanevî'nin hayatında bu süreçleri görmek mümkündür.⁶⁶

Gümüşhanevî'nin tarikatında gizli zikir (*zîkr-i hafî*) ve sohbetin benimsenmiş olması zâhir ve bâtınla ilişkilidir. Sohbetlerinde ve eserlerinde önce şer'î konulardan sonra seyr-i suluktan bahsetmesi, zâhir ve bâtını birbirinden bağımsız konular olarak değerlendirmedeğinin bir göstergesi olması kuvvetle muhtemeldir.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî "İnsan vücudunda bir et parçası vardır o düzelirse bütün vücut düzelir, o bozuk olduğunda bütün vücut ifsat olur." ⁶⁷ şeklindeki hadis-i şerifte anlamını bulan, "kalbi düzgün olmayanının bedeninin düzgün olması mümkün değildir" görüşündedir.⁶⁸

Gümüşhanevî, mürşidin nasıl olması gerektiğini açıklarken, sâliklerin maddi ve manevi ihtiyacını kendi ihtiyacı gibi kabul etmesi, daima Allah'ın huzurunda olduğunu hatırlaması, hal ve hareketlerinin zâhirî fıkhı, şeriate uygun olması gerektiğini belirtir.⁶⁹

Gümüşhanevî, Allah'a ulaşmada takip ettiği usullerin yanında hiçbir zaman toplumsal ilişkilerin gerekliliği olan muamelatla ilgili hükümleri, ilmi, sosyal ve iktisadi konuları ihmal etmesi⁷⁰ O'nun zâhir ve bâtını bir arada yaşamasındandır.

Gümüşhanevî'nin tasavvuf anlayışında dünya-ahiret dengesinin olduğu açıktır. Dini, ilmi, kültürel ve ekonomik açıdan ideal bir İslam toplumu oluşturmak onun gayelerindedir. Hak için halka hizmet anlayışı vardır. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî sohbetinde bulunanlara

60 Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s.222.

61 Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s.222.

62 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s.69.

63 Serin, *İrşad ve Eğitim Metodu*, s.97.

64 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s.62.

65 Türer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeriat Tarikat Ve Tasavvuf Anlayışı*, s.87.

66 Türer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeriat Tarikat Ve Tasavvuf Anlayışı*, s.77.

67 Buhârî, İman, 39; Müslim, Musâkat, 107.

68 Türer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeriat Tarikat Ve Tasavvuf Anlayışı*, s.79.

69 Türer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeriat Tarikat Ve Tasavvuf Anlayışı*, s.81.

70 Türer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeriat Tarikat Ve Tasavvuf Anlayışı*, s.83.

dünyası için ahiretini, ahireti içinde dünyasını terk ettirmez, insanlara ilimle ve sanatla techiz olmalarını öğütlerdi.⁷¹ Kendi zamanında tasavvufî oluşumlarda ortaya çıkan bozulma ve yozlaşmaya işaret ettiği ve bunun ıslahı için çalıştığı dikkate şayandır.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, şeriat ve ledün ilminde bir zirvedir. Çeşitli buhranlarla dolu olan Sultan II. Abdülhamit devrinde toplumun irşâd görevini üstlenmiştir. Onun kaleme aldığı eserleri ve yetiştirdiği halifeleri bunun açık bir göstergesidir.

Cami'ul-Usul Kitabının yedinci bölümünde şeriat, tarikat ve marifetin birbiriyle nasıl bütünleştiği anlatılmaktadır. Bu bölümde Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Necmeddin'i Kübra'dan şöyle nakilde bulunur. " Şeriat gemiye, tarikat denize, hakikatte denizdeki inciye benzer. Kim inci toplamak isterse önce gemiye biner, sonra denize açılır. Sonra gayesi olan inciyi bulur."⁷²

Gümüşhanevî'ye göre Şeriatla teklif, hakikatle irfan oluşmuştur. Şeriat hakikatle kuvvetlenir. Hakikatte şeriatla sağlamlaşır.⁷³ Şeriat ilmin gerekleriyle kıyam etmektir. Hakikat ise hikmeti galip kılmak için daha çok ilimle meşgul olmaktır. Şeriat, Tarikat, Tasavvuf = Marifet, Hakikat bir merdivenin basamakları gibidir. Birinci basamak olan şeriat bilinmeden diğer basamaklara ilerlemek Yüce Yaradıcı'ya vasıl olmak mümkün değildir. Şeriat, Allah'ın emir ve yasaklarıdır, hakikat ise emir ve yasakların gereğini yapmaktır. Şeriatsız tarikat, tarikatsız hakikat, hakikatsız da marifet olmaz.⁷⁴ Sülemi şöyle der: "Şeriat emir, hakikat de Hakk'ın o emirdeki muradıdır."⁷⁵

Gümüşhanevî'nin hayatı incelendiğinde *hukûkullah* olarak ifade edilen Allah haklarına, *hukukulibad* olan kul haklarına riayet ettiğini ve özellikle hiçbir canlıya zarar verilmemesi gerektiğini vurguladığını görmekteyiz. Zararın vukuu durumunda Allah hakları ile ilgili olanlarının kaza, kul hakları ile ilgili olanlarının ise eda olarak⁷⁶ ve manen de tövbe edilerek ödenmesi gerektiğini belirtir.⁷⁷

"Allah kime iyilik dilerse onu dinde fakih kılar"⁷⁸ hadis-i şerifinde geçen, *fakih* kavramı, İmam Azam Ebû Hanife'nin de fıkhı "kişinin lehinde ve aleyhinde olan *dînî* hükümleri bilmesidir" şeklindeki ifadesiyle zihinlerde belirgin hale gelir. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, köklü ve derin bilgi sahibi olmak olan fıkhı, özellikle ibadet hayatında *huşu*⁷⁹, *ta'dil-i erkân*⁸⁰ gibi konuları en güzel şekilde yerine getirerek tasavvufun ibadetlerdeki tezahürünün canlı örneği olmuştur. İbadetlerin düzgün olarak ifa edilmesi, kalbin gafletten uzak⁸¹ olmasına bağlıdır.

Fıkıhla tasavvufu bir bütün olarak, Gümüşhanevî'nin kendi hayatında şekillendirmesi ve yaşanılır kılması, toplumun maslahatını gözetmesi, Yüce Yaradan'ın rızasına kavuşma amacına dönüktür. Bir âlim ve zahid olarak Gümüşhanevî'nin, hac temelinde ibadetlere getirdiği yorumlar ayrıca önem arz etmektedir.

71 Serin, *İrşad ve Eğitim Metodu*, s.90.

72 Serin, *İrşad ve Eğitim Metodu*, s.92.

73 Serin, *İrşad ve Eğitim Metodu*, s.106.

74 Serin, *İrşad ve Eğitim Metodu*, s.107.

75 Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1985, s.305.

76 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s.118.

77 Serin, *İrşad ve Eğitim Metodu*, s.104.

78 Buhârî, İlim 10.

79 Yüce Yaradıcı karşısında duyulan saygı ve tazimden dolayı her türlü benlik iddiasını terk ederek O'na boyun eğerek bunun hal ve hareketlerdeki tezahürüdür. Şener, Mehmet, "*Huşu*", *DİA*, İst.,1998, XVIII, 423.

80 Namazın rükünlerinin düzgün bir şekilde yapılması demektir. Ebû Yusuf ve Hanefîlerin dışındaki üç mezhebe göre namazın rükünü, farzdır. Heyet, *İlmihal İman ve İbadetler*, TDV. Yayınları, Ankara 2010, c.1, s.227.

81 Kehf, 18/28.

VI. İbadetlere Getirdiği Yorumlar

Allah'a ubûdiyyetin en güzel örneği olan namaz, oruç, zekât ve hac fıkıh kitaplarının ibadet bölümlerinde detaylı olarak incelenir. Bu ibadetlerin farzları, vacipleri, sünnetleri, namazın çeşitleri, kılınışı, sehiv secdesi vb. konular fıkıhın önemli bir alanını oluşturur. Fıkıhçılar "zâhire göre hükmedilir"⁸² kuralı mucibince gerek ibadetlerde ve gerekse muamelatta, zâhire göre hükmederken bâtinî anlamları kişi ya da kişilerin niyetlerine, kalbî fiillerine bağlı olarak kabul etmişlerdir. Kalben yerine getirilmesi gereken konuların gerçekleşmemesi durumunda sonuç ona göre şekillenmektedir. "Ameller niyetlere göredir. Herkese niyet ettiği şey vardır."⁸³ ve "Gizli hallerin hesabı Allah'a aittir."⁸⁴ Hadis-i şerifleri bunun delilidir. Aynı işi yapan ancak niyetleri farklı olan kişinin dünya ve ahirette farklı sonuç elde etmesi mümkündür.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, tasavvufta *seyri sulûk* süresince Allah'a vasıl olmada zâhirî sebepler olarak değerlendiği ibadetleri fikhî ölçülere göre riayet ederek ve bu ibadetlerin ruhu olan huşûnun hakikatini, kalbin Allah'ın kudret elinde olması şeklinde tanımlamış,⁸⁵ her zaman ihsan duygusu içerisinde kalarak, farz namazların zırhı konumunda olan nafil namazlara önem vermiş farz namazları korumuştur. Namazın rükünlerinin inceliklerini açıklarken rükû ve secdeyi, nefsi küçülten insanı Allah'a yaklaştıran bir ibadet olarak vasıflandırmıştır.⁸⁶ Kulluğun hakikati Allah'ın iradesi yanında nefsin iradesini düşürmek, O'na ulaşmayı engelleyen nefsi ve isteklerine engel olmaktır.⁸⁷ Dolayısıyla namaz ruhu ve nefsi arındıran arı ve duru su gibi günahlardan temizleyerek,⁸⁸ insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor.⁸⁹

Gümüşhanevî tüm farz ibadetlerinde olduğu gibi farz olan orucu da nafil oruç ibadetiyle⁹⁰ korumuştur. Oruç, şehvi arzuları terbiye ederek Allah'a ulaşmayı kolaylaştırır. İnsanın beden ve ruhen temizlenme araçlarından biridir. Nasıl ki melekler yeme, içme ve cinsi ilişkiden münezzehe iseler, hayvani özellik olan yeme, içme ve cinsi ilişki arzusu taşıyan insanın bunlardan belirli ölçüde uzaklaşarak meleklerle benzemesi⁹¹ tasavvufî hayatın bir hedefidir.

Gümüşhanevî, İslam'ın iktisadi ve toplumsal hayatını düzenleyen zekât, sadaka, infak gibi konularda da önemli faaliyetlerde bulunmuş, *ortak yardımlaşma ve yatırım*⁹² sandığı kurmuştur. Gümüşhanevî, tasavvufî hayatında, kötü huylar olan cimrilik ve hasisliğin yerine cömertlik ve yardımseverlik gibi güzel hasletlerin yerleşmesine önem vermiştir. Çünkü zekâtla insan bu özelliklere kavuştuğu gibi nefsin sıfatlarından uzaklaşarak *Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma*⁹³ derecesine ulaşır, diğer bir ifadeyle *seyri sulukta* hedefe doğru ilerlemede önemli fonksiyona sahiptir ve etkindir.

Gümüşhanevî haccın fikhî yönlerini, yapılışını incelemiş, namaz ve oruç gibi bedeni, zekât gibi mali ibadet olan ve hikmetleri kendinde toplayan hac ibadetini,⁹⁴ başından sonuna kadar yapılışıyla ilgili yirmi rükünün zâhirî fıkıhının yanı sıra bâtinî fıkıhın inceliklerine dikkat çekmiş, tasavvufî yönlerini açıklamıştır.⁹⁵

82 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, Kahire t.y., c.4, 165.

83 Buhârî, *Bed'ül-Vahy* 1; Müslim, *İmâret* 155; Tirmizî, *Fedâilü'l-Cihad* 16.

84 Buhârî, *İman* 17, 28, *Salât* 28; Müslim, *İman* 32-36; Ebû Davud, *Cihad* 95.

85 Serin, *İrşad ve Eğitim Metodu*, s.106.

86 Serin, *İrşad ve Eğitim Metodu*, s.105.

87 Serin, *İrşad ve Eğitim Metodu*, s.105.

88 Uludağ, Süleyman, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDV Yayınları, Ankara 1989, s.81.

89 Ankebût, 29/45.

90 Serin, *İrşad ve Eğitim Metodu*, s.104.

91 Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s.86, 87.

92 Türer, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeriat Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı*, s.84.

93 Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s.92.

94 Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s.94.

95 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin Hayatı*, s.113.

İslam dininin rükünlerinden biri olan hac, kalp ile bātına hayat veren bir ibadettir.⁹⁶ Allah (cc.) “*Benim evim*”⁹⁷ olarak ifade ettiği ve etrafını haram belde kıldığı mekânların belirli şartlar muvacehesinde ziyaret edilmesi tasavvufu irtibatlıdır. Hac ibadetinde her şeyi eş, dost vb. terk ederek Allah’ın evine ziyarete gidiliyorsa, manen vuslat için nefse karşı mücadele ve bazı fedakârlıklar gerekir. Kabul edilen bir hac için helal lokma, tövbe ve şehevî arzulardan uzak durma, ilahî emirlerine ittiba nasıl gerekli ise vuslat için de gereklidir.⁹⁸

Tarıkatta hiçbir karşılık beklemeden Allah’ın rızası gözetiliyorsa, şeytan taşlamak, Safa ile Merve arasında sa’y etmek ve haccın diğer rükünlerinde de durum aynıdır. Şeytan taşlama ve sa’yde nefsin hoşuna gitmeyecek ve insan aklının hikmetini anlayamayacağı bir yön vardır. Hacca olduğu gibi ibadetlerde de akli ve dünyevi sebepler değil taabbudilik özelliği vardır. Akıl ve nefis devre dışıdır. Yaşanılan hayatta ve ibadetlerde her türlü masivadan ayrılarak Allah’ın emrine a’made olmak söz konusudur.⁹⁹

Hac farızasını ifa eden bir kişinin Beytullah’a olan özlemini sürekli canlı tutması, Beytullah’ı seyretmenin sanki ahirette Rabbü’l-beyti seyretmesi gibidir. Dünya hayatında birçok zorluklara katlanarak Kâbe’yi ziyaret eden bir müslümanın Kâbe’yle buluşması bir nev’i Allah’a kavuşması, vuslata ermesidir. Bundan dolayı insanın gerçek vuslat için sebeplere sarılması gerekir.¹⁰⁰

Hacda gösterilen azim ve sabrın, tecelliye mazhar olabilmek için riyadan uzak olarak gönülde de gösterilmesi gerekir.¹⁰¹ Ayrıca bu farzın yerine getirilmesi esnasında *kat’ul-alâik* olarak ifade edilen Allah’a ibadet dışında her şeyden ilgi ve alakayı keserek, pişmanlık ve tövbe içerisinde, hacca götüren vasıtaları da kendisini kabre götüren araç olarak, *rabitatü’l-mevt*¹⁰² olan ölümü ve ahireti düşünerek hareket edilmelidir.¹⁰³ Gümüşhanevî’nin, hac ibadetinde zâhiren yerine getirilmesi gereken görevlerin, tasavvufta karşılıklarını ifade etmesi, ibadetlerin bātını cihetinin olmaması halinde zâhiren ibadetler yerine gelse de kötülükten alıkoyan bir ibadet olmayacağı anlaşılmaktadır.

Hac yolculuğuna çıkan kişi, her türlü hazırlığını yapmalı ve takva azığını yanına almalıdır. Ahiret yolculuğu da hac yolculuğu gibidir ancak bu yolculuk daha meşakkatli ve çetin olduğundan takva ile hareket edilmesi gerektiği düşüncesinde olması farklı bir ufuk açmaktadır.¹⁰⁴

Hacda ihrama girmek; ölüm ve ahiretle beraber olmak ve ölmeden evvel ölmek olan her türlü dünyevi, nefsi ve şehevî arzulardan uzaklaşarak muhasebe ve murakabe ile *seyr-i sülûk*’nu tamamlamayı; tüm hac görevini ifa için gelenlerin telbiyeyle birlikte ihramlı olarak ortaya çıkmaları ise *Sur*’un üflenişini ve kabirden kalkarak dirilişi ifade eder. Hac aynı zamanda Allah ve Resulüne bir hicrettir.¹⁰⁵

Haccın çileli sabrı gerektiren mukaddes bir yolculuk olması ve severek yapılması, Allah’a vuslat yolunda çekilen çilelere ve kabirle başlayan ahiret hayatına benzemektedir.¹⁰⁶

Hac yolculuğu ile kutsal mekânlara ulaşmayı hedef edinen kişi *seyr-i sülûk* yolculuğuna çıkmış, bu yolculukta riyazat ve mücahedelerini tamamlayıp vuslata doğru ilerlerken, ümidi

96 Gümüşhanevî, *Câmi’ul-menâsik alâ ahseni’l-mesâlik*, İstanbul 1289 h. s.2-3.

97 el-Bakara, 2/125.

98 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s.115.

99 Gümüşhanevî, *Câmi’ul-menâsik*, s.305-306.

100 Gümüşhanevî, *Câmi’ul-menâsik*, s.308-309.

101 Gümüşhanevî, *Câmi’ul-menâsik*, s. 308-309.

102 Gümüşhanevî, *Câmi’ul-menâsik*, s. 312.

103 Gümüşhanevî, *Câmi’ul-menâsik*, s. 309-310.

104 Gümüşhanevî, *Câmi’ul-menâsik*, s. 311-312.

105 Gümüşhanevî, *Câmi’ul-menâsik*, s. 313-315.

106 Gümüşhanevî, *Câmi’ul-menâsik*, s. 315-317.

daha fazla olarak, ümit ve korku *havf ve recâ* içinde bulunmalıdır.¹⁰⁷

Kâbe'yi seyretmek, Yüce Allah'ın tecellileriyle baş başa kalmak ve bunu gönülde temâşa etmek, vuslatın sonunda müşahede ve tecellilerin zevkinde fenâ fillah'ı hatırlatırken, tavâf ise, Kâbe'nin etrafında sadece bedenle yapılan dönüşler olmayıp Allah'ın azameti karşısında ve ihsan duygusu içerisinde, *seyir ilallahı*; vuslat yolculuğunda vecd ve istiğrakın sonunda kendinden geçmeyi ifade eder.¹⁰⁸

Kâbe'nin örtüsüne el sürmek; kendisinin nankör, günahkâr ve Allah'ın azameti karşısında aciz olduğunu, *haceru'l-esvede* el sürmenin Allah'a olan ahdini yenilediğinin bir göstergesidir.¹⁰⁹

Sa'y kullukta ihlasın bir göstergesi olarak, hasenat ve seyyiatın tartıldığı *Mizan*'ın iki tarafında şaşkın bir şekilde affedilme ve kurtuluşa erme ümidiyle gidip gelmek demektir.¹¹⁰

Arafat'ta vakfe, mahşerde kendi derdine düşen insanların halini ve bu kalabalıkta mana erlerini düşünerek günahlara olan arzularından uzaklaşarak murakabe alışkanlığı elde etmek tasavvuf ilminde ifade edilen *vukuf-i kalbiyi* yaşamak demektir.¹¹¹

Şeytan taşlama, insanda bulunan şeytânî, hayvânî ve nefsânî duygu ve düşüncelerden uzak kalmaya ve her türlü kötülüğe karşı mücadele ruhunun var olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Hz. İbrahim'i Hac ibadetinden alıkoymak isteyen şeytani taşlayarak uzaklaştırmasının hatırlanmasıdır.¹¹²

Kurban ibadetinin anlamı, kurbanın organlarına karşılık kendi organlarının cehennem azabından korunacağı inancında olarak, Allah için ifnâ ve imha olunabileceğinin bir göstergesidir.¹¹³

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, İslam'ın temel rükünlerinden biri olan haccı, başından sonuna kadar *seyr-i sülük* yolculuğuna benzeterek farklı bir yorum getirmiştir. Haccın zâhirinin olduğu kadar, hikmetlerinin, iç anlamının da anlaşılmasının zaruretini ve her ikisi birlikte olduğunda, gerçek hac ibadetinin ifa edilebileceğinin önemini ortaya koymuştur.

Sonuç

Sonuç olarak Gümüşhanevî, ihlas ve takvasıyla, hayatındaki ihsan duygusuyla, nafîle ibadetlerle ve sünnetin yaşayan örneğiyle, fıkıh ve tasavvufun bir bütün olarak, ibadetlerdeki tezahürünün ve hayata aktarılmasının müşahhas örneği olmuştur.

107 Gümüşhanevî, *Câmi'ul-menâsik*, s. 318.

108 Gümüşhanevî, *Câmi'ul-menâsik*, s. 317-319.

109 Gümüşhanevî, *Câmi'ul-menâsik*, s. 320-321.

110 Gümüşhanevî, *Câmi'ul-menâsik*, s. 321-322.

111 Gümüşhanevî, *Câmi'ul-menâsik*, s. 322-323.

112 Gümüşhanevî, *Câmi'ul-menâsik*, s. 324-325.

113 Gümüşhanevî, *Câmi'ul-menâsik*, s. 322-325.

Kaynakça

- Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, Hikmet Yayınları, İstanbul ty.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâil (ö.256), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınları, İstanbul t.y.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- Çalış, Halit, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri I*, Seha Neşriyat, İstanbul 1994.
- Ebû Dâvûd, Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (ö.275), *Sünenü Ebi Dâvud*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.
- Gümüştanevî, Câmî'ul-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik, İstanbul 1289 h.
- Gündüz, İrfan, Gümüştanevî Ahmed Ziyaüddin Ziyaüddin Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı, Seha Neşriyat, İstanbul t.y.
- Hallaf, Abdulvehhab, *İlmu usûlu'l-fıkıh*, Eda Neşriyat, İstanbul 1991.
- Heyet, *İlmihal İman ve İbadetler*, TDV. Yayınları, Ankara 2010.
- Hocazade, Ahmed Hilmi, "*Mevlana Ahmed Ziyaüddin Gümüştanevî*", Cerîde-i Sûfiyye, 1330.
- İbn-i Mâce, Muhammed bin Yezîd el-Kazvînî (ö.273), *Sünenü İbn Mâce*, Daru'l-Fikr, Beyrut t.y.
- İz, Mahir, *Tasavvuf*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.
- Kahraman, Abdullah, *Fıkıh Usûlü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.
- Keskioğlu, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Koca Ferhat, "Osmanlı Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, c.5, sayı:1 s.73-131.
- Köksal, İsmail, "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi" *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1999, c.4, sayı:2, s. 83-104.
- Mustafa Fevzi b. Numan, Hediyyetu'l halidin fî menakıb-ı kutbi'l-arifin mevlana Ahmed Ziyaüddin b. Mustafa el-Gümüştanevî, İstanbul 1895.
- Serhendî, Ammed Fârûkî, *Mektubat-ı Rabbanî*, (terc. Abdulkadir Akçişek), Merve yayınları, İstanbul ty.
- Şa'ban, Zekiyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (terc. İbrahim Kafi Dönmez), TDV.Yayınları, Ankara 1990.
- Şener, Mehmet, "*Huşu*", DİA, İstanbul 1998.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed İbn İsâ (ö.297), *Sahîhi-Müslim*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002.
- Türer, Osman, Ahmed Ziyaüddin Gümüştanevî'nin Şeriat Tarikat Ve Tasavvuf Anlayışı, Gümüştanevî Sempozyum Bildirileri, İstanbul 1992.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDV.Yayınları, Ankara 1989.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’de Makasid Düşüncesi

Fetullah YILMAZ*

Özet

Genel anlamda İslam dininin, özel anlamda ise İslam hukukunun konusu olarak ilim dünyasında yerini bulan, şer’î hükümlerin amaçları olarak tanımlayabileceğimiz “makasid” terimi, hükümleri anlama ve uygulamada büyük önem taşımaktadır. Çünkü hikmet sıfatını hâiz olan Yüce Allah’ın teşri buyurduğu emir ve yasaklar hikmetten hali değildir. İslam tarihi boyunca usulcü ve fakihler ahkâmın hikmetlerini araştırmış ve illet, gaye, maslahat ve makasid gibi, düşünce ve hayata yön veren kavramlar etrafında ciddi eserler ortaya koymuşlardır. Son dönem Osmanlı ilim ve fikir dünyasının önemli simalarından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî bu konuya dair her ne kadar müstakil eser yazmamışsa da, kitaplarının satır aralarında önemli hususlara dikkat çekmiştir.

Gümüşhanevî’nin makasid düşüncesi iki yönden ele alınabilir. Birincisi, nazari yön, yani genel olarak dinin ve şer’î hükümlerin maksad ve hikmetlerine yönelik değerlendirmeleri; ikincisi ise, ameli yön, yani şer’î maksadları gerçekleştirmek için yaptığı faaliyetlerdir.

Giriş

İslam âlimlerinin ittifak ettikleri üzere, Yüce Allah, Peygamberleri ve şeriatları insanların düzenini tesis için göndermiştir.¹ Yani dinin hükümleri dünya ve ahirette kulların maslahatları için konulmuştur. İşte “makasid” kavramı, genel anlamıyla dini hükümlerin amaçlarını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Fıkıh ilminin önemli konularından olan “makasidu’ş-Şerîa”, hükümleri anlama ve uygulamada büyük önem taşımaktadır. Çünkü hikmet sıfatıyla muttasıf olan Yüce Allah’ın teşri buyurduğu emir ve yasaklar hikmetten hali ve amaçsız olmadığı gibi, ictihad, fetva ve dini yaşamada bu gayelerin gözetilmesi gerekmektedir.

Ebü İshak Şâtıbî (v.790/1388) genel anlamda “makasid”ın, hem Şârî’in hem de mükelleflerin maksadlarını kapsayacak şekilde ele alınabileceğini belirtmiştir.² Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, mükelleflerin maksadları konusunu *Câmi’u’l-mütûn* adlı derlemesinde “niyet” kavramı etrafında ele almıştır.³ Biz onun, mükelleflerin niyetleri ve bunlara ilişkin hükümler hakkındaki değerlendirmeleri üzerinde durmayacak, dinin maksadlarına yönelik yaklaşımını belirlemeye çalışacağız. Gümüşhanevî, dinin maksadları konusunu müstakil olarak ele almakla birlikte, özellikle fıkıhla ilgili eserlerinde makasida dair önemli noktalara işaret etmiştir.

Gümüşhanevî’de makasid konusu iki ana bölümde ele alınabilir. Birincisi, teorik boyut: Genel olarak dinin ve şer’î hükümlerin maksad ve hikmetlerine yönelik değerlendirmeleri; ikincisi ise, pratik boyut: Şer’î maksadları gerçekleştirmek için yaptığı faaliyetler.

A- Makasid Düşüncesinin Teorik Altyapısı

Gümüşhanevî’nin makasid düşüncesini maslahat ve mefsedet kavramları çerçevesinde

* Yrd.Doç.Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 Şâtıbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfâkât*, (Thk: Ebü ‘Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlü Selmân), Dâru İbn ‘Affân, el-Huber, 1417/1997, II, 9; İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Makâsıdu’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, Dâru’n-Nefâis, Ürdün, 1421/2001, s. 179.

2 Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, II, 7-8.

3 Bkz. Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmi’u’l-mütûn*, Dâru’t-Tibâati’l-Âmire, İstanbul, 1273, s. 86-103.

olmak üzere iki kısımda ele almak mümkündür. Çünkü dinin iki temel hedefi bulunmaktadır. Bunlar, mefsedetin ortadan kaldırılması ve maslahatın teminidir. Buna göre, haram ve mekruh olan fiillerin yasak kapsamında olması, içerdikleri mefsedetten ileri geldiği gibi; farz, vâcib ve sünnet kılınan fiiller de, taşıdıkları maslahatlar için emir ve tavsiye edilmişlerdir. Mübah olanlar ise, genel itibarıyla maslahat ve mefsedet içermemekle birlikte, hem maslahat, hem de mefsedet için vesile kılınabilecek bir niteliğe sahiptirler.⁴

Konuya, Gümüşhanevî'nin yaratalışın gayesine dair sözlerinden başlamak doğru olacaktır. Ona göre "ulvî ve süflî alemdeki bütün hareketlerin temelinde muhabbet vardır. Bu muhabbet âlemlerin var ediliş sebebi ve nihai gayesidir. Varlıkların düzelmesi ancak, sevgi ve bütün hareketlerin hiçbir ortağı bulunmayan Allah için olmasıyla mümkündür. Şayet muhabbet ve aşk olmasaydı felekler dönmez, bulutlar ve rüzgârlar hareket etmezdi. Anne karnındaki ceninler bile muhabbet sayesinde hareket ederler. Aşk ve muhabbet olmasaydı, türlü türlü bitkiler tohumdan çıkıp büyümeyiz, denizlerin dalgaları çarpışmaz, işleri düzene sokan ve yöneten melekler hareket etmezdi. İşte bunlar hep muhabbetin ve aşkın sırrı, ibadet, şehadet ve taatlerin hikmetidir. Allah'ın dostlarını sevmek de muhabbetin tamamlayıcı unsurlarından olup, ilahi muhabbete tabidir. Muhabbet ne kadar güçlü olursa, sevenin alacağı lezzet o kadar mükemmel olur."⁵ Gümüşhanevî'nin makasid düşüncesinin temelinde bu anlayışı görmek mümkündür.

1. Maslahat Anlayışı

Gümüşhanevî'nin, "maslahat" çerçevesinde olmak üzere peygamberlerin gönderilmesi, dinin genel ve bazı özel hükümlerindeki hikmet ve faydalara ilişkin açıklamalarını şöylece ele alabiliriz.

a. Peygamber ve Din Göndermenin Hikmetleri

Gümüşhanevî'ye göre "Peygamberlerin gönderilmesinde büyük bir hikmet vardır. Allah insanlara, kendileri gibi 'insan' olan birilerini göndermiştir. Onlar, müjdeleyici, korkutucu ve insanların muhtaç olduğu dünya ve ahirete ilişkin hususlar (umur)ı açıklayıcı olarak gönderilmişlerdir."⁶

Gümüşhanevî, bazı kelim kaynaklarına dayanarak Peygamber göndermenin, Allah'ın alemlere, içerisinde sayılamayacak kadar çok hikmet ve maslahatları barındıran bir lütuf ve rahmeti olduğunu söyleyerek, bu hikmet ve maslahatları şöyle sıralar:

1. Aklın tek başına bilelebileceği konularda akli desteklemek. Yaratacının varlığı, ilmi ve kudreti gibi.
2. Aklın yalnız başına bilemeyeceği hükümleri Peygamber vasıtasıyla elde etmesi. Kelam, ru'yet ve cismani haşır gibi.
3. İyilikler yaptığında, bunun Allah'ın mülkünde O'ndan izinsiz bir tasarruf olması dolayısıyla; iyiliği terkettiğinde ise, bir taati terk ettiğinden dolayı meydana gelecek korkuyu ortadan kaldırmak.
4. Duruma göre iyi veya kötü olan fiillerin ne zaman iyi, ne zaman kötü olduklarını akıl idrak edemediği için ona yol göstermek.
5. Gıda ve ilaçların, uzun tecrübeler sonucu bazı tehlikelere maruz kalınarak anlaşılabilirlikte fayda ve zararlarını açıklamak.

4 İbn Abdilkerim, Ebü'l-Fadl Abdüsselâm b. Muhammed, *el-Mürtekâ'z-zelûl ilâ nefâisi 'ilmi'l-usûl*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kâhire, 1422/2001, s. 51.

5 Gümüşhanevî, *Devâü'l-müslimîn*, (*Hadis-i Erbaîn ve Netâicü'l-ihlas* ile), Y.y., 1289, s. 10 (haşiye).

6 Gümüşhanevî, *Câmi'ü'l-mütûn*, s. 24.

6. İnsanları, muhtelif kabiliyetlerine göre ilmî ve amelî alanlarda yetiştirmek.
7. Gerekli ve zorunlu gizli sanatları öğretmek.
8. Fertlerin ıslahını sağlayacak güzel ahlakı ve aile fertlerinden şehir halkına varıncaya kadar toplumların ıslahıyla ilgili doğru siyaseti öğretmek.
9. İyiliklere teşvik ve kötülüklerden sakındırmak için, itaatkârlara verilecek mükafatın ve isyankara verilecek cezanın ayrıntılarını bildirmek.
10. Örnekler ve meselleri haber vermek.
11. Hikmetler ve gaybi bilgilerden haber vermek.
12. Onların ümmetleri içerisinde bulunuşu bir rahmet ve emandır.
13. Kurtuluş ve mağfiret talebinde ümmetlerinin sığınağıdır. Bunlardan başka, peygamberlerin gönderilmesinde, bu şekilde özel olarak sayılamayacak pek çok maslahatlar vardır.⁷

Yine Gümüşhanevî, bu konuyla bağlantılı olarak Hz. Peygamber (sas)'in şeriatinin kıyamete kadar her asırda geçerli ve bâki olduğunu vurgulamış, peygamberler öldüklerinde, peygamberlikleri iptal olmamakla beraber, şeriatlerinin neshedildiği belirtmiştir. Çünkü nesihte, kullara şefkat, hafifletme ve rahmet vardır. Ancak bizim Peygamberimizin şeriatini asla neshedilmeyecektir.⁸ O, neshin hikmetlerini ise şu şekilde açıklamıştır: “Allah, belli bir zamana ait maslahatı gerektiren bir emir verdiğinde, bu onun bütün zamanlar için maslahat olmasını gerektirmez. Mesela yiyecek ve içeceklerde de durum aynıdır. Bunlar açlık ve susuzluk halinde maslahatı gerektirir, fakat başka durumlarda maslahatı gerektirmezler. Nitekim doktor da, aynı şekilde davranır; hastaya farklı vakitler için farklı ilaçlar tavsiye eder.”⁹

b. İbadetlerin Hikmetleri

Şer’î hükümlerin gayesi, kulları Yüce Allah’a yaklaştırmaktır. Ancak Gümüşhanevî'nin de belirttiği gibi “Allah’a yakınlık ve uzaklık, maddi mesafe yakınlığı ve uzaklığı ile olmaz. Esasen yakınlık; keramet ve sırlara nailiyet manasında, uzaklık ise alçalma ve azgınlık anlamında olur. Buna göre itaat eden, keyfiyetsiz olarak Allah’a yakın; âsi ise, keyfiyetsiz olarak O’ndan uzaktır.”¹⁰ Gümüşhanevî'nin ibadetlerle ilgili vurguladığı başka bir husus da şudur: “Hiç kimse Allah’a hakıyla, O’nun layık olduğu gibi ibadet yapamaz. Ancak O’nun emrettiği gibi ibadet yapabilir.”¹¹

İbadetler başta olmaz üzere şer’î mükellefiyetler, içerdikleri maslahatın sürekliliği ve insan için zorunlu olması sebebiyle hayat boyu yükümlülüğe konu teşkil ederler. Gümüşhanevî Hazretleri de bu gerçeğe işaretle açıkça, “Dinin emirlerini hakıyla yapmayan veli olamaz. Veli, kendisinden emir ve nehiylerin sâkit olduğu bir mertebeye ulaşamaz.”¹² demiştir. Yine onun ifadesiyle “Allah’ın emir ve nehiyleri dünyada Allah’ı seven (muhib) ve O’na dost olan kişi (veli)’den, bu muhabbet sebebiyle sâkit olmaz...” Bundan dolayıdır ki, “Allah’ın sevgili kulları muhabbete erince onlara hiçbir şey zarar veremez, çünkü muhabbet ibadetleri terk etmekle zarar görmez” diyenlerin bu düşüncesi bâtıldır. Çünkü Allah, kendisini sevenleri, Hz. Peygamber (sas)’e tabi olmaya çağırmıştır. (Âl-i İmran 3/31). Bundan dolayı Hz. Peygamber’in sünnetini

7 Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-mütûn*, s. 24 (haşiye). 3., 11. ve 13. maddeler *Câmi’u’l-mütûn*’ün tercümesinde bulunmamaktadır. Bkz. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Ehl-i Sünnet İ’tikadi*, Bedir Yayınevi, İstanbul, ts., s. 64 (63 no’lu dipnot).

8 Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-mütûn*, s. 24-25.

9 Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-mütûn*, s. 24 (haşiye).

10 Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-mütûn*, s. 15.

11 Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-mütûn*, s. 23.

12 Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-mütûn*, s. 26.

terk eden fasıktır. Fasık ise Allah'ın sevgisine layık değildir. Bunun böyle olduğuna inanmayan dalâlettendir. Ehl-i dalâlet ise, Allah'ın sevgilisi olamaz. Bir kişi, bir sünneti bu şekilde terk edince böyle oluyorsa, farzları terk ederse hali nice olur. Kişi Sevgilinin (sas) yaptıklarını yapmalı ki, sözünde sadık olsun. İbadet düşecek olsaydı, Allah'ın dostu Halil İbrahim (as)'den ve Allah'ın sevgilisi Hz. Muhammed (sas)'den düşerdi.”¹³

İbadetlerin içerdiği maslahatlardan dolayı ömür boyu kimseden sakit olamayacağı konusuna devamlı şunları söyler: “Kimi Bâtınîler, felsefeciler, Râfızîler, ibahiyeciler ile aşırı/haddi aşan ve câhil mutasavvıflar Allah'ı sevdiklerini iddia ediyorlarsa da, onlarda sevginin zerresi yoktur. Çünkü onlar dine muhalefet ediyorlar ve kul, sevgide son noktaya ulaşıncaya ondan tekelifin düştüğünü, onun ibadetinin tefekkür olduğunu iddia ediyorlar. Bunlar grupların en şerlileridir. Bunlar, ‘Sana yakın gelene kadar Rabbine ibadet et’¹⁴ ayetine istinad ediyorlarsa da, müfessirlerin icmaıyla buradaki yakın, ‘ölüm’dür.”¹⁵

İbadetlerin maslahat üzere bina edildikleri, dinin sabitelerinden olduğu için bu konudaki aksi bir değerlendirme kişinin imanına zarar verecektir. Gümüşhanevî'nin ifadesine göre: “Bir kimse, ‘Allah bu taatleri bize azap kıldı/ibadetlerle bize azap ediyor’ der ve tevilde bulunmazsa kâfir olur. Yahut, ‘Bu ibadetler emredilmeseydi bizim için daha hayırlı olurdu’, derse küfre girer. Çünkü, hayır Allah'ın tercih ettiğindedir. Allah bu ibadetleri saadete, ahirette sevaba birer vesile kılmıştır. Allah bunlarla kişiden azabı kaldırır. Yoksa Allah, ‘âlemlerden müstağnidir’, yani kimsenin ibadetine, sevabına, yardımına ihtiyacı yoktur.”¹⁶

Yine onun beyanına göre: “Birisine, ‘Neden zekât vermiyorsun?’ dediğinde, ‘Bu para cezasını ne zamana kadar daha ödeyeceğim?’ derse kafir olur. Çünkü zekât büyük ve mübarek bir mali ibadet olup, kalbi, bedeni ve malı temizleyicidir.”¹⁷

Haccı, “İslam'ın en büyük rükün ve temellerinden biri, ömrün ibadeti, kalplerin hayatı”¹⁸ diye niteleyen Gümüşhanevî, konuya dair yazdığı *Cami'ul-menâsik ala ahsen'il-mesâlik* te hac ve Haremeyn (Mekke-Medine) hükümlerini yirmi babda ele almıştır. Gümüşhanevî bu eserinde haccın hükümleri yanında sırları, batınî amelleri ve edeplerinden bahsetmiştir.¹⁹

Gümüşhanevî'nin tespitine göre, Hakka tam teslimiyet ve boyun eğmenin gerçekleşmesi için Allah Teala hacda nefislerin alışık olmadığı/ünsiyet etmediği amelleri teşri kılmıştır. Akıl; şeytan taşlama, Safa ile Merve arasında gidip gelme gibi fiillerin manalarını kavramayaz. Ancak bu amellerle ubudiyet ve kulluğun kemali ortaya çıkmaktadır. Mesela, zekâtın aklın anlayabileceği hikmet ve yönleri vardır. Oruç da yine Allah'ın düşmanının aracı olan şehveti kırmak ve boş meşgaleleri terk edip ibadete yönelmektir. Namazdaki rükû ve secde, durumları itibariyle tevazu göstergesi olan fiillerle Allah'a karşı tevazu sergilemeyi ifade eder. Nefisler böyle fiillerle Allah'ı tazim etmede ünsiyet sahibidirler. Fakat tekrar tekrar sa'y yapıp şeytan taşlamak gibi fiillerde nefsin bir payı olmadığı gibi, insan tabiatının ünsiyeti de yoktur. Akıl da bunların manalarına bir yol bulamaz. Bu fiilleri yapmanın tek bir gerekçesi vardır, o da sırf emir ve bu emre imtisaldir. Burada akıl tasarruftan azledilmiş, tabiat alıştığı şeylerden uzaklaştırılarak başka bir alana yönlendirilmiştir. Eğer böyle olmasaydı, kulluk ve boyun eğme mükemmel manada gerçekleşmezdi. Bundan dolayı Allah Resûlü, namaz veya başka ibadetlerde değil de özellikle hacda “İbbeyk” demiştir. Allah'ın hikmeti, insanların kurtuluşunu, amellerinin tabiaten istediklerinin aksine ve dizginin, dinin elinde olmasını gerektirdiği için, ibadet türleri içinde nefis

13 Gümüşhanevî, *Cami'ul-mütûn*, s. 26 (haşiye).

14 Hicr 15/99.

15 Gümüşhanevî, *Cami'ul-mütûn*, s. 43 (haşiye).

16 Gümüşhanevî, *Cami'ul-mütûn*, s. 56 (ve haşiye).

17 Gümüşhanevî, *Cami'ul-mütûn*, s. 78 (haşiye).

18 Gümüşhanevî, *Cami'ul-menâsik 'alâ ahsen'il-mesâlik*, İstanbul, 1289, s. 2-3.

19 Gümüşhanevî, *Cami'ul-menâsik*, s. 286 vd.

tezkiyesini en üst seviyede gerçekleştirenler, manası açıkça anlaşılamayacak emirler olmuştur. Çünkü mutlak manada insanın kul haline gelebilmesi için, nefislerin tabiat ve hevalarından uzaklaştırılması gerekmektedir.”²⁰

Kurban kesmenin hikmetine de değinen Gümüşhanevî'ye göre bu ibadetten maksad, et değil, nefsin cimrilikten arındırılması ve Allah'ı tazim duygusu ile süslenmesidir. Bu ise, en iyi şekilde, kıymeti yüksek olan hayvanları kesmekle gerçekleşir.²¹

2. Mefsedet Anlayışı

Fakihlere göre şer'î emirler mutlaka dünyevî ve uhrevî maslahatlar için teşri kılındıkları gibi, haramlar da mutlaka bir takım mefsetetlerin, zararların def edilmesi için nehye konu olmuşlardır. Gümüşhanevî, *Devâu'l-müslimîn* adlı risalesinde, haramların dünyadaki zararlarını özlü bir şekilde işlemekte, kişiyi dinin maksadlarını gerçekleştirecek bir hayat yaşamaya yöneltmektedir. Böyle bir hayat, öncelikle mefsetetlerin kaynağı olan haramların terkine bağlıdır ve eserin burada ilk vurguladığı husus da budur.

Bazı araştırmacılar bu risalenin Sülemî'nin *Kitâbu uyûbi'n-nefs ve müdâvâtühâ* isimli risalesine benzediğini²² belirtmişse de, *Devâü'l-müslimîn*, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö:751/1350)'nin *el-Cevâbü'l-kâfi li-men se'ele 'ani'd-devâi's-şâfi (ed-Dâ' ve'd-devâ')* adlı eserinden büyük oranda özetlenerek ve bazı ilavelerle yazılmıştır. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri, bu durumu açıkça belirtmemiş, fakat kitabın baş tarafında isim vermeden İbn Kayyim el-Cevziyye'yi “ârif” olarak nitelendirerek, onun sözünü şöyle nakletmiştir: “Âriflerden birisi der ki: Bilinmelidir ki, günahlar kesinlikle zararlıdır. Günahların kalplere verdiği zarar, zehirin bedenlere verdiği zarar gibidir. Dünyada ne kadar şer, hastalık, gam ve keder varsa hepsinin sebebi günahlardır.”²³

Gümüşhanevî Hazretleri adı geçen eserinde fert ve toplum hayatında karşılaşılan bütün sorunların arkasında haramların bulunduğunu özlü bir biçimde ortaya koymakta ve şöyle demektedir: “Günahların ceza ve zararları kalbe, bedene, ruha veya hepsine dünyada, kabirde, dirilirken ve mahşerde gelir. Çünkü günahlar kesinlikle cezasız kalmaz. Fakat insan, sarhoş ve acıyı hissetmeyecek derecede uyuyan biri gibi olduğundan, verilen cezayı hissedip anlayamaz.”²⁴

Gümüşhanevî, haram işlemenin dünyadaki mefsetet ve cezalarını 56 madde halinde zikretmiştir. Bunların bir kısmı şunlardır:

İlimden mahrum olmak.

Allah'ın sevgisinden mahrum olmak.

Hz. Peygamber (sas)'in sevgisinden mahrum olmak.

Günah işleyen kişi ile Allah arasında bir yabancılık meydana gelir ve günah işleyen kişi, dünyanın bütün zevklerine sahip olsa bile hiçbir zevk bu boşluğu dolduramaz.

Haram işleyen kişinin kalbini zulmet kaplar.

Günahlar kalbi ve bedeni zayıflatır.

Harama yönelen insan, ibadetlerden, taatlerden mahrum olur. Günahın başka bir cezası

20 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-menâsik*, s. 305-307.

21 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-menâsik*, s. 299-300.

22 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 108.

23 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Devâü'l-müslimîn*, yy, ty, s. 2. Krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Cevâbü'l-kâfi li-men se'ele 'ani'd-devâi's-şâfi*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1996, s. 80.

24 Gümüşhanevî, *Devâü'l-müslimîn*, s. 9 (hâşiye).

olmasa bile, onun bir ibadetin önünü kesmesi, sonra diğerinin, sonra daha başka iyi işlerin önünü kesmesi ceza olarak yeter.

Günahlar ömrü kısaltır ve bereketini yok ederler.

Günahlar kendileri gibi diğer günahlara yol açar, birbirlerinin meydana gelmesine sebep olurlar.

Tövbe isteğini zayıflatır, kademeli olarak günah işleme iradesini iyice kuvvetlendirirler.

Haram fiili yapanın kalbinden günahı çirkin görme duygusu silinir ve artık günahlar onun için sıradan hale gelir. Bunun sonucunda günah işlerken insanların kendisini görmelerinden ve kendisi hakkında olumsuz konuşmalarından da çekinmez olur. Çünkü günahlar, haya duygusu ortadan kaldırır.

Günahlar kişinin Rabbi katında değersizleşmesine sebep olur.

Kişinin günahları çoğalınca, kalbi mühürlenir ve gafillerden olur.

Günahlar yeryüzünde, suda, havada, ekinlerde, meyvelerde ve evlerde pek çok fesadın meydana gelmesine sebep olurlar.

Günahlar, kalpte kişinin hayatının islahı için göstermesi gereken "gayret (izzetinefis)" ateşini söndürürler; zira kişiyi kötü sıfatlardan uzaklaştıran bu gayrettir.

Kalpte Allah'a olan saygıyı, O'nun yüceliğini tanımayı (tazim) zayıflatır. Allah'a saygının, O'nu tazimin kalpten silinmesinden daha bariz hangi ceza bulunabilir?

Allah'ın günah işleyen kişiyi unutmamasına, terketmesine ve nefsi ve şeytanı ile başbaşa bırakmasına sebep olurlar.

Nimetleri yok eder, felaketleri davet ederler.

İbadetlere karşı soğukluk meydana getirirler. Halbuki insan, ibadete ve onun tadına ünsiyet kazanıp, onu sevse bu sefer günahları sevmez olacaktır. Aynı şekilde, günahlara alışan kişiye de ibadet etmek zor gelir.

Kişi günah işleyince Allah katında ve mahlukat arasındaki değerini kaybeder.

Günahlar, kişinin aklını noksanlaştırır.

Günahlar rızkın, ilmin, amelin, kısaca din ve dünyanın bereketini yok ederler. Günah işleyenlerin nefisleri süslü, boş ve batıl sözleri hoş karşılar; doğru sözleri dışlar ve kabul etmez.

Haramlar kişiyi Allah'ı zikretmekten, düşünmekten meşgul eder; kişi hakkı dile getirmekten, Kitab'ını okumaktan ve Allah'ın kullarına nasihatten uzak durur.

Eğer günah gizli işlenirse, zararını sadece işleyen görür. Ancak açıkça işlenen günahın zararı, onu görüp de engel olmaya çalışmayanlar başta olmak üzere herkese ulaşır.

Günahların bu cezaları dışında bir de ahirette sayılamayacak kadar çok ceza ve aşağılanmalar, perişanlıklar vardır. Çünkü Rabbimiz şöyle buyurmuştur: "*Kim zerre kadar kötülük yaparsa onu görecektir.*" (Zilzal 99/8).²⁵

B-Makasıdı Gerçekleştirmeye Yönelik Çalışmaları

Şer'î hükümlerdeki maslahat ve hikmetler, ancak onların uygulanmasından sonra ortaya çıkar. Bu hikmete binaen, Gümüşhanevî Hazretleri dinin emirlerinin yerine getirilmesi konusuna son derecede önem vermiş ve bu babdan olarak *Vasiyetler*'inde şöyle demiştir: "Namaz, oruç, hac, zekât, nezir, kefarete, lukata (buluntu mal), fitre, kurban, cenaze teçhizi, muahede,

25 Gümüşhanevî, *Devâü'l-müslimîn*, s. 2-6.

hasta ziyareti ve sair ilahi hükümlere bütün sünnetiyle ve vacibiyle devam edesiniz.”²⁶ O bu tavsiyelerde bulunurken, ilmiyle amil bir âlim olarak dinin maksadlarının tahakkuku için dergâhını da, toplumun ihtiyaçlarına ve zamanın şartlarına hitap eden, etkin ve verimli bir metodla faaliyete geçirmiş ve İslam’ın ilim, nefis terbiyesi, toplum düzeni ve iktisadi hayata yönelik gayelerini merkeze alan bir usul takip etmiştir.²⁷ Onun bu yöndeki faaliyetlerini şu şekilde belirlemek mümkündür:

1. İlmî Faaliyetleri

Kulluk ve yaratılış gayesinin, Cenab-ı Hakk’ın vahdaniyetine ermek olduğunu ifade eden Gümüşhanevî, kişiyi bu gayeye götüren sebeplerin başında, ilmin geldiğini beyan etmiştir. Gerekleşmesi, gerekse tasavvuf ve tarikat anlayışı bakımından, ilme ve ilim tahsiline ağırlık verilmesini isteyen Gümüşhanevî, eserleri, sohbetleri ve halifelerinin hususiyetleri itibarıyla de, ilmi değerlere önem vermiş, sâliklerini bunların kazanılması için teşvik etmiştir.²⁸

“Kalp ehline inkişaf ettiği üzere, saadete ancak ilim ve ibadetle ulaşılır.”²⁹ diyen Gümüşhanevî’ye göre “Akıllı insanların bu zamanda meşgul olacakları en önemli şey, cehennemde ebedi kalmaktan kurtulmak ve nimetler lütfeden Allah’ın rahmetini elde etmek için çabalamaktır. Bu ise, ancak inancı, ahlakı ve davranışları düzeltmekle olur.”³⁰

Gümüşhanevî, dinin esas gayesi olan kulluğu gerçekleştirmek için, başta kendisi ilim yoluna süluk etmiş, yetkin âlimlerden icazet alarak ilim tedrisine yönelmiştir. “İlme ve sünnet-i seniyye’ye uymaya ehemmiyet verdiği görülen Gümüşhanevî’nin, ikinci büyük hususiyeti, tekkesinde hadis ilmini tedrise ağırlık vermiş olmasıdır.”³¹ Bununla da yetinmemiş, bir çok eser kaleme almış, satın aldığı matbaa ile kitaplar bastırarak, fakir ilim ehline bu kitaplardan hediye olarak dağıtmış, Trabzon ve Gümüşhane gibi yerlere kütüphaneler kurmuştur.³²

Câmiu’l-mütûn adlı kitabı bu babda zikre değer bir mahiyet arz eder. O, bu eserinde önce inancı düzeltme, yani doğru inanma, bu inancı elde ettikten sonra onu korumak için küfür sözleri bilme ve uzak durma, sonra da doğru davranışlar sergileme (tashîhu’l-a’mâl) üzerinde durmuştur.³³ Bu şekilde o, beş zorunlu maksaddan dinin korunmasına vurgu yaptığı gibi, şer’î maksadların gerçekleştirilme yollarına da işaret etmiştir. Kendi ifadelerine göre bu eserin yazıldığı zaman, “özellikle cehalet, bâtlı ve isyan denizinin taşarak, Hakkı inkâr dalgaları ve münkirlerin bir kısmı vasıtasıyla ve de bidatlerin, güzel görümlü kötülüklerin ve azgınlığın süslenerek takdimi yoluyla yerkürenin her tarafına yayıldığı zor zamandır.”³⁴

2. Tasavvufî Faaliyetleri

Gümüşhanevî, yaratılışın gayesi olan kulluk için sadece ilmi faaliyetlerde bulunmakla yetinmemiş, bu gayeyi hayatın her alanında gerçekleştirme gayretinde olmuştur. Nefislerin tezkiyesi, kulluk gayesini gerçekleştirmenin en önemli aşaması olması hasebiyle, bu gayenin tahakkuku için tasavvuf eğitimine ağırlık vermiştir. Bu eğitimin merkezi olarak da Bâb-ı Âlî’nin tam karşısında yer alan bir mahalde tekkesini kurması, onun cemiyet hayatına yön veren bir irşad anlayışını benimsediğini göstermektedir.³⁵

26 Gümüşhanevî, *Vasiyet*, (Kitâbü’l-âbir’in sonunda haşiyede), İstanbul, 1276, s. 51.

27 Gündüz, s. 66.

28 Gündüz, s. 86.

29 Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-mütûn*, s. 86 (haşiye).

30 Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-mütûn*, s. 4.

31 Gündüz, s. 63.

32 Gündüz, s. 66; Kevserî, Muhammed Zâhid, *et-Tahrîru’l-vecîz fi mâ yebteğhi’l-müstecîz*, Matbaatü’l-Envâr, 1320, s. 27.

33 Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-mütûn*, s. 2.

34 Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-mütûn*, s. 3.

35 Gündüz, s. 66.

3. İktisadi Faaliyetleri

Gümüşhanevî, insanları çalışmaya ve tasarrufa yönlendirmiş, tarikatı, insanları atalete değil, adalet ve harekete yöneltme aracı olarak görmüştür.³⁶

Uzun mücadelelerden sonra İstanbul'da ilk faizli banka açıldığında, Gümüşhanevî, bağlularını, bankaların şerrinden koruyabilmek için, Osmanlı Devleti'nin iktisadi ve içtimai tarihinde mevcut olan avâriz sandıklarına benzer, dergâh içi bir yardımlaşma ve istikraz müessesini kurmuştur. Bu da onun iktisadi ve içtimai hayata istikamet verici bir irşad siyasetini benimsediğini göstermektedir.³⁷

Gümüşhanevî'nin, bankaya mukabil, Dergâh'ta yardımlaşma sandığını tesis etmesi, bu yardımlaşma neticesinde hasil olan sermaye ile bir matbaa satın alınarak neşriyat faaliyetlerine girilmesi gibi hususlar, onun, dinin amaçlarını gerçekleştirmek için yaptığı faaliyetlerin önemli bir kısmını ortaya koymaktadır.³⁸

4. Cihad Faaliyeti

Gümüşhanevî, *Kitabü'l-âbir fi'l-ensar ve'l-muhacir ve'l-cihâd* adlı eserinde hicret, ensar ve cihad üzerinde durmuştur. Onun belirttiği gibi "ibadetler içinde en büyük mükâfat ve en yüksek derecesi olan cihaddır. Kurtuluş en mükemmel şekilde cihadla gerçekleşir. Beldeleri ve kulları şirkten ve nifaktan en iyi temizleyen cihaddır. Afetlerden ve ilahi gazaptan en çabuk kurtaran cihad olduğu gibi, zillet, gam ve kederlerden en başarılı şekilde çıkararak, saadet ve faydayı en iyi temin eden de odur. Yine cihad, olumsuzlukları def edip, müspet şeyleri temin ederek en güçlü şekilde nizamı temin eder ve ilahi af ve mağfireti en mükemmel olarak celp eder."³⁹

O, cihadın hikmet ve maslahatlarını böyle sıralayan bir eser yazmakla kalmamış, kendisi de bir cihad eri olarak vazife yapmıştır. 93 Harbi (1877-78 Osmanlı-Rus Harbi)'nde düşmanın hücumu karşısında, Trabzon yolu ile Kars'a giden Gümüşhanevî, müridleri ile birlikte, cephe fiilen savaşa katılmış ve askere manevi destekte bulunmuştur.⁴⁰

Sonuç

Şâri' Teâlâ dini, bir hayır ve maslahat olarak vaz' etmiş, insanların bu hayra ulaşmalarını da dini öğrenip yaşamalarına bağlamıştır. Zira din, hayatla ilgisi olmayan bilgi yığını olmadığı gibi, ilmî boyuttan yoksun kuru davranış kalıpları da değildir. Dinin temel amacının ilim ve ameli birleştirmekle gerçekleşeceğinin farkında olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, şer'î maksadlara dair müstakil eser vermemişse de, öne çıkardığı konularla bu alanı ihmal de etmemiştir.

Makasida ilişkin değerlendirmelerinde yeni şeyler söyleme kaygısı gütmemediğini tespit ettiğimiz Gümüşhanevî, asırlardan beri oluşan ilmi birikimi her yönüyle değerlendirmeye yönelmiş; doğru ilim, sahih itikat ve sâlih amellerin yanında, dinin tasvip etmediği bir hayat tarzından uzak durmaya özellikle dikkat çekmiştir.

Dinin maksadlarının tahakkukuna yönelik olarak da, ilim tahsil ve tedrisiyle uğraşmak, insanların gayr-i meşru bir hayat yaşamamaları için gerekli içtimai ve iktisadi tedbirler almak ve dini muhafaza gayesinin en büyük araçlarından olan cihada katılmak gibi önemli faaliyetlerde bulunmuştur.

36 Temel, Ali Rıza, "Gümüşhanevî Hazretleri ve Tesirleri", Muhammed Zahid el-Kevseri-Hayatı-Eserleri- Tesirleri, Seha Neşriyat, İstanbul, 1996, s. 194.

37 Gündüz, s. 50; Kevserî, *et-Tahrîru'l-vecîz*, s. 27.

38 Gündüz, s. 66.

39 Gümüşhanevî, *Kitabü'l-âbir fi'l-ensar ve'l-muhacir ve'l-cihâd ve'l-ğazv ve's-şühedâ*, İstanbul, 1276, s. 17-18.

40 Gündüz, s. 75-76.

Kaynakça

Gümüşhanevî , Ahmed Ziyaüddin, *Ehl-i Sünnet İ'tikadı*, (Çev. Abdülkadir Kabakçı, Fuad Günel), Bedir Yayınevi, İstanbul, ts.

_____ , *Câmi'ü'l-mütûn*, Dâru't-Tibâati'l-Âmire, İstanbul, 1273.

_____ , *Devâü'l-müslimîn*, yy, ty,

_____ , *Câmi'ü'l-menâsik 'alâ ahseni'l-mesâlik*, İstanbul, 1289.

_____ , *Devâü'l-müslimîn*, (Hadis-i Erbaîn ve Netâicü'l-ihlas ile), Y.y., 1289.

_____ , *Kitabü'l-âbir fi'l-ensar ve'l-muhacir ve'l-cihâd ve'l-ğazv ve's-şühedâ*, İstanbul, 1276.

_____ , *Vasiyet*, (Kitâbü'l-âbir'in sonunda haşiyede), İstanbul, 1276.

İbn Abdilkerîm, Ebü'l-Fadl Abdüsselâm b. Muhammed, *el-Mürtekâ'z-zelûl ilâ nefâisi 'ilmi'l-usûl*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kâhire, 1422/2001.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 1421/2001.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Cevâbü'l-kâfi li-men se'ele 'ani'd-devâi's-şâfi*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1996.

Kevserî, Muhammed Zâhid, *et-Tahrîru'l-vecîz fi mâ yebteğîhi'l-müstecîz*, Matbaatü'l-Envâr, 1320.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfâkât*, (Thk: Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlü Selmân), Dâru İbn 'Affân, el-Huber, 1417/1997.

Temel, Ali Rıza, "Gümüşhanevî Hazretleri ve Tesirleri", *Muhammed Zahid el-Kevseri-Hayati-Eserleri- Tesirleri*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1996.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Camiu'l-Mütûn Adlı Eserinde "Meşakkat" Kavramı ve Hükümlere Etkisi

Emrullah DUMLU*

Özet

İnsanın gücünü zorlayan veya aşan durumlarda kendisine sağlanan kolaylıklar, yükümlülüğün bünyesinde yahut onu çevreleyen şartlarda bulunan meşakkatin niteliğine göre farklılık arz eder. Zorluk ve sıkıntının yükümlülüğe hangi durumda etki ettiği meşakkat kavramının yapısının bilinmesine bağlıdır. İşte bu meşakkat kavramını ele alan bu tebliğ iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde genel olarak meşakkat kavramı, kapsamı ve hükümlere etkisi ele alınmakta, ikinci bölümde ise Gümüşhanevî'nin Camiu'l-mutûn adlı eserinde incelediği haliyle meşakkat kavramı ve fikhî neticeleri irdelenmektedir.

1. Meşakkat Kavramı ve Hükümlere Etkisine İlişkin Birkaç Not

1.1. Kavram ve Kapsam

Meşakkat, sözlük anlamı itibariyle "güçlük, zorluk, darlık, sıkıntı, zahmet"¹ gibi anlamlar taşımaktadır. Arapça kökenli olan meşakkat kelimesi, hem lafzı hem de taşıdığı manalarla Türkçeye geçmiş olup, bu kelime dilimizde aynı durumu ifade etmek üzere konulmuş eş anlamlı kelimeler içerisinde en yaygın kullanılanlar arasında yerini almıştır.

Meşakkat kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de geçmez. Ancak aynı kökten türeyen isim ve fiiller, Kur'an-ı Kerim'de yer almaktadır.² Hadislerde ise hem bizatihi meşakkat kelimesi hem de aynı kökten türemiş olan isim ve fiiller sözlük anlamlarında çokça geçmektedir.³

Meşakkat kelimesinin sözlük anlamı terim anlamı olarak da kullanıldığı için⁴ fıkıh geleneğinde genellikle konu incelenirken kavramsal bir tanımlama yapılmadan doğrudan meşakkatin hukukî neticelerine geçilmiştir.

Klasik yaklaşım bu istikamette olmakla beraber özellikle son dönemde meşakkat için bir takım tanımlama girişimleri olmuştur. Meseleye katkı sağlayacağı düşüncesiyle bir iki tanıma yer vermek istiyoruz.

İlk tanım şu şekildedir:

*"Meşakkat, insanın normal tahammül sınırını aşan zorluk ve sıkıntıdır."*⁵

* Yrd.Doç.Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 Meşakkat kelimesi sözlükte "cehd, 'ana' şiddet" gibi kelimelerle açıklanmaktadır ki bu kelimeler de metinde ifade edilen anlamlara gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed bin Mükerrrem, *Lisânu'l-Arap*, Kâhire, ts. (Dâr-ru'l-Meârif), XXIV, 2301-2302. "ş.k.k". md. İbnü'l-Esir, Mecdüddin Ebu's- Saâdât el-Mubarek Muhammed el-Cezerî, *en-Niha-ye fî garibî'l-hadis ve'l-eser*, (thk: Mahmut Muhammed ed-Danâhî?, Tahir Ahmet ez-Zâvî, Beyrut, ts (Daru İhyâi't-Türâsi'l-A-rabî), II, 491, "ş.k.k. md" Ayrıca bkz. Hammâd, Nezih, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-maliyyeti ve iktisadiyyeti fî luğati'l-fukaha*, Dimaşk, 1429/2007, s. 413

2 Örnek için bkz. Tevbe, 9/42; Nahl, 16/7; Kasas, 28/27.

3 Bkz. Wensinck, A.J. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-hadisî'n-Nebevî*, Leiden, 1955, III, 157-162, "şkk" md.

4 Hammâd, s. 419.

5 Kal'acî, Muhammed Ravnâs, *Mu'cemu luğati'l-fukahâ*, Beyrut, 1416/1996, s. 401.

İkinci tanım ise şöyledir:

*“Meşakkat, dini ve hukukî hükümlerin içerdiği, bunların tabii uzantısı olan zorlukları da kapsamakla birlikte özeldir yükümlülüklerin kaldırılmasına veya hafifletilmesine sebep olan ve normal şartlarda tahammül sınırını aşan sıkıntıyı ifade eder.”*⁶

Görülebileceği üzere, birinci tanım meşakkatin sadece bir yönüne vurgu yapmakta iken, ikinci tanım meşakkat kavramının içerdiği özel ve genel anlamları yansıtmaya çalışmaktadır.

Meşakkat kavramı, fıkıh geleneğinde genellikle meşakkat içeren durumları ifade etmek üzere kullanılan *harac ve zaruret* gibi kavramlardan daha kapsamlı olup⁷ onları da içine alan geniş içerikli bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla meşakkat, içerisinde biri genel diğeri özel olmak üzere iki anlam yelpazesini barındırmaktadır.

Genel anlamda meşakkat, hem tahammül sınırını aşmayan tüm dini ve hukuki hükümlerin doğal olarak içerdiği zorluk ve sıkıntıları, hem de mükellefin tahammül sınırını aşmış sorumlu olduğu yükümlülüklerin kaldırılması yahut hafifletilmesine sebep teşkil eden zorluk ve sıkıntıları ifade etmektedir.

Özel anlamda meşakkat ise sadece tahammül sınırını aşan ve yükümlülüklerin kaldırılmasına yahut hafifletilmesine sebep teşkil eden zorluk ve sıkıntıları ifade etmektedir. Meşakkat bu özel anlamıyla bir ruhsat sebebi olmaktadır.

Meşakkatin yapısal olarak ifade ettiği bu çok anlamlılık onun taksim edilerek incelenmesine sebep teşkil etmiş ve klasik fıkıh geleneğinde bu kavram daima çeşitli sınıflamalarla incelenmiştir.⁸

1.2. Hükümlere Etkisi Bakımından Meşakkat

Mükellefin bireysel veya sosyal yaşantısına yön veren tüm müspet veya menfi taleplerin içerisinde meşakkatin bulunduğu bir gerçektir. Zira belirli bir sorumluluk yükleyen emir ve yasaklar kendi bünyelerinde az ya da çok oranda meşakkat taşırlar.

Yükümlülük teorisinin temel prensiplerinden biri, mükellefe yüklenen sorumluluğun onun gücü dâhilinde olmasıdır. Bu Kur'anî⁹ prensip gereğince mükellefe yüklenen tüm hükümlerde onun güç yetirebilme özelliği dikkate alınmış ve gücünü aşan durumlarla karşılaşması halinde de bir takım ruhsatlar tanınmıştır. Hal böyle olmakla birlikte teklife konu olan şeylerin tümüyle meşakkatten arınmış olması da söz konusu değildir. Zira teklifin bizatihi kendisi, Cüveynî'nin ifadesiyle, *“bünyesinde külfet/meşakkat bulunan bir şeyin yapılmasını istemektir.”*¹⁰ Dolayısıyla Şâriin bir nevi meşakkat ve külfet içeren şeyleri teklifte bulunduğu herhangi bir şüphe söz konusu değildir.¹¹ Ancak sorumluluk yüklerken Şâriin kastı, mükellefi sıkıntıya sokmak değil,¹² bu yükümlülükler sayesinde onun dünya ve ahiretle ilgili bir maslahatını gerçekleştirilmesine imkân sağlamaktır.¹³

6 Özen, Şükrü, “Meşakkat” *DİA*, XXIX, 357.

7 Özen, “Meşakkat”, *DİA*, XXIX, 357.

8 Bir örnek için bkz. İbn Abdisselam, İzzüddin, *el-Kavâidü'l-Kübrâ, (Kavâidü'l-ahkâm fi İslahî'l-enâm*, Dımaşk, 1431/2010, II, 13 vd.

9 Bkz. Bakara, II/287

10 Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebi'l-Meânî Abdullah bin Abdullah Yusuf, *el-Burhan fi usûli'l-fıkıh*, thk: Abdulazîm ed-Dîp, Katar, ts, I, 101. Şâtîbî de Cüveynîyle paralel bir şekilde teklif için şöyle demektedir: *Teklifin sözlük anlamı, içinde külfet/meşakkat bulunan bir şeyin talep edilmesidir.* Bkz. Şâtîbî, Ebu İshak İbrahim bin Musa, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerî'a*, Beyrut, 1417/1997, II, 430.

11 Şâtîbî, II, 429.

12 Şâtîbî, II, 427; Hudarî, Muhammed, *Usûlü'l-fıkıh*, Mısır, 1389/1969, s. 79.

13 Şâtîbî, II, 431; Hudarî, s. 79.

Teklifin bünyesinde meşakkat taşıyor olması, mükellefin sorumlu olduğu yükümlülükler için elde ettiği mükâfat dışında katlandığı meşakkatler için de artı bir mükâfat elde etmesine¹⁴ sebep olmaktadır. Fakat bu, bizatihi meşakkatin talep edilen bir şey olmasından değil, sorumlu olunan fiilin ancak o meşakkate katlanılmasıyla icra edilebiliyor olmasındandır.¹⁵ Şu hadis mükellefin katlandığı meşakkatin onun için artı bir değer ifade ettiğine işaret etmektedir: “Müminin karşılaştığı her bir ağrı-sızı, yorgunluk, üzüntü ve keder hatta ayağına batan bir diken mutlak surette onun günahlarına kefarettir.”¹⁶ Ancak mükellefin daha fazla mükâfat düşüncesiyle kendisini ilave bir meşakkate sokması, Şâriin kastına aykırı olacağı için dinen makbul değildir.¹⁷ Nitekim ruhbanlığa özenerek, her gün oruç tutacağını, uyumayıp geceleri ibadetle geçireceğini ve kadınlara yaklaşmayacağını söyleyen üç sahabeyi Hz. Peygamber uyarılmış ve “Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.”¹⁸ diyerek sert bir tepki göstermiştir. Üstelik ilave meşakkat eğer adak şeklinde ise mükellefin bunu yerine getirme mecburiyeti de yoktur. Zira güneş altında ayakta oruç tutmayı ve konuşmamayı adayan kişiye Hz. Peygamber, orucunu tutmasını ancak konuşmasını ve güneş altında ayakta durmamasını emretmiştir.¹⁹ Yine yürüyerek hacca gitmeyi adayanlara da binit kullanmalarını emretmiştir.²⁰ Bu tür meşakkatler, Şâriin mükellefleri sıkıntıya sokmaya yönelik kastının bulunmaması ve onun yükümlülüklerde kolaylaştırma ve hafifletme kastı ile çeliştiği için dinen makbul değildirler.²¹

Şâriin amacı meşakkat vermek olmadığı halde mükellefi meşakkat barındıran yükümlülüklerle sorumlu tutması, bir maslahatın temini yahut bir mefsedetin uzaklaştırılması gayesine matuftur.²² Başka bir ifadeyle, mükellefin dünya ve ahiret saadetini temine yöneliktir. Bu tıpkı asıl amacı hastaya sıkıntı vermek olmayıp onu tedavi etmek isteyen bir doktorun kangren olmuş organı kesmesi yahut acı bir ilaç tedavisi uygulamasına benzetilmektedir.²³ Yüce Yaraticı da insanlığı tedavi eden en büyük doktor olduğu için²⁴ amacı meşakkat vermek olmadığı halde insanların yararı için onları meşakkat barındıran şeylerle sorumlu tutmuştur.

Meşakkat kavramı, konulduğu mana itibarıyla mükellefin hem gücünü aşan hem de gücü dâhilinde olan durumları kapsamaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında mükellefin gücü dâhilinde olan meşakkatlerle gücünü aşan meşakkatlerin hükümlere etkisi aynı olmayacaktır. Bu durum, meşakkatin hükümlerin kaldırılmasına yahut hafifletilmesine sebep teşkil eden *harac* ve *zaruret* gibi kavramları/durumları kapsayan geniş bir içeriye sahip olduğu düşünüldüğünde daha da netleşmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere teklife konu olan tüm fiiller az ya da çok oranda meşakkat taşırlar. Ancak her meşakkatin hukukî netice doğurması (hükümlere etki etmesi) söz konusu değildir. Çünkü meşakkatler, sınırları belli, tekdüze bir şey değildir. Zira dini ve hukuki hükümlerin yapısında bulunup mükellefin güç yetirebildiği meşakkatlerin yanı sıra onun zorlukla güç yetirebildiği yahut da gücünü aşan meşakkatlerin olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla meşakkat-

14 Şâtibî, II, 433.

15 İbn Abdisselâm, II, 51.

16 Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhâri*, İst., 1992, Merzâ, 1; Müslim, Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, İst., 1992, Birr, 47-52; Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, İst., 1992, Cenâiz, 1.

17 Şâtibî, II, 438; Hudarî, s. 79-80.

18 Buhârî, Nikâh, 1; Müslim, Nikâh, 5;

19 Buhârî, Eymân, 31; Ebu Davud, Eyman, 19.

20 Ebu Davud, Süleyman bin Es'as, *Sünenü Ebî Davud*, İst., 1992, Eyman, 19; Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, İst., 1992, Eymân ve'n-Nüzûr, 32; İbn Mâce, Muhammed b. Zeyd, *Sünenü İbn Mâce*, İst., 1992, Keffarât, 20. Benzer şekilde Hz. Peygamber, başı açık, yalın ayak ve yürüyerek hacca gitmeyi adayan bir hanıma da başını örtmesini ve binit kullanmasını emretmiştir. Bkz. Ebu Davud, Eyman, 19.

21 Şâtibî, II, 437; Hudarî, s.79-80.

22 Şâtibî, II, 451

23 İbn Abdisselâm, II, 53; Şâtibî, II, 451; Hudarî, s.79-80.

24 Şâtibî, II, 451.

lerin bir kısmının hukuki netice doğurup diğer bir kısmının doğurmaması meşakkatin yapısının bir gereğidir.

Netice itibariyle yükümlülüklerin tabi uzantısı olan meşakkatler ilave bir mükâfat dışında hükme tesir etmezken, mükellefin zorlukla güç yetirebildiği yahut gücünü aşan meşakkatler, sorumlu olduğu hükümlerin kaldırılmasına yahut hafifletilmesine sebep teşkil edecektir. Bu, İslam'ın zorluk ve sıkıntı durumunda mükelleflere sunduğu kolaylaştırma ve hafifletme prensibinin bir neticesidir. Dolayısıyla her meşakkat hukuki netice doğurmamakta netice doğuran, başka bir ifadeyle hükme etki eden meşakkat, mükellefin zorlukla güç yetirebildiği yahut gücünü aşan meşakkat olmaktadır.

Meşakkatlerin hükümlere etkisi genel anlamda zikredilen minvalde olmakla birlikte, hangi tür meşakkatin mükellefi zorladığı yahut gücünü aştığı için kolaylaştırma veya hafifletmeye sebep teşkil ettiği izaha muhtaçtır. Acaba hükme tesir eden yani ruhsatlara sebep teşkil eden meşakkat için objektif bir kriter sunmak mümkün müdür?

Kuşkusuz hükme tesir eden meşakkatle böyle olmayan meşakkatin sınırını tartışmasız bir şekilde çizmek mümkün değildir. Çünkü bizatihi meşakkatin kendisi izafi bir şeydir. Kişiden kişiye değişir. İzafi bir şey için objektif bir kriter belirlemek de kolay değildir. Hal böyle olmakla birlikte konuyla ilgilenen İslam âlimleri bir takım kriterler belirleme çabası içinde olmuşlardır.

Bazı fıkıh âlimleri bu konuda örfe müracaat ederken²⁵ diğer bazı âlimler ise yaklaşık bir sınır belirlemenin gerekliliğine işaret etmektedirler. Zira bu âlimlere göre belirli bir kural altına alınamayan bir şeyi tümünden terk etmektense ondan elde edilecek maslahatı temin ve mefsedetini def için o konuda yaklaşık bir kural belirlemek çok daha iyidir. Bu kanaatte olan âlimlere göre öncelikle nas, icma veya istidlale dayanarak her ibadet için meşakkatin muteber olduğu bir alt sınır belirlenir. Daha sonra o ibadet yapılırken karşılaşılabilecek denk veya daha ağır meşakkatler hükümde dikkate alınır, daha aşağı seviyedekiler ise dikkate alınmaz.²⁶ Bu görüşü savunan âlimler görüşlerine hac sırasında bitlenmenin verdiği rahatsızlık sebebiyle tıraş olunabileceğini ifade eden hadisi²⁷ delil/örnek göstermektedirler. Onlar koydukları mezkûr kriter ekseninde şöyle bir sonuca varmaktadırlar: Bitlenmenin verdiği rahatsızlığa denk veya daha fazla rahatsızlık veren hastalık durumunda da tıraş olmanın mubah olduğuna hükümlenir. Daha hafif olanı ise dikkate alınmaz.²⁸ Hacda elbise giyme, koku sürünme ve yağlanma gibi yasaklarda da aynı kriter işletilebilir.²⁹

Şâtıbî ise genel olarak âdeten meşakkat sayılanla sayılmayan arasındaki sınıra ilişkin şöyle bir kriter sunmaktadır: “Bir fiili işlemeye devam etmek, o fiilin tümünden yahut kısmen ortadan kalkmasına, o fiili işleyen kimsenin kendisi, malı veya davranışlarında bir bozukluğun ortaya çıkmasına sebep olacaksa bu durumda söz konusu olan meşakkat mutat/normal düzeyden fazla demektir. Ancak genel olarak bu sakıncalara yol açmıyorsa bu durumda söz konusu olan külfet âdeten meşakkat sayılmayacaktır.”³⁰

Son dönemde yapılan bazı çalışmalarda Şâtıbî'nin sunduğu önerinin makul olduğu ancak herhangi bir husustaki meşakkatin onun sunduğu seviyede olduğuna kimin karar vereceğinin problem teşkil ettiği öne sürülmüş ve bu soruna çözüm bulmaya çalışılmıştır. Bu soruna özellikle hukukî istikrarın sağlanması, adaletin gerçekleştirilmesi ve keyfi uygulamaların önüne

25 Karâfi, Şihabuddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. İdris b. Abdirrahman, *Kitabu'l-furûk*, (*Envâru'l-burûk fî envâri'l-furûk*), (thk: Muhammed, Ahmed Serrâc, Ali Cuma Muhammed), Kahire, 1421/2001, I, 239; Ayrıca bkz. Karâfi, Şihabuddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. İdris b. Abdirrahman, *ez-Zehîra*, (thk: Muhammed Haccî, Beyrut, 1994, I, 341.

26 İbn Abdisselam, II, 20; Karâfi, *Furûk*, I, 240; Karâfi, *Zehîre*, II, 341; Ayrıca bkz. Özen, “meşakkat” DİA, XXIX, 358.

27 Buhârî, Muhsar, 6; Müslim, Hac, 80-81

28 İbn Abdisselam, II, 20; Karâfi, *Furûk*, I, 240; Karâfi, *Zehîre*, II, 341; Ayrıca bkz. Özen, “Meşakkat” DİA, XXIX, 358.

29 İbn Abdisselam, II, 20.

30 Şâtıbî, II, 429.

geçebilmek için meşakkatin gerçekleşip gerçekleşmediğine hâkim veya bilirkişinin karar vermesinin uygun olacağı önerisi³¹ getirilmiştir.

Hükümlere etkisi olan, başka bir ifadeyle, ruhsatlara sebep teşkil eden meşakkatin sınırı hususunda zikredilen özel önerilerin yanında daha pek çok öneri ileri sürülmüşse de bu konuda kesin bir ölçütün belirlenmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu konuda fetva veya hüküm veren mercilerin çabalarının yanında en büyük iş mükellefin bizzat kendisine düşmektedir. Bu nedenle ruhsatlarla amel etmede herkes kendisinin fakihî olmak durumundadır.³² Zira meşakkat, güç, zafiyet ve ortama göre değişiklik arz ettiği gibi zamana ve fiilden fiile de farklılık gösterir.³³ Netice itibarıyla mükellef, sorumluluk bilinci ve kulluk şuuruyla hareket ederek içinde bulunduğu durumun önerilen ruhsat hükmüne sebep teşkil edip edemeyeceğine kendisi karar verecektir.

1.3. *Câmiu'l-Mütûn*'da Meşakkat ve Hükümlere Etkisi

1.3.1. *Câmiu'l-Mutûn*'da Meşakkat Kavramı

Câmiu'l-Mutûn'da fikhî konular, "Amellerin Doğru Yapılması" başlığı altında ele alınmaktadır. Eserin tümü gibi bu bölüm de metin ve şerh olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır.

Gümüşhanevî, eserin metin bölümünde meşakkatle ilgili genel kuralları ve meşakkatli olduğu için hafifletmeye sebep olan durumları örneklerle açıklamakta, şerh bölümünde de öncelikle söz konusu kavramın yapısını incelemekte, akabinde de kolaylaştırma ilkesinin hükümlere yansıma şekilleri üzerinde durmaktadır. Ayrıca nassın bulunduğu yerde meşakkatin dikkate alınıp alınmayacağı konusunu özel bir başlık altında incelemektedir.

Eserin şerh bölümünde meşakkat şu şekilde taksim edilmektedir:³⁴

Meşakkat iki çeşittir:

Birincisi: Genellikle ibadetlerin yapısında bulunup onların ayrılmaz parçası durumunda olan meşakkat: Uzun ve sıcak günlerde oruç tutma, soğuk su ile abdest alma veya gusül yapma, hac ve cihad yolcuğundaki meşakkatler bu türdendir. Söz konusu yükümlülüklerde meşakkat fiilin yapısında olup onun ayrılmaz parçası konumundadır. Suçluların cezalandırılma esnasında çektikleri acılar da bu niteliktedir. Bu tür meşakkatlerin hükümlerin düşürülmesinde herhangi bir etkisi yoktur. Ancak şiddetli soğukta gusül abdesti alma durumunda cana veya herhangi bir organa zarar gelme endişesi yahut da hastalanma tehlikesi varsa teyemmüm caizdir.³⁵

İkincisi: Umumiyetle ibadetlerden ayrılan onların yapısında bulunmayan meşakkatler: Bu tür meşakkatler de üçe ayrılmaktadır.

1. *Büyük/ağır meşakkatler:* Cana veya vücut bütünlüğüne zarar tehlikesinin söz konusu olduğu durumlardır ki, bu tür meşakkatler hükümlerde hafifletmeye sebep teşkil ederler. Mersela deniz yolu dışında hacca gitme imkânı yok ve deniz yoluyla yapılacak yolculuk da emniyetli değilse haccın farziyeti düşer.

2. *Basit/hafif meşakkatler:* Hafif bir parmak acısı, sıradan bir baş ağrısı, düşük düzeydeki sinirlilik hali bu tür meşakkatlere dendir. Bu nevi hallerin hükümlere herhangi bir etkisi yoktur.

31 Çalış, Halit, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, İst., 2013, s. 46.

32 Şâtibî, I, 279.

33 Şâtibî, I, 279.

34 Bkz. Gümüşhanevî, Ahmet Ziyauddin, *Câmiu'l-Mutûn*, Matbaa-i Âmire, 1273, s. 112-113.

35 Gümüşhanevî, gusül abdesti alması gereken bir kimsenin teyemmüm edebilmesi için Kâsânî'nin şu şartları ileri sürdüğünü ifade eder: Gusülden sonra vücudunu ısıtacak elbise, sıcak su, hamam bulamamak. Bu şartlar ve bu eksendeki tartışmalar için bkz. Kâsânî, Alauddin Ebubekir bin Mesud, *Bedâi'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*, Beyrut, 1424/2003, I, 230 vd.

Çünkü ibadetlerin ifasından elde edilecek maslahatlar, bu derecedeki meşakkatin doğuracağı mefsedetten çok daha önemlidir.

3. Orta düzeydeki meşakkatler: Ramazanda hastalanıp oruç tuttuğunda hastalığının artması yahut iyileşmenin gecikeceği endişesini taşıyan kişinin karşılaştığı durum bu tür meşakkatlere aittir. Bu durumda olan kişi için oruç tutmamak caiz olur. Yine teyemmümü mubah kılacak düzeyde hasta olma durumundaki meşakkat de bu türdendir.

Gümüşhanevî'nin şerh bölümünde yer verdiği mezkûr taksim, klasik fıkıh/usul geleneğinde benimsenmiş bir taksimdir.³⁶ Yapılan taksimde ağır ve hafif meşakkatlerin mahiyeti ve hükümlere etkisi hususunda İslam âlimleri hemen hemen görüş birliği etmiş olmakla beraber orta düzeydeki meşakkatler için kesin ve belirleyici ölçütler belirlenememiş olup bu kısımda ihtilaf söz konusudur.

Genel olarak bu kısımda yer alıp da ağır meşakkatlere yakın olanların hafifletmeye sebep teşkil edeceği, hafif meşakkatlere yakın olanların ise hükümlere herhangi bir etkisinin olmayacağı görüşü benimsenmiştir.³⁷ Her iki gruba da yakın olmayıp güç ve şiddet bakımından ortada yer alan meşakkatlerde ise tevakkuf edilip harici bir unsura dayanarak tercih yapılması³⁸ yahut da bu alanda kural belirlemek zor olacağı için yaklaşık bir tespitle bulunulması önerilmiştir.³⁹

Gümüşhanevî, meşakkatli durumların hükümlerde sebep olduğu kolaylaştırma/ hafifletme türlerini İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ından⁴⁰ naklen şerh bölümünde şu şekilde ifade etmektedir:⁴¹

a. Düşürme tarzında olan hafifletme (tahffifu iskât): Geçerli özrün bulunması durumunda ibadetleri düşmesi.

b. Eksiltme tarzında olan hafifletme (tahffifu tenkîs): Yolculuk esnasında dört rekatlı namazların iki rekate indirilmesi. Bu hafifletme türü, sefer halinde namazların tam kılınması görüşünde olanlar için söz konusudur. Yolculukta kısaltmanın asıl olduğunu, dört rekât kılmanın sonradan farz kılındığı kanaatinde olanlar için ise gerçekte değil de sadece görünüşte bir eksiltme durumu söz konusudur.

c. Bedel şeklindeki hafifletme (tahffifu ibdâl): Abdest ve gusül yerine teyemmüm yapma, namazda ayakta durmak yerine oturarak yahut yan üstü yatarak kılma, rukû' ve secdelerin yerine ima ile kılma, oruç tutma yerine fakirleri doyurma (fidye verme).

d. Öne alma tarzındaki hafifletme (tahffifu takdim): Arafat'ta öğle ve ikinci namazını öğle vaktinde kılma, yıl tam olarak dolmadan zekat verebilme, nisaba malik olduğu takdirde fitreyi ramazanın içinde veya öncesinde verebilme.

e. Erteleme biçimindeki hafifletme (tahffifu te'hîr) : Müzdelife'de akşam ve yatsı namazını yatsı vaktinde kılma, hasta ve yolcunun ramazan orucunu daha sonraya ertelemesi, boğulmakta olan bir kişiyi kurtarmakla meşgul olan kişinin namazını ertelemesi.

f. Değiştirme biçimindeki hafifletme (tahffifu tağyîr): Korku namazının düzenindeki değişiklik.

g. Ruhsat tarzındaki hafifletme (tahffifu terhîs): Boğazda kalıp boğulmaya sebep olacak bir şeyi yutmak için (başka bir içecek olmaması durumunda) içki içme.

36 Gümüşhanevî, zikri geçen konuyu bütün halinde İbn Nüceym'in *Eşbah ve'n-Nezâir* adlı eserinden nakletmiştir. Bkz. İbn Nüceym, Zeynüddin İbrahim, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, (thk: Âdil Sa'd), byy., ts., (Mektebetü'l-Tevfikiyye), s. 89-90.

37 Bkz. İbn Abdisselam, II, 14: Karâfi, *Furûk*, I, 238; Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, Beyrut, 1983, s. 81.

38 İbn Abdisselam, II, 14.

39 Suyûtî, s. 81.

40 Anlama etki etmeyen çok basit kelime farklılıkları ile beraber bkz. İbn Nüceym, s. 91.

41 Gümüşhanevî, s. 113.

1.3.2. Nassın Bulunduğu Yerde Meşakkatin Etkisi

Nassın bulunduğu yerde meşakkatin hükme etkisinin olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Nitekim bu konuda menfi tavır benimseyenler olduğu gibi müspet tutum sergileyenler de mevcuttur.

Gümüşhanevî, bu konuyu açıklama sadedinde mezhebin ilk üç âlimi arasında tartışmaya konu olan iki meseleyi zikretmektedir.⁴²

Bunlardan birincisi, harem bölgesinin bitkilerinin otlatılıp otlatılmayacağı meselesidir. Ebu Yusuf, bu konuda zorluk ve sıkıntıyı hükme esas kabul etmiştir. Zira ona göre, Mekke dışından gelen yahut orada ikamet edenlerin harem bölgesinde hayvanlarını otlatamamaları kendileri için zorluk ve sıkıntıya sebep olur. Bu nedenle Ebu Yusuf, söz konusu durumda zorluk ve sıkıntının hükme etkisi hususunda müspet bir tavır benimsemiş ve harem bölgesinin bitkilerinin otlatılabileceği istikametinde bir kanaat ortaya koymuştur. İmam Azam ve İmam Muhammed ise ızhır bitkisi dışında harem bölgesinin otlarının koparılmasının veya otlatılmasının haram olduğunu söylemektedirler. Zikri geçen âlimler, görüşlerini ızhır bitkisi dışında harem bölgesinin otlarının koparılamayacağı hususundaki hadise⁴³ dayandırmaktadırlar. Bu iki âlim, hayvanların dudaklarıyla koparmalarının orakla koparmakla eşdeğer olduğunu ve hayvanlar için dışardan ot getirmenin kolay olup bir zorluk taşımadığını, zorluk olsa bile bu konuda nassın olması hasebiyle nassın bulunduğu yerde zorluğun dikkate alınmayacağını⁴⁴ söylemektedirler.

İkinci mesele ise eti yenen hayvanların dışkısının ağır necaset (necaset-i galiza) olup olmadığı meselesidir. Bu konuda İmam Azam ile Ebu Yusuf ve İmam Muhammed arasında ihtilaf söz konudur. İmam Azam, eti yenen hayvanların dışkısının pis (necaset-i galîza) olduğu kanaatindedir. İmameyn ise hafif necaset (necaset-i hafife) olduğu kanaatindedirler.⁴⁵ İmam-ı Azam, genel anlamda dışkılarının pis olduğunu ifade eden hadise⁴⁶ dayanarak, eti yenen hayvanların dışkılarının da pis olduğunu söylemektedir. Zira ona göre bu konuda nass bulunduğu için onlardan sakınmadaki zorluk ve sıkıntıya itibar edilmez. Çünkü insan idrarından korunmadaki sıkıntı daha genel olduğu halde ona da itibar edilmemiştir. İmameyn ise kaçınmanın sıkıntılı ve zor olacağı düşüncesiyle eti yenen hayvan dışkılarının necaset-i hafife olduğu⁴⁷ kanaatindedirler.

Görüleceği üzere nassın bulunduğu yerde meşakkatin dikkate alınıp alınmayacağı, ihtilafli bir meseledir. Zaten Gümüşhanevî de özet halinde her iki tarafın görüşlerine de yer vermiştir.⁴⁸

1.3.3. Meşakkat İçerdiği İçin Yükümlülüklerin Kaldırılmasına Yahut Hafifletilmesine Sebep Olan Durumlar

Mükelleflerin tahammül sınırını aşır yükümlülüklerin kaldırılması yahut hafifletilmesine sebep teşkil eden pek çok meşakkatli fiil/durum vardır. Bu fiillerin hepsini tek tek tespit edip

42 Gümüşhanevî, s. 113-114. (şerh bölümü).

43 Bkz. Buhârî, Meğâzî, 53.

44 Geniş bilgi için bkz. Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*, Kahire, 1313, II, 70; İbn Nüceym, s. 91.

45 Bkz. İbn Nüceym, s. 90,91.

46 Abdullah b. Mesud, konuyla ilgili şu olayı nakletmektedir: "Peygamber Efendimiz helaya gitti ve bana kendisi için üç taş bulup getirmemi emretti. Ben iki taş buldum, üçüncüsünü aradımsa da bulamadım. Bunun için bir hayvan dışkısı alıp iki taşla beraber Hz. Peygamber'e götürdüm. Peygamber Efendimiz iki taşı aldı ve "O, pistir" diyerek hayvan dışkısını attı." Bkz. Buhârî, Vudu, 21; Tirmizî, Taharet, 13; Nesâî, Taharet, 38.

47 Bkz. Mevsilî, Abdullah b. Muhammed, *Kitabu'l-ihityâr li ta'lîli'l-muhtâr*, Beyrut, 1423/2002, I, 43-44; İbn Nüceym, s. 91-92.

48 Fıkıh eserlerinde yer alan bu meseleyi Gümüşhanevî, bütün halinde İbn Nüceym'in *Eşbah*'ından nakletmiştir. Bkz. İbn Nüceym, s. 91-92.

meşakkatin bunlarda doğuracağı hukuki neticeyi incelemek zor olduğu için İslam âlimleri aynı özellikte olan pek çok cüz'îyi kapsamına alan genel kaideler tespit etmişler ve bu cüz'î meseleleri belirledikleri genel kaideler ekseninde incelemeye çalışmışlardır.

Gerek meşakkat içeren alanlar gerekse diğer konularda pek çok genel kaide mevcuttur. Fakat bunları beş temel kaide altında toplamak mümkündür ki bunlara "*aslu'l-usûl*" denir. Bu temel kaideler kendilerine benzeyen kaidelerin manalarını da tazammun ederler. Bu beş temel kaideden birisi de "*Meşakkat teysiri celb eder*" kaidesidir. Bu kaide, "*Bir iş dîk olduğunda muttesi' olur.*", "*Zaruretler memnu' olan şeyleri mubah kılar.*" "*Hacet umumî olsun, hususî olsun zaruret menzilesine tenzil olunur*" gibi kaidelerin ihtiva ettikleri manaları içermektedir.⁴⁹

Bu bağlamda Gümüşhanevî de, meşakkate binaen vaz edilen kaidelerin hepsini teker teker incelemek yerine hepsinin aslı olan ve diğerlerinin manalarını içeren "*Meşakkat, teysiri celb eder.*"⁵⁰ kaidesini ele almakta ve meşakkatle ilgili hükümleri bu kaide ekseninde incelemektedir.

Bu kaide, Mecellenin ilk yüz maddesi içerisinde 17. sırada yer almaktadır. Gümüşhanevî, bu kaide altında fıkıh geleneğinde "*esbabü't-tahfif*" başlığı⁵¹ altında ruhsat sebepleri olarak ifade edilen durumları incelemektedir.

Gümüşhanevî'nin metin bölümünde meşakkat, zorluk ve sıkıntı içerdiği için ibadet ve diğer konularda kolaylığa sebep olduğunu ifade ettiği durumlar şunlardır:

Birincisi, Yolculuk: Gümüşhanevî, ruhsata sebep teşkil eden zorluğu ikiye ayırır. Uzun yolculuk ve kısa yolculuk. *Uzun yolculuk*, 3 gün 3 gece ve daha fazlasını içine alan yolculuktur. Bu tür yolculuk, namazın kısaltılması, oruç tutmamak, mesh müddetinin üç güne çıkması ve kurbanın düşmesi gibi hükümlere sebep teşkil etmektedir. *Kısa Yolculuk* ise birinci kadar uzun olmayıp bulunduğu şehrin dışına çıkmaktır. Bu durumda şu ruhsatlar söz konusu olur: Cuma ve bayram namazları ile yolculuk binek üzerinde ise nafilelerin terk edilebilmesi, cemaate iştirak etmemek ve teyemmümün caiz olması gibi ruhsatlardır.⁵²

İkincisi, Hastalık: Gümüşhanevî, hastalığın sebep teşkil ettiği pek çok ruhsattan bahseder. Bunlardan bazıları şunlardır:⁵³ a) *Teyemmüm*; hasta olan kişi canına yahut organlarından birine bir zarar gelmesinden endişe ederse yahut hastalığının artması veya iyileşmesinin gecikmesinden korkarsa teyemmüm edebilir. b) *Namaz*; hasta kişi yan yatarak veya ima ile namaz kılabilir. Cemaate iştirak etmeyebilir fakat sevabını alır. c) *Oruç*; hasta olan kişi ramazanda oruç tutmayabilir. İleri derecede yaşlı olanlar oruç tutmayıp fidye verebilirler. d) *Diğer bazı ruhsatlar:* Bir görüşe göre hastalık halinde içki ve necis olan şeylerle tedavi olunabilir. Boğazda düğümlenerek boğulmaya sebep olabilecek lokmayı yutmak için içki içilebilir. Doktor, her iki avret mahalline de bakabilir.⁵⁴

Üçüncüsü, Unutmak: Gümüşhanevî, "unutmayı ihtiyaç anında bir şeyi hatırlayamamak" şeklinde tanımlar ve unutmanın hükümlere şu şekillerde etki edeceğini ifade eder⁵⁵: a) Hükümü

49 Geniş bilgi için bkz. Seyyid, Mehmet, *Usul-i fikh (Medhal)*, (Haz. Selçuk Camcı), İst. 2011, s. 368-370.

50 Bu kaidenin dayanağı şu ayetlerdir. "*Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez.*" Bakara, 2/185, "*O dinde size bir zorluk yüklememiştir.*" Hacc, 22/78; "*Allah yüklerinizi hafifletmek istiyor. Zira insan zayıf yaratılmıştır.*" Nisa, 4/28. "*Allah size zorluk çıkarmak istemiyor fakat sizi temizlemek ve size olan nimetini tamamlamak istiyor ki şükredesiniz.*" Maide, 5/6. Aynı minvalde olmak üzere hadisler de vardır. Mesela bir hadiste Peygamber Efendimiz şöyle buyurmaktadır: "*Ben kolaylaştırılmış haniflikle gönderildim*". İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, İst., 1992, V, 266, VI, 116, 233.

51 Bkz. Suyûtî, s. 77 vd.; İbn Nüceym, s. 83 vd.

52 Gümüşhanevî, s. 108.

53 Gümüşhanevî, s. 108-109.

54 Gümüşhanevî, yolculuk ve hastalıkla ilgili hususları anlama etki etmeyen çok küçük kelime farklılıkları ile İbn Nüceym'in *Eşbah*'ından nakletmektedir. Bkz İbn Nüceym, s. 83.

55 Gümüşhanevî, s. 109-110.

iskat eden unutmada: Oruçlu iken yemek, içmek veya cinsi münasebette bulunma durumlarında unutmada orucun bozulma hükmünü düşürür. Yani bu durumda unutmada orucun bozulmasına etki etmez. b) Mutlak manada günahı düşürüp, hükmü düşürmeyen ve hatırlandığında kazayı gerektiren unutmada: Namaz, oruç, hac, zekât, kefarete veya nezir unutulmuşsa hatırlandığında kaza edilmesi gerekir. Yine unutarak necis olan bir şeyle namaz kılma, namazın rükünlerinden birini unutmada gibi durumlarda hatırlandığında yükümlülüğün kaza edilmesi gerekir. c) Unutmakla kasıtlı halin eşit olduğu unutmada: Yemin, boşama, ihramlı iken yapılmaması gereken şeyler hususunda unutmada kasıtlı halden bir farkı yoktur.

Unutmada ile ilgili diğer meselelerden bazıları ise şöyledir: Borçlu, borcunu unutmada ve ödemediği ölürse, eğer bu borç satım ve karz akdinden doğmuşsa söz konusu kişi sorumlu olmaz. Gasp yoluyla doğmuşsa sorumlu olur. Yine bir kimse hayvan keserken besmeleyi unutmada sorumlu olmaz ve kestiği hayvanın eti yenir.

Dördüncüsü, zorluk ve kaçınılması zor olan durumlar: Dinde bu duruma binaen hafifletilen veya kolaylaştırılan pek çok hüküm mevcuttur. Gümüşhanevî, çoğunluğu İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ından nakil olmak üzere bu hükümlerin pek çoğuna yer vermiştir.⁵⁶ Biz bunların bir kısmına işaret etmekle yetineceğiz.

Necaset-i haffede, elbisenin dörtte birinden az miktarı, necaset-i galizada ise bir dirhemden (yaklaşık 3,5 gr) azı affedilmiştir. Çok olsa da pire ve tahtakurusunun kanı, iğne ucu miktarında elbiseye sıçrayan idrar zerrecikleri, elbiseye sıçrayan sokak çamuru, çıkarılması zor pislik izleri gibi şeyler kaçınılması zor olan şeylerden olduğu için afv kapsamında kabul edilmişlerdir. Aynı şekilde tandırda yaygın bir şekilde tezek kullanılarak ekmeğe pişirilmesi hasebiyle aksi takdirde ekmeğin pis olması söz konusu olabileceği için yakılan tezekerlerin temiz olduğu kabul edilmiştir.

Korunmanın güçlüğüne binaen İmameyn eti yenen hayvanların dışkılarını necaset-i hafife kabul etmiştir. Hayvancılıkla uğraşanların çok karşılaştıkları bir durum olan sıcak ahırın tavanından damlayan su, sokakta yürürken kişinin ayağından sıçrayan çamur afv kapsamında kabul edilmiştir. Taş temizlik aracı olmamasına rağmen aynı gerekçeye binaen taşla istinca caizdir. Çocukların öğrenmek için abdestsiz Kur'an'a dokunmaları caizdir. Her abdestte çıkarılması zor olduğu için abdestli giyilmiş mest üzerine mesh edilmesi caizdir. Fakat fazla tekrarlanıp zorluk teşkil etmediği için aynı durum gusülde caiz değildir.

Çok tekrar etme güçlüğüne binaen hayızlı kadın adetli iken kılamadığı namazları kaza etmez. Yine baygınlık veya koma halinin 24 saati aşması halinde bu duruma maruz kalan kişinin o esnada kılamadığı namazları kaza etmesi gerekmez. Baş ile dahi ima ederek namaz kılamayan kişiden namaz düşer. Deride kaşıntı olması halinde ipek elbise giymek caizdir. Alışverişte bir şeyin numunesinin görmek yeterlidir. Tüm bu ve benzer durumlar, zorluk veya kaçınılması zor olan sıkıntılar ihtiva ettikleri için meşru kılınmışlardır.

Beşincisi, Noksanlık: Meşakkat doğurduğu için hükümlerin hafifletilmesine sebep olan hallerden olan noksanlık, ehliyetsizlik ve eksik ehliyetsizlik durumlarını kapsamaktadır. Gümüşhanevî, bu başlık altında ehliyeti tümenden ortadan kaldıran veya daraltan delilik, çocukluk, kölelik, körlük gibi vasıflara ilişkin hükümleri ele almaktadır.

Gümüşhanevî'nin çocukluk ve delilik vasfına ilişkin yer verdiği hükümlerden bazıları şunlardır⁵⁷: Yeterli ehliyete sahip olmadıkları için çocuk ve delinin malla ilgili işleri velilerine havale edilmiştir. Çocuğun bakımı daha şefkatli olması hasebiyle annesine aittir. Ancak kadınlar adına kolaylık sağlama amacıyla çocuk bakımında anneye (hukukî) bir zorlama söz

56 Gümüşhanevî, s. 110 vd.

57 Bkz. Gümüşhanevî, s. 115-117.

konusu değildir. Çocuk, ibadetlerle yükümlü değildir. İşledikleri yasaklardan sorumlu değildir. Sebepleri mevcut olsa bile kısas ve had cezası uygulanmaz. Hanefilere göre çocuk zekâtla mükellef değildir. Kurban ve fitır sadakasında ihtilaf olmakla beraber fetvaya esas olan görüşe göre çocukların üzerine bunlar vaciptir. Edası ise velilerine aittir. Çocuk Müslümansa arazisinden öşür, kâfir ise haraç alınır.

İbadetler kendisine vacip değilse de yaptığı ibadetler sahihtir. Bunlardan sevap alıp almadığı tartışmalıdır. Ancak tercih edilen görüş sevap alması yönündedir. Öğrettikleri dâhil tüm iyiliklerinde sevap vardır. İmameti geçerli değildir. Mekruh olmakla beraber ezanı sahihtir. Alış veriş gibi hukukî muamelelerde muhatap müvekkilidir. Kasâme ve âkileye dâhil değildir. Sözlü tasarrufları geçersiz, fiili tasarrufları ise geçerlidir. Telef ettiği şeyi öder.

Gümüşhanevî, köleler, kadınlar ve görme engellilere özgü pek çok hükümden de söz etmektedir. Kölelik, günümüzde artık mevcut olmadığı için bunlarla ilgili hükümlerden bahsetmeye gerek yoktur. İkinci konuya yani kadınlarla ilgili meselelere gelince Gümüşhanevî, bu konuyu *noksanlık* bölümünde ele aldığı için kanaatimizce yanlış anlamaların önüne geçmek amacıyla şu nükteli cümleyle konuya giriş yapmaktadır: “Erkeklere farz olan pek çok şeyden kadınlar yükümlü değildirler.”⁵⁸ Kanaatimizde Gümüşhanevî bu ifadeyle, kadınların muaf tutuldukları yükümlülüklerin onlardaki bir noksanlıktan, başka bir ifadeyle, eksik ehliyetli olmalarından değil, söz konusu yükümlülüklerin onlar için ilave bir meşakkate yol açtığı için hafifletildiğine işaret etmek istemiştir. Mesela, cumanın kadınlara farz olmaması, cemaate iştirak etmemeleri, cizyeye mükellef olmamaları ve yanlarında mahremi olmadan yolculuk yapamamaları⁵⁹ hükümlerinde söz konusu durum mevcuttur.

Gümüşhanevî, görme engelliler konusunu işlerken de aynı hassasiyeti göstermektedir. Zira o, bu konuya ilişkin hükümler serdetmeden önce de şöyle bir not düşmektedir: “Görme engelliler, gören kişiler üzerine farz olan pek çok şey ile yükümlü tutulmamışlardır.”⁶⁰ Kanaatimizde yazar bu ifadeyle de, bu kişilerin yükümlü tutulmadıkları hükümlerin bir kısmının kendileri için ciddi boyutta meşakkat içerdiği için hafifletildiğine, diğer bir kısmının ise tabiatı gereği görmeyi gerektiren işler olduğu için bu kişilerin böyle bir görevi icra etmelerinin doğuracağı sıkıntılardan dolayı bu işleri yapamayacaklarına işaret etmek istemiştir. Mesela, zikredilen meseleler arasında yer alan, kendisine yardımcı birisi bulunsa bile gözleri görmeyen bir kişinin cuma, cihad, hac ve cemaate iştirak gibi yükümlülüklerle mükellef olmaması, bu ibadetlerin görme engelliler için bir takım meşakkat ve sıkıntı taşımaları sebebiyledir. Buna mukabil, şahitlik, hâkimlik, devlet başkanlığı yapamaması ise görme engellinin bu görevi üstlendiğinde ikinci kişiler için hak kaybına yol açma ihtimali yahut daha başka problemler doğuracak olması nedeniyledir.

Altncısı, Bilgisizlik (cehalet): Gümüşhanevî cehaleti, “bilinmesi gereken bir şeyi bilmemek” şeklinde tarif ederek ikiye ayırmaktadır. Bu taksime göre, eğer cehalet, doğru olan bir şeyin aksine inanmak şeklinde olursa cehl-i mürekkep, bir şeyin aksini iddia etmeksizin bilmemek tarzında olursa bu da basit cehalet diye isimlendirilir.

Gümüşhanevî, basit cehaleti de kendi arasında taksim ederek inceler. Buna göre basit cehalet: a) Mazeret kabul edilmeyen cehalet: Allah'ın sıfatlarını, ahiret hükümlerini bilmemek, kitap ve sünnete aykırı içtihatla bulunmak gibi. b) Mazeret sayılan cehalet: Bunu da içinde şüphe bulunan ve bulunmayan cehalet olmak üzere ikiye ayırmaktadır: Kan aldırın bir kimse'nin orucunun bozulduğu düşüncesiyle orucunu yemesinde cehalet şüphe ile bulunmaktadır. Şüf'a hakkı hususundaki cehalette ise şüphe söz konusu değildir.⁶¹

58 Gümüşhanevî, s. 118.

59 Gümüşhanevî, s. 118.

60 Gümüşhanevî, s. 119-120.

61 Gümüşhanevî, s. 120-121. Cehaletle ilgili hükümler için bkz. İbn Nüceym, s. 311.

Yedincisi, İkraha: Gümüşhanevî, ikraha, zorlamanın şiddetine göre ikiye ayırır. Birincisi rıza-yı yok eden ikrahtır. Bu tür zorlama mükrehe seçim hakkı vermez. (yani ihtiyarı ortadan kaldırır) Öldürmek veya azalardan birini kesmek şeklindeki zorlama bu niteliktedir. İkincisi ise rıza-yı yok etmeyen zorlamadır. Bu tür zorlamada kişinin mükellefiyeti ve ehliyeti sakıt olmaz. Çünkü bu ihtiyarı yok etmez. Bir farzı yapmamayı ve bir haramı işlemeyi hedef alan zorlamalar bu niteliktedir. Bu tür bir ikraha maruz kalan kişi mümkünse doğru olanı tercih eder, değilse fasit olanı tercih eder.⁶²

Sonuç

İnsan, mükemmellikleri yanında zayıf yönleri de olan bir varlıktır. İnsanın hayat seyri her zaman normal bir akışta devam etmez. Öyle zamanlar olur ki, karşılaştığı zorluk ve sıkıntılar onun katlanabileceği seviyenin üstüne çıkar ve insan normal dönemler için vaz edilen hükümleri yerine getiremez ve o hükümler karşısında zayıf ve yetersiz kalır.

Genel olarak fıkıh geleneğinde özelde ise incelemekte olduğumuz eserde meşakkate binaen konulan hükümler bir bütün olarak düşünüldüğünde, tüm bu hükümlerin insanın zayıf alanlarını inşa etmeye yönelik olduğu dikkati çekmektedir. Zira zorluk ve sıkıntı, insanın zayıf düştüğü, başka bir ifadeyle, dayanabildiği seviyeyi geçtiği zaman hükümlere tesir etmektedir. Bu gerçeğe Kur'an-ı Kerim'de şöyle işaret edilmektedir: *"Allah yüklerinizi hafifletmek istiyor. Zira insan zayıf yaratılmıştır."*⁶³

Kuşkusuz Şâri', teklif ettiği hükümlerde muhatabı ve onu çevreleyen şartları dikkate alarak hüküm koymuştur. Daha ilk baştan ve herkesi kapsamak üzere konan genel geçer hükümlerle, belli bir özre binaen ve o özürle sınırlı olmak üzere geçici olarak konulan hükümler kapsam, ağırlık ve süreç bakımından farklılık arz etmektedirler. Azimet olarak isimlendirilen ve tüm mükellefleri kapsamak üzere vaz edilen hükümler, hayatın normal seyrini inşa etmek üzere vaz edilmiştir. Belli bir özre binaen, sadece o özür süresince ve o özür taşıyan kişilerle sınırlı olmak üzere konulan ve ruhsat olarak isimlendirilen hükümler ise hayatın olağandışı akışını/seyrini sekteye uğratmamak üzere vaz edilmişlerdir.

Tebliğde elen alınan meşakkat kavramı ve bu kavram ekseninde ortaya konan hükümler, genel anlamda fıkıh geleneğinde kabul görmüş görüşlerdir. Gümüşhanevî de yeni bir şey söyleme kaygısı gütmeden bu görüşleri derlemiştir. Bu işi yaparken de konunun kahir ekseriyetini İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ından nakletmiştir.

62 Gümüşhanevî, s. 121.

63 Nisa, 4/28.

Kaynakça

- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İst., 1992.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebi'l-Meânî Abdullah bin Abdullah Yusuf, *el-Burhan fî usûli'l-fıkıh*, thk: Abdulazîm ed-Dîp, Katar, ts.
- Çalış, Halit, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, İst., 2013.
- Ebu Davud, Süleyman bin Es'as, *Sünenü Ebî Davud*, İst., 1992.
- Gümüshanevî, Ahmet Ziyaüddin, *Câmiu'l-Mutûn*, Matbaa-i Âmire, 1273.
- Hammâd, Nezih, Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-maliyyeti ve iktisadiyyeti fi luğati'l-fukaha, Dimaşk, 1429/2007.
- Hudârî, Muhammed, *Usûlü'l-fıkıh*, Mısır, 1389/1969.
- İbn Abdisselam, İzzüddin, el-Kavâidü'l-Kübrâ, (Kavâidü'l-ahkâm fi İslahî'l-enâm, Dimaşk, 1431/2010.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, İst., 1992.
- İbn Mâce, Muhammed b. Zeyd, *Sünenü İbn Mâce*, İst., 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed bin Mükerrrem, *Lisânu'l-Arap*, Kâhire, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddin İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, (thk: Âdil Sa'd), byy., ts.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebu's- Saâdât el-Mubarek Muhammed el-Cezerî, *en-Nihaye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, (thk: Mahmut Muhammed ed-Danâhî?, Tahir Ahmet ez-Zâvî, Beyrut, ts
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs, *Mu'cemu luğati'l-fukahâ*, Beyrut, 1416/1996.
- Karâfî, Şihabuddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. İdris b. Abdirrahman, *ez-Zehîra*, (thk: Muhammed Haccî, Beyrut, 1994.
- Karâfî, Şihabuddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. İdris b. Abdirrahman, *Kitabu'l-furûk*, (*Envâru'l-burûk fî envâri'l-furûk*), (thk: Muhammed, Ahmed Serrâc, Ali Cuma Muhammed), Kahire, 1421/2001.
- Kâsânî, Alaüddin Ebubekir bin Mesud, *Bedâi'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*, Beyrut, 1424/2003.
- Mevsilî, Abdullah b. Muhammed, *Kitabu'l-ihitiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, Beyrut, 1423/2002.
- Müslim, Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim*, İst., 1992.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, İst., 1992.
- Özen, Şükrü, "Meşakkat" DİA, XXIX, 357.
- Seyyid, Mehmet, *Usul-i fıkıh (Medhal)*, (Haz. Selçuk Camcı), İst. 2011.
- Şâtîbî, Ebu İshak İbrahim bin Musa, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*, Beyrut, 1417/1997.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, İst., 1992.
- Wensinck, A.J. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-hadisî'n-Nebevî*, Leiden, 1955.
- Zeylâî, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzî'd-dekâik*, Kahire, 1313.

Kavâid-Davâbit Ayırımı Bağlamında Gümüşhanevî'nin *Câmi'ü'l-mütûn* Adlı Eserinde Zikrettiği Özel Kurallar

Merter Rahmi TELKENAROĞLU*

Özet

Kavâid-i külliye, fikhî yargılardaki münferit kuralların temelini teşkil eden tümevarım yoluyla elde edilmiş ilkelere dir. Bunlara kısaca "fikhî özdeyişler" diyebiliriz. Erken dönem usulcüler, sözlükte aynı anlama karşılık gelen davâbit kelimesini terimsel olarak da kavâid kelimesine eşdeğer görmüşlerdir. Ne var ki, geç dönem fakihlerin birçoğu kavâid kelimesini hukukun bütün alanlarıyla ilgili genel kurallar için kullanırken, davâbiti tek bir dala özgü, nispeten daha özel kurallar için kullanmışlardır.

Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî (1813-1893), *Câmi'ü'l-mütûn* adlı eserinin son bölümünü davâbita ayırmıştır. Müellif, kavâid-i külliye hakkında yaptığı uzunca izahların ardından özel kurallara ayrıca değinmiştir. Gümüşhanevî, *Câmi'ü'l-mütûn*'de bahsini ettiğimiz bölümü hazırlarken, ünlü Hanefî fakîhi İbn Nüceym'in (v.970/1562) kaleme aldığı "*el-Eşbâh ve'n-nezâir*" adlı kitabı esas almıştır.

I. Giriş

Genelleme ve soyutlama hukukun doğasında vardır. Her somut olay için farklı hukuk normu tesis etmek olanak dışıdır. Yasama sanatı münferit olay, fiil ve işlemleri tümevarım yöntemiyle tek ilkeye/kanuna bağlama olduğu gibi, yargı işlevi bu kuralları tümdengelim yöntemiyle tekil uyumsuzluklara uygulama fonksiyonunu icra eder. Hukuki ilkeler de kendi içinde birisi ötekine üst başlık olacak şekilde piramitsel ve hiyerarşik bir mana örgüsüyle birbirine bağlıdır. Bunların en tepesinde ise diğer ilkelerin bazen bir kısmını nadiren de tamamını¹ kuşatan genel ve soyut karakterde özlü ifadeler bulunmaktadır.

Kıta Avrupası hukuk sisteminin atası kabul edilen ve hukukun kavram ve kurumlarını genelden özele gidecek şekilde ortaya koyan Roma hukukunda² da İslam hukukunda olduğu gibi çok sayıda hukuki özdeyiş bulunmaktadır. Hatta bu iki farklı hukuk sistemindeki kimi özdeyişler birbirine anlamca çok yakın cümle kalıplarına sahiptir.³ Müşterek hukuk tecrübesi, yanlışlanamayan mantık kuralları bu ilkelerin belirlenmesinde aklın yolunu aynı kapıya çıkarmıştır.

İslam bilim tarihinde de fikhî ilkeler, hicrî 7. ve 8. yüzyıldan itibaren o zamana kadar olgunlaşarak gelen hukuk birikimi sayesinde *el-Kavâ'id*, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, *el-Fevâid*, *el-*

* Yrd.Doç.Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 Örneğin 'İz b. Abdisselâm, bütün dinî buyrukların bir şekilde def-i mefsetet veya celb-i menfaat ilkesiyle bağlantılı olduğu görüşündedir. 'İz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/11. Kadı Hüseyin el-Mervezî ise fikhın şu dört kural üzerine mebnî olduğunu söylemektedir: "Yakîn, şek ile zail olmaz", "Zarar izale edilir", "Adet muhakkemdir" ve "Meşakkat teysiri celbeder". Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/12.

2 Uzun, Ertuğrul v.dğr., *Hukukun Temel Kavramları*, s.58, 60.

3 *In claris non fit interpretatio* (Açıklık durumunda yorum yapılmaz/Tasrih mukabelesinde delalete itibar yoktur) *Prior tempore petior iure* (Zamanda önce olan hakta öncedir/Kadim kıdemi üzere terk olunur), *In dubio pro reo* (Şüpheden sanık yararlanır/Hadler şüphe ile sakit olur), *Exceptiones sunt strictissimae interpretationis* (İstisnalar dar yorumlanır/Alâ hilâfî'l-kıyâs sabit olan şey saire maksûn aleyh olmaz), *Maledicta est expositio quae corrumpit textum* (Metni ifsad eden yoruma lanet olsun/Mevrid-i nasta içtihadı mesağ yoktur) gibi.

Furûk gibi isimler taşıyan eserlerle ortaya koyulmaya başlamıştır.⁴ Müelliflerin klasik dönem fûru-i fıkıh kitaplarından kavâid ve davâbıtı tespit ederken göz önünde tuttıkları birtakım kıstaslar da yok değildir. Örneğin; konu akışı içinde cümlenin mastar, sıfat, nefy lâ'sı, el-aslu, mâ, men, izâ, küllü, küllemâ, metâ, mehmâ gibi edatlar taşıması, ayrıca müellifin yükümlülük bildiren bir yargıda bulunması, söze “Bu konudaki kural şudur” veya “Bu durum şuna dayanmaktadır” gibi bir ifadeyle başlaması o cümlenin kâide/dâbıta olduğunun emarelerinden sayılmaktadır.⁵

Bu alanda çalışmaları bulunan birçok âlim, dağınık meseleleri bir araya getirerek tek bir çizgi üzerinde kayıt altına alması, tümünü ihata etmenin imkânsız olduğu muhtelif bilgi kırıntılarını aynı çatı altına toplayan bağlantıları kavramaya yardımcı olması, müçtehidî karşısına çıkan problemlerin çözümünde çelişkiye düşmeksizin neticeye ulaştırılan sağlıklı bir yöntemi temin etmesi⁶ gibi nedenlerle kavâid/davâbıt disiplininin övgüyle söz etmektedir.⁷

Tebliğimizde, öncelikle kavâid ve davâbıt kelimelerinin sözlük ve terim anlamları üzerinde duracağız, sonra da 19. yüzyıl Osmanlı meşâyihinde Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevî'nin “*Câmi'ü'l-mütûn*” adlı eserindeki fikhî ilkelere değineceğiz.

II. Kavâid ve Davâbıt Terimleri

Kamu ve özel hukukun hemen her alanında uygulanabilen ve hukukun temel ilkelerini yansıtan yüzeysel ve kalıplaşmış (komprime) hukuk kurallarına, “*hukukun genel ilkeleri*” adı verilmektedir. Bir başka ifadeyle hukukun genel ilkeleri, kanunlardaki münferit kuralların temelini teşkil eden ve bilinçli ya da bilinçsiz surette hukukî yargılarımızı etkileyen, hukuk idesinden doğmuş fikirler ve genel gerçekliklerdir.⁸

Fıkıh biliminde bu genel ilkelere karşılık gelmek üzere iki terim kullanılmaktadır: *Kavâid ve davâbıt*.

Kâide kelimesinin çoğulu olan kavâid sözlükte “*temeller*”, “*esaslar*”, “*asillar*” demek olup birincil anlamıyla “binanın üzerine dayandığı sütunlar” için kullanılmaktadır.⁹

Istılah olarak ise “*parçalarının tamamına uygulanabilen genel geçer önermelerdir.*”¹⁰ Diğer bir tanıma göre de “*potansiyel olarak konusuna (sujet) dâhil parçaların hükümlerini kapsaması yönüyle genel geçer olan önermelerdir.*”¹¹

Tariflerden de anlaşılacağı üzere kâide, iki bariz vasıf taşımaktadır: İlki; tikel hükümlerin tamamını ya da ekseriyetini kuşatan tümel bir ifade olması, ikincisi ise; az kelimeye rağmen çok anlam içeren edebî bir kalıba sahip olması.¹²

Netice olarak, fıkıhta kavâid denilince, fikhî yargılardaki münferit kuralların temelini teşkil eden tümevarım yoluyla elde edilmiş ilkeler akla gelir. Bunlara kısaca “fikhî özdeyişler” diyebiliriz.

4 Bu kitaplardan bazıları için bkz. Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, s. 23-25.

5 Bkz. el-Bâhüseyin, *el-Meâyîru'l-celiyye fi't-temyiz beyne'l-ahkâm ve'l-kavâ'id ve davâbıtı'l-fıkhiyye*, s.28 vd.

6 Bkz. İbn Receb, *el-Kavâ'id*, s.3; Kahtânî, *Mecmûatü'l-fevâidi'l-behiyye 'alâ manzûmeti'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, s.6.

7 Şihâbüddin el-Karâfî meşhur eseri *el-Furûk*'un önsözünde “Fıkıhtaki bu kuralların pek çok faydası vardır; bunları kavrama oranında fakihin kıymeti artar, fıkıh melekesi parlar ve fetva yöntemleri aydınlanır” demektir. Karâfî, *el-Furûk*, 1/3. Celâleddin es-Suyûtî ise “Eşbâh ve Nezâir, yüce bir bilimdir; kişiyi fıkıhın mahiyet, yöntem, kaynak ve inceliklerine vakıf kılar, anlaşılması ve hatırlanması konusunda maharet kazandırır” demektir. Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/6.

8 Yaman, Ahmet, “*Bir Kavram Olarak Fıkıh Kâideleri Ya Da İslam Hukukunun Genel İlkeleri*”, s.49; Kızılkaya, Necmettin, “*Hanevî Furû-ı Fıkıh Eserlerinde Fikhî Kâidelerin Uygulama Alanına Bir Örnek Olarak Bedâiu's-Sanâi*”, s.80.

9 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/361; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 9/60.

10 Cürcanî, *et-Ta'rîfât*, s.171; Kal'acî, *Mu'cemu'l-lügati'l-fukahâ*, s.354. هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها. Tanımın bu şekilde kabul edilmesi halinde “kavâid-i külliye” ifade grubundaki külliye kelimesinin ziyade bir eklenti olduğu söylenebilir.

11 Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s.728. قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها

12 Bkz. el-Bâhüseyin, *el-Meâyîru'l-celiyye*, s.16.

Davâbit kelimesinin tekili olan *dâbita* sözcüğüne gelince, sıkıca “*tutmak*”, “*kavramak*” anlamına gelen ط ب ض fiilinden türemiştir.¹³ Bu kelime sonraki dönemlerde semantik bir evrilme sonucunda “*kural, ilke; parçalarına uygulanabilen genel hükümler*”¹⁴ şeklinde ikincil bir anlam kazanmıştır.

Birçok usulcü, “*fevâid*” kelimesini de “*davâbit*” anlamında, özellikle kitap başlığı olarak “*el-Kavâ'id ve'l-fevâid*” olarak kullanmışlardır.

III. Kavâid ve Davâbit Terimleri Arasındaki Farklar

Erken dönem fakihler, sözlükte aynı anlama karşılık gelen *davâbit* kelimesini terimsel olarak da *kavâid* kelimesine eşdeğer görmüşlerdir.¹⁵ Ancak geç dönem Müslüman hukukçuların çoğu kavramsal olarak bu iki kelimenin arasını ayırmışlardır. Onlar, kendi içinde *davâbit* kavâid ile ilişkisi hakkında hemfikir olmamakla¹⁶ birlikte kavâidi genel, *davâbit* ise özel kurallara özgü bir unvan haline getirmişlerdir.

Fıkıh edebiyatında bahsi geçen iki tür ilkesel ifadenin, bağlayıcılık, hükme medar teşkil etmesi, kapsamına giren konulara nüfuzu açılarından değerlendirildiğinde böyle bir tasnifin faydası yadsınamaz.

Kavâid ve *davâbit* birbirinden ayıran temel nitelikleri şöylece özetleyebiliriz:

1. Fakihlerin birçoğu, *kavâid* kelimesini fıkıhın bütün alanlarıyla ilgili genel kurallar için kullanırken, *davâbit* tek bir dala özgü, nispeten daha özel kurallar için kullanmışlardır.¹⁷

2. Olağanın dışında hüküm getiren, sisteme yapancı unsurlar içeren ayrık durumlar (istisna)¹⁸, *davâbit*ta kavâide göre daha azdır. Uygulama çerçevesinin genişlemesi ölçüsünde genelden ayrı kural dışılığın çoğalacağı gerçeği göz önünde tutulduğunda bunun anlaşılır bir tarafı vardır.¹⁹

3. Kavâidin muhtevasına giren parçalarla uyuşma hali ekserîdir, küllî değildir.²⁰ Kavâid, kaynak değil destek kurallardır. Bunlarla istişhâd değil, sadece istinâs edilir. Bu özelliklerinin doğal sonucu olarak da yargı kararları gerekçelendirilirken delil olarak kullanılmayıp sadece hükümleri yorumlayıcı fonksiyonları haizdir. Bu kurallardan somut hukuk normu çıkarmak çok zordur. Zor olduğu kadar hukuk güvenliği açısından da sakıncalıdır.

Mecelle'nin esbâb-ı mûcibe mazbatasında (gerekçeli kararname) “*Hükkam-ı şer' bir nakl-i sarih bulunmadıkça yalnız bunlarla hükmedemez*” denilerek aynı noktaya vurgu yapılmıştır. Hatta Osmanlı mahkemelerinde bir kanun maddesi gösterilmeden yalnız Mecelle'nin küllî kaidelerine dayanılarak verilen hükümlerin temyizde bozulduğu bilinmektedir.²¹

Buna karşılık *davâbit*, başlığı altına giren münferit hükümlerin tamamını özetleyen pratik fikhî bilgilerdir. Belli bir fıkıh dalına özgü, standart, kuşatıcı, açık ve istisnası nadir olan özel kurallardır. Onun bu niteliği hâkimi/müftîyi daha dar bir yoruma mecbur bırakmaktadır. Dolayısıyla bu türden kurallar hukukun yardımcı kaynağı olabileceği gibi mezhep içi yargıya/fetvaya da mesnet teşkil edecek karakterdedir.

13 Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1139; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s.675.

14 Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 19/443; Ahmed Muhtâr, *Mu'cemu'l-lüğati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, 2/1345; İbrâhîm Mustafâ v.dğr., *el-Mu'cemu'l-vasît*, s.533. يَ يَنْطَبِقُ عَلَى جَزَائِيَّتِ

15 Bkz. Feyyûmî, *el-Mısbâhu'l-münîr*, 2/510; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 1/29.

16 Kimi âlimlerin bu iki kelimeyi ayrı kategorilerde mütalaa etmesine karşın, Sübkî gibiler *davâbit* kavâidin bir bölümü olarak görmüşlerdir. bkz. Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/11.

17 Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/11; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s.137; Ebu'l-bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s.728.

18 Yongalık, Aynur, “*İstisnalar Dar Yorumlanır Kuralı Ve Değerlendirilmesi*”, s.6-7.

19 'Azîze 'Akkûş, *el-Kavâid ve'd-davâbitü'l-fikhiyye*, s.110.

20 Hamevî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Ğamzu uyûni'l-besâir*, 1/51.

21 Kızılkaya, “*Hanefî Furû-ı Fıkıh Eserlerinde Fikhî Kâidelerin Uygulama Alanına Bir Örnek Olarak Bedâiu's-Sanâi'*”, s.90.

IV. Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin (1813-1893) *Câmiu'l-Mütûn*'da Zikrettiği Özel Kurallar

Ziyâüddin Gümüşhanevî, tam adı “*Câmi'ü'l-mütûn fî hakkı envâ'i's-sıfâti'l-ilâhiyye ve'l-akâidi'l-Mâturîdiyye ve elfâzı'l-küfr ve tashîhi'l-a'mâl*” olan eserinin birinci bölümünü itikad, ikinci bölümünü elfâz-ı küfr, üçüncü bölümünü ise tashîhü'l-a'mâl konusuna ayırmıştır. Bu son bölümde müellifin amacı, ibadette ihlas ve niyette samimiyet hakkında okuyucuyu aydınlatmaktır. Niyetin mahiyeti, niçin gerekli kılındığı, mahalli, vakti, şartları gibi konularla başladığı konuyu kavâid-i külliye ile sürdürmektedir. Gümüşhanevî'nin *tashîh-i a'mâl* (amellerin düzeltilmesi) bölümünü kavâid ve davâbıtta tahsis etmesi dikkate değer bir konudur. Öyle sanıyoruz ki, sözünü ettiğimiz özdeyişlerin hayatın her alanının kuşatan ilkesel tavsiyeler olması yönüyle pratik dinî yaşamın bu kurallar ışığında sağlıklı bir şekilde idame ettirilebileceğine inanmaktadır.

Gümüşhanevî'nin tashîh-i a'mâl bölümünde ele aldığı kâideler sırasıyla şunlardır²²:

- 1- الأمور بمقاصدها “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.”
- 2- اليقين لا يزول بالشك “Şek ile yakin zail olmaz.”
- 3- المشقة تجلب التيسير “Meşakkat teysiri celp eder.”
- 4- الضرر يزال “Zarar izale olunur.”
- 5- إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أحدهما “İki fesad tearuz ettikte ehaffı irtikap ile azamın çaresine bakılır.”
- 6- درء المفاسد أولى من جلب المصالح “Def-i mefâsid celb-i menâfiden evladır.”
- 7- إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام “Helal ile haram içtima ederse haram galip gelir.”
- 8- إذا اجتمع أمران من جنس واحد، ولم يختلف مقصودهما دخل أحدهما في الآخر غالبا “Aynı cinsten ve amaçları aynı olan iki şey içtima ederse genellikle biri ötekine dâhil olur.”

Müellif, yukarıda zikredilen kavâid-i külliye hakkında yaptığı uzunca izahlara fevâid (davâbıt) bahsini eklemiştir. İlgili bölümde özel kural olarak geçen cümleler ise şöyledir²³:

1. ما حرم أخذه حرم إعطاؤه “Alması memnu olan şeyin vermesi dahi memnudur.”
2. الفرض أفضل من النفل “Farz, nâfileden efdaldır.”
3. النائم كالمستيقظ في خمسة وعشرين مسألة “Uyuyan, yirmi beş meselede uyanık gibidir...”
4. ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كله “Mütecezzi olmayan bir şeyin bazısını zikretmek, küllünü zikir gibidir.”
5. الطهارة شرائطها نوعان “Temizliğin şartları iki türdür: vücut şartları ve sıhhat şartları...”
6. المطهرات للنجاسة خمسة عشر “Necaseti temizleyen şeyler on beş şeydir...”
7. الأبول كلها نجسة “Yarasanın hariç bütün idrarlar necistir.”
8. مرارة كل شيء كبوله “Her şeyin safrası idrarı gibidir.”
9. الدماء كلها نجسة “Bütün kanlar necistir.”
10. الخرنه نجس إلا خرنه الطير “Kuşunki hariç bütün dışkıları necistir.”
11. الجزء المنفصل من الحي كميته “Canlıdan ayrılan parça ölüsü gibidir.”

22 Gümüşhanevî, *Câmi'ü'l-mütûn*, s.90-126.

23 Gümüşhanevî, *Câmi'ü'l-mütûn*, s.127-140.

12. *“Namaza başlayıp tamamlamadan yarıda keserse onu kaza eder, farz ve sünnetler hariç.”*
13. *“Dört rekâtlı namazların iki rekâtında Kur’an okumak farzdır.”*
14. *“Mesbuk, kaza ettiği kısımda münferid sayılır.”*
15. *“İmamın namazı sahih ise imama uyanın namazı da sahihtir.”*
16. *“Mahallinde yapılmayan her zikir artık yapılmaz.”*
17. *“Mescidin avlusu, mescid gibidir”*
18. *“Fakih, ihtiyaç duyduğu kitapları ile zengin (zekat mükellefi) olmaz.”*
19. *“Bir fakir için adakta bulunan adadığı kişiyi belirlemedikçe adağını başka birisine verebilir.”*
20. *“Zekât vermeyen hapsedilir.”*
21. *“Bütün sadakalar Haşimoğulları’na haramdır.”*
22. *“Nisap miktarına ulaşan zekâtın tamamını bir fakire vermek mekruhtur, borçlu olması veya bakmakla yükümlü bir ailesinin bulunması durumu hariç.”*
23. *“Sürekli oruç tutmayı nezreden kişi bir mazeret sebebiyle orucu yerse yediği gün için fidye verir.”*
24. *“Gıda veya tedavi özelliği taşıyan bir şeyin yenilmesi ya da içilmesi kefarettir.”*
25. *“Köle, cariye, müdebber ve ümmü veled, efendisinin izni olmadan nafile oruç tutamaz.”*
26. *“Adak ancak vacip olmayan fakat kendi cinsinden farz-ı ayn bir vacibin bulunduğu ibadetlerde geçerlidir.”*
27. *“Nafile hac, nafile sadakadan efdaldır.”*
28. *“Nafile haccın aksine farz olan hac, ana babaya itaatten evladır.”*
29. *“Dolandırıcılık (parada sahtecilik) haramdır.”*
30. *“Hanımı da olsa namaz kılmayan bir kişi ile dostluk yapmak mekruhtur.”*
31. *“Sözden caymak haramdır.”*
32. *“Yetimi ücretsiz çalıştırmak haramdır.”*
33. *“Saf ipek giymek erkeğe haramdır.”*
34. *“Yetişkin kişinin yapması haram olan şeyi küçük çocuğuna yaptırması da haramdır.”*
35. *“Eğlence ve meslek haline getirmek dışında avcılık yapmak mübahtır.”*

36. لو استولى على حطب جمعه غيره من المفازة لم يملكه *"Başkasının araziden topladığı oduna istila (ilkten kazanma) yoluyla malik olunmaz."*

37. ولا يحل للمقلش ما يجده بلا تعريف *"Çöpleri deşen kişi, bulduğu (kıymetli) şeyi ilan etmeden sahip olamaz."*

38. الذبح لقدم أمير أو واحد من العظماء يحرم *"Lider veya makam sahibi birisinin gelişi onuruna kurban kesmek haramdır."*

39. السكران هو مكلف إن كان السكر من محرم *"Sarhoş, sarhoşluğu haram olan bir şeyle meydana gelmiş ise (yaptığı ve söylediği şeylerden) sorumludur."*

40. الجن لا خلاف في أنهم مكلفون *"Cinlerin mükellef varlıklar olduğunda ihtilaf yoktur."*

41. لا تجوز المناكحة بين بني آدم والجن وإنسان الماء لاختلاف الجنس *"İnsanoğlu, cin ve su insanı (deniz kızı) arasında evlilik, türlerin farklı olması nedeniyle caiz değildir."*

42. انعقاد الجماعة بالجن صحت كما أن الجماعة تحصل بالملائكة *"Meleklerle olduğu gibi cinlerle de (namazda) cemaat olunabilir."*

43. إذا مر الجني بين يدي المصلي يقاتل كما يقاتل الإنسي *"Cin, namaz kılanın önünden geçerse tıpkı insan geçmiş gibi ona da fiziki müdahalede bulunulur."*

44. لا يجوز قتل الجني بغير حق كالإنسي *"İnsan gibi cini de haklı bir sebep olmaksızın öldürmek caiz değildir."*

45. لا يجوز الاستنجاء بزاد الجن *"Cinlerin yiyeceğiyle istinca etmek caiz değildir."*

46. لا تحل ذبيحته (الجن) *"Cinin kestiği kurban helal değildir."*

Sonuç

Gümüştanevî'nin *Câmi'ü'l-mütûn*'de yukarıdaki kuralları işlerken -sayfa kenarı (hâşiye) da dâhil olmak üzere-, ünlü Hanefî fakîhi İbn Nüceym'in (v.970/1562) kaleme aldığı *"el-Eşbâh ve'n-nezâir/el-Fevâidü'z-zeyniyye fî fıkhi'l-Hanefiyye"* adlı kitabı esas aldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Merhumun bu davranışı, muayyen bir kaynaktan istifade etmenin ötesinde çoğu yerde harfiyen iktibasır. Ne var ki, el-Eşbâh'tan seçtiği kuralları hangi kriterlere göre sınıflandırdığını tespit etmek ise oldukça güç görünmektedir. Kurallardan bir kısmını yer değiştirmiş, bazılarını ise genel kural olduğu halde özel kuralların içinde zikretmiştir.²⁴ Bazen de kaynak kitapta geçen örnekler ve deliller ile bilginin geçtiği kitap ve müellif isimlerini hazfetmiştir.

Tebliğde ele aldığımız bölüm dışında, yapıtın diğer iki bölümünün de aynı üslup (iktibas) ile kaleme alındığının belirlenmesi halinde -ki isminden (Câmi'ü'l-mütûn /Metinler Mecmuası) böyle olduğu anlaşılmaktadır- söz konusu kitabın Gümüştanevî'ye olan nispeti, kimi fihrist türü eserlerde iddia edildiğinin²⁵ aksine, "yazarı" (ألفه) olarak değil, "derleyeni" (جمع) şeklinde olmalıdır.

Bu vesileyle kendisini rahmetle yâd ediyorum.

Arz ederim efendim.

24 Örneğin Gümüştanevî, el-Eşbâh'ın 14. kâidesini özel kuralların ilki, 13. kâidesini ikincisi yapmıştır. Üçüncü özel kuralı ise el-Eşbâh'ın fennü'l-cem ve'l-fark bölümünden almıştır.

25 Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 3/357; a.m.f., *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/194. Ayrıca çalışmamıza esas aldığımız *Câmi'ü'l-mütûn* baskısının ketebe kaydında, Şeyh Muhammed Murâd-ı Buhârî tekkesi şeyhlerinden Hafız Feyzullah Efendi'nin (v.1284/1867) kitabı incelediğini ve çok beğendiğini, zira kitabın muteber bir eser ve iftihar edilecek bir telif olduğunu beyan etmektedir. Gümüştanevî, *Câmi'ü'l-mütûn*, s.140.

Kaynakça

- Ahmed Muhtâr, Abdulhamîd Ömer, *Mu'cemu'l-lügati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, by., Âlemü'l-kütüb, 1429/2008.
- 'Azîze 'Akkûş, *el-Kavâid ve'd-davâbitü'l-fıkhiyyetü'l-müstahlasa min kitâbi usûli'l-füyâ* (Yüksek Lisans Tezi), Cezair Üniversitesi, 2001/1422.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ keşfi'z-zunûn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- _____, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- el-Bâhüseyn, Ya'kûb b. Abdurrahmân, *el-Meâyîru'l-celiyye fi't-temyîz beyne'l-ahkâm ve'l-kavâ'id ve davâbitü'l-fıkhiyye*, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1429/2008.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-lüğâ ve sihâhu'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1407/1987.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî, *el-Mısbâhu'l-münir fi ğarîbi's-şerhi'l-kebîr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmi'u'l-mütûn fi hakkı envâ'i's-sifâti'l-ilâhiyye ve'l-akâidi'l-Mâturî-diyye ve elfâzi'l-küfr ve tashîhi'l-a'mâl*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1273/1856.
- Hamevî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Ğamzu uyûni'l-besâir fi şerhi el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1985.
- İbn Receb, Zeyniddin Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Kavâ'id*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Alî, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1999.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî, *et-Tahrîr* (et-Takrîr ve't-tahbîr şerhi ile beraber), Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1421/2000.
- İbrâhîm Mustafâ v.dğr., *el-Mu'cemu'l-vasît*, Kahire: Dâru'd-da've, ts.
- 'îz b. Abdisselâm, Ebu Muhammed İzzeddîn Abdulazîz, *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991.
- Kahtânî, Ebu Muhammed Sâlih, *Mecmûatü'l-fevâidi'l-behiyye 'alâ manzûmeti'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, Suudi Arabistan: Dâru's-sumey'î, 1420/2000.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs ve Hâmid Sâdik Kuneybî, *Mu'cemu lügati'l-fukahâ*, by. Dâru'n-nefâis, 1408/1988.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *el-Furûk Envâru'l-burûk fi envâ'i'l-furûk*, by. Âlemü'l-kütüb, ts.
- Kefevî, Ebu'l-bekâ Eyyûb b. Mûsâ, *el-Külliyât*, Beyrut: Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.
- Kızılkaya, Necmettin, "Hanefi Furû-ı Fıkıh Eserlerinde Fikhî Kâidelerin Uygulama Alanına Bir Örnek Olarak Bedâiu's-Sanâi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 8 (2006).
- Sübkî, Tâcuddîn Abdulvahhâb, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, by. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1991.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, by. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1990.
- Uzun, Ertuğrul v.dğr., *Hukukun Temel Kavramları*, Eskişehir: Anadolu üniversitesi yayınları, 2012.
- Yaman, Ahmet, "Bir Kavram Olarak Fıkıh Kâideleri Ya Da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", Marife, 1/1 (Bahar), İstanbul 2001.
- Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Yongalık, Aynur, "İstisnalar Dar Yorumlanır Kuralı Ve Değerlendirilmesi", AÜHFD, 60 (1), 2011.
- Zebîdî, Ebu'l-fadl Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs fi cevâhiri'l-kâmûs*, by. Dâru'l-hidâye, ts.

Necâtü'l-Ğâfilîn Şerhi Şifâü'l-Mü'minîn'e Fıkhî Açından Bakış

İsmail BİLGİLİ*

Özet

Tebliğin konusunu, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (v. 1311/1894)'nin, günahların tasnifini yaptığı "*Necâtü'l-Ğâfilîn fî Envâi'l-Kebâir ve's-Seğâir ve'l-Ahlâki'r-Rezâil maa'd-Delâil*" isimli Arapça eserinin, talebelerinden Safranbolulu Hafız İsmail bin İbrahim'e¹ tercüme ve şerhini yaptırdığı "*Necâtü'l-Kebîr Tercümesi Şifâü'l-Mü'minîn*" adlı kitabın fıkıh açısından değerlendirmesi oluşturmaktadır. Tebliğde günah kavramına İslami ilimler açısından değinildikten sonra "*Necâtü'l-Ğâfilîn/Necât-ı Kebîr*" adlı eserin yazılış amacı ve faydalandığı kaynaklar üzerinde kısaca durularak, "*Şifâü'l-Mü'minîn*"de yer alan fıkıhla ilgili konuların tahliline yer verilecektir.

"*Şifâü'l-Mü'minîn*" tasavvufi ahlakı esas almakta, müminlerin gönüllerini bulandırıp onları Allah'tan uzaklaştıran büyük ve küçük günahlardan sakındırmayı hedeflemektedir. Günahların fıkıh mezheplerine göre tasnif edilmesi, kitabın fıkıh ilmi açısından ele alınması fikrine neden olmuştur.

A) Günah Kavramı ve Fıkıh Açısından Değerlendirmesi

Cenabı Hakk'ın emir ve yasaklarına karşı gelmek suretiyle cürüm ve kabahat yani suç işlemenin; dinen cezayı gerektiren sözlü veya fiili davranışlarda bulunmanın ahirete yönelik hükmüne günah denir. Kısaca günah, Allah'ın emirlerini yerine getirmeme ve yasaklarını ihlal etme neticesinde ahirette ceza ve azaba uğramaya neden olan davranışlara verilen addır.

Günah ayet ve hadislerde suç anlamında "*ism*", "*cunah*", "*seyyie*", "*kebira*", "*sağîra*", "*lemem*" ve "*zenb*" kelimeleriyle ifade edilir. Kur'an-ı Kerim Allah'ın emirlerine uygunlemlere genelde *sâlihât*, suç sayılan yanlış eylemlere ise *seyyiât* isimlendirmesinde bulunur.² Kur'an-ı Kerim'de "*cunah*"³ kelimesi daha çok sorumluluk, yükümlülük ve mesuliyet anlamında kullanılırken, "*lemem*"⁴ ve "*sağîra*"⁵ kelimeleri küçük günah, "*ism*"⁶ ve "*zenb*"⁷ kelimeleri mutlak anlamda günah, kebîrenin⁸ çoğulu olan "*kebâir*"⁹ kelimesi ise büyük günah anlamında kullanılır.

Günahın büyük ve küçük olarak ikiye ayrıldığı ayet ve hadislerle sabittir. Bununla birlikte "*Şifâü'l-mü'minîn*"de de yer aldığı üzere klasik literatürde günahın kategorize edilmesinin

* Yrd. Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi

1 Vefat tarihi tespit edilememiştir.

2 Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri (Ethical Theories In Islam)*, (Çeviri: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, 30.

3 Bakara, 2/158, 198, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 240, 282; Nisa, 4/23, 24, 101, 102, 128; Maide, 5/93; Nur, 24/29, 58, 60, 61; Ahzab, 33/5, 51, 55; Mumteherine, 60/10.

4 Necm, 53/32.

5 Kehf, 18/49.

6 Bakara, 2/85, 173, 181, 182, 188, 203, 206, 219, 283; Âli İmran, 3/178; Nisa, 4/20, 48, 50, 111, 112; Maide, 5/2, 3, 29, 62, 63, 106.

7 Âli İmran, 3/11, 16, 31, 135, 147, 193; Maide, 5/18, 49; Enâm, 6/6; Yusuf, 12/29; Şuarâ, 26/14; Ankebût, 29/40; Mümin, 40/3, 55; Muhammed, 47/19; Fetih, 48/2; Rahman, 55/39;

8 Kehf, 18/49.

9 Nisa, 4/31; Şûrâ, 42/37; Necm, 53/32.

uygun olup olmadığı tartışması yanında bazı âlimler tarafından Allah'ın büyüklüğü ve azabının şiddetli olması hasebiyle günaha küçük denilmesinin caiz olmadığı yargısına varılmıştır. Gösterilen bu hassasiyet, günaha küçük demenin 'günahın küçümsenmesi' anlamına geleceği endişesinden kaynaklanmaktadır. Fakat âlimlerin çoğunluğuna göre ayet ve hadislerde de belirtildiği gibi günahın büyük ve küçük olarak tasnif edilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.

Âlimler, büyük ve küçük günahın neye göre taksim edileceği, hangisine büyük, hangisine ise küçük denileceği, bu hususta ölçünün ne olacağı konusunda da farklı yaklaşımlar sergileyerek değişik tanımlar yapmışlardır. "Şifâü'l-mü'minîn"de ele alındığı kadarıyla büyük ve küçük günah tanımı şu esaslar göz önünde bulundurularak yapılmıştır.

1. Had cezasını gerektiren suçlar büyük günahdır. (Kıyas, hadd-i kazf, hadd-i sirket gibi.)
2. İşleyen şiddetli azapla tehdit edildiği günahlar büyüktür. (Küfür,¹⁰ haddi aşma,¹¹ sözünde durmama¹² gibi.)
3. Ayet ve hadislerle haramlığı belirtilen günahlar büyüktür. (Anne, kız kardeş, hala, teyze ile nikâhlanmak,¹³ leş, kan, domuz eti yemek¹⁴ gibi.)

Bunların dışında kalan diğer günahlar ise küçüktür.¹⁵

Ayet ve hadislerde yer alan sakınılması gereken eylemler incelendiğinde netice itibarıyla günahın, büyük ve küçük olarak sınıflandırılmasının fert ve toplumda meydana getirdiği tahribata göre yapıldığı anlaşılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de temel ölçü, iyilik veya takva şartlarını yerine getirebilmek veya cennette iyi bir yer edinebilmek için, insanın kendisiyle Allah veya O'nun emirleri arasında uyumlu bir irtibat kurmasının kaçınılmaz bir şart olmasıdır. Bu şart dini yükümlülük (teklif) kavramı ve bu kavramın ön şartı olan itaat ile temellenmiştir. Bu prensibin ihlali, kaçınılmaz olarak Kur'an'da itaatsizlik (ma'siyet) veya günah olarak isimlendirilen, kanun koyucu olan Allah ile insan arasındaki doğru ilişkinin iptali ile sonuçlanır.¹⁶

Günah olumsuz ahlakî söz ve davranışlarla ilgili bir kavram olduğundan tasavvuf ve felsefe konuları arasında yer alır. Günah, aynı zamanda kelama da konu olmuş, 'amel imandan bir cüz müdür' tartışmalarının merkezini oluşturmuştur. Özellikle Hz. Osman ve Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra tartışılan büyük günah kavramı, 'büyük günah işleyenler mümin midir, kâfir midir, yoksa ne mümin ne de kâfir, ikisinin arasında bir yerde midir' gibi görüşlerin gündeme gelmesine neden olmuştur. Büyük günah merkezli bu tartışmalar Hariciye ve Mutezile ekollerinin doğmasına ve fikri temellerinin bu kavram üzerine bina edilmesine sebep olmuştur. Bu sadece meselelerden biridir.

Günah kavramı fıkıh ilminin usul ve furu' kitaplarında kullanılmıştır. Fıkıh kitaplarının "Kitâbu'l-Kerâhiye"¹⁷, "Yasaklar ve Mubahlar (Kitâbu'l-Hazar ve'l-İbâha)"¹⁸ ve 'İbadetler' bölümlerinde günah kavramı ele alınmış, yasaklanan davranışı işleyenlerin günahkâr olacağı,

10 Bakara, 2/104, 174.

11 Bakara, 2/178.

12 Âli İmran, 3/77.

13 Nisa, 4/23.

14 Maide, 5/3.

15 İsmail b. İbrahim, *Necâtu'l-Kebîr Tercümesi Şifâü'l-Mü'minîn*, 1310/1892, 4.

16 Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 43.

17 Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (v. 710), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzid-Dekâik*, I-IX, Beyrut 1418/1997, VIII, 330-384; *El-Fetâvâ'l-Hindiye*, I-V, Beyrut 1421/2000, V, 381-463.

18 Muhammed b. Emin b. Ömer ed-Dımişkî İbn Abidin (v. 1252/1836), *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Eb-sâr*, I-X, Riyad 1423/2003, VII, 505-617/.

bağışlanmadığı takdirde ahrette cezalandırılacağı yargısı üzerinde durulmuştur. Hanefilerde harama yakın (tahrimen mekruh) davranışların da en azından kınanma sebebi olacağı belirtilerek, bu tür eylemleri yapmaktan kaçınmak gerekeceği, yapanların ise günahkâr olacağı¹⁹ hükmüne varılmıştır. Ayrıca tahrimen mekruh davranışın alışkanlık haline getirilmediğinde kişinin adalet vasfını düşürmeyeceği hükmüne de yer verilmiştir.²⁰ Hanefi fakihlerinden İbn Nüceym (v. 970/1563) “*Risâletu’s-Seğâir ve’l-Kebâir*” adlı eserinde konuyla ilgili şu izahı yapmaktadır:

“Tahrimen mekruh olarak saydığımız davranışlar küçük günahdır. Tenzihen mekruh olarak nitelendirdiklerimiz ise günah değildir.”²¹

İbn Nüceym büyük günahlardan kurtulmak için tövbe edilmesini gerekli görürken, küçük günahların beş vakit namaz, cuma namazı, oruç gibi pek çok ibadetle silineceğini belirterek kavramla ilgili izah getirmektedir.²²

Fıkıh usulünde Hanefilere göre mükellefin fiillerinin eseri olan hüküm, dünyevi maksada yönelik bir işin sonucu olarak ifade edilmekle birlikte, mükellefin fiillerinin sıfatı yani vasfı olan teklifi hüküm için dünyevi veya uhrevi maksada yönelik olabileceği yer almakta, uhrevi boyutu hakkında günah ve sevap kavramları kullanılmaktadır. Teklifi hüküm başlığı altında, yasak davranışları işleyenler için ‘*azabı, cezayı ve kınamayı gerektirir*’ gibi ifadeler yer verilmektedir. Mükellefin namaz kılmak, oruç tutmak gibi uhrevi; kiralama, satın alma gibi dünyevi maksatlı birtakım fiillerinin tamamı bu kısımda değerlendirilmektedir. Zira bu fiillerin hepsinin şer’i hükmünü bildiren bir vasfı bulunmaktadır. Mesela bir alışveriş akdi yapıldığında müşteri malın mülkiyetine, satıcı da malın bedeli olan semene sahip olmaktadır. Bu işlem, alışveriş aktinin bir eseri, sonucu kabul edilmektedir. Çünkü bu akit mükellefin bir fiilidir. Mükellefin dünyevi maksatla yaptığı bir işin sonucu bu kısmı teşkil etmektedir. Dünyevi gaye gözetilerek işlenen fiillerin hükümleri sıhhat, butlan, fesad, in’ikad, adem-i in’ikad, nefaz, adem-i nefaz, lüzum, adem-i lüzüm; uhrevi maksatlar gözetilerek işlenecek fiillerin hükümleri de vücûb, nedb, hurmet, kerahet, ibaha olarak tespit edilmektedir.²³

Fıkıh din-ahlak-hukuk üçlüsüyle sıkı bir ilişkiye sahiptir. Konumu gereği İslam değerleri belirler, ahlak onu yaşam biçimine dönüştürür, hukuk da bu esasları yazılı kurallar haline getirerek maddi müeyyideye bağlar. İslam açısından bakıldığında din-ahlak-hukuk, söz ve davranışlarda amaç birliğine sahiptir. Mesela adam öldürme, hırsızlık ve gasp gibi istenmeyen bir davranışı din, günah sayar ve uhrevi ceza öngörür, ahlak onu kötü sayar, toplum tarafından ayıplar, hukuk da meşru olmayan bir davranış kabul ederek maddi müeyyidelere bağlar. İstenen davranışlara da din sevap ve mükâfat öngörür, ahlak onu iyi sayar ve toplum takdir eder.²⁴

Fıkıh ilminin de dinin günah ve sevap olarak nitelediği davranışlar hakkında, dinin genel bakış açısı istikametinde değerlendirme yapacağı açıktır. Günah, din ve ahlak ile fıkıh arasında ortak payda konumunda köprü vazifesi oluşturmaktadır. Zira dinin benimsemeyip günah saydığı hırsızlık, ahlak bakımından da kötü sayılır. Dinin günah, ahlakın da kötü saydığı hırsızlık, fıkhen suç kabul edilip yaptırımı sebep olmaktadır. Bu bağlantı günah kavramının fıkıh ilminde ele alınmasını mümkün kılmaktadır.

19 Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul 2012, 88.

20 İbn Abidin, *Reddül-Muhtâr*, II, 147. İbn Nüceym el-Mısırî “*Risâletu’s-Seğâir ve’l-Kebâir*” adlı eserinde adaletli olmanın asgari şartını büyük günahları işlememek, küçük günahlarda ısrarı terk etmek olduğunu kaydeder. Zeynuddin b. İbrahim b. Nüceym, *Risâletu’s-Seğâir ve’l-Kebâir*, (Şerh: İsmail b. Sinan es-Sivâsî (v. 1048/1638)), İstanbul 1304, 41, 48.

21 İbn Nüceym, *Risale*, 52.

22 İbn Nüceym, *Risale*, 53.

23 Mehmed b. Feramurz Molla Hüseyin (v. 885/1480), *Mirâtu’l-Usûl Şerhu Mirkâti’l-Vusûl*, Ders Âdet 1321/1319, 276-277.

24 Köse, 48.

Ayrıca şu da bir gerçektir ki, İslam Fıkhı, din ve ahlakla beslendiğinde toplum tarafından benimsenip uygulanabilmektedir. İslam dininde fikhın oluşumundaki tarihsel sürece bakıldığında durum daha iyi anlaşılmaktadır. Zira İslam'da toplumsal düzeni sağlayan ve ihlalinde maddi müeyyide gerektiren hükümler gelmeden önce dinin ahlak boyutu öncelenmiş, özellikle Mekke döneminde dinin tavsiye ettiği ahlakî davranışlar muhataplarınca içselleştirildikten sonra Medine'de ahkâma dair düzenlemelere gidilmiştir. Bu metot ile bir anlamda ahlakın temelini oluşturan şeheviye (istek, talep), gadabiye (nefret, ret) ve müfekkire (düşünce, tahlil, analiz) insanda olması gerektiği en tabii şekliyle, yerli yerince tesisi hedeflenmiştir. Maddi yaptırımları esas alan hükümler ise ahlakın yetersiz kaldığı veya ihlal edildiği durumlarda devreye girecektir.

Bütün bunlardan anlaşılın o ki, İslam fıkhının fert ve toplumda yer eden ve kişisel ve toplumsal değerlerin oluşmasına katkıda bulunarak delil ve malzemelerini İslam dininden alan bir "din dili" olduğu gibi, adaleti esas almak suretiyle hakların korunmasına yönelik hükümler getirip uygulayan bir de "resmi/hukuki dili" vardır. Mesela zina suçunu dört kez kendisine itiraf eden Maiz'e karşı Hz. Peygamber (s.a.v), önce din dili ile hitap ederek 'aklın yerinde mi', 'sarhoş musun' ve 'evli misin' sorularıyla onu geri çevirmek istemiş, günahını Yüce Rabbine yalvararak affettirmesi için zemin hazırlamıştır. Fakat Maiz b. Malik el-Eslemî sorulara sağlıklı cevap verince suçun oluşumu tamamlanarak kamuya mal olmuş ve Hz. Peygamber (s.a.v) de devlet başkanı olarak fikhın resmi yani hukukî dilini uygulamak suretiyle onu cezalandırmıştır. Buna rağmen recmedilirken kaçma teşebbüsünde bulunan Maiz için Hz. Peygamber; "Keşke bıraksaydınız! Belki tövbe eder de Allah tövbesini kabul ederdi"²⁵ diyerek uygulamada fikhın din dilinin ağırlık kazanmasını arzu ettiğini göstermiştir.²⁶

Hz. Peygamberin hayatında bunun gibi pek çok olay gerçekleşmiştir. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki; ahret boyutu olan günah, İslam Fıkhının "resmi/hukuki dili" ile değil, "din dili" ile ilgili bir kavramdır.²⁷

Meselenin yanlış anlamaya zemin hazırlamaması için şu hususun açıklanması yararlı olacaktır. İslam'da tek hüküm kaynağı Allah'tır. Mutlak yaratıcı olan Allah, mutlak hüküm koyucudur. Günah, ister dünyevi, ister uhrevi olsun Allah'a karşı işlenen, Allah hakkını ihlal eden bütün suçları kapsar. Günaha sebep olan suçlar, namaz kılmamak, oruç tutmamak ve imkânı olduğu halde hacca gitmemek gibi Allah'ın ibadet niteliğindeki emirlerine itaatsizlikle meydana gelebildiği gibi, -kısas cezası hariç- miktarı Allah tarafından belirlenen had cezalarını gerektirip kamu hakkını ihlal eden suçlar gibi yasak eylemde bulunmayla da oluşabilir. İbadet sorumluluğunu yerine getirmeme ve kamu düzenini bozma suretiyle işlenen suçlar, sadece Allah haklarının ihlal edilmesi kapsamında değerlendirildiği için²⁸ günah olarak nitelenir. Günahı affetme veya cezalandırma yetkisi de Allah'a aittir. Günah, Allah haklarını ihlal eden hukuki suçları da kapsadığından hukuki suçların cezasının dünyada uygulanması, Allah adına tatbik edilmesi anlamına gelmektedir. Allah'ın belirlediği hükme göre insanlar tarafından dünyada cezalandırılan fiilin dünyaya yönelik kısmı ifa edilmiş olmakla birlikte, ahrette ayrıca cezalan-

25 Recim esnasında kaçan suçlunun takip edilerek öldürülmesi gerekeceğini, dört mezhep imamından sadece İmam Malik savunmaktadır. İbn Hacer el-Askalanî (852/1448), *Buluğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*, I-IV, (Tercüme ve Şerh: Ahmed Davudoğlu), İstanbul Sönmez Neşriyat, IV, 17.

26 Maiz işlediği suça tövbe etmişti. Hz. Peygamber (s.a.v) de onun tövbesi hakkında şöyle buyurdu; "Gerçekten öyle bir tevbe etti ki, bu tövbe bir ümmet arasında taksim edilse onlara yeterdi." Hadis için bkz: Buhârî, "Hudûd", 25, 26, 27; Müslim, "Hudûd", 16, 18, 22, 23; Ebû Davûd, "Hudûd", 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 217, 262, 265.

27 İslam Fıkhı ilminin "din dili" ile "resmi/hukuki dili" ayrımı tartışılmalıdır. İslami ilimler sonraki dönemlerde müstakil disiplinler haline gelerek farklı isimler altında tedvin edildiği gibi İslam Fıkhı da günümüzde İslam Hukuk İlmi ve Fıkh İlmi olarak yeniden tedvin edilebilmelidir. Sonuçta İslam Fıkhı İlminin "resmi/hukuki dili"ni İslam Hukuk İlmi, özellikle ibadet konularını içeren "din dili"ni Fıkh İlmi ele almalıdır.

28 Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 98-99.

dırılıp cezalandırılmayacağı meselesi fiilden yana duyulan pişmanlık ve Yaratıcının bağışlama-sıyla alakalıdır.²⁹

İnsan hakkının söz konusu olduğu ve hukuki niteliği bulunan durumlara yönelik ihlaller sebebiyle oluşan suçlara, dünya hayatı açısından bakıldığında günah denilip denilmeyeceği tartışılabilir. Bu durum sadece dünyevi boyutla değerlendirildiğinde suç olarak nitelenmeli, müeyyidesi de dünyada ifa edilecek ceza şeklinde belirlenmelidir. Böylece toplumsal düzenin oluşumuna katkı sağlanmalıdır. Fakat bu husus uhrevi açıdan ele alındığında günah kavramı gündeme gelmekte, özellikle dünyada cezası verilmeyen suçlar sebebiyle mağdur olan şahsın mağduriyetinin giderilmesi amacıyla helallik müessesesi devreye girmektedir. Dünyada helal-leşmek suretiyle ortadan kaldırılmayan hakların ahrette konu olacağı da mutlak bir gerçektir.

