

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

**ŞEYH İSMAİL ANKARAVÎ'NİN MÜSTAKİL "NUR AYETİ"
TEFSİRİ: MİSBÂHU'L-ESRÂR ADLI ESERİ**

MEHMET KAN KARAKÖSE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
DR. ÖĞR. ÜYESİ ALİ ÇOBAN

KONYA-2021



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet Kaan Karaköse		
	Numarası	18810601066		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Şeyh İsmail Ankaravî'nin Müstakil "Nur Ayeti" Tefsiri: Misbâhu'l-Esrâr Adlı Eseri			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Mehmet Kaan Karaköse



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet Kaan KARAKÖSE		
	Numarası	18810601066		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇOBAN		
Tezin Adı	Şeyh İsmail Ankaravî'nin Müstakil "Nur Ayeti" Tefsiri: Misbâhu'l-Esrâr Adlı Eseri			

Şeyh İsmail Ankaravî (ö. 1041/1641), Osmanlı'da var olan ilmiye sınıfının 17. asırda yaşamış en mühim âlim-sûfî temsilcilerinden biridir. İlmî kimliğinin teşekkülünde Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) aşk ve sevgi merkezli tasavvuf anlayışı, Maktûl Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) işrâkî teosofisi ve İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) irfânî teolojisi etkin unsurlar olmuştur.

İlim, irfân ve hikmet sahibi bir şahsiyet olan Şeyh İsmail Ankaravî, Osmanlı'daki tasavvuf anlayışının ne kadar derin ve geniş bir perspektife sahip olduğunu kanıtlar nitelikte bir âlim-şeyhtir. Otuza yakın eserini tasavvuf başta olmak üzere birçok ilim sahasında vermiştir. Bunların arasında yer alan *Misbâhu'l-Esrâr* adlı eseri ise tasavvufa olan hakimiyetinin yanı sıra felsefeyle olan iştigalinin boyutlarını da gözler önüne sermektedir.

Bu çalışma, Şeyh İsmail Ankaravî'nin hayatını, *Misbâhu'l-Esrâr* adlı eserinin sahip olduğu özellikleri ve bu eserin, kendinden önceki ve çağdaşı birkaç isimle mukayesesini ihtiva etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ankaravî, Misbâhu'l-Esrâr, Maktûl Sühreverdî, İşrâkîlik

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Mehmet Kaan KARAKÖSE		
	Student Number	18810601066		
	Department	Basic Islamic Sciences/Sufism		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Doctor Lecturer Ali ÇOBAN		
Title of the Thesis/Dissertation	Sheikh Ismail Ankaravî's Tafsir of the Separate "Verse of Nur": Misbâhu'l-Esrâr			

Sheikh Ismā'īl Ankaravī (d. 1041/1641) is one of the most important 17th century alim-sufi representatives of the Ilmiye class that existed in the Ottoman Empire. While constituting his scientific identity, Mawlānā's (d. 672/1273) love and agape centered sense of sufism, Suhrawardi al-Maqtul's (d. 587/1191) ishraqi theosophy and Ibn al-‘Arabī's (d. 638/1240) gnostic theology has been active factors.

Sheikh Ismā'īl Ankaravī, a knowledgeable, enlightened and wise personage, is a scholar sheikh that gives witness to how deep and broad perspective there was in the understanding of sufism in the Ottoman. He has written nearly thirty works in many fields of science, especially in sufism. Misbāh al-Asrār, which is among them, reveals the extent of his involvement in philosophy, beside his comprehensive knowledge of sufism.

This study comprises of the life of Sheikh Ismā'īl Ankaravī, the features of his work Misbāh al-Asrār, and a comparison of this work with a few previous and contemporary names.

Keywords: Sufism, Ankaravī, Misbāh al-Asrār, Suhrawardi al-Maqtul, Illumination.



Bu tezde, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'ndan temin edilen bazı yazma eserlerin tanıtıcı görselleri kullanılmıştır.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	İV
KISALTMALAR	Vİİ
GİRİŞ	8
BİRİNCİ BÖLÜM: İSMAİL ANKARAVÎ VE <i>MİSBÂHU'L-ESRÂR</i>	12
1. İSMAİL ANKARAVÎ	13
1.1. İSMİ, NİSBESİ, UNVANI VE MAHLÂSİ.....	13
1.2. DOĞUM YERİ VE TARİHİ.....	14
1.3. TİCARET HAYATI, EĞİTİMİ VE TARİKAT MENSUBİYETİ.....	14
1.4. KADIZÂDELİLERLE OLAN MÜCADELESİ VE ANKARA'DAN AYRILMASI.....	16
1.5. KONYA'YA GİDİŞİ, MEVLEVÎ TARİKATI'NA İNTİSÂBİ VE MEŞİHAT HAYATI.....	20
1.6. MESNEVÎ ŞERHİ VE VEFATI.....	21
1.7. ESERLERİ.....	23
2. <i>MİSBÂHU'L-ESRÂR</i>	27
2.1. ESERİN ADI.....	27
2.2. TARİHİ VE YAZILIŞ SEBEBİ.....	28
2.3. TEMEL ÖZELLİKLERİ.....	31
2.4. MUHTEVASI.....	33
2.5. NÜSHALARI.....	39
İKİNCİ BÖLÜM: NUR AYETİ'NDE YER ALAN SEMBOLİK KAVRAMLARIN VE <i>MİSBÂHU'L-ESRÂR</i>'İN ANALİZİ	41
1. <i>MİSBÂHU'L-ESRÂR</i> 'DA ÂLEM TASNİFİ.....	42
2. <i>MİSBÂHU'L-ESRÂR</i> 'DA İLİMLER TASNİFİ.....	46
3. SEMBOLİK KAVRAMLARIN ANALİZİ.....	51
3.1. Nûr.....	51
3.2. Misbâh.....	57
3.3. Mişkât.....	60
3.4. Zücâce.....	62
3.5. Kevkebün Dürr.....	64
3.6. Şeceratün Mübâreketün Zeytûne.....	64
3.7. Lâ Şarkıyye ve Lâ Garbiyye.....	65
3.8. Zeyt.....	66
3.9. Nûrun 'alâ Nûr.....	67
SONUÇ	69
METİN	73
EKLER	103
KAYNAKÇA	122

ÖN SÖZ

Şeyh İsmail Ankaravî (ö. 1041/1641), Osmanlı ilmiye sınıfında yer alan 17. asırda yaşamış en mühim âlim-sûfî temsilcilerden biridir. Eserlerinin çok yönlülüğü, onun ne denli mümbit bir ilmî karakter arz ettiğini ortaya koymaktadır. Bir Mevlevî şeyhi olarak kendine mürşid kabul ettiği Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Mesnevî*'sine yazdığı şerh, kronolojik olmasa da mahiyet ve muhteva itibarıyla Türkçe yazılmış şerhlerin zirvesi olarak kabul edilir. Şerhinde gözlenen ilmî müktesebat aşıkardır. Bu durum, yaptığı şerhin niteliğine istinaden “Hazret-i Şârih” olarak tavsif edilmesine yahut “Şârih-i Mesnevî” dendiğinde ilk akla gelen isim olmasına sebep olmuştur. Mevlânâ'nın yanı sıra İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve İbn Fâriz'ın (ö. 632/1235) eserlerine yaptığı şerhler incelendiğinde onun hayata bakış açısı ve tasavvufî temayülü de anlaşılmaktadır.

Şeyh İsmail Ankaravî, zikredildiği üzere Osmanlı bünyesinde yetişen çok yönlü âlimlerden biridir. Yaptığı birtakım şerhlerin yanı sıra Nur ayeti için kaleme aldığı tefsir risalesi de bu geleneğe de bir katkı niteliğinde addedilebilir. *Misbâhu'l-Esrâr* isimli bu eser, Ankaravî'nin birçok ilme olduğu gibi bilhassa tasavvuf, felsefe ve kelâma olan hakimiyetini de gözler önüne sermektedir.

Yaptığımız bu çalışma, Osmanlı'da var olan ilmî zenginliğin bir göstergesi olarak Şeyh İsmail Ankaravî'nin Nur Ayeti (Nûr, 24/35) için yazmış olduğu *Misbâhu'l-Esrâr* isimli eserin mahiyetini ve maksadını kavramaya ve ortaya koymaya yöneliktir. Çalışmamızda, Türkçe literatür içerisinde daha önce hakkında müstakil olarak herhangi bir çalışma yapılmamış olan mezkûr eserin Türkçe'ye aktarımı, içeriğinin tahlili ve birtakım benzerleriyle mukayesesi mevcuttur.

Tez giriş, iki bölüm, sonuç, metin ve ekler kısmından oluşmaktadır. Birinci bölümde İsmail Ankaravî'ye ve çalışmamızın ana teması olan *Misbâhu'l-Esrâr*'a değindik. Yapılan ilk akademik araştırmalardan sonra ortaya çıkan birtakım yazmalar ve bu yazmaların ışığında yapılan çalışmaların vesilesiyle ilk kez eser sayısının geldiği son hali derli toplu vaziyette hazırlama imkânı elde ettik. Esere değindiğimiz kısımda

eserin temel özelliklerini incelerken çeşitli görüşler ışığında *Hikmetü'l-İşrâk*'taki ve Şeyhü'l-İşrâk'ın tasavvufi esintisini, yapılmış kadim ve modern çalışmalar ışığında tartıştık. İkinci bölümde ise mezkûr eserde Ankaravî'nin yaptığı âlem ve ilim tasniflerini ve bunların yanı sıra eserdeki sembolik kavramları inceledik. Bu kavramları incelerken Ankaravî'nin görüşlerini, üç ayrı ismin aynı minvalde yazılmış eserlerindeki görüşleriyle mukayese etmeye gayret ettik. Bunların ilki Ankaravî'nin bilhassa bu eser için fezyyâb olduğu Gazzâlî ve kaleme aldığı *Mişkâtü'l-Envâr*'dır. İkincisi Ankaravî'den bir asır evvel yaşamış olan Halvetiyye tarikatının Cemâliyye kolunun kurucusu Cemâl-i Halvetî ve bu ayete yazdığı müstakil tefsir olan *Risâletü'n-Nûriyye ve Kevkebü'd-Dürriyye*'dir. Üçüncüsü ise Ankaravî ile aynı dönemde yaşayan İbrahim el-Kırîmî ve bu ayet için kaleme aldığı *Risâle fi tefsîr-i Âyeti'n-Nûr*'dur. Son iki ismin özellikle tercih edilmesinin sebebi her iki sûfînin de İşrâkîlik-Ekberîlik iddiası taşıyor olmasıdır. Metin kısmında yer alan eser tercümesinde, mevcut yazmalar arasında Süleymaniye Kütüphanesi Düğümlü Baba Koleksiyonu'ndaki 10 numaralı nüshanın merkeze alınmasının yanı sıra her ne kadar oldukça geç bir vakitte elde edebilmiş olsak da Prof. Dr. Bilal Kuşpınar'ın yapmış olduğu tahkik ve İngilizce tercümeden de istifade ettik. Tercümede olabildiğince müellifin üslubuna sadık kalmaya ve üslup bütünlüğünü muhafaza etmeye gayret ettik. Bazı ifadelerin daha anlaşılabilir olması için açıklayıcı ibarelere köşeli parantez içinde yer verdik. Bunun yanı sıra başta ayetteki sembolik ifadeler olmak üzere birtakım girift kavramların kullanıldığı kimi yerlerde muhtemel karışıklıkları önlemek amacıyla kelimenin aslını parantez içinde belirttik. Metin içerisinde *Mesnevî*'den yapılan alıntılarının tercümesinde ise bazı farklılıklarla Abdülbâki Gölpınarlı'nın tercümesini esas aldık.

Çalışmamızın başlangıcında maksadımız, bir şeyh-postnişîn olarak Ankaravî'nin mezkûr eserini merkeze almak suretiyle Osmanlı döneminde yaşamış ve bilhassa kendini İşrâkî olarak tanımlayan sûfîlerin, bu tanımlamayla neyi kastettiğini ortaya koyarak Osmanlı tasavvufundaki bu eğilimi derinlemesine irdelemektir. Hatta bu vesileyle İşrâkîliğin ne denli tasavvufî bir tasarrufa sahip olduğunu anlamayı, bununla belki de yapılması gereken alansal çalışmaların önünün açılacağını ümit etmiştik. Ancak bahsi geçen meselenin genişliği ve derinliği, bir yüksek lisans tez

çalışmasının hacmini ve kapsamını aşacağından dolayı bu araştırma konusunu ilerleyen çalışmalara ertelemek durumunda kaldık.

Bu çalışma vücuda gelirken bana inanarak tez konusunu kabul eden ve bu hususta bana cesaret verip teşvik eden, çalışma süresince her ne zaman irtibat ihtiyacı hissedip kapısını aşındırsam kıymetli fikirlerini benden esirgemeyen, çalışmanın her aşamasında büyük bir samimiyetle tahlil, tenkit ve tavsiyeleriyle bana rehberlik eden, saygıdeğer tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇOBAN hocama en kalbî şükranlarımı arz ederim.

Savunma jüriliğini kabul eden ve tezimi büyük bir titizlikle okuma zahmetinde bulunarak çok mühim tenkitleriyle çalışmaya katkı sağlayan sayın Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK ve sayın Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KUŞLU hocalarıma, ayrıca bu süreçte ihtiyaç duyduğum yazma eserlerin teminini sağlayan Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na teşekkürü borç bilirim.

En karanlık günlerimde bana ışık olan, şahsiyeti ve duruşuyla ilahiyat camiasına intisap etme ve ilahiyat akademisinde ilerleme kararımın müsebbibi Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HARMANCI hocama, tez konusu belirlendikten sonra yapılabilecekler hususunda uzaktan da olsa tecrübelerini benimle paylaşan Prof. Dr. Semih CEYHAN hocama ve metnin tercüme aşamasında mütemâdiyen desteğini gördüğüm çok kıymetli dostum Serhat Eymen NURAY'a gönülden teşekkür ederim.

Eğitim hayatım boyunca maddi-manevi desteklerini hiçbir zaman üzerimden eksik etmeyen muhterem anne babama, çalışma sürecinde kimi zaman karşılıklı olarak mahrumiyet yaşadığımız oğlum Ahmet Ömer ve kızım Hümeysra'ya, her alanda olduğu gibi akademik çalışmalarında da bana daima destek olan ve bu çalışmanın da her aşamasında kendisiyle istişarelerde bulunduğum, sabrını ve özverisini hiçbir zaman benden esirgemeyen sevgili eşime minnettar olduğumu belirtmek isterim.

Gayret kuldan, tevfik Allah'tan...

Mehmet Kaan KARAKÖSE

Selçuklu-2021

KISALTMALAR

b.	: Bin, İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
ed.	: Editör
Hz.	: Hazreti
ISTAC	: International Institute of Islamic Thought and Civilization
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Ktp.	: Kütüphanesi
nr.	: Numara
ö.	: Ölümü
r.a.	: Radıyallahu anh
s.	: Sayfa
(s)	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
T.C.	: Türkiye Cumhuriyeti
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme Eden
v. dğr.	: Ve Diğerleri
vol.	: Volume
vb.	: Ve Benzeri
vr.	: Varak
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

“Allah göklerin ve yerin nurudur. O’nun nuru, tıpkı içinde kandil bulunan bir oyuğa benzer. Kandil ise bir sırça fanus içindedir. O sırça fanus da sanki incimsi bir yıldızdır. Bu kandil ne doğuya ne de batıya ait olan mübarek bir zeytin ağacından (elden edilen yağ ile) yakılır. Bu ağacın yağı, neredeyse kendine ateş değmeden dahi ışık saçacak! İşte bu, nur üstüne nurdur. Allah, dilediğini nuru vasıtasıyla hidayete erdirir. Allah insanlara işte böylesi misaller verir ve Allah her şeyi bilendir.” (Nûr Suresi 24/35)

İlimler tarihi içerisinde konu, ilke ve problematik açısından birbirinden farklı ilim dallarının arasında kaçınılmaz bir irtibatın ve alışverişin bulunduğu yadsınamaz bir hakikat olarak karşımızda durmaktadır. Geçen zaman bizlere bazı ilimlerin kaynak ve maksat itibarıyla ortak bir istikamette olduğunu göstermektedir. Örneğin tasavvuf, felsefe ve kelâm ilimlerinin tahmin edilenin çok daha ötesinde bir ortak paydaya sahip olduğu söylenebilir. Bu ilimlerin herhangi birinde ilerleyenlerin diğer ilimler hakkında söz söyleyebilmeleri bu yüzdendir. Asırlar ilerledikçe ulemânın kazandığı ilmî zenginlik, ilmin serüvenindeki birikimsellik arttıkça daha net bir şekilde tebarüz etmektedir.

Tarihin doğal akışı içerisinde ilmî disiplinler arasında organik bir bağ oluşmuştur. Öyle ki her bir ilim dalı, mevcut muhtevasını genişletme eğiliminde oldukça, benzerlik veya ortaklık arz ettiği ilim dallarıyla bilgi transferleri yapmaya başlamıştır. Zira ilim denilen olgu birikimsel bir nitelik taşıdığı için her bir ilmî disiplinin gelişimi de birbirine endeksli bir şekilde ilerlemektedir.