Ayrıca İslam inanç ve ahlak sistemine göre dava lehine sonuçlanan kişi, lehine haksızlık edildiğini bildiği sürece dinî ve ahlâkî açıdan meşrû bir hak elde etmiş olmamakta ve mahkeme kararı bâtinî anlamda (Allah katında) geçerli bir karar sayılmamaktadır.³⁰

Yargılamada amaç fertlerin haklarını tespit ve koruma olmakla birlikte, kararın objektif ve zâhîrî delillere dayanmasının gerekliliği sebebiyle bazı durumlarda kişi aslında haklı olmasına rağmen hakkını ispat edemediği için davayı kaybedebilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in bu konudaki: *"Ben ancak bir beşerim. Bana davalarla geliyorsunuz. Muhtemeldir ki, bir kısmınız diğerine göre delillerini daha güzel ortaya koyabilir ve ben ondan dinlediğime dayanarak onun lehinde hükmederim. Bu şekilde ben herkime kardeşine ait bulunan bir hakkı alıp verirsem sakın onu almasın; zira ona ateşten bir parça vermiş olurum"*³¹ sözünü bu çerçevede değerlendirmek yerinde olur.³²

Hukuk sistemleri insan haklarının ihlaliyle oluşan suçun cezasını dünyada halletmeyi hedefler. Zira insanlar arasında cari olan hukukun bu anlamda ahiret boyutu yoktur. Asıl olan her hak sahibinin hakkını dünyada alması ve her suçlunun da cezasını dünyada çekmesidir. Ahiret, her hususta ilahi adaletin gerçekleşeceği bir yer olduğundan insanın kontrol ve tasarrufu dışındadır. Bununla birlikte dünyada cezasız kalan suçların ahrette mutlaka ele alınacak olması, suçun günahla ifadesine zemin hazırlamaktadır. Fakat bu ilginin dünyada insan haklarının ihlaliyle oluşan suçun, -az önce de belirtildiği gibi- hukuk nazarında günah olarak nitelendirilmesine ne kadar imkân tanır, bunun üzerinde düşünülmelidir. Zira hukuk, hakların korunmasını ve ihlali durumunda müeyyidelerle cezalandırılmasını hedeflediği için günah terimiyle ilgilenmez.

Neticede dünyaya yönelik hukuki yaptırım olmayıp daha çok Allah'a karşı işlenen suçları kapsadığı için sadece Allah tarafından takdir edilecek günah kavramı; ibadet, haram ve helal başlıklarını ele alan Fıkıh İlminin konusu olarak gözükmektedir. Fakat esas itibarıyla hukuki tasarruflarla ilgilenen ve neticesi hukuki hüküm doğuran eylemleri konu alan ve dar anlamıyla da *"Şerî'at"* kelimesiyle ifade edilen İslam Hukukuna ait gözükmemektedir.³³

29 "Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır." (Maide, 5/33)

30 Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, Ankara 2010, 260.

31 Buhârî, Mezâlim, 17; Müslim, Akziye, 5.

32 Şimşek, 259-260.

33 Aslında bu yaklaşımın bir neticesi olarak Fıkıh İlmini üst bir çatı olarak düşünüp İslam Hukuku'nu bu çatının içinde yer alan ve sadece hukuki tasarrufları düzenleyen bir kısım olarak ele almak yerinde olacaktır. Veya İslam Hukuku -alanını belirgin hale getirmek amacıyla- Fıkıh İlminin ayrı müstakil bir ilim dalı olarak da incelenebilir. Bu durumda Fıkıh İlminin konuları ibadet, haram ve helal olarak sınırlandırıp hukuk konuları da bunların dışında kalan ve insanın insan ve devletle, devletin de diğer devletlerle olan ilişkilerini düzenleyen konulara hasredilebilir. Bir anlamda ibadetler Fıkıh İlminin, muamelat ve ukubat ise İslam Hukukunun konusu haline gelir. Bu fikir, İslami ilimlerin zamanla tedvin edilip ayrı disiplinler haline gelmesi sürecinin devamı olarak da değerlendirilebilir. Bunun lisansüstü çalışmalarda, uzmanlık alanlarının belirlenmesinde pratik

B) Necâtü'l-Ğâfilîn

Hanefî ve Şafîî âlimlerin büyük ve küçük günahlara dair yazdığı kitaplardan faydalanarak hazırlanan “Necâtü'l-Ğâfilîn / Necât-ı Kebîr”in temel kaynağı, Hanefî âlimlerden İsmail bin Sinan es-Sivasî (v. 1048/1638)'nin, yine bir Hanefî âlimi olan Zeynuddîn b. İbrahim b. Nüceym el-Mısırî (v. 1005/1597)'nin “Risâletü's-Sağâir ve'l-Kebâir” adlı risalesine şerh olarak yazdığı “Şerhu Risâleti's-Sağâir ve'l-Kebâir”dir.

İlk baskısı İstanbul'da Matbaa-i Âmirede 1268/1852 yılında, ikinci baskısı ise ilavesiyle 1275/1858 yılında yapılan³⁴ “Necâtü'l-Ğâfilîn”in her sayfasının kenarında ayet ve hadislerden oluşan delil ve açıklayıcı bilgiler yer almaktadır. Kitabın sonuna üç ayrı takriz yazısı ilave edilmiştir. Kitap, fihrist ve düzeltme kısmı hariç 80 sayfadır. Kitapta Gümüşhanevî'nin iki sayfalık önsözünden sonra 16 sayfa hata-sevap cetveli ve 4 sayfa fihristi bulunmaktadır.

Eserin içeriği hakkında kısaca şu bilgileri sunabiliriz. “Necâtü'l-Ğâfilîn”de yer alan 125 büyük günahın ilk 90'ı İbn Nüceym'in eserinden diğerleri ise *Bidâye*, *Nihâye*, *Tahrîmu'l-Mehârim* gibi kaynakları belirtilen eserlerden derlenmiştir. Büyük günahlardan sonra sıralanan 160 küçük günah, İsmail Sivasî'nin eserinden kaynak gösterilerek alınmıştır. Küçük günahlardan sonra sıralanan beğenilmeyen kötü hal ve davranışlar anlamında “ahlak-ı zemimeye” ait 45 günaha yer verilmiştir. Bu kısımda büyük, küçük, mekruh ve küfrü gerektiren günahlar farklı harflerle tespit edilmiştir. Büyük günahlar (K) harfi ile küçük günahlar (S) harfi ile küfrü gerektirenler de (F) harfi ile belirlenmiştir. Dil ile yapılan 40 günahın büyükleri (K) harfi ile küçükleri (S) harfi ile mekruh olanları ise (M) harfi ile belirlenmiştir. El ile işlenen 33 günahın bir kısmı büyük günah olarak değerlendirilirken bir kısmı da mekruh olarak belirlenmiştir. Kulak ile işlenen 12 büyük ve küçük günah sıralanmıştır. Göz ile işlenen 5 küçük günaha yer verilmiştir. Mideye ait büyük ve küçük günahlar ile mekruh davranışlar 34 olarak tespit edilmiştir. İffetle ilgili 10 küçük günaha yer verilmiştir. Ayakla işlenen küçük günahlar 15 olarak belirlenmiştir. Bedenle işlenen büyük ve küçük günahlar ile mekruh davranışlar 174 olarak tespit edilmiştir.

Kitapta Şafîî âlimlerinden İbn Hacer el-Mekki el-Heytemi (974/1566)'nin “*ez-Zevâcir an İktirâfi'l-Kebâir*” eserinden 550 büyük günah sıralanmış ardından Hanefiler tarafından haram olarak kabul edilen 276 büyük ve küçük günaha yer verilmiştir. Kitapta tekrarlarıyla birlikte büyük, küçük, küfre sebep ve mekruh denilen yaklaşık bin beş yüz (1500) günah yer almaktadır.

“*Kitâbu Necâti'l-Ğâfilîn fî Envâi'l-Kebâir ve's-Seğâir ve'l-Ahlâki'r-Rezâil ma'a'd-Delâil*” adlı eserine “*Necât-ı Kebîr*” ismini veren Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, hiçbir karşılık beklemeksizin sırf Allah rızası ve müminlere yardım amacıyla yazdığı eserinin mahiyetini önsözde özetle şu şekilde tanıtmaktadır.

“Her insanın beşer olması hasebiyle düşebileceği şek ve şüphelerden kalben kurtulması ancak bir müşşidin vasıtasıyla mümkün olacağı için, bu kitabımızı dostlara ve sevenlere herhangi bir karşılık beklemeksizin sadece müminlere yardım olsun amacıyla beş yüz ayet ve on bin hadisten faydalanarak yazdık. Ayrıca bunu Allah'ın kullarına yönelik zimmetimde yer eden bir borç, bir görev düşüncesi olarak kabul ettim.”

“Bu kitapla amel ederek günahlardan sakınanlar fakirlik, aşağılanma, hakarete maruz kalma, elem, keder, gam, sapıklık, delilik, bunama, zulüm, sıkıntı, batıl niyet, şek, şüphe, cinayet, fitne, fesat ve azgınlıktan uzak kalacağı gibi, bütün kalp, dil, el, ayak, göz, kulak, mide, beden, iffet sıkıntıları ile yer ve gök afetlerinden korunur. Ayrıca insanı dünya ve ahret perişanlığından, aklını meşgul edecek her gereksiz işlerden ve onu yolundan alı koyacak her türlü işlerden de uzaklaştırır.”

pek çok faydayı doğuracağı da aşikârdır. İslam Hukuku vahiyle şekillendiği için hukuki hükümlerin icrasında Yaratıcının rızası doğrultusunda yaklaşım sergileneceği gerçeği akıldan uzak tutulmayacaktır.

34 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Gafillerin Kurtuluşu*, (Tercüme: Mehmet S. Bursalı), Konya 2006, 4.

“Dört delil ile ispat edilen kitap, kesin burhanlarla doludur. Kitap altı senede tamamlandı. Müminlerden üç ihlâs bir Fatıha ve hayır dua ruhumuza göndermelerini rica ederiz.”

“Kitabı ilk yarısına kadar Hanefi mezhebi üzerine ve yarısından sonuna kadar da dört mezhep üzere beyan ettik. Kitabın her bir sayfa, satır ve mısralarında yer alan konulara ayet ve hadislerden delil getirdik. Kitap ihlâsla okunduğunda okuyanın iki cihanda emniyet ve güvende olacağı ve gönül huzuruna erişeceğinde şüphe edilmesin. Kısa zamanda büyük faydaları görülecektir. Kitabı okumaya güç yetiremeyenler bir üstattan öğrenip amel ederse bin kitaptan daha faydalı netice elde ettiğini anlayacaklardır. Erbabı da bunu bilmektedir.”

“Allah Teâlâ kitabı dikkatle okuyan müminlerin imanını sağlam, makamını yüce ve her açıdan dünya ve ahretini aziz eylesin. (Amin)”

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin kitabın önsözünde değindiği hususlar dikkatle incelenip üzerinde durulduğunda kitabın kıymet ve faydası daha iyi anlaşılacaktır. “*Necâtü'l-Ğâfilîn*” hakkında verdiğimiz bu bilgilerden sonra eserin tercüme ve şerhini konu alan “*Şifâü'l-Mü'minîn*” üzerinde duralım.

C) *Şifâü'l-Mü'minîn*

“*Necâtü'l-Ğâfilîn*”in şerhi olan “*Necâtü'l-Kebîr Tercümesi Şifâü'l-Mü'minîn*” adlı eser, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin müritlerinden Safranbolulu Hafız İsmail b. İbrahim Efendi'ye aittir. Hafız İsmail Efendi'nin Gümüşhanevî'nin halifesi olduğuna dair bir belgeye ulaşamadığımız gibi hayatı hakkında da geniş bilgiye sahip değiliz.³⁵ Safranbolulu olması hasebiyle Safranbolu'da dünyaya geldiği veya belli bir dönem kaldığını tahmin ettiğimiz Hafız İsmail Efendi uzun süre İstanbul'da ikamet etmiş, hocası Ahmed Ziyaüddin'in vefatından sonra yerine postnişin olarak geçen Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'nin hizmetinde bulunmuştur. Hatta Hasan Hilmi Efendi'nin vefat ettiği 24 Şubat 1911 Perşembe günü cenazesi yıkandıktan sonra nâşının başında sabaha kadar nöbet tutan üç kişiden biri olduğunu “*Menâkıb-ı Hüsniye*” adlı eserden tespit ettik.³⁶ Hafız İsmail Efendi'nin Arapça “*Necâtü'l-Ğâfilîn*” adlı eseri tercüme edecek seviyede donanımlı olması ilim sahibi müderris biri olduğunu göstermektedir. Hocası Ahmed Ziyaüddin Efendi'nin kendi eserini tercüme ve şerh etmesini istemesi de ilmüne güvenilir bir kişi olduğunu ispat etmektedir. Eser Gümüşhanevî hayatta iken yayınlanmıştı.

Müellif hakkında verdiğimiz kısa açıklamadan sonra “*Şifâü'l-Mü'minîn*” ile ilgili şu genel bilgileri sunalım. Osmanlıca Türkçesi ve harekeli nesih hattıyla kaleme alınan “*Şifâü'l-Mü'minîn*”, 1310/1892 yılında 366 sayfa olarak basılmıştır. Kitabın üzerinde baskı yeri bulunmasa da İstanbul'da basılmış olması muhtemeldir. Kitabın adı ilk sayfasında “*Necâtü'l-Kebîr Tercümesi Şifâü'l-Mü'minîn*” olarak belirtilmiştir. Kitap, “*Necâtü'l-Ğâfilîn*”in tertibine riayet edilerek hazırlanmıştır. Kitap “*Necâtü'l-Ğâfilîn*”in Arapça'dan cümleler halinde Türkçe'ye tercümesidir. Tercüme edilen Arapça cümlelerin üzeri çizilerek belirtilmiştir. Hafız İsmail kitabı tercüme ve şerh etme sebebini de şu cümlelerle anlatmaktadır:

“Besmele, hamdele ve salveleden fariğ olduktan (ifade ettikten) sonra musannif üstad-ı ekremim, mürşid-i eazzim ve sertâc-ı ibtihâcım (bereket ve sevincim) Gümüşhanevî denilmekle (arif) tanınan, veliy-yi nimetim reşâdetlü (muhterem) el-Hâc “Ahmed Ziyaüddin” efendi hazretleri büyük ve küçük günahları topladığı kitabından Arapça bilmeyenlerin de yararlan-

35 Doğum ve vefat tarihini tespit edemediğimiz Hafız İsmail Efendi 19. Asır sonu ile 20. Asır başlarında İstanbul'da yaşamış Gümüşhanevî dergâhı müritlerinden ilim sahibi bir müelliftir. Şu eserlerde hayatı hakkında her hangi bir bilgi bulunmamaktadır: 1. Osmanlı Müellifleri (Bursalı Mehmet Tahir Efendi), 2. Sicilli Osmanî (Mehmet Süreyya Efendi), 3. Sefîne-i Evliyâ (Hüseyn Vassaf), 4. Son Devir Osmanlı Uleması (Sadık Albayrak), 5. Safranbolu Meşhurları (Abdulkerim Abdulkadiroğulları - Ülkü Ayan).

36 Mustafa Fevzi b. Numan, *Menâkıb-ı Hüsniye fî Ahvâli's-Seniyye*, (Şeyh Hasan Hilmi Hazretlerinin Menkibeleri, Hazırlayan: Tahir Galip Serhatlı), Konya 2006, 50.

ması için kitab-ı mezburun ibare-i asliyesinin ibkasiyla zirine (altına) Türkçe ibareyle bir şerh yazılmasını bu abd-i ahkar (aciz ve değersiz) 'Za'feranbolulu Hafız İsmail bin İbrahim'e emir ve irade buyurmalarına imtisalen (bağlı olarak) müşarun ileyh hazretlerinin bu suretle olan hüsn-i tavsiye-i seniyyelerine (güzel ve değerli tavsiyelerine) istinaden iş bu eserin tahririne (yazılmasına) mübaşeret olundu (başlandı). İsmine 'Şifâü'l-Mü'minîn' tesmiye kılındı."³⁷

Arapça metne yer verilen Şifa'da her cümlelerin tercümesinden sonra mesele ayet ve hadislerle izah edilmiş, örnekler verilir. Yeri geldikçe konunun önemine binaen bazen ayrıntıya gidilerek geniş açıklamalar yapılır. Konuların şerhine geçmeden önce kitapta büyük ve küçük günahlardan bahsedildiği için öncelikli olarak bu kavramlarla ilgili genel bir bilgi sunularak konuyla ilgili âlimlerin farklı yaklaşımları sergilenir. Büyük günahların sayısının âlimler tarafından 12, 150, 700 kadar olduğu ifade edilse de, Gümüşhaneli büyük günahların 125 adet olduğunu tercih eder. Ardından büyük günahları delilleriyle birlikte sıralar ve gerekli açıklamalarda bulunur.

Kitabın ilk yarısı Hanefi mezhebince günah kabul edilen davranışlara, ikinci yarısı da Şafiî mezhebi âlimlerince günah sayılan davranışlara ayrılır. Birinci bölümünde yüz yirmi beşi büyük, yüz altmışı küçük günaha yer verilir. Bu bölümde ayrıca kırk beşi 'ahlak-ı zemime', üç yüz yirmi üçü vücut azalarından dil (kırk), el (otuz üç), kulak (on iki), göz (beş), mide (otuz dört), avret yeri (on), ayak (on beş) ve bedenle (yüz yetmiş dört) işlenebilecekler olmak üzere toplam altı yüz elli üç büyük ve küçük günah ayet ve hadisler ışığında açıklanır. İkinci bölümde Şafiî mezhebi âlimlerince büyük ve küçük sayılan beş yüz elli (550) günaha ve ayrıca Hanefi mezhebince kabul edilen iki yüz yetmiş bir (271) yasak davranışa yer verilir.

Mehmet Zahit Kotku (d. 1897-v. 1980), "Nefsin Terbiyesi" ile "Mü'minlere Vaazlar (Günahlar) I" kitaplarında "Şifâü'l-Mü'minîn"den yararlanır. Özellikle "Mü'minlere Vaazlar I" kitabı, "Şifâü'l-Mü'minîn" in geniş bir özeti mahiyetindedir.

Kitapta ilk büyük günah olarak küfür üzerinde durulur. Ayet ve hadislerle küfürden sakınmaya yönelik açıklamalar yapılır. Küfür cehli, inadi ve hükmi kısımları altında örneklendirilerek incelenir. İkinci büyük günah olarak zina fiili ayet ve hadisler ışığında genişçe ele alınır. Zinanın fikhî hükümlerine yer verilir. Mut'a ve muvakkat nikâh ile evlenenlerin cinsel birleşmeleri yabancı bayanla birleşme gibi kabul edilmeyip küçük günah sayılır.³⁸ Zina fiili işlenen kişiye, zamana, yere ve yakınlığa göre tasnif edilmekte, ihtiyarın zinası gençten, evli olanın zinası bekârdan, âlimin zinası cahilden daha çirkin olduğu belirtilir. Zina cezasının evli, bekâr, bayan ve erkeler için nasıl ve ne miktarda uygulanacağı hükmüne fıkıh kitapları adres gösterilerek yer verilir.

Büyük günahlardan livatayı açıklarken bunu alışkanlık haline getiren kişinin, dönemin idarecisi ve hâkimi tarafından öldürülmesinin Hanefi mezhebinde ittifakla caiz olduğu fakat cezanın ne şekilde ifa edileceği konusunda farklı kanaatlerin bulunduğu belirtilir. İmameyn ile İmam Şafiî'ye göre livata yapana zina haddi uygulanır. İmamı Malik ile Ahmed bin Hanbel'e göre livata yapan ister evli olsun ister bekâr recm edilir.³⁹

Büyük günahlardan dördüncüsü şarap içmektir. Şarabın azı-çoğu, sarhoş edeni-etmeyi bir damla bile olsa haramdır. Haramlığı ayet ve hadislerle sabittir. Şarap içtiği şahitle sabit olana seksen değnek vurulacağına fıkıh kitaplarında yazılı olduğu kaydedilir.⁴⁰

Kötü kişilerle oturup kalkmanın, hırsızlık yapmanın, cinayet işlemenin, sarhoşluk verici nebiz içmenin, iffetli hanımlara zina iftirasında bulunmanın, şahitlikten kaçmanın, yalan şa-

37 İsmail b. İbrahim, *Necâtü'l-Kebîr Tercümesi Şifâü'l-Mü'minîn*, 1310/1892, 2-3.

38 İsmail b. İbrahim, *Şifâ*, 8.

39 İsmail, 10.

40 İsmail, 11.

hitlik yapmanın, bilerek yalan yere yemin etmenin, gasp etmenin, savaştan kaçmanın, faiz yemenin büyük günah olarak sıralandığı eserde faiz konusu ayrıntılı olarak ele alınır, faizin illeti üzerinde durulur.⁴¹

Yetim malı yemenin, rüşvet almanın, ebeveyne asi olmanın, akraba ziyaretini terk etmenin, bilerek Ramazan orucu tutmamanın büyük günah kabul edildiği eserde Ramazan orucu konusunda ayrıntıya gidilerek⁴² önemine binaen şu hadisi şerife yer verilir:

“Bir adam hasta olmaksızın veya başka bir mazereti bulunmaksızın Ramazan’dan yediği bir gün orucun yerine bir yıl veya bir asır oruç tutsa yine yediği orucu kaza edemez.”⁴³

Ölçü ve tartıda aldatmanın, kasıtlı olarak namazı vaktinden önce kılmanın, namazı vaktinden sonraya bırakmanın, kaza orucunu mazeretsiz geciktirmenin, zekât vermemenin, gücü yettiği halde hacca gitmemenin, meşru bir sebep olmaksızın müslümanı dövmenin, Hz. Peygamber (s.a.v)’in ahabından birine sövmenin, âlim ve Kur’an ehlini kötölemenin, zalime yardımcı olmanın büyük günah olarak sıralandığı eserde Allah’ın rahmetinden ümit kesme konusunda ayrıntıya gidilir.⁴⁴ Kadere inanmamak da büyük günahlardan sayılır.⁴⁵

Gıybet yapılıncaya susup dinlemek, kötülöklere sevinmek, başkasının hanımına eşiyile arasını soğutmak amacıyla hediye göndermek, kadınlarla yalnız baş başa kalmak, çalışanların ücretini vermemek veya geciktirmek, insanların arasını bozmak ve kendini büyük görmek gibi toplam 125 büyük günah ayet ve hadisler ışığında yer yer fikhî hükmüne değinilerek izah edilir.

Sıralanan büyük günahlar “*Cümelü’l-Letâif ve’n-Nefâis*”, “*Tahrîmu’l-Mehârim*”, “*Kitâbu’l-Bidâye ve’n-Nihâye*” adlı kitaplardan derlenmiştir. Şifa’da büyük günahlardan sonra 160 adet küçük günah sıralanır. Küçük günahlar da ayet ve hadislerden tespit edilerek açıklanır.⁴⁶ Açıklanan küçük günahların hürmeti İbn Nüceym’in “*Risale*”si ile İsmail Sivasî’nin bunun üzerine yazdığı şerhte kayıtlıdır.⁴⁷

Kitapta bu bölüme kadar sıralanan büyük ve küçük günahlardan başka ayet ve hadislerden alınan bir takım masiyetler de bulunmaktadır ki, bunlara küçük ve büyük günah denildiği gibi bir kısmına küfre sebeptir de denilmektedir. Kitapta “riya” ile başlayan bu kısım günahlar **K, S, F, M** gibi harflerle büyük, küçük, küfre sebep günahlar ile mekruh davranışlar tespit edilir.

Bu kısma kadarki davranışlar çoğunluğu Hanefî âlimlerin kitaplarından alınır. Bölümün sonunda da kaynakları şu şekilde sıralar. Ebu Saîd Hadimî’nin *Berika’sı* ile *Fetâvâyı Zeyniye, Vikâye, Nihâye, Kavâti’, Tebyînu’l-Mehârim, Nisâbu’l-İhtisâb* ile *İhyâu Ulûmiddîn* adlı eserlerden alınmıştır.⁴⁸ Bu kısımdan sonra sıralanan büyük günahlar ise Şafîî âlimlerinden İbn Hacer Mekki’nin “*Zevâcir*” kitabından derlenmiştir.⁴⁹ *Zevâcir*’den alınan büyük günahların çoğu önceki kısımda geçmişti. Tekrarına ihtiyaç olmadığı halde Gümüştanevî’nin bunlara yer vermesi, hem *Zevâcir*’in metni ile *Necât’ı* süslemek hem de günahların tekrar edilmesinde bir sakınca olmadığı, bilakis genel bir faydası bulunduğundan dikkat çekmek düşüncesine binaendir. Fakat aynı günahlar geldiğinde önceden yapılan açıklamalarla yetinilir.⁵⁰

Kitapta *Zevâcir*’den alınan beş yüz elli büyük günah tamamlandıktan sonra Hanefî imamlarının büyük ve küçük günah olarak niteledikleri ve bir kısmı kitabın ilk bölümünde kaydedilen

41 İsmail, 20-23.

42 İsmail, 28.

43 Ebu Davud, “*Savm*”, 38.

44 İsmail, 41-44.

45 İsmail, 57.

46 İsmail, 98.

47 İsmail, 178.

48 İsmail, 326-327.

49 İsmail, 327.

50 İsmail, 327.

iki yüz yetmiş bir masiyete yer verilir.⁵¹ Bu kısma Hz. Peygamber (s.a.v)'in şu hadisi ile başlar;

تَرَكُ ذَرَّةً مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ تَعَالَى خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلَيْنِ

“Günahlardan en küçük olanı yani zerre miktarını dahi terk etmek, insan ve cinlerin ibadetlerinden daha hayırlıdır.”⁵²

Hadisle günahlardan sakınmanın önemine vurgu yapılmakta, bunun için de günah davranışların neler olduğunun iyice bilinmesi gereğine işaret edilmektedir.

Kitabın son bölümünde Hanefî âlimlerince günah olarak nitelenen davranışların bir kısmı mekruhtur.

Şifa'da günah olarak kabul edilen davranışların âlimlerin bir kısmına göre büyük günah, bazılarına göre küçük günah bazılarına göre de mekruh kabul edildiğine yer verilmektedir. Buradan şu anlaşılmaktadır ki, âlimler günahın niteliğini belirlemede aynı kanaatte değildirler.⁵³

Sonuç

Cenabı Hakk'ın emir ve yasaklarına karşı gelmek suretiyle suç işlemenin; dinen cezayı gerektiren sözlü veya fiili davranışlarda bulunmanın ahirete yönelik hükmüne günah denir. Ayet ve hadislerde yer alan sakınılması gereken eylemler incelendiğinde netice itibarıyla günahın, büyük ve küçük olarak sınıflandırılmasının fert ve toplumda meydana getirdiği *tahribata* göre yapıldığı anlaşılmaktadır.

Tasavvufi ahlak esas alınarak kaleme alınan *Necât* ve şerhi *Şifâ* insanları edep, ahlak ve içtimai münasebetler bakımından korumayı hedeflemektedir. Osmanlı Devleti'nin son asrında toplumdaki muhtemel dejenerasyonun önüne geçmek, İslam'ın öngördüğü ahlakın insanlar üzerinde hâkimiyetini sağlayıp Yaratıcının hoşnut olmadığı günah telakki edilen davranışlardan alı koymak amacıyla yazılan bu ve benzeri eserler içerdikleri konular itibarıyla ferdi, içtimai ve hukuki nitelik arz etmektedir.

Kitap, büyük ve küçük yaklaşık bin beş yüz günahı kapsamaktadır. Kitap beş yüz ayet ve on bin hadisten yararlanarak hazırlanmıştır. Kitabın ana kaynağı Hanefî âlimi İbn Nuceym Mısırî'nin *“Risaletu's-Seğâir ve'l-Kebâir”* adlı eseridir. Bu eseri İsmail bin Sinan Sivasî ilavelerle şerh ederek adına *“Şerhu Risaletu's-Seğâir ve'l-Kebâir”* demiştir. *Necat* ve şerhi olan *Şifa*, bu iki kitap esas alınmakla beraber Hanefî ve Şafîî âlimlerin konuyla ilgili kitaplarından da istifade edilerek hazırlanmıştır.

Kitabın ilk yarısı Hanefî mezhebince günah kabul edilen yüz yirmi beşi büyük, yüz altmış küçük davranışa yer verilir. İkinci bölümde Şafîî mezhebi âlimlerince büyük ve küçük sayılan beş yüz elli (550) günaha ve ayrıca Hanefî mezhebince kabul edilen iki yüz yetmiş bir (271) yasak davranışa yer verilir. Büyük ve küçük günahların birlikte verildiği bazı kısımlarda büyük günahlar (**K**) harfi ile küçük günahlar (**S**) harfi ile küfrü gerektirenler (**F**) harfi ile belirlenmiş, mekruh davranışlar ise (**M**) harfi ile işaretlenmiştir. Günahlar açıklanırken fıkhi hükümlerine de zamanla vurgu yapılmıştır.

Günah olumsuz ahlakî söz ve davranışlarla ilgili bir kavram olduğundan tasavvuf, felsefe ve kelam konuları arasında yer alır. Fıkıh kitaplarının *“Kitâbu'l-Kerâhiye”*, *“Yasaklar ve Mubahlar (Kitâbu'l-Hazar ve'l-İbâha)”* ve *“İbadetler”* bölümlerinde günah kavramı ele alınmış, yasaklanan davranış işleyenlerin günahkâr olacağı, bağışlanmadığı takdirde ahrette cezalandırılacağı yargısı üzerinde durulmaktadır.

51 İsmail, 351.

52 Ebu Dâvûd, *Edeb*, 1; Nesâî, *Kasâme*, 24.

53 İsmail, 224.

Fıkıh usulünde Hanefilere göre mükellefin fiillerinin eseri olan hüküm, dünyevi maksada yönelik bir işin sonucu olarak ifade edilmekle birlikte, mükellefin fiillerinin sıfatı yani vasfı olan teklifi hüküm için dünyevi veya uhrevi maksada yönelik olabileceği yer almakta, uhrevi boyutu hakkında günah ve sevap kavramları kullanılmaktadır. Tahrimen mekruh davranışlar Hanefilerce küçük günah olarak nitelenmektedir.

Günah, din ve ahlak ile fıkıh arasında ortak payda konumunda köprü vazifesi oluşturmaktadır. Zira dinin benimsemeyip günah saydığı hırsızlık, ahlak bakımından da kötü sayılır. Dinin günah, ahlakın da kötü saydığı hırsızlık, fıkhen suç kabul edilip yaptırıma sebep olmaktadır. Bu bağlantı günah kavramının fıkıh ilminde ele alınmasını mümkün kılmaktadır.

Hukuk sistemleri insan haklarının ihlaliyle oluşan suçun cezasını dünyada halletmeyi hedefler. Günah, Allah haklarını ihlal eden hukuki suçları da kapsadığından hukuki suçların cezasının dünyada uygulanması, Allah adına tatbik edilmesi anlamına gelmektedir. Allah'ın belirlediği hükme göre insanlar tarafından dünyada cezalandırılan fiilin dünyaya yönelik kısmı ifa edilmiş olmakla birlikte, ahrette ayrıca cezalandırılıp cezalandırılmayacağı meselesi fiilden yana duyulan pişmanlık ve Yaratıcının bağışlamasıyla alakalıdır.

İslam fıkının fert ve toplumda yer eden ve kişisel ve toplumsal değerlerin oluşmasına katkıda bulunarak delil ve malzemelerini İslam dininden alan bir *"din dili"* olduğu gibi, adaleti esas almak suretiyle hakların korunmasına yönelik hükümler getirip uygulayan bir de *"resmi/hukuki dili"* vardır. Dünyaya yönelik hukuki yaptırımı olmayıp daha çok Allah'a karşı işlenen suçları kapsadığı için sadece Allah tarafından takdir edilecek günah kavramı; ibadet, haram ve helal başlıklarını ele alan Fıkıh İlminin konusu olarak gözükmemektedir. Fakat esas itibarıyla hukuki tasarruflarla ilgilenen ve neticesi hukuki hüküm doğuran eylemleri konu alan ve dar anlamıyla da *"Şer'at"* kelimesiyle ifade edilen İslam Hukukuna ait gözükmemektedir.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin kitabın önsözünde değindiği hususlar dikkatle incelenip üzerinde durulduğunda kitabın kıymet ve faydası daha iyi anlaşılacaktır. Son olarak Gümüşhanevî'nin kitabın önsözünde ifade ettiği şu dua ile tebliği noktalayalım:

"Allah Teâlâ kitabı dikkatle okuyan müminlerin imanını sağlam, makamını yüce ve her açıdan dünya ve ahretini aziz eylesin. (Amin)"

Kaynakça

- el-Askalanî, İbn Hacer (852/1448), *Buluğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*, I-IV, (Tercüme ve Şerh: Ahmed Davudoğlu), İstanbul Sönmez Neşriyat.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri (Ethical Theories In Islam)*, (Çeviri: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Gafillerin Kurtuluşu*, (Tercüme: Mehmet S. Bursalı), Konya 2006.
- İbn Abidin, Muhammed b. Emin b. Ömer ed-Dımişkî (v. 1252/1836), *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, I-X, Riyad 1423/2003.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahim, *Risâletu's-Seğâir ve'l-Kebâir*, (Şerh: İsmail b. Sinan es-Sivâsî (v. 1048/1638)), İstanbul 1304.
- İsmail b. İbrahim, Şifâü'l-Mü'minîn (Necâtu'l-Kebîr Tercümesi), 1310.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul 2012.
- Molla Hüsrev Mehmed b. Feramurz (v. 885/1480) , *Mirâtu'l-Usûl Şerhu Mirkâtî'l-Vusûl*, Ders Âdet 1321/1319.
- Mustafa Fevzi b. Numan, *Menâkıb-ı Hüsniye fî Ahvâli's-Seniyye*, (Şeyh Hasan Hilmi Hazretlerinin Menâkıbeleri, Hazırlayan: Tahir Galip Serhatlı), Konya 2006.
- en-Neseffî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed (v. 710), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-IX, Beyrut 1418/1997, VIII, 330-384; *El-Fetâvâ'l-Hindiye*, I-V, Beyrut 1421/2000.
- Şimşek, Murat, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, Ankara 2010.

Râmûzu'l-Ehâdîs'te Yer Alan Yöneticilerle İlgili Bazı Hadislerin Modern Hukukla Mukayeseli İncelenmesi

Recep ÇİĞDEM*

Özet

Bu çalışmada, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin meşhur hadis eserlerinden olan *Râmûzu'l-ehâdîs*'de yer alan bazı hadisler incelemeye tabi tutulacaktır. Zayıf hadisleri içerdiği bilinen bu eserde, yöneticilerle ilgili bazı ahkam hadislerine yer verilirken nelere dikkat edildiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Giriş

Bilindiği üzere hadis, 'Hz. Muhammed'in Kur'an dışında söz, fiil ve davranışlarını'¹ ifade eder. Bunların incelenmesi ise hadis edebiyatını ortaya çıkarmıştır. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin (v. 1894)² *Râmûzu'l-ehâdîs*'i de bu edebiyat içinde yer almaktadır. Kendisi, arkadaşlarının talebi ve istihare³ sonucunda muteber hadis kitaplarını esas alarak dinin temelini ifade eden hadisleri topladığını ifade etmiştir.⁴ Zaman zaman hadislerin, sıhhati ve zayıflığını da ifade etmiş, hatta uydurma rivayetlere yer vererek uydurma olduğunu da beyan etmiştir.⁵ Hadisin ilk kelimesini dikkate alarak alfabetik sıraya göre hadisleri sıralamıştır ki, ilk kelimesi bilindiği takdirde, bu durum hadise ulaşmayı ciddi anlamda kolaylaştırmaktadır.

Biz bu çalışmada, yöneticileri ilgilendiren bazı hadisleri ele almaya gayret ettik. Mümkün olduğunca bu konu ile ilgili hadisleri belirlemeye çalıştık. Modern hukuk tertibine uygun şekilde hadisleri sınıflandırdık ve çağdaş hukukla mukayeseli olarak inceledik. Hadis biliminin konusuna giren, isnad, sıhhat gibi konuları uzmanlarına bıraktık.

Hayat ve hukukun temel felsefesini oluşturan şu hadis konumuz açısından önem arz etmektedir: '*Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz...*'⁶ Kur'an da kolaylığı hedeflenmesini şöyle vurgulamıştır. '*Allah size kolaylık istiyor, zorluk istemiyor...*'⁷ Bu ifadeler, ideal hayat ile olması gereken hukukun çerçevesini çizmektedir. Bu bağlamda, hukuk iki kısma ayrılır, pozitif hukuk ve ideal hukuk. Pozitif hukuk, yürürlükte olan hukuku ifade eder-

* Prof. Dr., Harran Üniversitesi

1 Zeydan, Abdülkerim, *El-Vecîz fi usûli'l-fikh*, (İstanbul: Modern Ofset Basımevi, 1979), s. 131.

2 7 Zilkade 1311'de vefat etmiştir. Bu ise 12 Mayıs 1894'e tekabül etmektedir. Bu bağlamda 1893 şeklinde verilen tarihler yanlıştır. <http://193.255.138.2/takvim.asp?takvim=2&gun=7&ay=11&yil=1311>

3 Hayır talep etmek anlamına gelen istihare, belirli bir ibadetten sonra uyuyup görülen rüyanın yorumlanmasını ifade eder. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y.); s. 207-208.

4 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, (Matbaayı Hulusi, 1326/1909), s. 2. (Bu eser, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kütüphanesinde 297.333 numara ile kayıtlıdır).

5 Örneğin ikinci hadis olarak yer verdiği 'hayvanların Allah'ı tespihleri bittiğinde ruhlarının alındığı' yönündeki hadisi, İbnü'l-Cevzi'nin (v. 1201) mevzu olarak beyan ettiğini ifade etmiştir. Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 3.

6 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 510. Konu ile ilgili diğer bazı hadisler şöyledir: 'Kolaylaştırıcı olarak gönderildiniz. Zorlaştırıcı olarak gönderilmediniz.' 'Dinde aşırılıktan sakının, zira sizden öncekiler dinde aşırılıktan helak olmuşlardır.' Kur'an dinde aşırılığa gitmemeyi şöyle ifade etmiştir: '*Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin.*' Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 137, 176; Kur'an, Nisâ, 4/171.

7 Kur'an, *Bakara*, 2/185. Hz. Aişe şöyle demiştir: '*Hz Peygamber, iki şey arasında muhayyer bırakıldığında, ümmeti için kolay olanı seçerdi.*' Buhari, *Menâkib*, 23; Müslim, *Fazâil*, 77.

ken, ideal hukuk, olması gereken, ulaşılması hedeflenen hukuku ifade eder.⁸ Pozitif hukuk, her zaman ideal hukuku yansıtmayabilir. O nedenle, insanoğlu sürekli ideal olana ulaşmaya gayret göstermiş, hala da göstermektedir.⁹ Bu söz bu konuda çok manidar olup, hukukun insanların hayatını zorlaştırmayı değil, kolaylaştırmayı hedef almasını ifade etmektedir. Hayatın olağan akışı içinde hukuk, kendisine verilen görevi yerine getirecek, bu görevi ifa ederken de hayatın olağan akışına zarar vermeyecektir. Hayatı olumsuz yönde etkileyen hukukun pratiği olmaz. Bu tür bir yasa ise, İngilizcede ifadesini bulan 'dead letter/ölü metin' olmaktan öteye geçemez.¹⁰

A. Yürütme/Devlet Başkanı¹¹

İncelediğimiz eserde, devlet başkanını konu alan hadislerin yoğunluğu dikkatimizi çekti. Muhtemeldir ki yazar, döneminin idarecilerine bir mesaj vermek istemiş olabilir, zira yaşadığı dönem (1813-1894), Osmanlı'nın dağılma sürecine girdiği, askeri darbelerin ve savaşların kol gezdiği çalkantılı bir dönemdir. Şimdi konu ile ilgili hadislere bir göz atalım.

a. Seçim ve nitelikler (erdem, bilgi)¹²

1- 'Liderlerinizi en hayırlılarınızdan seçiniz, zira onlar sizinle Rabbiniz arasında elçidirler'.¹³

2- *Ahir zamanda öyle insanlar çıkar ki yöneticileri cahildirler, insanlara fetva verirler, (kendileri) sapıtıp, (halkı) saptırırlar*.¹⁴ 'Ümmetim üzerine en korktuğum saptıran yöneticilerdir'.¹⁵

İlk hadiste, açıkça yöneticilerin seçimle iş başına gelmesi ve seçilecek kişinin erdemli-lerden olması talep edilmiştir. Modern temsil anlamında bir seçim İslam'ın ilk yıllarında gözükmese de, devlet başkanlarının belirlenmesinde seçime, en azından kamuoyu yoklamasına başvurulduğu göze çarpmaktadır.¹⁶ Çağdaş seçim sistemleri de ülkeden ülkeye farklılık gösterse de tam bir temsil sağlayan ülke halen bulunmamaktadır. Ülkemizdeki seçim sistemi ise hala tartışmalıdır. Meclis tarafından Cumhurbaşkanı seçimleri yapılırken, 2007 yılında sistemde yaşanan tıkanma sonucu, Anayasa'da değişikliğe gidilmiştir. Yapılan bu değişiklik, Cumhurbaşkanı'nın halk tarafından seçilmesi öngörülmüştür. Bu bağlamda halka dayalı ilk seçim 2014 yılında yapılacaktır.¹⁷

8 Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, (Ankara: Turhan Kitapevi, 1994), s. 44-45.

9 Bu konu ile ilgili bkz. Friedmann, W., *Legal Theory*, (London: Stevens&Sons limited, t.y.).

10 Crowther, Jonathan; Kavanagh, Kathryn; Ashby, Michael, *Oxford advanced learner's dictionary*, (Oxford University Press, t.y.), s. 297.

11 Devletin ve bu devletin bir başkanının bulunması gerektiği bir hadiste şöyle ifade edilmiştir: '*Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Sultan olmayan bir beldeye girdiğinizde orada ikamet etmeyiniz.*' Devlet ve yönetim yoksa, orada anarşi ve kaos vardır. Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 213.

12 İdareciliğin talep edilmesinden çok, idareciliğin verilmesi gerektiğini Hz. Peygamber, Abdurrahman adlı bir sahabeye şöyle anlatmıştır: '*Ey Abdurrahman b. semere! İdarecilik isteme. Sen istediğin için sana verilirse, kendi haline bırakılırsın; istemeden sana verilirse, yardım olunursun...*'. Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 498.

13 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 16.

14 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 507.

15 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 20 , 113, 138.

16 Hz. Ebu Bekr'in seçimle iş başına geldiği, Hz. Ömer'in ise mini kamuoyu yoklaması sonucu seçildiği eserlerde ifade edilmektedir. Ünlü, Nuri, *İslam Tarihi I*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), s. 82-83, 91.

17 Anayasa, Madde 102: 'Cumhurbaşkanı seçimi, Cumhurbaşkanının görev süresinin dolmasından önceki altmış gün içinde; makamın herhangi bir sebeple boşalması halinde ise boşalmayı takip eden altmış gün içinde tamamlanır. Genel oyla yapılacak seçimde, geçerli oyların salt çoğunluğunu alan aday Cumhurbaşkanı seçilmiş olur. İlk oylamada bu çoğunluk sağlanamazsa, bu oylamayı izleyen ikinci pazar günü ikinci oylama yapılır. Bu oylamaya, ilk oylamada en çok oy almış bulunan iki aday katılır ve geçerli oyların çoğunluğunu alan aday Cumhurbaşkanı seçilmiş olur. İkinci oylamaya katılmaya hak kazanan adaylardan birinin ölümü veya seçilme yeterliliğini kaybetmesi halinde; ikinci oylama, boşalan adaylığın birinci oylamadaki sıraya göre ikame edilmesi suretiyle yapılır. İkinci oylamaya tek adayın kalması halinde, bu oylama referandum şeklinde yapılır. Aday, geçerli oyların çoğunluğunu aldığı takdirde Cumhurbaşkanı seçilmiş olur. Cumhurbaşkanı göreve başlayınca kadar görev süresi dolan Cumhurbaşkanının görevi devam eder.'

Hadis seçimi vurguladığı gibi erdemi de vurgulamıştır. Kur'an da 'emaneti ehline veriniz,'¹⁸ diyerek liyakatin ön planda tutulması gerektiğini beyan etmiştir. Diğer bir ayette, 'Sizin Allah indinde en değerliniz en erdemli (takva sahibi) olanınızdır'¹⁹ diyerek erdemli olmanın önemi vurgulanmıştır.

İkinci hadiste, bilgi vurgulanmıştır. Kur'an, 'Allah'tan ancak bilginler çekinirler'²⁰ ve 'Bilmiyorsanız bilim insanlarına sorunuz'²¹ diyerek bilginin önemli olduğunun altını çizmiştir. Ayet ve hadisler birlikte değerlendirildiğinde, erdem ve bilginin devlet başkanının olmazsa olmaz iki özelliği olduğu ortaya çıkmaktadır.

Çağdaş düzenlemeler de devlet başkanında olması gereken bilim ve erdem özelliğini farklı bir üslupla ele almıştır. Örneğin Türkiye anayasası, devleti temsil eden ve yürütenin başı kabul edilen Cumhurbaşkanı üniversite mezunu olmasını şart koşarak, Cumhurbaşkanı seçilecek kişinin asgari bilgi seviyesinde olmasını arzu etmiştir. Aynı şekilde bazı suçlardan ceza almamış olmayı şart koşarak temel erdem özelliklerine sahip olmasını vurgulamıştır. Anayasanın ilgili 76. maddesi şöyledir:

'En az ilkokul mezunu olmayanlar, kısıtlılar, yükümlü olduğu askerlik hizmetini yapmamış olanlar, kamu hizmetinden yasaklılar, taksirli suçlar hariç toplam bir yıl veya daha fazla hapis ile ağır hapis cezasına hüküm giymiş olanlar; zimmet, ihtilas, irtikâp, rüşvet, hırsızlık, dolandırıcılık, sahtecilik, inancı kötüyeye kullanma, dolanlı iflas gibi yüz kızartıcı suçlarla, kaçakçılık, resmi ihale ve alım satımlara fesat karıştırma, Devlet sırlarını açığa vurma, terör eylemlerine katılma ve bu gibi eylemleri tahrik ve teşvik suçlarından biriyle hüküm giymiş olanlar, affa uğramış olsalar bile milletvekili seçilemezler.'

b. Adalet

3-'Allah indinde insanların en değerlisi adil yöneticidir, o insanların haklarını korur ve Allah/kamu adına iş yapar.'²²

4-'Fazilet açısından en büyük mertebe devlet başkanına aittir ki, o konuştuğunda doğru söyler, hükmettiğinde adil olur, merhamet dilendiğinde merhamet eder.'²³ 'Doğru sözden daha faziletli bir sadaka yoktur.'²⁴

5-'İki grup vardır ki, onlar salih olduklarında, ümmetim de salih olur: yöneticiler ve fakihler.'²⁵

6-'Akrabasını ziyaret eden, halkına karşı adil olan kral'ın (melik) mülkünü Allah güçlendirir, sabrını çoğaltır, ikram eder ve hesabını kolaylaştırır.'²⁶

7-'Kıyamet günü, insanların Allah'a en sevimlisi ve en yakını adil yönetici (imam),²⁷ kıyamet günü insanların Allah'a en sevimsizi ve en fazla azaba çarptırılacak olanı zalim yöneticidir.'²⁸

18 'Allah, size emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adalette hükmetmenizi emreder. Allah size böylece ne güzel öğüt veriyor. Doğrusu, Allah işiten, görendir.' Kur'an, Nisâ, 4/58.

19 Kur'an, Hucurât, 49/13.

20 Kur'an, Fâtır, 35/28.

21 Kur'an, Nahl, 16/43.

22 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 77.

23 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 379.

24 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 383.

25 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 308.

26 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 388.

27 Diğer bir hadis şöyledir: 'Kıyamet gününde Allah indinde kullarından en faziletli kul adil yöneticidir. Kıyamet gününde Allah indinde kullarından en şerlisi zalim yöneticidir.' Gümüşhanevî, Râmûz, s. 116.

28 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 17.

8-‘Üç kişi vardır ki Allah onların duasını reddetmez: ²⁹ Allah’ı çok hatırlayanın duası, mazlumun duası, ³⁰ adil (muksit) yöneticinin duası.’³¹

9-‘Kıyamet günü en şiddetli azaba uğrayacak kişi³² zalim yöneticidir.’³³ ‘Yedi (grup insan) sorgusuz sualsiz cehenneme gider: zalim yöneticiler, milliyetçi Araplar, büyüklük taslayanlar, yalancı tüccarlar, haset eden alimler, cimri zenginler.’³⁴

10-‘Altı şey güzeldir, ancak altı (grup insanda) daha güzeldir. Adalet güzeldir, ancak yöneticilerde daha güzeldir; cömertlik güzeldir, fakat zenginlerde daha güzeldir; takva (sakinma) güzeldir, fakat alimlerde daha güzeldir; sabır güzeldir, fakat fakirlerde daha güzeldir; tövbe güzeldir, fakat siyasette daha güzeldir; haya güzeldir, ancak kadınlarda daha güzeldir.’³⁵

11-Mücadelenin en erdemlisi zalim sultana doğruyu söylemektir.’³⁶ ‘Allah katında mücadelenin en iyisi zalim lidere hakkı söylemektir.’³⁷

12-‘Zalim de mazlum da olsa kardeşine yardım et. Hz Peygamber’e, ‘mazlumken yardım ederim, zalimken nasıl yardım edebilirim?’ diye soruldu. O şöyle cevap verdi: Zulmünü engellersin, işte bu, ona senin yardımındır.’³⁸ ‘[Kişi] zalim de mazlumda olsa kardeşine yardım etsin.’³⁹ Zalim ise onu engellesin bu ona yardımdır, mazlum ise ona yardım etsin.’⁴⁰

13-‘Allah azze ve celle şöyle der: İzzetime ve celalime yemin olsun ki, bu dünyada ve ahrette zalimden kesinlikle intikam alacağım,⁴¹ mazluma yardıma gücü yettiği halde yardım etmeyenden de kesinlikle intikam alacağım.’⁴²

Adalet ‘haklıya hakkını hak ettiği şekilde vermektir’⁴³ şeklinde tanımlarken, zulüm, hukuka uygun hareket etmemek, hak gaspında bulunmak şeklinde tanımlanabilir.⁴⁴ Kur’an adaleti

29 Başka bir hadis şöyledir: ‘Üç kişi vardır ki Allah onların duasını reddetmez: adil yönetici, iftar ettiğinde oruçlunun, mazlumun duası, Allah (mazlumun) bu duasını bulutların üzerine kaldırır, semanın kapıları açılır, Allah tebareke ve teala şöyle der: İzzetim ve celalime yemin olsun ki, biraz zaman geçmiş olsa dahi sana kesinlikle yardım edeceğim.’ Gümüşhanevî, Râmûz, s. 266.

30 ‘Kafir/inançsız dahi olsa mazlumun duasından sakının, zira Allah ile aralarında bir engel yoktur.’ Gümüşhanevî, Râmûz, s. 173.

31 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 265.

32 ‘Kıyamet gününde en şiddetli azaba uğrayacak kişi, dünyada insanlara en fazla azap çektirendir.’ Gümüşhanevî, Râmûz, s. 114.

33 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 71.

34 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 297.

35 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 297.

36 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 76. Mehmet Akif bunu şöyle ifade eder: Zulmü alkışlayamam, zalimi asla sevemem; Gelenin keyfi için geçmişe kalkıp sövemem. Biri ecdadıma saldırdımı, hatta boğarım! ... Boğamazsın ki!- Hiç olmazsa yanımdan kovarım. Üçbuçuk soysuzun ardından zağarlık yapamam; Hele hak namına haksızlığa ölsem tapamam. Doğduğumdan beridir, aşığım istiklale; Bana hiç tasmalık etmiş değil altın lale! Yumuşak başlı isem, kim dedi uysal koyunum? Kesilir belki, fakat çekmeye gelmez boyunum! Kanayan bir yara gördüm mü yanar ta çiğnerim, Onu dindirmek için kamçı yerim, çifte yerim! Adam aldrımada geç git! , diyemem aldrırım. Çiğnerim, çiğnenirim, hakkı tutar kaldırım! Zalimin hasmıyım amma severim mazlumum... İrticanın şu sizin lehçede manası bu mu?

37 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 16.

38 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 84.

39 ‘Her kim zalim olduğunu bile bile ona yardım etmek için birlikte yürürse (hareket ederse), İslam’dan çıkmış olur.’ Gümüşhanevî, Râmûz, s. 445.

40 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 367.

41 Bu hadiste ifade edildiği üzere bazı zalim idarecilerin ne halde öldüklerine şahit olduk. 25 Aralık 1989’da Nicolae ve eşi Elena Çavuşesku yolsuzluk ve zulüm suçlamasıyla kurşuna dizilerek idam edildi. Irak lideri Saddam Hüseyin, benzer nedenlerle 30 Aralık 2006’da idam edildi. Libya lideri Muammer Kaddafi muhalifler tarafından yakalanarak 20 Ekim 2011’de linç edildi. Mısır’da Hüsnü Mubarek görevden alındı. Ancak Mısır’da zulüm hala devam etmektedir. Dünyada kimseye eziyet etmemeli, hak ve hukuka riayet edilmelidir. Bu dünya, etme bulma dünyasıdır. <http://www.youtube.com/watch?v=MhTfHfPhgc>; http://en.wikipedia.org/wiki/Execution_of_Saddam_Hussein; http://en.wikipedia.org/wiki/Death_of_Muammar_Gaddafi

42 Gümüşhanevî, Râmûz, s. 516.

43 Farklı tanımlar için bkz. Şerif Ali b. Muhammed Cürcani, *Ta’rifat*, (Basım yeri yok, t. y.) s. 147; Koyuncu, Ahmet, *Eşitlik, Adalet, Özgürlük kavramına bakış*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 11; Hatemi, Hüseyin, “İslâm’da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları,” *Doğru’da ve Batı’da İnsan Hakları* [Kutlu Doğum Haftası: 1993-1994], 1996, s. 1-16; Koşum, Adnan, “Hukukun İşlevleri Arasındaki Zıtlık ve Adaletin Üstünlüğü Bakımından İslâm Hukuku”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 57, sayı: 1, (2006.), s. 55-66; http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.524a5adf7dd6f0.28577146. Erişim tarihi: 09.09.2013.

44 Ulutürk, Veli, “Kur’an-ı Kerim’de Zulüm Kavramı,” Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1990, sayı: 9, s. 120-142; http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.524a5ae4404759.33312158, Erişim tarihi: 10.09.2013.

otuz yakın ayette vurgulamıştır.⁴⁵ Adaletle ilgili bir kaç ayet şöyledir: *'Allah size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz ki Allah her şeyi hakkıyla işiten, hakkıyla görendir.'*⁴⁶ *'Ey iman edenler! Adaleti ayakta tutan ve kendiniz, ana-babanız ve yakın akrabalarınıza aleyhine de olsa, yalnız Allah için şahitlik eden kimseler olunuz.'*⁴⁷ *'Ey iman edenler, Allah için hakkı ayakta tutanlar ve adaletle şahitlik yapanlar olunuz. Bir kavme olan kininiz, sizi adaletsizliğe sevk etmesin. Adaletli olun, çünkü o, takvaya daha yakındır. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberdardır.'*⁴⁸ *'Yine bizim yarattığımız insanlardan öyle bir ümmet var ki, onlar hakka yol gösterirler ve o hak ile adaleti yerine getirirler.'*⁴⁹ *'Şüphesiz ki Allah, size adaleti, iyilik yapmayı ve yakınlarla bakmayı emreder; hayasızlıktan, fenalıktan ve azgınlıktan nehy eder. Öğüt almanız için size böyle öğüt verir.'*⁵⁰

'Adalet mülkün temelidir'⁵¹ sözü, adaletin ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. Adaletin zıddı olan zulüm ise o kadar çirkin ve kötüdür.

Haksızlık ve zulmün engellenmesi için çağdaş hukuklar da önemli düzenlemeler yapmışlardır. Yasanın vermediği yetkileri kullanmak veya sınır tanımazlık yasaklanmıştır. Anayasa'nın 2. maddesinde, Türkiye Cumhuriyeti'nin bir hukuk devleti olduğu belirtilmiştir. Hukuk devleti, eylem ve işlemleri hukuka uygun olan, insan haklarına dayanan, bu hak ve özgürlükleri koruyup güçlendiren, her alanda adil bir hukuk düzeni kurup bunu geliştirerek sürdüren, Anayasa'ya aykırı durum ve tutumlardan kaçınan, hukukun üstün kurallarıyla kendini bağlı sayan ve yargı denetimine açık olan devlettir.⁵²

Anayasa'nın 6. Maddesi şöyledir: "Egemenliğin kullanılması, hiçbir surette hiçbir kişiye, zümreye veya sınıfa bırakılamaz. Hiçbir kimse veya organ kaynağını Anayasadan almayan bir Devlet yetkisi kullanamaz." Hukukun üstünlüğüne öncelik verilerek hukuk dışı işlemler yasaklanmıştır. Bu durum, idarenin kural tanımazlığının ve zulmünün önüne geçmek için önemlidir. Ayrıca, yürütmenin, yasama ve yargı ile denetlenerek adaletten sapması kontrol edilmeye çalışılmaktadır.⁵³ Belirli aralıklarla yapılan seçimlerle de halkın denetimine imkan verilmektedir. Sivil toplum örgütleri ve medya da bu bağlamda önemli rol oynamaktadır. Ancak zaman zaman bu denetim rayından çıkmakta ve yürütme çalışamaz hala getirilmekte ve denetim mekanizmaları bizzat kendisi zulmün kaynağı olmaktadır. Örneğin, objektif ve adil olması gereken yargı, subjektif ve ideolojik kararlar alırsa, adaletin değil de zulmün kaynağı haline dönüşmüş olur. Kısacası, yasalar kadar bu yasaları uygulayıcı kişiler de önemlidirler. Yasalar

45 Devlet başkanında bulunması gereken nitelikler sayılırken adil olması öngörülmüştür. Ebü'l-Hasan Ali b. Habib el-Basri el-Bağdadi el-Maverdi, El-ahkâm el-Sultaniyye, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, t.y.), s. 6.

46 Kuran, *Nisâ*, 4/58.

47 Kuran, *Nisâ*, 4/135.

48 Kuran, *Mâide*, 5/8.

49 Kuran, *'Araf*, 7/181.

50 Kuran, *Nahl*, 16/90.

51 Mustafa Armağan bu sözün, Hz. Ömer'e ait olduğunu belirtmektedir. http://www.zaman.com.tr/pazar_adalet-mulkun-temelidir-sozu-hz-omere-aittir_2051843.html (naklen: İbn Kesir, *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, cilt 7, s. 68). Bu kavramı irdeleyen Çakar, bu kavramı eleştirir ve 'devletin temeli adalet değildir, hukuktur' şeklinde makalesini sonuçlandırır. Adaletin subjektif olması nedeniyle değişken olduğundan hareketle bu sonuca varan Çakar'a, hukuk değişken değil mi sorusu yöneltilir. Adalet subjektif ise, hukuk da bir siyasi iradenin ürünü olması hasebiyle subjektiftir. Ayrıca, adil ve ideal olmayan hukuk mutluluk kaynağı olamaz. Adaletten sapma, zulme ve mutsuzluğa kapı aralar. Çakar, Ayşen Seymen, 'Adalet mülkün temeli midir?', <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2013-106-1275>. Ayrıca bkz. Bağdemir, Abdullah, 'Adalet mülkün temelidir özdeyişi üzerine', *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, cilt 4/3 ilkbahar (2009), http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1685626760_ba%C4%9Fdemirabdullah1273.pdf. Erişim tarihi: 07.08.2013.

52 Anayasa Mahkemesinin 29.12.2011 gün ve E: 2010/89, K: 2011/179 sayılı kararı.

53 Yıldırım, Sahban, *İslam hukukunda idarenin yargı denetimi*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007; Türcan, Talip, "İslam hukukunda yasamanın yargı yoluyla denetlenmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3, (2004), s.143-154 (http://ktp.isam.org.tr/pdfdr/D02533/2004_3/2004_3_TURCANT.pdf); Akyüz, Vecdi, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim (Divan-ı Mezalim)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995).

ne kadar adil ve objektif olursa olsun, sübjektif uygulayıcıların elinde zulme dönüşebilmektedirler.⁵⁴

Türkiye Anayasasına göre, yürütmenin denetimi anayasa⁵⁵ ve idare mahkemelerine aittir.⁵⁶ Yürütmenin aldığı kararlar, idare mahkemelerinde;⁵⁷ yürütmenin de temsil edildiği yasa organının yaptığı yasalar ise Anayasa Mahkemesinde incelenebilmektedirler. Anayasa değişikliklerinin ise esastan incelenmesi mümkün olmamasına rağmen, Anayasa Mahkemesi bu denetimde de kendini yetkilendirmiştir.⁵⁸ Aslında bu bir yetki gaspıdır ve anayasa mahkemesi kerameti kendinden menkul şeyh gibi hareket etmektedir. Bu durum, hukuk devleti⁵⁹ anlayışını ciddi anlamda zorlamakta ve haklın yargıya güvenini zedelemektedir.

Yargı denetimi, objektif ve hukuka bağlı olduğu sürece sorunların çözüm kaynağıdır.⁶⁰ Ancak yargı ideolojik hareket eder veya siyasallaşırsa, o zaman çözümün değil, sorunun kaynağı olur. Bu nedenle, özellikle anayasa değişikliklerinde Anayasa Mahkemesinin kararlarının meclisçe işlevsiz hale getirilmesi düşünülebilir. Meclisin gönderdiği bir yasayı, Anayasa Mahkemesi iptal eder, meclis de aynı yasayı yeniden kabul ederse, Anayasa Mahkemesinin kararı işlevsiz hale gelir ve anayasa değişikliğe yürürlüğe girmiş olur.⁶¹ Zira 550 kişiden oluşan meclisin alacağı kararın, 17 kişiden oluşan Anayasa Mahkemesince alınacak karar karşısında öncelik hakkının olması ortak akılla harekete öncelik tanıma adına önem arz etmektedir.

Amerika birleşik devletleri gibi bazı ülkelerde yürütme, hem meclis hem de senato tarafından sıkı takibe alınmıştır.⁶² Bu tür farklı iki kuruluşun varlığı ve yasaların iki farklı merkezde

54 Anayasa mahkemesinin, 1/5/2007 gün ve E: 2007/45, K: 2007/54 sayılı almış olduğu 367 kararı bunun tipik örneğidir. Yüksel, Metin, "Anayasal demokrasi içinde anayasa mahkemesinin konumu", *Süleyman Demirel Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt 2, sayı 1, (2012) <http://hukuk.sdu.edu.tr/assets/uploads/sites/65/files/yuksel-metin-20052013.pdf>. Erişim tarihi: 12.08.2013.

55 Anayasa, Madde 148: 'Anayasa Mahkemesi, kanunların, kanun hükmünde kararname ve Türkiye Büyük Millet Meclisi İçtüzüğü'nün Anayasaya şekil ve esas bakımından uygunluğunu denetler ve bireysel başvuruları karara bağlar. Anayasa değişikliklerini ise sadece şekil bakımından inceler ve denetler. Ancak, olağanüstü hallerde, sıkıyönetim ve savaş hallerinde çıkarılan kanun hükmünde kararnamelerin şekil ve esas bakımından Anayasaya aykırılığı Anayasa Mahkemesinde dava açılmaz. Kanunların şekil bakımından denetlenmesi, son oylamanın, öngörülen çoğunlukla yapılıp yapılmadığı; Anayasa değişikliklerinde ise, teklif ve oylama çoğunluğuna ve ivedilikle görüşülemeyeceği şartına uyulup uyulmadığı hususları ile sınırlıdır. Şekil bakımından denetleme, Cumhurbaşkanınca veya Türkiye Büyük Millet Meclisi üyelerinin beşte biri tarafından istenebilir. Kanunun yayımlandığı tarihten itibaren on gün geçtikten sonra, şekil bozukluğuna dayalı iptal davası açılmaz; def'i yoluyla da ileri sürülemez.'

56 İdareyi denetleme amacıyla Fransa adalet sisteminden esinlenilerek Osmanlı'da idare mahkemeleri kurulmuş ve Cumhuriyet döneminde de bu mahkemeler devam etmiştir. Dinçer, Güven, "Danıştay ve tarihçesi", <http://www.ankarabarasu.org.tr/siteler/ankarabarasu/tekmakale/1968-3/6.pdf>; Çağlayan, Ramazan, "Türk hukukunda idarenin takdir yetkisinin yargısal denetimi", http://www.erzincan.edu.tr/birim/HukukDergi/makale/2003_VII_2_8.pdf; Şen, Mahmut, "İdarenin yargısal denetiminin sınırlarına ilişkin modeller", http://webftp.gazi.edu.tr/hukuk/dergi/17_1-2_53.pdf. Erişim tarihi: 20.08.2013.

57 Anayasa Madde 125: 'İdarenin her türlü eylem ve işlemlerine karşı yargı yolu açıktır... Yargı yetkisi, idarî eylem ve işlemlerin hukuka uygunluğunun denetimi ile sınırlı olup, hiçbir surette yerindelik denetimi şeklinde kullanılamaz. Yürütme görevinin kanunlarda gösterilen şekil ve esaslara uygun olarak yerine getirilmesini kısıtlayacak, idari eylem ve işlem niteliğinde veya takdir yetkisini kaldıracak biçimde yargı kararı verilemez. "Karahanoğulları, Onur, 'İdarenin yargısal denetimine yönelik anayasa değişiklikleri ve takdir yetkisinin yargısal denetimi', <http://80.251.40.59/politics.ankara.edu.tr/karahan/makaleler/yargidenetimininsinirlanmasi.pdf>. Erişim tarihi: 20.09.2013

58 Anayasa Mahkemesinin 5.6.2008 gün ve E: 2008/16, K : 2008/116 sayılı başörtüsü kararı buna örnek olabilir. Bu kararda yer alan karşı oy yazıları dikkatlice incelenmeye değerdir.

59 Hukuk devleti, idarenin kendi koyduğu yasalara uygun hareket etmesini ifade eder. Çağlayan, Ramazan, "Anayasa mahkemesi kararlarında hukuk devleti ilkesi", http://www.erzincan.edu.tr/birim/HukukDergi/makale/1998_3.pdf, Aliefendioğlu, Yılmaz, "Hukuk, hukukun üstünlüğü, hukuk devleti," <http://www.ankarabarasu.org.tr/siteler/ankarabarasu/tekmakale/2001-2/2.pdf>. Erişim tarihi: 23.09.2013.

60 Gündüz, F. Ebru, "Yürütmenin düzenleyici işlemleri ve yargısal denetimleri", http://webftp.gazi.edu.tr/hukuk/dergi/11_30.pdf; Gökçe, Ali Fuat, "Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Yürütmeyi Denetlemesinde Meclis Araştırması Komisyonlarının İşlevselliği," http://www.yasader.org/web/yasama_dergisi/2009/sayi11/tbmm_nin_yurutmeyi_denetlemesinde.pdf; Gönenç, Levent, "Yasaların anayasaya uygunluğunun denetimi ve anayasa yargısı", http://www.tepav.org.tr/upload/files/1295967249-Yasalarin_Anayasaya_Uygunlugunun_Denetimi_ve_Anayasa_Yargisi.pdf Soysal, Mümtaz, 'Yargı – medya – siyaset ilişkisi, http://www.danistay.gov.tr/sempozyum/2011/1yargi_medya_siyaset.pdf. Erişim tarihi: 24.09.2013.

61 Yıldız Ahmet (Koordinatör), "Anayasa değişiklik yöntemleri, Venedik komisyonu raporu ve ülke incelemeleri", https://yenianayasa.tbmm.gov.tr/docs/anayasa_degisklik_yontemleri.pdf. Erişim tarihi: 25.09.2013.

62 ABD meclis ve senato yapısı, ikili yapıya bir örnektir. http://tr.wikipedia.org/wiki/Amerika_Birle%C5%9Fik_Devletleri'nin_y%C3%B6netimi. Erişim tarihi: 25.09.2013

incelenmesi yürütmeyi denge altında tutması bakımında önemlidir. Ancak, başkan, meclis ve senato aynı partiden/felsefeden oluşan gruplardan olduğu takdirde ise yürütmenin denetimi daha da zor olacaktır. Böyle bir durumda, sivil toplum örgütleri ile medyaya ciddi görevler düşmektedir. Sivil toplum örgütleri, halkı aydınlatmak için ellerinden geleni yapmak zorundadırlar. Aynı şekilde yazılı, görsel ve işitsel basına bu bağlamda ciddi iş düşmektedir. Medya bu rolü objektif ve adil oynamak zorundadır. Aksi halde, halk yanıltılırsa, bu durum onurulamaz hatalı sonuçlara yol açabilir.

Uluslararası kuruluşlar aracılığı ile de yürütmenin denetlenmesi mümkündür. Bu bağlamda, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Birleşmiş Milletlere ciddi görevler düşmektedir.⁶³ Türkiye, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin kararlarını tanımaktadır. Ancak zaman zaman bu mahkemenin de ideolojik kararlar aldığı görülmektedir.⁶⁴ Birleşmiş milletler ise üstlendiği misyonu yeterince yerine getirememektedir. Amerika Birleşmiş Devletleri, İngiltere, Fransa, Çin ve Rusya'dan oluşan, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyinin durumu ise içler acısıdır. Kararların oybirliği ile alınması zorunluluğu sistemi tıkamaktadır. Üye sayısının artırılarak kararların çoğunlukla alınması önerileri bilim adamları ve siyasetçiler tarafından önerilmektedir. Uluslararası sorunlara duyarlı olması ve etkin kararlar alabilmesi için Birleşmiş milletler güvenlik konseyinin yeniden yapılandırılması ciddi anlamda düşünülmelidir.⁶⁵

c. Sorumluluk

14-‘Hepiniz yükümlüsünüz ve her biriniz görev alınızdan sorumlusunuz. Devlet başkanı yükümlüdür ve yönetimi altındakilerden sorumludur. Erkek, aile fertlerinin çobanıdır ve onlardan sorumludur. Kadın kocasının evinden yükümlüdür ve çocuklarından mesuldür. Hizmetçi/ işçi, görevlidir ve görev alanından mesuldür. Kişi babasının malından yükümlüdür ve ondan mesuldür. Hasılı hepiniz görevlisiniz ve her biriniz maiyetinizden sorumlusunuz.’⁶⁶

15-‘Yönetici kalkandır, şayet işini/görevini tam yaparsa sizin ve onun lehinedir, eksik yaparsa onun aleyhinedir...’⁶⁷

16-‘Bir işi yapmayı istediğinde sonucunu düşün, şayet hayırlı⁶⁸ ise devam et, şerli ise bırak.’⁶⁹ ‘Bir işi yapmayı düşündüğünde sonucunu da düşün, eğer doğru ise devam et,⁷⁰ eğer kötü/zararlı ise onu terk et.’⁷¹

17-‘Devlet başkanı veya vali ihtiyaç sahibi halka, fakire, miskine kapısını kapatırsa,⁷² Allah da ona ihtiyacı, fakir ve miskinliği zamanında semaların kapılarını kapatır.’⁷³

63 Arsava, Fusun, ‘Avrupa birliği Adalet Divanı, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kararları ve bu kararların birlik ülkelerine yansımaları’, http://www.danistay.gov.tr/sempozyum/2011/3avrupa_birligi_adalet_divan.pdf; Tunç, Hasan, "Milletlerarası sözleşmelerin Türk iç hukukuna etkisi ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin Türkiye ile ilgili örnek karar incelemesi", http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/anayargi/tunc.pdf. Erişim tarihi: 26.09.2013.

64 29 Haziran 2004 tarihli Leyla Şahin’le ilgili başörtüsü kararı buna örnek teşkil eder. Ulusoy, Ali "Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin üniversitelerde türban yaşağına ilişkin kararları üzerine notlar," <http://auhf.ankara.edu.tr/dergiler/auhfd-arsiv/AUHF-2004-53-04/AUHF-2004-53-04-Ulusoy.pdf>. Erişim tarihi: 28.09.2013.

65 Mısır’daki darbeyi görmezden gelmesi ve Suriye’de yaşanan olaylara sessiz kalması BM’nin güvenilirliğini ciddi boyutta sorgulanır hale getirmiştir. Yazar yok, The Pros and Cons to the reform of the UN Security Council; <http://www.african-bulletin.com/6366-the-pros-and-cons-to-the-reform-of-the-un-security-council.html>; Reform of the United Nations Security Council, http://en.wikipedia.org/wiki/Reform_of_the_United_Nations_Security_Council; Bozkurt, Abdullah& Dağlar, Halim, "Türkiye’den BM’ye reform teklifi," <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-825-36-turkiyeden-bmye-reform-teklifi.html>; http://haber.rotahaber.com/bm-guvenlik-konseyi-reformu-aciklandi_128147.html. Erişim tarihi: 29.09.2013

66 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 343.

67 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 190.

68 ‘Hayra delalet eden onu yapan gibidir. Allah ona yardım etmeyi sever.’ Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 207.

69 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 29.

70 ‘İyiliklerin sana mutluluk veriyor, kötülüklerin seni üzüyorsa, sen inançlısındır.’ Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 49.

71 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 65.

72 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 181.

73 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 380. 407, 446.

18-‘Hangi vali benim ümmetimin işlerini üstlenir, [ancak] onlara nasihat etmez, onlar için çalışmaz, kendine çalışırsa, kıyamet günüde bu, alnına ateşten yazılır.’

Her insan gibi yöneticilerin de sorumlulukları mevcuttur. İnsanların sorumluluğu daha çok ferdi sorumlulukken, yöneticilerin sorumlulukları kamu adınadır. Bu nedenle yöneticiler, attıkları her adımın ve aldıkları her kararın getiri ve götürüsünü çok iyi hesap etmek zorundadırlar.

Çağdaş yasalar da yöneticilerin sorumluluğunu düzenlemiştir. En üstten en alta kadar tüm yöneticiler, aldıkları kararlardan ve yaptıkları işlemlerden sorumludurlar. Anayasa ‘İdarenin her türlü eylem ve işlemlerine karşı yargı yolu açıktır’⁷⁴ diyerek idari eylemlerin denetime tabi olduğunu açıkça beyan etmiştir. Ayrıca, hem anayasa hem de idare hukuku, yöneticilerin ve memurların verdikleri zararlardan sorumlu olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁷⁵

Halkın doğru bilgilendirilmesi ve aydınlatılması yöneticilerin sorumluluğundadır. Halkın yanlış bilgilendirilmesi, halkta var olan güveni yok edecektir. Ne yazık ki ulusal ve uluslararası arenada siyasetçilerin sık sık yalana başvurduklarına şahit olmaktadır. Örneğin, ABD’nin Irak işgalini kimyasal silahın varlığı iddiasına dayandırmasının bariz bir yalan olduğunun ortaya çıkması, bu ülkenin yöneticilerine olan güveni zedelemiştir.⁷⁶

Devlet kurumlarının özellikle de istihbarat teşkilatlarının, yöneticileri ve halkı doğru bilgiyle aydınlatmaları, ülkelerin geleceği için hayati önem arz etmektedir. Örneğin, fail-i meçhul cinayetler konusunda genelde yanlış bilgi verildiği bilinen bir gerçektir. Ayrıca, bu tür kuruluşların yalana dayalı propaganda yaptıkları⁷⁷ da gözlemlenmektedir ki, bu, devlete olan güveni ciddi boyutta sarsmaktadır.

d. Merhamet ve Hoşgörü

19-‘Yerdekilere merhamet edin ki, göktekiler de size merhamet etsin.’⁷⁸

20-‘İmanın en faziletlisi, sabır ve semahat/hoşgördür.’⁷⁹

21-‘Yumuşaklık hikmetin başıdır.’⁸⁰

Merhamet, tüm insanlığın temel ögesi olmak zorundadır. Kur’an, Hz. Peygamber’in ‘âlemlere rahmet olarak gönderildiğini’⁸¹ açıkça beyan etmiştir. Bu da göstermektedir ki, insanlar birbirlerine karşı merhametli olmalıdırlar. Yine Kur’an, Hz. Peygamber’in yumuşak huylu olduğunu beyan ederek⁸² insanların bu özellikte olması gerektiğini ifade etmiştir. Devlet yöneticilerinin bu özelliklere sahip olmaları, olayları soğukkanlılıkla değerlendirebilmeleri için çok önemlidir. Halkına karşı yumuşak ve merhametli yaklaşan liderler daha fazla sempati kazanırlar. Sert, kaba ve halktan uzak fildişi kulelerde yaşayanlar ise halkın nefretine mazhar olurlar ve halk desteğini kısa zamanda kaybederler. Bu nedenle, hem yöneticilerin hem de

74 T.C. Anayasası, md. 125.

75 Anayasanın 40 ve 129/5. maddeleri ile 657 sayılı yasanın 13. maddesi ve Devlete ve Kişilere Memurlarca Verilen Zararların Nevi ve Miktarlarının Tespiti, Takibi, Amirlerinin Sorumlulukları, Yapılacak Diğer İşlemler Hakkında Yönetmeliğin 11. maddesi, kurumların kusurlu personele rucu etmelerini düzenlemiştir. Danıştay 5. dairesi 10.11.1997 tarih ve E:1995/3611, K:1997/2785 sayılı kararında anayasanın 129/5 maddesi uyarınca rucunun zorunluluk olduğunu belirtmiştir.

76 ABD’nin Irak’ı kimyasal silah iddiasıyla işgal etmesi için bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Iraq_and_weapons_of_mass_destruction. Erişim tarihi: 01.10.2013

77 Kara propaganda amaçlı oluşturulan internet siteleri için bkz. <http://beta.yenisafak.com.tr/gundem-haber/iste-tnsk-icindeki-kara-propaganda-iddianamesi-29.07.2011-332613>; <http://www.aydinlikgazete.com/mansetler/24425-akp-kapatma-davasina-karsi-ozel-dava.html>. Erişim tarihi: 20.08.2013.

78 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 70.

79 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 76.

80 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 211.

81 Kur’an, *Enbiyâ*, 21/107.

82 Kur’an, ‘Âl-i İmrân, 3/159.

halkın, insan haklarına saygılı olmaları, hoşgörü ve merhametle birbirlerine yaklaşmaları, buzların erimesine ve sorunların çözülmesine yardım edecektir.

e. İtaat ve Kanunsuz Emir

22-‘Bana itaat eden Allah’a itaat etmiş, bana isyan eden Allah’a isyan etmiş olur. Yöneticiye itaat eden bana itaat etmiş, yöneticiye isyan eden de bana isyan etmiş olur. Devlet başkanı ancak arkasında savaşılan bir kalkandır ve onunla sakınılır. Allah’tan sakınmayı emreder ve adil olursa, onun için bir ecir vardır, bunun tersini yaparsa onun aleyhine olur.’⁸³

23-‘İyi ve kötünün arkasında namaz kılın, iyi ve kötüye (öldüğünde) namaz kılın...’⁸⁴

24-‘Allah’a isyanı emretmediği sürece, devlet başkanına itaat etmek Müslüman’a gereklidir. Allah’a isyanı emrettiğinde itaat yoktur.’⁸⁵

25-‘İtaat ancak maruftadır/hukuka uygun olandadır.’⁸⁶

26-‘Allah’a isyanda kimseye itaat yoktur, itaat ancak maruftadır.’⁸⁷

27-‘Hâlîka isyanda mahlûka itaat yoktur.’⁸⁸

28-‘Zalim asi değildir, belki zalim devlet başkanı, işte o asidir, dikkat edin ki yaratıcıya isyanda mahlûka itaat yoktur.’⁸⁹

29-‘Bildiğinizi emreden, (ancak) istemediğinizi (çirkin gördüğünüzü) yapan yöneticileriniz olacak, onlara itaat etmeyiniz.’⁹⁰

30-‘Her kim bir sultana sırf dünyalık amacıyla boyun eğerse, Allah dünya ve ahrette ondan yüzünü çevirir.’⁹¹

31-‘Her kim, Allah’ın yeryüzündeki sultanına ihanet ederse, Allah da ona ihanet eder; her kim, Allah’ın yeryüzündeki sultanına ikramda bulunursa, Allah azze ve celle de ona ikramda bulunur.’⁹²

32-‘Devlet başkanına *isyan edenin tüm iyilikleri/sevapları boşa gider.*’⁹³

Burada yer alan hadislerde açıkça ifade edildiği gibi, halkın meşru olan yönetime itaat mecburiyeti vardır. Ancak hâlîka isyanda veya hukuka aykırı emirlerde itaat mecburiyeti yoktur. Tarihsel verilere baktığımızda, genelde Sünnî dünyada isyandan çok itaatın ön planda olduğu görülür. Hatta akait kitaplarında günahkâr ve adil devlet başkanının arkasında namaz kılınacağı ifade edilerek,⁹⁴ halkın yönetime isyan etmesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Zira ulema, anarşi ve kaostan ciddi anlamda ürkmektedir. Tarihsel veriler, anarşinin boyutlarını çok net ortaya koymaktadır. Bu nedenle, ‘en kötü idare, idaresizlikten iyidir’ sözü yaygınlaşmıştır.

Günümüz Türkiye’inde de devlete isyan, Ceza kanununun 302-325 maddeleri arasında düzenlenirken, kanunsuz emir konusu Anayasaya konu yapılmıştır.

83 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 405.

84 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 308.

85 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 311.

86 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 138.

87 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 481.

88 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 481.

89 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 304-305.

90 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 304.

91 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 412.

92 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 410.

93 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 431.

94 Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazani, *Şerh-u Akaid en-Neseft*, (İstanbul: Bahar Matbaası, 1973), s. 186.

TCK'nın konu ile alakalı 302 ve 309. maddeleri şöyledir:

Madde 302: 'Devlet topraklarının tamamını veya bir kısmını yabancı bir devletin egemenliği altına koymaya veya Devletin bağımsızlığını zayıflatmaya veya birliğini bozmaya veya Devletin egemenliği altında bulunan topraklardan bir kısmını Devlet idaresinden ayırmaya yönelik bir fiil işleyen kimse, ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası ile cezalandırılır.'

Madde 309: 'Cebir ve şiddet kullanarak, Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının öngördüğü düzeni ortadan kaldırmaya veya bu düzen yerine başka bir düzen getirmeye veya bu düzenin fiilen uygulanmasını önlemeye teşebbüs edenler ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası ile cezalandırılırlar.'

Kanunsuz emir T.C. anayasasında şöyle düzenlenmiştir: Madde 137: 'Kamu hizmetlerinde herhangi bir sıfat ve suretle çalışmakta olan kimse, üstünden aldığı emri, yönetmelik, tüzük, kanun veya Anayasa hükümlerine aykırı görürse, yerine getirmez ve bu aykırılığı o emri verene bildirir. Ancak, üstü emrinde ısrar eder ve bu emrini yazı ile yenilirse, emir yerine getirilir; bu halde, emri yerine getiren sorumlu olmaz. Konusu suç teşkil eden emir, hiçbir suretle yerine getirilmez; yerine getiren kimse sorumluluktan kurtulamaz.'

657 sayılı devlet memurları kanunu da bu konuyu şöyle düzenlemiştir:

Madde 11: 'Devlet memurları kanun, tüzük ve yönetmeliklerde belirtilen esaslara uymakla ve amirler tarafından verilen görevleri yerine getirmekle yükümlü ve görevlerinin iyi ve doğru yürütülmesinden amirlerine karşı sorumludurlar. Devlet memuru amirinden aldığı emri, Anayasa, kanun, tüzük ve yönetmelik hükümlerine aykırı görürse, yerine getirmez ve bu aykırılığı o emri verene bildirir. Amir emrinde ısrar eder ve bu emrini yazı ile yenilirse, memur bu emri yapmağa mecburdur. Ancak emrin yerine getirilmesinden doğacak sorumluluk emri verene aittir. Konusu suç teşkil eden emir, hiçbir suretle yerine getirilmez; yerine getiren kimse sorumluluktan kurtulamaz.'

Hem anayasa hem de 657 sayılı yasada görüldüğü üzere, konusu suç teşkil eden hiç bir emir yerine getirilmeyecektir. Şayet yerine getirilirse, getiren kişi sorumlu tutulacaktır. Konusu suç teşkil etmeyen ancak mevzuata aykırı bir iş yazılı olarak talep edilmişse yerine getirilecek ve bu durumda sorumluluk amire ait olacaktır.

f. Maaş

33-'Devlet başkanı için kamunun malından sadece iki çanak helal olur. Bir çanaktan kendisi ve ailesi yer, diğer çanağı halka arz eder (onlar yer).'⁹⁵

Devlet başkanının ailesini geçindirebilmek için devletten maaş alması gerekmektedir. Rüşvete tamah etmeyecek ve kendisi ile ailesinin temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar maaş alması önem arz etmektedir. Bir sözünde Hz. Peygamber bu ölçüyü şöyle tayin etmiştir: '*Bir kimse bizim işimize tayin olunursa, evi yoksa ev edinsin; bekarsa evlensin; hizmetçisi yoksa hizmetçi ve biniti yoksa, binit edinsin. Kim, bunlardan fazlasını isterse o, ya emanete hıyanet eder veya hırsızlığa düşebilir.*'⁹⁶

Anayasa bunu şöyle düzenlemiştir: 'Madde 55: Ücret emeğin karşılığıdır. Devlet, çalışanların yaptıkları işe uygun adaletli bir ücret elde etmeleri ve diğer sosyal yardımlardan yararlanmaları için gerekli tedbirleri alır. Asgarî ücretin tespitinde çalışanların geçim şartları ile ülkenin ekonomik durumu da göz önünde bulundurulur.' Madde 86: 'Türkiye Büyük Millet Meclisi üyelerinin ödenek, yolluk ve emeklilik işlemleri kanunla düzenlenir. Ödenğin aylık tutarı en yüksek Devlet memurunun almakta olduğu miktarı, yolluk da ödenek miktarının yarısını aşamaz.'

95 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 484.

96 Ebû Dâvud, *İmâre*, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 299.

Anayasa adil bir ücreti öngörmüştür. Başka bir ifade ile ülkenin gelirindeki dağılımın adil olması gerekir. Halk açken veya asgari ücretle geçinmeye çalışırken, yöneticilerin lüks ve israf içinde yaşamamaları gerekir. Zira böyle bir durum, halkta memnuniyetsizliğe ve kıskançlığa neden olur. Ülkenin gelirinden insanlar adil şekilde istifade etmiyorlarsa, orada sosyal sorunların çıkması kaçınılmazdır. Türkiye’de gelir dağılımındaki dengesizlik hala çözülmesi gereken temel konulardan birisi olarak yürütmenin önünde durmaktadır.⁹⁷

B. Başkan Yardımcısı/Bakan

34-‘Allah bir yöneticiye hayır murat ederse, ona doğru bir yardımcı verir, o (yönetici) unutursa, o (yardımcısı), ona hatırlatır, o (yönetici) hatırlarsa, o (yardımcısı), ona yardım eder; bunun dışında bir şey murat ederse, ona kötü bir yardımcı verir, o (yönetici) unuttuğunda, o (yardımcısı), ona hatırlatmaz, hatırladığında o (yardımcısı), ona (yöneticiye) yardım etmez.’⁹⁸

35-‘Devlet başkanının salih bir vezirinden (yardımcı) daha büyük ecir sahibi yoktur zira o (başkan) ona (yardımcıya) Allah için emreder, o (yardımcısı) da, ona (başkana) itaat eder.’⁹⁹

Yardımcının ne kadar önemli olduğu bu hadislerden açıkça anlaşılmaktadır. Zira başkan her yere kendisi yetişemez. Bu nedenle, kişinin adil, doğru, gerçekleri gizlemeyen bir yardımcı seçmesi gerekir. Yardımcı seçerken liyakat ön planda olmalıdır. Zira liyakat olmadığı yerde sorunlar ortaya çıkacaktır. Aşiret, akrabalık vs ilişkiler ön plana çıktığında düzen ve sistem bozulur. Kur’an ‘*emaneti ehline veriniz*,’¹⁰⁰ diyerek liyakate vurgu yapmıştır.

Türkiye anayasası, Cumhurbaşkanı için bir yardımcı öngörmemiştir. Yalnızca cumhurbaşkanına vekâleti düzenlemiştir ve vekâlet yetkisini TBMM başkanına vermiştir.¹⁰¹ Başbakanın ise bakanlardan seçtiği yardımcıları bulunmaktadır. 3 Haziran 2011 tarih ve 643 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile 3046 sayılı Kanuna eklenen 21/A maddesiyle hukukumuza yeni gelen bakan yardımcılarının statüsü ise tartışmalıdır.¹⁰² Diğer görevlerde ise genelde aynı kategoride görev yapanlar başkan tarafından yardımcı olarak atanabilmektedirler. Örneğin, Rektör, yardımcılarını profesör unvanlı öğretim üyelerinden seçmekle yükümlüdür.¹⁰³

C. Müsteşar

36-‘İstişare edene yardım edilmiştir. Müsteşar emniyetlidir.’¹⁰⁴

37-‘Müsteşar emindir.’¹⁰⁵

38-‘*Ey Ali, istihare eden kaybetmez, istişare eden pişman olmaz...*’¹⁰⁶

39-‘Her kim kardeşi onunla istişare eder de, o da ona doğruyu göstermezse, ona ihanet etmiş olur.’¹⁰⁷

97 Türkiye’de gelir dağılımındaki dengesizlik için bkz. Aykaç, Mustafa; Dağdemir, Özcan; Gündoğan, Naci, *Gelir Dağılımı ve Yoksulluk*, Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2013, s. 102-121.

98 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 28.

99 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 379.

100 Kur’an, *Nisâ*, 4/58.

101 Anayasa, Madde 106: ‘Cumhurbaşkanının hastalık ve yurt dışına çıkma gibi sebeplerle geçici olarak görevinden ayrılması halinde, görevine dönmesine kadar, ölüm, çekilme veya başka bir sebeple Cumhurbaşkanlığı makamının boşalması halinde de yenisi seçilinceye kadar, Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanı Cumhurbaşkanlığına vekillik eder ve Cumhurbaşkanına ait yetkileri kullanır.’

102 Gözler, Kemal; Kaplan, Gürsel, *Bakan yardımcıları, bakanlık hiyerarşisine dâhil midir?*, <http://www.idare.gen.tr/gozler-kaplan-bakan-yardimcilari.pdf>. Erişim tarihi: 29.08.2013

103 2547 sayılı yasa, madde 13/a (3).

104 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 108.

105 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 234.

106 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 499.

107 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 402.

40-“Hz. Ali'nin, 'emir veya nehiy açık olmadığı bir olay başımıza gelince ne yapmalıyız?' sorusu üzerine, Hz. Peygamber şöyle cevap vermiştir: 'Fakih ve âbidlerle istişare edin, bir görüğe takılıp kalmayın.'¹⁰⁸

İstişare veya danışma doğru bir karar almanın en önemli yollarından birisidir. Kur'an 'iş konusunda onlarla istişare et';¹⁰⁹ **'Onların işleri de, kendi aralarında istişare iledir,'**¹¹⁰ şeklinde ifadelerle istişareyi vurgulamıştır. Tek kişilik karar yerine, ortak akılla alınan karar doğruya daha yakındır. Bu nedenle, alınacak tüm kararların istişare ile alınması önem arz etmektedir. Cemaat ile birlikte hareket etmeyi yani ortak akıl tarafından yana olmayı, azınlıktan uzak durmayı, Hz. Peygamber bir kaç defa vurgulamıştır: 'Ümmetim dalalet üzerine birleşmez. Aralarında ihtilaf görürseniz çoğunlukla birlikte olunuz.' 'Her kimi cennet bahçesi sevindirirse, cemaat ile birlikte hareket etsin, zira şeytan tek kişi ile birliktedir, iki kişiden ise daha uzaktır.'¹¹¹

Çağdaş hukuklar da istişareye gerekli önemi vermişlerdir. Yasaların meclis tarafından hazırlanması istişareye bir örnektir.¹¹² Aynı şekilde yürütmenin müsteşarlarla çalışması bu kurumun önemli olduğunu göstermektedir. Tüm memurluklarda olduğu gibi bunların seçiminde de liyakat ön planda tutulmalıdır.¹¹³

Sonuç

Yapmış olduğumuz incelemede, anayasa, idare, borçlar, aile, miras, icra-iflas, ceza, muhakeme hukuku gibi birçok konuya ait hadisler tespit ettik. Hacim sınırı nedeniyle, bu çalışmamızda yalnızca devlet başkanı ve yardımcılarını ilgilendiren hadislere yer verebildik. Hukukla ilgili diğer hadisleri ve değerlendirmelerini müstakil bir eserde ele almayı düşünmekteyiz.

Bu çalışmamızda, devlet başkanı ile ilgili hadislerin yoğun bir şekilde ele alındığını tespit ettik. Özellikle devlet başkanının adil olmasını, zulüm ve haksızlıktan uzak durmasını ifade eden hadislere daha fazla yer verildiğini belirledik. Devlet başkanının istişareyi esas alması, bu bağlamda dürüst yardımcı ve müsteşarları bulunması gerektiğini belirten hadisler olduğunu belirledik.

Hukukun üstünlüğünün ön planda tutulması, hem devletin hem de halkın, insan haklarına saygı göstermesi, merhamet sahibi ve hoşgörülü olmaları hadislerin ortak noktasını teşkil etmektedir. Acımasızlık ve adaletsizliğin yaygınlaştığı, bazı bölgelerde insanlara hayvan kadar dahi değer verilmediği dünyamızda, insanlığın ortak değerlerine yeniden dönülmesi ve tüm insanlığın insanca yaşadığı bir topluma hizmet etmesi için umarız bu çalışmamız katkı sağlar.

108 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 251.

109 Kur'an, 'Âl-i İmrân, 3/159.

110 Kur'an, Şûra, 42/38.

111 Gümüşhanevî, *Râmûz*, s. 117, 424.

112 Kanun yapma usulü için bkz Anayasa, md. 65, Türkiye Büyük Millet Meclisi İçtüzüğü, md. 73-91, 93-94.

113 Müsteşar, merkezi idare içinde devlet memurluğunun en üst düzeyinde yer alır. Hiyerarşiye göre, bakan yardımcısından sonra gelen müsteşarlar, bakan ve bakan yardımcısı gibi siyasi makam değil mesleki makam sahibidir. Bakanlık işlemleri, müsteşarın inceleme ve parafından geçtikten sonra bakanının imzasına sunulur. Müsteşar, bakandan sonra en yetkili kişidir. Müsteşar olmak için aranılan ilk şart, en az lisans mezunu olunmasıdır. İstisnai memurluk olarak değerlendirildiğinden bakan tarafından önerilerek atanırlar. 23/4/1981 tarih ve 2451 sayılı bakanlıklar ve bağlı kuruluşlarda atama usulüne ilişkin kanuna göre, müsteşarların atanmaları üçlü imzaya (Cumhurbaşkanı, Başbakan ve ilgili bakan) tabidir. Deliveli, Ömür, İdare hukuku, (Ankara: Yargı Yayınları, 2000), s. 243.

Kaynakça

- Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-ehâdis*, (Matbaayı Hulusi, 1326/1909.
- Bağdemir, Abdullah, "Adalet mülkün temelidir özdeyişi üzerine", *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, cilt 4/3 ilkbahar (2009),
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, (Ankara: Turhan Kitapevi, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İşlam İlmihali*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y.
- Crowther, Jonathan; Kavanagh, Kathryn; Ashby, Michael, *Oxford advanced learner's dictionary*, (Oxford University Press, t.y.
- el-Maverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Habib el-Basri el-Bağdadi, *El-ahkâm el-Sultaniyye*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, t.y.).
- Friedmann, W., *Legal Theory*, (London: Stevens&Sons limited, t.y.).
- Hatemi, Hüseyin, "İşlâm'da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları," *Doğru'da ve Batı'da İnsan Hakları* [Kutlu Doğum Haftası: 1993-1994], 1996.
- Koşum, Adnan, "Hukukun İşlevleri Arasındaki Zıtlık ve Adaletin Üstünlüğü Bakımından İşlâm Hukuku", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 57, sayı: 1, (2006,).
- Koyuncu, Ahmet, *Eşitlik, Adalet, Özgünlük kavramına bakış*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- şerif Ali b. Muhammed Cürcani, *Ta'rifat*, Basım yeri yok, t.y.
- Teftazani, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *şerh-u Akaid en-Nesefi*, (İstanbul: Bahar Matbaası, 1973).
- Türcan, Talip, "İşlam hukukunda yasamanın yargı yoluyla denetlenmesi", *İşlam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3, (2004), s.143-154. Akyüz, Vecdi, *İşlam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim (Divan-ı Meza-lim)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995).
- Ulutürk, Veli, "Kur'an-ı Kerim'de Zulüm Kavramı," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1990, sayı: 9, s. 120-142.
- Ünlü, Nuri, *İşlam Tarihi I*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Yıldırım, Sahban, *İşlam hukukunda idarenin yargı denetimi*, Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Yüksel, Metin, "Anayasal demokrasi içinde anayasa mahkemesinin konumu", *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt 2, sayı 1, (2012).
- Zeydan, Abdulkerim, *El-Vecîz fi usûli'l-fıkħ*, (İstanbul: Modern Ofset Basımevi, 1979).

Gümüşhanevî’de Aile Hukuku: Nikâh-Talâk ve Âdâbı

Yılmaz FİDAN*

Özet

Bu çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde nikâh ve nikâhla ilgili meseleler; ikinci bölümde ise talâk konusu incelenmiştir. Gümüşhanevî’nin eserleri çerçevesinde aydınlatılmaya çalışılan aile kurumu, nikâh, nikâhın önemi, nikâh öncesi safha, nikâh akdinin kuruluşu, nikâhın sonuçları, mehir, nafaka, karı-koca hakları ve vazifeleri, çocukların bakımı ve terbiyesi çalışmanın birinci bölümünü oluşturmaktadır. Talâkın mahiyeti, sarih ve kinâye boşama sözlerinin yorumlanması ve bu konuda iradenin hükme etkisi ikinci bölümde ele alınmıştır. Araştırmada evlenmenin ilke olarak tavsiye edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Öte yandan boşanmanın istenmeyen bir helâl olduğu görülmüştür. Boşanma, ancak geçerli mazeretler söz konusu olması halinde başvurulabilecek bir tasarruftur. Ayrıca gerek nikâh hakkında gerekse de boşanma hakkında belirtilmesi gereken bir nokta vardır ki o da bu sözü edilen hukukî tasarruflarda şakaya yer olmadığıdır. Öte yandan toplumların saadeti ve düzeni için evlilik şarttır. İnsanı günaha düşmekten muhafaza edecek yuvanın kurulması, belli sayıda çocuk sahibi olmak ve bu sayede neslin sağlıklı bir şekilde devam ettirilmesi ve insanlık ailesini fakirliğe düşmekten korumak, evlilik ile hedeflenen maksatlar arasında sayılabilir.

Giriş

Bütün hukuk düzenlerinde olduğu gibi İslâm hukukunda da aile toplumun çekirdeğini oluşturan bir kurumdur. İslâm hukukçuları ailenin kurulması demek olan nikâh akdini medenî bir sözleşme olarak kabul ettikleri gibi bu akdin aynı zamanda Allah’a yakınlaşma anlamı taşıması itibarıyla de kısmen ibadet mahiyetine büründüğünü ifade ederler. Hanefî hukukçulardan ed-Debûsî (ö. 430/1039) ve İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457), “Nikâh ibadetlere daha yakındır. Öyle ki evlenmek, kendisini ibadete vermek kasdıyla bekâr kalmaktan çok daha üstündür. Hatta cihadla karşılaştırıldığında da böyledir.” derken bu hususa işaret etmişlerdir.¹

İslâm hukukunda nikâh ile oluşan ailede eşler arasında karşılıklı haklar ve vazifeler tanımlanmıştır. Nitekim Kur’an âyetlerinden ve hadîs-i şerîflerden bir kısmı nikâh ve talâk hakkında çeşitli bilgiler ihtiva ederler. Bunun yanında İslâm ailesinin temelinde karşılıklı güven ve iffet duygusunun bulunduğu da bir gerçektir.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, tarikat silsilelerinde kendi adına özel bir şube teşkil edecek kadar ileri mertebede bir şeyh ve âlimdir. Hadis, kelâm, fıkıh ve tasavvuf eserleri kaleme almış velûd bir müellif; aynı zamanda muhaddis, mütekellim ve fakihtir. Gümüşhanevî hiç kuşkusuz pek çok eser telif etmiştir.² Onun eserlerinden olup bizim de çalışmamızda esas aldı-

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer (ö. 430/1039), *Kitâbu'n-nikâh mine'l-Esrâr*, thk. Nâyif b. Nâfi el-Ömerî, Kahire 1413/1993, s. 17; İbnü’l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethü'l-kadîr*, (I-X), Dâru'l-Fikr, ts., III, 184. Ayrıca bkz. Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 1999, s. 14.

2 Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, s. 87-140; *Gümüşhane Valiliği Geçmişte ve Günümüzde Gümüşhane Sempozyumu Bildirileri* 13-17 Haziran 1990, Gümüşhane, haz. Nasuhi Ünal Karaarslan, Ankara 1991 içinde, Lütfi Doğan, “Hacı Ahmed Ziyaüddin Efendi (r.a.) ve Râmûzu'l-ehâdis Adlı Eseri”, ss. 571-578, s. 578;

ğımız ve içerisinde 7101 hadisi derlediği *Râmûzü'l-ehâdîs* ünlüdür.³ Bu eser iki kısımdır. Birinci kısım büyük ölçüde ahlâk hadislerinden teşekkül eder. Ahkâm⁴, âdâb, tasavvuf, sosyal hayat, muâmelât bu kısımda yer alır. 701 hadisin yer aldığı ikinci kısımda ise, Hz. Peygamber'in (a.s.) vasfına, günlük hayatını nasıl değerlendirdiğine, ailevî ve beşerî münasebetlerine ilişkin hadisler derlenmiştir."⁵

Müellif, bu hadis derlemesini yine kendisi şerh etmiştir.⁶ Bu şerh *Levâmi'u'l-ukûl* diye meşhurdur. Eser beş cilt halinde matbu olup *Râmûz*'da geçen hadislerin açıklamaları için yararlanılacak ilk kaynak vasfını taşımaktadır.⁷

Gümüşhanevî'nin kendisi hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında onu tanıtan kitaplar bulunduğu gibi⁸ sempozyumlar ve bildiri kitapçıkları da vardır.⁹ Gümüşhanevî ile ilgili tasavvuf ve hadis sahalarında çalışılmış çeşitli tezler de mevcuttur. Ayrıca onun hakkında yazılmış birçok tanıtım yazısı, konferans metni ve makaleye de şahit olunabilmektedir. Ancak çeşitli yönleriyle ilmî çalışmalara konu edilen Gümüşhanevî'nin İslâm hukuku sahasındaki görüşleri ve daha özel olarak 'aile hukuku' hakkındaki fikhî görüşlerini konu alan herhangi bir çalışmanın bugüne kadar yapılmamış olması bizi bu araştırmaya ve incelemeye sevk etmiştir. Araştırmamız sonucunda edindiğimiz bilgileri şimdilik bildiri sınırları dahilinde sunacağız. Fakat Gümüşhanevî'nin bu sahadaki görüşlerini toplayarak ileride bir kitap halinde neşretmeyi planlamaktayız.

Çalışmamızda aile hukukundan bahsedeceğimizden ötürü kısaca Gümüşhanevî'nin izdivacı hakkında şunu kaydetmeliyiz: Gümüşhanevî, ömrünün sonlarına doğru Havva Seher Hanım adlı dul bir bayanla evlenmiştir. Evlendiğinde altmış altı yaşında olduğu belirtilir.¹⁰ Evlilik hayatının kısa sürdüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca kendisinin bu evliliğinden herhangi bir çocuğu olduğuna dair elimizde bilgi bulunmamaktadır.

Bu çalışmada Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin (ö.1893) eserlerinden hareketle aile hukuku ve ilgili meselelerin tesbitine gayret edilmiştir. Nikâh ve ilgili konular, bilhassa hadisler ve onların fikhî şerhleri üzerinden işlenmiştir. Bu çalışma ile nikâha dair eşlerin bilmesi icap eden belli başlı âdâb ve erkâna ve de hak ve yetkilere ışık tutulacaktır.

I. Nikâh

Nikâh tarafların şahitler huzurunda icap ve kabulleriyle mehir karşılığında akdettikleri, geçicilik şartı taşımayan birlikteliğe denir. Gümüşhanevî, nikâh tabirini tezevvüc ile açıklar¹¹ ki bu kelimenin Türkçe anlamı zevce edinmek veya evlenmek demektir.

3 Çakan, İsmail Lütfi, *Hadîs Edebiyatı*, İstanbul 1996, s. 141.

4 Kitapta fikhî hükümler ve kaideler bulunduğu bizzat müellifin kendisi tarafından söylenmiştir. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Râmûzü'l-ehâdîs*, Hulusi Matbaası, 2. Baskı, İstanbul 1326, s. 2.

5 Doğan, Lütfi, "Hacı Ahmed Ziyaüddin Efendi ve Râmuzu'l-Ehadis Adlı Eseri", *Geçmişte ve Günümüzde Gümüşhane Sempozyumu* (13-17 Haziran 1990), Ankara 1991, s. 574. *Râmuz* ile *el-Câmi'u's-sağîr* (Müellifi: Celâleddin es-Süyûtî (ö.911/1505) benzeşmektedir. Çakan, *age.*, s. 141.

6 Eser, *Levâmi'u'l-ukûl* (*Şerhü Râmûzü'l-ehâdîs*) adıyla meşhurdur.

7 Çakan, *age.*, s. 142. Bu şerhin Münâvî'nin *Fezû'l-kadîr* adlı kitabıyla benzeştiği gözlemlenmiştir. Karşılaştırma için bkz. Münâvî, Muhammed Abdürraûf (ö. 1031/1622), *Fezû'l-kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, (I-VI), Mısır 1356.

8 Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin Hayatı-Eseleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikati*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984; Niyazi Karabulut, *Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî*, Gümüşhane Belediyesi Kültür Yayınları, Gümüşhane 2005. Kitabın elektronik görünümü için bkz. <http://www.gumushane.gen.tr/index.php?pid=14#axzz2NyenVkj0>

9 *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri* 11-12 Temmuz 1992, Gümüşhane, haz. Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1992; *Bağcılar Belediyesi Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhanevî Sempozyumu, 1-2 Haziran 2013 İstanbul Bildiri Özetleri Kitapçığı*. Kitapçık için bkz. http://www.gumushanevisempozyumu.com/KD41_bildiri-ozetleri.html

10 Gündüz, *age.*, s. 73-75. Havva Seher Hanım'la ilk haccından sonra altmış üç yaşında iken evlendiği de söylenmektedir. Karabulut, Niyazi, *Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî*, Gümüşhane Belediyesi Kültür Yayınları, Trabzon 2005, s. 47.

11 Gümüşhanevî, *Şerhu Râmûzü'l-ehâdîs: Levâmi'u'l-ukûl min şerhi Râmûzü'l-ehâdîs (I-V)*, İstanbul, 1875-1877, II, 696.

Hiç kuşkusuz İslâm fıkında her hükmün bir sebebi vardır. Nikahın sebebi ise insan nevinin en güzel surette devam etmesinin nikâhla ilintili olmasıdır. Gümüşhanevî bunu şöyle dile getirir: Erkeğin evlilikten maksadı, neslin muhafazası ve nefsin korunması, evin düzeni ve yine malın muhafaza edilmesi olmalıdır. Sadece şehvet ve lezzet tatmini olmamalıdır.¹² Dünyanın düzen içinde devam ettirilmesi ancak bunu sağlayacak olan insan oğlunun tenasülünün ve nikâh akitlerinin düzenli şekilde yürütülmesi ile mümkündür.

Nikâhın rüknü icap ve kabüldür. Taraflardan birisinin nefsimi veyahut müvekkilimi veyahut da kızımı sana tezcic ettim deyip diğerinin de ben de tezevüc ettim yahut kendim veya müvekkilim yahut oğlum için kabul ettim demesi ile olur.¹³

Nikâhın şartı zevc ve zevce, şer'î mâniden hâli bulunmak ve âkidler, herbiri diğerinin icap ve kabulünü iştir olmak ve o esnada onların icap ve kabule dair olan sözlerini iştirici, hür ve mükellef iki müslüman şahit hazır bulunmaktır.¹⁴

İslâm dininde kimlerle evlenilemeyeceği muharremat âyeti¹⁵ olarak bilinen âyet başta olmak üzere Kur'an'da ve ayrıca hadislerde sayılmış, daha sonra nikâhın mânileri başlığı altında fıkıh eserlerinde düzenlenmiştir. Özetle ifade edilecek olursa kan hısımlığı, evlenmeden doğan hısımlık ve süt hısımlığının başta gelen evlenme engelleri arasında yer aldığını söylemek mümkündür.

Ayrıca iki akrabanın bir nikâh altında olması Hz. Peygamber'in hadisi ile yasaklanmıştır. Bu şekilde kıyılan nikâh haramdır ve bu noktada icma mevcuttur. Sözü edilen meseledeki hadiste şöyle buyurulmuştur: Kadın halasının üzerine, hala da kardeşinin kızı üzerine ve kadın teyzesinin üzerine, teyze de kız kardeşinin kızı üzerine, büyük kız küçük kız üzerine, küçük de büyük üzerine bir nikâh altına getirilemez.¹⁶

Nikâhın Hükümü

Nikâh ile karı koca arasında oluşan zevciyyet bağı sonucunda şer'an izin verilen daire içinde eşler birbirinden istimta etme hakkını alırlar. Bu nikâhın sağladığı bir helâlliktir.¹⁷ Bundan başka evlenmeye bağlı oluşan yakınlık (musaheret) dolayısıyla eşlerin herbirisinin usul ve fūrûu, diğerinkilere yukarıda da söylendiği üzere nikâhlanma bakımından haram olur. Nikâh akdi ile doğan bir başka hüküm ise eşlerden birinin vefatında diğerinin ona mirasçı olmasıdır.¹⁸

Sahih akde göre vâki olan bir nikâh ile kadın hakkında diğer kimse ile akde mâni olmak ve kadın kocasının nef'i / faydası için nefsinin tutmak ve binaenaleyh evden ancak kocasının izni ile çıkabilmek ve mehir ve nafaka kocaya ait olmak dahi nikâhın hükümlerindedir.¹⁹

Bunun dışında nikâhın sıfatı kişiden kişiye bağlı olarak ayrı ayrı hükümler ile tanımlanır. Bu noktada Gümüşhanevî'nin de belirttiği üzere "Nikâh benim sünnetimdir."²⁰ hadisinden İslâm âlimleri şu hükümleri çıkartmıştır: Nikâh yani evlenmek itidal halinde sünnet-i müekkede, kuvvetli arzu ve iştiağın bulunması halinde vâcip, eşin hukukunun yerine getirilemeyece-

12 Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdîs (Letâifü'l-hikem)*, s. 134-135; Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdîs (Câmi')*, s. 37.

13 Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, Münâkehât ve Mufârekât (3. Kısım), Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1324, s. 14-15.

14 Mehmed Zihni, *age.*, s. 16.

15 Nisâ 4/23.

16 *Râmuz*, s. 480, nr. 6.

17 Esasen yabancı kadınla münasebet haramdır. Ancak nikâh bağı ile -zarureten- helâl kılınmıştır. Bu da eşyaların aslında haram olduğu kaidesine uygundur. Öte yandan bazı hadis ehli de eşyada aslanan haram olmasıdır demiştir. Bir ifade ise şöyledir: Bizim mezhebimize göre uygun olan tevakkuftur. Yani her şeyin bir hükmü vardır ancak fiil sahasına dökülmedikçe onun hakkında hüküm veremeyiz. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı (Câmiu'l-mütûn Tercümesi)* trc. Abdülkadir Kabakçı, Fuad Günel, İstanbul 1996, s. 220-221.

18 Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, s. 19-20.

19 Mehmed Zihni, *age.*, s. 20.

20 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 696.

ğinden korkulması halinde ise mekruhtur. Gümüşhanevî bu görüşü Dürer adlı kitaptan nakletmiştir.²¹ Bunun yanında zulüm korkusu bulunması halinde mekruh ve kesin zulüm olacağı bilinmesi halinde ise nikâh haram olur.²²

Evlilik Kurumunun Önemi

Dinin maksatlarına katkı sağladığı için dolaylı olarak evliliğin bir ibadet sayıldığını ifade eden âlimler çıkmıştır. Şâri'in, yapılmasını teşvik ettiği işlere vesile olan evliliklere ibadet olarak bakılmıştır.²³

Hadiste şöyle buyurulmuştur: Nikâh, benim sünnetimdir. Kim ki benim sünnetimi yapmazsa benden değildir. Evlenin, zira ben, sizin çokluğunuzla diğer ümmetlere karşı iftihar ederim. Kim güç sahibi ise evlensin. Kim de bulamazsa oruç tutsun.²⁴

Evlendiği için kimse kınanamaz. Çünkü evlilik, dinin teşvik ettiği ve tesis edilmesini hoş karşıladığı bir kurumdur.²⁵ Ayrıca Kur'an'da nikâhın tavsiye edilmesi; hadiste de "iki kişi arasında nikâh hususunda şefaathat, şefaatin efdalindedir."²⁶ buyurulması, konunun önemini iyice ortaya koyar.

Buna göre evlenmek büyük çoğunluğu teşkil eden insanlar hakkında sünnet-i müekkede, evlenmemek ise mekruhtur. Nitekim (Resûlullah) tebettülü (ademü't-tezevvüc: evlilik yapmamak) yasaklamıştır.²⁷ Ancak bu yasaklamanın genel manada olmadığı yani herkese şamil olmadığı burada belirtilmelidir.

Gümüşhanevî nikâhlanmanın değeri ve önemi hakkında şöyle düşünür: Cenab-ı hakkın eşlere nikâh yoluyla fazlından bahşettiği meşrû birlikteliği ve sevinci bırakıp da meşrû olmayan yollarla birliktelik ve saadet arayanlara bunun karşılığında fakirlik ve meskenet cezası verilir. Diğer ifadeyle bir toplumda evlilik değil de zina artarsa bunun doğal sonucu olarak o toplumda fakirlik ve sefaletin çoğalması kaçınılmazdır.²⁸

Nikâh Akdinden Önceki Safha

Evlenmenin amacının insan neslinin devam ettirilmesi olduğunu daha evvel belirtmiştik. O nedenle evlenme akdinin gerek öncesinde gerek tesis edilmesi esnasında gerekse de sonrasında bazı düzenlemeler mevcuttur. Zira konu insan olunca hukukî tasarrufların da nizama uygun şekilde incelenmesinin önemi bir kat daha artıyor denebilir. Bu bağlamda nikâha tekkaddüm eden yani önceden yapılacak hususiyetler de nikâh âdâbıyla ilgili olduğu için kısaca ele alınacaktır. Bu bölümde eş seçimi, kız isteme, nikâhta veli izni, nikâhın ilan edilmesi, vb. konular incelenecektir.

Kız İsteme

Hz. Peygamber, bir hanımı nikâhlamak istediğinde ona "cefne"yi hatırlatırdı. Cefne, bir sini adıdır. Bu tabir burada maddeten geçim genişliğini ifade etmek için kullanılmıştır.²⁹

İstenecek kızın veya kadının evliliğe teşvik edilmesi gerektiği konusu yer yer Gümüşhanevî'nin eserlerinde kaydedilmiştir. Evlendikleri takdirde kadınların bolluk içinde yaşama im-

21 Gümüşhanevî, *age.*, II, 696. Ayrıca Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Dürerü'l-hükkâm Şerhü Gureri'l-ahkâm*, (I-II), Dâru İhyâi'l-kütübü'l-Arabiyye, yy, ts., I, 326'ya bakılabilir.

22 Mehmed Zihni, *age.*, s. 20-21.

23 Evliliğin ibadet olmadığı da söylenir. Meselâ müstehab seviyesinin altında kalan evliliğe ibadet nazarıyla bakılmamıştır. Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 697.

24 *Râmuz*, s. 239, nr. 5; Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 696.

25 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 697.

26 *Râmuz*, s. 449, nr. 3.

27 Gümüşhanevî, *Mülhakâtu Garâibi'l-ehâdis*, s. 62.

28 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 498.

29 *Râmuz*, s. 531, nr. 5.

kânına kavuşacakları hatırlatılmış³⁰, söz konusu bolluk ise “mehir, nafaka, bol yiyecek ve erzak”³¹ ile örneklendirilmiştir.

Kız isteme konusunda bir çok hadîs-i şerîf mevcuttur. Bunlardan Gümüşhanevî'nin de eserinde yer alan şu örnekler sayılabilir:

Bakire alın. Zira onların ağzı daha tatlıdır. Doğum yapabilme cihetinden verimli ve aza da kanaatkâr olurlar (Buna binaen kız almak, dul almaktan müstehaptır.)³².

“Kız alsan olmaz mıydı ki, onunla şakalaşırdın. Hayatınız tatlı olurdu. Hz. Cabir'den (r.a.) naklen, o demiştir ki: Resûlullah bana sordu ki, kızla mı dulla mı evlendin? Dedim ki dul aldım. Onun üzerine yukarıdaki hadis vârit oldu.”³³

“...Bir de bir kimse kardeşinin evlenme teklifinde bulunduğu kadına, o nikâhlanıncaya veya vaz geçinceye kadar talib olmasın.”³⁴

“Sizden birisi bir kadınla evlenmek istediğinde, imkân bulursa, nikâhını destekleyici olacak vasıflarına nazar etsin.”³⁵

“Allah Teâlâ, sizden bir erkeğin kalbine, bir kadını nikâhlama arzusu vermişse, o kimsenin o kadına bakmasında bir beis yoktur.”³⁶

“Sizden birisi bir kadına talib olduğunda, güzelliğinden sorduğu gibi saç hakkında da bilgi alsın. Zira saç iki güzellikten birisidir.”³⁷

“Git, ona bak. Zira böyle yapman yani evlenmek istediğin kimseyi görmen, aranızın daha iyi olması için daha uygundur.”³⁸

Kız istemenin hadiste dile getirilen bir de kader boyutu bulunur ki şöyle anlatılır: Eğer sana İsrail (a.s.), Cebrail (a.s.), Mikail (a.s.) ve Hamele-i Arş, aralarında ben de olduğum halde dua etseydik, sen ancak senin için yazılan kadınla evlenirdin. Sahabeden bir zatın Hz. Peygamber'e “Bir kadını almak istiyorum, dua et.” demesi üzerine bu hadis vârit olmuştur.³⁹ Görüldüğü üzere nikâh meselesinin insan iradesi yanı sıra kader ile ilişkili olduğu bir yönü daha bulunmaktadır.

Hz. Peygamber, kadınlardan birini nikâhlamak murad ettiklerinde perde arkasından: “Ey kızım filan adam seni istiyor. Onu istemiyorsan (hayır) de. Zira hiç kimse (hayır) demekten utanmamalıdır. Eğer razı isen bil ki senin (sükûtun) ikrardır” derdi.⁴⁰ Hz. Peygamber bunu akrabalarından bir kadın için yahut da çok yakın ashabının kız çocukları hakkında böyle yapardı. Dolayısıyla velisi bulunduğu kimseleri evlendiren her bir kimsenin bu kurala riayet etmesi müstehaptır. Zira bu hem insanın hoşuna gider, hem de ileriki sonuçları bakımından daha sağlıklıdır.⁴¹

Yetim kız, kendi nefsi hakkında muhayyer bırakılır. Sükût ederse ikrardan sayılır. Eğer çekinirse onun üzerine cevaz yoktur.⁴²

30 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, V, 476.

31 Gümüşhanevî, *age.*, V, 592.

32 *Râmuz*, s. 317, nr. 9.

33 *Râmuz*, s. 324, nr. 2.

34 *Râmuz*, s. 175, nr. 12.

35 *Râmuz*, s. 44, nr. 1.

36 *Râmuz*, s. 35, nr. 14.

37 *Râmuz*, s. 44, nr. 2.

38 *Râmuz*, s. 67, nr. 8.

39 *Râmuz*, s. 357, nr. 9.

40 *Râmuz*, s. 524, nr. 14.

41 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, V, 442.

42 *Râmuz*, s. 241, nr. 3. Bu hadisin şerhi için ve fıkhı kaynaklarından nakil ile verdiği bilgi için bkz. Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 174.

Kişi evleneceği adaya bakabilir. Bunda bir sakınca yoktur. Konu hakkında Gümüşhanevî, İslâm fıkında yer alan kolaylaştırma ilkesinden bahseder. Meselâ der ki: “Hekimin ve şahidin (dünür gidilen kıza) bakması, bakmaksızın nikâhın câiz olması da kolaylıklar cümlesindedir. Çünkü herkes, kızına veya kardeşine her talip olanın bakmasına rıza göstermeyebilir.”⁴³

Evlenmek istediği kimseye bakmaya özel olarak verilen bu izin fitneye düşme korkusu olmadığı takdirde ve ihtiyaç kadarıyla sınırlıdır. Esasen bu iznin Şâri’ tarafından verildiği de kaydedilir.⁴⁴ Ayrıca bakılacak azaların eller ve yüzden ibaret olduğu da hatırlanmalıdır.

İmam Ebû Hanîfe nikâhın velisiz ve bakmaksızın yapılabileceğini de söylemiştir.⁴⁵

Konuyla ilgili olduğu için şu hadisleri de nakletmekte fayda görülmüştür:

“Kadınları evlenmelerinde hüküm sahibi ediniz. Bu hususta dul kadın arzusunu açıklar; kızın rızası ise susmasıdır.”⁴⁶

“Yetim kızın kendisine sorulur. Eğer susarsa, bu, kabul ediyor demektir. Şayet istemezse, artık onun nikâhını yapmaya imkân yoktur.”⁴⁷

“Dul (nikâh hususunda), velisinden fazla söz sahibidir. Kız olursa babası kendisi hakkında fikrini sorar. Kızın susması izin sayılır.”⁴⁸

“Hususi velisi olan kimseyi, umumî veli durumunda olan hâkim evlendiremez.”⁴⁹

Kız isteme usulü ise şu şekilde özetlenebilir: Kız istemeye erkeğin velisi, anne veya babası, büyükleri, amcası, dayısı ve bunlardan herhangi biri yoksa başka yakınları da gidebilir. Esasen evlenmeyi düşündüğü kıza bizzat erkeğin istemesi de mümkündür. Fakat bu noktada örf ve âdet neyi öngörüyorsa ona riayet etmek daha uygundur.

Hatta erkek tarafı güzel ahlâkı, fazileti ve dindarlığı ile temayüz etmiş biri ise bu takdirde kız tarafı da ona teklif götürebilir. Bunda dinen herhangi bir sakınca yoktur.

Bu sözünü ettiğimiz kız istemenin Allah’ın emri ve Hz. Peygamber’in sünneti olduğu unutulmamalıdır. İsteme sonucu cevap müsbet ise bu uygun bir şekilde açıklanmalı ve mâkul bir süre içinde nikâh akdi yapılmalıdır. Eğer nikâhtan önce bir nişan yapılmış ise bunun süresi iyi ayarlanmalı ve çok fazla uzatılmamalıdır.

Bir kimse bir bayanı isteyip talep ettiğinde ve onunla evleneceği zaman siyah boya ile boyanmış olduğunda bunu ona bildirmesi gerekir. Yani karşı tarafın, erkek tarafını olduğundan daha genç zannetmesine sebebiyet verilmemeli, kadının erkeğe olan arzusu bu şekilde çekilmemelidir. Erkek aday zengin olsa da genellikle kadınlar yaşlı bir kimseyi arzu etmezler. Sonuç olarak aldatmanın tasvib edilmediği söylenebilir.⁵⁰

Nikâhta Veli İzni

Velinin izni nikâhta şart olarak aranır.⁵¹ Çünkü hadiste şöyle buyurulmaktadır: Velisiz nikâh olmaz. Velisi olmayanın velisi (sultandır) hükümdür.⁵²

43 Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 238.

44 Gümüşhanevî, *Levâmi’*, I, 235.

45 Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 239.

46 *Râmuz*, s. 5, nr. 2.

47 *Râmuz*, s. 251, nr. 5.

48 *Râmuz*, s. 199, nr. 8; Gümüşhanevî, *Levâmi’*, II, 390.

49 Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 261.

50 Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdis (Letâifü'l-hikem)*, s. 43.

51 Mehmed Zihni, *age.*, s. 18.

52 *Râmuz*, s. 482, nr. 9; Gümüşhanevî, *Levâmi’*, V, 111, 112; Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdis (Câmi’)*, s. 43.

Gümüştanevî bu noktada Şu açıklamaları yapar: Konuyla ilgili hadisi Hanefî âlimler öyle anlaşılıyor ki çocuklar ve mecnun olanlar için tahsis etmiş ve bunlar dışındaki kadınların kendi kendilerini nikâhlanmalarını geçerli saymıştır. Oysa ki bu mana hadisin zahir manasına uygun dıŐmemektedir. Buna karşılık İmam Şâfiî ve cumhurun görüşüne göre bir bayanın kendi kendisini evlendirmesi câiz değildir. Hatta İmam Şâfiî'ye göre nikâhladıktan sonra velisi izin verse de yapılan akit batıdır.⁵³ Bu mevzûda başka rivayetler de mevcuttur. Meselâ evliliğin veli izni ile birlikte âdil iki Şahit huzurunda ve hatta mehir belirlendikten sonra geçerli olacağını ifade eden hadisler nakledilmektedir.⁵⁴

Bu manayı Şu hadis de desteklemektedir: Hangi kadın ki velisinin izni olmadan evlenmiŐse, nikâhı batıdır. Nikâhı batıdır. Nikâhı batıdır. Zifaf olmuşsa kadın için mehir hakkı vardır. Bir kadın ki velisi yoktur; velisi sultandır.⁵⁵

Gümüştanevî Şunları kaydetmiştir: Fıkha göre bir kadın kendisini ancak velisinin izni varsa nikâhlayabilir. Hadis, bir bayanın nikâh akdine doğrudan teŐebbüsten men edildiği manasını vurgulamaktadır. Bu görüş Şâfiî âlimlere aittir. Hanefî âlimler ise hadisin sağireye (küçüklere), cariyeye ve mükâtebe olan köleye tahsis edilmiş olduğunu söylerler. Yani Hanefîler, hadisin hükmünü yetişkin bayanların kendilerini nikâhlayabileceklerine hamletmiŐlerdir. Zira bütün tasarruflarındaki yetki kullanımını buna emsal teşkil eder. Ancak Hanefîler'e Şu Şekilde itiraz edilmiştir. Sağire (küçük kız) kelimesi hüküm mevzûlarında imrae (kadın) kelimesinden apayrı bir tabirdir.⁵⁶

EŞ Seçimi

Evlenirken sırf zahir güzelliğe veya sırf mala ve mülke iltifat ederek değil de evleneceği adaya onun dindarlığı ve diğer ifade ile adâlet sahibi olması gözüyle bakıp evlilik kararı veren kimsenin bu sahih niyeti sayesinde fakirlik ve yoksulluk çekmeyeceği ve başkasına muhtaç olamayacağı kaydedilmiştir.⁵⁷ Dolayısıyla tercih yaparken dindar olan adayın öncelenmesi tavsiye edilmiş olmaktadır.

“Kadın; dini, malı ve güzelliği için nikâhlanır. Bak din sahibine, elin toprak olası.”⁵⁸

Gümüştanevî, eş seçiminde Şunlara dikkat edilmesini söyler:

“Tohumlarınızı atacağınız tarlayı seçiniz”⁵⁹ yani nikâh yerlerini iyisinden isteyiniz. Nikâhlayacağınız eŐlerde ve nutfelerinizi atacağınız rahimlerde kirlilik hali bulunmasın.

Adayda akıl, iffet ve haya vasıfları bulunsun. Bunlar esas vasıflardır. Fetanet ve ev maslahatlarıyla ilgili bilgi, aklın alt bölümleridir. Kalp inceliği, tatlı dilli olmak, kocaya itaat etmek ve ona hizmetkâr olmak ise iffetin alt bölümleridir. Örtünmek, takva olmak, (kût) yiyeceği gizlemek, dışarı çıkmaya meyli bulunmamak ki dışarı çıkma işi genellikle kutlama törenleri yahut baŐsađlıđı ve yahut da hamama gitmek gibi nedenlerle görölür, bunlara karşı aşırı derecede meylin bulunmaması da haya ile ilgili alt bölümlerden sayılır.⁶⁰

Hanımın ise evleneceği kimsenin sadece dış görünüşüne aldanmaması gerekir. Erkek aday daha evlenmeden önce kendisinden nefret edilmesin diye üstün vasıflarını öne çıkartarak, kusurlu yönlerini kapatarak ve güler yüz göstererek bayan adaya yanaŐırsa buna dikkat

53 Gümüştanevî, *Levâmi'*, V, 111; Gümüştanevî, *Garâibü'l-ehâdis (Letâifü'l-hikem)*, s. 160.

54 Gümüştanevî, *Levâmi'*, V, 112.

55 *Râmuz*, s. 182, nr. 8.

56 Gümüştanevî, *Levâmi'*, II, 286.

57 Gümüştanevî, *age.*, I, 257.

58 *Râmuz*, s. 107, nr. 6.

59 Gümüştanevî, *Garâibü'l-ehâdis (Letâifü'l-hikem)*, s. 134. Bkz. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, III, 237.

60 Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, III, 237.

edilmelidir. Erkeğin evlilikten maksadı, neslin muhafazası ve nefsin korunması, evin düzeni ve yine malın muhafaza edilmesi olmalıdır. Sadece şehvet ve lezzet tatmini olmamalıdır. Kadınların iyi bir aileden olmaları tercih nedenidir. Çünkü çocuk, annesinin soyuna çeker ve ona benzer. Bu noktada süt annelerin de aynı hükme tâbi olduğu söylenir. Ayrıca denk olanlarla (küfüvv) nikâh yapılmalıdır.⁶¹

Nitekim hadiste “Siz siz olun çöplükte yetişen bitkiden sakının.” yani kötü çevrede büyümüş olan güzel kadından uzak durun buyrulur.⁶²

Nikâhın İlan Edilmesi

Nikâhın ilan edilmesi gerektiği hususunda Hz. Peygamber'den bize ulaşan bir takım rivayetler bulunur. Nikâhta helâl ile haram arasını vasleden şeyin def ve ses olduğu, nikâhın aleni olması gerektiği⁶³, Hz. Peygamber'in gizli nikâhtan hoşlanmadığı ve nikâhın def ile ilanını istediği⁶⁴ şeklindeki haberler bu sözü edilen rivayetler arasında yer alır.

Nikâhların açıktan olmasını öngören ve gizlenmesinden sakındıran bir haber ise *Garâibü'l-hadis*'te şu şekilde geçer: “Nikâhı ilan edin, onu mescidlerde kıyın ve üzerine def çalın. Bir koyun ile de olsa biriniz bir düğün yemeği versin.⁶⁵ Sizden birisi kız istediği ve siyah boyaya boyandığı zaman bunu kıza bildirsün ve karşı tarafı sakın aldatmasın.”⁶⁶

“Nikâhı ilan ediniz yani açık biçimde sevinci dışa vurun, aleni yapın ve nikâhla diğer törenler arasındaki fark bir ziyafet yemeği olsun.” Bu hadis gizli nikâhın yasaklandığı manasını taşır. Ancak nikâhın ilanının keyfiyeti konusunda ihtilâf vardır. Ebû Hanîfe iki erkek yahut bir erkek iki kadının huzurundaki nikâhın aleni nikâh olduğunu söyler. İmam Şâfiî ise en az iki âdil erkeğin bulunduğu her nikâhın, gizli nikâh kapsamından müstesna olduğunu söyler. İsterse nikâhın gizlenmesi hususunda birbirleriyle anlaşmış olsalar dahi böyledir.⁶⁷

Bazı İslâm hukukçuları ise hadiste emredilen ilan şartının şahit tutma olduğu görüşünü savunmuştur. Malikî hukukçular ise gizli nikâhın, şahitlerin gizlemek üzere kendi aralarında anlaşma yaptıkları nikâh şekli olduğunu söylemiştir. Malikî hukukçulara göre nikâhta ilan şartı farzdır ve şahit bulundurmamak bunun yerini alamaz. Genel olarak burada ifade edilmek istenen, nikâhın herkese ilan edilip duyurulmasıdır.⁶⁸

Nikâhın mescidlerde yapılması ifadesi ile nikâhın açıktan yapılması ve duyurulması vurgulanmıştır. Çünkü mescidler, en başta gelen hayır ve fazilet mahfilleri olarak bilinir. “Nikâhta def çalın” kısmı ise düğünün sevinç gösterisi olması sebebiyledir. Eğer mescidin def çalınmaktan korunması gereken bir yer olduğunu; ancak bu şekilde nasıl emredildiğini sorarsan ben de derim ki: Maksat mescidin içinde def çalınması değildir, mescidin dışında çalınmasıdır. Mescidin içinde yerine getirilmesi gerekli olan emir ise sadece nikâhın akdedilmesidir.⁶⁹

Ayrıca bu hadis; düğünlerde, kutlamalarda, sevinç ızharı yapılan merasimlerde def çalmanın helâl olduğunu anlatır. Hanefîler erkekler için bunu mekruh, İmam Şâfiî ise bunu mubah kabul etmiştir. Ona göre isterse zil ve çan ile de olsa. Çünkü Şâri' (Hz. Peygamber), yanında def çalındığı halde O buna ses çıkarmamıştır. İbn Hacer, bu hadis ile def çalınabileceğine istidlal edildiğini söylemiştir. Def çalma hakkında çeşitli rivayetler vardır. Rivayetlerdeki ‘def çalınız’

61 Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdis (Letâifü'l-hikem)*, s. 134-135; Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdis (Câmi')*, s. 37.

62 “İyyâkum ve hadrâe'd-dimen.” Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdis (Câmi')*, s. 27.

63 *Râmuz*, s. 322, nr. 11.

64 *Râmuz*, s. 560, nr. 10.

65 *Râmuz*, s. 158, nr. 4.

66 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdis (Câmi')*, s. 11.

67 Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdis (Letâifü'l-hikem)*, s. 42.

68 Gümüşhanevî, *age.*, s. 42.

69 Gümüşhanevî, *age.*, s. 42.

sözüne dayanarak hükmün sadece kadınlara mahsus olmadığını, erkeklerin de bu kapsama girdiği iddia edilmiş ise de bu görüş ona göre zayıftır. Çünkü erkeklerin kadınlara benzemesini yasaklayan umumî kural nedeniyle böyledir. Def çalma konusundaki kuvvetli hadislerde Hz. Peygamber tarafından verilen izin kadınlara mahsus olduğu ve erkeklerin bu noktada kadınlarla bir olamayacağı manası vardır.⁷⁰ Düğün yemeği kısmında ise düğün sahibinin ziyafet amacıyla bir koyun keserek bunu ikram etmesi tavsiye edilir.⁷¹

Hz. Peygamber'in, evlendiğinde veya birini evlendirdiğinde hurma saçmakta oldukları⁷² söylenir.

Esasen dikkat edilmesi gereken bir konu vardır ki o da velime yemeği verilmesidir. Velime evlenen tarafların düğün yemeği ikram etmesi anlamındadır. Konuyla ilgili çeşitli rivayetler mevcuttur. Evlenen kimselerin bu daveti vermeleri tavsiye edildiği gibi buna katılmak da ayrıca bir borçtur.⁷³ Bu noktada velimenin bir ziyafet olma vasfı yanında aynı zamanda bir çeşit duyuru niteliği taşıdığı da söylenebilir.

Hadiste buyurulduğu üzere bir kimse düğün yemeğine davet edilir de gitmezse, Allah ve Resûlüne âsi olmuş olur. Davetsiz de giderse, hırsız girer talancı çıkar. Yani bir düğün davetidir, menhiyat yoksa vâcip mertebesindedir.⁷⁴

Nikâh akdinin oluşumu ile ilgili bu bilgilerden sonra, şimdi nikâhın sonuçları kısmına geçilecektir. Bu kısımdan itibaren "mehir, duhul ve halvet, kocanın karısına karşı görevleri, nafaka sorumluluğu, kadının kocasına karşı görevleri ve çocuk bakımı" konularına yer verilecektir.

Evliliğe Gücü Yetmek ve Mehir

Hadis kaynaklarında genç yaşta evlenmenin önemini ortaya koyan çok sayıda hadis rivayet edilmiştir. Meselâ bunlardan birisini ele alacak olursak şunu görürüz: Hangi delikanlı ki, genç yaşında evlenirse, onun şeytanı şöyle bağırır: "Eyvah, dinini benden korudu."⁷⁵ Bu hadiste "din" tabiri, "dinin büyük kısmını" korumak anlamında yorumlanmıştır.⁷⁶

Bu hadisle yakın anlamda olan diğer bir hadis şerhinde ise şu ifadeye yer verilir: Sizden biriniz evlenince onun şeytanı (azab içinde) şöyle bağırır: Eyvahlar olsun! İmanlı insanoğlu evlenerek dininin üçte birini benden korudu.⁷⁷

Bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadiste özellikle gençlere hitap edilmekte ve şöyle buyurulmaktadır: "Ey gençler topluluğu sizden biriniz evlenmeye gücü yetiyorsa evlensin." Gümüşhanevî bu hadiste geçen evlenme sözünü açıklamış ve 'kişi evlilik akdinin gereği olan görevleri yerine getirmeye kendisinde güç buluyorsa o takdirde evlilik tavsiye edilir' demiştir.⁷⁸

Bunlar mehir ve nafaka yükümlülükleri olarak da anlaşılmıştır.⁷⁹ Çünkü evlilik kişinin gözünü haramdan koruduğu gibi iffet ve namusunu da harama düşmekten koruyan bir vazife görür. Öte yandan evlenmeye gücü bulunmayanlar ise 'oruç tutsun' buyurulmuştur. Bu ise evlilik için belli bir erişkinliğe sahip olduğu halde evlenemeyenlere bir tavsiye niteliğindedir.

70 Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdîs (Letâifü'l-hikem)*, s. 43. Karşılaştırma için bkz. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fet-hü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut 1379, IX, 226.

71 Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdîs (Letâifü'l-hikem)*, s. 43. Ayrıca bkz. Buhârî, *Nikâh*, 55, 56.

72 *Râmuz*, s. 535, nr. 6.

73 *Râmuz*, s. 45, nr. 15.

74 *Râmuz*, s. 420, nr. 7.

75 *Râmuz*, s. 179.

76 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 276.

77 Gümüşhanevî, *age.*, I, 256.

78 Gümüşhanevî, *age.*, V, 271.

79 Gümüşhanevî, *age.*, V, 271.

dir.⁸⁰ Çünkü açlık kişinin şehvetini kırar ve meni israfından dolayı başına gelecek şerden onu korur. Burada az yemek ile şehvetin kırılması anlatılmaktadır. Yeme ve içmenin dizginlenmesi halinde kişinin kendini kontrol etmesi kolaylaşacaktır. Çünkü bazen oruçlu olduğu halde tam manasıyla orucun hakkını veremeyenlerin de bulunduğuna işaret edilmiştir. Dolayısıyla ideal olan oruç, kendisi ile açlık ve şehvetin kırıldığı oruçtur.⁸¹ Bu noktada Hz. Peygamber'in ümmeti hakkındaki iki endişesi dile getirilmekte ve "riya ile gizli şehvete" karşı bir uyarı yapılmaktadır. Gizli şehvet hali ile anlatılmak istenen ise kısaca şudur: Kişinin oruçlu bulunduğu halde kendisine canı çektiği bir şey takdim edilince orucunu terketmesidir.⁸²

Bir hadiste ise şöyle buyrulur: Her hangi bir kimse, mehrini vermemeye niyet etmiş olarak, bir kadın alsın, öldüğü zaman zanidir. Yine bir kimse, birisinden, bedelini ödememeye niyet ederek, bir şey satın alsın, öldüğü gün haindir ve hainin yeri de cehennemdir.⁸³ Hadiste geçen mehir ile ilgili ifadenin şerhi şöyledir: Bu niyet, zinanın künyesi, günahı da zinanın günahı olarak kabul edilmiştir.⁸⁴

Evlenmeden önce nikâhın sıhhat şartlarından sayılan mehir hakkında şu hadisler karşımıza çıkmaktadır: Mehir olarak, demirden bir yüzük mukabilinde olsa da yine evlen.⁸⁵

"Kadının uğurundandır; nikâhının ve evlenmesinin kolay, mehrinin hafif ve çocuk dünyaya getirişinin kolay olması."⁸⁶

Gümüşhanevî mehrin önemini vurgulayan şu ilginç meseleye yer verir: Soru: Hangi baba kızını denk biri ile evlendirdiği halde, İmâm-ı Âzam'a göre bu nikâh sahih değildir? Cevap: Kızının mehrini, emsalinin mehrinden az tayin ederek kızını nikâhlayan sarhoş babanın kıydığı nikâh.⁸⁷

Konuyla ilgili birkaç örnek hadis şöyle nakledilmektedir:

"Kadının dişiliğinden istifade, mehri mukabilidir."⁸⁸

"Ödemeniz en haklı olan şartlar, mehrilerdir."⁸⁹

"Kadınlarla evlenin. Zira onlar mal getirir." (Yani nikâh kısmet açar.)⁹⁰

"Bekârları evlendiriniz. Yakın akrabaların bu evlilikte üzerinde anlaşmaya vardıkları (mehir) isterse bir tutam misvak ağacı dalı olsa da."⁹¹

Gümüşhanevî'nin mehir hakkındaki bazı açıklamalarına burada yer vermek istiyoruz: Kadınların bereketçe en önde geleni evlenirken sıkıntısı ve masrafı az olanıdır.⁹²

Gümüşhanevî der ki: Kadınların eşlerine külfet çıkartmayanları övülmüştür. Bir rivayette "eşine en az sıkıntı verenidir" denir. Bununla dünya hayatının süslerine ve şehvetlerine düşmeksizin az helâl ile kanaat eden kadın kastedilmiştir. Kanaat ettiği için dünyanın külfetini kocasına yüklemeyen ve hafifleştirir. Bu sayede kocası da harama veya şüpheli işlere tevessül

80 Gümüşhanevî, *age.*, V, 272.

81 Gümüşhanevî, *age.*, V, 272.

82 Gümüşhanevî, *age.*, V, 275.

83 *Râmuz*, s. 181, nr. 2. Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 283.

84 Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdis (Letâifü'l-hikem)*, s. 224.

85 *Râmuz*, s. 250, nr. 11. Ayrıca bkz. Buhârî, *Nikâh*, 52.

86 *Râmuz*, s. 450, nr. 1.

87 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-mütûn Tercümesi*, s. 229.

88 Gümüşhanevî, *age.*, s. 245.

89 *Râmuz*, s. 112, nr. 10. Ayrıca bkz. Buhârî, *Nikâh*, 53.

90 *Râmuz*, s. 250, nr. 12.

91 Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdis (Câmi')*, s. 14.

92 Gümüşhanevî, *age.*, s. 11.

etmez. Hem bedeni hem de kalbi her türlü sıkıntıdan ve tekellüften müsterih olur. Dolayısıyla da bereket büyür. Kadının mehir ve sadak bakımından daha kolay olanının bereketli olduğu da ifade edilmiştir. Böylece koca hanımına rıfk ile davranmaya özen gösterir. Cenâb-ı Hak Refik olup rıfk ile muameleyi her işinde sever. Urve der ki kadının ilk kötülüğü mehrinin çok fazla olmasıdır. Deylemî'de ise "Sadaklarda yani mehirlerde kolaylığa gidiniz." denmektedir. Çünkü erkek, kadına mutlaka bu mehri verir; ancak bu onun içinde o kadına karşı bir tesir bırakır.⁹³

Öte yandan mehir bahsinde sükûtun konuşma yerine geçtiğini de örnekleyen şu mesele zikredilmeye değer görülmüştür: Buna göre evlenmeden önce susan bakire kızın susması ikrar yerine geçtiği gibi mehir mevzûunda da sessiz kalması ikrar yerine geçer.⁹⁴

Duhul ve Halvet

Nikâh akdinin gereği olarak mehir verildikten sonra bu akdin güçlendirilmesi cinsel mukarenet ile sağlanır. Bu yakınlığa duhul adı verilir.

Halvet ise zevc ile zevce izinleri olmadıkça üçüncü şahsın kendilerine ıttılardan emin oldukları bir yerde yalnız bulunmalarından ibarettir.⁹⁵ Geçerli bir halvet ile tek başına şu sonuçlar ve haklar meydana gelir: Gusûl, ihsan, kız çocuklarının haramlığı, üç talâk ile boşanmış kadın hakkında ilk eşine helâllik, ric'at; miras hakkı değilse de nesebin sübutu, iddet, nafaka ve mehir hakları.⁹⁶

Gümüshanevî, halvet hakkında şunları söylemiştir: Bir adam, uyuyan bir adamın bulunduğu yerde, bir kadınla halvette kalırsa, bu halvet sayılmaz. Bunun dışında bir adam uyurken yabancı bir kadın gelir onun yanında durursa halvet sayılır. Yani başbaşa kalmış sayılırlar. Ayrıca bir kadın uyurken yabancı bir adam onun bulunduğu yere girer ve bir müddet kalırsa halvet sayılır.⁹⁷

Yabancı bir kadınla halvette (başbaşa) kalmak haramdır. Alacaklı ise ve kendisinden kaçırırsa bir harabeye girmişse o zaman halvette kalmasında bir mahzur yoktur. Yine yaşlı ve çirkin bir kadınsa mahzurlu değildir. Bir erkek, mahremi olan bir kadın ile halvette kalabilir, mahzuru yoktur; ancak karısının kız kardeşi ve süt kız kardeşi ile başbaşa kalamaz.⁹⁸

Halvetin yasaklığına işaret eden bir hadiste şöyle buyrulur:

Kadınlarla bir arada yalnız kalmaktan sakın. Nefsim yed-i kudretinde olana yemin ederim ki, bir kişi bir kadınla yalnız kalmaz ki, aralarına şeytan girmiş olmasın. Bir kimsenin çamur veya balçığa bulaşmış bir hınzırla sıkışık durumda olması, o kimse için kendine helâl olmayan bir kadınla omuz omuza sıkışık olmasından daha hayırlıdır.⁹⁹ Fukahaya göre halvetin halvet-i sahiha ve halvet-i gayr-i sahiha olmak üzere iki şekilden bahsedilir.¹⁰⁰

Kocanın Karısına Karşı Görevleri

Hiç kuşkusuz nikâh akdi eşlere bazı hak ve sorumluluklar getirir. Bu konuda öncelikli olarak Gümüshanevî'nin kaydetmiş olduğu hadislere yer vermek istiyoruz:

Mü'minlerin iman cihetinden kuvvetlileri ve ahlâk cihetinden en güzelleri, ailesi efradına lütufkâr olanlarıdır.¹⁰¹

93 Gümüshanevî, *Letâifü'l-hikem*, s. 42.

94 Gümüshanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 262.

95 Mehmed Zihni, *age.*, s. 74.

96 Mehmed Zihni, *age.*, s. 75.

97 Gümüshanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 266.

98 Gümüshanevî, *age.*, s. 281.

99 *Râmuz*, s. 172, nr. 7.

100 Geniş bilgi için bkz. Gümüshanevî, *Levâmi'*, II, 246-247.

101 *Râmuz*, s. 449, nr. 2.

"Hanımları ile yalnız kaldıklarında, insanların en yumuşağı, en kerimi, güler yüzlüsü ve mütebessimi idi."¹⁰²

"Ev hizmetlerini yaparlar ve ekseriya dikilecek şeyleri de dikerlerdi."¹⁰³

Hizmetçi bulma konusunda Gümüşhanevî şu ifadelere yer verir: Kadın babasının evinde iken hizmetçi tutmuyorsa kocasının evinde olduğu zaman da kocasının ona hizmetçi tutması mecburiyeti yoktur.¹⁰⁴

Ev işlerinde kendisine yardım etmek üzere Hz. Fatıma hizmetçi talep ettiğinde Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye ona hizmetçi bulmasını emretmedi.¹⁰⁵ Ancak bu konularda örfte geçerli olan uygulamaların, kadının babasının evinde iken hizmetçisi bulunan bir hanım olması durumu yanında kocasının maddi imkânları ve eşlerin birbirleri ile anlayışla iyi geçinmeleri etkili rol oynayacağı anlaşılmaktadır. Bayan eşin hakkı, kocasının kendisine hizmetçi temin etmesidir. Yoksa kendisinin hizmetçi olması değildir. Bu sahada toplumdaki genel kabuller de dikkate alınmalıdır. Kadın bir şekilde hakkından feragat etmediği sürece kocasının kendisine hizmetçi tutması, onun ücretini ve gerekirse de hizmetçisinin nafakasını ödemesi icap eder. Yine hizmetçisi bulunan bir kadının hizmete kendisi talip olması halinde, kocasının da buna hanımını bayağılaştıracağı için rıza göstermemesi gerekir.¹⁰⁶

Kişinin karısı için yerine getirmekle yükümlü olacağı ödevler arasında onunla aynı yatağa gelmesi, hanımının cinsî münasebetle ihtiyacını karşılaması, onunla muâşeret edip yine muâşeret etmesi sayılmaktadır.¹⁰⁷

Hz. Peygamber, eşleri arasında son derece dikkatli ve adâletli davranırlardı. Bu sebeple aileleri arasında âdil bir şekilde taksim yaparlar ve şöyle dua ederlerdi: 'Allahım, muktedir olduğum ölçüde bu benim yaptığım taksimdir. Senin sahip olduğun ve benim malik olmadığım hususlarda beni muâheze etme Allahım.'¹⁰⁸ Bunlar yanında Hz. Peygamber'in eşleri arasında kura çekmek suretiyle günleri bölüştürdüğü, onlara belli bir zaman ayırdığı, kendilerine ünsiyet ettiği ve böylece onların rızalarını aldığı da rivayet edilmektedir.¹⁰⁹

Gümüşhanevî, itikâf yapması üzere karısına izin veren kocanın daha sonra verdiği bu izin-den dönmeye hakkı bulunmadığını kaydetmiştir.¹¹⁰

Özellikle hassas davranılması gereken iki grup insana hadiste şöyle dikkat çekilmektedir: Şu iki zayıf hakkında Allah'tan korkun; dul kadın ve yetim çocuk.¹¹¹

Gümüşhanevî, kadınların hassas bir mizaç üzere yaratıldıklarına, onlara iyi muamele yapıldığı takdirde onlarla uyum içinde yaşanabileceğine dikkat çekmektedir. Kadınların fitrî bazı zaafı ve yanlış davranışları bulunabilmekle beraber erkeğe düşen görev; tahammül, af, anlayış, sabır, yumuşaklık, hoşgörü, iyi davranış ve güzel geçimdir. Bunlar yanında onlara aşırıya kaçmamak şartıyla rıfk ile yardımcı olunması da gerekir. Çünkü tamamen gevşek ve başıboş terk edilmeleri halinde ise söz konusu yanlış gidiş, artarak devam edecek ve hatta günaha sürükleneceklerdir. Bu manayı te'yid eden âyet ise şöyledir: "...kendinizi ve ailenizi koruyunuz..."¹¹²

102 *Râmuz*, 531, nr. 7.

103 *Râmuz*, s. 559, nr. 1.

104 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 222.

105 Bkz. Buhârî, Nafakât, 7.

106 Kastalanî, Ahmed b. Muhammed (ö. 923 h.), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Matbaatü'l-kübra'l-Emîriyye, Mısır 1323, VIII, 204; Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 222.

107 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, V, 195.

108 *Râmuz*, s. 559, nr. 16; Gümüşhanevî, *Levâmi'*, V, 626.

109 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, V, 627.

110 Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 279.

111 *Râmuz*, s. 13, nr. 11.

112 Tahrîm 66/6; Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 692.

“İman, yetmiş küsur şubedir. Efdali “La ilâhe illallah” sözü ve en aşağısı da, eza verecek bir şeyi, yoldan kaldırmaktır. Haya da imandan bir şubedir.”¹¹³

Yukarıdaki hadisin açıklama kısmında Gümüşhanevî'nin “imanın şubeleri”ne yer vermiş olduğu görülür. İmanın şubelerini sırasıyla anlatıp sözü bir noktada bizim de konumuzu teşkil eden evlilik hukukuna getirmesi ilginçtir. Söz konusu başlık altında işlediği ve kişinin “etbai ile alakalı olan şubeler” diye bahsettiği noktaya gelince Gümüşhanevî şu bilgileri aktarır:

Etba ile alakalı olanlar altı haslettir. Bu hasletler şu şekilde sıralanmaktadır: Nikâh ile teaffüf, ehl-i iyalin hukukunu gözetmek, anne-babaya iyilik yapmak ve âsi olmamak, evlatların terbiyesini yapmak, sıla-i rahimde bulunmak, büyüklere saygı göstermek, köleye yumuşaklıkla davranmak.¹¹⁴

Erkeğin haklarını ilgilendirmesi açısından şu hadis de dikkati çekicidir: Kadın beş vakit namazı kıldığı, bir ay orucu tuttuğu, kocasına itaat ettiği ve namusunu muhafaza ettiğinde, cennetin hangi kapısından isterse oradan girer.¹¹⁵ Gümüşhanevî, bu bağlamda hanımın, Allah'a karşı masiyete düşmeyen konularda, kocasına itaat etmesinin kocanın önemli bir hakkı olduğunu vurgular.¹¹⁶

Elbette erkeklerin hakları bulunduğu gibi kadınların da buna mukabil hakları mevcuttur. Şu hadis bu gerçeği açıkça ortaya koyar:

Ey insanlar! Kadınlar sizin yanınızda yardımcıdırlar. Siz onları, Allah'ın emaneti olarak aldınız ve onlara yaklaşmanız da Allah'ın kelimesi ile helâl kılındı. Sizin onların üzerinde haklarınız vardır. Ve onların da elbette sizin üzerinizde hakları vardır. Yatağınızı kimseye çiğnetmemeleri ve maruf olan hususlarda size baş kaldırmamaları onlar üzerindeki haklarınızındır. Onlar, bu haklarınıza riayet ederlerse, maruf üzere rızıklandırılıp giydirilmeleri de onların haklarıdır.¹¹⁷

Hadiste geçen “Kadınlar sizin yanınızda yardımcıdırlar.”¹¹⁸ ifadesini açıklarken Gümüşhanevî, kadınların erkeğin gerek malını ve gerekse de ırzını koruyan yardımcıları olduğu belirtir.¹¹⁹

Bu noktada Gümüşhanevî sözlerine şöyle devam eder.

Rivayet edilmektedir ki Hz. Ömer'e bir adam hanımından şikayet etmek üzere gelmişti. Hz. Ömer'in kapısına varınca Ömer'in hanımı Ümmü Gülsüm'ün Ömer'e karşı bağırıp çağırmakta ve çıkışmakta olduğunu işitti. Adam kendi kendine dedi ki: “Ben karımdan şikayet etmeye gelmiştim. Oysa ki onda da aynı bendeki hal var.” Bunun üzerine adam geri döndü. Ömer adamı çağırdı ve niye geldiğini sordu. O da haber verdi. Hz. Ömer şöyle buyurdu: Onların bizlerde bazı hakları vardır. (Onun için söylediklerine pek kulak asmam.)

Birincisi: Eşim benimle cehennem arasında bir perdedir. Çünkü kalbim eşimle sükûnet buldu ve haramdan korundu.

İkincisi: Eşim, ben evimden çıkınca, evimde bir hazineci ve bir muhafız olarak bulunur.

Üçüncüsü: Eşim benim için bir çamaşırcıdır. Elbisemi yıkar.

Dördüncüsü: Eşim benim çocuğumun süt annesidir.

Beşincisi: Eşim benim için bir fırıncı ve bir aşçıdır. Adam bunları dinleyince şöyle dedi:

113 *Râmuz*, s. 193, nr. 12.

114 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 350.

115 *Râmuz*, s. 234, nr. 1.

116 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 655.

117 *Râmuz*, s. 183-4, nr. 9; Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 295-296.

118 *Râmuz*, s. 183-4, nr. 9; Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 295.

119 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 295.

Sana ne oluyorsa bana da öyle oluyor. Madem ki sen vazgeçtin, ben de vazgeçerim.¹²⁰

Hadisin şerhinde daha sonra özetle kocanın ehli iyalinin haklarını yerine getirmesi gerektiği anlatılır. Kadınların ve çocukların ahlâklarına ve kendilerinden gelebilecek eziyetlere tahammül etmeye ve göğüs germeye işaret edilir. Onların ıslah edilmesi ve onların din yoluna davet edilmesi gerektiği söylenir. Aynı şekilde hanımlar ve çocukların hatırı için helâl kazanç teminine çalışmak ve çocukların terbiyesini yerine getirmek gerekir. Ta ki Cenâb-ı Hakk'ın şu kavline uygun şekilde davranılmış olunsun. "Onları güzellikle salıverin."¹²¹

Ayrıca Gümüşhanevî, hadisin "O kadınların ferclerini Allah'ın kelimesiyle helâl edindiniz." kısmı hakkında: "Allah'ın kitabı veya Allah'ın ahkâmı ile yahut da Allah'ı anarak yani besmele ile helâl edindiniz."¹²² açıklamasına yer verir.

"Sizlerin (erkeklerin) o kadınlar üzerindeki hakları" kısmında ise onların ev dahilindeki sorumluluklarına temas edilir. Evde yemek pişirmek, yerleri süpürmek, bulaşıkları ve çamaşırları yıkamak şeklindeki hizmetler zikredilir. Kadın şayet bu hizmetleri yapmazsa günahkâr olur. Ancak hanım kazâen buna zorlanmaz.¹²³

Gümüşhanevî, "Bezzâziye kitabından nakledilir." diyerek şunları kaydeder: Nikâhlı yahut iddet bekleyen bir kadın bir rahatsızlığı sebebiyle veya seçkin bir ailenin çocuğu olarak yetiştiği için ekmek yapıp yemek pişirmekten yüz çevirirse bu takdirde kocası ona yemek pişirecek bir kimse tutar. Eğer ki sözü edilen kadın kendi hizmetini kendi gören kadınlardan ise o zaman bu işleri yapması zorla istenebilir.¹²⁴ Toptan bir ifadeyle nikâh bir tür rık'tır (kölelik). Kadına mutlak surette kocasına itaat etme yükü yükler.¹²⁵

Kadın ev içinde yapılması örfte kabul edilen işlerde kocasına yardım eder. Kocasının izni olmaksızın onun evinden hiçbir şey vermez. En önemli iki hakta gelince, bunlardan birincisi kadının örtünmesi ve korunması, ikincisi ise ihtiyaç fazlası şeyleri istemeyi terk etmesidir.

Eğer kadın, kocasının kazancının haram olduğunu biliyorsa onun kazancından uzak durmalıdır. Selef hanımları ve kızları kocalarına şöyle söylerdi: "Sakın haram kazanma. Çünkü biz açlığa sabretsek de cehenneme dayanamayız." Hadisin "O kadınların da sizin üzerinizde hakları vardır." kısmında yemek yedirmek, giydirmek ve barındırmak zikredilir. Nafakayı karşılamak günlük öğünler için vâcip olup ziyadesi ise mendubdur.¹²⁶

Bir hadiste şöyle zikredilmektedir: Hakîm b. Muâviye'den naklen o şöyle demiştir: "Ey Allah'ın Resûlü! Eşimizin bizim üzerimizdeki hakkı nedir?" diye sormuştum. Resûlullah efendimiz de şöyle cevap vermişti: Yediğinden yedirmen, giydiğinden giydirmen, yüze vurmaman, kötölememen, ev içerisindeki hariç (yani sadece yatakta ayrı) başka hiç bir yerde kendisinden ayrı durmamandır. Evden çıkmaman ve boş evde onu yapayalnız terketmemendir. Belki boş evde korkabilir yahut da kadına boş evde iken bir başkası kötü niyetle ve kötü emelle gelebilir.¹²⁷

Gümüşhanevî, Bezzâziye'de şöyle kaydedilmiş olduğunu aktarır: Hanımı, kocasına karşı ağzını bozup ona hitaben ağır sözler sarf ederse kocası onu dövebilir.¹²⁸ Nihâye'de ise şöyle

120 Gümüşhanevî, *age.*, II, 295.

121 Ahzâb 33/49.

122 Gümüşhanevî, *age.*, II, 296.

123 Gümüşhanevî, *age.*, II, 296.

124 Gümüşhanevî, *age.*, II, 296. Karşılaştırma için bkz. Bezzâzî, Hâfîzüddîn Muhammed el-Kerderî (ö. 827/1424), *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, (I-VI), yy., ts. II, 25. Benzer görüş için bkz. Mergînânî, Burhânüddîn (ö. 593/1197), *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, (I-VI), thk. Talâl Yûsuf, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts. II, 216.

125 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 296.

126 Gümüşhanevî, *age.*, II, 296.

127 Gümüşhanevî, *age.*, II, 296.

128 Gümüşhanevî, *age.*, II, 296. Karşılaştırma için bkz. Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, II, 26, 39.

nakledildiğini belirtir: Onu ancak kendi menfaatini ilgilendiren hususta dövebilir.¹²⁹ Buna göre kocası karısını namazı terk etmesi yüzünden dövemez. Babanın hilâfına ki o çocuğunu dövebilir. Fakat Nisab adlı kitaptan nakledildiğine göre namazı terk etme halinde kocanın da eşini onun güzelliğine bir noksanlık getirmeyecek şekilde dövmesi câizdir.¹³⁰

“Sizin hanımlarınız üzerindeki haklarınız” noktasında ise “yatağı çiğnetmeme” sözü ile kadının ırzını koruması ve son derece iffetli olması anlatılmak istenir. Ve iyilikte, maruf olan hususlarda size baş kaldırmamalarıdır. Koca, hanımını evinden izinsiz çıkması halinde dövebilir.¹³¹

Gümüşhanevî, Kunye adlı kitaptan ise şunları aktarır: Kocasına veya bir başkasına şetme-dip sövdüğü zaman kocası onu dövebilir. Veya mahremi olmayan bir kimseye yüzünü gösterir yahut onunla konuşursa yahut da evinden alışılmıştan fazla şey verirse onu dövebilir.¹³²

Bu sayılan davranışlar için kadına ta’zîr cezası gerekir. Koca, hanımını ta’zîr edebilir. Çünkü koca, hanımının sultanıdır. Fakat bu yetkiyi kullanırken ifrata düşmekten sakınır. Eğer aşırıya kaçarsa bu sefer kocaya ta’zîr gerekir. Onlar bu görevlerine riayet ederlerse maruf üzere rızıklandırılıp giydirmeleri de onların hakkıdır.¹³³

Gümüşhanevî, Ebû'l-Leys'in şöyle dediğini nakleder: Hanımın koca üzerindeki hakkı beş-tir: Ona hizmetçi tutmalı ve onun örtüsünden çıkmasına göz yummamalıdır. Çünkü kadın avrettir. Örtüsünden çıkması ise günahdır. Helâlınden hanımını yedirmesi, ahkâma ilişkin abdest, namaz ve oruç gibi mutlaka hanımının bilmesi icap eden meseleleri hanımına kendisi öğretmesi, hanımına zulmetmemesi ve hanımına öğüt ve nasihat etmek maksadıyla onun saldırısına (bağırıp çağırmasına) tahammül etmesidir.¹³⁴

Nafaka Sorumluluğu

Kur'an âyetinin delâleti ile baba olan kimsenin ehli iyalinin rızıkını ve giyim kuşamını tedarik etmesi bir borçtur. Bunun dışında konuyu düzenleyen bir çok hadîs-i şerîf mevcuttur.

Bu cümleden olarak “Ailene yedirdiğin senin için sadakadır. Çocuğuna yedirdiğin senin için sadakadır. Hadimine yedirdiğin senin için sadakadır. Kendine yedirdiğin de senin için bir sadakadır.”¹³⁵ buyurulmuştur.

Yine ailesinin veya çocuklarının ihtiyacını karşılamak veya onları insanlardan müstağni kılmak için çalışan kimse hakkında “O, Allah yolunda çalışıyor.” buyurulmaktadır.¹³⁶

Gümüşhanevî konuyla ilgili şunları aktarır: Bir müslüman ehline (ailesine) karşılığını Allah'tan umarak nafaka harcarsa yaptığı harcama onun için sadaka olur.¹³⁷ Kişinin ailesine yaptığı harcamanın vâcip olduğunda icma vardır. Şâri'in, nafakayı sadaka olarak zikretmesinin sebebi müslümanlar “Vâcip olan ibadetleri yapanlara sevap yoktur.” düşüncesine kapılmasınlar içindir.¹³⁸

129 Bu noktada kocanın karısını namazı terk etmesi nedeniyle onu ta'zir etmek üzere dövme hakkı yoktur. Karşılaştırma için Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Dürrü'l-hükkâm Şerhü Gureri'l-ahkâm*, (I-II), Dâru İhyâ'i'l-kütübi'l-Arabiyye, yy, ts., II, 77'ye bakılabilir. Ayrıca bkz. Zeyla'î, Ebû Muhammed Fahrüddin Osman b. Ali (ö. 743/1343), *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, (I-VI), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts. III, 211.

130 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 296. Karşılaştırma için bkz. Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, II, 26; Hâdimî, Muhammed Ebû Saîd (ö. 1176/1762), *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve ş-şerîati'n-nebeviyye fî's-sîreti'l-Ahmediyye*, (I-IV), Matbaatü'l-Halebî, yy, ts., IV, 156.

131 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 296.

132 Gümüşhanevî, *age.*, II, 296. Karşılaştırma için bkz. Bezzâziyye, II, 26.

133 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 296.

134 Gümüşhanevî, *age.*, II, 296.

135 *Râmuz*, s. 371, nr. 4; Bir kimse ehline bir nafaka infak ederse, bu nafaka onun için bir sadaka sayılır. *Râmuz*, s. 36, nr. 12.

136 *Râmuz*, s. 212, nr. 5.

137 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 487.

138 Gümüşhanevî, *age.*, II, 487.

Konuyla ilgili bir diğer hadiste eşine ailesine çoluk çocuğuna merhametle davranan ve onları geçindirmek üzere infak edip ihsanda bulunan kimselerin Allah katında daha makbul ve daha sevimli kul olduğu ifade edilmektedir.¹³⁹

“Allah’ın rızasını gözeterek yaptığın her harcamadan dolayı sevap alırsın, hatta eşinin ağzına koyduğun lokmadan bile.”¹⁴⁰ Bu noktada infakın ibadet sevabına geçmesi için Allah’ın rızası gözetilmeli ve niyetin sahih ve halis olması gerekmektedir.¹⁴¹

Gümüşhanevî şu hadise de yer verir: Ehline, çocuğuna ve hizmetçine yaptığın harcama sadakadır. Öyle ise onlara eza yaparak bu nafakayı başlarına kakma.¹⁴²

Buna rağmen çocuğunun nafakasını vermeyen baba hapsedilir.¹⁴³

Kadın nafakası ile akraba nafakası arasındaki bu farklara dikkat çekilmekte ve “Kadın nafakası, kocanın maddî durumuna göredir. Akraba nafakası ise yetecek kadardır. Akraba nafakasında, akrabanın fakir veya ihtiyar olması gerekir. Kadın nafakasında ise böyle bir şart yoktur.” denmektedir.¹⁴⁴

Kadının Kocasına Karşı Görevleri

Erkeklerin mükellef olduğu birçok hususta kadın mükellef değildir.¹⁴⁵ Ancak hanımın kocasına karşı görevleri ve ilgili âdâb hakkında şu bilgileri aktarabiliriz: Öncelikle kadın, kocasına olan haklarının tamamını ödemedikçe Cenâb-ı hakka karşı olan haklarını ödemiş sayılmaz. ¹⁴⁶ Çünkü koca hakkının çok büyük olduğu ile ilgili bir hayli haber ve rivayet vardır. Bu haklar şu şekilde sıralanıyor: Kadın, Allah’a masiyete düşmemek şartıyla kocasına daima itaat etmelidir. Namaz ve oruç dahil, kocasından izin almaksızın asla nafile bir ibadet yapmamalıdır. Kocasının kazandığı ile yetinmeli, kocasının hakkını gerek kendi nefisinden ve gerekse de akrabalarının nefisinden önde tutmalıdır. Kocasının evinden müsaadesi olmadıkça hiçbir şeyi vermemelidir.¹⁴⁷

Kadının ‘örtünme ve korunması’ ile ‘kocasından ihtiyaç fazlası şeyleri istemeyi terketmesi’ en önemli haklar arasında sayılır. Kadın, kocasının kazandığı ile yetinmeli ve eğer kocasının harama düşeceğini önceden sezerse yukarıda da geçtiği üzere kendisine: “Sen sen ol, sakın haram kazanma! Çünkü ben açlığa dayanırım, fakat cehennem azabına dayanmam”¹⁴⁸ demelidir.

Kadının uymakla yükümlü olduğu âdâb ve erkân arasında ise şunlar sayılmaktadır: Kocasına karşı kendisinin güzelliği ile övünmemeli; kocasının sözelimi çirkinliğini, fakirliğini ve yaşlı olduğunu yüzüne vurmamalıdır. İyilik haline devam etmeli, kocası yanında olmadığı zamanlarda kendi halinde olmalı, kocası yanında olduğu zamanlarda ise eğlenceye ve lezzet sebeplerine dönmelidir. Herhangi bir şekilde kocasına eziyet etmemelidir. Gücü yettiği her konuda, her hizmeti yapmalı ve evinde kendine ait olan köşesinde oturmalıdır. Bu bilgilerin tamamı, *Miftâhu’s-saâde* adlı kitaptadır.¹⁴⁹

139 Gümüşhanevî, *age.*, V, 297.

140 Gümüşhanevî, *age.*, II, 388.

141 Gümüşhanevî, *age.*, II, 389.

142 *Râmuz*, s.133, nr. 2.

143 Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 250.

144 Gümüşhanevî, *age.*, s. 199.

145 Bkz. Gümüşhanevî, *age.*, s. 244.

146 Aynı manadaki hadis için bkz. *Râmuz*, s. 233, nr. 15.

147 Kadının kendi malını, kocasının izni olmadan hibe etmesi câiz olmaz. Kocasını, kadının ismetine sahip olduğu müddetçe böyledir. *Râmuz*, s. 468, nr. 9.

148 Gümüşhanevî, *Levâmi’*, II, 653.

149 Gümüşhanevî, *age.*, II, 653.

Konumuzla ilgili hakları dile getiren hadisler ise şöyledir:

Kimsenin kimseye secde etmesini emretmem. Eğer bir kimsenin bir kimseye secde etmesini emretseydim, kadına, erkeğine secde etmesini emrederdim.¹⁵⁰

Erkeğin, hanımının üzerindeki hakkı: Emrine itaat etmesi, yeminini yerine getirmesi, yatağını terketmemesi, izni olmadan evden çıkmaması ve erkeğin istemediği adamı eve almasıdır.¹⁵¹

Hiç kuşkusuz hanımın ve hatta genel bir ifadeyle nafakası ile yükümlü olunan kimselerin kişinin üzerinde hakkı bulunmaktadır. Buna karşılık kocanın da belli hakları vardır ve bu hakların önemi daha fazladır. Aşağıdaki hadisler kocanın kadın üzerindeki hakkını anlatmaya kâfidir:

“Bir kimse haceti için zevcesini çağırdığında, tandır üzerinde de olsa ona gelsin.”¹⁵²

“Bir kimse zevcesini yatağına çağırdığında, o kadın deve sırtında da olsa davetine icabet etsin.”¹⁵³

Bir kimse zevcesini yatağına çağırdığında gelmez, yüz çevirir de kocası ona öfkeli olarak gecelerse, sabah oluncaya kadar melekler o kadına lanet eder.¹⁵⁴

“Erkek, farz olan oruçların dışında karısına oruç tutturmamak hakkına sahiptir.”¹⁵⁵ Yani kadın kocasının izni olmadan nafile oruç tutamaz.¹⁵⁶ Çünkü kadın oruçlu olması halinde kocası hakkında hanımlık görevini ihmal edeceğinden ötürü kocası ile aynı şehirde olduğu zaman zarfında kocasının izni olmadan böyle bir tercihte bulunamaz denmiştir.¹⁵⁷

Kocanın malından infak etmek için hanımın kocasından izin alması icap eder. Esasen kadın eşinin evinde onun malını korumakla yükümlüdür. Hanımın kocasının emirlerine mümkün ve mubah olan her safhada itaat etmesi vâciptir. Dolayısıyla kocasının izni ve rızası dahilinde olursa evinden birşeyler dağıtabilir. Yakınlarına verip yedirebilir. Bunun aileye zarar getirmemesine özen gösterir. Örf ve âdet bunun miktarının tayininde belirleyici olabilir. Farz-ı muhal kadın kocasının parasına, malına ve değerli eşyalarına çok düşkün veya cimri birisi olduğunu biliyorsa ve malı alındığında eşiyle kendisi arasında anlaşmazlık zuhur edeceğinden korkuyorsa o takdirde kocası kendisine açık izin vermediği müddetçe karısı kocasının parasından tasadduk edemez.¹⁵⁸

Kocasının ehli iyali veya eve gelen misafirler için kocasının kazandığı yiyecekten veya evindeki yemekten veya evinde olan sair şeylerden infak etmesi halinde bu infaktan kadın sevap alır. Yeter ki koca bu sayılanlar hakkında karısına tasarruf etmek üzere açıkça izin vermiş olsun. Bu tasarruftan kocası da sevap alır. Kocası kazandığı için, hanımı da infak ettiği için. Ancak bu hususta örfe göre aşırıya kaçmamak ve savurganlığa düşmemek gerekir. Bunun yanında sevaba niyet ederek ve umarak bu infakı gerçekleştirmelidir.¹⁵⁹

Evden dışarı çıkma meselesindeki hadis ise şöyledir: Hergangi bir kadın, kocasının evinden, onun izni olmaksızın çıkarsa, kocası kendisinden razı oluncaya kadar, güneşin ve ayın

150 *Râmuz*, s. 462, nr. 6.

151 *Râmuz*, s. 276, nr. 1.

152 *Râmuz*, s. 45, nr. 10.

153 *Râmuz*, s. 45, nr. 11.

154 *Râmuz*, s. 45, nr. 12.

155 Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 278

156 Gümüşhanevî, *age.*, s. 279.

157 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, V, 137.

158 Gümüşhanevî, *age.*, II, 121.

159 Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdis (Letâifü'l-hikem)*, s. 174-175.

üzerine doğduğu her şey ona lanet eder.¹⁶⁰ Bu hadisin bir farklı rivayeti ise şu şekilde nakledilmiştir:

Herhangi bir kadın ki kocasının izni olmadan evinden çıkarsa, evine dönünceye veya kocasının rızasını alıncaya kadar Allah'ın gazabında olur.¹⁶¹ Bu hadisteki ifade genel kural getirmekle birlikte kadının evden çıkmasını mazur kılacak belli zaruret halleri bu kuralın istisnası olarak sayılır. Bu şer'î zaruret hallerinden birkaçı şunlardır: Dinini öğrenmek veya öğretmek, ana-babasını gerek ziyaret, gerekse onlara bakmak ve hastalığında görmek, gerekse de taziye etmek üzere evinden çıkması câizdir. Ayrıca kadının ebe olması veya çocuklara bakan öğretmen olması ve yahut da evde iken kocasının kendisine fena muamele iradesi bulunması ve bundan ötürü korku duyması halinde ondan emin olmak gayesiyle evinden çıkmasına izin vardır.¹⁶² Dolayısıyla belli hallerde hüküm değişebilmektedir.¹⁶³

Çocuk Bakımı Eğitimi ve Evlat Hakları

Gümüşhanevî konuyla ilgili şu hadislere yer vermektedir: Her çocuk İslâm fitratı üzere doğar. Lisani içindekini dışa vurana kadar. Lisani içindekini dışa vurunca, ya şükreden ya da küfreden biri olur.¹⁶⁴

Dolayısıyla çocuğun eğitim ve öğretimi velisinin üzerine borçtur. Velisi çocukta kötü bir huy gördüğünde ona mani olmalıdır. Bir âyet-i celilede şöyle buyurulmuştur: "Ey iman edenler kendinizi ve ailenizi o ateşten koruyun ki onun yakacağı insan ve taşlardan oluşur."¹⁶⁵

İlgili diğer hadiste ise şöyle buyrulur: Evladınıza yedi yaşında namazı emredin. On yaşında kılmazlarsa dövün ve yataklarını ayırın.¹⁶⁶

Çocuklar arasında ne şekilde davranılacağına ışık tutan hadiste; "Allah'tan korkun. Evladınız arasında adâletle muamele edin." buyrulur. Diğer rivayette ise; "Çocuklarınızın sizlere itaatli olmalarını istediğiniz gibi siz de onların aralarında adâletle davranınız."¹⁶⁷ buyrulur.

Gümüşhanevî'nin bu noktadaki vasiyetleri arasında şu bilgilerin yer aldığına şahit oluyoruz: İbtidâ-i tasavvuf halk içinde mümkündür ve kız çocuklarını yedi yaşından yukarısını döşeklerinizden ayrı yatırıp ve âher nâmahremden bir kimseye göstermemeli. Büyük kızlara ve ehli iyalde (ailelerinizde) ihtimam ediniz. Bütün peygamberler ehli iyali (ailelerini, çoluk çocuklarını) korumakla emrolundu. Hz. Peygamber'in "Sa'd b. Ebî Vakkas'ın kıskançlığına hayret mi ediyorsunuz? Muhakkak ki ben ondan, Allah da benden daha gayretlidir/kıskançtır." hadîs-i şerîfi, iyali muhafaza etme konusunda kâfidir.¹⁶⁸ Çocuklarınıza takvalı yetişmeleri hususunda yardımcı olunuz. Bu nedenle çocuklara iyilikle ve güzellikle yaklaşılmalı ve asla baskı yapılmamalıdır. Onlara hediye verirken yahut bir iyilik yaparken eşit davranılmalıdır.

Gümüşhanevî, şunları da sözlerine eklemiştir: Onların sizlere iyilik yapmalarına yardımcı olmak üzere sizler de onlara yardımcı olunuz. İsteyen anne ve baba çocuğundaki âsiliği ve itaatsizliği kaldırabilir. Bunun için çocuğun itaat etmesini sağlayacak şekilde ona değer verilerek yaklaşılmalıdır.¹⁶⁹

160 *Râmuz*, s. 177, nr. 11.

161 *Râmuz*, s. 180, nr. 3.

162 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 281.

163 Gümüşhanevî, *age.*, II, 272.

164 *Râmuz*, s. 340, nr. 12.

165 Tahrir 66/6.

166 *Râmuz*, s. 393, nr. 3. Yedi yaşına gelen çocukların namaz ile sorumlu tutulmalarını ve eğer kılmazlar ise dövülebileceklerini öngören diğer hadis için *Râmuz*, s. 393, nr. 2'ye bakılabilir. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*, (I-VL), thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, yy., 2001, XI, 369.

167 *Râmuz*, s. 13, nr. 10.

168 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Müceddid Risâlesi (Kitâbu'l-Âbir ile birlikte)*, s. 51; Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Müceddid Risâlesi Vasiyetler ve Nasihatler*, trc. Mehmed S. Bursalı, Vuslat Vakfı Yayınları, Konya 2006, s. 44.

169 Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdis (Letâifü'l-hikem)*, s. 43.

Doğrudan doğruya babanın çocuğuna karşı yapmakla görevli olduğu hususlar ise şu hadislerde belirtilmektedir: Evlâdın baba üzerindeki hakkı; babasının kendisine yazıyı, yüzmeyi, nişan almayı öğretmesi ve ona ancak helâl yedirmesidir.¹⁷⁰

Evlâdın baba üzerindeki hakkı; babasının kendisine güzel isim vermesi, Kur'an'ı öğretmesi ve vakti gelince de evlendirmesidir.¹⁷¹

Kişinin ehline, çocuğuna ve hizmetçisine yaptığı harcama dinde sadaka olarak tanıtıldığı halde¹⁷² bir baba çocuğunun nafakasını vermekten kaçınmaya ısrarla devam ediyorsa böyle baba hapsedilir.¹⁷³

II. Talâk/Boşanma

Talâk sözlükte boşanma anlamında olup ıstılahta ise kocanın iradesiyle nikâh bağına çözmesi demektir. Bu çözme işi belli lafızlarla ifade edilir. Boşama derhal meydana gelebildiği gibi ileriye dönük şekilde de kullanılabilir. Boşanma manasını anlatan lafızlar kendi arasında sarih ve kinâyeye olarak iki kısımda incelenir. Sarih olanlar ile boşanma meydana gelir, ayrıca niyete gerek duymaz. Kinâyeli olanlarda ise boşanmanın varlığından söz edebilmek için niyete ihtiyaç vardır.

Hadiste de ifade edildiği üzere nikâhtan evvel talâk yoktur.¹⁷⁴ Evlenmeden önce boşama hakkında şunlar söylenmiştir: Bu, malik olunmayan şeyin satılmasına yine malik olunmayan şeyin âzat edilmesine benzer. Dolayısıyla geçerli değildir.¹⁷⁵

Boşanma, evlilik kurumunu ve nitekim insanı ilgilendirir. Bu nedenle son derece önemlidir. Şaka kaldırmaz. Ciddi bir iştir. Ancak İslâm'da Allah'ın en nahoş kabul ettiği bir helâl olarak boşanmaya müsaade edilmiştir.¹⁷⁶ Boşanma, birbiriyle anlaşamayan ve geçinemeyen kimselelere sunulan en son çare olarak benimsenmiştir.

Anlaşmazlık ve geçimsizlik gibi durumlara eşlerin arasını bulmak dinin tavsiye ettiği konular arasında gelir. Nitekim, Kur'an'da her iki taraftan işi bilen hakemlerin gönderilmesi ile anlaşmazlığın bir şekilde çözüme kavuşturulması teklif edilmiştir.¹⁷⁷ Gümüşhanevî de bu konuda şöyle der: Geçimsizlik ve şikâk halinde eşler arasının ıslah edilmesi için tavsiye vardır.¹⁷⁸

Her türlü çare ve imkânlar zorlandığı halde eşlerin birarada yapamayacakları kesin surette anlaşılırsa bu takdirde nikâh bağına çözülmesi ve eşlerin saliverilmesi doğru olanıdır. Fakat bu esnada iyilikle ve güzellekle saliverme bir esastır ve Kur'an'ın da emridir.¹⁷⁹

Bu genel kuraldan sonra şimdi boşanmayı istenmez ve sevimsiz olarak tanıtan şu hadislerle de yer vermekte fayda vardır:

“Evlenin, boşanmayın. Zira talâktan arş-ı âla titrer.”¹⁸⁰

“Nedir şu kavmin hali ki, Allah'ın hududu ile oynuyorlar. Seni boşadım, seni aldım diyerek. Seni boşadım seni aldım diyerek.”¹⁸¹

170 *Râmuz*, s. 276, nr. 6.

171 *Râmuz*, s. 276, nr. 7.

172 *Râmuz*, s. 133, nr. 2.

173 Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 250.

174 *Râmuz*, s. 480, nr. 11; *Râmuz*, s. 429, nr. 13.

175 *Râmuz*, s. 481, nr. 10.

176 Allah'ın hiç sevmediği helâl; talâktr. *Râmuz*, s. 8, nr. 2.

177 Nisâ, 4/35.

178 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 32.

179 Bakara 2/231; Ahzâb 33/49.

180 *Râmuz*, s. 251, nr. 1.

181 *Râmuz*, s. 373, nr. 3.

“Cenab-ı hak zevkine çok düşkün erkeklerden ve yine zevkine çok düşkün kadınlardan hoşlanmaz.”¹⁸²

“Herhangi bir kadın, belli başlı bir sebep olmadan, kocasından boşanmak isterse, ona cennetin kokusu dahi haram olur.”¹⁸³

Benzer rivayetteki ifade “Her ne suretle olursa olsun boşanmak isteyen kadınlar münâfık-tırlar.” şeklindedir.¹⁸⁴

Bu hadisin şerhini yaparken İbn Hacer'den nakil yapan Gümüşhanevî, onun şöyle dediğine dikkati çeker: Hadis, kocasından boşanmayı talep eden kadını bundan vazgeçirmeye matuftur. Sahih haberler esasen kadının bir sebep bulunmadığı halde bu yola başvurmamasının çirkinliğini anlatır.¹⁸⁵ Zaruret teşkil edecek herhangi bir sebep varsa buna denecek bir şey olmaz. Aynı durum erkek için de söz konusudur. Meselâ Gümüşhanevî, bir erkek şayet “Namaz kılmayan bir kadın ile yaşayacaksa onu boşaması daha uygun bir davranış olur.”¹⁸⁶ demiştir.

Herhangi bir kadın, belli başlı bir sebep olmadan, kocasından boşanmak isterse, ona cennetin kokusu dahi haram olur.¹⁸⁷ Gümüşhanevî ise bu konuda şunları söylemektedir: Bu ifade geçerli bir mazeret veya bir sebep yokken bir bedel teklif ederek (muhâlea) yahut normal talâk ile boşanmayı talep eden kadın hakkında oldukça caydırıcı bir ifadedir. Gümüşhanevî, buradaki davranışın münâfıklık olarak ifade edilmesi hakkında İbnü'l-Arabî'den nakil yaparak devam eder ve der ki: Genellikle kadınlar rıza gösterme ve sabir etme bakımından zayıftırlar. Çoğunlukla da kocalarına karşı itaatsizlik ettikleri gibi onlara sert davranırlar. Ayrıca eşlerine karşı da küfran-ı nimete düşerler ki bu sebeple onlara münâfık adı verilmiş oldu. Zaten nifak, küfrân-ı aşîr demektir.¹⁸⁸

Esasen kusursuz insan olmaz. Üstelik ufak tefek problemler her ailede görülebilir. Karşılıklı anlayış, hoşgörü, sevgi ve saygı bu tür sorunların ilâcıdır. Kadınların yaşadıkları duygusallık halini de hesaba katarak onlara karşı müsamahakâr davranmak gerekir. Kadına karşı şiddet ve aşırı sertlik asla çözüm olmaz. Bu noktada hadiste şöyle buyurulmaktadır: Kadın kaburgadan yaratılmıştır. ‘Doğrultayım’ dersin kırarsın. Müdâra et ve uyarınca git ki geçinesin.¹⁸⁹

İslâm fıkında boşanmanın meşrû kılınması kolaylık ilkesinin bir gereğidir. Çünkü birbirinden nefret eden karı ve kocanın bir ömür boyu birlikte yaşamaları eşlerden her ikisi için de işkence ve çileden başka bir şey olmaz.¹⁹⁰

Evlilik ve boşanma mevzûunun yukarıda belirtildiği üzere şaka götürmez bir yönü vardır. Konuyla ilgili şu hadisleri hatırlamakta fayda vardır:

Bir kimse bir kadını boşasa yahut sen bana haramsın dese, yahut bir kadınla nefsinin nikâh-ı lasa veya başkasını başkasına nikâh-ı lasa da sonra “Ben şakadan yaptım.” dese bu iş ciddidir. Bunun şakası olmaz.¹⁹¹

Bir kimse boşasa veya âzat etse, veya evlense veya evlendirse, ciddi veya şaka olarak yap-
sa da yaptığıının hükmü geçerlidir.¹⁹²

182 Gümüşhanevî, *Garâibü'l-ehâdis (Câmi')*, s. 16.

183 *Râmuz*, s. 178, nr. 8.

184 bkz. *Râmuz*, s. 107, nr. 5.

185 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 275. Karşılaştırma için bkz. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut 1379, IX, 402.

186 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-mütûn* [Hâşiye], s. 59. Karşılaştırma için bkz. Bezzâziyye, II, 26.

187 *Râmuz*, s. 178, nr. 8.

188 Gümüşhanevî, *Levâmi'*, II, 648-649.

189 *Râmuz*, s. 107, nr. 7.

190 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-mütûn Tercümesi*, s. 238.

191 *Râmuz*, s. 429, nr. 11.

192 *Râmuz*, s. 429, nr. 12.

“Üç şey vardır ki, ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir. Talâk, nikâh ve köle âzat etmek.”¹⁹³ Bir rivayette bunlardan başka ‘talâktan dönme’ de zikredilir.¹⁹⁴

Üç kez boşanmış olan kadının süknâ hakkı yanında nafaka hakkı vardır. Bu Hanefî fakihlerin görüşüdür.¹⁹⁵ Bu ister ric’î isterse bâin boşama olsun iddet süresi içinde böyledir. Kadın hamile olduğunu iddia ederse bu takdirde iddet ihtiyatı gereği iki seneye kadar hanıma nafaka ödeme yükümlülüğü bulunur.¹⁹⁶

Üç boşama işine gelince boşama yetkisi her kullanılmasında erkeğin sahip olduğu haklardan bir tanesi eksilir. Bu yetki son ve üçüncü olarak kullanıldığında artık eşlerin tekrar birlikte olmaları haram olur. Bunun bir istisnası vardır. Bu hususa aşağıdaki hadis kısmen ışık tutmaktadır:

Bir kimse, zevcesini âdetinden temiz iken üç talâk ile boşadığında veya sarîh olmasa bile, yine üç talâkla boşadığında, kadın başka bir erkekle nikâhlanmadıkça kendisine bir daha helâl olmaz. Yani ikinci kocasının ölümü veya boşaması neticesinde eski zevcesi serbest kalmadıkça onunla tekrar evlenemez.¹⁹⁷

Konuya ışık tutan diğer hadisleri burada nakletmekte fayda vardır:

“Üç defa talâk gören kadın, yeni kocası ile münasebette bulunmayınca ayrılrsa da eskisi ile evlenemez.”¹⁹⁸

“Üç talâk halinde ikinci kocası kadının balcağızından, kadın da erkeğin balcağızından tatmadıkça kadın birinci kocasına helâl olmaz.”¹⁹⁹

Bunun yanında kanunu tersten işleterek istismar etmeye çalışanlar hakkında ise şu hadise yer verilmektedir:

“Müstear teke” nedir, onu size haber vereyim mi? O, hülle yapan bir kimsedir ki, Allah ona ve kendi lehine hülle yaptırana lanet etmiştir. (Üç talâktan sonra yalandan evlenme hali)²⁰⁰ Çünkü bu noktada insan onuru ile oynanmış ve kişilik aşağılanmıştır.²⁰¹

Şimdi burada bir nebze sözel boşanmadan bahsetmekte fayda görülmüştür.

Boşanma Lafızları

Gümüşhanevî de diğer İslâm âlimleri gibi boşama için kullanılan lafızları ikiye ayırır. Bunlardan birincisi sarîh lafızlardır ki bunlarda boşamanın tahakkuku için niyet şart değildir. Gaflet, hata ve unutarak da olsa bu lafızlar ile boşanma meydana gelir.²⁰² Öte yandan kinâyeli lafızlar diye ikinci bir tür lafızlar daha mevcuttur ki bunların kullanılması halinde diyâneten boşanma ancak niyetin varlığı halinde vukua gelir. İsterse o lafız sarfedilirken boşanma mevzûu konuşuluyor olunsun farketmez. Niyet şarttır. Boşama yetkisinin hanıma verilmesi sırasında, bedel karşılığında anlaşarak boşanmada (hulû’), îlâda, zıharda sarîh ifadeler sarf edilmesi halinde niyet şart değildir, ancak kinâyeli olan lafızların kullanılması halinde ise niyet şarttır.

193 *Râmuz*, s. 260, nr. 10.

194 *Râmuz*, s. 260, nr. 9.

195 Gümüşhanevî, *Garâibü’l-ehâdis (Câmi’)*, s. 34. Çeşitli rivayetler ve karşılaştırma için için bkz. Müslim, Talâk, 6. Müslim’in konu hakkındaki bab başlığı ise üç talâk ile ayrılmış olan hanıma nafaka ödenmeyeceğini ifade eder.

196 Ayrıca bkz. Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd Mecdüddîn Ebü’l-Fazl (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li Ta’lîli’l-Muhtâr*, (I-V), Kahire 1937, IV, 8.

197 *Râmuz*, s. 53, nr. 15.

198 *Râmuz*, s. 469, nr. 9.

199 *Râmuz*, s. 469, nr. 10.

200 *Râmuz*, s. 163, nr. 4.

201 Gümüşhanevî, *Levâmi’*, II, 211.

202 Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 192.

Gümüşhanevî bazı kitaplardan naklen şöyle demektedir: Hatâen yapılan boşama kazâen vâkidir. Mahkeme hükümlerine göre bu adam karısından boşanmış olur. Bundan kazâen boşanmada sarîh lafzın niyete ihtiyacı olmadığı gerçeği ortaya çıkar. Kişi, şaka ile de olsa sarîh lafzı ifade ettiğinde karısını boşanmış olur. Zira talâk mevzûunda şaka da, ciddi sayılmaktadır.

Ayrıca kinâyeye lafızlarının kendi içinde kısımları ve muhtevası hakkında şu bilgilere rastlamak mümkündür: Boşanmadaki kinâyeli lafızlar üç kısma ayrılır. Birincisi hem cevap hem de redde müsait olan başka bir anlama yorumlanması söz konusu olmayan lafızlardır. Yani karının boşanma hakkındaki herhangi bir sorusuna kocanın cevap ve red makamındaki sözü buna örnektir. İkincisi kocanın karısına cevap olabilecek fakat red olamayacak türdeki sözlerdir. Üçüncüsü ise kocanın karısına hitaben söylediği hem cevap hem seb ve hem de şetme yorumlanması mümkün olabilecek lafızlardır. Bu lafızların iyi bilinmesi halinde bu kısımların daha iyi anlaşılacağı kaydedilmektedir.

Buna göre rıza halinde iken bu lafızlardan bir boşanma sonucu meydana gelmesi ancak niyetin varlığı halinde mümkün olur. Çünkü boşanmayı hedefleyen bir ihtimal veya belirti bulunmamaktadır. Niyetin varlığı veya yokluğu hususunda karı koca arasında bir ihtilâf bulunursa bu takdirde dikkate alınacak söz kocanın sözüdür. Çünkü kocanın sarf ettiği söz doğrudan boşanma lafzı içermemekle birlikte boşanmaya ve onun yanı sıra başka mânaya da ihtimallidir.

Boşama müzakeresi yapıldığı ortamda (ki burada kişinin karısı ile ilgili sorulan soruya karşılık sarfettiği söz ile boşanmayı istediğine kazâen/mahkemece karar verilir) kocanın sarfettiği bu tür sözler hakkında boşanmaya niyeti bulunmadığı doğrultusundaki beyanları tasdik edilmez. Bu sözler, “haliyye, beriyye, bâin, bette, haram, i’teddî, emruki biyediki/yetkin elinde, ihtârî” den ibarettir. Bu sözler sekiz tane olup bu ve benzeri lafızlar boşanma sorusu karşılığında ifade edilmesi halinde konuşanın maksadının boşanmaktan yana zahir ve açık olduğu kabul edilmiştir.

Bunu şöyle yorumlamak mümkündür: Kocanın bu sözü, karısı kendisinden “boşanma” talebinde bulunduğu yahut bunu sorduğunda aynı sözü cevap makamında iade etmiştir. ‘Soru, cevapta iade edilir.’ kuralı gereğince bu böyledir. Meselâ: Bir kadın kocasına “Ben boşum.” der de , o da “Evet.” derse kadın boşanmış olur.²⁰³ Hâkim ise zahire göre hüküm vermekle memurdur. Sarf edilen söz cevaba olduğu kadar redde de ihtimali olduğu hallerde meselâ: Git, çık, kalk, peçe ile yüzünü ört, başını ört, vb. lafızlar kullanıldığında kocanın beyanı ile ilgili sözü tasdik edilir.²⁰⁴

Ric’at yani eşin iddet süresi içinde karısına yeni bir nikâha ihtiyaç duyulmadan dönebilmesi hali de nikâh gibidir.²⁰⁵ Sarîh olan lafızların kullanımında niyet şartı aranmazken kinâyeli lafızlarda ise niyet şarttır.²⁰⁶ Görüleceği üzere İslâm fıkıhındaki evlilik ve boşanma meselelerinde niyet büyük önem arz etmektedir.²⁰⁷

Gümüşhanevî boşanma konusunda Hâniyye adlı eserden şu nakli yapar: “Bir kimse karısına ‘sen hürsün’ dedikten sonra ‘Ben bir işten hür olduğumu kastettim.’ derse, bu sözü hukuken kabul edilmez.”²⁰⁸

203 Gümüşhanevî, *age.*, s. 261.

204 Bkz. Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn (ö. 855/1451), *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*, I-XIII, Beyrut 2000, V, 367; bkz. Gümüşhanevî, *Câmi’u'l-mütûn*, s. 89. Ayrıca kinâyeli lafızların kullanımı hakkında bkz. Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s.192.

205 Meselâ bir kimse karısını talâk-ı ric’ ile boşar da daha sonra karısı uyurken gelip ona şehvetle dokunursa, ona dönmüş olur. Yine bir başka meselede: Talâk-ı ric’ meydan gelir de adam uyurken karısı gelir onu şehvetle öperse, adam Ebû Yûsuf’a göre rücû etmiş olur. İmâm-ı Âzam ve İmâm Muhammed’e göre ise rücû etmiş olmaz. Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 267.

206 Gümüşhanevî, *Câmi’u'l-mütûn*, s. 90.

207 Bkz. Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 191-192.

208 Gümüşhanevî, *Câmi’u'l-mütûn* [Hâşiye], s. 101; Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 212. Karşılaştırma için bkz. Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn (ö. 855/1451), *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*, I-XIII, Beyrut 2000, VI, 7.

Sarih boşama lafızlarının zorunlu sonuç doğurduğu hakkındaki şu temsil ilginçtir: “Basît”-te şöyle denilmiştir: “Bir vâiz vaaz ederken cemaatten bir şey istedi. Cemaat de onun istediğini yerine getirmedi. Vâiz buna kızarak “Sizi üç defa boşadım.” dedi. Cemaatin içinde kendi karısı da vardı. Fakat bunu bilmiyordu. İmâmü’l-Haremeyn, boşanmanın vâki olduğuna dair fetva verdi.”²⁰⁹

Sadece niyetin hukukî olarak sonuç doğurmaya yetmediği ifade edilmektedir. Meselâ boşanma ve köle âzat etme gibi hususlarda kalbî niyet kâfi değildir. Söz ile beyan edilmesi gerekir. Kalpten geçen bir şey söz haline gelmedikçe veya fiilen yapılmadıkça muâheze edilmez. Yapmaya azmederse muâheze edilir.²¹⁰

Meselâ bir kimse ailesine, “İnşallah sen boşsun.” dese bu sözle bir şey lâzım gelmez.²¹¹

Sarhoşun Boşaması

Sarhoşun boşaması noktasında şu bilgiye rastlamaktayız: Sarhoşluk halinde olaya bakmak gerekir. Normal şartlarda sarhoş, “Sarhoşken namaza yaklaşmayın.”²¹² âyeti delil getirilerek mükellef sayılmıştır. Bununla beraber sarhoşun sarhoş olurken hangi yolla bu hale düştüğü de önem arz etmektedir. Meselâ bir kişi haram yolla sarhoş olmuş ise mükelleftir. Ancak mubah yolla sarhoş olan kimse ise muğmâ aleyh (baygın) hükmünde kabul edilmiştir. Dolayısıyla da bu esnada söyleyeceği boşanma sözü ile boşanma gerçekleşmez.²¹³

Nikâh Akdinden Önceki Boşanma Sözleri

Evlenmeden önceki boşanma işleminin bir hüküm ifade etmediği görüşü “lâ talâka kable nikâh” hadisi şerhinde işlenmiştir.²¹⁴ Yine bu konuda “Ancak sahip olduğunda talâk geçerlidir.” hadisine de şahit olmaktayız ki bu iki rivayet birbirini desteklemektedir.²¹⁵ Münâvî, talâkı “Evlilik bağının kocanın iradesiyle kaldırılmasıdır.” diye tarif eder. Nikâhın bulunmadığı yerde boşanmadan söz edilemeyeceği gibi dolayısıyla ayrılık da gerçekleşmez. Bu iş, kişinin sahip olmadan itak (âzat) yapmasına benzer.²¹⁶ Şâfiî âlimler bu görüştedir. Ancak Hanefiler ise bir umum veya husus lafız ile irtibatlandırıldığı takdirde nikâhtan önce de talâkın geçerli olabileceğini savunmuştur. Meselâ onlara göre kişi “Evleneceğim her kadın boş olsun.” derse veya “Eğer onunla evlenirsem boş olsun.” derse bu ifadeler ile nikâhtan önce de boşanma meydana gelir.²¹⁷

Kinâî lafızlardan olan şu ifadelerin ise üç ayırıcı boşama meydan getirdiği bilgisi aktarılmaktadır. Şöyle ki: “el-haliyye ve’l-beriyye ve’l-harâm lâ tehillü hattâ tenkiha zevcen gayreh.” Yani haliyye, beriyye ve haram sözlerinden sonra (koca bu lafızlarla talâka ve üç boşanmaya niyet ederse) kadın bir koca ile nikâh yapmadığı müddetçe kendisine helâl olmaz.²¹⁸

Bu cümleden olarak üç kez boşanmış bir kadının ilk eşine helâl olmasına kural olarak imkân yoktur. Bunun tek istisnası kadının yeni bir eş ile nikâhlandıktan sonra yeni eşinin onunla tam bir yakınlaşma sağlayıp onun balından tatması halidir.²¹⁹

209 Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 212-213.

210 Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-mütûn*, s. 102; Gümüşhanevî, *Ehli Sünnet İtikadı*, s. 213. Lafız ve niyetin gerekli olduğu mesele hakkında bkz. Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-mütûn*, s. 111.

211 *Râmuz*, s. 436, nr. 5.

212 Nisâ 4/43.

213 Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-mütûn*, s. 138.

214 Gümüşhanevî, *Levâmi’*, V, 93, 181.

215 Gümüşhanevî, *age.*, V, 102.

216 Münâvî, *Fezû’l-kadîr*, VI, 432.

217 Gümüşhanevî, *Levâmi’*, V, 102; Münâvî, *Fezû’l-kadîr*, VI, 432.

218 Gümüşhanevî, *Garâibü’l-ehâdîs (Câmi’)*, s. 31.

219 Gümüşhanevî, *age.*, s. 34.

İğlâk Halindeki Boşama

Hadiste şöyle buyurulmuştur: “Zihnin kapalı olduğu hallerde ve zorlama altında iken boşanma ve âzat etmenin bir hükmü yoktur.”²²⁰ Bu hadisi Gümüşhanevî şöyle açıklamıştır:

‘İğlâk halindeki boşama ve âzadın geçerliliği yoktur.’ hadisindeki ‘iğlâk hali’, ‘ikrah altında’ demektir.²²¹ Çünkü mükreh ismi, üzerine kapının kapatıldığı kişiyi ve çoğunlukla da mecbur bırakıldığı işi yapıncaya kadar zorlanan ve üzerinde baskı kurulan kimseyi anlatır.

Bu haldeki kimsenin boşaması şartları tam olarak yerine gelmediği için üç imama göre geçersizdir. Ebû Hanîfe’ye göre ise bu kimsenin boşaması, ikrarı bulunmaksızın, ehli olan taraftan mahallinde sarf edilmiş muteber lafzın varlığı sebebiyle geçerli kabul edilmiştir. Ancak lafzın hükmünün varlığına karşın ortada rıza bulunmamaktadır. Rıza ise şaka ile boşayanın boşamasında ve âzat etmesinde olduğu gibi dikkate alınmamaktadır. Bu görüşü Kâdî şöyle zayıf bulmuştur: Lafza yönelik kasıt, ağızdan boşama sözünü kaçırmanın sözünün itibara alınmadığı delili uyarınca muteberdir. Burada ise lafza yönelik kasıt ikrahın neticesidir. Dolayısıyla mükrehe nisbetle kasıt yok hükmündedir.²²²

İğlâk kelimesi gazap ile de tefsir edilmiş olup bu görüş diğer hadisler ve genel manalı bir kelime olduğu yönündeki Hz. Aişe’den gelen rivayet ile reddedilmiştir. Hatta gazap halindeki kimsenin boşamasının geçerli olduğu yönünde sahabeden bir grup âlim fetva vermiştir.²²³

İtikadî anlamda sapma ifade eden bazı sözlerin kullanılması son derece tehlikeli olup, bunlardan ötürü kişinin imanı tehlikeye düşebildiği gibi nikâhı da batıl olabilmektedir.

Bu bağlamda ilme ve âlimlere yönelik ağır ifadelerin veya küfür sözlerinin hükmü konusunda Gümüşhanevî şunu söyler: “Bir âlimin, fakihin ve fazilet sahibi birinin ağızına küfür etmek küfürdür, bu adamın karısı icmâen üç talâk ile boş olur.”²²⁴

Gümüşhanevî, Şemsü’l-eimme es-Serahsî’den nakledilmiş olduğu söylenen şu görüşe yer vermiştir: ‘Ben İslâm sıfatı diye bir şey bilmem diyen kimse kâfir olur. Nikâhı da hükümsüzdür.’²²⁵

Sonuç

Araştırmada evlenmenin ilke olarak tavsiye edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Öte yandan boşanmanın istenmeyen bir helâl olduğu görülmüştür. Boşanma, ancak geçerli mazeretler söz konusu olması halinde başvurulabilecek bir tasarruftur. Ayrıca gerek nikâh hakkında gerekse de boşanma hakkında belirtilmesi gereken çok önemli bir nokta vardır ki o da bu sözü edilen hukukî tasarruflarda şakanın hiçbir türüne yer olmadığıdır. Öte yandan toplumların saadeti ve düzeni için evlilik vazgeçilmez bir şarttır. İnsanın içinde sağlıklı ve iyi bir şekilde yaşayacağı ve kendisini günaha düşmekten muhafaza edecek bir yuvanın kurulması, belli sayıda çocuk sahibi olunması ve bu sayede insan neslinin sağlıklı bir şekilde devam ettirilmesi ve insanlık ailesinin fakirliğe düşmekten korunması, evlilik ile hedeflenen maksatlar arasında yer alır.

220 “Lâ talâka ve lâ itâka fi iğlâk.” Gümüşhanevî, *Garâibü’l-ehâdis (Câmi’)*, s. 43.

221 Gümüşhanevî, *Garâibü’l-ehâdis (Letâifü’l-hikem)*, s. 159.

222 Gümüşhanevî, *age.*, s. 159. Karşılaştırma için bkz. Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, VI, 561.

223 Gümüşhanevî, *age.*, s. 159; Münâvî, *age.*, VI, 561.

224 Gümüşhanevî, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, s. 151.

225 Gümüşhanevî, *Câmi’u’l-mütûn*, s. 72-73.

Kaynaklar

Kur'ân-ı Kerîm.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*, (I-VL), thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, yy., 2001.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (d.1813/ö.1893), *Câmi'ü'l-mütûn fî hakkı envâi's-sıfâti'l-ilâhiyye ve'l-akâidi'l-Mâtürîdiyye ve'l-elfazî'l-küfr ve tashîhi'l-âmâli'l-acîbiyye*, Dârü't-tbâati'l-âmire, İstanbul 1273.

_____, *Garâbü'l-ehâdis: Câmi'ü'l-î'l-Mezâhib ve'l-Merâtib Müştemilu ale'l-ahkâmî'd-dekâik*, Dârü't-tbâati'l-âmire, İstanbul, ts.

_____, *Kitâbü'l-âbir fi'l-ensar ve'l-muhâcir ve'l-cihad ve'l-gazv ve's-şühedâ*, İstanbul 1276.

_____, *Mülhakâtü Garâibi'l-ehâdis (Garâbü'l-ehâdis: Câmi'ü'l-î'l-Mezâhib içinde)*, Dârü't-tbâati'l-âmire, İstanbul, ts.

_____, *Râmûzü'l-ehâdis*, Hulusi Matbaası, 2. Baskı, İstanbul 1326.

_____, *Şerhu Kitâbi Garâibi'l-ehâdis: Letâifü'l-hikem*, Muhyiddin Efendi Litografya Basmahanesi, İstanbul 1285.

_____, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdis: Levâmi'ü'l-ukûl min şerhi Râmûzi'l-ehâdis, (I-V)*, İstanbul, 1875-1877.

_____, *Ehli Sünnet İtikadı (Câmi'ü'l-mütûn Tercümesi)* trc. Abdülkadir Kabakçı, Fuad Günel, İstanbul 1996.

_____, *Müceddid Risâlesi (Kitâbu'l-Âbir ile birlikte)*, İstanbul 1276.

_____, *Müceddid Risâlesi Vasiyetler ve Nasihatler*, trc. Mehmed S. Bursalı, Vuslat Vakfı Yayınları, Konya 2006.

_____, *Ramûz el-Ehâdis (Hadisler Deryası)*, (I-II), trc. Abdülaziz Bekkine, hazırlayanlar: Lütfi Doğan, Cevat Akşit, Osman Nuri Çataklı, Gonca Yayınevi, İstanbul 2007.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri 11-12 Temmuz 1992, Gümüşhane, haz. Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn (ö. 855/1451), *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*, (I-XIII), Beyrut 2000.

Bağcılar Belediyesi Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhanevî Sempozyumu, 1-2 Haziran 2013 İstanbul Bildiri Özetleri Kitapçığı (http://www.gumushanevisempozyumu.com/KD41_bildiri-ozetleri.html)

Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed el-Kerderî (ö. 827/1424), *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, (I-VI), yy., ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmi'ü's-sahîh*, (I-VI), thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 1990.

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadîs Edebiyatı*, İstanbul 1996.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer (ö. 430/1039), *Kitâbu'n-nikâh mine'l-Esrâr*, thk. Nâyif b. Nâfi el-Ömerî, Kahire 1413/1993.

Doğan, Lütfi, "Hacı Ahmed Ziyaüddin Efendi ve Râmuzu'l-Ehadis Adlı Eseri", *Geçmişte ve Günümüzde Gümüşhane Sempozyumu* (13-17 Haziran 1990), haz. Nasuhi Ünal Karaarslan, Ankara 1991.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin Hayatı- Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâliidiyye Tarîkatı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.

Hâdimî, Muhammed Ebû Saîd (ö. 1176/1762), *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-şerâti'n-nebeviyye fî's-sîreti'l-Ahmediyye*, (I-IV), Matbaatü'l-Halebî, yy., ts.

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut 1379.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid (ö. 861/1456), *Fethü'l-kadîr*, (I-X), Dâru'l-Fikr, ts.

Karabulut, Niyazi, *Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî*, Gümüşhane Belediyesi Kültür Yayınları, Gümüşhane 2005.

Kastalanî, Ahmed b. Muhammed (ö. 923 h.), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (I-X), Matbaatü'l-kübra'l-Emîriyye, Mısır 1323.

Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, Münâkehât ve Mufârekât (3. Kısım), Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1324.

Mevsîfî, Abdullah b. Mahmûd Mecdüddîn Ebü'l-Fazl (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li Ta'îli'l-Muhtâr*, (I-V), Kahire 1937.

Mergînânî, Burhânüddîn (ö. 593/1197), *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, (I-VI), thk. Talâl Yûsuf, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Dürerü'l-hükkâm Şerhü Gureri'l-ahkâm*, (I-II), Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, yy., ts.

Münâvî, Muhammed Abdürraûf (ö. 1031/1622), *Feyzü'l-kadîr Şerhu'l-Câmi'is-sağîr*, (I-VI), Mısır 1356.

Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 14.

Zeyla'î, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali (ö. 743/1343), *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, (I-VI), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy., ts.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *el-Âbir fi'l-Ensâr ve'l-Muhâcir* İsimli Eseri ve Fıkhi Yönden Değerlendirilmesi

Ömer Faruk HABERGETİREN*

Özet

Osmanlı Devletinin son döneminde yetişen şahsiyetler arasında önemli bir yere sahip olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (v. 1311/1893), mutasavvıf bir kişiliğe sahip olmasının yanı sıra, başta hadis ve tasavvuf olmak üzere fıkıh alanında da eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir. Fıkıh ilmine ait iki eserinden biri olan Kitâbu'l-Âbir'de, hicret, muhacir, cihat, şehitlik, gazilikle ilgili ayet ve hadislerle bu konulara dair fikhî hükümleri ele almaktadır. Ayrıca eserin kenarında ayetlerin şerhi ile müceddid konusu ve tavsiyelerin yer aldığı iki küçük risale de bulunmaktadır.

Eserin yazıldığı yıllara ve sonraki sürece bakıldığında Osmanlı Devleti'nin kitlesel göç hareketleri ve uzun yıllar sürececek savaşlarla karşılaştığı görülecektir. Gümüşhanevî içinde bulunduğu bu süreçte devleti ve halkı uyarak muhtemel daha büyük zorluklara karşı hazırlıklı olmalarını sağlamıştır. Bunun yanı sıra yetiştirdiği talebeler ve yazdığı eserlerle de Gümüşhanevî'nin sorumluluğunu yerine getirdiği söylenebilir. Böylece Gümüşhanevî, devleti ve halkı uyarak ekonomik ve sosyal alanlarda ortaya çıkması muhtemel sorunlara karşı hazırlıklı olmalarını sağlamış, ileri görüşlü bir âlim olarak görevini yapmıştır.

Giriş

19. yy Osmanlı coğrafyasında yetişen yetiştirdiği talebeler ve yazdığı eserlerle etkisi günümüze kadar devam eden şahsiyetler arasında önemli bir yere sahip olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (v. 1311/1893), mutasavvıf bir kişiliğe sahip olmasının yanı sıra, başta Hadis ve tasavvuf olmak üzere Fıkıh alanında da eserler vermiştir. Fıkıh ilmine ait iki eserinden birisi 1276/1859 senesinde tamamlanan *"el-Âbir fi'l-ensâr ve'l-muhâcir ve'l-cihâd ve'l-gazv ve's-şühedâ ma'a ahkâmiha ve hakâikihâ ve dekâyikihâ ve tefâsîrihâ ve envâihâ ve fezâilihâ"* dır.

Gümüşhanevî, bu eserinde hicret, hicret eden muhacirlere yardım, cihad, cihadın fazileti, şehitlik, gazilikle ilgili ayet ve hadisler ile bu konularda fûru kitaplarında yer alan fıkhi hükümleri ele almıştır. Eserin kenarında yine kendisine ait bir şerh bulunmakta, burada zikredilen ayetlerin meal ve tefsiri yanında yer yer tasavvufi bir bakış açısı ile konuya yaklaşımlara da rastlanmaktadır. İslam anlayışında, maddi alanda düşmanla savaşan mücahit ve gazi gibi dereceleri yüksek kabul edilen şahsiyetler ile manevi alanda nefsiyle mücadele eden tasavvuf ehli arasında paralellik kurulmaktadır. Ayrıca eserin sonunda biri müceddid konusunun işlendiği diğeri tasavvuf yolunda sülûk edenlere tavsiyelerin bulunduğu iki küçük risale de bulunmaktadır.

Eserin önemi, yazımından hemen önce ve sonraki tarihi döneme bakıldığında ortaya çıkmaktadır. 1800'lü yıllarda Rusya'nın Osmanlı topraklarını işgal ederek İstanbul'a ulaşmak amacıyla başlattığı işgal hareketi sonrasında kuzeyde Kırım ve mücavir Müslüman illeri ile birlikte Rumeli topraklarının elden çıkmaya başladığı görülmektedir. Kaybedilen topraklarda başta Ruslar olmak üzere onların desteklediği, kıskırttığı Bulgar, Sırp, diğer etnik çetelerin uygula-

* Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi

diği baskı, şiddet ve zorunlu tehcir politikası sonucunda bölgede yaşayan pek çok Müslüman aile Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Göç edenlerin ekseriyeti zorlu yol şartlarında karşılaştıkları sıkıntılara dayanamayarak güvenli topraklara ulaşmadan vefat etmiştir.

1850'lerde başlayan ve Kırım Savaşıyla ivme kazanıp 1864'te zirveye ulaşan Kafkas göçleri sonucunda Osmanlı coğrafyasına ve özellikle Anadolu'ya ne kadar muhacirin geldiğini kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. Ancak 1856'dan 1914'e kadar geçen süre içinde tahminlere göre ülkeye gelen muhacirlerin sayısının 6.425.000'i bulduğu; bu tarihten sonra gelenler de dikkate alındığında, yaklaşık yüzyıllık bir süreç içerisinde, büyük kısmı Balkanlar, Kafkasya ve Kırım'dan olmak üzere, 7,5 milyon kişiden daha fazla göçmenin ülkeye giriş yaptığı ifade edilmektedir.¹

Bu göç hareketi, zaten ekonomik bakımdan zayıf olan devletin ve dolayısıyla halkın ek olarak maddi-manevi pek çok sıkıntılarla karşılaşmasına neden olmuştur. 1850'lere kadar Osmanlı devletine muhacir olarak gelenler henüz büyük kitlelere ulaşmadığı ve ihtiyaçları yerel halk tarafından giderildiği için onların sorunları ile ilgilenecek özel bir kurum oluşturulmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Peyderpey gelen muhacirlerin sorunları ve iskân işleri ile şehremaneti (belediye) ilgilenmiştir. Ancak bu tarihten sonra sayıları hızla artan artan muhacirlerin kabul, kayıt, iş ve iskân sorunları ile uğraşmak üzere çeşitli müesseseler ihdas edilmiştir. İlk olarak 5 Ocak 1860 tarihinde "Muhacirin Komisyonu", sonraki süreçte ise "İdare-i Muhacirin Komisyonu", "Muhacirin Komisyonu Alisi" gibi başka komisyonlar kurulmuştur.²

Kırım ve Rumeli yöresinde pek çok halifesi ve mürîdânı bulunan³ Gümüşhanevî de bu durum karşısında tepkisiz kalmamış hicret edip gelenlere her türlü desteği sağlamıştır. Gelenler misafir edilmiş, maddi ve manevi yönden teskin edilmiş, yeni topluma uyum sağlamaları için gerekenler yapılmış, yerli halk da bilinçlendirilerek yardıma teşvik edilmiştir. İleride sayıları gittikçe artarak, önemli bir sorun teşkil edebilecek bu konuya devletin el atması, bütçe ayırıp komisyonlar kurmasında onun ileri görüşü ve şahsi gayretleri yanında yazdığı eserinin etkisi olduğu söylenebilir. Gümüşhanevî'nin Sultan Abdülmecit ve Sultan Abdülaziz ile görüştüğü, Sultan Abdülhamid'e çok yakın olduğu⁴ böylece dönemin siyasetine ve idarecilerine direkt veya dolaylı olarak tesiri olduğu⁵ bilinmektedir. Bu nedenle eserinin basımından bir yıl gibi kısa bir süre sonra devletin konuya ilgi göstermesi ve muhacirlerin iskânı için yapılan çalışmaların yoğunluk kazanması bir tesadüf eseri olmasa gerekir.

Ayrıca böyle bir ortamda kaleme alınan bu eserde hicret ve cihatla ilgili konuların ele alınması da son derece manidardır. Zikredilen ayet ve hadislerle uyarılan idarecilerin, dikkati çekilen halkın zihninde, yaşanan zor şartlar ile İslam toplumunun ilk günleri arasında bir benzerlik/paralellik kurulmuş, Muhacir-Ensâr kardeşliği vurgulanmış, cihat teşvik edilmiş, mücahitlere, ailelerine sahip çıkılmaları ve uzun yıllar sürebilecek muhtemel savaşa karşı hazırlıklı olmaları istenmiştir. Kendisinin de bu konulara karşı duyarsız kalmadığı, Doksanuç Harbi olarak adlandırılan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşına mürîdânı ile birlikte gönüllü olarak katıldığı ve cephede düşmanla bizzat silahlı çatışmaya girdiği⁶ unutulmamalıdır.

1 Bkz. Berber, Ferhat, "19. Yüzyılda Kafkasya'dan Anadolu'ya Yapılan Göçler", *Karadeniz Araştırmaları* Güz 2011, Sayı 31 (s. 17-49), s. 18-19.

2 Berber, agm., s. 21.

3 Bkz. Gündüz, İrfan *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, İstanbul tsz. s. 157, 164; Yılmaz, Fatma *Dünden Bugüne Gümüşhanevî Mektebi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1997, s. 72, 74, 77.

4 Yücer, Hür Mahmut, "Sultan II. Abdülhamid Dönemi Devlet Tarikat Münasebetleri", *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi* (Ed.: Coşkun Yılmaz) s. 251-278, Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları no: 12, İstanbul 2012, s. 260.

5 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 65; Yılmaz, *Gümüşhanevî Mektebi*, s. 58, 59.

6 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 76; Yılmaz, *Gümüşhanevî Mektebi*, s. 60.

Bu çalışmada adı geçen eser kısaca tanıtılacak, eserde yer alan fihki hükümler ortaya konarak değerlendirilmesi yapılacaktır.

I. Eserin Tanıtılması

Kitap, *Kitâbu'l-âbir*'in ana metni, kenarında şerhi ve ek olarak iki küçük risaleden oluştuğu şekli ile basılmıştır.

A. *el-Âbir fi'l-ensâr ve'l-muhâcir ve'l-cihâd ve'l-gazv ve's-şühedâ ma'a ahkâmiha ve hakâikihâ ve dekâyikihâ ve tefâsîrihâ ve envâ'ihâ ve fezâilihâ ve Şerhi*

Eser iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde 20 ayet, 10 hadis, icma ve kıyas ışığında hicret mefhumu ele alınarak, risalenin orta kısmında metinler, kenarında metinde geçen ayetlerin Arapça şerhi (s. 2-11) ve konunun önemine binaen ayetlerin Osmanlıca meali verilmiştir (s. 11-18).

Gümüşhanevî'ye göre Hicret, "Küfür ve Allah'a şirk koşanların bulunduğu ülkelerden, İslam ve Müslümanlara insafı davrananların bulunduğu beldelere göç etmektir."⁷ Ayrıca Hicret, Küfür beldesinden, iman ve İslam beldesine, inkârdan imana, kötülüklerden iyiliğe, dünyanın geçici ve iğreti cazibesinden ahiretin daimi lezzetlerine göç etmek, birincileri bir tarafa bırakıp, ikincileri tercih etmek manasına ele alınmaktadır.⁸

İkinci bölümde 39 ayet, 65 hadis, icma ve kıyastan deliller getirilerek cihat konusu ele alınmış, kelime olarak "Cihat, sıkıntılara katlanmak ve güç, çaba sarf etmek"⁹ şeklinde tarif edilmiştir. Bunun yanında her zaman dış düşmanın bulunamayacağı düşüncesinden hareketle, aynı mücadele ve mücadele duygusunun: insana sinsî sinsî yaklaşarak kötülüğü emreden, bizi içten vuran, gizli gizli emirleriyle Allah'tan alıkoymaya çalışan nefis'e karşı yöneltilmesi, cihadın ayrı bir yönü olarak telakki edilmiştir.¹⁰

B. *Kitâbu Matlabu'l-Mücâhidîn*

Kitap içerisinde ve 42.-50. sayfaların kenarında yer alan bu risale sekiz sahife ve dokuz babdan meydana gelmektedir. Müşavere, dua, düşmanla karşılaşıldığında sıkıntılara sabır-sebat göstermek, mücahitlerin fazileti, şühedanın diğer ölümlere nazaran üstünlüğü, sahillerde ve hudut boylarında nöbet tutmanın fazileti, cepheden kaçmanın şer'i sorumluluğu ve seferberlikte savaşa koşmanın gereğinin işlendiği risale Türkçe olup, 93 harbi öncesinde yazıldığı tahmin edilmektedir. Umûmî seferberlik ilanında, savaşa fiilen katılmanın farz-ı ayn olduğuna işaret eden Gümüşhanevî, aynı maksat ile olsa gerek 93 Osmanlı-Rus savaşına müritleri ile birlikte gönüllü olarak katılmıştır.¹¹

C. *Risâletun Makbûletun fî hakkî'l-Müceddid*

Eser içerisinde tek sayfalık yer işgal eden bu risâle, Hz. Peygamber'in: "*Cenâb-ı Hakk, her yüzyılın başında bu ümmete dinini yenileyen bir müceddid gönderir.*"¹² Hadisinin açıklaması olarak kaleme alınmıştır. Eserinde her yüzyılın başlangıcının bir evvelki asır idrak eden kimse- nin kalmadığı andan itibaren başlaması gerektiğine işaret eden Gümüşhanevî, bir evvelki asır ile bir sonraki asır arasında dünyada, yaşam şartlarında meydana gelen değişiklikler çerçevesinde, insanlara anlayacağı dilden konuşan bir müceddidin gönderileceğini bizzat Hz. Peygam-

7 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Kitâbu'l-Âbir fi'l-Ensâr ve'l-Muhâcir*, İstanbul 1276h., s. 2.

8 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 131.

9 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 47.

10 Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 132-133.

11 Bkz. Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 135.

12 Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen* I-IV, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut tsz., "*Melâhim*", 1 c. IV, s. 109, hadis no: 4291; el-Hâkim, Ebû Abdullah en-Nisâbü'rî, *Müstedrek* I-IV, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1411/1990, c. IV, s. 567, hadis no: 8592, 8593.

ber'in (s) ifade ettiğini belirtmiştir. Ancak bunun mutlaka âlim olması lazım gelmediğine bazen halife, bazen de melik olarak gelebileceğine işaret etmiştir.¹³

D. Tavsiyeler

Kitâbü'l-âbir'in sonunda yer alan ve iki sahifeden oluşan, kendi deyimiyle "Önemli tembihleri ve pek çok tebliği" içeren bu risale, öncelikle tarikata giren muhacirlere, ikinci olarak tüm müritlere kıymetli bir hediyesidir.¹⁴ Burada Gümüşhanevî, bütün müminlere ve özellikle müritlerine seyr-ü sülûk ve ahlaki konularda dikkat etmeleri gereken konularla ilgili çeşitli tavsiyelerde bulunmaktadır.

II. *Kitâbü'l-âbir*'de Yer Alan Fıkhi Hükümler ve Değerlendirilmesi

Eser, metodu ve içerdiği fıkhi konuların ele alındığı iki ana başlık altında değerlendirilecektir.

A. Metodu

Kitap, hicret ve cihat konularının ele alındığı iki ana bölümden oluşmaktadır. Konular İslam hukukunun ana kaynakları, Kitap, Sünnet, İcma ve kıyas başlıkları altında işlenmiştir. Kitap ve sünnet başlıkları altında konu ile ilgili ayet ve hadisler sıralanmış, kenarında ayetlerin tefsiri ve kısa meali verilmiştir. İcma ve kıyas başlığı altında ise bu iki delil ile elde edilen fıkhi hükümler artarda sıralanmış, herhangi bir yorum ve ek açıklamada bulunulmamıştır.

Bu yönüyle eser meseleci yaklaşımların görüldüğü klasik füruu fıkıh kitaplarından ayrılmaktadır, daha sistematik ve derli topludur. Fıkhi hükümlere geçilmeden önce konunun din açısından önemini ortaya koyan, özellikle cihadi teşvik eden, müjde veren ayet ve hadislerle okuyucu konuya hazırlanmış, sonrasında hükümler uzatılmadan kısaca zikredilerek bölüm tamamlanmıştır. Böylece muhatabın zihninde karışık duygulara yol açan, sonucunda ölüm bulunduğu için nefse ağır gelen cihat-savaş gibi bir konu, akıcı bir üslupla sunularak okuyucunun bu hususu benimsemesi ve önem vermesi istenmiştir.

B. Fıkhi Konular

Risalede hicret ve cihat ana başlıkları altında, konular ile ilgili alt başlıklar tarif edilerek fıkhi hükümler kaynak belirtilmeden sıralanmıştır. Belirttiğine göre "Bu eser, muhacir, ensar ve kıyamete kadar onlara yardım edenler hakkındadır."

1. Hicret

Gümüşhanevî'ye göre "Hicret, kâfir ve müşrik beldelerden, İslam veya kendilerine insaflı davranacak kimselerin bulunduğu ülkelere yapılır. Dini takviye ilkelerindedir ve bütün Müslümanlara farz-ı ayndır, geciktirilmesi caiz değildir."¹⁵ Hicret, kıyametin küçük alametlerinin sonuncusudur, sonun başa dönüşüne işaretler.¹⁶ Bunda öncekiler, ortadakiler ve sonuncular (her durumda ve konumda hicret edenler veya İslam tarihinde her dönem yaşayan kimseler) için şaşılacak pek çok şey ve büyük müjdeler vardır.¹⁷

"Her konuda muhacirlere destek olma, saygı duyma, hürmet ve muhabbet gösterme, kötürüm, zayıf ve köle dahi olsa bütün insanlar üzerine kuvvetli bir farzdır. Bu, yeryüzünde, her bölgede yaşayan insan ve cin tüm muvahhidler'i kapsayan genel bir hükümdür. Kitap, sünnet, icma ve kıyas'tan oluşan dört asli delil ile sabittir. Sahabe, Tabiin ve Müçtehit imamlar bu gö-

13 Bkz. Gündüz, *Gümüşhanevî*, s. 136.

14 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-âbir*, s. 51.

15 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-âbir*, s. 2.

16 Bu ibare ile kasıt, varlığın sona erişine her şeyin yok oluşuna veya Mekke döneminin sıkıntıların bitip, Medine döneminin ve rahatlamının başlamasına işaret olabilir.

17 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-âbir*, s. 51.

rüştedir. Ayrıca Selef, Muhaddis ve Müfessirlerin tümü fazilet ve derecelerin üstün oluşunu açıkça ifade etmiştir.”¹⁸ Dedikten sonra hicret konusunu içeren ayet ve hadisleri zikrederek konunun önemini okuyucuya anlatır. Zihinde İslam’ın ilk dönemleri canlandırılır, muhacir-ensar kardeşliğine vurgu yapılır, adeta kendilerini onların yerine koymaları istenerek bir empati kurulmaya çalışılır.

Hukuki bakımdan hicretin güzel, kıyamet gününe kadar farz olduğu, geciktirilmemesi, şikâyet edilmemesi, sıkıntılara katlanılması, (muhacirlere) yardım edilmesi, onların korunması, saygı ve sevgi gösterilmesi, tek tek evlere yerleştirilmesi, henüz gelmeden yer hazırlanması, hicretin sevilmesi ve önce hicret edenlerin fazileti (üstünlüğü) üzerine ümmetin görüş birliği içinde oldukları yani icma ettiklerini belirtir.¹⁹ “İslâm› ilk önce kabul eden muhâcirler ve ensar ile, iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O’ndan razı olmuşlardır.”²⁰ Ayetini bu bilgileri verdikten hemen sonra zikreder; bu, ayetin icma’ın senedi olarak kabul edilmesine bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Hukuk usulünde icma, “Muhammed (s) ümmetinden olan müçtehitlerin, Hz. Peygamber’in (s) vefatından sonraki herhangi bir devirde şer’i bir hüküm hakkında ittifak etmeleridir.”²¹ O zamanda yaşayan bütün müçtehitlerin görüşlerini tek tek açıkça ifade etmeleri şeklinde ortaya çıkan sarih icma ve müçtehitlerin bir kısmı görüş belirttikten sonra buna muttali olan diğer müçtehitlerin açık şekilde fikir belirtmeyip ortaya konan görüşe karşı sessiz kalıp onayladıkları sükûti icma kısımlarına ayrılır. İslam hukukunda icma, tespiti oldukça güç olan konuların başında gelmektedir. Eserde zikredilen bu konular kaydedildiği şekilde fıkıh kitaplarında açıkça zikredilmemiş olup, değişik kitaplardan derlenmiştir ve âlimlerin karşı çıkamayacağı açık hükümlerdir. Genel olarak kendisinin de zikretmiş olduğu ayet ve hadislerin muhtevassından çıkarılan bu hükümlerin sükûti icma ile tespit edilmiş olduğu söylenebilir.

Diğer bir açıdan bu hükümlerin Osmanlı döneminde halkın yaygın olarak benimsediği mezhep olan Hanefî mezhebi ve bu mezhebe ait fûru kitaplarından derlendiği de göz önüne alınınca genel bir icmadan çok mezhep içi bir icmadan söz edilebilir.

2. Daru’l-harb, Daru’l-küfr

İslâm hukukçuları devletin ülkesini tarif ve tespit ederken dünyayı iki kısma ayırmışlar, devletin siyasî, iktisadî, idari ve hukukî düzeninin İslâm esaslarına dayandığı, yasama, yürütme ve yargı yetkilerinin İslâmî otoritenin elinde bulunduğu ülkelere dârulislâm, İslâm düzeninin hâkim olmadığı ve bu yetkilerin Müslüman otoritenin elinde bulunmadığı ülkelere de dârulharb adını vermişlerdir.²²

“Dâru’l-harp” terkibi her ne kadar “Kendisiyle dârulislâm arasında savaş halinin bulunduğu ülke” anlamını ifade ediyorsa da İslâm hukuku kaynaklarında “Dârulislâm dışındaki ülkeler” anlamında ve günümüzdeki “Yabancı ülke” kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. Bu şekilde bir ayırım, hadlerin ve bazı hükümlerin uygulanmasında farklılık olmasından kaynaklanmaktadır.

Eserde hicret konusundan hemen sonra dârulharbin özellikleri sıralanır. Hicretin farz-ı ayn olduğu söylendikten sonra okuyucunun aklına gelebilecek “Niçin hicret edilmeli?” sorusuna cevap verilerek istenir. Çünkü hicret, küfür beldesinden yapılır, burada yaşayan Müslümanlar zayıf konumdadırlar (Mustaz’af) ve dini yaşantı noktasında bazı güçlüklerle karşılaşır-

18 Gümüşhanevî, *Kitâbu’l-Âbir*, s. 3.

19 Gümüşhanevî, *Kitâbu’l-Âbir*, s. 15.

20 Tevbe, 9/100.

21 Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Terc. İbrahim Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, s. 91.

22 Bkz. Özel, Ahmet, “Dârulharb”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, c. VIII, s. 536-537; “Dârulislâm”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, c. VII, s. 541-543.

lar. Kur'an'ın ifadesiyle dini inanç ve ibadetlerini daha rahat yaşayacakları bir ortama hicret etmeleri gerekir, bunu gerçekleştirmedikleri takdirde sorumludurlar.²³

Bu konular nasslarda açık bir şekilde yer almadığı için kıyas yoluyla elde edilmiştir. Gümüşhanevî bu güçlükleri şöyle sıralar:²⁴ “Muhacirler, dâruharb'de, Küffar yurdunda pek çok şeyi yapamazlar. Mesela, Cuma namazı, hutbe, ezan, iki bayram namazı, açıktan tekbir getirme, İslam'ın emirine/halifesine dua, Hac ibadeti, cihad, şehitlik mertebesi, gazve, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker gibi.”

“Hatta (herhangi bir amaç için cemaat halinde) toplanıldığında açıktan zikredemez, dinin bu şiarını gösteremezler. Aynı şekilde verdikleri eman²⁵ geçerli değildir. Darulharb'de Müslüman olup ülkemize hicret etmeyenin verdiği emân, hicreti terk etme ithamından dolayı lağv/geçersizdir. Yine “*Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir.*”²⁶ (ayetinin hükmüyle yerine getirilmesi gereken) şer'i hadler uygulanamaz ve suç işleyenler cezalandırılmaz. Darulharb'de Müslüman olup, ülkemize hicret etmeyen bir Müslümanı diğer bir Müslümanın öldürmesi durumunda kısas ve diyet de gerekmez. Sarhoşluk, iftira, zina ve hırsızlık haddi uygulanmaz, tazir cezası da verilemez. Ülke farklı olduğu için, ülkemizde vefat eden akrabalarına mirasçı olamaz.”

Fıkıh âlimleri ülke ayrımının hükümlere tesiri ve buna bağlı olarak darulharb'te bazı hükümlerin değişip değişmeyeceği noktasında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefilere göre Müslümanların darulharb'te işledikleri suçlara ceza hukuku hükümleri uygulanmaz. Diğer üç mezhebe göre ise bu konuda darulislam ile darulharb arasında fark yoktur. Ancak Hanefilerce cezanın uygulanmaması, suç teşkil eden fiilin mubah olduğu anlamına gelmez.²⁷

“Yine darulharpte -özellikle müşriklerin- giydikleri, yedikleri ve içtikleri şeylerin (şer'an) temiz (helal) olmaması durumu da bulunmaktadır. “*Öyle bir fitneden sakının ki, (o fitne) içinizden yalnızca kâfirlere isabet etmez (size de isabet edebilir).*”²⁸ Onlar arasında çeşitli fık, fücür ve isyan türü şeyler, çeşitli oyunlar, çalgı aletleri ve Allah'ın emirlerine aykırı hareketler görülür. Kâfirlere söz, fiil, özellikle rükû gibi baş eğme şeklinde çeşitli tazim şekilleri bulunur. Aynı şekilde Müslümana haraç ve vergi gibi çeşitli eziyet, zulüm, meşakkat ve sıkıntı veren şeyler yüklenir.”

Görüldüğü gibi Gümüşhanevî, dini yaşantının istenilen ölçüde yerine getirilmesi ve sorumluluktan kurtulmak için İslam'ın daha güzel yaşandığı beldelere hicret edilmesi gerektiğine işaret eder. Küfür beldelerinde pasif bir şekilde kalındığı takdirde dinin emir ve yasalarının yaşanmaması yanında, dinen kınanan gayr-i ahlaki davranışların hoş görülmesi, hatta kendisi yanında eşi ve çocukları tarafından benimsenmesi durumu da ortaya çıkabilir. Zikredilen bu fiiller de Müslüman için dünya hayatında amaçlanan manevi kemale engeldir.

3. Cihat

Dâruharb'te sıkıntı çeken Müslümanlar bu bölgeleri zorunlu olarak terk/hicret ettikten sonra buraları kâfirlere bırakmamaları, Mekke'den hicret eden Müslümanların Medine'de yaptıkları gibi yeniden güç kuvvet toplayıp işgal altındaki topraklarını kurtarma çabası içine girmeleri yani cihat etmeleri gerekir. Bu, hicret edenler kadar diğer inananları da ilgilendiren bir konudur.

23 Bkz. Nisa, 4/97.

24 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 15-17.

25 Hukuk terimi olarak emân, İslâm ülkesine (dârüliislâm) girmek veya İslâm ordusuna teslim olmak isteyen yabancı gayrimüslime (harbî) can ve mal güvencesi sağlayan taahhüt veya akdi ifade eder. (Bkz. Bozkurt, Nebi, “Eman”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, c. XI, s. 75-77).

26 Mâide, 5/45.

27 Özel, “Dâruharb”, s. 536.

28 Enfâl, 8/25.

Bu açıdan olsa gerek Gümüşhanevî, hicret konusunu işlendikten sonra cihat konusuna geçer ve kelime olarak “Sıkıntılara katlanmak ve güç, çaba sarf etmek” anlamında olduğunu belirtir. Verilen şer’i/hukuki anlam ise “Kâfirlerle ve (hükmen) benzerleriyle savaşmak, mallarını almak, mabetlerini, kiliselerini tahrip etmek, putlarını kırmak, arazilerine ve kendileri için önemli olan her şeye zarar vermektir.”²⁹ Böylece dikkatleri ikinci merhaleye çevirir, sonra önemini anlatır.

Ona göre “Cihat, ecir yönünden ibadetlerin en yücesi, kurtuluşa erdirmede en mükemmel, sevapta en faydalısı, derecede en faziletlisidir. Beldeleri ve kulları şirk ve nifaktan temizlemede en mükemmel, (tabii) afet ve (Allah’ın) gazabından en çabuk kurtaran, zillet, gam ve kederden en (hızlı) uzaklaştıran, mutluluk, fayda ve kemali en iyi ortaya çıkarandır. (Toplum hayatında) faydalı elde etme, zararı defetme yönüyle nizam (düzene koyma)da en kuvvetlisidir. (İçerdiği manevi) sırlar ve iman(ı kuvvetlendirmede) en güzeli, (emirlere) uyma ve gereğini yerine getirmede en sağlamı, af ve mağfirette en kapsamlısı, Allah sevgisi (muhabbet) ve rızasına (ulaştırmada) en yüce olanıdır. Cihadın (farzıyeti) dört delil ile sabittir, bu konuda ümmetin tümü görüş birliği içindedir.”³⁰

Cihat için yolculuğa çıkan kimselerin gerek cihat esnasında gerekse cihat sonrasında maddi-manevi pek çok desteğe ihtiyacı vardır. Onlar için harp malzemesi sağlanması yanında yemek için gıda, yaralıların tedavisi için ilaç desteği de gerekir. Savaş sonrasında çalışamayacak, geçimini sağlayamayacak hale gelen gaziler ile mücahitlerin savaş esnasında veya şehit olmaları halinde geride bıraktıkları ailelerinin durumu da ayrıca önem arz eder. İşte bu konulara da yer veren Gümüşhanevî, ümmetin cihadın farz; mücahit, gazi, şehit ve onlara yardım edenlerin kıyamet gününe kadar gelecek diğer insanlardan daha faziletli oldukları konusunda icma ettiklerini belirtir. Aynı şekilde cihada giden kimselerin geride bıraktığı ailelerine hizmet ve işlerini yürütmede onlar gibi davranan kimseler de mücahitler gibidir³¹ derken, “*Hayra yol gösteren (yardımcı olan), onu yapan kimse gibidir*”³² hadisinin hükmüne işaret etmektedir.

Konunun devamında cihadın kimlere karşı ve ne amaçla yapılacağı, cihat esnasında uygulanacak yöntem ve teknikler ile savaş sonrasında teslim olup ancak İslam’ı kabul etmeyen kimselerle ilgili icma/görüş birliği olan konular sıralanır. Buna göre cihat, “Kâfirler, müşrikler, zındıklar, mülhitler, sapıtanlar, hariciler, mürtetler, yönetime karşı isyan eden, yol kesen, ehli-sünnete muhalefet eden inatçı taassup sahibi kimselerle; ümmeti, insanları ve beldeleri bunların elinden kurtarmak bütün beldelerdeki kiliseleri, küfür, fık (günah işlenen) yerleri mescitlere, ibadet yerlerine ve âbidler için (tekke/zaviyelere) çevirmek” amacıyla yapılır. Savaş esnasında “(Kaleleri ve müstahkem mevkilerini) mancınık dikme, taş atma, yakıcı madde ve su ile tahrip etme, (savaş şartları gerektirdiğinde) ağaçları kesme ve hayvanları itlaf etme, ekinleri, eşyaları, silahları ve bütün mühimmatı tahrip edip (onları) kontrol altına alma ve başka yere nakletme mümkün olmayınca beldelerine ve mallarına zarar verme” gibi onların da bize karşı kullandıkları yöntemler uygulanır. Eğer savaş sonrası “(Zimmi olarak) boyun eğer veya (İslam ülkesinde) izinli olarak yaşamak isterlerse arazilerine haraç, başlarına cizye (vergesi) konur.” “Savaşmaya devam ettikleri sürece (onlardan alınan) ganimetler ve mallar, mücahitlere helaldir.” İslam ülkesinde yaşayan gayr-i Müslimlerden “Her zaman haraç ve cizye vergisi alınır. İşte bütün bunlar (sevap bakımından) kazanç ve ticaretin en faziletlisi ve en büyüğüdür.”³³

29 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 47.

30 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 17-18.

31 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 45-46.

32 Et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen I-VI, Dâru'l-garbi'l-İslâmî*, Beyrut 1998, “İlim”, 14, c. IV, s. 338, hadis no: 2670, 2671; İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed, *Müsned*, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1421/2001, c. XXXVII, s. 44, hadis no: 22360; c. XXXVIII, s. 102, hadis no: 23027; et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mucem'ul-kebîr* I-XXV, Mektebetu İbnu Teymiyye, Kahire 1415/1994, c. VI, s. 186, hadis no: 5945; c. XVII, s. 227, hadis no: 628-632.

33 Bkz. Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 45-46.

Risalede cihat başlığı altında zikredilen hükümler, Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) *Gureru'ahkâm*³⁴ ve şerhi *Dureru'l-hukkâm* ile İbrahim el-Halebî'nin (v. 956/1594) *el-Multeka'l-ebhûr*³⁵ kitabı ile gerek ibare ve gerekse konuların sıralanışı bakımından benzerlik arz etmektedir. Bu nedenle Gümüşhanevî'nin bu risaleyi telif ederken adı geçen eserlerden büyük ölçüde istifade ettiği söylenebilir. Ayrıca İbn Abidîn'in (v. 1252/1836) üzerine haşiye yazdığı Timurtâşî'nin (v. 1004/1677) *Tenvîru'l-ebâr ve câmiu'l-bihâr* isimli eserle de yer yer benzerlikler bulunmaktadır.

Hanefî mezhebinin görüşlerini yansıtan bu temel eserler, Osmanlı döneminde medreselerde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuş ve ulema nezdinde itibar kazanmıştır. Yukarıda belirtildiği gibi Gümüşhanevî'nin ümmetin icma'ı ile kast ettiği durumun mezhep içi icma olduğu burada açıkça ortaya çıkmaktadır.

Gümüşhanevî, icma olan konuları belirttikten sonra kıyas ile sabit olan konulara geçer. Ona göre cihadın hükmü konusunda İslam âlimlerinin, "Kâfirlerin yılın tümünde bir veya ikiden fazla saldırmadıkları sürece cihadın, bizden başlaması şartıyla farz-ı kifâye olduğunu, (Halkın) bir kısmı bu görevi yerine getirirse diğerlerinin sorumluluğunun düşeceğini, ancak tümü bunu terk ederse hepsinin günahkâr olacağını" söylediklerini kaydeder. Cihat o kadar önemli bir konudur ki eğer düşman İslam ülkesine saldırırsa topyekûn herkesin üzerine farz-ı ayn'a dönüşür. Hatta eli silah tutan kadınlar ve köleler dahi eşlerinden ve efendilerinden izin almadan ülke müdafaası için orduya katılır, gerektiğinde bilfiil savaşa iştirak ederler.³⁶

Taraflar savaş için karşı karşıya geldiklerinde öncelikle İslam'a davet edilir, eğer Müslüman olurlarsa İslam hukuku ile hükmedilir; kabul etmedikleri takdirde, mürtet, puta tapan ve Arap müşriklerinden değillerse cizye vermeye çağrılırlar. Bunu da reddederlerse Allah'ın (cc) yardımı talep edilerek -daha önce geçtiği gibi- bütün harp aletleri ve yöntemleri kullanılarak onlarla savaşılr.³⁷

4. Müste'men

Terim olarak İslam ülkesine (Dârulislâm) eman alıp giren gayr-i Müslim'i (harbî) ifade eder. Yer ve zamana bağlı olarak farklı uygulamalar görülse de eman müessesesinin varlığı İslâm öncesi dinlere ve toplumlara kadar gitmektedir. Pek çok toplumda yabancı hoş karşılanmamış, çeşitli sıkıntılarla karşılaşmıştır.³⁸

İslam'ın getirmiş olduğu insani esaslar çerçevesinde yerli veya yabancı tüm gayr-i Müslimler hukuk açısından muhatap kabul edilmiş, kendilerine bazı haklar tanınmıştır. İslâm ülkesinde yaşayan Müslüman, zimmî veya müste'men olsun tüm gayr-i Müslimler devletin yargı sistemine ve kanunlarına tabi olmakla birlikte gayr-i Müslimlere tanınan inanç özgürlüğü gereği zimmî ve müste'menlere aile, şahıs, miras ve borçlar hukuku gibi inançla yakından ilgili adli ve hukuki ayrıcalık tanınmıştır. Bunlar ihtilafli konuları kendi mahkemelerine götürebilecekleri gibi, devlet tarafından atanan kadırlara da götürme serbestisine sahiptiler.

Gümüşhanevî, risalesinde müste'men ile ilgili hukuki düzenlemeleri özet olarak ele almakta, yalnızca birkaç noktaya değinmektedir. Ona göre "İslam ülkesine eman (günümüzde oturma izni, vize veya pasaport) ile girmesine izin verilen bir kimsenin ülkemizde bir yıldan fazla süre kalması mümkün değildir. Kendisine "Eğer bir yıl kalırsan sana cizye vergisi uyguluyoruz" denir. Eğer bir yıl kalırsa zimmi (hükümünde) olur, artık ülkesine geri dönmesi mümkün değildir. Aynı şekilde "Bir ay ikamet edersen sana cizye vergisi uyguluyoruz" denilirse, bu müd-

34 Bkz. Molla Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, İstanbul 1262 h., c. I, s. 177 vd.

35 Bkz. İbrahim el-Halebî, *Multeka'l-ebhûr*, (Damad Efendi, *Mecmau'l-ehur şerhu Multeka'l-ebhûr* metni), Dâru'l-kütübî'il-ilmîyye, Beyrut 1419/1998, c. II s. 407 vd.

36 Bkz. Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 47.

37 Bkz. Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 47.

38 Bkz. Özel, Ahmed, "Müstemen", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 140 vd.

det ikamet etse veya bir arazi satın alsın ve haraç vergisi takdir edilse, vergi konulduğu andan itibaren bir yılın cizyesi alınır. Eğer bundan sonra (küfür) ülkesine geri dönerse (verilen eman geçersizdir, diğer kâfirler gibi) kanı helal olur.”³⁹ Ona harbî hükümleri uygulanır.

5. Gümrük Vergisi

İslam ülkesi ile diğer ülkeler arasında çeşitli nedenlerden kaynaklanan sürekli bir rekabet hali bulunmaktadır. Savaş meydanlarında olduğu gibi sosyo-ekonomik ve kültürel alanlarda da ülkeler zaman zaman karşı karşıya gelmektedirler. Fiili savaş ortamı olmadığı durumlarda özellikle ticari hayat, rekabetin en yoğun yaşandığı alandır. İslam hukukunda iktisadi alanda Müslüman tüccarı korumak için bazı tedbirler ve düzenlemeler bulunmaktadır.⁴⁰ Bunların başında serbest ticaret, yol güvenliği ve gümrük vergisi gelmektedir. Güvenliği sağlanan Müslüman tüccardan malı nisaba ulaşıyorsa zekât dışında ek vergi alınmaz. Gayr-i Müslimlerde ise mütekalibiyet esastır. Bizden alınan oran biliniyorsa aynısı uygulanır, bilinmiyorsa zimmîlerden yarım, harbîlerden tam ölçü alınır.

Bu konudaki hükümlere de kısaca yer veren Gümüşhanevî, eserinde şu bilgileri verir: “İmamın, tüccarın zekât/sadakasını almak için sınır kapılarında görevlendirdiği kişi (âşâr), mal nisap miktarına ulaşıyorsa ve (küfür ülkesinin) bizden aldığı oran bilinmiyorsa Müslüman tüccardan öşrün dörtte birini, zimmiden yarısını, harbiden ise tamamını alır. Eğer bizden aldıkları oran bilinmiyorsa aynı oranda öşür/gümrük vergisi uygulanır.”⁴¹

6. Şehit ve Şehide Yapılacak İşlem

Kitapta cihat konusu içinde şehit olan kimselerle ilgili fıkhi hükümler de yer almaktadır. Gümüşhanevî'nin naklettiğine göre “Şehit, ehli harbin, bâğilerin öldürdüğü veya savaş alanında yara izi ile bulunan yahut öldürülmesinde diyet gerekmeyecek şekilde bir Müslümanın haksız yere öldürdüğü kimsedir.”⁴²

İslam hukukuna göre “Şehit olan kimse kefenlenir, cenaze namazı kılınır, (diğer vefat eden kimselerin aksine) yıkanmaz, kanı ve elbiseleri içinde defnedilir. Ancak kefen cinsinden olmayan aba, kürk ve silah gibi şeyler ile gömülmez. Eğer çocuk, deli, hayızlı ve nifaslı bir hanım ise yıkanır, imameyn'in bu konuda muhalefeti bulunmaktadır. Aynı şekilde yaralı ve ölümüne ramak kalmış iken savaş meydanından çıkarılır yemek yer, su içer, ilaç alır, alım-satım yapar, bir günden fazla yaşar, akli başında iken üzerinden bir namaz vakti geçer, çadıra sığınır, savaş meydanından sağ olarak çıkarılır veya vasiyette bulunursa yıkanır.”⁴³ Normal şartlarda vefat eden kimse gibi işlem görür.

8. Bağy ve Yol Kesme

Bağy, meşru devlet başkanına silâhla karşı koyma, isyan etme anlamında kullanılan bir fıkhi terimdir. Dinî ve hukukî anlamlarda isyan eden kimseye bâğî veya âsi denir. Devlete karşı silahlı ayaklanmanın bağy suçu oluşturması için gereken şartlar konusunda mezhepler arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Genellikle isyanın meşru bir devlet başkanına veya devlet düzenine karşı yapılmış olması, isyanda kuvvet kullanılması ve devlet başkanının değiştirilmesi veya meşru emirlerinin uygulanmaması kastının bulunması ve isyancıların bu hususta kendilerince haklı bir sebebe (te'vil) dayanması şartları aranır. Bu maksadı taşımayan karşı çıkmalar isyan suçunu oluşturmaz.⁴⁴

39 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 48.

40 Bkz. Habergetiren, Ömer Faruk, *İslam Hukukunda Sermaye ve Sermaye Hareketleri* (Yayınlanmamış doktora tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2005, s. 123 vd.

41 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 49.

42 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 49.

43 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 50.

44 Bkz. Şafak, Ali “Bağy”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. IV, s. 451-452.

Bağy suçu sabit olan isyancılarla savaşmak ve bu sırada onları öldürmek hukuken helâl kabul edilmiştir. Yalnız onların Müslüman oldukları ve suçlarının siyasî bir suç teşkil ettiği gözden uzak tutulmamalıdır. Bunun sonucu olarak sadece zaruret halinde ve isyanı bastırarak ölçüde bir şiddet kullanımına izin verilmiştir. Ayrıca devlet başkanı uygun gördüğü diğer tedbirleri ve tazir cezalarını da uygulayabilir.

Gümüşhanevî, bu eserinde bâği'ler ile savaşmayı da cihat kapsamında değerlendirmektedir. Çünkü meşru yönetime isyan edenler genellikle dış düşman ile işbirliği içinde bulunmakta, isteyerek veya istemeyerek İslam ülkesinin iç güvenliğini tehdit ederek, dış düşmanın amacını gerçekleştirmekte ve adeta onlara yardımcı olmaktadır. Bu nedenle "Bâği olan kimseler, yani Müslümanlardan bir grup imama itaatten ayrılrsa ve bir beldeye hâkim olsa, imam onları yaptıklarından dönmeye çağırır ve şüphelerini giderir. Toplu bir şekilde bunu reddederlerse onlarla savaşmaya başlar."⁴⁵

Bağy dışındaki ayaklanmalar hukuk terimi olarak "hirâbe" ve "şaky" olarak isimlendirilmektedir. Bunlar hüküm bakımından bağy'den ayrılrsa da toplumda zarar gören huzur ve güven ortamını yeniden tesis etmek için onlarla savaşmak "kötülüğü önleme" prensibi çerçevesinde cihat kapsamında kabul edilmektedir. Bunlara verilecek ceza ve uygulanacak yaptırımlar, görünüşte ağır olarak değerlendirilse de aslında caydırma amacı taşımaktadır. Belirlenen bu hükümler çoğu zaman uygulanmamış, ancak ceza, ta'zir cezası kapsamında devlet başkanının veya onun görevlendirdiği kimsenin (vali, komutan vs.) tercihinin bırakılmıştır.

Bu konuda Gümüşhanevî şunları nakletmektedir: "Yol kesen kimse hakkında âlimlerimiz şöyle dediler: Müslüman veya zimmî olsun, Müslüman veya zimmînin yolunu kesmeye kast eden kimse (eyleminden) önce yakalanırsa tövbe edinceye kadar hapsedilir. Eğer (yol keser ve insanların) malını alırsa ve (alınan mal da) her birisi için nisap miktarına ulaşıyorsa (ceza olarak) sağ elleri ve sol ayakları (çaprazlama bileklerinden) kesilir. Bu kişiler (yol keserken) bir sopa veya taş ile dahi olsa sadece adam öldürmüş (soygun yapmamış) iseler, hadden öldürülürler, velinin af etmesine itibar edilmez. Eğer insan öldürmüş ve soygun yapmışsa, öldürülür ve asılır veya sadece öldürülür yahut organları kesildikten sonra asılır veyahut diri olarak asılır ve ölünceye kadar karnına mızrakla dürtülür."⁴⁶ Yukarıda belirtildiği gibi bu konuda uygulanacak ceza imamın tercihindedir.

7. Uluslararası Hukuk

İslâm hukukunun uluslararası hukuka pek çok katkı yaptığı belirtilir. Hatta Muhammed Hamidullah (v. 2002) gibi bu konuda araştırma yapan kimselere göre uluslararası hukuku ilim haline getirenler Müslümanlardır.⁴⁷ İlk dönemlerden itibaren telif edilen fûru kitaplarında bu konuya müstakil bir bölüm (Kitâbu's-siyer) ayrılarak savaş hukuku ve savaş esirlerine yapılacak muameleler işlenmiştir. Bu ilke ve kurallara modern hukuk ancak 1907 Lahey ve 1949 Cenevre sözleşmeleriyle ulaşabilmiş, fakat burada yer alan düzenlemelerin hiçbir zaman tam anlamıyla uygulandığı söylenemez.

Cihat kitabının sonunda Gümüşhanevî bu esaslardan önemli gördüklerini zikretmiş, günümüzde de örnekleri görülen, tüm tabii hakların hiçe sayılarak sivil Müslüman halka soykırım noktasına ulaşan öldürme, işkence, baskı ve zorunlu tehcirin uygulandığı bir ortamda saldırganlara adeta insanlık dersi vermiştir. Bu konular arasında Müslümanlara hatırlatılan hükümler şunlardır:⁴⁸

45 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 48.

46 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 49.

47 Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslam Hukuku Etüdleri*, İstanbul 1994, s. 118.

48 Gümüşhanevî, *Kitâbu'l-Âbir*, s. 50.

“Bir Müslüman için ahde vefasızlık (anlaşmayı karşı tarafın haberi olmadan bozmak), ganimet malından çalmak, (esir aldığı kimselere) müsle (işkence) yapmak, yüzünü siyahla boyama gibi vücudu ve organları ile oynamak yasaktır. Aynı şekilde kadınları, mükellef olmayan (çocukları), yaşlı, âmâ, kötürüm, sağ eli kesik kimseleri öldürmek de yasaktır. Ancak bu kimseler savaşıma yeteneğine sahip veya savaş konusunda bilgi (rey) sahibi yahut (kâfir askerleri) destekleyen mal sahibi ve kral iseler öldürülür.”

“Bir Müslümanın kâfir babasını öldürmesi de yasaktır. Ancak baba onu öldürmeye kasteder ve öldürmekten başka kendisini savunacak bir yolu kalmazsa öldürülebilir.”

“Barış anlaşması sonrasında dahi olsa Kâfirlere (savaşta kullanılacak) silah, at, (alet ve edevatı yapımı için) demir satılamaz. (Savaşacak durumda olan kimseler) savaş teçhizatı ile donatılamaz.”

“Erkek veya kadın hür bir Müslümanın yalnız bir kâfire, topluluğa veya kale halkına emân vermesi sahihtir/geçerlidir. Bundan sonra öldürülmeleri haramdır. Zimmî, esir, (küfür) topraklarındaki tacir, deli, çocuk ve kölenin vermiş olduğu emân geçersizdir.”

Sonuç

Eser, klasik bir fûruu fıkıh kitabı şeklinde değildir, ancak sistematığı daha önceki eserlerde görülmeyen kendisine özgü bir niteliktedir. Eserde dört asli delil çerçevesinde konu işlenmiş, her başlık altında derlenen bilgiler serdedilmiştir. Eserde meseleci yaklaşımın izleri görülmele birlikte meseleler zikredilmeden hükümler sıralanmıştır.

Eser, Hicret ve Cihat başlığı altında iki ana bölümden oluşmaktadır. Bu başlıkların seçilmesi tamamen tesadüfi değildir. Amaç, o dönemde uygulanan baskı ve asimile politikası sonucu hicret etmek zorunda kalan Müslümanlara moral destek vermek, yerli halka yapacakları yardımın önemini hatırlatarak devletin bu konuya eğilmesini, yeterince el atmasını sağlamaktır.

Cihat başlığı ise işaretleri görülen, ileride gerçekleşmesi muhtemel büyük savaşlara karşı devleti uyarak hazır olmasını sağlamak, halkı da bu konuda eğiterek, zamanı geldiğinde din ve vatan gibi kutsal değerlere sahip çıkma bilincini oluşturmaktır.

Eser yazıldığı dönemde Muhacirlerin iskânı ve ihtiyaçlarının giderilmesi için halkı ve hükümeti harekete geçirmiş, komisyonların kurulması gibi bu konuda düzenlemeler yapmalarını sağlamıştır. Çok geçmeden Osmanlı ülkesinin içlerine kadar ilerleyen düşman ve onlara yardım edenlerle savaşa hazırlanmış, bu amaçla Gümüşhanevî dahi müridanı ile sefere çıkmıştır.

Kaynakça

Berber, Ferhat, "19. Yüzyılda Kafkasya'dan Anadolu'ya Yapılan Göçler", *Karadeniz Araştırmaları* Güz 2011, Sayı 31 (s. 17-49).

Bozkurt, Nebi, "Eman", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, c. XI, s. 75-77.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünen I-IV*, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut tsz.

Gümüshanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Kitâbu'l-Âbir fi'l-Ensâr ve'l-Muhâcir...*, İstanbul 1276 h.

Gündüz, İrfan *Gümüshanevî Ahmed Ziyaüddin*, İstanbul tsz. s. 157, 164; Yılmaz, Fatma *Dünden Bugüne Gümüshanevî Mektebi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1997.

Habergetiren, Ömer Faruk, *İslam Hukukunda Sermaye ve Sermaye Hareketleri* (Yayınlanmamış doktora tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2005.

el-Hâkim, Ebû Abdullah en-Nîsâbûrî (v. 405/1014), *Müstedrek I-IV*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1411/1990.

Hamidullah, Muhammed (v. 2002), *İslam Hukuku Etüdlere*, İstanbul 1994.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed (v. 241/855), *Müsned*, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1421/2001.

İbrahim el-Halebî, *Multeka'l-ebhûr*, (Damad Efendi, *Mecmau'l-enhur şerhu Multeka'l-ebhûr* metni), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1998.

Molla Hüsrev, Dureru'l-hukkâm şerhu Gureri'l-ahkâm, İstanbul 1262.

Özel, Ahmed, "Müstemen", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 140-143.

_____, "Dârülharp", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, c. VIII, s. 536-537.

_____, "Dârülişlâm", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, c. VII, s. 541-543.

Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Terc. İbrahim Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990.

et-Taberânî, abu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (v. 260/873), *el-Mucem'ul-kebîr* I-XXV, Mektebetu ibnu Teymiyye, Kahire 1415/1994.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (v. 279/892), *Sünen I-VI*, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.

Yılmaz, Fatma *Dünden Bugüne Gümüshanevî Mektebi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1997.

Yücer, Hür Mahmut, "Sultan II. Abdülhamid Dönemi Devlet Tarikat Münasebetleri", *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi* (Ed.: Coşkun Yılmaz) (s. 251-278), Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları no: 12, İstanbul 2012.

VI

GÜMÜŞHANEVÎ VE KELAM

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı
Berat SARIKAYA

Gümüşhanevî'de Allah'ın Varlığının Bilinmesi Meselesi
Hasan TANRIVERDİ

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Dünya ve Ahiret Algısı
Hilmi KARAAĞAÇ

Gümüşhanevî'de Kelam Tasavvuf Buluşması-Sulhu
Özcan TAŞÇI

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Kayıp Fırak Risalesi:
en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fî usûli'l-fırakî'l-İslâmiyye
Kadir GÖMBEYAZ

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin İslam Mezheplerine Bakışı
Kiyasettin KOÇOĞLU

Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı

Berat SARIKAYA*

Özet

Bu çalışmada, İslam kelamının en temel konularından biri olan ulûhiyyet kavramı ele alınmıştır. Bu kavram temelinde Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında İslam düşüncesinde ortaya atılan temel görüşler özetlenmiş, Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin ulûhiyyet anlayışına ve onun, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındaki düşüncelerine yer verilmiştir.

Giriş

İslam düşüncesinde Allah'ın varlığına ve birliğine iman konusu en temel prensiptir. Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberler, öncelikle bu temel esas üzerinde durmuşlardır. İnsanoğlu kendisini yaratan, rızıklandıran, koruyan yüce bir varlığı arama, O'na inanma ve kulluk etme eğiliminde yaratılmıştır.

Allah'ın varlığını ve birliğini kabul eden insan, Allah'ın nasıl bir varlık olduğunu anlamaya çalışmıştır. Ancak Allah ve insanın, ontolojik açıdan tamamen farklı iki varlık kategorisinde olmalarından dolayı, insanın Allah'ı zâtı itibarıyla kavraması imkânsızdır. Bu nedenle Allah, Kur'an'da kendisini isim, sıfat ve fiilleriyle tanıtmıştır. İnsan ancak bu isim, sıfat ve fiilleri bilmekle Allah hakkında bilgi sahibi olabilmektedir.

İslam düşüncesinde her fırka, bu gerçekten hareketle kendi paradigmasına göre Allah'ı anlamaya çalışmış, böylece birbirinden farklı ulûhiyyet tasavvurları ortaya çıkmıştır. Müşebbihe ve Mücessime fırkaları, Allah'ın Kur'an'da kendisini vasıflandırdığı sıfatların zahirine dayanarak teşbih düşüncesine kaymış ve Allah'ı insana benzetmiştir. Mu'tezile, tevhid prensibine aykırı gördüğü için Allah'ın zatından farklı sıfatlarının olmayacağını savunmuştur.¹ Ehl-i sünnet ise, Kur'an'da beyan edilen sıfatları kabul ederek, bu sıfatları uygun şekilde izah etmeye çalışmıştır.

Allah hakkında söz söyleyen her âlim, yukarıda ifade edilen üç temel görüşten birini esas alarak ulûhiyyet düşüncesini ortaya koymuştur. Bu hususta eser kaleme alan âlimlerden biri de Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'dir. O, sıfatları isbat eden Ehl-i sünnet'in görüşlerini temel alarak ulûhiyyet anlayışını şekillendirmiştir.

1813-1893 yılları arasında yaşamış olan Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, tarikat silsilelerinde kendi adına bir şube teşkil etmiş, Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye kolunun yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Döneminin önde gelen mutasavvıflarından olan Gümüşhanevî, tasavvufa dair eserler yanında hadis, kelâm ve fıkıh gibi ilim dallarında da eserler kaleme almıştır. Onun Ehl-i sünnet itikadına dair görüşlerini de ifade ettiği eserleri mevcuttur.²

Kişinin amellerine hareket, aksiyon ve dinamizm veren iman ile zihin dünyasındaki Allah tasavvurunu ortaya koyan ulûhiyyet, temel itikadî kavramlardandır. Gümüşhanevî'nin tasav-

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi.

1 İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (çev.: M. Saim Yeprem), TDV Yayınları, Ankara 2011, s. 232.

2 İrfan Gündüz, "Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 276.

vuff ve ahlaki görüşleri ile birlikte itikadî düşüncelerini anlayabilmek için öncelikle onun Allah tasavvurunun bilinmesi gerekmektedir.

1. Ulûhiyyet Kavramı

“Ulûhiyyet” kelimesi “ilâh” kelimesindedir. “ilâh” ise, “elehe-ilâheten” yani “abede-ibâdeten” gibi kulluk, ibâdet etmek, tapmak mânâsından “fi’âl” vezninde mef’ûl mânâsındır. Yani kendisine tapılan, kulluk, ibâdet edilen demektir ki, önder tutulan mânâsına “imâm” veznedir.³ Şu halde ilâh, tanrı, mâbûd demektir.⁴ İlâhe, ulûhe ve ulûhiyyet kulluk eylemek, ibadet etmek mânâsındır. Ulûhiyyet, mâbudluk/tanrılık demektir.⁵

İslam dini Allah’ın dışında hiçbir ilah kabul etmez. Nitekim Kur’an: “Allah’la birlikte başka bir ilah daha edinip tapma. O’ndan başka hiçbir ilah yoktur.”⁶ ayetiyle bu gerçeği beyan eder.

Kur’an’da, ulûhiyyetin bütün peygamberlerin tebliğinin temeli olduğu ise, şu ayetle ifade edilir: “Ey Muhammed! Senden önce gönderdiğimiz her peygambere: “Benden başka ilah yoktur. Bana kulluk edin!” diye vahyetmiştir.”⁷

Kelime-i Tevhid, (Lâ ilâhe illallah/Allah’tan başka ilah yoktur.) Allah’ın ulûhiyyette tekliğini ortaya koyan en veciz ifadedir.

2. Allah’ın Varlığı ve Birliği

Allah’ın varlığı ve birliğini kanıtlamak çok kolay bir şey değildir. Çünkü O, insan duyularıyla algılanıp, tecrübeleriyle kanıtlanabilecek türden bir varlık olmadığından, O’nun varlığını istisnasız her bireyin kabulünü gerektirecek bir şekilde ispatlamanın zorluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ancak âlemi yaratan ve idare eden yüce Allah’ın varlığını ispatlamanın zorluğuna kıyasla, O’nu inkâr ederek yok saymanın içerdiği güçlükler ise daha çoktur.⁸

Bilindiği üzere Allah’ı bilmek, tanımak ve tanıtmak, ancak O’nun bize bildirdiği isim, sıfat ve fiillerini incelemekle mümkün olabilir. Allah’a ait niteliklere ilahî sıfatlar denilmektedir. Bunlar zâtî, selbî, fiilî, haberî ve subûti şeklinde kategorilere ayrılır.

Ehl-i sünnet kelimalarına göre Allah’ın zâtını bilmek; O’nun varlığını, ezeli/ öncesiz ve ebedî/sonsuz olduğunu, cevher, cisim ve araz olmayıp belli bir yönde bulunmadığını, herhangi bir mekânda kalmadığını, O’nun ahirette gözlerle görülebileceğini ve Allah’ın bir tek olup eşi ve benzerinin olmadığını kabul etmek anlamına gelmektedir.⁹

Kur’an-ı Kerim’in sayısız ayetinde Allah’ın birliği vurgulanmakla birlikte, tevhid inancı en veciz biçimiyle İhlâs suresinde dile getirilmektedir.

İhlâs sûresinin nüzul sebebi hakkındaki rivayetlerin ortak noktası; Hz. Peygamber (s.a.v.)’den Allah’ın zâtının mahiyeti ve keyfiyetinin sorulmuş olmasıdır. Müşrikler, Yahudiler yahut Hıristiyanlar Allah’ın, zâtının, altın, gümüş, yakut veya başka bir kıymetli nesneden mi teşekkül ettiğini sormaktadırlar. Cevap olarak gelen vahiy “İhlâs” suresidir.¹⁰

3 el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu’l-luğa ve sıhâhu’l-Arabiyye*, (I-VI), (tahk.: Ahmed Abdulgafur Attâr), Dâru’l-İlm li’l-Melayîn, Beyrut 1987, VI, 2223.

4 İlâh kelimesinin iştikakı için bkz., İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu’l-Arab*, (I-X), Dâr’u Sadr, Beyrut 1414, XIII, 467-470; el-İsfehânî, Ebu’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib, *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’an*, (tahk.: Safvân Adnan Dâvûdî), Beyrut 1993, s. 38, 39.

5 Âsim Efendi, Ebu’l-Kemâl Ahmed, *el-Okyanûsu’l-Basîf fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhîd (Kâmûs Tercümesi)*, İstanbul 1305, IV, 791.

6 Kasas, 28/88.

7 Enbiya, 21/25.

8 Bekir Topaloğlu, “Allah”, DiA, İstanbul 1989, II, 475.

9 Taftazânî, Sa’düddin Mesut b. Ömer, *Şerhu’l Akâid*, (çev.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s. 141-156. İbn Hümâm, Kemaleddîn, *el-Müsâmere*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 29-32; en-Neseî, Ebu’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed, *Bahru’l-Kelâm*, (tahk.: Veliyüddîn Muhammed Salih el-Farfûr), Mektebetü Dâru’l-Farfûr, Dımaşk 2000, s. 55.

10 Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 71.

Sure kısa cümlelerle Kur'an'ın en temel tezi olan Allah'ın birliği fikrini dile getirmektedir. Bütünüyle Allah'ın bir, tek ve benzersiz oluşunu anlatan sure, tevhid fikrini kısa ve kesin bir ifadeyle ortaya koymaktadır.¹¹

Bu gerçekten hareketle Gümüşhanevî, Allah'ın varlığı ve birliğini delillendirirken İhlâs suresine başvurur.¹² O, İhlâs suresindeki "hüve" (O) lafzının Allah'ın var olduğuna işaret ettiğini ve bu lafzın Bâtîni mezhebinin¹³ görüşünü çürüttüğünü, "Ehad" lafzının ise, Allah'ın birliğine delalet ettiğini, bununla da müşriklerin reddedildiğini söyler.¹⁴

Gümüşhanevî, "Allah'ı ve Allah'ın sıfatlarını bilmek ilimlerin en yücesi, en büyüğü, en faydalısı, en mükemmeli, en şerefli, en parlağı, ruha en fazla tesir edenidir." diyerek bu ilmi akli ve nakli delilleriyle bilmenin gerekliliğini ifade eder. Ona göre, itikad hususunda her mükellef, ilk önce, şer'an Allah hakkında vacip, caiz ve muhal olan şeylerin neler olduğunu bilmesi, bilmeyen kimsenin ise taklid etmesi gerekir.¹⁵

3. Allah'ın Sıfatları

Kur'an'da Allah'ın zâtından bahseden ayetlerin çoğu, O'nun sıfatlarına dairdir. Hz. Peygamber de birçok hadiste Allah'ın sıfatlarından bahsetmiştir. Kur'an'da ve hadislerde Allah'ın sıfatlarından bahsedilmesi ve Allah'ın kendi zâtına sıfatlar izafe etmesi, Allah'ın zâtının sıfatlarla ilgisi konusunu gündeme getirmiştir.

İslam düşünürleri, Allah'ın kemâl sıfatlarla muttasıf olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak bu sıfatların zâtla olan ilgisi ve keyfiyetinde ihtilaf vardır. Bu ihtilaf selbî ve fiilî sıfatlar konusunda değil, âlim, kâdir ve basîr gibi sübûtî sıfatlar hakkındadır.¹⁶

Ehl-i Sünnet kelamcılarının başında gelen Eş'arî ve Mâturîdî, Allah'ın zâti sıfatları için O'nun zâtının ne aynıdır, ne de gayrıdır demişlerdir.¹⁷ Onlara göre, Sıfatları zâtla aynıleştirmek, sıfatları inkâra götürdüğü gibi, ayrıca izâhı mümkün olmayan bir durum ortaya çıkar. Çünkü Allah'ın zâti tek, sıfatları ise çoktur.¹⁸ Öte yandan sıfatlar zâtın parçası olursa Allah'ın zâtının mürekkeb olması gerekir ki, bu batıldır. O halde sıfatlar, Allah'ın zâti üzerine zâiddir.¹⁹

Ehl-i sünnet, Mu'tezile'nin "Zâttan ayrı sıfatların varlığı kabul edildiğinde taaddüd-i kudema (birden çok kadim varlığın bulunması) gerekir." şeklindeki iddiasını şöyle cevaplandırır: Allah'ın zâtı, sıfatlarının muktezası değil, sıfatları zâtının muktezasıdır. Allah bizâtihi vacip bir varlıktır. Sıfatlar ise kendi zâtlarıyla değil, ancak Allah'ın zâtıyla kâimdirler. Bu durumda hakikatte iki şey yoktur ki kadimler taaddüt etmiş olsun. Başka bir ifadeyle, muhal olan sadece birden çok zâtların kadim olmasıdır. Yoksa kadim olan zâtla birlikte bulunan sıfatların kadim olması muhal değildir.²⁰

Mu'tezile ise bu konuda şöyle bir akıl yürütmektedir: Eğer Allah'a zâtına zait, hakiki sıfatlar verirsek bunlar ya O'nun zâtının aynı ya da gayrı olur. Aynı olursa bunlara sıfat denemez.

11 Mehmet Paçacı, "İhlâs Süresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri", *İslâmiyat*, 1:3, Ankara 1998, s. 52.

12 "O doğurmadı, başkasından da doğmadı. O'nun dengi ve benzeri yoktur." (İhlâs, 112/1-4)

13 Nasların zâhirî manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamlarını ancak Tanrı ile ilişki kurabilen "masum imam"ın bilebileceği temel görüşünü savunan, aşırı Şîa ile mühlidlere kadar uzanan fırkaların ortak adıdır. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile âlimlerine göre Bâtîniyye'nin menşei Mecusîlik, Sâbiîlik, Yahudilik gibi eski din ve kültürlerdir. (Avni İlhan, "Bâtîniyye", *DiA*, İstanbul 1992, V, 190-194)

14 Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mütûn fî Hakki Envâi's-Sıfâti'l-İlâhiyye ve'l-Akâidi'l-Mâturîdiyye ve Elfâzi'l-Küfri ve Tashîhi'l-Â'mâli'l-Acîbiyye*, Dâr'u Tabâati'l Âmire, 1273, s. 7; en-Neseffî, *age.*, s. 56.

15 Gümüşhanevî, *age.*, s. 4.

16 Taftazânî, Sa'duddin Mesut b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsîd*, (tahk.: Abdurrahmân Umeyra), Beyrut 1989, IV, 69.

17 Fethullah Huleyf, *Mâturîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi*, İstanbul 1979, s. 19-21; Taftazânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 159.

18 Huleyf, *age.*, s. 19-21.

19 er-Râzî, Fahreddîn, *el-Metâlibu'l-Âliye*, (tahk.: Hicâzî es-Sekâ), Beyrut 1987, III, 223.

20 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 82.

O'ndan gayrı olurlarsa hâdis veya kadîm olmak üzere yine iki ihtimal karşımıza çıkar. İlahî sıfatların hâdisliği kabul edersek, Allah Teâlâ'nın zâtî hâdislere mahal olamayacağı için bu seçenek muhaldir. Kadîmdir dersek bu defa da Allah'ın şahsına özel sıfatı olan Kıdem dışında başka kadîmler ispat etmiş oluruz ki, bu durumda da ilahları çoğaltmış oluruz.²¹

Mu'tezile Kur'an'daki "O'nun benzeri bir şey yoktur"²² ayetini kendine şiar edinerek, Kur'an'da Allah'ın mahiyeti hakkında varid olan insana ait nitelikleri, bizzât insani içerikleriyle Allah'tan nefyetmeye çalışmıştır.²³ Mu'tezile, bir bakıma kendisi için varlık koşulu olarak gördüğü tevhid ilkesini anlamada ve açıklamada "değillemeci/soyutlayıcı/tenzihî" bir dil kullanmıştır. Bu dilin temel tezi "Tanrı bambaşka (Muhâlefetün li'l-Havâdis) olduğundan, tabiî ve günlük dilden aldığımız kelimelerle O'nun hakkında olumlu bir cümle kurmamız mümkün değildir."²⁴

Sonuçta Mu'tezile, Allah'ın her şeyden münezzehe olduğu fikrini korumak endişesinden hareket ederek, Kur'an ve hadiste teşbih ifade eden bütün sözleri akılcı bir ruhla izah etmiş ve sonunda ilahî sıfatları inkâr etmişlerdir. Allah sırf zâttır, O'nun ezeli isim ve nitelikleri yoktur. Onlarca bu isim ve nitelikleri tasdik etmek bir çeşit çoktanrıcılık (şirk) demektir. Onlar tenzihî bu şekilde açıklamışlardır.²⁵

Sıfatlar konusunda İslam kelâmının çoğunluğunu temsil eden Sünnî kelâmcıların üzerinde ittifak oluşturduğu şöyle bir tasniften söz edilebilir; Allah'ın sıfatları üç başlık altında toplanır: 1. Selbî/tenzihî sıfatlar, 2. Subûtî sıfatlar, 3. Fîlî sıfatlar.²⁶

Allah'ın sıfatlarını isbat eden Gümüşhanevî, sıfatların ezeli olduğunu kabul eder ve Allah'ın kudretinin kadim ve ezeli olmasını şöyle temellendirir: Allah'ın kudreti ezeli olmasaydı, kudret, semi, basar vs. sıfatlarını nasıl yaratırdı? İlim sıfatı ezeli olmasaydı, ilmi nasıl yaratabilirdi? Böyle düşünmek, Allah'a acizlik ve cehalet isnad etmek olur ki bu da Allah hakkında muhaldir.²⁷

Gümüşhanevî, Allah'ın sıfatlarını "Allah hakkında vacip, muhal ve caiz olanlar" şeklinde üç temel başlıkla ele almış ve Ehl-i sünnet/Mâturîdî itikadına göre tasnif etmiştir.

a. Allah Hakkında Vacip Olan Şeyler

Allah hakkında vacip olanlar; O'nun sıfatları konusunda, ifade ettiği anlama göre isbat edilmesi ya da tenzih edilmesi zorunlu olanlar demektir. Allah'a izafe edilecek sıfat kemâl ifade ediyorsa isbat, noksanlık ifade ediyorsa tenzih edilmesi gerekir.

Allah'ın ezeli, ebedî, sermedî ve zâtî ile kâim sıfatları vardır ki, bunları herkes bilmekle mükelleftir. O sıfatlar ne Allah'tır, ne de Allah'tan başkasıdır.²⁸

Gümüşhanevî, ilahî sıfatları şöyle bir tasnifle ele almaktadır;

21 el-Kâdî, Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlî'l Hamse*, (nşr.: Semir Mustafa Rebab), Dâr-u İhyâi't- Turâsî'l Arabî, Beyrut 2001, s. 127; el-Âmidî, Ali b. Ebî Ali b. Muhammed b. Sâlim, *Gâyetü'l-Merâm fi İlmî'l-Kelâm*, (tahk.: Hasan Mahmut Abdü'l-Latif), el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire 1391, s. 40; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebî Bekr, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dârü'l-Mârifet, Beyrut 2001, I, 46.

22 Şura, 42/11.

23 Muhammed Ebu Zehra, *İslâm' da Siyasi ve İtikadi Mezhepler*, (çev.: H. Karakaya, K. Aytekin), İstanbul 1983, s. 156, 157.

24 Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 59.

25 Fazlurrahman, *İslâm*, (çev.: Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, Ankara 1996, s. 125.

26 Aliyyü'l Kârî, Ali b. Muhammed Sultan el-Herevi, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, (trc.: Yunus Vehbi Yavuz), Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, s. 56-67; Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbu't-Tevhîd*, (trc.: Bekir Topaloğlu), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s. 58-60.

27 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mütûn*, s. 5.

28 Gümüşhanevî, *age.*, s. 4.

Tenzîhî/selbî sıfatlar, sübûtî/zâtî sıfatlar, fiilî/izâfî sıfatlar (Rahmet ve gadab gibi), manevî/lâzîmî sıfatlar, Allah hakkında zıddı mümkün olmayan sıfatlar. Mesela vücûd sıfatının zıddı olan adem, Allah için mümkün değildir, muhaldir. Ayrıca Allah'ın ilmî, irâdî, kelâmî, ve mürekkeb sıfatları da vardır.²⁹

Tenzîhî sıfatlar, Allah hakkında düşünülmesi mümkün olmayan sıfatlardır. Allah Teâlâ birdir, zâtında, sıfatlarında, isimlerinde, fiillerinde ve mülkünde ortağı yoktur. Allah, cisim ve cevher değildir. Şekil, hudut, ölçü, sayı ve parçalanma kabul etmez. Herhangi bir yer işgal etmediği gibi, mürekkeb ve sonu olan bir varlık da değildir. Ölçüde ve taksimde başka varlıklara benzemez. Allah herhangi bir şeye hulûl³⁰ etmediği gibi, Allah'a da herhangi bir şey hulûl etmez. Allah araz değildir ve arazlardan uzaktır. Zaman ve mekândan münezzehtir. Bir mekânda sabit olması düşünülemez. Acizlik ve kusurluktan uzaktır. Uyuklama ve uyku O'nu tutamaz.³¹

Keyfiyet, cinsiyet, gülmek, keder, sevinç, hüznün ve acı duymak gibi şeylerle sıfatlanamaz. Gelmek ve gitmek gibi yaratıklara ait olan sıfatlar, Allah hakkında caiz değildir.³²

Gümüştanevî, haberî sıfatlar denilen, Kur'an'da ve hadislerde Allah Teâlâ hakkında zikredilen yüz, el, ayak, nefis, parmak, suret, yan, sağ, oturmak, istiva (yer işgal etmek), avuç, istihza, gülmek, sevinmek, cefa unutmak, inmek, yakınlık, uzaklık gibi sıfatlar hakkında "Aslına inanırız, keyfiyeti hakkında fikir yürütmeyiz, zahiri ile hükmedemeyiz."³³ der. Bu ifadeleriyle onun, haberî sıfatlar konusunda Ebu Hanife'nin görüşünü³⁴ benimsediğini söyleyebiliriz.

Gümüştanevî, ayetlerde Allah hakkında teşbihi çağrıştıran bazı ifadeleri te'vil eder. Örneğin, Fecr suresi 22. ayette³⁵ zikredilen "vecâe/geldi" ifadesinden maksat Allah değil, Allah'ın emridir. Ayet-i celilenin meali şöyledir: "Rabbin(in emri) geldiği, melekler saf saf (indiği zaman)..."

Haşr suresinin 2. ayetinde³⁶ ise "gelen" Allah değil, Allah'ın azabıdır: "İşte onlara hesaba katmadıkları cihetten Allah(ın emri) azabı geliverdi."

Nemrud hakkında nazil olan şu ayetteki "gelmek" tabiri "helak" manasında kullanılmıştır: "Allah onların (kurdukları) binayı ta temelinden yıkıp, tavanını tepelerine çöktürdü, azab onların farkında olmadıkları taraftan geldi."³⁷

Bakara suresinin 210. ayetinde³⁸ "gelmek" tabiri, yine "helak" manasında kullanılmıştır: "Onlar (İslam'a girmeyenler) ille Allah'ın, buluttan gölgeler içinde meleklerle birlikte kendilerine gelivermesine ve işlerinin bitirilivermesine mi bakıyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah'a döndürülür."³⁹

29 Gümüştanevî, *age.*, s. 4.

30 İslam düşünce tarihinde itikadî tartışmalara konu teşkil eden hulûl, "ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi, Allah'ın insan veya başka bir maddî varlık görünümünde ortaya çıkması" diye tanımlanır. (Kürşat Demirci, "Hulûl", DİA, İstanbul 1998, XVIII, 340)

31 Gümüştanevî, *age.*, s. 5.

32 Gümüştanevî, *age.*, s. 6.

33 Gümüştanevî, *age.*, s. 6.

34 Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul 2008, s. 56.

35 "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا"

36 هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَّتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

37 "قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَاتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ مِنَ فَوْقِهِمْ وَأَنْبِئُهُمُ الْعَذَابَ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ" Nahl, 16/26.

38 "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ"

39 en-Nesefî, *age.*, s. 110-112.

“Allah, her Şaban’ın 15. Gecesi gökten yere iner ve tevbe eden var mıdır, kabul edeyim” buyurur.⁴⁰ Hz. Ali’den rivayet edilen bu hadiste vârid olan “yere inmek” tabiri ise, Allah’ın kullarının hallerine muttali olup onlara rahmet nazarı ile bakmak manasındadır.⁴¹

Allah hakkında mağlup olmak, bir şeye tutkun olmak, yardımcısı bulunmak, istişare edecek birine ihtiyaç duymak gibi şeyler de düşünülemez. Hatıralara ve hafızaya ihtiyacı yoktur. Vehimler, şüpheler, zanlar, düşünceler, hayaller ve arazlar Allah’a isnad edilemez.⁴²

Gümüşhanevî hulûl konusunda bazı tasavvufî tarikatların aksine Ehl-i sünnet çizgisini takip ederek hulûl bizim görüşümüze aykırıdır der. Bir şeyi içine almak veya bir şeyin içine girmek, bir şeye hulûl etmek veya birleşmek Allah’a isnad edilemez. Tasavvuf erbabının bazı sözlerinden hulûl ve ittihad manası anlaşılmalıdır. Fakat bu yanlış bir anlamadır. Allah’ın bazı dostlarına (velilerine) kerametler vermesinin ne ittihad ve hulûl ile ve ne de vahdet-i vücûd ile herhangi bir alakası vardır.⁴³

Gümüşhanevî, sübûti sıfatları, Mâtürîdî mezhebinin kabulünü esas alarak sekiz olarak ifade eder. Bunlar: Hayat, ilim, irade, kudret, semi, basar, kelâm ve tekvindir.⁴⁴ Eş’arî’ye göre tekvin sıfatı sübûti sıfatlardan değildir. Ona göre sübûti sıfatlar yedi tanedir.⁴⁵

Fîlî sıfatların sayılması mümkün değildir. Yaratma, rızıklandırma, inşâ, emsalsiz bir şekilde yaratma, yapma, öldürme, diriltme vs. fîlî sıfatların tezâhürü, mahlûkatın mevcudiyetine bağlıdır. Fîlî sıfatların kaynağı tekvin sıfatıdır.⁴⁶ Eş’arî, bu sıfatların hadis olduğunu ileri sürmektedir. Allah mahlûkatı yaratmadan önce Hâlik, rızıklandırmadan önce Râzık değildir.⁴⁷

Gümüşhanevî, Mâtürîdî kelâmcılar gibi, Eş’arî’nin bu görüşüne karşı çıkar ve şöyle der: Allah’ın yaratmadan önce Hâlik olması gayet tabidir. Aklî delil olarak, “Bir kimsenin dikiş dikmeyi bildiği halde dikiş dikmeyebileceğini, ancak yine de bu kimseye terzi denildiğini” söyler. Nakli delil ise, Fatiha suresinde “Kıyamet gününün mâliki” buyrulmaktadır. Hâlbuki kıyamet daha yaratılmamıştır.⁴⁸

Gümüşhanevî Allah hakkında vacip olan sıfatlara, altı tane olup zâta delalet eden zâti sıfatları da dâhil eder. Bu sıfatlar Vücut, kıdem, bekâ, vahdaniyet, kıyam binefsihî ve muhalefetün li’l-havâdis’dir.⁴⁹

b. Allah Hakkında Muhal Olan Şeyler

Yukarıda zikredilen tenzihî sıfatların zıddı ve aksi olanlar Allah için muhaldir. Allah birdir. Bu bir oluş sayı ve azlık ile değil, ortağı ve benzeri olmamaktadır. Allah’ın bütün isim ve sıfatları ezeldir. Bütün fiiller mahlûk, Allah’ın fiili ise mahlûk değildir. O’nun hiçbir sıfatı yaratıkların sıfatlarına benzemez.⁵⁰

40 İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sünen*, (I-II), (tahk.: Muhammed Fuâd Abdülbâki), Dâru’l-Fikr, Beyrut, tsz., “*Kitâbu İkameti’s-Salât*”, 191.

41 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-Mütûn*, s. 6; en-Nesefî, *age.*, s. 112.

42 Gümüşhanevî, *age.*, s. 7.

43 Gümüşhanevî, *age.*, s. 6, 7.

44 Gümüşhanevî, *age.*, s. 8-12.

45 Taftazânî, *Şerhu’l Akâid*, s. 164, 165; el-Harpûtî, Abdullatif, *Tenkîhu’l-Kelâm*, İstanbul 1330, s. 195, 196.

46 Gümüşhanevî, *Câmiu’l-Mütûn*, s. 12.

47 el-Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu Temhidu’l-Evâil ve Telhisu’d-Delâil*, (tahk.: İmâdüddîn Ahmed Haydar), Müessesetü’l-Kütübîs-Sekâfiyye, Beyrut 1987, s. 246.

48 Gümüşhanevî, *age.*, s. 12; en-Nesefî, *age.*, s. 91, 92.

49 Gümüşhanevî, *age.*, s. 12.

50 Gümüşhanevî, *age.*, s. 12.

c. Allah Hakkında Caiz Olan Şeyler

Allah Teâla'nın her mümkünü yapması, terk etmesi, sevap vermesi ve azab etmesi, Ahirette cemalini göstermesi, peygamber göndermesi ve mahlûkatı ıslah etmesi caizdir.⁵¹

Bu ifadelerle Gümüşhanevî, Mu'tezile'nin bazı durumlarda yaptığı gibi Allah'a vücûbiyet atfetmekten kaçınmaktadır. Bilindiği gibi Mu'tezile, insanlar için aslah olanı yaratmasının Allah için vacip olduğunu savunmaktadır.⁵²

Allah insanları yaratırken küfür ve imandan salim olarak yaratmış, yani mesul tutmamıştır. İnsan akıl baliğ olduktan sonra, emir ve nehiyelerine muhatab kılmıştır. İnkâr eden kendi iradesi ile kâfir olmuş, küfür ve inkârında Allah ona yardımcı olmamıştır. İman eden de kendi iradesi ve Allah'ın tevfiği ile iman etmiştir. Allah hiç kimseyi küfür ve imana zorlamamıştır.⁵³

Sonuç

Ulûhiyyet ve ilahî sıfatlarla ilgili görüşlerine yer verdiğimiz Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin, Ehl-i sünnet çizgisinde Mâturîdî itikadi ekolünün görüşlerini kabul ettiği ve savunduğu görülmektedir. Tasavvuf ve tarikat ehli olan Gümüşhanevî'nin eserleri göz önüne alındığında, kelamcılar tarafından eleştirilen hulûl, ittihad ve vahdet-i vücûd gibi anlayışlara mesafeli olduğu, bu görüşleri ve sahiplerini eleştirdiği anlaşılmaktadır.

Ehl-i sünnet itikadına bağlı olan Gümüşhanevî, Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda ifrat ve tefritten kaçınmış, orta bir yol takib ederek teşbihe düşmemiş, aşırı tenzih anlayışıyla ta'tile de sapmamıştır. O, döneminin itikadî anlayışını "*Camî'ü'l-Mütûn*" adlı eserinde ortaya koymuş ve Ehl-i sünnet akaidini açıklamıştır.

51 Gümüşhanevî, *age.*, s. 13.

52 eş-Şehristânî, *age.*, I, s. 57.

53 Gümüşhanevî, *age.*, s. 13; Aliyyü'l Kârî, *age.*, s. 127.

Kaynakça

- Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, (Çev.: M. Saim Yeprem), TDV Yayınları, Ankara 2011.
- Aliyyü'l Kârî, Ali b. Muhammed Sultan el-Herevî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, (Trc.: Yunus Vehbi Yavuz), Çağrı Yayınları, İstanbul 1979.
- Âsım Efendi, Ebu'l-Kemâl Ahmed, *el-Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (Kâmûs Tercümesi), İstanbul 1305.
- Demirci, Kürşat, "Hulûl", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm' da Siyasi ve İtikadi Mezhepler*, (Çev.: H. Karakaya, K. Aytekin), İstanbul 1983.
- el-Âmidî, Ali b. Ebî Ali b. Muhammed b. Sâlim, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, (Tah.: Hasan Mahmut Abdü'l-Latif), el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire 1391.
- el-Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu Temhidu'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil*, (Tah.: İmâdüddîn Ahmed Haydar), Müessetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1987.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, (I-VI), (Tah.: Ahmed Abdulfur Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut 1987.
- el-Harpûtî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm*, İstanbul 1330.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, (Tah.: Safvân Adnan Dâvûdî), Beyrut 1993.
- el-Kâdî, Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, (Nşr.: Semîr Mustafa Rebâb), Dâr-u İhyâi't- Turâsi'l Arabî, Beyrut 2001.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, (Tah.: Veliyuddîn Muhammed Salih el-Farfûr, Mektebetü Daru'l-Farfûr, Dımaşk 2000.
- er-Râzî, Fahrreddîn, *el-Metâlibu'l-Âliye*, (Tah.: Hicâzî es-Sekâ), Beyrut 1987.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebî Bekr, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Mârife, Beyrut 2001.
- Fazlurrahman, *İslâm*, (Çev.: Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, Ankara 1996.
- Gümüshanevî, Ahmed Ziyâüddin, *Câmiu'l-Mütûn fî Hakki Envâi's-Sıfâti'l-İlâhiyye ve'l-Akâidi'l-Mâturîdiyye ve Elfâzi'l-Küfri ve Tashîhi'l-Âmâli'l-Acîbiyye*, Dâr'u Tabâati'l Âmire, 1273.
- Gündüz, İrfan, "Gümüshanevî, Ahmed Ziyâüddin", *DİA*, İstanbul 1996.
- Huleyf, Fethullah, *Mâturîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi*, İstanbul 1979.
- İbn Hümâm, Kemaleddîn, *el-Müsâmere*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sünen*, (I-II), (Tah.: Muhammed Fuâd Abdülbâki), Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, (I-X), Dâr'u Sadr, Beyrut 1414.
- İlhan, Avni, "Bâtıniyye", *DİA*, İstanbul 1992.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Trc.: Bekir Topaloğlu), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001.
- Öz, Mustafa, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul 2008.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Paçacı, Mehmet, "İhlâs Süresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri", *İslâmiyat*, 1:3, s. 49-71, Ankara 1998.
- Taftazânî, Sa'duddin Mesut b. Ömer, *Şerhu'l Akâid*, (Çev.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, *Şerhu'l-Makâsid*, (Tah.: Abdurrahmân Umeyra), Beyrut 1989.
- Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, II.

Gümüşhanevî’de Allah’ın Varlığının Bilinmesi Meselesi

Hasan TANRIVERDİ*

Özet

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî 19. yüzyılda yaşamış önemli mutasavvıflardan biridir. Biz bu çalışmada, onun Allah’ın varlığının bilinmesiyle ilgili görüşlerini incelemeye çalışacağız. Tanrı inancı, hem ilahi hem de ilahi olmayan tüm inanç sistemlerinin esasını teşkil etmektedir. İlahî dinlere göre, insanların Tanrı’nın varlığını bilmeleri mümkündür; zira Tanrı insanı bu kabiliyette yaratmıştır. Bu nedenle Tanrı’nın varlığı ve varlığının temellendirilmesi meselesi gerek filozofların gerekse teolog ve mutasavvıfların düşünce sistemlerinde önemli bir yere sahiptir. Onlar, Tanrı’nın varlığının, duyu, akıl ve sezgi gibi bilgi yetileriyle bilinebileceği iddia etmişler ve bu yetilerle Tanrı’nın varlığını temellendirmeye çalışmışlardır.

Gümüşhanevî, Allah’ın varlığının akıl ile âlemde onun varlığına delalet eden işaretlerden hareketle bilinebileceğini iddia etmiştir. Ancak Allah’ı akıl ile tam olarak bilinmesi mümkün değildir. O, altıncı his denilen kalbin devreye girmesiyle bilinebilir.

Giriş

Tanrı inancı, tüm inanç sistemlerinin esasını oluşturmaktadır. Tanrı, tüm varlığın varlığa gelmek için kendisine muhtaç olduğu ancak kendisinin varlığı için hiçbir varlığa muhtaç olmayan, varlığı kendinden olan (vacibu’l-vücut) mutlak varlıktır. Bu varlık, hem insanın hem de âlemin yaratıcısı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle Tanrı’nın varlığının bilinip bilineme-yeceği ve varlığının nasıl kanıtlanabileceği meselesi insanlığın en önemli meselelerinden biri olmuştur.

Müslüman düşünürleri Allah’ın varlığını ispata iten önemli amillerden biri Kur’an’ın tutumu, yani ondaki bazı ayetlerdir.¹ Kur’an’da, hem evrenin hem de insanın varlığı, Allah’ın varlığına delil olarak sunulmuştur. Ayrıca aklın kullanılması emredilmiş, âlemde Allah’ın varlığına delalet eden işaretler ve düşününler için ibret verici şeyler olduğu, bunları dikkate alanların hakikate ulaşabileceği buyrulmuştur. Tanrı’nın varlığının akıl, duyu, sezgi gibi bilme yetilerinden hangisi ile temellendirebileceği meselesi hem Batı hem de İslam dünyasında düşünürler arasında tartışma konusu olmuştur. Gümüşhanevî, Tanrı’nın varlığını bu bilgi yetilerinden hangisi ile temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre, bize bilgi sağlayan yeti, bilginin doğduğu yer veya kaynak hangisidir?

* Yrd. Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi

1 Yoksa onlar kendiliğinden, yaratan olmaksızın mı yaratıldılar veya kendilerinin yaratıcıları yine kendileri midir? Yoksa gökleri ve yeri onlar mı yarattılar? Hayır, onlar kesin bilgiye sahip değiller”. (Tur, 52/35-36). “Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır”. (Bakara, 2/164). “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akıselim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır”. (Al-i İmran, 3/190). “Onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayıldığına hiç bakmıyorlar mı?” (Gaşıye, 88/17-20).

Tanrı'nın Varlığının Duyularla Bilinmesi

Gümüşhanevî, duyuları bize bilgi sağlayan kaynaklardan biri olarak kabul etmiştir.² Ona göre, "zahiri suretler (ve cisimler), duyularla bilinebilir".³ Onun, duyular içinde en önem verdiği duyunun, görme duyusu olduğu anlaşılmaktadır.

"Kişi bir şahsı gördükten sonra gözlerini kapasa, gördüğü o şahsın suretini hayalinde canlandırabilir. Gözlerini açıp ona yeniden baktığında, hayalinde canlandığı ile o kişi arasında fark olduğunu görecektir. Bunun nedeni ikinci kez gördüğünde daha net ve açık fikirlere ulaşmış olmasıdır. O halde görülebilen suretlere, bakış çoğaldıkça ve derinleştikçe onlar hakkındaki inkişaf ve açıklık daha da netleşir. Bu anlamda hayal idrakten önce gelmektedir, idrakin başlangıcıdır. Görme, hayal edilen şeyin idrakini, kemale erdirir. (Keşfin gayesi de budur). Hayal ile başlayan, idrak edilerek (anlaşılarak) devam eden ve daha sonra da görülerek açıklık kazanan hale görme (rü'yet) denir".⁴ Gümüşhanevî' görmeyi (rü'yeti), gerek duyulara konu olan görülebilen suretlerde gerekse keşfte, marifetullah konusunda da idrakin şartı olarak kabul etmiştir.

Ancak Gümüşhanevî'ye göre, bazı şeylerin duyular aracılığıyla bilinmeyeceği ve sevilemeyeceği açıktır. Örneğin ona göre, Allah-ü Teâlâ'nın beş duyu ile idrak edilmesi mümkün değildir.⁵ Dolayısıyla Gümüşhanevî, duyuların sağladığı bilgiyi fiziki âlemle sınırlı tutmuştur. Bâtını suretler, manalar ve mükemmel olanlar, duyularla değil de basiretle bilinebilirler.⁶

Tanrı, fiziksel yani maddi bir varlık olmadığından duyusal tecrübeye konu olamayacağı, dolayısıyla da duyular aracılığıyla bilinmeyeceği konusunda İslam⁷ ve Batı dünyasındaki düşünürler arasında genel itibarıyla fikir birliği olduğunu söyleyebiliriz.

Tanrı'nın Varlığının Akılla Bilinmesi

Gümüşhanevî'ye göre, akıl ile Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi mümkün müdür? Gümüşhanevî, akıllı da kişiyi bilgiye götüren vasıtalarından⁸ biri olarak kabul etmiştir. Ona göre, duyular aracılığıyla bilinmeyen, anlaşılmayan ve kavranamayan şeyler akıl ile veya Allah'ın lütfettiği bir nur ve anlayışla idrak edilir ve bilinir.⁹ Gümüşhanevî, idrak edilen şeyleri iki kısma ayırmıştır: Bunlardan biri suret ve cisimler gibi hayali olan şeylerdir. Diğeri ise cisim ve sureti olmayan Allah-ü Teâlâ'nın zatı, sıfatları, halleri, ruh vb. gibi hayali olmayan şeylerdir.¹⁰ Hayali olan cisim ve suretler duyularla algılanırken, hayali olmayan şeylerin duyularla algılanmasına imkân yoktur. Onlar ancak kendileri gibi cismani olmayan akıl ve kalp gibi yetilerle kavranabilirler.

Gümüşhanevî'ye göre, Allah'ın kudretine, ilmine ve diğer sıfatlarına; batını ve zahiri hislelerimizle gözlemlediğimiz ve tecrübe ettiğimiz taş, ağaç, bitki, hayvan, yer, gök, cevher ve araz, maden ve yıldızlar her ne varsa hepsi zorunlu olarak tanıklık etmektedir. Onun varlığının en önemli delili ise bizim kendi varlığımızdır. Azalarımızdaki düzen, dış ve iç organlarımız dâhil olmak üzere her zerrenin vücudumuzdaki birbiri ile meydana getirdiği ahenkli bütün Allah'ın

2 Gümüşhanevî, Ahmet Ziyaüddin, *Câmi'u'l-Usûl*, Tahk., Ahmed Ferid Müzeyni, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s.76.

3 Gümüşhanevî, Ahmet Ziyaüddin, *Rûhu'l Ârifin ve Reşidü't-Talibîn*, Maarif Nezareti, İstanbul 1275 (h), s. 7.

4 Gümüşhanevî, *Rûhu'l Ârifin*, s. 14.

5 Gümüşhanevî, age., s. 5.

6 Gümüşhanevî, age., s. 7.

7 Matürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid*, tahk., Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İsam yay., Ankara 2003, s. 372; Topaloğlu, Bekir, *Allah İnanç*, İsam Yay., İstanbul 2010, s. 21.

8 Gümüşhanevî, Ahmet Ziyaüddin, *Câmi'u'l-Mütân*, Darü't-Tıbbatü'l-Âmire, İstanbul 1273 (h), s. 28; Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Usûl*, s.76.

9 Gümüşhanevî, *Rûhu'l Ârifin*, s. 5 vd.

10 Gümüşhanevî, age., s. 14.

varlığının en önemli kanıtlarındadır. Bu anlamda âlemdeki her şey; kendilerini yaratanın, tasarruf hakkını elinde bulunduranın ve hareket ettiricisinin varlığına götüren birer kılavuz konumundadır. Onun ilmine, kudretine, hikmetine delâlet eden birer delildir.¹¹ Gümüşhanevî, dünyadaki her varlığın, Allah'ın varlığının bir işareti olduğunu belirttiikten sonra mahlûkattan örnekler vermek suretiyle bu düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır.

Gümüşhanevî, yaratılmışların en basitinin, yeryüzü olduğunu belirtmiştir. Zira dünya büyük bir cisim olarak görülsede, güneşten 109 kat daha küçüktür. Güneş de merkezini teşkil ettiği tüm mahlûkata nispetle küçücük kalmaktadır. Her semavat, kendinden sonraki semavattla kıyaslandığında küçük kalmaktadır. Tüm semâvât ise kürsiye nispetle çölde bir kum tanesi kadardır. Kürsi'de, arşın yanında aynı şekilde küçücük kalmaktadır.¹² Gümüşhanevî'ye göre, bu devasa varlıklardan gözümüzü daha küçük olan sivrisinek ve arı gibi varlıklara çevirdiğimizde de aynı ibret verici durumlarla karşılaşırız. Şöyle ki;

Basiret sahibi biri, sivrisineğin fil şeklinde yaratıldığını fark edecektir. Allah, sivrisineğe filin hortumu gibi bir hortum, iki el ve ayak vermiştir. Ayrıca iki kanat, göz ve kulak yaratmıştır. Karnında gıda alma uzuvları hazırlamıştır. Onu, insanların kanını emmeye ve gıdasını bu yoldan almaya sevk etmiştir. İnsanların elleri ile kendisine zarar vereceklerini bildirmiş ve böyle bir durumda ona kaçması gerektiğini öğretmiştir. Bu yüzden bir el hareketi hissettiğinde kan emmeyi terk etmekte ve kaçmaktadır. Tehlikenin geçtiğini hissettiğindeyse tekrar harekete geçmektedir.¹³

Allah, arıya ise; dağlara, ağaçlara ve kovuklara yuva yapmasını ilham etmiş, onun tükürüğünden mum ve bal çıkarmış, birisini ışık diğerini şifa kaynağı yapmıştır. Çiçeklerden besin toplamaları, ışığa doğru gitmeleri, pislikten ve necasetten kaçınmaları, beyleri olan arının emirlerine itaat etmeleri, pislige düşmüş olan arıları yuvalarının giriş kapısı olan küçük geçidin önünde öldürmelerindeki intizam düşünülüğünde *ibret verici sırlara vakıf oluruz. Allah'ın ona hitabını nasıl öğrettiği ve bu hallerin ilhamını nasıl verdiğini anlarız.*¹⁴

Gümüşhanevî, varlık âlemindeki her şeyin Allah'ın azametine, zuhurunun mükemmelliğine tanıklık ettiğini ve akla onu kavrama salahiyetinin verildiğini belirtmiştir.¹⁵ Bu nedenle her akil baliğe, kendisinin ve kâinatın yaratıcısını bulmak vaciptir. Kendisine vahiy tebliğ edilmeyen biri bile, bu hususta mazur sayılmaz. Zira bilmemek, özür kabul edilemez.¹⁶ Kendisine vahiy ulaşmayan birinin durumu hakkında Gümüşhanevî Eş'arilerden ayrılmakta, Matüridî ve Mutezili düşünürler ile aynı görüşleri paylaşmaktadır.

Gerek Gümüşhanevî gerekse diğer Müslüman düşünürler âlemden hareketle Allah'ın bilinmesinden veya âlemin işaret ve tanıklığından kastettikleri Allah'ın zatının değil de, varlığının ve sıfatlarının bilinmesidir. Zira Gümüşhanevî'ye göre, Allah'ın celâlinin künhünü kavramanın ve anlamının imkânı yoktur.¹⁷ Allah'ın bilinmesi demek olan marifetullah da, zaten Allah'ın zatının değil de varlığının ve sıfatlarının bilinmesi demektir.¹⁸ *İnsanların bunu, yani marifetullahı anlayamama sebebi, Allah-ü Teâlâ'nın şanına gerekli özeni göstermemelerinden dolaydır.* Zira mevcut olanlar içinde varlığı en açık ve zahir olanı Allah'tır.¹⁹ Zira zahir ve batın

11 Gümüşhanevî, age., s. 24.

12 Gümüşhanevî, age., s. 20-21.

13 Gümüşhanevî, age., s. 21.

14 Gümüşhanevî, age., s. 21-22.

15 Gümüşhanevî, age., s. 24.

16 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-Mütân*, s. 28.

17 Gümüşhanevî, *Rûhu'l-Ârifin*, s. 17.

18 Matüridî, age., s. 199; Özcan, age., s. 129; Öztürk, age., s. 108.

19 Gümüşhanevî, age., s. 23.

olan odur.²⁰ Bu nedenle Allah bilgisi, bilgilerin ilkidir, onun bilinmesi her şeyden önce gelir. Akıl için en uygun ve en kolay olan bilgi, bu bilgidir (Allah bilgisidir).²¹

Gümüşhanevî, Allah'ın varlığı apaçık olmasına rağmen kavranamamasının nedeni olarak aklın durumunu göstermiştir. Ona göre akıl, Allah'ı kavramak için tüm gücüyle çaba sarf etmekle birlikte gereği gibi idrak etme konusunda dehşete düşmekte ve aciz kalmaktadır. Aklın Allah'ı kavramakta aciz kalması, iki nedenden kaynaklanmaktadır. Bunlardan biri, Allah'ın kendi zatı içinde gizli ve örtülü oluşu; diğeri ise açık ve seçikliğinin (vuzuhunun) tam oluşudur.²² Âlemde hareketle her ne kadar zihinde Tanrı'nın varlığı hakkında bir kanaat oluşsa da Tanrı'nın akıl ile tam olarak kavranması mümkün değildir. Bu nedenle bazı düşünürler burada "kalp" denilen bir yetinin devre girdiğini ve bu yeti sayesinde Tanrı'nın bizzat tecrübe edilerek kavranıldığını iddia etmişlerdir.

Tanrı'nın Varlığının Kalple Bilinmesi

Mutasavvıfların kalp ile kastettikleri "insanın mahiyeti, madde ile mananın birleştiği yer, akıl, ruh, Allah'ın tecelli ettiği mahal, ilâhî latife"dir. Gümüşhanevî, kalbin sözlükte et parçası anlamına gelmekle birlikte akıl anlamında da kullanıldığını belirtmiştir.²³ Ona göre; kalp, Allah tarafından indirilen ezeli bir nurdur.²⁴ Soyut ve nurani bir cevher olan kalp, hem ruhla nefis hem de bedenle nefis arasında vasıta konumundadır.²⁵ Yaratılmışların özü, var olanların özetidir.²⁶ Kalp, aynı zamanda, bedeni yöneten ve her şeyi idrak eden ilahî ruhun aynasıdır.²⁷ İradi ve insan tasarrufunun eseri olan tüm fiiller kalple gerçekleşir, yani kalbin ürünüdürler.²⁸ Dolayısıyla kalp her halükarda, yani gerek cismani gerekse nurani bir öz olma yönüyle, insanın merkezi konumundaki uzuvdur.

Gümüşhanevî'ye göre; insan ruh, nefis ve bedenden meydana gelen bir varlıktır.²⁹ Ancak nefis, maddi akılla değil de Allah'ın kalbe attığı nur ile bilinebilir. Allah bu nuru, şeriata ve sünnete uyan, dünya zevklerine aldanmayan, nefisini güzel ahlakla süsleyen kişinin kalbine atar. Bu nur ile kişi önce nefisini, sonra da Allah'ı bilir.³⁰ Bu anlamda duyu ve akıl ile idrak edilemeyen Allah, altıncı his denilen bir yetinin devreye girmesiyle bilinir ki; o yeti "kalp"tir. Ona göre, Allah ancak bu kalp ile veya onun lütfettiği bir nur ve anlayışla idrak edilip bilinebilir. Beş duyuya sahip olma ve onlarla idrak konusunda diğer canlılar aynı konumda olan insan altıncı hisse sahip olma noktasında diğer canlılardan ayrılmaktadır. Bu his sadece insana özgü bir niteliklidir. Bu nedenle her kimde basiret kuvvetlenirse hayvani sıfatlar da o nispette azalma olur. Böylece Allah'ın muhabbetine ve marifetine daha çok yaklaşmış olur.³¹ Dolayısıyla insan ile Allah arasındaki bağlantı ve ilişki kalp ile kurulmaktadır.³² Onun sayesinde Allah hakkında bilgiye, marifete ulaşılmış olunmaktadır.

20 Gümüşhanevî, age., s. 24.

21 Gümüşhanevî, age., s. 23.

22 Gümüşhanevî, age., s. 24.

23 Gümüşhanevî, age., s. 386.

24 Gümüşhanevî, age., s. 389.

25 Ruh, kalbin batını; nefisse zahiridir. Gümüşhanevî, age., s. 132.

26 Gümüşhanevî, age., s.389.

27 Gümüşhanevî, age., s.267.

28 Gümüşhanevî, age., s.368.

29 Gümüşhanevî, age., s.386.

30 Gümüşhanevî, age., s.271.

31 Gümüşhanevî, *Rûhü'l Ârifin*, s. 5-6.

32 Gümüşhanevî, *Câmi'ü'l-Usûl*, s. 389.

Marifet; feyz yoluyla bir şeyin kalbe ilkâ edilmesi,³³ amele sevkeden bilginin delil, istidlal, ikna veya taklit olmaksızın ruhta ya da kalpte meydana gelmesi,³⁴ ilham edilmesi demektir. Gümüşhanevî'ye göre, ilham, rastlantı sonucu elde edilmez. Ya riyazet ve güzel ahlak dayanan kalp temizliği ile ya da ilim ve araştırma yoluyla elde edilir. Bunlardan üstün olanı, şeriata dayanan sufilerin yoludur.³⁵ Bu bilgilerin doğruluk kriteri, Kitap ve Sünnettir. Alınan bilgiler bilimsel doğruluklarla uygunluk içinde olsa bile bu kriterlere göre değerlendirilmesi gerekir.³⁶

İnsan bir takım kuvve ve tabilikleri kendinde toplamış eşsiz bir varlık olup, bu kuvve ve tabiatların her birinin farklı bir meyli vardır. Bir şey niçin yaratılmışsa tabiatının gereği olarak o şeye sahip olmak istemektedir.

Gümüşhanevî altıncı his olarak kabul ettiği kalbin de kendine özgü bir tabiatı olduğunu, ulvi ve manevi şeylerin idrakinden lezzet aldığını belirtmiştir. Bu nedenle kalbe nuru ilahiye denilmiş; bazen de akıl, iman nuru ve yakın diye isimlendirilmiştir. Dolayısıyla kalp, hayale ve hisse dayanmayan bir takım manaların kendisiyle idrak olunması ve anlaşılması sebebiyle beden diğer cüzlerinden ayrılır. Bu manalar ise; âlemin yaratılış sırrının, varlığı için kadim ve kadir bir yaratıcıya muhtaç oluşunun ve marifetullahın idraki gibi şeylerdir. Ayrıca kalp, kendisi vasıtasıyla eşyanın hakikatının öğrenildiği yetidir. Bu anlamda ilim ve marifet, onun tabiatının gerektirdiği şeylerdendir.³⁷

Gümüşhanevî marifeti, kendileri hakkında hayalin mümkün olmadığı şeylerin, doğrudan kalp ile kavranılması ve bu sayede elde edilen bilgi anlamlarında kullanılmaktadır. Ona göre, hayalde teşekkül etmesi mümkün olmayan şeylerin bilinmesi ve idrak edilmesi iki aşamada gerçekleşir. Bu aşamalardan ikincisi, birincinin tamamlanmasını sağlar. Bu iki aşama arasında fark, keşfin fazlalılığı bakımındandır. Bunun için ikinciye aşamaya birinciye nispetle "*müşâhede, lika ve rü'yet*" adları verilmiştir. Göz kapaklarının kapalı olması rü'yet ile tam bir keşfin gerçekleşmesine engel teşkil etmektedir. Çünkü göz ile görülecek şey arasında bir perde bulunmaktadır. Görmenin gerçekleşmesi, bu perdenin kalkması ile mümkün olur. Perde kalkmadığı müddetçe idrak, soyut bir hayal olmaktan öteye geçemeyecektir. Bu Allah-ü Teâlâ'nın koyduğu değişmez kanunlardan birisidir. *Eğer nefis bedeni arzular, şehvetin icapları ile perdelenir ve beşeri sıfatlar kendisine galebe çalarsa, bunlar Allah ile kul arasında perde teşkil ettiği için kul hayalin dışına çıkıp³⁸ hayalde temsil edilmesi mümkün olmayan Allah'a³⁹ kavuşmayı gerçekleştiremez. Dolayısıyla da bilgisinin müşahedeye, likaya ulaşması mümkün olmaz. Nasıl ki kapalı göz kapakları görmeye mani bir perde ise, bu sıfatlar da gerçeğe ulaşmaya ve müşahedeye mani olan birer perdeden başka bir şey değildir.⁴⁰*

Gümüşhanevî'ye göre, her kimin kalp gözü açılsa (basireti kuvvetlenirse), o itidal halinde Allah'tan başka bir şey görmez ve ondan başkasını bilmez olur. Varlık ve hakikatte Allah ve onun fillerinin dışında başka bir şey bulunmadığını anlar. Kudretinin eserlerinden olan fiillerinden her hangi birine baktığında orada sadece onların failini görür. Yani sema, yer, hayvan, taş ve ağaç gibi varlıklardan herhangi birine baktığında, bunlara müstakil varlıklar olarak değil

33 İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's Sadr, Beyrut tsz, XII, s. 555; Taftazânî, Saduddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1973, s. 45.

34 Cürçânî, Seyyid Şerif, Kitâbu't Ta'rifât, Daru'l Kütübi'l-İlmiye, Lübnan 1995, s. 34.

35 Kalp temizleme yolu ise ilim ve araştırmaya dayanan Meşşâî filozofların görüşlerini benimseyen işrakî filozofların yoludur. Gümüşhanevî, age., s. 54.

36 Gümüşhanevî, age., s. 57.

37 Gümüşhanevî, age., s. 10-11.

38 Gümüşhanevî, age., s. 15.

39 Gümüşhanevî, age., s. 5.

40 Gümüşhanevî, age., s. 15.

de, Allah'ın eseri olarak bakar ve görür. Basiret sahibinin eşyaya bakışı, Allah'ın kudretinin tecellisi olandan başkasına değildir. Zira tüm varlık Allah'ın eseridir. *Eğer kişi baktığına Allah'ın fiili olarak bakarsa, baktığını Allah'ın fiili olarak görür ve ona Allah'ın fiili olarak sevgi besler. Bu bağlamda onun bakışı Allah'a ve Allah iledir. Allah'ın lütfü ile marifet sahibi olur, bildiğini Allah ile bilir, sevdiğini onun için sever. Böylece sadece Allah'ı gören hakikî bir tevhit ehli olur. Tevhitte fena bulmuş, nefsinde fani olmuş denilen kişi odur.*⁴¹

Gümüşhanevî'ye göre, kendisine dost olarak seçtiği veli kullarının kalbini her türlü sınırdan, dünya zenginliğine meyletmekten ve onun lezzetlerine aldanmaktan koruyan, onların kalplerini kendi zatından başkasını tefekkür etmekten alıkoyan Allah'tır. Allah, bu arınmış kalplere ilahi isim ve sıfatlarıyla tecelli eder. Kutsiyeti nedeniyle o kalplere açılır, kalpler onun marifet nuru ile aydınlanır ve sevgisiyle dolar. Sonra kalplerden celâlinin perdelerini kaldırarak yüceliği, azameti ve marifet ummanları ile zahir olur.⁴² *Bütün bunlar Allah'ın fiili ve lütfüdür; onun sevgisinin manası budur.*⁴³ O halde Allah'ın kullarına olan sevgisi, onları isyan ve fenalıktan uzaklaştırmak, dünya sıkıntılarından gönüllerini temizlemek, kalplerinden Allah'ı görmüşçesine perdeyi kaldırmak suretiyle kulu kendisine yaklaştırmaktır. Kulun Allah'a olan sevgisi ise kendisinin sahip olmadığı ve kaybettiği kemale ulaşma arzusudur.⁴⁴

Gümüşhanevî'ye göre, varlık içinde, bütün varlıkların yaratıcısı, tamamlayıcısı ve düzenleyicisi olan Allah'tan daha şerefli, yüce, mükemmel ve celil bir varlık bulunmadığından sevgiye ondan daha layık ve sevene haz veren bir varlık yoktur.⁴⁵ Sevginin hakikatinin ve sebebinin anlaşılabilmesi için onun anlamının, şartlarının, sebeplerinin ve Allah'ü Teâlâ ile ilgili manasının bilinmesi gerekir. Bu nedenle Gümüşhanevî, sevginin insan ve Allah için ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Sevginin en önemli özelliği, idrak etme yetisine sahip olan insana mahsus bir özellik olmasıdır; cansız varlıklar onunla nitelendirilemezler. O halde sevgi, insanın duyu ve bilince sahip olması itibarıyla, bilme ve idrake tabidir.⁴⁶ Bu durum Allah sevgisi içinde söz konusudur. Zira Allah'ı bilmeden, yani onun hakkında marifete ulaşmadan Allah'a sevgi beslemek mümkün değildir. Çünkü insan tabiatı itibarıyla bilmediği bir şeye sevgi beslemez.⁴⁷ Sevgi, nefsin kendisine hoş ve uygun gelen şeye olan meyli olduğundan, kendisine hoş geleni kaybetmiş ve lezzet almak için ona kavuşmak isteyen eksik bir nefis için geçerlidir. Allah için böyle bir şeyin düşünülmesi mümkün değildir. Zira hiçbir güzellik, yücelik ve değer Allah'tan uzak değildir. Bilakis onda bulunması vaciptir, zatından ayrılmaz.⁴⁸ Gümüşhanevî'ye göre, insanın bir şeyi sevmesinin bazı nedenleri vardır.

Bu nedenlerden biri o şeyin var olmasıdır. Zira sevgi varlığı gerektirir, olmayan bir şeyin sevilmesi düşünülemez. Bir diğeri ihsandır; insan ihsanın kölesi durumundadır. Zira kalpler kendisine iyilik edenlere sevgi beslemek, kötülük yapanlara ise buğz etmek tabiatında yaratılmıştır. Diğer bir neden ise iyilik ve güzelliiktir. İnsan sevdiğini kendisine sevgi duyduğu kişi için değil de kendi şahsı için sever. Zira sevdiği kimse kendi varlığının dışında ve ötesindedir.

41 Gümüşhanevî, age., s. 25-26.

42 Gümüşhanevî, *Rûhu'l Ârifin*, s. 2. "Kulum bana nafilâ ibadetlerle, ben onu sevinceye kadar yaklaşır" hadis-i kutsisinde nafilâ ibadetlerin kulun gönlünün arınmasına, kalbinden perdenin kalkmasına ve Allah'a yaklaşmasına neden olduğunu belirtmiştir. Allah'a yakınlık; hayvanî, vahşî ve şeytanî sıfatlardan uzaklaşmak ve güzel ahlâk ile ahlâklanmak demektir. Cehil sıfatı, hakikati anlama ve bilmeye yöneldiğinde, şehvetleri kökünden söküp atmak ve şeytanı yenmek için nefiste bir kuvvet hâsıl olur. Nefis tüm kötülüklerden temizlendiğinde kişi kemal derecesine yükselir ve Allah'a o derecede yakın olur. Gümüşhanevî, age., s. 36-37.

43 Gümüşhanevî, age., s. 36.

44 Gümüşhanevî, age., s. 38.

45 Gümüşhanevî, age., s. 11.

46 Gümüşhanevî, age., s. 5.

47 Gümüşhanevî, age., s. 5.

48 Gümüşhanevî, age., s. 35-36.

Bir diğ̈er neden ise hissetme, idrak etme ve basirettir. Seven ile sevilen arasındaki gizli bağ da sevginin nedenlerdendir. Bazı sevgiler ise hiçbir nedene bağlı olmaksızın meydana gelir. Bunun sebebi ne bir g̈zellik ne de ondan duyulan hazdır, lakin ruhtar arasında m̈cerret bir m̈nasebet s̈z konusudur.⁴⁹

G̈m̈řhanevî'ye g̈re, *idraikin en űsẗn derecesi* r̈'yet ile geręekleřir.⁵⁰ Ancak ilâhî hakikatlerin g̈r̈lmesi, her ne kadar parlak olsa da yine de, ince bir perdenin gerisinden geręekleřir.⁵¹ Bazı ayetlerde "sen beni asla g̈remezsin",⁵² "onu g̈zler idrak edemez",⁵³ burulmasına rađmen G̈m̈řhanevî, Allah'ın g̈r̈lebileceđini iddia etmiřtir. O, bu durumu nasıl izah etmektedir. G̈m̈řhanevî'ye g̈re, *ayetlerindeki s̈z konusu idrak edemeyiř ve g̈remeyiř d̈nyaya mahsus bir husustur; ahiretle ilgili bir durum deđildir.*⁵⁴

Sonuç

G̈m̈şhanevî, temel bilgi kaynakları olarak ileri s̈r̈len duyu, akıl, kalp ve naklin her birini bilgi sağlayan birer kaynak olarak kabul etmiştir. Bu yetilerden birini baz alıp onun űzerine bir sistem kurmak yerine, onların kapsam alanlarını ve sınırlarını ortaya koymuştur. Bu bağlamda duyuvar cismani olan şeyleri, akıl cisimler tarafından kavranılması *m̈mk̈n olmayan Allah'ı varlığı gibi akli konuları, kalp ise akıl ile tam kavranmayan ilahi geręekliklerin bilgisini sağlayan yetidir.* Dolayısıyla empirist, rasyonalist ve inẗist d̈ř̈n̈rler gibi bilgiyi tek bir kaynağa dayandırmak yerine Kant ve Gazâli gibi bu yetilerin bir kompozisyona dayandırmıştır. Ve her iki d̈ř̈n̈r gibi sezgi bilgiye űnem vermiştir. Sezgiyi, Descartes ve Spinoza akli bir yeti, Bergson ięg̈d̈yle şuurun birleşimi ve ięg̈d̈n̈n kendi bilincine varması, Kant duyuvar bir yeti olarak g̈rmektedir.⁵⁵ Gazâli ve G̈m̈şhanevî ise duyuvar verilere dayanmaksızın hakikati, ilahi geręekliđi doğrudan kavrayan ilahi bir nuru ya da metafiziksel bir yetiyi kastetmektedirler.

49 G̈m̈şhanevî, age., s. 6-7.

50 G̈m̈şhanevî, age., s. 26.

51 G̈m̈şhanevî, age., s. 27-28.

52 Â'raf, 7/143.

53 En'am, 6/103.

54 G̈m̈şhanevî, R̈hu'l Ârifin, s. 15-16.

55 Tanrıverdi Hasan, *Immanuel Kant'ta Bilgi-İman Ayrımı*, Basılmamış Ÿksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş S̈ẗc̈ İmam Ŭniversitesi, Kahramanmaraş 2004, s. 16, dipnot 2.