Tasavvuf, haddizatında amel olgusu üzerine kurulu bir ilim dalıdır. Tasavvufun özünde ahlâkın güzelleştirilmesi, ibadetlerin arttırılması ve dünyaya tamah etmeme ile elde edilen somut neticeler söz konusudur. Öyle ki teşekkül döneminde, “kalbî amel” kapsamına girecek türden pratiklerden ve onların incelenmesinden dolayı tasavvuf ilmi için “fıkıh-ı bâtın” terkinin kullanıldığı vakidir. Ayrıca bu terkinin kullanılması, bir nevi tasavvuf ile fıkıh ilmini uzlaştırarak tasavvufu dini/şer’î ilim sınıfına dahil

etmek maksadını taşımaktaydı. Zira kaynaklardan ulaşıldığı kadarıyla tasavvuf ilk devirlerinde felsefe ve kelâm ilimlerinin yaptığı nazarî tartışmalardan kaçınmış ve hatta bu gibi ilimlere tepkisel refleksler göstermiştir. Ancak sûfiler zaman içerisinde varlık, âlem, insan, bilgi ve ahlâk gibi meselelerin hakikate ilişkin yanlarını ortaya koyma çabası içine girmiştir. Bu durum da tasavvuf ile felsefeyi belli konularda paralel bir ilerleyişe sevk etmiştir.

Geçmişte irfân ve hikmet olarak da isimlendirilen tasavvuf ve felsefe disiplinleri, ilm-i tasavvufun “tasavvuf” olarak tebarüz ettiği ilk dönemlerden itibaren ciddi bir etkileşim içerisinde olmuşlardır. İbnü'l-Arabî ile kemâl noktasına ulaşan ve hemen ardından Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) tarafından sistematize edilen felsefî tasavvuf (doktriner tasavvuf, sistematik tasavvuf veya nazarî tasavvuf), bilhassa varlık ve bilgi ile ilgili meseleler üzerinde yoğunlaşmıştır.

İslam ilim geleneği içerisinde tefsir, hadis, İslam hukuku, kelâm, ahlâk, felsefe, tıp, matematik, astronomi, coğrafya, tarih, sosyoloji gibi birçok alanda en güzide çalışmaların yapıldığı 10. ve 17. yüzyıllar arasında nazarî tasavvufun da kendine yer bulduğu ve bu süre zarfında en güzel örneklerinin verildiği söylenebilir. İslam âlemindeki kültürel, iktisâdî, ictimâî, adlî ve ilmî sistemler başta olmak üzere birçok sistemin en profesyonel halini aldığı dönemin, Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü 13. asrın sonundan 20. asrın yarısına kadarki dönem olduğu iddia edilebilir. Yaklaşık altı buçuk asırlık bu dönem içerisinde yetişen ulemâ, farklı ilim dallarını yekvücut bir vaziyette ve milli bir kimlikle mezcetmeye muvaffak olmuştur. Sahip olunan medeniyet tecrübesi, özgün bir Osmanlı ilim geleneğinin oluşumunda büyük pay sahibidir.

İlm-i tasavvuf, Osmanlı Devleti'nin kuruluş ilke ve düşüncesi üzerinde doğrudan etkin bir unsurdur. Zira Osmanlı'da bir eğitim kurumu modeli olarak tesis edilen medreselerin ilki olan İznik Medresesi'nin başına tayin edilen ilk kişi ve sonrasında şeyhülislamlık makamına getirilen kişilerin birçoğunun ehl-i tasavvuf oluşu buna en belirgin örnektir. Osmanlı bünyesinde yetişen ulemânın kahir ekseriyetinin bu çizgiyi devam ettirdiğini gözlemlemekteyiz. Bu durumun ilm-i

tasavvufun bir hâl ilmi olarak hayata tatbik edilir olmasıyla da doğrudan bağlantısı bulunmaktadır.

İlimlerin çok katmanlı bir hale büründüğü 17. yüzyılda bir Osmanlı sūfisinin kelâm ve felsefeden, bir Osmanlı filozofunun tasavvuf ve kelâmdan, bir Osmanlı kelâmcısının da tasavvuf ve felsefeden bîgâne kalamadığı aşıkardır. Bunların içinde filozof ruhlu sūfiler olabildiği gibi sūfî ruhlu filozoflar da çıkabilmektedir. Şeyh İsmail Ankaravî, tabir yerindeyse filozof ruhlu sūfiler zümresinden kabul edilebilir. Devrinde hüküm süren Meşşâiyye yahut İshrâkiyye gibi etkin felsefî ekollere kayıtsız kalmayan Ankaravî, bunlarla alakalı görüşlerinin birçoğunu *Mecmû'atü'l-letâif ve Matmûratü'l-mâ'ârif* ismiyle telif ettiği *Mesnevî* şerhinde dile getirmiştir.

Meseleyi çalışmamızın hususi mevzusu kapsamında ele alacak olursak Nûr 24/35, İslam ilim geleneği içerisinde konu edildiği günden itibaren tabir yerindeyse fırtınalar koparmıştır. Bu ayet için müstakil tefsir yazmanın, nadir rastlanan bir tefsir geleneği olduğu da söylenebilir. En bilindik örneklerinden bahsetmek gerekirse büyük İslam filozoflarından İbn Sînâ (ö. 428/1037), birtakım surelere yazmış olduğu tefsirlerin yanı sıra Nûr 24/35'e kısa da olsa *Tefsîr-i Âyeti'n-Nûr* isiminde müstakil bir tefsir yazmıştır. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) kendine sorulan bir soru üzerine tasavvufî-felsefî bir üslupla kaleme aldığı *Mişkâtü'l-Envâr*'ı, yazıldığı tarih ve sonrası itibarıyla çığır açıcı bir hüviyete bürünmüştür. Bunların yanı sıra düşünce potasında birçok ekolü eritebilmiş ve eklektik bir düşünce dünyasına sahip olan özgün İranlı filozof-sūfî Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) da hacimli olarak değerlendirebilecek *Tefsîr-i Âyeti'n-Nûr* isimli müstakil bir Nûr 24/35 tefsiri vardır.

Osmanlı içinde ve dışında da şöhret bulmuş ya da bulamamış Nûr 24/35 için yazılan birtakım müstakil tefsir risaleleri mevcuttur. Ulaştığımız kadarıyla bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Cemâl-i Halvetî'ye (ö. 899/1494) ait *Risâletü'n-Nûriyye ve Kevkebü'd-dürriyye*, Kemalpaşazâde'ye (ö. 940/1534) ait *Tefsîru Âyeti'n-Nûr*, İbrâhim el-Kırîmî'ye (ö. 1042/1632) ait *Risâle fî tefsîr-i Âyeti'n-Nûr*, Burhâneddîn İbrâhim el-Meymûnî'ye (ö. 1079/1668) ait *Mecmaü'l-hikem fî âyâti'n-nûr* ve Dâvûd-i Karsî'ye (ö. 1169/1756) ait *er-Risâletü'n-Nûriyye ve'l-mişkâtü'l-kudsiyye*.

Bu çalışmada Ankaravî'nin Nur Ayeti tefsirini, Gazzâlî'nin yaptığı tefsirle ve Ankaravî'nin kendinden yaklaşık bir buçuk asır önce yaşamış olan Cemâl-i Halvetî'nin ve çağdaşı olan İbrâhim el-Kırîmî'nin yazdığı tefsirlerle mukayese etmeye gayret edeceğiz. Ankaravî'nin hayatını ve çalışmalarını irdelerken başlıca Mevlevî kaynaklarından olan Sakıp Dede'nin (ö. 1148/1735) *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'ından, Esrâr Dede'nin (ö. 1211/1897) *Tezkîre-i Şuarâ-yı Mevlevîyye*'sinden, Sahih Ahmed Dede'nin (ö. 1229/1813) *Mecmû'atü't-tevârihi'l-Mevlevîyye*'sinden ve modern çalışmalar arasında ise bilhassa Semih Ceyhan'ın *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi* isimli doktora çalışmasından istifade edeceğiz. Bunların haricinde çalışmamızın başlangıçtaki ana maksadına istinaden Ankaravî ve mezkûr eserindeki İshrâkî temayülün tespiti için Maktûl Sühreverdî'nin eserlerine ve ona dair yazılan birtakım araştırmalara müracaat edeceğiz. Çalışma boyunca ana metnimiz Şeyh İsmail Ankaravî'nin *Misbâhu'l-Esrâr*'ı olacak. Yapacağımız mukayese maksadıyla Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ı, Cemâl-i Halvetî'nin *Risâletü'n-Nûriyye ve Kevkebü'd-Dürriyye*'si ve İbrahim el-Kırîmî'nin *Risâle fî tefsîr-i Âyeti'n-Nûr*'u başvuracağımız tali kaynaklar olacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM: İSMAİL ANKARAVÎ VE *MİSBÂHU'L-ESRÂR*

1. İSMAİL ANKARAVÎ

1.1.İsmi, Nisbesi, Unvanı ve Mahlâsı

İsmail Ankaravî, yazmış olduğu *Minhâcû'l-fukarâ* adlı eserinde kendini “Şeyh Rusûhuddîn İsmail b. Ahmed el-Ankaravî” şeklinde tanıtır.¹ Sakıp Dede'nin (ö. 1148/1735) *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'ında “Hazreti Rusûhî İsmail Efendi”², Esrâr Dede'nin (ö. 1211/1897) *Tezkîre-i Şuarâ-yı Mevlevîyye*'sinde “Rusûhî Dede”, Ali Enverî'nin *Semâhâne-i Edeb*'inde “Rusûhî Dede Efendi”³, Sahih Ahmed Dede'nin (ö. 1229/1813) *Mecmû'atü't-tevârihi'l-Mevlevîyye*'sinde “Rusûhî İsmail Efendi”⁴ ve “İsmail b. Ahmed” şeklinde anılmıştır.⁵

İsmail Ankaravî, hem yazdığı eserlerin mukaddimesinde bizzat kendisi tarafından hem de kendinden sonra onun hayatını kaleme alanlar tarafından Ankara doğumlu olmasından dolayı “el-Ankaravî”, Mevlevî dervişi ve sonrasında bir Mevlevî şeyhi olması hasebiyle de “el-Mevlevî” nisbeleriyle zikredilmiştir.

Mevlânâ'nın şâheseri *Mesnevî*'ye yaptığı şerhin niteliği ve mahiyeti itibarıyla bu hususta otorite olarak kabul edilmiştir. Kendisi “Cenâb-ı Şârih”, “Hazret-i Şârih”⁶, “Şârih Rusûhî” veya “Şârih İsmail Efendi”⁷ şeklinde nitelendirilmektedir. Her *Mesnevî* şerh edene “şârih-i Mesnevî” dense de Ali Enver, “Şârih” dendiği zaman mutlak manada akla ilk gelen ismin Şeyh İsmail Ankaravî olduğunu vurgular.⁸ Zira Ankaravî, şerhiyle diğer şerhleri geride bırakır ve diğerlerinin arasında önceliklidir. Önce olan ise asıldır. O halde “Şârih” unvanına en lâyük olan kişi Ankaravî'dir denebilir.⁹

¹ İsmail Ankaravî, *Minhâcû'l-fukarâ* (İstanbul: Rızâ Efendi Matbaası, 1286), 2-3.

² Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân* (Kahire, 1283), c. II s. 34.

³ Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb* (İstanbul: Âlem Matbaası, 1309), 80.

⁴ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmû'atü't-tevârihi'l-Mevlevîyye)*, çev. Cem Zorlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 278.

⁵ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 286.

⁶ Esrâr Dede, *Tezkîre-i Şuarâ-yı Mevlevîyye*, çev. İlhan Genç (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), 131.

⁷ Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 81-82.

⁸ Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 82.

⁹ Semih Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2005), 51.

Dinin hem zâhirî hem bâtinî alanlarında derinleşmesinden dolayı Kur'ânî bir ifade olan “Râsih”¹⁰ kelimesinden türeyen “Rusûhî” mahlasıyla anılmıştır. Bilhassa yazdığı şiirlerde bu mahlası kullanan Ankaravî, Sakıp Dede tarafından “...ihyâ-yı sünen-i evliyâda ve islâk-i sünen-i inkıyâda râsih-dem olmakla elsine-i mele-i a'lâdan “Rusûhî” mahlâsıyla tahsîs olunmuştur...” şeklinde tanıtılmıştır.¹¹ Bu tanımlama aynı zamanda Ankaravî'nin Mevleviyye içerisinde yaptığı fikrî ve metodik değişikliklere işaret etmesi bakımından mühimdir.¹²

1.2. Doğum Yeri ve Tarihi

Telif ettiği eserlerin başında yahut içerisinde bizzat kendi kullandığı veya onun adına kullanılan nisbesinden (el-Ankaravî) anlaşıldığı üzere Ankara'da doğmuştur. Şeyh İsmail Ankaravî'nin doğum tarihi noktasında bir netlik bulunmamaktadır. Bu meseleye eski kaynaklarda hiç değinilmemiştir. Daha sonra yazılmış eserlerde ise hicri 10. asrın ikinci yarısında bir zaman aralığında doğduğu tahmin edilmektedir.¹³

1.3. Ticaret Hayatı, Eğitimi ve Tarikat Mensubiyeti

Şeyh İsmail Ankaravî kendi beyanıyla, evvelce derviş olmayı düşünmeyen ve istemeyen bir genç iken kendisine miras olarak kalan bir miktar mal ile İstanbul'da ticaret yapmaya niyetlenmiş ancak bir şekilde dolandırılınca vazgeçip Mısır'a gitmeye karar vermiştir. Anadolu'ya tekrar dönmeden Mısır'da eğitim gördüğü süre zarfında Mevlânâ'yı ve *Mesnevî*'yi tanıdığını anlatmaktadır. O satırlar şöyledir;

“meşâyihle hıltemiz var idi ve onlara muhabbet kılardım lâkin derviş olmaya meylim yok idi. Pederimden bir mikdâr mîrâs degüp ol vasıta ile tarîk-i ticârete sâlik olup... bakiyye-i mâlimizi cem' kılıp ba'zı metâ' alup İslâmbol semtine ticâret tarîki üzre gelüp ol metâ'ları dükkânda oturan bezirgânlara 'arz kılup

¹⁰ Âl-i İmrân, 3/7.

¹¹ Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyân*, 39.

¹² Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, 49.

¹³ Şemseddin Sami, *Kâmûsü'l-A'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1306), 438; Ali Canib (Yöntem), “Ankara'da Yetişmiş Meşhur Simalardan Ankaravî İsmail Efendi”, *Hayat Mecmuası* 1/21 (Nisan 1927), 3.

onlar ile mu'âmele kıldukda bunların hıdâ' ve mekrlerinden gâfil olup metâ'imızı ayağa urup nısfından eksik bahâya aldılar. Bunlardan dahi nefret gelüp bunlara bittab' 'adâvet olup 'ulûm ve 'irfân kesbine müştâğil oldum ve ol arzûyla Mısır diyârına sefer kıldum. Hikmet-i İlâhî onda pîrim, sultânım hazretlerinin tarîk-i bâ-savâbına duhûl müyesser olup..."¹⁴

Osmanlı'da ilmî bir gelenek haline gelmiş olan Mısır yahut Suriye gibi ülkelerde eğitim tahsil edilmesi geleneğinin bir tezahürü olarak İsmail Ankaravî de yukarıda zikrolunduğu üzere henüz tasavvuf ve tarikata girmeden evvel Kahire'ye giderek orada İslâmî ilimleri kesbetmiş, Arapça'yı ve Farsça'yı da bu dillerde eserler kaleme alacak, şiirler yazıp şerh edebilecek kadar ilerletmiştir.¹⁵

Ankaravî'nin, Mevlevîlik'e intisâbından önceki tasavvufî hayatına dair tarikat menşei hususunda kesinlik kazanmış bir bilginin olduğunu söyleyemiyoruz. Erken dönem biyografi eserlerinde ve sonrasında yapılan birçok akademik çalışmada Ankaravî'nin asıl itibarıyla bir Bayrâmîyye¹⁶ ve/veya Halvetiyye¹⁷ şeyhi olduğu rivayet edilmektedir.

Ankaravî'nin Bayrâmî şeyhi olduğuna dair aktarımları yapılan bilgiler tahmin niteliğindedir. Zira kaynaklardaki bilgilerin bir araya getirilmesi neticesinde böyle bir hükme varılmış gibi durmaktadır. İsmail Ankaravî'nin Ankara'da doğup yetişmesi, Mısır'daki tahsilinin ardından yeniden oraya dönmesi, Ankara'daki hâkim tasavvufî anlayışın Bayrâmîyye olması, babasının tasavvufî çevrelere âşinâ yahut dâhil bir insan olduğu, Galata Mevlevîhânesi postnişini olduktan sonraki en yakın ahabplarından olan Sarı Abdullah Efendi'nin Bayrâmî-Melâmî şeyhi olması farklı yerlerde bulunan bilgilerden bazıları olabilir.