Kaynakça

- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't Ta'rifât*, Daru'l Kütübi'l-İlmiye, Lübnan 1995.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Kitabu'l-Lum'a*, tahk., Abdulaziz İzzeddin es-Seyravan, Beyrut 1987.
- Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Hikme fi Mahlukati'llah*, Mısır 1903.
- _____, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Neşr., Süleyman Dünya, Kahire 1987.
- _____, *Kimyâ-yı Saadet*, çev., A. Faruk Meyan, İstanbul 1981.
- Gümüşhanevî, Ahmet Ziyaüddin, *Rûhu'l Ârifin ve Reşidü't-Talibîn*, Maarif Nezareti, İstanbul 1275 (h).
- _____, *Câmi'u'l-Usûl*, tahk., Ahmed Ferid Müzeyni, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- _____, *Câmi'u'l-Mütûn*, Darü't-Tıbbatü'l-Âmire, İstanbul 1273 (h).
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's Sadr, Beyrut tsz.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1999.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, çev., Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1992.
- Kutlu, Sönmez, *İmam Matüridî ve Matüridîlik*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003.
- Matüridî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid*, tahk., Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İsam Yay., Ankara 2003.
- Özcan, Hanifi, *Matüridî'de Bilgi Problemi*, MÜİF Yay., İstanbul 1998.
- Öztürk, Resul, "Matüridî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Marifetullah) Meselesi", *Ekev Dergisi*, cilt IX, sayı 24/2005, ss. 95-110.
- Soysaldı, İhsan, "Tasavvufta Aşk ve Marifet", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 3, ss. 187-216.
- Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Daru's-Surur, Beyrut 1948.
- Tanrıverdi, Hasan, *Immanuel Kant'ta Bilgi-İman Ayrımı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş 2004.
- _____, *İnancın Rasyonelliği Sorunu (John Hick Örneği)*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya 2010.
- Taftazânî, Saduddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1973.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yay., Ankara 1983.
- _____, *Allah İnancı*, İsam Yay., İstanbul 2010.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2002.
- Vural, Mehmet, "Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin Epistemolojisinde Sezgi ve ilham", *Tasavvuf Dergisi*, 2002, cilt: III, sayı: 9, ss. 179-186.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’de Dünya ve Ahiret Algısı

Hilmi KARAAĞAÇ*

Özet

Dünya – ahiret arasında sağlıklı ve dengeli bir ilişkinin sağlanması diğer ilahi dinlerle birlikte son din olan İslam’ın da temel hedefleri arasındadır. Dünya hayatı, gelip-geçici, fani ve aldatıcı olmakla birlikte Ahirette saadet ya da hüsrânın belirleyicisi konumundadır. Kur’an-ı Kerim asl ve bâki ahiret için dünyanın süslü ama değersiz nimetlerine aldanmamayı inananlara telkin eder.

Tasavvuf, müntesipleri için kalbi ve nefsi terbiye ile birlikte ilahi iradeye uygun ve ahlaki bir yaşam ve neticesinde de ahiret saadetini amaçlamaktadır. Özellikle Müslümanların maddi ve manevi bir çok problemle yüz yüze geldiği dönemlerde toplumdaki sorunlardan kaçmadan, problemlerin üstesinden gelmeyi sağlayacak, sağlıklı ve tutarlı bir dünya algısı elzemdir.

Çalışmamızda, Osmanlı’nın son dönemlerinde sûfi ve ilmi kişiliğiyle temayüz eden Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî’nin tesis etmeye çalıştığı dünya-ahiret algısı ele alınacaktır.

Giriş

Dünya ve ahiret hayatı ile dünya-ahiret ilişkisi bütün ilahi dinlerin ortak ilgi alanıdır. İlahi dinlerin dünyayı tanzim ve müntesiplerine dünya ve ahiret saadeti için gönderilmiş olması onların söz konusu bu iki hayata ilişkin hükümler ihtiva etmesini zorunlu hale getirilmiştir. İnsanlığa gönderilen son ilahi din olan İslam ve onun kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim’in dünya ve ahiret hayatına ilişkin sayısız hükümleri bu zorunluluğun göstergesidir.

Dünya, “yakın olmak” manasına gelen “dünüv” kökünden türemiş “en yakın” anlamındaki “ednâ” kelimesinin müennesidir.¹ Kur’an-ı Kerim’de genel olarak ahiret ve ahiret hayatının karşılığı olarak “yakın hayat” anlamında “el-hayâtü’l-dünya” kelimesinde hayat kelimesinin sıfatı olarak, bazen de marife şekliyle isim olarak kullanılmıştır.² Kur’an’da “arz” kelimesi ile genellikle bu yakın hayatın mekanı olan coğrafi muhteva kastedilirken, “dünya” kavramı ile bu hayatın dini ve ahlaki nitelikleri ifade edilmiştir. Kur’an’a göre kozmik varlığı ifade eden ve Allah’ın canlılar için yarattığı “arz” yaratıcının varlığının bir alameti ve ayetidir.³ Bununla birlikte dini ve ahlaki nitelikleri ihtiva eden dünya, ahiret kaygısını geri planda bırakabilme vasfı nedeniyle hafife alınır ve kötülenir.⁴

Kur’an’a göre dünya hayatı aldatıcı, oyalayıcı, maksattan uzaklaştırıcı, gaflete düşürücü ve gelip geçici bir metâ, oyun ve eğlence, bir “süs ve öğünüş”, “mal, evlat ve nüfus yarışması”dır. Dünyadaki menfaatler yaldızlı fakat önemsiz faydalardır. Netice itibarıyla o, geçici bir faydalanış ve aldanış vesilesidir. Asıl hayat ahiret hayatıdır, huzur ve sükun sadece ölümsüz alemdir.⁵

* Yrd. Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi

1 İbn Manzur, Ebu’l-Fadl Cemalüddin, *Lisânu’l-Arab*, XIV/271-275, Beyrut, ty.

2 Abdülbaki, Muhammed Fuad, *Mu’cemu’l-Mufehres li-Elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerim*, Beyrut, 1994, s. 332-335

3 Rahman, 55/10.

4 Uludağ, Süleyman “Dünya” TDVİA, İstanbul, 1994, X/22-25.

5 Âl-i İmrân 3/185; Nisa 4/77; En’am 6/32; Tevbe 9/38; R’ad 13/26; Ankebut 29/64; Mümin 40/39; Hadid 57/20.

Dünya hayatı yağmurla biten ve yeşeren, sonra da bir afetle yok olup giden bitkiler gibidir. Mal, evlat, altın, gümüş, cins atlar, davarlar ve ekinler insanoğlunun hoşuna giden dünya hayatının süsleridir.⁶ Kendilerine süslü gösterildiği için inkar edenler gelip-geçici olan bu hayatın peşinden koşarlar.⁷ Diğer yandan Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve güzel rızıkları kimse yasaklayamaz. Onlar dünyada ve kıyamette yalnız inananlarındır.⁸ Ancak onlardan faydalanırken dünya-ahiret dengesini bozmamaya dikkat etmek gerekir.

Dünya hayatı, Kur'an'da genellikle ahiret hayatı ile birlikte anılmış, bazan de ikisi arasında karşılaştırma yapılarak ahiret hayatının üstün olduğu belirtilmiştir. Kur'an'a göre amelleri engellemeyen ve aksatmayan dünya hayatı, meşru bir nimet, saadet ve Allah'ın bir lütfudur. Allah dünyadakilerin hepsini insanlar için yaratmıştır.⁹ Mü'minler dünyada da ahirette de iyilik talep etmekle emredilmişlerdir.¹⁰

Dünya mutluluğu ile ahiret mutluluğu birbirini nakzeden zıt şeyler değildir. Ahiret mutluluğunu elde etmek için dünyadan vazgeçmek gerekmez. Dünyada refah içinde yaşayarak ahiret mutluluğu elde edilebilir. Ahiret mutluluğunu kaybedenler dünyada da mutlu olamazlar. Kafirler için ise dünyada ve ahirette şiddetli bir azap vardır.¹¹

Dünya hayatı geçici ve önemsiz, ahiret hayatı ise kalıcı ve değerlidir. O halde mümin, kalıcı ve değerli olan ahiret hayatını fani ve yalancı olan dünya hayatına daima tercih etmek zorundadır. Kur'an'da, dünya ve ahiret arasında bir tercih yapma mecburiyeti ortaya çıktığı zaman hiç tereddüt etmeden ahiret hayatının tercih edilmesi istenmiş, aksi davranışta bulunanlar şiddetle kınanmıştır. Çünkü ahiret, dünyadan daha hayırlıdır.¹² Geçici ve süreksiz olan kalıcı ve daimi olana tercih edilmez. Dünyayı tercih edenler "dünya karşılığında ahireti satanlar" olarak nitelendirilmiştir. Onlar değerli olandan vazgeçerek değersiz ve geçici olana razı olmakla zarar etmişlerdir. Bu anlayışa sahip olanların yaptıkları işler kendilerine dünyada ve ahirette bir yarar sağlamaz.¹³ Buna karşılık ahiretlerini kazanmak için dünyalarını satanlar övülmüştür.¹⁴

İslam'da ahireti unutup dünya hayatına sarılmak yasaklandığı gibi, dünyayı terk edici bir ruhbanlıkta yasaklanmıştır. Sürekli ibadetle meşgul olup kendilerini ve ailelerini dünya nimetlerinden mahrum bırakan sahabenin davranışlarını Hz. Peygamber hoş karşılamamıştır.¹⁵ Yani ölçsüz bir şekilde dünyaya sarılmakla beraber dünyayı terk ederek ruhbanlık türü bir hayata yönelmekte doğru bulunmamıştır.¹⁶

Gümüshanevî'de Dünya Hayatı

Ehl-i tasavvufa göre tarikat ve tasavvuftan maksat, nefsi terbiye etmek, kalbi tasfiye etmek, ahlaki güzelleştirmek ve bedenden nefsin menfi tesirlerini izale ederek kalbi selim ile insanı Allah'a ulaştırmaktır. Bu amaç doğrultusunda dünyadan ve dünyalıkların aldatıcı ve gelip-geçici zevklerinden uzaklaşmak sufi için ihmal edilmesi mümkün olmayan temel bir ilkedir. Gümüshanevî bu durumu "*Muttakî olabilmek için dünyanın zararlı ve aldatıcı zevklerinden yüz çevirmek lazımdır.*"¹⁷ şeklinde ifade eder.

6 Al-i İmran 3/14; Yunus 10/24; Kehf 18/45-46.

7 Bakara 2/212.

8 A'raf 7/32.

9 Bakara 2/29,130; Âl-i İmrân 3/45.

10 Bakara 2/201; A'raf 7/156; Yunus 10/64; Nahl 16/122.

11 Âl-i İmran 3/56; Mâide 5/33.

12 İbrahim 14/3; en-Naziât 79/37-39; Duha 93/4.

13 Bakara 2/86,90,217; Âl-i İmrân 3/22.

14 Nisa 4/74.

15 Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, Kitâbu's-Savm, 56; Kitâbu'n-Nikah, 1; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *es-Sahih*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, Kitâbu'n-Nikah, 1, Hadis No:1401,

16 Uludağ, agm., s. 22-25.

17 Gümüshanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiu'l-usûl fi'l-evliya ve evsâfuhum*, Beyrut, 1997. s.115.

Tasavvufta dünya, imtihan yeri, ahiretin tarlası, geçici/fani alem, insanı Allah'tan alıkoyan ve gaflete düşüren her şey, mal ve menfaat, itibar, mevki, hırs, şan ve şöhret olarak tanımlanmıştır.¹⁸ Bu olumsuz anlamların yanı sıra mutasavvıflar dünyayı Allah'ın bir nimeti ve kişiyi Allah'a ulaştıran ayet ve işaretler olarak ta kabul ederler. Genel anlamda sûfiler dünyayı; afet olarak dünya, nimet olarak dünya ve ayet olarak dünya olmak üzere üç farklı şekilde algılamışlardır.¹⁹ Ancak bu algıların temelinde “*Kötü olan dünyanın kendisi değil, kişideki dünya algısı, yani dünyanın insan için ifade ettiği anlamdır.*” düşüncesi yatmaktadır.

Gümüşhanevî, Kur'an-ı Kerim'deki kullanımına uygun olarak dünya'yı dini ve ahlaki bir perspektifte ele alır. Bütün mutasavvıflara paralel olarak Gümüşhanevî'de de dünya hayatının ve dünyaya ait zevk ve lezzetlerinin mü'minin kalbinde yeri yoktur. Hatta dünyayı sevmek zemmedilen kötü huylardan kabul edilmekte, dünya sevgisi kalpten temizlenmesi gereken manevi hastalıkların başında gelmektedir. Zira dünya sevgisi bütün büyük günahların başıdır.²⁰ O, hangi mertebede olursa olsun sufiye, dünyaya olan meylini İslamî ölçülere göre ayarlamasını tavsiye etmektedir.²¹

Bu anlamda dünyaya karşı ahlaki bir tavır alışı tavsiye eden Gümüşhanevî'nin eserlerinde dünyevi kaynaklı bir çok manevi hastalık bulmaktayız. Gümüşhanevî'nin büyük-küçük günah ya da ahlak-ı zemime olarak nitelediği bu hastalıkların belli başlıları; dünya sevgisinde aşırı gitmek, dünyanın geçici zevklerine bütün kalbi ile bağlanmak, dünya lezzetleri için mal ve mülke muhabbet etmek ve onun çokluğuna kalbin meyletmesi, dünya için yarışmak, dünya nimetleriyle övünmek, dünya hayatını talep etmek, dünya hayatına bel bağlamak, dünya işlerine tamah etmek, nereden ve nasıl geldiğine bakmadan, helal ve harama dikkat etmeden dünya lezzetlerini istemek, dünya, şöhret ve insanların teveccühünü kazanmak için ilim öğrenmek, şer'i ilimleri öğrendikten sonra dünya sevgisine ve şöhrete dalmak, dünya nimetlerini kaybetmekten dolayı üzülme ve ağlamak, dünya için korkmak, fakirlikten endişelenmek, dünya işleri için insanlara karşı zillete düşmek, aşırı tevazu göstermek ve boyun bükme, ellerinde bulunan dünya malları nedeniyle zenginler, kadılar ve yöneticilerin yanına gidip gelmek, onların önünde eğilmek ve secde etmek, Allah'ı ve ahireti unutmaktır.²²

Hastalıkları teşhis eden Gümüşhanevî, tedavi yollarını da gösterir. Ona göre kalbin bir fiili olarak muhabbet, müminin dünya ile ilişkisinde temel bir işleve sahiptir. Tabiatın, lezzet alınan şeye meyletmesi anlamına gelen muhabbetin tahakkuk etmesini sağlayan bazı nedenler vardır. Birincisi: öncelikle muhabbet duyulacak şeyin tanınması gerekir. Kişi rabbini tanıdıktan muhabbet doğurucu etkenlerin O'nda en kâmil bir şekilde mevcut olduğunu görür ve muhabbeti artırır. Diğer yandan dünya hayatını tanıdıktan da ona olan muhabbeti azalır. Rabbini tanıyan kimse O'na muhabbet eder. Dünyayı tanıyan kimse de orada bulundukça zühd sahibi olur.²³ Zühd, dünyanın süsünü, aldatici servetini, arzu ve isteklerini bırakmak, ihtirastan ve dünyaya ölmeyecekmiş gibi sarılmaktan vazgeçmektir.²⁴ Mü'min, Allah'ı ve dünyayı tanıdıktan Allah'a muhabbeti artarken dünya metaini karşı iştihayı azaltmakta, kalbini bütün manevi hastalıkların kaynağı olan dünya sevgisinden arındırarak Allah'a yönelmektedir.

İkincisi ise söz konusu bu marifetin bir sonucu olarak dünya bağlarını kesmek ve Allah'tan gayrı her şeyin sevgisini kalpten çıkarmaktır. Gümüşhanevî'ye göre kalp içine tek bir şeyin sı-

18 Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay. İstanbul, 2005, s. 174; Çatak, Adem, “Atabetü'l-Hakayık'ta Dünya Algısı”, *Turkish Studies*, cilt.VII, sayı.IV, Ankara, 2012, s. 1185.

19 Erginli, Zafer, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt.15, sayı.2, s.174.

20 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s.113.

21 Gümüşhanevî, *Camîu'l-Mutûn*, 63, *Câmiu'l-usûl*, s.113.

22 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s.73-74; *Necâtü'l-Gafilîn*, İstanbul, 1275, s.8-11,21-22,43,62...

23 Gümüşhanevî, *Ruhu'l-ârifîn*, İstanbul, 1275, s.4-5.

24 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl, Veliler ve Tarikatlarda Usul*, (çev. R. Serin), İstanbul. 1977 s. 470.

ğabileceği bir kovadır. İçindeki su çıkmadan ona sirke konulamaz. Bir şey girdiği zaman diğeri çıkar. İnsanın dünya ve dünya lezzetleri ile ünsiyetinin artması ve kalbinin dünya sevgisi ile dolu olması Allah ile ünsiyetini azaltır. Yani batıya giden zorunlu olarak doğudan uzaklaşır.²⁵ Allah rızası ve muhabbetini arzulayan müminin öncelikle dünyevi arzu ve muhabbetten yüz çevirmesi gerekmektedir. Gümüşhanevî'de muhabbetin bir sonraki aşaması ise “*sevgiliyi istemekteki heyecan ve sevgiliden başka hiçbir şeyle tatmin olmama*” anlamına gelen şevktir.²⁶ Muhabbetullah'a sahip olan kimsenin kalbi sevdiğine ulaşmanın şevk ve heyecanıyla doludur.

Gümüşhanevî'ye göre Allah'ı sevmek, O'nun elçisini ve ahireti sevmek demektir. Elçiye ve ahireti sevmenin alameti ise dünyaya buğz etmektir. Dünyaya buğz etmek ise ondan yeteri kadarını almak ve gerisini ahirete ulaştırmak, orası için hazırlamaktır.²⁷ Bu bağlamda “*rabıta-mevt (ölüm rabıtası)*” ve “*ölmeden önce ölme*” kişiyi ahirete hazırlanmaya yönelten temel tasavvufi unsurlar olarak Gümüşhanevî'nin tasavvuf sisteminde önemli yer tutar.

Özetle, müminin tüm kemal sıfatlarıyla rabbini bilmesi, dünyanın gelip-geçici ve aldatıcılığına karşın ahiretin ebedi, gerçek hayat olduğu bilgisine sahip olması ona, dünya-ahiret dengesini sağlam bir zemine oturtma olanağı tanımaktadır. Bu olanakla o, bütün manevi hastalıkların nedeni olan dünyevi arzuların kalbini temizlemekte, şevk ve heyecanla ilahi muhabbete yönelmektedir. Gümüşhanevî, kendisini bütün manevi hastalıkların nedeni olarak gördüğü dünya sevgisinden arındıran kimseyi şöyle tanımlar; “*kendisinde bulunmayan dünyalığı istemeyen, bulduğu zaman ona sevinip bağlanmayan, elinden çıktığı zaman da üzülmemeyen kimse dünya sevgisini kalbinden çıkarmış olan kimsedir. Dünyanın geçici zevklerine esir olmaktan kurtularak gerçek hürriyete kavuşan fazilet sahibi kimse, onu istediği zaman alıp istediği gibi kullanan; istediği zaman da bırakıp terk edebilenidir. Bu olma ve bırakma işi öyle olmalıdır ki, ne elde olduğundan ne de elden çıkışından kalp katiyen üzülmemelidir.*”²⁸

Gümüşhanevî'nin dünya lezzetlerine karşı tutumu, dünya işlerini terk ederek ruhbanî bir hayat olarak algılanmamalıdır. O, edep ölçülerine riayet ederek dünya nimetlerinden faydalanmayı tavsiye eder. “*Bilmiş olalım ki edep ölçülerine riayet ederek dünyanın helal olan nimetlerinden faydalanan kimsenin kalbi kederden kurtulur ve nefsâniyyet ateşi ile perdelenmez. Edep ölçüleri ise iki tanedir. Birincisi; sünnetin edebi; Allah'ın rızasını kazanmak niyeti ile ve ilmi esaslara uygun olarak hareket etmek, ikincisi ise; marifetin edebi: Allah'ı Teâlâ'dan izin, söz, emir ve sabit bir işaretle faydalanmaktır.*”²⁹ Ayrıca Gümüşhanevî'nin yardımlaşma ve dayanışma amacıyla sandıklar kurması, matbaa tesisi, fiili olarak savaflara katılması, devrinin bürokrat ve devlet adamlarıyla sıkı ilişkisi ve müridlerinin iktisadi ve içtimai hayatlarına yön verici bir irşad siyasetini benimsemesi onun dünyayı terk etmeden, dünyayı tanzim suretiyle ahiret saadetini ve muhabbetullahı hedeflediğini göstermektedir. Onun düşüncesinde dünyadan buğz ve dünyayı terk ile arzulanan hedef; dünyalığa sahip olmakla beraber dünyaya teslim olmamak, ihtiyacını karşıladıktan sonra kalanını ahireti kazanmak için harcamaktır. Gümüşhanevî, dünyadan kaçmayı korkaklık olarak telakki etmiş, ancak dünyaya kapılmanın ve ona yönelmenin de yanlış olduğunu savunmuştur.³⁰

Gümüşhanevî'ye göre günümüzün insanın meşgul olacağı tek şey ruhunu cehennemde ebedi kalmak gibi bir felaketten kurtarıp, kullarına sayısız nimetler bahşeden Allah'ın rahmetine kavuşmak için olanca güçleri ile çalışmaktır. Bu da ancak dünyada itikat, ahlak ve amel

25 Gümüşhanevî, *Ruhu'l-ârifîn*, s.18.

26 Gümüşhanevî, *Ruhu'l-ârifîn*, s.26.

27 Gümüşhanevî, *Ruhu'l-ârifîn*, s.42.

28 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, Beyrut, 1997, s.116.

29 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-usûl*, s.112.

30 Gündüz, İrfan, “Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Faaliyetleri, Eserleri ve Tesirleri”, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, İstanbul, 1992, s.42.

ile mümkündür.³¹ Mümin dünyada imanı ve bu imanın gereklerine paralel yaşantısıyla Allah rızasını kazanmalı ve ahiretini kurtarmalıdır.

Gümüşhanevî'nin eserlerine baktığımız zaman onun şeriat, tarikat ve tasavvufu bir merdivenin basamakları gibi birbirini tamamlayan unsurlar olarak kabul ettiğini görmekteyiz. İnsan "şeriat"la zahiri davranışlarını, tarikatla kalbi duygu ve düşüncelerini, tasavvufla da ruhunu Allah'ın rızasına uygun hale getirmektedir. Yani insan, şeriat mertebesinde dünyevi arzularından, tarikat mertebesinde uhrevi nimetlere kavuşma arzusundan, Tasavvuf mertebesinde ise Allah'ın dışındaki her şeyden geçer.³² Bu anlamda tasavvufta öncelikle maddiyat aleminin fani güzelliklerine bağlanmamak ve dünyaya ait olan her şeyden kalbi arındırmak gerekmektedir.

Gümüşhanevî, iman ve ahlaki ilkelerle muttasıf bireyler ve bu bireylerden müteşekkil ideal bir toplum inşa etmeyi hedeflemektedir. Bu hedefe ulaşmak için bir yandan müntesiplerinin kamil bir insan olmalarına yönelik faaliyetlerde bulunurken diğer yandan toplum hayatına yön veren bir irşad faaliyetlerini sürdürmektedir. Onun faaliyet anlayışı, fert ve toplumu bütünüyle ele alan ve onların hem dünyevi hem de uhrevi hayatlarını tanzime yönelik aktif bir anlayıştır. Bu anlayışta bir köşeye çekilerek dünyayı terk düşüncesine rastlanmaz.³³

Gümüşhanevî'de Ahiret Hayatı

Ahiret, dünya hayatını takip eden, ona benzer fakat daha değişik ve ölümsüz bir hayat, ebediyet alemine ait çeşitli merhaleler ve hallerden ibarettir.³⁴ Kur'an-ı Kerim bir taraftan dünya hayatının aldatıcılığına ve geçiciliğine vurgu yaparken, diğer yandan da asolanın ebedi ahiret hayatı olduğunu belirtir.

Gümüşhanevî'nin eserlerinde ahiret hayatının iki şekilde ele alındığını görmekteyiz. Bunlar; a- hedef açısından ahiret hayatı, b- itikadi açıdan ahiret hayatı.

A- Hedef açısından ahiret hayatı: Genel anlamda tasavvuf ehlinin hedefi Allah'ın muhabbetine, rızasına ve cemâlullah'a nail olmaktır. Mutasavvıflara göre bu hedefe ulaşabilmek için sayılamayacak kadar çok yol bulunmaktadır. Gümüşhanevî, insanı Allah'a ulaştıran bu yolları; ahyar, ebrar ve şuttar'ın yolu olarak üç kısımda mütalaa eder. Ahyar'ın yolu; dinin zahiri kurallarına uyan ve şeriat basamağını oluşturan bu yolun müntesipleri dünyevi arzuları terk ederler. Ebrar'ın yolu; dinin zahiri kurallarıyla birlikte riyazet, murâkabe, halvet ve uzlet gibi unsurlara başvurarak Hakk'a vasil olmayı hedefleyen ve tarikat basamağını oluşturan bu yolun müntesipleri ise uhrevi nimetler kavuşma arzusunu terk ederler. Şuttar'ın yolu; tasavvuf basamağını oluşturan bu yolun müntesipleri fena fillah makamına ulaşmış olup, Allah dışında her şeyi terk ederler.³⁵ Bu basamaklar tasavvuf literatüründe "terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i terk" olarak isimlendirilir. Allah'a ulaşmak için dünyevi lezzetlerle birlikte uhrevi nimetlere nail olma arzusu da terk edilmektedir.

B- İtikadi açıdan ahiret hayatı: Gümüşhanevî, "Ehl-i Sünnet İtikadı" adıyla dilimize çevrilen "Camîu'l-mutûn" adlı eserinde ahirete taalluk eden itikadi konuları kelimelerine benzer bir tasnifle ele almıştır. Müellifin "Camîu'l-mutûn"u telifteki amacı itikadi konulardaki bazı istifhamları gidererek sahih itikadi görüşleri muhtevi bir eser kaleme almaktır. Bu amaç binaen eserin tamamında olduğu gibi ahirete ilişkin konularda Maturidiyye mezhebinin görüşleri çerçevesinde ele alınmıştır. Bu konular: ecel, kabir azabı, sual, kıyamet alametleri, sırat, mizan, amel defteri, ru'yetullah, şefaahat, cennet ve cehennemdir.

31 Gümüşhanevî, *Camîu'l-Mutûn*, s.4.

32 Türer, Osman, "Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin Şeriat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı", Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, İstanbul, 1992, s.77.

33 Türer, "Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin Şeriat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı", s.82-84.

34 Topaloğlu, Bekir, "Âhiret" *TDVİA*, c. I/543, İstanbul,1988.

35 Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994, s.313-314.

Gümüşhanevî'nin ahirete ilişkin konulardaki itikadi görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz; maktul eceli ile ölmüştür, ölüm ölenle beraber olup ölümün hâlıkı Allah'tır. Ölümü yaratmak kulun işi değildir. Ecel birdir ve kimse hangi çeşit ölümle ölürse ölsün eceli ile ölmüştür. Ecel ne vaktinden önce ve ne de vaktinden sonra vuku bulur. Münker nekir sualleri haktr. Münker nekir, kul kabre konduğu zaman gelen iki melektir. Rabbin kim? Peygamberin kim? diye sorarlar. Sekerat-ı mevt, kabir azabı, ruhan kabirde cesede dönmesi, kafirler ve günahkar müminlere yapılan kabir işkencesi, kabirde itaat ehline nimet verilmesi ve müminler, fasıklar ve itaatkarlar için kabir şiddeti haktr. Kafirlerin kabir azabı kıyamete kadar devam eder. İtaat erbabı için kabir azabı yoktur, ancak kabrin şiddet ve azametini hisseder. Büyük günah sahiplerine gelince bunlar için kabir azabı var olmakla birlikte kıyamete kadar devam etmez. Resulullah'ın bize bildirmiş olduğu kıyamet alametleri büyük alametler ve küçük alametler olmak üzere ikidir.³⁶

Hesap, Cennet ve Cehennem, öldükten sonra dirilme, mizan, amel defteri, sual, havz ve sırat haktr. Cennet ve cehennem mevcuttur ve ebedidir. Kur'an'ın bize haber verdiği huriler, köşkler, ağaçlar ve meyveler haktr ve cennet ehli içindir. Zakkum, hamîm (kaynar su), zincirler, tasma haktr ve cehennem ehli içindir. Allah'ın sevap ve ikabına fanilik isabet etmez. Kulların amelleri Allah'ın kudreti ile mizana konur. İyilerin sevabı, kötülerin de günahı ağır gelir.³⁷

İnsanlara amel defterleri değişik yerlerden verilir. Bir kısmına sağdan bir kısmına soldan, bir başka kısmına da arkadan verilir. İnsanların hesaba çekilişleri çeşitlidir. Bazılarının hesabı şiddetli olur. Bazılarına müsamaha gösterilir. Bazıları da hesaba çekilmeden cennete gider. Ahirete kul hakkıyla gidenler orada hak sahiplerine haklarını vereceklerdir. Bu bir zulüm değil adalettir. Allah, kulları ile kendi arasındaki hesabı vasitasız olarak yapar. Allah sorar, kullar cevap verir. Günah sahibi müminleri Allah dilerse affeder, dilerse cezasını çektikten sonra cennetine koyar. Müminlerin asilerine kıyamet gününde peygamberimizin şefaati haktr. Ayrıca diğer peygamberler, alimler, sıddıklar, şehidler ve salih kimselerin şefaati haktr.³⁸

Allah'ı göz ile görmek aklen caiz, naklen de sabittir. Mekan, cihet, karşılaşma, bitişme, mesafe ta'yini, ışık, benzetme, keyfiyet ve ihata olmaksızın Allah ahirette görülür. Allah'ın kulları tarafından görülmesi ve tecelli etmesi bize göre birdir. Dünyada Tûr-i Sinada Hz. Musaya gözüktüğü gibi ahirette de müminlere gözükecektir. Dünya da müminler ay'ı nasıl görüyorlarsa ahirette de şeksiz şüphesiz Allah'ı öylece göreceklerdir³⁹.

Maturidiyye'nin ahirete ilişkin itikadi görüşlerini bize tafsilatlı bir şekilde sunan Gümüşhanevî, bu husustaki farklı görüşleri dalâlet ve tekfir nedeni olarak kabul eder. Tekfir, inanç sahibi bir kişinin, kendisinin de üyesi bulunduğu inançtaki başka bir inanç sahibini inkârcı ve kâfir saymasıdır.⁴⁰ Sahip olunan inancın mutlak hakikat olduğu algısı inanç sahibini, muarızlarını tekfir etmeye sevk etmektedir. Benzer bir algıdan hareketle Gümüşhanevî, ahiret inancı hususunda farklı düşünce sahiplerini tekfir etmektedir. Ona göre alacaklısına kıyametteki izdihamda beni nasıl bulacaksın, dünyada ekmek lazım ahirette ne olursa olsun, şu işi yaptığımdan dolayı Allah bana cenneti verecekse istemem veya kendimi cehenneme hazırladım gibi ifadelerle ahirete ilişkin unsurlardan istihza ile bahsetmek,⁴¹ ayet ve hadislerin cennet, cehennem, haşir- neşir gibi hususlarda verdiği bilgileri temsili anlatımlar olarak kabul etmek, ölüm anındaki şiddeti, kabir azabını, sıratı ve ru'yetullah'ı inkar etmek kişiyi iman dairesinin dışına çıkarmaktadır.⁴²

36 Gümüşhanevî, *Camîu'l-Mutûn*, s.21.

37 Gümüşhanevî, *Camîu'l-Mutûn*, s.20.

38 Gümüşhanevî, *Camîu'l-Mutûn*, s.21.

39 Gümüşhanevî, *Camîu'l-Mutûn*, s.17.

40 Esen, Muammer, "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları", AÜİFD. c. 52:2, Ankara, 2011, s. 98.

41 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-mutûn*, s.67,70,81-82.

42 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-mutûn*, s.36,56-57.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'e göre Yüce Allah'ın insanlara bir lütuf ve nimet olarak yarattığı dünya, kişiye yaratıcısını hatırlatıcı bir ayet olmasının yanında ona rabbini unutturabilecek niteliğe de sahiptir. Ayetlere göre dünya ve üzerinde bulunanlar akıl sahibi ve düşünebilen bir varlık olan insanın iradesiyle rabbini tanımaya ve O'na şükretmeye yöneltmektedir. Ancak gelip-geçici ve aldatici dünya nimetleri aynı zamanda insanın ebedi olmayan bu nimetler içerisinde kaybolarak ebedi hayatı ve rabbini unutmasına da neden olmaktadır. Bu sebeple Kur'an sıklıkla dünya hayatının aldatici, oyalayıcı, insanı gaflete düşürücü ve geçicilik gibi mahiyetlerinden bahsederek asıl olan huzur ve sükunun mekanı ebedi ahiret hayatına vurgu yapmaktadır.

Kur'an'ın bu vurgusundan hareketle mutasavvıflar dünya hayatını afet, nimet ve ayet olarak algılamışlardır. Afet algısı, insanın fitratındaki zafiyetleri nedeniyle dünyanın değersiz ve aldatici niteliklerine kapılarak ebedi olanı unutma endişesinden neş'et etmiştir. Bu nedenle mutasavvıflar, bütün sûfilere terk-i dünyayı salık vermişlerdir. Nimet algısı ise nimetten mahrum kalındığında sabretmek, ona sahip olduğunda ise şükretmek ve onunla ahirete hazırlanmaktır. Ayet algısında ise dünya nimetlerinin sahibinin kulu olmak söz konusudur. Bu üç algı birleştiği zaman İslam'ın öngördüğü dengeli bir dünya-ahiret algısı ortaya çıkmaktadır. Bu ise; ne dünyaya ağırlık vererek ahireti terk etmek, ne de dünyevî yaşamdan koparak tamamen ruhani bir hayat yaşamaktır.

İnsanın, nefsin teşvikiyle dünyanın zevk, lezzet, süs ve gösterişine aldanarak kalbini dünyevi şeylerle doldurmasını Gümüşhanevî, bütün büyük günahların ve manevi hastalıkların başı olarak kabul eder. Ona göre dünyanın ve dünyalıkların müminin kalbinde yeri yoktur. Dünya sevgisi ile dolu bir kalpte Allah sevgisine yer kalmaz. Kalpten dünya sevgisini atmak ise riyazat, zühd, muhabbet, marifet ve şevk vasıtasıyla gerçekleşir. Ancak Gümüşhanevî'ye göre kalpten dünyevî zevkleri atarak onu muhabbetullah ile doldurmak, dünya işlerini terk ederek ruhani bir hayat yaşamak anlamına gelmez. Dünyayı terk ya da dünyadan buğz, dünya nimetlerinden ihtiyacı oranında yararlanarak kalanını ahiret için hazırlamaktır. Aslanan dünyalıklara sahip olmakla birlikte onlara kul olmadan, ahlaki bir yaklaşımla ve edep ölçülerinde onlardan istifade etmektir. İdeal bir İslam toplumu inşa etmeyi amaçlayan Gümüşhanevî, bu amaçla bireysel ve toplumsal faaliyetlerde bulunmuştur.

Gümüşhanevî'nin irşad faaliyetlerinde ahiret inancı önemli bir yer tutar. Bu öneme binaen o, dünyanın zevk-ü sefasına dalarak ahiretin hiç gelmeyeceği gibi algılanmasına ve bu algıya binaen uhrevi inanç unsurlarının hafife alınarak, bunlardan istihza ile bahsedilmesine şiddetle karşı çıkar. Rızık, ecel, kabir suali, kabir azabı ve nimeti, sırat, mizan, amel defteri, hesap, ru'yetullah, cennet ve cehennem gibi ahiret inancına ilişkin konularda müntesibi olduğu Mâtüridiyye mezhebinin görüşlerine eserlerinde yer verir.

Sonuç itibarıyla, dünya ve ahiret hususunda dengeli ve ahlaki bir yaklaşım sergileyen Gümüşhanevî'nin Ramuzu'l-Ehadis adlı eserinde Hz. Peygamberden yaptığı şu rivayet onun algısını net ve özlü bir şekilde ortaya koymaktadır. *"Hayırlınız, ahireti için dünyasını, dünyası için ahiretini terk eden değildir. (Her) ikisinden de nasibini alandır. Zira dünya, ahirete ulaştırın, (onu)kazandırandır. İnsanlara da yük olmanız."*⁴³

43 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Râmu'ül-Ehâdis*, Pamuk Yay. İstanbul, 1980, Hadis no:4488, s.363.

Kaynakça

- Abdülbaki, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâz'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut, 1994.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b.İsmail, *es-Sahih*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay. İstanbul, 2005.
- Çatak, Adem, "Atabetü'l-Hakayık'ta Dünya Algısı", *Turkish Studies*, cilt.VII, sayı. IV, Ankara, 2012, (s. 1177-1202).
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994.
- Erginli, Zafer, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt.15, sayı.2, (s.117-181).
- Esen, Muammer, "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları", *AÜİFD*, cilt. 52, sayı. 2, Ankara, 2011, (s. 97-110).
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiu'l-mutûn fî hakkî envâi's-sıfat'l-ilâhiyye ve'l-akâidi'l-maturidiyye ve'l-elfâz'l-küfri ve tashîhi'l-a'mâli'l-'acibiyye*, İstanbul, 1273.
- _____, *Câmiu'l-usûl fi'l-evliya ve evsâfuhum*, Beyrut, 1997.
- _____, *Câmiu'l-usûl,veliler ve tarikatlarda usul*, (çev. Rahmi Serin), İstanbul. 1977.
- _____, *Necâtü'l-gâfilîn*, İstanbul, 1275.
- _____, *Râmuzu'l-Ehâdîs*, Pamuk Yay. İstanbul, 1980.
- _____, *Ruhu'l-ârifîn*, İstanbul, 1275.
- Gündüz, İrfan, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Faaliyetleri, Eserleri ve Tesirleri", *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, İstanbul, 1992, (s. 17-49).
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab, Daru's-Sadr*, Beyrut, ty.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *es-Sahih*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992
- Topaloğlu, Bekir, "Âhîret", *TDVİA*, cilt. 1, İstanbul,1988, (s. 543-548).
- Türer, Osman, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeriat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı", *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, İstanbul, 1992. (s.73-88).
- Uludağ, Süleyman "Dünya", *TDVİA*, cilt. 10, İstanbul, 1994, (s. 22-25).

Gümüşhanevî’de Kelam Tasavvuf Buluşması-Sulhu

Özcan TAŞCI*

Özet

İslam Düşünce ve fikir tarihi boyunca aralarında büyük farklılıklar olduğuna dair bir izlenim verilen, bunun da ötesinde tasavvufun ve mutasavvıfların kelimadan ve mütekellimlerden ziyade hadisçi, fıkıhçı ve tefsircilere daha yakın olarak telakki edildiği günümüzde işin esasının öyle olmadığı tasavvuf ile kelam arasında diğer İslami disiplinlerden çok daha fazla yakın ve ayrılmaz bir bağ olduğu; Gümüşhanevî’nin de eserlerinde ortaya koyduğu fikirleriyle buna büyük bir katkı yaptığı ortadadır.

Giriş

Son dönemin önemli eleştirel-kritik temayüllü kelimacılarından olan M. Zahid el- Kevseri’nin, Hac dönüşü üç yıl boyunca ikamet ettiği Mısır’da¹ Gümüşhanevî’den dersler, dolayısıyla da icazet alması² kelimacıların temelde tasavvufa ve mutasavvıflara karşı olmadıklarına az da olsa işaret etmektedir. Bu işareti kuvvetlendiren bir başka husus ta Kuşeyri’nin (986-1072) kelimacı olarak bilinmesidir.³ Esasen onların mutasavvıflara karşı olmaları da düşünülemezdi. Zira ilk dönemlerde kelimacılar züht ve takvaları ile tanınmışlardı. Onların daha sonraları karşı çıktıkları husus, mutasavvıf adı altında bir takım sapkın kişilerin İslam’ın saf akidesine karşı düşünceler ileri sürmüş olmalarıdır:

“Gerçekten de tasavvuf, dördüncü hicret asrından sonra muntazam usule, bir çok ıstılahlara sahip bir mezheb halini almıştır. O devirden itibaren, Müslüman kitleler üzerinde sayısız faydası yanında, ilk meydana çıkışı zühd ve takva şeklinde ve dağınık fikirlerin meczubane bir şekilde yayılmaya başlaması üzerine Ehl-i Sünnet uleması ve hatta Mu’tezile bile Tasavvuf ve sufilere kötü ve şüpheli nazarla bakmaya başlamışlardır.”⁴

Ancak bu durum daha sonra değişmiş ve Cüneyd-i Bağdadi ve onun öğrencilerinin tasavvufun ilkelerini sahih İslam akidesine göre yeniden şekillendiren usuller koymaları sonucu kelam alimleriyle yeniden barışmış oldular. İşte bu barışmanın en önemli sembol şahsı İmam Gazali olmuştur. ⁵ Ancak yukarıda da ismen zikrettiğimiz Kuşeyri, Gazali tarafından sağlam bir temelde gerçekleşmesini sağladığı bu barışma ya da sulhun belki de en önemli hazırlayıcısı durumundadır. Zira Gazali önce mütekellim daha sonra mutasavvıftı; Kuşeyri ise buna karşın önce mutasavvıf daha sonra kelimacı/mütekellim konumundaydı.

Bundan hareketle öncelikli olarak mutasavvıf yönü ile ön plana çıkmış olan bir şahsiyetin kelama önem vermesi, buna ilave olarak ta kelam metodunu/yöntemini esas alan eserler

* Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

1 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Veliler Tarikatlarında Usul (Cami’ul-Usul)*, çev. Rahmi Serin, Pamuk Yay., 2005, s. 18-19,

2 Bkz., Osman Verim, “Muhammed Zahid el-Kevseri’nin Hayatı, Eserleri ve Kelami Görüşleri”, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2006, s. 15; ayrıca bkz., Ahmed Hayri, el-İmam el-Kevseri, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turas, Kahire 1994, s. 28.

3 Bu hususta bkz., Süleyman Akkuş, *Bir Kelamcı Olarak Kuşeyri*, Değişim Yayınları, 2009.

4 *Veliler Tarikatlarında Usul (Cami’ul-Usul)*, s. 24.

5 *age.*, s. 24.

ortaya koyması bize göre Gazali'nin yaptıklarından çok daha önemlidir. Bunun için biz Gümüşhanevî'nin Gazali'den daha ziyade Kuşeyri ile benzerliklerinin olduğunu düşünmekteyiz. Gümüşhanevî'nin kelim ile alakasının ortaya konulmasının da Kuşeyri'nin mütekellim yönünün tespit edilmesiyle büyük bir bağının olması da bu noktadan hareketle önem arz etmektedir. Bunu biraz daha açmak istiyoruz:

Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Kuşeyrî tasavvuf ile kelim disiplini arasındaki ihtilafların ortadan kaldırılıp, bu iki disiplinin mensupları arasındaki buzların eritilmesinde büyük çabalara girişmiş önder mutasavvıflardandır. Kendisi her ne kadar Eş'ari kelim geleneğini temsil etmesine karşın, kelama dair yazmış olduğu "Luma' fi'l-İtikâd" adlı eserinde Maturidi kelim sisteminin de izlerini görmek mümkündür. Şöyle ki bu sistemde bilindiği üzere vahyin yanında aklın da bilgi kaynağı olarak önemli bir yeri mevcuttur. İşte Kuşeyri'nin zikredilen kelimadan daha ziyade akaid kategorisine dahil edilmesi mümkün olan bu eserde kelimî ve felsefî tartışmalara çok fazla girmeden akla da bir değer atfeden yorumlara girişildiği tespit edilmektedir.⁶ Örneğin rü'yetullah /Allah'ın ahirette görülebilmesine ilişkin hususta "İlahi rü'yetin, aklen caiz, haber yönü ile de cennete girecek Müslümanlar için vacip olduğunu" söylemektedir.⁷ Yine günahkar ancak iman üzere ölenlerin affedilmelerinin de aklen caiz olduğunu dile getirmesi de⁸ itikadi meselelerde naklin yanında aklı da esas aldığını göstermektedir. Maturidi de bilindiği üzere dinin kendileriyle bilindiği iki aslından birisinin akıl diğeri ise sem' (vahiy) olduğunu zikretmektedir. Ancak şunu da hemen belirtmemiz gerekir ki Matüridilerde akıl vahiy gibi iyinin ve kötünün bilinmesinde zorunluluk/vücûbiyet ifade ederken⁹ Eş'arilerde böyle bir zorunluluk mevcut değildir. Bununla birlikte zaman içerisinde Maturidi ve Eş'ari kelimcilerinin birbirlerine diğeri konularda olduğu gibi yakınlaştıklarını tespit etmekteyiz.

Şu halde yön belirleyici bir mutasavvıf olan Kuşeyri'nin kelama yakınlaşması ve ona itibar etmesi mütekellimlerin de aynı şekilde tasavvuf ve mutasavvıflara yakınlaşmaları ve onlara değer vermeleri sonucunu doğurmuştur. Bunun en önemli örneği kuşkusuz İmam Gazali olmuştur.

Mutasavvıf-Mütekellim Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî

İşte Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin de bu noktada Kuşeyri ile benzerlikler taşıdığı kanaatindeyiz. Örneğin onun meşhur "Ramuzu'l-Ehadis" adlı eserinin şerhinin adının "Levâmiu'l-'Ukûl" olması bizce tesadüfi değildir. O, bununla belki de bir yerde Kuşeyri'nin yaptığı gibi kelim ilmi ile tasavvufun birlikte değerlendirilmeleri gerektiğine dair kanaatinin bir izharı durumundadır. Zira Gümüşhanevî yazdığı diğeri eserlerinde de kelama ve kelimcılara sürekli atıflarda bulunmaktadır. O, bu atıflarında kelimcilerin mutasavvıfları zaman zaman yanlış anladıklarını ortaya koyarak onları eleştirmektedir.¹⁰ Ancak bu eleştirilerinde kelama dışarıdan bakan birisi olarak değil de adeta bir kelimci gözüyle içeriden bakan bir tutum takınmaktadır. Bu durum onun mutasavvıf-mütekellim bakış tarzı ile tasavvuf ile kelim disiplinlerinin konularını zaman zaman birlikte yorumlamasına sebep olmuştur.

Örneğin Ruhu'l-Arifin adlı eserinde seyru-süluk yoluna girmiş olan bir salik'in takip etmesi gereken adımlardan bahsederken, bunların birinci ve en önemlisinin Allah sevgisi olduğunu¹¹,

6 İsmail Şık, Kuşeyri'nin "Luma' fi'l-İtikâd" Adlı Akâid Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 8, S. 2, Temmuz-Aralık 2008, s. 207.

7 Şık, agm., s. 210.

8 Şık, agm., s. 212.

9 "Kevnu'ssem'i ve'l-'akli asleyni yu'rafu bihime'd-dinu" (Ebu Mansur Maturidi, Kitabu't-Tevhid, tahk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruci, İsam Yayınları, Ankara 2005, s. 5.)

10 Gümüşhanevî, *Ruhu'l-Arifin (İlahi Aşk)*, tercüme eden, Rahmi Serin, Pamuk Yayıncılık, 2002, s. 177.

11 Gümüşhanevî, age., s. 17.

bunu elde etmenin birinci sebebinin de bir var olanın mevcudiyetini tasdik etmek olduğunu dile getirmektedir. Daha açık bir ifadeyle ona göre “Sevginin varlığa ihtiyacı vardır. Olmayan bir şeyin varlığı düşünülemez.”¹² Dedikten sonra bu varlığın zatının ispat edilmesi aşamasına geçmektedir. O, bu meseleyi “Dünyada Marifetullahı¹³ Bilmenin Ahirette de Allah’ın Cemalini seyrederken en Büyük Hazza Erebilmenin Yolları ve Sebepleri”¹⁴ başlığı altında ele almaktadır. Ancak Allah’ın (bilinmesinin) bilgisi (marifetullah) konusunu ele aldığı bu bölümde doğrudan kelamcıların rü’yet tartışmalarında olduğu üzere hemen görme/rü’yet konusuna temas etmekte ve görmenin nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğini ortaya koymanın keşf’in en önemli meselesi olduğunu açıklamaktadır. Zira keşfin sonu, “hayal edilen şeyin kemal noktası olan görmek” ile tamamlanmaktadır.¹⁵

Aslında Gümüşhanevî bu sözleriyle felsefede ve kelamda bilgi meselesinde “objektivistler” ve “subjektivistler” olarak ayrılan kategoride ne objektivist ne de subjektivist bir bakış tarzı ortaya koymaktadır. O, bu hususta tespit edebildiğimiz kadarıyla bilinen şeylerin mahiyetlerine göre bazen objektif bazen de subjektif bir tutum takınmaktadır. Elbette ki zikrettiğimiz bu objektiflik ya da subjektiflik bilgi teorisi açısından değildir. Yoksa günlük dilde kullandığımız şekilde de değildir. Onun şu sözlerinde bu durum daha iyi ortaya çıkmaktadır:

“Bir şey önceden ya hayal edilir veya anlaşılır. Görmek ise hayal edilen şeyi anlamının kemal noktasıdır. Bu nokta ise keşfin¹⁶ sonudur. Hayali ile başlayan, idrak edilerek (anlaşılarak) devam eden ve daha sonra da görülerek sonuca götürülen hale (Rü’yet) görme hali denilir.”¹⁷

Bu sözler, anlaşılacağı üzere kelamın bilgi teorisi tartışmalarında ortaya konulan ifadelerin tasavvufi boyuta ustaca aktarılış şekli olduğunu düşünmekteyiz. Şöyle ki kelamcılar ilk dönemlerden itibaren Allah’ın görülüp görülemeyeceği hakkında yapmış oldukları tartışmalarda bir takım özgün teoriler geliştirmişlerdir. Bu teoriler ileriki yüzyıllarda Batı felsefesini derinden etkilemiştir. Örneğin bunlardan en önemlisi “transandantal bilgi teorisi”dir.¹⁸ Bu konuya burada girmek istemiyoruz. Aksi takdirde meselenin esasından ayrılmış oluruz. Kelamcılar dünya hayatında Allah’ın gözle görülemeyeceğini delillendirmek amacıyla geliştirdikleri bilgi teorilerinde ana hatlarıyla Allah’ın görülebilmesi (rü’yet) meselesinden yola çıkılmak suretiyle insanın bilgi elde etmesi konusu araçsal olarak ele alınır. Amaç aslında rü’yetullah meselesini açıklamaktır. Kelamcılarının bir kısmına göre insandaki bilgi ilk önce eşyanın/objelerin suretlerinin duyu organlarına resmedilmeleriyle başlamaktadır. Duyusallık adını alan bu olgu Gümüşhanevî’de “hayal” adını almaktadır. Bu hayal tasavvufi bir kavram olan hayal değildir. Bu, eşyanın suretlerinin zihne nakşedilmesidir. Büyük Alman filozofu Kantın ifadesiyle bu res-

12 Gümüşhanevî, age., s. 29.

13 Sufilere göre ilim, ikidir: Birincisi; kazanmakla elde edilen ilim. Buna kesbî ilim denir. Bu tahsil etmekle ve telkin ile elde edilir, ikincisi de, vehbî ilimdir. Allah bunu kulunun kalbine atar. Buna marifet denir. Kesbî ilim, akıl yolu ile Şeriat-ı Garrâ’yı bilmeyi hedef alan bir usûlün mahsûlüdür. Bununla helal, haram, iyiliği emir, kötülüğü nehy gibi hususların arasını ayırmak esas alınır. Vehbî ilme, ledünnî ilim de denir. Vahy olursa nebilere mahsus olur, şayet ilham olursa hem enbiya, hem de evliyaya mahsus olur. Bu ilim, Kur’an-ı Kerim’de şu âyetle dile getirilir: “Onlara biz öğretiriz” (Tevbe/101). Yine bir âyet: “Onu ancak âlimler anlarlar” (Ankebut/43). “Allah Âdem’e isimleri öğretti” (Bakara/31). Yine Hz. Yusuf (a)’un şu ifadesi de bu ilme delâlet eder “Bana Rabbim öğretti” (Yusuf/37). “Allah hadiselerin te’vilini sana öğretti” (Yusuf/6). Yine bir âyet: “Onların bilmediği şey, size öğretildi” (En’am/91).”, Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, ilim maddesi, a.g.y: “http://dosyalar.semazen.net/e_kitap”)

14 Gümüşhanevî, age., s. 53.

15 Gümüşhanevî, age., s. 54.

16 “Keşf: Arapça, açığa çıkarma, örtülü olanı açma, sezme, tahmin etme gibi anlamları olan bir kelime. Keşf bir şeyi örten perdenin kalkması anlamındadır. Mükâşefe, hakikatleri görmek anlamında maddî değil, manevî gözle olur. Basar gözü ile basiret gözü, aynı anlamda değildir. İlkiyle madde, ikincisiyle mana görülür. Kitap ve sünnetle çelişmeyen keşf, hakıdır. Gerçek mürid, keşf peşinde değil Kur’an ve Sünnet peşinde koşar. Sufilere göre, Kitap ve Sünnete uymayan keşifle amel edilmez (Ethem Cebecioğlu, age., Keşf Mad.).

17 Gümüşhanevî, age., s. 54.

18 Bu teori hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Özcan Taşcı, *Son Mu’tezile Kelamcısı, Takıyyüddin Necrani*, Sentez Yay., Ankara 2013, s. 129-145.

medilme duyusallık adını almaktadır. Objelerin resimleri bu şekilde zihne nakşedildikten hemen sonra bilgi sürecinde ikinci aşama başlamaktadır. Bu da algılamadır. Gümüşhanevî bunu kanaatimize göre “anlaşılma” olarak ifade etmektedir. Kelamcılarda bir obje hakkında bilgi elde etmenin en son aşaması ise görme ile tamamlanmaktadır. Gümüşhanevî de bunu aynı şekilde “görme” olarak ortaya koymaktadır. Ancak bu anlattığımız bilgi teorisinde objektivist anlayışı kabul eden kelamcılara göredir. Bir de subjektivist anlayışlı kelamcılar vardır. Bunlara göre bilginin oluşması için duyu organları yeterli değildir. Örneğin bunlara göre bir objeden elde edilen suretin/görüntünün zihin tarafından algılanması suretiyle bilinmesi için bir başka faktörün de devreye girmesi gerekmektedir. İşte bu faktör “Allah’ın dilemesi” nden başka bir şey değildir. Buna göre “Allah dilediği takdirde bir a’ma’da renkleri yaratabilir. Bu görüşü ilk dönem kelamcılarında Ebu’l-Huzeyl el-Allaf (ö. 227/841) temsil etmektedir. İşin daha ilginç tarafı Allaf’ın algılama işinin duyu organlarında değil kalpte vuku bulduğunu söylemesidir. Bu açıdan bakıldığında Gümüşhanevî’nin şu sözleri önemli bir kelamcı olan Allaf’la aynı düzlemde değerlendirilebilir:

Allahü Teala’nın eşya üzerine koyduğu tabii kanunlar hükmünü icraya devam etmektedir. Gönül kabı daracak olanlar, gerek keşif, gerekse rü’yet’ten gereği gibi nasibini alamazlar. Çanağı, dışından seyredenlerin, içindekini göremediği gibi, tam olarak keşif ve rü’yetten nasib alamayanlardan bazılarının da, keşfedecekleri ve görecekleri şey ile gönül gözleri arasına perde girmiştir. Tam bir keşif ve görüş için gönül gözündeki perdenin kaldırılması şarttır. Gönül gözünden perde kaldırılmamış kimsenin gördüğü şey hayalden başka bir şey olamaz. Gerçeği görmek için gönül perdesinin aralanmasının şart olduğu, Allahü Teala’nın koyduğu değişmez kanunlardan birisidir.

Şu halde Allaf’ın, bilginin oluşmasında en önemli olarak ortaya koyduğu koşul ile Gümüşhanevî’nin ifade ettikleri arasında benzerliklerin olduğu tespit edilmektedir. Ancak Allaf her türlü bilgimizin oluşmasında bu koşulu ararken, Gümüşhanevî ise eşyanın arkasında bulunan gerçek bilgileri idrak etmede gönül/kalb gözünün açık olmasını şart koşmuştur. O, kalbe bu noktada öyle değer vermiştir ki, onun tabiatını ortaya koyarken söylediği sözler hakikat bilgisine ulaşmada oldukça dikkat çekicidir:

“Kalbin de kendisine mahsus bir tabiatı vardır. Onun tabiatı da Allahü Teala’nın nuru ile ilgilidir...Kalpteki bu nura akıl ve basiret de denir. Ayrıca iman ve yakıyn nuru da denmektedir.”¹⁹

Şu halde Gümüşhanevî’ye göre eşyanın hakikatinin, bir başka ifadeyle gerçek mahiyetinin/hikmetinin bilinmesinin mekanı duyular değil kalpteki bir nurla olmaktadır. Şah Veliyullah Dehlevi (ö.) bunu “Allah Teala tarafından müeyyed bulunan meleki nur” şeklinde tarif etmektedir.²⁰

Sonuç

Eşyanın görüntüsünün bilgisi duyularla elde edilmektedir. Oysa bundan daha ötesi yani hakikat/hikmet bilgisi kalple elde edilmektedir. Bu noktada bize göre önemli bir husus daha ortaya konulmaktadır. Bu da Kadı Abdülcebbar gibi bir takım kelamcılarının ortaya koydukları üzere -ki onun bu bakış açısı Kant’ı da daha sonraları etkilemiştir- şahid alemin bilgisinin duyularla gayb aleminin bilgisinin ise akıl ile bilinebildiğidir.²¹ Bu ise kulun rabbine daha da yaklaşması suretiyle onun sevgisine mazhar oluşuyla mümkün olabilmektedir. Bu şekilde nesnelere gerçek yönlerini görebilmeye vesile olmaktadır.

19 Gümüşhanevî, age., s. 43.

20 Mehmet İlhan, *Şah Veliyullah Dihlevî’nin Kelami Görüşleri*, Araştırma Yay., Ankara 2007, s. 58.

21 Bunun için bkz., Özcan Taşçı, “Kant’ın Vernunft (Akıl) ve Verstand (Zihin) Arasında Yaptığı Ayırımın Kelam’daki İzlerine Dair Bir Araştırma”, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi (On-Line Hakemli Dergi “www.dinbilimleri.com”)*, C. 6, Sayı 4, Ekim-Kasım-Aralık, 195-216 (2006).

Şu halde İslam Düşünce ve fikir tarihi boyunca aralarında büyük farklılıklar olduğuna dair bir izlenim verilen, bunun da ötesinde tasavvufun ve mutasavvıfların kelimadan ve mütekelimlerden ziyade hadisçi, fıkıhçı ve tefsircilere daha yakın olarak telakki edildiği günümüzde işin esasının öyle olmadığı tasavvuf ile kelam arasında yukarıda zikredilen İslami disiplinlerden çok daha fazla yakın ve ayrılmaz bir bağ olduğu; Gümüşhanevî'nin de eserlerinde ortaya koyduğu fikirleriyle buna büyük bir katkı yaptığı ortadadır.

Kaynakça

Ahmed Hayri, *el-İmam el-Kevseri*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire 1994.

Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî, *Veliler Tarikatlarında Usul* (Cami'ul-Usul), çev. Rahmi Serin, Pamuk Yay., 2005.

_____, *Ruhu'l-Arifin* (İlahi Aşk), tercüme eden, Rahmi Serin, Pamuk Yayıncılık, 2002.

İsmail Şık, "Kuşeyrî'nin "Luma' fi'l-İtikâd" Adlı Akâid Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 2, Temmuz-Aralık 2008.

Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, tahk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruci, İsam Yayınları, Ankara 2005.

Mehmet İlhan, *Şah Veliyullah Dihlevî'nin Kelami Görüşleri*, Araştırma Yay., Ankara 2007.

Osman Verim, *Muhammed Zahid el-Kevseri'nin Hayatı, Eserleri ve Kelami Görüşleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2006.

Özcan Taşçı, "Kant'ın Vernunft (Akıl) ve Verstand (Zihin) Arasında Yaptığı Ayırımın Kelam'daki İzlerine Dair Bir Araştırma", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (On-Line Hakemli Dergi "www.dinbilimleri.com"), C. 6, Sayı 4, Ekim-Kasım-Aralık, 195-216 (2006).

_____, *Son Mu'tezile Kelamcısı, Takiyyüddin Necrani*, Sentez Yay., Ankara 2013.

Süleyman Akkuş, *Bir Kelamcı olarak Kuşeyri*, Değişim Yayınları, 2009.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Kayıp Fırak Risalesi: *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* *fî usûli'l-fırakı'l-İslâmiyye*

Kadir GÖMBEYAZ*

Özet

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin itikâdî İslam fırakaları ile alakalı görüşlerini açıkladığı en önemli ve bilinen eseri *Câmiu'l-mütûn*'dur. Bunun dışında müridi Hasan b. Ömer es-Sunkûrî'nin *Zübdetü'l-akâid* adlı eserinde bildirdiğine göre, Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* isimli küçük hacimli bir Arapça fırak risalesi daha vardır. Zira Gümüşhanevî bu eserini Türkçe'ye tercüme edilme arzusuyla müridi Sunkûrî'ye vermiş ve *Zübdetü'l-akâid* bu şekilde ortaya çıkmıştır. Varlığından bu vesileyle haberdar olduğumuz *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* adlı eserin şu ana dek herhangi bir yazması bilinmiyordu ve bu nedenle Gümüşhanevî üzerine yapılan modern çalışmaların pek çoğunda bu eser zikredilmemekteydi. Ancak Kütahya Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki yazma eserler arasında bulduğumuz bir yazma üzerinde yaptığımız tetkikler, bizi bu yazmanın Gümüşhanevî'nin kayıp olan fırak eseri *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* olduğu kanaatine ulaştırmıştır. Yazmada her ne kadar müellifin ismi geçmemekteyse de içerisinde risalenin ismi tıpkı Sunkûrî'nin belirttiği gibi zikredilmekte ve yine Sunkûrî'nin eserin içeriğiyle alakalı verdiği bilgiler ve yaptığı nakiller örtüşmektedir.

Bu bildiri öncelikle sözkonusu yazma nüshayı hem Sunkûrî'nin tercümesi hem de Gümüşhanevî'nin diğer kelam-fırak türü eseri *Câmiu'l-mütûn* ile karşılaştırarak onun Gümüşhanevî'ye aidiyetini sorgulamakta, bunun yanı sıra Gümüşhanevî'nin bu risalesinde yaptığı fırak tasnifini incelemeye alarak hangi gelenekten geldiğini, kaynaklarını ve özelliklerini tespit ederek taşıdığı değeri ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu bildiri vesilesiyle Gümüşhanevî'nin kayıp bir eseri gün yüzüne çıkmış ve ilim dünyası haberdar edilmiş olacaktır.

Giriş

Son dönem Osmanlı ulemasından ve meşhur mutasavvıflarından Ahmed b. Mustafa el-Gümüşhanevî (1228-1311/1813-1893)'nin sûfi kimliğinin yanı sıra çeşitli dinî ilimlere dair dikkate değer eserler kaleme alabilecek derecede yetkin bir ilmî şahsiyeti de bilinmektedir. Onun ilgi sahasına giren ilimler arasında kelâm ve fırak ilimleri de bulunmaktadır. Meşhur eseri *Câmiu'l-mütûn* vesilesiyle onun bu sahalardaki mahareti erbabınca malumdur. Sahanın araştırmacıları el-Hâc Hasan b. Ömer es-Sunkûrî (الصنقوري) veya bir başka ifadeyle Sungurlulu Hacı Hasan b. Ömer Efendi'nin *Zübdetü'l-akâid nuhbetü'l-fevâid* adlı eserindeki beyanlarından Gümüşhanevî'nin fırak sahasına ait bir de *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* adlı bir eserinin bulunduğu bilmekte ve bu esere dair Sungurlulu'nun verdiği sınırlı bilgi ile eserin mahiyetine dair kanaatlere sahip olmaktadır. Hatta Sungurlulu kendi eserini Gümüşhanevî'nin eserinin Türkçe'ye tercümesi ve onun genişletilmiş hali olarak ifade etmekteydi. Ancak Gümüşhanevî'nin bu eserinin herhangi bir nüshasının bulunmayışı sebebiyle bu eser kayıp sayılmaktaydı. İşte Kütahya Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulduğumuz bir yazma nüsha, bizi bu nüshanın Gümüşhanevî'nin söz konusu kayıp risalesi olduğu kanaatine ulaştırmış ve böylece bu araştırma ortaya çıkmıştır.

* Ar. Gör., Uludağ Üniversitesi

Bu çalışma öncelikle Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* isimli bir fırak risalesinin aidiyetini, bu risalenin niçin bilinirlik kazanmadığını ve nüshalarının bulunmadığını sorgulamakta akabinde ulaştığımız yazma nüshanın bu esere ait olup olmadığını araştırarak çetli işaret ve delillerden hareketle aidiyetini tespiti çalışmaktadır. Son olarak da nüshanın *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* olduğuna dair oluşan kuvvetli kanı üzerine eserin özellikleri ve fırak ilmindeki yerine dair birtakım belirlemelerde bulunmaktadır.

1. Eserin Aidiyeti

Sungurlulu Hacı Hasan Efendi'nin *Zübdetü'l-akâid* adlı eserinin giriş kısmındaki beyanlarından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* isimli itikâdî İslam fırakalarına dair küçük hacimli Arapça bir risalesinin olduğunu öğreniyoruz. Zira Sungurlulu'nun aktardığına göre, kendisi 'kurtuluşa eren fırka'yı (*fırka-i nâciye*) sapkın fırkalardan (*fırak-ı dâlle*) ayırt edecek bir eser kaleme almak niyetinde iken Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî kendisine "*Netâyic-i İ'tikâdiyye*" isimli Arapça risalesini verir. Böylece Sungurlulu, Gümüşhanevî'nin bu eserini birtakım ilave ve çıkarmalarla Türkçeye çevirerek kendi eseri *Zübdetü'l-akâid*'i meydana getirir.¹

Sungurlulu'nun beyanları dışında Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* isimli bir eserinin var olduğu bilgisini gerek klasik kaynaklarda gerekse de modern çalışmalarda bulamıyoruz.²

2. Eserin Bilinmeyişinin Muhtemel Sebepleri

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin, müridi Sungurlulu Hacı Hasan Efendi'nin *Zübdetü'l-akâid*'deki ifadeleri sayesinde mevcudiyetinden haberdar olduğumuz *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* adlı eserinin kaynaklarda Gümüşhanevî'nin eserleri arasında zikredilmemesi ve eserin nüshalarının –tespit ettiğimiz nüsha hariç- günümüze kadar gelmemiş olması ilginç bir durumdur. Zira İslam'ın erken dönemlerinde kaleme alındığı için geçen uzun zaman dilimi içerisinde yangın, sel, istila vs gibi sebeplerle veya Müslümanların ana gövdesini oluşturan ana fırkadan farklı fırkalara mensup müellifler tarafından yazıldığı için yakılma, yok edilme, gizlenme gibi durumlar dolayısıyla bazı eserlerin nüshalarının günümüze ulaşmamış olması alışıldık bir durumdur. Ancak Gümüşhanevî gibi nispeten yakın bir devirde yaşamış, üstelik gerek yaşadığı dönemde gerekse de ölümünden sonra insanlar tarafından hürmet görmüş, saygı duyulmuş, büyük kabul görmüş bir zatın herhangi bir eserinin kaybolmuş olması veya bilinmemesi alışılmamışın dışında gariptir. O halde bu eserin bilinmeyişini veya nüshalarının kaybolmasından değil de bizzat müellifi tarafından gizlenme veya insanlara ulaşma amacıyla yazılmamış olma gibi ihtimaller üzerinde durmak daha makul görünmektedir. Burada Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* adlı eserinin bilinmemesi ve nüshalarının kayıp oluşunun sebeplerine dair bazı mülahazalarımızı aktarmak istiyoruz:

- 1 es-Sunkûrî (=Sungurlu), el-Hâc Hasan b. Ömer, *Zübdetü'l-akâid nuhbetü'l-fevâid*, İbrahim Hakkı Litoğrafya Destgâhı, İstanbul 1281 [1864], s. 3. Bu nüshayı bana göndererek çalışmaya değerli katkı sunan Kıyasettin Koçoğlu'na müteşekkirim.
- 2 Örneğin Gümüşhanevî üzerine doktora tezi hazırlamış olan İrfan Gündüz, Gümüşhanevî'nin eserleri arasında *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'den bahsetmez, yalnızca Gümüşhanevî'ye yanlışlıkla nispet edilen eserler arasında *Zübdetü'l-akâid*'den bahsederken Sungurlulu'nun *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'ye dair ifadelerini naklederken eserden bahsetmiş olur; krş. Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (ks): Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, s. 137-138. Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* adlı bir eserinin mevcudiyetinden bahseden bazı modern araştırmalar ise bu bilgi için Sungurlulu'yu referans göstermektedir. Örnek olarak bk. Aydın, Osman, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Yayınevi, Ankara 2008, s. 197, 201, 206; Koçoğlu, Kıyasettin, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin İslam Mezheplerine Bakışı", *Milel ve Nihal*, İstanbul 2010, c. 7, sy. 3, s. 119; ay, "Hasan b. Ömer es-Sunkûrî'nin *Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevâid*'inde 'Hey'etü'l-Kalp Şeceretü'l-İman ve Şeceretü'l-Niran' Modeli", *Milel ve Nihal*, İstanbul, 2010, c. 7, sy. 2, s. 323-325.

2.1. Eserin Genel İçin Yazılmamış Olması

Sungurlulu Hacı Hasan Efendi'nin ifadelerinden hareketle, Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* isimli eserini sanki Sungurlulu'nun bir süredir fırkalara dair yazmayı düşündüğü eserine temel teşkil etmesi ve Türkçe'ye çevrilerek umumî faydasının elde edilmesi amacıyla genel için değil, Sungurlulu için oluşturulmuş bir eser olduğu itibai olmaktadır. Yoksa Gümüşhanevî'nin genel için yazdığı bir eserin müridleri tarafından bilinmeyişi ve istinsah edilmeyişi garip olacaktır. Gümüşhanevî, ya böyle bir eser yazmış ancak genele yaymak istemeyerek bir kenarda tutmuş ve Sungurlulu'nun fırak ilmüne dair bir eser kaleme alma niyetini öğrenince bu eseri gün yüzüne çıkartarak kendisine Türkçe'ye tercüme edilmesi arzusuyla vermiştir veya Sungurlulu'nun niyetini öğrendikten sonra *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'yi yazıp kendisine vermiştir.

2.2. Özgün Bir Eser Olmayı

Gerek Sungurlulu'nun *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'yi tasvir sadedinde söylediği "*şânına itibar olunsun için Şerh-i Mevâkîf ve Mekâsîd'in bi-aynihi ibâresindenden ahz olunub*" ifadesi, gerekse de elimizdeki *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'ye ait olduğunu kuvvetle muhtemel gördüğümüz nüshanın ortaya koyduğu husus Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'yi *Şerhu'l-Mevâkîf* gibi eserlerdeki ifadeleri aynıyla alıntılarla oluşturduğudur. Buna göre eser, Gümüşhanevî'nin kendi fikirlerini ve ilmî şahsiyetini ortaya koyduğu diğer eserleri, örneğin yine fırkalara dair bahisler içeren *Câmiü'l-mütûn*'un aksine özgün bir mahiyet arzlemeyip belli bazı eserlerdeki ifadelerden alıntılarla oluşturulmuş bir derleme mahiyetinde olduğundan Gümüşhanevî bu eseri genele yaymak istememiş olabilir.

Kanaatimizce yukarıdaki sebeplerden -veya aklımıza gelmeyen başka bir sebepten- dolayı Gümüşhanevî'nin bu eserinin mevcudiyeti bilinmemiştir.

3. Nüshanın Aidiyeti

Kütahya Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'nde 2435 nolu mecmua içerisinde 3121 numarada 100a-108b varakları arasında yer alan nüshanın³ Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'si olabileceği yönünde kanaat taşımaktayız. Maalesef gerek nüshanın ait olduğu eserin metninde müellifin kendi ismini ifşa etmeyişi gerekse de müstensihin nüshanın sonuna düştüğü ferağ kaydında eserin kime ait olduğunu zikretmeyişi nüshanın Gümüşhanevî'ye ait olduğunu kesin bir dille ifade etmemizi engellemektedir.⁴ Buna rağmen nüshanın Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'si olduğunu düşünmemize imkân veren birtakım deliller bulunmaktadır. Bunları serdetmeden önce nüshayı kısaca tanıtmak faydalı olacaktır.

3.1. Nüshanın Özellikleri

Nüsha, toplamda 8 risaleden oluşan bir mecmuanın içindeki 7. risaledir.⁵ Her sayfa 20 ila 30 arası değişebilen satırlardan müteşekkildir. Yazısı okunaklı olup yazım hatalarına sıklıkla rastlanmaktadır. Nüshanın ilk sayfasında besmelenin sağ kenarında çerçeve içine alınmış "*Hâzê Kitabu[’n-]Netâyicü'l-itikâdiyye fî usûli'l-fırakî'l-İslâmiyye*" yazısı yer almaktadır (bk. Ek3a). Müstensih eserin sonuna kendi kimliğini ve eserin istinsah ettiği tarihi içeren bir ferağ kaydı düşmüştür. Bu kayıta şöyle demektedir (bk. Ek3b):

3 Kütahya Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki bu yazma nüshayı elde etmemde gösterdiği nezaket ve yakın ilgi için kütüphane müdürü Mevlüt Çetin'e kalbî teşekkürlerimi sunuyorum.

4 Gümüşhanevî, bazı eserlerinde ismini "*Ahmed Ziyaüddin b. Mustafa*" şeklinde açıkça beyan etmektedir. Örnek olarak bk. Gümüşhanevî, *Necâtü'l-gâfilîn*, yy, ts, s. 2; ay, *Câmiü'l-usul fî evliyâi ve envâihim ve evsâfihim*, yy, ts, s. 3.

5 Mecmuanın içindeki risaleler ve müellifleri şöyledir: 1. *Şerhu'l-Akaidi'l-Adüyye*/Devvânî, 2. *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*/Hayalî??, 3. *Risale fî usulî'l-hadis*?/Birgivi, 4. *Şerhu Kasidetü'l-bürde*/Ali el-Kârî, 5. *Risaletü'l-İmtihâniyyeti'l-Ahmediyye*?/??, 6. *Risale-i Ta'birât-ı İstiâre*?/?, 7. *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*, 8. *Şerhu'l-Emsile*/Dâvûd el-Karsî.

“*Temmeti’r-risâle bi’l-avn ve’l-hidâye*”

Temmet 1280

*Kad temme tahrîru hâzihi’r-risâleti’l-mergûbe min yedi’l-abdi’l-müftekir ilâ rahmeti rabbihî Süleymân Sâlih b. el-Hâcî Mehmed el-Günyüzî [الكونيوزي] fi’l-Virancık [الويرنجق] min nevâhî Kütahya gaferallâhu lehu ve li-vâlideyhi ve li-üstâzihî mine’s-sagâir ve’l-kebâiri’l-mâ-diyye ve’l-âtiyye ve afâ anhum ve an cemî’l-müminîn senete semânîne ve mieteyn ve elf fi erbei ve işrîne min şehri zi’l-kadeti’s-şerîfe mine’s-şuhûri’l-arabiyye”.*⁶

Bu temmet ve ferağ kaydına göre, eserin müstensihî bugün Eskişehir’e bağlı Günyüzü ilçesinden olduğu nisbesinden anlaşılan Süleymân Salih b. el-Hâcî Mehmed el-Günyüzî, yani Hacı Mehmed oğlu Günyüzülü Süleyman Salih Efendi’dir. Kendisi nüshanın istinsahını Kütahya vilayetine bağlı Virancık, bugünkü adıyla Kütahya’nın Emet ilçesine bağlı Örencik beldesinde 1280 senesinin Zül-kade ayının 24’ünde [1 Mayıs 1864] bitirmiştir. Ayrıca risaleden yalnızca “Bu rağbet gören risale/*hâzihi risâletü’l-mergûbe*” şeklinde bahsetmesinden müstensihînin risalenin kime ait olduğunu bilmediği anlaşılmaktadır.

Müstensih *en-Netâyicü’l-i’tikâdiyye* dışında ayrıca mecmuanın ilk risalesinin ve son risalesinin de müstensihidir. Mecmuadaki diğer risalelerde ise ferağ kaydı düşülmemiştir. Fakat yazı karakteri itibarıyla mecmuanın tamamının müstensihînin kaleminden çıktığı öngörülebilir. Müstensih hakkında bunun dışında elde ettiğimiz başka bir bilgi yoktur. O nedenle müstensihînin bu eseri nasıl bulduğu, kim için istinsah ettiği gibi konularda herhangi bir şey söyleyemiyoruz.

3.2. Nüshanın Aidiyetine İşaret Eden Hususlar

Nüshanın ait olduğu eserin metninde eserin müellifi kendi ismini belirtmediği gibi müstensih de istinsah kaydında eserin kime ait olduğunu, büyük ihtimalle kendisi de bilmediği için, bildirmemiştir. Ancak buna rağmen bu nüshanın Gümüşhanevî’nin *en-Netâyicü’l-i’tikâdiyye* adlı eserine ait olduğuna dair bazı işaretler/deliller bulunmaktadır. Bunları şu şekilde maddeleyebiliriz:

3.2.1. Eserin isminin [en-]Netâyicü’l-i’tikâdiyye fi usûli’l-fırakı’l-İslâmiyye olduğunun belirtilmesi. Nüshanın ilk sayfasında besmelenin sağ kenarında çerçeve içerisine alınmış olan ibarede eserin adı verilmekte ve şöyle denmektedir: “*Hâzâ Kitabu[n-]Netâyici’l-i’tikâdiyye fi usûli’l-fırakı’l-İslâmiyye*”. Ayrıca eserin metninde müellif bizzat eserini “[en-]Netâyicü’l-i’tikâdiyye fi usûli’l-fırakı’l-İslâmiyye” olarak adlandırdığını beyan etmiştir (Risalenin baş kısmının metni Ek2’de verilmiştir).⁷

Bu haliyle eserin ismi Sungurlulu’nun verdiği şekildedir (*Netâyic-i İtikâdiyye = en-Netâyicü’l-i’tikâdiyye*) farklı olarak *fi usûli’l-fırakı’l-İslâmiyye* ilavesini içermesi sebebiyle biraz daha uzundur. O yüzden nüshadaki eserin Sungurlulu’nun bahsettiği eserden farklı olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Ancak bu haliyle *Keşfü’z-zünûn*, *Hediyyetü’l-ârifîn* gibi bibliyografik kaynaklarda başka bir müellife nispet edilmiş bir eser yoktur. Hatta ilave kısmı bir yana *en-Netâyicü’l-i’tikâdiyye* adıyla kaydedilmiş herhangi bir eser de yoktur. Bu nedenle Sungurlu-

6 Gümüşhanevî, *en-Netâyicü’l-i’tikâdiyye fi usûli’l-fırakı’l-İslâmiyye*, Kütahya Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no: 3121, vr. 108b.

7 bk. vr. 100a. Nüshada hem bu çerçeveli yerde hem de metnin içerisinde eserin ismi *Netâyicü’l-i’tikâdiyye* şeklinde verilmiştir. Arapça kaideleri göz önünde tutulduğunda bu ibarenin *en-Netâyicü’l-i’tikâdiyye* olması gerekmektedir. O nedenle yazmadaki ibareleri bahis konusu ederken *Netâyic* kelimesinin başındaki ‘lâm-ı tarif’i olması gerektiği halde metinde konmadığı için köşeli parantez içerisinde göstermeyi tercih ettik. Sungurlulu bu eserden bahsederken ismini Osmanlıca yazıma uygun olarak *Netâyic-i İtikâdiyye* (نتایج اعتقادیه) şeklinde kaydetmiştir. Bu da nüshadaki *Netâyicü’l-i’tikâdiyye* yazımının yanlışlığını göstermektedir. Zaten nüshada birçok yerde yazım hataları mevcuttur. Eserin isminin yazımındaki hatanın müstensihîten değil de müelliften yani Gümüşhanevî’den kaynaklanma ihtimali de mevcuttur. Zira *Câmiu’l-mütûn* adlı eserinde ileriki sayfalarda işaret edilecek olan fırka tasnifi yaptığı yerde “*el-fıraku’l-İslâmiyye*” yerine “*fıraku’l-İslâmiyye*” şeklinde hatalı bir ibare kullanması *Netâyicü’l-i’tikâdiyye*’deki hatalı durumun kendisinden kaynaklanabileceği ihtimalinin mümkün olduğunu göstermektedir.

lu'nun eseri bu uzun ismiyle anmaya gerek duymayarak *Netâyic-i İtikâdiyye* olarak kaydetmesi pekala düşünülebilir. Eserin isminin nüshada hem müellif hem de müstensih tarafından açıkça verilmiş olması nüshanın Gümüşhanevî'nin söz konusu ettiğimiz eseri olduğu kanaatimizi güçlendirmektedir.

Öte yandan Sungurlulu, Gümüşhanevî'nin kendisine Türkçe'ye çevrilmek üzere tevdi ettiği *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'ye dayanarak hazırladığını belirttiği *Zübdetü'l-akaid* adlı eseri hicri 1281 senesinde tab olunmuştur. Buna göre Gümüşhanevî'nin risalesi de bu tarihten önce kaleme alınmış olmalıdır. Nitekim bu nüsha da 24 Zü'l-kade 1280 tarihinde istinsah edilmiştir. Gerçi müellif nüshası olmadığı veya zikri geçen tarihin telif ferağı olmadığı da bir gerçektir. O nedenle Gümüşhanevî'nin eserini 1281 tarihinden önce yazmış olduğu kesin olmakla birlikte bu tarihten sonra başkaları tarafından istinsah edilmiş nüshaların bulunması da mümkündür. Fakat en azından elimizdeki nüsha –Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'si olduğu kabul edildiğinde- eserin 24 Zü'l-kade 1280'den önce telif edildiğini kesin bir şekilde göstermiş olmaktadır. Bu da Sungurlulu'nun ifadeleriyle tezat teşkil etmeyen bir durumdur. Sungurlulu, Gümüşhanevî'den gelen eserin Türkçe'ye tercüme edilmesi yönündeki talepten hemen sonra "hiç vakit kaybetmeden" bu esere giriştiğini belirtir.⁸ O halde eserin, *Zübde*'nin yazıldığı 1281 tarihine yakın bir zamanda yazıldığı düşünülebilir. Bu yüzden elimizdeki nüsha, Gümüşhanevî'nin Sungurlulu'ya verdiği müsveddenin temize çekilmiş hali bile olabilir. Fakat buna dair bir hükme varabilmemize imkân sağlayan herhangi bir göstergeye sahip değiliz.

3.2.2. *Sungurlulu'nun Gümüşhanevî'nin en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye'si hakkında verdiği bilgilerle nüshanın uyum içerisinde olması.* Nüshanın Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye'si* olduğunun tespiti noktasında en önemli hareket noktamızı oluşturacak husus hiç şüphesiz eserin mevcudiyetinden ve bazı özelliklerinden bizi haberdar eden Sungurlulu'nun ifadeleridir. Buna göre Sungurlulu'nun eser hakkında verdiği bilgiler ile nüshanın mukayesesi nüshanın aidiyeti konusunda önemli ipuçları sunacaktır:

a. "Müstakil bir Arapça risaledir". Sungurlulu eseri müstakil bir Arapça risale olarak nitelendirmektedir ki, nüshanın ait olduğu eser de böyledir.

b. "Küçük hacimlidir." Elimizdeki nüshanın ait olduğu eser de küçük hacimli bir eserdir. Zira 8 varaktan müteşekkildir.

c. Sungurlulu eseri tasvir ederken "*Şânına itimâd olunsun için Şerh-i Mevâkif ve Mekâsıd'ın bi-aynihî ibâresinden ahz olunub...*" demektedir. Gerçekten de elimizdeki nüshada müellif eserini *el-Mevâkif* ve Seyyid Şerîf'in ona yazdığı *Şerh*inden meydana getirdiğini şu ifadelerle dile getirmektedir: "*(Bu eseri) el-Mevâkif ve Seyyid Şerîf'in yaptığı Şerhinden meydana getirdim ve bu mecmuaya itimâdı arttırmak için onların latîf ibarelerini yazdım.*"⁹

Nüshadaki ibarelerde görüldüğü üzere müellif eserini *el-Mevâkif* ve Seyyid Şerîf el-Cür-cânî'nin *Şerhu'l-Mevâkif*'inden alıntılarla oluşturduğunu belirtmektedir. Bu, Sungurlulu'nun eseri tasvir ederken kullandığı ibareyle uyum içerisinde. Ancak Sungurlulu, müellifin *Şerhu'l-Mekâsıd*'a da dayandığı bilgisini vermektedir. Halbuki elimizdeki nüshanın müellifi *Şerhu'l-Mekâsıd*'dan bahsetmemektedir. Aslında fırka tasnifinin *Şerhu'l-Mevâkif*'a dayandırılması anlamlıdır ve bu, Gümüşhanevî'nin *Câmiu'l-mütûn*'da da yaptığı bir şeydir. Bu nedenle Sungurlulu belki *Şerhu'l-Mekâsıd* konusunda yanılmaktadır veya müellifin metin içerisindeki bazı fırkalara dair verdiği bilgilerde bu eserden alıntı veya mülhem fikirler gördüğü için bu yorumu yapmaktadır.

8 Sungurlulu, *Zübdetü'l-akaid*, s. 3.

9 Gümüşhanevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*, vr. 100a.

Ayrıca Sungurlulu'nun "...şânına itimâd olunsun için" ifadesi ile nüshadaki "bu mecmua-ya **itimâdi** arttırmak için" ifadeleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

d. *Muhteva uyumu.* Sungurlulu, Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'sinin muhtevasını şu ifadeleriyle ortaya koymaktadır: "... cemî-i fırak-ı İslâmiyyenin akidelerine ve her bir fırkanın mezheplerine ve ekâvillerine dâir bir âlâ mesâil-i müşkileyi câmidir."¹⁰ Buna göre Gümüşhanevî'nin eseri belli bazı fırkalarla sınırlı olmayıp tüm İslam fırkalarını ele almakta ve her birinin görüş ve fikirlerini sunmaktadır. Elimizdeki nüshaya baktığımızda da bu durumun uyuştüğunu görmekteyiz. Nitekim eserde "Bu, İslam fırkalarının akidelerini ve görüşlerini içeren bir mecmuadır" denmektedir. Yine ifadelerdeki benzerlik de dikkat çekicidir.

3.2.3. *Eserin Türkçe'ye tercümesi olduğu bildirilen Zübdetü'l-akaid ile uyumluluk arzemesi.* İncelediğimiz nüshanın Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'si olduğunu ispatlamanın en iyi yollarından biri "eserin Türkçe'ye tercümesi" niyetiyle yazıldığı belirtilen Sungurlulu'nun *Zübdetü'l-akâid*'i ile karşılaştırılmasıdır. Şayet iki metin arasındaki ibareler aynıyet veya büyük benzerlik arzettiği takdirde nüshanın aidiyeti sabit olmuş olur.

Şunu belirtmek gerekir ki, *Zübdetü'l-akâid* her ne kadar *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'nin tercümesi amacıyla yazılmış olsa da bu tercüme bugünkü anladığımız manada ifadelerin mümkün olduğu ölçüde birebire diğer dile aktarılması şeklinde bir tercüme değildir. Esas alınan metnin ifadelerinin mütercim tarafından değerlendirilerek zaman zaman eksiltme veya ilavelerle, ayrıca başka kaynaklardan yapılan desteklemelerle ve mütercimin konuya dair kendi yorumlarıyla zenginleştirilmiş bir tercümedir. Bu haliyle günümüzdeki "notlandırılmış tercüme"ye benzemekle birlikte mütercimin notları bizzat metne dâhildir ve tercüme yapılan kısım ile mütercimin ilaveleri birbirinden ayırt edilmez bir haldedir. Sungurlulu, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'ye dayanmakla birlikte tercüme yaparken ilgili konuyu Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i gibi kaynaklarla destekleyerek zenginleştirmiş ve bu haliyle yeni bir eser oluşturmuştur.¹¹ Örneğin *Zübdetü'l-akâid*'in mukaddime ve hâtime kısımları, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* olduğunu düşündüğümüz nüshada yoktur. Ancak müstakil başlıklar altında 8 bab şeklinde ele alınan fırkaların gerek sıralaması gerek alt kollarıyla birlikte isimleri ve kendilerine nispet edilen görüşler itibarıyla iki eser uyum içerisindedir. Bu durum, elimizdeki nüshanın *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* olduğu tezini güçlendirmektedir. Burada *Zübdetü'l-akâid* ile *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* olduğunu düşündüğümüz nüshadan seçeceğimiz iki örnek fırka anlatımının bir karşılaştırmasını sunmak istiyoruz. Bu hem *Zübdetü'l-akâid* ile elimizdeki nüsha arasındaki ifade benzerliğini ortaya koyarak elimizdeki nüshanın Sungurlulu'nun dayanak olarak aldığı *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* olduğunu gösterecek hem de Sungurlulu'nun eserinde tercüme ile yetinmeyerek gerçekleştirdiği bir takım tasarrufları gözler önüne sermiş olacaktır. Seçtiğimiz örneklerden biri ilk babın ana konusu olan Mu'tezile'nin 20 fırkasından ikincisi olan Amrîyye, diğeri de son sıradaki ana fırka olan Müşebbihe hakkındaki anlatımdır. Bu örnekler kısmen rastgele kısmen de amaca uygunluk sebebiyle seçilmiştir. Yoksa aynı amaca hizmet edecek başka örnekler de rahatlıkla seçilebilir.

Örnek 1. Amrîyye fırkasının iki eserdeki sunumu:

Zübdetü'l-akâid'den

¹⁰ Sungurlulu, *Zübdetü'l-akaid*, s. 3.

¹¹ *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'nin herhangi bir nüshasını elde edemediği halde *Zübdetü'l-akâid*'in metni üzerine yaptığı inceleme ve Gümüşhanevî'nin fırkalara dair bahis açtığı diğer eseri *Câmiu'l-mütûn* ile mukayese sonucu, Koçoğlu *Zübdetü'l-akâid*'i – bizce de isabetli bir şekilde- "temel fikri örgüsü Gümüşhanevî'ye ait olsa da es-Sunkûrî'nin başka kaynaklardan da alıntılarla oluşturduğu müstakil bir eser" olarak nitelemektedir; bk. Koçoğlu, "Hasan b. Ömer es-Sunkûrî'nin Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevâid'inde..", s. 323. İrfan Gündüz de *Zübdetü'l-akâid*'i "Hasan Efendi'nin Şerhu'l-mevâkif, Şerhu'l-mekâsîd ve el-Milel ve'n-nihal'den yaptığı ilave tercemelerle fırak-ı dâlle ve fırak-ı nâciye konularını açıklayan bir eserdir." şeklinde tavsif eder; bk. Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 138.

“İkinci fasıl Mu'tezile'nin 20 fırkasından Amriyye beyanıdır. Ve onlar Amr b. Ubeyd'in yârenleridir. Onlar henüz zikrolunan Vâsiliyye mezheplerinin ayınıdır. Lakin şu kadar var ki, Hz. Osman ile Hz. Ali (radiyallahu anhuma) vakalarında iki **ferîki** de **tefsîk** ve tadlîl ederler. Bilmezler ki kendileri dalâlete giderler. Ve Amr'ın nispet olunduğu Ubeyd **zühd** ve takva ile meşhur **râvi-i hadisden** bir kimsedir ve bu dahi zikr olunan bidatlerde Vasıl b. Ata'ya mütâbaat eyledi ve bazı bidatler dahi ziyade eyledi.”¹²

en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye'den

“Mu'tezile'den ikinci fırka Amriyye'dir. Ve onlar Vâsiliyye gibi zikrolunan görüşleri üzerinedir. Ancak onlar Hz. Osman ve Hz. Ali (radiyallahu anhuma)'nin kıssasında her iki **ferîki** de **tefsîk** ederler. Onlar Amr b. Ubeyd'e nispet edilirler ki o **zühd** ile tanınan **hadis ravilerindendir**. Vasıl b. Ata'ya bahsi geçen kaidelerde mübayaat etmiş, tefsîkin şümullu hale getirilmesi [yani hem Hz. Osman hem de Hz. Ali'nin grubunu fâsik olarak niteleyerek fâsik kabul edilenlerin kapsamını genişletmesi] gibi bunlara ziyade bulunmuştur.”¹³

İki metin karşılaştırıldığında benzerlik dikkat çekicidir ve Zübdetü'l-akâid'deki anlatımın en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye olduğunu düşündüğümüz metindeki ifadelerin genel itibarıyla tercümesi olduğu söylenebilir. Ancak Sungurlulu'nun bazı tasarrufları da görülmektedir. Örneğin “Bilmezler ki kendileri dalâlete giderler.” ibaresi Sungurlulu'nun fırkaya dair bir yorumdur. Ayrıca en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye'de hadis râvilerinden olup zühdü ile meşhur olan kişi fırkanın nispet edildiği Amr b. Ubeyd iken Zübdetü'l-akâid'de Amr'ın nispet edildiği Ubeyd'dir. Fakat bu baskı hatasından kaynaklanan bir ifade olabilir. Bunların dışında her iki metnin cümle cümle birbirleri ile benzerlik arzettikleri âşikârdır.

Örnek 2. Müşebbihe fırkasının iki eserdeki sunumu:

Zübdetü'l-akâid'den

“Usûl-i Irak-ı İslâmiyye'den Müşebbihe taifesidir ve bunlar Cenab-ı Hakk'ı cisme teşbîh edip **azâ** ve **cevârih** ederler teşbîhte ittifak ettiler ise de teşbîhinde tarîkinde ihtilâf ettiler. Bir kısmı Gulât-ı Şîa'nın Müşebbihesidir ki Sebeyye gibilerdir. Dediler ki Hakk Teâlâ cisimdir, kalkar gider, oturur. Her bir? bu sûret görürsün ona hulûl eder, kendisini o sûrette gösterir derler. 'İnnallahe cemîlün yuhıbbü'l-cemâl [Allah güzeldir, güzeli sever]' buyurulmuştur. 'Cemâl'den murad güzel sûrettir. Bu dahi 'küfr-i mahz'dır. Zira hulûl ayrılmak iktiza eder. Ayrılmak ile sıfat-ı kadîm tecemmu' etmez. Bir kısmı Gulât-ı Şîa'nın Haşviyye'lerin Müşebbihe'leridir ki **Mudar** ve **Kühmüs** ve Ahmed el-**Hecmî** gibilerdir. Gerçi Hak Teâlâ cisimdir ve onun azâ ve cevârihi vardır. Ve Onun üzerine **mülâmese** ve **musâfaha** ve **mu'ânaka** caizdir. Bir kısmı Kerrâmiyye'nin Müşebbihesidir. Onlar Abdullah b. Muhammed b. Kerrâm nâm bir kimsenin ahbâbıdır ve bunlar teşbîhte on iki fırka oldular. Evvelki Mücessime...”¹⁴

en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye'den

“İslam fırkalarının büyüklerinden yedinci fırka Müşebbihe'dir. Allah'ı mahlûkâta teşbîh ederler. Bu sebeple teşbîhin şeklinde ihtilâf etseler de biz onları teşbîh görüşünde olan tek bir fırka kabul ediyoruz. Onların içinde daha önce geçen tecsim, hareket, intikâl ve cisimlere hulûl gibi görüşleri savunan Sebeyye, Benâniyye, Mu'tezile?? [Muğiriyye olmalı] ve benzerleri gibi Şîa'nın Gulât'ından olanlar vardır. Yine onlardan **Mudar**, **Kühmüs** ve el-**Hecmî** gibi 'O [Allah] bir cisimdir, diğer cisimler gibi değil, et ve kandan diğer etlerden ve kanlardan gibi değil, **azâ** ve **cevârihi** vardır. Dünyada iken Allah'ı ziyaret eden ve Allah'ın da kendilerini ziyaret ettiği ihlas sahibi kulların Allah'a **mülâmese**, **musâfaha** ve **mu'ânaka** caizdir. Hatta onlardan birinin sakalı ve cinsel organından beni muaf tutun onun dışındaki yerlerinden ne isterseniz sorun dediği nakledilmiştir. Yine onların içinde Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm'ın ashabı Kerrâmiyye Müşebbihesi de bulunmaktadır. Onların teşbîh konusunda çeşit çeşit görüşleri bulunmaktadır. Ne var ki bunlar önemsiz (ilmî bakımdan dikkate alınmayacak) kişilerden sadır olmuştur...”¹⁵

12 Sungurlulu, *Zübdetü'l-akâid*, s. 43.

13 Gümüşhanevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*, vr. 101a. Metnin orijinal hali şu şekildedir: الفرقة الثانية من المعتزلة العمريّة و هم

مثل الواصلين فيما ذكر من مذهبهم الا انهم فسقوا الفريقين في قصتي عثمان و علي رضيهما و هم منتسبون الى عمر بن عبيد و كان من رواة الحديث معروفاً بالزهدي باع واصل بن عطاء في القواعد المذكورون زاد عليها تعميم التفسير»

14 Sungurlulu, *Zübdetü'l-akâid*, s. 71.

15 Gümüşhanevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*, vr. 108a.

İki metin genel olarak birbirine benzerlik arz etmektedir. Ancak Sungurlulu'nun Gümüşhanevî'nin metninden ayrıldığı yerler de göze çarpmaktadır. Ayrıca Gümüşhanevî metni bitirdiğimiz yerden itibaren öncesinde olduğu üzere Cürçânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ından alıntılarla devam ederken, Sungurlulu Kerrâmîyye'ye nispet ettiği 12 fırkayı ve görüşlerini zikreder. Ancak buradaki anlatım ne *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'de ne de onun dayandığı *el-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yer almaktadır. Zira Sungurlulu burada bir başka kaynağa dayanmaktadır ki, o da Birgivî'nin fırak risalesi *Tuhfetü'l-mürtersîdîn* veya bu kaynağa dayanan başka bir kaynaktır.¹⁶ Bu da Sungurlulu'nun *Zübdetü'l-akâid*'inin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'nin bir tercümesinden ibaret olmayıp ana şablon olarak *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'yi takip etse de çeşitli kaynaklarla zenginleştirilmiş müstakil bir eser mahiyetinde olduğunu gözler önüne sermektedir. Fakat Sungurlulu'nun genel olarak elimizdeki yazma nüshadaki ana şablonu takip ettiği rahatlıkla takip ettiği rahatlıkla söylenebilir. Bu da nüshanın *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'ye ait olduğu kanaatimizi güçlendirmektedir.

3.2.4. Nüshanın Gümüşhanevî'nin fırkaları bahis konusu ettiği diğer eseri Câmîu'l-mütûn ile uyum arzemesi. Elimizdeki nüshanın Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'si olduğu kanaatine bizi götüren önemli delillerden biri de bu eserin muhtevasını oluşturan fırka tasnifi ile *Câmîu'l-mütûn*'un bir bölümünde sunulan tasnif arasındaki ayniyettir. Gümüşhanevî, *Câmîu'l-mütûn* adlı eserinin 3 ana bölümünden ikincisini oluşturan "Elfâz-ı Küfür" bahsinde fırak-ı dâlî'yi söz konusu ederek metnin hâşiyesinde bir fırka tasnifi gerçekleştirir. Bu fırka tasnifi, tıpkı elimizdeki nüshada olduğu gibi İcî'nin *el-Mevâkıf*'ına ve Cürçânî'nin bu eser üzerine yazdığı şerhe yani *Şerhu'l-Mevâkıf*'a dayanmaktadır. O nedenle Gümüşhanevî'nin *Câmîu'l-mütûn*'da yaptığı tasnif ile elimizdeki nüshadaki tasnifin aynı kaynağa dayanan aynı tasnif olmaları nüshanın aidiyeti güçlendirmektedir.¹⁷

4. Nüshanın Ait Olduğu Eserin Özellikleri ve Fırak İlmindeki Değeri

Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'si olduğunu düşündüğümüz Kütahya nüshasının ait olduğu eser, her şeyden önce itikâdî fırkaları tasnif etmek üzere kaleme alınmış fırak literatürüne ait fırak türü bir eserdir. Eser, fırak literatürünün genellikle vazgeçilmez bir referansı olan 23 fırka hadisini esas almakta ve hadiste geçen 73 rakamına göre fırkaları tasnif etmektedir. Esasen müellifin eserde yaptığı fırka tasnifi özgün bir tasnif olmayıp, özellikle Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ındaki fırka tasnifinin hem şekilsel hem de muhteva olarak tekrarından ve zaman zaman bazı açıklama notlarıyla zenginleştirilmesinden ibarettir. Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yaptığı tasnif şerhettiği Adududdin el-İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf*'ına dayanmakta olup Cürçânî'ye ait değildir. Aslında tasnif İcî'ye de ait olmayıp önemli Eş'arî kalamcı Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) tarafından Eş'arî fırak li-

16 krş. el-Birgivî, Mehmed b. Pîr Ali, *Tuhfetü'l-mürtersîdîn fî beyâni mezâhibi fırakı'l-Müslimîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 606/8, vr. 13b, ayrıca bk. Avni İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risâlesi (Tuhfetü'l-Mürtersîdîn fî Beyâni Fırakı Mezâhibi'l-Müslimîn)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1989, c. 6, s. 187-188, 205-208.

17 Gümüşhanevî'nin tam ismi, *Câmîu'l-mütûn fî hakkı envâi's-sıfâti'l-ilâhiyye ve'l-akâidi'l-Mâtüridiyye ve elfâzi'l-küfr ve tashîhi'l-a'mâlî'l-acîbiyye* olan *Câmîu'l-mütûn* adlı eseri, isminin uzun şeklinde de anlaşıldığı üzere 1. Allah'ın sıfatları ve itikâd, 2. Elfâz-ı küfr, 3. Amellerin doğru yapılması şeklinde üç bölümden oluşmaktadır. Müellif, ikinci bölüm olan "Elfâz-ı Küfür" başlığı altında detaylı bir fırka tasnifi yapmamaktadır. Zira onun amacı görüşleri sebebiyle küfre düşen dinî grupları ve görüşlerindeki küfür unsurunu ele almaktır. O nedenle tüm fırkaları incelemediği gibi, İslam fırkalarının yanı sıra kâfir, mürted ve zındık olarak nitelediği fırkaları da ele alır. Ancak "Elfâz-ı Küfür" başlığının hemen başlarında metnin kenar boşluklarına düştüğü hâşiyeye niteliğindeki notlarda mahiyet ve özelliklerini iletleyen satırlarda vereceğimiz daha ziyade İcî'nin *el-Mevâkıf*'ı ve eserin şârihi Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı vesilesiyle tanınan Seyfeddin el-Âmidî kaynaklı fırka tasnifini ana hatlarıyla nakleder; bk. Gümüşhanevî, *Câmîu'l-mütûn fî hakkı envâi's-sıfâti'l-ilâhiyye ve'l-akâidi'l-Mâtüridiyye ve elfâzi'l-küfr ve tashîhi'l-a'mâlî'l-acîbiyye*, Dâru't-Tibâati'l-Âmire, İstanbul 1273 [1856]), s. 30'un sayfa kenarı. Bu haliyle *Câmîu'l-mütûn*'un Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'den önce yazdığı bir eser olma ihtimali yüksektir. Gümüşhanevî'nin *Câmîu'l-mütûn*'da ele aldığı mezhepler ve onlara yaklaşım tarzı ile alakalı olarak bk. Koçoğlu, "Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin İslam Mezheplerine Bakışı", s. 109-144.

teratürünün en meşhur kaynakları olan Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-fırak*'ı ile özellikle Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*'inde yaptığı tasnifin elden geçirilerek düzenlenmiş ve yeni bir şekil verilmiş halidir. "Âmidî tasnifi" olarak niteleyebileceğimiz bu tasnif,¹⁸ özellikle İcî ve meşhur şârihi Cürçânî vesilesiyle sadece Eş'arîler arasında değil genel olarak İslam literatüründe tanınırlık ve yaygınlık kazanmış olup sonraki fırak müellifleri yeni tasnif denemelerine girişmeksizin bu tasnifi tekrar etmeyi veya nakletmeyi tercih etmişlerdir. İşte bunlardan biri de Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'dir. Nitekim daha önce işaret edildiği gibi, Gümüşhanevî *Câmiu'l-mütûn* adlı eserinde de bu tasnife referansta bulunup öz bir şekilde nakletmiştir.

Bu tasnifin belirgin özelliklerine gelince, öncelikle hususen Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserinde ortaya koyduğu fırka tasnifinin hem şekil hem muhteva yönüyle belirleyici rol oynadığı Eş'arî fırak edebiyatının bir ürünüdür. Malzeme olarak da çoğunlukla bu literatürden faydalanmıştır. Bu literatürün fırka tasnifi İslam ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağını ve bunlardan yalnızca birinin kurtuluşa erip diğer 72'sinin cehenneme gideceğini bildiren 73 fırka hadisini esas almakta ve bu tasniflere bir nevi Hz. Peygamber'in gerçekleşeceğini haber verdiği bir durumun vakiada gerçekleştiğini göstererek nebevî bir mucizeye şahitlik işlevi de yüklemektedir. Nitekim hem Gümüşhanevî hem de Sungurlulu eserlerinde 73 fırka hadisini zikrettikten sonra bu hadisin bir 'nebevî mucize' olduğuna işaret ederler.¹⁹ Yine bu maksada uygun olarak Bağdâdî'den itibaren Eş'arî fırak yazarları, Fahreddin er-Râzî hariç, 73 rakamına göre fırka tasnifi yaparlar. Ana fırkaların veya alt kollarının isimlerinde ve yerlerinde farklılık olsa da toplamda fırka sayısı 73'e tamamlanır. Bu haliyle hem genel olarak Eş'arî fırak yazarlarının hem de Gümüşhanevî'nin hadiste geçen 73 rakamını çoklukta kinaye olarak değil de gerçek bir sayı olarak aldıklarını tespit etmek mümkündür.²⁰ Buna göre müellifler 72 adet sapık fırkayı ve onların sapkın görüşlerini serdetmekte, akabinde ise kurtuluşa eren tek fırkayı (*fırka-i nâciye*) ve temel prensiplerini vererek tasniflerini oluşturmaktadır. Âmidî'nin bu metot üzere yaptığı ve Gümüşhanevî'nin de tekrarladığı fırka tasnifinde ana fırkalar Mu'tezile – Şia – Havâric – Mürcie – Neccâriyye – Cebriyye – Müşebbihe ve Fırka-i Nâciye şeklinde 8 adet olarak belirlenmiştir. Bunlar da sırasıyla Mu'tezile kendi içinde 20; Şia, Gulât-Zeydiyye-İmâmiyye olarak 3 ana kol altında toplamda 22; Havâric 20; Mürcie 5; Neccâriyye 3 alt fırkaya bölünmüş, Cebriyye ve Müşebbihe de kendi başlarına 1'er fırka olarak toplamda 72 rakamına ulaşılmıştır. Buna fırka-i nâciye'nin ilave edilmesiyle sayı 73'e tamamlanmış olmaktadır. Böylece 73 rakamına (20+22+20+5+3+1+1+1=73) formülüyle ulaşılmaktadır (Söz konusu fırka tasnifinin şematik görünümü için bk. Ek1). Âmidî'nin tasnifinde fırka-i nâciye "Eş'arîler, muhaddislerin ilk nesilleri"²¹ ve Ehl-i Sünnet ve Cemaat" şeklindedir. İlginç olan durum, bir Hanefî

18 Seyfeddin el-Âmidî'nin *el-Ebkârü'l-efkâr* adlı kelâm eserinin "imâmet" adlı son başlığında yaptığı bu tasnifin özellikleri, kaynakları ve etkisine dair daha geniş ve derinlemesine bir araştırma için bk. Gömbeyaz, Kadir, "İtkadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri", *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, editörler: Ahmet Erkol, Abdurrahman Adak & İbrahim Bor, Ensar Yayınları, İstanbul 2009, s. 269-302.

19 Gümüşhanevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*, vr. 100a; Sungurlulu, *Zübdetü'l-akâid*, s. 20.

20 73 fırka hadisi karşısında fırak müelliflerinin almış oldukları tavırlar, hadisteki 73 rakamının rolü ve hadisin fırak edebiyatındaki etkisi için bk. Gömbeyaz, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2005, c. 14, sy. 2, s. 147-160.

21 "Muhaddislerin ilk nesilleri" olarak tercüme ettiğimiz bu ifadenin aslı "*es-selef mine'l-muhaddisîn*" şeklindedir. Bu tercüme tercih etmemizin sebebi, Âmidî'nin fırka-i nâciyeyi yalnızca Eş'arîlik ile sınırlamanın Eş'arî'den önceki dönemi dışarıda bırakacağından Eş'arîliğin nüvesini teşkil eden Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Dâvûd el-İsfâhânî gibi Ashab-ı Hadis'in ilk nesillerini de bu kapsama almayı gerekli görerek bu ifadeyle onlara işaret ettiğini düşünmemizdir. Bu ifadeyi takip eden fırka-i nâciyeyi oluşturan üçüncü grup olarak zikredilen "Ehl-i Sünnet ve Cemaat" ifadesi de, kanaatimizce, Ashab-ı Hadis'i görüşleri bakımından takip eden ancak bu görüşleri kelâm metoduyla savunmaya çalışan ve Ehl-i Sünnet kelâmının müjdecileri olarak görülen Hâris el-Muhâsibî, Ebu'l-Abbâs el-Kalânîsî, İbn Küllâb el-Basrî gibi şahısları ifade etmeye yöneliktir. Nitekim bu Eş'arîliğin teşekkül sürecini gösteren üçlü gruplama, Şehristânî'nin Eş'ariyye anlatımında da görülmektedir. Âmidî'nin de fırka-i nâciyeyi bu anlatımdan hareketle tanımladığını düşünmekteyiz. Şehristânî'nin bu anlatımı için bk. eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, tahk.: Emîr Alî Mehnâ & Alî Hasan Fâ'ûr, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1416/1996, c. 1, s. 104-106. Bu gerekçelerle "*es-selef mine'l-muhaddisîn*" ibaresinin 'Selef

ve Mâturîdî kimliğe sahip olan ve örneğin *Câmiu'l-mütûn* adlı eserinin uzun isminde Mâturîdî kimliğine vurguda bulunan Gümüşhanevî'nin fırka-i nâciye'yi tanımlarken Mâturîdîliğe yer vermemesidir. Halbuki Gümüşhanevî'nin eserine dayanan Sungurlulu bile fırka-i nâciye olarak Ehl-i Sünnet'i "Eşârîler ve Mâturîdîler" şeklinde 2 ana gruptan oluşan bir fırka olarak tanımlar. Aynı tasnifi kullanan diğer bazı Osmanlı uleması da fırka-i nâciye'yi tanımlarken Âmidî-Îcî-Cürcânî'nin "Eşârîlik-Geçmiş muhaddisler-Ehl-i Sünnet ve Cemaat" ifadesini değiştirerek "Eşârîler ve Mâturîdîlerden oluşan Ehl-i Sünnet ve Cemaat" olarak belirlemişlerdir.²² Ancak Gümüşhanevî'nin bu usulü tercih etmediği görülmektedir. Bunun gerekçesi olarak Gümüşhanevî'nin alıntılacağı tasnife sadık kalmayı ve herhangi bir müdahalede bulunmamayı tercih ettiğini düşünebiliriz. Yoksa Mâturîdîliği dışladığını düşünmek pek muhtemel görünmemektedir.

Gümüşhanevî *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'de bizzat kendisinin de belirttiği üzere *el-Mevâkîf* ile *Şerhu'l-Mevâkîf* tan yararlanmış hatta eserini söz konusu eserlerden özellikle *Şerhu'l-Mevâkîf* tan alıntılarla oluşturmuş, sadece bazı yerlere açıklama cümleleri koymak, bazı ibareleri hazfetmek, bazı kelimeleri eş anlamlı veya yakın anlamlılarıyla değiştirmek suretiyle birtakım metni etkilemeyecek tasarruflarda bulunarak vücuda getirmiştir. Fırka-i nâciye tarifinde bile tasnifin orijinalindeki ifadeleri koruyarak kendi mezhebi olan Mâturîdîliği zikretmekten yüz çevirmesi, onun Cürcânî'deki tasnifi esas alan ve alıntılaman bir eser oluşturma gayesinde olduğunu göstermektedir. Belki de bunu müridi Sungurlulu'nun *Zübdetü'l-akâid*'ine sağlam bir referans kaynağı olsun kaygısıyla veya Cürcânî'nin eserindeki fırak bölümünün müstakil bir şeklinin kendisinde bulunmasını arzularak yapmıştır. Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf*ındaki fırak bölümünün neredeyse tekrarı niteliğinde olan *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'nin bu haliyle fırak edebiyatında pek dikkate değer bir yönünün olmadığı söylenebilir. Burada dikkat çekilecek bir nokta Mâturîdî bir âlimin Eş'arî bir fırka tasnifini tercih etmesidir. Ancak bu, Gümüşhanevî'ye has bir durum olmayıp özellikle Îcî ve Cürcânî'nin eserlerinin temel ders kitabı olarak okutulduğu Osmanlı medreselerinden²³ yetişen Osmanlı uleması arasında yaygın bir durumdur.²⁴ Böylece Gümüşhanevî'nin Âmidî tasnifini tercih etmesi bu tasnifin Osmanlı medreselerinde yetişen ulema ve hatta mutasavıflar üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir.

Sonuç

Mevcudiyetini müridi Ömer oğlu Sungurlulu Hacı Hasan Efendi'nin *Zübdetü'l-akâid* isimli eserindeki ifadeleri vesilesiyle öğrendiğimiz Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* isimli fırak eserinin günümüze değin gerek klasik çalışmalarda gerekse de modern araştırmalarda ne aidiyeti ne de herhangi bir nüshası biliniyordu. Gümüşhanevî'ye aidiyeti Sungurlulu'nun ifadeleriyle sabit olan bu eserin bilinmeyişinin ve nüshalarının bulunmayışının muhtemel birtakım sebeplerinin olması gerekmektedir. Kanaatimizce Gümüşhanevî'nin, eseri genel için yazmayarak belki Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf*ındaki fırak bölümünün müstakil bir halini elinde bulundurmak veya daha muhtemel olarak müridi Sungurlulu'nun fırak türü bir eser yazma niyetine sağlam bir temel teşkil etmek için kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Zaten eser, *Şerhu'l-Mevâkîf*dan alıntılarla oluşturulduğu için özgün bir yanı olmayıp müstakil bir

Muhaddisler' veya 'Muhaddis Selefiler', veyahut da 'Muhaddislerin Selefileri' şeklinde çevrilmesini doğru bulmuyor, 'selef' kelimesinin sözlük anlamına uygun olarak Eş'arî'den önceki dönemlere işaret eden bir ifade olup 'önceki muhaddisler' veya 'muhaddislerin ilk nesilleri' şeklinde çevrilmesini daha yerinde ve isabetli olacağını düşünüyoruz..

22 Bunun bir örneği olarak bk. Giridî, Sırrı, *Arâu'l-milel*, İstanbul 1303, s. 192.

23 Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2008, c. 17, sy. 1, s. 30, 38-39, 44.

24 Osmanlı döneminde en çok tercih edilen bir başka fırka tasnifi Doğu Hanefî dünyasında doğmuş, kendisini Eş'arîlikten belirgin bir şekilde ayıran Hanefî ulema arasında yaygın olan ana fırkaları 6'ya onların da her birini 12 alt kola ayırarak (6x12+1=73) formülüyle oluşturulan tasniftir. Bu tasnifi tercih eden Osmanlı âlimleri genel olarak Râzî düşüncesinin eklektik ve sentezci biçimini yeni sentezlerle geliştiren Osmanlı düşüncesinin ana akımının dışında bazen muhalif olarak kalan ve tutucu bir Hanefîliği savunan Birgivi gibi şahsiyetlerdir. O nedenle Gümüşhanevî'nin Doğu Hanefî tasnifini değil de Cürcânî'nin tasnifini tercih etmesi yetiştiği ilmi gelenek ve düşünce yapısı ile son derece uyumludur.

eser hüviyetinde değildir. Bu sebeplerden ötürü Gümüşhanevî'nin bu eseri kendisi tarafından müridi Sungurlulu'ya tevdi edildiği için gün yüzüne çıkarılmamış, bilinmediği için de yaygınlık kazanmayarak istinsah edilmemişti. Günümüze kadar eserin herhangi bir nüshası bulunmadığı için Sungurlulu vesilesiyle eserin mevcudiyetine dikkat çeken bazı araştırmacılar eserin kayıp olduğunu söylemekteydi.

Kütahya Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 3121 numarada 100a-108b varakları arasında tespit ettiğimiz bir yazma nüsha, Gümüşhanevî'nin kayıp fırak risalesi *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'nin bir nüshası olduğu kanaatini doğurdu. Eskişehir'in Günyüzü beldesinden olan Süleymân Sâlih Efendi'nin 24 Zû'l-kade 1280 tarihinde bugünkü Kütahya/Emet'in Örencik (o dönemki ismiyle Virancık) beldesinde istinsah ettiği bu nüshanın bazı özellikleri bu kanaatimizi desteklemiştir. Öncelikle nüshanın hem kenarında hem de eserin metninde eserin adı *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fî usûli'l-fırakî'l-İslâmiyye* şeklinde görünmektedir. Sungurlulu'nun risaleye dair yaptığı 'Arapça küçük hacimli müstakil bir risale olup *Şerhu'l-Mevâkıf* tan birebir alıntılarla oluşturulan ve itikâdî fırkalar ile görüşlerinden bahseden' şeklindeki nitelemelerin elimizdeki nüsha ile tutarlı olduğu görülmüştür. Ayrıca *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'nin Sungurlulu'ya Türkçe'ye tercüme edilmek üzere verilmesi sonucu ortaya çıkan *Zübdetü'l-akâid*'in muhtevası ile elimizdeki nüsha arasında yaptığımız karşılaştırma da iki eser arasındaki uyumu gözler önüne sermiştir. Bunun yanında Gümüşhanevî'nin fırkalara dair diğer eseri *Câmiu'l-mütûn*'da öz bir şekilde yaptığı fırka tasnifi ile elimizdeki nüshanın fırka tasnifinin de aynı oluşu bir başka destekleyici unsurdur.

İşte bu işaret ve delillerden hareketle, ulaştığımız nüshanın *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* olduğu kuvvetle muhtemel hale gelmiştir. O halde Gümüşhanevî'nin bu eserin özellikleri ve fırak ilmindeki yeri nedir? İtikâdî fırkaları tasnif ve tasvir etmek üzere kaleme alınan bu fırak eseri, Eş'arî fırak geleneği içerisinde Âmidî tasnifi diyebileceğimiz ünlü Eş'arî kelamcı Seyfüddîn el-Âmidî'nin özellikle Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'indeki tasnifini yeniden biçimlendirerek oluşturduğu ve kendisinden sonra İcî ve şârihi Cürçânî'nin eserlerinde aynıyla tekrar etmesiyle yaygınlık ve tanınırlık kazanan bu tasnifi, Gümüşhanevî, Cürçânî'nin eserindeki şekliyle alıntulamakta ve zaman zaman bazı açıklamalar ilave etmektedir. Osmanlı medreselerinde eserleri yaygın bir şekilde okutulan Cürçânî sayesinde bu tasnif Osmanlı uleması arasında en çok tekrarlanan ve tercih edilen bir mahiyet arzemiş ve bu etki Gümüşhanevî'de de görülmüştür. Sungurlulu'nun "*cirmi sağır, fâidesi kesir, beyânda emsâli lâ nazîr*" ve "*Hakikat yolunun yolcusu olan zevatın kendi itikadını fırak-ı dâlle'nin itikadından tefrik ve temyiz etmede bu risaleden daha faydalısı yoktur*" şeklinde betimlediği bu risale esasen Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ından alıntılarla oluşturulduğu için özgün bir yanı bulunmamakla birlikte bu tasnifin Osmanlı dönemindeki yaygınlığını ve etkisini göstermesi bakımından anlamlıdır.

Kaynakça

Aydınlı, Osman, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Yayınevi, Ankara 2008.

el-Birgîvî, Mehmed b. Pîr Ali, *Tuhfetü'l-mürterşidîn fî beyâni mezâhibi fırakı'l-Müslimîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar, no: 606/8, vr. 11b-15b.

Giridî, Sırrı, *Arâu'l-milel*, İstanbul 1303.

Gömbeyaz, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2005, c. 14, sy. 2, s. 147-160.

_____ "İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Amidi'nin Yeri", *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, editörler: Ahmet Erkol, Abdurrahman Adak & İbrahim Bor, Ensar Yayınları, İstanbul 2009, s. 269-302.

Gümüshanevî, Ahmed Ziyâüddin b. Mustafa, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*, Kütahya Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 3121, vr. 100a-108b.

_____ *Câmiu'l-mütûn fî hakkı envâi's-sıfâti'l-ilâhiyye ve'l-akâidi'l-Mâtürîdiyye ve elfâzi'l-küfr ve tashîhi'l-a'mâlî'l-acîbiyye*, Dâru't-Tibâati'l-Âmire, İstanbul 1273 [1856].

_____ *Necâtü'l-gâfilîn*, yy, ts.

_____ *Câmiü'l-usul fî evliyâi ve envâihim ve evsâfihim*, yy, ts.

Gündüz, İrfan, *Gümüshanevî Ahmed Ziyaüddin (ks): Hayatı, Eserleri, Tarîkat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.

Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2008, c. 17, sy. 1, s. 25-46.

İlhan, Avni, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risâlesi (Tuhfetü'l-Müstersidîn fî Beyâni Fırakı Mezâhibi'l-Müslimîn)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1989, c. 6, s. 173-215.

Koçoğlu, Kıyasettin, "Hasan b. Ömer es-Sunkûri'nin Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevâid'inde 'Hey'etü'l-Kalp Şeceretü'l-İman ve Şeceretü'l-Niran' Modeli", *Milel ve Nihal*, İstanbul 2010, c. 7, sy. 2, s. 321-333.

_____ "Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevî'nin İslam Mezheplerine Bakışı", *Milel ve Nihal*, İstanbul 2010, c. 7, sy. 3, s. 109-144.

es-Sunkûrî [=Sungurlulu], el-Hâc Hasan b. Ömer, *Zübdetü'l-akâid nuhbetü'l-fevâid*, İbrahim Hakkı Litoğrafya Destgâhı, İstanbul 1281 [1864].

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, tahk.: Emîr Alî Mehnâ & Alî Hasan Fâ'ûr, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1416/1996.

Ek1. Gümüşhanevî'nin en-Netâyiçü'l-i'tikâdiyye'sindeki Fırka Tasnif Tablosu

İSLAM FIRKALARI									
MUTEZİLE	Şİ'Â			HAVÂRİC	MÜRÇİ'E	NECCÂRİYYE	CEBRİYYE	MÜŞEBBİHE	FİRKA-İ NACİYE
	GULÂT	ZEYDİYYE	İMÂMİYYE						
1	Vâsîliyye	Sebe'iyye	Cârdiyye	Muhakkimiyetü'l-Ülâ	Yûnusîyye	Burgûsiyye			Eş'arîler Muhaddislerin İlk Nesilleri ve Ehl-i Sümmet ve Cemaat
2	Amrîyye	Kâmilîyye	Süleymânîyye	Beyhesîyye	Ubeydiyye	Za'ferânîyye			
3	Hüzeylîyye	Beyânîyye	Betrîyye	Ezârika	Gassâniyye	Müstedrike			
4	Nazzâmîyye	Mugrîyye		Necedât-ı Âzirîyye	Sevbânîyye				
5	Esvârîyye	Cenâhiyye		Asîriyye	Tümeniyye				
6	İskâfiyye	Mansûriyye		İbâdiyye					
7	Ca'ferîyye	Hattâbiyye		Hafsîyye					
8	Bişriyye	Gurâbiyye		Yezîdiyye					
9	Murdâriyye	Zemniyye		Hârisîyye					
10	Hişâmîyye	Hişâmîyye		Ashâbu't-tâ'at					
11	Sâlihîyye	Zürâriyye		Acâride					
12	Hâbitîyye	Yûnusîyye		Meymûniyye					
13	Hadsîyye	Şeyfânîyye		Hamzîyye					
14	Mu'ammerîyye	Rizâmîyye		Şu'aybiyye					
15	Sünâmîyye	Mufâvvida		Hâzîmiyye					
16	Hayıfîyye	Bedâ'iyye		Halefiyye					
17	Câhriyye	Nusayriyye&İshâkiyye		Etrâfiyye					
18	Ka'biyye	İsmâ'îliyye		Ma'îfîmiyye					
19	Cübbâ'iyye			Mechûliyye					
20	Behşemîyye			Saltîyye					
				Se'âlibe					
				Ahnesîyye					
				Ma'bedîyye					
				Şeybânîyye					
				Mükremîyye					

Tasnifte Kullanılan Formül: 20 + 22 (18 + 3 + 1) + 20? + 5 + 3 + 1 + 1 + 1 = 73

Ek2. en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye'nin Başlangıç Bölümü

النتائج الاعتقادية في اصول الفرق الاسلامية ا

احمد ضياء الدين بن مصطفى الكمشخاني

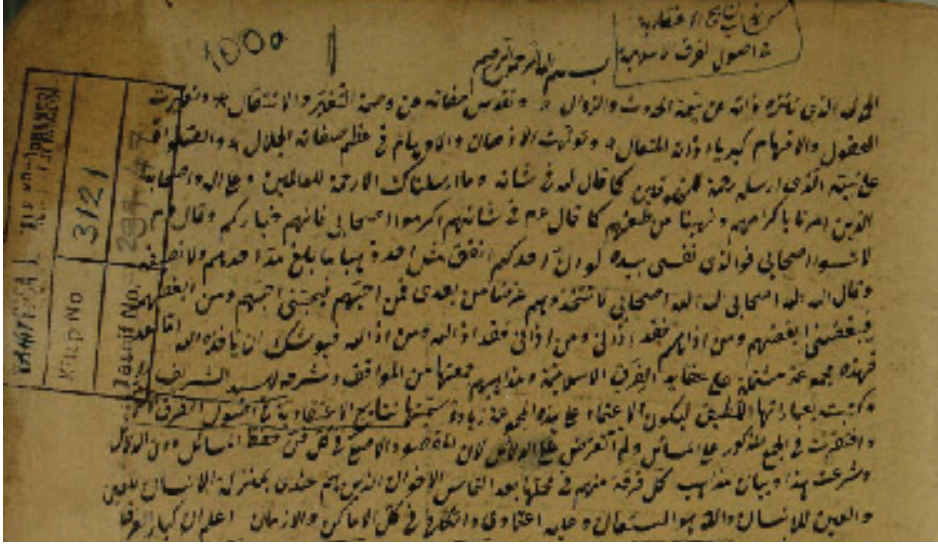
[vr. 100a]

[هذا كتاب نتائج الاعتقادية في اصول الفرق الاسلامية]

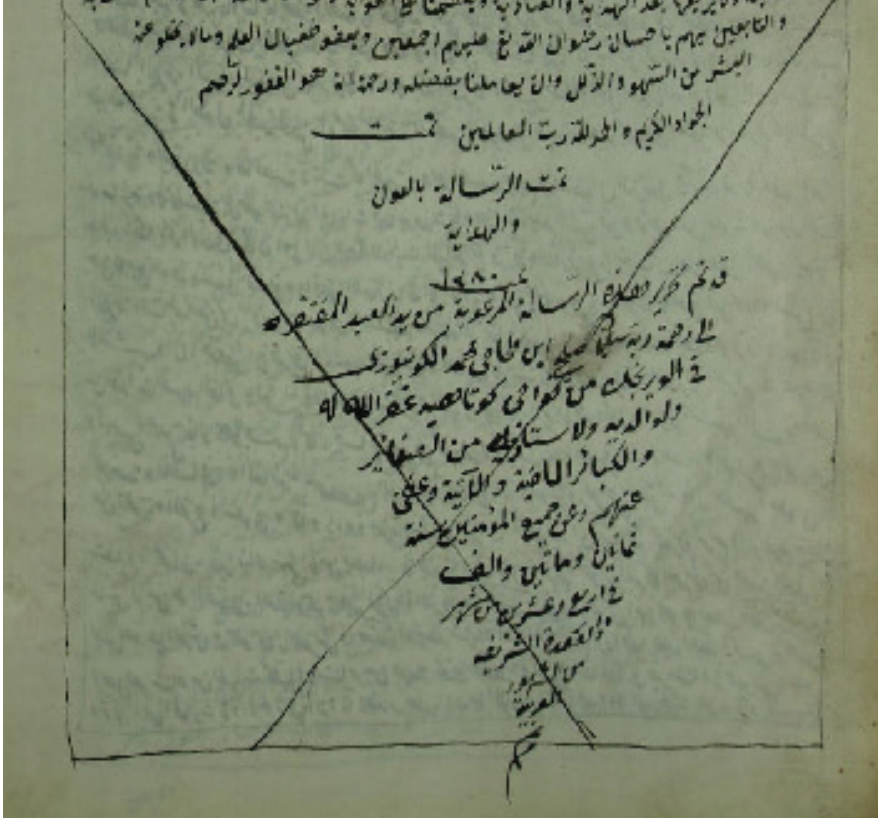
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تنزه ذاته عن تسمية الحدوث و الزوال , و تقدر صفاته عن وصمة
التغير و الانتقال , تغيرت العقول و الافهام كبرياء ذاته المتعال , و تولدت الازهان
و الاوهام في عظم صفاته الجلال , و الصلاة على نبيه الذي ارسل رحمة للمخلوقين
كما قال الله في شأنه و ما ارسلناك الا رحمة للعالمين , و على آله و اصحابه الذين
امرنا باكرامهم و نهينا عن طعنهم كما قال ءم في شأنهم اكرموا اصحابي فانهم خياركم
و قال ءم لا تسبوا اصحابي فوالذي نفسي بيده لو ان احدكم انفق مثل احد ذهابا
ما بلغ مد احدهم و لا نصفه , و قال الله الله [في] اصحابي الله الله [في] اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فيحبنى احبهم و من ابغضهم فيبغضني
ابغضهم و من اذاهم فقد اذاني و من اذاني فقد اذا الله و من اذا الله فيوشك ان
ياخذه الله .

اما بعد فهذه مجموعة مشتملة على عقائد الفرق الاسلامية و مذاهبهم جمعتها من
المواقف و شرحه للسيد الشريف , و كتبت بعباراتها اللطيفة ليكون الاعتماد على
هذه المجموعة زيادة سميتها نتائج الاعتقادية في اصول الفرق الاسلامية , و افرقت
في الجمع المذكور على المسائل و لم اتعرض على الدلائل لان المقصود الاصيلي في كل
فن حفظ المسائل دون الدلائل , و شرعت هذا بيان مذاهب كل فرقة منهم في محلها
بعد التماس الاخوان الذين هم عندي بمنزلة الانسان للعين و العين للانسان و الله
هو المستعان و عليه اعتمادي و اتكافي في كل الاماكن و الازمان

Ek3. *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'nin Yazma Nüshasından Örnek

a. Gümüşhanevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*, Kütahya Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no: 3121, vr. 100a (nüshanın ilk sayfası).



b. Gümüşhanevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*, Kütahya Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no: 3121, vr. 108b (nüshanın ferağ ve temmet kaydını içeren son sayfası).

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin İslam Mezheplerine Bakışı

Kıyasettin KOÇOĞLU*

Özet

Gümüşhanevî, Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş, mutasavvif bir alimdir. Başta Tasavvuf olmak üzere Hadis, Fıkıh, Kelam, İslam Mezhepleri, Ahlâk alanlarında eserler vermiştir. 73 Fırka hadisini değerlendiren Gümüşhanevî bu hadis doğrultusunda mezhepleri tasnif etmektedir. Mezhepleri, Fırka-i Naciye, Sapık, ve Kafir-Mürted ve Zındıklar olmak üzere üç ana başlıkta ele almaktadır. Fırka-i Naciyeyi, Eş'arilik, Selefi Muhaddisler ve Ehl-i Sünnet olarak tasnif etmektedir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ile Hanefi-Mâtürîdî geleneğini kastetmektedir. Bu tasnifi ile özgündür. Sapık Mezhepleri Mutezile, Şia, Havâric, Mürchie, Neccâriye, Cebriye ve Müşebbihe'yi olarak ayırmaktadır. Bu fırkaların alt kollarının toplamı 72'ye ulaşmaktadır. Gümüşhanevî, bu zikredilen fırkaların dışında da pek çok fırkadan bahsetmektedir. Aralarında bağlantı kurduğu gibi kurmadan hatta isimlendirmeden sadece bir fırka olarak zikrettikleri de bulunmaktadır. Gümüşhanevî, kendisini Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde konumlandırmaktadır.

Giriş

Osmanlı Devletinin son dönemlerinde yaşamış, ilmi, eserleri, yetiştirmiş olduğu talebeleri, tarikat anlayışı, tekkesi, padişah nezdindeki nüfuzu gibi pek çok niteliğiyle hem yaşadığı döneme, hem de sonraki dönemlere önemli etkisi olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hadis, Fıkıh, Tasavvuf, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi başta olmak üzere İslami bilimler alanında çok sayıda eser telif etmiş ve yaşadığı devrin ilmi-fikri yapısına önemli katkıları olmuş bir âlimdir.

Çalışmamızda, Gümüşhanevî'nin itikâdi ve siyasi fırkalar/mezhepleri tanımlaması, tasnifi, onların görüşlerini değerlendirmesi ve kendisini mezhepsel açıdan nasıl konumlandığı gibi meseleler, İslam Mezhepleri Tarihçiliği açısından ele alınacaktır. Osmanlı Devletinin son dönemindeki medreselerde yetişmiş tasavvuf meşrepli ve Ehl-i Sünnet mensubu bir alimin mezheplere bakışı ortaya konularak, yaşadığı dönemin mezhep algısına ve problemlerine bir bakış aralanmaya çalışılacaktır. Böylece bu çalışmayla yakın dönem İslam Mezhepleri ile ilgili yapılacak araştırmalara mütevazî bir katkı sağlanması hedeflenmektedir.

Gümüşhanevî'nin konuyla ilgili fikir ve yaklaşımlarının bir bütün olarak doğru kavranabilmesine katkı sağlayacağı düşüncesiyle hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.

Hayatı, İlmi Kişiliği

Asıl adı Ahmed b. Mustafa b. Abdurrahman el-Gümüşhanevî'dir. İlmi derinliği ve dine olan hizmetine işarette "Ziyaüddin" mahlası verilmiş, doğduğu ve bir müddet yaşadığı Gümüşhane'ye nispetle de "Gümüşhanevî" denilmiş ve bununla da meşhur olmuştur.¹ Doğum

* Yrd. Doç. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi

1 Mustafa Fevzi b. Numân, *Hediyyetü'l-Hâlidîn*, İstanbul, 1313, s. 15; el-Kevserî, Mehmed Zâhid b. Hasan, *İrğâmü'l-Merîd*, İstanbul, 1328, s. 70.

tarihi hakkında farklı bilgiler zikredilse de doğruya en yakın tarihin 1228/1813 senesi olduğu söylenebilir.²

Gümüşhanevî'nin, Gümüşhane'nin Emirler Mahallesi'nde yaşadığı, ailesinin ticaretle uğraştığı, baba adının Mustafa, dede adının Abdullah olduğu, bir amcası ve bir de ağabeyi olduğu bilinmektedir.³ On yaşına kadar Gümüşhane'de yaşayan Gümüşhanevî, tahsiline burada başlamıştır. Beş yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmiş, sekiz yaşına geldiğinde ise *Kasâid, Delâil-i Hayrât ve Hizb-i A'zâm* adlı eserleri hatmedip icâzet almıştır.⁴ On yaşlarında ailesiyle Trabzon'a göç eden Gümüşhanevî, eğitimine burada devam etmiştir. Babasına işlerinde yardım etmek zorunda kalmasına rağmen bölgenin önde gelen alimlerinden sarf, nahiv ve fıkıh dersleri tahsil ve tedris etmiştir.⁵

1247/1831 tarihinde yaklaşık on sekiz yaşlarına geldiğinde *Menâkıb*'daki verilere göre ticari alış-veriş için⁶, Hocasâde'nin verdiği bilgiye göre ise tahsilini tamamlamak amacıyla⁷ amcasıyla İstanbul'a gelmiştir. İlim tahsili için geri dönmekten vaz geçip, İstanbul'da kalmaya karar veren Gümüşhanevî, Bâyezid Medresesine yerleşmiştir.⁸ İstanbul'da uğradığı ilk ilim merkezi olan Bâyezid Medresesinde kimliği henüz bilinmeyen bir veliden Hikmet, Ahbâr, Tasavvuf ve Fen gibi aklî-naklî ilimleri tahsil etmiştir. Bu zâtın vefatının ardından Mahmut Paşa Medresesi'nde on yedi sene ilim talim etmiştir.⁹ Şer'î ve zâhirî ilimleri, padişah ve saray hocalarının rahle-i tadrîsinde tamamlayan, icâzet almadan önce arkadaşlarına ders verebilecek kadar başarılı olan Gümüşhanevî'nin, icâzet aldıktan sonra Bayezîd ve Mahmud Paşa Medreselerinde müderrisliğe başlamıştır.¹⁰

Seksen yaşından fazla bir ömür yaşamış olan¹¹ Gümüşhanevî'nin vefat günü hakkında kaynaklarda farklı bilgiler olsa da 7 veya 8 Zilkade 1311/1893 tarihinde vefat ettiği genel olarak kabul görmektedir.¹²

Hocaları

Gümüşhanevî'nin Gümüşhane'de ders aldığı hocalardan, Laz Hoca olarak kaynaklarda zikredilen ve hakkında fazla bir bilgi bulunamayan Şeyh Osman Efendi, Şeyh Halid es-Sa'îdî¹³ ve icazetnamelerde Şeyh Salim, Şeyh Ömer el-Bağdâdî, Şeyh Ali el-Vefâi ve Şeyh Ali'nin ismi geçmektedir. Aldığı dersler ve hocaları dikkate alındığında bu döneminin tasavvufi bir çevrede

2 Krş., Mustafa Fevzî, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 16; Kevserî, *İrğâm*, s. 70; Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 11.

3 Gündüz, İrfan, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, Hayatı, Faaliyetleri, Eserleri ve Tesirleri" *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 17-18; Demirer, Macit, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî (v. 1311/1893) ve Levâmîü'l-Ukûl Adlı Eseri* Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. S.B.E., Konya, 2007, s. 30-31. NOT: Demirer, Gümüşhanevî'nin süalesinden dolayı mahalleye ismin verildiği görüşüne katılmamaktadır. (bk. ae., s. 32; San, Sabri Özcan, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı Hakkında Kaynaklarda Bulunmayan Mahalli Tespitler ve Şahsi Tereddütlerimiz", *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 52; Mustafa Fevzî, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 16.

4 Mustafa Fevzî, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 16-17; Kevserî, *İrğâm*, s. 70; Gündüz, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, Hayatı, Faaliyetleri, Eserleri ve Tesirleri", s. 18; Demirer, *Hadis İlimleri Açısından...*, s.39

5 Gündüz, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, Hayatı...", s. 19; Demirer, *Hadis İlimleri Açısından...*, s. 39.

6 Mustafa Fevzî, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 20.

7 Demirer, *Hadis İlimleri Açısından...*, 40 (Demirer, Hocasâde, Mevlânâ Ahmed Ziyâüddin el- Gümüşhanevî, Cerîde-i Süfiyye, s. 6'dan aktarmaktadır.)

8 Mustafa Fevzî, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 20-21.

9 Gündüz, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, Hayatı...", s. 19-21; Arslan, Ahmet Turan, "Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhanevî'nin Verdiği Bazı İcazetnâmeler", *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 116.

10 Gündüz, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, Hayatı...", s. 21-22.

11 Arslan, "Ahmed Ziyâeddîn...", s. 116.

12 Mustafa Fevzî, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 61; Kevserî, *İrğâm*, s. 76; Demirer, *Hadis İlimleri Açısından...*, s. 38.

13 Gündüz, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, Hayatı...", s. 19; Demirer, *Hadis İlimleri Açısından...*, s. 39.

geçtiği görülmektedir.¹⁴ Bayezîd Medresesinde kimliği hakkında henüz bilgiye ulaşamadığımız bir veliden hikmet, ahbar, tasavvuf ve fen dersleri aldığı rivayet edilmektedir.¹⁵

Mahmut Paşa Medresesinde ise birçok hocadan ders almış olmasına rağmen sadece üç tanesinin ismi bilinmektedir. Onlar;

Şehrî Hafız Muhammed Emir el-İstanbulî:¹⁶ Devrin meşhur âlimlerinden olan Şehr-i Hafız, tarikat cihetiyle Gümüşhanevî'ye intisap etmekle birlikte talebesinin eserlerine takrizler yazdığı da bilinmektedir.¹⁷

Abdurrahman el-Harpûtî el-Kürdî (1169/1756): Devrin önemli ilim adamlarından olup, İlginli Hüseyin Efendi ve Muhammed Sâdık Erzincânî'den dersler almıştır.¹⁸

Gümüşhanevî'nin hocalarına dikkat edildiğinde sufî meşrepli alim kimselerden oluştuğu dikkat çekmektedir.¹⁹

Öğrencileri

Gümüşhanevî'nin önemli sayıda öğrenci yetiştirdiği verdiği icazetnamelerden anlaşılmaktadır: Hadis ve fıkhıta 30; tasavvuf ve ahlakta 15, tefsirden 8; muhtelif eserlerden 11 kişiye icazetname vermiştir. Ayrıca isimleri bir icazetname hacmine sığmayacak kadar fazla müellifin eserlerini tetkik ve mütalaa etmiştir.²⁰ Gümüşhanevî'nin aynı zamanda bağlı bulunduğu tarikatı dolayısıyla toplamda 116 tane halifesi olduğu, bunların 111 tanesinin Türk, 5 tanesinin ise Arap olduğu rivayet edilmektedir.²¹

Eserleri

İcazetini aldıktan sonra Bayezîd medresesinde müderrisliğe başlayan Gümüşhanevî, ders halkasını gittikçe genişletirken bir yandan da otuz yıl sürecek olan ilmi eserler tertip ve telifi ile neşriyat hizmetlerine başladığı ve bu sürecin 1268/1848 -1292/1875 yılları arasında gerçekleştiği anlaşılmaktadır.²² Onun Tasavvuf, Hadis, Ahlak, Fıkıh ve Akâid konularında eserleri bulunmaktadır.²³ Biz Akâid konusundaki eserleri üzerinde duracağız.

Akâid

Câmiu'l-Mütun: Eser hakkında daha sonra geniş bilgi verilecektir.

Vasiyyetleri: *Kitâbu'l-abîr*'in sonunda yer almaktadır ve Gümüşhanevî'nin müridlerine vasiyetlerini konu alan iki sayfalık bir risaledir.

Gümüşhanevî'ye nispet edilmesine rağmen ona ait olmayan bazı eserlerden de bahsedil-

14 Gündüz, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, Hayatı...", s. 18.

15 Gündüz, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, Hayatı...", s. 19-21.

16 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 24.

17 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı-Eserleri*, s. 22-23; Demirer, *Hadis İlimleri Açısından...*, s. 41.

18 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı-Eserleri*, s. 24-25.

19 Gündüz, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, Hayatı...", s. 21.

20 Gündüz, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, Hayatı...", s. 22.

21 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 88-93; Demirer, *Hadis İlimleri Açısından...*, s. 43.

22 Gündüz, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, Hayatı...", s. 22.

23 Gümüşhanevî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bkz., Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin, *Camiu'l-Usul ve Eki*, Mütercim: Hüsameddin Fadiloğlu, İst., 2007; Demirer, Macit, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî (v. 1311/1893) ve Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. S.B.E., Konya, 2007; Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin, *Büyük Dua Kitabı*, (Mecmuatü'l-Ahzab'dan Seçme Dualar), terc., Ahmet Faik Arslantürköğlu, İslamoğlu Yayınları No:49; Aydoğdu, Rukiye, *19 Yı. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi*, Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Özelinde, Basılmamış, Yüksek Lisans Tezi, A.Ü. S.B.E. , Ankara, 2008, s. 61; Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin, *Kırk Hadis*, Mütercim: Dr. Mehmed S. Bursalı, I. Baskı, Konya, 2006; Gündüz, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, Hayatı..."

mektedir. Onlardan bazıları şunlardır: Zübdetü'l-Aka'id ve Nuhbetü'l-Fevâid²⁴, Müstağni'ş-Şü-ruh mine't-Tasrif, Şerh-i İsağoci, Miftahü's-Saade ve Misbâhu'l-Ervâh, Zâirü'l-Kudüs, Terceme-i Cânibi'l-Ğarbî fi Hall-i Müşkilât-ı İbn Arabî, Zübdetü'l-Beyân, Vefeyât-ı Bursa, Ravzatu'l-Müf-lihîn²⁵

Gümüşhanevî'nin Eserlerinde Mezhepler

Gümüşhanevî'nin mezhepler ile ilgili fikirlerini ortaya koyduğu eseri "Camîu'l-Mütun"²⁶dur. Eserin tam adı "Câmiü'l-mütun fî hakkı envai's-sıfatî'l-ilahiyeye ve'l-akaidî'l-Matürîdiyeye ve'l-elfazî'l-küfr ve tashihi'l-a'mali'l-acibiyye"²⁶ dir. Eserin sonunda Ebûbekir b. Mustafa el-Boyabâdî ile Şeyh Muhammed Murad tekkesi şeyhi Hâfız Feyzullah Efendi'nin birer takrizleri bulunmaktadır. Tarih olarak hicri 1273/(M. 1856) kaydı bulunmaktadır. Eser Abdulkadir Kabakçı ve Fuat Günel tarafından Arapçadan Türkçeye çevrilmiş ve "Ehl-i Sünnet Akaidi" ismiyle yayınlanmıştır.²⁷ Ancak eserin kapağında yer alan "Kitabın Arapça Ünvanı: Câmiü'l-Mütûn fi Hakkı Envâi's-Sıfatî'l-İlahiyeye ve Elfazî'l-Küfr ve Tashihî'l-A'mali'l-'Acibiyye" şeklindeki isimde, çalışmamızda esas aldığımız elyazması nüshada yer alan, zikredilen isme ilaveten "ve'l- Akaidi'l-Mâtürîdiyye" kısmına yer verilmemiştir.²⁸ Eserde asıl metin kenarlarında da yer alan şerhin Gümüşhanevî'ye ait olduğu belirtilmektedir.²⁹ Bu şerh asıl metni tamamlayıcı niteliktedir ve mezhepler ile ilgili bilgilerin önemli bir kısmı burada yer almaktadır. Ancak tercüme tekniğinden kaynaklanmış olabileceğini düşündüğümüz, orijinal eserin şerh kısmındaki bazı bilgilerin tercümede yer almadığı ve "bize göre" ifadesinin "Mâtürîdîlere yani bize göre" şeklinde isimlendirildiği görülmektedir.³⁰ Tercümede kullanılan nüshanın kayıtları zikredilmediğinden elimizdeki nüsha ile aynıyetini tespit edemedik. Ancak bir fikir vermesi açısından karşılaştığımızda, Türkçe tercümesinde metnin aynen günümüz Türkçesine aktarılmasından ziyade yorumsal bir tercüme yapıldığı görülmektedir. Mana açısından bütünlük korunmuş gibi görünse de elyazmasında olmayan bazı mezhepsel isimlendirmeler tercümede görülmektedir.³¹ Elyazma nüshada geçen mezhep, kişi ve eser isimlerinin bir kısmı tercümede yer almamaktadır. Eser üç temel bölümden oluşmaktadır.³² Birinci Bölümde, Allah'ın sıfatları ve itikad, İkinci Bölümde, elfazı-ı küfür, Üçüncü Bölüm de ise amelilerin doğru yapılması konuları ele alınmaktadır.

Gümüşhanevî'nin mezheplerle ilgili meseleleri *Câmiü'l-Mütûn* isimli eserinden başka asıl nüshasına ulaşamadığımız "*Netayicu'l-İtikat*"³³ isimli eserinde de yer aldığı bilinmektedir. Eser, "*Zübdei Akâid Nuhbetü Fevâid*"³⁴ ismiyle Hasan b. Ömer es-Sunkuri tarafından Osmanlıcaya çevirisi yapılmış ve 1281/1964 tarihinde basılmıştır.³⁵ Sunkuri'nin bu eserinde yer alan bazı bilgilerin *Camîu'l-Mütun* ile zaman zaman uyuşmadığı da görülmektedir. Dolayısıyla ese-

24 Geniş bilgi için bkz., Koçoğlu, Kıyasettin, "Hasan b. Ömer es-Sunkûrî'nin Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevâid'inde "Hey'et'l-Kalîp Şeceretü'l-İman ve Şecertü'l-Niran" Modeli", *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 7, S. 2, İstanbul, 2010, ss.(321-333).

25 Aydoğdu, *19 YY. Osmanlı Toplumunda...*, s. 64-65.

26 Dârü't-tibâati'l-âmire, İstanbul, H. 1273/1856. 144 s. Eserin Nüshası İSAM Kütüphanesi Dem. No: 014233 de kayıtlıdır.

27 Bedir Yayınevi, İstanbul (trz).

28 *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trz), Bedir Yayınları, İç Kapak.

29 *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trz), s. 4, 24, 74.

30 Krş., *Camîu'l-Mütun* (Şerh), s. 2; *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trz), s. 27.

31 Bk., Tercüme metinde "Mâtürîdîlere yani bize göre" şeklinde geçerken, asıl metinde "bize göre" şeklindedir, Mâtürîdî geçmemektedir. Bir başka yerde "Ashabımızdan Kadı Ebu Bekir" ifadesi Mâtürîdî Mezhebinden Kadı Ebu Bekir" şeklinde tercüme yapılmıştır. *Camîu'l-Mütun*, s. 1, 4, 8; *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trz), s. 27, 30, 38.

32 *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trz), s. 27.

33 Aydınli, Osman, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Yayınevi, I. Baskı, Çorum, 2008, s. 200-201.

34 *Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevâid*, çev. Hasan bin Ömer es-Sunkurî, -Taş bs.- İst.: İsmail Hakkî'nin Litografya Destgahı, 1281/1865.

35 Eserin el yazması nüshası İSAM kütüphanesinde, Demirbaş No: 178161 no da kayıtlıdır.

rin Gümüşhanevî'nin "*Netayicu'l-İtikat*" isimli eserini ne kadar yansıttığı ayrı bir çalışmanın konusu yapılarak netleştirilmesi Gümüşhanevî hakkında yapılan çalışmalar açısından önem arz etmektedir.

İslam Mezhepleri tarihi açısından eserlerin yazılış sebeplerinin bilinmesi, yazarın meseleye bakışının tespiti ve yaklaşımlarının doğru anlaşılması açısından önem arz etmektedir. İlk dönem İslam Mezhepleri Tarihi klasik eserlerinden Makâlât, Fırak ve Mîlel-Nihal türü eserlerin önemli özelliklerinden biri yazarlarının belli bir mezhebin görüşünü savunmak veya reddetmek amacıyla kaleme almış olmalarıdır. Bu durum eserlerin nesnellğine gölge düşürürken karşıt kabul ettikleri fırkalar hakkında verdikleri bilgilerin de dikkatlice kullanılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Zikredilen eserlerin bahsedilen özelliklerine rağmen tarihsel olarak değerleri tartışmasız ortadadır. Çünkü ilk döneme en yakın eserler olmalarının yanında o dönemin tartışmalarının üslubu ve mahiyeti hakkında da önemli bilgiler içermektedirler. Bu konuda önemli örneklerden birisi Abdulkahir el-Bağdadi'nin "*el-Fark Beyne'l-Fırak*" isimli eseridir. Müellifin eserinin başında "ben bu eseri Ehl-i Sünnetin hak diğerlerinin batıl olduğunu ortaya koymak için yazdım."³⁶ ifadesi eserde diğer mezheplerin fikirlerine baştan oluşan öznel bakışı yansıtmaması açısından dikkat çekicidir.

Gümüşhanevî'nin de eserini kaleme alış sebebinin bilinmesi önem arz etmektedir. Bunu; "talebelerimin bir kısmı benden "elfaz-ı küfür, amellerin ve itikadın tashihi hususunda bir eser telif etmemi istediler. Bir istihare neticesinde böyle bir çalışma yapmaya karar verdim..."³⁷ şeklinde ifade etmektedir. Bu ifadelerden İslam açısından insanların inanç ve amellerindeki küfre düşen hadiselerin ya da fikirlerin tespitine yönelik bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır. Burada bir tarafa eğimli duruş söz konusu olsa bile verdiği bilgilerin sıhhati, yorum ve değerlendirmelerindeki isabet veya isabetsizliği onun asıl değerini oluşturmaktadır. Ayrıca dönemin önemli problemlerinden birisinin "küfür lafızlarının" oluşturduğunu da ortaya koymaktadır. Elfaz-ı Küfr temel kaynaklarda akâid meseleleri içerisinde önemli görülen konulardandır. Bu açıdan Gümüşhanevî'nin meseleye yaklaşım şekli ve temellendirmeleri önemlidir.

İslam Mezhepleri Tarihi açısından Gümüşhanevî'nin eserinde zikrettiği bilgilerin niteliği ve sıhhati kadar bilgilerin kullanılış ve yorumlanış şekli de önemlidir. Yani değerlendirdiği kişi ve görüşleri parçacı mı yoksa tümel bir bakışla mı ele aldığı, hangi tarihsel geleneğin temel fikirlerine dayandığı ve neleri öne çıkardığı önemlidir. Çalışmamızda Gümüşhanevî'nin fikirleri, doğru-yanlış testine tabi tutulmayıp, İslam Mezhepleri Tarihçiliği açısından ne ifade ettiği ile ilgilenecektir. Bu bağlamda *Câmiu'l-Mütûn* isimli eserde yer alan mezhep tasnif sistemi ve değerlendirmede kullandığı temel argümanlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

"Bu ümmete, Nebiyy-i Zışan'ın sünnetini ve hayat tarzını, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat yolunu tebliğ eden, ona tabi olmak sureti ile de iki cihan saadetine ulaşan Ashab-ı Kiram'dan Allah razı olsun"³⁸ diyerek eserine başlayan Gümüşhanevî, sistematik olmamakla birlikte, İslam Mezhepleri Tarihi temel kaynaklarında yer alan başlıca mezheplerden bahsetmektedir. Tasnifinin temelinde 73 Fırka hadisi yer almaktadır.³⁹ Bu tasnifin Eş'ari geleneğinde kendini iyice ortaya koysa da⁴⁰ Mâturîdî'nin takipçilerinde de Eş'ari geleneğindeki gibi sistematik olmasa da kullanıldığı bilinmektedir.⁴¹ Gümüşhanevî'nin, daha sonra geniş şekilde de işleneceği gibi

36 el-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev., Prof. Dr. Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s. XXX, 1.

37 *Camiu'l-Mütun*, s. 1-2; *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trz), s. 26.

38 *Camiu'l-Mütun*, s. 1.

39 Geniş bilgi için Bkz., Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Hadisi*, Rağbet Yay., İstanbul., 2010, s. 15-19.

40 Krş.: eş-Şehristânî, Muhammed Abdulkahir, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev., Prof. Dr. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005; el-Bağdâdî, age., II,III ve VI. Kısım.

41 El-Pezdevi, İmam Ebu'l-Yusr, *Usuli'd-Din*, Thk., Dr. Hans Peter Lins, Kahire, 1424/2003, s. 249, 262.

bu sistemi tam kullanmamasında, kitabın yazılış amacı ve içeriği etkili olabileceği gibi kendisini konumlandığı Hanefî - Mâtûrîdî geleneğinin de etkisi olduğu düşünülebilir.

Mezhepleri Tasnifi

Eserin genelinde yeri geldikçe mezheplere ve onların fikirlerine yer veren Gümüşhanevî, mezheplerin tasnifi ile ilgili asıl bilgileri kitabın ikinci bölümünde vermektedir. Öncelikle kitabın telif amacına uygun olarak küfrün çeşitleri üzerinde durmakta ve üç kısımda mutalaa etmektedir:

Cehlî Küfür: Kâfirlerin ve cahillerin küfrü

İnkârî ve İnâdî Küfür: Firavun ve ona benzeyenlerin küfrü

Hükmi Küfür: Şer'an iman edilmesi gereken şeyleri tahrif etmekten dolayı oluşan küfür.

Gümüşhanevî, mezhepleri tasnifine esas olarak bu üçüncü grubu yani Hükmi Küfrü kullanmakta ve ona göre tasnifini şekillendirmektedir. Fırkaları, temelde hak ve dalalette/sapık fırkalar olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁴² Gümüşhanevî, dalalette olan fırkaları asıl metinde "İslam Fırkaları yedi tanedir" şeklinde vermekte ve Şerh bölümünde de bunları Mutezile, Şia, Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriye, Müşebbihe⁴³ olarak zikretmektedir. "Sapık Fırkaların Halleri" başlığı altında ise bunlarla bağlantısını kurarak ve bir kısmını da kurmayarak Kaderiyye, Keysânîyye, Rafiziler, Yezîdiler, Şeytânîyye, Mutezileden bir grup, Cebriyye, Rafizilerden Hz. Ebu Bekir ve Ömer'i tekfir edenler ve lanet edenler, Mücessime, Cehmiyye, Kerrâmîyye ve isimlendirmeden fikirlerini zikrettiği bazı fırkalar bulunmaktadır.⁴⁴ Gümüşhanevî'nin yaptığı bu tasnif, isimlendirmesinde kullanmasa da, İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında yer alan "73 Fırka Hadisi" esasında geliştirilen, İslam'dan kaynaklanarak ortaya çıkan sapık fırkalar başlığı altında yer alan fırka tasnifine uymaktadır. Ancak Gümüşhanevî, "Kafir-Mürted ve Zındıklar" olmak üzere üçüncü bir grup olarak da Muattla, Dehriyye, Deysâniler, Karmâtiler, Batnîler, Cenâhiler, Hulûliyye, Hurremiler, Bezîğiler, Beyâniler, Gurâbiler, Anberiyye, Ubeydiler ve İsmaililer gibi fırkalardan bahsetmektedir⁴⁵. Bunların arasında da başlangıçta zikredilen sapık fırkalar ile bağlantısını kurulanlar ya da temel eserlerde onlar ile bağlantılı oldukları ifade edilenler olduğu gibi İslam dışı oluşumlarında yer aldığı görülmektedir. Bunlar ayrı ayrı ele alınacaktır.

I. Fırka-i Naciye

Gümüşhanevî, bu fırkaları "Onlar benim ve ashabımın yolunda yürüyenlerdir" hadisinde zikredilenler olarak tanımlanmaktadır. "Hak Mezhep" olarak isimlendirdiği Fırka-i Nâciye'nin temel özelliğini, her türlü bidat ve ehl-i hevadan uzak ve sapık fırkaların itikatından salim olmak şeklinde belirtmekte ve üçe ayırmaktadır.⁴⁶

a) Eş'ariler: Gümüşhanevî, Fırka-i Naciye içerisinde kabul edip de Ehl-i Sünnet kavramı içerisine dahil etmediği bu fırka hakkında detay bilgiler vermemektedir. Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin liderliğini yaptığı Eş'arilik klasik kaynaklar içerisinde Ehl-i Sünnetin iki kolundan birisi olarak zikredilmektedir. Mâtûrîdî ile aynı dönemde yaşamış olmasına rağmen her ikisinin eserlerinde birbirlerinden bahsettiği henüz tespit edilememiştir.

42 *Camî'ü'l-Mütun*, s. 30.

43 *Camî'ü'l-Mütun*, s. 30.

44 *Camî'ü'l-Mütun*, s. 31-34.

45 *Camî'ü'l-Mütun*, s. 34-37.

46 *Camî'ü'l-Mütun*, s. 30.

Gümüşhanevî, Ehl-i Sünnet'in dört mezhebe şamil olduğundan bahsetmektedir.⁴⁷ Kanaatimizce detay isimlerini zikretmese de bununla Sünni Fıkhi mezhepler olan Hanefilik⁴⁸, Şafilik⁴⁹, Hanbelilik⁵⁰ ve Malikilikten⁵¹ bahsediyor olmalıdır. Yeri geldikçe bu mezhep ve önde gelenlerinden bahsedilmektedir. Ancak Fırka-i Naciye tasnifi daha çok Ehl-i Sünnet'in itikadî mezheplerini konu edinmektedir. Onların fıkhi boyutlarındaki fikir ve oluşumlarına da zaman zaman yer vermektedir. İmam Mâturîdî'nin Ebu Hanife'nin ashabından olduğunu bahsettiği gibi Eş'ariliğin Şafiliğe tabi olduğundan bahsetmektedir. Eş'ariliğin kendi içerisinde ikiye ayrıldığını, bunlardan birisinin sapık fırkalardan olduğunu ve mutlak anlamda Eş'ari olduklarını, diğerinin ise Hanefi Mezhebi tarafını tuttuğunu ve bunlar Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve onun ashablarından oluştuğundan bahsetmektedir. Şafi ile Hanefi mezhebi arasında usulde 73 meselede ihtilafın olduğunu söyleyen⁵² Gümüşhanevî'nin buradaki Eş'arî ayrımı üzerinde durulması gerekmektedir. Kanaatimizce bidat içerisinde gördüğü kısmının Eş'ari'nin Mutezile'den ayrılmadan önceki durumu ve o döneminde tabi olanlar için kullanılmaktadır. Diğer kısmı ise Mutezileden ayrıldıktan sonraki hali ve ashabı için olsa gerektir. Ancak bu durumda da metin içerisinde Eş'ari ve Eş'ariliği nasıl kullandığına, aralarında yapılan bir ayrımın olup olmadığına bakmak gerekecektir.

Gümüşhanevî, Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî⁵³, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî⁵⁴Eş'arî⁵⁵ şeklinde kuruçuya ithafen isimlendirmeler yapmasının yanı sıra, Eş'ariyye⁵⁶ Eş'â'ire⁵⁷ şeklinde geleneğe ve Bazı Eş'â'ire⁵⁸ şeklinde de geleneğin bir kısmına atfen isimlendirmeler yapılmaktadır. Eş'ari'ye atfedilen fikirleri zikrederken zaman zaman diğer fırkalarda olduğu gibi karşılaştırmalar yapılmaktadır. Eş'ari'nin görüşlerini de Mutezile ve "bize göre" dediği Mâturîdî ve Mâturîdîliğin görüşleri ile birlikte sunmaktadır. Gümüşhanevî'nin Eş'arî'ye atfettiği fikirlerin bazıları şunlardır:

Allah'ın bilinmesi, Mutezileye göre akılla, Eş'ariye göre marifetle gerçekleşir ve Gümüşhanevî'nin bize göre dediği Mâturîdî'ye göre ise Kur'an Allah'ı bize zaten bildirmiştir.⁵⁹

Allah'ın zati sıfatlarını bilmeyen birisinin cehaleti onu imansız etmez.⁶⁰ Allah'ın vücut sıfatı da sadece bir sıfattır.⁶¹

Eş'arî, insanların fiillerindeki durumu hakkında cebr-i mutavassıt olan görüşe yakındır,⁶² kulun kudretinin fiilin ortaya çıkmasında hiçbir katkısı yoktur,⁶³ kendilerine tebliğ ulaşmayan kişiler Mutezile ve bazı Hanbelilerin dediği gibi sorumlu olmazlar.⁶⁴

47 *Camîu'l-Mütun*, s. 16.

48 *Camîu'l-Mütun*, s. 3, 4, 7, 13, 16, 22, 50, 51, 89, 93, 95, 99, 102, 106, 113, 114, 122, 126, 136.

49 *Camîu'l-Mütun*, s. 4, 37, 47, 51, 69, 75, 78, 91, 98,106, 107, 109, 111, 121, 125, 133.

50 *Camîu'l-Mütun*, s. 17, 28, 52, 59, 106.

51 *Camîu'l-Mütun*, s. 37, 42, 43, 50, 51, 58, 64, 72, 75, 111.

52 *Camîu'l-Mütun*, s. 16.

53 *Camîu'l-Mütun*, s. 8, 70.

54 *Camîu'l-Mütun*, s. 40.

55 *Camîu'l-Mütun*, s. 2, 12, 13, 14, 16, 19, 40, 139.

56 *Camîu'l-Mütun*, s. 28.

57 *Camîu'l-Mütun*, s. 32.

58 *Camîu'l-Mütun*, s. 29.

59 *Camîu'l-Mütun*, s. 2.

60 *Camîu'l-Mütun*, s. 40.

61 *Camîu'l-Mütun*, s. 12-13.

62 *Camîu'l-Mütun*, s. 14.

63 *Camîu'l-Mütun*, s. 19.