Şeyh İsmail Ankaravî'yi akademik anlamda ve doktora düzeyinde ilk çalışan kişi olan Erhan Yetik, İsmail Ankaravî'nin Halvetî olduğu bilgisini verirken matbu

¹⁴ İsmail Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul, 1289), 4: 29.

¹⁵ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 278-279; Bursalı Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmâniyye'den Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1318), 21.

¹⁶ Esrâr Dede, *Tezkîre-i Şuarâ-yı Mevlevîyye*, 131; Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 81.

¹⁷ Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân* (Kahire, 1283), 161. Bu eserin, daha sonra yazılmış tüm biyografilerdeki Halvetî mensubiyeti bilgisinin kaynağı olduğu söylenebilir. bkz. Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, 73.

haldeki *Şerh-i Mesnevî*'yi kaynak göstermektedir. Bu durum, adeta Ankaravî'nin kendi dilinden Halvetî olduğunu söylediği izlenimini vermektedir. Ancak dipnot düşülen o sayfalar, hazırlayanı anonim olan bir mukaddime niteliğindedir. Bu mukaddimedeki biyografik bilgiler, Sakıp Dede'nin *Sefîne*'sindeki "Hazreti Rusûhî İsmail Efendi" maddesinden birebir alıntı olmakla birlikte aynı eserin "Hazreti Çelebi Bostan" maddesinin son kısımları da aynıyla eklenmiştir. Zaten Sakıp Dede'nin "Hazreti Rusûhî İsmail Efendi" maddesinde böyle bir mensubiyet bilgisi yoktur. Var olduğu zikredilen bu mensubiyet iddiası, *Sefîne*'deki "Hazreti Çelebi Bostan" maddesinin sonunda yer alan "Hâmil-i esrâr-ı tarîk-i Mevlevî ve Şârih-i şeş mücellid Mesnevî Hazret-i Şeyh İsmail Ankaravî, evâil-i sülûkunda müntazim-i silsile-i Halvetîyye olup ve tarîka-i merkûmeden mücâz ve âbir-i kantara-i mecâz iken..."¹⁸ ifadelerinden ibarettir.

1.4. Kadızâdelilerle Olan Mücadelesi ve Ankara'dan Ayrılması

Osmanlı Devleti'nin, varlığını sürdürdüğü yaklaşık altı buçuk asır boyunca yaşadığı en ciddi ilmî gerilim hiç şüphesiz 16. asırda temellenmeye başlayan ve 17. asırda tebarüz eden Kadızâdeliler-Sivâsiler meselesiydi. Eserlerindeki birtakım görüşlerinden dolayı İbnü'l-Arabî'nin iman, raks, deverân, semâ, musikî, kabir ziyareti, tütün ve kahve içmenin serbestliği meselesi gibi konu başlıkları altında oldukça ciddi tartışmalar vuku bulmuştur. Bu çatışma öylesine geniş bir muhitte yankı bulmuştur ki ülke içerisindeki birçok entelektüel isim bu tartışma ortamına gerek eserleriyle gerekse konuşmalarıyla dahil olmuştur. Misâlen Osmanlı'nın en büyük simalarından olan Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), kendi döneminde vuku bulan bu tartışmalara bîgâne kalamamış ve bu konuları ihtiva eden bir eser telif etmiştir. Eserde görülmektedir ki müellif genel itibarıyla gelenekçi bir tavır takınır. Ayrıca eserdeki hâkim üslup arabuluculuğa mütemayildir.¹⁹

¹⁸ Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyân*, 161; Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 1/11.

¹⁹ bkz. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk İhtilâf İçinde İtidal*, çev. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016).

Kadıızâdeliler olarak tesmiye olunan kanadın ismi, Kadızâde Mehmed Efendi'den (ö. 1045/1635) ileri gelmektedir. O ve onun takipçileri, Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkmış ve bidat olarak nitelendirdikleri birtakım adet ve uygulamaları şiddetle reddetmişlerdir. Dolayısıyla Kadızâdeliler kanadının amacının, İslam'ı Kur'an ve sünnet dışındaki bidat görülebilecek her şeyden arındırmak ve bu düstûru devletin bütün kademelerine yaymak olduğu zikredilebilir. Kadızâdeliler kanadının fikrî bağlamdaki liderinin İbn Teymiyye mektebinden etkilenen Birgivî Mehmed Efendi olduğu kabul edilmektedir.²⁰

Sivâsîler olarak tesmiye olunan kanat ise, Kadızâdeliler hareketine karşı çıkan ve Halvetiyye tarikatının Şemsiyye şeyhi olan Abdülmecid Sivâsî (ö. 1049/1639) ve onun müntesiplerinden müteşekkil bir topluluktur. Sivâsîler zümresi aynı zamanda bütün mutasavvıf kesimlerin kendine müdafaa sahası bulduğu ve müşterek bir gayede birleştiği topluluk olarak da addedilebilir. Nitekim çalışmamızın mevzubahis şahsiyeti İsmail Ankaravî de entelektüel kimliğe sahip bir Mevlevî şeyhi olarak Sivâsîler kanadında yer alarak Kadızâdelilere karşı ilmî bir mücadele içerisine girmiştir. Ankaravî, elbette Kadızâdelilerin şerîata sıkı sıkıya sarılmalarına karşı değildir. Ankaravî'nin karşı olduğu şey, onların nasları tekdüze ve yüzeysel bir mantık anlayışıyla yorumlamalarıdır. Böyle yapmalarına sebep olaraksa Kadızâdelilerin kitap ve sünneti iyi özümseyememelerini ve mârifet sahibi olmamalarını görmektedir.²¹ Ankaravî ayrıca bu tartışma ortamında Sivâsîler kanadı içerisinde semânın, raksın, mûsikînin, deverânın²² ve tütünün²³ haram olmadığını iddia eden risaleler kaleme almıştır.

Kadıızâdeliler'in mezkûr argümanlarla ilk olarak karşı çıktığı müessese tasavvuf, karşı çıktığı kitle ise sûfîler olmuştur. Öyleyse Osmanlı Devleti'nin 14. asırdaki kuruluş felsefesiyle 16-17. asırda gelinen bu noktaya kadar yaşanan ciddi düzeyde bir değişimin söz konusu olduğu söylenebilir. Zira Osmanlı Devleti'nin ilk

²⁰ Semiramis Çavuşoğlu, "Kadıızâdeliler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24/100.

²¹ Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, 67.

²² bkz. İsmail Ankaravî, *Hüccetü's-semâ'* (İstanbul, 1286); İsmail Ankaravî, *Risâletü't-tenzîhiyye fî şe'ni'l-mevleviyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, 395).

²³ bkz. İsmail Ankaravî, *Keffü'l-lisân 'an hükmi'd-duhân* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat, 190).

resmi müderrisinin²⁴ Ekberî geleneğın Anadolu'daki en güçlü isimlerinden biri olan Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) olması, bunun yanı sıra devletin ilk resmi payitaht -o dönemlerde Bursa ili- müftüsünün²⁵ yahut ilk şeyhülislâmının²⁶ yine Ekberî geleneğın Anadolu'daki bir başka büyük temsilcilerinden biri olarak tanımlanabilecek Molla Fenârî (ö. 834/1431) olması kuruluş aşamasındaki hâkim zihnî yapıya dair bir çerçeve sunmaktadır. Öyle ki ilim ve irfânın hiçbir zorluk yaşanmadan mezcedildiğı bir durumdan İbnü'l-Arabî'nin ve onun takipçileri olan Sadreddin Konevî ve İbn Fârız (ö. 632/1235) gibi Anadolu'da hürmet ve muhabbet beslenen isimlerin imanının sorgulanır hale gelmesi, varılan noktadaki değışimi gözler önüne sermektedir. Kadızâdelilerin bu tavrı, haddizatında Osmanlı ilmiyesinde yerleşmiş olan ve akıl-nakil ikilisinin bir arada bulunduğú Fahreddin er-Râzî ekolünün yavaş yavaş erimeye başladığının bir habercisidir.²⁷

Sûfilere karşı tekdîr, tekfir ve taciz faaliyetlerinin giderek hız kazandığđ o dönemde İsmail Ankaravî de Kadızâdelilerden nasibini almakta ve Ankara'dan ayrılmasında, yaşadığı göz hastalığının yanı sıra kuvvetli etkenlerden birinin de yaşadığı ölüm tehlikesi olduğunu zikretmektedir. Ankaravî, *Mesnevî* şerhinde;

Çün kalem derdest-i gaddârî büved

Lâcerem Mansûr berdârî büved

Kalem bir gaddarın elinde olunca, kuşkusuz Mansur [Hallâc] asılır.

Çün sefihan rast in kâr u kiyâ

Lâzım âmed yektulûne'l-enbiyâ

²⁴ Mehmet Bayrakdar, "Dâvûd-i Kayserî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 9/32.

²⁵ İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 30/245; Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/92.

²⁶ Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 46-47.

²⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 75; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sufiler, Devlet ve Ulemâ* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007), 46.

*Tasarruf ve güç ahmakların elinde olunca elbette “peygamberleri öldürürler”*²⁸

beyitlerini şerh ederken geçmiş peygamberlerin gönderildikleri dönemde mutlaka sefihler tarafından yalanlandıklarını ve çeşitli eziyetlere maruz kaldıklarını belirtmektedir. Akabinde peygamberlerin vârisi olan velilerin de aynı muameleleri gördüğünü belirterek ve Mevlânâ'nın bu beyitlerde anlattıklarını tıpatıp yaşadığı devre benzeterek;

“...bu fakîr-i kesîru't-taksîr kendi diyârımızda irşâd ve tezkîr kaydıyla mukayyed iken, ashâb-ı garazdan²⁹ bir nice ehl-i hased -ki “boyunlarında bükülmüş iplerden bir halat taşırlar”³⁰ şânlarındandır- ba‘zı iftirâ-yı kâzibe ve ahvâl-i fâside ile müttehem kılıp, nefy-i beled olmamıza sebep oldu. Belki katlimize kirâren kasd eylediler...”³¹

Yine *Mesnevî* şerhinde;

“Diyârımıza gelüp onda Hazret-i Mesnevînin nakline şürû‘ kılıp nâsı tarîk-i Mevlevî cânibine gitmek ve rahîk-i Mesnevî’yi nûş itmeye takrîz ve terğîb eylerdüm ve mümkün olduğu mertebe bunlara Mesnevî-yi Şerîfin esrâr ve nikâtını söyledim. Hikmet Allâhın ba‘zı ehl-i hased -boyunlarında bükülmüş iplerden bir halat taşırlar-³² ta‘n u melâmete başladılar ve hakkımızda ‘acâib ü garâib mekr ü fesâdlar işlediler. Her bâr ki bunların ta‘n u melâmeti bu fakîrin hakkında ziyâde oldukça ol diyâra muhabbetim ve onda ikâmete niyetim ziyâde olurdu. Me‘ahâzâ killet-i me‘âş cihetinden ‘azîm müzâyakada ve bir akçe fâide ü ‘âidemiz olmadığı ecilden beşeriyet hasebiyle tengdil olmakdan hâlî olmazdum pes ashâb-ı garazın buğz u ‘adâveti rûzberûz ziyâde olmada ve kalb-i hazîn bunların cefâ vü eziyetine tahammül kılmada altı yedi sene mikdârı oldukda bunlardan ba‘zısı bu fakîre isnâd-ı mâlemyekûn idüp ve bühtân ü iftirâ semtine gidüp bugün fülânı fülân hâlet-i kabîhada gördüm deyu söyler. Hâlbuki böyle söyleyen fiskla ma‘rûf ve me‘âsî ve menâhî-yi irtikâbla meşhûr ve ma‘rûf iken ashâb-ı garaz *fikulubihim merazun ba‘de meraz* o bedgûyun sözünü istimâ‘

²⁸ Âl-i İmrân, 3/21, 112.

²⁹ Ashâb-ı Garaz diye zikrettiği topluluk, kuvvetle muhtemel Kadızâdeliler olsa gerektir.

³⁰ Tebbet, 111/5.

³¹ Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 2: 226.

³² Tebbet, 111/5.

idüp bir yere cem‘ olmuşlar ve katlimize ‘azîmet kılmışlar. İçlerinden munsif olanları nefy-i beled olmamız hakkında ricâ eylemişler. Bu hâletde iken fakîr dahi bunların cem‘iyyetine varup selâm verüp oturdukda selâmımızı almayup ‘ulemâ şeklinde olanlarının cevâbı bu oldu ki cümlemizin ittifâkı budur ki şehrimizde durmayup gidesin ve illâ seni katlederiz. Fakîr bunlara şer‘le çok sözler söyledim. Aslâ birinin kulağına girmeyüp dediler ki hemen sözü uzatma. Ya şehrimizden gidersen ya terk-i ser edersen...”³³

şeklindeki sözleri de Kadızâdeliler hareketinin ideolojik olarak hem ulemâ hem avâm üzerinde ne denli olumsuz bir etkiye sahip olduğuna açık bir kanıt niteliğindedir. Bu ifadeler, dönem içerisinde yaşanan mihnetâmiz³⁴ muameleyi de gözler önüne sermektedir.

Meseleye farklı bir perspektiften bakılacak olursa Kadızâdeliler ile yaşanan bu gergin ilmî ortam, “her celâl içre bir cemâl vardır” düsturunca oldukça zengin bir literatüre kapı aralamıştır. Bu dönemde Ankaravî’nin yanı sıra Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644) ve Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660) başta olmak üzere birçok üst düzey özgün sima belirmiştir. Teşekkül eden bu anlayışın “Konevî-Kayserî çizgisindeki *irfânî keşf* ile Mevlânâ çizgisindeki *sûfî zevk* olgularının teosofik bir terkibi olduğu da söylenebilir.³⁵

1.5. Konya’ya Gidişi, Mevlevî Tarikatı’na İntisâbı ve Meşihat Hayatı

Ankaravî’nin Ankara’dan ayrılmasındaki başat sebep Kadızâdelilerden neşet eden fikrî baskı ortamı olsa da gideceği yer olarak Konya’yı tayin etmesindeki gerekçe farklı olsa gerektir. Hazret, “remed” ismiyle zikrolunan bir göz hastalığına tutulmuştur.³⁶ Bu hastalık, tarihi kaynaklarda ve divan edebiyatı literatüründe de sıklıkla bahsedilen bir hastalıktır ve genel itibarıyla göz ağrısını temsil ettiği rivayet

³³ Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî*, 4: 29-30.

³⁴ Bu dönem, sûfiler için sıkıntılı bir süreci ifade ettiği için bir çalışmada “mihnet dönemi” olarak isimlendirilmiştir. bkz. Ali Çoban, “Mihnet Dönemi Sûfilğinde Savunma Amaçlı Akâid Yazıcılığı: XVII. Yüzyıl Osmanlı’sında İki Sûfi İki Eser”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/36 (2015).

³⁵ İhsan Fazlıoğlu, *Nazarî Ufuk* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2017), 25.

³⁶ Esrâr Dede, *Tezkîre-i Şuarâ-yı Mevlevîyye*, 131; Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 286; Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 81.

edilir. Ancak “remed” hastalığının, ekseri göz kızarıklığıyla ilgili bir hastalık manasını ihtiva ettiği bildirilmektedir.³⁷ Tıp eğitimi almış Osmanlı dönemi sözlük yazarı Hüseyin Remzi Bey’in yazdığı sözlükte ve diğer bazı sözlüklerde “göz kapağını (dâhilen) setreden örtünün iltihâbı”³⁸ olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlamalara göre rahatsızlığın modern tıptaki ismi “konjonktivit” olmalıdır.

Bilinmezlik yaşanan hususlardan biri de İsmail Ankaravî’nin Mısır’dayken Mevlevîye tarikatına mensubiyetinin olup olmadığıdır. Mevlevî kaynakların neredeyse tamamının ağız birliği halinde Ankaravî’nin Konya’ya gittiğinde I. Bostan Çelebi’ye intisap ederek Mevlevîye’ye dâhil olduğunu söylemektedir. Ancak kendi aktarımları Mısır’da *Mesnevî* ile tanıştıktan sonra Mevlânâ’yı adeta bir rehber olarak kabul etmeye başlamasıdır. Bu durum da Mısır’dayken intisap etmiş olma ihtimalini gündeme getirmektedir. Mevlevî kaynaklara göre Konya’da Mevlevî postnişinliği vazifesini ifa eden Bostan Sultan’a intisap eder ve onun duasını alır. Bostan Sultan, Ankaravî’nin gözündeki hastalığa *Mesnevî*’yi şerh etmesinin iyi geleceğini söyler. Böylelikle büyük *Mesnevî* şerhi projesi başlamış olur.

Ankaravî, Bostan Çelebi tarafından Mevlevîler için Konya’nın ardından ikinci merkezi olan ve hatta Mevlevîlik’in Rumeli-Balkanlar bölgesindeki merkezi mesabesindeki Galata Mevlevîhânesi’ne postnişin olarak tayin edilmiştir.³⁹ Burada vefat edene dek irşad faaliyetlerine devam etmiştir.⁴⁰

1.6. Mesnevî Şerhi ve Vefatı

Kendisinin “Hazreti Şârih”, “Şârih-i Kebîr”, “Şârih-i Mesnevî” gibi farklı terkiplerle şârih olarak anılmasına ve *Mesnevî* hususunda otorite olarak kabul edilmesine vesile olan, “*Şerh-i Mesnevî*” olarak da bilinen *Mecmû’atü’l-letâif ve*

³⁷ Mihrican Aynacı, “Divan Şiirinde Geçen Göz Hastalıklarının Klâsik Dönem Tıp Metinleri Ekseninde Değerlendirilmesi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 9 (2012), 33.

³⁸ Hüseyin Remzî, *Lügat-i Remzî* (İstanbul, 1889), “Remed”, 601; Mehmed Selâhi Bey, *Kâmûs-i Osmânî* (İstanbul, 1910), “Remed”, 439.

³⁹ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 289.

⁴⁰ Erhan Yetik, “İsmâil Rusûhî Ankaravî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 3/211.

Matmûratü'l-mâ'ârif isimli Mesnevî şerhi, Türkçe kaleme alınmış en mühim ve en kapsamlı şerh olarak zikredilebilir.⁴¹ Hatta Mevlevî kaynaklar Ankaravî'nin, *Mesnevî*'nin ihtiva ettiği sırları çözmesi ve sahip olduğu manevi hazinelere erişip-eriştirmesi sebebiyle *Mesnevî* şârihleri arasında apayrı bir mevkiye sahip olduğunu serdeder.⁴²

Ankaravî, 1028/1619 yılında başladığı⁴³ *Şerh-i Mesnevî*'nin üçüncü cildini tamamladığında mezkûr göz hastalığına tutulur⁴⁴ ve telif çalışmalarına ara vermek zorunda kalır. Gözlerinin iyileşmesi üzerine daha önceden ahdettiği Fatiha suresinin tefsiri mahiyetinde olan *Fütûhât-ı Ayniyye* adlı eserini telif etmeye başlar.⁴⁵ Bunun yanında dördüncü cildin şerhini tamamlayıp beşinci cildin yarısına kadar şerh eden Ankaravî, tarihler 1035/1626'yı gösterirken *Mesnevî*'nin yedinci cildinin ortaya çıktığı haberini alır ve elindeki işi yarıda bırakarak ortaya çıkan bu cilde yoğunlaşır onu şerh etmeye başlar. 1037/1628'e gelindiğinde yedinci cildin şerhi yarılanmışken yeniden beşinci cildin kalan kısmını şerh etmeye koyulur ve tamamlar. Akabinde altıncı cildi de nihayete erdirmek suretiyle yarıda bıraktığı yedinci cildin şerhinden devam eder ve 1041/1632'de bunu da tamamlar.⁴⁶

Şerhini tamamladığı 1041/1632 yılı içerisinde “Münkirler, hasûdler ve muzırlar def' oldular ve bizim dahî te'lîfâtımız tekmîl ve nihâyet buldu ve bizim rihletimiz dahî karîbdir.” dedikten 40 gün sonra bir rahatsızlığından dolayı vefat eder.⁴⁷ Bu dünyadan ayrılış yılı için (1041) gelenekte kullanılagelen “tarih düşürme”⁴⁸ usulüyle “hitâm”⁴⁹ ve “irtihâl-i irfân”⁵⁰ kelimeleriyle kayd-ı hâtıra edilmiştir.

⁴¹ Yetik, “Ankaravî”, 3/212.

⁴² Enver, *Semâhâne-i Edeb*, 82.

⁴³ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 293.

⁴⁴ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 296.

⁴⁵ Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, 72.

⁴⁶ Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, 58.

⁴⁷ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 305.

⁴⁸ Turgut Karabey, “Tarih Düşürme”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 40/80-82.

⁴⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), c. 1: 25.

⁵⁰ Yetik, “Ankaravî”, 3/212.

1.7. Eserleri

Geçmiş yüzyıllarda Şeyh İsmail Ankaravî hakkında yapılan biyografik çalışmalar içerisinde telif ettiği eser sayısına dair farklı iddialar mevcuttur. Sahih Ahmed Dede Ankaravî'nin 40 civarında eser kaleme aldığını ifade etmektedir.⁵¹ Müstakimzâde 46 adet Türkçe yazılmış eseri olduğunu söylerken Evliya Çelebi ise 11 eseri olduğunu öne sürmektedir.⁵²

Ankaravî'nin hakkında yapılan doktora düzeyindeki ilk akademik çalışma Erhan Yetik'in 1985'te hazırladığı “*İsmâil-i Ankaravî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*” adlı çalışmadır. Yol açıcı mahiyette olduğunu söyleyebileceğimiz bu çalışma kapsamında zikredilen tespit edilmiş eser sayısı 24'tür.

Yetik'in çalışmasının ardından Şeyh İsmail Ankaravî ile ilgili yapılan birçok araştırmanın arasında, yapılmış en kapsamlı ve en güncel çalışmanın ise Semih Ceyhan'a ait olduğu söylenebilir. Ceyhan'ın 2005 yılında doktora tezi olarak hazırlamış olduğu “*İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*” isimli bu çalışma içerisinde Ankaravî'nin tespit edilmiş eser sayısının 28 olduğu görülmektedir.⁵³ Bilal Kuşpınar'ın *İsma'il Ankaravi on the Illuminative Philosophy* isimli eserinde ise eser sayısı toplamda 32'dir.⁵⁴ Şamil Öçal, 2010 yılında yayınladığı bir makaleyle Ankaravî'nin, mantık ilminin ıstılahları üzerine Osmanlıca olarak kaleme aldığı *Kitâbu Istılâhâtî'l-Mantık* başlığını taşıyan ve pek fazla bilinmeyen bir risalesini tespit etmiş ve bu risaleyi günümüz harflerine aktarmıştır.⁵⁵ Söz konusu eserin de eklenmesiyle miktarı 35'i bulan eserleri, Ceyhan'ın mezkûr çalışmasındaki konusal tasnif ile şu şekilde sıralayabiliriz:

⁵¹ Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi*, 305-306.

⁵² Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, 157-158.

⁵³ Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, 158.

⁵⁴ Bilal Kuşpınar, *İsma'il Ankaravi on the Illuminative Philosophy: His Izahu'l-Hikem: Its Edition and Analysis in Comparison with Dawwani's Shawakil al-Hur, together with the Translation of Suhrawardi's Hayakil al-Nur* (Kuala Lumpur: ISTAC Publications, 1996), 43.

⁵⁵ Şamil Öçal, “Rusûhî İsmail Ankaravî'nin Mantıkla İlgili Bilinmeyen Bir Eseri: ‘Kitâbu Istılâhâtî'l-Mantık’”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2011).

Mesnevî ile Doğrudan Alakalı Eserleri:

- 1) *Mecmû'atü'l-letâif ve Matmûratü'l-mâ'ârif*
- 2) *Câmi'ü'l-âyât*⁵⁶
- 3) *Fâtihu'l-ebîât*⁵⁷
- 4) *Hall-i Müşkilât-i Mesnevî*⁵⁸
- 5) *Nisâb-ı mevlevî*⁵⁹
- 6) *Simâtü'l-mûkinîn*⁶⁰
- 7) *Mebde ve Me'âd*⁶¹
- 8) *Kıta min Şerh-i Mesnevî*⁶²

Tasavvufî İstilahlar ile İlgili Eserleri:

- 9) *Minhâcü'l-fukarâ*⁶³
- 10) *Müntehabât min Minhâci'l-fukarâ*⁶⁴
- 11) *Derecâtü's-sâlikîn*⁶⁵
- 12) *Risâle-i 'uyûn-i isnâ 'aşere*⁶⁶
- 13) *Mefâtihu'l-gayb*⁶⁷

Mevlevî Âdâb ve Erkânı ile İlgili Eserleri:

- 14) *Hüccetü's-semâ*⁶⁸
- 15) *Risâle fî hakki's-semâ*⁶⁹
- 16) *Risâletü't-tenzîhiyye fî şe'ni'l-mevleviyye*⁷⁰

⁵⁶ Süleymaniye Ktp., Laleli 1354.

⁵⁷ Süleymaniye Ktp., Ayasofya 1923.

⁵⁸ Beyazıd Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi 1672.

⁵⁹ Süleymaniye Ktp., Lala İsmail 231.

⁶⁰ Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi 2638.

⁶¹ Milli Ktp., A003981-02.

⁶² Süleymaniye Ktp., Halet Efendi 29.

⁶³ İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1286.

⁶⁴ Kuşpınar, *İsma'il Ankaravî on the Illuminative Philosophy*, 42.

⁶⁵ Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi 2674.

⁶⁶ Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, 200.

⁶⁷ Beyazıd Devlet Ktp., Beyazıd 540.

⁶⁸ Beyazıd Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi 1811.

⁶⁹ Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, 207.

⁷⁰ Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa 395.

17) *Risâle-i usûl-i tarîkat ve bi 'ât*⁷¹

18) *Sülûknâme-i Şeyh İsmâil*⁷²

19) *Tarikatnâme*⁷³

İbn Fârız ve İbnü'l-Arabî Şerhleri:

20) *Makâsidü 'l- 'aliyye fî şerhi 't-tâiyye*⁷⁴

21) *Şerh-i kasîde-i mûmiyye el-hamriyye*⁷⁵

22) *Zübdetü 'l-fuhûs fî nakşi 'l-fusûs*⁷⁶

Tasavvufî Şiir Şerhleri ve Şahsî Şiirleri:

23) *Cenâhu 'l-ervâh*⁷⁷

24) *Tuhfetü 'l-berere*⁷⁸

25) *Hikemü 'l-münderice fî şerhi 'l-münferice*⁷⁹

26) *Şiir Mecmûası*⁸⁰

27) *Tasavvufî Bir Gazel*⁸¹

Arap Diline Dair Eseri:

28) *Miftâhu 'l-belâğa ve Misbâhu 'l-fesâha*⁸²

Fıkha Dair Eseri:

29) *Keffu 'l-lisân 'an hükmi 'd-duhân*⁸³

⁷¹ Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa 352.

⁷² Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, 214.

⁷³ Bursalı Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmâniyye*, 26.

⁷⁴ Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi 702.

⁷⁵ Süleymaniye Ktp., Reisülküttab 1183.

⁷⁶ Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba 288.

⁷⁷ Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi 2558.

⁷⁸ Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa 736.

⁷⁹ Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba 430.

⁸⁰ Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, 281.

⁸¹ Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba 10. (*Misbâhu 'l-esrâr*' in sonunda yer alan ve Melâmî meşreple nazmedilmiş olan şiidir.)

⁸² Süleymaniye Ktp., Celal Ökten 398.

⁸³ Topkapı Ktp., Mehmet Reşat 190.

Tefsir ve Hadise Dair Eserleri:

30) *Fütûhât-ı ‘ayniyye*⁸⁴

31) *Miftâhu’r-Rahîm ve keşfü’l-Kerîm*⁸⁵

32) *Şerh-i ehâdîs-i erba‘în*⁸⁶

İşrâkî Felsefe ve Mantık İlmine Dair Eserleri:

33) *Kitâbu Istilâhâti’l-mantık*⁸⁷

34) *İzâhu’l-hikem*⁸⁸

35) *Misbâhu’l-esrâr*

⁸⁴ Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi 92.
⁸⁵ Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa 35.
⁸⁶ Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa 183.
⁸⁷ TDK Yazma Eserler Ktp., A 273/9.
⁸⁸ Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1747.

Telif edilmiş eserler, sahip olduğu satırlarla okuyucuya verdiği bilgilerin yanı sıra genellikle satırların ötesinde de çeşitli anlamlara sahiptir. Bu anlamların ortaya çıkarılması ise ilim erbabının vazifesidir. Nitekim İslam düşünce ekolünde fıkıh, hadis ve kelâm gibi alanlarda yazılmış eserler üzerine şerh, haşiye, ta'lik yahut zeyil yazma geleneği bunun bir örneğidir. Bununla beraber tasavvuf ve felsefe metinleri de genel itibarıyla açılanmaya muhtaçtır. Çünkü bu ilim dallarında kullanılan üslup ağıdalı ve muğlaktır.

Misbâhu'l-Esrâr, sembolik bir ayetin tefsiri olmasının yanı sıra tasavvufî ve felsefî bir anlatıma sahiptir. Bu yüzden muhteva itibarıyla oldukça zengin olmakla birlikte içerik ve üslup bakımından girift ve semboliktir. Eser bu yönüyle 17. asır Osmanlı ilmî geleneği içerisinde disiplinler arası alışverişin varlığına en ciddi tanık ve kanıtlardan biridir. Ankaravî bu eserinde, toplumda temsil ettiği konumuna ve bulunduğu makamına istinaden farklı alanlarda sahip olduğu ilmî birikimini gayet net bir biçimde aktarmaktadır.

2. MİSBÂHU'L-ESRÂR

2.1. Eserin Adı

Bahsi geçen ayetin müstakil tefsirlerine bakıldığında, hepsinde olmasa bile tercih edilen eser isimlerinin yine bu yöntemle terkip edildiği görülmektedir. Bunlar arasındaki en meşhur müstakil tefsir, hiç şüphesiz Gazzâlî'ye ait olan “Nurların Oyuğu” yahut “Nurların Yuvası” olarak tercüme edebileceğimiz *Mişkâtü'l-Envâr*'dır. Ankaravî de Gazzâlî'nin ayette yer alan iki kavramla tesmiye ettiği eserine nazire yapmak suretiyle mezkûr ayete dair yazdığı tefsir risalesine “*Misbâhu'l-Esrâr*” adını vermiştir. “Sırların Kandili” yahut “Sırların Aydınlığı” olarak tercüme edilebilecek olan bu isimlendirmenin, yine ayette yer verilen ve yazılan tefsirlerde açıklanmayı mücbib kavramlardan müteşekkil bir isimlendirme olduğu aşıkardır. Eserin ismi, bütün nüshalarda müstensihler tarafından “*Misbâhu'l-Esrâr*” olarak kaydedilmiş olmasına rağmen bir istisna olarak Carl Brockelmann'ın “*Geschichte der Arabischen Litteratur*” (Arap Yazın Tarihi) isimli literatür ansiklopedisinde “*Mesâbihu'l-Esrâr*” ismiyle

kayıtlıdır.⁸⁹ Brockelmann tarafından tutulan bu kayıt, sehven yapılmış bir hata olmalıdır.

2.2. Tarihi ve Yazılış Sebebi

Eserin yazıldığı tarih hakkında kesin bir şeyler söylemek mümkün değildir. Zira eserin var olan hiçbir nüshası müellif nüshası olarak mukayyed değildir. Ankaravî, Maktûl Sühreverdi'ye ait olan *Heyâkilü'n-Nûr*'a yazdığı şerhi *Îzâhu'l-Hikem*'de, "ikinci heykel" başlıklı bölüm içerisinde yer alan bir pasajı açıklarken,

"Eğer muhâlefet tatvîl olmasa 'ale't-tafsîl merâtib-i zât ve sıfât ve esmâyi takrîr kılurdum. Eğer iktizâ olunursa bu esrârdan bir mikdâr *Misbâhu'l-Esrâr* ve dahî *Cenâhu'l-Ervâh* risâlelerimizde beyân kılunmuşdur."⁹⁰

ifadelerini kullanmaktadır. İşte bu noktada birtakım problemler ortaya çıkmaktadır. Mevlevî tarikatının mühim isimlerini, icraatlerini ve faaliyetleri kronolojik olarak sıralayan, bir nevi Mevlevî biyograf ve bibliyografi Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatu't-tevârîhi'l-Mevlevîyye* adlı eserinde Ankaravî'nin *Îzâh*'ı 1015/1606'da Ankara'da telif ettiğini belirtmektedir. Ancak aynı eserde *Cenâhu'l-Ervâh* isimli eserin telif edilmeye başlandığı tarihin 1024/1615 olduğunu zikretmektedir. Burada iki ihtimal gündeme gelmektedir. Ya Ankaravî *Îzâh*'ı on yılı aşkın bir süreye yaymış bir şekilde telif etti; *Cenâh*'ı tamamladıktan sonra *Îzâh*'ı bitirdi ve böylelikle *Îzâh*'ta *Cenâh*'tan bahsedebildi. Yahut Sahîh Ahmed Dede sehven bir hata içerisinde olmalıdır. Çünkü muğlak noktaların berraklaşması hususunda her zaman müellifin kendi ifadesi esastır. Evvelki satırlarda *Îzâh*'tan iktibas ettiğimiz pasaj bizzat Ankaravî'nin kendi ağzından, birinci şahıs üslubuyla yazıldığından müstensih ilavesi olma ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır. Kullanılan geçmiş zaman kipi mezkûr iki eserin *Îzâh*'tan önce yazıldığına delâlet ediyor.

⁸⁹ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: Brill, 1938), Supplement Band vol. 2/622.

⁹⁰ İsmail Ankaravî, *Îzâhu'l-Hikem* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1747), vr. 19a; Veli Saylam, *Ankaravi İsmail Rusuhi ve İzahu'l-Hikem Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1990), 56.

Sahih Ahmed Dede'nin tuttuğu kayıtlarda yalnızca *Cenâh*'ın tarihi hususunda yapıldığını, *Îzâh*'ın tarihinde isabetli olduğunu düşünecek olursak *Misbâh*, 1015/1606'dan evvel olmak suretiyle Ankaravî'nin en erken telif ettiği eserleri arasında kendine yer bulmuş olur. Ortaya çıkan bu ihtimal dahi çalışmamızın ana konusunu teşkil eden bu eserin tarihinin saptanması açısından ehemmiyet arz etmektedir.