64 *Camîu'l-Mütun*, s. 28.

İsim, tesmiye ve müsemma birbirinden farklıdır,⁶⁵ Gümüşhanevî'ye göre bu konuda Fahreddin Râzî'nin Mevâkif isimli eserinde geniş malumat vardır.⁶⁶

Gümüşhanevî'ye göre Eş'ari'nin bidat ve heva ehli hakkındaki görüşü Malikî'deki gibi net değildir.⁶⁷

Eş'ari'nin fikirlerine karşı eleştirel bir üslup ve alternatif fikirler ileri süren Gümüşhanevî, Eş'ariliğe karşı uzak bir duruş sergilemektedir.

b) Selef Muhaddisleri (es-Selefü mine'l Muhaddisin): Gümüşhanevî'nin Fırka-i Nâciye içerisinde kabul edip, Ehl-i Sünnet içerisinde sokmadığı bu fırka hakkında detay bilgiler vermemektedir. Eş'arilikte olduğu gibi Gümüşhanevî'nin bu tasnifi yapmasında Mâtürîdî veya Mâtürîdîye temsilcilerinin yapmış olduğu eleştiriler etkili olabilir. Örnek olarak Mâtürîdî, Kitabu't-Tevhid ve Tevilatu'l-Kur'an isimli eserlerinde "Haş(e)viyye"⁶⁸, "Ashâbu'l-Hadis"⁶⁹, ve "Ashabu'l-Hadis"⁷⁰ in kollarından kabul edilen "Ashabu's-Zevahir"⁷⁰ ve "Ashâbu'z-Zahir"⁷¹ olarak zikrederek bazı konularda onlara eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Gümüşhanevî'nin "Selef Muhaddisleri" ismini başka yerde kullandığını tespit edemedik ancak halef/selef ayrımını yaptığı görülmektedir. Bu isimlerden ve aralarındaki farklardan bahsedilen yerlerde⁷² Selef Muhaddislerinden olan seleften ziyade geçmişteki büyükler anlamında kullanılmaktadır.⁷³

c) Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat: Dört fıkhi mezhebin hepsine şamil olarak Ehl-i Sünnet denildiğini söyleyen Gümüşhanevî, Fırka-i Nâciye içerisinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaati Eş'arilik ve Selefî Muhaddislerden farklı olarak konumlandırmaktadır. İmam Mâtürîdî ile ilgili bilgileri verirken onu "Şeyhu'l İmamı'l-Kâmil" olarak niteler ve "O, İmamımız Ebu Hanife'nin ashabındandır" demektedir.⁷⁴ Eserde geçen "imam" isimlendirmesi de Mâtürîdî için kullanılması muhtemeldir ki, eserin tercümesinde bazen "Mâtürîdî" olarak tercüme edildiği görülmektedir.⁷⁵ Eserin içerisinde "Mâtürîdî'ye Göre İnanç Esasları" başlığı altında onun Kur'an'ın yaratılmış oluşu, istitaat ve büyük günah gibi temel kelâmî meselelerin yanı sıra, nazar, nasların zahirine göre hüküm vermek, kitap sünnet icma gibi usul meselelerindeki görüşlerini ele alıp aktarmaktadır.⁷⁶ Fikirlerini temellendirmede Ebu Hanife⁷⁷ ve İmam Maturidî'nin⁷⁸ yanı sıra Fahru'l-İslam (el-Pezdevi)⁷⁹ ve Neseî⁸⁰, İmam Muhammed,⁸¹ Ebu Yusuf,⁸² Evzâî,⁸³ Bezzâz,⁸⁴

65 *Camîu'l-Mütun*, s. 29.

66 *Camîu'l-Mütun*, s. 8.

67 *Camîu'l-Mütun*, s. 72.

68 Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Yay. Haz. Prof Dr. Bekir Topaloğlu-Dr. Muhammed Aruçi, İSAM Yay, Ankara, 2003. ss. 506, 507, 508, 530, 609, 613, 614, 618, 627.

69 Mâtürîdî, Ebi Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Es-Semerkandi, *et-Tevîlât*, Topkapı Sarayı, Medine Kısmı, Rakam 179, v. 519b.

70 Mâtürîdî, *Te'vilât*, v. 373a.

71 Mâtürîdî, *Te'vilât*, v. 374b, 379a.

72 *Camîu'l-Mütun*, s. 42.

73 *Camîu'l-Mütun*, s. 39, 71.

74 *Camîu'l-Mütun*, s. 16.

75 *Camîu'l-Mütun*, s. 40, 57.

76 *Camîu'l-Mütun*, s. 17-30.

77 *Camîu'l-Mütun*, s. 3,4.

78 *Camîu'l-Mütun*, s. 7, 17.70.

79 *Camîu'l-Mütun*, s. 4.

80 *Camîu'l-Mütun*, s. 31.

81 *Camîu'l-Mütun*, s. 42, 54, 69, 89, 99, 104, 105, 109, 118, 125, 131.

82 *Camîu'l-Mütun*, s. 37, 50, 89, 99, 101, 105, 109, 112, 113, 114, 115, 120, 123, 126, 130, 133, 137.

83 *Camîu'l-Mütun*, s. 51.

84 *Camîu'l-Mütun*, s. 33, 37, 38, 39, 40, 54, 59, 73, 88, 92, 98, 121, 128, 102, 105, 108, 114, 116, 117, 122, 123, 125, 134, 135, 138, 139.

Aliyyü'l-Kârî,⁸⁵ Tahavî,⁸⁶ Haniye,⁸⁷ Halimî,⁸⁸ Sahib-i Sev'adu'l-Azam,⁸⁹ Ebu Bekir el-Belhî⁹⁰ gibi geleneğin önemli kişilerinden istifade etmektedir. Ayrıca Gümüşhanevî'nin Eş'ari ve Selefi Muhaddisleri eleştirmesi ve savunduğu fikirlerden de Ehl-i Sünnet ile Hanefi-Mâtürîdî geleneğini kastettiği anlaşılmaktadır.

Gümüşhanevî, Ehl-i Sünnet kavramını Ehl-i Sünnet⁹¹, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat⁹² şeklinde birkaç yerde kullanmaktadır. Onlara atfedilen fikirler özetle şöyledir: İman ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin yolunun öğrenilmesi önemlidir ve farzdır⁹³, Hz. Peygamberin övdüğü gibi bütün sahabe tezkiye edilir ve övülür. Ali ve Muaviye arasındaki mesele ictihadi bir durumdur. Bunun aksini iddia edenler doğru yoldan sapmış olurlar.⁹⁴ "Allah'ın vasfı var ama sıfatları yok" diyenler tekfir edilemez.⁹⁵ Mürcie'nin kafir ve müminlerin bütün işleri hakkındaki hükmün ahrete irca edilebileceği görüşü Ehl-i Sünnetin hilafıdır.⁹⁶ Büyük günah işleyen kişi, Mutezile ve Mürcienin görüşlerinden farklı olarak Ehl-i Sünnet'e göre mümindir, günah işlediğinden dolayı fasık denilebilse de mutlak anlamda da fasık değildir.⁹⁷ Livata Mutezileye göre kebâir ise de Ehl-i Sünnete göre masiyettir.⁹⁸

Burada zikredilen görüşler, kaynaklarda Ehl-i Sünnete atfedilmektedir. Gümüşhanevî'nin, Eş'ari ve Selefi Muhaddislere karşı Ehl-i Sünnet'in görüşlerini sahiplenir ve savunur bir üslup kullandığı dikkat çekmektedir.

II. Sapık Fırkalar

Gümüşhanevî'nin Sapık Fırkalar olarak isimlendirdiği yedi ana fırkanın alt kolları ile ilgili verdiği fırkaların toplamı 72'ye ulaşmaktadır.⁹⁹ "Sapık Fırkaların Halleri" başlığı altında bu ana fırkalar ile bir kısmının bağlantısını kurduğu ve bir kısmının da kurmayarak zikrettiği ve isimlendirdiği mezheplerin yanı sıra sekiz tanesini de isimlendirmeden sadece fikirlerini zikrederek değerlendirmektedir.¹⁰⁰ Burada, Gümüşhanevî'nin birbiriyle bağlantısını kurduğu fırkalar anlam bütünlüğü oluşması açısından bir arada ve alt başlıklar halinde zikredilmeye çalışılacaktır. Her hangi bir mezheple irtibatını kurmadığı fırkalar ise ayrı ele alıp değerlendirilecektir.

Gümüşhanevî'nin tasnifinde daha ziyade "küfre düşme" noktalarından hareket edildiğinden Milel-Nihal ve Fırak kitaplarındaki gibi bir düzen bulunmamaktadır. "Sapık" olarak tanımlanan fırkaların görüşleri bir bütünlük içerisinde ele alınmayıp küfür veya bidat ile olan ilişkileri bağlamında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla fırkalar bu yönleriyle öne çıkarılmış olmaktadır. Öne çıkan fikirleri bağlamında "Ehl-i Küfür" tanımlaması yapılmakta ya da küfre düştüğü belirtilmektedir. Hakkında nassın sabit olmadığı ya da ihtilafı olan konularda ise "küfür"den ziyade "bidat" kavramı kullanılıp "Ehl-i Bidat" olarak isimlendirilerek hükmün hafifletildiği görülmektedir. Eserde zikredilen sapık fırkalar ve öne çıkan görüşleri şöyledir:

85 *Camîu'l-Mütun*, s. 45, 50, 53, 54, 58, 59, 61, 70, 75, 76, 78, 102.

86 *Camîu'l-Mütun*, s. 40, 77, 91, 131.

87 *Camîu'l-Mütun*, s. 33, 40, 59, 89, 95, 101, 106, 108, 113, 116, 117, 127.

88 *Camîu'l-Mütun*, s. 91.

89 *Camîu'l-Mütun*, s. 17, 23.

90 *Camîu'l-Mütun*, s. 53, 74, 75.

91 *Camîu'l-Mütun*, s. 22, 32, 30, 35, 40, 63,69.

92 *Camîu'l-Mütun*, s. 26, 39.

93 *Camîu'l-Mütun*, s. 39, 30.

94 *Camîu'l-Mütun*, s. 26.

95 *Camîu'l-Mütun*, s. 40.

96 *Camîu'l-Mütun*, s. 32.

97 *Camîu'l-Mütun*, s. 22.

98 *Camîu'l-Mütun*, s. 69.

99 *Camîu'l-Mütun*, s. 30.

100 Geniş bilgi için bk., *Camîu'l-Mütun*, s. 79-80.

A) Mutezile: Gümüşhanevî'nin fikirlerine en çok yer verdiği mezheptir. Bu mezhebi, Ehl-i Adl ve't-Tevhid¹⁰¹, Mutezile¹⁰², Bazı Mutezile¹⁰³ ve Umum Mutezile¹⁰⁴ şeklinde isimlendirmektedir. Gümüşhanevî onlar ile ilgili görüşlerin bir kısmını İmam Mâturîdî'ye dayandırmaktadır. İmam Mâturîdî'nin onların görüşlerinin Vasıl b. Ata ve ona tabi olan ve Hasan Basrî'nin talebesi Amr b Ubeyd tarafından serdedildiğini, Harun Reşid zamanında ise Ebu Huzeyl Allaf'ın ortaya çıktığını ve mezhebin beş esasını oluşturduğunu¹⁰⁵ söylediği ifade edilmektedir. Gümüşhanevî'nin Mutezile'ye atfettiği bazı fikirle şunlardır:

“Allah'ın akılla bilinebilir.¹⁰⁶

İmanın bütün şartlarını bilip dil ile ikrar ve kalp ile tasdik etmedikçe kişi mümin olmaz, mukallit mümin değildir ve yeri küfür ve iman arasında bir yerdir.¹⁰⁷

Büyük günah işleyenler ne kafir ne de mümindir, iki şey arasında bir yerdedir.¹⁰⁸ Onlar tövbe etmeden ölürlerse ebediyen Cehennemde kalacaklardır. Gümüşhanevî bu görüşlerinden dolayı Mutezileyi “ehli bidat”ten saymaktadır.¹⁰⁹

Arş ve kürs Allah'ın ilmidir.¹¹⁰ Kur'an'da geçen el, nefis gibi Allah'a izafe edilen isimlere kudret, nimet gibi manalar vermek Allah'ın sıfatlarına halel getirir¹¹¹, dolayısıyla Allah'ın sıfatları yoktur.¹¹² “Basar” sıfatı olmadığından Allah hiçbir şeyi göremez.¹¹³

Allah (CC) şerri takdir etmez ve onunla hükmetmez. Eğer şer ile hükmeder sonra da azap ederse zulüm etmiş olur ki, Allah zulümden münezzehtir.¹¹⁴ Şerri Allah yaratmaz¹¹⁵

Ru'yet¹¹⁶, kabir azabı, mizan, havz ve şefaata yoktur.¹¹⁷

Şeytanın insana tesiri yoktur, insanlara vesvese vermez. İnsana vesveseyi nefis verir, cin de şeytan gibidir, vesvese vermeye gücü yetmez.¹¹⁸

Velilerin kerametleri batıldır, evliyanın kerameti hak olsaydı, mucizeler olmaması gerekirdi,¹¹⁹ tebliğ olunmayan kimseler mazurdurlar¹²⁰

İsim müsemmadan başkadır.¹²¹

Gümüşhanevî, yukarıda özetle bahsettiği ve eleştirdiği fikirlerle Mutezileye diğer fırkalardan daha fazla yer verdiği görülmektedir. Bahsedilen bu fikirler Mezhepler Tarihi ve Kelâm kitaplarında Mutezilenin yaygın görüşleri olarak zikredilmektedir.

101 *Camîu'l-Mütun*, s. 16.

102 *Camîu'l-Mütun*, s. 2, 3, 13, 15, 19, 21, 22, 23, 28...

103 *Camîu'l-Mütun*, s. 21.

104 *Camîu'l-Mütun*, s. 4.

105 *Camîu'l-Mütun*, s. 7.

106 *Camîu'l-Mütun*, s. 2.

107 *Camîu'l-Mütun*, s. 3, 4,

108 *Camîu'l-Mütun*, s. 22.

109 *Camîu'l-Mütun*, s. 33.

110 *Camîu'l-Mütun*, s. 7.

111 *Camîu'l-Mütun*, s. 13.

112 *Camîu'l-Mütun*, s. 31.

113 *Camîu'l-Mütun*, s. 32.

114 *Camîu'l-Mütun*, s. 16.

115 *Camîu'l-Mütun*, s. 31.

116 *Camîu'l-Mütun*, s. 17.

117 *Camîu'l-Mütun*, s. 21, 56.

118 *Camîu'l-Mütun*, s. 23.

119 *Camîu'l-Mütun*, s. 25.

120 *Camîu'l-Mütun*, s. 28.

121 *Camîu'l-Mütun*, s. 29.

b) İshakiyye: Gümüşhanevî'nin Gulat Şia'dan diye nitelediği İshakiyye'nin "Allah'ın her hangi bir şekilde tecelli edebileceği, şer cihetinde şeytanın, hayır cihetinde de meleklerin insan suretine girmeleri gibi Yüce Allah'ın da bazı kamil insanlar suretinde zahir olabileceği ve onlarda tam bir kudretin husule geleceği görüşlerini savunduklarını, Şiilerin kendi imamlarını örnek olarak verdiklerini ifade etmektedir.¹⁴⁰

c) Şeytaniyye-Numaniyye: Gümüşhanevî, Muhammed b. Numan ismine Şeytaniyye ve Numaniyye olmak üzere iki fırka atfetmektedir. Her ikisini Şia'nın veya Rafizilerin, ayrıca Numaniyyeyi Gulat Râfıza'nın bir kolu olarak görmektedir. Şeytaniyyenin "Allah ancak murad ve takdir ettiği zaman bilir, ondan önce bir şey bilmez" dedikleri için tekfir edildiklerini ve "Allah eşyanın yaratılmadan önceki durumunu bilmez" diyerek Allah'a cehalet isnad ettiklerini belirtmektedir.¹⁴¹ Numanyye'nin ise Yaratılmadan önce Allah eşyanın durumunu bilmediği ancak irade ettiği zaman bildiğini söyleyerek ona cehalet isnat ettikleri belirtmektedir.¹⁴² Bu ayrımın benzeri Bağdâdî ve Şehristânî arasında da bulunmaktadır. Bağdâdî, Şeytaniyye'yi İmamiyye'nin 14. fırkası ve Muhammed b. Numan er-Rafizî'ye tabi olanlar olarak zikretmektedir.¹⁴³ Şehristani ise Şia'nın alt kollarından kabul ettiği Galiyye'ye nispet etmektedir.¹⁴⁴

C) Rafiziler: Gümüşhanevî'nin sapık fırkalar arasında saydığı ancak Râfıza'nın Şia ile herhangi bir bağlantısından bahsetmemektedir. Bazı meselelerde ise yan yana ve farklı fırkalarımış gibi kullandığı da görülmektedir. Numâniler, Gurâbiler ve Cenâhilerle birlikte bir de Ravâfızın Gulat olanlarından bahsetmektedir. Onların "12 İmam" ile ilgili inançlarından bahsederek aynı kategorinin aşırı uçlarından gibi göstermektedir.¹⁴⁵ Gümüşhanevî, Rafizilerin ruhların tenasüh ettiklerine, öldükten sonra tekrar dirileceklerine, bir cesetten diğer cesede geçmek suretiyle ebedileştiklerine, Allah'ın ruhunun 12 İmama geçtiğine, 12 imamın ilah olduklarına, kayıp imamın yani Mehdi-i Muntazarın'ın bir gün çıkacağını beklediklerine, Mehdi gelinceye kadar emir ve nehiyleri yerine getirmeyi tehir ettiklerine, Cebrail (AS)'nin vahyi Ali'ye getireceğine, yanlışlıkla Hz. Muhammed (a.s)'a getirdiğine inandıkları için tekfirlerinin vacip olduğunu söyler.¹⁴⁶ Eserde 12 İmamın Hz. Ali soyundan olduklarını ve Mehdi geldiğinde bütün kötülüklerin yeryüzünden silineceğini, emir ve nehiylerin de kalkacağına inandıkları da belirtilmektedir.¹⁴⁷ Gümüşhanevî, Rafizilerden Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e küfredenler ve lanetleyenlerin kafir olduklarını, "Hz. Ali bu ikisinden üstündür" diyenlerin ise ehl-i bidat¹⁴⁸ olduğunu söyleyerek isim vermeden Rafizilerin alt kollarına da atıflarda bulunmaktadır. Gümüşhanevî'nin bahsettiği Rafizilerin diğer görüşleri şunlardır: Her birr ve fâcirin arakasında namaz kılınmayacağı ve mesh üzere meshin olmayacağı, çıplak ayağa mesh edilmesi gerektiği¹⁴⁹, ruyetin olmayacağı¹⁵⁰, velilerin kerametlerinin hak olamayacağı, aksi takdirde peygamberlerin mucizelerinin olmaması gerektiği¹⁵¹, va'id, azap ve ahiretin bazı hallerinin olmaması gerektiği,¹⁵² Rafizilerin çoğu Hz. Aliyi peygamberlikte Hz. Muhammed SAV ye ortak kabul ettikleri ve imamın nübü-

135.141).

140 *Camîu'l-Mütun*, s. 6. Krş., Şehristânî İshakiyye'ye Galiyye içerisinde yer vermektedir. (bk., *Milel*, s. 170).

141 *Camîu'l-Mütun*, s. 31-32.

142 *Camîu'l-Mütun*, s. 32.

143 Bağdâdî, *Mezhepler Arasında.*, s. 52.

144 Şehristânî, *Milel*, s.168-169.

145 *Camîu'l-Mütun*, s. 32.

146 *Camîu'l-Mütun*, s. 31.

147 *Camîu'l-Mütun*, s. 31.

148 *Camîu'l-Mütun*, s. 33.

149 *Camîu'l-Mütun*, s. 27, 33.

150 *Camîu'l-Mütun*, s. 17.

151 *Camîu'l-Mütun*, s. 25.

152 *Camîu'l-Mütun*, s. 44.

vvet ve hucet hususunda Resulullah'ın yerine geçtiği¹⁵³, hatta Rasulullah'tan sonra Hz. Ali'yi hilafet makamına getirmediklerinden dolayı Müslümanların hepsi delalettendir. Gümüşhanevî bu görüşlerinden dolayı onları tekfir etmektedir.¹⁵⁴

a) Gurabiler: Gümüşhanevî'ye göre bunlar Hz. Ali'nin peygamber olduğunu iddia eden Rafızilerdendir. Hz. Peygamber ile Hz. Ali iki karganın birbirine benzediği gibi benzediklerinden, Cebrail'in vahyi şaşırarak Hz. Peygambere getirdiğini iddia ettiklerinden dolayı "Gurabi" denildiği belirtilmektedir. Gümüşhanevî, Gurabilerin bu iddialarının büyük bir yalan olduğunu, Hz. Ali ile Hz. Peygamber (SAS) arasında en ufak bir benzerliğin olmadığını müdellel olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁵

b) Cenahiler: Gümüşhanevî, Rafızilerden bir grup olduklarını belirttiği Cenahiyye'nin Abdullah b. Muaviye b. Abdullah b. Cafer'in yolundan gittiklerini belirtmektedir. Ayrıca, Tayyara'nın da Cenâhiyye olarak isimlendirildiğini belirtmekte ve onların ruhların tenasühüne, Allah'ın ruhunun sırası ile Hz. Adem, Hz. Şit ve diğer Peygamberlere, sonra Hz. Ali'nin çocuklarına ve sonunda Abdullah b. Muaviye'ye intikal ettiğine, kıyametin olmadığına ve haram olan şeylerin hepsinin helal olduğuna inandıklarını belirtmektedir.¹⁵⁶

D) Hariciler: Gümüşhanevî'nin görüşlerine en çok yer verdiği fırkalardan bir diğeri de Hariciliktir. 20 grup olduklarını söylemektedir.¹⁵⁷ Onların Hz. Ali ile Muaviye arasında gerçekleşen tahkimden dolayı Hz. Ali'ye (r.a.) biat etmekten vazgeçtiklerini ve bundan dolayı İslam toplumundan ayrılan ilk grup olduklarını belirtmektedir. Hz. Ali'nin ikna etmek için onlara Abdullah İbn-i Mesud'u gönderdiği fakat netice alınamayınca onlarla savaştığını¹⁵⁸, kendilerinin dışındaki bütün Müslümanların kafir gördüklerini, başka bir yerde ise Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Talha, Hz. Zübeyr, Hz. Aişe ve kendileri dışında kalanlara kâfir dediklerinden dolayı küfürlerine hükmetmenin gerektiğini ifade eden Gümüşhanevî, büyük günah işleyenlerin kafir oldukları ve ebedi cehennemde olacakları¹⁵⁹, Hz. Osman'a buğz ettiklerinden dolayı tedip edilmeleri gerektiği¹⁶⁰, mesh üzere mesh caiz değildir¹⁶¹, amel imandandır,¹⁶² şeklindeki görüşlerine de yer vermektedir.

Yezidiyye: Gümüşhanevî'ye göre, Haricilerden bir fırka olan Yezidiyye'nin liderliğini Yezid b. Ünsiye yapmaktadır. Acem'den bir peygamberin çıkacağını, gökten bir kitap ineceğini ve Hz. Peygamberin ümmetini ortadan kaldıracağına inandıklarını belirten Gümüşhanevî, bu görüşlerinden dolayı tekfirlerinin vacip olduğu belirtilmektedir.¹⁶³

E) Mürcie: Gümüşhanevî, sapık fırkalar arasında saydığı Mürcie'yi beş gruba ayırmıştır ve onların bazı görüşlerine yer verip eleştirmiştir. Mürcie'ye atfettiği görüşlerden bazıları şunlardır: Günah işleyen kimse mümindir, muttakidir, ahirette azap görmez. İyi amel, küfürle bera-

153 *Camiu'l-Mütun*, s. 36.

154 *Camiu'l-Mütun*, s. 68.

155 *Camiu'l-Mütun*, s. 35. Krş., Bağdâdî, Gurabileri, İslam'a Mensup olmadıkları halde İslam'a Nispet Edilen Fırkalar arasından saymaktadır ve benzer fikirleri zikretmektedir. (bk., *Mezhepler Arasında*., s. 194-195).

156 *Camiu'l-Mütun*, s. 34. Krş., Bağdâdî, Cenahiyyeyi, İslam'a Mensup olmadıkları halde İslam'a Nispet Edilen Fırkalar arasından saymaktadır ve benzer fikirleri zikretmektedir. (bk., *Mezhepler Arasında*., s. 189-190).

157 *Camiu'l-Mütun*, s. 31.

158 *Camiu'l-Mütun*, s. 31.

159 *Camiu'l-Mütun*, s. 22, 31, 33.

160 *Camiu'l-Mütun*, s. 64.

161 *Camiu'l-Mütun*, s. 27.

162 *Camiu'l-Mütun*, s. 33.

163 *Camiu'l-Mütun*, s. 31. Krş., Bağdâdî Yezidileri Haricilerden kabul ettiği halde İslam'a Mensup olmadıkları halde İslam'a Nispet Edilen Fırkalar arasından saymaktadır. Benzer fikirlere yer vermektedir. (bk., *Mezhepler Arasında*., s. 216). Şehristânî ise aynı fikirler ile Hariciler içerisinde göstermektedir. (bk., *Milel*, s. 125.

ber fayda vermediği gibi kötü amel de iman ile birlikte zarar vermez.¹⁶⁴ İman, kalp ile marifet olmaksızın dil ile söylemektir.¹⁶⁵ Kafirler cehennemde azap görmezler ve burada müminler ile kafirler arasındaki fark, sadece müminler yiyip, içip eğlenmelerine karşın kafirler ise bunlardan mahrum olmasıdır.¹⁶⁶

Gümüşhanevî'ye göre Mürcie mezhebini şu görüşlerinden dolayı tekfir edilmelidir: Mümin ve kafirlerin durumunu Allah'a (cc) bırakırız, mümine Cennetlik, kafire de Cehennemlik diyemeyiz. Dünya ve ahiret Allah'ındır, iki âlemde de dilediğini mağfret eder, dilediğini de cezalandırır, iyi amellerimiz makbul kılınmış, kötü amellerimiz ise affedilmiştir. Ameller farz değildir, fazilettir, yapanlar için iyidir, yapmayanlara bir şey yoktur. Gümüşhanevî'ye göre bu görüşlerde olanlar kafirdir, müminler günahkarlarla dost olamaz, diyenleri ise ehl-i bidattir.¹⁶⁷

Gümüşhanevî, burada zikredilen üç farklı görüşün ikisini küfürle birisini bidatle isimlendirmektedir. Bu tasnif Mâtürîdî'nin "Zemmedilen Mürcie" ve "Medhedilen Mürcie" ayrımındaki zemmedilen kısımlardakiler tanımlamasına uymaktadır.¹⁶⁸

F) Cebriyye: Gümüşhanevî'ye göre Cebriye tekfir edilmelidir. Çünkü onlara göre kulun kudreti, kazanması ve tesiri yoktur, o cansız bir varlık gibidir, meydana gelen herhangi bir işte dahil yoktur. Hal böyle olunca kul emir ve nehye muhatap olmaktan da kurtulmuş olur.¹⁶⁹ Cebriyeye göre kul mümin ve kafir olmakta mecburdur,¹⁷⁰ Allah mümini mümin, kafiri de kafir olarak yaratmıştır¹⁷¹, muvaffakiyet ise fiilden sonradır.¹⁷²

G) Müşebbihe: Gümüşhanevî'nin üç yerde ve sadece atflar ile bahsettiğinden haklarında bir değerlendirme yapmak mümkün olamamaktadır.¹⁷³

H) Neccariyye: Gümüşhanevî'nin üç gruba ayırdığı Neccâriyye'yi Hüseyin b. en-Neccâr'a tabi olanlar olarak zikretmektedir. Allah'ın sıfatlarını inkar ettikleri, Kur'an-ı Kerim'i yazıldığı zaman cisim, okunduğu zaman araz olarak gördüklerinden tekfirlerini gerekli görmektedir.¹⁷⁴ Onların kabir azabı, mizan, havz ve şefaati kabul etmediklerini¹⁷⁵ de belirtmektedir.

I) Mücessime: Gümüşhanevî'ye göre bu mezhebi benimseyenler "Allah'ın hususi bir mekanı vardır, o da arştır", dedikleri için tekfir edilmeleri gerekir. Onlar bu görüşlerinde **Müşebbihe**, **Kerrâmiyye**, **Mutezile** **Cehmiyye** ile hem fikirdirler.¹⁷⁶

III. Kafir-Mürted ve Zındık Fırkalar

Gümüşhanevî'nin bu grupta zikrettiği fırkaların bir kısmı Bağdâdî tarafından "İslam'a Mensup Olmadıkları Halde İslam'a Nispet Edilen Fırkalar" arsında sayılmaktadır. Hulûliyye, Karmâtiler, Batıniyye, Cenâhiler, Gurâbiler¹⁷⁷ bunlardan bazılarıdır. Yine Gümüşhanevî'nin bu grup içerisinde sayıp ta Bağdâdî ve Şehristânî'nin İslam içi fırkalar arasında saydıkları da bulunmaktadır. Bu grupta zikrettiği fırkalar ve özet olarak görüşleri şunlardır;¹⁷⁸

164 *Camîu'l-Mütun*, s. 22, 33.

165 *Camîu'l-Mütun*, s. 23.

166 *Camîu'l-Mütun*, s. 29.

167 *Camîu'l-Mütun*, s. 30-33.

168 El-Mâtürîdî, Ebi Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Es-Semerkandi, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı, Medine Kısmı, Rakam 179, C. 2 (542b-1062b), s. 15.

169 *Camîu'l-Mütun*, s. 32.

170 *Camîu'l-Mütun*, s. 4, 33.

171 *Camîu'l-Mütun*, s. 14.

172 *Camîu'l-Mütun*, s. 20.

173 *Camîu'l-Mütun*, s. 7, 14, 33.

174 *Camîu'l-Mütun*, s. 31.

175 *Camîu'l-Mütun*, s. 20.

176 *Camîu'l-Mütun*, s. 33.

177 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklılıklar*, s. 175-240.

178 *Camîu'l-Mütun*, s. 33-37.

1. **Muattıla:** Rububiyeti inkar etmektedirler.¹⁷⁹
2. **İttihadiyye:** Allah'tan başkasına ibadet edilebileceğini savunmaktadırlar.¹⁸⁰
3. **Hululiyye:** Allah ile beraber başka bir şeye ibadet etmenin mümkün olduğunu savunmaktadırlar.¹⁸¹
4. **Dehriyye:** Uluhiyeti inkar etmektedirler.¹⁸²
5. **Deysaniyye:** Hayrı ve şerri farklı ilahların yarattığına inanmaktadırlar.¹⁸³
6. **Maniler:** Kendisinin peygamber olduğunu iddia eden Mani isminde bir zındık tarafından kurulmuş ve Deysânilerle aynı görüşü savunmaktadırlar.¹⁸⁴
7. **Sabiiler:** Maniler ile aynı görüştedirler. Meleklerle ibadet ederler. Hz. Nuh'un dininden olduklarını zannederler.¹⁸⁵
8. **Mecusiler:** Hayrı yaratan Yezdan ve şerri yaratan Ehriman (şeytan) olmak üzere iki yaratıcı olduğuna inanırlar ve ateşe taparlar.¹⁸⁶
9. **Karmâtiler:** Karmat bir köy ismidir. Liderleri Hamdan bu köydendir. İsmail b. Cafer es-Sadık'ın imam olduğunu iddia ettikleri için İsmailiyye mezhebindedirler. Allah'ın (cc.) yanına çıkılır, oturulur, konuşulur ve Allah bazı kimselere hulul eder dedikleri için kâfirdirler.¹⁸⁷ Gümüşhanevî, İbâhileri¹⁸⁸ ve Melâhideleri¹⁸⁹ de Karâmitadan kabul etmektedir.¹⁹⁰
10. **Batnîler:** Kur'an-ı Kerim'in zahirini kabul etmedikleri için kendilerine bu isim verilmiştir. Bunlara göre Kur'an-ı Kerim'in zahiri tekfirle dolu bir işkencedir. Kur'an-ı Kerim'in batını ise bu tekfirlerin reddini gerektirmektedir. Bunlara göre Kur'an-ı Kerim zahiri ile batını bir meyvenin kabuğu ile içi gibidir. Tenasühe inanırlar, Allah'a veled isnad ederler, Allah ile oturulur, konuşulur, hatta bazı insanlara hulul eder dedikleri için de kâfirdirler.¹⁹¹ Allah'ın sıfatlarını inkâr ederler.¹⁹² Cennet, Cehennem, haşir, sevap, ceza bize zahir olmayan gizli mana ve ruhani bir lezzettir, dedikleri içinde kâfirdirler.¹⁹³ Onlar, va'id, azap ve ahiretin bazı hallerini inkâr ederler.¹⁹⁴ Gümüşhanevî, Ashabu'l-Hulul ve Tenâsüh dediği fırkaları da Batniyyeden saymaktadır.¹⁹⁵
11. **Hişâmiler:** Gümüşhanevî'ye göre Hişam b. Hakem ve Hişam b. Salim'in ashabıdır. Allah'ın kadim olmadığına, hâdis olduğuna, cesedinin olduğuna ve bu cesedin bir tarafının beyaz bir gümüş parçası gibi parladığına, oturup kalktığına inandıkları için kafir olmuşlardır.¹⁹⁶

179 *Camîu'l-Mütun*, s. 35.

180 *Camîu'l-Mütun*, s. 33.

181 *Camîu'l-Mütun*, s. 34.

182 *Camîu'l-Mütun*, s. 34.

183 *Camîu'l-Mütun*, s. 34.

184 *Camîu'l-Mütun*, s. 34.

185 *Camîu'l-Mütun*, s. 34.

186 *Camîu'l-Mütun*, s. 20. Şehristânî, Mecusiler, Sabiileri, "Ehl-i Kitap'tan Olma İhtimali Bulunanlar" arasında saymaktadır. (*Milel*, s. 209-210) Maniler ve Deysanilere de Seneviyye altında yer vermektedir. (*Milel*, s. 222, 227).

187 *Camîu'l-Mütun*, s. 34.

188 *Camîu'l-Mütun*, s. 77.

189 *Camîu'l-Mütun*, s. 35.

190 Eş'arî, Karmâtileri Raftzanın on sekizinci kolu (*İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 57), Bağdâdî ise İslam'a Müntesip Olmadıkları Halde İslam'a Nispet Edilen Fırkalarından Batniyye içerisinde kabul etmektedir. (bk., *Mezhepler Arasında*, s. 220-223).

191 *Camîu'l-Mütun*, s. 34.

192 *Camîu'l-Mütun*, s. 33.

193 *Camîu'l-Mütun*, s. 36.

194 *Camîu'l-Mütun*, s. 43. Bağdâdî, Batnîleri, İslam'a Müntesip Olmadıkları Halde İslam'a Nispet Edilen Fırkalar arasında saymaktadır. (bk., *Mezhepler Arasında*, s. 176, 219-241).

195 *Camîu'l-Mütun*, s. 34.

196 *Camîu'l-Mütun*, s. 34-35. Bağdâdî, Hişamiyyeyi İmamiyyenin kollarından görmektedir. (bk., *age.*, s. 48-52). Şehristânî, ise

12. İseviye: Gümüşhanevî'ye göre liderleri Halife Mansur'un döneminde yaşamış Yahudi asıllı İsa b. İshak b. Yakup'tur. "Peygamberimiz (SAS) ile birlikte başka peygamberlerin de olabileceğine veya Hz. Peygamberden sonra peygamber gelebileceğine inandıkları için kâfirdirler. Ayrıca, Peygamberimizin sadece Araplara gönderildiğini iddia etmektedirler.¹⁹⁷

13. Cehmiye, Gümüşhanevî'nin tekfirini vacip görmediği fırkalardan birisidir. Onların görüşlerinden bazılarını zikretmektedir: Allah kelamının kadim olmadığı¹⁹⁸, kabir azabı, havz, hesap, mizan ve şefaatin olmadığı, azap melekleri, kabirdeki suallerin olmadığı¹⁹⁹ evliyanın kerametinin kabul edilemeyeceği, aksi takdirde Peygamberlerin mucizelerinin hak olmayacağı²⁰⁰ ismin müsemmadan farklı olduğu²⁰¹ gibi görüşleri savunmaktadırlar.²⁰²

14. Anberiyeye: Basra kadılığı yapmış Abdullah b. Hasan el-Anberi'ye mensup olduklarını belirten Gümüşhanevî, akîdeye ve akla taalluk eden meselelerde taklidi caiz gördüklerinden bahsetmektedir.²⁰³

15. Hurremiler, Beziğiler ve Beyaniler: İmam, nübüvvet ve hucet hususunda Resulullah'ın yerine geçer ve Beyan ve Beziğ ismindeki kişilere Peygamber dedikleri için Kâfirdirler.²⁰⁴

16. İbahiyeye: İnsanın hiçbir şeyle mükellef olmadıklarına inanırlar.²⁰⁵

17. Ravendiyye: Kalpte insanın cüzlere ayrılamayan bütün olduğunu söylemektedir.²⁰⁶

18. Kerramiyye Gümüşhanevî'nin Kafir, Mürted ve Zındık fırkalardan birisi olarak zikrettiği Kerramiyyenin şu görüşlerine yer vermektedir: "Rahman arşa istiva etmiştir" (Taha, 5) ayetindeki istiva, istikrar yani arş üzerine oturup yerleşme manasındadır.²⁰⁷ Allah'ın sıfatları cisimdir²⁰⁸, isim müsemmadan farklıdır²⁰⁹, iman, kalp ile değildir, dil ile söylemektir,²¹⁰ mesh üzere mesh olmaz²¹¹ ve kudret fiilden öncedir.²¹²

19. Dirariyye: Kudret fiilden öncedir.²¹³

20. Vucudiyye: Va'id, azap, kıyamet ahvali ve şeriatın bazı kısımlarını inkâr ederler.²¹⁴

¹⁹⁷ Şia içerisinde Galiyye'nin kollarından saymaktadır. İslam içi fırkalardan Sifatîyyenin alt kollarından saymaktadır. (bk. *Milel*, s. 167-168).

¹⁹⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 36. Krş., Bağdâdî, *Mezhepler Arasında*, s. 175, 216.

¹⁹⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 17.

²⁰⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 20, 21.

²⁰¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 25.

²⁰² *Camiu'l-Mütun*, s. 29, 33.

²⁰³ Eş'arî, Cehmiyyeyi, Mürcienin kollarından kabul etmektedir.(Bk., *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 137. Bağdâdî ise Sapık Fırkalar arasında zikretmekte (bk., *Mezhepler Arasında*, s. 156-157), Şehristânî, Cebriyenin kollarından birisi olarak kabul etmektedir. (*Milel*, s. 85-86)

²⁰⁴ *Camiu'l-Mütun*, s. 35.

²⁰⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 36. Krş., Bağdâdî, Hurramiyye'yi İslam'dan kaynaklanmayan fırkalardan Hulûliyye'den, (bk., *Mezhepler Arasında*, s. 198). Beziğiyeyi Hattabiyyenin bir kolu olarak görmektedir. (bk., *Mezhepler Arasında*, s. 192). Beyaniyye ise Gulat Rafzanın kollarından kabul edilmektedir. (bk., *Mezhepler Arasında*, s. 20).

²⁰⁶ *Camiu'l-Mütun*, s. 35.

²⁰⁷ *Camiu'l-Mütun*, s. 32. Eş'arî, Rafza Fırkaları içerisinde kabul etmektedir. (bk., *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 52.)

²⁰⁸ *Camiu'l-Mütun*, s. 7.

²⁰⁹ *Camiu'l-Mütun*, s. 6.

²¹⁰ *Camiu'l-Mütun*, s. 29, 33.

²¹¹ *Camiu'l-Mütun*, s. 23.

²¹² *Camiu'l-Mütun*, s. 33.

²¹³ *Camiu'l-Mütun*, s. 19. Bağdâdî, Kerrâmiyye'yi sapık fırkalardan görmektedir. (bk., *Mezhepler Arasında*, s. 160-168). Şehristânî, ise İslam içi fırkalardan Sifatîyyenin alt kollarından saymaktadır. (bk. *Milel*, s. 102-103).

²¹⁴ *Camiu'l-Mütun*, s. 19. Eş'arî'nin temel fırkalardan birisi olarak zikrettiği (*İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 230-231) Dirariyyeyi, Bağdâdî, Sapık Fırkalar arasında kabul etmektedir. (bk., *Mezhepler Arasındaki*, s. 158). Şehristânî ise Cebriyyenin alt kollarından birisi olarak kabul etmektedir. (*Milel*, s. 88).

²¹⁵ *Camiu'l-Mütun*, s. 43.

21. İsmailiyye: Gümüşhanevî, İsmailiyyeden direk olarak değil “Karmatiler ve Anberiy-ye’nin İsmailiyyeden olduğunu belirtirken yer vermektedir. İsmailiyyeyi de İsmail b. Cafer es-Sadık’ı imam kabul edenler olarak tanımlamaktadır.²¹⁵

22. Seneviyye Gümüşhanevî, iki yerde zikrettiği Seneviye’nin vahdeti inkar ettiklerini ve Zenadıkadan bir grubun Seneviyyeden olduğunu belirtmektedir.²¹⁶

Gümüşhanevî’nin “Kafir, Mürted ve Zındık Fırkalar”dan zikrettikleri arasında temel eserlerde Sapık Fırkalar arasında zikredilenler, İslam’dan olmadıkları halde İslam’a nispet edilenlerden ve başka dinlerden olan fırkalar bulunmaktadır. Bu karışıklık Gümüşhanevî’nin bakışından yani küfre düşme noktalarından hareketle tasnif etmesinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Çalışmamız sonucunda elde edilen ve incelenen verilerden anlaşıldığı kadarıyla Gümüşhanevî, mezhepleri 73 fırka hadisi temelinde tasnif etmektedir. Fırkaları, Fırka-i Naciye, Sapık/Dalle Fırkalar ve Kafir, Mürted ve Zındık fırkalar olarak üçe ayırmaktadır. Ona göre Fırka-i Naciye, Eş’ariyye, Muhaddis Selefiler ve Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ten oluşmaktadır. Buradaki üçüncü gruptakiler ile Hanefî-Mâturîdîler kastedilmektedir. Onun bu taksimi klasik tasniflerden farklılık arz etmektedir. Sapık Fırkalar ile İslam Mezhepleri kaynaklarındaki tasniflerde İslam’dan kaynaklanan ama görüşleri ile küfre ve bidate düşen fırkaları kastetmektedir. Bunlar Mutezile, Şia, Hâriciyye, Mürcie, Cebriyye, Müşebbihe, ve Neccâriyye ana başlıkları altında verilmektedir. Kafir, Mürted ve Zındık fırkalar da ise temel kaynaklarda İslam içi kabul edilmeyen, diğer dinlerden kaynaklanan fırkalara yer verilmektedir. Ancak Gümüşhanevî’nin burada zikrettiği Karmatiler, İsmailiyye, Hişâmiyye, Cenâhiler, Kerrâmiyye gibi fırkalar yine temel kaynaklarda İslam’dan kaynaklı ama sapık kategorisinde değerlendirilen fırkalar arasında yer aldığı görülmektedir.

İsmi zikretmeden bazı fırkalardan da bahseden Gümüşhanevî, yaptığı genel tasniflerinde sistematik ve detaylı bir bilgi vermek yerine, kitabın yazılış amacına uygun olarak küfre ve bidate düşen yönlerini öne çıkararak bilgiler sunmaktadır. Bundan dolayı zaman zaman tasnif ve kurduğu bağlantılarda problemler oluşmuş, tasnifin sınırları net olamamıştır.

Gümüşhanevî’nin tasnifinin Bağdâdî ve Şehristânî’nin verdiği bilgilerle uyum içerisinde olduğu, değerlendirmelerinde ise Hanefî-Mâturîdî etkinin hâkim olduğu görülmektedir. Ayrıca eserde yer alan mezhep tasnif ve yorumları ve öne çıkarılan görüşler, Gümüşhanevî’nin genel yaklaşımının kavranması açısından önem arz ederken, yaşadığı dönemin problemlerine ışık tutması açısından bu tasnifi anlamlıdır.

²¹⁵ Camiu’l-Mütun, s. 34-35.

²¹⁶ Camiu’l-Mütun, s. 7, 37.

Kaynakça

- Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, Haz. Necdet Yılmaz, İstanbul 1992
- Arslan, Ahmet Turan, "Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhanevî'nin Verdiği Bazı İcâzetnâmeler", Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, ss.109-119, Seha, İstanbul, 1992.
- Aydınlı, Osman, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı", Hititkitap Yayınevi, I. Baskı, Çorum, 2008.
- Aydoğdu, Rukiye, 19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü. SBE., Ankara, 2008.
- Büyük İslam ve Tasavvuf Önderleri Ansiklopedisi, Vefa Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Demirer, Macit, Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî (v. 1311/1893) ve Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. S.B.E., Konya, 2007.
- el-Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev., Prof. Dr. Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV Yayınları, Ankara, 1991.
- el-Kevserî, Mehmed Zâhid b. Hasan, *İrğâmü'l-Merîd*, İstanbul, 1328.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, Çev.: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.
- eş-Şehristani, Muhammed Abdulkarim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Çev., Prof. Dr. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Haz. M.Z.K., İstanbul 1983
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İzmir, 2004.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiü'l-Mütun fî Hakkı Envai's-Sıfati'l-İlahiyye ve'l-Akâidi'l-Mâturi-diyye ve'l-Elfâzi'l-Küfr ve Tashihi'l-A'mali'l-Acibiyye*, Dârü't-tibâati'l-âmire, İstanbul, H. 1273/1856. 144 s. Eserin İSAM Ktp., Dem.No: 014233 de kayıtlıdır.
- _____, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (Câmiu'l-Mütûn), Bedir Yayınları (Trz.).
- _____, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (Câmiu'l-Mütûn Tercümesi), Bedir Yayınları, İstanbul, 2010.
- _____, *Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevaid* / çev. Hasan b. Ömer es-Sunkûrî, Taş Baskı, İstanbul, İsmail Hakkı'nın Litografya Destegahı, 1281/1964.
- _____, *Büyük Dua Kitabı*, (Mecmuati'l-Ahzab'dan Seçme Dualar), terc., Ahmet Faik Arslantürkoğlu, İslamoğlu Yayınları No:49.
- _____, *Camii'l-Usul ve Eki*, Mütercim: Hüsameddin Fadiloğlu, İstanbul, 2007.
- _____, *Kırk Hadis*, Mütercim: Dr. Mehmed S. Bursalı, I. Baskı, Konya 2006.
- _____, *Müceddid Risalesi ve Vasiyetler*, Mütercim: Dr. Mehmed S. Bursalı, I. Baskı, Konya 2006.
- Gündüz, İrfan, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, Hayatı, Faaliyetleri, Eserleri ve Tesirleri" Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.
- _____, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı ve Halidiye Tarikatı, Seha Neşriyat, İstanbul 1984
- Kara, İsmail, "Gümüşhanevî Halifelerinden Şeyh Osman Niyazi Efendi", Büyük İslam ve Tasavvuf Önderleri Ansiklopedisi, İstanbul 1993
- Koçoğlu, Kıyasettin, "Hasan b. Ömer es-Sunkûrî'nin Zübdetü'l-Akâid Nuhbetü'l-Fevâid'inde "Hey'et'l-Kalîp Şeceretü'l-İman ve Şecertü'l-Niran" Modeli", Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, C. 7, S. 2, İstanbul, 2010, ss.(321-333)
- _____, *Mâturîdî'nin Mutezileye Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2005.
- Kummî-Nevbahî, Şii Fırkalar *Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, *Fıraku's-Şia*, Çevirenler: Hasan Onat - Sabri Hizmetli - Sönmez Kutlu - Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Es-Semerkandi *et-Tevilât*, Topkapı Sarayı, Medine Kısmı, Rakam 179.
- Mustafa Fevzî b. Numân, *Hediyyetü'l-Hâlidîn*, İstanbul, 1313.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Hadisi*, Rağbet Yay.İst., 2010.
- San, Sabri Özcan, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı Hakkında Kaynaklarda Bulunmayan Mahalli Tespitler ve Şahsi Tereddütlerimiz", Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.

VII

GÜMÜŞHANEVÎ VE TOPLUM

Bilgi Sosyolojisi Perspektifinden Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkabeleri
Cemile Zehra KÖROĞLU

Gümüşhanevî Dergâhından Osmanlı-Türk Modernleşmesine Bir Destek: Ömer Ziyaüddin Dağıştânî
Kadir GÜRLER

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî: Döneminin Osmanlısı ve "Zamanın Ruhu"nu Anlamak
Necmettin ALKAN

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Of'un Dinî-Sosyo Kültürel Yapısına Etkileri
Mehmet GÜNAYDIN

Uzak Geçmişten Gümüşhanevî'ye ve Gümüşhanevî'den Günümüze Bölgede
Halk Sufizmi-Halk Tebâbeti Bağlantısı
Yaşar KALAFAT

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretlerinin İktisadi Alandaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme
Emel İŞTAR

Bilgi Sosyolojisi Perspektifinden Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkabeleri

Cemile Zehra KÖROĞLU*

Özet

Bilgi sosyolojisi açısından değerlendirildiğinde menkabeler, yaşadıkları dönemin manevi önderleri olan ve toplumsal hayatın şekillenmesinde önemli roller üstlenen tasavvuf ve tarikat liderlerinin yaşam öykülerini ve üstün vasıflarını kaleme alan eserler olmaları dolayısıyla dönemlerinin tarihi, kültürel, sosyo-ekonomik, siyasi hayatıyla birlikte toplumun dini inanç, pratik, ritüel, örf, adet ve ananeleri hakkında bilgi sağlaması açısından da didaktik karaktere sahip, önemli veri kaynaklarıdır. Nakşibendi tarikatı, Halidiyye kolunun şeyhi, aynı zamanda Ziyaiyye kolunun da kurucusu olan Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin menkabeleri de bu bağlamda önem arz etmektedir. Nitekim Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî, Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecine girmiş olduğu bir dönemde, 1813-1893 yılları arasında yaşamıştır. Dönemin sosyo-kültürel ve siyasî konjonktürü bağlamında, Yeniçeri Ocağı'nın ve beraberinde Bektaşilik tarikatının da ortadan kaldırılması(1826), Nakşiliğin devlet eliyle desteklenmesi, neticesinde daha çok ilmiye sınıfı ve medrese mensupları arasından çıkan, tarikatın Hâlidî koluna mensup kimselerin her alanda nüfuz sahibi olarak önemli mevkilere yükselmesi, dikkate değer diğer önemli gelişmeler olarak değerlendirilebilir. Tarikatın siyasetle ilişkisiyle ilgili bu durum, bir dönem devlet otoritesine tehdit olarak algılanmış olsa da, son dönem padişahları olan Abdülmecit, Abdülaziz ve özellikle II. Abdülhamit'in, tarikatla yakın ilişkiler kurarak, Gümüşhanevî'nin sohbet ve derslerine katıldıkları görülmektedir. Bu da, devlet-tarikat ilişkilerinin toplumsal yapının şekillenmesinde oynadığı başat rolü göstermektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, kendisi de aynı tarikat geleneğine mensup, Gümüşhanevî'nin müritlerinden biri olan Mustafa Fevzi Efendi tarafından manzum olarak kaleme alınan Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî menkabelerinin, dönemin sosyolojik ve tarihi koşullarını ortaya koyan bir eser olmakla birlikte edebî olarak da özgün bir biyografi niteliği taşıdığı belirtilebilir.

Giriş

Arapça olarak, (nekabe) isabet etmek, bir şeyden bahiste bulunmak ya da haber vermek kökünden türemiş olan menkabe kelimesi sözlükte “övünülecek güzel iş, hareket” anlamına gelmektedir. Menkabe (menkıbe)kelimesi ve çoğulu olan menâkıb bu anlamıyla ilk defa, III. (IX.)yüzyıldan itibaren yazılmış olan hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in ashabının faziletlerine dair hadisleri içeren bölümlerin adı olarak (Kitâbü'l Menâkıb) kullanılmaya başlanmıştır.¹ Menkabe yahut menâkıb, tasavvuf tarihinde, sufilerin izhâr ettikleri harikulade olaylar demek olan kerametleri nakleden küçük hikâyeler anlamında ise IX. yüzyıldan itibaren kullanılmıştır. Pek yaygın olmamakla beraber, kerâmet kelimesinin çoğulu olan kerâmat'ın da menkabe veya menâkıb yerine kullanıldığı görülmektedir.²

Menâkıbnâmeler ise içerisinde menkabelerin yer aldığı eserlerdir. Temel unsuru keramet ve onu gösteren velîlerin yüceltilmesi olan menâkıbnâmeler, öncelikle sadece tarikat pirleri için yazılırken, zamanla tarikat içerisinde önemli yere sahip olan şeyhleri, tarikat silsilesinde

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 Şahin, Haşim, “Menâkıbnâme”, DİA, TDV Yayınları, Ankara 2004, c.29, s.112.

2 Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1992, s.27.

yer alan diğer sufileri ve şeyhin halifeleriyle şeyh ailelerini de içine alacak şekilde genişletilmiştir.³ “Menâkıbnâmelerde asıl amaç, esere konu olan velî ya da velîlerin yüceltilmesidir. Bunun yanı sıra, tanıtılan velî ya da velîlerin müridlerine yetişme aşamasında yol göstermek, manevî telkin ve destek sağlamak, menkabeti aktarılan velî vasıtasıyla tarîkatın tanıtım, yayılma, gelişme ve devamına katkıda bulunmak da gözetilen hususlar arasındadır.”⁴ Böyle olmakla birlikte menâkıbnâmeler gerçekten tamamen uzak olan eserler değildir. Bilakis yaşanan dönemin dini, tarihi, siyasi, sosyo-kültürel koşullarını en iyi şekilde yansıtmakta, bu açıdan da tarihe ışık tutmaktadırlar.

Bu açıdan menâkıbnâmelerde yer alan evliya menkıbelerini tiplerine göre ikiye ayırmak mümkündür. Tarihî gerçeklere dayanan menkabeler, hayalî menkabeler. Birinci kısım menkabelerde anlatılan olaylar belli bir tarihte ve mekânda geçer. Ancak menkabelerde varılmak istenen hedeflerden birisi de menkabenin kahramanı olan veliyi yüceltmek olduğundan gerçek olayların deforme edildiği ve menkabe motifleriyle süslendiği de görülmektedir. Ancak zikredilen olayların anlaşılması güç değildir.⁵ Bu çalışmanın konusu olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî menkabelerini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

İkinci kısım menkabeler ise gerçek olaylara dayanmamakta ve bir takım toplumsal ihtiyaçları karşılamak üzere hayal ürünü olarak ortaya konmaktadır. Ancak dikkat edilmelidir ki hayalî menkıbelerde hayalî ve gerçek dışı olan yalnızca olaylardır; kahramanlar tarihî ve kişiler, gerçektir.⁶

Kaynak açısından değerlendirildiğinde ise menâkıbnâmelerin yazarları konu edindikleri velinin çağdaşı olabilecekleri gibi, kısa veya uzun bir müddet sonra da ortaya çıkmış olabilirler. Bu anlamda eğer yazar velinin çağdaşı ve aynı muhitten ise kaynak tamamen kendisi ve çevresindekilerin müşahadeleridir. Ancak yazar veliden sonraki bir devirde yaşamış ise sözlü gelenek, yazılı ya da tarihi kaynaklardan birini temel almak durumundadır.⁷ Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî menkabeleri bu bağlamda değerlendirildiğinde menkabelerin yazarı olan Mustafa Fevzi Efendi'nin (1871-1924) Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin çağdaşı olduğu ve O'nun müridi ve halifesi olan Hasan Hilmi Hazretlerine bağlı olduğu görülmektedir. Bu açıdan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî menkabeleri, tamamen Mustafa Fevzi Efendinin kendisinin ve çevresinin müşahade ve tecrübelerine dayanmaktadır.

Bununla birlikte Gümüşhanevî menkabeleri, biyografi niteliği taşımaktadırlar. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ailesi, doğumu, yetişmesi, eğitimi, şeyhliğe geçişi, müridleri, başından geçen önemli olaylar, göstermiş olduğu kerametler, gerçekleştirdiği faaliyetler ve hizmetler, nihayetinde vefatı kronolojik bir sıra takip edilerek anlatılmaktadır.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî menkabeleri dönemin sosyal, siyasi ve ilmî konjonktürü bağlamında değerlendirildiğinde Gümüşhanevî'nin yaşadığı dönemin gerek Batı dünyası gerekse Osmanlı Devleti açısından önemli olaylara sahne olduğu ön plana çıkmaktadır. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, 19.yüzyılda 1813-1893 yılları arasında yaşamıştır.19. yüzyıl, sonuçları siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik vb. pek çok açılardan bütün dünyayı etkileyen olan modernizmin yüzyılıdır. Bu dönemin en dikkat çeken özelliği pozitivist düşüncenin hâkim oluşu ve bu nedenle de metafiziğin bilgi kaynağı olmaktan tamamen çıkarılarak yalnızca somut ve empirik yollarla elde edilen bilginin kabul edilmesidir. Bu değişim ve dönüşüm yalnızca geleneksel bilgi anlayışında değil, hayatın tüm safhalarında gerçekleşmiştir. Neticesinde geleneksel ve eskiye

3 Şahin, Haşim, “Menâkıbnâme”, s.112.

4 Zavotçu, Gencay, “Tasavvufî Bir Eser: Menâkıb-ı Evliyâ ya da Sümbüliyye”, *Aşk İllinden Gönül Dilinden İnciler*, (Ed. Deniz Saraç), IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul 2009, s. 162.

5 Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler(Metodolojik Bir Yaklaşım)*,s.34.

6 Karaman, Gülay, “Mevlâna'nın Menkıbeleri Üzerine Folklorik Bir İnceleme”, *Turkish Studies*, sayı: 7/3, Ankara 2012, ss. 1675-1693.

7 Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler(Metodolojik Bir Yaklaşım)*,s.337-38.

ait olan her şeyin kötü ve atılması gereken, yeni ve modern olan her şeyin ise geleneksel olanın yerini doldurduğu bir dönem söz konusudur.

Bu açıdan, bir boyutuyla da dönemin koşullarını en iyi şekilde yansıtan bu menkabelerin daha iyi anlaşılması için Gümüşhanevî'nin yaşadığı dönemin farklı boyutlarıyla ele alınması yerinde olacaktır. Siyasi ve sosyal açıdan değerlendirildiğinde Gümüşhanevî, Osmanlı Devleti'nin dağılma döneminde yaşamıştır. Bu dönem, devleti düze çıkarmaya çalışan farklı padişahların iktidarlarına sahne olmuştur. II. Mahmud (1808-1839), I. Abdülmecid(1839-1861), I. Abdülaziz(1861-1876),V.Murad(1876-1876),II. Abdülhamid(1876-1908) bu dönemin padişahlarıdır.

II. Mahmud, amcası III. Selim' in tahttan indirilmesi, ağabeyi IV. Mustafa'nın cülusu ve bunun da Alemdâr Mustafa Paşa tarafından hal'i üzerine 28 Temmuz 1808'de padişah olmuştur. İktidarı süresince Yeniçeri isyanları, merkezî idareyi zaafa uğratan idareciler ve ayanların te'dibi, Sırp ve Yunan ayaklanmaları, İran ve Rus Savaşları özellikle de Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'nın isyanı dikkati çeken önemli olaylar arasındadır.⁸Bununla birlikte bu dönemde önemli ıslahatlar da gerçekleştirilmiştir. Öncelikle Avrupai anlamda çağdaş bir devlet yapısı kurabilmek için, geleneksel yapının ve yenilenmenin karşısında olmanın genel simgesi haline gelen Yeniçeri Ocağı kaldırılmıştır. Asker ve ulema ittifakı bertaraf edilerek, önde gelen ulema ıslahatların gerekliliğine inandırılmıştır. Başta şeyhülislamlık makamı olmak üzere daha alt düzeydeki ulemanın hoş tutulmasına önem verilmiş ve böylece bu kesim kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır.⁹ Bununla birlikte eski ve yeniyi yan yana yaşatmak zorunda kalan Nizam-ı Cedid devri reformlarının aksine bu dönemde eski düzene ve kurumlarına herhangi bir hayat hakkı tanınmamıştır. Yeniçerilik zihniyetini temsil eden Bektaşî tarikatının kovuşturulması, özellikle İstanbul'da kadim olmayan tekkelerinin yıkılması, mevcut tekkelerin rejimin yanında yer alan Nakşibendi tarikatına devredilmesi gibi sert uygulamalar yanında yeni düzeni desteklemeleri beklentisiyle bazı tarikat şeyhlerine para yardımında bulunulmuştur.¹⁰Bu açıdan II. Mahmud, kamuoyunu önemseyen bir politika izlemiştir ve bunu sağlamak için ilk defa basını kullanarak Takvim-i Vekâyi gazetesinde reformlarla ilgili haberlerin verilmesini sağlamıştır. Bunun yanı sıra din âlimi ve din görevlileri dışında devlet hizmetinde yer alacak mülki idare elemanları için geleneksel kıyafetlerden vaz geçilerek Avrupaî bir kıyafet olarak ceket, pantolon ve fes giyilmesi kabul edilmiştir.¹¹

Eğitim alanında ise, çağdaş devlete hizmet etmek üzere eğitilmiş insan kaynağı oluşturulmaya çalışılmış ve ilk defa yurt dışına dört öğrenci gönderilmiştir.¹² Mühendishâne, Harbiye ve yeni açılan eğitim kurumlarında dil Fransızca olarak kabul edilmiştir.1838'de rüşdiye mekteplerinin açılması planlanmasına rağmen hayata geçirilememiştir. Mekteb-i Maarif-i Adliyye ve Mekteb-i Ulum-i Edebiyye adlarıyla memur ihtiyacını karşılamak üzere iki oku açılmıştır ancak geleneksel ders programları takip edildiği için fazla başarı kaydedememişlerdir.¹³

II.Mahmud'dan sonra yerine oğlu Abdülmecid geçmiştir. Babasının yaptıklarını devam ettirmeye kararlı olan Abdülmecid, isyankâr Mısır Paşası Mehmet Ali Paşa'nın düşmanca tavrına yeniden başlaması ve Osmanlı ordularını 24 Haziran'da Nizip Muharabesi'nde büyük bir hezimete uğratması nedeniyle Mısır Paşasındaki gibi modern ve liberal bir rejim tesis edebileceğini bütün Avrupa'ya kanıtlamak üzere Gülhane Hatt-ı Şerifi'ni 3 Kasım 1839'da ilan etmiştir.¹⁴

8 Beydilli Kemal, "Mahmud II", DİA, TDV Yay., Ankara 2003,c.27,s.353.

9 Beydilli,Kemal,*Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi(1776-1826)*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1995,ss.256,258.

10 Beydilli, Kemal, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü*, Tatav, No:5, İstanbul 2001,s.39.

11 Beydilli,Kemal, "Mahmud II",ss.354-355.

12 Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Arkadaş Yayınları, Ankara 2009,s.117.

13 Beydilli, Kemal, "Mahmud II", s.355.

14 Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s.149.

1856 yılında Kırım Savaşı esnasında Rusya'ya karşı yardım eden müttefik devletler, Abdülmecid'den Tanzimat Fermanını teyit eden ve tamamlayan bir ıslahat fermanı almayı başarmışlardır. Bu ferman ile Osmanlı tebaası gayr-i Müslimlere, savaştan önce Rusların teklifinden daha fazla haklar verilmiş ve Batı sermayesinin ülkeye girişi kolaylaştırılmıştır. Böylece ıslahatlar konusunda Batılı devletlere müdahale etme hakkı verilmiştir. Buna karşılık Osmanlı Devleti'nin diğer devletlerin teminatı altında toprak bütünlüğünü koruma ve Avrupa Devletleriyle elit haklara sahip olma prensibi kabul edilmiştir.¹⁵

Abdülmecid dönemi ıslahatları açısından da büyük önem taşımaktadır. Abdülmecid'in kendisinden önceki padişahlar gibi kendi üstünde tanıdığı tek kuvvet, şeriattır. Diğer taraftan Abdülmecid, devlete devrinin şartlarına uygun bir düzen vermekten başka çare bulunmadığına inanmıştır. Bu nedenle ıslahatçı devlet adamlarını desteklemiştir. Onlar, umumi idarede yeni düzenlemelere giderken, kendisi de eski padişahların tabi olduğu bazı gelenek ve usullerde yenilikler yapmaya çalışmıştır. Abdülmecid devrinde ayrıca II. Mahmud devrinde kurulan meclislerin ve nezaretlerin sayısı artırılmıştır.

Eğitim alanında ise önemli adımlar atılmıştır. Devrin bütün âlimlerinin yer aldığı Meclis-i Maarif-i Umumiyye'nin hazırladığı bir kanuna göre ilköğretim mecburi hale getirilmiştir. İlk ve orta öğretim işlerini yürütmek üzere 1847'de Mekâtib-i Umumiyye Nezareti kurulmuştur. Sıbyan mektepleri ile rüşdiyeler ıslâh edilerek, İstanbul'da ilk defa kız rüşdiyesi açılmıştır. 1849'da, rüşdiyelerle darülfünun arasında eğitim yapacak darülmaârif (lise) açılmıştır. Darülfünun açılmak istendiyse de başarılı olunamamıştır. Harp Akademisi kurulmuş, 1847'de Darülmualimin adıyla il defa öğretmen okulu açılmıştır. Ziraat Mektebi(1847), Orman Mektebi(1859), Telgraf Mektebi(1860), Mekteb-i Tıbbiyye'ye bağlı olarak Ebe Mektebi(1842) gibi daha pek çok okulun yanı sıra 1850 yılında yerli ve yabancı pek çok ilim adamının üye olduğu Encümen-i Daniş kurulmuştur. Ancak Abdülmecid döneminde eğitim alanında yapılan bütün bu çalışmalar istenilen başarıya ulaşamamıştır. Tıpkı hukuk alanında olduğu gibi eğitimde de ikilik meydana gelmiştir. Medreseler eski düzenleriyle şeyhülislâm'ın yönetimine terk edilirken yeni kurulan okullar Maarif Nezaretine bağlanmıştır.¹⁶

Sultan Abdülmecid'in 25 Haziran 1861'de vefatı üzerine yerine kardeşi Abdülaziz tahta geçmiştir. Abdülaziz döneminde de iç ve dış karışıklıklar söz konusu olmuştur. Ciddi bir mali buhran yaşanmıştır. Karadağ ve Hersek'te savaş çıkmak üzeredir. Bu sırada karşılaşılan ikinci önemli mesele dış müdahalelerin artmasına yol açan iç ayaklanmalardır. Tanzimat ve ıslahat fermanları ile kendilerine tanınan haklardan memnun olmayan gayr-i müslim tebaa ayrılıkçı faaliyetlerde bulunmuşlardır. Abdülaziz'in böylesine yoğun geçen saltanatı döneminde ıslahat ve kalkınma alanlarında yapılan işler, daha çok sadrazamlığa getirdiği kimselere göre değerlendirilmelidir. Bu bakımdan Abdülaziz dönemi, tahta çıkmasından 1871'de Ali Paşa'nın ölümüne kadar olan dönem ve bu dönemden padişahın tahttan indirilişine kadar olan dönem olmak üzere iki aşamada değerlendirilebilir. Birinci dönem, Tanzimat ve ıslahatın devamı, yeni bazı müesseselerin kurulması ve oldukça başarılı bir dış politika ile geçerken ikinci dönemde daha çok Mahmud Nedim ve Midhat Paşalar söz sahibi olmuştur. Abdülaziz, Osmanlı Devleti'nin devamını, Rusya'ya karşı kuvvetli bir askeri güce sahip olmakta gördüğünden bu alana oldukça fazla önem vermiştir. Aynı zamanda denizcilik faaliyetlerine de önem veren Abdülaziz, dünyada üçüncü sırada yer alacak olan Türk deniz kuvvetlerini oluşturmuştur. Bununla birlikte bu dönemde ulaşım ve haberleşme alanında da önemli ilerlemeler kaydedilmiştir.¹⁷

Abdülaziz'in saltanatı süresince milli eğitim alanında da önemli gelişmeler meydana gelmiştir. 1862'de, devlet dairelerine kâtip yetiştirmek üzere, Mekteb-i Mahrec-i Aklâm, 1864'te bir dil okulu açılmıştır. 1867'den itibaren Hıristiyan çocukları da Türkçe imtihanını vermek şar-

15 Küçük, Cevdet, "Abdülmecid", *DİA*, TDV Yay., c.1, İstanbul 1988, s.260.

16 Küçük, Cevdet, "Abdülmecid", c.1, ss.261-262.

17 Küçük, Cevdet, "Abdülaziz", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1988, c.1, s.180.

tıyla rüşdiyelere alınmaya başlamıştır. Fransa'nın sürekli ısrarları sonucu 1868'de, tamamen Fransız sistemine göre eğitim yapan Mekteb-i Sultânî (Galatasaray Lisesi) açılmıştır. Bu okulda Müslüman ve gayr-ı Müslim çocuklar karışık olarak okuyacaklar, eğitim Fransızca, yönetim de Fransızların elinde olacaktır.

Abdülaziz döneminde idari ve hukuki alanda da önemli adımlar atılmıştır. Tanzimat'tan beri yürütülen Batı usulünde kanunlaştırma faaliyetleri devam etmiştir. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye bu dönemde hazırlanmıştır. Yabancılar mülk edinme hakkı tanınmıştır.

Genel olarak değerlendirildiğinde Abdülaziz döneminde gerçekleştirilen bu yeniliklerin çoğunun Batılı devletlerin baskıları sonucu gerçekleştirildikleri görülmektedir. Buna karşın bu yenilikleri yetersiz bulan bir grup aydın, bir muhalefet cephesi oluşturmuşlardır. Gerek devletin iflasını eşiğine gelmesi gerekse Yeni Osmanlılar adını alan bu grubun yurt içi ve dışı faaliyetleri sonucu padişah 1876'da tahttan indirilmiştir.¹⁸

Abdülaziz'den sonra tahta V. Murad geçirilmiştir. Ancak anayasaya dayalı meşruti bir idare kurmak isteyen Midhat Paşa ve arkadaşlarıyla anlaşan II. Abdülhamit, 31 Ağustos 1876'da tahta çıkmıştır. Bu esnada devlet en buhranlı günlerini yaşamaktadır. Abdülaziz devrinde başlamış olan Bosna Hersek ve Bulgar ayaklanmalarına V. Murad döneminde Sırbistan ve Karadağ da eklenmiştir. Bu isyanları kıskırtan ve destekleyen Rusya "Şark Meselesi" ni halletmek üzere fırsat kollamaktadır. Bu şartlar içinde işe başlayan II. Abdülhamid, kısa sürede ordunun ve halkın gönlünü kazanmayı başarmıştır. Sırplarla yapılan savaşlarda Türk ordusu önemli başarılar elde etmiş, fakat Rusya'nın derhal savaşa son verilmesi konusundaki ultiyatomu üzerine Sırbistan ile üç aylık ateşkes anlaşması imzalanmıştır. İngiltere, Şark Meselesinin İstanbul'da toplanacak bir konferansta ele alınmasını istemiştir. İngiltere'nin teklifini kabul eden devletler, İstanbul'da toplanmış, Osmanlı Devleti'nin ilk anayasası olan Kanun-i Esâsi 23 Aralık 1876'da ilân edilmiştir.¹⁹

Alelacele hazırlanarak ilan edilen anayasa ile Batılı devletlerin aşırı isteklerde bulunması engellenmek istenmiştir ancak İngiltere'nin teşebbüsüyle toplanan Londra Konferansında hazırlanan Ruslar'ın tekliflerini kapsayan Londra Protokolü 1877'de Bab-ı Âli'ye sunulmuştur. Ağır hükümler taşıyan bu protokol mecliste görüşülerek reddedilmiştir. Bunun üzerine isteğine kavuşmuş olan Rusya Osmanlı Devleti'ne savaş açmıştır. Bu esnada bu konularda tek karar organı olan mecliste de tam bir anarşi hüküm sürmektedir. Bu nedenle padişah, 13 Şubat 1878'de Meclis-i Mebusan'ı süresiz olarak tatil etmiştir. 3 Mart 1878'de Rusya ile Ayastefanos antlaşması imzalanmıştır. İngiltere'nin Paris Antlaşması'nı ihlâl ettiği iddiasıyla Ayastefanos antlaşmasının milletlerarası bir konferansta gözden geçirilmesini istemesi üzerine Berlin Konferansı düzenlenmiştir. 13 Temmuz 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması ile pek çok toprak kaybedildiği gibi Rusya'ya ağır bir harp tazminatı ödenmiştir. Kıbrıs, İngiltere'ye, Bosna-Hersek Avusturya'ya bırakıldı. 1881'de Fransa Tunus'a, ertesi yıl İngiltere Mısır'a bir odu bitti ile el koydular.²⁰

Bu nedenle II. Abdülhamit, ülke yönetiminde sert bir politika takip etmiştir. İç politikadaki sertliği dış olayların seyrine göre azalıp çoğalmıştır. Devletin toparlanabilmesi için zamana ihtiyacı olduğunu düşünen Abdülhamid, bazı tavizler pahasına da olsa ağır bir yük oluşturan savaşlardan kaçınma yoluna gitmiştir. Ekonomik alanda kendisinden önceki padişahlardan devraldığı borçları temizlemeye öncelik vermiştir. Bununla birlikte Abdülhamid'in en başarılı yönü, dış politikası olmuştur. Dış politikada temel amaç, imparatorluğun barış içerisinde yaşamasını temin etmektir. Dış tehlikeler karşısında Müslüman tebaaya öncelik vererek, dönemin

18 Küçük, Cevdet, "Abdülaziz", c.1, s.182-183. Geniş bilgi için bkz: Yalçınkaya, M. Alaaddin, Yılmazçelik, İbrahim, "Yeniden Yapılanma", *Osmanlı Tarihi El Kitabı*, Editör.: Tufan Gündüz, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss.486-517.

19 Küçük, Cevdet, "Abdülhamit II", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1988, c.1., s.217.

20 Küçük, Cevdet, "Abdülhamit II," c.1, s.218.

milliyetçi hareketlerine karşın Panislamizm politikasını benimsemiştir. Bunu gerçekleştirmek için dini söylemlere yer vermiş ve tarikat şeyhlerinden de faydalanmıştır.

Buna ek olarak eğitim, bayındırlık ve tarım alanlarında da olumlu gelişmeler görülmüştür. Bilhassa eğitim alanında önemli gelişmeler söz konusudur. Kendi gelirleriyle ayakta duramayan medreselerin yeni usullere eğitim veren okullara dönüştürülmesine hız verilmiştir. Kaliteli uzman memurlar yetiştirmek üzere yüksekokullar açılmıştır. Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Hukuk, Sanayi-i Nefise Mektebi, Hendese-i Mülkiye, Darû'l Muallimîni Âliyye, Mâlîye Mektebi, Halkalı Ziraat Mekteb-i Âlisi, deniz ticareti, orman ve maâdin, lisan, dilsiz ve âmâ mektebleriyle Dârulmuallimât ve kız sanayi mektepleri, fen ve edebiyat fakültelerinden oluşan Dârulfünun bu dönemde açılmıştır. Abdülhamid dönemi 31 Mart vakası ile sona ermiştir.²¹

Bu siyasi ve sosyal konjonktür açısından ele alındığında, ülkenin kurtuluşu için Batılılaşma ya da modernleşme projelerinin birer birer hayata geçirilmeye çalışıldığı, medrese ve mektep ayrımı yapılarak eski usul eğitim-öğretim veren kurumlar olan medreselerin kendi hallerine bırakıldığı, zorunlu ve karma eğitimin yaygınlaştırılmaya çalışıldığı ve dahası Batılı müfredatların takip edildiği okulların açıldığı bir dönemde kaleme alınmış olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî menkabelerinin tamamıyla geleneksel bilgi kanallarından beslenerek, düşünce açısından dönemin panoramasıyla çelişen bir bakış açısıyla yazıldığını söylememiz mümkündür. Nitekim Gümüşhanevî'nin menkabeleri arasında zikredilen bir olay, bu durumu şu şekilde ortaya koymaktadır. Menkabeye göre Gümüşhanevî'nin müridlerinden birisi, Mısır'da iken bir görev için yurt dışına çıkmak için izin almak üzere Gümüşhanevî hazretlerine gelir. Gümüşhanevî ona izin verir ancak ondan kesinlikle küfrü ağzına almamasını ve şapka takmamasını söyler. Şapkanın bir Müslüman tarafından takılamayacağını, takan kimsenin kâfirlere benzeyeceğini ifade eder. Ancak mürid, zor durumda kalarak şapka takar. Geri döndüğünde Gümüşhanevî'ye gelir ve özür diler. Gümüşhanevî, onun tevbe etmesi gerektiğini, şeytana uyararak yaptığı hata yüzünden başına ciddi felaketlerin gelebileceğini söyler.

Bununla birlikte, daha çok bir biyografi niteliği taşıyan Gümüşhanevî menkabelerinde, dönemin koşulları içerisinde Yeniçeri ocağı ve beraberinde Bektaşî tekkelerinin de ortadan kaldırılması ile devlet yönetiminin siyasi ve dini dengeleri sağlamak üzere kendisine yakınlığı Nakşibendi tarikatının Halidiyye kolunun özellikle dönemin padişahları olan Abdülaziz, Abdülmecid ve II. Abdülhamit tarafından desteklendiği, bu padişahların gönül bağı olarak da tarikatın yanında yer aldığı ve sık sık tarikatın tekkelerine ziyarette bulunduğu özellikle üzerinde durulan noktalar arasındadır.²² Bu durum, devletin Batılılaşma politikasına karşıt olmakla birlikte devlet içerisindeki dengelerin korunması açısından önemlidir ve menkabelerde özellikle zikredilmesi de dikkat çekicidir.

Aynı zamanda menkabelerde veli ve keramet figürünün de oldukça önemli olduğu belirtilmesi gereken noktalar arasındadır. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî menkabelerinde de Gümüşhanevî'nin pek çok kerametinden bahsedilmektedir. Bu açıdan Gümüşhanevî'nin rasyonel kanallarla olmamakla birlikte dönemi için karizmatik bir lider olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim Weber'in tanımlamasında da görüldüğü gibi karizmatik lider, dertlilerin ve olağanüstü özelliklere sahip olduğuna inandıkları bir lideri takip etme ihtiyacını duyan kişiler için onların önünde yer alan ve bu konuma kendi kendini atayan kişiler için kullanılan bir kavramdır. Bu açıdan dünya dinlerinin kurucuları, peygamberler, askeri ve siyasi kahramanlar, karizmatik liderin arketipleridir. Mucizeler ve vahiyler, kahramanca cesurluklar ve göz kamaştırıcı başarılar bu liderlerin büyüklüğünün işaretleri arasındadır.²³ İslam tasavvufu açısından velilerin de bu kategoride değerlendirilmesi mümkündür.

21 Küçük, Cevdet, "Abdülhamit II", c.1, ss.219-222.

22 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkabeleri*, Hazırlayan: Tahir Hafzoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s.141.

23 Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev.: Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s.96.

Bu bağlamda Gümüşhanevî'nin kerametleri arasında, altı ay boyunca hiç uyumaması ve sair zamanlarda da hiç denecek kadar az uyuyarak hayatını devam ettirmesi²⁴, Beykoz'da müridleri ile beraber hatm-i hâce yaptıkları esnada ağaçların da çadırlarının etrafında tavaf etmesi²⁵, Hıristiyan bir zatın Hazret-i şeyh sayesinde Müslüman olması²⁶ şeyh hazretlerinden yurtdışına gitmek için izin isteyen bilgisiz bir müridin şeyhin izni ile âlimlere vaaz vermesi²⁷, şeyh hazretlerinin ruhunun ilim meclisine gelerek zâtı ile konuşması,²⁸ Yuşa tepesindeki bir sarhoşun daha önce bağlı olduğu Bektaşî şeyhinin son sözleri ile onu Gümüşhanevî'ye emanet ederek, doğru yola ulaşması,²⁹ eşi hamile ve hasta olan bir zatın daha sonra kendisinin de hasta olması üzerine şeyh hazretlerine rabita yapması ve bunun sonucunda kendisinin ve eşinin sağlık bularak çocuklarının sağlıklı olarak dünyaya gelmesi³⁰ Aziz Mahmud Hüdayî Hazretlerine bağlı bir müridin Gümüşhanevî hazretlerine bağlanmak istemesi üzerine bir mürid ile Gümüşhanevî'ye haber vermesi ve onun da istiare yapmasını istemesi ile rüyasında Aziz Mahmud Hüdayî hazretlerinin onu Gümüşhanevî'ye emanet etmesi³¹, tabib Hacı Emin Paşa hazretlerinin çocuklarının ana karnında ölmesi üzerine şeyhin duasını istemesi ve bu sayede çocuklarının yaşaması³², bir velinin rüyasında Hz. Peygamber ile Gümüşhanevî'yi bir arada görmesi ve Hz. Peygamber'in ona öğütler vererek, onu vekili ve naibi tayin etmesi³³, Gümüşhanevî'nin kendisine ikram edilen üzümlerden helal olanları haram olanlardan ayırt ederek yemesi³⁴, çocukları için Gümüşhanevî'den dua isteyen bir zatın iki oğlunun onu duası ile hafız olması³⁵ gibi pek çok olay zikredilmektedir. Bu anlatılan olaylar, Nakşibendi tarikatının Halidîyye ve Ziyaiyye kolunun önderi olan Gümüşhanevî'nin kendi dönemindeki önemli ve ileri gelen müridlerinin şehadetine dayandırılmaktadır ve bu şekilde şeyhin karizması pekiştirilmek ve nesilden nesile aktarılmak istenmektedir.

Bunlara ek olarak menkabeler, Gümüşhanevî, tarikat ve dönem açısından önemli olan mekânlar hakkında da bilgiler vermektedir. Gümüşhanevî³⁶, Trabzon³⁷ İstanbul³⁸, Bayezid dershanesi³⁹, Süleymaniye Camisi⁴⁰, Veli Mahmud Paşa dershanesi⁴¹, Üsküdar⁴², Rize, Bayburt, Of⁴³, Fâtıma Sultan Mescidi⁴⁴, Hicaz⁴⁵, İskenderiyye⁴⁶, Kars, Batum⁴⁷ bunlar arasında zikredilmektedir.

24 Mustafa Fevzi Efendi, *age.*, ss.238-241.

25 Mustafa Fevzi Efendi, *age.*, ss.242-243.

26 Mustafa Fevzi Efendi, *age.*, 244-246.

27 Mustafa Fevzi Efendi, *age.*, 247-252.

28 Mustafa Fevzi Efendi, *age.*, 252-256.

29 Mustafa Fevzi Efendi, *age.*, ss.256-260.

30 Mustafa Fevzi Efendi, *age.*, ss.261-264.

31 Mustafa Fevzi Efendi, *age.*, ss.265-268.

32 Mustafa Fevzi Efendi, *age.*, ss.269-273.

33 Mustafa Fevzi Efendi, *age.*, ss.274-279.

34 Mustafa Fevzi Efendi, *age.*, ss.284-287.

35 Mustafa Fevzi Efendi, *age.*, ss.295-296.

36 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, s.43.

37 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, s.47.

38 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, s.56.

39 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, s.59.

40 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, s.64.

41 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, s.69.

42 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, s.90.

43 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, 97.

44 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, s.111.

45 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, s.114.

46 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, s.115.

47 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, s.124.

Yine dönemin önemli tarikatları arasında da Kadirî, Suhreverdî, Çeştî, Kübrevî tarikatları zikredilmektedir.⁴⁸

Kaynakça

- Beydilli Kemal, *"Mahmud II"*, DİA, TDV Yayınları, c.27, Ankara 2003.
- _____, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, Tatav, No:5, İstanbul 2001.
- _____, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi(1776-1826)*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Karaman, Gülay, *"Mevlâna'nın Menkıbeleri Üzerine Folklorik Bir İnceleme"*, Turkish Studies, sayı: 7/3, Ankara 2012
- Küçük, Cevdet, *"Abdülaziz"*, DİA, TDV Yayınları, c.1, İstanbul 1988.
- _____, *"Abdülhamit" II*, DİA, TDV Yayınları, c.1, İstanbul 198
- _____, *"Abdülmecid"*, DİA, TDV Yayınları, c.1, İstanbul 1988.
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Arkadaş Yayınları, Ankara 2009.
- Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*, Hazırlayan: Tahir Hafızoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler(Metodolojik Bir Yaklaşım)*, T.T.K. Basımevi, Ankara,1992.
- Şahin, Haşim, *"Menâkıbnâme"*, DİA, c. 29,TDV Yayınları, Ankara 2004.
- Zavotçu, Gencay, *"Tasavvufî Bir Eser: Menâkıb-ı Evliyâ ya da Sümbüliyye"*, Aşk İlinden Gönül Dilinden İnciler, (Ed. Deniz Saraç), IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2009, s. 162.
- Yalçinkaya M.Alaaddin, Yılmazçelik İbrahim, *"Yeniden Yapılanma"*, Osmanlı Tarihi El Kitabı, Editör.: Tufan Gündüz, Grafiker Yayınları, Ankara 2013.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev.: Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

48 Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkıbeleri*,s.88.

Gümüşhanevî Dergâhından Osmanlı-Türk Modernleşmesine Bir Destek: Ömer Ziyaüddin Dağıstânî*

Kadir GÜRLER**

Özet

İslam'ın ikinci kaynağı olan hadis, dine ilişkin bir referans olmasının yanısıra, sosyal hayata dair yönüyle de önem arz etmektedir. Bu durum, hadisin önemi ve değerinin, toplumsal yapının inşâ edici bir unsuru olması anlamına da gelmektedir. Bu anlam, var olan yapının korunarak devamlılığını sağlamada ya da yeni bir toplumsal düzenleme sürecindeki çalışmalarda, hadisin bir meşrûlaştırma aracı olarak kullanılması gerçeğini de doğurmuştur. Bu çalışmada, Türk modernleşmesi sürecindeki dönüşüm ve değişim çabalarına bakılarak, hadisin bu tarihsel kesitte nasıl bir meşrûlaştırma gücüne sahip olduğunu göreceğiz. Gerçekleştirilmesi planlanan faaliyetlerin topluma benimsetilebilmesi için, kamuoyu üzerinde etkisi olan ilim adamlarından oldukça yararlanılmıştır. Zaten Türk-İslam tarihinde sosyal hayat üzerinde ulemânın çok önemli etkisi olmuştur. Bu tebliğde ise daha da özele inilerek, tasavvuf ehlinin Türk modernleşmesi sürecine yaptığı katkılardan bahsedilecektir. Çalışmalarından söz edilecek olan sûfi şahsiyet, Gümüşhanevî dergâhı mensuplarından Ömer Ziyaüddin Dağıstânî'dir. Dağıstânî Türk modernleşmesi sürecine iki risâlesi ile katkıda bulunmuştur. Birisi, Mir'ât-ı Kânûni Esâsi; diğeri de Hadîsi Erbaîn fî Hukûki's-Selâtin.

Giriş

Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde, "İslahât/iyileştirme" anlamında yapılan bazı değişimler ve bu bağlamda Batı'dan alınan kimi değerler, Osmanlı geleneksel yapısı ile "uyuşup uyuşmama" problemi yaşamıştır. Bu sorunun aşılabilmesi için, çeşitli yöntemlere baş vurularak bu sürecin kesintiye uğratılmamasına çaba gösterilmiştir. Toplumsal ve siyasal düzlemde gerçekleştirilmesi düşünülen bu değişim ya da dönüşümler çerçevesinde, din ve toplum arasındaki ilişki, dinin bir "meşrûiyet" aracı olarak kullanılması ihtiyacını doğurmuştur. Bu da, oluşturulmaya çalışılan yeni yapının toplum tarafından benimsenmesi ya da topluma benimsetilebilmesi için, dine ilişkin bir takım unsurların çeşitli şekillerde "araçsallaştırılarak" "motiv edici bir güç" olarak işlevselleştirilmesini gündeme getirmiştir. Bu çerçevede; Kur'an başta olmak üzere, dine ilişkin bir takım öğeler, politik meşrûlaştırma aracı olarak yeni bir "okuma" tarzıyla güncelleştirilmiştir. İşte sözkonusu bu ihtiyaç, yeni bir toplumsal düzenleme sürecindeki "dönüşüm ve değişim" ortamlarında, hadisin de bir *meşrûlaştırma aracı* olarak kullanılmasına imkan vermiştir.

Hayata geçirilmesi planlanan işlerin toplumsal düzeyde kabul görmesi için, kamuoyu üzerinde etkisi olan âlimlerden oldukça yararlanılmıştır. Nitekim Türk-İslam tarihinde sosyal yapılanmada ulemânın çok önemli bir rolünün olduğu zaten bilinen bir gerçektir. Ulemâ, Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde de üzerine düşen görevi yapmaya çalışmıştır. Bu bağlamda; Şeyhülislam Yasincizâde Abdülvehhâb Efendi'nin *Hulâsatu'l-Burhân fî Itâati's-Sultân'ı*, Mustafa Nakî Efendi'nin *Kırk Hadis yahud İlmihâl-i Siyâsi ve İctimâî'si* ve Dergüzinîzâde Hasan Rıza

* Bu metni hazırlarken, "Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din (Sarkaç Yay., Ankara, 2010)" isimli kitabımızdan yararlandık.

** Doç. Dr., Hitit Üniversitesi

b. Muhammed'in Şer-i Siyâsî Şerh-i Kânûn-i Esâsî'si, kaleme alındıkları dönemlerde önemli görevler üstlenen ve bundan dolayı da ses getiren çalışmalara örnek olarak verilebilir. İşte bu dönemlerde üzerine düşen görevi yerine getirenlerden birisi de, Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhanevî Efendi'ye bağlanarak, şeyhinden tefsir, hadis ve fıkıh okuyan, ilerleyen süreçte de İsmail Necati Efendi'nin vefatı üzerine boşalan Gümüşhanevî Dergahı meşihatına getirilen Ömer Ziyâeddîn Dağüstânî Efendi (1850-1920)'dir.

Ömer Ziyâeddîn, biri *Mir'ât-ı Kânûn-i Esâsî* ve diğeri de *Hadîs-i Erbaîn fî Hukûkî's-Selâtin* olmak üzere kaleme aldığı iki eserle Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecine katkıda bulunmuştur. Bu iki çalışma bize, *bir taraftan*, "Osmanlı-Türk modernleşmesi" sürecindeki dönüşüm ve değişim çabalarına bakılarak, hadisin bu zaman diliminde nasıl bir meşrûlaştırma gücüne sahip olduğunu gösterirken; *diğer taraftan* da bu süreçte tasavvuf ehlinin üzerlerine düşen görevi yerine getirdiklerini, dinin temel öğelerinden olan hadisi ortam ve şartların gerektirdiği ihtiyaca göre nasıl yorumladıklarını, toplumsal uyumun sağlanmasında, toplumsal bilinçlen-(dir)mede ve toplumsal düzenin istikrar kazanması noktasında nasıl işlevsel hâle getirdiklerini de ortaya koymuş olacaktır.

I. Mir'ât-ı Kânûn-i Esâsî

Osmanlı Devleti yöneticileri, yabancı müdahalesiyle gerçekleşecek bir reforma ihtiyaçları olmadığını ve kendilerinin zaten bir reform yapmaya kararlı olduklarını göstermek için 23 Aralık 1876'da *Kânûn-i Esâsî*'yi ilan etti. Tanzimat'la başlayan modernleşme sürecinin doğal bir devamı olan *Kânûn-i Esâsî*, 119 maddeden oluşmaktadır.¹ *Kânûn-u Esâsî*, Osmanlı Devleti'nin batıda başlayan modern anayasa hukuku gelişimine katılışının ilk belgesi olarak da değerlendirilmektedir.² II. Abdülhamid döneminde iki ayda hazırlanan *Kânûn-i Esâsî*, altı buçuk ay gibi çok kısa bir süre hayatta kalmış olmasına rağmen, Osmanlı siyâsal yaşantısında bir dönüm noktası, belki de bir kırılma noktası teşkil etmiştir. Bu bağlamda İslam ulemâsının en çok önem verdiği husus, *anayasalı bir idare ile İslam'ın kâbil-i telif olup olmadığı ve şeriatın buna cevaz verip veremeyeceği* meselesi idi.³ Kamu oyununda, kaynakları tespit edilemeyen mihrakların da etkisiyle Mithat Paşa'nın gavur yanlısı olduğu, yeni bir rejim kurmak istediği, meclise Hıristiyanlar'ı da sokarak şeriata aykırı kânunlar çıkartacağı gibi pekçok söylenti dolaşıyor ve *Kânûn-i Esâsî* küfürle lanetleniyordu. Bütün ulemâ olmasa da, çoğu âlim *Kânûn-i Esâsî*'ye karşıydı.⁴

"Bu kanun, rûh-i milletten münbais değildir. Ale'l-umyâ ve ale'l-acele bir tercemedir. Bunun bir takım fikirâtı rûhiyyât, içtimâiyyât ve mâneviyyât-ı Osmâniyeye münâfidir. Şeriat münâfi ahkâmı ihtivâ eder"⁵ cümleleriyle özetlenebilecek anlayışların ve "Almanya'nın bir şeyini tercüme edip, üzerine bir besmele koyarak bizi kandırmak istiyorsunuz"⁶ diyerek dile getirilen tepkilerin yanısıra, meseleyi dinî referanslarla temellendirerek *Kânûn-i Esâsî*'nin şeriata uygun olduğunu ileri süren yaklaşımlar da mevcut olmuştur. İşte bu çerçevede, *Kânûn-i Esâsî*'nin dine uygun olduğunu ortaya koymak ve onu dinî naslarla meşrûlaştırmak için yapılan çalışmalardan birisini Ömer Ziyâeddîn Dağüstânî kaleme almıştır. Ömer Ziyâeddîn Dağüstânî, Kur'ân, hadis, islâmî hukuk ve tarihle temellendirmek sûretiyle, *Kânûn-i Esâsî*'yi madde madde ele alarak dine ilişkin öğelerle meşrûlaştırmaya çalıştığı *Mir'ât-ı Kânûn-i Esâsî* adlı bir risâle yazmıştır. Risâle, dönemin basın-yayın organlarından olan *Volkan* gazetesinde şu ifadelerle kamu oyuna duyurulmuştur:

1 Aydın, M. Akif, "Kânûn-i Esâsî" mad., *TDVİA*, İstanbul, 2001, c. 24, s. 329.

2 Abadan, Yavuz, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1957, c. 14, sayı: 1-4, s. 18-19.

3 Hatiboğlu, Mehmed S., "Osmanlı Anayasasına İslâmî Destek Gayreti", *İslâmiyyât*, Ankara, 1999, c. 2, sayı: 4, s. 7.

4 Berkes, Niyazi, (haz. Ahmet Kuyuş), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, 2002, s. 323-324.

5 "Kânûn-i Esâsî'nin Şeriata Mugâyereti", *Sebîlu'r-Reşâd*, 1334, c. 15, sayı: 377, s. 252.

6 Albayrak, Sadık, *31 Mart Vak'ası Gerici Bir Hareket mi?*, İstanbul, 1987, s. 67-68.

“Kânûn-i Esâsî”miz Avrupa kavânîn-i esâsiyesinden tercüme edildiği, fakat bir hükümet-i mutlakanın tatbik edebileceği bir sûrette tertib ve kabul edildiği malumdur. Bir rivâyete nazaran kânûn-i mezkûr Belçika Kânûn-i Esâsî’sinden alınmıştır. Halbuki İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti azasından fuzelâ-yı mevâlî-i kiramdan faziletli Ömer Ziyâeddin Efendi’nin Mir’ât-ı Kânûn-i Esâsî namıyla telif ettiği risalede her madde, her fıkra birer birer âyât ve ehâdis ile kütüb-i fihhiyeden birçok deliller îrâdiyle şer’i şerife tatbik edilmiştir. Demek oluyor ki Avrupalılar ve be-tahsis Belçikalılar kavânîn-i esâsiyeyi şer’i şeriften ahz etmiştir veyahut hakikat olan şeriat-ı Muhammediye’nin umûr-ı dünyaya taalluk eden cihetlerini onlar da kendiliklerinden bulabilmişlerdir”.⁷

I. 1. Mirât-ı Kânûn-i Esâsî’nin İçeriği

Son dönemlerde oldukça yıpranan Osmanlı Devleti için en önemli şey, birlik ve beraberliğin sağlanması, tefrikanın önüne geçilmesiydi. Bundan dolayı Kânûn-i Esâsî’nin ilk maddesini, Osmanlı Devleti’nin bütünlüğünü ifade eden ve asla ayrılık kabul etmeyeceğini belirten bir muhteva oluşturuyordu. Bu madde meşrûlaştırılırken, “*tefrika çıkararak bizden değildir*”⁸, “*ümmetim birlik ve beraberlik içindeyken isyan çıkarıp, onların arasında tefrika oluşturan kimseyi, her kim olursa olsun öldürünüz*”⁹ ve “*cemaatten bir karış ayrılan, câhiliye ölümü gibi ölü*”¹⁰ hadislerine müracaat edilmiştir.¹¹ İstanbul asırlardan beri devletin pâyitahtı olmuş bir şehirdi ve bu özelliğini şimdi de muhafaza etmeliydi. Kânûn-i Esâsî’nin “İstanbul’un ‘başkent’ olduğunu” ifade eden ikinci maddesi¹² kapsamında “İstanbul mutlaka *fetholunacaktır. Onu fetheden komutan ne güzel komutandır; onu fetheden asker ne güzel askerdir*” hadisi¹³ referans olarak alınmıştır.

Osmanlı Devleti’nde yönetim babadan oğula geçmekle beraber, belli bir dönemden itibaren de saltanat en büyük oğulun hakkı olmaktaydı. Kânûn-i Esâsî’nin üçüncü maddesini¹⁴ teşkil eden bu saltanat usûlü de şu iki rivâyetle temellendirilmiştir. *Birisi*, mahkemelik bir dava için Hz. Peygamber’in yanına gelen kardeşlerden en küçüğü söze başlayınca, Hz. Peygamber’in ona, “*söze önce ağabeyin başlasın; sonra da sen konuşursun*”¹⁵ diyerek, büyük kardeşe söz hakkı verdiğini bildiren rivâyettir. *Diğeri de* şudur: “*Rüyamda kendimi misvak tutarken gördüm. Sonra yanıma birisi küçük, biri de büyük iki kişi geldi. Misvakımı küçüğe uzattım; fakat Allah tarafından misvağı büyük olan kimseye vermem emredildi ve ben de onu büyüğe verdim*”.¹⁶ Dağîstânî bu hadisleri, saltanatın büyük oğula geçeceği şeklinde yorumlayarak, ilgili maddeye böylece meşrûiyet kazandırmaya çalışmıştır.

7 Volkan, nr. 51, s. 243-245. Krş. Volkan, nr. 66, s. 318.

8 et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, Musul, 1983, c. 20, s. 228.

9 Abdurrazzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, tahk. Habiburrahman el-A’zamî, c. 11, s. 344.

10 İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, tahk. Said Lahham, Beyrut, 1989, c. 15, s. 24; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Musned*, İstanbul, 1992, c. 1, s. 297; ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 17.es-Siyer, 76 (c. 2, s. 556); el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul, 1992, 92.el-Fiten, 2 (c. 8, s. 87); 93.el-Ahkâm, 4 (VIII, 105); Muslim, Ebû’l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul, 1992, 33.el-İmâre, 55 (c. 2, s. 1477).

11 Dağîstânî, Ömer Ziyâeddîn, *Mir’ât-ı Kânûn-i Esâsî*, İstanbul, 1324, s. 2.

12 Ömer Ziyâeddîn, *Mir’ât*, s. 4.

13 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 4, s. 335; el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Kitâbu’t-Târîhi’l-Kebîr*, Beyrut, 1991, c. 2, s. 81, nr. 1760.

14 Ömer Ziyâeddîn, *Mir’ât*, s. 5-7.

15 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, İstanbul, 1992, 44.el-Kasâme, 1-2 (c. 2, s. 877-879); Abdurrazzâk, *el-Musannef*, c. 10, s. 29-30; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 9, s. 378-379, 383; c. 14, s. 255; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 4, s. 2-3; el-Buhârî, 58.el-Cizye, 12 (c. 4, s. 68); 93.el-Ahkâm, 38 (c. 8, s. 119-120); Muslim, 28.el-Kasâme, 1-2 (c. 2, s. 1291-1292); Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, İstanbul, 1992, *es-Sunen*, 38.ed-Diyât, 8 (c. 4, s. 658-659); en-Neseî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 45.el-Kasâme, 3, 4 (c. 8, s. 5-7, 11); en-Neseî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, tahk. Abdulğaffar Süleyman el-Bundârî, Beyrut, 1991, c. 3, s. 483, 490; c. 4, s. 207, 210-211; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, 21.ed-Diyât, 28 (c. 2, s. 892-893).

16 el-Buhârî, 4.el-Vudû’, 74 (c. 1, s. 66-67); Muslim, 42.er-Ru’yâ, 19 (c. 2, s. 1779); 53.ez-Zuhd, 70 (c. 3, s. 2298).

Halife olması açısından, padişahın hem İslam'ın hem de halkın koruyucusu olduğunun dile getirildiği dördüncü maddede, "İslâmiyet ve saltanat ikiz kardeş gibidir" hadisine¹⁷ başvurulmuştur.¹⁸ Bununla bağlantılı olarak; can, mal ve namus gibi değerlerin korunmasını içeren altıncı madde de, "zâlim de olsa mazlûm da olsa din kardeşine yardım et"¹⁹ ve "canlarınız, mallarınız ve namuslarınız aranızda kutsaldır"²⁰ hadisleriyle desteklenmiştir. Yine bu çerçevede "mallarınızı aranızda bâtil yollarla yemeyin" (el-Bakara, 2/188) âyeti de Dağıstânî'nin referans olarak kullandığı dinî öğelerden biridir.²¹

Devlet yönetiminin -deyim yerindeyse- çarklarının iyi dönmesi için "olmazsa olmaz" bazı mekanizmaları vardır: Memurları atama, görevlerinden alma, rütbe verme, para bastırma, yabancı devletlerle antlaşmalar yapma, ilgili yönetmeliklerin düzenlenmesi, cezalandırma ve affetme gibi. Bütün bunlar ve devletin diğer işleyiş mekanizmaları, Kânûn-i Esâsî'nin yedinci maddesinde yerlerini almışlardır.²² Bunlarla ilgili meşrûlaştırma yapılırken; devlet için bir idarecinin gerekli oluşu, hiçbir hadis kaynağında geçmeyen "zamanının imamına biat etmeden ölen kimse, câhiliye ölümü üzere ölmüştür"²³ rivâyetiyle²³ temellendirilmiş ve Dağıstânî bu rivâyeti açıklarken şu ifadeleri kullanmıştır: "Bu madde dahi akâidimize ve şer'i şerife muvâfıktır; zira vakt-i saâdetde dahi hâl böyle idi. Nitekim bu tafsil birer birer ta'dâd ve beyân olunacaktır".²⁴

Daha sonra da bu yedinci maddenin içeriğindeki konuları birer başlık altında sıralayan Dağıstânî, birer birer hepsini dinî öğelerle meşrûlaştırmaya girişmiştir. Birkaç örneklendirme yapmak gerekirse:

Memurları görevlendirme ve görevlerinden alma bağlamında, "babası hakkında olduğu gibi Usâme'nin liderliği hususunda da haksız yere itirazlarda bulunuyorsunuz. Allah'a yemin olsun ki, onun babası Zeyd yöneticilik görevini hakkıyla yerine getirmiştir" anlamındaki hadise²⁵ müracaat edilmiştir.²⁶ Makam ve rütbe verilmesi,²⁷ "hiçbir peygamber yoktur ki, onun gök halkından ve dünya halkından iki vezîri bulunmasın",²⁸ "her peygambere yedi seçkin kimse verilmiştir",²⁹ ve "her peygamberin bir havârisi vardır; benim havârim de Zübeyr b. Avvâm'dır"³⁰ gibi hadislerle dayandırılmıştır. Meşrûlaştırma bağlamında başvurduğu bu ri-

17 ed-Deylemî, Şehredâr b. Şîrûye, *Kitâbu Firdevsî'l-Ahbâr*, tahk. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî, Beyrut, 1987, c. 1, s. 153.

18 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 7-8.

19 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 3, s. 99, 201; ed-Dârimî, 20.er-Rikâk, 40 (c. 2, s. 618); el-Buhârî, 46.el-Mezâlim, 4 (c. 3, s. 98); 89.el-İkrâh, 7 (VIII, 59); et-Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, 31.el-Fiten, 68 (c. 4, s. 523).

20 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 15, s. 26-28, 60; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 1, s. 230; c. 3, s. 80, 313, 371; c. 4, s. 76, 305-306; c. 5, s. 37; ed-Dârimî, 5.el-Menâsik, 72 (c. 2, s. 393-394); el-Buhârî, 3.el-İlm, 9, 37 (c. 1, s. 24, 35); 25.el-Hacc, 132 (c. 2, s. 191-192); Muslim, 28.el-Kasâme, 29-31 (c. 2, s. 1305-1306); et-Tirmizî, 31.el-Fiten, 2 (c. 4, s. 461); 44.Tefsîru'l-, 9 (V, 273); en-Neseî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, c. 2, s. 421-422, 442, 444; c. 3, s. 432; c. 6, s. 353; İbn Mâce, 25.el-Menâsik, 76 (c. 2, s. 1015-1016); 36.el-Fiten, 2 (c. 2, s. 1297).

21 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 10-11.

22 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 11-21.

23 eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Muhammed Fehmî Muhammed, Beyrut, 1992, c. 1, s. 201; et-Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsîd*, tahk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1989, v. 5, s. 239.

24 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 11-12.

25 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XII, 139; XIV, 520; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 20, 89; el-Buhârî, 62.Ashâbu'n-Nebî, 17 (IV, 213); 64.el-Meğâzî, 42 (V, 84); 83.ey-Eymân, 2 (VII, 217); Muslim, 44.Fedâilu's-Sahâbe, 63 (II, 1884-1885); en-Neseî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, V, 53.

26 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 12-13.

27 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 13-14.

28 et-Tirmizî, 46.el-Menâkib, 16 (V, 616).

29 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 142; et-Tirmizî, 46.el-Menâkib, 30 (V, 662).

30 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 102; III, 307, 314, 345; el-Buhârî, 56.el-Cihâd, 40, 41 (III, 214-215); el-Cihâd, 135 (IV, 17); 62.Ashâbu'n-Nebiyî, 13 (IV, 210-211); 64.el-Meğâzî, 29 (V, 49); et-Tirmizî, 46.el-Menâkib, 23, 24 (V, 646-647); en-Neseî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, V, 60, 264, 270; VI, 339.

vâyetlerden sonra Dağistânî, “işte vakt-i saâdette dahi böyle ünvanlar mevcut idi” demiştir.³¹ Devletin para bastırması, “altın ve gümüş yeryüzünde Allah’ın mührü/imzası konumundadır; sultânın mührüyle bir yere müracaat edenin ihtiyacı karşılanır”³² rivâyetiyle ilişkilendirilmiştir. Bu rivâyeti Dağistânî, “böyle hâtem-i ilâhî mesâbesinde bulunan meskûkât-ı darbiye de, nâib-i ilâhî bulunan halife-i rûy-i zemînin hukûk-i mukaddeseleri cümlesinden olmak şer’an ve hikmeten lâzım gelir” şeklinde tercüme etmiştir.³³ Hutbelerde padişah isimlerinin de söylenmesi, “yöneticilere kötü söz söylemeyin; onlara hayır dua ederek Allah’a yaklaşınız ki, Allah da onların kalplerini size karşı yumuşatsın”³⁴ rivâyetine dayandırılmıştır.³⁵ Yabancı devletlerle antlaşmalar yapılması, Hz. Peygamber’in Kureyş’lilerle imzaladığı Hudeybiye antlaşması³⁶ ile meşrû bir zemine çekilmiştir.³⁷

Kânûn-i Esâsî’nin, Osmanlı Devleti uyruğunda bulunan halkın, dinine ve mezhebine bakılmaksızın “Osmanlı vatandaşı” sayılacağına ilişkin sekizinci maddesine, Hz. Peygamber’in Hicr mecûsileri hakkında söylemiş olduğu “onlara da ehl-i kitaba davrandığınız gibi davranın”³⁸ rivâyetiyle meşrûiyet kazandırılmıştır.³⁹ Bu maddeyi tamamlar nitelikte, kişisel hürriyeti garanti altına alan ve hiç kimsenin kanunların belirlediği cezaların dışında bir cezaya çarptırılmayacağını da onuncu madde belirlemiştir. Bu madde kapsamında müracaat edilen naslar ise, “ribânın en şiddetlisi, din kardeşinin ırzına dil uzatmandır”,⁴⁰ “zulüm, kıyamet gününde karanlıklardır”⁴¹ ve “kim bir zimmiye eziyet ederse, ben o kişinin hasmıyım”⁴² hadisleridir.⁴³

Osmanlı halkının “şikayetçi olma” hakkı da on dördüncü madde ile güvence altına alınmakta ve bu hususun meşrûlaştırıcısı da, “hak sahibinin konuşma hakkı vardır”⁴⁴ hadisi olmaktadır.⁴⁵ Kânûn-i Esâsî’nin on beşinci maddesi Osmanlı halkına eğitim hakkı vermekte ve Dağistânî de bu çerçevede şu hadislerle ilgili maddeyi meşrûlaştırmaktadır:⁴⁶ “İlmi öğreniniz ve onu insanlara da öğretiniz”,⁴⁷ “İlmi yazınız”⁴⁸ ve “İlim Çin’de de olsa gidip alınız”.⁴⁹

Osmanlı vatandaşlarının kanun önünde eşit olduğunu belirten on yedinci madde “insanlar tarağın dişleri gibi eşittirler”⁵⁰ rivâyetiyle⁵¹; insanların kendi özel meskenlerinin korunmuşluğunu ifade eden yirmi ikinci madde “eğer bir kimse, izin olmaksızın senin evine bakar, sen

31 Ömer Ziyâeddîn, *Mir’ât*, s. 14.

32 et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, Kahire, 1415, c. 6, s. 316.

33 Ömer Ziyâeddîn, *Mir’ât*, s. 18.

34 es-Suyûtî, Celâleddin, *el-Câmiu’s-Sağîr*, İstanbul, 1286, c. 2, s. 208.

35 Ömer Ziyâeddîn, *Mir’ât*, s. 18.

36 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, c. 5, s. 330-342; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 14, s. 434-435, 448; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 1, s. 86-87; c. 4, s. 291; el-Buhârî, 54.eş-Şurût, 15 (c. 3, s. 181); Muslim, 32.el-Cihâd, 90-94 (c. 2, s. 1409-1412); en-Neseî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, c. 5, s. 168.

37 Ömer Ziyâeddîn, *Mir’ât*, s. 19-21.

38 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, 17.ez-Zekât, 42 (c. 1, s. 278); Abdurrazzâk, *el-Musannef*, c. 6, s. 68-69; c. 10, s. 325; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 3, s. 224; c. 12, s. 243-244.

39 Ömer Ziyâeddîn, *Mir’ât*, s. 24-25.

40 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, c. 8, s. 314; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 6, s. 561; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 1, s. 190; el-Buhârî, *et-Târihu’l-Kebîr*, c. 8, s. 108-109, nr. 2374.

41 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 2, s. 105-106, 137, 156, 159, 191, 195; ed-Dârimî, 17.es-Siyer, 73 (c. 2, s. 555); el-Buhârî, 46.el-Mezâlim, 8 (c. 3, s. 99); Muslim, 45.el-Birr, 56-57 (c. 3, s. 1996); et-Tirmizî, 25.el-Birr, 83 (c. 4, s. 377).

42 es-Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, c. 2, s. 165.

43 Ömer Ziyâeddîn, *Mir’ât*, s. 26-27.

44 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, c. 8, s. 317; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 2, s. 416, 456; el-Buhârî, 40.el-Vekâle, 6 (c. 3, s. 62); 43.el-İstikrâz, 4, 13 (c. 3, s. 83, 85); Muslim, 22.el-Musâkât, 120 (c. 2, s. 1225); et-Tirmizî, 12.el-Buyû’, 75 (c. 3, s. 608).

45 Ömer Ziyâeddîn, *Mir’ât*, s. 31-32.

46 Ömer Ziyâeddîn, *Mir’ât*, s. 32-33.

47 el-Buhârî, *et-Târihu’l-Kebîr*, c. 3, s. 510, nr. 1696; ed-Dârimî, el-Mukaddime, 24 (c. 1, s. 64); en-Neseî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, c. 4, s. 63.

48 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 9, s. 49; ed-Dârimî, el-Mukaddime, 43 (c. 1, s. 105).

49 el-Bezzâr, Ahmed b. Amr, *el-Musned*, tahk. Mahfûzu’r-Rahman Zeynullah, Beyrut, 1409, c. 1, s. 175, nr. 95.

50 Ali el-Muttakî, Alâuddin, *Kenzu’l-Ummâl*, Beyrut, 1993, c. 9, s. 38, nr. 24822, 24823.

51 Ömer Ziyâeddîn, *Mir’ât*, s. 35-36.

de bir çakıl taşı atarak ona zarar verirken, bundan dolayı sana bir günah yoktur”⁵² hadisiyle⁵³; insanlara zarar verilmesini yasaklayan yirmi altıncı madde, Hz. Peygamberin müsleyi (canlıların organlarını keserek onlara işkence yapmak)⁵⁴ ve vücuda dağlama yapmayı yasaklayan⁵⁵ sözlerinin yanısıra, “içinde rûh (can) bulunan hiçbir şeyi hedef (tahtası) olarak kullanmayın”⁵⁶ hadisiyle de meşrûlaştırılmıştır.⁵⁷

Dağistânî, Kânûn-i Esâsî'nin, memurların atama ve tayin işlerini belirli bir sisteme bağlayan otuz dokuzuncu maddesini temellendirirken, “yönetim, ehinden başkasına verildiği zaman kıyameti bekleyiniz”⁵⁸ hadisine,⁵⁹ âmir ve memurların kanunlara aykırı davrandıkları zaman sorumluluktan kurtulamayacaklarını belirleyen kırk birinci maddeyi temellendirirken de, “itaat ancak ma'rûf olan husustadır”⁶⁰ ve “yaratıcıya isyan konusunda yaratılmışa itaat yoktur”⁶¹ hadislerine müracaat etmiştir.⁶² Meclisin açılış ve kapanış konuşmalarının padişah ya da vekili tarafından yapılacağını ifade eden kırk beşinci madde kapsamında, “Hz. Peygamber cuma günü ayakta hutbe okuyor; iki hutbe arasında oturuyor; birkaç âyet okuyor ve insanlara nasihatta bulunuyordu”⁶³ hadisi⁶⁴; meclise üye olarak seçilenlerin yemin etmesini belirleyen kırk altıncı madde için biat⁶⁵ hadisi⁶⁶ delil olarak alınmıştır.⁶⁷

Dağistânî, resmî görüşmelerin/yazışmaların yapılacağı dilin Türkçe olduğunu içeren elli yedinci maddeyi, “biz her elçiyi, yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik” (İbrâhim, 14/4) âyetiyle⁶⁸; iç tüzükle ilgili uygulamaların heyet başkanlarına bırakıldığını ihtiva eden elli dokuzuncu maddeyi, “üç kişi yolculuk yaptığı zaman, yaşça en küçükleri olsa bile, Kur'ân'ı en iyi okuyanları imamlık yapsın. Onlara imamlık yaptığı zaman, işte o, onların lideri olmuştur”⁶⁹ hadisiyle⁷⁰; âyân üyeliğine seçilecek olanların kamuoyunun güvenini kazanmış kimseler olması gerektiğini düzenleyen altmış birinci maddeyi, “emaneti ehline veriniz” (en-Nisâ, 4/58) âyetiyle meşrû bir zemine çekmeye çalışmıştır.⁷¹ Yine Dağistânî, meclisin toplum yararına çalışacağını düzenleyen yüz onuncu maddeyi de, “iman yetmiş küsur şubedir. En faziletlisi, lâilâhe

52 el-Buhârî, 87.ed-Diyât, 15, 23 (c. 8, s. 40, 45); Muslim, 38.el-Âdâb, 43, 44 (c. 2, s. 1699).

53 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 40-41.

54 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, c. 8, s. 436; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 9, s. 421, 423; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 4, s. 246, 428, 429, 432, 436, 439, 440, 445; ed-Dârimî, 3.ez-Zekât, 24 (c. 1, s. 328); el-Buhârî, 64.el-Meğâzî, 36 (c. 5, s. 71); Ebû Dâvud, 15.el-Cihâd, 110 (c. 3, s. 120-121); en-Neseî, 37.Tahrîmu'd-Dem, 10 (c. 7, s. 101).

55 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 7, s. 424; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 1, s. 246; c. 4, s. 156, 427, 430, 444, 446 el-Buhârî, 76.et-Tıb, 3 (c. 7, s. 12); Ebû Dâvud, 27.et-Tıb, 7 (c. 4, s. 197); et-Tirmizî, 26.et-Tıb, 10 (c. 4, s. 389); İbn Mâce, 31.et-Tıb, 23 (c. 2, s. 1154-1155).

56 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 1, s. 280, 285, 297, 340, 345; Muslim, 34.es-Sayd, 58 (c. 2, s. 1549); et-Tirmizî, 16.es-Sayd, 9 (c. 4, s. 72); en-Neseî, 43.ed-Dahâyâ, 41 (c. 7, s. 238-239).

57 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 43.

58 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 2, s. 361; el-Buhârî, 3.el-İlm, 2 (c. 1, s. 21).

59 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 55-56.

60 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 12, s. 542; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 1, s. 82, 94, 124; el-Buhârî, 93.el-Ahkâm, 4 (c. 8, s. 106); Muslim, 33.el-İmâre, 39, 40 (c. 2, s. 1469); Ebû Dâvud, 15.el-Cihâd, 87 (c. 3, s. 93); en-Neseî, 39.el-Bey'a, 34 (c. 7, s. 160).

61 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, c. 2, s. 383; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 1, s. 131, 409.

62 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 56-57.

63 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, c. 3, s. 187; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 5, s. 87, 88, 93, 98, 102, 107; Muslim, 7.el-Cum'a, 33-35 (c. 1, s. 589); Ebû Dâvud, 2.es-Salât, 220-222 (c. 1, s. 657-658); İbn Mâce, 5.İkâmetu's-Salât, 85 (c. 1, s. 351).

64 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 59.

65 el-Buhârî, 2.el-İmân, 11 (c. 1, s. 10); en-Neseî, 39.el-Bey'at, 9 (c. 7, s. 141-142).

66 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 60.

67 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 64.

68 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 66.

69 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, c. 2, s. 390; V, 165; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 1, s. 344.

70 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 67.

71 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 68.

illallah sözü; en ednâsı da eziyet verici bir şeyi yoldan kaldırıp atmaktır”,⁷² ve *“insanların en hayırlısı, onlara faydalı olandır”*⁷³ hadisleriyle desteklemiştir.⁷⁴

I. 2. Mirât-ı Kânûn-i Esâsî'nin Değerlendirilmesi

Hatiboğlu'nun da ifade ettiği gibi⁷⁵, Ömer Ziyaüddin Efendi'nin, bu eseri samimi bir niyetle kaleme aldığından hiç şüphemiz olmasa da, Kânûn-i Esâsî'nin maddelerini meşrûlaştırmak amacıyla dinî öğelerden yaptığı temellendirme sırasında, nasların seçiminde isâbetli davranmadığını görmüş olmaktadır. İlgili maddelerle bağlantı kurmaya çalıştığı naslar arasında, zaman zaman *“zoraki”* bir takım yakıştırmalara gitmiş olması da bunun bâriz göstergelerinden birisidir.

Nasların anlamlarının zorlandığı, metnin içermediği bazı yorumlamaların yapıldığı ve muhtevanın siyasî boyutlarda değerlendirilmesine ilişkin olarak şu örneği vermek isteriz: Müellifin, müslümanların birlik ve beraberlik içinde olmaları bağlamında kullandığı ve *“tefrika çıkaran bizden değildir”* şeklinde tercüme ettiği *من فرق فليس منا* rivâyeti, aslında çok farklı bir muhtevaya sahiptir. Bu rivâyetteki *“ferraka”* kelimesi, yakın akraba olan savaş esirlerinin birbirinden ve köleler ile cariyelerin satış ve hîbe akitlerinde çocuklarından ayrılmaması hususunda kullanılmıştır.⁷⁶ Fakat Dağıstânî, ilgili hadisin anlam çerçevesindeki bu farklı boyutu hiç dikkate almamıştır.

Ömer Ziyaüddin *Mir'ât*'ında, 119 maddelik Kânûn-i Esâsî'nin 36 maddesini hadisler eşliğinde meşrû bir zemine çekmeye çalışırken, yaklaşık olarak 75 rivâyete başvurmuştur. Bunlardan sadece 48 kadarı kütüb-i tis'ada mevcuttur. Diğer rivâyetler ise, ya geç dönem hadis kitaplarında ya da hadis alanı dışındaki eserlerde mevcut olup, bu rivâyetlerden 15 kadarının da zayıf ya da uydurma olduklarını söyleyebiliriz.

II. Hadîs-i Erbaîn fî Hukûki's-Selâtîn

Ömer Ziyaüddin Dağıstânî'nin, Türk modernleşmesi sürecinde hadislerle meşrûlaştırma amaçlı olarak yaptığı çalışmalardan biri de, *Hadîs-i Erbaîn fî Hukûki's-Selâtîn* isimli risâlesidir. Risâlenin yazılış amacı, Allah ve peygamberi katında çok özel bir yeri olan sultanlara itaatın hem dînen hem de aklen gerekli olduğunu ortaya koymaktır.

Risâlenin girişindeki ifadelerle göre; padişah Kânûn-i Esâsî'yi uygulamaya koymak sûretiyle milletin hukukunu gözettiğinden, millet de padişahın haklarına son derece riâyet etmeli, saygıda kusur etmemeli ve onu daima hayır dua ile anmalıdır. Zira, Kânûn-i Esâsî'nin ilgili maddeleri gereğince pâdişahın bütün emir ve yasaklarına boyun eğmek bir yükümlülüktür. Yine, padişah tarafından ister doğrudan isterse dolaylı yoldan görevlendirilmiş olsun, bütün memurlara da itaat etmek, hem kânûnen hem de şer'an bir mükellefiyettir.⁷⁷

II.1. Hadîs-i Erbaîn fî Hukûki's-Selâtîn'in İçeriği

Hilâfet kurumunu ve onun kutsallığını hadisler eşliğinde ele alan bu risâlenin genel muhteviyatı şöyledir:

72 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, c. 11, s. 126-127; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 8, s. 334; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 2, s. 379, 445; el-Buhârî, 51.el-Hibe, 35 (c. 3, s. 144-145); Muslim, 1.el-İmân, 58 (c. 1, s. 63); et-Tirmizî, 38.el-İmân, 6 (c. 5, s. 10); en-Neseî, 47.el-İmân, 16 (c. 8, s. 110).

73 et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, c. 6, s. 58.

74 Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât*, s. 91.

75 Hatiboğlu, “Osmanlı Anayasasına İslâmî Destek Gayreti”, s. 8.

76 Bk. Eren, Mehmet, “Mehmet Âkif Ersoy'un Tefsir Yazıları İle Vaaz ve Hutbelerinde Kullandığı Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 1999, sayı: 9, s. 359-360.

77 Dağıstânî, Ömer Ziyaüddin, *Hadîs-i Erbaîn fî Hukûki's-Selâtîn*, İstanbul, 1326, s. 2-3.

Padişahlar, Allah'ın bu yüce "hilâfet-i kübrâ ve saltanat-ı uzmâ" makamı için özel olarak seçtiği kullardır.⁷⁸ Ömer Ziyaüddin Efendi, *Mir'ât*'ta olduğu gibi burada da "İstanbul'un fethi" hadisine yer vermiş ve bu hadisin, İstanbul'da hüküm sürecek olan halifeyi ve hatta daha da ötesinde, bu halifenin yönetiminde çalışan "vezir" konumundaki kimseleri övdüğünü de ileri sürmüştür.⁷⁹

Padişah, Allah katında insanların en faziletlisi, en sevgilisi ve Allah'a en yakın olanı kabul edilmiş; dolayısıyla, yaratıcı ile kulları arasında ve kulların kendi aralarındaki hukukun icrasını gerçekleştirmekle görevlendirilmiştir. Müslümanların sultanı ve emîri'l-mü'minîn olan padişah, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Bütün ihtiyaç sahipleri, mazlum ve zayıf kimseler, ancak padişahın adaletine sığınmak sûretiyle güven içinde olabilirler. Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olan padişaha saygılı olanlar, her iki dünyada mükafatlandırılacağı gibi, ona karşı hıyanet içinde bulunanlar da yine her iki cihanda zelil olacaklardır. Hz. Adem'den bu yana, padişahlara karşı ihanet ve hıyanet içerisinde bulunanlar, âhirete bırakılmaksızın bu dünyada rezil ve rüsvay olmuşlardır. Padişah, Allah katında insanların en faziletlisi, Cenâb-ı Hakk'ın insanlar içinde en çok sevdiği ve kendisine en yakın gördüğü bir kuldur. Çünkü padişah, Allah ile insanlar arasındaki hukuku düzenlediği gibi, insanlar arasında meydana gelen problemleri de çözüme kavuşturur.⁸⁰

Her gün, bütün müslümanların yaptığı sâlih amel kadar, müslümanların imamı olan padişaha sevap yazılır. Bu bağlamda, padişahın kıldığı bir rek'ât namaz, müslümanların kıldığı doksan bin rek'ât namaza eşit kabul edilir. Yine hergün padişaha, sıddıklar mertebesindeki yetmiş evliânın yaptığı salih amele denk gelecek şekilde sevap yazılır. İşte bütün bunlardan ötürü olsa gerektir ki, müslümanların tek sığınağı, Allah'ın gölgesi ve sebab-i nîzâm-ı âlem olan padişahın hüküm ve himayesinde olmayan bir beldeye girilmemesi şiddetle tavsiye edilmektedir. Zira, İslam ile sultan ikiz kardeş gibidirler.⁸¹

Padişah, himayesi altında bulunan halka adaletli davrandığı zaman, Allah da onun saltanat-ı seniyyelerini te'yid ve takviye eder. Kıyamet gününde sevapların yanısıra, hesabını kolay vermeyi ve ona cennet-i a'lâ makamını nasip eder. Zira padişahın bir saatlik adalet uygulaması, diğer insanların altmış senelik ibadetlerinden daha hayırlıdır. Eğer padişah halkına karşı adaletli davranırsa, halk bundan dolayı şükretmeli; âdil değil de zâlimce bir yönetim sergilerse, bu sefer de halk bu zulme karşı sabretmelidir. Zulme uğranılsa bile isyan edilmemelidir.⁸²

Padişahların yanısıra vezirler de bu imkanlardan nasiplenecektir:

"Pâdişâh-ı âlempenâh hazretlerinin zir-i cenâh müstelzimulfelâh humâyûnlarında bulunan nâsin içinde indallah ecr ve sevâb cihetinden en büyük dereceye mazhar olacak, zât-ı maiyyet-i pâdişâhîde bulunub da her türlü evâmîr-i meşrûa-i cehânebânîlerine kemal derece sıdk ve hulûs ile itaat ve inkiyâd eden vezir ve karîn-i sâlihden başka bir fert yoktur".⁸³

"Taraf-ı eşref-i hazreti pâdişâhîden nasb ve tayin buyurulan her bir âmir ve memura itaat edesin ve taraf-ı şâhânedan tayin buyurulan her bir hatîb ve imamın arkasında namaz kılasın".⁸⁴

Hadis tercümeleleri de, ilgili dönemler için özellikle seçilmiştir. Örneğin:

1. كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي و سيكون خلفاء فيكثرون قالوا

78 Ömer Ziyaüddin, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 6.

79 Ömer Ziyâeddîn, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 27.

80 Ömer Ziyaüddin, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 7-8.

81 Ömer Ziyaüddin, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 9-10.

82 Ömer Ziyaüddin, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 11, 13, 20-23.

83 Ömer Ziyaüddin, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 18.

84 Ömer Ziyaüddin, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 19.

فما تأمرنا قال فوابيعة الأول فالأول وأعطوهم حقهم الذي جعل الله لهم فإن الله سائلهم عما إستراعاهم⁸⁵

Hız. Peygamber: “İsrâilîoğulları zamanında onları peygamberler yönetirdi. Her ne zaman bir peygamber ölürsen, onun yerine bir başka peygamber geçirdi. Şüphesiz ki, benden sonra peygamber yoktur; artık halifeler olacaktır ve bu halifeler de çok olacaktır.” buyurunca, sahabiler: “(Halifeler birden çok olunca) bize ne emredersin?” diye sordular. Hız. Peygamber de: “İlk halifeye yaptığınız bey’ata bağlı kalınız; (emirlerini dinleyip itaat etmek sûretiyle) onlara haklarını veriniz. Şüphesiz ki Allah da onlara idare ettikleri milletlerin haklarından soracaktır” şeklinde cevap vermiştir.

Yaklaşık olarak bu şekilde Türkçeleştirebileceğimiz bir rivâyet, Ömer Ziyaüddin tarafından şöyle tercüme edilmiştir:

“Benî İsrâil kavmine enbiyâ-i izâm hazerâtı riyâset ve siyâset ederek, şeriat-ı ğarrânın ah-kâm-ı celîlesini icrâ ve izhâr edip onların hükümdarları enbiyâ ve peygamberler olurlar idi. Ve her peygamber irtihâl-i dâr-i bekâ ettikçe, diğer peygamber halife olur idi. Hakkâ ki benden sonra benim yerime halife olmak için peygamber yoktur. Fakat benim irtihâlimden sonra yek-diğerini müteâkip kıyamete kadar hulefây-ı izâm eksik olmayacaktır ve hem de birçok zevât-i kirâmı peyderpey ol mansıb-ı celîli ile Cenâb-ı Hakk müşerref ve muazzez edecektir. Sonra sahâbe-i güzîn hazerâtı dediler ki, ‘ya rasûlallah, biz ol hulefâ-i fihâma ne muamele edelim ve siz bize ne emir buyurursunuz’. Sonra efendimiz hazretleri buyurdular ki, siz peyderbey culûs edecek olan pâdişahlara sırasıyla bey’at ediniz ve ol hulefâ-i izâm hazerâtının hukûk-i hilâfet-penahlarını tamamiyle îfâ ediniz. Yani, itaat ve inkiyâd ve îfây-ı hüsn-i hizmet ederek rızây-ı meyâmin-i irtizây-ı selâtin-i izâmı tahsil ediniz. Zira Cenâb-ı Hakk, zîr-i himâyelerinde bulunan ahâlinin ahvâlinde ol hulefâ-i izâma sual edicidir”.⁸⁶

2. من كره من أميره شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية⁸⁷

“Yöneticisinden sâdir olan bir davranışı hoş görmeyen kimse sabretsin (isyan etmesin). Zira, bir karış da olsa yöneticiye itaattan dışarı çıkan kimse câhiliye ölümüyle ölür” şeklinde tercüme edilebilecek olan bu rivâyet şu şekilde anlamlandırılmıştır:

“Her kim ki emirü’l-mü’minin ve imâmu’l-müslimin hazretlerinden kendisinin haz etmediği bir şey görürse, ona sabır ve tahammül etsin. Zira her kim ki itaat-ı şâhâneden veya zîr-i himâyeyi şâhânede bulunan cemaat ve ittihâd-ı islâmiyeden bir karış miktarı hârice çıkararak, ulu’l-emre muhâlefet ve isyân halinde vefat ederse, ol âdem mevt-i câhiliyetle vefat eder”.⁸⁸

3. إسمعوا و أطيعوا إن أستعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة⁸⁹

“Üzerinize, başı kuru üzüm tanesi gibi olan Habeşli bir köle bile tayin edilmiş olsa, onu dinleyiniz ve ona itaat ediniz” anlamındaki bu hadisi, Ömer Ziyaüddin şöyle tercüme etmiştir:

“Cânib-i cenâb-ı hilâfetpenahîlerinden üzerinize henüz âzâd edilmedik ve başı dahî kuru üzüm tanesi gibi küçük ve siyah bir köle dahî vâli veya emîr ve me’mûr tayin edilirse bile, taraf-ı eşref-i mülûkânedan nasb ve tayin buyurulan zâta sem’ ve itaat ediniz”.⁹⁰

85 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 2, s. 297; el-Buhârî, 60.el-Enbiyâ, 50 (c. 4, s. 144); Muslim, 33.el-İmâre, 44 (c. 2, s. 1471-1472); İbn Mâce, 24.el-Cihâd, 42 (c. 2, s. 958-959).

86 Ömer Ziyaüddin, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 13-14.

87 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 1, s. 297, 310; ed-Dârimî, 17.es-Siyer, 76 (c. 2, s. 556); el-Buhârî, 92.el-Fiten, 2 (c. 8, s. 87); Muslim, 33.el-İmâre, 55-56 (c. 2, s. 1477-1478).

88 Ömer Ziyaüddin, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 17.

89 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. 3, s. 114, 171; el-Buhârî, 10.el-Ezân, 54, 56 (c. 1, s. 170-171); 93.el-Ahkâm, 4 (c. 8, s. 105); İbn Mâce, 24.el-Cihâd, 39 (c. 2, s. 955).

90 Ömer Ziyaüddin, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 18.

4. من ولي منكم عملا فأراد الله به خيرا جعل له وزيرا صالحا إذا نسي ذكره وإذا ذكره أعانه⁹¹

“Sizden biriniz yönetime geçtiğinde, Allah onun hayrını dilerse, ona salih bir kimseyi vezir/yardımcı yapar. Bu yardımcı, unuttuğu zaman kendisine hatırlatır ve işlerinde de ona yardım eder” anlamındaki hadise de şöyle bir anlam verilmiştir:

“Her kim ki sizden, yani ümmetinden hilâfet-i kübrâ mansıb-ı celîlî ile müşerref olup da, Allah Teâlâ Hazretleri ol halifeye hayır irâde ettikde, Cenâb-ı Hakk ol zât-ı hilâfetpenâhîlerini hüsn-i karîne mukârin ve vezîr-i sâliha muvaffak ederek ol zât-ı hümâyûnun hâtır-ı şâhânelelerinden ferâmûş olan umûr-i hayriyeyi arz ve ifade eder. Ve hâtır-ı şâhânelerinde olup da icrâsına irâde-i isâbet’âde-i hilâfetpenâhîleri olan umûrun dahî tıbkı dilhavâh-ı şâhâneleri üzere icrâ ve infâzı hususunda muâvenet eder”.⁹²

İlgili döneme uygun olarak yapılan hadis anlamlandırılması noktasında, hadislerde geçen ألسلطان kelimesi “padişah, pâdişâh-ı İslam, padişah-ı âlempenâh, padişah-ı adâletpenâh, padişah-ı âliyecâh hazretleri, halife, halife-i İslam, ma’delet-i hilafetpenâh, halife-i rûy-i zemin, saltanat-ı İslâmiye, saltanat-ı uzmâ, sultân-ı İslam, selâtîn-i izâm ve imâmu’l-müslimin”; إمام ve أئمة kelimesi “padişah, padişah-ı efham, padişah-ı âlikadr, padişah-ı âlempenâh, padişah-ı âliyecâh hazretleri, padişah-ı İslam, imamu’l-müslimin, halifeler, halife-i rûy-i zemin, mulûk ve selâtîn-i izâm”; خليفة ve خلافة kelimesi “hilâfet-i kübrâ ve saltanat-ı uzmâ, halife-i rûy-i zemin, padişah ve padişah-ı âlempenâh hazretleri”; ملك ve ملوك kelimesi “padişah, hâkan, saltanat-ı seniyye ve mulûk-i izâm”; أمير ve أمراء kelimesi de “halife-i rûy-i arz, halife-i İslam” şeklinde anlamlandırılmışlardır.

II.2. Hadîs-i Erbaîn fî Hukûki’s-Selâtîn’in Değerlendirilmesi

Ömer Ziyaüddin Efendi’nin diğer bir çalışması olan *Hadîs-i Erbaîn fî Hukûki’s-Selâtîn* isimli bu risâlede kullanılan ellibeş (55) hadisten sadece ondokuzu kütüb-i tis’a hadisidir. Diğerleri de, tıpkı *Mirât*’ta olduğu gibi; ya geç dönem hadis kitaplarında ya da hadis dışındaki eserlerde yer almaktadır. Bunlardan yirmi (20) kadar rivâyet zayıf ya da uydurma olarak nitelendirilmiştir. Müellif bazı rivâyetleri naklederken, sahâbi râvilerinin isimlerini yanlış yazmasının yanısıra, bazı hadisleri anlamlandırırken de metnin boyutunu aşan detaylı bir tercüme ile vermiştir.

Sonuç

Dinî meşrûlaştırma çerçevesinde “hadis” özelinde kaleme alınan bu risâlelere bakıldığında, neredeyse hemen hemen tamamının toplumsal meseleleri ele alan çalışmalar olduğu görülmektedir. Bu bağlamda ele alınan rivâyetlerin seçimi, anlamlandırılması ve yorumlanması da, ilgili dönemin ihtiyaçları göz önünde bulundurularak güncel bir şekilde yapılmıştır. Nasları yepyeni ve belki de muhtemel anlamların ötesine geçebilen yorumlara tâbi tutan bu güncelleştirmelerle ulaşılmak istenen bir diğer amaç ta, siyasal iktidarın gücü zayıflamasını ve hatta her dâim devam etsin diye, bu iktidarın “eleştirilemez”, “sorgulanamaz” olduğunun zihinlere iyice yerleştirilmesi noktasıdır. Yorumu açık olan bu hadisler, yeri geldiğinde “sabır” kaynağı, zaman zaman da “teselli verici” olagelmışlerdir.

Dinin meşrûlaştırıcı yönü ya da meşrûlaştırma aracı olarak dinî hükümlerin kullanılması na çok güzel bir örnek teşkil eden bu risâlelerde, bazen basit de olsa hatalara düşülmüştür. Yapılmış olan bu hatalar da göz önünde bulundurulduğu zaman, -deyim yerindeyse-, “mevcudu meşrûlaştırma hevesinin sınır tanımaz aceleciliği” içinde kaleme alındıkları söylenebilecek olan bu risâleler, toplumsal alanda “meşrûlaştırıcı” olarak hizmet etmeleri düşünüldüğünde, hadislerin sahih olup olmadığına pek dikkat edilmemiştir. İşte bundan dolayı, sosyal yapının

91 Ebû Dâvud, 19.el-Harâc, 4 (c. 3, s. 345); en-Neseî, 39.el-Bey’at, 33 (c. 7, s. 159).

92 Ömer Ziyaüddin, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 25.

düzenlenmesi ve işleyişi önemsendiğinden, sahih hadislerin yanısıra, zaman zaman zayıf ve hatta uydurma rivâyetlere bile müracaat edilebilmiştir.

Kaynakça

- Abadan, Yavuz, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1957, c. 14, sayı: 1-4.
- Abdurrazzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, tahk. Habiburrahman el-A'zamî.
- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Musned*, İstanbul, 1992.
- Albayrak, Sadık, *31 Mart Vak'ası Gerici Bir Hareket mi?*, İstanbul, 1987.
- Ali el-Muttakî, Alâuddin, *Kenzu'l-Ummâl*, Beyrut, 1993.
- Aydın, M. Akif, "Kânûn-i Esâsî" mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001.
- Berkes, Niyazi, (haz. Ahmet Kuyaş), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, 2002.
- el-Bezzâr, Ahmed b. Amr, *el-Musned*, tahk. Mahfûzu'r-Rahman Zeynullah, Beyrut, 1409.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992.
- _____, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, Beyrut, 1991.
- Dağistânî, Ömer Ziyâeddîn, *Mir'ât-ı Kânûn-i Esâsî*, İstanbul, 1324.
- _____, *Hadîs-i Erbaîn fî Hukûki's-Selâtin*, İstanbul, 1326,
- ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sunen*, İstanbul, 1992.
- ed-Deylemî, Şehredâr b. Şîrûye, *Kitâbu Firdevsi'l-Ahbâr*, tahk. Muhammed Mu'tasim el-Bağdâdî, Beyrut, 1987.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul, 1992.
- Eren, Mehmet, "Mehmet Âkif Ersoy'un Tefsir Yazıları İle Vaaz ve Hutbelerinde Kullandığı Hadislerin Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 1999, sayı: 9.
- Hatiboğlu, Mehmed S., "Osmanlı Anayasasına İslâmî Destek Gayreti", *İslâmîyât*, Ankara, 1999, c. 2, sayı: 4.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, tahk. Said Lahham, Beyrut, 1989.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sunen*, İstanbul, 1992.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, İstanbul, 1992.
- Muslim, Ebu'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992.
- en-Neseî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sunen*, İstanbul, 1992.
- _____, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, tahk. Abdulğaffar Suleyman el-Bundârî, Beyrut, 1991.
- es-Suyûtî, Celâleddin, *el-Câmiu's-Sağîr*, İstanbul, 1286.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkarim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Muhammed Fehmî Muhammed, Beyrut, 1992.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Musul, 1983.
- _____, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Kahire, 1415.
- et-Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer, Şerhu'l-Makâsîd, tahk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1989.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sunen*, İstanbul, 1992.
- Volkan Gazetesi (1908-1909)*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, 1992.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî: Döneminin Osmanlısı ve “Zamanın Ruhunu”nu Anlamak

Necmettin ALKAN*

Özet

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (1813-1893), 19. yüzyılın tipik bir insandır. Bir taraftan devletin ve toplumun içinde âdetâ boğulduğu siyasî, askerî, iktisadî sosyal sorunları yaşarken, diğer taraftan da kendi konumuna ve anlayışına göre bunlara bir çözüm aramıştır. Burada kendisi, dönemini anlayan ve gereğini yapan önemli bir şahsiyettir. Kadîm ilmîye ve tarikat geleneğine mensup bir zât olmasına rağmen, Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun sorunlarının en çok hissedildiği alanları iyi görmüştür. Bunlara çözüm ararken, islâmî geleneğe müracaat etmiştir. Gümüşhanevî, modernitenin istila ettiği “eğitim”, “siyaset”, “ticaret” ve “askerlik” gibi alanları kapsayan faaliyetleri yapması tesadüfî değildir. Bu alanlar, Osmanlı hükümdârlarının yaptıkları “Batı Avrupa Tarzında Yenileşme Faaliyetleri”nin genel muhtevasına karşılık gelmektedir. Bu alanlarda yaptığı faaliyetlerle ulaşabildiği kesimleri islâmî olarak bilinçlendirmek; Batılılaşma'ya karşı denge olmak istemiştir.

Ahmed Ziyaüddin'in bu anlardaki icraatları, aynı zamanda Osmanlı Modernleşmesi'nin en önemli hükümdârlarından biri olan Sultan II. Abdülhamid'in (1876-1909) faaliyet alanlarıyla da örtüşmektedir. Nasıl ki Sultan Hamid, gelenek ile modernitenin bir sentezini yapmaya gayret etmiş ve bir devlet başkanı olarak bunu belli oranda başarmıştır. İlmîye mensubu bir tarikat şeyhî olan Gümüşhanevî de, geleneksel islâmî kaynaklardan beslenerek benzer şeyleri yapmıştır. Bu şekilde hem Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî hem de Sultan Hamid “zamanın ruhunu” anlayan ve gereğini yapan iki önemli şahsiyet olarak tarihimizdeki yerlerini almışlardır.

Giriş

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (1813-1893), Osmanlı târihinin son dönemlerinde yaşamış önemli şahsiyetlerinden biridir. İlmîyeden olması ve bu alanda önemli eserler telif etmesi, döneminin temel sorunlarıyla ilgilenmesi ve uygulama anlamında çözüm bulması, kendisinin önemli özelliklerindedir. Bu şekilde gerek telif ettiği eserleriyle ve gerekse çağının sorunlarına yönelik yaptığı faaliyetleriyle, yakın tarihimize damgasını vurmuştur. Bundan dolayı olsa gerekir ki, doğumunun 200. ve vefatının 120. yılına tekâbül eden bu sene Gümüşhanevî'de adına milletlerarası bir sempozyum düzenlenmektedir. Bu ilmî etkinlik çok büyük bir alaka görmüş ve farklı milletlerden 70'in üzerinde ilâhiyâtçı ve tarihçi Gümüşhanevî'nin şahsiyetini, eserlerini ve fikirlerini çeşitli yönleriyle değerlendirmek üzere biraya gelmiştir.

Tebliğimizde, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'yi 19. yüzyılın tarihî bir şahsiyeti olarak ele alıp; çeşitli alanlarda yaptığı faaliyetlerini ve önemini ortaya koyuyoruz. Konuyu ele alırken, “zamanın ruhu” kavramını değerlendirmede merkeze yerleştirdik ve faaliyetlerinin önemini “zamanın ruhu” kavramıyla izah etmeye gayret ettik. Gümüşhanevî, yaşadığı dönemin siyasî, iktisadî ve toplumsal sorunlarını çok iyi görmüş; zamanın gereklerine kendi zihin dünyasına göre bir çözüm üretmiştir. Daha önemlisi, aşağıdaki sayfalarda da görüleceği üzere, çözümünü uygulamalarında başarılı olmuştur.

Ayrıca Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin bu faaliyetlerini ele alırken, döneminin büyük reformcu hükümdârı Sultan II. Abdülhamid'le de (1876-1909) mukayese ediyoruz. Böyle bir

* Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi

mukayeseyi ilk anda doğru görmeyenler; hatta ne alakası var diyenler de olabilir. Sosyal bilimlerdeki itiraz hakkı her zaman bâkîdir demekle birlikte, bu karşılaştırmamızın makûl ve yerinde olduğunu düşünüyoruz.

Çalışmamız iki ana bölümden oluşmaktadır. Birincisinde Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin döneminde Osmanlı Devleti'nin genel durumu ve bu târihlerde yapılan modernleşme faaliyetleri özetlenmektedir. Zirâ bu tarihî veriler bize, konumuz açısından ilgili yorumları yapmamıza yardımcı olacaktır. Bu bölümde Gümüşhanevî'nin yaptığı faaliyetler de tespit edilmektedir. İkinci bölümde ise Ahmed Ziyaüddin ile II. Abdülhamid'in bir mukayesesi yapılmaktadır. Çalışmanın sonuç kısmında ise, konu hakkında bazı yorumlara ve değerlendirmelere yer verilmektedir.

Tebliğimizde zikredilen döneme âit târihî bilgilere, kaynaklarda fazlasıyla geçtikleri ve çok iyi bilindikleri için, her hangi bir kaynağa atıfta bulunulmamıştır. Burada asıl olan bilenen bu bilgilerin kurgusundaki ve yorumlanmasındaki yeniliklerdir. Bundan dolayı çalışmamızda daha ziyade Gümüşhanevî hakkındaki bilgilerde İrfan Gündüz'ün çalışmalarına müracaat edilmiştir. Gündüz'ün Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî hakkında kitabı, bu konudaki derli toplu tek önemli kaynaktır.

Osmanlı Sorunlarına Karşı “Modern Osmanlı Çözümü” ve “Abdülhamidî Çözüm”

Takriben 17. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı Devleti'nde bâriz bir şekilde kendini göstermeye başlayan askerî, siyasî ve iktisadî sorunlar kronikleşerek kötü bir miras olarak 19. yüzyıla intikâl etmiştir. Bu anlamda 19. yüzyıl, bu tür meselelerin âdeta devleti kuşattığı ve mesuliyet sahibi devlet adamlarını bunalttığı; aynı zamanda bunlara çözüm noktasında çok önemli ve radikal adımların atıldığı bir asır olmuştur. Bundan dolayı 19. yüzyılı, Osmanlı tarihinin “sorunlar ve çözümler asrı” olarak görmek gerekiyor. Belki de bundan dolayı 19. asır Osmanlı'nın “en uzun” yüzyılı olarak kabul edilmektedir. İşte Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin doğumuna ve vefatına tekabül eden 1823-1893 arası, tam bu zaman dilimine tekabül etmektedir. Kendisi, bir taraftan kronikleşen bu sorunları doğrudan yaşarken, bunlara karşı getirilen çözüm faaliyetlerine de şahit olurken; diğer taraftan çözümün bir parçası olmaya gayret etmiştir.

Bu genel tespitlerin ardından konumuzla alakalı 19. yüzyıldaki temel sorunları tespit edelim: Devlet; askerî, siyasî, iktisadî ve sosyal alanda ciddî sorunlarla ve krizlerle boğuşmaktaydı. Askerî alanda cereyan 1828-1829, 1853-1856 ve 1877-1878 Rus Harpleri her alanda etkisini göstermiş ve devletin âdeta belini kırmıştı. Yine bu tarihlerde Balkanlar'da, Anadolu'da ve Arabistan'da ardı ardına patlak veren isyanlar askerî ve asayiş olarak devleti yoğun bir şekilde meşgul etmişti. Özellikle de Balkanlar'da başlayan milliyetçi çözümler Osmanlı için tam bir kâbustu. Bu isyanlar, devletin varlığının sadece dışarıdan değil içeriden de tehdit edildiğini göstermiştir. Nitekim 1820-1830 Grek İsyanı ve neticesinde 1830'da Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanması, diğer Hıristiyan unsurlara için bir örnek ve model olmuştur. Takip eden süreçte bu kez Sırlar, Bulgarlar ve Romenler de bağımsızlıklarını kazanma yolunda önemli mesafe kazanmışlardı. Benzer ayrılık hareketler ve ayaklanmalar bu kez Balkanlar'ın ardından Anadolu'da Ermeniler arasında başlamıştı. Bu tür isyanlardan dolayı iç sükûnet bir türlü sağlanamamıştır.

Bu tür askerî ve siyasî sorunların yanı sıra iktisadî ve sosyal durum da hiç iyi değildi. Merkezinde Batı Avrupa'nın olduğu “yeni dünya iktisadî düzeni”nin neden olduğu genel sorunlar, uzun süren savaşlar ve isyanlar gibi nedenler, “geleneksel Osmanlı iktisat sistemi”ni bir daha düzelmeyecek şekilde temelinden sarsmıştı. Bu arada 1838 Balta Limanı Anlaşması, 1854'de başlayan “dış borç macerası” ve modernleşmeyle birlikte başlayan “avrupai yeni hayat tarzı”

Osmanlı Devleti'ni, Batı Avrupa iktisadî sisteminin âdeta bir çarkı ve hatta yarı sömürgesi hâline getirmişti. Bunların neden olduğu toplumsal rahatsızlıklar da işin cabasıydı.

Takriben 150-200 yıldır devam ede gelen bu sorunlarla mücadele etmek isteyen Osmanlı devlet adamları, bunlara çözüm üretebilmek için önce askerî ve iktisadî alanlarda bazı "*Islahât Faaliyetleri*" yapmışlardı. Fakat istenilen çözümler bir türlü alınamayınca, bu faaliyetler diğer alanlar da teşmil edilerek "*Reform Faaliyetleri*"ne girişilmiştir. Yani islahât, reforma dönüşmüştür. Takriben 1826-1909 tekabül eden "*Batı Avrupa Tarzı Yenileşme Faaliyetleri*" diye adlandırdığımız yeni modernleşme sürecinde devleti ve toplumu dönüştürmeyi hedef alan icraatlar yapılmıştır. Sultan II. Mahmud'la (1808-1839) başlayan bu faaliyetlerdeki asıl amaç, Osmanlı Devleti'ni ve toplumunu tepeden tırnağa "*yeniden inşâ*" etmektir. Batı Avrupa'daki modern yapıyı örnek alarak hem devleti hem de toplumu modern anlamda dönüştürülmek istenmiştir. II. Mahmud'un bu radikal yenileşme faaliyetlerini bu kez oğlu Sultan Abdülmecid (1839-1861), kardeşi Sultan Abdülaziz (1861-1876) ve torunu Sultan II. Abdülhamid dönemlerinde de devam ettirilmiştir. Batı Avrupa Tarzı Yenileşme Faaliyetleri, artık bir devlet siyaseti olmuştur.

Bu bağlamda 1826 Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılması, 1839 Tanzimât Fermânı'nın İlanı, 1856 Islahât Fermânı'nın İlanı ve 1876 Meşrûti Yönetime Geçilmesi bu süreçteki en önemli yapısal gelişmeler olarak yakın tarihimizi belirlemiştir. Bu gelişmelerle Osmanlı, "*geleneksel*" devlet ve millet yapısından koparak askerî, siyasî, iktisadî ve kültürel olarak "*modern avrupa*" bir devlet yapılmak istenmiştir. Devletin dönüştürülmesi pek kolay olmamış; siyasî, iktisadî ve kültürel kırılmalar ve hatta çatışmalar yaşanmıştır. Bu süreçteki mahiyeti tartışmalı olsa da başarısız 1859 Fedâiler Hareketi ve 1876 İhtilâli; Genç Osmanlı Hareketi (1865-1876) ve Jön Türk Hareketi (1889-1908) çok önemli ilk modern siyasî oluşumlar, hareketler, faaliyetler ve olaylar dikkatleri çekmektedir. Bu siyasî oluşumların geleneksel devlet yönetimini ve sistemini hedef almaları, altı çizilmesi gereken çok önemli yeniliktir.

Osmanlı Modernleşmesi sürecinin en önemli hükümdarlarından biri hiç şüphesiz Sultan II. Abdülhamid'dir. Çok kritik bir süreçte tahta çıkan II. Abdülhamid, seleflerinin başlattıkları ve belli bir noktaya getirdikleri yenileşme faaliyetlerini önemli oranda tamamlamıştır. "Siyasî", "askerî", "iktisadî" ve "eğitim" alanlarında önemi icraatlar yaparak devleti yıkılmaktan kurtarmıştır. Özellikle de 1877-1878 Rus Harbi'nin ve felâketinin yaralarını sararak devletin çok daha erken yıkılmasına engel olmuştur. Döneminde ilk defa modern anayasal meşrûti bir yönetime geçilmiş, ilk siyasî partiler kurulmuş, devletin iktisadî ve mâlî hayatına belli bir istikrar getirilmiş; ilkökul, ortaokul, lise ve yükseköğretimi karşılayan sivil ve askerî okullar açılmış, modern sivil bürokratlar ve subaylar yetiştirilmiştir. Yüzyıllardır ihmâl edilen altı yapı çalışmalarında da aynı şekilde önemli icraatlar yapılmıştı. Bundan dolayı Sultan Hamid dönemini, Osmanlı Devleti'nin "*restorasyonu*" diye adlandırmak, doğru olur. Nitekim bu restorasyonla birlikte devlet, Birinci Cihân Harbi'ni görebilmiştir.

Sultan II. Abdülhamid'in bu modernleşme hamlesini seleflerinkinden ayırmak gerekiyor. Dedesi, babası ve amcası döneminde yapılan yenileşme faaliyetlerinde kadîm Osmanlı geleneği âdeta bir kenara bırakılmıştı, hatta ciddî olarak örselenmişti. Fakat hükümdârı sürecince böyle hareket etmemiştir. Aldığı modernleşme bayrağını kesinlikle yere koymamakla ve daha ileriye taşımakla birlikte, Osmanlı geleneğini de ihmâl etmemiştir. Devletin yaşatılmasında, bir pergel gibi, bir ayağını kadîm geleneğe yerleştirip sabit kuvveti ondan alırken, diğer ayağını modernitenin gereklerinde gezdirmiştir. Bunlar arasında Sultan Hamid islâmî hassasiyetlere daha fazla sahipti. Dolayısıyla yaptığı modernleşme faaliyetlerinde bu hassasiyetlere dikkat etmiştir. Böylece döneminin devlet başkanı olarak gelenek ile modernite arasında bir senteze gitmiştir. II. Abdülhamid'i farklı kılan diğer bir siyasetî ise, İslâmcılık olarak belirtilebi-

lir. Kendisi, o günkü şartlarda olabildiğince hem devletin islâmî geleneğine yer vermeye çalışmış hem de dünya Müslümanları'nın sorunlarıyla ilgilenmeye gayret etmiştir.

Osmanlı Çözülmesine Karşı “Gümüşhanevî Çözümü”

Osmanlı Devleti'nin uzun süreden beri maruz kaldığı sorunlara karşı Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin getirdiği çözümlere geçmeden önce hayat hikâyesini özetlemek istiyoruz.

1813 yılında Gümüşhane'de doğan ve tahsil hayatına çok küçük bir yaşta Gümüşhane'de başlayan Ahmed Ziyadüddin, 1831'e kadar ilim tahsilini Trabzon'da sürdürmüştür. 1831 senesinde geldiği İstanbul'da medrese eğitimini tamamlayarak 1844'te icâzetini almıştır. 1848 yılında Nakşî Tarikati'nin bir kolu olan Hâlîdiye Koluna intisâb etmiştir. Bundan sonraki hayatında hem irşâd hem de sohbetlerine aralıksız 30 yıl sürdürmüştür. Bu arada onlarca eser kaleme almıştır. Bunlarda özellikle hadîs ve sünnet üzerinde durmuştur. Tahsil ve ilim hayatını ana hatlarıyla verdiğimiz Gümüşhanevî, vefaattığı 1893 senesine çok yönlü faaliyetlerine devam etmiştir.¹

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Osmanlı târihinin bu çok kritik asrında tam beş hükümdârın yönetiminde; Sultan II. Mahmud, Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz, Sultan V. Murad ve Sultan II. Abdülhamid, yaşamıştır. Bu süre zarfında, yukarıdaki satırlarda kısaca zikredilen, ardı ardına cereyan eden çok kritik hâdiselere ve bu süreçte yapılan modernleşme faaliyetlerine şahitlik etmiştir. Kısacası kendisi, 19. yüzyılın bir insanı olarak, bu yüzyılın bütün gerçekleriyle ve sorunlarıyla doğrudan muhatap olmuş; bunları birebir yaşamıştır. Buna göre de kendi çözümünü getirmiştir.

Ahmed Ziyaüddin'in yaptığı faaliyetlere gelince, bunları “eğitim”, “siyasî”, “iktisadî” ve “askerî” olarak tasnif etmek mümkündür. Bunlardan özellikle de ilk üç alanda yoğunlaştığı ve gerektiğinde dördüncüsünde de etkin olduğu söylenebilir.

Mevcut bilgilerden hareketle tespit edebildiğimiz kadarıyla en fazla önem verdiği alanların başında “eğitim” gelmektedir. Öncelikle medrese müderrisliğinin yanı sıra Gümüşhanevî Tekkesi'ndeki dersleri ve sohbetleri önemlidir. Dersleri ve sohbetleri çok büyük alaka gören Gümüşhanevî, daha ziyade hadîs ve sünnet üzerinde yoğunlaşmıştır. Gümüşhanevî'yi eğitim alanında farklı kılan özelliği ise, tekkesi adına bir matbaa satın alınarak telif kitaplarını bununla bastırması ve ilim ehline hediye ettirmesiydi. O günkü Osmanlı Devleti'ndeki iktisadî ve mâlî sorunlar dikkate alınınca, ilim ehli için bunun ne kadar önemli bir hizmet olduğu anlaşılacaktır. Yine İstanbul, Bayburt, Rize ve Of'ta 18 000 kitaplık dört kütüphane açması da aynı şekilde dikkat çekicidir.² İstanbul dışında Bayburt, Rize ve Of'ta bu kütüphânelerin açılması eğitim faaliyetlerini taşraya yaymak istediğini göstermektedir.

Ahmed Ziyaüddin, sadece eğitimle iştigal etmemiştir. Onu farklı kılan özelliklerinden en önemlisi ise, o günkü Osmanlı “siyaseti”nde bir şekilde etkin olmasıydı. Bu faaliyetlerinde iki aracı vardı: birincisi, Bâb-ı Âlî'nin hemen karşısında açtığı Gümüşhanevî Tekkesi'ydi. Burada metrûk bir hâlde bulunan Fatma Sultan Câmîi'ni tamir ettirerek 1859 yılından itibaren tekke olarak istihdam etmeye başlamıştır.³ Tekkesi için böyle bir mekânı tercih etmesi tesadüfî olmasa gerekir. Bu şekilde Osmanlı Başbakanlığı'nın hemen yanı başına bir tekke açması, buradaki bürokratlarının ve devlet adamlarının bir şekilde yönlendirmek veya daha yumuşak bir ifadeyle bunlara hitap etmek istemiştir. Nitekim dersleri ve sohbetleri hem halk hem de bürokratlar hem de devlet adamları tarafından alakayla takip edilmiştir. Gümüşhanevî burada

1 Bkz.: İrfan Gündüz, “Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 14, İstanbul 1996, s. 276-277; İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin(KS). Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı ve Hâlîdiye Tarikati*, İstanbul 1984, s. 11-81.

2 Gündüz, “Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin”, s. 276.

3 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin(KS)*, s. 53.

dönemin devlet adamlarına ve bürokratlarına olabildiğince ulaşarak sohbet ve irşad yoluyla bunları İslâmî olarak şuurlandırmak istemiştir.

İkincisi ise, sohbetleriyle Saray üzerinde de belli bir etkiye sahip olmasıydı. Bundan da başarılı olmuştu. Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz ve Sultan II. Abdülhamid'in Gümüşhanevî'nin sohbetlerine bazen katılmışlardır. Hatta Sultan Hamid'le yakınlığının çok daha fazla olduğu, sohbetlerde buldukları ve Sultan'ın gerek gördüğünde kendisiyle özel istişare yaptığı da iddia edilmektedir.⁴ II. Abdülhamid'in İslâmcılık siyaseti olarak adlandırılan dünya Müslümanlarıyla ilgilenmek, bazı hocaları ve sûfleri çeşitli yerlere göndermek gibi faaliyetleri bilinmektedir. Gümüşhanevî, Sultan Hamid'in bu siyasetine destek vermiş ve 1880'lerde bir müridini Komor Adaları'na göndererek burada tebliğ çalışması yaptırmıştır.⁵ Komor Adaları bilinen sadece bir örnektir. Buna benzer başka faaliyetlerinin de olması kuvvetle ihtimaldir. Burada Gümüşhanevî, Osmanlı toprakları dışında tebliğci göndererek devletin genel siyasetine destek vermiş. Bu faaliyetin de elbette siyasî bir boyutu vardı. Böylece Osmanlı'nın nüfûzunun buralara kadar ulaşmasına vesile olmuştur.

Ahmed Ziyaüddin'in faaliyetlerinden üçüncü alanı "*iktisadî*" olarak adlandırsak, yanlış olmaz. Kendisini döneminin ilmiyesinden farklı kılan en dikkat çekici icraatı bu alan olsa gerekir. Gümüşhanevî, müridleri arasından toplandığı paralarla "*yardımlaşma ve borç sandığı*" kurmuştur. Müridlerinin evlerinde ve işyerlerinde âtlı bulunan menkûllerini bu sandıkta toplayarak bunları değerlendirmiştir.⁶ Buradan hâsıl olan gelire hem ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçları giderilmiş hem de yukarıda bahsedilen matbaa alınmıştır. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin bu iktisadî faaliyetinin Osmanlı iktisat sisteminde başlayan modern bankacılığa ve faize karşı bir hamle olarak görülebilir. Ahmed Ziyaüddin'in bu sandığı ne zaman hayata geçirdiğini tam olarak bilmesek dahi, bunun takriben Osmanlı Devleti'ndeki ilk dış borç anlaşmalarının imzalandığı ve ilk bankanın açıldığı sıralara tekabül etmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu şekilde kadîm bir İslâm iktisadî uygulamasını gündeme getirerek, bu tür yeni avrupaî uygulamalara cevap vermek istemiştir.

Ahmed Ziyaüddin'in dördüncü faaliyet alanı "*askerî*"dir. Bu bağlamda 1877-1878 Rus Harbi'ne bizzat katılmıştır. Müridleriyle birlikte Şark Cephesi'ne bizzat giderek savaştan Gümüşhanevî, gerekli olduğunda ilmi ve diğer faaliyetlerine ara vererek cihâda koşması önemlidir. Savaşta askerlere "*manen moral desteğinde*" bulunmuş ve hatta bizzat savaşa iştirak ederek düşmana karşı "*kurşun*" dahi atmıştır.⁷ Bir Osmanlı âlimi ve mutasavvıfı olarak savaşa katılan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, askere dinî ve manevî desteğin verilmesinin önemini göstermiştir. Savaş sadece strateji ve silahla kazanılmaz, aynı zamanda askere manevî kuvvet vermek gerekiyor. Bu kuvvet ve destek ise ancak dinden alınırdı. Aracı ise burada Gümüşhanevî'nin kendisidir.