Eserin içeriğini inceleyecek olursak yer alan olgunlaşmış argümanlar oldukça dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra Maktûl Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'nın düşüncelerini mâhirâne bir şekilde harmanlamaya muvaffak olmuş seviyesi, tedricilik çerçevesinde değerlendirilecek olursa mevzubahis eserini, *Heyâkilü'n-Nûr*'a yazdığı şerh olan *Îzâhu'l-Hikem*'den sonra telif etmiş olması da ihtimaller dahilinde değerlendirilebilir.⁹¹ Zira fikirler ve fikirlerin etrafında örülen görüşler, zaman ilerledikçe ve yıllar geçtikçe demlenmek gibi bir özelliğe sahiptir. Elbette bu, yalnızca küçük bir ihtimaldir.

Şu an için tespit edilen en eski nüsha olan Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Hacı Mahmud Efendi koleksiyonunda yer alan 2872/1 numaralı nüshadaki istinsah tarihi 1035/1625'tir. Bu tarih Ankaravî'nin vefatından yaklaşık altı sene evveldir. Henüz müellif hayattayken istinsah edilen bu nüsha için iki seçenek olduğu iddia edilebilir:

- (i) Bu nüsha, müellifin bizzat kendi elyazmasıdır.
- (ii) Bir talebesi yahut bir müridi tarafından istinsah edilmiştir.

Bu iki alternatif değerlendirilecek olursa, ilkinin hakikati arz etme ihtimali pek düşüktür. Zira müellifin kendi elyazması olduğu tespit edilen farklı eserlerindeki el yazısıyla bu nüshadaki yazı birbiriyle uyuşmamaktadır. Buradan hareketle ikinci seçeneğin daha kuvvetli olduğu düşünülebilir. Bu bilgiler ışığında mevzubahis risalenin en azından 1035/1625'te veya daha erken bir tarihte telif edildiği sonucuna kati bir gözle bakılabilir.

⁹¹ İsmâ'îl Rusûkhî Anqarawî, *The Lamp of Mysteries: A Commentary on the Light Verse of the Quran*, ed. Bilal Kuşpınar (Oxford: Anqa Publishing, 2011), 18.

Ankaravî, sebep-i telifi şöyle açıklar: Bir gün Kur'ân-ı Kerîm'i okurken Nur Ayeti'ne (Nûr 24/35) geldiğinde kalbinde bambaşka keşif kapılarının aralandığını zikreder. Kendine fuyûz eden bu manaları, Ebu Muhammed el-Ferrâ el-Begavî'nin *Me'âlimü't-Tenzîl*'inde, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ında ve Kâdî el-Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl*'inde arar. Lakin kalbine izhar olan birtakım derûnî sırları bu eserlerde bulamamış olmaktan büyük üzüntü duyduğunu belirtir.⁹² Nihayet Gazzâlî'nin Nur Ayeti'nin sırlarını açıkladığı bir risale yazdığını işitir ve böylelikle *Mişkâtü'l-Envâr*'ı incelemeye koyulur. Gazzâlî'nin bu eseri, Nur Ayeti'ni felsefi-tasavvufi bir üslupla ele alan müstakil bir tefsir mahiyetindedir. Gazzâlî bu eserinde, ayette geçen tüm sembolik kavramlara bir anlam yükleyerek açıklamakla birlikte nur kavramı hakkında da oldukça uzun analizler yapmıştır. Ontik ve epistemik dünyayı nur terimiyle ifade eden bu metafizik anlayış, Gazzâlî'den sonra da büyük bir ilgi odağı haline gelmiştir. Bilhassa İşrâkî telakkilere ve vahdet-i vücûd eksenli düşünce sistemlerine ilham kaynağı olmuştur.⁹³

Yapılan birtakım araştırmalara göre Ankaravî, *Mişkât*'ı tasavvufi/mistik söylemden daha ziyade felsefi üsluba yakın görmüş olmasından dolayı aradığı manayı veya hikmeti bulamadığını ifade eder. Oysa Ankaravî'ye göre tasavvufi/mistik-irfânî/gnostik anlamlarla dolu bir ayeti açıklamak için felsefi söylemlerin yoğun

⁹² İsmail Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, 10), vr. 2b.

⁹³ Kütüphanelerde birçok nüshası bulunan *Mişkât*, yazıldığı günden itibaren çığır açıcı fikirlere vesile olduğu gibi barındırdığı felsefi üsluptan ve o üslupta yer alan bazı argümanlardan dolayı pek çok analize ve tenkide maruz kalmıştır. Hatta William Henry Temple Gairdner (ö. 1928), Reynold Alleyne Nicholson (ö. 1945) ve William Montgomery Watt (ö. 2006) gibi birtakım modern şarkiyatçı araştırmacılar tarafından eserde yer alan “nur ve zulmetten yetmiş perde” hadisinin nazarî bir tahlilinin yapıldığı üçüncü bölümün Gazzâlî'ye aidiyeti dahi tartışmalara konu edilmiştir. Zira bu araştırmacıların iddialarına göre Gazzâlî'nin bu eserinde, çeşitli noktalarda bilhassa Tehâfütü'l-Felâsife'sinde şiddetle tenkid edip karşı çıktığı Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudur teorisi başta olmak üzere bazı görüşlerine ve Yeni-Eflâtuncu felsefeye yer yer müracaat etmiştir. Ancak bu iddialar, eserin nâşiri olan Ebu'l-'Alâ Afîfi (ö. 1966) tarafından gayet net ve makul bir biçimde reddedilmiştir. Zira Afîfi, iddia sahiplerinin Gazzâlî'ye aidiyetini tartıştığı üçüncü bölümün, diğer bölümler arası bağlayıcı birçok noktayı barındırmakla birlikte ilk ve ikinci bölümlerde bu bölüm, bu bölümde ise ilk ve ikinci bölümlere göndermelerin ve atıfların olduğunu beyan etmiştir. Bunun yanı sıra Gazzâlî, eserdeki mevcut bölümlerin tanımını yaptığı giriş kısmında, eserin üç bölümden müteşekkil olduğunu belirtmiş ve üçüncü bölümde “nur ve zulmetten yetmiş perde” hadisinin üzerinde durduğunu vurgulamıştır. Ayrıca İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozofların birer eserinde *Mişkât*'ın mezkûr bölümüne atıfta bulunmaları Afîfi nezdinde eserin Gazzâlî'ye aidiyetini kesinleştirmektedir. Ayrıca bu eserde, yaklaşık bir buçuk asır sonra İbnü'l-Arabî tarafından sistematize edilecek olan ve daha sonraları “vahdet-i vücûd (varlığın birliği)” olarak isimlendirilen ontolojik teorinin temelleri görülmektedir.

olduğu bir üslup kâfi değildir. Bu sebepten kendisini Gazzâlî'nin eserinde eksik kalan noktaların bir tamamlayıcısı gibi görmektedir.⁹⁴ *Miškât*'ın felsefe ağırlıklı bir üsluba sahip olduğu iddialarına rağmen Ankaravî'nin de kaleme aldığı eserinde felsefi üslubun oldukça yoğun olduğu gözlenmektedir. Hatta kâhir ekseriyetle İşrâkî literatürün izinden gittiği rahatlıkla iddia edilebilir.

Nihayetinde bu ayeti okurken kalbine doğan (*işrâk*) ve hiçbir yerde bulamadığını iddia ettiği hikmetleri kaydederek kendinden sonra gelecek olan âriflere ve sâiklere takip edilesi bir “ayak izi” olması maksadıyla müstakil bir tefsir hüviyeti taşıyan ve dört bölümden müteşekkil *Misbâhu'l-Esrâr*'ını kaleme almaya karar verir.⁹⁵

2.3. Temel Özellikleri

Ankaravî'nin eseri hangi sebeple kaleme aldığını anlatırken müracaat ettiği birkaç tefsirden bahsetmiştik. Bu tefsirler *Me'âlimü't-Tenzil*, *el-Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzil* idi ki *Me'âlimü't-Tenzil* haricindeki diğer iki eserin konumuz dahilindeki en mühim özelliği, Osmanlı medreselerinde okutulan tefsir eserlerinden olmasıdır.⁹⁶ Bu durumda Ankaravî'nin, kendi devrinin ilmî geleneğine uygun davranarak müfredat eserlerine bakmayı tercih ettiğini söyleyebiliriz. Bunların yanı sıra bu tefsirleri kategorize etmek, Ankaravî'nin bu eseri yazmakla haddizatında kendini ve eserini ne şekilde konumlandırmayı hedeflediğini anlamak hususunda da bize yardımcı olacaktır. Bu tefsirlerden ilki olan *Me'âlimü't-Tenzil*, usul itibarıyla selefin yolunu tercih eden, yer yer işârî tefsir metodunu kullanan ve Mutezile'yi açıkça zemmeden ve reddeden bir rivâyet tefsiriyken⁹⁷ *el-Keşşâf*'ise Mutezile ekolüne mensup olan meşhur bir müfessir tarafından telif edilmiş olmasından ötürü dirâyet tefsir geleneğinin en kudretli ve en etkili tefsirlerinden biri olma özelliğini taşımaktadır. İlgiye şâyândır ki müfessirin kullandığı tevil metodu, bir Eş'arî kelâmcısı olan Fahreddin er-Râzî

⁹⁴ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 1b-2a.

⁹⁵ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 2b.

⁹⁶ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, 19, 23, 28.

⁹⁷ Saffet Bakırcı, “Meâlimü't-Tenzil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/203-204.

tarafından dahi taltif edilmiştir.⁹⁸ Ankaravî'nin baktığı üçüncü ve son tefsir olan Kâdî el-Beyzâvî'ye ait *Envâru't-Tenzîl* ise Sünnî ekole mensup olan bir âlimin aynı ekol üzere kaleme aldığı bir tefsir olmasına rağmen gelenek içerisinde *el-Keşşâf*'in özeti mahiyetinde görülmüştür.⁹⁹ Bundan dolayı hem rivâyet hem dirâyet tefsir metodunun özelliklerini haiz bir eser olduğu söylenebilir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Ankaravî'nin, tefsir geleneği içerisinde var olan hemen hemen bütün ekollere müracaat ettiği söylenebilir. Böylelikle Ankaravî, araştırmasının fikri altyapısını oldukça geniş ve sağlam tutmuştur denebilir. Şunu da ilave etmeliyiz ki Ankaravî'nin bu eserlere bakmış olması, onlardan yararlanma maksadından ziyade haddizatında bir kontrol maksadı taşımaktadır. Başka bir deyişle kalbine doğan birtakım manaların, yaşadığı devrin gündemindeki isimler tarafından zikredilip edilmediğine göz atmıştır. Nitekim risalesinde adı geçen tefsirlerin etkisine rastlanmamaktadır.

Arapça olarak kaleme alınan eserin dili oldukça ağıdalı ve çetrefildir. Bunun en büyük sebebi ise tasavvuf ve felsefeye dair terminolojik ifadelerin bir hayli fazla oluşudur. Haddizatında bir tefsir risalesi olmakla beraber tamamıyla metafizik bir konuyu irdelediği için eserin genel havası soyutluktan ibarettir. Ankaravî bu eseri her ne kadar seyrüsülük yolundaki mübtedîlere -tabir yerindeyse- bir yol haritası olarak yazdığını zikretse de¹⁰⁰ durum pek de öyle değildir. Sıralanan bu nitelikler, eserin anlaşılabilmesi için mezkûr konularda ciddi bir bilgi birikimini zaruri kılmaktadır.

Ankaravî, ortalama 12 varaklık risalesinde 24 ayet ve 15 hadis alıntısı yapmıştır. Bu hadislerin altısı *Kütüb-i Sitte*'de, altısı *Keşfu'l-hafâ*'da, ikisi *Kenzu'l-ummâl*'da mukayyed hadisler iken birisi ise klasik hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Şunu da belirtmeliyiz ki *Keşfu'l-hafâ* isimli derleme eser, Ankaravî'nin vefatından yaklaşık bir asır sonra ortaya çıkmıştır. Yani mezkûr eserde yapılan değerlendirmeler sıhhat açısından olumsuz da olsa birtakım rivayetler halk arasında hadis olarak zikredildiğinden kullanılması hayreti mucib değildir. Sûfilerin tasavvuf

⁹⁸ Ali Özek, “el-Keşşâf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25/329-330.

⁹⁹ İsmail Cerrahoğlu, “Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 11/261.

¹⁰⁰ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), fl. 2b.

anlayışına yöneltilen ithamlardan bir tanesi nass merkezli olmayan yahut sahih hadislere dayanmayan bir yapıya sahip olduğu iddiasıdır. İthama cevap mahiyetindeki sözlerimize geçmeden evvel şunu belirtmekte fayda görüyoruz ki hacmi ufak bir risaleye matuf olarak yahut bir kişinin tek bir eseri üzerinden yapılacak genellemeleri her zaman doğru ve isabetli bulmamakla beraber elimizdeki eser ve yazar bizlere bu noktada bir veri sunmakta ve fikir vermektedir. Bu noktada bir Mevlevî şeyhinin mütevazı hacimdeki bir risalesinde kullandığı ayet ve hadis sayısı, ayrıca bu hadislerin neredeyse yarısının *Kütüb-i Sitte*'den muktebes olması hem müellifin hadis ilminden bir behresi olduğu hem de nass merkezli bir tasavvuf anlayışını yeğlediği izlenimini vermektedir.

Ankaravî, bir ayet tefsiri kaleme alırken belki de pek aşına olunmayan bir şekilde eserinde 11 farklı şiirden bazı pasajlar sunmaktadır. Bunların beş tanesi *Mesnevî*'den ve bir tanesi Hakîm es-Sinâî'den olmakla beraber beş tanesinin yazarı ise tespit edilememiştir. Ankaravî'nin bir tefsir risalesinde şiirlere yer vermesini elbette bir şiir tutkunu ve aynı zamanda bir şair olmasına bağlayabiliriz ki Ankaravî, tasavvufun çeşitli ithamlara maruz kaldığı ilmî çatışma dönemlerinde şiirin dini çerçeve içinde olduğunu ispatlamaya gayret etmiş bir kişidir.¹⁰¹

2.4. Muhtevası

Ankaravî'nin içinde yaşamış olduğu 17. yüzyılda, ilimler en güzel örneklerini vermiş, bunlar üzerinde geniş bir şerh geleneği de oluşmuştur. Osmanlı bağlamında ise 17. yüzyıl, tasavvufi klasiklerin en önemli şerhlerinin yazıldığı en münbit dönemi ifade eder. Buna mukabil, Ankaravî'nin de interdisipliner bir hale bürünmüş bu İslam ilim geleneğinden nasibini aldığını ve bir Mevlevî şeyhi olmanın çok ötesinde bir hüviyete sahip olduğunu söylemek mübalağa olmayacaktır. Zira kalem oynattığı alanlar incelenecek olursa tasavvuftan hadise, fıkhıtan Arap diline, tefsirden felsefeye ve mantıktan edebiyata kadar pek çok alanda eser telif ettiği gözlenmektedir.

¹⁰¹ Abdülkadir Karahan, "Kırk Hadis Tercümelerine Umumi Bir Bakış ve Ankaralı İsmail Rüşuhi'nin 'Tercüme-i Hadis-i Erbain'i'", *Türkiyat Mecmuası* XI/ (1953), 241.

Ankaravî, Osmanlı dinî düşüncesinin mistik boyutuna sistematik geçişin baş aktörlerindedir.¹⁰² Sahip olduğu ilmî birikimi, kaleme aldığı eserlerle gözler önüne seren Ankaravî'nin araştırmamıza konu olan eserinde -ve belki de doğrudan doğruya kendi dünya görüşünün teşekkülünde- üç temel doktrini esas kabul ettiği görülmektedir. Bunlar, bir Mevlevî şeyhi ve *Mesnevî* şârihi olmasından da anlaşılacağı üzere üstadı ve müşidi olan Mevlânâ'nın aşk ve sevgi merkezli tasavvuf anlayışı, *Fusûs* şârihi olması hasebiyle İbnü'l-Arabî'nin irfânî teolojisi ve Maktûl Sühreverdî'nin işrâkî teosofisidir.¹⁰³ Ankaravî, bu üç paradigmanın eklektik vaziyette vücut bulduğu bir şahsiyettir. Ancak bir Mevlevî şeyhi olmasından kaynaklanan ve yoğun bir şekilde üzerine sinmiş olan Mevlânâ etkisini bir kenara bırakırsak Ankaravî'nin kendine meşrep olarak belirlediği ekolün -en azından metodik olarak- İşrâkîlik olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu etkileşimin en kuvvetli göstergesi Maktûl Sühreverdî'nin *Heyâkilü'n-Nûr*'u için yazdığı şerh olan *Îzâhu'l-Hikem* adlı eseridir. Bu etkileşim Maktûl Sühreverdî'nin tek bir eserine şerh yazmış olmasından daha öte bir ehemmiyet arz etmektedir. Zira ilk yazdığı eserlerden biri olan bu şerhte, *Heyâkil*'deki görüşleri özümsemiş olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra kaleme aldığı ikinci "nur metafiziği" konulu eserinin çalışmamızın ana teması olan *Misbâhu'l-Esrâr* olduğu kabul edilecek olursa, beslendiği kaynak tebarüz etmektedir. Ankaravî'nin temelde zikredilen çalışmaları vasıtasıyla İşrâk felsefesini tasavvuf-irfân sahasında değerlendirmesi Osmanlı dinî düşüncesi açısından dikkate şayandır.¹⁰⁴ Aynı noktada örnek olarak gösterilebilecek bir diğer isim de Molla Musannifek'tir (ö. 875/1470). Fatih Sultan Mehmed Han'ın (ö. 886/1481), bir Zeynî şeyhi olan Molla Musannifek'e Maktûl Sühreverdî'nin *Risâletü'l-Ebrâc* isimli eserine bir şerh yazmasını talep etmesi kayda değer bir meseledir. Musannifek'in yazdığı *Hallü'r-Rumûz ve Keşfü'l-Künûz* adlı şerh, Ankaravî için öngördüğümüz çizginin bir benzeridir. Zira Molla Musannifek, Maktûl Sühreverdî'yi "fazıl şeyh" olarak yad etmektedir. Eserini, yaşadığı dönemin hâkim paradigması olan Ekberî ekole ve vahdet-i vücûd fikrine değinmeden sûfi-işrâkî öğretilerle kaleme almıştır.¹⁰⁵ Bu noktada

¹⁰² Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 23.

¹⁰³ Anqarawî, *The Lamp of Mysteries*, 22.

¹⁰⁴ Fazlıoğlu, *Nazarî Ufuk*, 25.

¹⁰⁵ Ali Çoban, "Horasan'dan Anadolu'ya: Molla Musannifek ve Tasavvufu Müdevven Bir İlim Olarak İnşâsı", *Marife* 2/20 (2020), 429-431.

Musannifek'in meşrep olarak Ankaravî'den farklılığı dikkat çeker ve bir sûfî gözünde İshrâkî ekol, Ekberî ekolden ayrı ve farklıdır.

Osmanlı dönemine tekabül eden süre zarfında ulemâ tarafından yapılan ilmî sınıflandırma çalışmaları, Meşşâileri ve İshrâkîleri İslam çizgisinin dışında tutmaktadır. Bunların başında Seyyid Şerîf Cürcânî ve Fuzûlî gibi isimler gelmektedir. Kalemeye aldıkları eserlerde yapılan tasnifin genel hatları şu şekildedir: “Nazar ve istidlâl yöntemini kullananlar müslümansa kelâmcı, değilse Meşşâî'dir; riyâzet ve mükâşefe yöntemini kullananlar müslümansa sûfî, değilse İshrâkî'dir.” Yapılan bu ayrıma muhalefet eden ve hatta iddiaların aksini ispat çabası içerisinde olan âlimler de vardır. Molla Lütî ve Kâtîp Çelebi bunlara örnek olarak gösterilebilir.¹⁰⁶

Var olan bu tezler karşısında Ankaravî, bu ekolü İslam dahilinde görmüş ve göstermiştir. Sûfilerin pek çoğunda olabileceği gibi Ankaravî'nin de işrâkî eğiliminin altında yatan en büyük neden hem Maktûl Sühreverdî'nin bizzat kendisinin hem de tesis ettiği felsefenin sarahaten tasavvufî meşrep bir yapıda olmasıdır.

Ankaravî'de var olduğunu iddia edebileceğimiz işrâkîlik-sûfilik terkibi gerek kendisinden önce ve gerekse kendisinden sonra aynı doğrultuda paylaşılagelmiştir. Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) evliyâ hayatlarını tanıttığı ve menkıbelerini anlattığı *Nefahâtü'l-Üns* adlı eserinde Maktûl Sühreverdî'yi bir sûfî-evliyâ olarak zikretmesi güçlü bir kaynaktır.¹⁰⁷ Hakeza gelenek içerisinde Ankaravî'den sonraki devirlerde Maktûl Sühreverdî'nin, Evhadüddîn-i Kirmânî'nin (ö. 635/1238) de müşidi olan Şeyh Rüküddîn-i Sincâsî (Sücâsî) nezaretinde seyrüsülûkunu tamamlamış bir şeyh olduğu yönünde aktarımlar mevcuttur.¹⁰⁸ Biraz daha günümüze gelecek olursak Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Tarihi hocası yapmış olan Mehmed Ali Aynî, Maktûl Sühreverdî'yi “Gazzâlî Sonrası Mutasavvıflar” başlığı

¹⁰⁶ Mustakim Arıcı, “Osmanlı İlim Dünyasında İshrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün Mü? Osmanlı Ulemasının İshrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil”, *Nazariyat* 4/3 (2018), 27-29.

¹⁰⁷ Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkıbeleri (Nefahâtü'l-Üns)*, haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, çev. Lâmiî Çelebi (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 764-765.

¹⁰⁸ Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşî (İstanbul: İFAV, 1993), 289-291.

altına uygun görmüştür.¹⁰⁹ Editörlüğünü son dönem müslüman düşünürlerden biri olan Mian Muhammed Şerif'in yapmış olduğu *A History of Muslim Philosophy* isimli çalışmada Seyyid Hüseyin Nasr'ın yazdığı “Şihâbeddin Sühreverdî el-Maktûl” bölümünü Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1165-66), *Avârif* sahibi Sühreverdî (ö. 632/1234) ve İbn Arabî gibi mutasavvıfların bulunduğu “İlk Sûfîler” başlığının altına münasip görmüştür.¹¹⁰ Nasr, Sühreverdî'nin eserlerini kategorize ederken alegorik üslupla yazdığı hikayeleri “seyrüsülûk hikayeleri” olarak adlandırmıştır. Bu hikayelerin mahiyetinin ise “sâliklerin mârifet ve işrâk yolculuklarının tasviri” olduğunu ifade etmektedir.¹¹¹

Yapılan modern araştırmalar, Maktûl Sühreverdî'yi felsefî tasavvuf sahasının bir temsilcisi olarak zikretmekle beraber filozof yönünün daha ağır bastığına dikkat çekmektedir.¹¹² Başka bir çalışma, “işrâkî tasavvuf” isimli bir ekolün mevcut olduğunu iddia etmiş ve Maktûl Sühreverdî'yi filozof olmanın yanı sıra “işrâkî mutasavvıf” veya “teosofik mutasavvıf” zümresinin bir ferdi olarak addetmiştir. Böylece onu da “sûfî” kategorisine dahil etmiştir.¹¹³ Araştırmalar, bu kategorizasyonu tam tersi bir istikamette de resmetmiş ve İbnü'l Arabî'yi bir mutasavvıf olmasının yanında aynı zamanda Maktûl Sühreverdî ile birlikte -tıpkı onun gibi- bir “işrâkî filozof” olarak zikretmiş ve bunun yanında İbnü'l Arabî'yi “işrâkî tasavvuf alanının en iyi örneği” olarak tavsif etmiştir.¹¹⁴ Zira İbnü'l-Arabî ve düşüncesini etkilemiş İslâmî kaynaklar arasında İşrâkîler de zikredilmektedir.¹¹⁵

Bu değerlendirmelerin yanı sıra Uzakdoğulu bir şarkiyatçı olan Toshihiko Izutsu (ö. 1993), Maktûl Sühreverdî'nin tesis ettiği nur eksenli varlık ve bilgi

¹⁰⁹ Mehmed Ali Aynî, *İslâm Düşüncesinin Zirvesi İmam Gazâlî*, haz. Erol Kılınc (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 221.

¹¹⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, “Şihâbeddin Sühreverdî el-Maktûl”, çev. M. Alper Tuğsuz, *İslâm Düşüncesi Tarihi-1*, ed. Mian Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 9; Mian Muhammed Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 393.

¹¹¹ Nasr, “Şihâbeddin Sühreverdî el-Maktûl”, 475.

¹¹² Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2015), 49.

¹¹³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (Bünyetü'l-Akli'l-Arabî)*, çev. Hasan Hacak vd. (İstanbul: Kitabevi, 2000), 330; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), 185; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 346.

¹¹⁴ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 357, 383.

¹¹⁵ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 89.

felsefesini, sūfîler/ârifler tarafından en yüce metafizik hakikat olarak deruhde edilen rûhânî nur temeline bina edilmiş felsefenin dikkate şayan bir örneği olarak görmektedir.¹¹⁶

Zikredilen bu örneklerle beraber İran düşüncesi, İslam felsefesi ve tasavvuf alanında oldukça geniş çaplı araştırmaların sahibi, aynı zamanda Maktûl Sühreverdî'nin birçok eserinin nâşiri olan Fransız şarkiyatçı Henry Corbin (ö. 1978) de Maktûl Sühreverdî'nin *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*¹¹⁷ (*Batı Yolculuğu Hikayesi*) isimli eseriyle felsefe ve tasavvufu ayrılmaz bir vaziyette mezcettiğini ifade etmektedir.¹¹⁸ Ayrıca yapılan bir çalışma dahilinde, yine Corbin'in işrâkî felsefeye “doğu tasavvufu” denmesi gerektiğini ifade ettiği dile getirilmektedir.¹¹⁹

Daha yakın döneme gelindiğinde bazı felsefe araştırmacılarının Maktûl Sühreverdî'yi “felsefe yapan bir tasavvufçu” olarak nitelendirdiği ve İbnü'l-Arabî ile aynı kategoride değerlendirdiği gözlenmektedir. Maktûl Sühreverdî'nin tasavvufu yalnızca hâl, vecd ve zevk hadisesi olarak ele almadığı gibi bir bütün olarak da felsefeye karşı çıkmadığını aktarmaktadır. Hatta Maktûl Sühreverdî'nin evvela “tasavvufçu” olduğunu ifade ederek ancak meşhur Fransız filozof Henri Bergson'un (ö. 1941) filozof olarak addedilebilmesiyle aynı sebebe istinaden filozof olarak addedilebileceğini kaydetmektedir.¹²⁰ Ki bahsi geçen bu sebep, salt akla ve akıl yürütmeye yine akıl ve akıl yürütmeye karşı çıkmaktır.

Bilgi edinim yolu olarak istidlâl ve müşâhede ikilisinin bulunduğu -ki bu ikiliyi bünyesinde kavuşturanlara “mecmau'l-bahreyn” denmiştir¹²¹- işrâkî ekolün iki temel iddiası vardır. İlki varlığın nurdan ibaret olması, ikincisi ise birtakım şartlar yerine getirildiğinde bilginin kalbe doğacağıdır. Biri ontik diğeri epistemik bu iki esastan biri

¹¹⁶ Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2010), 56.

¹¹⁷ bkz. Şihâbüddin Sühreverdî, “Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye (Ruhun Yolculuğu)”, çev. İsmail Yakıt, *Felsefe Arkivi* 26 (1987); Şihâbüddin Sühreverdî, *Cebraîl'in Kanat Sesi (Sembolik Hikâyeler)*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Sufi Kitap, 2016), 147-154.

¹¹⁸ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi-1 (Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne)*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 364.

¹¹⁹ Güldane Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 31.

¹²⁰ Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 43-44.

¹²¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 55.

olan bilgi meselesi, ekolün tasavvufla iyiden iyiye benzerlik arz ettiği kısmıdır. Çünkü işrâkî ekol ve tasavvuf, bilgi edinimi hususunda ortak bir paydada buluşmuş olmaktadırlar. Mükâşefe, İslam ilim geleneği dahilinde tartışmalı bir metot gibi görünse de en belirgin şekilde başını Gazzâlî'nin çektiği pek çok muteber İslam âlimi bu metodu kabul etmektedir.¹²²

Sıradan bir Mevlevî şeyhi olmanın çok ötesinde bir hüviyete sahip olduğunu belirttiğimiz Ankaravî'nin Osmanlı düşünce dünyasına felsefî sahada da katkı sağladığı ve şahsi düşünce dünyasını örerken tasavvuf ve felsefeyi başat unsurlar olarak gördüğü aşıkardır. Öyle ki şâheseri olan *Mesnevî* şerhini dahi Ekberî bir varlık anlayışı çerçevesinde telif ettiği zikredilmektedir.¹²³ Bu düşünce dünyası dahilinde Ankaravî, sûfiler zümresinde yer almasından dolayı hakikate ilişkin bilgi edinme yolu olarak mükâşefe metodunu kabul etmiş ve bunun yanında filozofların ve kelâmcıların bilgi edinim metodu olan burhan ve nazar yöntemlerini de kabul eden bir ekol olan işrâkîliği benimsemiştir. Ankaravî'nin bu tavırla bir iddia taşıdığı ihtimali gündeme gelmektedir ki o muhtemel iddia, tasavvuf zümresinin kendi yöntemlerinin yanı sıra akıl/nazar yöntemlerini de dikkate alması gerektiğidir.

İlerleyen bölümlerde tafsilatlı izahatı yapılacak olan bölümlerden kısaca bahsetmek gerekirse, eserin birinci bölümü “nur ve mahiyeti” hakkındadır. Ankaravî bu bölümde, nur kavramının tanımını ve mahiyetine dair fizik-metafizik açıklamalar yapmaktadır. Yoğun bir şekilde varlık meselesinin işlendiği bu bölümde felsefî terminolojiye sıklıkla başvurulduğunu ve bunların tasavvufî terminolojideki karşılıklarının neler olduğu görülmektedir.

İkinci bölüm ise “misbâh, mişkât ve zücâce” kavramları hakkındadır. Ayette mevcut olan mezkûr kavramlara yüklenen anlamlarla eserin omurgasını oluşturan bölüm, Ankaravî'nin yine felsefî formasyonunu sergilediği bir saha olma vasfını taşımaktadır. Çok küçük farklarla Maktûl Sühreverdî'nin âlem tasnifini benimsemiş

¹²² bkz. Uludağ, *Keşif ve Kerâmet*, 44-47.

¹²³ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi, 2016), 383.

vaziyette ve zaman zaman *Mesnevî*’den alıntı beyitlerle karşımıza çıkan Ankaravî, bu bölümde oldukça sembolik ve ağır bir üslup kullanmıştır.

Üçüncü bölüm ise “mübarek zeytin ağacı” kavramı hakkındadır. Bu kavram zinciri, tıpkı önceki kavramlar gibi sembolik olarak kullanılmaktadır. Bunun yanında Ankaravî bu bölümde mezkûr kavramı epistemolojik açıdan tahlil etmektedir. Ayrıca Ankaravî bu bölümde yüzeysel olarak zikredilebilecek bir ilimler tasnifi de yapmaktadır. Bu tasnifi, öncesinde var olan ve yaşadığı devirde de sürdürülen *tasnîf-i ulûm* geleneğinden mülhem yapmış olduğu iddia edilebilir.

Dördüncü ve son bölüm ise “hidâyet” hakkındadır. “*Allah mahlukâtı karanlık içerisinde yarattı; sonra onların üzerine nurundan serpiştirdi. Kime bu nurdan isabet ederse hidayete erer. Kim de bu nurdan yüz çevirirse yoldan sapmıştır.*”¹²⁴ hadisiyle başlangıç yaptığı bölümde hidayetin, ilmin ve doğru istikamette olmanın tek kaynağı olarak Cenab-ı Allah’ı işaret eden Ankaravî, bu hadis-i şerif ile Nur Ayeti’nin “*Allah dilediğini nuruyla hidayete erdirir...*”¹²⁵ kısmı arasında bir bağlantı kurar. Akabinde Allah’ın bazı isim ve sıfatlarının kozmolojik düzlemde ilişkilerini irdelemektedir.

2.5. Nüshaları

Misbâhu’l-Esrâr adlı eserin, şu ana kadar tespit edilmiş sekiz farklı yazma nüshasına ulaştık. Bunlardan altı tanesi Süleymaniye Kütüphanesi bünyesindeki mevcut koleksiyonlarda yer almaktayken birer nüsha da Vatikan Kütüphanesi’nin ve Berlin Eyalet Kütüphanesi’nin “Türkçe Yazmalar” bölümünde görünmektedir. Bu nüshaların hiçbirinde müstensih adı bulunmazken dört tanesinde istinsah tarihi yer almaktadır.

Süleyman Kütüphanesi’nde yer alanlar:

¹²⁴ Tirmizî, İman, 18; Müsned, II: 176, 197.

¹²⁵ Nur, 35.

- İsmâil Rusûhî b. Ahmed el-Mevlevî el-Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2872/1, 1035/1625, (1a-14a, Rika).
- İsmâil Rusûhî b. Ahmed el-Mevlevî el-Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 213/1, 1130/1717, (1a-9b, Talik).
- İsmâil Rusûhî b. Ahmed el-Mevlevî el-Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 370, 1284/1867, (1a-10b, Nesih).
- İsmâil Rusûhî b. Ahmed el-Mevlevî el-Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 10, 1291/1874, (1a-15b, Talik).
- İsmâil Rusûhî b. Ahmed el-Mevlevî el-Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2544, istinsah tarihi bilinmemektedir, (1a-8b, Nesih).
- İsmâil Rusûhî b. Ahmed el-Mevlevî el-Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emîrî, 1056, istinsah tarihi bilinmemektedir, (1b-11a, Talik).