Sonuç

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, 19. yüzyılın o buhranlı günlerinin, yani zamanın insanıdır. Bir taraftan devletin ve toplumun içinde âdeta boğulduğu o siyasî, askerî, iktisadî sosyal sorunları birebir yaşarken, diğer taraftan da kendi konumuna ve anlayışına göre bunlara bir çözüm arayan sorumluluk sahibi; dönemini anlayan ve yakalayan çok önemli bir şahsiyettir. Kadîm ilmîye ve tarikat geleneğine mensup bir zât olmasına rağmen, Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun sorunlarının yoğun olarak hissedildiği alanları çok iyi görmüştür. Buna göre de kendi zihin dünyasına göre çözüm üretmesini bilmiştir.

4 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin(KS)*, s. 65.

5 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin(KS)*, s. 304.

6 Gündüz, "*Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin*", s. 276.

7 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin*, s. 76.

Kendisi “*zamanının ruhu*”nu idrak etmiş ve bunun gereğini yapmıştır. Bu anlamda modernitenin girdiği ve istila ettiği “*eğitim*”, “*siyaset*”, “*ticaret*” ve “*askerlik*” gibi alanları kapsayan faaliyetleri yapması tesadüfî değildir. Bütün bu alanlar, yukarıda temas edildiği gibi Osmanlı değişimi ve dönüşümü yolunda yapılan “*Batı Avrupa Tarzında Yenileşme Faaliyetleri*”nin genel muhtevasına karşılık gelmektedir. Böylece bu alanlarda ulaşabildiği kesimleri islâmî olarak bilinçlendirmeye çalışmış ve Batılılaşmaya karşı geleneksel yolla bir denge olmak istemiştir.

Ahmed Ziyaüddin’in bu anlardaki icraatları, aynı zamanda Osmanlı Modernleşmesi’nin en önemli hükümdârlarından biri olan Sultan II. Abdülhamid’in faaliyet alanlarıyla da örtüşmektedir. Nasıl ki Sultan Hamid, gelenek ile modernitenin bir sentezini yapmaya gayret etmiş ve bir devlet başkanı olarak kendi şartları içinde bunu belli oranda başarmıştı. Aynı şekilde ilmîye mensubu bir tarikat şeyhî olan Gümüshanevî de, geleneksel islâmî kaynaklardan beslenerek yine kendi konumuna göre benzer şeyleri yapmaya gayret etmiştir. Daha da önemlisi, Abdülhamid’in İslâmcılık siyaseti kapsamında yurt dışına tebliğciler gönderdiği gibi, Ahmed Ziyaüddin de müridlerini dışarıyla göndermişti. Bize göre, sadece bu benzerlik dahi kendi başına ayrı bir araştırma konusudur.

Ahmed Ziyaüddin, bütün bu faaliyetlerini yaparken kadîm İslâm ve Osmanlı geleneğinden beslenmiştir. Özellikle de hadîs ve sünnete önem vermesi ise, peygamberî bir modeli zamanının gereklerine göre sunma amacını göstermektedir. Dolayısıyla dönemin ihtiyaçlarını fark ederek bunlara çözümü kendi kadîm geleneğinde aramıştır. Bunu yaparken de dönemin gereklerini ve gerçeklerini inkâr etmemiştir. Aksine modernitenin Osmanlı’ya girdiği dört önemli alanda denge olmak istemiştir. Bu şekilde Gümüshanevî, “ferdi ve toplumu bütünüyle ele alan ve hem dünyevî hem de uhrevî hayatı düzenleyen aktif bir anlayışla”,⁸ zamanının sorunlarını çeşitli alanlarda karşılayan bir çözüm ortaya koymuştur.

Sonuç olarak toparlamak gerekirse, Osmanlı tarihinin “*sorunlar ve çözümler asrı*” 19. yüzyılın ilim adamı Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevî ve devlet başkanı Sultan II. Abdülhamid, “*zamanın ruhu*”nu fark etmişlerdir. Kendi konumlarına ve sorumluluklarına göre, devletlerinin ve toplumlarının geleceği için benzer alanlarda örtüşen ve birbirlerini tamamlayan faaliyetlerde bulunmuşlardır.

Kaynakça

İrfan Gündüz, “Gümüshanevî, Ahmed Ziyâüddin”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 14, İstanbul 1996
 _____, *Gümüshanevî Ahmed Ziyaüddin(KS). Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı ve Hâlidîye Tarikatı*, İstanbul 1984.

Rukiye Aydoğdu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi –Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevî Özelinde*, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmî Bilimler Hadis Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008.

8 Rukiye Aydoğdu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi –Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevî Özelinde*, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmî Bilimler Hadis Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008, s. 75.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Of'un Dinî-Sosyo Kültürel Yapısına Etkileri

Mehmet GÜNAYDIN*

Özet

Trabzon'un Of kazası Osmanlı döneminde, taşradaki önemli ilim merkezlerinden biri konumundaydı. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî de ilk tahsilini 1820'li yıllarda Of'un en meşhur medresesinin bulunduğu Uğurlu beldesinde yapmıştır. Güçlü medreselerin bulunduğu Of'a 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar hiçbir tarikat ve tekkenin girememesi, bundan sonra ise yöreye sadece Nakşîliğin Halidi-Ziyaiyye kolunun yayılması ve âlimlerin büyük çoğunluğunun bu tarikata girmesi dikkat çekici bir olgudur. Tebliğimizde Gümüşhanevî'nin yörenin dini-sosyo kültürel yapısına etkileri üzerinde durulacaktır.

Giriş

Trabzon'un Of ilçesi,¹ gerek Osmanlı dönemi ve gerekse Cumhuriyetin kuruluşundan sonra din eğitim-öğretiminde önemli ağırlığı olan taşra merkezlerinden biridir. Of medreselerinde yetişen yüzlerce âlim, ülkemizin pek çok yöresinde görev yapmış olup, “Of Uleması” ve “Oflu Hocalar” adıyla ün yapmışlardır.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî de ilk tahsilini 1820'li yıllarda Of'un en meşhur medresesinin bulunduğu Uğurlu(Çıfaruksa) beldesinde müderris Veli Mustafa Efendi ve diğer hocalardan ders okuyarak yapmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda resmi statüleri bulunan tarikat ve tekkelerin hiç birisinin 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Of yöresine etkin olarak girememeleri ve bundan sonra yöreye sadece Nakşîliğin Halidi-Ziyaiyye kolunun yayılması ve Of'lu âlimlerin büyük çoğunluğunun bu tarikata girmesi dikkat çekici bir olgudur.

Kanaatimizce Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ilk tahsilini bu yörede yapmış olması, Of'a ayrı bir önem vermesinin yanı sıra kalp gözüyle bakmasına sebep olmuştur. Bundan kastımız Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulmasından sonra din tedrisatına getirilen kısıtlamalardan Of bölgesinin fazla etkilenmeyip, din eğitim-öğretiminin devam etmesini bir neden olarak Gümüşhanevî'nin bu bakışına bağlayan görüşlerden kaynaklanmaktadır.

Bu çalışmamızda Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin yöreye verdiği önem ve etkinliği, halifeleri Yusuf Şevki Efendi, Osman Niyazi Efendi, Ferşad Efendi ve bu geleneği devam ettiren Ali Galip Yücel Efendi hakkında bilgi vererek bu zatlar vasıtasıyla gerçekleştirilen medrese-tekke uzlaşması gibi konular, bir diğer ifade ile Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve ekolünün Of'un dini-sosyo kültürel yapısına etkileri işlenmeye ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. Konuya geçmeden önce Of'un İslamlaşması ve Of'taki medreseler hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

Of'un İslamlaşması

Fatih Sultan Mehmet, gerçekleştirdiği 26 Ekim 1461 tarihli seferle Trabzon'u fethederek Osmanlı topraklarına katmıştır. Fethin ardından Trabzon ve yöresi “Trabzon Sancağı” adı altın-

* Öğr. Gör., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

1 Of'un tarihi ve kültürünü araştırırken daha önce Of'a bağlı olan Çaykara, Dernekpazarı ve Hayrat ilçelerini de dikkate almak gerekir.

da bir idari birim olarak Osmanlı Devleti idari sistemi içerisinde yerini almıştır.² Bu idari sistem içerisinde Of, kaza statüsüne getirilmiştir. Trabzon'un 55 kilometre doğusunda yer alan Of, kaza olma konumunu halen sürdürmektedir.

Of halkı, Fatih Sultan Mehmet'in Trabzon'u fethinden yaklaşık yüz sene sonra hicrî 960(M.1553) yıllarında İslâm dinine girdi. Bu konudaki en önemli katkısı Maraşlı bir Türk âlimi olan Şeyh Osman Efendi'nin yaptığını söylememiz mümkündür. Maraşlı Şeyh Osman Efendi Bayburt üzerinden yöreye gelerek Of'un en mutaassıp papazlarıyla günlerce ve samimi bir hava içerisinde dini münakaşalar yapmıştır. Her ne kadar Hıristiyan din adamları Osman Efendi'ye biraz tepki göstermişlerse de sonuç itibarıyla Of'un önde gelen papazlarının İslam dinini kabul etmelerine vesile olmuştur. Bunu gören yöre halkı kitlesel biçimde ihtida ederek İslâm dinine girmiştir. Bugünkü Çaykara ilçesinin Maraşlı Köyü'nde metfun bulunan Osman Efendi'nin mezar taşına din bilgisini Mustafa Cansız'ın yazdığı mısralar şöyledir:

“Of'a imanı, İslâm'ı getirdi
Kemâlin membaı Maraşlı Osman
Ne kudsî kudrete malikti hayret!
Boyun eğmişti bir görmede ruhban
Dokuz yüz altmış idi hicri yıllar
O'nu rahmetlere gark etti Rahman.”³

Of Medreselerinin Fonksiyonelliği

Trabzon'un Osmanlılar tarafından fethedilmeden önce Of'ta Hıristiyan dinine mensup halkın yaşadığı⁴ ve bununla birlikte uzun asırlar önemli Hıristiyan din adamlarının burada yetiştiği rivayet edilmektedir.⁵ 17. Yüz yıla kadar yetişen Hıristiyan din adamlarının Osmanlı döneminde Fener Rum Patrikhanesi'nde itibarları hayli yüksekmiş.⁶ Of'un Maraşlı Şeyh Osman Efendi tarafından İslamlaştırılmasından sonra mevcut yapı cami ve medreselere dönüşmüştür.

Of yöresinde eğitim-öğretim tarihine ışık tutacak en önemli yapılar, camilerin hemen yanı başında inşa edilen ve halen “medrese” olarak anılan eserlerdir. Bölgede inşa edilen en eski cami, Çaykara ilçesinin Akdoğan Köyü Kovacık mahallesinde bulunmaktadır. 1650 yılında inşa edilen cami ve medrese bölgenin eğitim tarihi hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bunun haricinde Dernekpazarı ilçesine bağlı Çalışanlar ve Taşçılar köyleri⁷ ile Kondu ve Güney Mahallelerindeki camilerin yanı başında bulunan ve halen muhafaza edilen medreseleri örnek göstermemiz mümkündür. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ilk tahsilini yaptığı Of'un Uğurlu (Çifaruksa) beldesindeki medrese de yörenin en önemli medresesi konumundaydı.

2 Öksüz, Hikmet, “Tarihi Seyir İçinde Çaykara”, Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu-1, 16-19 Temmuz 2002, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, s. 17-44; Bilgi için bkz. Trabzonlu Şakir Şevket, *Trabzon Tarihi*, İmran Matbaası, İstanbul, 17 Şaban 1297, s. 55-59.

3 Günaydın, Mehmet, *Cansız Hoca*, Heyamola Yay. 3. Baskı İstanbul, 2013, s. 24 vd.

4 Trabzon'un fethinden önce Of'ta yaşayan halkın kimler olduğu konusunda çok önemli tespitler için bkz. Cansız, “Of Kazasının Umumi Tarihçesi” 11-14 İnan, Trabzon Halkevi Kültür Dergisi, Yeni Seri Sayısı: 38, Mart 1948, s. 11-14; Ayrıca bkz. Bostan, “Çaykara ve Dernekpazarı Tarihi”, Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu-1, 16-19 Temmuz 2002, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, s. 17-20.

5 Bostan, “XV-XVI. Asırlarda Çaykara'da İslamiyet ve Maraşlı Şeyh Osman Efendi”, Çaykaralılar Haber-Yorum ve Kültür-Sanat Dergisi, Yıl:3, Sayı:7, s. 19-21.

6 Aktar, Ayhan, “MHP'den BDP'ye Geçişler”, Taraf Gazetesi, 30.05.2011.

7 Sarı, İbrahim, “Tarihi Süreçte Eğitim-Öğretim”, *Geçmişten Geleceğe Çaykara Dernekpazarı Tarih-Toplum-Kültür*, Çaykara ve Dernekpazarı Kültür Yardımlaşma Cemiyeti Yay., Hazırlayanlar: Hasan Hüsnü Durgun-İsmail Sarı-Orhan Durgun, Seçil Ofset, İstanbul, Aralık, 2005, s. 121-155.

İstanbul Şeyhülislamlık arşivindeki 1914 yılına ait cetvele göre Of'ta 69 medrese, 69 müderris ve 1482 öğrenci olduğu belirtilmektedir.⁸ O tarihlerde Çaykara, Of'un bir bucağı olduğundan oradaki medrese ve müderris sayısı da Of'a dâhildir.⁹ Aynı dönemlerde İslam dünyasının hiçbir yerinde bir kazada ve bilhassa köylerinde bu kadar medresenin bulunduğu ihtimal vermek herhalde mümkün değildir. Bu medreselerde binlerce öğrencinin öğrenim gördüğü düşünülürken yöre halkının ilime, eğitim-öğretime ne kadar önem verdikleri anlaşılmış olur.¹⁰ Trabzon'un İngiliz Konsolosu W. G. Palgrave, "Of'taki kadar çok sayıda molla ve müftüye, Anadolu'nun hiçbir yerinde rastlanmaz" ifadesine yer vermektedir. Bu bilgiyi aktaran Michael E. Meeker de aynı kanaati paylaşmaktadır.¹¹ Bütün bu verilerden hareketle, Of kazasının Osmanlıların taşradaki sayılı ilim merkezlerinden biri olduğunu söylememiz mümkündür.¹²

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Of'a Verdiği Önem

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ticaret amacıyla ailesiyle birlikte Trabzon'a göç ettikten sonra¹³ ilk medrese tahsilini ilin en önemli ilim merkezi olan Of'un Uğurlu beldesinde (Çıfaruksa) yapmıştır. Bu medresede Çaykara'nın Akdoğan köyünden meşhur Veli Mustafa Efendi¹⁴ görev yapıyordu. Gümüşhanevî tahsilini bu zatın ve diğer hocaların nezaretinde gerçekleştirmiştir. Veli tabiri yöremizde ermiş insanlar için kullanılır. Buradan hareketle Mustafa Efendi'nin müderris olmanın yanı sıra tasavvufta önemli merhaleleri katetmiş olduğunu söylememiz mümkündür. Kanaatimizce Veli Mustafa Efendi, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin kabiliyetini keşfederek İstanbul'a gitmesinde etkili olmuş olabilir.

Gümüşhanevî ilk tahsil etmiş olduğu Uğurlu beldesine o dönemde mevcut ve meşhur olan medrese ve külliye yanında 1868 yılında günümüzde de mevcut olan kütüphaneyi yaptırmıştır. 1285/ 1869 tarihli vakfiyenin çıkarılan örneğindeki ifadeye göre Gümüşhanevî bu kütüphaneye iki yüz cilt basma ve yazma kitap ve çeşitli risaleler vakfetmiştir.¹⁵

Kütüphanenin yapımından dokuz yıl sonra 1877-78 Osmanlı-Rus harbine müritleriyle birlikte iştiraki esnasında savaşın durakladığı bir sırada Uğurlu'ya gelmiş. Gümüşhanevî Uğurlu'ya gelişlerinde ilk ilim tahsil etmiş olduğu büyük zat Veli Mustafa Efendi'nin kabrini ziyaret etmiş, konaklamış olduğu medresede ders okuturken rahlenin altına serilen küçük bir halıyı bilahare rahlenin altından alarak medreseye hediye etmişlerdir. Gümüşhanevî'den sonra hocalar halıyı aynı amaç için kullanmışlardır.¹⁶ Gümüşhanevî, Ramazan ayına rastlayan bu ziyaretlerinde

8 Albayrak, Sadık, "1914 Yılında Trabzon Medreseleri ve Çaykara'da İlimi Hayat", Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu-I, 16-19 Temmuz 2002, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, s. 302-316. Aynı müellifin *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., I-V adlı eserine bakılabilir.

9 Albayrak, Haşim, *Of ve Çaykara I*, Cantekin Matbaası, Ankara, 1986, s. 66-67.

10 Umur, *Of ve Of Muharebeleri* Güven Basımevi, İstanbul, 1949, s. 25.

11 Meeker, E. Michael, İmparatorluktan Gelen Bir Ulus Türk Modernitesi ve Doğu Kara Deniz'de Osmanlı Mirası, Çev. Tutku Vardığılı, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2005, s. 300; Naklen: Albayrak, Haşim, *Oflu Hoca Kavramını Oluşturan Din Adamları*, Sahafılar Kitapsarayı, İstanbul, 2008, s. 35.

12 Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Günaydin, Mehmet, "Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 6, sayı: 12, 101-136.

13 Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn(KS) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, s.12.

14 Veli Mustafa Efendi Çaykara'nın Akdoğan (Hopşera) köyünden Hoca Tayyip Efendi'nin dedesidir. Uğurlu'daki medresede müderrislik yapar, geçimini de demircilik yapmak suretiyle sağlar. Vefat ettiğinde kendisine olan sevgi ve bağlılıktan dolayı cenazesi kendi köyünden gelen heyete verilmemiş ve Uğurlu Merkez Camii'si kiblesindeki kabristana defnedilmiştir. Mezar taşında "Hopşeralı Hoca Tayyip Efendi'nin dedesi Veli Mustafa Efendi Ruhuna Fatiha 1237" yazısı yazılıdır.

15 Gündüz, "Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî", *DiA*, c. 14, İstanbul, 1996, s. 276. Uğurlu Belediyesi'nden temin ettiğimiz Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî ile ilgili hazırlanan iki sayfalık belge; Kütüphanenin vakıf kayıtlarıyla ilgili Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün 01.11.1974 sayılı yazısı. Bu kayıtlarda kütüphane binasının yöre halkı tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir. Muhtemelen Gümüşhanevî, medreseye ait bir kütüphane yaparsanız içindeki kitapları, öğrenci ve hocaların istifadesi ile ilgili hizmetleri üstlenmesini ifade etmiş olabilir. Kütüphaneye bu şekilde yaptırıldığı için binanın da Gümüşhanevî'ye atfedilmiş olması muhtemeldir.

16 Bu küçük boy halı şu anda kütüphanenin bir bölümünde muhafaza altına alınarak sergilenmiştir. Halının maddi değerinin çok yüksek rakamlarla ifade edildiği söylenmektedir.

iki yüz sekseni aşkın talebeye “Ramuz”¹⁷ okutmuş ve birçok kişiyi de halvete sokarak hilafet vermiştir.¹⁸ Gümüşhanevî'nin *Râmûzü'l-ehâdîs* adlı kitabını okutma derslerine yoğun talebe iştiraki, muhtemelen civar medreselerden de katılım olduğu dikkate alınsa bile Uğurlu medresenin ne kadar aktif bir konumda olduğunun açıkça ortaya koyar.

Gümüşhanevî'nin Of'a gelerek tarikatı yayma faaliyetinde bulunması yöreye ayrı bir önem verdiğinin önemli bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Bu sayede Nakşiliğin Hali-di-Ziyaiyye kolu bölgede hızlı bir şekilde yayılma imkanı bulmuştur. Bunun en önemli nedeni, medrese kökenli yüzlerle ifade edilen âlimlerin büyük çoğunluğunun bu tarikata teveccüh etmesinden kaynaklanmıştır. Oflu âlimlerin büyük çoğunluğunun bu tarikata girmesi öyle basit bir hadise değildir. Âlimlerin bu tarikata girmesindeki en önemli katkının Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin karizması ve ikna kabiliyetinin yanı sıra aşağıda hayat hikâyelerini aktaracağımız haleflerinin tarikatı yayma girişimlerini de zikretmek gerekir.

Şu hususu da önemle belirtmemiz gerekir ki, Osmanlı'nın son dönemlerinde Nakşibendîliğin hızlı bir şekilde yayılmasında Mevlâna Halid'in ilme ağırlık veren ve şer'i esaslara sınımsız bağlanmayı gaye edinen tarikat anlayışının yanı sıra halifelerinin de ilmiye sınıfına mensup kimseler olmasının neden olduğu söylenebilir.¹⁹ Bu durum Of için de geçerlidir. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve halefleri aynı zamanda müderris ünvanına sahiptirler. Dolayısıyla Nakşiliğin Of'ta yayılmasıyla birlikte medrese eğitiminde bir gerileme söz konusu olmayıp, hiçbir değişiklik olmadan aynı şekilde devam etmiştir. İlme değer vermesinin en önemli göstergesi de yukarıda ifade ettiğimiz üzere medresenin yanında kütüphanenin yapılmasıdır. Kurduğu kütüphanelere binlerle ifade edilen kitap göndermesi ve matbaasında bastırıldığı ilmi eserleri erbabına bedelsiz vermesi ilme ve ilim adamlarına verdiği değeri göstermesi açısından oldukça anlamlıdır.²⁰ Gümüşhanevî, hakikatin ortaya çıkması için araştırmaya ve ilmin artırılmasını tavsiye etmiştir.²¹ Ayrıca *Câmi'u'l-Usûl* adlı eserini telif ederken olumsuzluk anlamında, “bu asırda tasavvuf erbabını beş şeyle iştiğal eder gördüm” diyerek birinci sırada onların “*cehallet ve bilgisizliği, ilim üzerine tercih ediyorlar*”²² cümlesi bu açıdan günümüzde bile üzerinde ısrarla durulması gereken bir konudur. Ayrıca Gümüşhanevî, fıkıhla diğer ilimlerden daha fazla meşgul olup, hizmetlerin kitap ve sünnet çerçevesinde yürütülmesi konusunda hassasiyet gösterilmesini de istemiştir.²³ Şer'i ilimlere ağırlık vermeyen bir tarikat anlayışının Of'ta neşvü nema bulması mümkün değildi. Nitekim Gümüşhanevî'ye kadar da hiçbir tarikat bu bölgede aktif olarak tutunamamıştır.

Ancak bu durum, yörede tasavvuf-tarikatla bağlantısı olan hiç kimsenin olmadığı anlamına da gelmez. Nitekim günümüz Dernekpazarı ilçesi Güney Mahallesi Efendioğulları sülalesinden 1786 yılında vefat eden müderris-şeyh ünvanına sahip Mustafa Efendi'den kalan yazma kitapların bir kısmının iç kapağında “*Şeyh Mustafa Efendi'nin mülküdür. Gaflet olunmaya*” ibaresi yazılıdır. Şeyh Mustafa Efendi Rize merkez ve Güneysu(Botamy) ilçesinde uzun yıllar müderrislik yapmış, bazı kitapları istinsah etmiş ve bazı kitaplara da şerhler yapmıştır. Bu eserler arasında *Tarikati Muhammediye*'nin şerhi de vardır. Vefatından sonra da mezarı ziyaret yeri olmuştur. Bu bilgiyi aktarmaktan kastımız, yörede her ne kadar tarikat-tekke kurumu bulunmasa da tasavvufa ilgi duyan âlimlerin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca Gümüşhanevî'nin ilk medrese hocası olan Veli Mustafa Efendi'nin de tasavvuf ehli bir zat olduğuna daha önce belirtmiştik.

17 Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin hadisle ilgili yazdığı *Râmûzü'l-ehâdîs* adlı eseri.

18 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn(KS) Hayatı*, s. 76.

19 Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet Tekke-Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, 244.

20 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn(KS) Hayatı*, s. 51.

21 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn(KS) Hayatı*, s. 86.

22 Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke-Münasebetleri*, s. 184.

23 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn(KS) Hayatı*, s. 36.

Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî tarafından yaptırılan kütüphane günümüzde varlığını muhafaza etmektedir. Ancak belli dönemlerde amacı dışında da kullanılmıştır. Ders yapılan sınıf olarak kullanılmanın dışında kahve olarak bile kullanılmıştır. Hatta bir zamanlar binayı yıkma düşüncesi bile ortaya atılmış, daha sonra vakıflara devredilerek yıkılmaktan kurtulmuştur. 1930’lu yıllarda kütüphanedeki kitaplar atılmış, dağıtılmış, yakılmış, kısaca yok edilmiştir. Şu anda kütüphanede mevcut olan kitaplar için son devir meşhur kıraat âlimi Mehmet Rüştü Aşikkutlu Hoca şunları söylemiş: “*Şu gördüğünüz kitapları eşim Ayşe Hanımla mezarlıktan toplayıp muhafaza ettik.*” Günümüzde tarihi bir yapı olarak varlığını muhafaza eden kütüphanede içerisinde pek çok yazma eser bulunmasına rağmen istifade edecek kimse olmadığından kapalı tutulmaktadır. Hatta bir aralık Kültür Bakanlığı mevcut kitapların pek çoğunu değerlendirmek için almış; ancak yapılan girişimler sonucu kitaplar tekrar kütüphaneye getirilmiştir. Ancak günümüzde eğer bu kütüphane orada atıl durumda ise bunun değerlendirilmesinin daha isabetli olacağını düşünmek gerekir.²⁴

1930’lu yıllarda din eğitim-öğretimine ciddi kısıtlamaların getirildiğini biliyoruz. Mehmet Rüştü Aşikkutlu Hoca bu şartlar içerisinde 1936 yılında bizzat Atatürk’ün direktifi ve Diyanet İşleri Rifat Börekçi’nin verdiği izinle köyünde Kur’an Kursu açmaya muvaffak olmuştur. Kesintisiz olarak kurs faaliyetlerini vefatı olan 1980 yılına kadar sürdürmüştür. Medreseler kapatıldığı için yörenin diğer müderrisleri tedrisatlarını gayri resmi olarak evlerinde yürütüyorlardı. Aşikkutlu resmi izinli olduğu için diğer müderrisler zaman zaman yanına gelir, sohbet eder ve teselli bulurlardı. Eski hocalara sevgi çoktu. Medreseler kapatıldığı için bu sevgi adeta Aşikkutlu Hoca’da toplandı. Gürpınar (Mapsino)’lı Ziyaiyye koluna mensup Şeyh Hacı Ahmet Efendi ara sıra Aşikkutlu Hoca’yı ziyarete gelirdi. Bir ziyaretlerinde Hoca’ya, “Mehmet Hoca! Bu yasak devirde kursu açmadaki muvaffakiyetini kendinden bilme. Gümüşhanevî Ahmet Ziyaüddin, talebelerin okuması için buraya kütüphane yaptırdı ve oraya her kitaptan koydu. Kafkas cephesinden dönerken bu beldeye uğradı. O zaman Gümüşhanevî bu beldeye nazar etti. Sizin başarınız ondandır” demiş. Aşikkutlu Hoca da bu söz üzerine başını eğerek tasdik etti. Öğrenciler kütüphaneden çok istifade etti. Klasik eserlerin hepsi kütüphanede vardı. Cumhuriyetten sonra getirilen yasaklamalarla yasak kabul edilen pek çok kitap maalesef yok edildi.²⁵

Aşağıda Gümüşhanevî’nin Of yöresindeki halifelerinden önemli şahsiyetlerin hayatları ve yürüttükleri faaliyetler konusunda bilgi verilerek değerlendirme yapılacaktır.

Yusuf Şevkî Efendi el-Ofî (1840-1904)

Yusuf Şevki Efendi 1256/1840 yılında Trabzon’un dönemi içerisinde Of, günümüz Dernekpazarı ilçesi Kondu Mahallesi’nde dünyaya gelmiştir. Babasının adı Hasan olup, marangoz ustasıydı. Yusuf Şevki Efendi ilk tahsilini ağabeyi Mahmut Efendi’den yapmıştır. Bunun dışında kendi yöresinde bulunan diğer âlimlerden din ilimlerini tahsil etmiştir. Kayıtlarda uzun boylu, kumral bıyıklı, ela gözlü, kumral saçlı, esmerce tenli olduğu yazılıdır.²⁶ Çaykara’nın Yeşilalan Köyü’nden Hacı Mehmed Nuri Efendi’ye verdiği 1293/1876 tarihli icazetnamedeki mühürde mahlası “Râci’l feyzî’l ebedî Yusuf İbni Hasan el-Halidî”²⁷ olarak geçmektedir.

Yusuf Şevki Efendi’ni daha sonra İstanbul’a giderek Gümüşhanevî tekkesine girer ve zaman içerisinde şeyhinin en önemli temsilcilerinden biri olma özelliğini kazanır. Gümüşhanevî tekkesine girmesi ile ilgili olarak rivayet edildiğine göre Yusuf Şevki Efendi bir İstanbul seyahatlerinde Gümüşhanevî Hazretleriyle tanışır. Bunun üzerine Gümüşhanevî ona, “bir çorbamı

24 Günaydın, Mehmet, *Karadeniz Güneşi Re’is’ül-Kurrâ Mehmet Rüştü Aşikkutlu’nun Hayatı ve Din Eğitimine Katkıları*, Selçuk Ofset, Kahramanmaraş, 2004. ISBN: 975-270-209-0, 253, s. 25-28.

25 Günaydın, *Karadeniz Güneşi*, s. 45, 46.

26 Ekşi, İmdat, *Hakkı Ekşi’den Ekşi Ali’ye Ekşioğulları Tarihi*, İstanbul, 2004, s. 118.

27 Albayrak, Haşim, *Of’lu Hoca Kavramını Oluşturan Din Adamları*, Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul, 2008, s. 404.

içersin” demesi üzerine “inşallah” diye karşılık vermiş. Daha sonra halvete giren Yusuf Şevki Efendi bunu başarıyla tamamlamıştır. İnşallah demeyen diğer halvete girenlerin 3-5 kez halvete girmelerinden sonra muvaffak olabildikleri²⁸ belirtilmektedir. Kendilerinin hilafeti ne zaman aldığı bilinmiyorsa da yaygın kanaate göre, gerek kendi bölgesinde, gerekse seyahatleri esnasında pek çok talebe yetiştirdiği, bununla birlikte Gümüşhavi'nin Doğu Karadeniz'de kurduğu müesseselerin ve tarikat halkasının genişleyip yirminci asra taşınmasında çok büyük fonksiyon icra ettiği ifade edilmektedir.²⁹ Nitekim Yusuf Şevki Efendi çok iyi bir âlim olması nedeniyle şeyhinin isteği üzerine uzun yıllar Mısır, Suriye ve Hicaz'da kalarak dersler vermenin yanı sıra Gümüşhanevî'nin eserlerinin basımında çok önemli katkıları olmuştur. Bütün bunların yanı sıra Mısır El-Ezher Külliyesi'nden de icazet almıştır.³⁰ Bu konuda Gümüşhanevî'ye sorulan bir soru üzerine verdiği bir cevapta haleflerinden üç Yusuf'un adını zikrederek şöyle demiş: “Köprülü Yusuf, Ünyeli Yusuf illa da Oflu Yusuf”. Buradan anlaşılıyor ki, Yusuf Şevki Efendi'nin şeyhi nazarındaki itibarı oldukça yüksekmış.

Yusuf Şevki Efendi'nin en önemli eseri, tasavvuf ve tarikatlara karşı duyulan tereddüt ve endişeleri gidermek için 1301/1883 yılında Arapça olarak kaleme aldığı *Hediyetü'z-zâkirîn ve hüccetü's-salikîn* adlı risaledir. Eseri Mısır Bulak Matbaasında 1303/1885 tarihinde bastırılmış olup, 60 sayfadan oluşmaktadır.³¹

Bu esrin kaleme alınmasıyla ilgili olarak anlatılan rivayete göre Yusuf Şevki Efendi'nin özellikle Of-Çaykara bölgesine Nakşîliği yaymaya başlamasıyla³² birlikte Oflu âlimlerden kendilerine ciddi eleştiriler gelmeye başlamıştır. Bu sebepten dolayı Yusuf Şevki Efendi yapılan eleştiri ve tenkitlere bir cevap olmak üzere bu risaleyi kaleme almıştır.³³

Ayrıca eserin yazmasıyla ilgili olarak Çaykara'nın Yeşilalan Köyü'nden öğrencisi olan Hacı Mehmed Efendi'den bizzat dinlenilerek aktarılan rivayet şayet doğru ise şöyledir: Hocası ve şeyhi olan Gümüşhanevî'nin emri üzerine tarikatı yaymak için Mısır'a gitmiş. Ancak Mısır'da kendilerinden şüphe edilmesi üzerine hapse konulmuştur. Hapishanede hatırında kalan bilgilere dayanarak bu eseri yazmış ve savunması olarak mahkemeye sunmuştur. Mahkeme yazdığı bu esere dayanarak beraatına ve faaliyetlerine izin verilmesine karar vermiştir. Bunun üzerine eserini bastırılmıştır. Ancak risalede bu konu hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir.³⁴ Şu rivayeti de aktarmak isteriz: Mısırlı yetkililer hadis konusunda Padişah II. Abdülhamit'ten işin uzmanı olan eleman istemişler. Kendileri konuyu Gümüşhanevî'ye danışır. Bunun üzerine Yusuf Şevki Efendi'nin görevlendirilmesi kararlaştırılır. Yusuf Şevki Efendi Mısır ulemasıyla hadis konusunda tartışır ve konuya hâkim olduğunu onlara ispat eder.³⁵

Yusuf Şevki Efendi'nin *Hediyetü'z-zâkirîn* adlı eserine Abdülkerim Dağıştânî el-Gumûkî ve Ahmed Hilmi b.Muhammed el-Ankaravî takriz yazmışlardır. Bu takrizde kitabın içeriği ve önemine vurgu yapıldıktan sonra Şeyh Yusuf Şevki Efendi allâme, fâzıl, kâmil, muttâkî, mâhir gibi vasıflarla nitelendirilerek övülmektedir.³⁶ Buradan hareketle bir hususa işaret etmekte yarar vardır: Yukarıda aktardığımız üzere Yusuf Şevki Efendi'nin bu eseri Mısır'da hapishanede yazdığı ifade edilmiş, ancak rivayetin doğruluğuna da ihtiyat konulmuştu. Kitaba takriz yazıldı-

28 Bekir Yakut, Mülakât, Dernekpazarı, 18.04.2013.

29 Kara, İsmail-Yücel, Hür Mahmut, “Trabzonlu (Ofllu) Nakşî-Hâlidî Yusuf Şevki Efendi ve Hediyetü'z-zâkirîn ve hüccetü's-salikîn Adlı Eseri”, *Tasavvuf*, yıl. 5, sayı. 13, Temmuz-Aralık 2004, 323-362.

30 Albayrak, , *Oflu Hoca*, s. 404.

31 Yıldırım, Arif, Yıldırım, “Kondulu Yusuf Şevki Efendi”, Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, Tarihsiz, 572-576; Kara-Yücel, “Trabzonlu (Ofllu) Nakşî-Hâlidî Yusuf Şevki Efendi”, s. 323-362.

32 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddî(KS) Hayatı*, s. 65.

33 Yıldırım, “Kondulu Yusuf Şevki Efendi”, s. 575.

34 Yıldırım, “Kondulu Yusuf Şevki Efendi”, s. 575.

35 Bekir Yakut, Mülakât

36 Kara-Yücel, “Trabzonlu (Ofllu) Nakşî-Hâlidî Yusuf Şevki Efendi”, 361.

ğî dikkate alınırsa Yusuf Şevki Efendi bu eseri Mısır'da değil de İstanbul'da yazmış olması daha gerçekçidir. Yazmış olduğu bu eseri beraberinde Mısır'a götürmüş. Hapse düşmesi üzerine eserini savunma olarak mahkemeye sunmuş ve bunun üzerine de sakınca görülmeyerek serbest bırakılmıştır. Ayrıca kitapta kullanılan kaynaklar dikkate alındığında da böyle bir eserin hapisanede değil, bir kütüphane ortamında yazılmış olması daha gerçekçi gözükmektedir.

Yusuf Şevki Efendi yazdığı eserinde fasih ve kolay anlaşılır bir üslup kullanmanın yanı sıra tarikat adap ve erkânını derin bir vukûfiyetle incelediği görülmektedir. Bir diğer ifade ile zikrin adabı, rabitanın keyfiyeti ve hükmü, inabe, hatm-î hâcegan, tegannî gibi konularda ayet ve hadislere, Ehl-i Sünnet imam ve âlimlerinin görüşlerine dayalı bilgiler verilerek tasavvufçulara duyulan şüpheleri gidermek ve inkarları önlemenin³⁷ bir diğer ifade ile tasavvuf ve tarikatlara karşı yapılan eleştiri ve tenkitlere bir cevap olmak üzere yazıldığını söylememiz mümkündür. Netice itibarıyla Yusuf Şevki Efendi bir tarikat şeyhi olmasının yanı sıra kaynaklara hâkim iyi bir âlim ve müderris olduğu görülmektedir. Bu da Gümüşhanevî ekolünün anlayışının bir gereği olduğunu bariz bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yusuf Şevki Efendi, hocası Ahmed Ziyaüddîn Güşüşhanevî'nin 1311/1893 yılında vefat etmesi nedeniyle memleketine dönmüş. Kendi köyü olan Kondu ve damadı Ferşat Efendi'nin Yeşilalan köylerinde çevre köylerden gelen müderrislerle birlikte hocasının "Ramûzû'l-Ehâdis" adlı meşhur eserini okuyup tashih etmişlerdir. Bunun yanı sıra fırsat buldukça 40 günlük Erbainlere (halvetlere) girmiştir. Ayrıca Bayburt'ta (Yakutiyye), Sürmene'de ve Araklı'da birer cami inşa ettirmiştir.³⁸

Yusuf Şevki Efendi'nin ilmi kişiliği ve tarikat şeyhi olması hasebiyle ilim çevresi ve halk arasında oldukça yüksek bir saygınlığı vardı. Bununla birlikte milli konularda da hassas davrandığını belirtmek isteriz. Yöresinde bir kısım halkın Rumca konuşması nedeniyle bu dilin değil de Türkçe konuşmanın ön plana çıkarılmasını tavsiye etmiştir.³⁹ Nitekim kendi köylerinde Rumca konuşmayı yasaklamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun 19.Yüz yılın sonlarına doğru dağılma ve çözülme sürecine girdiği dikkate alınırsa Yusuf Şevki Efendi'nin tutumunun dikkat çekici olduğu açıkça görülür. Ayrıca dönemin padişahı II. Abdülhamit ile mektuplaştığı da ifade edilmektedir.⁴⁰ Şu halde o dönemde bölgenin padişah nezdinde temsilcisi olduğu söylenebilir.

Yusuf Şevki Efendi'nin Nakşiliğin Halidi-Ziyaiyye kolunu kendi yöresi olan Of bölgesine yaymaya başlamasıyla birlikte Of lu âlimlerin tepkisiyle karşılaştığını söylemiştik. Yusuf Şevki Efendi'nin İstanbul'dan memlekete bir gelişlerinde kendi köyünde müderris olarak görev yapan köylüsü Efendioğullarından Ali Şakir Efendi ile aralarında her ne münakaşa geçmiş ise O'nun bu medresedeki görevine son vermiştir. Ali Şakir Efendi daha sonra Gürpınar(Mapsino) medresesine müderris olmuş, ancak Yusuf Şevki Efendi O'nu oradan da çıkartmış. Ali Şakir Efendi buradan çıktıktan sonra Sürmene'nin Asu beldesine gitmiş ve müderrisliğini orada sürdürmüştür.⁴¹ Bu iki âlim arasında geçen meselenin gerçekte ne olduğunu bilemiyoruz. Yalnız Yusuf Şevki Efendi'nin yöredeki etkinliği düşünülürken Ali Şakir Efendi'nin tarikatlara karşı bir tutum içerisine girdiğini akla getirmektedir. Bununla birlikte Ali Şakir Efendi'nin torunu Ali Şakir Günaydın'dan şu bilgiyi dinledim: "Ali Şakir Efendi tarikatlara karşı değildi. Yusuf Şevki Efendi'nin O'nu Kondu Medresesi müderrisliğinden çıkartmasının sebebi Çıkrık Süleyman Efendi'nin anlattığına göre "çekememezlikten kaynaklanmıştır. Ali Şakir Efendi her nereye gitse

37 Yıldırım, "Kondulu Yusuf Şevki Efendi", s. 575; Kara-Yücel, "Trabzonlu (Of lu) Nakşî-Hâlidî Yusuf Şevki Efendi", s. 325.

38 Albayrak, *Of lu Hoca*, s. 402, 404.

39 Yıldırım, "Kondulu Yusuf Şevki Efendi", s. 573.

40 Kutluoğlu, M. Yahya, *Topal Hoca(Hacı Lekur)*, Dernekpazarı Köyleri Kültür ve Dayanışma Vakfı, Bayrak Matbaası, İstanbul, 2004, s. 50.

41 Günaydın, Mehmet, "Kondu'lu Ali Şakir Efendi", *Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu-1*, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, Tarihsiz, s. 476.

bilgi ve kültürüyle insanların kendisine ilgi ve alaka duymasını sağlıyordu. Yusuf Şevki Efendi bu durumu kabullenememiş.”

Bu iki âlim arasındaki anlaşamama sebebi ile ilgili iki gerekçeyi aktardık. Kanaatimizce Yusuf Şevki Efendi'nin kendi köylüsü olan bir âlimi Of sınırlarının dışına çıkarması çekeme-mezlikten ziyade bir anlayış farklılığından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü Yusuf Şevki Efendi Ali Şakir Efendi'den yaşça oldukça büyük ve aynı zamanda müderris-şey ünvanına sahiptir. Bu durumda Ali Şakir Efendi'nin Yusuf Şevki Efendi'ye öğrenci-mürid olması gerekirdi. Nitekim Ali Şakir Efendi'nin amcası oğlu Efendioğlu Ali Efendi Yusuf Şevki Efendi'nin müridi idi. Zaman zaman Ali Efendi'nin evine geldiklerinde Ali Efendi ibrikle su döker, Yusuf Şevki Efendi abdest alırdı.

Yusuf Şevki Efendi vefat ettiklerinde (mezar taşında: 4 Zilhicce 1321/ 21 Şubat 1904) cenazesi çok kalabalık olmuş. Müezzin olarak cemaate sesini kim duyurabilir diye sorulmuş, bunu çok gür sesi olan Ali Şakir Efendi'nin yapabileceği kanaatine varılmış ve Ali Şakir Efendi, *'Ya Rabbi niyet eyledim musallada hazır olan bu zat-ı muhteremin cenaze namazını kılmaya'* ifadeleriyle bu görevi yerine getirmiştir.⁴² Şu halde iki âlim arasında fikri bazda anlaşamama gibi durum söz konusu olsa bile bir küskünlüğün olmadığı anlaşılmaktadır.

Yusuf Şevki Efendi'yi tanıyan ve zaman zaman ziyaretine de giden ulemadan Mehmet Hanefi Kutluoğlu 1940'lı yıllarda Kondu köyünde imamlık yaparken her Cuma günü ikinci namazını kıldırdıktan sonra O'nun kabrini ziyarete giderdi. Kabir hizasına geldiğinde ayakkabılarını çıkarır, yolun kenarında bırakırdı. Çitlerin arasından geçerek kabrin kible tarafında saygı ve edeple ayakta durarak yasin okur ve duasını yapardı. Ziyareti bitirdikten sonra geri adımlarla yol kenarına gelir, ayakkabılarını giyer ve ayrılırdı.⁴³ Günümüzde de Yusuf Şevki Efendi'nin kabri ziyaret edilmektedir.

Osman Niyazi Efendi (1828-1909)

Osman Niyazi Efendi döneminde Of'a bağlı günümüz Rize'nin İkizdere ilçesine bağlı Güneyce'de dünyaya geldi. Babası Sipahizâde Molla Hüseyin'dir. Çocukluğunda hafızlık yapmaya çalışmış ancak tamamlayamamıştır. Bunun yanı sıra çobanlık da yapmıştır. "İlim tahsiline yönel, bu işler sana göre değil" gibi sesler duyması üzerine daha sonra İstanbul'a gider. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye intisap edip, yaklaşık 25 yıl orada kalarak Arapça ve dini ilimleri tahsil eder. Bu sırada Kabataş'da bir camide imamlık görevi de yapar. Daha sonra Şeyhi tarafında irşad maksadıyla memleketine gönderilir. Ayrıca Gümüşhanevî'nin Bayburt, Rize ve Of'ta yaptırmış olduğu kütüphaneleri de teftiş görevini üstlenmişti.

Nakşi halifesi olarak köyüne; Varda'ya dönen Osman Niyazi Efendi Varda Büyük Caminin Medrese müderrisliği ve imamlığını üstlendi. Tarikat faaliyetlerine de burada başladı. Her Cuma günü hatme yaptırırdı. Ancak burada halvet yaptırmadı. Ayrıca medresede düzeni olarak fıkıh ve Râmûzu'l-Ehâdis okuttu. Daha sonra Kolekli mahallesine geçerek orada ahşap Cami/ tekkesini yaptırdı. Bu camide vefat tarihi olan 1909 yılına kadar 14 yıl her sene halvet yaptırmıştır. 1908 yılında yapılan halvetin tutulan listesine göre 86 kişinin katıldığı dikkate alınırsa Osman Niyazi Efendi'nin şöhretinin oldukça yüksek olduğu söylenebilir.

Halvete girenlerin çoğunluğunu Of'tan gelenlerin oluşturduğunu, hatta hilafet verdiği dört zat da Ofludur.⁴⁴ Kanaatimizce bu zatlar daha önce yukarıda hayatını aktardığımız Yu-

42 İbrahim Günaydın, Mülâkat, Dernekpazarı Güney Mah. 10.08.2010. Ali Şakir Efendi'nin sözlerinde "zat-ı muhterem" geçmesi dikkat çekmiş olacak ki akıllarda kalmış. Genelde "musallada hazır olan merhumun" ifadesi kullanılır. Yusuf Şevki Efendi ile ilgili anlatılan kerametleri vardır. Ancak konumuzun dışında olduğu için aktarmayı gerekli görmüyoruz.

43 Kutluoğlu, *Topal Hoca(Hacı Lekur)*, s. 49, 50.

44 Aktardığımız bilgilerin tamamını İsmail Kara'nın Şeyh Osman Niyazi Efendi ve Güneyce-Rize'deki Tekkesi, Dergah yay. 2. bas- kı, İstanbul, 2009 adlı eserden alınmıştır. Osman Niyazi Efendi hakkında daha geniş bilgi için bu esere bakılabilir; Ayrıca Varda'da halvete girenler için bkz. Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Varda'da Halvete Giren Çaykara Uleması..." Çaykara'nın Manevi

suf Şevki Efendi'ye bağlı oldukları ancak vefatından sonra Osman Niyazi Efendi'ye yöneldikleri söylenebilir. Nitekim aşağıda hayatını anlatacağımız Feriştat Efendi, Yusuf Şevki Efendi'nin damadıydı. Osman Niyazi Efendi Gümüşhanevî'nin birinci halkası olduğu için müritlerinin edeben orada halvete girmeleri daha makul gözükmetedir. Osman Niyazi Efendi'nin hilafet verdiği Oflu âlim ve müderrisler Hacı Feriştat Efendi, Hacı İlyas Efendi, Hacı Ahmed Efendi ve Mahmut Efendi yörede saygınlığı olan etkin kişilerdi.

Yukarıda Yusuf Şevki Efendi'nin müridi olan Efendioğlu Ali Efendi'den (1850-1941) bahsetmiştik. Varda'da halvete giren 86 kişilik listede adı 10'uncu sırada geçmektedir ki, benim büyük dedem yani babamın dedesidir. Ali Efendi İstanbul'da dokuz yıl askerlik hizmetinden sonra ömrünün sonuna kadar değişik yerlerde imamlık yaparak geçirmiştir. Doksan yaşlarında vefat eden ve yöresinde "Derviş Efendi" lakabıyla bilinen Ali Efendi'nin yalan söylememe ile ilgili hassasiyetini aktarmak yerinde olacaktır: Derviş Ali Efendi yaz mevsimini Çaykara-Sultanmurat-Yurt yaylasında geçirirdi. Herhalde o dönemde yaylada sadece onda saat vardı. Vaktin ne olduğunu sormak isteyen aile büyükleri çocuğunu yollarmış. Saatini birkaç kat sardığı bezin içerisinden çıkarır, dakikasıyla birlikte söylermiş. Bir çocuk gider, peşinden başka bir çocuk gelirmiş. Tekrar cebinden çıkarır, saatin sarılı olduğu bezi açar ve yine dakikası ne ise öyle söylermiş. Kısa aralıklarla gelenler olur, olay bu şekilde devam edermiş. Yanında oturan büyüklerden Güvelioğllarından Kuzu lakaplı Ali Güveli, "Efendi az önce baktın, tekrar bakmaya ne gerek var? Aynısını veya ona yakın bir şey söyle" deyince Ali Efendi, "dilimizi yalan söylemeye alıştırmayalım" diye cevap vermiş.⁴⁵ Bu sözden bile "derviş" olduğunu söylersek herhalde hata etmiş olmayız. Basit diye nitelendirilen bir konuda gösterdiği titizliği diğer meselelere hasrettiğimizde nasıl bir hassasiyet üzere yaşadığını anlamak zor olmasa gerektir. Bu verdiğimiz örnek tasavvufu içten yaşamamanın insanı nasıl eğittiğini göstermesi açısından oldukça öğreticidir.

Varda'da halvete girenlerin içerisinde ünü daha fazla yayılan ve günümüzde de bilinen Hacı Feriştat Efendi'dir. Bu itibarla O'nun hayatı hakkında bilgi vermekte yarar görüyoruz.

Hacı Feriştat Efendi (1866-1929)

Son devir Osmanlı müderrislerinden ve aynı zamanda Nakşi şeyhlerinin en meşhurlarından olup, 1866 yılında Trabzon'un döneminde Of günümüz Çaykara ilçesinin Yeşilalan(Holayisa) köyünde dünyaya geldi. Asıl adı İbrahim Hakkı olup, yazılarında bazen Feriştadzâde İbrahim Hakkı diye yazdığı için yöresinde Feriştat Efendi diye şöhet bulmuştur. Çocukluğunda çobanlık yapmıştır. Daha sonra üstün bir zekaya sahip olduğunu fark eden bazı âlimlerin yönlendirmesiyle yörenin müderrislerinden Huşo'lu Numan Efendi'den İslami ilimleri tahsil etmeye başladı. Küçük yaşına rağmen ramazan aylarında civar illere giderek vaazlar veriyordu. İcazet aldıktan sonra İstanbul'a giderek ramazan ayında Ayasof'ya camiinde vaazlar verdi. Burada daha sonra kayınpederi olacak Kondulu Yusuf Şevki Efendi ile buluşup Gümüşhanevî Tekkesi'ne giderek Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ile tanıştı. Tasavvufa intisap etme niyeti olmamasına rağmen orada Yusuf Şevki Efendi'den tarikat dersi almaya başladı. Daha sonra memleketine dönerek kendi medresesini kurdu. Bu medresede 40 yıl müderrislik yaparak 300'ü aşkın talebeye icazet vermiştir. Bunun yanı sıra bir dönem Of'ta müftülük, bir müddet de Samsun idadisinde öğretmenlik yapmıştır. Osman Niyazi Efendi'nin vefatından sonra Gümüşhanevî'nin vakıf olarak kurduğu kütüphanelerin teftişini üstlenmiştir. Nitekim Rusların Bayburt'u işgali sırasında buradaki kitapların Tiflis'e götürülmesi konusunda Kazım Karabekir Paşa'ya mektup yazmıştır. Ayrıca medresede okuyan öğrencilerin askerden muaf tutulmasıyla ilgili komisyonda görev yapmış ve bu konuda hiç kimseye iltimas etmemesi ile ünlenmiştir. Nitekim medresede kayıtlı olan oğlunu bile başarılı olmadığı için askere göndermiştir.

ve Kültürel Değerleri Sempozyumu-I Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, Tarihsiz, s. 281-291.

45 Mustafa Güveli, Mülâkat, Dernekpazarı, 12.08.2009.

Ferhat Efendi bir taraftan müderrislik yaparken diğer yandan da tasavvufla meşgul oldu. Bu esnada İstanbul'a giderek Gümüşhanevî tekkesi'nin postnişi İsmail Necati Efendi'nin yanında halvete girdi ve hilafet mertebesini elde etti. İsmail Necati Efendi'den sonra Gümüşhanevî Tekkesi'nin postnişliği kendisine teklif edildiyse de "şöhret afettir" diyerek bu görevi kabul etmedi. Ömrünü sonuna kadar tedris ve irşad faaliyetlerine devam etti.

Ferhat Efendi ile ilgili olarak yaygın olarak anlatılan şöyle bir rivayet vardır: "Cumhuriyetin ilanından sonra Mustafa Kemal Paşa ile iki defa karşılaştı. İlkinde reîsü'l-ulema sıfatıyla dini konularda onunla tartıştı. İkincisinde ise şapka giymenin caiz olmadığına ilişkin fetvasından dolayı Trabzon'a celbedildi ve Atatürk'e şapka giyenin kâfir olacağına dair fetva verdiğini çenkinmeden söyledi.⁴⁶" Bu konuda görüşü sorulan son devir din bilgilerinden Mustafa Cansız şu ifadelerle yer vermiştir: "*Ferhat Efendi bu sözü söyleyecek kadar cahil bir kişi değildi. Bunlar, tarikat müritlerinin uydurmasıdır. Müritler şeyhleri uçurur.*" Kanaatimizce de bu rivayet sağlıklı gözükmemektedir. O dönemde Atatürk'ün karşısına çıkıp bu konuda konuşma cesaretini gösterebilecek bir kişinin olması bir yana, bir din âliminin, mevcut kıyafetin yerine başka bir kıyafetin giyilmesinin dinle alakası olmayan bir husus olduğunu bilmemesi mümkün değildir. Eğer öyle ise daha önce sarık giyilirken fesin zorunlu hale getirilmesiyle insanlar kâfir mi oldular? Cansız Hoca'nın ifade ettiği gibi Ferhat Efendi'nin bu sözü söyleyecek kadar cahil olduğuna inanmıyoruz. Ayrıca İslâm Ansiklopedisi'ne yazılan bu madde için kullanılan kaynaktaki⁴⁷ Hacı Ferhat Efendi'nin kayın biraderi ve aynı zamanda öğrencisi Nakşî şeyhlerinden Ali Galip Yücel'e bu husus sorulmuş. Verdiği cevapta, "olayı o zamanlarda dinlediğini fakat Hacı Ferhat Efendi'nin bu olayla ilgisi olmadığını anlattı. Bu şekilde halk arasında yayılmış bir rivayet varsa da doğru değildir" ifadelerine yer vermiştir. Dolayısıyla elde ettiğimiz bilgiler çerçevesinde Hacı Ferhat Efendi'nin yukarıdaki ifadeleri Atatürk'e sarf etmiş olması imkân dâhilinde gözükmemektedir.⁴⁸ Bilakis Atatürk ile görüşmesinde özellikle kıyafet konusunda destekleyici ifadeleri söylemiş olması muhtemeldir. Çünkü bu konuda Atatürk'e kâfir diyen bir kişinin bedelinin ağır olacağını kestirmek zor olmasa gerektir.

Ferhat Efendi zamanının en çok sevilen, sayılan ve hürmet edilen Nakşî şeyhlerinden biriydi. Manevî yönü güçlüydü. Hocalar, eşraf ve halk kendilerine saygı duyardı. Şifa dağıtma gibi özelliği olduğu için kendilerine yapılan bu saygı da artıyordu. Bunu gören dönemin meşhur âlimlerinden Mustafa Cansız Hoca'nın hocası Çaykaralı Gargar Müslim Efendi⁴⁹ O'na kızıyordu. Ferhat Efendi her cumartesi kadınlara dinî sohbet ve tarikat dersi veriyordu. Bu yüzden Müslim Efendi Ferhat Efendi'nin aleyhine daha çok söyleniyordu. Hatta sözü o kadar ileri götürüyordu ki sonunda, Ferhat Efendi "Yeşilalan Köyü'nde kerhâne açtı" tabirini bile kullandı.

Bu kadar ağır eleştirisine rağmen Ferhat Efendi vefat ettiklerinde cenazesini yıkama, namazını kıldırma gibi işlemleri Gargar Müslim Efendi yaptı. Cesedini yıkarken "*kırk sene uyumayan Ferhat şimdi uyu*" diye söyleniyordu. Gargar Müslim Efendi'nin ağır bir şekilde eleştirdiği meslektaşına son yolculuğunda yapılması gereken bütün görevleri üstlenerek yerine getirmesini takdirle karşılamak gerekir.⁵⁰ Gargar Müslim Efendi'nin Ferhat Efendi'den on altı yaş büyük olduğunu da belirtmek isteriz. Fikri konularda ayrı düşüncelere sahip olma ve bazı konularda ağır eleştiri yapmış olmalarına rağmen ayrışmadan ziyade birliktelik muhafaza edilmiştir. Bu da entellektüel bir yapının var olduğunu gösterir.

46 Yavuz, Yusuf Şevki, "Ferhat Efendi", *DİA*. C. 12, s. 414-415; Yavuz, Yunus Vehbi, *Çaykaralı Hacı Hasan Efendi*, Birinci Kitap, İHVAK Yayın No: 004, Hacı Hasan Efendi Külliyyat: 04, İstanbul, s. 174-178; Albayrak, Haşim, *Oflu Hoca*, s. 222-230; Kutluoğlu, Topal Hoca(Hacı Lekur), s. 131-136.

47 Albayrak, Haşim, *Of ve Çaykara I*, s. 76.

48 Günaydın, Mehmet, *Cansız Hoca*, Heyamola Yay. 3. Baskı, İstanbul, 2013, s. 145 vd.

49 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Yavuz, Yunus Vehbi, age., s. 166, 167.

50 Günaydın, *Cansız Hoca*, s. 145 vd.

Cansız Hoca “*Of’un Umumi Tarihçesi*”⁵¹ adlı makalesinde Of’taki tarikatlar konusuna da kısaca yer vermektedir. Cansız’ın yöredeki tarikatlarla ilgili ifadeleri şöyledir: “*Oflular vaktiyle medresenin hâkimiyeti altında akide itibariyle ehli-sünnet kalmışlar, Of’a Şiilik, tekke girmemiştir. Of’ta 70 medrese mevcut iken Of’ta bir tekke yapılmamıştır. Oflular dindar olmakla hiç de mutaassıp*⁵² *değildirler. Burada tarikatlardan ilk defa Nakşibendilik Erzurum’dan, sonra da Abdülhamit devrinde İstanbul’dan getirilmiştir. Bu tarikatın da burada tutunabilmesi medrese ile bağdaşabilmesindendi. Nakşîlikten başka tarihte burada hiçbir tarikata yer verilmediği gibi bu tarikatın son mümessilleri de sona ermiştir. Bu gün bu tarikata bağlılığın kalmadığı söylenbilir.*” Cansız Hoca bu makaleyi 1948 yılında kaleme almıştı. Nakşibendiliğin ilk defa yöreye Erzurum’dan nasıl ve kimin tarafından getirildiği konusunda bir bilgiye sahip değiliz. Ancak II. Abdülhamit döneminde İstanbul yoluyla Of’a getirilen Nakşilik tarikatı Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî’nin Halidi-Ziyaiyye koludur. Cansız Hoca’nın “*bu tarikatın son mümessilleri de sona ermiştir*” cümlesinden kastettiği kişilerden biri Feriât Efendi’dir. Ayrıca Cansız Hoca yörede Nakşiliğin yayılmasını medrese ile bağdaşabilmesine bağlamasının isabetli bir tespit olduğunu belirtmekte yarar vardır.

II. Abdülhamit döneminde tarikat önderlerinin önemli bir güce sahip oldukları bilinen bir husustur. Nitekim Abdülhamit, gerek kırsal kesimdeki eşraf ve ulemaya gerekse birçok sufi tarikatına hoş görünmek için özel bir çaba sarf etti. Halidiye-Ziyaiye tarikatının şeyhine yani Gümüşhanevî’ye sürekli akıl danıştı. II. Abdülhamit, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî vefat ettiğinde Kanuni Sultan Süleyman’ın türbesinin girişine defnedilmesini emretmişti.⁵³ Şu halde güçlü medreselerin bulunduğu Of’a daha önce girmeye cesaret edemeyen tarikatın bir nedeni olarak yöreye ne şekilde girdiği daha iyi anlaşılmaktadır.

Ali Galip Yücel (1900-1993)

Ali Galip Yücel yukarıda hayatını aktardığımız Şeyh Yusuf Şevki Efendi’nin oğlu olup, 1900 yılında Trabzon’un dönemi içerisinde Of, günümüz Dernekpazarı ilçesi Kondu Mahallesi’nde dünyaya geldi. Babasının vefatı nedeniyle 3 yaşında yetim kaldı. Değişik hocalardan okumuş olmasına rağmen icazetini eniştesi olan Feriât Efendi’den almıştır. Değişik mesleklerde çalışmıştır. Tenekecilik ve sobacılık mesleği yanında terzilik, fırıncılık dahi yapmıştır. Ayrıca bazı hastalıkları iyileştirmek için ilaç hazırlama işini de bilirdi. Amasya’nın Suluova ilçesindeki Suluca Cami’ine imam olarak gitmiş o bölgede uzun yıllar hizmet vermiş ve oradan emekli olmuştur. Demokrat Partisi’ne yakınlık duymuş, daha sonra kurulan Adalet Partisi’ni de desteklemiştir. Süleyman Demirel Amasya’ya geldiklerinde mutlaka Ali Galip Efendi’yi ziyaret ederlerdi. Hacı Feriât Efendi’den sonra Nakşi-Halidi-Ziyaiyye geleneğini Şeyh Ali Galip Efendi sürdürmüştür. 1993 yılında Kondu Mahallesi’nde vefat etmiş ve babası Yusuf Şevki Efendi’nin yanına defnedilmiştir.⁵⁴ Şeyh Ali Galip Yücel’in vefatından sonra bu tarikat yapılanmasının sona erdiği söylenebilir. Ama bu ekolün yöredeki kalıcı izlerinin devam ettiğini söyleyebiliriz. Aşağıdaki değerlendirmelerde bu hususlara değineceğiz.

51 Cansız, “Of Kazasının Umumi Tarihçesi”, s. 11-14.

52 Taassup, “bir kimsenin kendi inancından ve kendince hakikat kabul ettiği görüş ve kanaatten başka olan inanç, görüş ve kanaatlere ve bunları taşıyanlara karşı düşmanlık beslemesi ve onları boğup susturmağa kalkışmasıdır.” Bkz. Başgil, Ali Fuat, *Din ve Lâiklik*, Yağmur Yay., 6. Baskı, İstanbul, 1985, s. 153. Cansız, mutaassıp kelimesini bu anlamda kullanmıştır.

53 Karpat, Kemal, *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*, Timaş Yay., İstanbul, 2008, s. 173, 227.

54 Hayatı hakkında bkz. Yavuz, Çaykaralı Hacı Hasan Efendi, s. 206-208; Albayrak, *Of ve Çaykara*, s. 150, 151.

Sonuç

Tarihi süreç içerisinde Of halkı üzerinde en büyük tesiri yapan kişi 1550'li yıllarda Bayburt üzerinden yöreye gelen ve halkın ihtidasına sebep olan Maraşlı Şeyh Osman Efendi'dir. Şeyh Osman Efendi'nin ilmi kariyerinin yanı sıra tasavvufi yönünün de oldukça güçlü olduğunu söylememiz mümkündür. Bölgeye Ehli Sünnet anlayışını yerleştirmiştir.⁵⁵

17. yüz yıldan itibaren Of'ta yaygın ve güçlü bir şekilde varlığını sürdüren medreselerin yöre halkının üzerinde çok önemli tesirleri olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu döneminde resmi statüleri olan tarikat ve tekkelerin bölgeye fazla bir tesiri olmaması buna bağlanabilir. Ancak bu durum, medreselerde yetişen âlimlerin tarikat ve tekkelere karşı olduğu anlamına gelmez. Nitekim Gümüşhanevî'nin ilk medrese hocası olan Veli Mustafa Efendi'nin de tasavvuf ehli bir zat olduğuna daha önce belirtmiştik.

Eğer tabir yerindeyse Of halkı üzerinde Maraşlı Şeyh Osman Efendi'den sonra büyük tesir eden kişilerden biri de Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'dir. On dokuzuncu yüz yılın son çeyreğinde Gümüşhanevî ilk medrese tahsilini yaptığı yöreye gelerek faaliyette bulunması Of'a verdiği önemi göstermektedir. Kendileri ve yukarıda hayat hikâyelerinden bahsettiğimiz halifeleri vasıtasıyla yöre halkı üzerinde derin izler bırakmışlardır. Oflu âlimlerin büyük çoğunluğunun bu tarikata girmesi öyle basit bir hadise değildir. Gümüşhanevî'nin dini görüş ve düşünceleri âlimler için adeta yeni bir soluk olmuştur. Gümüşhanevî'nin yaymaya çalıştığı Nakşi-Halidi tarikatına itiraz eden bazı âlimler olmuştur. Bunlar ise azınlıkta kalmıştır. Alimlerin bu tarikata sevgi ve muhabbet duyarak girmesinin öncelikli nedeni Nakşi-Halidi kolunun şer'i ilimlere önem vermesinden kaynaklanmıştır. Daha doğrusu ilimsiz tarikatın olamayacağı anlayıştır. Buradan hareketle Gümüşhanevî'nin yaptığı iş, şer'i ilimlerin yanında İslam Tasavvufunun nefsi arıtma ve donatma yollarını gösteren, dinin içten yaşanmasının gerçekleştirilmesi faaliyeti olarak görülmelidir. Bu din anlayışının yöre insanında olumlu izler bıraktığını ifade etmek isteriz.

"Of, Solaklı vadisindeki insanların eskiden beri öğrenmeyi seven ve ilme meraklı oldukları bilinen bir husustur. İlim ve irfan sahibi bu insanların başka bazı meziyetleri daha vardır. Genellikle çalışkan, dürüst, güzel ahlaklı, dindar ve zekidirler. Bu meziyetlerin bölge insanında toplanma sebepleri içinde kalıtım, aile, sosyal çevre, bölgedeki insan faaliyetleri, nüfus hareketleri, topografya ve iklimin yanında eğitim kurumları da sayılabilir. Bütün bu sebeplerin tarihi gelişimi ve sosyal yapısı, konunun uzmanlarınca incelenmesi faydalı sonuçlar ortaya çıkarabilir"⁵⁶ düşüncesine katılıyoruz.

Ancak, Solaklı denen vadi gibi vadiler Trabzon veya Karadeniz bölgesinde oldukça fazladır. Bu vadilerin coğrafi, iklim vb. yapıları hemen hemen aynıdır. Böyle olmasına rağmen Of gibi yukarıda sayılan meziyetleri genel anlamda üzerinde toplayan bir başka halkın olduğunu söylemek oldukça zordur. Değişik faktörleri yok saymama kaydıyla kanaatimizce yörenin öncelikle dine ve din ilimlerinin tahsil edilmesine verdiği büyük önemden dolayı asırlar içerisinde toplum yapısını şekillendirmesinde aramak gerekir. Çünkü din hayatın kendisidir. Doğru dini bilgi verildiği takdirde hayatın kendisi anlam kazanacak ve her alanda mutlu ve refahı hak etmiş toplum modeli ortaya çıkacaktır. Bu anlayışla yetişen insanların gittikleri yerlerde de insanların düşünce ve gönül dünyalarında etki bırakacağı şüphesizdir. İlimin yeşerdiği yerde cehalet olmadığı gibi insanların olaylar karşısındaki tutum ve değerlendirmeleri bir basiret üzere gerçekleşir. Daha doğrusu ilim kurumlarının yaygın olduğu yerlerde bir entellektüel bakış ortaya çıkar. Bu entellektüel boyutun varlığı bireyin inşasında değerli katkı sağlayacağı muhakkaktır. Buradan hareketle Of yöresi insanları buldukları veyahut gittikleri yerlerde imar-inşa faaliyetlerinin yanı sıra model insan olarak kendini ortaya koymuştur denebilir.

55 Bilgi için bkz. Günaydın, "Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış", s. 101-136.

56 Ağırhaoğlu, Necati; "Çaykara ve Eğitiminden Kesitler", Çaykaralılar Haber-Kültür-Sanat Dergisi, Yıl:2, Sayı:6, Şubat 1994, s. 19-21.

Yöre insanların hata, eğrilik ve kabalıklarını düzelterek onları olgun birer kişilik olarak topluma girmeleri için çaba sarf eden, örnek ve model olma yolunda hazırlayan sâlih, âbid ve zâhit kimselerin diriltici ruhları, hala daha bu solaklı vadisinde yüzünüzü okşadığını⁵⁷ hissedersiniz. Buna katkı yapan pek çok isimsiz kahraman olduğu gibi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve onun haleflerinin bilinen ve görünen katkılarını zikretmek gerekir. Özellikle Yusuf Şevki Efendi ve Hacı Feriât Efendi'nin bu konudaki gayretleri hala daha dilden dile anlatılmakta ve o ruhun üflediği dini anlayış ve yaşayış modeli varlığını sürdürmektedir.

Gümüşhanevî'nin en önemli hasletlerinden biri tahsil yıllarından itibaren helal lokmaya önem vermesi nedeniyle babasının verdiği parayı bile kabul etmeyip kendi el emeği ve alın teri ile kazandığını biriktirmeye yönelmesi⁵⁸ takdir edilmesi gereken bir tutumdur. Of halkı eğitime değer vermenin yanında bir meslek sahibi olma konusunda oldukça duyarlıdır. Hatta meslek olarak din âlimi veya hoca olanların bile bunun yanı sıra bir veya birkaç mesleği öğrenerek buldukları yerlerde insanların çeşitli sıkıntılarını gidermede gayret sarf ettikleri yaygın olarak anlatılır. Ayrıca Of halkı bireysel girişimciliğe de önem verir. Daha doğrusu devletin kurumlarında bir işe girmekten ziyade kendi işini kurma ve başkalarına iş verme gibi tüccar ve iş adamı olma konusunda oldukça başarılıdır. Bu konuda şeyh-müderrislerin halkı yönlendirdiklerini söylememiz mümkündür.

Of halkı, müderrislere çok büyük değer verdiği gibi onlara saygıda asla kusur etmezlerdi. Müderrisin yanına geldiklerinde saygı olsun diye dizleri üzerinde oturur ve müderrisin sözlerini can kulağıyla dinlerlerdi. Her yıl kazanın birkaç köyünde icazet merasimleri düzenlenirdi. Bu icazet dualarına binlerce insan katılır ve meşhur âlimlerin nasihatlerini dinlerlerdi. Yapılan bu nasihatlerin tesiri halkın üzerinde görülürdü. Bu itibarla özellikle hırsızlık, içki, kumar, zina gibi ahlaka aykırı davranışların yapılmaması ve toplumsal kardeşliğin sağlanmasına büyük katkı sağlıyordu. Ayrıca hurafe ve batıl inanışların yayılması medreseler sayesinde engelleniyordu.⁵⁹

Son devir şeyh-müderrislerinden Dursun Nuri Feyzi Güven, kıraat alimi Mehmet Rüştü Aşıkutlu, Hasan Rami Yavuz ve diğer medrese hocalarının yasaklı dönemde yetiştirdikleri din hocaları ülkemizin pek çok yerinde ve özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev alarak dine hizmet etmede öncü olmuşlardır dememiz mümkündür. Bir diğer ifadeyle din eğitiminin çok kısıtlı olduğu dönemde Oflu âlimler üzerine düşen görevi yerine getirerek milletimize olan borcunu ödemiştir. Bunda da Gümüşhanevî ekolünün büyük katkısı olmuştur.

Gümüşhanevî ekolünün temsilcileri olan şeyh-âlimlerin yöre insanına ilme değer vermeyi, girişimci olma ruhunu, çalışkanlığı, dindar, güzel ahlak sahibi olma vb. güzel hasletleri eğer tabir yerindeyse bir anlamda adeta genlerine yerleştirmişlerdir. Şunu da ilave etmemiz gerekir ki, yörede Gümüşhanevî ekolüne bağlı âlim ve hocaların diğerlerine nazaran daha çok bildiği, anıldığı ve hürmet gördüğüdür.

Bu tespitlerden hareketle medrese-tekke buluşmasının gerçekleşmesiyle birlikte Halidiyye-Ziyaiyye hareketi Of yöresi için dini anlayış ve düşüncede yeni bir diriliş olarak görülebilir. Zira bu tarikata mensup olan ileri gelenlerinin âlim, mutasavvıf ve aynı zamanda entellektüel birikime sahip olmaları nedeniyle şekillendirdikleri toplumu yukarılara taşıyacağı muhakkaktır.

57 Türker, A. Sacit, "Yöremizde Dinî Eğitimin Tarihî Arka Planı", Çaykaralılar Haber-Kültür-Sanat Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 4, s. 47.

58 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (KS) Hayatı*, s. 14.

59 Umur, *Of ve Of Muharebeleri*, s. 31-32.

Kaynakça

- Ağırlioğlu, Necati; "Çaykara ve Eğitiminden Kesitler", *Çaykaralılar Haber-Kültür-Sanat Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 6, Şubat 1994, 19-21.
- Aktar, Ayhan, "MHP'den BDP'ye Geçişler", *Taraf Gazetesi*, 30.05.2011.
- Albayrak, Haşim, *Of ve Çaykara I*, Cantekin Matbaası, Ankara, 1986.
- _____, *Oflu Hoca Kavramını Oluşturan Din Adamları*, Sahaflar Kitapsarayı, İstanbul, 2008.
- Albayrak, Sadık, "1914 Yılında Trabzon Medreseleri ve Çaykara'da İlmî Hayat", *Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu-I*, 16-19 Temmuz 2002, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, 302-316.
- _____, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., I-V
- Başgil, Ali Fuat, *Din ve Lâiklik*, Yağmur Yay., 6. Baskı, İstanbul, 1985.
- Bostan, Hanefi, "XV-XVI. Asırlarda Çaykara'da İslamiyet ve Maraşlı Şeyh Osman Efendi", *Çaykaralılar Haber-Yorum ve Kültür-Sanat Dergisi*, Yıl:3, Sayı:7, 19-21.
- _____, "Çaykara ve Dernekpazarı Tarihi", *Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu-I*, 16-19 Temmuz 2002, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, 17-20.
- Cansız, Mustafa, "Of Kazasının Umumi Tarihçesi" 11-14 İnan, *Trabzon Halkevi Kültür Dergisi*, Yeni Seri Sayısı: 38, Mart 1948, 11-14.
- Ekşi, İmdat, *Hakkı Ekşi'den Ekşi Ali'ye Ekşioğulları Tarihi*, İstanbul, 2004.
- Günaydın, Mehmet, *Karadeniz Güneşi Re'îs'ül-Kurrâ Mehmet Rüştü Aşikkutlu'nun Hayatı ve Din Eğitime Katkıları*, Selçuk Ofset, Kahramanmaraş, 2004. ISBN: 975-270-209-0, 253 sayfa.25-28.
- _____, *Cansız Hoca*, Heyamola Yay. 3. Baskı İstanbul, 2013.
- _____; "Kondu'lu Ali Şakir Efendi", *Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu*, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, Tarihsiz, 475-481.
- _____, "Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 6, sayı: 12, 101-136.
- Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddîn (KS) Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984.
- _____, *Osmanlı'da Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984.
- _____, "Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî", *DİA*, c. 14, İstanbul, 1996.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah, "Varda'da Halvete Giren Çaykara Uleması..." *Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu-I* Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, Tarihsiz, 281-291.
- Kara, İsmail, *Şeyh Osman Niyazi Efendi ve Güneyce-Rize'deki Tekkesi*, Dergah Yay. 2. Baskı, İstanbul, 2009.
- Kara, İsmail-Yücel, Hür Mahmut, "Trabzonlu (Of) Nakşî-Hâlidî Yusuf Şevki Efendi ve Hediyyetü'z-zâkirîn ve hüccetü's-salikîn Adlı Eseri", *Tasavvuf*, yıl. 5, sayı. 13, Temmuz-Aralık 2004, 323-362.
- Karpat, Kemal, *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, Timaş Yay. İstanbul, 2008.
- Kutluoğlu, M. Yahya, *Topal Hoca(Hacı Lekur)*, Dernekpazarı Köyleri Kültür ve dayanışma Vakfı, Bayrak Matbaası, İstanbul, 2004,
- Meeker, E. Michael, *İmparatorluktan Gelen Bir Ulus Türk Modernitesi ve Doğu Kara Deniz'de Osmanlı Mirası*, Çev. Tutku Vardağlı, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2005.
- Öksüz, Hikmet, "Tarihi Seyir İçinde Çaykara", *Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu-I*, 16-19 Temmuz 2002, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, 17-44;
- Sarı, İbrahim, "Tarihi Süreçte Eğitim-Öğretim", Geçmişten Geleceğe Çaykara Dernekpazarı Tarih-Toplum-Kültür, Çaykara ve Dernekpazarı Kültür Yardımlaşma Cemiyeti Yay., Hazırlayanlar: Hasan Hüsnü Durgun-İsmail Sarı-Orhan Durgun, Seçil Ofset, İstanbul, Aralık, 2005, 121-155.
- Trabzonlu Şakir Şevket, *Trabzon Tarihi*, İmran Matbaası, İstanbul, 17 Şaban 1297.
- Türker, A. Sacit, "Yöremizde Dinî Eğitimin Tarihî Arka Planı", *Çaykaralılar Haber-Kültür-Sanat Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 4, 47.
- Umur, *Of ve Of Muharebeleri* Güven Basımevi, İstanbul, 1949.
- Yıldırım, Arif, Yıldırım, "Kondulu Yusuf Şevki Efendi", *Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu*, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, Tarihsiz, 572-576.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ferhat Efendi", *DİA*. c. 12, İstanbul, 1995, 414-415;
- Yavuz, Yunus Vehbi, *Çaykaralı Hacı Hasan Efendi*, Birinci Kitap, İHVAK Yayın No: 004, Hacı Hasan Efendi Külliyyat: 04, İstanbul, Tarihsiz.

Uzak Geçmişten Gümüşhanevî'ye ve Gümüşhanevî'den Günümüze Bölgede Halk Sufizmi-Halk Tebâbeti Bağlantısı

Yaşar KALAFAT*

Özet

Her iki inanç coğrafyasındaki bulguların daha sağlıklı anlamlandırılabilmeleri için “ruh” konusu gibi çok yönlü bir konuda diğer ilgili disiplinlerden birikim de gerekmektedir. Üç, Yedi, Dokuz yarı Kırk, Kırk gibi biçimsel sayılar halk tasavvufunda da ilgili dinî uygulamaları ile birlikte ciddi yer tutmaktadır. Bu tür ortaklıkların tamamen bağımsız tesadüfler olduğunu düşünmüyoruz.

Giriş

Bu çalışmada, Türk tefekkür hayatının anlaşılmasında mitolojik verilerin ihmal edildiği gerçeğinden yola çıkılırken, halk biliminin mitolojik döneme yapılacak yolculukta vasat olabileceğinden hareket edilmiştir. Halk kültürü bilindiği üzere binlerce yılın birikimini içeren halk hazineleridir. Bu kültür alanının başlıklarından birisi de Türkeçare olarak da bilinen halk tababeti halk sağaltmacılığıdır. Bu alan bütün safhaları ile inanç içerikli uygulamalardan oluşmuştur. Bir anlamda, halk kültürü çocuk oyunlarından, halk mutfağına, halk edebiyatından halk seyirlik oyunlarına manevi değerler ve mistisizm de içerir. Halk el sanatları veya halk takvimi muhakak ve sadece bir takın yalın uygulamalar olmayıp manevî boyutları ile adeta halk tasavvufunu oluşturmuşlardır. Bunlardan halk sağaltmacılığı, bu konuda farklı bir ağırlığa sahiptir.

Bu birikimin araştırmacıyı halkın kozmogoni, kozmolojisine kadar götürmesi de “Yüksek tasavvuf”tan sanıldığı kadar kopuk değildir. Halk irfanındaki her veriyi tasavvufla bağdaştırmak şüphesiz mantıklı ve mümkün değildir. Ancak şu da bir gerçektir ki halkları millet yapan süreçte mitolojik boyut önemli bir faktördür ve mitoloji-filoloji, mitoloji-arkeoloji, mitoloji-antropoloji bağlantılarının henüz yeterince ele alınmadığı ülkemizde mitoloji-tasavvuf boyutu da yeterince irdelenememiştir. Biz Gümüşhanevî'yi merkeze aldığımız veya miat kabullendiğimiz bu çalışmamızda “ruh” bahsi ağırlıklı halk sağaltmacılığı üzerinde durmaya çalışacağız.¹

Bilindiği gibi Gümüşhane yakın ve uzak çevresi ile Dedem Korkut Oğuz coğrafyasının asli paftalarındandır. Aynı zamanda bu coğrafya, Acara-Artvin, Ardahan hattından Kıpçak Türk coğrafyasının da aslî parçalarındandır. Bu bölge Oğuz ve Kıpçak Türk katmanlaşma, kucaklaşma bölgelerindedir. Bölgeye bir kısım Türkler İslam Türkler olarak girerlerken bir kısım Türkler de bölgede İslamiyet'e girmişlerdir. Bu hal, Atlı Göçebe Bozkır Medeniyeti'nin inanç kalıplarının da getirilmesine, bölgede yaşatılmasına yol açmıştır. Bu itibarla Yüksek tasavvufta izlerini görebildiğimiz Altay ve Uluğ Türkistan inanç izlerinin kaynakları arasında bu inanç göçünün

* Dr., Türk Halkbilim Araştırma Kültür ve Strateji Merkezi.

1 İlişkilendirmeler daha ziyade “ruh” bahsi ağırlıklı olmuştur. Sözlükte ‘Can, nefes, hayatın kendisine bağlı olduğu varlık, maddenin ziddi anlamlarına gelen ruh, Kur’an’da rahmet, melek, Cibril, vahiy şeklinde geçmekte olup, ruhun mahiyetini sadece Allah bilir. Ruh Rabbinin emrindedir. Ruhun varlığı yaptığı işlerden anlaşılır. İnsan bedenden ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır. İnsan öldükten sonra ruh yaşamaya devam eder. Sorumluluk yüklenen ruhtur. İnsan ruhu dünyaya gelmeden evvel ruhlar âleminde idi. Bu âleme geldikten sonra ise asli vatani olan âleme kavuşmanın hasret ve iştiağı ile yaşar. (İsmail Karagöz’ yayına hazırlayan’, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, 2006, s. 560).

de olabileceği üzerinde durulabilir kanaatindeyiz. Biz bildirimizde iki ayrı Türk kültür coğrafyası arasındaki bu bağlantıyı, halk sağaltmacılığı-halk tasavvufu açısından ruh ekseninde ele almak istiyoruz. Bozkır Medeniyeti'nin Anadolu kırsalındaki sağaltma-inanç bağlantılı uzantısı "Ocaklı", "Emci ana", "El verme", "Ruhun seyri" gibi alt konu başlıklarında ele alınabilmesine, Tasavvuf ehli ve bilginiği kimliği de bilinen Gümüşanevi'nin Sempozyumunda tartışılmasının yararına inanıyoruz.

Metin

Ocak şifanın verildiği yer olarak bilinirken şifa verdiği kabul edilen kimse de ocak veya ocaklı olarak bilinir. Ocaklıya bu gücü irsi olarak geçebilirken aşağıda da belirtileceği gibi el alma yoluyla da geçebilir. Ocaklı tedavisi esnasında bir takım ilaçlar da kullanılabilir. Ocakların yakınında çok kere bir yatır, kutlu su, ağaç ve benzeri bulunabilirken bazen bunlar da bizzat ocak olabilirler. Çok kere her hastalığın farklı bir ocağı vardır. Ocağın ateş içeren kimliğinin ocakla bir şekilde muhakkak ilişkisi vardır. Bu nedenle bildirimizde her iki ocak ile ilgili bilgileri bir arada verdiğimiz de oldu.

Ocaklı-şaman bağlantısı sağaltma alanında ilişkilendirilecek olur ise, Ocaklar çok kere bir yatırın yakın çevresinde olurlar ve o zatla soylarının aynı olduğu söylenir. Ocak kan bağı ile yeni nesillere cinsiyet farkı gözetilmeden intikal eder aileye dışarıdan gelmiş gelinin ocaklı olabilmesi için el alması gerekir. El veren ocaklı el verirken; "İşte el verdin sana, N i y e t i m i Allah duya, Benden izin ola sana" der.

Ocaklı olmanın yollarından birisi de Al Karısı yakalayabilmiş olmaktır.² Al Karısı Eski Türk inanç Sistemi'ndeki kara iyelerden yani şer güçlerden birisi olarak bilinir Birçok yerde halk arasında Al Karısı basmasına karşı korunmada başvurulan çarelerden birisi de Fatma Ana'nın ismini anmak olunca bu içerik benzerliği anlamlı olmalı. Diğer taraftan Al Karısının aynı zamanda çok çalışkan, eli bereketli, her işi yapabilen bir varlık olduğuna da inanılır. O'nu yakalamak zor ve yakalayanın kullanılabilir duruma getirmesi için yakasına bir iğne takması gerektiği inancı vardır. Bu özelliği ile Al Karısı hizmete sokulabilen şerir bir ruhtur.

Turfan Şehri civarındaki Taksun köyü Tatarlarının evlilik geleneklerinde oğlan tarafı kız evine giderken bir koyun keserler ve koyunun hareket organlarını (butlarını) ve ayrıca 9 ekmeğ alarak götürürler. Gelin evinin eşliğini geçtikten sonra selamlaşır ve ellerini göğüslerinin üzerinde çaprazlaştırarak dururlar. Başköşeye davet edilirlerse onlar da hayırlı bir iş için geldiklerini söylerler. Eşiğin koruyucu bir ruhunun olduğu ve ekmeğin de çeşitli şekilde saçılı olarak yaşayan inançlarda yer aldığı farklı örneklerle göstermeğe çalışacağız.

Sürk ve Süt Ocağı Çetinkaya'nın Pazarönü köyündedir. Süt Ocağı'na memeyi tutmayan çocuklar götürülüp orada banyo yapılır. Sütü az olan anneler de ocakta okunmuş çay verir tedavi olacak hanım 7 gün bu suyu banyo suyuna katarak yıkanır. Hastalar ocakta okunmuş çakıl taşlarını ırmağa veya göle atarlar. Ocakta okutulmuş demir paranın bir miktarı ocakta bırakılır. Sirk, kellik hastalığı sabun ve su değişikliği, keder ve yaşlılıktan olur inancı vardır. Böyle hallerde ocaktan alınan suya bir miktar kil katılarak tedavi olunabileceğine inanılır. Tedavide ocaklı bıçak, kül ve tuz kullanılır ilgili duaları okur. Bıçağı yaranın üzerine "nazar kızım nazar tū tū tū" diyerek basar. Tedaviye gelen hastalar yanlarında bir miktar tuz ve ekmeğ getirirler. Tedaviden sonra bu tuz ekmeğin arasına konup dişi köpeğe atılır.³

İğdir'da hastanın yanına tuz, kömür ve ekmeğ koyulur.⁴ Derdibent Ana, insan ve hayvanların tedavisinde tuz, kül ve ekmeğ kullanmaktadır. Bu şifacı ana, Dili tutuk, uyurken korken,

2 Ergin Doymuş, *Her Yönüyle Kangal*, Sivas, 1999 s.122.

3 Ergin Doymuş, *Her Yönüyle Kangal*, Sivas, 1999 s.122.

4 Zeynelabidin Makas, *İğdir Kültürü*, Ankara, 2006, s.141.

vücudunda sigiller çıkan, çişini tutamayan, çok ağlayan, geç yürüyen unutkan olan, nazar ve büyüden muzdarip olan kimselere yardımcı olabilmekteydi.

Rıfat Araz'ın tespitleri arasında, sarılık hastalığı tedavisinde ocaklılar tarafından hastanın iki kaşının arası bıçakla çizildiği, hastanın başında ekmek dolandırıp bu ekmeğin hayvanlara verildiği bu suretle hastalığın insana geçeceği inancı vardır. Saçı olarak kullanılan ekmek türü nesnelere ilk çıkış şekillerini Şamanizm'de izleyebiliyoruz.

Göçürme diye bilinen tedavinin farklı bir yöntemini de Sivas-Kangal'da görmekteyiz. Mekir bu yörede 'kâfir ruhlu kötü bir cin' olarak bilinir. Bu cin iradesi altına aldığı kimseleri "tıpgı", "tıpkı", "tıpgalı" diye bilinen bir hastalığa duçar etmektedir. Kangal'da " Ocaklı Zaruk Kadın" diye bilinen bir hanım hastalığı hayvanlara geçirerek tedavi yapmaktadır. Tıpkı hastalığı, hazizli veya adet halindeki kadın temizlenmeden hamile bir hanımın yanına giderse, hiç çocuğu olmayan kadın bebekli bir kadını ziyaret eder ise bu hastalığa sebep olurlar. Bu hastalar ve çocuğu yaşamayanlar, düşük yapanlar tedavi için Zaruk Kadın Ocağı'na giderler. Ocaklının öğretisinden hareketle, Tıpkı hastalığından şikâyetçi olan kadınlar bir yılanın ağzında kurbağa görürlerse, falancılarda da tıpkısı var kurbağayı bırak" derler. Yılan kurbağayı bırakır ise hastanın şifa bulacağına inanılır⁵. Hastalığın başka bir canlıya yönlendirerek hastanın tedavi edilebildiğini de aşağıda görüleceği gibi Şamanizm'den örnekleyebiliyoruz

Tıpkısı hastalığına tutulan kadına ocaklı okuyup üfledikten sonra ona, "yeni yavrulmuş olan köpek enikleri üzerine çocuğu yaşamayan kadının peştamalını silkin, şayet köpeğin enikleri ölür ise kadının çocukları yaşar. Zira köpeğin eniklerinin ölmesi Mekir'in eniklere geçmesi anlamına gelir." Der. Mekir'in anne sütüyle bebeye geçeceği inancından hareketle, anne bebeğini emzirmeden evvel ocaktan getirilmiş okunmuş bir ekmek parçasını köpeklere ve okunmuş tuzu davarlara yalattırılır⁶.

Eski inanç sistemi itibariyle köpek ve davarlara verilen ekmek ve tuz da keza saçdırlar. Bunlar, okunmakla İslami bir kimlik edinmişlerdir. Halk inançlarında bilhassa kırk döneminde hayvan ve insan yavrularının kırklarının karışabileceğine ve bu halin hastalıklara yol açabileceği inancı vardır. Bu hali önlemek ve bu halden kurtulmak için çeşitli uygulamaların yapıldığını biliyoruz⁷.

Taksun Tatar Türklerinde kız isteme ve söz kesme merasimi büyük ölçüde Anadolu Türklerinde olduğu gibi olmaktadır. Koyunun hareket organlarının kız evine göndermek için seçilmiş olmasının özel bir anlamı olmalı. Biz Azerbaycan'da koyunun soyulmamış kellesi ve ayaklarının adak bezi bağlar gibi ayrı ayrı ağaca bağlı olduğunu tespit etmiştik⁸.

Eşiğin üzerinde konuşmamak görüşmemek geleneği günümüz Karaçay Türklerinde de vardır. Ya tamamen dışarıda veya içerde görüşülmelidir. Bu uygulama ev iyesi/evin koruyucu ruhu ile ilgili olmalı. Ev iyesi evin eşiğinin altındadır. Anadolu Türkleri de eşiğe basmayı doğru bulmazlar.

Ellerin göğüste çapraz tutulması vücut dili itibariyle "emre amadeyim" anlamındadır. Anadolu Türkleri göğüste kolların bağlanılmasını iyi saymaz. Bağlanmaya ve bağlamaya delalet eder. Büyü anlamına gelir. Böyle davranan çocukları yetim kalmakla korkutulmuş uyarılır.⁹

5 N. F. Katanov, *Türk Kabileleri Arasında* (Çev. A. Bağcı), İstanbul, 2004.

6 Yaşar Kalafat, *Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırmalı Halk İnançları*, Kodlar-Kültler 1, Berikan, Ankara, 2009 s.13-43.

7 Yaşar Kalafat, *Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırmalı Halk İnançları*, Kodlar-Kültler 1, Berikan, Ankara, 2009 s.13-43.

8 Yaşar Kalafat, *Bakü-Ceyhan Kültür Hattı, Sosyal Antropoloji Araştırmaları*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi yayınları, Ankara, 2000.

9 Yaşar Kalafat, *Batı Türklüğü ve Halk İnanmalarının Mitolojik Kök Hücreleri I*, Berikan Ankara, 2013, s.13-29.

“Kabut Baskan” adeti Anadolu’da da vardır. “Kapı hakkı”, “eşik hakkı”, “köy hakkı” olarak bilinir. Bunun için gelinin yolu evden çıkarken, köyden çıkarken kesilir damat tarafından bir hediye koparılır. Turfan Tatarlarındaki tuzlu su ve ekmek uygulaması tuz ve ekmek etrafında oluşan Türk halk kültürünün tezahürlerindedir. Anadolu’da “tuz-ekmek hakkı” olarak bilinir.

Hami Tatarlarında gelin yeni evinin eşiğinden girmeden evvel genç kız ve erkekler onu aralarına alır ilahiler okuyarak; “Her şeyden önce Allah’ı hatırlayalım yar yar, Peygamberimizin ruhuna hatırlayalım yar yar İlk önce yoktu bu dünyada, Allah onu yarattı yar yar, Onun sevgilerle sevgiden yarattı yar yar O bir miktar toprak aldı yar yar” Onu insan yaptı, şekil verdi ona yar yar.” Gibi ilahiler okunmakla bir nevi güvenli ortan oluşturmak istenilmiş olabilir.

Kızın tarafı oğlan tarafına birer tane örtü hediye eder. Buna “Selam Örtüsü” denir. Kızın sözü kesildiği gün gençler büyükleri selamlamaya giderler. Aileden birisi kaynata ve kaynana adına “Varlığınız daha da artsın. Dumanınız daha güçlü tütsün.....” diye dua eder¹⁰. Dumanın batı Türklüğünde inanç içerikli bir konumu vardır.¹¹

Anadolu’daki “defe koyup çalmak” tabiri Hami Tatarlarından geliyor olabilir mi? Kız ve erkeğin üstün gelme uygulaması basma- basılma inancı ile ilgili olmalı. Anadolu Türklerinde çeşitli örnekleri vardır. Kırkı çıkmamış çocuklar ve anneler birbirlerini basabilirler. Dügünlerde çiftler baskın gelebilmek için eşlerin ayağına basmak isterler. Keza çiğ etin de basacağı inancı vardır. Eve dışarıdan et getirilince kırklı bebek odasına sokulmaz veya bebek odanın üst başına götürülür. Etten daha yukarı kaldırılır... Dügünlerde ilahi okumak Osmanlı Türk düğünlerinde de vardı. Şimdilerde mevlitli düğünler yapılmakta hayır dua edilmektedir. Ocağın kutsallığı ailenin devamlılığını temsil ettiği inancı bütün Türk kesimlerinde vardır. Bize göre bu kutsallık ateş iyесinden ateşin de bir pir olduğu inancından gelmektedir. Giderek pirin ocağı ile esasta pek de farklı olmayan ateşin pir oluşu örtüştür.

Ölen kişinin mezarına stok olarak yiyecek ve diğer eşyaları koyma geleneği Türk kabilelerinde olduğu gibi¹² diğer birçok Ural-Altay kabilelerinde de Çeremişler, Mordualarda, Votyaklarda, Permyaklarda, Vagullarda, Meşeryaklarda, Putperest-Tatarlarda, Çuvaşlarda, Lopurlarda, Ostyaklarda, Yakutlarda, Tunguşlarda, Karyaklarda, Gilyaklar da da mevcuttur¹³.

Plano Karpini’den naklen “Tatarlar ölümden sonraki hayatta mutlu olacaklarına sığırları olacağına, yiyip içeceklerine ve bu dünyada olan her şeyi orada da yapacaklarına inanmaktadırlar. Onlar, ölen birisini gizli bir yere koyar, önüne et ve süt bulunan bir masa koyarlardı. Ölü’nün atının eğeri ve koşumunu da kendisi ile gömerlerdi. Mezarlıkta kurban kesilmiş başka bir atı yerlerdi. Ölü ile birlikte altın ve gümüş de gömerlerdi. Arabasını kırar ve evini yakarlardı. Mezarın üzerine bitki ekilirdi. Ölenin aile efradı iki ayrı yerde yakılan ateş de temizlenirdi. İki ateşin arasına bir mızrak takılır ve ona ip gerilir. İnsanlar karşılıklı bu ipin altından geçerler. Bu arada iki kadın bir şeyler söyleyerek su serperlerdi. Yıldırım çarpması sonucu ölen kimsenin eşyaları da ateş de temizlenirdi. Ölülerini çığlık ve hıçkırıkla gömerlerdi. Birisinin ölümünde bulunmuş bir Tatar bir yıl büyük Han’ın eşiğinden geçemezdi.¹⁴

Yıldırım çarpması sonucu ölen veya kuruyan canlılar etrafında batı Türklüğünde oluşmuş bir takım inançlar vardır. Orta Doğu Anadolu’da Tunceli yöresinde yıldırım çarptığı için yanarak kuruyan bazı ağaçlar pir/ocak muamelesi görürler¹⁵. Batı Anadolu’nun bazı kesimlerinde ise

10 Yaşar Kalafat, *Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırmalı Halk İnançları, Kodlar-Kültler 1*, Berikan, Ankara, 2009 s.13–43.

11 Yaşar Kalafat, “Doğu Karadeniz Örnekleri İle Türk Halk İnançlarında ‘Bulut’ –Halk İnançları İsrailiyat Bağlantısına Dair-“ *Dünden Bugüne Akçaabat Sempozyumu*, 26–28 Nisan 2013.

12 Kalafat, Yaşar, *Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırmalı Halk İnançları, Kodlar-Kültler 1*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2009, s. 83-116.

13 N.Şeyn. Materiali dlya nauçeniya bita i yazıka Russkovo naseleniya severo-zapadnovo kraya. III, Spb., 1902, s.287.Zikreden, D.K.Zelenin//Izvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı, 2012

14 N. F. Katanov, *Türk Kabileleri Arasında* (Çev. A.Bağcı), İstanbul, 2004.

15 Yaşar Kalafat, *Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları, Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Berikan Yayınları, Ankara, 2010, s. 173–179.

yıldırım çarptığı için ölen kimseler için lanetlenmiş günahkâr kimseler gözü ile bakıldığı olur. Her iki inançta da ortak nokta gökten gelen kuvvette kutsayıcı veya kahredici bir gücün olduğu hususudur¹⁶.

Mezara veya mezarlığa yiyecek koyulması inancı giderek su ve azık konulması dönüşmüştür. Orta batı Anadolu'da Alevi inançlı Müslüman Türkmen kesimde izlerine halen rastlanılabilmektedir. Günümüzde bunun izahı çobanlar veya açılmış yolcuların hayır olsun diye yemesi şeklinde izah edilmektedir. Birçok mezarın ayakucu kısmında kuşlar ve böceklerin içmeleri için "suluk" yapılır. Bu uygulamaların ölünün ruhuna hayrı dokunacağına inanılır. Mezarların üzerine bazı bitkiler ekilir hatta kendiliğinden biten otların toplanılmasının doğru olmadığına inanılır¹⁷.

Batı Türklüğünde günümüz uygulamaları itibariyle mezarlıkta kurban kesme işlemine sık rastlanılmamaktadır. Ancak ölünün ruhuna hayrı dokunacağı inancından hareketle farklı kesimlerde, defin anından başlanılarak muayyen dönemlerde bazı ikramları yapıldığı görülebilmektedir.

Günümüz Anadolu Türklüğünde ateşin paklayıcı özelliğine inanılmakla birlikte, ölen kimseye ait eşyaların yakılması şeklinde bir uygulama yoktur. Ölünün giysileri ihlâslı kimseler öncelikli olarak fakir fukaraya verilir. Ölenin çok sevdiği eşyalarında gözünün kalabileceği şeklinde bir inanç vardır. Süfli bir kimseye verilen giysilerden ölünün ruhunun muzdarip olabileceğine inanılır.

İki ateşin arasına gerilmiş ipin altından geçilmesi şeklindeki uygulama bize bir âlemde başka bir âleme geçme inancını hatırlattı. Bu uygulama ile ateşin paklayıcı özelliğinin rahatsız edebileceğine inanılan ölü ruhunun önünü kesmesi amaçlanmış olabilir. Orta Türkistan'ın kırsal kesiminde Nevruz'da hayvanlar iki ateş arasından geçirilirler.

Çılgılık ve hıçkırıklı ağlama günümüz batı Türklüğü defin merasimlerinde de görülebilmektedir. Ancak aşırıya gidilmesi, isyan olarak algılanmaya başlanmış olduğu için giderek bu uygulama azalmıştır¹⁸.

Cenazede bulunmuş kimsenin bir süre tekin olamayabileceği inancı batı Türklüğü halk inanmalarında da vardır. Cenazeden gelen kimse doğrudan evine gelmez, biraz dolaşmış olmayı tercih eder. Mezarlıklardan gelen kimsenin de evine girmeden elini yüzünü su ile temas ettirmesi, yıkası istenir. Bu tür kimselerin özellikle Kırkı Anne ve Kırklı Bebek'ten uzak durması istenir.

Marko Polo'da naklen,

Ölüye elbiseleri giydirilip yüzü örtülür. Tabuta "Tahta" denir. Yıkama işi Akağaç kabuğunda olur. Tabut araba veya kızakla taşınırken yorulunca oturmak caiz değildir. Eskiden ölen kişinin atının kuyruğu ve yelesi kadın beliği gibi örülürdü. Daha sonra kadın güneş yönünün ters istikametinde atın ve ölünün etrafında üç defa dolaşarak sütü eliyle mezara serper "kuday-kuday" der. Bir erkek ata biner. Başka bir erkek ölünün eğerlermiş atına biner. Bozkır'a giderler. Bozkır'a kadın gidemez ve oraya atla gidilir. Ölünün atının eğeri, ölünün sol tarafına konur. İnanca göre öteki dünyada sol-sağ olacak şekilde ters çevrilecektir¹⁹.

16 Yaşar Kalafat, "İncesu ve Çevresinde Tematik-Tipolojik Halk İnanmaları", *Türk Kültürl Halklarda Tematik Halk İnanmaları*, Ankara 2011 Berikan, s. 85–199.

17 D.K.Zelenin//Izvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı, 2012.

18 Yaşar Kalafat, *Türk Kültürlü Halklarda Ölüm*, Berikan yayınevi, Ankara, 2011, s. 83–118.

19 Yaşar Kalafat "Türklerin Dini Tarihi Türk Halk İnançlarında (Ters Motifi)" *Prof. Dr. Abdurrahman Çaycı'ya Armağan*, Ankara 1995. s. 297–307; *Türk Dünyası Tarih Dergisi* Mart 1997 S. 123, s. 15–19.

Ölüye ait atın eğelenerek mezara kadar götürülmesi bazı Karakapak Türk bölgelerinde de görülür²⁰. Sütün iksir içeriğinin olduğuna dair inançlar batı Türklüğü inanç hayatında da yer almaktadır²¹. Süt saçısı batı Türklüğünde yerini suya bırakmıştır. Mezar etrafında tavaf edersine dönmenin doğu ve batı Türklerinde çok örneği vardır²². Bu tespitler Planekarpini'nin tespitleri ile örtüşmektedirler.

Bazen ölünün göğsünün üzerine madeni para konur. Böylece şansı ve ruhunun iyi olacağına inanılır. Eğer ölünün gözleri kapanmamış ise o obadan bir kişinin daha öleceğine inanılır. İlkın yakını olan erkekler tabutun üzerine 3 defa toprak atarlar sonra diğerleri toprak atarlar. Mezarın üzerine kaya yığılır. Orada eti yenilmiş hayvanın kemikleri yakılmaz²³.

Ayrıca oraya götürülmüş tahta kürekler de orada bırakılır. Ölen kişinin çadırından gelindikten sonra yıkanılır. Daha sonra bu kova ölen kişinin karısına getirilir. Ölenin karısının saçlarını akraba olmayan bir kimse çözer ve tam ortasından keser. 7 gün sonra tekrar saçlar örülür. 3 gün uyumadan şafağın sökmesi beklenilir. Uyuyan hemen uyandırılır. 3 gün sonra cenaze yemeği hazırlanır.²⁴

Ölünün 20 gününde tekrar cenaze yemeği yenir. 40. günde de yemek yenir. Ölen kadın ise kocası güneşin dönüş istikametinde 3 defa mezarın etrafında döner. Karısı ölen erkek küçük baldızı ile evlenebilir ancak büyük baldızı ile evlenemez.²⁵ Batı Türklüğünde sütkardeşin büyüğü ile evlenilmez.

Anadolu'da mezarlığa "tahtalıköy" denir. Bu isim tabutlu köy anlamında kullanılmış olabilir. Ters inanç motifi, batı Türk halkları arasında da çok yaygındır.²⁶ Cenazenin defin günü Anadolu'da da kadın cemaatin erkeklerle birlikte mezarlığa girmesi men edilmiştir. İran, Azerbaycan, Anadolu ve Balkan Türk halklarında cenazenin göğsüne defin yapıncaya kadar bıçak veya makas türünden madeni bir şey konulur.²⁷ Mezara toprak atılırken 3 kürekle el değiştirme inancı Anadolu Türklerinde de vardır. Ölünün yarı kırkını yapma âdeti Kırım Türkleri ile bir kısım Anadolu Türklerinde de vardır. Gözü açık olan ölenin hasretinin olduğuna inanılır ve gözleri bağlanarak geride kalmaması istenir. Bebeğin de yarı kırkının yapıldığı olur²⁸. Yaslı hanımın bilhassa ölenin eşinin saçını kesmesine dair Anadolu'da da örnekler vardır²⁹.

Yenisey vilayeti Minuşin yöresi Sağaylarında ölü gömüştü ölümden 1–2 gün sonra olurken çocuk definleri aynı gün olur. Tabuta konulan yatak ve yastığa "kondu" denir. Mezarın dibine akağaç kabuğu serilir. Mezarlıklar yerleşim yerlerinin açığındadırlar.

Cenaze yemekleri bu toplumda 3 defa yapılır. Bunlar, ölünün 3.7.20 ve 40. günü yapılanlar. İlkbaharda Şaman Uçuş merasimi esnasında kötü ruhların yaklaştığını haber veren Guguk Kuşunun ilk öttüğü zaman yapılan ve nihayet 1.ve 2. yılın tamamlanmasına 2 gün kala yapılan cenaze yemeğidir. Eskiden ölünün nikâhı ölümden 2 yıl sonra düşerken şimdi 5–6 ay sonra nikâhlılık sona ermektedir.³⁰

20 Yaşar Kalafat "Türklerin Dini Tarihi Türk Halk İnançlarında (Ters Motifi)" Prof. Dr. Abdurrahman Çaycı'ya Armağan, Ankara 1995. sh. 297–307; *Türk Dünyası Tarih Dergisi* Mart 1997 S. 123, s. 15–19.

21 Yaşar Kalafat, "Türk Halk İnançlarında Yahyalı Örnekleri İle Süt", *I. Uluslararası Yahyalı Sempozyumu* (192–21 Eylül 2012) Yahyalı.

22 Yaşar Kalafat, "Türk Halk İnançlarında Yahyalı Örnekleri İle Süt", *I. Uluslararası Yahyalı Sempozyumu* (192–21 Eylül 2012) Yahyalı.

23 N. F. Katanov, *Türk Kabileleri Arasında* (Çev. A.Bağcı), İstanbul, 2004.

24 N. F. Katanov, *Türk Kabileleri Arasında* (Çev. A.Bağcı), İstanbul, 2004.

25 N. F. Katanov, *Türk Kabileleri Arasında* (Çev. A.Bağcı), İstanbul, 2004.

26 Yaşar Kalafat "Türklerin Dini Tarihi, Türk Halk İnançlarında Ters Motifi", Prof.Dr. Abdurrahman Çaycı'ya Armağan, Ankara 1995, s. 297 -307.

27 Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara 1999.

28 Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara 1999.

29 Yaşar Kalafat, *Türk Kültürlü Halklarda Ölüm*, Berikan yayınevi, Ankara, 2011, s. 83–118.

30 N. F. Katanov, *Türk Kabileleri Arasında* (Çev. A.Bağcı), İstanbul, 2004.

Batı Türklüğünde ölüm haberi ile ilişkilendirilen kuş genellikle Başkuş'tur. Onun dama bacaya konması ve ötmesi istenilmez konması halinde bir şekilde uzaklaşması istenilir.³¹ Batı Türklüğü ölü yemeklerini takvimi kuzey Türklerininki ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Artvin yöresindeki Kuş Yengmesi inancı incelendiğinde kuşların ötme mevsimleri ve saatlerini anlamlandırmak daha mümkün olabilecektir. Bu toplumda tabutun kafa kısmı doğuya gelecek tarzda konur. Tabutu taşıırken ise tersi yapılır.

Mezarlığa köpek sokulmaz, ıslık çalınmaz öğleden sonra ölen Şaman'ın defini ertesi gün yapılır. 3 gün uyumaz, uyuyanın ölenin ruhunu çiğnediğine inanılır³².

Mezarlığa hayvan ve bilhassa eti yenilmeyen hayvanın girmesi batı Türklüğünde de istenilmez. Öğleden sonra gerçekleşen ölümlerin defin işlerinin ertesi güne bırakılması batı Türklüğünde de görülür. Yetişkinler için olan bu uygulama çok kere taziyeye uzaktan gelenlerin cenazeye yetişmeleri şeklinde açıklansa da, Gün Dönümü'nden sonra yerin bağlandığı inancı vardır.³³

Turbagataylar da 7. gün ölen gencin bindiği atın kuyruğu kesilir. Bu ata "Dul kalmış at" denir. Müslüman olan bu halk her Perşembe günü Kur'an okur "Şelpek" denilen yağ ve un ile yapılan bir ikram yaparlar.³⁴

Yerli yersiz ıslık çalmak Anadolu'da uygun bulunmaz. Şeytanların çağrılmış olacağı inancı vardır. Sofrada ıslık çalan yemeğin bereketini kaçırmış olur. Gece ıslık çalınmaz, çalan ölmüş kimselerini rahatsız etmiş olur. "İyi değildir" denilir. İyi insan ölünce uçup Mevla'sına kavuştu ve kötü insan ölünce de geberip yerin dibine gitsin, denir. Bir kimse ölünce Anadolu, Balkanlar, Kafkasya ve Ortadoğu Türk bölgelerinde helva kavurmak veya pişi yapmak gibi koku çıkaran nesnelere pişirilir.³⁵

Saç etrafında oluşmuş inançlar Türk kültürlü halklarda bir kült oluşturmuştur. Yasta saçını dağıtmak, saçını yonmak, saçının bir bölümünü kesmek yasin adeta simgelerindendir. İnsan saçının örgüsü ile atın kuyruk veya yelesinin örülmesi arasında olduğu gibi, yaşlı atın kuyruğunun kesilmesi ile yaşlı hanımın saçının kesilmesi arasında da bir ilişki aranılabilir.³⁶ Nitekim Dul at ve dul kadın benzetmesi de tesadüf olmamalı. Nitekim Türk kültürlü halklarda Dul Kadın Kültü vardır³⁷.

Türk halkları arasında ölümden sonra da hayatın devam edeceği inancının bulunması bize göre Türklerin tek Tanrılı inanca sahip olmalarını gösteren tespitler arasında kabul edilmelidir. Bu tespit İslamiyetken evvel de Türklerin ahret inancına sahip olduğunu gösterir.

Katanov ilginç bir tespit daha yapmakta Türk boylarını inançları ile birlikte anarken sadece Teptarlar için Putperest tanımı yapmaktadır. Bu bize eski Türk inancının putperestlik olmadığı itibarıyla bir otoritenin şahitliğini göstermektedir. Kepez'i anladıktan sonra Anadolu'da dağ tepelerinde çok kere uzunlamasına yığılmış taş yığınlarının anlamını kavramak zor oluyor. Ovoo veya Obooların izahı daha da kolaylaşıyor.³⁸ Evin ruhu / Ev iyisi inancı eşinin altında yaşadığı Anadolu'da da vardır.

31 Yaşar Kalafat, "Türk Halk İnançlarında Hayvan", *Av. Süleyman Kazmaz Armağanı*, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı, Ankara, 2009, s.261-293.

32 N. F. Katanov, *Türk Kabileleri Arasında* (Çev. A.Bağcı), İstanbul, 2004.

33 Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara 1999.

34 N. F. Katanov, *Türk Kabileleri Arasında* (Çev. A.Bağcı), İstanbul, 2004.

35 Yaşar Kalafat, *Türk Kültürlü Halklarda Ölüm*, Berikan, Ankara, 2011, s. 92-118.

36 Yaşar Kalafat, *Türk Kültürlü Halklarda Ölüm*, Berikan yayınevi, Ankara, 2011, s. 83-118.

37 Yaşar Kalafat, *Aşiretlerde Mitolojik Bulgular*, Berikan, Ankara, 2012, s. 67-77.

38 Yaşar Kalafat, *Aşiretlerimizde Mitolojik Bulgular*, Berikan, Ankara, 2012, s. 7-23.

Araya biraz teorik açıklamalar sokmak gerekir ise, V.G.Bogoraz, Şternberg'in ortaya koyduğu teoriden çok daha önce şunları yazmıştır: Eski Şamanlık hiçbir toplumda bütünüyle günümüze kadar yaşayamamış, fakat onu, tarafımızca bilinen kalıntılar ve izler üzerine teorik olarak yeniden kur(gula)mak mümkündür XIX. yüzyıl sonlarında Beloruslarda emme yoluyla sinirsel hastalıkların büyüsel tedavi yöntemi tespit edilmiştir. "Anne hastalanan çocuğunun üç kere sağ gözünü, üç kere sol gözünü ve kalbinin üstünü emiyor, her seferinde de kenara tükürüyor, çünkü kötülük iki yerde yoğunlaşmaktadır: gözlerde ve kalpte."³⁹ Bu inanç muhtemelen daha boy-kabile çağı öncesinde aracısız olarak canlıların yarayı yalamalarına kadar gitmektedir.

Emme yöntemi ile tedavinin geçen yüzyıla kadar Anadolu kırsalında bilhassa göz iltihabı türü hastalıklarda görüldüğü bilinmektedir.

Eski tip Şamanizm kalıntıları üzerinde yeniden kurgulama yapma, bizleri Şamanizm'in ortaya çıkışının tababet ve onun fonksiyonuyla bağlantılı olduğu sonucuna götürmektedir; K.M.Rıçkov 1914 yılında "*Şamanın en temel fonksiyonunu hastaları sağaltmak, yani insan bedenine zarar veren kötü ruhlarla savaşmaktır*" diye yazmaktadır.⁴⁰ V.İ.Yohelsen, Sibirya Şamanlarını yine aynı çizgilerle karakterize etmektedir: "*Kara Şaman, kötü/zalim/ ruhlarla insanlar arasında elçi-vasıta olarak hizmet görür. Şaman hastalıklara sebebiyet veren kötü ruhlardan kurtarma yöntemiyle hasta insanları tedavi eder.*"⁴¹

Batı Türklüğü halk inanmalarında ağrıdan hastalığın ateşinden veya sancıdan bahsedilirken, "Şükür bu ara biraz nefes aldırdı" şeyler söylenir. Bu ifadede rahatsızlığa yol açan amilin adeta canlılığı inancı saklıdır. Bazen ona yalvarılır bazen da hakaret edilir.

Gilat olarak bilinen Amur'un aşağı sahilinde yaşayan halka göre, Şaman her şeyden önce efsuncu, otçu ve üfürükçüdür; iyileştirmesi için hastalara davet edilir.⁴²

Bu konuda Anadolu'dan örneklemeler yapılacak olur ise, Yel Bağlama Yel rahatsızlığı mevsimlik romatizma karakterli bir rahatsızlık türüdür. Tedavisi için hasta kimse ocağa birkaç metre boyunda kıl iplik getirir. Ocaklı hastanın huzurunda bu ipliğe 3 gün üst üste okur üfler sonra 7 düğüm atar ve "El benden şifa Allah'tan ve" der hastanın beline bağlar böylece tedavi olmuş olur.⁴³ El alma inanç ve uygulaması Türk kültür coğrafyasının diğer kesimlerinde olduğu gibi Muğla'da da vardır. ⁴⁴ El alma ile veraset, şamanın varisini belirleme yöntemlerinden birisidir. Allah ismi zikredilerek, uygulama mevcut inanç ile uyumlu hale getirilmiştir.

İplik ve ipliğe düğüm atmak bir büyü türüdür. Büyüler görünmeyen kötülük yapıcılara karşı da yapılabilmekte ve böylece onların etkilerinin önü alınmış olmaktadır. Düğüm atarken yapılan niyete göre güçler bağlanabilmektedir. Bazı hallerde de düğüm çözülerek yapılmış bü-yünün etkisinin giderilmesine çalışılmış olunur. Ocaklı kadı veya erkek kimse, el almış olan, elinde hikmet olduğuna inanılan ve el verene de bu gücün Allah tarafından verildiğine inani-

39 N.Şeyn. Materiali dlya nauçeniya bita i yazıka Russkovo naseleniya severo-zapadnovo kraya. III, Spb., 1902, s.287.Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı, 2012.

40 K.M.Rıçkov. O relioznih vozzreniyah kı şamanizme Sibirskih inorodtsev. İz doklada, İzd. Zap.-Sib. Otd. Geogr. Obş., II, Omsk, 1914, s.2. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

41 W.Jacobson. The Yakut. New York. Anthropol. Papers of ye Americ. Musesum of Nat. History, II, 1933, s.107. Zikreden, D.K. Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

42 A.N.Solnitskiy. Bit Gilyakov na nizovyah Amura, s.15, İRGO, 1895, Habarovsk, 1896, 7.makale.; Fel. Kon "50 yıl" (Moskova, 1934, s.67) Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

43 Lütfi Sezen, *Erzurum Folkloru*, Erzurum 2007.

44 Ali Abbas Çınar, *Muğla ve Çevresi Sözlü Kültürü ve Toplumsal Değerleri*, Muğla 2007 s.173–174.

lan kimsedir. Bazı yörelerimizde bereketi veya şifayı celp etmek için “Bu El Hz. Fatma Anamızın Eli” denildiği de olur. Büyü yapma ve düğüm atma İslam’ın men ettiği hususlardır⁴⁵.

Düalizm daha parlak şekilde Şamanlar arasında oluşan kötü ruhlara sahip “Kara Şaman” ve sadece iyi şeytanların hizmet ettikleri “Ak Şamanlar” ayrışmasında görülmektedir. Şamanlıktaki bu ayrışma hiç şüphesiz toplumun feodalleşmesiyle bağlantılıdır: “Ak Şamanlar” feodal üstünlerin yeni dinlerine hizmet etmeye çağırılmışlardı. Sibirya Şamanlarının “kara” ve “ak” Şamanlara ayrışması yok idi. V.M.Yanov Yakutların “Ak (kadın) Şamanları sadece teorik olarak mümkün gördüklerini” bildirmektedir.⁴⁶

Kangal’ın Kavak ilçesinde ayrıca Yel Ocağı vardır. Buradaki tedavi şekli de diğerlerinden pek farklı değildir. Divriği pahla köyündeki Battal Dede Ocağı’na da romatizma türü hastalıklar için gidilir.⁴⁷

Şamanın fal bakması, önceden haber verme fonksiyonunda, tıbbi fonksiyonlardan bazı paralellikler bulmak mümkündür. M.A. Castren, Sibirya’ya yaptığı müteakip seyahatlerinde Şamanlığı araştırmış ve 1842 yılında şunları yazmıştır: “*Büyücülük sanatı daha ziyade sağaltma sanatı veya önceden haber verme yöntemi hâkimdir*”⁴⁸. Ağır hastalıklarda hastalığın sonucuna dair bilgi edinmek için fal baktırmak batı Türklüğü halk inanmalarında da görülür⁴⁹.

Yakutların tasavvurları şöyledir: daha güçlü “abası/kötü şeytan”lardan biri, hastanın kut/tensel ruh’unu kaçıır, küçük/tinsel ruhlar, kişinin tensel ruhunun yokluğundan faydalanarak onun bedenine girerler ve onu yerler.⁵⁰ Veya: hastalığın kötü ruhunun hastaya yerleşmesinde, hastanın ruhlarından bir tanesi/tensel ruh ondan ayrılır ve bir kuş suretinde dünyada dolaşır, bu esnada ruh dünyada savrulan herhangi başka bir ruhla bende olur ve aşağı/yeraltı dünyasına meyleder.⁵¹ Ruhun kuş olarak bedenden ayrılmasına dair batı Türklüğünde de inançlar vardır⁵².

Tuvinler önceden çok zor sağaltılabilen ve hiç sağaltılmayan hastalıkların, kişinin içinde bulunması mümkün olan kötü ruh grubunun hastalık bölgesine yerleşmesinden kaynaklandığına inanırlar.⁵³

Yakutlar “bütün hastalıkların insana yerleşen kötü ruhlardan kaynaklandığına, tedavisinin de istenmeyen misafirlerin kovulması ve çıkarılması ile mümkün olduğuna” inanırlar. Bir yere çarparak parmağın yaralanmasına Yakutlar, parama “yör (üör) – kötü ruh girdi, yerleşti” derler; kızgın kömür ile yarığın tedavisinde yaranın kabuğu koptuğu zaman hasta olan “nasıl kaçtı, gördünüz!” derler.⁵⁴ Bu tespitte bize göre ateşin ruhu kızgın köz halindedir, denilebilir.

45 Yaşar Kalafat “Hakkâri Yöresi Örnekleri İle Türk Kültürlü Halklarda Büyü “Uluslar arası III. Van Gölü Havzası Sempozyumu 06–8 Haziran 2007, Hakkâri, Editör Oktay Belli, Ankara, 2008, s.445–455.

46 V.M.Yanov. Kı voprosu ob izuçenii dohristianskih verovaniy Yakutov, s.162. Sbornik MAE, V-1, 1913. Zikreden, D.K.Zelenin// İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

47 Kutlu Özen “Divriği Yöresinde Ocaklara Bağlı Halk Hekimliği”, Güneyde *Kültür*, Mayıs 1972 S. 39, s. 22–26.

48 V.M.Yanov. Kı voprosu ob izuçenii dohristianskih verovaniy Yakutov, s.162. Sbornik MAE, V-1, 1913. Zikreden, D.K.Zelenin// İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

49 Yaşar Kalafat “Hatay ve Çevresi Örnekleri İle Türk Kültürlü Halklarda ‘Fal’ İnanç”, Hatay Tarih, Dil ve Kültür Bilgi Şöleni 11–12 Nisan 2008, Hatay Folklor Araştırma Derneği.

50 V.F.Troşanskiy. Evolutsiya çernoı veri (şamanstva) u Yakutov, s.81, Kazan, 1902. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

51 V.N.Vasilyev. İzobrajeniya Dolgano-Yakutskih duhov, kak atribui şamanstva, s.280–281. Jivaya starina, XVIII, 1909, No.8/9. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

52 Yaşar Kalafat, *Türk Kültürlü Halklarda Ölüm*, Berikan yayınevi, Ankara, 2011, s. 83–118.

53 F.Kon. Za 50 let, III, s.63. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

54 V.L.Soroşevskiy. Yakuti. Spb., 1896, s.636-637. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

Ateş/Od içerikli maniler çok kere köz, duman, kömür, alev, kül ile birlikte işlenir. Köz sevdalılıkta yanmışlığın seviyesini gösterir. Dağlamak halk tababetinde uygulaması tahammül isteyen bir sağaltma yöntemidir.

Kangal yöresinde ocağın dumanı kime doğru giderse o kimsenin zengin olacağı veya güzel olduğu söylenir. Ocak içerikli mahnılarda da görüldüğü gibi duman Türk kültürlü halkların halk inanmalarında bir kült oluşturmıştır⁵⁵.

Od düşmek od salmak odlara duçar olmak, odlu güne kalmak halk edebiyatında sevdanın dayanılmazlığını gösterir.

Ocak veya ocaklı belli bir veya birkaç hastalık veya benzeri sorunlara eli, nefesi veya aracı olan kullandığı su, çamur gibi nesne ile şifa getirebilen bu hasletini geçmişlerinden tevarüs yolu ile edinmiş olan şahıs veya ailedir. Bu güç rüya ile bade içilerek veya bu yetenekleri olan kimseden el ve bazen da nefes alınarak edinilir. Rüyasında Fatma Ana'yı gören kimse O'ndan el almış ve ocaklı olmuş sayılır.

Buryatlar eskiden "sıtma, humma hastalığının iyisi" nin kendileri tarafından seçilen kişinin içine yerleştiği, orada bulunduğu sürede ona ıstırap verdiği ve hummayı geçirttiğine, daha sonra ondan ayrılıp bir yerlere gittiğine, sıtma yapıcı ruhtan kurtulan hastanın sağlığına kavuştuğu ve bir daha humma geçirmediğine inanırlar.⁵⁶

Gilyakların düşüncelerine göre "bütün hastalıklar, insanı kemiren "kinza/kötü ruh" tan kaynaklanmaktadır; "kinza" hastayı ölümüne kadar yiyip bitirmez, o hasta da herhangi başka bir hastalıktan ölen diğer herkesle aynıdır."⁵⁷

Nanayts⁵⁸ Goldsk – seon/ruhlar "insan organizmasının içinde toplanmaktadırlar, onun kanını emerler, içini kemirirler".⁵⁹

Kazaklar eskiden eğer yeni doğan bebek bayılırsa, bu durumda albastı/kötü ruhun loğusa girdiğine, yerleştiğine inanırlardı.⁶⁰ Albastı kara iyesinin diğer kırktan fazla benzeri gibi hastalık nedeni olduğu inancı yukarıda da belirtildiği gibi batı Türklüğünde de vardır⁶¹.

Smirnov'a göre, Eğer yeni doğan bebek 40 günlük olmadan önce yalnız bırakılırsa, ona, varlıklar yerleşir. İnsan bedenine yerleşmiş olan hastalığa sebep olan varlıklar, onun kanını içer, etlerini yerler.⁶²

Hastalık sebebi ruhların bazı hayvanlarla ilişkilendirilmeleri, halk sağaltmacılığında bu hayvanları şifa kaynağı olabilecekleri inancını doğurmuştur. Bu konu halk tababeti çalışmalarında tababetin mitolojik bağlantılarının araştırılması noktasında önem arz edebilir.

Sanlattığına göre sakatlanmalara neden olan varlık hastanın ölümü öncesinde hezen arısı, karafatma, fare, küçük kuş, kedi, karga veya insan suretinde hastanın bedeninden ayrılır.⁶³

55 Yaşar Kalafat, "Doğu Karadeniz Örnekleri İle Türk Halk İnançlarında 'Bulut'–Halk İnançları İsrailiyat Bağlantısına Dair-" Düünden Bugüne Akçaabat Sempozyumu, 26–28 Nisan 2013.

56 P.P.Batorov i P.P.Horoşih. Nar. Meditsina Buryat, 1926, s.12, No.37. Buryatovedçeki sborn. I. Zikreden, D.K.Zelenin// İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

57 L.Şroik. Ob inorodstah Amurskovo kraya, III, Spb, 1908, s.113. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

58 Goldsk - Nanaytslar: Amur nehri havuzunda yaşayan Tungus-Mançur dil grubuna mensup bir halk ç.n.

59 İ.A.Lopatin. Goldi. Vladivostok, 1922, s.235. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

60 İ.İ.İbragimov. Etnografıçeskiye oçerki Kirgizskovo naroda. Russkiy Turkestan. II, Taşkent, 1872, s.122. Zikreden, D.K.Zelenin// İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

61 Yaşar Kalafat, Türk Halk İnançlarında Renkler, Berikan, Ankara, 2012, s. 189–256.

62 İ.N.Smirnov. Oçerk kulturnoy istorii yujnih slavyan. III, Kazan, 1904, s.399–400. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

63 A.Sidorov. Znaharstvo, koldovstvo i porça u narodov Komi. Lgr., 1928, s.75-77, 82, 163. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya

Mako-Tiki, kertenkele şeytanı, göğüs ağrılarına; Tu-tongata-kino - karın ağrılarına; Tigi-gai – ayak ağrılarına; Rongoman ve Tuparitalu – zayıflık, sıskalık hastalıklarına neden olur; Koro-Kio ise doğumları idare eder,⁶⁴ derler. Zulu'nun düşüncesine göre “kötü ruh hastanın bedenine girer, hastalık da bundan kaynaklanır.”⁶⁵

Hasta insana, bir canlının girmesi düşüncelerinin daha da erken evreleri, bizim için ma-lumdur. Elbette ki bu canlıda bizler, yine tensel ruhun, muhtemelen totem-ruhun varlığını öngörmek zorundayız; o henüz manevi olmaktan daha ziyade maddidir; bu da animizmin baş-langıç evrelerini karakterize etmektedir.

Herkesin malumudur ki, çok sayıdaki hastalığın adları hayvanların adlarına göredir. Bu sadece Avrupa dillerinde: yengeç, domuzcuk, anjin veya kara kurbağası (anjin), lüpüs (deri veremi), yılan taşı (çıban), arpacık (itdirseği), hayvanlarda ise; aft, kula (atlarda), görülür., İtel-menlerde: kertenkele – sujuç, kartal – şeleş; Buryatlarda: sıçan hastalığı, yılan gözü /dolama, etyaran; Oyrotlarda: hava kurtçuğu, yılan karası; Özbeklerde: rişta – aşırı kıllı olmak, Godinus aquaticus.⁶⁶ Hastalıkların bu zoolojik adları, hastalıkların doğaları bakımından primitif inanış-lara bütünüyle uygun düşmektedir. İtelmenler “bir deniz biti olduğuna, bir delikten (yaradan) deriye girdiğine, bundan dolayı da kişinin bütün hayatı boyunca ağır hastalık duygusu hisset-tiğine” inanırlar.⁶⁷

Buryatlarda şişmiş ayaktaki kopan, oluşan çıbandan geleneksel kamlık tedavi ayini esna-sında bir kurbağanın çıktığı ve o anda kurbağanın suya atıldığına ve yapılan ayinden sonra hastanın iyileştiğine inanılır.⁶⁸

Kars yöresinde kara ve su kurbağaları görülünce “tu tu tu zigiliğim sana “ denir. Böylece ziglik olarak bilinen çok kere el ve ayaklarda görülen kurbağaların yol açtığına inanılan urlar-dan kurtulacağına inanılır. Tutulama halk hekimliğinde bir efsun türüdür.⁶⁹

Yenisey Tungusları insanlara hastalıkları sürüngen hayvanların bulaştırdıklarına inanır-lar.⁷⁰ Komi-Zıryanlar, eskiden “çürütme için insan bedeninin organlarına yeteri kadar kertenke-le geçer” derler.⁷¹ Kars'ta deri değiştir yılanın attığı deriden büyü ve nazarlık yapılır.

Çuvaşlar, nezlenin nedenini kediye bağlarlar: Çuvaşlar önceleri ne vazile kedinin kokladığı, yaladığı yiyecek erzaklarının kullanılmasının sebep olduğuna inanırlardı. Nezlenin iyileşmek için hasta kişi “hastalığını kendine al” diyerek ekmeğe üflelemeli ve onu kediye vermeli ya da kediye üflelemelidir. Onlar aynı şekilde göz hastalıklarının sağaltılmasında sıcak tavuk yumur-tasına derler ki: “göz hastalığı çık git” Bu tedaviyi yapan büyücünün hastalandığına, onun

Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

64 C.Lebbon. Naçalo svilzatsii. Perv. s.3 Angl. İzd. Spb., 1876, s.162. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

65 V.Lebzelter. Dier religiöten Voratellungen der // Khun-Busehmanner. Festschrift. P.W.Sxhmidt, 1928, s.414. Zikreden, D.K.Ze-lenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

66 S.Kraşennikov. Opisanie zemli Kamçatki, II, 1755, s.131; P.P.Batorov i P.P.Horoşih. Narodnaya meditsina Buryat, 1926, s.9, 12, 12; V.İ.Verbitskiy. Altayskiye inorodtsi. Moskova, 1893, s.87, 89; Sab. Vesti., 1818, III, s.92-93. Zikreden, D.K.Zelenin// İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

67 S.Kraşennikov, aynı eser, I-2, s.349. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibir-ya şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

68 Agapitov i Hangalov. Materiali dlya izuçeniya şamansva. İzd. VSORGO, XIV, 1883, No:1/2, s.39. Zikreden, D.K.Zelenin// İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

69 Yaşar Kalafat “Gök Tanrı İnancından Günümüze Kadar Efsunlama “Tu-tu-tu” lama Uygulamaları” *Türk Dünyası Tarih Der-gisi*, Eylül 1992 S.69 sh. 50–56.

70 K.Rıçkov. Yeniseyskiye Tungusi, 94, Zemlevedeniye, 1922, priloj. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

71 A.Sidorov. Sledi totemiçeskih predstavleniy u Zıryan, s.45, Komi-Mu, 1924, No.1/2. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibirya şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

kalbinin yanında kertenkeleler oluştuğuna inanılır.⁷² Halk tababetinde tavuk ve yumurtanın geniş uygulama alanı vardır⁷³.

Orta Asya Kazaklarında yılan oynatıcısı yılan ısırmasına yaptığı üfürüğünde yılan *zehirini vücuda dağıtmamasını aksi halde onu ezeceğini söyler*.⁷⁴ Yagan kabileleri çiftçilerinde çok sayıda haşere tehlikeli olarak kabul edilir: “güya onlar kulaktan girebilir, insan bedenine geçebilir ve içine yerleştikleri insanları öldürebilirlermiş.”⁷⁵

Kars yöresinde “Kulağa Giren” olarak bilinen hamam böceğini andıran bir haşere vardır. Bunun kulak yoluyla beyine ulaşıp beyini yediğine inanılır.

Hasta kişinin ruhunun çalındığı, yeraltı dünyasına veya gökyüzüne götürüldüğü, şeytanın esiri olduğu düşünülendiğinde, o zaman hastanın ruhunu kurban olarak sunulan hayvanın ruhu karşılığında Şaman onu kurtarır.

Sarıkamış'ta sarılık olan kimsenin tamamen sarı giydirilmesi halinde boynuna bir sarı altın takılıp ekşimsi şeyler yemesi halinde, hamurdan bir gelin yapıp hastanın gözü önüne konulması hastanın “benim hastalığım sana geçsin” demesi halinde tedavi olacağına inanılır. Sarılık hastalığının tedavisi için bir kapsa su içerisinde küçük balıklar getirilir hasta kimsenin bir süre gözünü kırpmadan bu balıklara bakması istenir çok geçmeden balıkların sararıp ölecekleri ve hastanın şifa bulacağına inanılır.⁷⁶ Hamurdan bebek uygulaması şamanın hastalığa yol açan kara iyenin ortam değiştirmesi uygulamasından farklı bir şey değildir. Keza balıklarla yapılan uygulama da hastalığa yol açan kara iyenin başka bir bedene yönlendirilmesi uygulamasıdır ki bu tedavi anlayışını da Şamanizm'den örnekleyebiliyoruz. Sarılık Ocaklarından Divriği'de de vardır⁷⁷

Yılandık Ocağı'nın bir bölümünü Balıklı Çelmik'de ve bir bölümü de Yılanlı Dere'dedir. 1950'lili yıllara kadar, Kağızman'da Susuzda, Akyaka'da Yılandık ocakları vardı. Bunların çok kere ayaklarda görülen sağalmayan iltihaplı yaralara şifa verdiklerine inanılırdı.

Ahsun/Afsun/Efsun Ocağı, bu uygulama, Ocaklının, yılan veya zehirli böceklerin sokmalarına karşı okunmuş olduğu suyu hasta kimsenin üzerine serpmesi şeklindeki tedavi yöntemidir. Bu suyun evin bağın ve bahçenin muhtelif yerlerine serildiği de olur. Böylece belirtilen türden hayvanların bu yerlere gelemeyeceğine zarar da veremeyeceklerine inanılır.⁷⁸

Akyaka'da akrebin halk kültüründeki ismi kuyrukludur. Kuyrukludan korunmak için dualar okunur bu arada;

“Uzun kuyruklu karakaş, eğer Muhammed'ini seversen, Kızını oğlunu al Yedi dağdan aş” denir.⁷⁹ Anadolu'da akrebe kuyruklu denilmesi gibi yılan da sürünen denilir. Bu adlandırma bir kodlama olmalıdır. Ayıya Koca Ayak, Kurda Dik kulak denilmesinde olduğu gibi bunların bir dönem tabu olarak kabul edilmeleri ile izah edilebilir.

72 N.V.Nikolskiy. Narodnaya meditsina u Çuvaş. Çeboksarı, 1920, s.13, 16, 54–55; Y.R.Romanov. Belorusskiy sbornik, VIII, 1912, s.319. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

73 Yaşar Kalafat, “Van Çevresi Örnekleri İle Türk Kültür Coğrafyasında Yumurta İle İlgili İnançlar” II. Uluslar arası Doğu Anadolu Bölgesi Geleneksel Mutfak Kültürü ve Van Yemekleri Sempozyumu 23–26 Kasım 2010, Van, Editör Prof. Oktay Belli İstanbul 2012 s., 196-205.

74 A.A.Diveyev. Baksi, kak lekar i koldun, s.339. İOAİE, XV, 1899, No.3, Kazan. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

75 T.Bridges,. Mources et contumes des fugions. Belletins de la Socioto d'Antropologie de Paris, IV, 1884, s.181–182. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry Şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

76 Nurhan Aydınage.

77 K. Özenage.

78 Rifat Araz, Harput'ta Eski Türk İnançlar ve Halk Hekimliği, Ankara 1995, s.158.

79 Ali Abbas Çınar, Akyaka Sözlü Tarihi ve Gökova Havzası Halk Kültürü, İzmir 2007, s.2007.

Doğu Karadeniz’de yılanın soktuğu yer hafifçe kesilip kanatılır açılan kesikten kan emilerek veya sıkılarak akıtılır. Yılan tarafından sokulan organ bir müddet süt içerisinde bekletilir. Sokulan yere Huto taşı/zehir taşı bastırılır. Kaynatılmış sirkeye sarımsak konularak sokulan yere sürülür. Isırılan yer parmak ise çığ yumurtanın içerisine sokulur.⁸⁰

Efsun şüphesiz eski Türk inançlarında da arviç veya arbağ olarak vardı ve bugün de Türk kültürlü halklarda arbav gibi çeşitli karşılıkları olan bir inanç ve uygulamadır. Türkistan’da ocakçının bu türüne arbakçı denilirken Başkurlarda yılan sokmasını tedavi edene Yılan arbavçı deniliyordu.⁸¹ Anadolu’da efsunlama daha ziyade “tu tu tulama” veya “efsunlama”, “parpı-lama” olarak bilinir.⁸² Şaman-Ocakçı karşılaştırması noktasında Kuzey Türklüğünde şamanın haşereler karşısında gösterdiği etkinliğin Batı Türklüğünde Ocakçılarca sürdürüldüğünü söyleyebiliriz.

İğdir halk inançlarına göre yılanlı evde bereket olur. “Ev yılanı” öldürülmemelidir. Her evin yedi ocak yılanı olduğu inancı vardır. Bunlardan biri ferah biri melek diğer beşi ise direktir. Ferah yılan kötülük, melek yılan iyilik direkt yılanlar ise bolluk bereketi temsil ederler. Bu yöredeki bir diğer inanca göre ocakta yakılan yılan gömleğinin üzerinde süt pişirilir ise ineğin sütü artarmış⁸³

Batı Türklüğünde “başına dönme” ve “başına döndürme” inanç ve uygulaması vardır. Başına dönülen hastanın hastalığını başına dönen kimse almış olur. Böylece hasta şifa bulur, diğeri hastalanır. Keza sadaka niyetine verilen nesne para veya yiyecek başa döndürülerek muhtaç bir kimseye veya kediye köpeğe verilme şeklinde bir uygulama vardır. Başa döndürülen nesne musibeti üzerinde toplamış ve parayı veya yiyeceği alan kimseye taşımış olur. Keza gelin başında “ekmek kırmak” veya büyüğü bozmak için büyüünün başında sabun dolandırıp akarsuya atmak da bu türden uygulamalardır. Bu uygulamalar sözlü kültür verilerine şiiir olarak da yansımıştır.⁸⁴

V.F.Troşanskiy, abası’lara kurban sunmanın ticari satış akit’i, trampa özelliği taşıdığını yazmıştır. Hastanın ruhunu kaçırmış olan ruh ile hasta veya onun akrabaları arasında, Şamanın aracılığıyla kurban sunumundan bir ticaret yapılır, eninde sonunda her zaman ruh önemli ölçüde memnun kalır.⁸⁵ Aynı şekilde ruh mübadelesinin K.Rıçkov tarafından Yenisey Tunguslar’ında da olduğunun altı çizilmiştir.⁸⁶ “İşte sana ruha karşılık ruh; hastayı sağ olarak serbest bırak!” denir.

Anadolu’da yakasına iğne takılarak esir dilen Al karısı, özgürlüğüne karşılık pazarlık yapar, mesela o ailenin ocak olmasını sağlar, o aileye artık hiçbir albastının dokunmayacağını garanti eder. Ocakların şifa verici özelliğe sahip olmaları, diğer taraftan el vermek suretiyle el alana da örneğin akrep türü haşerenin dokunmayışı bu tür pazarlıkla izah edilebilir mi? Yılanlarla ilgili bir Anadolu anlatısında yılanlar savaşında onlara su vererek yardımcı olan bir insanoğlu yılanlar âleminde özel statü edinmiştir.

80 Taner Artvinli, *Yusufeli Külliyyatı*, C.2 İstanbul, 2013, s.982–990.

81 A.İnanage. s.145–150.

82 Yaşar Kalafat “Gök Tanrı İnanıcından Günümüze Kadar Efsunlama “Tu-tu-tu” İlama Uygulamaları” II. *Uluslar arası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Adana (20 –24 Kasım 1991) Adana 1993 sh. 271–286; *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Eylül 1992 S.69 sh. 50–56.

83 Zeynelabidin Makasage. s.141.

84 Yaşar Kalafat, “Diyarbakır ve çevresi Örnekleri İle Halk İnançlarında Tavaf/Dönme” *Osmanlı’dan Cumhuriyete Diyarbakır*, editörler Bahaeddin Yıldız-Kerstin Tomenendal, T.C. Diyarbakır Valiliği, Ankara 2008, s. 453–463.

85 V.F.Troşanskiy. *Evolutsiya çernoy veri u Yakutov*, s.105, Kazan, 1902. Zikreden, *D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry Şamanlığı İdeolojisi*, Terüme, Atilla Bağcı.

86 K.Rıçkov. *Yeniseyskiye Tungusi*, s.121. *Zemledeliye*, 1922, priloj. Zikreden, *D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry Şamanlığı İdeolojisi*, Terüme, Atilla Bağcı.

Bu takas formülünü Kazaklar ağır hastaların tedavisinde uygularlar, bunun için ak koyun kurban ederler, onu, hastanın etrafında üç kere dolaştırırlar.⁸⁷ Burada kurban edilen koyunun ruhunun şeytana verildiği, onunla hastanın ruhunun değiştirildiği açıktır. Eğer Kaçints Şamanı, rüyasında hastanın ruhunun şu veya bu “ayna”/kötü ruh tarafından kaçırıldığını öğrenirse, o zaman Şaman, o ruh ile görüşmeye başlayabilir ve ona teklifte bulunur, ama Şaman yüce gönüllü değil ise, o zaman da ruhu düşmanca yöntemlerle alır. M.Şvetsova, hastanın ruhunun insan ruhu ile yapılan böyle bir değişimi Oyratlarda da tasvir etmiştir.⁸⁸

Yakutlarda hastalıkların tedavi edilmesinde kullanılan, nispeten daha yeni bir Şamanlık pratiği ise şu şekildedir: kötü ruh kendisine kurbanlık hayvanı aldıktan sonra, Şaman’a gökyüzüne gitmesi, gökyüzünde Aitoyön’den hastanın iyileştirilmesini istemesi için izin verir. Şaman tarafından kurban verilmezse, kötü ruh sadece kötülük yapar, kurbanlık hayvan karşılığında ise kötü ruh, Şaman’a gökyüzünün iyi ruhlardan dilekte bulunması için izin verir.⁸⁹

Orta Asya Kazaklarında “ruhlarla iletişim ve hatta ruhlar üzerinde hâkimiyet kurabilen” kişi Baskı/Kam sayılırdı. Bu Baksı’lar genellikle içinden/iç sesten konuşma sanatına sahip oluyorlar, A.A.Divayev, bu alandaki virtüözün tasvirini yapmıştır: *“Ruhların çağrısına uyduğu ve tamamen esrime halinde bulunduğu zaman seans sırasında hazır bulunan bizlere kadar, domuz bağırması, köpeklerin hırlaması ve havlaması, at kişnemesi, kuzu melemesi v.d., sesler açıkça duyulmaya başladı. Bu sırada Baksı’ya devamlı olarak ruhlar ve cinler görünüyorlar gibiydi.”*⁹⁰

1940 yılında Kars’taki evimizin çatı katında kalmakta iken yaşını doldurmamış kardeşim duyduğu tıkırtılar sonucu korkar ve sürekli ağlarken de çeşitli hayvan sesleri çıkmaya başlar. Tedavisi için ocaklı bir hanım getirilir. Ocaklı birkaç seans okuyarak kardeşimi tedavi eder.

Şamanlar ağızdan girerek hastalığa yol açan ruhları emerek hastalığı kendinse alarak da tedavi ediyorlardı. Nants Şamanı ölü yemekleri’nde⁹¹ bütün “seon/ruh” larını kendine topluyor ve içine girmelerini istiyor. *“Ağzını kocaman açıyor, güçlüce yüzünü hareket ettirerek, kafasını titreterek, yerinde zıplayarak onları yutuyor, öyle görüntü veriyor. Sonra içine giren seon’ları adına şiddetlice çığlık atıyor, haykırıyor, jestler, mimikler yapıyor ve bu seon’ların suretine büründükleri kuşların taklitlerini yapıyor.”*⁹²

Etnograf F.V.Poyarkov Kazaklarda ve Kırgızlarda Baksı’lar hasta kişiye yerleşmiş, cinlenmişlerin tedavilerinde cinleri kendilerine aldıklarının altını çizmektedir.⁹³

Sinirsel patolojik hallerin sosyal-dinsel amaçlar da kullanıldığına sadece Sibiry Çeyenlerinde asker-kurt toplumunun kökeni hakkındaki efsanede (...) diye anlatılmaktadır.⁹⁴

1799 yılında İ.G.Georgi ve 1800 yılında O.Balyayev Sibiry Şamanlarının kendi sözlerinden açık seçik şu yorumun altını çizmişlerdir: *“Şaman tefine vurulan bazı darbeler ruhları çağırıyor, diğer darbeler ise onları kovuyorlar.”*⁹⁵

87 İ.İ.İbragimo. Etnografeskiye oçerki Kirgizskovo naroda. S.149. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

88 P.Y.Ostrovskih. Zametki o Turkah Minusinskovo kraya, s.342. Jivaya starina 1895, no:3/4; M.Şvetsova. Altayskiye Kalmıki, s.16. Zap.Sib.otd.RGO, XXIII, 1898. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

89 V.L.Prilovskiy. Tri goda vı Yakutskoy oblasti, s.57 ve 63. Jivaya starina, 1891, no.4. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

90 A.A.Divayev. Baksı kak lekar ve koldun, s.307. İOAE, XV, No.3. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

91 Ölü gömüldükten sonra verilen yemek.

92 İ.A.Lopatin. Goldı, s.316. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

93 F.V.Poyarkov. İz oblasti Kirgizskih Verovaniy, str.96. Etnogr. Obozr., 1894, No.1. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

94 G.A.Dorsey. The Cheyenne, I, 1905, s.26–29. Fielde Columbia Museum, Publication 99. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

95 E.K.Pekarskiy i V.N.Vasilyev. Plaş i buben Yakutskovo şamana, s.114. Materialı po etnografii Rossii, I. Spb., 1910. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry Şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

Fel. Kon Sibiry Şamanlarının iki ayrı tipini gözlemlemiştir. Yazar şunları yazmaktadır: Bir kısmı hiç savaşıyor, hastaya merhamet etmeleri için kötü ruhlara yalvarıyor, bu dualarda yakarışlar için daha ucuz şeylerle ruhları aldatmaktan utanmazlar.

Daha sonraki Şamanların şeytanlarla olan savaşı bir kural değil, istisna olarak görülmektedir. Esas yenilik, kötülük şeytanlarıyla olan savaşlarında yeni Şamanlar şimdi kendi yardımcı ruhlarının ve koruyucu-ruhlarının yardımlarına başvurumaktadırlar. Örneğin, Gilyak Şamanı “hasta bölgeye kendi keng/ruh’ unu üfler; “keng” de hastadan kötü ruhu kovmalıdır.⁹⁶ Kazak Baksı’sı eğer kendi cinleri hastalık cinlerinden daha güçlü ise hastayı iyileştirilebilir.⁹⁷

Günümüzde büyük şehir büyücülerinin cinleri olmakta onlar marifeti ile bazı marifetler sergilemektedirler. Biz Şaman Nadya Yeguşova’nın kendisini rahatsız etmek isteyen bir çapkını cinleri vasıtasıyla uyardığını dinlemiştik.

Sibiry Şamanlarının kadim tıbbi pratikleri şeytanın, Şaman tarafından emilmesi hastalık ruhunu hastadan emen Şaman hemen onu tükürmesine çağırım yapan uygulama biçiminin izlerini Anadolu şifacı kadınların tedavi yöntemlerinde de görmek mümkündür.

“Mistik folklorun yerleşip, yaşayıp uygulandığı yerlerden birisi de manevi güçleri ve etkileri kabul edilen ocaklardır.”⁹⁸ Ocaklığın inanç bağlantılarını irdelerken yeni örnekler üzerinde de durulabilir. Şamanın tedavide kullandığı çeşitli gereçlere karşılık Ocaklı veya Cinci Hoca’nın parpusu vardır.

Kangal’ın hemen hemen her köyünde Al Ocağı var iken bunlardan en ünlüsü Kangal ilçe mezarlığındaki “Karamanlılar Ocağı’dır⁹⁹. Al Ocağı’na Al Karısı’nın sebep olduğu hastalar getirilir. Al Karısı/al ruhu daha ziyade loğusa hanımlara, kısıraklara ve koyunlara musallat olur. Yakalanıp çalıştırıldığından söz ettiğimiz al karısı ile evlenenlerin de olduğu rivayet edilir¹⁰⁰. Diğer örneklerde de açıklandığı gibi yakalanılıp iğne batırıldıktan sonra esir alınan Al Karısı’na tövbe ettirilir Al Karısı’nın tövbesinde ona şu ifade 3 defa tekrarlatılır. “kanımızın, suyumuzun, sütümüzün ve külümüzün karıştığına, çaputumuzun düştüğüne, el verdiğimizize, kısaca bu evden bez parçası verdiğimiz herkese tövbe mi? Tövbe mi? Tövbe mi?” dedirtilir. . Al Karısı’nı yakalayıp yakasını iğneleyip ona tövbe ettiren kimse, aile ocak olur. ¹⁰¹ Böylece kara iye, cin veya kem ruh ile Cincinin paralık yapabildiğini görüyoruz.

Yöredeki inanca göre loğusa özellikle kız anası olan loğusa yalnız bırakılır ise, karanlıkta kalır ise, loğusa haliyle ahıra girer ise onu al basabilir. Al karısı illeti karşısında “Allah’tan geldi” inancı vardır. Al karısının ilgilendirildiği canlılar arasında, insanoglunun yanı sıra at ve koyunu seçmiş olması ilginç olmalı.

Al karısına uğrayan kadının vücudu ağırlaşır, sıtmal gibi titrer, ne yaptığını bilmez, sürekli çocuğu kan içinde imiş gibi görür. Tedavisi için ocaktan getirilmiş çaput, kül ve tuz hasta kadı-

96 L.Y. Şternberg. Materiali po izuçeniyu Gilyatskovo yazıka i folkloru, s.138, Spb., 1908. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademii Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry Şamanlığı İdeolojisi, Terüme, Atilla Bağcı.

97 F.V.Polyakov. İz oblasti Kirgizskih verovaniy, s.96. Etnogr. Obozr., 1894, No.1. Zikreden, D.K.Zelenin//İzvestiya Akademii Nauk SSSR, 1935. Sibirskova Samanstva Sibiry şamanlığı İdeolojisi, Tercüme, Atilla Bağcı.

98 Kutlu Özen “Divriği Yöresinde ocaklara bağlı Halk Hekimliği” Güneyde Kültür, Mayıs 1992 S. 39 s.22–26.

99 Kangal’daki ocaklardan birisi de *Ağuiçenli Ocağı’dır* Buradaki *Yeşil Pabuç* ile felçliler tedavi edilir. Divriği Ahi köyündeki Ahi Baba türbesinde bulunan pabuçla da ağrıyan yerler tedavi edilir. Bu türden bir pabuç Malatya’nın Sımapınar mevkiindeki *Harik Ocağı’nda* vardır. Keza Kırşehir yöresi büyük Tefelek köyündeki *Yeşil Pabuç* da felçlilerin tedavisinde kullanılır. Pabucun parpidaki fonksiyonu nereden gelmekte ise, çocukluğumuzda Sürmene’de terliğin sırtı ile bir süre okuduktan sonra bayılanlara vurulduğunu hatırlıyoruz. Ayrıca Azerbaycan’da ziyaret etme imkânını bulduğumuz Karamanlı ocağında da tek bir yeşil pabuç vardı. Kars Karadeniz Sahilinden gelen kimselerin ve bazı Karslıların 1940-50’li yıllarda pabuç ve bıçak ile ruhî rahatsızlığı olan hastalara *parpi* yaptıklarını hatırlıyorum Hastayı okuyan kimse pabucun tersi ile aniden tedavi olan kimseye mesela ağzının üstüne vururdu. Ayrıca bıçağın tersi vurur gibi yapılırdı.

100 Kuzey Türklüğü Şamanizm inancı açıklanırken şamanın hastalık yapan ruhlarla cinsi ilişki kurabileceğine dair bulgulara rastlanılmış. Anadolu’da Gençlik hastalığı olarak da bilinen ve cinlerle aile kurma şeklindeki açıklamalara çalışmamızda yer vermedik.

101 Kutlu özen, age.

nın banyo suyuna katılır. Tuz hastanın ekmeğine ve çaput da yastığının altına koyulur. Ayrıca ocaklının muska yazdığı da olur. Al Ocağına doğumun kolay geçmesi için de gidilir ve ocaktan aynı şeyler alınır. Alınan çaput loğusanın yastığının altına dikilir sancısı ağır olur ise tuz yalattır. Tuz ve ekmek ise doğacak bebeğin kundağına konur. ¹⁰² Doğu Karadeniz'de ağız yaraları tuzlu su ile gargara yapılarak tedavi edilir. Baş ağrısının tedavisi için tuzlanmış yabani erik başa koyulur. Burkulan yere tuzlanmış çim bağlanır.¹⁰³

İğdir ve çevresinde sünnet merasiminden bir hafta sonra kirve tarafı akrabaları ile birlikte sünneti yapılan çocuk veya çocukların yanına gider çocuklara bir takım hediyeler verir Bu uygulamaya "Külden çıkarma" denir.¹⁰⁴ Sünnet aynı zamanda kan akıtarak yapılan bir tedavi yöntemi ve çocuklara verilen hediyeler de bize göre saçıldılar

Kül, duman da olduğu gibi ateşin bir safhasıdır. Kül ile ocak bastırılır ateşin yanması geçici olarak yavaşlatılır. Külden çıkarılan köz tekrar yanmaya ateş oluşturmaya başlar. Od/Ateş'de bir kuvve var ise bunu külden de aramak da mümkündür. Kerkük'te erkek çocuklar dilekte bulunulurken; "Şerr-i Şetandan, Kuru bühtendan, Hayâsız avrattan, At şerrinden, Od şerrinen"¹⁰⁵ denilirken ateşin de şerrinin olabileceği düşünülmüştür. Bu dua adeta "Allah'ım şeytanın şerrinden, kötü insanın şerrinden ve nefsimizin şerrinden sana sığınırız" duasını andırırken ateşin de şerrinin olabileceği inancına vurgu yapmış olmaktadır.

Eski İnanç sisteminde hastaların tedavisinde yanmış paçavralarla hastanın etrafında dolaşarak "alas alas" demek suretiyle hastanın kötü ruhlardan kurtarılacaklarına inanıyorlardı ¹⁰⁶ Başkurt Türklerinde bu uygulama Al bez parçalarını yakarak yapıyordu. ¹⁰⁷ Yakut Türkleri ayı out/kutsal ateş olarak biliyorlardı. Konuyu A. Duvarcı ayrıntılı incelemiştir. ¹⁰⁸

Kangal yöresi halk inançlarında Cin Âlemi ile irtibatlı olan kimselerin de bilhassa cin çarpması gibi hallerde ocaklı olduğu inancı vardır. ¹⁰⁹ Ocak ve ocaklılık kavramı itibarıyla bu bulgu da fevkalade önemlidir. Zira al karısının da insanlar âleminin bir mensubu olmadığı düşünülünce, Cinci Hoca'ların ocaklılığına bir açıklama getirilebilir.

Ocaklı olmanın yollarından birisi de "Bade" içmektir bu tür kimseler çok kere irticalen şiir okurlar Kangal'daki Rüyasında bade imiş olan Dardiment Ana Ocağı bu türdendir. ¹¹⁰ Bade veya "Buta" kişinin setrinin Hak tarafından açılması halidir. Çeşitli şekilde bade içmelerin yanı sıra setri açılan çok kere ateşli nöbetler de geçirebilir. Erzurum Bayram Hoca Ocağı, Bayram Hocadan günümüze halen etkinliği sürdürmektedir. Ocağı Hoca'nın soyundan gelenler idame ettirmektedirler. Burayı baş ağrısı çekenler, Aydan Olanlar, yel hastalığı hastaları, çocuk düşürmeden muzdarip olanlar, Kem göze gelenler, İt Dirseği veya Arpacık olarak bilinen rahatsızlığı olanlar ziyaret ederler. Ocakta ocaklı hanımların yönlendirmeleri ile bir takım uygulamalar yapılır. Doğu Karadeniz'de Arpacık tedavisi için iğne adağı yapılır. Arpacığım geçerse bu iğneyi komşuma vereceğim denir¹¹¹.

Baş Ağrısı çekenler yanlarında kabara diye de bilinen at veya öküz nal çivisi getirirler. Ocaklı hanım o çiviye hasta olan kimsenin başı etrafında birkaç kez dolandırır sonra ocaktaki direye çakar böylece baş ağrısının geçeceğine inanılır. ¹¹²

102 Ergin Doymuş, *Her Yönüyle Kangal*, Sivas, 1999 s.122.

103 Taner Artvinli *Yusufeli Külliyyatı C.2* İstanbul, 2013, s.982-990.

104 Zeynel Abidin Makasage., agy.

105 S. Saatçi, *Kerük Çocuk Folkloru*, İstanbul, 1984, s.16.

106 Hikmet Tanyu, "Türklerde Ateşle İlgili İnançlar" I.uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Cilt IV, s.290.

107 A.İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara, 1987, s.267.

108 A. Duvarcı, "Halk Hekimliğinde Ocaklar", *Milli Folklor*, S 7, Ankara 1990 s.36.

109 Ergin Doymuş, *Her Yönüyle Kangal*, Sivas, 1999 s.122.

110 Ergin Doymuş, *Her Yönüyle Kangal*, Sivas, 1999 s.122.

111 Taner Artvinli *Yusufeli Külliyyatı C.2* İstanbul, 2013, s.982-990.

112 Lütfi Sezen, *Erzurum Folkloru*, Erzurum 2007, 2.baskı, s.247-249.

İt Dirseği/Arpacık hastalığı Kuzey Türklerinde amanlar tedavi ederlerken batı Türklüğünde bu tedavi ocaklılar tarafından yapılmaktadır. Başında dolandırarak şifa için saçı yapma uygulaması Kuzey Türklüğünde olduğu gibi Bayram Hoca Ocağı'nda da vardır.

Aydan Alma aydan olan çocuk iştahtan kesilir gelişemez bunların aybaşlarında kulaklarının arkasında döküntüler oluşur. Tedavisi için Ayere Tası'ndan istifade edilir ve gümüş paradan ay kesilir. Ayere taşı da gümüşten yapılır ve üzerinde ayetler olan küçük bir taştır. Bu taşın içerisine bir miktar su konulur. Bu suda bir miktar yün ipliği islatılır çocuğun el ve ayak parmaklarından geçirildikten sonra el ve ayak bileklerinden boynuna bağlanır ve daha sonra kesilerek yere bırakılır. Buna müteakip tastaki sudan bir miktar aydan olan çocuğa içirilir ve böylece çocuğun tedavi olduğuna inanılır. Para Kesme tedavisinde ise aydan olan çocukla birlikte bir madeni para tercihen gümüş para getirilir. Ocaklı bu parayı 3–5 defa rahatsız olan çocuğa gösterir, sonra bu parayı hilal ay şeklinde keserek çocuğun yakasına dikilmek üzere hasta sahiplerine verir.¹¹³

Aydan kesilmesinde madeni paranın seçilmiş olması iletkenliği itibariyle olabilir. Ayrıca Aşere Tası gibi Korku Tası, Kırklama Tası türünden taşlar da vardır. Bunlardan bir kısmının içerisinde Ehli Beytin simgesi olduğuna inanılan madeni açık beş parmak bulunabilmektedir.¹¹⁴

Muğla'nın Akyaka ilçesinde Aydaş hastalığının tedavisi "Aydaş Pişirme" olarak uygulanır. Bu rahatsızlığın tedavisi için çocuk bir kazana konulur kazanın altı sembolik olarak yakılır ve çeşitli dualar yapılır. Tedavi süresince çocuk hiç kimse ile konuşmamalıdır. Konuşması halinde sağlığına kavuşamayacağına inanılır.¹¹⁵ Şaman tedavisinde de hasta ve şamanın konuşması önlenmiştir. Aydan hastalığını batı Türklüğünde Ocaklılar ve Kuzey Türklüğünde ise şamanlar tedavi etmektedirler.

Karakeçili Türkmenlerinde "Seri Mohi" diye bilinen "Aybaşı Hastalığı" vardır. Bu hastalığa düşen çocuğun anlına "Kazan İsi" ile çarpı işareti yapılır. Bu uygulamadan sonra çocuğun 3 gün içinde iyileşeceğine inanılır. Kazanın isine Beros veya Beruş denir. Bu uygulamayı yaşlı kadınlar yaparlar. Bu uygulama Mıkrı denilen küçük kazan isiyile de yapılır.¹¹⁶ Yaşlı kadınlar, kadın şamanın yerini almışlardır.

İt Dirseği Kesme tedavisi bu hastalık gözlere çıkan Arpacık hastalığının halk arasındaki adıdır. Tedaviye gelen hasta 7 çift 1 tek gendime getirir. Ocaklı bunlara bir miktar üzerlik, tuz ve et parçası kattıktan sonra üç gün üst üste okuduktan sonra toprağa gömmesini ister. Yapıldığı takdirde arpacığın geçeceğine inanılır. ¹¹⁷ Muğla'da bu etkinliği üfürükçüler yaparlar ¹¹⁸ Sarıkamış'ta sabahleyin erken kalkılıp bir dağa bakarak "eeee" denilmesi halinde arpacığın düşeceğine inanılır.¹¹⁹

Elazığ yöresi ocaklarından Karıncalık ve Kumru Ocaklarına vücuttaki derin ve ince kırmızı çizikler için gidilir ocaklı hastalığa karşı kendisini korumak hastalığın kendisine sıçramasını önlemek için herhangi bir ağaç parçası ile kendi etrafında bir dair çizer. Hastanın getirmiş olduğu haşılı iğne ile tedavi edeceği kısmı kendisine göre çizer sonra iyneği hastaya verir ve onun toprağa gömülmesini ister. İğne toprakta paslanıp çürümeğe başlayınca tedavinin de tamamlanmış olacağına inanılır. ¹²⁰ Şamanizm'de hastanın hastalığa yol açan ruhtan korunması veya onu kabullenmesi gibi Ocaklı kimsede de aynı ilişki kurulur.

113 Lütfi Sezen, age.

114 Yaşar Kalafat "Halk İnançlarından El Sanatlarına" II. Ulusal El Sanatları Sempozyumu (03–05 Nisan 2008), Gazi Üniversitesi Türk El Sanatları Araştırma ve Uygulama Merkezi Ankara.

115 Ali Abbas Çınar, *Akyaka Sözlü Tarihi ve Gökova Havzası Halk Kültürü*, İzmir 2007, s.2007.

116 Yaşar Kalafat, *Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları Pir-i Türkistan Ahmet Yesevi Sultan*, Berikan yayınevi, Ankara, 2008, s.130.

117 Lütfi Sezen, age.

118 Ali Abbas Çınar, *Muğla ve Çevresi Sözlü Kültürü ve Toplumsal Değerleri*, Muğla 207 s.173–174.

119 Nurhan Aydın, *Her Yönüyle Sarıkamış*, Erzurum, 2006 s.369.

120 Haşılı iğne hiç kullanılmamış iğnedir. Halk inançlarında ham su, ham kumaş, ilk siftah, ananın ilk çocuğu, haşılı iğne gibi ilklerden hiç kullanılmamış olma ile ilgili inançlar vardır. Bize göre bu inancında az çok sahiplilikle ilgisi vardır. Toprakta çürümek ve suda erimek de büyü bozmada sık rastlanan uygulamalardandır. Rifat Araz, *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*, Ankara 1995, s.158.

Gümüşhane'de, Bayburt'ta, Kars'ta, Sarıkamış'ta, Bitlis'te olduğu gibi Elazığ'da da siğillerin tedavisinde okunmuş arparların toprakta çürümesi veya yeşermeleri beklenilir. Birçok yerde bunları ocaklılar yapar. Elazığ'da bu işlemi yapan ocaklıya verilen az bir miktar paraya "çirelik" denir. Kars'ta siğiller ocaklı kadın tarafından siğilli kimsenin giyabında şehir aşırı olsa dahi okunarak düşürebildiği inancı vardır. Ancak siğil âdetinin bildirilmesi gerekir. Siğil sayısı eksik söylenir ise bildirilen sayının dışında kalan siğiller düşmezler onlar için tekrar uygulama yapılması gerekir.¹²¹ Sarıkamış'ta arparlara 3 İhlâs suresi okunur. Ayrıca kurbağa yakılır ters çevrilir üzerine taş konursa, kendi evinden et yemeyi çalan kimsenin de siğil/ziğillerinin döküleceği inancı vardır.¹²² Siğil Ocağı Divriği'de de vardır.¹²³ Yusufeli'nde siğili yok etmek için üzerine incir sütü sürülür.¹²⁴ Yusufelinde kurbağa veya kuşu yılan veya başka bir hayvandan kurtarmış kadının doğumu kolaylaştırıcı olduğuna inanılır. Keza iki yılan arasından atlayabilmiş kadının da bu özelliğine inanılır¹²⁵.

Siğil hastalığını da Kuzey Türklüğünde erkek ve bayan şamanlar, Batı Türklüğünde erkek veya kadın Ocaklılar tedavi etmektedirler. Her iki tedavi bölgesinde de cinlere hükmetme veya onlardan yararlanma vardır.

Siğil hastalığının Kangal'daki adı Derne'dir tedavisi için Kangal'ın Kavak bucağındaki Derma Ocağı'na gidilir. Ocakçıya Cinci Hoca denir. Ocaktan birisi zabıt/kopya kalemin ucunu tükürüğü ile iletir 3 gün üst üste bildiği duaları sessizce okuyarak yaranın üzerini yazarak tedavi eder. Bu ocağa ayrıca hayvanlardaki kel hastalığı tiksinti ve korku tedavisi için de gelir. Derme'lerin kurbağalarla çok uğraşanlarda görüldüğü ve zabıt kalemlerle tedavi edilebileceği inancı Kars ve Erzurum'da yaygındır. Yaygın olan bir inanç da ocakçıya ücreti verilmez ise ocağın etkili olmayacağı hususudur.¹²⁶ Esasen siğil tedavisi Terme ve Kabakulak Ocakları ismi ile yörede çok yaygındır. Derme tedavisi için gidilen ocaklardan birisi de Divriği'deki Abidin Dede Ocağı'dır. Buraya hasta sahiplerinin getirdikleri tavuğun kanı akıtılır. Bu kan ile ocağın toprağı karıştırılıp çamur yapılır.

Uçuk Ocağı, uçuk ağzın iki tarafında oluşan yaralara denir. Çok kere korkmaktan oluştuğuna inanılır Ocağa getirilen uçuklunun ağzı bir demir parçası ile 3 defa parpılır. Uçuk hastaları Harput'taki Elçik Baba yatırına götürülür. Ocaklılar burada Uçuk Pınarı'nın suyundan onun gözüne damlatır. Ocak olduğuna inanılan bu kutlu pınara 3 Salı günü üst üste gidilir. Burada bir miktar para veya hastaya ait bazı giysiler bırakılır.¹²⁷ Bırakılan nesnelere şüphesiz saçırdılar.

Altaylarda rahatsızlığı olan halkın sağaltıcılara götürdüklerini buralara ak, boz ve kır atların ıdık/uduk olarak bırakıldıklarını sağaltıcılarla pazarlık yapılmadığı verilene kanaat getirdiklerini bu tür yaralara Altaylarda da uçuk denildiğini A. İnan'dan öğreniyoruz¹²⁸. Pazarlık batı Türklüğünde ocaklılarla da yapılmaz.

İğdir'da kırkı çıkmamış bebeklerin yalnız bırakılmaları halinde cinlerin kendi çocukları ile değiştirebileceklerine inanılır. İğdir halk inançlarına göre kırkı tamamlanmamış bebeği yanına altın veya gümüş gibi zinet eşyaları götürülür ise bebek sarılık hastalığına yakalanır¹²⁹ Batı ve Kuzey Türklüğünde 'değiştirme' hastalık ve şifa sebebi olabilmektedir.

Sarılık Ocağı Harput'un Gülmez Tepe mevki Sarılık Pınarı vardır. Hasta ocaklılar tarafından okunur ve bu pınarın suyuyla yıkanmaları sağlanır. Pınarın suyu evlerde şifa verici olarak da kullanılır. Ayrıca hastanın başına sarı yazma örtülür sarı taşın suyu hastaya içirilir, sarı taş

121 Kaynak Kişi; *Mevlüt Atbaş*.

122 Nurhan Aydın, *Her Yönüyle Sarıkamış*, Erzurum, 2006 s.369.

123 K.Özen agm.

124 Taner Artvinli *Yusufeli Külliyyatı C.2* İstanbul, 2013, s.982-990.

125 Taner Artvinli *Yusufeli Külliyyatı C.2* İstanbul, 2013, s.982-990.

126 Ergin Doymuş, *Her Yönüyle Kangal*, Sivas, 1999 s.122.

127 Rifat Araz, *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*, Ankara 1995, s.158.

128 A. İnan, age.

129 Zeynelabidin Makas, *İğdir Kültürü*, Ankara, 2006, s.141.

delinerek hastanın boynuna asılır, yabani sarı gülün kökü güneş doğmadan kaynatılıp suyu ile hastanın banyo yapması sağlanır. Sarı ipek kumaştan hastanın boyunca iplik çıkarılır bala karıştırılıp hastaya yedirilir. Sevilmeyen bir kimsenin idrarı ile kayısı şerbetinin karıştırılıp hastaya içirilir. R.Araz bu etkinlikleri Başkurtlardaki Köçürü/Köçürme Moğollardaki “dzulik gargahu” “göçürme ve Çevirme” ile izah etmekte XVI asırdaki Çağatay Türklerinde uygulanan ve Babürname’de örnekleri görülen uygulamalarla benzerliklerini açıklamaktadır. O’nun irdelediği konular arasında Salur Kazan’ın kırk köle ile kırk cariyeyi oğlunun başında çevirerek azat etmiş olması da vardır. Memişoğlu’ndan aldığı şiirine açıklamasına eklemektedir.

“Dağlar taşıma felek , Döner başıma felek, Akıbet kuş kondurur, Mezar taşıma felek” Başına dönmek,¹³⁰ başına konusunda tekrar durulmalıdır.¹³¹

Harput’taki Dalak Ocağı, bu ocağa karnın büyümesi veya şişmesi hallerinde gidilir. A.Cafe-roğlu’nun Azerbaycan’daki bazı ziyaretlerde dinî-sihri taşların tedavide etkili olduklarına dair açıklamalarını nakletmektedir.¹³²

Divriği’nin Dillioğlu Mahallesiindeki Dalak Taşı ve Dalak Ocağı’na tedavi için gidenler yekpare Kara Taş’a 3 defa yatarak şifa umarlar. Bir dönem buradaki kılıçla parpilama da yapılırken ocaklı kadın öldüğü için şimdi yapılmamaktadır. Divriği’de 2 ayrı dalak ocağı daha vardır.¹³³

Divriği de ayrıca Çıban Ocağı, Dabaz/Kurdeşen Ocağı, Dıgıldak Ocağı, İnme Ocağı, Karıncalık Ocağı, Korku Ocağı, Kulak Ağrısı Ocağı/ Teberük Ocağı, Nazar Ocağı, Sancı Ocağı, Şiş Ocağı, Toprak Ocağı, Yılanlık Ocağı gibi ocaklar da vardır.¹³⁴

Sonuç

Batı Türklüğü halk inançlarının halk sağlığı vasatındaki göç izlerini takip ederken, Kuzey Türkleri arasında yaşamakta olan inançlarla ilişkilendirilmeleri önemli sonuçlar alınabilecek düzeyde yapılabilmektedir. Bu izler Batı Türk kültür coğrafyasındaki geçmişin yerli inanç sistemlerinin doğal olarak izleri ile de karışmış durumdadır. Muhammedî İslamî inanç döneminde bu izler canlılıklarını yer yer bilhassa kırsal kesimde koruyabilmıştır.

Her iki inanç coğrafyasındaki bulguların daha sağlıklı anlamlandırılabilmesi için “ruh” konusu gibi çok yönlü bir konuda diğer ilgili disiplinlerden birikim de gerekmektedir. Üç, Yedi, Dokuz yarı Kırk, Kırk gibi biçimsel sayılar halk tasavvufunda da ilgili dinî uygulamaları ile birlikte ciddi yer tutmaktadır. Bu tür ortaklıkların tamamen bağımsız tesadüfler olduğunu düşünmüyoruz. Ancak daha iddialı bir teşhis bu devamlılık nedeninin yeni çalışmalarla irdelenmesi gerektiğine inanıyoruz.

130 Rifat Araz, *Harput’ta Eski Türk İnançlar ve Halk Hekimliği*, Ankara 1995, s.158.

131 Başına döndürmek, etrafında dönmek veya etrafında dönülmek Türk költürlü halklarda İslamiyet’ten evvelki dönemlere uzanan bir inanç uygulamasıdır. Dönen ile dönülen arasında mistik bir enerji oluşur. Başına dönülendeki musibetleri başına dönen üstlenmiş olur. Sadaka türünden uygulamalardaki “başımın gözümün hayrına olsun” denilip ekmeği veya parayı dolandırdıktan sonra bir fakire veya bir hayvana vermiş olmak musibetin onlara aktarılması bir *köçürme* işlemimidir. Başka bir ifade ile köçürme inanç ve uygulamasının farklı içeriklerinin olduğu söylenilebilecektir. Hastanın etrafında dönen kimse Allah’a yakarırken hastalığın kendisine gelmesini istemiş olması ile dolandırılan ekmeği fakire veya bir hayvana verilmesinde ortak noktalar olmakla beraber fakir veya hayvan hastalansın” anlamında mı yoksa farklı bir nezir türümüdür?. Adeta beni sevindirdin senin rızanla ben de birilerini sevindiriyorum” demek midir? Yatır etrafında dolanma ki bu bir nevi tavaf olup etrafında dolanılan gücün gücünden Allah rızası ile dolanan yardım almak istemiş olmalı. aksi halde yatır ilahi güç sahibi kılmış şirk işlenilmiş olunur. (Yaşar Kalafat, “Diyarbakır ve çevresi Örnekleri İle Halk İnançlarında Tavaf/Dönme” *Osmanlı’dan Cumhuriyete Diyarbakır*, editörler Bahaeddin Yıldız-Kerstin Tomenendal, t.C. Diyarbakır Valiliği, Ankara 2008, s. 453–463)

132 Rifat Araz, *Harput’ta Eski Türk İnançlar ve Halk Hekimliği*, Ankara, 1995, s.158.

133 Kutlu Özen, agm.

134 K. Özen age.

Kaynakça

- Araz, Rifat, *Harput'ta Eski Türk İnançlar ve Halk Hekimliği*. Ankara. 1995.
- Artvinli, Taner, *Yusufeli Külliyesi*, İstanbul. 2013.
- Aydın, Nurhan, *Her Yönüyle Sarıkamış*, Erzurum. 2006.
- Çınar, Ali Abbas, *Muğla ve Çevresi Sözlü Kültürü ve Toplumsal Değerleri*, Muğla, 2007.
- _____, *Akyaka Sözlü Tarihi ve Gökova Havzası Halk Kültürü*, İzmir, 2007.
- D.K.Zelenin, *Sibirskova Samanstva Sibirya Şamanlığı İdeolojisi* (çev. Atilla Bağcı), İzvestiya Akademi Nauk SSSR, 1935.
- Duvarcı, A. "Halk Hekimliğinde Ocaklar", *Milli Folklor*, Ankara, 1990.
- Doymuş, Ergin. *Her Yönüyle Kangal*, Sivas, 1999.
- İnan, Abdülkadir, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara. 1987.
- Kalafat, Yaşar, "Gök Tanrı İnancından Günümüze Kadar Efsunlama "Tu-tu-tu" İlama Uygulamaları" *II. Uluslar arası Karacaöğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Adana (20 –24 Kasım 1991) Adana. 1993.
- _____, "Gök Tanrı İnancından Günümüze Kadar Efsunlama "Tu-tu-tu" İlama Uygulamaları" *Türk Dünyası Tarih Dergisi*. Eylül. 1992.
- _____, "Türklerin Dini Tarihi Türk Halk İnançlarında (Ters Motifi)" *Prof. Dr. Abdurrahman Çaycı'ya Armağan*, Ankara 1995.
- _____, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara, 1999.
- _____, *Bakü-Ceyhan Kültür Hattı, Sosyal Antropoloji Araştırmaları*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi yayınları, Ankara. 2000.
- _____, "Hakkâri Yöresi Örnekleri İle Türk Kültürlü Halklarda Büyü" *Uluslar arası III. Van Gölü Havzası Sempozyumu* (6–8 Haziran 2007). Hakkâri. (Ed. Oktay Belli). Ankara, 2008.
- _____, "Halk İnançlarından El Sanatlarına" *II. Ulusal El Sanatları Sempozyumu (03–05 Nisan 2008)*, Gazi Üniversitesi Türk El Sanatları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Ankara.
- _____, *Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları Pir-i Türkistan Ahmet Yesevî Sultan*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2008.
- _____, "Diyarbakır ve çevresi Örnekleri İle Halk İnançlarında Tavaf/Dönme" *Osmanlı'dan Cumhuriyete Diyarbakır*, (ed. Bahaeddin Yıldız - Kerstin Tomenendal). T.C. Diyarbakır Valiliği, Ankara, 2008.
- _____, *Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırmalı Halk İnançları*, Kodlar-Kültler 1, Berikan Yayınevi, Ankara, 2009.
- _____, "Türk Halk İnançlarında Hayvan". *Av. Süleyman Kazmaz Armağanı*, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı, Ankara, 2009.
- _____, "Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları", *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Berikan Yayınları, Ankara, 2010.
- _____, "İncesu ve Çevresinde Tematik-Tipolojik Halk İnanmaları", *Türk Kültürlü Halklarda Tematik Halk İnanmaları*, Ankara. 2011.
- _____, *Türk Kültürlü Halklarda Ölüm*, Berikan Yayınları, Ankara, 2011.
- _____, *Aşiretlerde Mitolojik Bulgular*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2012.
- _____, "Türk Halk İnançlarında Yahyalı Örnekleri İle Süt", *I. Uluslararası Yahyalı Sempozyumu (19–21 Eylül 2012)* Yahyalı.
- _____, *Batı Türklüğü ve Halk İnanmalarının Mitolojik Kök Hücreleri I*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2013.
- _____, "Doğu Karadeniz Örnekleri İle Türk Halk İnançlarında 'Bulut' -Halk İnançları İsrailiyat Bağlantısına Dair-" *Dünden Bugüne Akçaabat Sempozyumu*, 26–28 Nisan 2013.
- Karagöz, İsmail, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, 2006.
- Katanov, N.F. *Türk Kabileleri Arasında* (Çev. A. Bağcı), İstanbul, 2004.
- Makas, Zeynelabidin, *İğdir Kültürü*, Ankara, 2006.
- Özen, Kutlu. "Divriği Yöresinde ocaklara bağlı Halk Hekimliği" *Güneyde Kültür*, 1992.
- Saatçi, S. *Kerük Çocuk Folkloru*, İstanbul, 1984.
- Sezen, Lütfi, *Erzurum Folkloru*, Erzurum 2007.
- Tanyu, Hikmet. "Türklerde Ateşle İlgili İnançlar" *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, c. IV.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretlerinin İktisadi Alandaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme

Emel İŞTAR*

Özet

19. yüzyılda yaşamış olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri de bu alimlerden biridir. Aynı zamanda Nakşibendi tarikatının Halidiyye koluna mensup bir müşid-i kamildir. Osmanlı Devleti'ne yabancı sermaye, bankalar ve borsanın geldiği zamanlara şahitlik etmiş; dönemin iktisadi ve ahlaki problemleri ile ilgilenmiştir. İslam iktisadındaki önemli ahlaki sorunlardan biri olan faizle mücadele etmiş, dönem içinde açılan faizli bankalara alternatif olarak yardımlaşma sandıkları oluşturmuştur. Yabancı sermayeye karşı yerli girişimcilerin desteklenmesi için, ortak şirketlerin tesis edilmesine destek olmuş, yaşadığı topluma İslam dininin sadece ibadet etmekle sınırlı olmadığını göstermiştir. Çalışmada hem bir müşid hem de zamanın profesörü (medrese hocası) olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretlerinin iktisadi alandaki çalışmaları incelenecektir. Amaç, Gümüşhanevî Hazretlerinin yaptığı uygulamaları örnek verip, İslam dininin sadece ibadethanelerde değil, ekonomik hayatta da yaşanması gerektiğine dikkat çekmektir.

Gümüşhanevî Hazretleri Zamanında Ekonomik Durum

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri 1813 - 1893 yılları arasında yaşamış, Osmanlı'nın son dönemlerine şahitlik etmiş mübarek bir zattır. Bu dönemde Osmanlı toplumu batılılaşma rüzgarının tesiri altındadır. Gümüşhanevî Hazretleri'nin yaşadığı dönem 1789 Fransız İhtilali'nin hemen sonrasına tekabül etmektedir. Özellikle halkın ekonomik bakımdan üst tabakası bir Fransız gibi yaşamaya çalışmaktadır. Bu dönemde Fransız kolejlerinde okutulan, Fransızca bilen, onla gibi giyinen bireyler toplum içinde değer görmektedirler. İslami hassasiyet kaybolmaya ve medrese - tekke arası giderek açılmaya başlamaktadır. Böyle bir ortamda Gümüşhanevî Hazretlerinin, hem medrese hem de tekke de hocalık vazifesi yapması, onun toplum üzerindeki tesirini arttırmıştır.

Fransız İhtilali, tüm dünyada milliyetçilik akımı oluşmuş, çok uluslu pek çok devlet iç savaşlar nedeniyle parçalanmaya başlamıştır. Osmanlı toprakları içinde de bağımsızlık mücadelelerinin baş göstermesi ve böylece ülkenin dört bir tarafında çıkan isyanlar, toprak kayıplarının hızla artmasına neden olmuştur. Osmanlı, isyanlar nedeniyle, dış güçlerle olumlu ilişkiler sürdürmek uğruna yapılan ticari anlaşmalar, ülke ekonomisini iyice daraltmıştır. Özellikle 1838 yılında imzalanan Balta Limanı Antlaşması İngiliz mallarının Osmanlı topraklarına rahatça girebilmesine imkan tanımıştır. İthal ürünlerin ülkede talep görmesi, yerli endüstrinin çökmesine neden olmuştur.¹ Balta Limanı Antlaşmasında sonra Osmanlı, Fransa, Rusya, Belçika gibi batılı ülkelerle serbest ticaret anlaşmaları yapmaya devam etmiştir. Avrupa malları Osmanlı pazarına dolmuş, ülke bir açık pazar konumuna gelmiştir. Geleneksel tezgaha sahip, yerli üretici rekabet edemez durumdadır.² Osmanlı toplumu, ekonomik anlamda ne kadar geriye gidiyorsa, o kadar batıya boyun eğiyordu. Müslüman toplumunun söz sahibi olabilmesi için, mali ba-

* Ar. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi.

1 Yılmaz, M. Mehmet, "Balta Limanı Serbest Ticaret Anlaşması ve Osmanlı İmparatorluğunda Yapılan Diğer Ticaret Anlaşmaları", *Gümrük Dergisi*, Yıl:4, Sayı: 15. s. 57.

2 Sabir, Hasan, "Atatürk'ün Ekonomi Anlayışı", *Sayıştay Dergisi*, S.62, s.6, (Çevrimiçi) <http://dergi.sayıstay.gov.tr/icerik/der62m1.pdf>, (31.07.2013).

kımdan da güçlü olmaları gerekliydi. Böyle bir ortamda Gümüşhanevî dergahı, yerli üretimin artırılması yolunda çabalarını sürdürmüştür.

Gümüşhanevî Hazretleri'nin yaşadığı zamanda Osmanlı tam bir borç batağı içindedir. Devlet, yabancı kaynaklardan borç almaya, İstanbul'da 1829 yılında faaliyete başlayan Galata Bankerlerinden (İstanbul'da ikamet eden, Venedik ve Cenovalı latin kökenli Avrupalı sarraflardan) başlamıştır.³ Gayrimüslimlerin yabancı dil bilmesi, ticaret hususunda deneyimli olmaları ve yapılan serbest ticaret anlaşmaları ile imtiyaz kazanmaları Osmanlı toplumu içinde Galata Bankerleri adı altında zengin bir grubun oluşmasına neden olmuştur.⁴ Bu kişiler, özellikle finansal işlemler ve komisyonculuk için Avrupa'ya yüksek öğrenime gönderilmiş gayrimüslim çocukları olup, zamanla "itibarlı iş adamı" kimliği kazanmışlar, böylece devletin mali işlerinde söz sahibi olmaya başlamışlardır.⁵

1854 yılında Kırım Savaşı ile borç almaya başlayan Osmanlı Devleti, 1875 yılında borçlarını artık ödeyemeyeceğini belirtmiş ve moratoryum ilan etmiştir.⁶ Bu sırada galata bankerleri dış güçler desteği ile İstanbul Bankası'nı (Bank-ı Dersaadet) kurmuş, bu banka Osmanlı'nın dış ödemelerini düzenleme işlevini üzerine almıştır. İstanbul Bankası'ndan sonra da İngiliz diplomat Layard başkanlığında, kuruluş sermayesi 500.000 sterlin olan ve merkezi Londra'da bulunan, ticari adı The Ottoman Bank olan Osmanlı Bankası kurulmuştur.⁷ Bu bankaların ardı sıra, imparatorluk bünyesinde yabancı sermayeli birçok banka ve kredi kuruluşu faaliyete geçmiştir. Böylece devletin parası yabancıların denetimine girmiş, bu durum dev imparatorluğun çöküşünü daha da hızlandırmıştır.

1800'li yılların sonlarına doğru devletin dışında Osmanlı toplumu da bankerlerden borç almaya başlamışlardır. Halk bankerlere yahut Ermeni veya Yahudi sarraflara giderek faizle işlem yapmaya başlamışlardır. Diğer yandan yerli halk içerisinde de "murabahacı"lar ortaya çıkmıştır. Murabaha, peşin mal alıp, vadeli satmak suretiyle kar elde edildiği, İslami şeriata uygun (bugünkü katılım bankalarının da uyguladığı) bir finansman metodudur⁸. Ancak, 1800'lü yıllarda kimileri tarafından murabaha yöntemi hileli kullanılmıştır. Abdulaziz Bayındır, Ticaret ve Faiz isimli kitabında bu hileli uygulamayı şöyle anlatmaktadır:

*"...Kişi bir malını, ödünç verecek olanın önüne koyar ve "Bunu sana 10.000 liraya sattım." der, o da onu satın ve teslim alır ve parayı öder. Sonra ona; "Bu malı, bedelini bir yıl sonra ödemem şartıyla bana 11.200 liraya sat." der, o da satar ve teslim eder. Böylece ödünç verilmek istenen 10.000 lira verilmiş, borçlu buna karşılık 11.200 lira borçlanmış, yıllık %12'lik faize de kâr görüntüsü verilmiş olur. Bunun birçok usulü vardır. Osmanlı döneminde kurulan bankalardan Emniyet Sandığı'nda bir cep saati varmış. Kredi alanların ödeyecekleri faizi meşrulaştırmak için her gün defalarca satılır, müesseseye hibe edilmiştir. O zaman bu gibi yöntemlerle çalışan çok sayıda para vakfı vardı. Bunlar halka kredi verir, alacakları faizi göstermelik satışlarla meşrulaştırırlardı..."*⁹

Murabahanın faize benzetilmesi ve tefeciliğe davetiye çıkarması, Osmanlı'da 1852, 1864 ve 1887 tarihli bir dizi fermanla faizin kanuni hale gelmesi ile sonuçlanmıştır. Bu fermanların

- 3 Özdemir, Biltekin, *1854-1914 Borçlanmaları Galata Bankerleri ve Osmanlı Bankası Düyun-u Umumiye İdaresi Türkiye Cumhuriyeti'nin Kabul Ettiği Osmanlı Devlet Borçları*, Ankara Ticaret Odası Yayınları, Ankara, 2009, s.13.
- 4 Yerasimos, Stefanos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye*, (Çev: Babür Kuzucu), Gözlem Yayınları, İstanbul, 1980, s. 325.
- 5 Özdemir, Biltekin, *1854-1914 Borçlanmaları Galata Bankerleri ve Osmanlı Bankası Düyun-u Umumiye İdaresi Türkiye Cumhuriyeti'nin Kabul Ettiği Osmanlı Devlet Borçları*, s.14.
- 6 Sabir, Hasan, "Atatürk'ün Ekonomi Anlayışı", s.6
- 7 Özdemir, Biltekin, *1854-1914 Borçlanmaları Galata Bankerleri ve Osmanlı Bankası Düyun-u Umumiye İdaresi Türkiye Cumhuriyeti'nin Kabul Ettiği Osmanlı Devlet Borçları*, s.25.
- 8 Döndüren, Hamdi, "Osmanlı Tarihinde Bazı Faizsiz Kredi Uygulamaları ve Modern Türkiye'de Faizsiz Bankacılık Tecrübesi", *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.17, S.1,2008, s.4.
- 9 Bayındır, Abdulaziz, *Ticaret ve Faiz*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, s. 200.

en önemlisi, 1852 yılında çıkarılan ve faiz oranını %9 ile sabitleyen “*murabaha kararnamesi*” olmuştur.¹⁰ Faizin yasal hale geldiği bu ortamda Gümüşhanevî Hazretleri’de bu illete savaş açacaktır. O, başta müritleri olmak üzere, bütün Müslümanların faizden korunması için banka işlevi görecektir, ihtiyaç sahiplerine kredi verecek bir kurum oluşturmayı vazife edinmişti. Bu vazifeyi “yardımlaşma sandıkları” vasıtası ile yerine getirecekti.

Faize Karşı Duruş ve Yardımlaşma Sandıkları

İslam dininde esas, dünya için hiç ölmeyecekmiş gibi, ahiret için ise her an ölecekmiş gibi çalışmaktır. Bir Müslüman, dünyayı ahiretin tarlası bilmeli, gerek sosyal gerek ekonomik anlamda her türlü işinde Allah (c.c.) rızasını kazanmaya çalışmalıdır. Bu nedenle, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri, İslam’ın sadece tekke ve camiler içinde yaşanmasına karşı çıkmış, halkın içinde bulunmuş ve toplumun sorunlarına İslami çözüm yolları getirmiştir. Bu sorunlardan biri de son yıllarda Osmanlı devletinde iyice meşru hale gelmeye başlayan faiz illetidir.

İslami literatürdeki karşılığı riba olan faiz, sözlükte *ziyade* (fazlalık) ve *nema* (artma) anlamlarına gelmektedir.¹¹ Bu artış, görüldüğü gibi gelir getiren bir eylem değil, piyasayı daraltan, gelirleri azaltan bir eylemdir. Faiz eldeki malların çalışmaksızın büyümesine neden olduğu gibi, hiç bir iş yapmayan bir tabakanın halka yük olmasına da sebep olmaktadır. Fakiri daha da fakirleştiren bir sömürü vesilesidir. Böylece zararı sadece alıp verene değil, tüm topluma dokunmaktadır. Bu bağlamda faizin gayrimeşru bir kazanç olduğunu söylemek mümkündür. İslam, meşru olmayan kazanç yollarını, kişi ve toplumların yıkımına sebebiyet verebileceğinden tamamen yasaklamıştır.¹²

Hayatın her alanında Allah (c.c.)’ın emirlerinden ayrılmayan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri, faize savaş açmış ve parasal işlemlerde İslam ekonomisi kurallarının uygulanabilmesine destek vermiştir. Çünkü para, İslam ekonomisinde sadece bir mübadele vasıtası ve kıymet ölçüsüdür, bu görevlerin dışında kullanılmamalıdır.¹³

Gümüşhanevî Hazretleri’nin faize iki koldan savaş açtığını söylemek mümkündür. Çünkü faize bulaşma riski taşıyan iki grup bulunmaktadır. Bunlardan bir grup, paraya ihtiyacı olup faizle para çekmeye razı olan kişilerdir. Diğer grup ise elinde fazla parası olup, bu sermayeyi banka ya da tefeciye faize vererek, getirisini arttırmayı düşünen kimselerdir. Gümüşhanevî Hazretleri bu iki grubu göz önüne alarak, paraya ihtiyaç duyan kesim için yardımlaşma sandıklarını oluştururken, fazla parası olanlar için ticaret yapmayı ve ortak girişimlerde bulunmalarını desteklemiştir.

Yardımlaşma sandıkları muhtaçlar için bir sermaye kaynağı niteliğindedir. Bu sandıklara kaydolun üyeler, her ay belli bir aidat ödemekte, ihtiyaçları olduğunda biriken primlerinin birkaç katına kadar buradan kredi alabilmektedir.¹⁴ Gümüşhanevî Hazretleri de müritlerine atıl halde duran servetlerini ev yahut işyerlerinde değil, bu sandıklarda tutmalarını nasihat etmiştir. Muhtaç durumdaki müritlerinden ise istediği, ihtiyacı kadar parayı sandıktan alması ve daha sonra geri ödemesidir.

Gümüşhanevî Hazretleri, yardımlaşma sandıklarında biriken paralar ile matbaa kurmuş, eserlerinin ilim talep edenlere ücretsiz ulaştırılmasını sağlamıştır. Buna ek olarak, İstanbul,

10 Çizakça, Murat, *İslam Dünyasında ve Batı’da İş Ortaklıkları Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s.177.

11 Özsoy, İsmail, *Özel Finans Kurumları*, Asya Finans Kültür Yayınları, İstanbul, 1997, s.35.

12 Özsoy, İsmail ve İştâr, Emel, “Küresel Krizin Gölgesinde Çağdaş Faizsiz Finans ve Katılım Bankacılığı”, *Halil Seyidoğlu’na Armağan Finansal Kriz Yazıları*, (der.: İrfan Kalaycı), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2010, s. 469.

13 Özsoy, *Özel Finans Kurumları*, s.46.

14 Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 416.

Bayburt, Rize ve Of'ta bin ciltlik kitaptan oluşan dört adet kütüphane kurmuştur.¹⁵ Ancak bu kütüphaneler günümüze ulaşamamıştır. Sadece Gümüşhanevî Hazretleri'nin Of ilçesi Uğurlu Beldesindeki taş yağma olarak 1868'de¹⁶ inşa ettiği kütüphane binası ayakta. Kayıtlarındaki 800 kitaptan günümüze 305 tanesi ulaşmıştır. Bunun nedeni kitapların özensizce kullanımı ve çoğunun işgal zamanında kaçırılmasıdır. Günümüzde kütüphane binası, resmi bir görevli tayin edilmemesinden dolayı güvenlik gerekçesi ile kapalıdır.¹⁷

Ortak Girişimi Desteklemesi

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri ömrü boyunca güzel insan yetiştirmekle uğraşmıştır. Halifelerinden isimleri bilinenlerinin sayısı 112'dir. Anadolu topraklarında Harput'tan Rize'ye hemen hemen her ilde halifesi bulunmaktadır. Bunlardan sadece ismi bilinenlerin sayısı 112'dir. Gümüşhanevî Hazretleri'nin yurt toprakları dışında, Mekke, Medine, Mısır, Filibe, Bosna, Buhara, Kırım, Dağıstan ve Kazan gibi Müslüman nüfusun yaşadığı bölgelerde de talebe ve halifeleri bulunmaktadır.¹⁸

Gümüşhanevî Dergahı'nın talebeleri günümüze dek varlığını sürdürmektedir. Onlar, hocalarının yolundan gitmekte, İslamın sadece mescitlerde değil, hayatın her alanında, özellikle iktisadi münasebetlerinde yaşanması için uğraşmaktadır. Mehmet Zahid Kotku Hazretleri, siyasette de talebelerinin olmasından dolayı, Cumhuriyet döneminde dergahın toplumca en fazla bilinen hocası olmuştur. 1952 – 1980 yılları arasında Gümüşhanevî dergahına postnişin olan Mehmet Zahid Kotku Hazretleri, İstanbul İskenderpaşa Camiinde iki önemli hareketin öncülüğünü yapmıştır. Birisi hareketlerden biri eğitim iken diğeri sanayileşme hareketidir. Öyle ki, Türkiye'de ilk defa motor sanayi hareketinin oluşmasına ve Gümüş-Motorun (Pancar Motor Sanayi) kurulmasına destek vermiştir.¹⁹ 1956 yılında Necmettin Erbakan tarafından, 200 ortak sermayesi ile kurulan bu fabrikaya Gümüş-Motor ismi, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri'ne izafeten verilmiştir. Fabrikanın adı 1964'te Pancar Motor olarak değiştirilmiş,²⁰ 2012 yılında tekrar Gümüş Motor A.Ş. adı almıştır. Halen faaliyetini başarıyla sürdüren Gümüş Motor'da, başta dizel motor olmak üzere, motopomp ve tarımsal makinalar üretilmektedir.²¹

Zahid Kotku Hazretleri'ne göre dünya nimetleri ahiret için kullanılmalıdır. Mal ve mülk iyi ve salih kimseler için ne kadar güzelse, salih olmayana kimse içinde o kadar kötüdür.²² Kişi her şeyi devletten beklememeli, birlik yaparak az parası dahi olsa büyük işleri yapabileceğini bilmelidir.²³ Peygamber (s.a.v.) efendimiz bu hususta "Mümin, mümin için bir kısmı bir kısmını tutan binalar gibidir"²⁴ buyurmuş, bu hadisiyle müminlerin işlerinde birbirine sınıksız sarılması gerektiğini belirtmiştir.

Hocası Zahid Kotku Hazretleri'nden sonra irşad makamına gelen Prof. Dr. Esad Coşan Hazretleri, sanayinin haricinde eğitim faaliyetleriyle de ilgilenmiştir. Eğitim ve yardımlaşma faaliyetleri için Hakyol Vakfı, sanat ve kültürel çalışmalar destek için İlim Kültür Sanat Vakfını

15 Gökmen, Abdullah, "İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür: Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî k.s.", *Semerkand Aylık Tasavvufi Dergi*, S.175, Temmuz 2013, (çevrimiçi), <http://semerkandergisi.com/ilim-ve-irsadla-gecen-bir-omur-ahmed-Ziyaüddin-gumus-hanevi-k-s/>, 01.08.2013.

16 Uğurlu Belediyesi, (Çevrimiçi) <http://www.ofugurlu.bel.tr/Tarih.asp> (01.08.2013)

17 Alıkcı, Dünder, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Kültür Mirasımıza Olan Katkıları", (Çevrimiçi), <http://dundaralilikilic.wordpress.com/makalelerim/ahmed-ziyaüddin-gumushanevi-ve-kultur-mirasimiza-olan-katkilari/>, 01.08.2013.

18 Demirel, Macit, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (V.1311/1893) ve Levamî'l-Ukul Adlı Eseri* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Konya, 2007, ss.42-43.

19 Zaim, Sabahattin, *Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı Toplum/İktisat/Siyaset*, 3.bs., C. I, İşaret Yayınları, İstanbul, 2007, s.28-29.

20 Gökçe, Dinçer, "Erbakan Hoca'nın Gümüş Motor'u sustu", *Hürriyet Gazetesi*, 3 Şubat 2012.

21 Gümüş Motor, (Çevrimiçi), <http://www.gumusmotor.com.tr/kurumsal.php>, 01.08.2013.

22 Kotku, Mehmed Zahid, *Tasavvufi Ahlak*, C.3, Seha Neşriyat, İstanbul, 1982, ss. 88-89.

23 Kotku, Mehmed Zahid, *Hadislerle Nasihatler*, C.I, Seha Neşriyat, İstanbul, 1985, ss.154-155.

24 Buhari, Sahih, 1/123; 3/97;7/80; Tirmizi: 4/325; Had. No:1928; Ahmed bin Hanbeli, 4/404-405-409.

kurarak, Türkiye’de basın-yayın, eğitim ve insan yetiştirme hususunda örnek bir model olmuştur.²⁵ Bunların dışında, sağlık hizmetleri için Sağlık Vakfı, hanımların eğitimi için çeşitli hanım derneklerinin, çevre çalışmalarının yapılması için İlim, Ahlak, Kültür ve Çevre Derneklerini kurmuştur.

Gümüşhanevî Hazretleri’nin izinden ayrılmayan Esad Coşan Hazretleri, daha çok kişinin ilimi ulaştırmak ve hakkı anlatabilmek için, basın-yayın faaliyetlerine özel alaka göstermiştir. Onun zamanında 1983’te İslam Dergisi, 1985’te Kadın ve Aile Dergisi ve daha sonraları İlim ve Sanat, Gülçocuk, Panzehir Dergileri yayınlanmaya başlamış, kitap yayıncılığı için Seha Neşriyat’ı, radyo yayını için ise Ak Radyo (AKRA) kurulmuştur. Bunların dışında Gümüşhanevî Dergahı’ı çeşitli illerde eğitim tesisleri, fıkıh ve hadis enstitüleri açmış ve dinine ve vatanına faydası olacak alimler yetiştirmeyi amaçlamıştır.²⁶

Sonuç

Gümüşhanevî Dergahı, toplumumuza iktisat ilminin İslam yararına nasıl kullanılabileceğini gösteren bir örnektir. Burası, hayattan kopmuş bir şekilde ibadet edilen bir yer olmaktan ziyade, her bilim dalında güzel insanların yetiştirildiği bir ilim irfan mektebidir

Ahmed Ziyaüddin Hazretleri’nden bu yana, dergah özellikle siyasi ve ekonomik alanda yer alan talebeleriyle kendini göstermiştir. Ziyaüddin Hazretleri ve ardısına gelen postnişinleri, müritlerine İslam iktisadını bilmesi, faizden uzak kalması ve mali işlemlerinde şer-i kuralları uygulaması gerektiğini öğretmiştir.

Gümüşhanevî Dergahı’nda yardımlaşma sandığı ile başlayan birlik hareketi, Mehmet Zahid Kotku Hazretleri’nin çok ortaklı bir işletme olan Gümüş-Motor’u kurdurması ile devam etmiştir. O, cemaatini sanayileşme yönünde teşvik etmiş, özellikle devletin savunma ve ağır sanayide dışa bağımlılıktan kurtulması gerektiğini belirtmiş, iktisadi kalkınma için Müslümanların bir araya gelmeleri ve büyük şirketler kurmalarını öğütlemiştir. Aynı yolu Esad Coşan Hazretleri de izlemiş, ancak ağır sanayiden ziyade basın-yayın ve eğitim faaliyetlerine ağırlık vermiştir.

Gümüşhanevî Dergahı, toplumumuza İslam’ın toplum içinde yaşanabileceğini ve sosyal ilişkilerde olduğu kadar iktisadi münasebetlerde de birlik oluşturulabileceğini, desteklediği kurumlarla yüzyıllardır göstermektedir. Bugün dünyada Müslümanlar eziliyor ve acı çekiyorsa bunun sebebi birlik ve beraberlik içinde hareket edemeyişimizdir. Müslümanların hangi bilim dalı ile uğraşırlarsa uğraşınlar birlik olmaları ve ilimlerini Allah (c.c.) rızası kazanmak yolunda kullanmaları gerekmektedir. Dünyanın bir tarafında kimi Müslümanlar eziliyor, işkenceye maruz kalıyorken; kimileri de onları görmezden gelerek lüks içinde yaşamını sürdürüyor ise burada ciddi bir sorun vardır demektir. Dört bir yandan zulmün süregeldiği günümüzde haksızlıkların, gelir dengesizliklerinin, yoksulluğun tek çözümü bulunmaktadır. Bu çözüm “İslam İktisadı”dır.

25 Zaim, Sabahattin, *Türkiye’nin Yirminci Yüzyılı Toplum/İktisat/Siyaset*, C.1, s.29.

26 Mahmud Esad Coşan Külliyyatı, (Çevrimiçi),

<http://www.belgeler.com/blg/2aqe/mahmud-esad-cosan-kulliyati>, 01.08.2013.

Kaynakça

- Alikılıç, Dünder, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Kültür Mirasımıza Olan Katkıları", (Çevrimiçi), <http://dunderalikilic.wordpress.com/makalelerim/ahmed-ziyaüddin-gumushanevi-ve-kultur-mirasimizi-olan-katkilari/>, 01.08.2013.
- Bayındır, Abdulaziz, *Ticaret ve Faiz*, Süleymaniye Vakfı Yayınları.
- Çizakça, Murat, *İslam Dünyasında ve Batı'da İş Ortaklıkları Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.
- Demirer, Macit, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (V.1311/1893) ve Levamîu'l-Ukul Adlı Eseri* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Konya, 2007.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2010.
- Döndüren, Hamdi, "Osmanlı Tarihinde Bazı Faizsiz Kredi Uygulamaları ve Modern Türkiye'de Faizsiz Bankacılık Tecrübesi", *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.17, S.1, 2008, ss. 1-24.
- Gökçe, Dinçer, "Erbakan Hoca'nın Gümüş Motor'u sustu", *Hürriyet Gazetesi*, 3 Şubat 2012.
- Gökmen, Abdullah, "İlim ve İrsadla Geçen Bir Ömür: Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî k.s.", *Semerkand Aylık Tasavvufi Dergi*, S.175, Temmuz 2013, (çevrimiçi), <http://semerkandergisi.com/ilim-ve-irsadla-gecen-bir-omur-ahmed-ziyaüddin-gumushanevi-k-s/>, 01.08.2013.
- Gümüş Motor, (Çevrimiçi), <http://www.gumusmotor.com.tr/kurumsal.php>, 01.08.2013.
- Kotku, Mehmed Zahid, *Hadislerle Nasihatler*, C.1, Seha Neşriyat, İstanbul, 1985.
- Kotku, Mehmed Zahid, *Tasavvufi Ahlak*, C.3, Seha Neşriyat, İstanbul, 1982.
- Özdemir, Biltekin, *1854-1914 Borçlanmaları Galata Bankerleri ve Osmanlı Bankası Düyun-u Umumiye İdaresi Türkiye Cumhuriyeti'nin Kabul Ettiği Osmanlı Devlet Borçları*, Ankara Ticaret Odası Yayınları, Ankara, 2009.
- Özsoy, İsmail, *Özel Finans Kurumları*, Asya Finans Kültür Yayınları, İstanbul, 1997.
- Özsoy, İsmail ve İştar, Emel, "Küresel Krizin Gölgesinde Çağdaş Faizsiz Finans ve Katılım Bankacılığı", *Halil Seyidoğlu'na Armağan Finansal Kriz Yazıları*, (der.: İrfan Kalaycı), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2010, ss. 465-493.
- Sabır, Hasan, "Atatürk'ün Ekonomi Anlayışı", *Sayıştay Dergisi*, S.62, s.6, (Çevrimiçi) <http://dergi.sayistay.gov.tr/icerik/der62m1.pdf>, (31.07.2013).
- Uğurlu Belediyesi, (Çevrimiçi) <http://www.ofugurlu.bel.tr/Tarih.asp> (01.08.2013)
- Yerasimos, Stefanos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye*, (Çev: Babür Kuzucu), Gözlem Yayınları, İstanbul, 1980.
- Yılmaz, M.Mehmet, "Balta Limanı Serbest Ticaret Anlaşması ve Osmanlı İmparatorluğunda Yapılan Diğer Ticaret Anlaşmaları", *Gümrük Dergisi*, Yıl:4, Sayı: 15, 1993.
- Y.y., *Mahmud Esad Coşan Külliyesi*, (Çevrimiçi), <http://www.belgeler.com/blg/2aqe/mahmud-esad-cosan-kulliyati>, 01.08.2013.
- Zaim, Sabahattin, *Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı Toplum/İktisat/Siyaset*, 3.bs., C. I, İşaret Yayınları, İstanbul, 2007.

VIII

GÜMÜŞHANEVÎ VE EDEBİYAT

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’de Öne Çıkan Üslup Özellikleri
Ramazan KAZAN

İrşad Metodu Olarak Mektup Üslubu ve Gümüşhanevî’nin Mektubu
Muharrem ÇAKMAK

Dinî-Edebî Bir Tür Olan “Şemâil” Bağlamında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî
Ferdi KİREMİTÇİ

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’de Öne Çıkan Üslûp Özellikleri

Ramazan KAZAN*

Özet

Üslûp, yazarın lafızlarını, sözlerini tertip ederken takip ettiği yol veya kendisiyle diğer yazarlardan ayrıldığı kişisel anlatış biçimidir. Arap edebiyatında üslûp, genel olarak ilmî, edebî ve hitabet olarak üç kısma ayrılmıştır. Ayrıca üslûbun *fesahat*, *tabîlik*, *ahenk* gibi vasıfları da bulunmaktadır.

Bu çalışma, Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî’nin kullandığı bazı üslûp ve üslûp özelliklerini örneklerle ele alır. Bu bağlamda Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî’nin kullandığı üslûpda, Kur’ân-ı Kerim ve hadislerin önemli bir tesiri vardır. O, önemli gördüğü konuları, akılda kalıcı olması için sayılara başvurarak tasnif etmiş, bazı terkipleri de tekrar etmiştir. Üslûbunun gereği metodolojiye önem vermiş, nitekim hadislerin senedlerini hafz etmiş, rumuzlar kullanmıştır. Metne ayrı bir edebî güzellik katan; teşbih, istiâre, seci’ ve tîbâk gibi edebî üslûplara da başvurur.

1-Giriş

Arapça (سلب) fiilinden türeyen üslûp, sözlükte yol, yöntem, metot, aslanın boynu, hurma sırası, sanat... gibi anlamlara gelir.¹

Kelime, semantik bir incelemeye tâbi tutulduğunda, yukarıda geçen değişik anlamlarının “yol ve gidişat” ortak paydasında birleştikleri söylenebilir. İnsanlar bilgi, mizaç ve yeteneklerine göre; mesleklerinde bir yol ve tarz geliştirirler. Artık geliştirilen “yol”, kişinin o alandaki üslûbunu oluşturmuş olur. Bu mimari, resim, edebiyat, hitâbet gibi sahalarda farklı şekil ve özellikte kendini gösterir.

Eski Yunan edebiyatında üslûp, hitabet ilmi içerisinde, yerinde, yeterince ve adamına/muktezayı hale uygun kelimeleri seçerek, toplulukları ve grupları ikna etme vesilelerinden biri olarak kabul edilmiştir.²

Arap Edebiyatı’nda da değişik üslûp tarifleri yapılmıştır. Ebu’l-Bekâ (1094/1683) üslûbu, “metod” ve “tarz”³ olarak tanımlar. Son dönem Arap Edebiyatçılarından Ali Cârîm ve Mustafa Emin⁴ daha çok amacı ve dinleyenler üzerindeki tesirini dikkate alarak üslûp tanımlamasına gitmişlerdir. Onlara göre üslûp, “Anlatılmak isteneni en kısa yoldan ve dinleyici üzerinde etkileyici olacak bir biçimde oluşturulmuş lafızlarla söz söyleme tarzıdır.”⁵

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi

1 İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1994, c.1, s. 473; el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcu’l-Luğati ve Sihâhu’l-Arabî*, (tah: Ahmed Abdulgafur) Dâru’l-İlmi ve’l- Melâyin, Beyrut, 1984, c. 1, s. 149; el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu’l-Muhîd*, Medresetu’r-Risâle, Beyrut, 1987, s. 125.

2 Mecdî Vehbe, *Mu’cemu’l-Mustalahâtî’l-Arabîyye fi’l-Luğati ve’l-Edeb*, Mektebetu Lubnan, Beyrut, 1979, s. 22

3 Ebu’l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Kulliyât Mu’cem fi’l-Mustalahâtî ve’l-furûki’l-Luğaviyye*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1993, s. 82.

4 Mecdî Vehbe, *Mu’cemu’l-Mustalahâtî’l-Arabî*, s. 23.

5 Ali Cârîm ve Mustafa Emîn, *el-Belâgatü’l-Vâziha*, Dâru’l-Meârîf, Mısır, 1959, s. 12. Aynı tanıma Ahmed el-Hâşîmi de *Cevâhiru’l-Belâğâ*, adlı eserinde yer verir. Bkz. el-Hâşîmi, Ahmed, *Cevâhiru’l-Belâğâ*, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrut, ts., s. 42-43.

Ayrıca üslûp; “Bir konuşmacı veya yazarın lafızlarını seçerken ve sözlerini tertip ederken takip ettiği yol veya sözündeki maksatlarını ve anlamlarını ifade ederken kendisiyle diğer yazar veya konuşmacılardan ayrıldığı ifade tarzı, ya da yazarın ifadesinde veya sanatında eserini ortaya koyarken, başkalarından ayrıldığı husus”⁶ olarak da tanımlanmıştır.

O halde üslûp, “Kişinin yazılı olarak kendini ifade etmede izlediği yoldur.” Diğer bir ifade ile, “müellifin ortaya koyduğu metinde kendine özgü, benzer değişik lafızlardan ifadelerini seçmesi”⁷ veya “yazarın fikirlerini, duygularını, düşüncelerini kişisel anlatış biçimidir.”⁸

Üslûbun, *âli/yüce, süslü, mecâzlı ve sade*⁹ şeklinde tasnifi yapılmakla birlikte Belâgatçiler, *ilmî, edebî ve hitabet* olarak üç kısma ayırmışlardır.¹⁰ Ayrıca üslûbun *fesahat, açıklık, tabîlik, Ahenk* gibi vasıfları da bulunmaktadır.¹¹

İşte Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî de telif ettiği eserlerinde, öğüt ve sohbetlerinde kendine ait değişik üslûp şekillerine ve çeşitlerine başvurmuştur. Önce onun kısa hayatı ve ilmî şahsiyetine değinip, sonra üslûp ve üslûp özelliklerini ele alalım.

2- Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî 1228/1813 yılında Gümüşhane’de doğmuştur. Küçük yaşta dini tahsilin gereği Kur’ân-ı Kerim okumayı öğrenmiş, sekiz yaşında da hafız olmuştur. on yaşında babasının ticaretle meşgul olması nedeniyle, ailesi ile birlikte Trabzon’a göç etmiştir. Tahsilinin bir kısmını da burada ikmal ettikten sonra İstanbul’a gitmiştir. İlk olarak Bâyezid Medresesinde daha sonra da Mahmut Paşa Medresesinde ilim tahsil etmiştir. Bu medreseden icazet aldıktan sonra Bâyezid Medrese’sinde müderrisliğe atandı. Bu dönemde ilmî eserler telif etmeye de başlamıştır.

Şehrî hafız Muhammed Emin, Laz Osman, Abdurrahman el-Harputî gibi döneminin seçkin âlimleri onun hocalarından bir kısmıdır. Tasavvufta kendilerinden istifade ettiği ilk şahıs Mevlânâ Hâlid Bağdâdî’nin İstanbul’daki halifesi Abdulfettâh’tır. Fakat onun tasavvufî hayatında en etkili şahıs, yine Mevlânâ Hâlid Bağdâdî’nin en büyük halifelerinden olan Şeyh Ahmed Ervâdi olmuştur. Gümüşhanevî onun sohbetlerine katılmış, tasavvufa dair kendisinden özel eğitim almış, Ayasofya’daki hadis derslerini takip etmiş ve icazet almıştır. 1264 yılında Hocası Şeyh Ahmed Ervâdi, ona Nakşibendî, Kadrî, Suhreverdî, Kübrevî ve Çeşdî tarikatlarından icâzet vermiştir.

Hac seyahatleri esnasında Mısır’a uğramış orada üç yıl Râmûz adlı eserini okutmuş, takip eden talebelerine icâzet vermiştir. 1293 Rus savaşına müritleriyle birlikte iştirak etmiş. Hadis ve tasavvufa dair eserler başta olmak üzere Rize, Of, Bayburt ve İstanbul’da kütüphaneler tesis ettirmiştir.¹²

O velûd bir müelliftir. Eserlerinin sayısı altmışı geçmiş ve az sayıda mektubu hariç tutulacak olursa tamamını Arapça yazmıştır. Telif ettiği eserler arasında en meşhur olanı *Râmû-*

6 ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmil-Kur’ân*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1943, c. 2, s. 199; Muhammed Abdulmun’ım Hafâcî ve Arkadaşları, *el-Uslûbiyyetu ve'l-Beyânu'l-Arabî*, ed-Dâru'l-Mısriyye, Kahire, 1992, s. 42; Kazan Ramazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2013, s. 44.

7 Mecdî Vehbe ve Kâmil Mühendis, *Mu’cemu'l-Mustalahâti'l-Arabîyye fî'l-Luğati ve'l-Edeb*, s. 22.

8 Kantemir, Enise, *Yazılı ve Sözlü Anlatım*, Engin Yayınevi, Ankara, 1997, s. 193.

9 Kabaklı, Ahmet *Türk Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay, İst., 1994, s. 128; Akalın, Sami, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Varlık Yay. İst. 1980, s. 299; Yetiş, Kazım, *Tâlim-i Edebiyat’ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı sahasında Getirdiği Yenilikler*, Atatürk Kültür Merkezi Yay. Ankara, 1996, s. 224.

10 Mecdî Vehbe ve Kâmil Mühendis, *Mu’cemu'l-Mustalahâti'l-Arabîyye fî'l-Luğati ve'l-Edeb*, Mektebetu Lubnan, Beyrut, 1979, s. 23.

11 Yetiş, Kazım, *Tâlim-i Edebiyat’ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1996, s. 203-222.

12 Solakoğlu, M. C., *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâuddin*, (Feridüddin Atar, Tezkiretu’l-Evliyâ (haz. Mehmet Zahit Koktu), , Bahar Yayınevi, İstanbul, 1980) adlı eserin içinde s.288-294; Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâuddin(KS) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikati*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 11-79

zu'l-Ehâdis' tir. Eserde hadis rivayet zincirini hazfetmiş. Ayrıca aldığı hadis kaynağını, rumuz olarak belirlediği harflerle vermiştir. Eser alfabetik olarak genelde kısa hadisleri ihtiva etmekte olup iki kısımdan meydana gelmektedir. Birinci bölüm de kendi içinde iki kısımdan oluşmakta olup ilk kısımda Hz. Peygamber'in sözlerine ikinci kısmın da ise yine söz ve fiillere ayırmış olup bu kısmı da alfabetik olarak tekrar baştan başlamıştır. Son Bölüm ise şemaiî şerif olarak da ifade edilen Hz. Peygamber'in vasıflarına, günlük hayatlarında uyduğu bazı prensiplere ayrılmıştır. Kitap yedi bin küsur hadisi ihtiva etmektedir. *Levâmiü'l-Ukûl* onun en kapsamlı eseri olup Râmûzu'l-Ehâdis'in şerhidir. Veciz hadisleri seçtiğini uzun hadisleri ihtisar ettiğini, isnadlarını hazfettiğini, hadislerin sıhhat durumlarını belirttiğini bu kitabının girişinde belirtir.¹³ *Garâibu'l-Hadis* ise kısa ahlâkî hadisleri bir araya getiren diğer bir eseridir. *Letâifu'l-Hikem* ise, Garâibu'l-Hadis adlı eserinin şerhidir. Kırk hadisi ihtiva eden eseri Hadis-i Erbein'dir.

Câmiu'l-Usûl, Ruhul-Ârifîn, adlı eserler tasavvufî nitelikte olup *Mecmuâtul-Ahzâb* ise, müritlere günlük olarak okumaları için bir araya getirilen dua niteliğindeki ayet ve hadislerden, ve diğer şahsiyetlerin dua ve kasidelerden oluşur.

Va'z kitabı olarak yazılmış eserler arasında görülen *Necâtu'l-Gâfilîn*¹⁴ onun diğer bir eseri olup utandırıcı kötü ahlakı, büyük ve küçük günahları ele alır.¹⁵

Devâu'l-Müslimîn ve *Netâicu'l-İhlâs*; ahlâka, *Câmiu'l-Menâsik*; fıkha, *Câmiu'l-Mutûn* ise kelâm ilmine dair diğer eserleridir. Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî 1893 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.

3- Üslûbu ve Üslûp Özellikleri

Hadis edebiyatının tasnife dayalı eserleri arasında yer alan¹⁶ *Râmûzu'l-Ehâdis* adlı eserini, râvi zincirini hazfederek, alfabetik bir tertiple, başvurduğu otuz üç kaynağı harflerle remz ederek ve ilk râvinin adını vererek telif etmiştir. Böylece o, Osmanlı ulamâsının sıklıkla kullandığı es-Suyûtî'nin el-Câmiu's-Sağîr adlı eserinin bir benzerini ortaya koymuştur. Bir kısım dostlarının/sevenlerinin hadis kitaplarından seçerek ve kısaltarak bir kitap taleplerinden sonra, bu eseri telif ettiğini kitabının girişinde belirtir. Bu tür dostların ve talebenin talep ve istekleri doğrultusunda telifatta bulunmak, genelde önceki âlimlerin kendi niyetini saklamaya yönelik başvurduğu telif nedenlerinden olduğu kanaatini taşıyoruz. Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî, bu eserindeki hedefini ve üslûbunu "*hükümleri ve mealleri açık, dinin asıllarından, hıfzı kolay, faydası genel ve bereketi kapsamlı olsun diye isnadları/zincirleri hazf etmek suretiyle hadisleri cem ettim*"¹⁷ şeklinde açıklar.

O eserine aldığı hadislerin senetlerini hazfederek, kitabına daha fazla hadis metnini almayı hedeflemiştir, diyebiliriz. Yine bu alanda üslûp ve metot olarak ilklerden olması bakımından, hadisleri alfabetik olarak yani hadisin birinci harfi "elif"ten başlayarak "ye" harfinde tamamlamıştır. Bu ise eserden istifade de kolaylık sağlamıştır.

Ayrıca aynı konudaki hadisleri de -tamamını olmasa bile- bir araya getirmiştir. Mesela ilmin, âlimin fazileti ve önemi hakkında "ayn" maddesinde 18 hadisi bir arada bulmak mümkündür. Bu da, dönemin hoca, öğrenci, hatip ve vaizler için büyük bir kolaylık sağlamıştır. Hitabet üslûbunun bir kısmını teşkil eden va'z üslûbunun gereği olarak, ahlak, edep, fazilet, iyiliğe teşvik, kötülükten ve haramlardan sakındırma.. gibi alanlardan genelde lafızları az olan hadisleri seçmiştir.

13 Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî, *Levâmiü'l-Ukûl*, Mektebetu's-Sanâyi, İstanbul, 1202, I, 31.

14 Yeşil Mahmut, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, TDV Yayınları, s.134.

15 Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâuddin(KS) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikati*, s.105.

16 Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, MÜ. İlahiyat Fak. Vakfı Yay, İstanbul, 1989, s. 131.

17 Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-Ehâdis*, Pamuk Yayınları, İstanbul, 1400 h., s. 2.

Râmûz'un son bölümünü yani ikinci kısmını, Hz Peygamber'in şemâil-i şerifine ayırmıştır. Bunu pratik bir şekilde (كان) ile başlayan hadisleri seçerek ve fiili sünneti bir araya getirerek yapmıştır. Konuyu netleştirme açısından örneklendirecek olursak,¹⁸ Enes (ra)'ın rivayeti şöyledir: (كان أحسنَ الناسِ وأجودَ الناسِ وأشجعَ الناسِ) “Hz. Peygamber (as) insanların en güzeli, en cömerti, en cesuru idi.” Hadiste, onun hem şemalinden olan güzelliği, hem de fiili sünnetinden iki özelliği, yani cömertliği ve cesareti de rivayet edilmiş olmaktadır. Kitabını ve bu bölümünü Hz. Peygamber'in son sözlerine tahsis ederek bitirmektedir.¹⁹

O, eserlerinde ilmî üslûbun gereği olarak önemli gördüğü konuları, akılda kalıcı olması için sayılara başvurarak tasnif edip takdim etmiştir. Bu ise öğrenmede kolaylık ve bilginin kalıcı olmasını sağlayan, ayrıca müellifi de tekdüzelikten kurtaran önemli bir üslûp özelliğidir. Mesele *Câmiu'l-Usûl* adlı eserinde tarikatlardaki seyru sülûk, usûl ve âdâbdan bahsederken sâlikin ilerlemesinde gerekli olan makam ve menzilleri “on kısım, yüz makam ve bin menzilde tasavvuf” şeklinde ele almıştır. Yine Allah'ın veli ve dostlarından bahsederken “Nücebâ” “Ebdâl” “Evtâd” “İmameyn” “Nükebâ” gibi değişik terimler zikreder. Bunlardaki hasletleri hep dördü zahir, dördü batın olmak üzere sekiz olarak belirtir. Yine sabır, tevekkül, zühd, verâ, hayâ, ihlâs ...gibi terimleri de hep üç kısım olarak ele alır. Örnek olması açısından “Nücebâ” hakkında ifade ettiklerini şöyle özetleyebiliriz: “Nücebâ” adı verilen veliler kırk tanedir. Bunların dördü zahir, dördü batın olmak üzere sekiz hasletleri vardır. Zahir olan hasletleri şunlardır:

1. Cömert kişilerdir. Her şeylerini halka vermekten zevk duyarlar.
2. Mütevâzidirler/Alçak gönüllüdürler
3. Edep ve terbiyeye çok dikkat ve riayet ederler.
4. İbadet ve taata düşkünlüdürler.

Batınî hasletleri de şunlardır:

1. Çok sabırlıdır.
2. Kadere her durumda rıza gösterirler
3. Mevcut hallerine daima şükrederler
4. Haya sahibidirler.²⁰

Yine üç kısım olarak ele aldığı kavramlardan “i'tisam”/Allah'a bağlanma hakkında şöyle der: “i'tisam”/Allah'a bağlanma üç kısımdır.

1. Avamın bağlanması Allah'ın dininedir.
2. Has insanların bağlanması, Allah'ın Kur'ân'ınadır.
3. Hassın hassı olan insanların bağlanması, bizzat Allah'adır.²¹

Konuları tasnif ederken vermek istediği prensip veya mesajları, standart haline getirdiği sayıdan fazla ise, farklı konuları tek maddede toplama cihetine de gider. Bu onun üslûbunda her seferinde farklı farklı sayılar kullanmadan kaçınmasından kaynaklanır. Genelde üç, dört, on sayılarıyla tasnifler yapar. Örnek olması açısından Mısırdaki halifesi Hasan Hilmi Efendi'nin şahsında müritlerine hitaben yazdığı mektupta²² tarikattan olan on makamdan bahseder ve bunları maddeler halinde sıralar. 4. Maddede kişiyi boşuna övünmeye sevk eden süs ve debdebeyi terk etmek olduğunu belirtir. Sonrasında aynı maddeye “ve” atıf harfiyle “temizliği” ilave eder.

18 Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-Ehâdis*, s. 519.

19 Son sözleriyle ilgili rivayetlerden birisi şöyledir: (كان آخرُ كلامِ الصلاةِ إِتَّقُوا اللَّهَ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) “son sözleri, namaza namaza dikkat edin, idareniz altında bulunanlar hakkında Allah'tan korkun idi.” Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-Ehâdis*, s. 562.

20 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl*, Matbaatu'l-Vehbiyye, byy., 1294 h., s. 5; Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl* (Çev. Rahmi Serin), Pamuk Yayınları, İstanbul, 1977, s. 42.

21 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl*, s. 62.

22 Mektup için bkz. Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin(KS) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, s.194-95.

O ince bir üslûpla Esmâu'l-Hüsnâ/Allah'ın güzel isimlerinin kulları üzerinde tecellileri olacağına dikkat çeker. Allah'ın güzel isimlerinden olan (الغفار) ismini, çok bağışlayanın kulu/ (عبد الغفار) şeklinde şöyle izah eder: Gaffar/çok bağışlama sırrına eren kul, her suçlunun günahını, suçunu örter. Başkalarına ait olan ayıbı da gizler. Zira Allah Teâlâ bile kulunun suçunu örter ve onu bağışlar.²³

İfade edelim ki, onun kullandığı hitabet üslûbunda Kur'ân-ı Kerim ve hadislerin önemli bir tesiri vardır. Mesela Mehmet Zahid Kotku'nun "*Tasavvufî Ahlâk*" adlı eserinde ondan derlediği nasihatlerinde²⁴ "*Emri bi'l-marufu terk edenlere yakın olmayınız*", "*Gizli şeyi bilirim diyenlere yakın olmayınız*" örneklerinde olduğu üzere "*...yakın olmayınız*" ifadesini sıklıkla kullanmaktadır. O bu üslup tarzıyla Kur'ân-ı Kerimdeki Enâm, 151, 152; İsrâ, 32, 34 ayetlerinde geçen (لا تَقْرَبُوا) ifadesinden hareketle, sıraladığı kötü şeyleri yapmadan değil ona giden yollara bile yaklaşmamalarını muhataplarından istemektedir.

Özellikle felsefe ve kelâm ilminde çok rastlanan, tereddüde mahal bırakmamak için akla gelebilecek şüphe ve itirazları "şöyle denilirse.... (فإن قيل...), cevap şöyle olur (الجواب:)" şeklinde diyaloglarla gidermeye çalışır. Örnek olması açısından o, veli olan şahsı, dini maslahat üzerinde velilik tasarrufu görülen ve bilfiil velilik tasarrufu bulunmasa da bil kuvve tasarruf sahibi olan şekilde ikiye ayırır. İşte bu noktada akla gelebilecek şu soruyu sorar ve ona gereken cevabı şöyle verir:

Velililik tasarrufu olmayan kimse nasıl veli olur? Denilirse; bunun cevabı şudur: "onun bütün işlerini Allah Teâlâ tasarruf eder. Bu veliler bilkuvve velidir. Onlar iştince hak ile iştir. Görünce hak ile görür. Konuştuğunda hak ile konuşurlar."²⁵ Bu görüşünü de "*...Kulum nafîle ibadetlerle de bana yaklaşır. Nihayet ben onu severim. Bir de onu sevdim mi ben onun, iştinen kulağı, gören gözü olurum. Artık o benimle iştir. Benimle görür*" kutsi hadisle pekiştirir.²⁶

Gümüşhanevî, makamlar/mertebeler konusunu işlerken ilk makama tevbe koyar. Bu öncekilerin takip ettiği bir üslûptur. Dolayısıyla bu tertibe riayet eder. Nitekim Kuşeyri ilk makam olarak tevbe ele alır ve tevbenin; tevbe, inâbe, evbe şeklinde üç kısımdan bahseder.²⁷ Ancak Gümüşhanevî tevbenin, inâbe ve icâbe şeklinde iki kısımdan bahsederek öncekilerden ayrılır.²⁸

O, zaman zaman konuyu anlaşılır hale getirmek için kıyaslamalara gider. Mesela tevbe anlatırken "Bina için arsanın lüzumu ne ise, Allah yolunda yürüyebilmek için tevbe odur. Arsa- sı olmayanın binası, tevbesi olmayanın da hali ve makamı olmaz" der.²⁹ Görüldüğü üzere arsa ile tevbe arasında irtibat kurarak arsa olmadan bina inşa edilemeyeceği gibi, tevbe olmadan da Allah'ın katında makam elde edilemeyeceğine tevbeyi, arsaya benzeterek anlatır.

Bu bağlamda Gümüşhanevî, sık sık kendinden önceki mutasavvıflardan nakiller yapar. Mesela Necmuddin Kübra'nın şeriat, tarikat ve hakikati anlatırken başvurduğu edebî üslûbun gereği olan teşbihli anlatımı, hem *Câmiu'l-Usûl*, hem de *Ruhu'l-Ârifîn* adlı eserinin Muhiddin el-Arabî'ye izafe ettiği zeylinde tekrar edilir. O şöyle der:

Şeriat gemi gibidir. Tarikat deniz gibidir. Hakikat de denizdeki inci gibidir. Kim inci toplamak isterse önce gemiye biner. Sonra denize açılır. Sonra da inciye ulaşır. Bu sıraya uyma-

23 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl*, s. 8.

24 Kotku, Mehmet Zahid, *Tasavvufî Ahlak*, Bahar Yayınevi, İstanbul, 1978, c.1, s. 118-121.

25 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl*, s. 5.

26 İlgili kutsi hadis şöyledir: "*...Kulum nafîle ibadetlerle de bana yaklaşır. Nihayet ben onu severim. Bir de onu sevdim mi ben onun, iştittiği kulağı gördüğü gözü olurum. Artık o benimle iştir. Benimle görür*" Buhârî, Rekaik, 38; İbn Mâce, Fiten, 38.

27 Kuşeyri, *er-Risâle*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 1978, s.189.

28 İnâbe: Allah'ın kula her şeyi yapmaya kâdir olduğu için O'ndan korkma, isticâbe ise, Allah'tan haya etmektir. Bkz. Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl* (çev.: Rahmi Serin), s. 120.

29 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl* (çev.:Rahmi Serin), s. 120.

yan inciye ulaşamaz. Kul için ilk önce arayıp bulması gerekli olan şeraiittir. Buradaki şeraitten maksat gusül, abdest, oruç gibi ibadetler ve Allah ve Resulünün emir ve yasaklarıdır. Tarikat bu emir ve yasaklarda takva üzere bulunma ve bir takım makam ve menzile ulaşarak Allah'a yaklaşma halidir. Hakikat ise maksatlara kavuşma ve Allah'ın nurunu seyretme halidir.³⁰

Gümüşhanevî, önemli gördüğü bazı terkipleri üslûbu gereği tekrar eder. Bu bağlamda "Ey Sâlik", "Ey Sâlik bilmiş ol ki"³¹ gibi ifadelerini sıklıkla tekrar eder. Böylece müritlerini ikaz ederek ve dikkatlerini çekerek, yapılmasını gerekli gördüğü hususlara yönlendirir. Örnek olması açısından o şöyle der:

Ey Sâlik! Dört şey vardır ki sen bunları katiyen ihmal etme. Derhal bu dört şeye uymaya çalış.

1. Hiçbir zaman kâfirlerden dostun, Müminlerden düşmanın olmasın.
2. Dünya sevgisinden kalbini uzak tut.
3. Öleceğini göz önüne getir. Kendini ölmeden önce ölmüş kabul et.
4. Allah Teâlâ'nın birliğine ve Sevgilisinin Peygamberliğine her zaman ve her yerde şahadette bulun.³²

Tasavvuf ve tarikatlarda pek rastlanmayan Allah'ın varlığı, güç ve kudretini aklî ve mantıkî delillere başvurarak sâliklere aktarıp dikkatini çeker. Daha sonra marifetullah, muhabbetullah konularına girer. Mesela sivrisinek ve arının bünyelerini, maharetlerini, görevlerindeki mükemmeliyeti, arıların arasındaki uyum, görev bilinci ve dağılımını, hayranlıkla anlatır. Sonra bunlarda, hayretle seyredilip derin derin düşünülecek şeyler olduğuna dikkat çekerek, "Küçük bir sivrisinek, bir arı sana O'nun kuvvet, kudret ve azameti hakkında ihtiyacımız olan her şeyi verecektir" der.³³ Bu bağlamda o, dikkatleri çekmeye şöyle devam eder: İçinde bulunduğumuz hallerin değişmesi, kalplerimizdeki şeylerin, tavır ve tutumlarımızın farklılaşması, nihayet alemdeki her şey, yaratıcısının varlığını haykıran şahidlerdir."³⁴

Gümüşhanevî, asrında ortaya çıkan, güncel nitelikteki problemlere duyarsız kalmaz. Bunların çözümü ve çözüm yolları için gayret gösterir. Asrında Osmanlı toplumuna girmeye başlayan banka sistemine karşı faizsiz yardımlaşma sandıkları oluşturarak alternatif bir kurumla ortaya çıkar. Bilindiği üzere bu sandıkların gelirlerini de matbaa kurarak³⁵ kütüphaneler açarak yine toplumun faydasına takdim edilmesine öncü olur. O sadece müritleriyle meşgul olan kendi tekkesinden dışarıya çıkmayan birisi olmayıp, toplumsal problemleri takip eden duyarlı bir şahsiyettir.³⁶

Edebî Üslûbun en önemli şekli olan secinin gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde, zorlama olmaksızın, gereksiz fazlalık, gariplik ve yapmacıktan uzak, doğal

30 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl*, s. 60; Gümüşhanevî, *Ruhu'l-Ârifin*, Muhammed Naim Efendi Matbası, İstanbul, 1275, s. 82.

31 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl*, s. 65.

32 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl* (çev.: Rahmi Serin), s. 168.

33 Gümüşhanevî, *Ruhu'l-Ârifin*, 21-22.

34 Gümüşhanevî, *Ruhu'l-Ârifin*, 24.

35 Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin(KS) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâliyye Tarikatı*, s. 66.

36 Asrımızda sık konuşulan milli piyangodan elde edilen parayla hac etme gibi konular o asrında haram parayla hacc edilip edilemeyeceği şeklinde ele alınır. Problemi fikhî delillerden hareketle ve varsa diğer mezheplerin görüşlerini de vererek vuzuha kavuşturan Rahmetullah es-Sindî'nin daha kapsamlı eseri Gümüşhanevî'nin *Câmiu'l-Menâsik* adlı eserinin yanında, neşredilmesi ve başta Müritleri olmak üzere toplumun dikkatine sunulması dikkate değerdir. Haram parayla hac konusu için bkz. Rametullah es-Sindî, *Cemu'l-Menâsik ve Nefyu'n-Nâsik*, (Gümüşhanevî'nin *Câmiu'l-Menâsik* adlı eserinin yanında) Mahmudiye Matbası, İstanbul, 1289, s. 7.

bir şekilde seci'ler bulunmaktadır.³⁷ İfade edelim ki seci', "iki fasılının son harflerinin aynı olmasına ya da benzeşmesine"³⁸ denir.

Özellikle Kur'ân-ı Kerim'in son cüzdeki kısa surelerde bunun bol miktarda örnekleri bulunmaktadır. Dolayısıyla bu durum hattatların bile dikkatini çekmiş, seci' harflerinden gül motifleri bile ortaya çıkarmışlardır. Örnek olması bakımından gülün tomurcuğunu besmeleden, yapraklarını da Nâs suresinin seci' harfi olan "sin"³⁹den, harika hat örnekleri sergilemişlerdir. Bursa ulu camideki gül motifi meşhur olmuş ve pek çok yeni camiye de taklit edilerek taşınmıştır.

Seci' örneklerine Gümüşhanevî'nin *Mecmuatu'l-Ahzab* adlı dua, zikir ve kasidelerden oluşan evrâd niteliğindeki üç ciltlik eserlerinde bol miktarda rastlamaktayız. Zira seci'ler hem kulağa hoş gelmekte, hem de insanda hissî etkiler bırakmakta, ayrıca öğrenmede kolaylık sağlamaktadır. Bu bağlamda Gümüşhanevî'nin adı geçen eserinden secisi (ت) olan aşağıdaki örneğe göz atalım.

(يا قَهَّارُ يا حَكِيمُ نَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ ما خَلَقْتَ. وَنَعُوذُ بِكَ مِنْ ظَلَمَةٍ ما أَدَعَتْ. وَنَعُوذُ بِكَ مِنْ كَيْدِ النَّفُوسِ فِيمَا قَدَرْتَ وَ أَرَدْتَ. وَ نَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ الحُسَّادِ على ما أَنْعَمْتَ).

Yine dua metinlerine ayrı bir edebî güzellik katan tekrarların ve anlamca zıt olan iki şeyi bir ibârede bulundurma sanatı olan tıbak³⁹ üslûbunun örneklerine de rastlamak mümkündür.

(يا غَنِيُّ أَنْتَ الغَنِيُّ وَأنا الفقيرُ مَنْ لِلْفَقيرِ سِوَاكَ. يا عَزِيزُ أَنْتَ العَزِيزُ وَأنا الدَّلِيلُ مَنْ لِلدَّلِيلِ سِوَاكَ. يا قَوِيُّ أَنْتَ القَوِيُّ وَأنا الضَّعِيفُ مَنْ لِلضَّعِيفِ سِوَاكَ. يا قَادِرُ أَنْتَ القَادِرُ وَأنا العاجِزُ مَنْ لِلعاجِزِ سِوَاكَ)⁴⁰

Metindeki fasılalarda (سِوَاكَ) kelimeleri tekrarlanırken, (الغَنِيُّ-الْفَقيرِ), (العَزِيزُ - الدَّلِيلُ), (القَوِيُّ - الضَّعِيفُ), (القَادِرُ- العاجِزُ), (القَوِيُّ - الضَّعِيفُ) kelimeleri arasında tıbak/tezat örnekleri bulunmaktadır.

Üç ciltten oluşan *Mecmuatu'l-Ahzab* isimli eserinde bütün tarikatlar ait evrâd yer almakla birlikte I. cildinde Şazeli II. cildinde Nakşibendî ve III. cildinde Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin ahzâbına ağırlık verir.⁴¹ Bazı hiziblerin bir usûl ve adab gereğince okunması lazım geldiğine işaret edilir. Bazı kelime ve isimleri belirli sayıda tekrarı, bazı cümlelerin okunurken sesin kısılması, hüznü bir şekilde okunmasının istenmesi bu kitabın ayrı bir üslûbudur. Ancak kitabın üç cilt ve hacimli olması dolayısıyla daha sonra müellif tarafından tek cilt halinde muhtasar hale getirilmiştir. Bu ihtiyacı, aynı ekolün son dönem temsilcilerinden Mehmet Zahit Koku da fark edip *Evrâd-ı Şerif ve Meâli* adlı dua mecmuasının girişinde "...Gümüşhanevî Hazretlerinin tertip ettiği ve iki bin sayfayı tutan üç kitaptan ve diğer bazı eserlerden istifade ile bu dua kitabını istifadenize arz ederim"⁴² şeklindeki ifadesi, eserin üç cilt halinde kapsamlı olduğunu ve istifade açısından zor olduğunu göstermektedir.

37 Geniş bilgi için bkz. Kazan Ramazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, s. 311-319.

38 *el-Curcânî, et-Tarîfât*, Mektebetu'l-Lubnân, Beyrut, 1985, s. 123; Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, (Haz. Turgut Karabey, Mehmet Atalay), Akçağ, Ankara, 2000, s. 116.

39 *el-Curcânî, et-Tarîfât*, s. 63; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 380; Tahiru'l-Mevlevî, *Edebîyât Lügatı*, Enderun, İstanbul, 1973, s. 175.

40 Gümüşhanevî, *Mecmuatu'l-Ahzâb*, byy. 1298, II, 163. Diğer bir örneği için ayrıca bkz. age, c.2, s. 3.

41 Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin(KS) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, s. 91.

42 Mehmed Zahid Koku, *Evrâd-ı Şerif ve Meâli*, Sehâ Neşriyât, İstanbul, 2000, s. 7.

Sonuç

Üslûp, yazarın fikir, duygu ve düşüncelerini kendine ait kişisel anlatış biçimidir. Üslûbun, *açıklık, tabiiîlik, Ahenk gibi..* özellikleri bulunmakta birlikte, Belâgatçiler arasında *ilmî, edebî ve hitabet* olarak üç kısmı bulunmaktadır.

Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî de telif ettiği eserlerinde, öğüt ve sohbetlerinde kendine ait değişik üslûp şekillerine ve çeşitlerine başvurmuştur.

Hadis edebiyatının tasnife dayalı eserleri arasında yer alan *Râmûzu'l-Ehâdis* adlı eserinde, râvi zincirini hafzederek alfabetik bir tertiple, başvurduğu kaynakları harflerle remzedip, ilk râvi ile yetinmesi Gümüşhanevî'nin metodolojiye önem verdiğini göstermektedir. İnsanları, uzun hadis sened zincirleri yerine, daha çok hıfzı kolay, faydası genel ve bereketi kapsamlı hadis metinleriyle buluşturması, onun esas hedefidir diyebiliriz.

O, ilmî üslûbun gereği olarak önemli gördüğü konuları, akılda kalıcı olması için sayılara başvurarak tasnif edip takdim etmiştir. Bu ise öğrenmede kolaylık ve bilginin kalıcı olmasını sağlayan ve müellifi de tekdüzelikten kurtaran önemli bir üslûp özelliğidir.

Yine tasavvuf ve tarikatlarda pek rastlanmayan bir şekilde önce Allah'ın varlığı, güç ve kudretini aklî ve mantikî delillere başvurarak ele alır. Böylece başta sâlikleri her türlü tereddütten uzaklaştırdıktan sonra, marifetullah, muhabbetullah konularına girer. Bunu ise ilmî üslûbun gereklerine uyarak yapar.

Gümüşhanevî sadece müritleriyle meşgul olan, kendi tekkesinden dışarıya çıkmayan birisi olmayıp, toplumsal problemleri takip eden, çareler üreten duyarlı bir şahsiyettir.

O, önemli gördüğü bazı terkipleri üslûbu gereği tekrar eder. Bu bağlamda "Ey Sâlik", "Ey Sâlik bilmiş ol ki" gibi ifadelerle sıklıkla başvurur. Böylece müritlerinin ve okuyucusunun dikkatlerini çekerek önemli gördüğü hususlara onları yönlendirir.

Gümüşhanevî, kendinden önceki mutasavvıflardan önemli gördüğü konularda nakiller yapar. Mesela Necmuddin Kübra'nın şeriat, tarikat ve hakikati anlatırken başvurduğu edebî üslûbun gereği olan teşbihli anlatımını *Câmiu'l-Usûl* eserinde nakleder. Necmuddin Kübra'ya göre şeriat gemi, tarikat deniz, hakikat ise denizdeki inci gibidir.

Yine başta *Mecmuatu'l-Ahzab* adlı eseri olmak üzere, metne hem lafzen hem de manen ayrı bir edebî güzellik katan teşbih, secî, tekrar gibi üslûplara da başvurur.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, (Haz. Turgut Karabey, Mehmet Atalay), Akçağ, Ankara, 2000.
- Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Levâmiu'l-Ukûl*, Mektebetu's-Sanâyi, İstanbul, 1202.
- _____, *Râmûzu'l-Ehâdis*, Pamuk Yayınları, İstanbul, 1400 h.
- _____, *Câmiu'l-Usûl*, Matbaatu'l-Vehbiyye, byy., 1294 h..
- _____, *Câmiu'l-Usûl* (çev.: Rahmi Serin), Pamuk Yayınları, İstanbul, 1977.
- _____, *Ruhu'l-Ârifîn*, Muhammed Naim Efendi Matbaası, İstanbul, 1275.
- _____, *Mecmûatu'l-Ahzâb*, byy. 1298.
- Akalın, Sami, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Varlık Yay. İst. 1980.
- Ali Cârîm ve Mustafa Emîn, *el-Belâgatu'l-Vâziha*, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1959.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-Luğati ve Sihâhu'l-Arabî*, (tah: Ahmed Abdulfafur) Dâru'l-İlmi ve'l- Melâyîn, Beyrut, 1984.
- el-Curcânî, *et-Tarîfât*, Mektebetu'l-Lubnân, Beyrut, 1985.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, MÜ. İlahiyat Fak. Vakfı Yay, İstanbul, 1989.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Kulliyât Mu'cem fi'l-Mustalahâti ve'l-furûki'l-Luğaviyye*, Muesesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Medresetu'r-Risâle, Beyrut, 1987.
- Gündüz, İrfan, Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin(KS) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984.
- el-Hâşîmi, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- Kabaklı, Ahmet *Türk Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay, İst., 1994.
- Kantemir, Enise, *Yazılı ve Sözlü Anlatım*, Engin Yayınevi, Ankara, 1997.
- Kazan Ramazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, Nobel Yay., Ankara, 2013.
- _____, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, Nobel Yay., Ankara, 2012.
- Kotku, Mehmet Zahid, *Tasavvufî Ahlak*, Bahar Yayınevi, İstanbul, 1978.
- _____, *Evrâd-ı Şerif ve Meâli*, Sehâ Neşriyât, İstanbul, 2000.
- Kuşeyrî, *er-Risâle*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 1978.
- Mecdî Vehbe, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Arabîyye fi'l-Luğati ve'l-Edeb*, Mektebetu Lubnan, Beyrut, 1979.
- Muhammed Abdulmun'im Hafâcî ve Arkadaşları, *el-Uslûbiyyetu ve'l-Beyânu'l-Arabî*, ed-Dâru'l-Mısıriyye, Kahire, 1992.
- Rametullah es-Sindî, *Cemu'l-Menâsik ve Nefyu'n-Nâsik*, (Gümüşhanevî'nin Câmiu'l-Menâsik adlı eserinin yanında) Mahmudiye Matbası, İstanbul, 1289.
- Solakoğlu, M. C., *Gümüşhaneli Ahmed Ziyaüddin*, (Feridüddin Atar, *Tezkiretu'l-Evliyâ* (haz. Mehmet Zahit Koktu), Bahar Yayınevi, İstanbul, 1980) adlı eserin içinde.
- Tahiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, Enderun, İstanbul, 1973.
- Yeşil Mahmut, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, TDV. Yayınları, Ankara, 2001.
- Yetiş, Kazım, *Tâlim-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyatı sahasında Getirdiği Yenilikler*, Atatürk Kültür Merkezi Yay. Ankara, 1996.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmîl-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1943.

İrşad Metodu Olarak Mektup Üslubu ve Gümüşhanevî'nin Mektubu

Muharrem ÇAKMAK*

Özet

Tasavvuf geleneğinde, temeli Hz. Peygamber'in dini tebliğ maksatlı gönderdiği mektuplara uzanan, "irşad metodu olarak mektup üslûbunun" mutasavvıflar tarafından kullanıldığı ve mektubât külliyyatının tasavvuf literatürü içerisinde önemli bir yer tuttuğu muhakkaktır. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Mısır'da bulunduğu sırada halifesi Hasan Hilmi Efendi'ye hitaben irşad muhtevalı bir mektup kaleme almıştır. Gümüşhanevî, Hilmi Efendi'ye hitaben O'nun şahsında müridlerine yazdığı mektubunda¹, "*mektuplaşmak, yarı kavuşmak demektir*" sözüne atıfta bulunarak mektuplaşmanın sayılamayacak kadar çok maddi ve manevi faydasının bulunduğu vurgu yapar.²

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, mektubunda şeriat-tarikat ilişkisine değinmekte ve her birinde on makam olmak üzere şeriat, tarikat, hakikat ve marifette bulunan makamları izah etmektedir. Biz, bu tebliğimizde başlık olarak "İrşad Metodu Olarak Mektup Üslûbu ve Gümüşhanevî'nin Mektubu"nu seçtik.

Giriş

Kaynaklarda nakledildiğine göre Gümüşhanevî'nin Mısır'a iki seyahati olmuştur ve iki seyahati de hac seyahati ile birlikte gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi, 1280/1863 yılında hacca gitmek üzere kendisine tahsis edilen özel bir gemi ile İstanbul'dan Hicaz'a olan seyahatleridir. Yol boyunca, hatm-i hâce ve sohbetlerin icra edildiği, cemaatla namazların kılındığı bu yolculuğun ilk durağı İskenderiye olmuş ve Gümüşhanevî, burada on üç gün kalmış, evliya ve enbiya kabirlerine ziyaretlerde bulunmuştur. Buradan Mısır'a geçen ve Kahire'de yirmi dokuz ya da otuz gün³ kalan Gümüşhanevî'nin, başta Ahmed el-Bedevisi olmak üzere, çevrede bulunan meşayih türbelerini ziyaret ettiği ve bazı tarikat ileri gelenleri ile görüştüğü nakledilmektedir.⁴

Gümüşhanevî'nin Mısır'a ikinci seyahati ise, yerine halifelerinden Kastamonu'lu Hasan Hilmi Efendi'yi vekil bırakarak, ailesiyle birlikte, hac niyetiyle yola çıktığı 1877 yılında vuku bulmuştur ki, çalışma konumuza esas olan mektubunu, hac sonrası geldiği Mısır'da bulunduğu sırada yazmış olması muhtemeldir. Beraberinde, Lüleburgazlı Mehmed Eşref Efendi, Safranbolu'lu İsmail Necati Efendi gibi müridleriyle hac yolculuğuna çıktığı bildirilen Gümüşhanevî'nin, Mekke ve Medine'de birçok kişi ile görüştüğü, buralarda bazı kişilere hadis okuttuğu, bazılarına da tarikat telkini yaptığı rivayet edilmektedir.⁵ Hac dönüşü Mısır'a uğrayan ve

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi

1 "Bu mektubun elimizde bulunan nüshası, 27 Şevval 1327/ 11 Kasım 1909 tarihinde Tekirdağlı Mustafa Fevzi Efendi Tarafından Yarımca İmam Nâifi'ye gönderilen nüshanın fotokopisidir. (Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı-Eserleri- Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, İstanbul 1984, s. 96.)

2 Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Mektup*, sad.: Rahmi Serin, İstanbul tsz., s. 8.

3 Serin, Rahmi, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hal Tercümesi" (Câmiu'l-Usûl başında), *Camîu'l-Usûl*, ter.: Rahmi Serin, İst. 1981, s. 20.

4 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 70-71.

5 Gündüz, İrfan, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri, *Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat İst. 1992, s. 17; Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 72; Serin, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hal Tercümesi", s. 21.

burada üç yıldan fazla kalan Gümüşhanevî'nin, Seyyid Ahmed el-Bedevisî'nin Tanta'daki kabri ve dergahını ziyaret ettiği, Tanta, Kâhire, Câmî'u'l- Ezher ve Hz. Hüseyin Cami'lerinde Râmuz okuttuğu nakledilmektedir.⁶

1. İrşad Metodu Olarak Mektup Üslubu

Bilindiği üzere Hz. Peygamber, başta Bizans ve Sasani imparatorluğu olmak üzere dönemin diğer yönetimleri ile komşu devletlerin hükümdarlarına, kabile reislerine ve halklarına İslam'a davet için mektuplar yazdırmış ve onlara elçiler göndermiştir.⁷ Hz. Peygamber'in varisleri olan âlimler de muhataplarını bir konuda bilgilendirmek ve nasihatlerini iletmek için mektub ve risaleler yazmışlardır. Bu türden risalelerin derlenmesiyle de önemli eserler ortaya çıkmıştır. Mektuplardan meydana getirilen bu eserlerin takip edenler üzerinde müspet etkileri inkâr edilemez.⁸ Mektup/risale yazma geleneğine baktığımız zaman, bunlardan Hasan-ı Basrî'nin Halife Abdülmelik'e gönderdiği mektup örneğinde olduğu gibi sultan ya da devlet adamlarına yazılan mektupların yanı sıra İmam-ı Rabbânî'nin Mektubât'ında olduğu gibi çok geniş muhtevaya sahip olanları da vardır.

Bunlardan bazılarını burada zikredecek olursak; Hasan-ı Basrî'nin tevhid ve kader hakkında Halife Abdülmelik'e gönderdiği mektubu⁹, Abdülkadir Geylânî'nin Risaleleri¹⁰, İmam-ı Gazalî'nin "el-Munkizu Mine'd-Dalâl"¹¹ ve "Eyyühe'l-Veled"¹², İmam-ı Rabbânî'nin Mektubâtı¹³ ile Mevlana'nın Mektubât'ını¹⁴ bu türden eserler olarak sayabiliriz.

Tasavvuf geleneğinde "mektûbât" denilince şüphesiz ilk akla gelen eser ise İmam-ı Rabbânî'nin Mektubât'ıdır. Arapça olan birkaç mektup hariç Farsça kaleme alınan ve sorulan sorulara cevaplar mahiyetinde olan mektuplar, o dönem Hindistan bölgesi İslam dünyasının iç bünyesini ve ona ait problemleri yansıtmaları açısından da, birinci el kaynak durumundadır.¹⁵ İmam Rabbani, yaşadığı çağın sıkıntılarına duyarsız kalamamış, ömrünün büyük bir kısmını mücadeleler içerisinde geçirmiştir. Mektuplarında, namaz, oruç, zekat, gibi İslam'ın temel ibadetlerinden mürid adabına kadar her şeyi konu edinmiş ve dönemin mücadelesi açısından İslam'ın çıkarlarını gözetmeyi ve o uğurda mücadeleyi öne çıkaran bir tutum içinde olmuştur.¹⁶ Bu kısa girişten sonra, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin mektubundan bahsedecek olursak, Gümüşhanevî'nin mektubu, O'nun tasavvufi görüşlerini icmalen ihtiva eden müridlerin uymalarında hassasiyet göstermelerini istediği tavsiyelerinden ibarettir.ve mektubunda her birinde on makam olmak üzere şeriat, tarikat, hakikat ve marifette bulunan makamları izah etmektedir. O'nun müridlerin istifadesi ve onları irşad maksadıyla kaleme aldığı mektubu, müridler arasında çoğaltılarak okunagelmıştır.¹⁷

6 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 72-73; Serin, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hal Tercümesi", s. 21.

7 Göksoy, İsmail Hakkı, "Hz. Peygamber'in Hükümdarlara Gönderdiği Davet Mektupları ve Önemi", *S.D.Ü. İlah. Fak. Yay. Bilimsel Toplantılar No:2*, Isparta 1999, s. 119.

8 Akkuş, Mehmet, *Mektubât-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 1996 Malatya.

9 Bkz. Ritter, H., "Hasan-ı Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik bin Mervan'a Mektubu", çev: Lütü Doğan, Yaşar Kutluay, *AÜF*, c. III-IV, Ankara 1954

10 Bkz. Abdülkadir Geylânî, *Risaleler*, haz.: Dilaver Güner, İstanbul 2007. (Mektupların kime ve hangi tarihte yazıldığı belli değildir. Muhtevası tamamıyla yüksek seviyeden tasavvufi konulardır. Konular, istiâre, mecaz, teşbih gibi edebî sanatlar kullanılmak suretiyle, kelimenin tam anlamıyla "âyetler okuması" şeklinde işlenmiştir. (Abdülkadir Geylânî, *Risaleler*, Haz: Dilaver Güner, İstanbul 2007, s.18.)

11 Bkz. Gazalî, *el-Munkizu Mine'd-Dalâl*, çev.: Salih Uçan, İstanbul 2012, s.95-96.

12 Bkz. Gazalî, *Eyyühe'l-Veled*, (Mecmûatu Resâil içinde), Beyrut 1994, c. 3, s. 101.

13 Bkz. İmam-ı Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî*, çev.: Abdülkadir Akçiçek, İst. 1977.

14 Bkz., Mevlânâ, Celaleddin, *Mektubât*, çev. ve haz.: Abdülbaki Gölpinarlı, İstanbul 1963.

15 Cebecioğlu, Ethem, "İmam-ı Rabbânî ve Mektubâtı", *AÜF*, c. XXXV, s.221.

16 Çağfer Karadaş, "İmam Rabbani ve İtikadi Görüşleri" *Uludağ Üni. İlah. Fak. Der. Sayı: 9*, Cilt: 9, 2000, s. 340-341.

17 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, s. 94-96.

2. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Mektubu

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Mısır'da bulunduğu sırada halifesi Hasan Hilmi Efendi'ye: “*Asil, güzel huylu ve saygıdeğer efendi hazretleri*” hitabıyla onun şahsında müridlerine hitaben yazdığı mektubunda, “mektuplaşmak, yarı kavuşmak demektir (el-mürâsele nisfu'l-muvâsele)”, deyimine atıfta bulunarak mektuplaşmanın sayılamayacak kadar çok maddi ve manevi faydasının bulunduğu vurgu yapar.¹⁸

Mektubunda Kur'an-ı Kerim hatmi ve hatm-i hâcegan cemiyetlerine katılım üzerinde duran Gümüşhanevî, maksada erişmek ve Allah'a vasıl olmak için ilim ve irfan tasil etmek gerektiğini söyler ve vuslata ermek için irfan tahsil etmekten başka yol olmadığını vurgular. O'na göre irfan mertebesinin ilerisi uçsuz bucaksız bir ummandır. O denize dalanlar, gördükleri ve yaşadıklarından dolayı hayrete düşerler. Bu irfan yolculuğunda tehlikeye düşmeden yol alabilmek rehber olan mürşidin rızasını bulmak ve himmetini kazanmak suretiyle müridin tam olarak mürşide teslim olmasına bağlıdır. Bunun yolu da şeriatın ayrılmamak ve tarikat edeblerini öğrenerek adaba uymayan hallerden sakınmakla mümkündür.¹⁹

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, mektubunda şeriat-tarikat ilişkisine değinir. “Hikmet ve marifet pınarlarında yıkanan kardeşlerimin ilahi tecellilere mazhar olmaları için şeriat kapısından girip tarikat, hakikat ve marifet makamlarında bulunan makamları kısaca yazıp sunmayı uygun buldum”²⁰ diyen Gümüşhanevî, mektubunda her birinde on makam olmak üzere şeriat, tarikat, hakikat ve marifette bulunan makamları izah etmektedir.

Şeriatta Bulunan Makamlar

Gümüşhanevî, şeriat, tarikat ve tasavvufu birbirinden ayrı ve müstakil olarak telakki etmemiş, biri diğerini tamamlayan unsurlar olarak görmüştür. Şeriat, tarikat ve tasavvuf merdiven basamakları gibidir ve son basamak olan tasavvuf, “marifet” ve “hakikat” kavramlarıyla ifade edilmiştir.²¹ Gümüşhanevî'ye göre hakikat, tarikatın tarikat da şeriatin neticesidir. Şeriat kapısından girip tarikat, hakikat ve marifet makamlarına doğru seyahat olarak görülen irfan yolculuğunda Gümüşhanevî, önce şeriatte olan makamları beyan eder ve tabii olarak şeriat kapısından giriş tevhidin kabul ve ikrarı iledir ve önce onu zikreder. Daha sonra ise taharet, ibadet, helal-haram gibi dini hususlara yer verir.²²

1. Şüphe, inkâr ve taklitten uzaklaşarak yüce Allah'ın varlık ve birliğine, peygamber (sav)'e inanmak ve itikad etmek.
2. Kur'an ve hadislerde bildirilen vacip ve sünnetlere uymak ve ehl-i sünnete tabi olmak.
3. Abdest ve gusül ile bedeni temiz bulundurmak.
4. Namaz, oruç, hac, zekat, kurban gibi din hizmetlerini edebine uygun olarak yerine getirmek.
5. Helalden kazanıp helal olanları yemeye gayret etmek. Sahip olduğu şeylerden ihtiyaç sahiplerini de faydalandırmak.
6. Haram olan şeylerden sakınmak; nikaha önem vermek.
7. Küfürden, bidatten ve her türlü sapıklıktan korunmak; amel, ahlâk ve itikadda ehl-i sünnet yolunda olmak.

18 Gümüşhanevî, *Mektup*, s. 8.

19 Gümüşhanevî, *Mektup*, s. 8-10.

20 Gümüşhanevî, *Mektup*, s. 10.

21 Türer, Osman, “Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî'nin Şeriat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı”, *Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat İst. 1992, s. 73-74.

22 Gümüşhanevî, *Mektup*, s. 10-11.

8. İnsan olsun hayvan olsun bütün canlılara merhametli olmak, zulmetmemek ve yardımda bulunmak.
9. Yemede, içmede ve giyimde helal olanları alıp, haramlardan kaçınmak.
10. Emaneti, devlet ve vakıf mallarını korumak; Allah'ın emrettiklerini yapmak ve yasaklarından kaçınmak.

Gümüşhanevî, dinin gereği olan şeyleri şeriatin makamları olarak bu şekilde sıraladıktan sonra tarikatta bulunan makamlara yer verir.

Tarikatta Bulunan Makamlar

Tasavvuf düşüncesine göre insan, şeriatle zahiri davranışlarını, tarikatla kalbî duygu ve düşüncelerini, tasavvufla da ruhunu ve sırrını Allah'ın rızasına uygun hale getirir.²³ Gümüşhanevî, "hakikat, tarikatın tarikat da şeriatin neticesidir", der. O'na göre, şeriat safileşince, yani takva üzere hareket edip ruhsatla amelî terk edince kul, azimet yoluna girer. İşte tarikat bu azimet yoludur. Burada "ruhsat" kelimesiyle kastedilen, şeriatin mubah gördüğü şeyler olduğunu ifade eden Gümüşhanevî, "*Fakat*", der, "(mubahları işlemek) *takva ehli için zühd ve tevekkül derecesinden aşağı düşmektir. Bazı tasavvuf ehline göre ruhsatla amel etmek, yalnız zühd ve tevekkül derecesinden değil, şeriat, tarikat ve hakikatten de aşağı düşürür.*" Yine Gümüşhanevî, "şeriate muhalif olan tarikat, delalettir, felakettir ve hatta küfürdür", der.²⁴ Şeriat kapısından tevhid ile, tarikat kapısından ise tevbe ile girilir. Gümüşhanevî, bu bölümde tevbe ile başlayan tarikat kapısından girişin gereklerinden ve tarikatın adabından bahseder.²⁵

1. Tevbe ve inabe ile kâmil bir şeyhe bağlanarak ona teslim olup emir ve tavsiyelerini yerine getirmek.
2. Müridlik ve şeyhliğin şartlarını öğrenip ona uygun davranmak; itirazcı olmamak; sohbette devam edip hizmette kusur etmemeye gayret etmek.
3. Korku ve ümit arasında bulunmak; sadakat, ihlas ve tevekkül ehli olmak; verdiği sözü yerine getirmede azim ve irade sahibi olmak.
4. Gurur verici (böbürlenmeye sevkeden) süsleri bırakmak ve temizliğe çok önem vermek.
5. Tefekkür ile vukuf-u kalbi, zikir-i dâimî ve rabıtaya devam etmek ve bu hususlarda titizlik göstermek.
6. Ahlakı güzelleştirmek, nefis ve şehveti kıracak şeylere önem vermek, çok ibadet ve taat ile Allah'a yaklaşmaya çalışmak.
7. Rahat ve huzuru terk edip seyrü sülûk yapmak ve uzlet ehli olmak. Zararlı / faydasız kalabalıklardan uzak durmak.
8. Nefis ve şeytandan Allah'a sığınmak. Dünya hırsı ve nefsi azdırıcı şeyleri terketmek.
9. Tevazu sahibi olmak; şükür ve kanaat ehli bir kul olmaya gayret etmek.
10. Murâkabe sahibi olmak, Allah'ı ve rızasını her şeyden çok düşünmek. Nefsi hesaba çekmek ve davranışları kontrol altında bulundurmak.

Gümüşhanevî'ye göre, tarikat ve tasavvuftan gaye, tevhîd-i vücûdînin sırlarına ermektir. Bunun gerçekleşmesi de, çokça ibadet ve taatta bulunmaya, şeytan ve onun sevdirdikleri şey-

23 Türer, agm., s. 77.

24 Gümüşhanevî, *Camîu'l-Usûl*, ter.: Rahmi Serin, İst. 1981, s. 267.

25 Gümüşhanevî, *Mektup*, s. 12-13.

lerle mücadele etmeye ve onlarla ilgili şeyleri terk etmeye, zikir ve tefekküre devam etmeye, gerçek sevgili olan Allah'a ve O'nun sevdiklerine aşk ve muhabbetle yönelmeye bağlıdır.²⁶

Hakikatte Bulunan Makamlar

Gümüşhanevî'ye göre, hakikat, tarikatin tarikat da şeriatin neticesi olması hasebiyle tarikate ait usûl ve kaideler yerine getirilince hakikatin sırları meydana gelir.²⁷ O, hakikati, kalbde meydana gelen gaybe ait mânâ ve o mânânın anlaşılabilen durumu olarak ifade eder. Bu "anlaşılabilen durum" ise, sâlikin hakikat derecesine ermekle, ihsanda ve ibadette yüceliğe ermesi²⁸, yani ibadetlerinde, davranışlarında Allah ile beraber olduğunun şuurunda olmasıdır.

Hakikat, Allah'ın "hakîm" isminin tecellisinin neticesidir. Allah'ın hakîm olması, her şeyi en iyi şekilde bilmesi, belli sebepler çerçevesinde olması gereken şeyleri, olması gereken zamanda, olması gerektiği şekilde tam ve eksiksiz olarak mükemmel bir şekilde yaratmasıdır.²⁹ Gümüşhanevî, mektubun bu bölümünde, tasavvufun hâl ve makamlarından, kalbin latifelerinden, ilahî isim, fiil ve sıfatların tecellisindeki hakikatleri idrakten bahseder.³⁰

1. Fena fillah, bakâ billah, vahdet-i vücud ve vahdet-i şuhud ve keşifler. Bu makamlar ve derecelerde seyretmek.
2. Vukufklar (vukuf-i kalbî vukuf-i adedi gibi), latifeler, nefiy ve isbat, istiğfar. Kalbi yüce Allah'ı misafir edecek şekilde temiz tutma ve O'nun zikriyle cilalama. (velâyet-i suğrâ)
3. İlahî isim ve sıfatların tecellileri, gönül gözü ile görme. (velâyet-i kübrâ)
4. Tecelliyât-ı zât (Allah'ın zât varlığı), (Hakk'ın Hak için tecellisi), vücud hakikati, haşyet, recâ, kabz ve bast halleri, şükür, edeb ve teslim. (Bunu da "velâyet-i ulyâ" olarak ifade eder.)
5. Nübüvvet ve hakikat kemalâtı, zühd ve takvada kemâl derecesi, ahlakta mükemmellik, yakîn ilmi.
6. Risâlet ve hakikat kemalâtı, temkin, ilim (ledün ilmi), gurb (gurbiyyet) (Yüce Allah'a en yakın olma hali), irade, meşîet (ilahî yetki), sarhoşluk hali, (kendinden geçme hali).
7. Kemâl ve hakikat-ı muhabbet, fütüvvet (fedakârlık, feragat, mertlik, insanlık), mürüvvet, hicap (perdelenme), murakabe, teveccüh ve tezekkür.
8. Zât tecellisi, tevekkül, rıza, küllî nefis, menziller ve dua.
9. İlahî hakikatler, Kâbe hakikati (gönül kâbesi), Kur'an hakikati, vuslat ve mabûdiyet dairesi.
10. Hakâik-i enbiya (peygamberler hakikati), iman hakikati, Rûh-i a'zam sırrı, zata mahsus muhabbet dairesi.

Marifette Bulunan Makamlar

Gümüşhanevî, burada ise ilahî isimler, makam ve hâllerin marifeti gibi ilahî tecellilerdeki hakikatleri idrakten hâsil olan irfani bilgi marifete yer verir ve bu makamların geniş izahının "Câmiu'l-Usûl" adlı eserde geniş olarak açıklandığını söyler ve bu esere müracaat edilmesini ister.³¹

26 Türer, agm., s. 79.

27 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl*, s. 267.

28 Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usûl*, s. 239.

29 Uludağ, Süleyman, *Dört Kapı Kırk Eşik İslam Toplumlarında Sûfî Gelenek ve Tipleri*, İstanbul 2010, s. 88.

30 Gümüşhanevî, *Mektup*, s. 13-15.

31 Gümüşhanevî, *Mektup*, s. 15-17.

1. Hakikatlerin ve makamların bilinmesi: letaif-i aşere (on latife), tasavvufun kısımları, uyanıklık hali, zikir, i'tisam (günah ve her türlü masiyetten sakınmak).
2. Riyazi maarif (matematiksel irfan), sima' (ilahi seslere nailiyet), hüzn (Allah için keder), havf, (yalnız Allah'tan korkmak)
3. Hürriyet irfanı, gerçek ihlas, tehzib (Allah'dan başka fazlalık ne varsa hepsini kalpten çıkarıp atma hali), istikamet (yüce Allah'a dosdoğru olarak kulluk hizmetinde bulunma), tevekkül (yanız Allah'a güvenip O'na dayanma hali).
4. Tevazuda marifet; fütüvvet, azim ve iradede marifet, edep ve yakînin marifeti.
5. Hikmette marifet, basirette ve firâsette marifet, ta'zimde, ilhamda, sekinet ve himayede marifet halini yaşamak.
6. Şimşek marifetleri, görüş keskinliğinde marifet, zaman sırrında marifet. Sefa ve neşvede marifet.
7. Hayat marifetleri, kabz ve bast marifetleri, sarhoşluk hali marifeti, mahv (yok olma, Hakk'ta sır olma marifeti), kavuşma ve ayrılma marifetleri.
8. Hallerin (değişkenliklerin) marifeti, A'yân-ı Sabite (eşyanın Allah katındaki şekilleri marifeti), Â'nın marifeti (cazibe, anlatılması imkansız haz, aşk).
9. Sidre-i Müntheha marifeti, Arş-ı A'zam marifeti, Rab'lık sırrı marifeti, mücmel şühud ve tasdik marifeti. ,
10. İsm-i A'zam marifetleri, Yakaza-i Kübrâ (büyük uyanıklık) ve fetihler marifeti, kabiliyet marifeti.

“Buraya kadar sıralanan ve kısaca arzedilmiş bulunan makamların miktarı kırka ulaşmaktadır. Bu makamların geniş açıklamaları tarafımızdan telif edilen “Camiul Usûl” adlı eserde geniş olarak açıklanmıştır. İsteyen bu eserimize müracaat etmelidir”³², diyen Gümüşhanevî daha sonra ise, buraya kadar zikrettiği makamları şu dört maddede özetlemektedir:

1. Şeriatin amacı, her türlü felaket ve cehennem azabından kurtulup cennetin yüce makamlarına erişmektir.
2. Tarikatın amacı, kalbi ve düşünceyi her türlü fenalıktan temizlemektir.
3. Hakikatin amacı, kâmil, dürüst ve güvenilir insan olmak, hakiki insan olmaktır.
4. Marifetin amacı ise, sıkıntı ve kederi kalpten uzaklaştırıp kalbi, Allah sevgisinden başka her şeye kapalı tutmaktır.

Şeriat, tarikat, hakikat ve marifetin makamlarını dört maddede özetledikten sonra mektubunda mü'minin özelliklerine değinen Gümüşhanevî'ye göre, mü'min, güzel hasletlere sahiptir ve hayırlı öğütlerini kimseden esirgemeyip herkesi uyarmaya çalışır. Allah yolunda olanlar, din kardeşlerini İslam'a bağlanmaya teşvik eder, ayıplardan, eksiklerden ve günahlardan sakınıp sakındırırlar. İlahi emirlerin yerine getirilmesine, yasaklardan kaçınılmasına son derece gayret gösterirler.³³

Gümüşhanevî, mektubun kalan kısmında ise dinde yasaklanan ve haram kılınan şeylerin izahı ile büyük ve küçük günahlara yer verir³⁴ ve burada gösterilen büyük ve küçük günahların *“Necatü'l-Kebir”* adlı kitapta daha geniş bir şekilde ele alındığını söyler.³⁵

32 Gümüşhanevî, *Mektup*, s. 17.

33 Gümüşhanevî, *Mektup*, s. 17.

34 Gümüşhanevî, *Mektup*, s. 17-34.

35 Gümüşhanevî, *Mektup*, s. 33.

Gümüşhanevî, mektubu bitirirken yine bazı hususlara vurgu yapar ve hatırlatmalarda bulunur. O'na göre: “Şer’an ve hükmen yasak ve haram olan şeylerden sakınmamak küçük günahlar grubuna *girmektedir*. Yüce Allah’ın emirlerine uymak, şeriat hükümlerine göre hareket etmek ve Allah Rasulü’nün gösterdiği yoldan gitmek, dünya ve ahirette her türlü elem, keder, fakirlik, yoksulluk, iflas, her çeşit hastalık ve *felaketlerden kurtulmaya vesiledir*. *Din kardeşlerimizin, dünya ve ahirette mutluluğa ermesi için, açıklanan büyük ve küçük günahlardan sakınmaları ve hatta kaçınmaları, kulluk hizmetinde kusur etmemeye çalışmaları ve bu İslam ahlakı olduğu için hizmet ve dikkatte hassas olacaklara Yüce Allah’ın her zaman yardımcı olacağı hadis-i şeriflerle delillendirilmiştir.*”³⁶ Son olarak ta, “Yüceler yücesi Allah, öyle kimselerin emeğini boşa çıkarmasın. Her türlü ihsan ve ikramıyla ilahî tevkifine ve lütuflarına erdirdin ...” duasıyla risaleyi bitirir.

Sonuç

Tasavvuf düşüncesine göre insan, şeriatle zahiri davranışlarını tarikatla kalbi duygu, düşünce ve muamelelerini, “tasavvuf’la da ruhunu ve sırrını Allah’ın rızasına uygun hale getirir. Böylece insan her yönden kemale ererek, nefis, dünya ve mâsivâ bağlarından kurtulup, “insan-ı kamil” vasfı kazanır.³⁷ Gümüşhanevî, şeriat, tarikat, hakikat ve marifeti müminin hayatında vazgeçilmez esaslar olarak görmektedir. Büyük Mürşid Necmeddin-i Kübra’dan şöyle bir nakilde bulunur:

Şeriat gemiye, tarikat denize, hakikat da denizdeki inciye benzer. Kim inci toplamak isterse önce gemiye biner, sonra denize açılır, daha sonra da gayesi olan inciye bulur ve toplar. Bulup toplamak ise marifet işidir. Bu tertip üzere aramaya çıkmayan kimse, aradığı inciye bulamaz.³⁸

36 Gümüşhanevî, *Mektup*, s. 33-34.

37 Türer, agm., s. 77.

38 Serin, Rahmi, “Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî’nin Câmiu’l-Usûl’ünde İrşad ve Eğitim metodu” *Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat İst. 1992, s. 106.

Kaynakça

Akkuş, Mehmet, *Mektubât-ı Hulûs-i Dârendevî*, 1996 Malatya.

Cebecioğlu, Ethem, "İmam-ı Rabbanî ve Mektubâtı", *AÜİF*, c. XXXV.

Gazâlî, bu Hâmid, *Eyyühe'l-Veled*, (Mecmûatu Resâil içinde), Beyrut 1994.

_____, *el-Munkizu Mine'd-Dalâl*, çev.: Salih Uçan, İstanbul 2012.

Geylânî, Abdülkadir, *Risaleler*, haz.: Dilaver Gürer, İstanbul 2007.

Göksoy, İsmail Hakkı, "Hz. Peygamber'in Hükümdarlara Gönderdiği Davet Mektupları ve Önemi", *S.D.Ü. İlah. Fak. Yay. Bilimsel Toplantılar* No: 2, Isparta 1999.

Gümüshanevî, *Ahmed Ziyaüddin*, Mektup, sad.: Rahmi Serin, İstanbul thsz.

_____, *Camîu'l-Usûl*, ter.: Rahmi Serin, İst. 1981.

Gündüz, İrfan "Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri, *Ahmed Ziyaüddin-i Gümüshanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat İst. 1992.

_____, *Gümüshanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı-Eserleri- Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, İstanbul 1984.

İmam-ı Rabbanî, *Mektûbât-ı Rabbanî*, çev.: Abdulkadir Akçiçek, İst. 1977.

Karadaş, Çağfer, "İmam Rabbanî ve İtikadî Görüşleri" *Uludağ Üni. İlah. Fak. Der. Sayı: 9, Cilt: 9, 2000.*

Mevlanâ, Celaleddin, *Mektûbât*, çev. ve haz.: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1963.

Ritter, H., "Hasan-ı Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik bin Mervan'a Mektubu", çev: Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay, *AÜİF*, c. III-IV, Ankara 1954.

Serin, Rahmi, "Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevî'nin Hal Tercümesi" (Câmiu'l-Usûl başında), *Camîu'l-Usûl*, ter.: Rahmi Serin, İst. 1981.

_____, "Ahmed Ziyaüddin-i Gümüshanevî'nin Câmiu'l-Usûl'ünde İrşad ve Eğitim metodu" *Ahmed Ziyaüddin-i Gümüshanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat İst. 1992.

Türer, Osman, "Ahmed Ziyaüddin-i Gümüshanevî'nin Şeriat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı", *Ahmed Ziyaüddin-i Gümüshanevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat İst. 1992.

Uludağ, Süleyman, *Dört Kapı Kırk Eşik İslam Toplumlarında Sûfî Gelenek ve Tipleri*, İstanbul 2010.

Dinî-Edebî Bir Tür Olan “Şemâil” Bağlamında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî

Ferdi KİREMİTÇİ*

Özet

Bu çalışma, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin dinî-edebeî bir tür olan “şemâil” ile ilişkisini belirlemek için kaleme alınmıştır. Çalışma, giriş ve onu izleyen üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, “şemâil”le ilgili genel bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, Gümüşhanevî Hazretleri'nin *Râmûzü'l-Ehâdîs* adlı eserindeki “şemâil” konulu bölüm dikkatlere sunulmuştur. İkinci bölümde, Mustafâ Fevzî Efendi tarafından kaleme alınan “*Hediyyetü'l-Hâlidîn*” adlı eserin konuyla ilgili kısmı incelenmiş ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin fiziki ve ruhi özellikleri belirlenmiştir. Üçüncü bölüm ise çalışmanın sonuç kısmını içermektedir.

Giriş

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin “şemâil/hilye” türüyle ilişkisini iki grupta değerlendirmek mümkündür. Bunlardan birincisi, bizzat kendisinin “*Râmûzü'l-Ehâdîs*” adlı eserinde “şemâil” konulu bir bölüme yer vermesiyle oluşmuştur. İkincisi ise, Gümüşhanevî Hazretleri'nin fiziki ve ruhi özelliklerinin müridi Mustafâ Fevzî Efendi tarafından manzum olarak anlatılmasıyla teşekkül etmiştir.

Bu iki grubu detaylı bir biçimde ele almadan önce dinî ve edebî açıdan “şemâil/hilye” türüyle ilgili kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

İslamî Türk edebiyatında, bireyi ve toplumu derinden etkileyen kişilerin hayatları ve çeşitli özellikleri etrafında şekillenmiş önemli türlerden biri de, şüphesiz ki, “şemâil/hilye”dir.

Sözlükte “huylar, tabiatlar, ahlaklar”¹ anlamına gelen “şemâil” ile “süs, zinet, cevher, güzel sıfatlar, güzel yüz”² manalarını ihtiva eden “hilye”; dinî ve edebî literatürde “Hz. Muhammed'in mübarek vasıflarını ve güzelliklerini anlatan manzum veya mensur eserlerin ortak adı”³ olarak kabul edilmiştir.⁴

“Şemâil” ile “hilye” ayrı türler olmasına rağmen birbiriyle yakından alakalıdır ve benzer özelliklere sahiptir. Esasen “hilye”ler Arap edebiyatında yer alan ve her yönüyle dinî-didaktik mahiyette olan “şemâil”lerden doğmuştur.⁵ Fakat, “şemâil” adını taşıyan bazı Türkçe eserlerde “hilye” hadislerinin tercüme ve şerh edildiği görülmektedir. Bu husus “şemâil” kelimesinin “hilye” anlamında da kullanıldığını gösterir. Fars edebiyatında çok nadir görülen bu tür, Arap edebiyatında ise mensur olarak ve şemâilin içinde bir bölüm hâlinde varlığını sürdürmüştür.⁶

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yay., Anlara 1998, s. 988.

2 Ferit Devellioğlu, age., s. 371.

3 Ferit Devellioğlu, age., s. 371.

4 Osmanlı'da Hz. Peygamber'in dış görünüşünü kısa bir şekilde tasvir eden, güzel bir hatla yazılmış levhalar da “hilye” diye adlandırılmıştır. “Hilye-i saadet” veya “hilye-i şerîf” olarak da bilinen bu levhalar sayesinde hilye ezberlemek kolaylaştırılmış; böylece hem bu dünyada hem de ahirette çeşitli nimetlere erişileceği, dünyada hastalık ve musibetlerden korunulacağı düşünülmüştür. (Rıdvan Canım, *Divan Edebiyatında Türler*, Grafiker Yay., Ankara 2010, s. 85.)

5 İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ötüken Yay., İstanbul 1998, s. 187.

6 Mustafa Uzun, “Hilye”, *TDİA*, C. 18, s. 44.

Ancak, Türk edebiyatında şairler “hilye”ye başlı başına bir tür hüviyeti kazandırmış ve çok başarılı eserler ortaya koymuşlardır. Bu yönüyle “hilye” türünü icat edenlerin Müslüman Türkler olduğu söylenebilir. Nasıl tuyuğ ve şarkı Türklere ait milli nazım şekilleri ise “hilye” de bir çeşit milli bir edebiyat türüdür.⁷

Bir nevi fiziki ve ruhi portre olan “şemail/hilye”ler, İslam toplumlarında çok rağbet görmüştür. Manzum ve mensur pek çok örneği bulunan bu türün oluşmasında ve yaygınlaşmasında Hz. Muhammed’in vefatından kısa bir süre önce “Ya Ali! Hilyemi yaz ki vasıflarımı görmek beni görmek gibidir.” sözünün etkili olduğu düşünülmektedir.

İlk “şemail/hilye” kitabı hadis âlimi Tirmizî tarafından kaleme alınmıştır. “Eş-Şemâilü’n-Nebeviyye ve’l-Hasâisü’l-Mustafaviyye” adındaki eserin Farsça, Türkçe ve Urduca tercüme ve şerhleri yapılmıştır. Türkçe “şemail” kitaplarının hemen tamamı bu eserdeki metin ve şerhlerin tercümesi mahiyetindedir.⁸

Türk edebiyatındaki “şemail/hilye”lerin sayısı ise yirmiden fazladır. Bunların bir kısmı manzum bir kısmı ise mensurdur. Manzum-mensur karışık olanları da vardır. Türün Türkçe ilk örneği Hâkânî Mehmed Bey’e aittir. “Hilye-i Hâkânî” adlı bu eser, edebî değeri yüksek birkaç manzum “hilye”den biridir ve bu yönüyle her sınıftan halkın beğenisini kazanmıştır. 1598 yılında 712 beyit hâlinde kaleme alınan eser, yalın dili ve akıcı üslubu ile “Mevlid” gibi yıllarca dinî törenlerde okunmuş ve birçok şair tarafından tanzir edilmiştir.⁹

“Şemail/hilye” türündeki eserler, sadece Hz. Muhammed’in vasıflarını anlatmak için kaleme alınmamıştır. Zamanla kapsamı genişleyen bu türdeki eserlerde işlenen konuları dört grupta ele almak mümkündür: 1. Hz. Muhammed hakkında yazılan “şemail/hilye”ler (Şerîfî’nin “Risâle-i Hilyetü’r-Resûl” adlı eseri gibi), 2. Diğer peygamberler hakkında yazılan “şemail/hilye”ler (Neşâtî’nin “Hilye-i Enbiyâ” adlı eseri gibi), 3. Dört halife ve aşere-i mübeşşere “şemail/hilye”leri (İbrâhim Cevrî’ye ait *Hilye-i Çehâr-yâr-ı Güzîn*” adlı eser gibi), 4. Din ve tarikat büyükleri hakkındaki “şemail/hilye”ler (Nakşî Mustafâ Dede’nin *Hilye-i Mevlânâ’sı* gibi).¹⁰

Dinî-edebî literatürde müstakil “şemail/hilye”lerden başka, bazı dinî karakterdeki divanlarda benzer konunun işlendiği “evsafü’n-Nebî” başlıklı kasideler de bulunmaktadır.¹¹ Ayrıca, miraciye, mevlit ve menakıpname gibi bazı dinî-didaktik eserlerin içinde yer alan ve çoğu manzum şekilde yazılmış “şemail/hilye”lere de rastlamak mümkündür.¹²

1. Râmûzü’l-Ehâdîs’in “Şemail” Konulu Bölümü

Râmûzü’l-Ehâdîs, Ahmed Ziyaüddin Gümüştanevî’nin 1275/1858 yılında kaleme aldığı, daha ziyade tasavvufi yorumla müsait ahlak hadislerini ihtiva eden bir eserdir. İki bölümden oluşan eserde 562 sayfa hâlinde toplam 7101 hadise yer verilmiştir.¹³

Eserin konumuzla ilgili olan kısmı 519-562. sayfalar arasında bulunan ikinci bölümdür. 701 hadisin yer aldığı bu bölümün başlığı “el-kismü’s-sânî ve hiye eş-şemâilü’ş-şerîfeti’l-müştemileti ‘alâ kavlihi ev fi’lihi ev sebebihi ev nehvü zâlik” adını taşımaktadır. Yazar, bu bölümde ashabinın dilinden Hz. Peygamber’in bazı özellikleri ile çeşitli tutum ve davranışlarını anlatan hadisleri bir araya getirmiştir.

7 Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, “Hilye ve Hilyeler” Mad., Dergâh Yay., C. 4, İstanbul 1981, s. 236

8 Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, “Şemâil” Mad., Dergâh Yay., C. 8, İstanbul 1981, s. 128

9 İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ötüken Yay., İstanbul 1998, s. 187.

10 Mustafa Uzun. agm. s. 45,46.

11 Âmil Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB Yay., İstanbul 1998, s. 359.

12 Neclâ Pekolcaç (Komisyon), *İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev’ilere Giriş*, Kitabevi Yay., İstanbul 1994, s. 217.

13 İrfan Gündüz, *Gümüştanevî Ahmed Ziyaüddin, Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâliidiyye Tarikati*, Seha Neş., İstanbul 1984, s. 96, 97.

Bu hadislerin büyük bir kısmının Hz. Ebû Hureyre, Hz. Enes, Hz. İbni Abbâs ve Hz. Âişe'den nakledildiği görülmektedir. Gümüşhanevî Hazretleri, ilgili bölümü oluştururken Hz. Âişe'den nakledilen 120, Hz. Enes'ten nakledilen 111 hadisten yararlanmıştır.

Hadisleri muhteva açısından şu şekilde gruplandırmak mümkündür:

Hz. Peygamber'in fiziki özelliklerinden bahseden hadisler:

- Efendimiz (s.a.s.)'in renkleri parlak, terleri inci gibi ve yürürken hafif öne meyilli yürürdü. (Ravi: Hz. Enes)¹⁴

- Bilekleri geniş, omuzları arası açık, kirpikleri sık ve uzundu. (Ravi: Hz. Ebû Hureyre)¹⁵

b) Hz. Peygamber'in ruhi/ahlaki özelliklerinden bahseden hadisler:

- Efendimiz (s.a.s.) haya bakımından, evinde örtüsü içindeki bakire bir kızdan daha kuvvetli bir hâyâyâ maliktiler. (Ravi: Hz. Ebû Said)¹⁶

- Ahlakların içerisinde kendisine en menfuru yalancılıktı. (Ravi: Hz. Âişe)¹⁷

- Bir şeyi fenaya yormazdı, iyiye yorardı. (Ravi: Hz. Büreyde)¹⁸

c) Hz. Peygamber'in çeşitli tutum ve davranışlarından bahseden hadisler:

İbadetlerle ilgili olanlar:

- Ayların içinde en ziyade Şaban'da oruç tutmayı severlerdi. (Ravi: Hz. Âişe)¹⁹

- Abdest aldığıında, yüzüğünü hareket ettirirlerdi. (Ravi: Hz. Ebû Râfi)²⁰

Aile hayatıyla ilgili olanlar:

- Kadınlardan birini nikahlamak murat ettiklerinde perde arkasından: *"Ey kızım filan adam seni istiyor. Onu istemiyorsan (hayır) de. Zira hiç kimse (hayır) demekten utanmamalıdır. Eğer razı isen bil ki senin (sükutun) ikrardır."* derdi. (Ravi: Hz. Ömer)²¹

- Ehli Beyt'inden birinin yalan söylediğine vakıf olduklarında o tövbe edinceye kadar kendisine yüz vermezlerdi. (Ravi: Hz. Âişe)²²

Hz. Peygamber'in beşeri münasebetleriyle ilgili olanlar:

- Hasta ziyaretine gittiği zaman şöyle derlerdi: *"Senin için (zararlı) bir durum yoktur. İnşallah bu, günahlardan temizlenmektir."* (Ravi: Hz. İbni Abbas)²³

- Ashabından bir kimse ile karşılaştığında o kalkınca kendileri de kalkardı. Ve o şahıs ginceye kadar kendileri ayrılmazlardı. Ashabından biri ile karşılaştığında elini eline alır, o şahıs bırakmadıkça kendileri elini bırakmazlardı. Ashabından biri ile karşılaştığında kulağına bir şey söylemek isterse ona yaklaşır, o kişi ayrılmadıkça kendileri ondan ayrılmazlardı. (Ravi: Hz. Enes)²⁴

14 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Ramûz el-Ehâdis*, (Trc. Abdülaziz Bekkine), 2 C., Gonca Yay., İstanbul 2007, s. 519.

15 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 520.

16 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 519.

17 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 521.

18 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 545.

19 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 521.

20 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 528.

21 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 524.

22 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 526.

23 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 532.

24 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 540.

- Biatte kadınların elini almazlardı. (Ravi: Hz. İbni Amr)²⁵

Hz. Peygamber’in günlük/sıradan işleriyle ilgili olanlar:

- Bir yemek getirildiğinde önünden yer. Hurma getirildiğinde veya (meyvede) eli cevelan ederdi. (Ravi: Hz. Â’işe)²⁶

- Gece uyandıklarında: “Ya Rabbi beni mağfiret et, Rahmetine erdir ve beni en doğru yola ilet.” buyurlardı. (Ravi: Hz. Ümmü Seleme)²⁷

- Yolda yürürken sağa sola bakmazlardı. (Ravi: Hz. Câbir)²⁸

- Öyle söz söylerdi ki, saymak isteyen kimse kelimeleri sayabilirdi. (Ravi: Hz. Â’işe)²⁹

- Soğuk tatlıdan hoşlanırlardı. (Ravi: Hz. Â’işe)³⁰

- İçilecek şeyi üç seferde içer, başlarken besmele çeker, bitince “elhamdülillah” derdi. (Ravi: Hz. Nevfel İbni Muaviye)³¹

2. Hediyyetü’l-Hâlidîn’deki “Şemâ’il-i Hazret-i Kuddise Sirruhü” Başlıklı Bölüm

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’nin şemâilinden bahseden yegâne kaynak, Mustafâ Fevzî Efendi (ö. 1343/1924)’nin “*Hediyyetü’l-Hâlidîn fi Menâkıb-ı Kutbi’l-Ârifîn Mevlânâ Ahmed Ziyâü’d-dîn b. Mustafâ el-Gümüşhanevî*” adıyla kaleme aldığı menakıpname türündeki manzum eserdir. Şair, bu eserinin “Şemâ’il-i Hazret-i Kuddise Sirruhü” başlıklı bölümünde yer verdiği manzumelerle şeyhinin fiziki ve ruhi portresini çizmiş; çeşitli durumlardaki tutum ve davranışlarından bahsetmiştir.

İlgili bölümde beş kaside ile bir mesnevi bulunmaktadır. Bu manzumeler: “1. kaside (başlıksız), 2. kaside (‘kaside’ başlıklı), 3. mesnevi (başlıksız), 4. kaside (‘el-meded’ başlıklı), 5. mesnevi’ye devam, 6. kaside (başlıksız/‘gör’ redifli), 7. mesnevi’ye devam, 8. kaside (başlıksız/‘var iken’ redifli)” şeklinde sıralanmıştır. Bunlardan birinci kaside ile mesnevi konumuzla doğrudan ilgili manzumelerdir.

Şimdi, ilgili kaside ile mesnevinin şekil ve muhteva özelliklerine kısaca değinerek Gümüşhanevî Hazretleri’nin şemâilini ortaya koymaya çalışalım.³²

a) Manzumelerin şekil ve ifade özelliği:

Otuz iki beyitlik “kaside”de kasidelerin bölümlendirilmesindeki genel temayüle riayet etmeyen şair ilk dört beyitle kısa bir giriş yapmış, sonraki beyitleri ise bütünüyle asıl mevzuya ayırmıştır. Bu yönüyle manzumeyi giriş ve asıl bölüm olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Manzumede aruzun “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün” kalıbı kullanılmıştır. Şair, her beytin sonunda revî (n/nun) harfinden önce ridf (î/ye) harfine yer vererek manzumesini “kafiye-i mürdefe” üzerine bina etmiştir.

Başlığı bulunmayan “mesnevi” ise doksan dört beyitten müteşekkildir. Aruzun “mefâ’ilün mefâ’ilün fe’ilün” kalıbıyla yazılan manzume, ortasında ve sonunda yer alan iki kasideyi de bünyesinde bulundurmaktadır.

25 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 546.

26 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 522.

27 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 528.

28 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 540.

29 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 553.

30 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 558.

31 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, age., s. 555.

32 İncelemede, Mustafâ Fevzî Efendi’nin “*Hediyyetü’l-Hâlidîn fi Menâkıb-ı Kutbi’l-Ârifîn Mevlânâ Ahmed Ziyâü’d-dîn b. Mustafâ el-Gümüşhanevî*” adlı eserinin Toronto Üniversitesi Kütüphanesinde “PL 248 / F3958H4” numarada kayıtlı taşbasma nüshası esas alınmıştır.

Her iki manzumede oldukça anlaşılır bir dil kullanıldığı dikkati çekmektedir. Tasvirî anlatımın öne çıktığı manzumelerde Gümüşhanevî Hazretleri'nin özellikleri ve ona duyulan hayranlık bazen nesnel bazen de öznel ifadelerle dile getirilmiştir.

b) Manzumelerin muhteva özelliği:

Mustafâ Fevzî Efendi ilgili "kaside"yi bütünüyle şeyhinin fiziki özelliklerini anlatmaya ayırmıştır. Onun "boyundan, yüzünden, dudaklarından, terinden, burnundan, benlerinden, kaşlarından, gözlerinden, kirpiklerinden, bakışından, saçından, sakalından, giyim tarzından ve duruşundan" bahseden şair, son beyitte şeyhinin bir rivayette yetmiş altı, bir rivayette ise seksen üç yaşında vefat ettiğini belirtmiştir.

Mustafâ Fevzî Efendi ilgili "mesnevi"de ise Gümüşhanevî Hazretleri'nin ruhi özellikleri ile çeşitli tutum ve davranışlarını dile getirmiştir. Bunlar özetle, "kanaat ve iktisatçılığı, az uyuması, dilinden değil günah zelle bile duyulmaması, vaktini bütünüyle ilme ayırması, padişahlara dua etmesi, halvete girmesi, vakarlı ve temkinli oluşu, heybetli görünmesi, misafirin eksik olmaması, yemeği sünnete riayet ederek yemesi, ahlaksızlarla görüşmemesi, misvak kullanması, sürme çekmesi, mübarek gün ve geceleri ibadetle geçirmesi..." gibi konulardır.

c) Manzumelerden hareketle Gümüşhanevî Hazretleri'nin şemali:

Fiziki özellikleri:

- Boyu: İlk bakışta uzun boylu ve büyük cüsseli gibi görünse de aslında orta boylu denilmesi daha doğrudur.

Vehleten zât-ı Cenâb-ı Hazret-i Şeyhi gören
Dir uzun boylu azîm'ül-cüsse serv-i nâzenîn (s. 46, b. 13)
Kadd-i dil-cûsında kilik âciz kalur ebkem zebân
Evsat'ül-kadd dinmege lâyük o zât-ı bihterîn (s. 47, b. 1)

- Yüzü: Yüzünün rengi beyazdı, ancak kırmızılığı fazlaydı. Bu yönüyle yüzü güle benzemekteydi. Yüzündeki terler inci gibiydi. Ayrıca yüzünde benler de bulunmaktaydı.

Reng-i rûyî gül gibidir sanki güldi ruhları
Gül yüzünde derlerin her dânesi dürr-i semîn (s. 47, b. 3)
Humreti gâlibdi lâkin ak idi vech-i münîr
Rûy-ı zîbâsında hâlin her biri fass-ı nigîn (s. 47, b. 5)

- Dudakları: Dudakları la' taşı gibi kırmızı ve güneş gibi parlaktı. Konuştuğunda dinleyenleri mest etmekteydi.

Gün gibi işrâk iderdi la'le benzerdi lebi
Söyledikce mest olurdu tâlibîn ü sâmi'în (s. 47, b. 6)

- Burnu: Çekme burunluydu, yani burnu düzgündü. Burnunun ortası biraz yüksekti ve kanatları hafif genişti. Burnu alnıyla aynı hizadaydı ve yüzüyle uyum içindeydi.

Burnı çekme orta az yüksek cenâhlar az vasîf
Pek münâsib vech ile enfe berâberdi cebîn (s. 47, b. 8)

- Benleri: Benleri yüzünün her tarafında bulunmaktaydı. Ancak, burnunun solunda ve sağ gözünün altındaki benler oldukça dikkat çekiciydi.

Rûyının her cânibinde hâl-i müşkîn var idi
Şem'-i ruhsâra üşüşmüş sanki pervâne hemîn (s. 47, b. 9)
Çesme-i ayn ile enfîn solını bir hâl-i müşk

Mülk idinmiş gonce-veş medhûş olurdu nâzirîn (s. 48, b. 1)

Hem mübârek sağ gözi altındaki hâl-i siyâh
Bir karanfil dânesi gül-veche virmiş zîb ü zîn (s. 48, b. 2)

- Kaşları: Kaşlarının arası açıktı ve yeni doğmuş hilal gibi nur saçmaktaydı.

Vech-i pâki tal'at-asâ hem de açık kaşları
Bî-mehâbâ âşıkam ol kaşlara ihvân-ı dîn (s. 47, b. 10)

Ebruvânın arası tenvîr iderdi şebleri
Kaşların mihrâbını tafsîl ider mâh-ı nevîn (s. 47, b. 11)

- Gözleri: Gözleri orta büyüklükteydi ve yuvarlaktı. Göz rengi siyah olup beyaz kısmı gayet belirgindi. Göz ucuyla bakışı oldukça etkileyiciydi.

Gözleri evsat müdevver çevresi gâyet beyâz
Ol siyeh çesmânına gıpta ider âhû-yı Çîn (s. 48, b. 3)

Göz ucuyla bakması medhûş ider bî-dilleri
Gamze-i âhûları cellâd-ı erbâb-ı yakîn (s. 48, b. 5)

- Kirpikleri: Kirpikleri uzundu.

Mest ider uşşâkı her-dem o uzun kirpikleri
Tığ-ı müjgânı anın ehl-i dile hablû'l- metîn (s. 48, b. 4)

- Sakalı ve bıyığı: Sakalı nur gibi beyazdı ve bıyıkları sünnete uygun kısalıktaydı.

Ol mübârek lihyesi nûra müşâbih ak idi
Şârib-i pâki anın mesnûn idi ey tâlibîn (s. 48, b. 7)

- Saçları: Saçlarında siyah kıl yoktu. Saçları daima traşlıydı ve güzel kokardı.

Mûy-ı anber-bûy-ı Hazretde bulunmazdı siyâh
Dâ'imâ matrûş idi re's-i re'fs-i kümmelîn (s. 48, b. 8)

- Sırtı: Görenler, sırtında pirlerin sonuncusu olduğunu gösteren bir işaret bulunduğunu söylemişlerdir.

Hâtem-i pîrân ü sâdât olmagın ol nûr-ı Hak
Zahr-ı pâkinde işâret vardı dirler şâhidîn (s. 49, b.3)

- Giyinişi: Tac üzerine beyaz sarık bağlardı. Entarisi uzundu. Hırka ve cübbesi âlimlerin giydiğindendi. Siyah giymezdi. Yazın beyaz, kışın ise yeşil elbise tercih ederdi. Gömleği sarıydı. Üzerinden çıkardığı elbiseler misk gibi kokardı. Daima pabuç kullanırdı.

Hem amâme bağladı tâc üzre kim rengi beyâz
Cümle etvârı anın âyîn-i ashâb-ı güzîn (s. 48, b.9)

Boylu entari geyardi hırka vü cübbe biniş
Ak geyardi yaz günü kışın libâs-ı ahzerîn (s. 48, b. 10)

Ol vücûd-ı nâzenîninden çıkan esvâb-ı pâk
Müşk-i Çînîden mu'attardı bilürler hâdimîn (s. 49, b.1)

Dâ'imâ papuş geyardi pây-ı pâke serv-i nâz
Hem siyâh geymezdi ser-hadlik geyardi asferîn (s. 49, b. 2)

- Duruşu: Heybetli bir duruşu vardı ki hizmetinde bulunanlar yanında bir şey söyleyemezlerdi.

Heybetinden o tufeylân-ı harîm-i devleti
 Vâdî-i hayretde velhân söylemezler ân u îñ (s. 49, b. 4)
 Mehâbetden yüzün görmezdi ihvân
 Görenler cezbeden olmuşdı sekrân (s. 53, b. 12)

- Kokusu: Çok güzel bir kokusu vardı. Kokusunu duyanlar mest olurdu. Gözü görmeyenler bile onu kokusundan tanıyabilirdi.

Mübârek rayhası vardı mu'attar
 Görenler zan iderdi misk-i ezfer (s. 50, b. 11)
 Kokanlar mest olurdu şemmesinden
 Anı a'mâ bilürdi rayhasından (s. 50, b. 12)

Ruhi özellikleri ile çeşitli tutum ve davranışları:

- Kanaati ve hayırseverliği: Bazen kırk gün boyunca cebinde para bulunmazdı, ancak bunu kimseye söylemezdi. Onun bu hâli yoksulluktan değil elindekileri hayır işlerine sarf etmesinden idi.

Olurdu ba'zı kırk gün şeyh-i ekber
 Bulunmazdı ceybinde pul-ı ahmer (s. 50, b. 6)
 Dimezdi hâlini bir mâsivâyâ
 Özi meşgûl idi aşk-ı Hudâ'ya (s. 50, b. 7)
 Sakın zan itme yoksulluk bu hâli
 Meberrâta virirdi nakd ü mâli (s. 50, b. 8)

- Yeme-içme âdeti: Allah rızası için sadaka verir ve herkese yemek yedirirdi. Kendisi ise bir öğünde iki çeşit yemeği yemekten kaçınırdı. Yardım edecek faziletli birisini muhakkak bulur, fakat ona minnet etmezdi. Pekmezi katkı olarak kullanırdı.

İki dürlü yimezdi ol yüzi ak
 İderdi Hak için it'âm ü infâk (s. 50, b. 9)
 Bulur bir fuzla gayre minnet itmez
 Ana katkı iderdi cüz'i bekmez (s. 50, b. 10)

Hizmetçileriyle birlikte yemek yer, misafirsiz sofraya oturmazdı. Yemeğin başında ve sonunda tuz kullanmayı asla terk etmezdi.

Ta'âm eylerdi huddâmıyla her dem
 Misafirsiz taam itmezdi bir dem (s. 53, b. 15)
 Ta'âmın evvelinde âhirinde
 Tuzı terk itmedi asla birinde (s. 53, b. 16)

- Uykusu: Yatağa girmemeyi tercih ederdi. Altmış yıl boyunca başı yastık görmemişti. Hastalanıp zayıf düştüğünde bile yatakta ayağını *uzatmamıştı. Böyle davrandığının binlerce şahidi vardı.*

Yataga girmemişti ol mücâhid
 Bu sözi söyledi binlerce şâhid (s. 50, b. 15)
 Ki altmış yıl başı görmezdi bâlin
 Kıyâs it bundan artık her kemâlin (s. 50, b. 16)
 Za'îf ü hasta olmuşken o sultân
 Uzatmazdı ayagın asla bir an (s. 51, b. 3)

Yatağa girdiğinde ise Yâsîn Sûresi'ni okurdu. Okuyamayacak kadar hasta olduğu zaman bu işi münasip birisi yapar, o da gece boyunca dinlerdi.

Yataga girdiği demde o Hazret
Okurdu sûre-i Yâsîn’i elbet (s. 54, b. 3)
Za’îf oldukda dinlerdi bütün şeb
Huzurunda okur bir zât-ı enseb (s. 54, b. 4)

-Vakarlı, celalli ve temkinli oluşu: Gerekli durumlarda şeriatın tayin ettiği şekilde kızardı. Öfkelenildiğinde yüzü kızarırdı. Ancak, böyle durumlarda ağzından yanlış bir söz çıkmazdı. Vakarlı birisiydi. Ölçülü, ağırbaşlı ve tedbirli davranırdı.

Celâl eylerdi geh ber-vech-i meşrû’
Dilinden olmamış bir zelle mesmû’ (s. 51, b. 11)
Vakârı var idi hem ehl-i temkîn
Celâlinde kızarmış rûy-ı rengîn (s. 53, b. 12)

-Meşguliyeti: İşi kitap yazmak, dinî ilimleri ders vermek ve tarikat öğretmektir. Delâ’il-i Hayrât adlı salavat mecmuasından ve çeşitli hiziblerden vaazda bulunurdu. Bu âdeti kırk yıl devam etmişti. Muhammed Busayrî’nin Kasîde-i Bürde’sini şerh ederek halkı irşat ederdi.

İşi te’lîf ü tadrîs-i şer’at
Dahi ihvâna telkîn-i tarîkat (s. 51, b. 12)
Delâ’il’den hizibden va’z iderdi
Tamâmen kırk sene böyle giderdi (s. 51, b. 13)
Kasîde şerh iderdi Hazret-i Pîr
Ki nazm itdi Basîrî şems-i iksîr (s. 51, b. 14)
Bu sûretle ‘avâmı kıldı irşâd
Cihâna ser-te-ser olmuşdu üstâd (s. 51, b. 15)

- Padişahlarla münasebeti: Umuma vaaz ederken Abdülmecid Han ve Abdülaziz Han onu dinlemeye gelirdi. Özellikle 2. Abdülhamid Han, ona çok hürmet ederdi. Zaman zaman yanına çağırır ve fikirlerinden istifade ederdi.

Umûma va’z iderken şems-i hûbân
Gelürdi Hazret-i Abdü’l-mecîd Hân (s. 51, b. 16)
Dahi Abdü’l-‘azîz sultân-ı a’zâm
Gelürdi nush iderken ol mu’azzam (s. 51, b. 17)
Husûsâ Hazret-i Abdü’l-hamîd Hân
O sultân-ı bin sultân-ı bin sultân (s. 51, b. 18)
Ri’âyet hürmet eylerdi kerem-kâr
O hâkânü’s-salâtîn o cihân-dâr (s. 51, b. 19)
Çagırdı çok zamânlar ol şehinşâh
Görüşdi zât-ı pâk ile dil-âgâh (s. 51, b. 20)
Severdi dâ’imâ Ahmed Ziyâ’yı
Dahi takdîs iderdi hâk-i oâyi (s. 51, b. 21)

- Talebelere verdiği önem: Hasta olsa da talebelere yardım etmekten ve onlara ders vermekten vaz geçmedi.

Vücudı hasta olmuşdu be-gâyet
Yine tüllâba eylerdi ‘inâyet (s. 52, b. 7)
Giderdi hasta hasta derse her gün
Dahi hatme devam eylerdi gül-gûn (s. 52, b. 8)

- İbadetle ilgili uygulamaları: Allah’ı bütün vücuduyla zikrederdi. Biri Zilhicce biri de Recep ayında olmak üzere yılda iki defa halvete girerdi. Recep ayında girdiği kırk günlük halvette ilim erbabı da bulunurdu.

Vücudı kablamışdı zikr-i Sultân	
Ki uzvun her tûyi olmuşdı ra'şân	(s. 50, b. 13)
İki def'a iderdi yılda halvet	
Biri Zi'l-hicce şehrinde o Hazret	(s. 52, b. 10)
Receb'de erba'în eylerdi tekmîl	
Bu halvetde bulundı ehl-i tahsîl	(s. 52, b. 11)

Regaip, Miraç, Berat, Kadir ve Mevlit geceleriyle bayram gecelerinde uyumazdı, müritleriyle birlikte zikrederdi.

Regâ'ib leyle-i Mi'râc-ı Ahmed	
Berât ü Kadr ile îdeyn-i emced	(s. 54, b. 9)
Mukaddes mevlid-i şâh-ı risâlet	
Ki doğmuşdı o şeb mâh-ı nübüvvet	(s. 54, b. 10)
Sabâh eylerdi bu şeblerde sultân	
Berâber zikr iderdi cümle ihvân	(s. 54, b. 11)

Recep ve Şaban aylarını; her haftanın pazartesi ile perşembe günlerini; Muharrem ayının ilk on gününü; her ayın 13, 14 ve 15. günlerini; Şevval ayındaki altı günü oruçlu geçirirdi. Hasta olup çok zayıf düştüğünde ise bu oruçları tutamamıştı.

Receb mâh ile Şa'bânü'l-mükerrem	
Hamîs isneyn ile aşr-ı Muharrem	(s. 54, b. 12)
Dahi eyyâm-ı beyz ü sitt-i Şevvâl	
Mübarek günleri ber-vech-i minvâl	(s. 54, b. 13)
Sıyâm üzre mürûr ittirdi her bâr	
Za'if oldı be-gâyet itdi iftâr	(s. 54, b. 14)

Fecir vaktinden güneş doğana kadar zikirle meşgul olurdu. Bu süre içinde dünya kelamı etmez, Allah'ın kelamıyla bütünleşirdi. Kerahat vakti çıkınca müritleriyle hatm-i hâce okur, sonra mutlaka iki rekât namaz kılardı. Bu âdetini vefatına kadar devam ettirmişti.

Fecir vaktinden işrâka dek ol cân	
İşi güci olurdu zikr-i Sübhân	(s. 55, b. 9)
Bu vakt içre kelâm itmezdi bir dem	
Kelâmu'llâh idi zâtıyla hemdem	(s. 55, b. 10)
Kerâhet vakti çıkdıkda o rehber	
Okur ihvân ile hatmi berâber	(s. 55, b. 11)
İki rek'at salât eylerdi ihyâ	
Hatimden sonra farz olmuşdı gûyâ	(s. 55, b. 12)
Bunu icrâ ider her dem bilâ-fevt	
Gelince tâ Cenâb-ı Ahmed'e mevt	(s. 56, b. 1)

- Halifelik vermesi: İlim, irfan ve mücahede erbabı olan kamil müritlere halifelik verirdi. Bu vazife sadece ona aitti.

<i>Bütün erbâb-ı ilm ü cehd ü irfân</i>	
Mükemmel her biri ashâb-ı îkân	(s. 52, b. 13)
Hilâfet hasr idildi bu ricâle	
Ki bu mansıb sezâdır ehl-i hâle	(s. 52, b. 14)

- İlmî seviyesi: Asrının eşsiz bir âlimi ve müceddidi idi. Zamanının İmâm-ı A'zâm'ı olduğunu davranışlarıyla göstermekteydi. Nakşibendî Hazretleri'nin bir benzeriydi, bütün halleri onunki gibiydi. Hadis âlimlerinin sonuncusu denmeye layıktı.

Ferîd-i asr idi hem de müceddid Bunu teslîm ider her bir muvahhid	(s. 53, b. 4)
İmâm-ı a'zam-ı asr idi zâhir Bunu izhâr ider her bir mezâhir	(s. 53, b. 9)
Misâl-i Nakşibend olmuşdı mânen Anın ahvâlini geymişdi aynen	(s. 53, b. 10)
Muhaddisler hitâmı dinse lâyıık Anı derk itmede âciz halâyık	(s. 53, b. 11)

- Fikirlerinin muteber oluşu: Fikirleri çok yüksekti. Öyle ki başkaları onun fikirlerine ulaşmakta âciz kalırdı. Sözleri, bir toplantıda söylenen sözlerin hepsinden daha iyi ve isabetliydi.

Anın re'yinde âciz ehl-i ârâ' Kelâmı zübde-i ashâb-ı şûrâ	(s. 53, b. 14)
--	----------------

- Konuşması: Fecirden güneş doğana kadar ve yatsı vaktinden sonra kesinlikle dünya kelâmı konuşmaz ve dinlemezdi. Lüzumsuz sözleri sevmez ve söylemezdi. Ahlaksız insanlarla görüşmezdi.

İşâdan sonra kat'â söylemezdi Dahi dünyâ kelâmı dinlemezdi	(s. 53, b. 17)
Lüzumsuz sözleri sevmez konuşmaz Fücûr ehliyle hem bir dem görüşmez	(s. 54, b. 1)

- Azimetleri tercih etmesi: Her hâlinde azimetleri tercih eder, ruhsatlarla amel etmezdi.

Azîmetle amel eylerdi her hâl Amelde ruhsatı kılmazdı âmâl	(s. 54, b. 2)
---	---------------

- Misvak, sürme ve kına kullanması: Abdest alırken misvak kullanır, bu âdetiyle de Hz. Muhammed'in varisi olduğunu gösterirdi. Bazen gözlerine sürme çekerdi. Sakalına kına yaktığını söyleyenler de olmuştu.

Vuzû' ittikte terk itmezdi misvâk O kâmil vâris-i men'ût-ı "Levlâk"	(s. 54, b. 5)
Gehi sürme çekerdi çeşm-i nâze O âhû gözleri eylerdi tâze	(s. 54, b. 6)
Hına yakmış didiler ba'zı ihvân Mübârek lihyeye ol şâh-ı hûbân	(s. 54, b. 7)

- Yürüyüşü: Elinde asa olmadan yürümezdi. Bu hususta da sünnete riayet ederdi.

Piyâde olsa gezmezdi asâsız Bu denlü sünneti sevdi hatâsız	(s. 54, b. 8)
---	---------------

3. Sonuç

Bu çalışmanın sonuçları şu şekilde özetlenebilir:

- Bir nevi fiziki ve ruhi portre olan şemail türü İslam toplumlarında çok rağbet görmüştür. Bunun en büyük sebebi olarak Hz. Muhammed'in şemailinin anlatılmasını istemesi gösterilmektedir.

- Gümüşhanevî Hazretleri'nin şemail türüyle ilişkisini iki bölümde incelemek mümkündür.

- Gümüşhanevî Hazretleri Râmûzü'l-Ehâdis adlı eserinde şemail konusuna ayrı bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümde Hz. Peygamber'in fiziki-ruhi özellikleri ile onun çeşitli durumlardaki tutum ve davranışlarından bahseden hadislere yer vermiştir.

- Gümüşhanevî Hazretleri'nin şemaili, müridi Mustafâ Fevzî Efendi tarafından "Hediyyetü'l-Halîdîn" adlı manzum menakıpname türündeki eserinde anlatılmıştır.

- Buna göre Gümüşhanevî Hazretleri fiziki olarak orta boylu, beyaz yüzlü, yuvarlak gözlü birisidir. İki gözünün altında birer ben bulunmaktadır. Kanaatkâr, vakarlı, celalli, mütevazî bir kişiliğe sahiptir. Giyimine ihtimam gösteren ve heybetli duruşuyla etrafındakileri etkileyen bir kişidir. Meşguliyetinin hemen tamamını dinî ilimler oluşturmakta ve ibadetlerindeki ciddiyeti ile tanınmaktadır. Hemen her davranışında Hz. Peygamberi örnek almış bir şahıstır.

Kaynakça

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Ramûz el-Ehâdis*, (Trc. Abdülaziz Bekkine), 2 C., Gonca Yay., İstanbul 2007.

Canım, Rıdvan, *Divan Edebiyatında Türler*, Grafiker Yay., Ankara 2010.

Çelebioğlu, Âmil, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB Yay., İstanbul 1998.

Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yay., Anlara 1998.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin, Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, Seha Neş., İstanbul 1984, s. 96, 97.

Mustafa Fevzi Efendi, *Hediyyetü'l-Hâlîdîn fî Menâkıb-ı Kutbi'l-Ârifîn Mevlânâ Ahmed Ziyâü'd-dîn b. Mustafâ el-Gümüşhanevî*, Toronto Üniversitesi Kütüphanesi, Nu. PL 248 / F3958H4.

Pala, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ötüken Yay., İstanbul 1998.

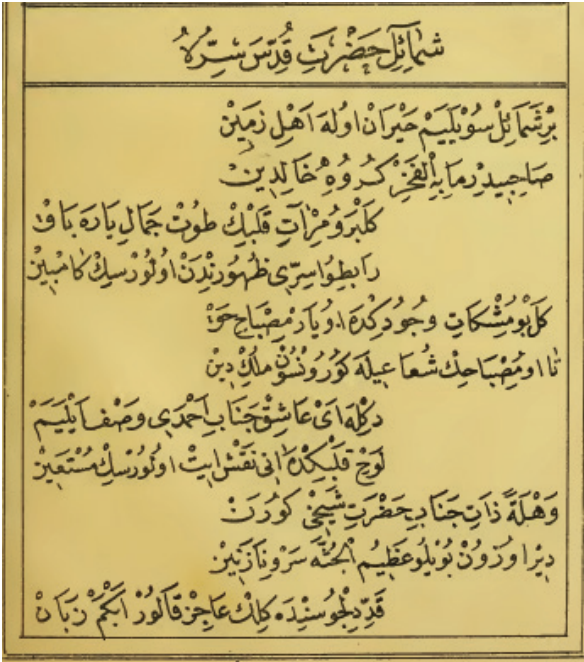
Pekolcay, Neclâ (Komisyon), *İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev'îlere Giriş*, Kitabevi Yay., İstanbul 1994.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, "Hilye ve Hilyeler" Mad., Dergâh Yay., C. 4, İstanbul 1981, s. 235-238.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, "Şemâil" Mad., Dergâh Yay., C. 8, İstanbul 1981, s. 128.

Uzun, Mustafa, "Hilye", *TDİA*, C. 18, s. 44-47.

Metin Örneği



Toronto Üniversitesi Ktp., Nu. PL 248 / F3958H4, s. 46.

IX

GÜMÜŞHANEVÎ VE EĞİTİM

Ahmed Ziyüddin Gümüşhanevî'de Ahlâk Eğitiminin Metodları ve Temel Prensipleri
Hamza AKTAŞ

Gümüşhanevî Dergâhında İcâzetnâme Geleneği
Selahattin FETTAHOĞLU

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’de Ahlâk Eğitiminin Metodları ve Temel Prensipleri

Hamza AKTAŞ*

Özet

Din eğitiminin amaçlarından biri, insanların kişisel, ahlâki ve manevi gelişimine katkıda bulunmaktır. Bu hedefle Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’nin Ahlâk konusundaki *Necâtü’l-Gâfilîn*, *Devâü’l-Müslimîn*, *Netâicü’l-İhlâs* adlı eserleri incelendiğinde bu yönleri ele almaktadır.

Özellikle günahların ahlâki, kalbi, ibadet, psikolojik, sosyolojik, dünya ve ahiret, beden ve ruh boyutlarını irdeleyerek, talebelerine konunun tüm yönlerini anlatarak, onların her çerçeveden bakmalarını sağlamakta ve şümulü bir eğitim anlayışına sahip olduğu gözlenmektedir. Eserlerine eğitim bilimleri açısından bakıldığında batılı bilim adamlarının insanları eğitirken sadece bir yönünü ele almalarının tersine Gümüşhanevî, konuyu anlatırken madde ve manayı aynı oranda kullanarak kişilere hem maddi hem de manevi eğitim verdiği anlaşılmaktadır. Konunun olumsuz taraflarını yorumlayıp olumlu tarafları daha da ön plana çıkarıp geliştirdiği örnekler de mevcuttur. Buna ilaveten kişilere hem zihinsel hem de bedensel eğitim metodlarını aynı seviyede kullanarak insanın tüm yönlerini eğitmeye çalıştığı da görülmektedir.

Neticesinde tüm insanların aşırılıklardan ve olumsuzluklardan kurtulması için günahlardan kaçınması gerektiğini; ancak bunlardan kaçınarak eğitimin amaçlarından biri olan insan-ı kâmil olunabileceğini ifade etmektedir. Bu eğitim metodlarından başka dua eğitimi de verdiği eserlerinde gözlenmektedir.

Giriş

Çalışmada Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’nin Ahlâk konusundaki *Necâtü’l-Gâfilîn*, *Devâü’l-Müslimîn*, *Netâicü’l-İhlâs* adlı eserlerindeki ahlâkî eğitim metodları ve prensipleri ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Fakat çalışmanın ana bölümünden önce altyapısını oluşturacak ahlâk kavramının, ahlâk ve eğitim arasındaki ilişkinin ve İslam Eğitiminin metodları açısından ahlâkın yerinin neresi olduğunun açılımı yapılacak ve böylece çalışma temellendirilmiş olacaktır.

Ahlâk kavramı Arapça “yaratma” fiilinden türetilmiştir. İnsanın ve tüm varlıkların yaratılışını ifade eden bu kavram; doğuştan gelen karakter, mizaç, tıynet, tabiat, huy; ve sonradan kazandıkları ile elde ettiği şahsiyet anlamına gelen “hulk” kelimesinin çoğuludur.¹

Bu anlamı ile “hulk” kavramı Kalem Suresinin 4. ayetinde yer almaktadır: “*Sen elbette güzel bir ahlâk sahibisin*” Kalem 4’te geçen “hulk” kavramını “karakter” anlamı ile birleştirilirse o zaman mana şöyle olmaktadır: “*Sen elbette en güzel karaktere sahibsin.*” Bu ayete binaen Hz. Aişe’den gelen bir rivayette de şu hadis zikredilmektedir: “Hz. Aişe’ye Hz. Peygamber’in ahlâki sorulunca, “Onun ahlâki Kur’ân’dan ibarettir.” diye cevap vermiştir.²

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 Bayraklı, Bayraktar, *Kur’ân Ahlâkı*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2011, s.15.

2 Müslim, Müsafirin, 139; Darimi, Salat, 165.

Bu manada ahlâkı, karakter anlamında ikiye ayırmak gerekmektedir. Birincisi doğuştan getirilen karakter; ikincisi ise sonradan eğitimle kazanılan karakterdir. Böylece ahlâkın fitri, yani yaratılıştan gelen bir altyapısı vardır; bir de sonradan eğitimle, toplumsal ilişkilerle kazanılan boyutu vardır. Eğer onun fitri, yani yaratılıştan gelen yapısı olmasaydı ona ahlâk demezdi. Yaratılıştan getirilen ahlâkın değişmesi mümkün değildir; ama sonradan kazanılan ahlâk değişip gelişebilir. Sonradan gelen ahlâk değişmeseydi, Hz Peygamber: “Ahlâkınızı güzelleştiriniz.” ve “Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanınız.” demeyebilirdi.³ Buradan hareketle sonradan kazanılan ahlâkın değişip gelişebileceğini ve beşeri ahlâkı güzelleştirip ve geliştirip ilahî ahlâka ulaşabilecek meziyetler elde edilebileceğini anlamak mümkündür.