Süleymaniye Kütüphanesi'nin dışındakiler:¹²⁶

- Vatikan Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü (hakkında yeterli bilgiye ulaşılamamıştır.)
- Berlin Eyalet Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü (hakkında yeterli bilgiye ulaşılamamıştır.)

¹²⁶ Bu kütüphanelerde de *Misbâhu'l-Esrâr* nüshası bulunduğu dair bilgi için bkz. Bilal Kuşpınar, *İsmâ'il Rusuhi Ankaravi and Izahu'l-Hikem* (Montreal: McGill University Institute of Islamic Studies, Doktora, 1995), 42.



**İKİNCİ BÖLÜM: NUR AYETİ'NDE YER ALAN SEMBOLİK
KAVRAMLARIN VE *MİSBÂHU'L-ESRÂR*'İN ANALİZİ**

Çalışmamızın ana teması olarak belirlediğimiz eser olan *Misbâhu'l-Esrâr*'da konu edinilen Nur Ayeti, sahip olduğu anlam zenginliğinden ötürü pek çok düşünce adamının ve ekolünün ilgi odağı olmuştur. Alegorik üsluptan mülhem, ayetteki kavramlar üzerine çok çeşitli yorumlar yapılmıştır. Mevzubahis surenin ve ayetin ismi olmakla meselenin tam merkezinde yer alan “nur” kavramı tefsir, tasavvuf ve felsefe ilimlerinin tarihi seyri içerisinde birbirinden oldukça farklı şekillerde tasavvur edilmiş ve üzerine mebzul miktarda nazariyeler inşa edilmiştir.¹²⁷ Biz de bu kavramı ve etki alanını Ankaravî'nin konu ekseninde yazdığı bir risale düzleminde ele alacağız. Ancak öncesinde konu edindiğimiz eserde, müellifin özgün biçimde âlem-insan ve ilim-amel ilişkilerine dair yer verdiği satırların analizini yapmaya gayret edeceğiz.

1. *Misbâhu'l-Esrâr*'da Âlem Tasnifi

Âlem tasnifi terkihi çok tanıdık olmasa da gerçekleştirilen kategorizasyon çalışması için en isabetli tabir budur. İlk olarak Eflâtun ve Aristo gibi Grek filozoflarında görülen bu tasnif uğraşı, tercüme faaliyetleriyle Müslüman âlimler tarafından da icra edilmeye başlamıştır. İslâm ilimleri içinde bilhassa tasavvuf, felsefe ve kelâm âlimlerinin söz söylediği bu alan, kâinatı anlamlandırma hususunda büyük bir adımdır. Bir nevi Cenâb-ı Allah'ın yarattıkları üzerinde somut-soyut, zâhir-bâtın, fizik-metafizik alanlarda tasarruf keyfiyetinin mahiyetini sistematize etme çabasıdır. Kindî (ö. 252/866[?]), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ, Gazzalî, Maktûl Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî gibi önde gelen hakîmlerin bu işlemi yaptıkları eserlerinde mukayyedir.

Ankaravî de mezkûr eserinde üç bölümlü bir âlem tasnifi yapmaktadır. Yaptığı bu üçlü âlem tasnifi, Gazzâlî'nin *Mişkât*'ta yaptığı âlem tasnifiyle değil Maktûl Sühreverdî'nin *Heyâkil*'de¹²⁸ ve *İ'tikâdü'l-hukemâ*'da¹²⁹ yaptığı tasnif ile birebir aynıdır.¹³⁰ Ki bu durum, Ankaravî'nin işrâkî temayülü bağlamında dikkate şayandır.

¹²⁷ Bkz. İlhan Kutluer, “Nur”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 33/245-246.

¹²⁸ Şihâbüddin Sühreverdî, *Heyâkilü'n-Nûr (Nur Heykelleri)*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 44.

¹²⁹ Şihâbüddin Sühreverdî, “Risâle fi İ'tikâdü'l-Hükemâ (Filozofların İnançları)”, çev. İsmail Yakıt, *Felsefe Arkivi* 26 (1987), 210.

¹³⁰ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 5a-5b.

Ankaravî'nin diğer bazı hususlarda olduğu gibi kozmolojik ve ontolojik açıdan da Maktûl Sühreverdî ile ve haliyle işrâkî düşünceyle ortak bir paydada bulunduğu görülmektedir.

Gazzâlî'nin yaptığı âlem tasnifi iki bölümlü ve şu şekildedir:

- (i) Ruhânî Âlem¹³¹
- (ii) Cismânî Âlem¹³²

Ankaravî'nin ise Maktûl Sühreverdî ile birebir aynı surette yapmış olduğu üçlü âlem tasnifi ise şu şekildedir:

- (i) Akıl Âlemi
- (ii) Şehâdet/Cisimler Âlemi
- (iii) Nâtık Nefisler Âlemi

Bu konu başlıklarını izah etmek icap ederse, Ankaravî Akıl Âlemi'ni açıklarken filozofların ıstılahî sahasında “akıl” kavramını, “kendisine hissî işaretlerin vukuu ifade veya tasavvur edilemediği cevher” olarak tanımlamaktadır.¹³³ Bu tanımlama, Maktûl Sühreverdî'nin yaptığı tanımlamayla birebir aynıdır.¹³⁴ Ayrıca Ankaravî, bahsi geçen akıl cevherini, madde ve maddenin bütün vasıflarından tecerrüt etmiş bir öz/cevher olarak nitelendirmektedir. Aynı zamanda Lâhût Âlemi, Ceberût Âlemi, Ruhlar Âlemi, Emir Âlemi, Rabbânî Âlem ve Melekût-i Kebîr olarak isimlendirilen âlemlerin de Akıl Âlemi ile aynı anlamı ifade ettiğini belirtmektedir.¹³⁵

Ankaravî'nin bu noktada izinden gittiği Maktûl Sühreverdî'den ayrılarak ortaya koyduğu dikkat çekici bir farklılık mevcuttur. “Melekût Âlemi” olarak isimlendirilen âlemi büyük-küçük (kebîr-sagîr) olarak ikiye bölerek “büyük” olanı

¹³¹ Gazzâlî, bu kategorinin Aklî Âlem, Ulvî Âlem, Mülk Âlemi ve Gayb Âlemi gibi farklı ifadelerle de dile getirilebileceğini ifade etmektedir. bkz. Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-Envâr)*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 53.

¹³² Gazzâlî, bu kategorinin Duyusal/Hissî Âlem, Süflî Âlem, Şehâdet Âlemi, Melekût Âlemi gibi farklı ifadelerle de dile getirilebileceğini ifade etmektedir. bkz. Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, 53.

¹³³ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 5a; Ankaravî, *Îzâhu'l-Hikem* (Şehid Ali Paşa, 1747), vr. 13a.

¹³⁴ Sühreverdî, *Heyâkulu'n-Nûr*, 44.

¹³⁵ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 5b-6a.

Akıl Âlemi'ne, “küçük” olanı ise Nâtık Nefisler Âlemi'ne tahsis etmiş olmasıdır. Oysa Maktûl Süreverdî, bu âlemi yalnızca Nâtık Nefisler Âlemi ile paralel anlamlı olarak kategorize etmektedir.¹³⁶

Ankaravî, yaptığı tasnifin ikinci kısmını oluşturan Şehâdet Âlemi'nin ise Mülk Âlemi, Yaratılmışlar Âlemi ve Cisimler Âlemi kavramlarıyla paralel bir anlam ihtiva ettiğini ifade etmektedir. Bu âlemi tıpkı Maktûl Süreverdî gibi “esîrî” ve “unsûrî” olarak ikiye ayırır. Esîrî, Şehâdet Âlemi'nin semâvî-rûhânî kısmını temsil etmektedir. Ankaravî'ye göre kastedilen feleklerdir. Bir başka deyişle bunların “esîr”¹³⁷ maddesinden meydana geldiğine inanılan, oluş ve bozuluşa uğramayan ay üstü âlem elemanları olduğu söylenebilir. Unsûrî kavramı ise Şehâdet Âlemi'nin özünü/temelini temsil etmektedir. Ankaravî bundan kastedilenin de anâsır-ı erbaa ve mevâlîd-i selâse olduğunu zikretmektedir. Bu düşüncesini aynıyla ifade ettiği tahminen ilk nokta *Heyâkil*'in şerhi olarak telif ettiği *Îzâhu'l-hikem*'dir.¹³⁸ Anasır-ı erbaa ile ateş, su, toprak ve hava olmak üzere oluşumdaki dört ana element kastedilmektedir. Mevâlîd-i selâse ise madenleri/cansız maddeleri (meâdin/cemâdât), bitkileri (nebâtât) ve hayvanları (hayvânât) inceleyen bir doğa bilimi olarak tanımlanmaktadır. Bu kavramlar da oluş ve bozuluşa tabi olan ay altı âleme ait fiziksel unsurlar olarak değerlendirilebilir.¹³⁹

Nâtık Nefisler Âlemi'ni açıklamaya geçtiğinde ise tasavvufî ve felsefî istilahları bir arada kullanmakta olduğu gözlenmektedir. Ankaravî, bu âlemin saf yani maddeden/maddîlikten ârî olan özlerden/cevherlerden oluştuğunu zikretmektedir. Bu âlemin cismânîlikten ve maddîlikten mücerret olmasına karşın semâvî (göksel) şeyler (gök cisimleri) ve insanlık üzerinde tasarruf/kontrol sahibi olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden olacak ki Melekût-i Sağîr, Kevnü'l-Câmi' ve Nâsut Âlemi kavramlarının, bu âlemin özelliklerini karşılayıcı diğer isimler olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁰

¹³⁶ Sühreverdî, “Risâle fi İ'tikâdî'l-Hükemâ”, 210.

¹³⁷ “Eski çağlarda uzayı doldurduğu, yıldız ve felekleri oluşturduğu sanılan havadan hafif, saydam ve esnek madde.” Bkz. Mahmut Kaya, “Esîr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 11/390.

¹³⁸ Ankaravî, *Îzâhu'l-Hikem* (Şehid Ali Paşa, 1747), vr. 29a.

¹³⁹ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 5a.

¹⁴⁰ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 5b.

Sûfîlere göre insan ruh ve bedenden müteşekkildir. Ruh, kuvveler vasıtasıyla dış dünyayı temaşa eder ki gelenekte bu ruha, nefis veya nefis-i nâtika denmiştir. Tasavvufun nihai amacı hakikate ilişkin sırlara ulaşmaktır. İslam dünyasındaki bütün geleneklere göre insan nefsi yahut insan ruhu özü itibarıyla metafizik bir olgu olduğundan haddizatında akıllar âlemini, mânevi âlemi veya ulûhiyet âlemini temaşa eder. Bunun bir neticesi olarak şayet kişi bedensel arzularını kontrol altına alıp maddî/cismânî olana karşı ilgisini azaltır ve ruhunun yönelimini metafizik olana, ulûhiyet âlemine döndürürse kalbi fizik âlemin ötesinden yansıyacak her türlü ışığa/nura müsait hale gelecek ve işrâk, ilham, keşf veya havâtır kapıları onun için aralanacaktır. Ki bu durum, sûfîlerin deyimiyle aynayı parlatmaktır (tasfiye-i kalb). Nihayetinde o kişinin ruhunda/nefsinde hakikat bilgisi (marifetullah ve marifetullaha dair her şey) husule gelecektir.

Ankaravî, nefis-i nâtika ifadesiyle “sultânî ruh” kavramını kastettiğini dile getirmektedir.¹⁴¹ Ankaravî, kendi âlem tasavvurunu inşa ederken Maktûl Sühreverdî’ye ait birtakım kavramları ya aynıyla kullanmış ya da üzerinde küçük değişiklikler yapmıştır.¹⁴² Örneğin buradaki “sultânî rûh” terkihi de Maktûl Sühreverdî tarafından “sultânü’n-nûrî” şekliyle kullanılmaktadır.¹⁴³ Böylesi bir eşleştirme yapmasının sebebi, nefis-i nâtikanın da sultânî ruhta var olan beden üzerindeki tasarruf yetkisine sahip olduğunu düşünmesidir.¹⁴⁴ Bu fikir, Maktûl Sühreverdî’de aynıyla mevcuttur.¹⁴⁵ Bunun yanı sıra Maktûl Sühreverdî, nefis-i nâtikanın beden üzerindeki tasarruflarında hayvânî ruhun vasita olduğunu düşünürken Ankaravî hayvânî ruhu, ilâhî ruhun tasarruf vasıtası olarak görmektedir. Ankaravî’ye göre sultânî ruhun bedendeki tasarruflarının sona erışı, ilâhî ruhun da tasarruflarını sonlandırır. Haddizatında bu farklılıklar, aynı kavramlara farklı anlamlar yüklemekten ileri gelmektedir.

¹⁴¹ Ankaravî, *Misbâhu’l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 5b.

¹⁴² Anqarawî, *The Lamp of Mysteries*, 18.

¹⁴³ Sühreverdî, *Heyâkulu’n-Nûr*, 36.

¹⁴⁴ Ankaravî, *Misbâhu’l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 5b.

¹⁴⁵ Sühreverdî, *Heyâkulu’n-Nûr*, 36.

2. *Misbâhu'l-Esrâr*'da İlimler Tasnifi

İslam ilim geleneğinde bilgi, bilgi çeşitleri ve bilmenin yolları, farklı ilmi disiplinlere mensup pek çok âlim tarafından birbirinden farklı şekillerde izah edilmiştir. Edinilen bu bilgilerin hangi ilimlere ait olduğu ve bu ilimlerin de neye göre kategorize edileceği meseleleri farklı görüşleri ihtiva etmektedir. İlimlerin alan ve sınırlarını birbirinden ayırmak, bu alanlar arasındaki ilişkileri belirlemek, farklı ilimlere ait birikimleri sistematik şekilde değerlendirme işlemine “ilimler tasnifi” denmiştir.¹⁴⁶ Câbir b. Hayyan (ö. 200/815), Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Kutbeddin Şîrâzî, Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî (ö. 1036/1627), Saçaklızâde (ö. 1145/1732) gibi âlimlerin yaptıkları ilimler tasnifi en bilinenleridir. Biz bu tasnifler arasında Ankaravî'nin yaptığı tasnifi mukayese etmek açısından araştırmamızın en mühim aktörü olan Gazzâlî'yi ele alacağız. Gazzâlî'nin ilimler tasnifinin izahatı hususunda ise *İhyâ*'ya ve *Ledünnî İlim Risâlesi*'ne müracaat edeceğiz.

Gazzâlî'nin ilimleri dört farklı başlık altında tasnife tabi tuttuğu görülmektedir. Bunlar düzenli olarak şu şekilde sıralanabilir:

- (i) Nazarî ve amelî ilimler
- (ii) Huzûrî ve husûlî ilimler
- (iii) Şer'î ve gayr-i şer'î (aklî) ilimler
- (iv) Farz-ı ayn ve farz-ı kifâye ilimler¹⁴⁷

Bu sınıflandırmaların arasında en geniş biçimde incelenmiş olanın şer'î/dinî ve gayr-i şer'î/aklî ilimler olduğunu ifade edebiliriz.¹⁴⁸ Bu yüzden ilk etapta üzerinde duracağımız tasnif de bu olacaktır.

¹⁴⁶ İlhan Kutluer, “İlim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/113-114.

¹⁴⁷ Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku (İstanbul, 2012), 219.

¹⁴⁸ İmam Gazâlî, *İhyâ 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), I/48; İmam Gazâlî, *Ledünnî İlim Risâlesi*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 73.