Buna ilaveten Kur’ân’da üç değişik ahlâki kavram kategorisi mevcuttur. Birincisi, Allah’ın ahlâkî vasfı ile ilgili kavramlar ki bunlar “Rahim”, “Kerim”, “Gafur”, “Âdil”, “Azim” gibi kavramlardır. Bu ahlâk kategorisi “İlahî Ahlâk” şeklinde ifade edilmektedir. İkincisi, insanın Allah’la olan temel ahlâki ilişkisi ile ilgili kavramlardır. Kur’ân’î anlayışa göre Allah’ın ahlâkî vasıfta olması ve insan üzerinde ahlâkî bir yoldan tesirini icra etmesi insanın da kendi cephesinde ahlâkî bir tarzda tepkide bulunmasının beklendiğini gösteren ciddi bir imayı taşımaktadır. Bu anlamda Allah’ın insana karşı başlattığı tutuma göre insanın da şöyle ya da böyle bir davranışta bulunmasının gerektiğinin söylenmesi, hem ahlâkî hem de dini bir öğreti niteliğindedir. Bu anlamda bu kategoriye de “Dini-Ahlâkî Kavramlar” diye bakılmaktadır. Üçüncüsü ise; insanın kendisi ile aynı topluluk içinde yaşayan kardeşlerine karşı olan temel ahlâkî tavrı ile ilgilidir. Buna da “Sosyal Ahlâk” sistemi diyebilecek bir olgu olarak bakılmaktadır.⁴ Çalışmada Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’nin eserlerine bu üç kategori açısından bakılarak değerlendirmeler yapılacaktır.

Ahlâk-Eğitim İlişkisi

Ahlâk ile eğitimin arasında ortak bir nokta vardır ki bunlar insanın duygu ve davranışlarıdır. İyi ve kötü meselesinde ahlâkla eğitim bir araya gelmektedir. İnsanlar hangi davranış ve hareketlerin iyi veya kötü olduğunu eğitim kanalıyla öğrenebilir. Eğitim vasıtasıyla iyinin doğrultusunda hareket ediliyorsa, kişinin ahlâklı olduğu, kötünün doğrultusunda hareket ediliyorsa kişinin ahlaksız olduğu anlaşılmaktadır.⁵

Eğitim bir yandan istenmedik davranışları istendik davranışlara dönüştürmeye çalışırken bir yandan da insanların iyi şekilde davranmasını ve iyi olmasını sağlamaya yönelik sistemini oluşturmaya çaba gösterir. Eğitim istenmeyen davranışları en aza indirmeye çalışan bir süreçtir. Bu açıdan görülmektedir ki eğitim ile ahlak iç içe girmiş ve birbirlerinden yakın derecede etkilenmiş iki olgudur.

Ahlâk hürriyet meselesinde de eğitimle birleşmektedir. Çünkü eğitim hürriyetsiz düşünülemez. Öğretmen öğrenciye şöyle hareket et, böyle yapma derken beraberinde hürriyete de sınır getirmektedir. Çünkü eğitimci düşünceyi bilgi alanında serbest bıraktığı kadar davranışlara aynı serbestliği tanıyamaz. Bunun yanında ahlâk da eğitime, davranışın sınır ve yapılış tarzında ışık tutmaktadır. Ahlâkî davranışın iyi olup olmadığı önceden belli değildir. Hareket ve davranışın sonundaki neticelerden anlaşılır. Yani eğitimci bizzat davranışı yaşayıp onu tecrübe etmelidir.⁶ Bu noktada da ahlâk devreye girerek davranışın iyi veya kötü olduğuna kanaat getirerek eğitime destek vermektedir.

Ahlâk ile eğitim din alanında da birleşmektedirler. Dinî açıdan bakılınca nasıl ki eğitimin kuralları ilâhî kaynakla tespit ediliyorsa, ahlâkın kuralları da dinî kurallara; yani Allah’ın kural-

3 Bayraklı, *Kur’ân Ahlâkı*, s. 16.

4 İzutsu, Toshihiko, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, Pınar Yayınları, İstanbul 1997, s.37-38.

5 Bayraklı, Bayraktar, *İslâm’da Eğitim*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2002, s.42-43.

6 Bayraklı, *İslâm’da Eğitim*, s.46.

larına göre tespit edilir. Neyin iyi, neyin kötü, neyin doğru, neyin yanlış olduğu ilâhî kitaplarda belirtilmektedir. Bu açıdan din gerek bu dünyada ve gerekse ahirette insanın mutluluğunu temin etmek için vardır. Eğitim ve ahlâk da aynı gayeyi hedef almaktadır. Onun için eğitimci ile ahlâkçının görevi herkesin tabiatı için gerekli olan mutluluğun şartlarını araştırmak değil, aynı zamanda mevcut ilâhî emirleri yorumlayıp düzenlemektir.⁷

İslâm Eğitiminin Metodları ve Prensipleri Açısından Ahlâkın Yeri

İslâm eğitiminin metodlarına bakıldığında Zihni, Kalbi ve Nefsi Eğitim metodları olmak üzere üç kategoride incelenmektedir. İslâm eğitiminin her üç kategoride de ahlâkla birebir ilişkide bulunduğunu ifade etmek gerekir.

İslâmî eğitim ilk başta insan zihnindeki bütün melekeleri ele alıp hepsine birden hitap eder. Eğitim, insan zihninde hiçbir şekilde kirlilik ve karanlık bırakmaz. Çünkü insan kalbi, nefsi ve davranışlarının normal manevî görevlerini yapabilmesi için zihnin bâtlı fikir ve kirlilerinden arındırılmış olması gereklidir. Bu yüzden zihnin davranışlarla direkt bir bağlantısı vardır. Davranışlar üç merkezden yani zihin, kalp ve nefisten yönetilir. Zihinle kalp ortak hareket ettikleri müddetçe davranışlarda bozukluk söz konusu olmaz.⁸ Eğer zihinle kalp ortak hareket etmezlerse, o zaman zihindeki kirlilik davranışlara yansır ve bu ahlâkî açıdan insanın zafiyet göstereceğine delalet eder.

Davranışların yönetim merkezlerinden biri zihne, öteki de kalptir. İnsan kalbindeki tüm karanlıkları arındırıp iyi davranışlara yönlendiği takdirde aynı zamanda insan ahlâkî seviyesini de yükseltecektir. Bu açıdan kalbi eğitim metodu açısından da ahlâkın önemli bir yeri söz konusudur.

Aynı zamanda İslâm eğitiminin nefsi eğitim metodu da ahlâkın kayda değer bir katkısı vardır. Çünkü nefsin iki yönü vardır. Bir fücür yönü, bir de takva yönü vardır (Şems Suresi, 91/7-10). Nefis fücür yönüyle her kötülükte başrolüdür. Takva yönüyle de her iyilikte başrolüdür. Bu açıdan ahlâkî anlamda da insan davranışlarını ilgilendirdiği açık olarak görülmektedir.

Prensipler açısından da ahlâk değerlendirildiği takdirde çok yönlü bir etkisinin olduğunu söylemek gerekir. Özellikle yukarıda da ifade edildiği gibi ilâhî ahlâk, dinî-ahlâkî ve sosyal ahlâk açısından tüm prensipler ahlâkla ilişkilendirildiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Çalışmanın kısıtlılığı açısından İslâm eğitiminin tüm prensiplerini açıklamak mümkün değildir. Sadece Gümüşhanevî'nin değindiği prensipler yoluyla İslam Eğitiminin prensipleri dile getirilecektir.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Ahlâk Eğitiminin Metodları

Gümüşhanevî, müderris olarak devlet ricalinden başlayarak halk kesimine kadar çok yönlü tesirlerinin olduğu ifade edilmektedir. Hatta Osmanlı'nın önemli padişahlarından Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz, Sultan 2. Abdülhamit ve bazı devlet adamlarına da öğretmen olarak tesirlerinin olduğu görülmektedir. Afrika'dan Hicaz'a, orta Asya'dan Çin'e kadar eğitimci kişiliği ve mürsidliği yayılmıştır.⁹ Bu açıdan geniş kitlelere hitap eden bir müderrisin elbette bir eğitim ve öğretim yöntemlerinin olduğunu ifade etmek gerekir.

Gümüşhanevî'nin ahlakla ilgili eserlerindeki ahlâkî eğitim metodlarının çerçevesini hem üslup hem de genel metodlar bakımından değerlendirmenin konuyu pekiştireceğini düşünmekteyiz.

7 Bayraklı, *İslâm'da Eğitim*, s.48-49.

8 Bayraklı, *İslâm'da Eğitim*, s.245.

9 Ünal, Serkan, *Zâdü'l-Ehvezî Fi Tercemeti-l Gümüşhanevî*, Seha Grup Yayıncılık, Erzincan 2013, s.51-52; Koçoğlu, Kıyasettin, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin İslam Mezheplerine Bakışı", *Milel ve Nihal Dergisi*, C.7, S.3, s.109-144.

Hem Necâtü'l-Gâfilîn hem de Devâü'l-Müslimîn adlı eserlerinin başında bu eserleri yazmasındaki temel faktörün öğrencilerinin talep etmesi konusu olunca, öğretmen öğrenci münasebetleri açısından önemli bir değeri olduğunu söylemek gerekmektedir. Çünkü öğrenci ilmi talep eder. Öğretmen de öğrencinin talep ettiği ilmi, onların seviyesine göre anlatır. Zaten bu konu İslâm eğitiminin üzerinde durduğu temel konuların başında gelmektedir.¹⁰

Gümüşhanevî, "Günahlar kendi gibi diğer günahlara yol açar, birbirlerinin meydana gelmesine sebep olurlar. Durum o hale gelir ki, insan için artık onlardan ayrılmak çok zorlaşır. Denilmiştir ki: Kötülüğün cezası, o kötülükten sonra işlenecek olan diğer bir kötülüktür."¹¹ gibi oldukça sade bir dil kullanıp öğrencilerin anlayabileceği şekilde eserlerini kaleme alması da dikkate değer bir nokta olarak gözükmektedir. Çünkü bir eğitimcinin dersi anlaşılır bir üslup ve kolaydan zora ilkesi ile anlatması ve seviyeye uygun ders vermesi önemli özellikleri arasındadır.¹²

Gümüşhanevî, konunun daha iyi anlaşılması için hemen konunun başında soru-cevap yöntemini kullanarak öğrencilerin zihnini, merakını ve motivasyonunu o meseleye yöneltmesi de önemli metodlardan biridir. Buna "ilmihal metodu"¹³ denmektedir. Örnek: "Soru: Allah'ın bağışlaması, rahmeti, affı ve keremi geniş olduğu ve de rahmeti gazabını geçtiği halde cezalandırması nasıl olur? Cevap: Evet durum böyledir. Allah en yüce, en merhametlidir. Fakat işte böyle günah işleyenleri de layık oldukları yere koyacaktır. Çünkü Yüce Allah, hikmet, izzet, zalimlerden intikam alma ve hak edeni cezalandırma sıfatlarına da sahiptir."¹⁴

Özellikle Gümüşhanevî, konuların ahlâkî, kalbî, inanç, psikolojik, sosyolojik, dünya ve ahiret, madde ve mana boyutlarını ele alarak bir yaklaşımda bulunması, öğrencilerine farklı bakış açıları kazandırması açısından meselelerin tüm yönlerini açıklamaktadır. Şöyle ki O; "Derim ki ister büyük, ister küçük olsun bütün günahların ve kötü huyların birçok çirkin tesir ve sonuçları, kalbe, bedene, dünya ve ahirete zararlı etkileri vardır ki, bunları tam olarak sadece Allah bilir. Hatta Ariflerden biri şöyle demiştir: "Bilinmesi gereken şeylerden biri de şudur ki, günahlar kesinlikle zarar verir. Onların kalplere verdiği zarar, zehrin bedenlere verdiği zarar gibidir. Dünyada bulunan ne kadar şer, hastalık, gam ve keder varsa hepsinin sebebi günahlardır." diyerek yorum yaptığı görülmektedir.¹⁵ Yukarıdaki açıklamasına bakıldığında, din eğitimi ve öğretimi metodlarından "takrir"¹⁶ i de kullandığı görülmektedir. Takrir, anlatılacak konuların yeterince açık olmayan, öğrencilere rahatlıkla ve kolaylıkla anlaşılacak kısımların izahının yapılarak, açıklığa kavuşturulmasıdır.¹⁶

Gümüşhanevî; "Günahın etkilerinden bir tanesi de kalbin hastalanmasıdır. Bu durumda kişi Allah'ın veli kullarıyla şeytan arasını hatta ilaçla hastalık arasını ayırt edemez. Bu durum kişinin bilincine ve eylemlerine yansır."¹⁷ diyerek de öğrencilerine konunun hem madde hem de mana yönünü aynı çerçevede ele alması söz konusudur. Ayrıca bu örnekte olduğu gibi çoğu noktalarda konuların olumsuzunu ele alıp aslında olumlu tarafları ön plana çıkarıp geliştirdiği ve meselenin zihinsel ve bedensel niteliklerini de dile getirdiği görülmektedir.

10 Daha geniş bilgi için bkz. Bayraktar, M. Faruk, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul 1997; Bayraktar, M. Faruk, *İbn Cema'a'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul 2006; Ez-Zernûcî, İmam Burhaneddin, *Tâlimü'l Mûte'allim (İslam'da Eğitim Öğretim Metodu)*, Terc. Yunus Vehbi Yavuz, Feyiz Yayınları, İstanbul 2011;

11 Gümüşhanevî, Ahmet Ziyauddin, *Devâü'l-Müslimîn Risalesi*, Şefkat Yayıncılık s.2. Ayrıca bakınız. Yılmaz, Fethullah, *Gönüllerin İlacı*, Gümüşhane Valiliği Yayınları-15, Gümüşhane 2013, s.11.

12 Bayraktar, İbn Cema'a'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler, s.35-38.

13 Öcal, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, TDV. Yayınları, Ankara 1999, s.215.

14 Gümüşhanevî, *Devâü'l-Müslimîn Risalesi*, s.1; Yılmaz, *Gönüllerin İlacı*, s.8.

15 Gümüşhanevî, *Devâü'l-Müslimîn Risalesi*, s.1; Yılmaz, *Gönüllerin İlacı*, s.9.

16 Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, s.203.

17 Gümüşhanevî, *Devâü'l-Müslimîn Risalesi*, s.4.

Öğrencilerin konuyu tam bir şekilde anlaması için soyut kavramları somutlaştırarak anlattığı örnekler de mevcuttur. “Günahın zararlarından bir tanesi de kişinin yanında bulunup ona dostluk eden meleklerin ondan uzaklaşmasıdır. Çünkü kişi Allah’a isyan ettiğinde, melekler bu günahın büyüklüğü nispetinde o kişiden uzaklaşır ve günahın çirkin kokusundan ve rüzgârından dahi kaçarlar.”¹⁸

Aşağıdaki örnekte de konunun daha iyi anlaşılması için bir takım teşbihlerde bulunması söz konusudur. “Günah işleyen, şeytanın peşinde, nefsanî arzularının hapishanesinde ve hevâsının ipleriyle bağlı durumdadır. Kalp bir kuş gibidir; böyle günah bağlarından çözülmeye uğacaktır.”¹⁹

Ayrıca konunun daha da özümsemesi için cennet-cehennem gibi Kur’ânî bir metodla olayların zıddını anlatarak talebelerini eğittiği görülmektedir. “ Gözü serbest bırakmak kalbi zulmetle kapladığı gibi, gözü haramdan korumak da nura gark olur.”²⁰

Sonunda ise konuları sebep-sonuç bağlamında irdeleyerek belli bir varsayımda bulunması, O’nun önemli metodlarından. Meselâ günahları büyüten sebeplerin 4 maddede toplandıktan sonra 57 maddedeki günahların zararlarına irca ederek sonuçlarına değinmesi bu türden bir metodtur.²¹

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’de Ahlâk Eğitiminin Temel Prensipleri

Gümüşhanevî’nin temel prensipleri araştırıldığında kişinin ahlâkî seviyesinin geliştirilmesi için ilk başta küçük ve büyük günahlardan, kötü ahlâk ve huylardan, dil, el, kulak, göz, karın (mide), iffet, ayak, tüm bedene ait günahlardan kurtulmak gerektiğini dile getirerek olumsuzlukların üzerinde durarak kişileri olumlu taraflara iletmeye çalışması, en temel prensiplerinin başında bulunmaktadır.²²

Gümüşhanevî, temel prensipleri arasında günah hastalıkları ve belalarından arınmanın önemli prensiplerinden birisinin sabrı elde etmekle gerçekleşeceğini ifade etmektedir.

Sabrı Elde Etmenin Yolları

1. Günah işleyeceği zaman korkmak.
2. Tefekkür.
3. Susmak ve hayâdan ayrılmamak.
4. Allah’ın verdiklerine kanat etmek.
5. Allah’ın takdir ve hükmüne rıza göstermek.
6. Nefsi Allah’ın razı olduğu şeylere zorlamak.
7. Allah’ın emirlerine sarılmayı aklından çıkarmamak.
8. Gözleri haramlardan korumak.²³

Ayrıca gözleri haramdan korumanın kişiye 5 faydası olduğunu ve kalpteki tüm kötü duyguların iyiye doğru bir yönelim göstereceğini ifade etmektedir.

- Allah’ın yasakladığı şeyleri işlemekten korur.
- Kalbe Allah’a karşı ünsiyet ve Allah’la bir olma duygusu verir.
- Kalbi güçlendirir ve ferahlatır.
- Kalbi nurlandırır.
- İnsana feraset kazandırır.²⁴

18 Gümüşhanevî, *age.*, s.4.

19 Gümüşhanevî, *age.*, s. 3.

20 Gümüşhanevî, *age.*, s. 27.

21 Gümüşhanevî, *age.*, s.1-6; Yılmaz, *Gönüllerin İlacı*, s.8-23.

22 Gümüşhanevî, *Ahmed Ziyaüddin, Gafillerin Kurtuluşu*, (Trc. Mehmer S. Bursalı), Vuslat Vakfı Yayınları, Konya 2006.

23 Gümüşhanevî, *Devâü’l-Müslimîn Risalesi*, s.6; Yılmaz, *Gönüllerin İlacı*, s.27.

24 Gümüşhanevî, *Devâü’l-Müslimîn Risalesi*, s.5-6; Yılmaz, *Gönüllerin İlacı*, s.25-27.

Gümüşhanevî'nin ikinci temel prensiplerinde biri de tövbe ve Allah'a yönelme olduğu görülmektedir. Ayrıca kişinin Allah'a, mükellefe, çocuk ve hayvanlar gibi mükellef olmayanlar, ölmüş ve kaybolmuş mümin bir mükellefe ve kâfir ve mükellef olmayıp da ölen veya kaybolanlara ait borçlarının olması kişinin istiğfar etmesi ve Allah'ın onları razı edeceğini ümit etmesiyle sonuçlanması gerektiğini bildirerek bu noktada da insanların yönelişlerine dikkat etmesi lazım gerektiğini belirtmektedir.²⁵

Gümüşhanevî'nin en temel prensiplerin başrolünü Allah'a karşı isyandan kurtulmanın en hızlı yolunu Allah sevgisi ve aşkı çekmektedir. Özellikle Allah'a sevgi ve aşk göstermekle, İbadet yapmakla, gece yarısından sonra ve gündüz istiğfarda bulunmakla, ölümü ve cehennemi düşünmekle, mahlûkata merhamet, hüsn-ü zan, şerli insanlardan kaçmakla, öfke, nefsanî arzular ve kötü düşüncelere karşı sabretmekle mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Buna ilaveten sevginin dört çeşit olduğunu dile getirmekle sevgi temelli bir ahlâk eğitimi anlayışında olduğu görülmektedir.

- Allah Sevgisi.
- Allah'ın sevdiklerini sevmek.
- Allah için sevmek
- Allah ile birlikte sevmek.

Nihayetinde Gümüşhanevî, duası makbul olanların açıklamasını yaparken anne-babasına iyi davranan kişileri de dâhil etmesi, eğitimi, terbiyeli, aşırı davranışları olmayanlara vurgu yapması, eğitimin ve ahlâkın dua içinde de olduğunu göstermektedir.²⁶

Sonuç

Çalışmada Gümüşhanevî'nin ahlâk eğitiminin metaodlarını ve temel prensiplerini irdelemeye çalıştık. Şu genel değerlendirmelere ulaştık.

Çalışmanın ilk bölümünde daha çok İslâm eğitiminin metodlarını ve prensiplerini göz önünde bulundurduk. Bu vesileyle çalışmanın asıl bölümünü de temellendirmiş olduk.

İslam Eğitimi metodlarının zihin, kalp ve nefis olmak üzere üç merkezde toplandığını ifade ederek Gümüşhanevî'nin aynı noktalara ciddi vurgu yaparak İslam Eğitim metodlarındaki hakimiyeti gözler önüne serilmektedir.

Eserlerini yazarken konuların çok değişik yönlerle belirtilmeye çalışılması yani madde ile mana, sebep-sonuç, somut-soyut, soru-cevap, olumlu-olumsuz gibi olaylara değinilmesi, Kur'ân-î bir metodun kendisine yön verdiğinin önemli bir göstergesi olduğu açığa çıkmıştır.

Ahlâk olarak da en temel prensipler olan sabrın, tövbe ve istiğfarın ve başrolünü çektiği Allah sevgisi ve aşkın kendi tüm eğitim metodlarında ve prensiplerinde mevcut olduğunu ortaya çıkarmış olduk.

25 Gümüşhanevî, *Devâü'l-Müslimîn Risalesi*, s.20-26; Yılmaz, *Gönüllerin İlacı*, s.28.

26 Gümüşhanevî, *Netâyicü'l-İhlas Risalesi*, s.20-26; Yılmaz, *Gönüllerin İlacı*, s.41-53.

Kaynakça

Bayraklı, Bayraktar, *Kur'ân Ahlâkı*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *İslâm'da Eğitim*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2002.

Bayraktar, M. Faruk, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

_____, M. Faruk, *İbn Cemaat'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.

Gümüşhanevî, Ahmet Ziyauddin, *Devâü'l-Müslimîn Risalesi*, Şefkat Yayıncılık.

_____, *Netâyicü'l-İhlas Risalesi*, Şefkat Yayıncılık.

_____, Ahmet Ziyauddin, *Gafillerin Kurtuluşu*, (Trc. Mehmer S. Bursalı), Vuslat Vakfı Yayınları, Konya 2006.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, Pınar Yayınları, İstanbul 1997.

Koçoğlu, Kıyasettin, "Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin İslam Mezheplerine Bakışı", *Milel ve Nihal Dergisi*, C.7, S.3, s.109-144.

Öcal, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, TDV. Yayınları, Ankara 1999.

Ünal, Serkan, *Zâdü'l-Ehvezî Fi Tercemeti-l Gümüşhanevî*, Seha Grup Yayıncılık, Erzincan 2013.

Yılmaz, Fethullah, *Gönüllerin İlacı*, Gümüşhane Valiliği Yayınları-15, Gümüşhane 2013.

Ez-Zernûcî, İmam Burhaneddin, *Tâlimü'l Mûte'allim (İslam'da Eğitim Öğretim Metodu)*, Terc. Yunus Vehbi Yavuz, Feyiz Yayınları, İstanbul 2011.

Gümüşhanevî Dergâhında İcâzetnâme Geleneği

Selahattin FETTAHOĞLU*

Özet

Gümüşhanevî Dergâhı'ndan verilen ilim icâzetnâmelerinde bir disiplin ve bütünlüğün olduğu anlaşılmaktadır. İcâzetnâmeler, Osmanlı medreselerinin karakteristik özelliğini yansıtmakta ve Osmanlı medreselerinde okutulan dersler ile ders kitaplarının isimlerini ihtiva etmektedir. İcâzetnâmelerde Müderris Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin hadisçi kişiliği öne çıkmaktadır.

Giriş

Konumuza girmeden önce icâzetin lügat ve ıstılahtaki anlamları, eğitim bilimi sahasında ve İslâm coğrafyasındaki kullanımı ile, şekil yönünden icâzetnâmeler üzerinde anahatlarıyla bilgi vermeyi faydalı buluyoruz.

İcâzetin Lügavî ve İstılâhî Anlamı

İcâzet(الإجازة) kelimesi Arapça hayvan ve tarla sulamak, izin, ruhsat, destur istemek, verilen emri yerine getirmek, uygun bulmak, ödül gibi anlamlara gelen (جوز) mastarının if'âl (إفعال) babına nakledilmesi ile elde edilmiş olup,¹ kelime manalarından hareketle çeşitli ilim dallarında farklı terim anlamları kazanmıştır.

İslâm toplumunun ilk devirlerinde ilim denilince ilk akla gelen hadis ilmi idi. Bu itibarla hadis rivayet usullerinden birini ifade eden bir terim olan icâzet,² ilkin hadis ilminde kullanılmıştır. Sözlü veya yazılı, “semâ ve kiraat olmaksızın hadis âliminin belirli şartlar dâhilinde bütün veya bir kısım rivayetlerini öğrencisinin rivayet etmesine izin vermesi”³ anlamında ıstılah olan icâzet, daha sonra diğer ilim dallarında benzer anlamlarda kullanılmıştır.

Hz. Peygamber (s.a.s) Kur'an-ı Kerim'in okunmasına ve ezberlenmesine özel bir önem vermiştir. İrtihallerinden sonra Ashabı tarafından da bu ihtimama riayet edilmiş ve İslâm toplumunda Kur'an-ı Kerim'in okunup ezberlenmesi bir şiar ve şeref vesilesi görülmüştür. Kur'an-ı Kerim'i ezberleyenlere “Hâfız”, usulüne uygun olarak okuyanlara da “Kârî” payesi verilmiş, bu payelere ulaşanlarda bulunması gereken niteliklerin varlığını ve ehliyetini tevsik için hocalarınca verilen yazılı belgeye de “İcâzet” denilmiştir.⁴

Mecelle'de: “Bayi, müşteri veyahut ikisi birden müddet-i ma'lume içinde bey'i fesh etmek yahut icâzet eylemek hususunda muhayyer olmak üzere bey'de şart kılmak câizdir. Hıyâr-ı şart ile muhayyer olan taraf müddet-i hıyârında, yani muhayyer olduğu müddet zarfında, dilerse bey'i fesh eder ve dilerse mucîz olur. Gerek fesh ve gerek icâzet kavlen olduğu gibi fi'len dahi olur. İcâzet-i kavliye, icâzet verdim ya razı oldum gibi rızaya... delâlet eden sözlerdir. İcâzet-i

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi

1 Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, c. VI, s. 164. ﴿والجوزة: السقية، والمسبجيز: المستسقي﴾.

2 Bkz.: Demirci, Ahmet, “Rivayet Formülleri”, *Erçiyas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, ss. 139-193, Kayseri 1986, ss. 162 vd.

3 Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İFAV Yay., İstanbul 2011, s.79.

4 Ayrıca bk.: Arslan, Durmuş, “Kıraat İlminde İcâzetnâme Geleneği ve Bir İcâzetnâme Örneği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VII, s. 2, ss. 291-317, Sivas 2003, ss. 300 vd.

fi'liyye rızaya... delâlet eden fiildir..."⁵ ifadeleri ile sözlükteki "izin ve ruhsat" anlamına uygun olarak, tasarrufun sahih ve geçerli olması anlamında kullanılmıştır. Bu husus ayrıca "izin ve icâzet tevkildir. İcâzet-i lâhika vekâlet-i sâbika hükmündedir"⁶ hükmü ile de yetki verme anlamında kullanılmıştır.

Eğitim Bilimi'nde İcâzet

Eğitim biliminde icâzet, hayvanların ve arazinin sulanması için "استجزت فلانا فأجازني"⁷ "fa-landan bana su akıtmasını istedim o da bana su akıttı" manasından hareketle, "bir âlimin ilmini talebesine aktarması"⁸ anlamıyla şehâdetname, geleneksel medreselerde (üniversitelerde) eğitimini tamamlayan talebeye verilen üniversite diploması, lisans diploması... anlamında terim olmuştur.

Her meslekte olduğu gibi ilimde de kişinin ihtiyaç duyulduğunda ehliyetini ve yeterliliğini ispatlaması gerekir. Ehliyet geçerli bir belge ile tevsik edilebilir, ya da sınav ile ölçülebilir. Sınav, sınav anında sorulan sorulara verilen cevaplarla değerlendirilir. İnsan o anda sayılı sorulan soruları bilebilir veya herhangi bir şekilde doğru cevaplayabilir, sorulan sorularla ilgili malumat sahibi olmuş olabilir. Sınav her zaman ehliyeti belgelemez. Ancak icâzet sahibinin, disiplinli, sağlam ve ilkeli bir bilgiye sahip oluşu ve yeterliliği az bir gayret ve sınama ile kolayca anlaşılabilir. Bilgi ve ehliyetin seviyesini icâzet belirler. Bu sebeple İslâm dünyasında icâzete özel önem verilmiş ve bu konuda titiz davranılmıştır.

İslâm ilim tarihinde ilk kapsamlı yazılı icâzet örneklerine h. 3. üncü asrın sonlarında rastlanmakta olduğu kanaati yaygın ise de, icâzet geleneğini Veda Hutbesi ve Kur'an-ı Kerim'in çoğaltılması hadisesi ile ilişkilendirmek doğru olur. Sevgili Peygamber'imizin (s.a.s.) Veda Hutbesi'nde "Dikkat edin! Burada bulunanlar, burada bulunmayanlara tebliğ etsin. Umulur ki, kendilerine tebliğ edilenler burada bulunup işitenlerden daha iyi anlar"⁹ buyurmuştur. Bu tavsiye, Ashabın duyduklarını duymayanlara ulaştırmakla yetkilendirildiklerine ve görevlendirildiklerine işaret etmektedir.

İslâm Coğrafyasında İcâzet

Yaygın olarak Osmanlı ve Doğu İslâm coğrafyasında medrese ve tekke mensuplarıyla sanat erbabından eğitim ve öğretimini tamamlayanlara, öğrencinin talebi üzerine hocaları tarafından verilen yazılı belgeye ad olan icâzet, Türkçe'de, Arapça icâzet ve Farsça nâme (mektup) kelimelerinin birleşimi ile "İcâzetnâme" şeklini almıştır. Bu belge, talebenin hocadan ders -belli bir kitabı veya kitapları- okuduğunu, okuduklarını kendisinden nakletmesine ehil olduğunu ve bu konuda talebeye yetki verildiğini belgelemek üzere verilmiştir.¹⁰

Osmanlı döneminde iki tür icâzet ile karşılaşmaktayız. Biri 1914 yılında medreselerin ıslah edilerek "Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliye" adıyla kurulan yeni medreselerin yüksek ihtisas kısımları olan Süleymaniye Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliye Medresesi Mütehasisîn kısmından alınmış olan resmi ve mühürlü icâzetnâmeler; diğeri, hususi surette müderrislerin verdiği ve resmi bir vesika kabul edilen icâzetnâmelerdir. Bu icâzetnâmeler, "3 Mart 1924 tarihli Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulünden önce, kim nerede verirse versin, Milli Eğitim Bakanlığı'nca yüksek tahsil diploması kabul edilmiş ve hususi icâzetnâmeler, dört yıllık; ihtisas, altı yıllık yüksek tahsile denk sayılmıştır."¹¹

5 Cem'iyet, Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye, Hıyarat, Madde: 300-304. Alem Matbaası, Dersa'adet h. 1313

6 Mecelle, Vekâlet, Madde: 1452-1453.

7 İbn Faris, Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ er-Radi; *Mücmelü'l-luga*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1986, c. I, s. 202.

8 Akpınar, Cemil; "İcâzet"; *DİA*, c. XXI, s. 393-400.

9 Buhârî, Haccetü'l-Veda 4406. «-أَلَا لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، فَلَعَلَّ بَعْضَ مَنْ يُبَلِّغُهُ أَنْ يَكُونَ أَوْعَى لَهُ مِنْ بَعْضِ مَنْ سَمِعَهُ»

10 Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi Medrese Programları-İcâzetnameler-İslahat Hareketleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, ty, s. 101. Vd.

11 Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 10 vd.

İslâm toplumunda icâzetnâmeler, icâzet sahibini ilmî, sosyal ve kültürel yönden tanıtan bir belge olmanın yanında, ihtiva ettiği bilgiler açısından da büyük bir önemi haizdir. İcâzetnâmeler, önemli şahsiyetlerin hal tercümeleri, döneminde okutulan dersler, kitaplar, ders programları, ilmi ve sosyal ilişkiler, şahıs ve kurumların üstlendiği hizmetler, görevliler ve yürüttükleri hizmetler ile döneminin ilim, kültür ve sanat hayatı hakkında ilmi değeri haiz, birinci elden güvenilir bilgiler içermektedir. Bu yönüyle icâzetnâmeler aynı zamanda ilmî birer vesikadır.

Şekil Yönünden İcâzetnâmeler

Hz. Peygamber'in (s.a.s) her işe besmele, hamdele ve salvele ile başlama sünneti,¹² İslâm toplumunda gelenek haline gelmiş ve Müslümanların kaleme aldığı bütün yazılı metinlerin ilk cümlesi besmele, ikinci cümlesi hamdele ve salvele olmuştur. Genellikle Arapça ve nesir olarak yazılan icâzetnâmeler de bu gelenek uyarınca besmele, hamdele ve salvele ile başlar. Allah'a övgü, Hz. Peygamber'e (s.a.s.), ashabına, ehl-i beyt'ine dua, selam ve övgüden sonra ilmin önemi vurgulanarak konu ile ilgili ayet ve hadisler zikredilir ve İslâm âlimlerinin ilim ile ilgili sözlerine yer verilir.

Başlangıçta icâzetnâme müderris tarafından okuttuğu kitabın ilk veya son sayfasına yazılıyordu. Sonraki dönemlerde müstakil icâzetnâmeler yazılmaya başlandı.

İcâzetnâmelerde Senet

İcâzetnâmede ilmin kimden, hangi yolla ve ne şekilde alındığının yani kaynağının belirtmesi önemli bir husustur. Bu sebeple icâzette rivayet senedinin ve ilim silsilesinin önemine işaret edilir. İlim ve sanatta silsile, ilim ve sanatın piri ve kurucusu olarak kabul edilen şahıslara ulaşır. Sûfîler ve hattatlar üstatlarını bu yolla belgelemişlerdir. Dînî ilimlerde ise ilim silsilesi sahabeler üzerinden Hz. Peygamber'e (s.a.s.) uzanır.

İcâzetnâmelerde Mucîz (مُجِيز icâzet veren, izin veren)

İcâzette mucîz (müderris-hoca) kendini tanıtır. Öğrencisine okuttuğu kitapları zikreder. Okuttuğu kitapları kendisinin kimlerden okuduğunu beyanla kendi ilmi silsilesini, bu silsilede yer alan eser sahiplerinin eserlerini zikreder. İcâzet talep eden öğrencinin (mucâz) adı, baba adı, künyesi, ailesi, memleketi, kabilesi gibi bilgiler verilir. Mucîz, icâzetnâmede öğrencisine, üzerine aldığı sorumluluğu hatırlatır ve öğütlerini sıralar. Öğrencisinden dua talep eder. Kendisi de öğrencisine ve müslümanlara dua eder. İcâzetin sonunda mucîz'in ismi, nesebi, künyesi, tarih ile mührü gibi bilgiler bulunur.

İcâzetnâmeler genel ve özel icâzetnâmeler olarak değerlendirilebilirler. Genel icâzetnâmelerde okutulan dersler ile bütün ilimlerle ilgili (aklî ve naklî) okutulan kitaplar zikredilir. Mucîz, kendi icâzetinden, bizzat kendi okuduğu dersler ve kitaplar ile hocalarının isimlerinden bahseder. Genel icâzetnâmelerin bazısında ise sadece "aklî ve naklî, âlet ilimleri ve yüksek ilimler" ifadeleri kullanılır. Sadece bir ilim dalında verilen (ferâiz gibi) veya sadece bir kitabın okunduğuna dair icâzetler de bulunmaktadır. Bu tür icâzetler özel icâzetnâmeler olarak nitelenmektedir.¹³

Bahse konu icâzetnâmenin mucîz'i Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, mucâz'ı Müftüzâde Hasan Tahsin b. Emrullah es-Samsûnî'dir. Gümüşhanevî Dergâhı Şeyhi, Mutasavvıf, Mühaddis ve Müderris olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, (k.s.) hem tarikat şeyhi ve hem de müderris kimliği ile öğrencilerine, müritlerine ve halîfelerine tasavvufî ve ilmî icâzetnâmeler düzenlemiştir. Gümüşhanevî Dergâhı dergâh olarak ta bir hadis mektebi hüviyetinde idi. Bu

12 Sünenü İbn Mâce, Bâbu hutbetu'n-nikâh 19, c. 1, s. 610. «كُلُّ أَمْرِ ذِي بَالٍ، لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ، أَفْطَحَ»؛ Sünenü Dârukutni, Kitâbu's-salât, c. I, s.428. «كُلُّ أَمْرِ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِذِكْرِ اللَّهِ أَفْطَحَ»

13 Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 101. vd.

Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü 821 numarada kayıtlı “Hacı Hâfız Mustafa b. Muhammed er-Rüşdî” adına düzenlenmiş icâzetnâme, 13 varaktır. İcâzetnâme’nin iç kapağında “Burûsevî ve (مع) Pazarcıklı el-Hâc Hâfız Mustafa bin Muhammed, kitabı tashih tamam olunmadı, noksan” kaydı bulunmaktadır. Zahriyesi yoktur. İcâzetnâme (1b) yüzünde besmeleden sonra “... حمدا لواصل المتقين إليه برحمته...” ibaresi ile başlamaktadır. Yine (1b) yüzünde besmele ile birlikte 9 satır bulunmaktadır. (2a), (2b), (3a), (3b), (9a), (9b), (10a), (10b), (11a), (11b), (12a), (12b) yüzlerinde 17 satır; (4a), (4b), (5a), (5b), (6a), (6b), (7a), (7b), (8a), (8b) yüzlerinde 18 satır bulunmaktadır. İcâzetnamenin (13b) yüzü bulunmamaktadır. Sarı kâğıt üzerine yazılan icâzetnamenin besmele ile başlayan (13a) yüzü beyaz kâğıt üzerine yazılmıştır. Mucâzin ismi “Hacı Hâfız Mustafa bin Muhammed er-Rüşdî”dir. İcâzetnâme Mucîzin mührü ile “Racî Feyzu’s-Samedî Ahmed bin Mustafa el-Halidî” mühürlenmiştir. İcâzetnâme üzerinde tarih bulunmamaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü 827 Numarada kayıtlı “Mustafa Nûrî b. Ca’fer” adına düzenlenmiş icâzetnâme 15 varaktır. İcâzetnamenin (1a) yüzünde (zahriye) “Konyalı Mustafa Nuri bin Ca’fer”e ait temlik kaydı vardır. Sarı kâğıt üzerine yazılan ve (1b) yüzünden başlayan icâzetnâme besmeleden sonra “... حمدا لواصل المنقطعين إليه برحمته...” ibaresi ile başlamaktadır. İcâzetnamenin (7a), (7b), (8a), (8b), (9a), (9b), (10a) ve (10b) yüzlerinde 16, diğer yüzlerinde 17 satır bulunmaktadır. İcâzetnamenin (15a) yüzünde mucâzin ismi “Mustafa Nûrî bin Ca’fer” olarak geçmektedir. İcâzetnâme mucîzin mührü ile “Racî Feyzu’s-Samedî Ahmed bin Mustafa el-Halidî” mühürlenmiştir. İcâzetnâme üzerinde tarih bulunmamaktadır.

Milli Kütüphane 06 Hk 4685/2 numarada kayıtlı “Ömer Hulûsî b. Şa’bân” adına düzenlenmiş icâzetnâme’nin 20 yaprak (varak) olup (1a) yüzü (zahriye) yoktur. Besmele ile başlayan (1b) yüzünde besmele ile birlikte 11 satır bulunmakta olup ilk satırı “حمدا لواصل المنقطعين إليه برحمته...” ibaresi ile başlamaktadır. Diğer yüzlerde satır sayısı 10 ile 13 arasında düzensiz olarak değişmektedir. Son yüz (20a) da 6 satır bulunmaktadır. Mucîzin mührü ile “Racî Feyzu’s-Samedî Ahmed bin Mustafa el-Halidî” mühürlenmiştir. İcâzetnâme üzerinde tarih bulunmamaktadır.

Karşılaştırmalı olarak incelenen icâzetnâmelere müradif kelime farklılıkları ve imla hataları dışında şeklen ve muhteva olarak kayda değer bir farklılık bulunmaktadır.

İcâzetnâme, bir ilim icâzetnâmesi olup, icâzetnâme geleneğine uygun besmele, Allah’a hamd, Hz. Peygamber (s.a.s.) ile ehl-i beytine ve bütün arkadaşlarına dua (salat) ve selam ile başlamaktadır.

Besmele, hamdele ve salveleden sonra, “İsnad ile tarikat ve irşad mesleği (ne mensubiyet) bu ümmetin şerefindedir. Bu husus, şerefli Mustafa’nın (s.a.s) devrinden bu tarafa nesilden nesile böyledir. Bazı seçkinler, “İsnat kitapların nesebidir, senedi olmayan buluntudur.” ifadeleri ile icâzette senedin önemi vurgulanmıştır.

Mucîz, “Allah’ın nimetlerini inkârın sahih görüşe göre sahibi için vebal olacağını” beyanla kendinin nail olduğu nimetlerin bazılarını zikrettikten sonra, Allah’ın kendisine lutfettiği en büyük nimetin kendisini ilmi, ilmi ile âmil âlimlerden, özellikle Şeyh Ahmed b. Süleyman el-Halidî el-Hüseynî’den almaya yönlendirmesi olduğunu zikrederek mürşidinin ismini vermektedir.

Müderres, mürşidinin isminden sonra, başta Şeyh Halid el-Nakşbendî olmak üzere hocasının hocalarını saymakta ve 1. Şeyh Hâlid el-Nakşibendî, 2. Şeyh Ahmed el-Halvetî en-Nakşibendî es-Sâvî, 3. Şeyh Muhammed Fezâlî, 4. Şeyh Ali el-Buhârî, 5. Şeyh İbrâhim Bâcûrî, 6. Şeyh Fethullah, 7. Şeyh Abdurrahman el-Mansûrî, 8. Şeyh Mustafa el-Bulâkî, 9. Şeyh Ahmed Tamûs, 10. Şeyh Mustafa el-Mubelled el-Ahmedî, 11. Şeyh Hasan el-Biltânî, 12. Şeyh Abdurrahmân el-Eşmûnî, 13. Şeyh Muhammed Âbidîn, 14. Şeyh Muhammed el-Küzberî, 15. Şeyh Hâmid el-Attâr, 16. Şeyh Muhammed Efendi er-Rûmî en-Nakşbendî, 17. Şeyh Hüseyin ed-Dü-

dergâhta yüzlerle ifade edilen âlim yetişmiştir. Bu âlimlerin Dünyanın dört bir köşesine ilim ve İslâm ahlâkını taşıdığı da bir vaki'dir. Bu tebliğde Gümüşhanevî Dergâhı'ndan icâzetli âlimlerin icâzetlerine bir bakış amaçlanmıştır. Bu sebeple araştırma, ilmî icâzet ile sınırlandırılmıştır.

Gümüşhanevî Dergâhı'nda İcâzetnâme Geleneği: Müftüzâde Hasan Tahsin Efendi ibni Emrullah es-Samsûnî Adına Düzenlenen İcâzetnâme Örneği

Tebliğimize konu olan icâzetnâme, el-Hâc Ahmed b. Mustafa Ziyaüddin Gümüşhanevî tarafından "Müftüzâde Hasan Tahsin Efendi b. Emrullah es-Samsûnî" adına düzenlenmiştir. İcâzetnâme, 1970 li yıllardan muhtemelen 12 Mart muhtırasını takip eden günlerden bu tarafa hususi kitaplarımın arasında bulunmaktadır. Bana nereden intikal ettiğini çok net hatırlayamıyorum. O yıllarda Samsun'da bir çöp kutusunun yanında bir miktar eski harfli yazı ile yazılmış kitap bulmuştum. O günlerde bazı endişeler sebebi ile insanlar değerini bilmediği kitapları ellerinde bulunmasını (yakalanmasını) düşüncesi ile bir yerlere bırakıyorlardı. Şemseddin Sâmî'nin *Tarih-i Edyân* adlı eserini de böyle bir çöp kutusundan almıştım. Zaman zaman çevreden de İmam-Hatip Okulu'nda okuduğumuz için eve bazı kitaplar bırakılıyordu. Bunların arasından çıktığını tahmin ediyorum. Bana intikal yolunu hatırlamamakla birlikte Gümüşhanevî'ye ait bir icâzetnâme olduğu bilinci ile o tarihten beri tarafımdan özenle muhafaza edilmiştir.

İcâzetnâme'nin tavsifine gelince, 19 varak olup, zahriyesinde -yaprağın (1a) yüzünde- rivayeti bulun-
مَنْصُورُ خَطِّ مَهْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَنْجِيخُ هَيْصُورٍ تُوْجِهَ حَيْثُ شَتَّتَ فَانَكَ مَنْصُورٌ»
maktadır. Zahriyyeden önceki boş varacağın (a) yüzünde "Samsunlu Müftüzâde Hasan Tahsin Efendi İbnü Emrullah" (temlik) kaydı yer almaktadır. İcâzetnâmenin (1b) yaprağında besmele ile birlikte 14 satır bulunmaktadır. (19a)'da 17 satır, (19b) de 14 satır ve sonunda mühür bulunmaktadır. Diğer yapraklarda 15 satır bulunmaktadır. Açık yeşil renkli kâğıt üzerine nesih yazı ile yazılmıştır. İcâzetnâme hicrî 1308 tarihini taşımaktadır.

Bu icâzetnâme, Ahmed bin Mustafa Ziyaüddin Gümüşhanevî tarafından düzenlenen icâzetnâmelerden ulaşılabilen icâzetnâmelerle karşılaştırılarak incelenmiştir. Bunlardan Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü 550 numarada kayıtlı icâzetnâmenin mucâzı bilinmemektedir. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü 821 numarada kayıtlı icâzetnâme, "Hacı Hâfız Mustafa b. Muhammed er-Rüşdî" adına düzenlenmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü 827 numarada kayıtlı icâzetnâme, "Mustafa Nûrî b. Ca'fer" adına düzenlenmiştir. "Ömer Hulûsî b. Şa'bân" adına düzenlenmiş icâzetnâme Milli Kütüphane 06 Hk 4685/2 numarada kayıtlıdır.

"Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü" 550 numarada kayıtlı sarı renkli kâğıt üzerine yazılmış olan icâzetnâme, 28 yaprak (varak)tır. İcâzetnâme, yaprağın (1b) yüzünden "حمدا لواصل المنقطعين إليه برحمته" ibaresi ile başlamaktadır. İcâzetnâmede 1. inci yaprağın (1a) yüzü (zahriye) boştur. Bir önceki boş yaprağın (a) yüzünde "Trabzonlu Aziz Efendi" ve okunamayan bir kayıt ile "İcâzetnâme" ibareleri yazılıdır. Kapağın iç yüzünde de "Hacı İsmail ..." kaydı bulunmaktadır. İcâzetnâmenin (1b) yüzünde besmele ile birlikte 10 satır bulunmaktadır. Diğer yüzlerde 11 satır bulunmaktadır. İcâzetnâmenin son yaprağının (a) yüzü (28a) "Gümüşhanevî Ahmed bin Mustafa Ziyaüddin" ibaresi ile başlamakta ve iki adet mühür ile yan yana mühürlenmiş bulunmaktadır. Mühürlerden sağda bulunanda, "Ahmed Ziyaüddin", solda bulunan "Racî Feyzi's-Samedî Ahmed bin Mustafa el-Hâlidî" ifadeleri yer almaktadır. İcâzetnâmede, öğrencinin isminin bulunması gereken bölümünün ilgili yeri boş bırakılmış olup icâzetnâmede mucâzın ismi bulunmamaktadır. Kanaatimizce bu icâzetnâme, gerektiğinde kullanılmak üzere önceden hazırlanmış ve önceden hazırlanan bu icâzetnâmeye mucâz'ın isminin yazılması unutulmuş olabilir.

cânî, 18. Şeyh Ahmed et-Temîmî el-Halîfî, 19. Şeyh Abdurrahmân Efendi b. Hasan Efendi, 20. Şeyh Ömer Efendi el Feyzî, 21. Şeyh Mustafa ibnü'l-Allâme el-Mukrî eş-Şeyh Abdulkerim el-Bedrî, 22. Şeyh Ahmed'in isimlerini zikretmektedir.

Mucîz, müşdidinin hocalarını zikrettikten sonra Mısır ve Şam ulemâsından kendilerinden tarikat aldığı ve kendini yetiştiren hocalarından: 1- Şeyh Sâlim, 2- Şeyh Ömer el-Bağdâdî, 3- Şeyh Ali, 4- Şeyh Ali el-Vefâî, 5- Şeyh Osmân ve 6- Şeyh Hâlid es-Sa'idî' nin isimlerini vermektedir.

Mucîz, hocalarının ismini zikrettikten sonra, hadis âlimlerinin icâzetnâmelerine ve eserlerine rahmet hadisi ile başlama geleneğine uyarak "Biz seni (Habibim) âlemlere (başka bir şey için değil) ancak rahmet için gönderdik"¹⁴ âyetinden sonra "Rahmetim gazabımdan öncedir"¹⁵ kutsî hadis ile "Merhamet edene Allah da merhamet eder, yerdekilere merhamet ediniz göktekiler de size merhamet etsin"¹⁶ hadisini icâzetnâmeye dercetmiştir. Bu rivayeti, kendilerinden icâzetli olduğu adı geçen âlimlerden aldığını beyan etmektedir. Bu hadislerin hocalarının icâzet ve eserlerinde bulunduğunu beyanla, teberrüken bazılarının isimlerini vermektedir. Hocaları arasında, Mısır ulemâsından, 1. Ahmed et-Temîmî, 2. Şeyh Mansûr el-Bâkî, 3. Seyyid et-Tahtâvî'nin adını; şeyhlerinin şeyhleri arasında, 1. Şemseddin Muhammed el-Budeyrî, 2. Şeyh Sâlim b. Abdullah el-Basrî, 3. Şeyh Muhammed el-Emîn, 4. Şeyh Seyyid Murtazâ'nın isimlerini zikretmektedir.

Şam ulemâsından şeyhleri arasında, 1. Şeyh Muhammed el-Emîn ibnu Ömer Abidîn, 2. Şeyh el-Küzberî, 3. Şeyh Attâr'ın islerini; şeyhlerinin şeyhleri arasında: 1. Şeyh Abdulganî en-Nablusî, 2. Şeyh Muhammed b. Ali el-Kâmilî, 3. El-Aclûnî diye bilinen Şeyh İsmail b. Muhammed el-Cerâhî, 4. Şeyh el-Cenînî'nin adı zikredilerek bu bölüm bir dua cümlesi ile bitirilmektedir. İcâzetinde adı geçen isimleri muhtasaran verdiğini, adı geçen isimler ve eserlerle ilgili daha fazla bilgi sahibi olmak isteyenlerin Şam ulemâsından hocaları 1. Muhammed Âbidin, 2. El-Küzberî ve 3. El-Attâr'ın icâzetnâmelerine bakabileceğini kaydetmektedir.

İcâzetnâme, senedin zikrinden sonra; Raşid Halifelerden her birine isnad edilen birer hadis-i şerif rivayeti ile İmam Hz. Hüsey'n'e isnad edilen ve hocalarının icâzetnamelerinde ve eserlerinde zikredilen Kırk Hadis Mecmuasını ihtiva etmektedir.

Dört mezhep imâmı, İmâm-ı Azam Ebu Hanife, İmâm Malik, İmâm Şafî'î ve İmâm Ahmed b. Hanbel'in isimlerinin zikrinden sonra sıra ile Kütüb-i Sitte ve icâzetinde senedin kendilerine ulaştığı 118 müstakil kitap ismen ve müelliflerinin diğer eserleri işareten zikredilmektedir.

İcâzetnâme'de, kitap ve müelliflerin zikrinden sonra 7 adet hadis-i şerif nakledilmektedir. İlk hadis-i şerif, senedi Şeyh Muhammed Âbidin'in icâzetinde bulunan Abdullah b. Amr b. el-Ass'ın Rasulullah'tan (s.a.s) rivayet ettiği «يُصَاحُ بِرَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»¹⁷ «... وَتَسْعُونَ سَجْدًا...»¹⁸ hadisidir. İkincisi: El-Küzberî'nin icâzetinde bulunan ve Ebu Zerr'in Rasulullah'tan (s.a.s) rivayet ettiği «يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا.»¹⁹ «... فَلا تَظَالَمُوا...»¹⁹ kutsî hadisi; üçüncü hadis: Muhammed Âbidin'in icâzetinde bulunan İmâm-ı Ebu Hanife'nin Alkame'den, O'nun Abdullah b. Bureyde'den O'nun babasından, babasının da Rasulullah'tan (s.a.s) rivayet ettiği «اغْزُ بِاسْمِ اللَّهِ، فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَاتْلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، لَا تَعْلُوا، وَلَا تَعْدِرُوا، وَلَا...»¹⁹ «... وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيَدًا.»¹⁹ hadisi; dördüncüsü musafaha, beşincisi müşabeke, altıncısı tesbih ve

14 Enbiyâ Suresi, 21/107.

15 Muslim, Tevbe 15.

16 Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Fezû'l-kadîr şerh'l-Câmi'u's-sağîr*, Mektebetu't-ticariyetu'l-kubrâ, Mısır h. 1356, 3835, c. IV, s. 42, 3835.

17 Ebû Abdullah ibnü'l-Beyyî Muhammed Hakim en-Nisaburî, *El-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990/1411. Kitabu'l-İman, c. I. s. 46

18 Muslim, El-Birr ve's-Sıla ve'l-edebe 55/2577.

19 Cemalüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akile el-Mekki İbn Akile, *el-Fevaidü'l-celile fî'l-müsellesi İbn*

tesbihatla ilgili Hasan-ı Basrî'den bir rivayet, yedincisi ise kelime-i tevhid ile ilgili Hz. Ali'den bir rivayeti içermektedir.

Mucîz bu bölümün sonunda kendisinin dört mezhepten icâzetli olduğunu ve icâzetli olduğu kitapları ihtisâren zikrettiğini beyan etmektedir. Fıkıhta senedinin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) başlayarak Şeyh Muhammed Âbidîn'e ulaştığını (şiir ile) beyan etmektedir. Bu şiirde: Mustafa (s.a.s.), İbn Mes'ûd, Alkame, Neha'î, Hammad, Numan, Ebu Hafs, Seyyid Bûni, Buhârî, Ebu Ali, Hulvânî, Serahsî, Pezdevî, Merğînânî, Kerderî, Neseffî, Adulaziz, Celâleddin, Seyrâfî, Ömer, İbn Humâm, Abdu'l-Berr, Şiblî, Sâhibu'l-Bahr, Abdulğaffar Mükettibî, Cininî ve Muhammed Ahmed'in isimleri zikretmektedir.

İcâzetnâme'nin icâzet ile ilgili bölümü de geleneğe uygun olarak besmele, hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Kendisinin işlediği ve infak ettiği en değerli şeyin ilim öğrenmek ve öğretmek olduğunu belirtmektedir. Mucâzın adı "Müftîzâde Hasan Tahsin Efendi bin Emrullah es-Samsûnî" olarak yazılıdır. Mucâzın fıkıh, hadis ve âlet ilmi ile ilgili eserlerde yeterliliği olduğundan ve hususi derslerine devam ettiğinden bahisle, kendisinden icâzet talebi üzerine, kendisinden okudukları, kendisine okudukları, eserlerinin tamamı ile bu icâzetnâmede adı geçen kitapların tamamından ehline muteber olan şartlar muvacehesinde kendine icâzet verdiğini beyan etmektedir.

İcâzetnâme, mucîz, mucâz ile bütün müslümanlara dua ve şefaet talebi ile son bulmaktadır.

İcâzetname, h. 1318 tarihini taşımaktadır. Mucîz'in (müderres) adı: "Ben el-Fakîr talebe ve miskinlerin hizmetkârı Gümüşhanevî el-Hâc Ahmed b. Mustafa Ziyaüddin" olarak yazılmış ve mucîzin mührü ile mühürlenmiştir.

Mühürde: "راجي فيض الصمدي أحمد بن مصطفى الخالدي" Racî Feyz-i Samedî Ahmed b. Mustafa el-Hâlidî ibaresi bulunmaktadır.

Sonuç

Netice olarak bir hadis mektebi olan Gümüşhanevî Dergâhı'ndan verilen ilim icâzetnâmelerinde bir disiplin ve bütünlüğün olduğu anlaşılmaktadır. İcâzetnâmeler, Osmanlı medreselerinin karakteristik özelliğini yansıtmakta ve Osmanlı medreselerinde okutulan dersler ile ders kitaplarının isimlerini ihtiva etmektedir. İcâzetnâmelerde Müderres Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin hadisçi kişiliği öne çıkmaktadır. İcâzetnâmede bulunması gereken temel ifadelerin hadis-i şeriflerle ilişkilendirildiği görülmektedir. Özellikle Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin verdiği icâzetnâmelere hocalarından miras olarak dercettiği Kırk Hadis Mecmû'ası ile Gümüşhanevî Dergâhı icâzetnâmeleri bir hadis mecmuası hüviyeti ve değeri taşımaktadır.

Bahse konu *icâzetnâme* adı geçen icâzetnâmelerle karşılaştırılarak incelenmiş ve tercümesi ile birlikte yayıma hazırlanmıştır. Ancak hacminin büyük olması sebebiyle ayrı bir çalışma olarak yayımlanması düşünülmektedir. Kapsamlı araştırmanın yayımı gerçekleştirildikten sonra yazma nüsha Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'ne bağışlanacaktır.

Kaynakça

Akpınar, Cemil; "İcâzet"; *DİA*, c. XXI, s. 393-400.

Arslan, Durmuş, "Kıraat İlminde İcâzetnâme Geleneği ve Bir İcâzetnâme Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VII, Sivas 2003.

Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul, t.y.

Cem'iyet, *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye*, Hıyarat, Madde: 300-304. Alem Matbaası, Dersa'adet h. 1313.

Cemalüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akile el-Mekki İbn Akile, *el-Fevaidü'l-celile fî'l-müselleti İbn Akile*, 1150/1737; tahkik: Muhammed Rıza Kahveci. Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2000/1421.

Demirci, Ahmet, "Rivayet Formülleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1986, Sayı: 3.

Ferahidî, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, c. VI, s. 164.

Hakim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed Hakim en-Nisaburî, *El-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990/1411, Kitabu'l-İman.

İbn Faris, Ahmed b. Faris b. Zekeriya er-Radi; *Mücmelü'l-luga*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1986.

Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzu'l-kadîr şerh'l-Câmi'u's-sağîr*, Mektebetu't-ticariyetu'l-kubrâ, Mısır h. 1356, 3835.

Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İFAV Yay., İstanbul 2011.

X

GÜMÜŞHANEVÎ ve TARİHE BIRAKTIĞI İZLER

Gümüşhaneli Dergâhında Hatm-i Hâcegân Yapılması Şartıyla Kurulan Bir Vakıf, Bu Vakfa Ait Vakfiye ve Tevcih Belgeleri Üzerine Bir Değerlendirme

Adnan TÜZEN

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Tekkesi'nin Dünü ve Bugünü

Ahmet ASLAN

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Kurduğu Kütüphaneler

Yusuf SAĞIR

Gümüşhaneli Dergâhında Hatm-i Hâcegân Yapılması Şartıyla Kurulan Bir Vakıf, Bu Vakfa Ait Vakfiye ve Tevcih Belgeleri Üzerine Bir Değerlendirme

Adnan TÜZEN*

Özet

Bu bildirimde Gümüşhaneli Dergâhı adı ile bilinen İstanbul'da Cağaloğlun'da Bâb-ı âli yakınında bulunan Fatma Sultan Camiinde Hatm-i Hâcegân yapılmasını şart koşan Abdi Çelebi Mahallesi imamı Hacı Mustafa Efendi bin Süleyman Efendi'ye ait 1280 Hicri/1863 Miladi tarihli vakfiye ve bu vakfiye doğrultusunda yapılan uygulamalar anlatılıp konuyla ilgili belgeler çevirileri ile birlikte ilim âleminin hizmetine sunulmak üzere yer alacaktır. Hâli diye kolunun önemli mürşitlerinden biri olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri'nin kimliği üzerinde durulacak, bildiriye esas teşkil eden ve Nakşibendi Tarikatının önemli ritüellerinden olan Hatm-i Hâcegân'ın tanımı ve Fatma Sultan Camii bitişiğinde bulunan haremlik ve selamlıklı menzilin Gümüşhaneli Hazretleri tarafından satın alınarak vakfedilmesine ilişkin 1306 H./1889 M. tarihli vakfiyenin de kısa bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Gümüşhaneli Ahmed Ziyaüddin Efendi (k.s.) kimdir?

Hâli diye kolunun önemli mürşitlerinden biri olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri tarafından kurulan zaviye ile ilgili vakfiye ve belge değerlendirmelerine geçmeden önce Gümüşhanevî Hazretleri'nden kısaca bahsetmek istiyorum. 1813 yılında Gümüşhanevî'nin Emirler mahallesinde doğmuştur. Babasının adı Mustafa, dedesinin adı ise Abdurrahman Efendi'dir. Düzenlendiği 1306 H./1889 M. tarihli vakfiyesinde ve diğer vakfiye ve zeyillerinde, baba ve dede adı ile birlikte adı "Ahmed Ziyaüddin Efendi bin Mustafa Efendi bin Abdurrahman Efendi" şeklinde yer almaktadır. Beş yaşında hafız olduğu bilinen Gümüşhanevî Hazretleri İstanbul'da zahiri ilimleri Beyazıt Medreseleri'nde okumuş ve Mahmut Paşa ve Beyazıt Camilerinde ders vermiştir. İstanbul'da tahsil hayatı boyunca tasavvufi çevrelerle ilişkisini sürdüren Gümüşhanevî Hazretleri 1845 yılında Üsküdar Alaca Minare Tekkesinde Nakşibendiye-i Hâli diye yolunu yaymakla vazifeli Şeyh Abdulfettah Ukarî (k.s.) tanışmıştır. O zata intisap etmek istemişse de Ukarî Hazretleri kendisini İstanbul'a irşat etmek üzere gelecek olan bir başka şeyhin yetkili olduğunu söyleyerek dostluklarının samimi bir şekilde devam etmesini istemiştir. Daha sonra İstanbul'a gelen Trablusşam Müftüsü diye meşhur Hâli di Şeyhi Ahmed bin Süleyman El-Ervâdî (k.s.) Hazretleri'ne intisap etmiştir. Ervâdî Hazretleri Mevlana Halid-i Bağdadî (k.s.) Hazretleri'nin halifelerindendir. Gümüşhanevî Hazretleri bu zattan Kadiriyye, Kübreviyye, Çeştiyye, Sühreverdiyye, Rifaiyye, Şazeliyye, Düsükiyye, Halvetiyye, ve Nakşibendiyye kolları üzerinde hilafet almıştır. Ervâdî Hazretleri'nin özellikle Gümüşhanevî Hazretleri'nin tasavvufi eğitiminin tamamlamak ve ona icazet vermek üzere İstanbul'a gönderilişi tıpkı Şemsi Tebrizî'nin Mevlana Celaleddin Rumi Hazretleri'nin tasavvufi eğitimini tamamlamak üzere Konya'ya gönderilişine benzemektedir. Bu durum, Dr. İrfan Gündüz tarafından, Mustafa Feyzi Efendi (k.s.)'nin Hediye'tü'l-Hâli dîn adlı eserinden alıntı yapılarak şöyle anlatılmaktadır.

* Vakıflar Genel Müdürlüğü Kültür ve Tescil Daire Başkanı.

“Gümüşhanevî’yi irşâd etme emrinin, Ervâdi’ye verilmesi ve bunun için bizzat İstanbul’a gelmesinin, Mevlâna Hâlid-i Bâğdadi ve hâlidî silsilesindeki meşâyinin rûhâ-niyetinden, ma’nevi bir işaretle istendiğini ifade eden kaynaklar, bu husûsu bizzat Ervâdi’nin ağzından şöyle nakletmektedir.

Mevlâna Hâlid-i Bâğdadi’nin, Ervâdi’ye:

“Ey Dost, parlıtsı ile Kuzey Afrika, Buhârâ, Mısır, Mekke, Medine, Hindistan ve Uzak-doğu’nun aydınlanacağı zât için İstanbul’a git, onu ara, bul. O henüz açılmamış bir vilayet goncasıdır. Her ne kadar İstanbul’a senden evvel pek çok halife gönderilmiş ise de, onun nasîbi ezelde sana tevdi ve tensîb edilmiştir.

Onun irşâdı ile meşgûl ol. Adın onunla daha çok duyulacak ve sen onunla daha çok bilineceksin. Zira o, bizden sonra sâhib-i zaman ve rehber-i tarikat olacaktır.” şeklindeki işâreti üzerine harekete geçen Ervâdi’nin, bu işarete icâbet kasdı ile İstanbul’a gelerek, Üsküdar Alaca Minâre Tekkesi’ne indiği ve Abdülfettah Efendi’ye misâfir olduğu anlaşılmaktadır.”

Gümüşhaneli Dergâhı ve Abdi Çelebi İmamı Mustafa Efendi bin Süleyman Vakfı İlişkisi:

Burada İstanbul, Rize, Bayburt ve Of’ta kütüphane vakfı kurmuş olan Gümüşhanevî Hazretleri’nin kendi vakıflarıyla ilgili bir değerlendirme yapılmayacaktır. Ancak Fatma Sultan Camii bitişiğinde yaptırdığı zaviye ve meşruta ile ilgili 1306 H./1889 M. tarihli vakfiyesi ayrıca değerlendirilecek olup, konumuz olan Gümüşhanevî Dergâhı’nda Hatme-i Hâcegân yapılması Hatm-ı Kur’an tilaveti için özellikle bir vakıf kurmuş olan İstanbul’da Koca Mustafa Paşa civarında bulunan Abdi Çelebi mahallesi İmamı “es-Seyyid Mustafa Efendi ibni’s-seyyid Süleyman bin es-Seyyid Mehmed Sadık” ın kurduğu ve 20 Rebiu’l-evvel 1280 hicri tarihiyle kayıtlara geçmiş bulunan vakıf ele alınacaktır.

Seyyid Mustafa Efendi’nin vakfiyesinin kütüğe kaydı:

Bu vakfiye 18 Muharrem 1281 hicri tarihinde Evkaf Muhasebesi defterine kayıt edilmiştir. Vakfiyenin baş kısmında bulunan bu kayıt;

“Vakf-ı nukud-ı mevkufe-i sâhibü’l-hayrât Mustafa Efendi berâ-yı tilâvet-i hatm-i Kur’an-ı Azimü’ş-şân ve icrâ-yı hatm-i hâcegân-ı Gümüşhaneli Hoca Ahmed Efendi an-meşâyihî Tarikat-ı Aliyye-i Nakşibendiye-i Hâliyye der-cami-i şerifi Fatma Sultan der-civârı Bâb-ı âli kayd şude vakfiye-i ma’mulunbiha be- muhasebe-i Evkâf müceddeden kayıd şude fermude bâ-arzuhâli vakf-ı mütevellî ve bâ i’lâmı es-Seyyid Mehmed Kadri Efendi müfettiş-i Evkâf ve ba-ışareti es-Seyyid Abdulhamid Ferid Efendi nazır-ı Evkaf-ı humâyun ve ba-fermân-ı âli el-vâki fi 18 Muharrem 1281.” şeklinde geçmektedir.

Bu ifadeye göre vakfiye, mütevellinin arzı, vakıflar müfettişi Kadri Efendi’nin ilamı, Vakıflar Bakanı es-Seyyid Abdulhamid Ferid Efendi’nin işareti ve padişahın fermanı üzerine Evkaf Muhasebesi kütüğüne kayıt olunmuştur. Bu kayıta ayrıca vakfiyenin bir nevi özeti serlevhasında yazılıdır. O da bu para vakfının İstanbul’da Tarikat-ı Aliyye-i Nakşibendiye-i Hâliyye Tarikatı için yapıldığını ifade etmekte olup kayıt işleminin tescil mütevellisi, Es-Seyyid Abdülhamid Ferid Efendi’nin başvurusu başlatıldığı arzuhalde anlaşılmaktadır.

Mevkufatı:

Vakfiyesini tescil ettirmek üzere Tescil mütevellisi olarak Haliloğlu es-Seyyid Mehmet Raşit Efendi’yi mütevellî tayin eden vakıf kurucusu en temiz ve helal malından özellikle ayırdığı, zamanın rayicine uygun üç bin kuruşu Allah rızasını kazanmak için vakfettiğini vurgulamaktadır.

Vakfiye şartları:

Vakfiyede vakfedilen paranın kuvvetli rehin, güvenli kefil veya ikisinden biri ile güvence altına alınıp, İslam hukukuna uygun olarak nemalandırılması ve elde edilen nemanın;

1. Bâb-ı âli civarında Fatma Sultan Cami Şerifinde ve her hafta salı ve cuma günleri öğlen ve ikindi ve her gün sabah namazından sonra işrak vaktinde Tarikat-ı Aliyye-i Nakşibendiye-i Hâliyye Şeyhlerinden Mahmut Paşa Medresesinde oturan Gümüşhaneli fazilet sahibi, zâhid Şeyh Hoca Ahmed Ziyaüddin Efendi tarafından Hatm-i Hâcegan-ı Nakşibendiyye ve Kur'an-ı Azimü's-şân tilaveti yaptırılması,
2. Hasıl olan sevabın evvelen bizzat sultanu'l-enbiyâ burhanü'l-asfiyâ habîb-i Huda şefî-i rûz-i ceza a'nî bihi Hazret-i Muhammedenî'l-Mustafa (sallallahu tealâ aleyhi ve sellem) Efendimiz Hazretleri'nin pâk, münevver, mutahhar, aziz, latif ravza-i mutahharalarına ve zevcat-ı mutahharat ve evlâd-ı kirâm ve ashab-ı zevi'l-ihtrâm hazeratının ervahı tayyibelerine ve sair rûsul-ı kirâm ve enbiya-yı izâm (sallallahu alâ nebiyyina ve aleyhimi's-salâvatü ve's-selâm) hazeratının ervah-ı kudsiyelerine ve tabiin ve teb'a-i tabiîn ve eimme-i müctehidîn (rıdvanullahi tealâ aleyhim) ecma'ın hazeratının ervâh-ı tayyibelerine ve tarık-ı Nakşibendiyye ve'l-kadiriyye kübreviyyeve's-sehrevdiyye ve'l-çeşdiyye ve sair tarık-ı aliyyeden güzeran eden cemîi pîran (kaddesellahu esrârehum) hazeratının ervâh-ı kudsiyelerine ve sâhibetü'l-hayrat Fatma Sultan ruhuna ve kâffe-i ehl-i îman ve ebeveynim ve sair güzeşteğân-ı müteallikatımın ervâhına hediye edilmesi, benim dahi hayatta oldukça iki dünyada selâmetim için dua ve ölümünden sonra hayır dua ile ismimin anılması,
3. Gümüşhanevî Hazretleri'nin vefatından sonra yerine muktedir bir zat nasb ve tayin olunarak icrâ-yı hatm-i Kur'anı Azimü's-şân ve hatm-i Hâcegân edüb sevabını yukarıda zikredilenlere hibe edilmesine ilişkin vazifelerin yerine getirilmesi.
4. Hatm-i şerif esnasında hizmet eden iki kişiye söz konusu nemadan yıllık yirmi beş kuruş verilmesi,
5. Ve yine söz konusu nemadan yıllık iki yüz elli kuruşluk Zeytinyağı, ûd ve gülsuyu satın alınıp Hatme-i Hâcegân esnasında yakılması, güzel kokular saçılması ve yayılması ve bu kokuların katılanlar üzerine serpiştirilmesi,
6. Ve yine anılan nemadan yıllık yirmi beş kuruş tevliyet ücreti olarak vakıf mütevellisine verilmesi,
7. Ve söz konusu nemadan her ne fazla kalır ise asıl mala zam ve ilâve olunması ve bu paranın yeterli olması halinde münasip yerlerde gelir getirici akar satın alınması,
8. Adı geçen vakfın mütevelliliği hayatta oldukça vakıf kurucusunun kendisine, vefatından sonra hatm-i Hâcegân eden zat her kim bulunur ise ücreti ile beraber ona verilmesi,
9. Günler aylar ve yılların geçmesiyle şartların uygulanması mümkün olmaz ise vakfın neması fakir Müslümanlara harc ve sarf olunması şart kılınmıştır.

Vakfiye tarihi:

Vakfiyenin sonunda yer alan, "Cera zalike ve hurrire fi'l-yevmi'l-işrîne min şehri Rebi'l-âhir li-sene semânine ve mieteyni ve elf min hicreti men lehu'l-izzu ves-saadetü ve's-şeref" ifadesinde bu vakfiyenin 20 Rebiul-ahir 1280 Hicrî, 4 Nisan 1863 Miladî tarihinde düzenlendiği, vakfiyenin baş tarafında bulunan kayıt şerhinden 18 Muharrem 1281 Hicrî, 22 Haziran 1864 Miladî ise vakfiye kütüğüne kaydedildiği anlaşılmaktadır.

Şahitleri:

1. Hacı Mehmed Şemseddin oğlu Mehmed Celâleddîn Efendi,
2. Mustafa oğlu Saatçi Mehmed Efendi,
3. Talebeden, Mehmed oğlu Hasan Efendi,
4. Bezzazistan Münadisi, Seyyid Ahmed oğlu es-Seyyid Mustafa Ağa,
5. Hâfız Mehmed oğlu Es-seyyid Ahmed Efendi ve diğerleri.

Değerlendirme:

Vakfiye şartları arasında yer alan hatm-i hâcegân ve tevliyet şartlarını yerine getirmek Gümüşhaneli Dergâhı şeyhlerine, vakıf kurucusunun ölümünden sonra bir görev olarak verilmiş ve söz konusu görev vakfiye şartı gereği olarak tekkelerin kapatılmasına kadar dergâh şeyhleri tarafından yerine getirilmiştir.

Konu ile ilgili atama ve diğer belgeleri irdelemeye geçmeden önce “hatm-i hâcegân”ın kısa bir tarifini yapmanın yerinde olacağı değerlendirilmekte olup, Dr. İrfan Gündüz’ün *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâuddin (k.s.) Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâliidiye Tarikatı* adlı eserininin 274. sayfasında yer alan ve Gümüşhanevî Hazretleri’ne ait hususi kütüphanesinde bulunan “Silsilenâme”deki ta’riften alındığı belirtilen tarifi buraya taşımakla yetinilecektir.

Hatm-i Hâcegan:

“Nakşbendiyye ve hâliidiyye’de müridlerin bir araya gelerek, şeyhlerinin izin ve denetiminde yaptıkları toplu zikrin adına - Hatm-i Hâcegan- adı verilir. Önce mürşidin işâreti ile, istiğfâr edilerek zikre başlanır. Bu istiğfâr mürşidin isteği üzerine on beş ve beş def’a da olabilir. Sonra gözler yumularak, râbıta ile birlikte kalbe nazar edilir. Sağdan yedi kişi Fatıha okur. Daha sonra yüz salâvat-ı şerife, yetmiş dokuz inşirâh sûresi ve bin bir ihlâs-ı şerif kırâat edilir. Bu def’a sol taraftan yedi kişi Fatıha ve yüz salâvat okur. Sonunda bir aş-ı şerif okunarak, şeyh tarafından yapılan duaya hep birlikte âmin denilerek hatm-ı hâce nihâyetine ermiş olur. Hatim sırasında, vukuf-ı kalbî’ye dikkat edildiği gibi, silsilenin ve meşâyihin de ruhen bu mecliste buldukları düşünülerek gerekli edebi muhafaza etmek ayrıca lüzumludur.”

Vakıf Kurucusu, Mustafa Efendi, vakfettiği paranın nemasından, Gümüşhaneli Dergâhı şeyhlerine icrasını şart kıldığı ‘**Hatm-i Hâcegan**’ görevi için her hangi bir ücret ön görmemiş, ancak yine kendisinden sonra Gümüşhaneli Dergâhı şeyhleri tarafından yürütülmesini istediği vakıf mütevelliliği görevini yapanlara senelik 25 kuruş ücret verilmesini şart koşmuştur.

Görev değişiklikleri:

Mustafa Efendi’nin 20 Rebiul-ahir 1280 Hicrî, 4 Nisan 1863 Miladî tarihli vakfiyesi ile bir görev olarak Gümüşhaneli Dergâhı şeyhlerine verilen “**Hatm-i Hâcegan İcrası, Kur’an-ı Kerim tilâveti ve vakıf mütevelliliği**” görevleri müteselsilen dergâh şeyhleri tarafından yerine getirildiği belgelerden anlaşılmaktadır.

Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığında BOA, EV.MKT. CHT.841.42 belgede yer alan “... ifadesinden, Söz konusu vakfın tevliyet görevinin, vakıf kurucusunun ölümünden sonra 19 Şevval 1292 Hicri tarihinde Gümüşhaneli Dergâhı Şeyhi Hoca Ahmed Ziyâuddin Efendi’ye tevcih edildiği anlaşılmaktadır. Verilen “**Hatm-i Hâcegan İcrası, Kur’an-ı Kerim tilâveti**” görevi ise vakfiyenin tanzim tarihinden itibaren dergâhın kurucusuna şart kılındığı vakfiyesinde belirtilmektedir.

Gerek vakıf mütevelliliği, gerekse “**Hatm-i Hâcegan İcrası, Kur’an-ı Kerim tilâveti**” görevi,

Gümüşhaneli Dergâhı Şeyhi Hoca Ahmed Ziyâüddin Efendi (k.s.)'nin ölümünden sonra Şeyh Hoca Hasan Hilmi Efendi'ye 28 Cemaziye'l-evvel 1327 Hicrî tarihinde tevcih edilmiştir.

Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığından örneği alınan bir başka belgede, dergâh şeyhliği ve bu göreve bağlı vakıf mütevelliliği görevinin, Hasan Hilmi Efendi'nin ölümünden sonra İsmail Necati Efendi'ye 2 Zilhicce 1329 H. tarihinde tevcih edildiği kayıtlıdır.

İsmail Necâti Efendi'nin 1338 H./1919 M. tarihinde vefâtı üzerine, Gümüşhaneli Dergâhı Şerifi şeyhliği boş kalmış, şart-ı vâkîf icâbı, mevcûd halifelerin erşed ve a'lemi olan Dağistan'lı Ömer Ziyâüddin Efendi, seccâde-nişîn-i irşâd olmuş, hem tedris hem de tarîkat neşri il iştigâl ederek, 1339 H./1920 M. senesinin 18 Rebiülevvel perşembe gününde, 73 yaşlarında iken, Gümüşhaneli Dergâhında Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur.

Dağistânî'nin vefâtı üzerine, Gümüşhaneli Dergâhı şeyhliğine ve vakıf mütevelliliğine Mustafa Feyzî Efendi'nin tayin edildiği, Tekâyâ ve zevâyâ'nın sedd'ine kadar (1341 R./1925 M.) bu vazifeyi ifâ ettiği yazılı kaynaklardan anlaşılmaktadır.

Hizmet görevlileri:

Vakfiyede ön görülen iki adet hatm-i hâcegân hizmetlisi görevlerinin 18 Muharrem 1281 H. tarihinde senelik 12 kuruş ücretle, Seyyid Arif oğlu İbrahim Tevfik Efendi ile Halil oğlu el-Hac Mehmed Emin Efendi'ye tevcih edildiği, adı geçenlerin ölümlerinden sonra bu görevler Mustafa Necip Efendi'ye tekke odalarında oturmak üzere verildiği şahsiyet kaydının incelenmesinden anlaşılmıştır.

Gümüşhaneli Tekkesi:

Dr. İrfan Gündüz, anılan kitabında Fatma Sultan Camiinin tekke olarak kullanılması ile ilgili olarak, "1264 H./1847M. yılında, Şeyhi Ahmet b. Süleyman el-Ervâdi'den (1275 H./1858 M.) aldığı hilâfetle, tarikat neşrine başlayan Gümüşhanevî'nin Şâzeli Meşrebi gereği, önceleri tekkeye pek fazla rağbet etmemiş, Mahmud Paşa Medresesi'ndeki hücreci ile iktifa ederek, kendisini ilmi eserler tertib ve te'lifine vermiştir.

Sayıları zamanla artan müridlerin ihtiyacına, hücre cevap veremez hale gelince, ibadete kapalı ve metruk bulunan Fatma Sultan Camii, bilhassa toplu zikir ve sohbetler için tekke ittihaz edilmiştir. (1276 H./1859 M.)

Gümüşhanevî tarafından 1292 H./1875 M. yılında ilâve edilen hücreler ile mezkûr camii tam teşekküllü bir tekke hüviyetini alıncaya kadar, -hatm-ı hâce- ve sohbetler muayyen vakitlerde câmide, halvetler ise, medrese hücrelerinde icrâ edilmiştir. Ancak, umûmun ibâdetine açık olması gereken câminin, biri cum'a güleri cum'a namazından, ikindi vaktine kadar, diğeri salı günleri, yatsı namazından, gece yarlarına kadar süren sohbet ve zikir meclisleri ile işgâl edilmesi, bazı hâlidiler için olduğu gibi, Gümüşhanevî için de şikâyet konusu edilmiş ve durum saraya kadar intikal ettirilmiştir. Umûmun ibadetine açık ma'bedlerin, tekke olarak seçilip, zikir ve sohbet mahalli ittihaz edilmesinin, Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarında, belki normal karşılandığı söylenebilir. XIX. asır Osmanlı Cemiyeti'nin, eski-yeni, zâhir-bâtin mücadelesi ile birbirine girdiği bir dönemde, bu durumun daha da arttığı ve hızlandığı, bu hâlin daha da göze battığı söylenebilir. Bu çekişmeyi göz önünde buldurduğunu tahmin ettiğimiz Gümüşhanevî'nin;

- *Haftanın iki gününün muayyen vakitlerinde ve sadece toplu yapılması gereken zikir ve sohbet meclisleri için, sırf bu tip şikâyet ve dedikodulardan uzak kalmak gâyesiyle, öğle ile ikindi vakti dışında ibâdete kapalı ve cemâatinin pek az olduğu söylenen bu camiye tercih ettiği söylenebilir.*

- *Kendisi medrese hücrelerinde ikâmet ettiği halde, haftalık sohbet ve zikirleri bu câmide, halvetleri de hücrelerinde icra ettiğinin bilinmesi ve kendisinin, 1292 H. /1875 M.'de, inşâ ettirerek vakfettiği tekke ve meşrut-hâne'den sonra, buraya yerleştiğinin tesbit edilmesi de, bu fikrimizi doğrular mâhiyettedir."*

Sultan III. Ahmed Han'ın Damat İbrahim Paşa'nın zevcesi olan Fatma Sultan tarafından yaptırılan söz konusu caminin metruk kalması ve Gümüşhaneli Hazretleri'nin elli yıllık tekke arkadaşı ve halifesi olan Hasan Hilmi Efendi'nin bu camide müezzin olarak göreve başlaması ile bu camide Gümüşhaneli Hazretleri tarafından toplu zikir, hatm-i hâcegan icrası ve Kur'an-ı Kerim yapılmaya başlanmıştır. Yukarıda arz edildiği gibi bu görev, Abdi Çelebi Mahallesi Camii İmamı Hacı Mustafa Efendi'nin 1280 H./1863 M. tarihli vakfiye şartı gereği olarak icra ettiği bir görevdir.

Yine vakfiye şartı gereği olarak tekke şeyhliğine verilmesi tevliyet/vakıf mütevelliliği görevi ise yukarıda izah edildiği gibi vakıf kurucusunun ölümünden sonra 1292 H./1875 M. tarihinde Hazret'e tevcih olunmuştur.

Tarafımızdan yapılan araştırmalarda; Gümüşhaneli Hazretleri tarafından Fatma Sultan Camii bitişiğine inşa edilen tekke ve meşrutane ilgili Hazret'in bir vakfiye düzenlediği tespit edilmiştir.

16 Cemaziyel-ahar 1306 H./17.02.1889 M. tarihli vakfiyenin mevkufat bölümünde anlatılan ve vakfedilen yerin tekke ve meşrutahanenin yeri ile örtüştüğü değerlendirilmektedir.

Bab-ı âli nezdinde Nallu Mescidi mahallesinde, Külhan sokağında bulunan sınırları vakfiyesinde belirtilen menzili/konağı satın alarak vakfeden vakıf kurucusu tarafından konağın kullanımına yönelik olarak vakfiyede;

1. Anılan konakta hayatta oldukça kendisinin sakin ve dilediği gibi mutasarrıf olması,
2. Hakkın rahmetine kavuştuğunda dahiliyisinde muhterem eşleri, şeyhul-Harem-ı Esbak merhum El-hac Mehmed Emin Paşa kerimesi iffetli Havva (Seher) Hanım sakine olması,
3. Hariciyesinde ise halen Geyvede sakin halifelerimden olan, Şeyh Hasan Efendi sakin olarak her hafta cuma ve pazartesi günleri müridleriyle beraber tarikat-ı aliyye-i mezkûre âyinini icra zikrullah edip hâsıl olan sevabını melce-i usât-ı ümmet ve menba-i zülâl-i şefaât sultanül-enbiya ve burban'ül-asfiyâ, Ebe'l-Kasım Muhammedeni'l-Mustafa aleyhi efdali's-salavat ve ekme'l'it-tahaya Efendimiz Hazretleri'nin ravza-i mutahharalarına ve âl ve evlâd ve ashab-ı kiram ve ezvac-ı tahirat hazeratının vesair enbiya-i izam ve rûsul-u benam ve evliya-i zevil-ihtiram hazeratının ervahı kudsiyelerine ve benim dahi ruhuma ihda olunması,
4. Adı geçen Şeyh Hasan Efendi'nin vefatından sonra kendi halifelerimin, halifelerimin halifesinin müteselsilen en salih olanının sakin ve mutasarrıf olması ve yukarıda yazıldığı üzere âyin-i tarikat-ı aliyyenin icra edilmesi,
5. Eğer halifelerimin halifelerinden ehil ve erbab kimse bulunmaz ise ve yahud halifelerimin sonu gelirse tarikat-ı aliyye-i mezkûreden (Nakşibendiye Tarikatının Hâlidîye Kolundan) halifelîğe layık bir kimse sakin ve mutasarrıf olup, yazıldığı üzere icrayı âyin-i tarikat eylemesi,
6. Gereken bakım ve onarımın sükna/oturma hakkını kullananlar tarafından ve bizzat kendi mallarıyla gerçekleştirilmesi,

7. Halilesinin vefatından sonra konağın dâhiliye kısmında da hariciyesinde meşrutiyet üzere sakin olanların evlâd ve ailelerinin sakin olmaları,
8. Anılan vakfın, tevliyetinin hayatta oldukça kendisine, ölümünden sonra ise her konakta her kim meşrutiyet üzere sakin olur ise ona meşruta olması,
9. Günler aylar ve yılların geçmesiyle şartların uygulanması mümkün olmaz ise vakfın Haremeyn-i Şerifeyn Vakf-ı mütevellileri tarafından idare edilmesi, anılan menzil/konağın icare-i vahide-i misliye/tek kiralama yöntemi ile bir seneden ziyade olmamak üzere isteyene kiralanması, hasıl olan gelirin evvela menzilin iktiza eden tamir ve termimine sarf olunması, fazlasının ise Haremeyn-i Muhteremeyn/Mekke-Medine fukarasına gönderilip dağıtılması şart koşulmuştur.

Sonuç:

Vakfiyeler ve vakıf belgeleri bize göstermektedir ki; dini doğru anlayan vatandaşın ve yöneticilerin barış, huzur ve muhabbet mayasının kaynağı olan tekke, zâviye, hangâh, dergâh gibi müesseselere manen ve madden destek oldukları ve destekledikleri bu müesseselerin vermiş olduğu ruhi eğitim sayesinde nefislerini tezkiye ederek faydalandıkları görülmektedir.

Bu manevi dinamiklerden biriside hiç şüphesiz silsilesi günümüzde de devam eden Gümüşhanevî Dergâhıdır. Biz bu çalışmamızda, Nakşibendî dergâhlarının olmazsa olmaz ritüellerinden olan Hatm-i Hâcegân ile ilgili iki vakfiye ve sair atama belgelerini analiz etmeye çalıştık.

Bu tür manevi dinamiklere ait vakfiye ve benzeri belgelerin gün ışığına çıkarılması, ilim âleminin ve ilgililerin istifade ve hizmetine sunulmasının oldukça önemli olduğu değerlendirilmektedir.

Kaynakça

Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin (k.s.) Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İlmi Eserler Serisi No:4, İstanbul 1984, s.32-33.

BOA.EV.MKT.256-168

BOA.EV.MKT.3422.02

BOA.EV.MKT.3422.04

BOA.EV.MKT.CHT.841.42

VGMA, d.131, s.100, sıra:784-785

VGMA, d.131, s.100, sıra:787-788

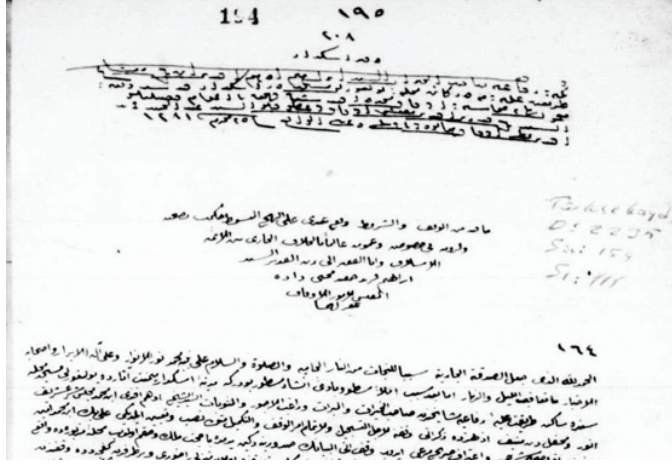
VGMA, d.583, s.194, sıra:165

VGMA, d.590, s.46, sıra:28

VGMA, d.36, s.120, sıra:61

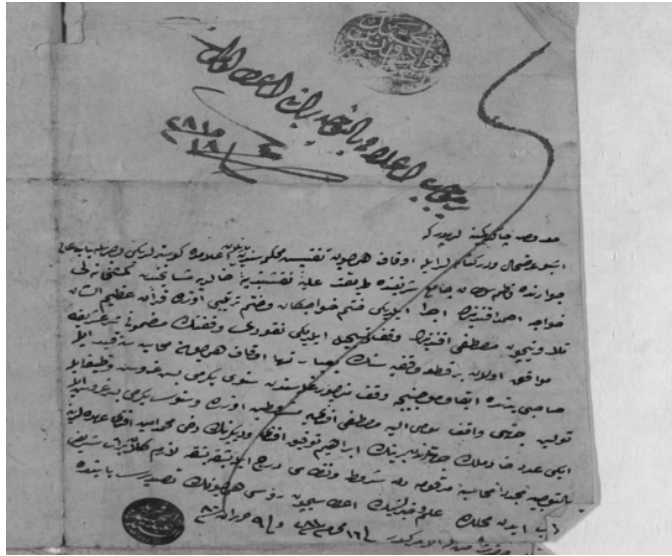
Ekler:

Ekler: Abdi Çelebi mahallesi imamı es-Seyyid Mustafa Efendi ibn-i Seyyid Süleyman bin Mehmet Sadık Vakf'na ait 20 Rebiulahir 1280 H. (1863 M.) tarihli vakfiye, VGMA, Defter:583, Sayfa:183, sıra:165
Bknz. 2 nolu dipnot

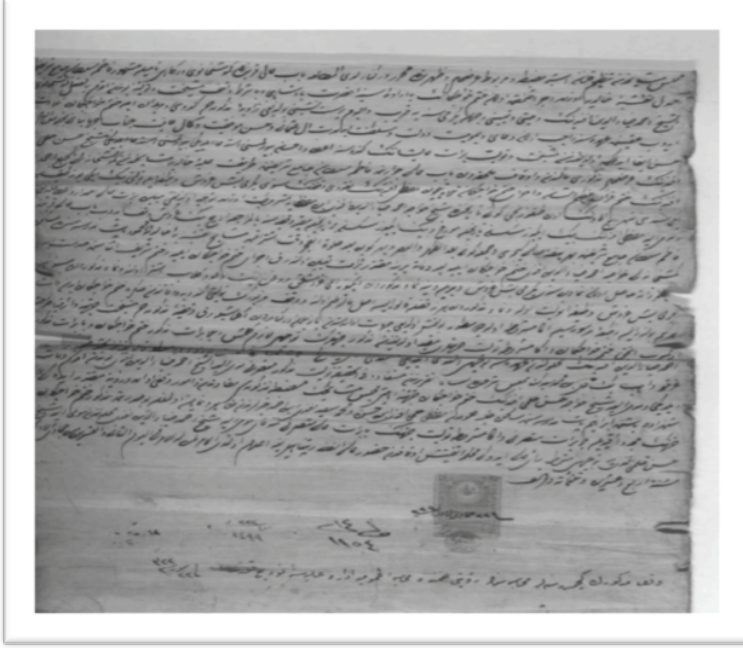


Mustafa Efendi Vakf'na ait vakfiyenin tesciline ilişkin tes-cil mütevellisi es-Seyyid Abdülhamid Ferid Efendi'nin başvuru-suna dair belge.

Bknz. 3 nolu dipnot: BOA. EV.MKT.256.168



Söz konusu vakfın tevliyet görevinin, vakıf kurucusunun ölümünden sonra 19 Şevval 1292 Hicri tarihinde Gümüşhaneli Dergâhı Şeyhi Hoca Ahmed Ziyâüddin Efendi'ye tevcih edildiği dair belge. Bknz. 5 nolu dipnot: BOA, EV.MKT.CHT.841.42

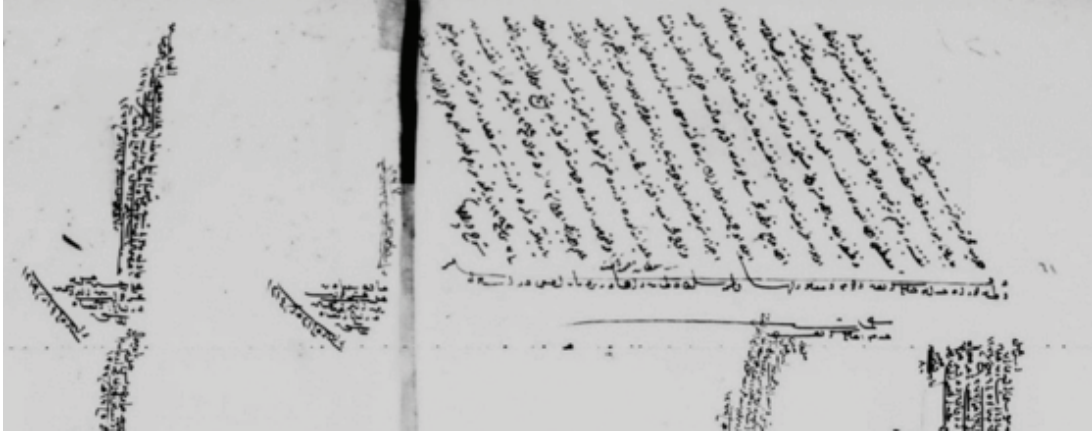


Vakıf mütevelliliği ve “Hatm-i Hâcegan İcrası, Kur’an-ı Kerim tilaveti” görevinin, Gümüşhaneli Dergâhı Şeyhi Hoca Ahmed Ziyâuddin Efendi (k.s.)’nin ölümünden sonra Şeyh Hoca Hasan Hilmi Efendi’ye 28 Cemaziye’l-evvel 1327 H. (1909 M.) tarihinde tevcih edildiğine dair kayıt.

Bknz: 6 ve 9 nolu dipnotlar, VGMA, d.131, s.100, sıra:784-785

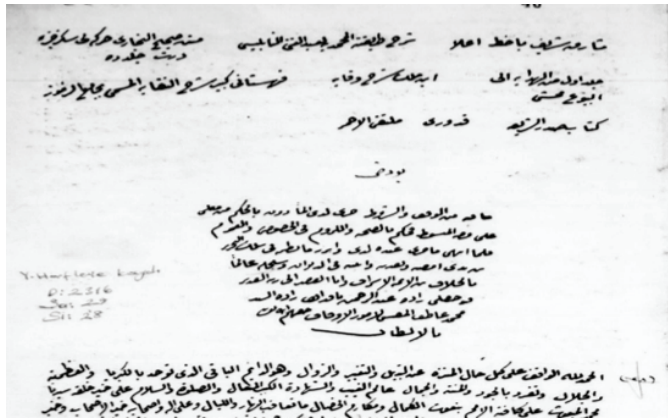
Fatma Sultan Camii Atik Şahsiyet kaydı

Bknz. 10 nolu dipnot; VGMA. d. 36, s. 120. sıra: 61



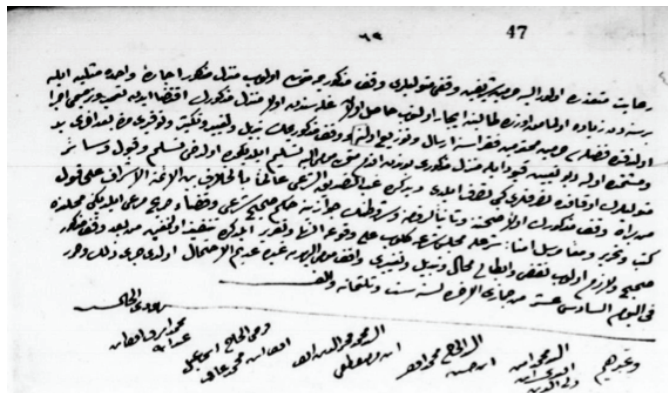
Gümüshanevî Ahmed Ziyaüddin Efendi bin Mus-tafa Efendi bin Abdurrahman Efendi'nin 1306 H./1889 M. Tarihli vakfiyesi (sayfa 1)

Bknz: 11 nolu dipnot: VGMA, d.590, s.46, sıra:28



Gümüshanevî Ahmed Ziyaüddin Efendi bin Mustafa Efendi bin Abdurrahman Efendi'nin 1306 H./1889 M. Tarihli vakfiyesi (sayfa 2)

Bknz: 11 nolu dipnot: VGMA, d.590, s.46, sıra:28



Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Tekkesi'nin Dünü ve Bugünü

Ahmet ASLAN*

Özet

Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî dergâhı tarihi olayların bilinmesine ve anlaşılmasına yön veren bir dergâhtır. Onun için de Gümüşhanevî dergâhı sıradan bir dergâhtan ziyade sıra dışı, kendine has bir dergâhtır. Dergâhın yaşadığı süreç yaşanan zaman kadar önemlidir. Dergâhın ihyası ise hem bir mecburiyet hem de vefa borcudur. Dergâhın dünü ve bu gününü anlamak ve eserin ihyasını sağlamak bir lütuf olmaktan çok bir nasiptir.

Muhterem hazirun hepinizi Allah'ın selamı ile selamlarım esselamu aleykum verahmatullahi ve berakatuhu

Sunumumuzu üç başlık altında değerlendirecek ve bize ayrılan zamanı en iyi biçimde değerlendirmeye çalışacağız.

Giriş ve genel değerlendirme

Gümüşhaneli dergâhının dünü ve bu gününün mekân ve manevi durumu

Temenni ve teklifler

1. Giriş

Tekke, (Arapça: تكيه tekye) Tarikattan olanların barındıkları, ibadet ve tören yaptıkları yer, dergâh gibi yapılardır. Devlet-i Âliye-yi Osmâniyye döneminde tekke anlamında dergâh, âsitane sözcükleri kullanılmıştır. Bazı tarikatlarda hankâh ve âsitane yalnızca merkeze denir.¹

Tekke yapılarının büyüklüğü tarikatlara göre değişir. Tek bir mekândan oluşan tekkelerin yanı sıra, geniş alana yayılmış birçok yapıyı barındıran külliye görünümüne de sahiptir. Tekkelerin tek bir mekândan oluşmaları genellikle tarikata bağlı kişilerin haftanın belirli günlerinde bir araya geldikleri, tarikata özgü törenleri düzenledikleri yapılardır. Birden çok mekândan oluşarlarda ise tarikat etkinliği daha geniş ve süreklidir.

Böyle tekkelerde, genellikle şeyhin ailesiyle oturduğu ayrı bir yapı, dervişlerin sürekli ya da geçici olarak barındıkları yapılar, aşevi, çamaşırhane, hamam gibi yerler ve tarikata bağlı kişilerin toplanıp ayın, sohbet ya da zikir denilen törenlerini düzenledikleri ayrı bir mekân bulunur. Merkez tekkeler doğal olarak daha çok mekândan oluşur.

Gümüşhanevî dergâhı bağımsız bir dergâh ve tekke yapısından ziyade Fatma sultan camisiyle özdeşleşmiş hatta caminin isminin önüne geçmiş bir dergâhtır. Fatma sultan camisi ve tarihi üzerinde uzun uzun durmayacağız. Fakat şunu söyleyebiliriz ki Fatma Sultan 3. Ahmet'in kızı Nevşehirli Damat İbrahim paşanın hanımıdır. Camii Fatma sultan tarafından 1727 de yaptırılmıştır. Daha sonra bir kısım bakım ve onarım gören camii Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî hocamız caminin avlusuna eklemeler yaparak dergâhını camii ile bütünleştirmiştir. Tartışmalı bir süreçten geçerek camii ile bütünleşen Gümüşhanevî dergâhı bahsettiğimiz gibi caminin

* Fatma Sultan Camii ve Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî Hayratı İhya Koruma ve Güzelleştirme Derneği Başkanı

1 T.D.V.İslam Ansiklopedisi c.3 sh.485-486, İstanbul 1991

varlığının önüne geçmiş adeta Gümüşhanevî Camii ve dergâhı diye anılmıştır.²

Bizler ne zaman bir büyüğümüzle karşılaşip elini öpsek kendimizi tanıtacak Gümüşhaneli-yiz, dediğimizde hocamıza olan sevgi ve muhabbetin büyüklüğünü hissetmişizdir. Gümüşhaneli dergâhının postnişinlerinden olan Zahit Kevseri hocamızın öğrencisi Emin Saraç hocamız başta olmak üzere Cevat Akşit hocamız gibi kıymetli hocalarımız, Gümüşhaneli hocamıza olan sevgisinden dolayı bizlere iltifat ederek: Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî ile ne kadar övünseniz azdır diyerek iltifatlarını sürdürmüşlerdir.

Şerefu'l-mekân bi'l-mekin (Mekânın şerefi oturan iledir.) sözünün belki de en iyi tecellisi olarak Gümüşhanevî hocamız şehrinin de önüne geçerek tanınır hale gelmiş, şehrimizin tanınmasına vesile olmuştur. Bu tanıtım hem yurt içinde hem de yurt dışında hala devam etmekte ve bizleri ve şehrimizi şerefliendirmeye devam etmektedir.

Bizlerde hemşerisi ve sevenleri olarak 2012'nin sonuna doğru A.Z.Gümüşhanevî hocamızın dergâhının ihyasını gerçekleştirmek için harekete geçtik. Bu konuda bizim ulaşabildiğimiz ne kadar büyüğümüz varsa ulaşılarak istişare ettik. Sonuç olarak Fatma Sultan Camii ve Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî Hayratı İhya Koruma ve Güzelleştirme Derneği ile bir dernek kurarak işe başladık.

Çalışmalarımızı devam ettirirken ulaştığımız bilgi ve belgeler bir çalışma olarak bizi sevindirirken dergâhın camiyle beraber yaşadığı süreç bizleri fazlasıyla üzmüş oldu.³ (Belgelere ulaşmamızda bize yardımcı olan Murat Kıyıcı Beyefendiye⁴, tecrübe ve fikirleriyle bizlere yardımcı olan Hatibi Pehlül Düzenli hoca efendiye⁵ huzurunuzda teşekkür etmek boynumuzun borcudur)

Caminin ve dergâhın dozerlerle yıkıldığını duyup ve okumakla kalmayıp belgelere ulaşmak farklı duygular yaşattı bize. Temellerine kadar yıkılarak yok edilmek istenen dergâh ve caminin minaresinin kaidenin bırakılmasını ilk önce hayra yorumlamıştık. Sonradan öğrendiğimiz bilgi bizleri hayrete düşürdü. Meğer yıkılan minare kaidelerinin bir parçasının bırakılması: bakın burada eskiden bir cami vardı. Biz burayı yıkarak tahrip ettik, bir hakareti ve saygısızlığı içeriyormuş. Caminin ve dergâhın yıkım kararının 1957 tarihli il encümeni kararı olması da ayrıca üzüntü vericidir.⁶

Bizler dernek faaliyeti olarak başladığımız bu çalışmamızı bize yardımcı olacağını düşündüğümüz büyüğümüz ve hocamız Lütfi Doğan hoca efendi olmak üzere dosya halinde başbakanımıza da ulaştırdık. Fakat bizler bu çalışmalarımızı yaparken yine hocamızın sevenlerinden bir vakıf harekete geçmiş ve vakıflarla yapım ve ihya için gerekli sözleşmeyi imzalamışlar. Her ne kadar yaptığımız hedefe direk ulaşamamış olsak ta dernek olarak niyetimizin mükâfatını Mevla'mızdan temenni ediyoruz. Dergâhın aslına uygun ihyası için gerekli takibatı yapacağız. Bu bizim için hem bir hemşerilik hem de sevenleri olarak görevimizdir.

Sadece sokak adıyla⁷ yâd edilemeyecek böyle bir mekânın en yakın zamanda ibadete ve aslına uygun hizmete açılacağını heyecanla bekliyoruz. Vilayetinin 200. yılında başlanan bu çalışmaların en kısa zamanda neticelendirilmesini bekliyoruz.

Bendeniz sunumumu yaparken olabildiğince bilgi ve belgeleri olduğu şekliyle sizlerle paylaşmaya gayret edeceğim.

2 Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmet Ziyaüddin hayatı ve eserleri*, seçil ofset, İstanbul, 2013

3 Encümen kararı, no: 275 İstanbul,1957

4 Mühendis, İstanbul büyükşehir belediyesi imar müdürlüğü

5 Doç. Dr. Laleli Camii imam hatibi

6 Slayt sunularımızda bulunan ve büyükşehir arşivi

7 Aslan AHMET, kendi arşiv fotoğrafları

2. Dergâhın manevi devamı

Üzerinde de birkaç kelam etmek dergâha ve hocamıza olan vefamız açısından önemlidir. Çünkü Gümüşhanevî dergâhı mekân olarak yıkılıp tahrip edilse de tesir ve etki bakımından çok etkin bir şekilde devam etmiş, birçok ilim adamının yuvası olmuş, çok sayıda hoca efendinin yetişmesine vesile olmuş, siyasette bile çekim merkezi olmaya devam etmiş bir dergâhtır. Gümüşhanevî dergâhının önemi de burada yatmaktadır.

Şu an da icazetli olarak bildiğimiz Cevat Akşit hoca efendi Ramuzu'l-Ehadis okuma geleneğini sürdürmesi bakımından Gümüşhaneli dergâhının devamını temsil etmektedir. Yine yıllarca Ramuzu'l-Ehadis derslerine devam eden ve Avustralya'da meçhul bir kaza sonucu vefat eden Mahmut Esat Coşan hoca efendinin mahdumu Gümüşhaneli dergâhının temsilcilerindedir.

Trabzon'da yaşayan Ahmet Yaşar Hoca Efendi Ziyaiyyenin temsilcisi olarak tasavvuf ve ilim hayatına devam etmektedir.

Yurt içinde de kendini Gümüşhaneli dergâhına bağlı olarak tasavvufi geleneği sürdürenlerin yanın da yurt dışında mısır başta olmak üzere Türk cumhuriyetlerinde Gümüşhaneli dergâhının devamı olan dergâh ve tekkeler mevcuttur.

3- Tekliflerimiz

Gümüşhane'de kısa bir süre yaşadığı halde Gümüşhanevî ismini kullanarak bizleri şeref lendiren hocamızın şehrimizde tarihi bir eseri bulunmamaktadır. Bundan dolayı Rusya'nın Bayburt'tan taşıdığı ve akıbeti henüz bilinmeyen kütüphanesinin üniversitemizin öncülüğünde şehrimizde ihya edilmesi yapılan sempozyumumuzun en önemli çalışması olacaktır. Bu imkân yoksa hocamızın adına ilimizin ilim ve kültür hayatına, ülkemizin medeniyet birikimine katkı sağlayacak bir kütüphaneyi de içinde barındıracak külliyeinin mutlaka Gümüşhane'miz de ihya edilmesinin faydasına inanıyoruz.

Mevcut eserlerinin yeniden değerlendirilip hocamızın manevi şahsiyetiyle münasip bir şekilde basılması gerekmektedir. İlim dünyasına ulaştırılması gereken birçok eseri bulunmasına rağmen üzerinde ciddi çalışma yapılarak hazırlanmış eserleri maalesef azdır.

Bab-ı âlide ihya edilecek eserinin de ümmete hizmet edecek şekilde planlanması gerekmektedir. Yoksa bir vakfın merkezi veya hizmet alanı olarak kalır. Bu da hocamızın eserinin işlevini hafifletmiş olur.

Hocamızın isminin rastgele her şeyin önüne konulmasından vazgeçilmelidir. Hatta diğer muhterem şahsiyetler içinde bu hassasiyet gösterilmelidir. Bizler, Fatma Sultan Camii ve Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî Hayratı İhya Koruma ve Güzelleştirme Derneği olarak, İstanbul'da bir belediyemizin bir parka hocamızın ismini vermiş ve zamanla ismin manevi şahsiyetiyle uygun olmayan bir hüviyete bürünmüş olan park isminin değiştirilmesini teklif eden dilekçe verdik. Neticesini henüz alabilmiş değiliz fakat takipçisi olacağız. Aynı şekilde üniversitemizin ve siz kıymetli hemşerilerimizin de aynı hassasiyeti taşıdıklarını ve taşıyacaklarını ümit ediyorum. Kıymetlerimizi koruyabilmeliyiz. Allah'a emanet olunuz.

Kaynakça

T.D.V.İslam Ansiklopedisi c.3 sh.485-486, İstanbul 1991

Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmet Ziyaüddin hayatı ve eserleri*, seçil ofset, İstanbul,2013



Resim 3. Fatma Sultan Camii'nin yıkılmadan önceki durumu. Cami bakimsiz bırakılarak adeta yıkıma hazırlanmış.



Resim 2. Fatma Sultan Camii'nin yandan görünüşü



Resim 4. Fatma Sultan Camii'nin içi.



Resim 5. Fatma Sultan Camii'nden arta kalan son iz: Minarenin kaide kalıntısı

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Kurduğu Kütüphaneler

Yusuf SAĞIR*

Özet

Ahmed Ziyaüddin, 1813'de Gümüşhane'de doğdu. 1822 yılında ailesiyle birlikte gitmiş olduğu Trabzon'da sarf, nahiv ve fıkıh dersleri aldı. 1831'de İstanbul'a taşınan Gümüşhanevî, tahsilini Bayezid ve Mahmut Paşa medreselerinde sürdürdü ve nihayetinde müderris oldu. İlmî çalışmalarını yürütürken Nakşibendî tarikatının Halidiyye kolundan Ahmed el-Ervâdî'ye intisâb etti; müteâkiben bu zatın halifesi oldu. Fatma Sultan Camii'nin harîmine bir tekke inşâ eden Gümüşhanevî, burada vefâtına kadar (1894) irşad faaliyetlerinde bulundu. O, dînî ilimlerin tahsiline önem vermiş; sandık kurmak sûretiyle toplanan paralarla bir matbaa vücûda getirmiş ve burada basılan kitapların ücretsiz dağıtımını sağlamış; Bayburt, Rize ve Of'ta kitaplar vakfetmek sûretiyle kütüphaneler ihdâs etmiş ve bunların giderlerin karşılama amacıyla otuz beş bin kuruş nakit parayı işletilmek üzere vakfetmiştir. İşte bu bildiri de söz konusu kütüphaneler vakfiyelerden ve arşiv belgelerinden hareketle değerlendirilecektir.

Giriş

Vakıf kelimesinin sözlük anlamı, "hapsetme" ve "hareketten alıkoyma" demektir. Terim anlamı ise, insanların faydalanması amacıyla bir malı, Allah'ın mülkü hükmünde olmak üzere, sahiplenme ve başkalarının sahiplenmesinden ebedî alıkoymaktır.¹ Bu anlayış doğrultusunda Osmanlı Devleti'nde farklı alanlarda hizmet veren değişik vakıf müesseseleri kurulmuştur. Bu çerçevede Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî de birçok kitap vakfetmiş; öyle ki bunlardan kütüphaneler vücûda gelmiştir. Bu bildiri de söz konusu vâkıfın hayatı, vakfiyelerinden hareketle kurduğu kütüphaneler ve onların işleyiş biçimi ve günümüzdeki konumları değerlendirilecektir. Öncelikle vâkıfın hayatına kısaca değinmeye çalışalım.

1. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı

Asıl adı olan Ahmed bin Mustafa bin Abdurrahman olan Gümüşhanevî, Gümüşhane'de sülâlesinin ismiyle müsemme Emirler mahallesinde doğmuştur. Ziyaüddin mahlası ve Gümüşhanevî nisbesi ile biline gelmiştir.² Doğum tarihinin 1228/1813 olduğu tahmin edilmektedir.³

Beş yaşında Kur'ân-ı Kerim'i öğrenen Ahmed Ziyaüddin Efendi, on yaşında pederiyle Trabzon'a gitti ve burada ticaretle meşgul oldu. Babasından gizli, sarf ve nahiv derslerine devam etti. Babası oğlunun ilim öğrenme isteğini, henüz vakti değildir diyerek geri çevirdi ve ağabeyinin askerden dönmesiyle kendisini, bunun için İstanbul'a göndereceğine söz verdi.⁴

Nitekim vakti gelip İstanbul'a gittiğinde önce Bayezid dershânesine girdi. Burada Fıkıh, Tasavvuf ve Hikmet ilmini öğrendi. Daha sonra Mahmud Paşa Medresesi'nde ve Süleymaniye Camii'inde derslere devam etti. Es-Seyyid Mehmed Efendi (v.1281/1864), Kürd Abdurrahman

* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

1 Ömer Hilmi Efendi, *İthâfu'l-Ahlâf Fî Ahkâmî'l-Evkâf*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara trs., s. 13; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstilahâtı Fıkhiyye Kâmusu*, c. IV, İstanbul Üniversitesi Hukûk Fakültesi Yayınları, İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 1951, s. 155.

2 Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Halidîn fî Menâkıb-ı Kutbü'l-Ârifîn* Mevlana Ahmed Ziyaüddin b. Mustafa el-Gümüşhanevî, 1313, ss. 14, 16. Mustafa Fevzi, *Menâkıb-ı Haseniyye*, Matbaa-i Bahriye, s. 9.

3 *Hediyetü'l-Halidîn*, s. 49; Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 11.

4 *Hediyetü'l-Halidîn*, s. 17.

Efendi (v. 1267/1851), Laz Osman Efendi ve daha başka hocalardan dersler aldı. İcâzetinden sonra Mahmud Paşa ve Bayezid medreselerinde ders verdi.⁵

Akaid derslerine devam ederken telif eser vermeye başladı ve yirmi beş sene bunu sürdürdü. Bu süreçte bir şeyhe intisâb etme ihtiyacı hissetti; Mevlana Halid'in halifesi Abdülfettah Efendi'ye (v.1281/1864) bağlanma isteğine rağmen, manevî bir işaretle İstanbul'a gelen Mevlana Halid'in bir diğer halifesi Trablusşam müftüsü Ahmed bin Süleyman el-Ervâdî'ye (v. 1275/1858) intisâb etti.⁶ İki defa şeyhinin gözetiminde halvete girdi ve tarikat eğitimindeki gerekli safhaları tamamladıktan sonra Nakşibendî, Kadirî, Sühreverdi, Çeştî ve Kübrevî tarikatlarında icâzet alarak 1264/1848'de el-Ervâdî'nin halifesi oldu.⁷

1280/1863'de Hicaz'a gitti. Dönüşte İstanbul'da Bâb-ı Âlî civârındaki Fatma Sultan Cami-i Şerifini kendisine irşâd mahalli seçmek sûretiyle burada müridleri için odalar ve kendisi için de ikâmetgâh inşâ ettirdi.⁸ 1293/1876'da Şeyhü'l-harem Mehmed Emin Paşa'nın kerîmesi Havva Seher Hanım'la evlendi. Bu arada 1294/1877'de Batum'a geçerek Ruslara karşı savaştı. Geri dönüşünde Of'ta bir süre kalarak ders verdi. Ardından yerine halifelerinden Hasan Hilmi Efendi'yi bırakarak Hicaz'a ikinci defa gitti; Mekke ve Medine'de hadis dersleri verdi. Dönüşünde Mısır'da üç sene kaldı. İstanbul'a avdetinde irşâd faaliyetlerine devam etti. Yüz on altı kişiye halifelik verdi. Müridlerinin ise bir milyondan ziyade olduğu söylenmektedir. 7 Zilkade 1311/13 Mayıs 1894 vefat etti. Kabri, Süleymaniye Camii hazîresinde Kanunî türbesi bitişiğindedir.⁹

Gümüşhanevî, müridlerine menkûl servetlerini, ekonomiye kazandırmak amacıyla dergâhta toplamalarını emretmiş; biriken söz konusu paralardan müridlerinin ihtiyaçları nisbetinde borç para alabilmelerini ve bilâhère ödemelerini sağlamıştır. Ayrıca biriken bu sermaye ile büyükçe bir matbaa tesis ettirmiş; basılan eserleri ilim erbabına ücretsiz dağıtmıştır. Ayrıca bunlardan hâsıl olan 500'er altınla Rize, Bayburt ve Of'ta on sekiz bin cildlik üç ayrı kütüphâne vücûda getirmiştir.¹⁰

İşte biz, bu bildiri de onun kurduğu kütüphâneleri vakfiyelerden ve belgelerden hareketle ele almaya çalışacağız. Öncelikle şunu ifade edelim: Ahmed Ziyaüddin Efendi'nin vakfettiği kütüphâneleri doğup büyüdüğü ve ömrünü bir nebze geçirdiği yerlerde inşâ ettirmesi mânidârdır ve bir vefâ ifâdesidir. Buna karşın Gümüşhâne'de kütüphâne kurmamasının gerekçesini bilmiyoruz; ancak o dönemde muhtemelen burada tedrîse uygun bir ortam veya ihtiyaç yoktu. Şimdi Gümüşhanevî'nin kurduğu kütüphâneleri kuruluş tarihlerine göre açıklamaya çalışalım.

2. Gümüşhanevî'nin Vakıf Kütüphâneleri

2.1. Bayburt

Gümüşhanevî'nin ilk kurduğu kütüphâne Bayburt'tadır. Buradaki kitaplardan bahseden vakfiyelerden ilki 26 Cemaziyelevvel 1281/ 27 Ekim 1864 tarihlidir. Vakfiyeye göre kitaplar,

5 *Hediyetü'l-Halidîn*, ss. 21, 24-26; Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., c. II, İstanbul, 2011, s. 333; Gündüz, s. 22.

6 *Hediyetü'l-Halidîn*, ss. 26-27; *Menâkıb-ı Haseniyye*, s. 8-9; *Sefîne-i Evliya*, c. II, s. 334.

7 *Sefîne-i Evliya*, c. II, 334.

8 1925'te Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra Câmî ve müştemilatı 1942'ye kadar ibadet mahalli olarak kalmış; bu tarihten itibaren Câmî kısmı depo olarak kullanılmış meşruthâne ve tekke vakıflar idaresi tarafından kiraya verilmiştir. 1956 yılında Câmî boşaltılmışsa da Anıtlar Kurulu'nun "muhafazası gerekli" kararına rağmen 1957 yılında yol yapımı gerekçesiyle yıkılmıştır. Yerinde bugün İstanbul Defterdarlık binası bulunmaktadır. Gündüz, s. 57. 16 Cemaziyelevvel 1306/17 Şubat 1889 tarihli vakfiyeye göre Gümüşhanevî'nin Nallı Mescid Mahallesi'nde tekkeye yakın Külhan Sokağı'nda Ğurre-i Muharrem 1305/19 Eylül 1887'de satın aldığı bir evi bulunmaktadır. Burayı vakıflaştırarak kendisinden sonra dâhiliyesinde eşi Havva Seher Hanım'ın ikâmetini, hariciyesinde de halifesi Hasan Efendi'nin oturmasını şart koşmuştur. VGMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi), 590 (Defter No) ,46 (Sayfa No), 28 (Sıra No).

9 *Hediyetü'l-Halidîn*, s. 34; *Sefîne-i Evliya*, c. II, ss. 334-335; VGMA, 721, 181.

10 *Hediyetü'l-Halidîn*, s. 34-35; Gündüz, ss. 50-51; *Hediyetü'l-Halidîn*'de zikredilen cild sayısı ile vakfiyelerde belirtilen cild adedi arasında fark vardır. Vakfiyelerdeki cildin ne kadar olduğundan aşağıda bahsedilecektir.

öncelikle Of kazasının Paçan¹¹ (پچان) karyesinde Cami-i Kebîr yakınında inşâsı düşünülen kütüphâne, dershâne ve iki yüz hücreden müteşekkil medreseye vakfedilmiştir. Öte yandan söz konusu bu medresenin ibnâsı tamamlanmadığı takdirde kitaplar, Bayburt'ta "Yeni Medrese" olarak bilinen medresenin "Yusuf Efendi" adlı dershânesine dolaplar konulmak sûretiyle yerleştirilecektir.¹² Gümüşhanevî, bu kütüphâneye içinde iki bin yüz kırk sekiz aded yazma ve basma kitapları ve risâleleri hâvî yedi yüz seksen dört cild kitap vakfetmiştir. Ayrıca o, söz konusu kütüphânenin görevlilerinin maaşlarının ödenmesine, kitap dolaplarının alınmasına ve kitapların tamir edilmesine yönelik on beş bin kuruş vakfetmiştir.¹³

Vakfiye şartları gereğince bu para işletilecek, nemâsından elde edilen gelire görevlilerin maaşları ödenecek ve diğer ihtiyaçlar karşılanacaktır.¹⁴ Vakfiyeye göre kütüphânedeki görev yapmak üzere iki hafız-ı kütüb¹⁵ ve bir mütevellî¹⁶ tayin edilmiş; fakat onların isimleri tasrih edilmemiştir; buna karşın bir başka belgede Hasan Efendi bin Osman ve Mehmed Efendi bin Hasan Efendilerin burada hâfız-ı kütüb olarak görevlendirildikleri kayıtlıdır.¹⁷ Mütevellîlik vazîfesini ise vâkîf hayatta oldukça kendisine bağlamış; vefatından sonra Oflu el-Hâc Osman bin Ömer'e verilmesini şart koşmuştur. Hâfız-ı kütübler aylık altmış kuruş, mütevellî ise on kuruş almaktadır. Vakfa nezâret etme görevi ise herhangi bir ücret almaksızın kütüphânenin bulunduğu kazadaki âlimlere ve müderrislere verilmiştir. Vakıf kitapların Paçan/Maraşlı köyü olmazsa Bayburt'a burası da olmazsa Anadolu'da âlimlerin bulunduğu kütüphâne, medrese veya dershâne nevinden herhangi bir yere nakledilebileceği vakfiyede belirtmektedir.¹⁸

27 Safer 1287/29 Mayıs 1870 tarihinde düzenlettirdiği ek bir vakfiye ile vâkîf, Of'un Paçan/Maraşlı köyünde ilk vakfiyede bahsi geçen şartların gerçekleşmediğini bu nedenle kitapları Bayburt'a naklettirdiğini belirtmektedir. Bu belge ile sözü edilen kütüphâneye yirmi iki cild daha kitap ilâve edilmiştir. Vâkîf, her halde Ruslarla süregelen savaşları hesaba katarak Bayburt'ta vakıf şartlarının uygulanmasında bir güçlük çıkması halinde söz konusu kitapların Sivas, Trabzon ve Tokat'taki kütüphânelerden herhangi birine nakledilmesini şart koşmuştur.¹⁹

Gümüşhanevî, yukarıda da bahsedildiği üzere tevliyet görevini hayatta oldukça kendi nefesine vefatından sonra da el-Hâc Osman Efendi'ye verilmesini şart koşmuştu. 27 Şaban 1289/30 Ekim 1872 düzenlenen ek bir vakfiye ile bu hüküm korunmuş ancak iki ilâvede bulunulmuştur: Mütevellîlik el-Hâc Osman Efendi'nin vefatından sonra insanların en sâlihine bırakılmış; bir de işletilen vakıf paralar çerçevesinde gelirlerin artması hasebiyle aylık on kuruş olan mütevellî maaşına on kuruş daha zam yapılmıştır.²⁰

2.2. Of

Gümüşhanevî'nin Of'un Çufaruksa²¹ köyünde kurmuş olduğu kütüphânedeki bahsedilen ilk vakfiyesi Ğurre-i Muharrem 1285/24 Nisan 1868 tarihlidir. Buna göre kütüphâne, Câmî-i Kebîr'in yanında halkın desteğiyle inşa edilmiş; vâkîf da buraya yazma ve basma biçiminde ve çeşitli risâleleri muhtevî iki yüz cild kitap vakfetmiştir.²²

11 Bu köy پچان şeklinde de yazılmaktadır. *Köylerimiz*, Hilal Matbaası, 1928, s. 732. Şimdilerde "Maraşlı" ismiyle Trabzon ili Çaykara ilçesi köyü. *Köylerimiz*, İçişleri Bakanlığı Yayını, Ankara, 1968.

12 VGMA, 587, 62-63, 81. Bir başka belgede kitapların Yakutiye Medresesi bitişiğinde yeniden inşâ edilen kütüphâneye konulduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla Yakutiye Medresesi'nin bir diğer adı da "Yeni Medrese"dir. VGMA, 875, 132.

13 VGMA, 587, 62-63, 81.

14 VGMA, 587, 62-63, 81.

15 Kütüphâne memuru anlamında kullanılır. Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. I, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1983, s. 704.

16 Vakfiye şartları gereğince, vakfın işlerini idare eden kişilerdir. Ömer Hilmi Efendi, ss. 13-14

17 VGMA, 489, 1007.

18 VGMA, 587, 62-63, 81.

19 VGMA, 587, 63, 82.

20 VGMA, 587, 63, 83.

21 Bugün Uğurlu adıyla Of'a bağlı belde merkezidir. *Köylerimiz*, 1928, s. 732.

22 VGMA, 585, 135, 123.

Vakfın mütevellîliğine Of kazası ahâlîsinden Bayburt'taki kütüphanede ismi geçen el-Hâc Osman Efendi aylık on kuruş maaşla tayin edilmiştir. Bu şahsın vefatından sonra mütevellîliğin insanların en sâlihine/dürüstüne verilmesi şart koşulmuştur. Ayrıca isim zikredilmeden iki hâfız-ı kütübe aylık yirmi beşer kuruş tayinât ayrılmıştır. Görevlilerin maaşları ve kitapların tamiri için de beş bin kuruş vakfedilmiştir. Bu para işletilecek, kütüphanenin ihtiyaçları karşılandıktan sonra artanı mütevellînin elinde toplanacaktır. Vakfa nezâret görevini ise hiçbir ücret almaksızın Of'ta eğitimle iştigal eden müderrisler üstlenecektir.²³

26 Safer 1287/28 Mayıs 1870 tarihli zeyl bir vakfiye ile kütüphâne envanterine yüz cild daha kitap işlenmiştir. Ayrıca yukarıdaki beş bin kuruşa ilâveten beş bin kuruş daha vakfedilmiştir. Böylece vakfedilen para miktarı on bin kuruşa yükselmiştir. Bunlardan başka muhtemelen süregelen savaşlar dikkate alınarak vakfiye şartlarının uygulanmasının imkânsızlığı durumunda kitapların Tokat, Sivas ve Elazığ'daki kütüphânelerden birine naklinin mütevellî, nâzır ve söz konusu beldedeki âlimler gözetiminde gerçekleştirilmesi şart koşulmuştur.²⁴

27 Şaban 1289/30 Ekim 1872 tarihinde kayıt altına alınan bir başka vakfiye ile görevli maaşlarına zam yapılmıştır. Buna göre iki hafız kütübün daha önce yirmi beşer kuruş olan maaşları iki katına çıkarılmış; aynı şekilde mütevellînin aylık on kuruşluk maaşı da iki kat artırılmıştır.²⁵

2.3. Rize

Rize'deki kütüphanenin kuruluşundan bahseden ilk vakfiye, 23 Muharrem 1294/7 Şubat 1877 tarihlidir. Bu belgeye göre vâkif Rize'de yeni yapılmış olan kütüphâneye yüz cild yazma ve basma kitap ile çeşitli risâleleri muhtevî yirmi cild kitap ile beş bin kuruş vakfetmiştir.²⁶ Kütüphâne Pîrî Çelebi Mahallesi'nde Semerkandî Şeyh Ali Efendi Türbesi civarında Altıkulac el-Hâc Ali Efendi medresesi bitişiğinde halk tarafından inşâ edilen muvakkithânenin üstündedir.²⁷ Diğer iki kütüphânedeki olduğu gibi burada da isim tasrih etmeden iki hâfız-ı kütüb tayin edilmiş ve mütevellî olarak el-Hâc Osman Efendi ibn-i Ömer Efendi görevlendirilmiştir. Onun vefatından sonra bu vazifeye kimin getirileceği diğer vakfiyelerde olduğu gibi seçimle belirlenecektir. Hâfız-ı kütüblerin maaşı aylık yirmi beşer kuruş, mütevellînin ise on kuruştur. Nezâret görevi ise diğer kütüphânelerde olduğu gibi Rize'de ilimle meşgul olan müderrislerle tevdi' edilmiştir.²⁸

25 Rebiülahir 1299/16 Mart 1882 tarihinde tertip edilen ikinci bir vakfiye ile söz konusu kitaplara üç yüz cild kitap ve çeşitli risâleleri muhtevî on cild kitap ilâve edilmiş ve yukarıdaki beş bin kuruşa ek olarak beş bin kuruş daha vakfedilmiştir.²⁹

Gümüşhanevî, bu vakfiye zeyli ile ilk vakfiyede adlarını açıklamadığı hâfız-ı kütüblük görevlerine ismen atama yapmıştır. Hafız-ı kütüblüklerden birisi Trabzon müftüsü Ali Efendi'nin yeğeni Rize'de Altıkulac Medresesi'nde tedarik vekili Hüseyin Efendi bin Mehmed; diğeri de medrese ittisalinde cami imâmı Ali Efendi'dir. Bu şahıslar hayatta oldukları sürece vazifelerini sürdürecekler; vefatlarından sonra da hâfız-ı kütüblük dindâr ve işinin ehli herhangi birine nâzırın görüşü dikkate alınarak tebliğ edilecektir.³⁰ Nitekim Selh Recep 1302/15 Mayıs 1885 tarihli bir belgeye göre hafız-ı kütüblüklerden Ali Efendi yerini korumuş; diğeri ise Altıkulac-

23 VGMA, 585, 135, 123.

24 VGMA, 585, 135, 124.

25 VGMA, 585, 135, 124.

26 VGMA, 589, 231, 374; VGMA, 590, 35, 24.

27 VGMA, 155-120-860.

28 VGMA, 589, 231, 374; VGMA, 590, 35, 24. El-Hâc Osman Efendi, Selh-i Râ 1302/19 Aralık 1884 tarihli bir belgeye göre buradaki kütüphaneye yeniden mütevellî atanmıştır. VGMA, 155, 120, 860.

29 VGMA, 589, 232, 375; VGMA, 590, 36, 25.

30 VGMA, 589, 232, 375; VGMA, 590, 36, 25.

zâde İsmail Efendi ibn-i el-Hâc Ali Efendi atanmıştır.³¹ Hâfız-ı kütübler için birinci vakfiyede belirlenen aylık yirmi beş kuruşluk maaşa bu belge ile yirmi beş kuruş daha zam yapılmış; böylece hâfız-ı kütüblerin maaşları aylık elli kuruşa bâliğ olmuştur. Diğer taraftan ilk vakfiyede nezaret görevi müderrislere verilirken, bu vakfiye ile kasaba ahâlisinden el-Hâc Memiş Ağa müte'allikatından el-Hâc Tayyip Efendi'ye verilmiştir.³²

Gümüşhanevî, 25 Zilkade 1302/5 Eylül 1885 tarihinde bir vakfiye daha düzenlettirmiş ve böylece mezkûr kütüphâneye yüz cild daha kitap ilâve etmiştir.³³

3. Kütüphânelerin İşleyişi

Gümüşhanevî yukarıda da bahsedildiği üzere her kütüphânesine iki hâfız-ı kütüb tayin etmiştir. Dolayısıyla bunların sayısı toplamda altı kişidir. Söz konusu şahısların görevleri ise vakfiyelerde açıklanmıştır. Buna göre, öncelikle kitaplar tozdan, zararları böceklerin yemesinden ve ziyandan korunacaktır. Kitap talep edenlerin isteklerine cevap verilecek; ödünç verilenler kayıt altına alınacaktır.³⁴

Vâkîf, her kütüphâneye kitapların kayıtlarının tutulduğu bir defter, mühür ve ilgili kütüphânenin vakfiye sûretini koydurtmuştur. Bunlar kütüphânedeki bir çekmecede tutulacak ve ilgili çekmece mühürlenecektir. Lüzûmu halinde mütevellî, hafız-ı kütüb ve nâzırlardan birinin gözetiminde en az üç kişi olmak koşuluyla söz konusu çekmece açılacaktır. Ayrıca Bayburt ve Rize'deki kütüphânelerde her sene; Of'taki kütüphânedeki ise üç senede bir kitap sayımı hâfız-ı kütüblerce gerçekleştirilecektir.³⁵

Gümüşhanevî kuruluşunu gerçekleştirmiş olduğu kütüphânelerde kitaplardan faydalanma koşullarını şu şekilde belirlemiştir: Ulemâ ve müderrisinden bir kimse kütüphânedeki bir veya birkaç kitap almak isterse, kitabın kıymetinin iki katını veya buna eşdeğer kıymetli bir eşyasını rehin bırakacak buna ilaveten âlimlerden veya dışarıdan üç kişiyi kefil gösterip, kendi imzasını muhtevî sened verecektir. Kitaplardan faydalanma süresi azamî bir yıldır. Kitap iade edildiği zaman bırakılan sened, para ve rehin mal, ilgili kişiye geri verilecektir. Şahıs elinde kitap zâyî olursa, mütevellî gerekirse hukukî yoldan kitabı geri alacak veya bedelini tazmîn edecektir.³⁶ Buna karşın öğrenciler sadece kütüphâne içerisinde kitaplardan faydalanabileceklerdir.³⁷

5. Vakfedilen Paraların İşletilme Biçimi

Ahmed Ziyaüddin Efendi, Bayburt'taki kütüphâneye on beş bin Of ve Rize'deki kütüphânelere ise on bin kuruş vakfetmiştir; bu da toplamda otuz beş bin kuruş etmektedir.³⁸ Vakıf paralarından elde edilen gelirlerle görevlilerin maaşları ödenecek, lüzumu halinde kitapların tamirleri yapılacaktır. Bunlardan arta kalan kısım da mütevellî elinde toplanacaktır.³⁹ Bahsedilen paraların işletilme biçimi ise devr-i şer'î/mu'âmele-i şer'îye ile istiğlâl ve istirbâhtır. Oran ise sadece Gümüşhanevî vakfiyeleri içerisinde en eski tarihli olan Bayburt vakfiyesinde açıklanmaktadır. Buna göre onu on bir buçuk yani yüzde on beş (%15) veya her kesesi beş kuruş üzere işletilecektir.⁴⁰

31 VGMA, 155, 120, 861-862.

32 VGMA, 589, 232, 375; VGMA, 590, 36, 25.

33 VGMA, 590, 37-44, 26.

34 VGMA, 587.62.81; VGMA, 589, 231, 374.

35 VGMA, 587.62.81; VGMA, 585.135.123.

36 VGMA, 587.62.81; VGMA, 585.135.123.

37 VGMA 585.135.123.

38 VGMA, 721, 181.

39 VGMA, 585, 123, 135; 585, 124,135; VGMA, 589, 231, 374; VGMA, 589, 232, 375.

40 VGMA, 585.135.123, VGMA, 587.62.81; VGMA, 589, 231, 374; VGMA, 587.62.81. Para Vakıfları, vâkîfın gayr-i menkul/taşınmaz malını değil, parasını vakfettiği bir vakıf türüdür. Bu paraların işletilme usûllerinden biri "istiğlâl" ve "istirbâh"tır. Bu sistemle para, kâr getirmek amacıyla şahıslara verilir; yapılan bu işleme de "muamele-i şer'îyye" veya "devr-i şer'î" denir. Söz konusu uygulama biçimi "fâiz" olarak algılanması nedeniyle ulemâ arasında câizliği sürekli tartışılmıştır. Bkz. Çizakça, Murat,

Gümüşhanevî vakfiyelerine göre borç verilecek şahsın “rehn-i kavî” yada “kefil-i melî” usûlünden birisini tercih etmesi şart koşulmaktadır.⁴¹ “Rehn-i kavî” ibâresiyle, ödünç para alan şahsın kendisine ait yeterli düzeyde bir malının olması kastedilmektedir. Bunlar genellikle gayr-i menkûl cinsinden şeylerdi. “Kefil-i melî” ise kefil olacak kişinin ödünç alan zâtın borcunu ödeyebilecek kadar bir mâlî güce sahip olmasıdır.⁴²

Gümüşhanevî'nin vakfettiği bu paraların daha çok İstanbul'da borç olarak verildiği görülmektedir. Vakfedilen otuz beş bin kuruşun nemâsı 1 Recep 1301/ 27 Nisan 1884-30 Cemaziye-lahir 1309/30 Ocak 1892 tarihleri arasında elli yedi bin yedi yüz yirmi kuruştur. Gümüşhanevî hayattayken bu paraların nemâlarını takip için Trabzonlu el-Hâc Mehmet Efendi'yi kâim-i makam-ı mütevellî tayin etmiştir. Ancak onun vefatından sonra bu zat, vakıf paraların hesabını ve defterini Mehmed Eşref Efendi'nin desteğiyle mütevellî el-Hâc Osman Efendi'ye teslim etmekten kaçınmıştır. Kendisi de anaparadan borç almıştır. Bunun üzerine Osman Efendi dava açmıştır.⁴³

1924'te Evkâf Bütçesi Kanunu ile para vakıflarında devr-i şer'î usûlü kaldırıldı ve bu noktada mütevellîlerin yetkileri ellerinden alındı. Vakıf Paralar İdaresi, vakıf paralara el koydu. Bunların kontrolü de daha sonra 1926'da yürürlüğe giren Medenî Kanun çerçevesinde yapıldı.⁴⁴ Bu değişim Gümüşhanevî'nin menkûl vakıf sistemiyle varlığını sürdüren üç kütüphânesini etkilemiş olabilir.

4. Kütüphânelerdeki Kitap Sayısı ve Günümüzdeki Durumları

1281/1864 ve 1287/1870 tarihli vakfiyelere göre Bayburt'a vakfedilen kitap sayısı iki bin yüz kırk sekiz; cild sayısı ise sekiz yüz altıdır. Buna karşın 1321/1900 tarihli Maarif Salnâmesi'ne göre, bu kütüphânedeki kitap sayısı bin sekiz yüz yetmiş altıdır.⁴⁵ Bu da bize vakfiyelerin tertibinden sonra kitap sayısında yıllar içerisinde bir azalmanın olduğunu göstermektedir.

1285/1868 ve 1287/1870 tarihli vakfiyelere göre Of'a bağlı Çufaruksa/Uğurlu beldesine vakfedilen toplam cild sayısı üç yüzdür. 1289/1872 tarihli vakfiyeye yapılan eke baktığımız zaman kitap sayısı iki yüz on beş; cild sayısı iki yüz yetmiş beş; risale sayısı yirmi birdir. Bu rakam aşağı yukarı vakfedilen cild sayısı ile uyumludur. Öte yandan 1317/1899 ve 1321/1900 tarihli Maarif Salnâmelerine göre bu kütüphânedeki kitap sayısı sekiz yüzdür.⁴⁶ Dolayısıyla yıllar içerisinde kütüphâneye kitap vakfetme işi devam etmiştir.

1294/1877, 1299/1882 ve 1302/1885 tarihli vakfiyelere göre Rize'deki kütüphâne envanterine beş yüz cild kitap ve çeşitli risaleleri muhtevî otuz cild kitap kaydedilmiştir. Diğer taraftan 1317/1899 ve 1321/1900 tarihli Maarif Salnâmelerine göre bu kütüphânedeki kitap sayısı dört yüz seksendir.⁴⁷ Burada da kitap sayısında küçüğe olsa bir azalma söz konusudur. Zikri geçen bu kütüphânelere vakfedilen kitaplar daha çok naklî ilimlere yöneliktir: Tefsir, Fıkıh, Ferâiz ve Fetavâ, Ahlak ve Âdab, Mev'ize, Kırâât, Kelam, Akaid, Mantık, Sarf ve Nahiv, Luğat, Siyer ve Mekânibnâme vb. Bunlardan başka bazı divanlar da kütüphânelerde yer almaktadır.⁴⁸

“Tarihsel Uygulama İçerisinde Para Vakıfları”, *Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları*, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993, ss. 67-72; Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukûkunda ve Osmanlı Tatbikâtında Vakıf Müessesesi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1996, II. Baskı, ss. 215-222.

41 VGMA, 587.62.81.

42 Akgündüz, s. 229; Özcan, Tahsin, *Osmanlı Para Vakıfları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2003, s. 288.

43 VGMA, 721, 181.

44 Akgündüz, s. 233.

45 Kütüphane'nin salnâmedeki adı “Ziyaiyye” dir. *Sâlnâme-i Nezâret-i Ma'ârif-i Umûmiyye*, Asr Matbaası, Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye, 1321, s. 305.

46 Kütüphane'nin salnâmelerdeki adı “Hacı Ahmed”dir. *Sâlnâme-i Nezâret-i Ma'ârif-i Umûmiyye*, Matbaa-i Âmire, Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye, 1317 s. 1301; *Sâlnâme-i Ma'ârif*, 1321, s. 598.

47 Kütüphane, salnâmelere “Altkulac” ismiyle kaydedilmiştir. *Sâlnâme-i Ma'ârif*, 1317 s. 1301; *Sâlnâme-i Ma'ârif*, 1321, s. 598.

48 VGMA; 585, 125, 136-137.

Gümüşhanevî'nin ihdâs ettiği bu kütüphanelerden hiç biri bugün faaliyette değildir. Bayburt'taki vakıf kitapların mütevellîsi el-Hâc Osman Efendi'nin 1327/1909'da vefatından sonra yerine geçen kütüphâne mütevellîsi Ferşad Efendi'nin (v.1929) Kazım Karabekir'e yazdığı 5 Teşrîn-i Sâni 1337/5 Kasım 1921 tarihli bir mektuptan kütüphanenin Ruslar tarafından I. Dünya savaşı sırasında talan edildiği ve kitapların Tiflis'e götürüldüğü anlaşılmaktadır.⁴⁹

Aslında vâkıf, 93 (1877-1878) harbinde Ruslara karşı Batum'da savaşmış; söz konusu tehlikeyi önceden sezinlemiştir ki, yukarıda bahsi geçtiği üzere Bayburt'taki vakıf şartlarının uygulanmasında güçlük çıkması durumunda kitapların Sivas, Tokat veya Trabzon'a nakledilmesini şart koşmuştu. Nitekim Ruslar bu sırada Bayburt'a kadar gelmişlerdi. Ancak bu tarihte Ferşad Efendi mütevellî olmadığına göre kitaplar 1878'de değil; Rusların Bayburt'ı işgal ettiği 1916-1918 yılları arasında götürülmüştür.⁵⁰ Ayrıca yukarıda belirtildiği üzere 1321/1900 tarihli Maarif salnâmesinde belirtilen kitap sayısı da bu bilgiyi doğrulamaktadır.

Vakfiye'de bahsedilen Yusuf Efendi Dershânesi/Yeni Medrese ise şimdilerde mevcut değildir. Ancak belgelerden ve yerel kaynakların ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla geçmişte bu dersane, elan varlığını sürdüren "Yeni Camii"nin yanındaymış.

Of'un Çufaruksa/Uğurlu beldesindeki kütüphâne bugün varlığını sürdürmektedir. Burası 1970'li yıllarda Halkevi tarafından işgal edilmiş; bin beş yüz civarındaki yazma ve basma eserin bin iki yüze yakını ya imha edilmiş ya da halka dağıtılmıştır. Vakıflar Bölge Müdürlüğü Halkevi'ni buradan 1979'da mahkeme kararıyla çıkartmıştır. Geriye kalan üç yüz beş adet eser Mehmet Aşıkutlu Kuran Kursu'nda muhafaza altına alınmıştır.⁵¹ Bugün ise yerel kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre zaman zaman yaşanan hırsızlıklar nedeniyle kitaplar Ankara Millî Kütüphâne'ye nakledilmiştir.

Rize'deki kütüphâne binası ise yıktırılmıştır. Burada vakfiyede bahsedilen yapıların hiçbiri ayakta değildir. Bu binaların yerinde ise şimdilerde Şeyh Camii bulunmaktadır. Kitapların nerede olduğu hakkında ise bilgi edinemedik.

Bunlardan başka Gümüşhanevî'nin Fatma Sultan Camii hariminde kurduğu dergâhta müridlerin kaldığı odalarda vakıf kitapların var olduğu belgelerde görülmektedir. Bunlar deftere kaydedilmiştir. 22 Zilkade 1315/2 Nisan 1314/14 Nisan 1898 tarihli bir belgeye göre Gümüşhanevî kütüphaneleri mütevellîsi el-Hâc Osman Efendi bu kitapları almak istemiş; ancak bu duruma Gümüşhanevî'nin halifelerinden Tekke'nin şeyhi Hasan Hilmi Efendi ile Mehmed Eşref Efendi itiraz etmişlerdir. Durum maârif meclisine intikâl etmiş; zorla dolaplar açtırılıp kitaplar görülmüştür. Kitapların vakıf kitap olduğu üzerlerindeki mühürlerden anlaşılma ile beraber hangi kütüphaneye vakfedildikleri tespit edilememiştir.⁵² Neticede Gümüşhanevî'nin İstanbul'daki dergâhında ciddi bir vakıf kitaplığı oluşturduğu bunları deftere kaydettirdiği buna karşın bir vakfiyesini düzenlettirmedeği anlaşılmaktadır.

Mustafa Fevzi Efendi ise Gümüşhanevî'nin vakfettiği üç kütüphâne ve vakfettiği on sekiz bin kitaptan başka sonradan yapılan tescille kütüphâne sayısının dörde ulaştığını ifade etmektedir ki Gümüşhanevî'nin vasiyeti kendisinden sonra gelecek tekke şeyhlerinin kararıyla kitapların çoğaltılması ve genişletilmesi yönündeydi.⁵³ Söz konusu bu kitaplar, 1925'te tekke ve zâviyelerin kapatılmasıyla Süleymaniye Kütüphânesi'ne devredilmiştir.⁵⁴

49 Kara, İsmail, *Gümüşhanevî halifelerinden Şeyh Osman Niyazi Efendi ve Güneyce-Rize'deki Tekkesi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2009, II. Baskı, s. 42; Yavuz, Yusuf Şevki, "Ferşad Efendi", *DİA*, c. XII, İstanbul, 1995, ss. 413-414.

50 Miroğlu, İsmet, "Bayburt", *DİA*, c. V, İstanbul, 1992, s. 226.

51 Kara, s. 22-23.

52 VGMA 423.00071. Örneğin Gümüşhanevî'nin vakıf mührünün bulunan kitaplardan bir kısmı mütevellî el-Hâc Osman Efendi'nin Güneyce'deki kütüphanesinde bulunmaktadır. Bu vakıf mühründe şu ibare ve Bakara Sûresinin 181'inci ayeti yer almaktadır: "Hâze vakfû'r-râcî-i feyzüs's-samedânî Ahmed Ziyaüddin bin Mustafa el-Hâlidî, Fe-men beddelehü ba'de mâ semî'ahü fe-innemâ ismühü 'alellezîne yübeddilûneh" Kara, s. 57.

53 Hediyyetü'l-Halidîn, ss. 34-35.

54 Kara, s. 19.

Sonuç

Gümüşhanevî'nin kurduğu kütüphânelerden hiçbiri günümüzde varlığını sürdürmemektedir. Öte yandan buralara vakfedilen kitapların bir kısmı kaybolmuşsa da farklı kütüphânelerde ve yerlerde varlıklarını halen sürdürmektedirler. Vâkîfın vakfiyelerine bakıldığı zaman kütüphânelerin nerelerde kurulacağı noktasında esnek olduğu görülmektedir. Onun ortaya koyduğu en önemli şart, kitapların ilmî faaliyetlerin gerçekleştiği bir ortamda yer almasıdır; yani onlardan istifade ediliyor olmasıdır. Dolayısıyla söz konusu kitapların bulunduğu mekânlar, eğer ilmî çalışmalara katkı sağlanan alanlar ise sorun yoktur; aksi durumda vakfiye hükümleri uygulanmıyor demektir.

Gümüşhanevî 19. ve 20. yy. damgasını vurmuş önemli bir mutasavvıftır. Bu noktada, Gümüşhanevî'de onun adına bir külliye inşâ edilmiş olması sevindiricidir ancak kanaatimizce yeterli değildir. Onu, özellikle yeni yetişen nesle tanıtmaya adına yapılabilecek şey; Gümüşhanevî'de bir "Gümüşhanevî Müzesi" kurmaktır. Bu mekâna Gümüşhanevî'yi ve dergâhını tanıttak için birçok nesne yerleştirilebilir. Burada ön plana çıkarılacak en önemli husus, onun tasavvufu ilmî bir çerçevede ele almış olmasıdır. Zira onun kurduğu kütüphâneler bunu açıkça yansıtmaktadır. Vakfedilen kitaplar vakfiyelerde kayıtlıdır; bu kitaplardan mevcut olanların birer kopyaları müzede tesis edilecek kütüphâneye yerleştirilmeli; ilmî camianın faydasına açılmalıdır. Böylece hem Gümüşhaneli genç nesil onu tanırsın hem de vâkîf'ın muradı gerçekleşmiş olur.

Kaynakça

Akgündüz, Ahmet, *İslâm Hukûkunda ve Osmanlı Tatbikâtında Vakıf Müessesesi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1996, II. Baskı.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılahâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul Üniversitesi Hukûk Fakültesi Yayınları, İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 1951.

Çizakça, Murat, "Tarihsel Uygulama İçerisinde Para Vakıfları", *Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları*, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984.

Kara, İsmail, *Gümüşhanevî Halifelerinden Şeyh Osman Niyazi Efendi ve Güneyce-Rize'deki Tekkesi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2009, II. Baskı.

Miroğlu, İsmet, "Bayburt", *DİA*, c. V, İstanbul, 1992.

Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Halidîn fî Menâkıb-ı Kutbü'l-Ârifîn* Mevlana Ahmed Ziyaüddin b. Mustafa el-Gümüşhanevî, 1313.

Mustafa Fevzi, *Menâkıb-ı Haseniyye*, Matbaa-i Bahriye.

Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Seffîne-i Evliya*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Kitabevi Yay. İstanbul, 2011.

Ömer Hilmi Efendi, *İthâfu'l-Ahlâf Fî Ahkâmî'l-Evkâf*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara trs.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1983.

VGMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi), 590 (Defter No), 46 (Sayfa No), 28 (Sıra No).

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ferşad Efendi", *DİA*, c. XII, İstanbul, 1995, ss. 413-414.

Tebliği Bulunan Araştırmacılar

1. Abdulcebbar KAVAK, Osmanlı Devleti'nin İlimi ve Siyasi Hayatında İz Bırakan Hâlidî Şeyhleri Arasında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Yeri, (ss. 209-218).
2. Abdulghaniy Akorede ABDUL HAMEED, Waqafat maa Ayat al-Quraniyya fi Kitab al-Shaykh Ahmad Ziyaüddin Gumushkhanawi al-Shaheer: "*al-Risala al-Abir*", (ss. 435-442).
3. Abdulvahap ÖZSOY, *Levâmiu'l-Ukûl* ve Hadis Şerh Geleneğindeki Yeri, (ss. 533-542).
4. Abdurrahman MEMİŞ, Anadolu'da Halidiyye Tarikatı ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Ekolü, (ss. 195-202).
5. Adnan TÜZEN, Gümüşhaneli Dergâhında Hatm-i Hâcegân Yapılması Şartıyla Kurulan Bir Vakıf, Bu Vakfa Ait Vakfiye ve Tevcih Belgeleri Üzerine Bir Değerlendirme, (ss. 895-904).
6. Ahmet ASLAN, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Tekkesi'nin Dünü ve Bugünü, (ss. 905-910).
7. Ahmet Cahid HAKSEVER, Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Camiu'l-Usûl*'ünde Rüya Algısı, (ss. 353-358).
8. Ahmet Murat ÖZEL, "Tarikaten Nakşî, Meşreben Şâzelî" Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Şâzeliyye Tarikatı, (ss. 156-174).
9. Ahmet YILDIRIM Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hadis Kültürü, (ss. 471-483).
10. Alfina SIBGATULLINA, Kazan Tatarlarında Hâlidîlik ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sevgisi, (ss. 203-207).
11. Ali KUZUDİŞLİ, *Ramûzü'l-Ehâdis* ve Nevâdir Hadislerin Dayanılmaz Çekiciliği, (ss. 513-520).
12. Bekir KÖLE, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Ruh-Nefis Mücâhedesini, (ss. 303-311).
13. Berat SARIKAYA, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı, (ss. 711-718).
14. Bilal DELİSER, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve *Kitâbu'l-Abir* adlı Eseri, (ss. 139-146).
15. Cemile Zehra KÖROĞLU, Bilgi Sosyolojisi Perspektifinden Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî Menkabeleri, (ss. 777-784).
16. Cevdet KARAMAN, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretlerinin Mürşidi Mevlana Halidi Bağdadî'nin Hayat Hikâyesi, (ss. 55-63).
17. Cihan OKUYUCU, Gümüşhanevî Hakkında Temel Bir Kaynak: Mustafa Fevzi Efendi'nin Menakıb-ı Ziyaiyyesi, (ss. 93-106).
18. Davut ŞAHİN, Gümüşhanevî'nin Ayetleri Kullanma ve Açıklama Yöntemi, (ss. 423-434).
19. Emel İŞTAR, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretlerinin İktisadi Alandaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme, (ss. 837-842).
20. Emine Gümüş BÖKE, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Fıkıh, (ss. 579-588).
21. Emrullah DURLU, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Camiu'l-Mütûn* Adlı Eserinde "Meşakkat" Kavramı ve Hükümlere Etkisi, (ss. 625-636).
22. Fatma ATICI, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Mensubu Bulunduğu Nakşibendiyye'de Sema Algısı, (ss. 331-340).
23. Ferdi KİREMİTÇİ, Dinî-Edebî Bir Tür Olan "Şemâil" Bağlamında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, (ss. 863-874).
24. Ferzende İDİZ, Gümüşhanevî'nin *Câmiü'l-Usûl*'ün de Ricâlü'l-Gayb Meselesi, (ss. 341-351).
25. Fetullah YILMAZ, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Makasid Düşüncesi, (ss. 615-623).
26. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Bakışıyla Nakşibendiliğin Usulü, (ss. 219-224).
27. Halim GÜL, Nakşî-Halidî Şeyhi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeyh/Mürşid Anlayışı, (ss. 225-234).
28. Hamdi KIZILER, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Velâyet Tasavvuru, (ss. 245-250).

29. Hamza AKTAŞ, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Ahlâk Eğitiminin Metotları ve Temel Prensipleri, (ss. 877-883).
30. Harun Reşit DEMİREL, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Mecmûatu'l-Ahzâb* Adlı Kitabındaki Bazı Duaların Kaynakları ve Etkileri, (ss. 543-564).
31. Hasan ELLEK, Şeriat-Tarikat-Hakikat-Marifet Dörtlüsünde Şeriatın Yeri ve Önemi, (ss. 589-600).
32. Hasan TANRIVERDİ, Gümüşhanevî'de Allah'ın Varlığının Bilinmesi Meselesi, (ss. 719-726).
33. Hasan YENİBAŞ, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve *Râmûzü'l-Ehâdis* Adlı Eseri, (ss. 499-506).
34. Hilmi KARAAĞAÇ, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Dünya ve Ahiret Algısı, (ss. 727-734).
35. Hüseyin BUDAK, Ahmed Ziyaüddin Efendi'nin; Şemâili, Ailesi, Doğduğu-Çocukluğunun Geçtiği Muhit, Vefat Tarihi ve Kütüphaneleri, (ss. 75-86).
36. Hüseyin KARACA, Bir Tasavvuf Klasığı Olarak *Câmiü'l-Usûl*, (ss. 365-378).
37. İbrahim KUTLUAY *Râmûzu'l-ehâdis* ve *Levâmiu'l-ukûl* Bağlamında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hadis Şerhçiliği ve Sünnet Anlayışı, (ss. 485-498).
38. İsmail BİLGİLİ, *Necâtü'l-Ğâfilîn* Şerhi *Şifâü'l-Mü'minîn'e* Fikhî Açıldan Bakış, (ss. 645-656).
39. İsmail PIRLANTA, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Yapmış Olduğu Etkileri, (ss. 27-42).
40. Kadir GÖMBEYAZ, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Kayıp Fırak Risalesi: en-*Netâyicü'l-i'tikâdiyye fî usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*, (ss. 741-755).
41. Kadir GÜRLER, Gümüşhanevî Dergâhından Osmanlı-Türk Modernleşmesine Bir Destek: Ömer Ziyaüddin Dağıştânî, (ss. 785-795).
42. Kadir ÖZKÖSE, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Câmiu'l-Usûl* Eserinde Öngördüğü Seyr u Sülûk Esasları, (ss. 379-387).
43. Kamil SARITAŞ, Gümüşhanevî'nin *Câmiu'l-Usûl* Adlı Eserinde İnsan Tasavvuru, (ss. 313-322).
44. Kıyasettin KOÇOĞLU, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin İslam Mezheplerine Bakışı, (ss. 757-774).
45. Lütfi DOĞAN, Ahmed Ziyaüddin Efendi Hazretleri, (ss. 15-19).
46. Macit DEMİNER, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Levâmiu'l-Ukûl* Adlı Eseri, (ss. 521-532).
47. Mehmet DAĞ, Yedi Harf Meselesine Tasavvufî Bir Yaklaşım: Gümüşhanevî Örneği, (ss. 443-452).
48. Mehmet GÜNAYDIN, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Of'un Dinî-Sosyo Kültürel Yapısına Etkileri, (ss. 803-816).
49. Mehmet Saki ÇAKIR, *Câmiu'l-Usûl* ile *Âdâb-ı Fethullah* Arasında Nefy u İsbât Zikri Erkân ve Âdâbı Bağlamında Bir Mukayese, (ss. 389-395).
50. Merter Rahmi TELKENAROĞLU, Kavâid-Davâbit Ayırımı Bağlamında Gümüşhanevî'nin *Câmiu'l-mütûn* Adlı Eserinde Zikrettiği Özel Kurallar, (ss. 637-643).
51. Mevlüt ERTEN, Kur'an'da "Murâqabe" Kelimesi ve Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Murâqabe Anlayışı, (ss. 453-460).
52. Muharrem ÇAKMAK, İrşad Metodu Olarak Mektup Üslubu ve Gümüşhanevî'nin Mektubu, (ss. 855-862).
53. Muhittin ELİAÇIK, Ahmed Ziyaüddin-i Gümüşhanevî Menkabeleri ile Diğer Evliyâ Menkabeleri Arasında Bir Mukayese, (ss. 87-92).
54. Mustafa Salim GÜVEN, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Şâziliyye, (ss. 175-193).
55. Nodirkhon Khasanov, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Eserlerinin Özbekçe Tercümelere Üzerine, (ss. 151-156).
56. Necmettin ALKAN, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî: Döneminin Osmanlısı ve "Zamanın Ruhunu" Anlamak, (ss. 797-802).
57. Niyazi KARABULUT, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Kırk Hadis'i* ve Kaynakları, (ss. 565-575).
58. Orhan KÜÇÜK, Risâle-i Nur Penceresinden Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, (ss. 409-420).

59. Osman BİLGİN Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî'nin *Râmûzu'l-Ehâdis* isimli Eserinin Kaynakları (101-200. Hadisler), (ss. 507-512).
60. Ömer BOZKIR, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Allah Aşkı, (ss. 257-264).
61. Ömer Faruk HABERGETİREN, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *el-Âbir fi'l-Ensâr ve'l-Muhâcir* isimli Eseri ve Fıkhi Yönden Değerlendirilmesi, (ss. 697-708).
62. Öncel DEMİRDAŞ, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye Göre Mürid-Mürşid İlişkinin Boyutları, (ss. 323-330).
63. Özcan TAŞÇI, Gümüşhanevî'de Kelam Tasavvuf Buluşması-Sulhu, (ss. 735-739).
64. Ramazan KAZAN, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de Öne Çıkan Üslûp Özellikleri, (ss. 845-853).
65. Recep ÇİĞDEM, *Râmûzu'l-Ehâdis*'te Yer Alan Yöneticilerle İlgili Bazı Hadislerin Modern Hukukla Mukayeseli İncelenmesi, (ss. 657-669).
66. Rukiye AYDOĞDU, 19. Yüzyıl Osmanlısında Tasavvuf-Hadis Geleneğinin Bir Temsilcisi: Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, (ss. 65-74).
67. Sadık YALSIZUÇANLAR, Bir Erdem Ve Ahlak Anıtı: Gümüşhanevî, (ss. 21-25).
68. Selahattin FETTAHOĞLU, Gümüşhanevî Dergâhında İcâzetnâme Geleneği, (ss. 885-892).
69. Selahattin FETTAHOĞLU, Yeşim KURT, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye İsnâd Edilen Arap Dili ile İlgili Yazmalar, (ss. 127-138).
70. Selami ŞİMŞEK, Tasavvufta Esmâ-i Hüsnâ'nın İnsân-ı Kâmilde Tecellisi: Gümüşhanevî Örneği, (ss. 293-302).
71. Serap KILIÇ, Vahdete Giden Yolda İlahi Aşk: Gümüşhanevî Örneği, (ss. 251-256).
72. Sherzodxon MAXMUDOV, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Eserlerinin Özbekistan'daki Nüshaları, (ss. 147-149).
73. Sinan ÖGE, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de İman, Amel ve Ahlak İlişkisi, (ss. 281-291).
74. Tülay BERBEROĞLU, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretleri ve Peygamber Sevgisi, (ss. 275-280).
75. Vahit GÖKTAŞ, Osmanlı'nın Son Döneminde; Gümüşhanevî Dergahı Şeyhi Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin ve Kelâmî Dergahı Şeyhi Muhammed Esad Erbilî'nin Duaya Yüklediği Anlam, (ss. 359-363).
76. Veysel AKKAYA, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Rûhu'l-Ârifin Adlı Eserinde Allah Sevgisi, (ss. 265-273).
77. Veysel GÜLLÜCE, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Elfâz-ı Küfre Dair İfadelerinin Kur'an Ayetleri Işığında Değerlendirilmesi, (ss. 461-468).
78. Walid Salama, Ahmad Ziyaüddin Gumushkhanawi Imamun fi Asrihi wa Shahidun ala al-Asr, (ss. 43-53).
79. Yakup ÇİÇEK, Ahmed Ziyaüddin'in *Mecmuatu'l-Ahzaab* Adlı Eseri, (ss. 67-115).
80. Yakup KOÇYİĞİT, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve *Garâibü'l-Ehâdis* isimli Eseri, (ss. 117-126) .
81. Yaşar KALAFAT, Uzak Geçmişten Gümüşhanevî'ye ve Gümüşhanevî'den Günümüze Bölgede Halk Sufizmi-Halk Tebâbeti Bağlantısı, (ss. 817-836).
82. Yılmaz FİDAN, Gümüşhanevî'de Aile Hukuku: Nikâh-Talak ve Âdâbı, (ss. 671-696).
83. Yusuf SAĞIR, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Kurduğu Kütüphaneler, (ss. 911-918).
84. Yusuf ŞEN, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde Zâhirî ve Bâtnî Fıkıh, (ss. 601-613).
85. Yüksel GÖZTEPE, *Râmûzu'l-Ehâdis*'de Geçen Zikirle İlgili Hadislerin İrşad ve Sülûk Yönünden Kritiği, (ss. 397-407).
86. Zafer ERGİNLİ, *Câmi'u'l-usûl*'de Tasavvuf Terimlerine Toplu Bir Bakış (ss. 235-244).