Gazzâlî şer'î ilimleri, hisâb/aritmetik ilimleri gibi akıl ile, tabâbet/tıp ilimleri gibi tecrübe ile ve lügat/dil ilimleri gibi işitmeyeyle elde edilen değil bizzat Peygamberlerden öğrenilen ilimler olarak tanımlamaktadır.¹⁴⁹

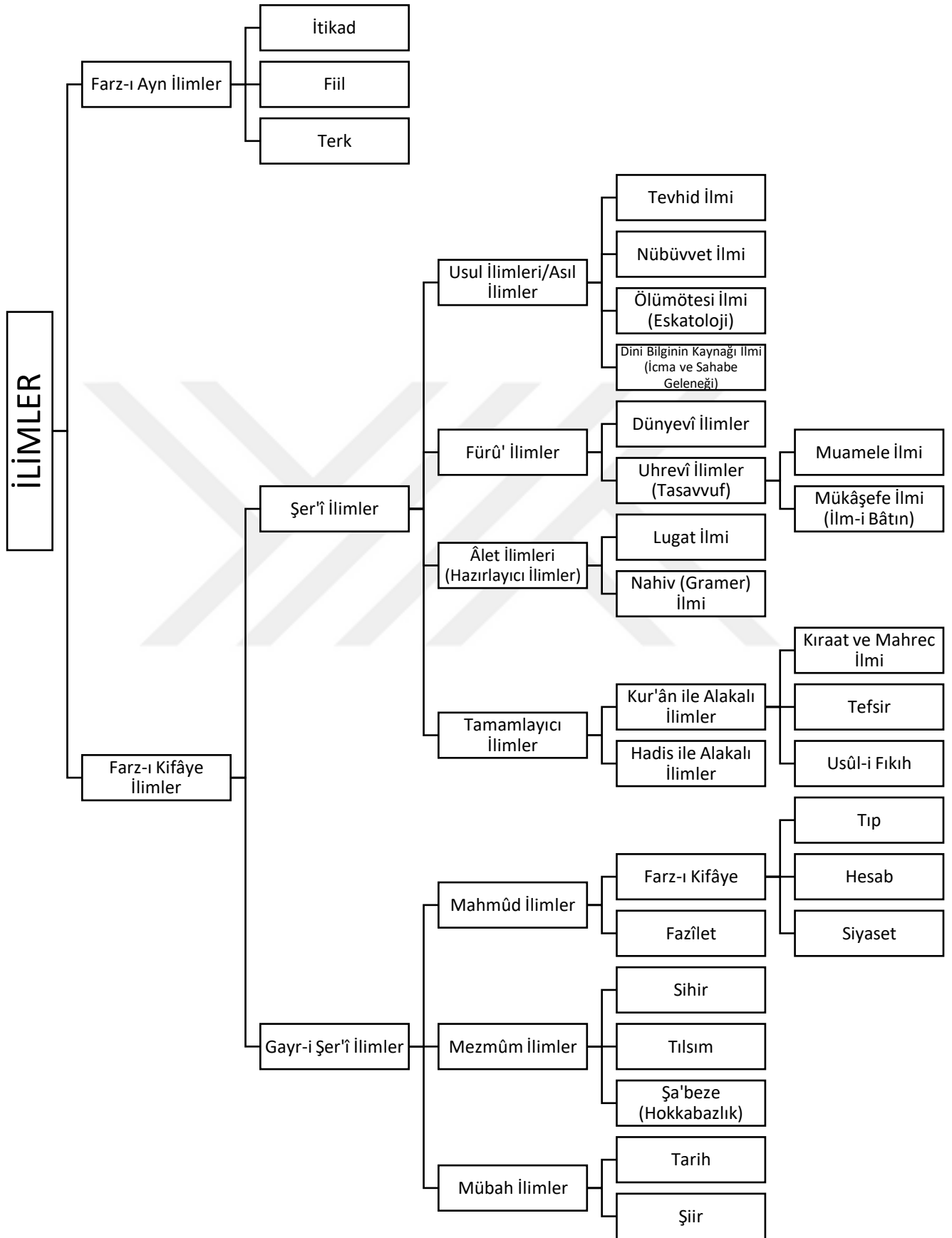
Gazzâlî'ye göre şer'î ilimler dörde ayrılır. Bunlardan ilki kitap, sünnet, icmâ ve sahabe yolundan müteşekkil olan *usul ilimleri/asıl olan ilimler*dir. İkincisi *fürû' ilimler*dir ki bu ilim sınıfı, asıllardan lafzen değil de akl-ı selîm ile istinbat edilen ilimlerdir. *Fürû' ilimler* ise kendi içinde ikiye ayrılır. Birincisi dünya işlerinin tanzimi ve tertibi ile alakalı ilimlerdir. Bu ilimler fıkıh kitaplarında beyan edilir ve bunla uğraşanlara fakih denir. İkincisi ahiret işlerinin tanzimi ve tertibi ile alakalı ilimlerdir ki bu da mükâşefe ilmi/ilm-i bâtın ve muamele ilmi olmak üzere ikiye ayrılır. Mükâşefe ilmi, kalbin Allah'ı bilmeye engel olan kirlere arındırılmasıdır ki buna tasavvuf denebilir. Muamele ilmi ise kalbin ahvâlinin bilinmesidir.¹⁵⁰

Üçüncü ilim kategorisi ise çeşitli dini ilim dallarında edinim sahibi olmak için ihtiyaç duyulacak olan nahv ve lügat ilmi gibi *âlet ilimler*dir ki bunlar hazırlayıcı ilimler/mukaddimât başlığı altında dercedilebilir. Dördüncüsü ise Kur'ân'la, hadislerle ve bunların her ikisiyle de ilgili *tamamlayıcı ilimler* (mütemmimât) olarak ele alınabilir.¹⁵¹

¹⁴⁹ Gazâlî, *İhyâ*, I/48.

¹⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ*, I/59.

¹⁵¹ Gazâlî, *İhyâ*, I/50.



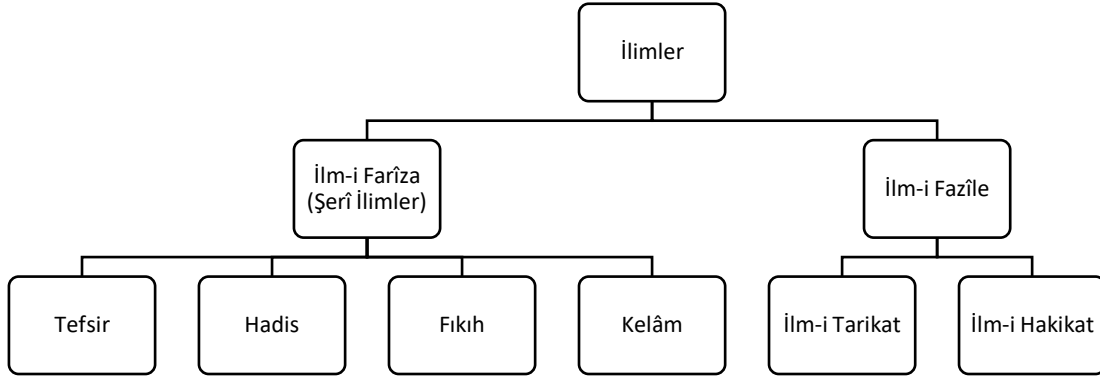
Tablo 1: Gazzâlî'nin İlimler Tasnifi

Ankaravî, ilmin ehemmiyetini vurgulamak için hem “*İlim Çin’de de olsa alınır...*” hadisinden hem de *Mesnevî*’de anlatılan bir hikâyeden yararlanmıştır. Yaptığı ilim ve marifet tarifiyle başlamak gerekirse evvela Ankaravî’nin, marifet ve ilim kavramlarının birbirlerinden farklı manalar ihtiva ettiğini vurguladığını söyleyebiliriz. Ankaravî’ye göre marifet, bir şeyi aynıyla, olduğu gibi anlamaktır. Bir şeyin hakikatini boş bir surette değil de olduğu gibi yani sıfatları ve zâtıyla birlikte anlamaktır. İlim ise bir şeyi, müdrikin zâtında eklentili bir vaziyette idrak etmektir. Ankaravî’ye göre marifet zevkî (tatmaya dayalı, tecrübî) iken ilim ise gayesiz bir vaziyette öğrenildikçe kişinin Allah ile arasına ördüğü bir perde mesabesindedir. Marifet, bilen nispetinde bilinen şey demek değildir. Bu yüzden kesbî olmak vasfını barındırmaz. Ârif (marifet sahibi), hakikate dair irfânî nurları, vehben edindiği mertebesinden gelen gücü nispetince idrak edebilir. Bu tanımlamaların akabinde bazı büyük sûfilerin ârif ve marifet tanımlarına yer verir.¹⁵²

Ankaravî’nin İslâm ilim geleneği içerisinde yapılmış olan tafsilatlı ilim tasniflerine kıyasla daha yüzeysel ve sade bir ilim tasnifi yaptığı söylenebilir. İlmî, “ilm-i farîza” ve “ilm-i fazîle” olarak kategorize etmiş ve bu kavramların izahatını yapmıştır. İlm-i farîza başlığını verdiği ilim çeşidini öğrenilmesi mecbûrî olan şeriat ilimleri olarak, ilm-i fazîle olarak nitelendirdiği ilim çeşidini ise öğrenilmesi kıymetli ve faziletli olan Kurân’a ve Sünnet’e uygun tarikat ve hakikat ilimleri olarak tasnif etmiştir. Öğrenilmesi mecbûrî olan şerî ilimler diye zikrettiği kısım, ancak ehl-i ilim olmaya aday kişiler için mecburî olarak kabul edilebilir. Ankaravî’nin üzerinde duracağı ilim çeşidi de budur. İlm-i fazîle, ihtiyaca ilave ve talebe matuftur. Ayrıca bu ilim, yukarıda zikredilen iki temel kaynakla uyum arz etmiyorsa sapkınca ve faziletsiz nitelendirilmiştir. İlm-i farîzaya dahil edilebilecek ilimlere tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm ilimlerini örnek gösterebiliriz. Bunlara, ilim yapabilmek için öğrenilmesi gereken ilimler denebilir. İlm-i fazîle kategorisi ise Ankaravî’nin açıklamasıyla ilm-i tarikat ve ilm-i hakikat gibi derûnî ilimlerdir.¹⁵³

¹⁵² Ankaravî, *Misbâhu’l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 10a-11a.

¹⁵³ Ankaravî, *Misbâhu’l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 10a.



Tablo 2: Ankaravî'nin Tahmini İlimler Tasnifi

Ankaravî'ye göre tarikat ve hakikat ilimleri tecrübîdir. Şöyle ki bu ilimler, yaşayan ârif ve kâmil insanlarla beraber olarak ve onların sohbetlerine iştirak ederek edinilebilir. Bunun yanı sıra böylesi zâtların yazıp çizdikleri de bu edinim sürecine yardımcı olur. Ancak bu örgünün dışında istisnai bir durum da mevcuttur. Yaşayan kâmil bir şeyhin eliyle edinilecek sırlar ve manevi zevkler, kimi zaman kimi insanlar için vefat etmiş bir şeyhten de elde edilebilir. Ankaravî bu yolun ve bu yolda olanların, yok denecek kadar az miktarda olduğunu kaydetmektedir. Yani mana âleminde kâmil bir şeyhin ruhaniyetinden elde edilen yetkiyle bahsi geçen seyrüsülûk süreci kat edilebilir. Tasavvufî terminolojide bu sürece “Üveysîlik” denir. Üveysîlik teriminin tam tanımı, bir kimsenin zâhiren görmediği kişi ya da kişilerden mânevî âlemde eğitim almasıyla meydana gelen tarikat yolu veya tasavvuf anlayışıdır.¹⁵⁴

Ankaravî, peygamberlerden tevarüs eden ilmin rabbânî sıklardan, makamlardan ve tecellilerden müteşekkil olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu ilmin kesbî değil vehbî bir özellik taşıdığını vurgulamaktadır. Bâtınî oyuktan alınacak bu ilâhî ilmin, kişiyi saadete erdirecek bir nitelikte olduğunu dile getirmektedir. Velilerin ilminin ise gayr-

¹⁵⁴ Necdet Tosun, “Üveysîlik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/400.

i aklî olduğunu, bu edinin sürecinde salt aklın fayda vermeyeceğini zikretmektedir. Tıpkı Gazzâlî'nin en güvenilir ve sarsılmaz bilgi kaynağının bütün bir mâsivâdan arındırılmış temiz bir kalp olduğunu vurguladığı gibi Ankaravî de bu ilmin husulünün kalbî olduğunu beyan etmektedir.

Ankaravî'nin yaptığı bu ilimler tasnifi, Gazzâlî'nin yapmış olduğu birkaç ilim tasnifi arasında huzûrî-husûlî ilimler ve şer'î-aklî ilimler sınıflandırmasının bir mezcidir.

3. Sembolik Kavramların Analizi

3.1. Nûr

Sözlüklerde nur, somut şeyleri [cisimleri] görmeyi sağlayan yaygın ışık, ziya, aydınlık, pertev, ruşenâ gibi anlamları karşılamaktadır. Bununla beraber soyut açıdansa kalp gözüyle idrak edilen gönül genişletici aydınlık, basiret gözüyle hakikati görmeyi sağlayan manevi ışık, izâfî zuhur, ilahi varlık veya bu varlığın tecellileri ve manevi aydınlanma gibi anlamlara gelmektedir.¹⁵⁵

Bu kavram, farklı dinler açısından taşıdığı manalar itibarıyla da zengin bir literatüre hizmet vermektedir. Öyle ki hikmet tanrısı Hermes özelinde Antik Mısır inancında, Maniheizm'de ve onun devamı niteliğindeki Zerdüştlük'te mezkûr nur/ışık fenomeni, oldukça mühim bir etki alanına sahiptir.¹⁵⁶

Bunlar dışında Hristiyanlık inancı içerisinde Hz. İsa'nın kendini dünyanın nuru olarak tanımlaması¹⁵⁷ ve Yahudilik'te de nurun kurtuluşun sembolü¹⁵⁸ olarak kabul edilmesi sebebiyle bu iki din için de ehemmiyet arz etmekte olan bu kavram, İslam dini içerisinde de işlevsel bir şekilde kullanılmaktadır. Sözelimi Allah Teâlâ, Hz.

¹⁵⁵ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), c. 4 s. 276; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), c. 5 s. 240; Hasîrîzâde Elif Efendi, *Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lüğati'l-Kur'ân* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015) c. 2 s. 384; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), c. 1 s. 938; Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât*, trc. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 1091.

¹⁵⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 697.

¹⁵⁷ Yuhanna 8/12.

¹⁵⁸ Mezmûrlar 27/1, 36/9.

Musa'ya Mukaddes Tuva Vadisi'nde nur/ışık/ateş [nâr] şeklinde görünmüştü.¹⁵⁹ Zira Arapça kökenli olan “nûr” kelimesiyle ortak kökene ve yapıya sahip olan Ârâmîce ve Süryânîce “nûr/nûrâ” ve Akadca “nîrâ” kelimeleri ateş anlamına gelmektedir.¹⁶⁰

Nur kavramının ilk kez bir sûfî tarafından tasavvufî-felsefî düzeyde ele alınışının Hallâc-ı Mansûr ile vâki olduğu iddia edilebilir. Tasavvuf onun hayat hikayesiyle ve ortaya koyduğu fikirlerle bambaşka bir boyuta ulaşmıştır. Mistik ve ezoterik açıdan oldukça yoğun bir üslupla kaleme aldığı *Tavâsîn* isimli eserinin “Sirâc Tâsîni” başlığını taşıyan ilk bölümünde nur kavramını Hakikat-i Muhammediyye (Muhammedî Hakikat) veya bir başka isimlendirmeye Nûr-i Muhammedî (Muhammedî Nûr) bağlamında ele almaktadır. Zira onun temel tasavvufî görüşlerinden biri de mezkûr Hakikat-i Muhammediyye fikridir. Ona göre Hz. Peygamber'in dikey boyuttaki şahsiyeti ezelî ve uhrevî, yatay boyuttaki şahsiyeti ise insânî ve dünyevîdir. İnsânî ve dünyevî olarak nitelenen şahsiyet, Hz. Peygamber'in altmış üç yıllık ömrünü ve yirmi üç yıllık peygamberlik hayatını ifade etmektedir. Hallâc'a göre Hz. Peygamber'in ezelî şahsiyetinin temelinde ise ilk yaratılan şeyin onun nuru olduğu inancı yatmaktadır. Bu düşünceye göre bütün peygamberler ve veliler ilmî ve irfânî ışığını ondan alırlar ve hatta tüm varlık âleminin var oluş sebebi de varlığın kaynağı da odur. Hallâc'a göre bahsi geçen bu nur ilk taayyün mertebesidir ki bu tarif, İbnü'l-Arabî düşüncesinde de aynıyla kendine yer bulmuştur.¹⁶¹

Hakikat-i Muhammediyye/Nûr-i Muhammedî kavramının Sünnî tasavvuf terminolojisine dahil oluşunun işârî tefsir geleneğinin öncüsü olarak kabul edilen ve tasavvuf tarihinde nevi şahsına münhasır isimler arasında zikredilebilecek Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) vasıtasıyla olduğu da ileri sürülmüştür.¹⁶²

Nur, oldukça derinlikli bir kavram olduğundan üzerinde çokça durulmuştur. Klasik dönemdeki âlimlerin bu kavrama olan yoğun ilgisi aynıyla Osmanlı ulemâsında

¹⁵⁹ Tâhâ Suresi 20/10.

¹⁶⁰ Sevan Nişanyan, *Nişanyan Sözlük* (Erişim 21 Haziran 2021), “Nur”.

¹⁶¹ Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 15/378-379.

¹⁶² Mustafa Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36/322.

da mevcuttur. O yüzden biz de bu kavramı ele alırken diğer bölümlerde değinmeyeceğimiz birkaç ismin görüşlerine de yer vereceğiz.

Nur kavramının *Misbâh*'ta ele alınışına gelince, Ankaravî'nin bu bölümde yaptığı nur târifî, Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'da yaptığı tarifile büyük ölçüde benzerlikler arz ettiği söylenebilir. Zira Ankaravî'nin, “nur” kelimesinin kavramsal itibarla Allah'tan gayrisine izafe edilmesinin sadece mecazdan ibaret olabileceğini¹⁶³ söyleyen Gazzâlî ile aynı çizgide olduğu görülür. Nitekim Ankaravî'ye göre hakikat ehlinin nezdinde hakiki nur, Allah'tan başkası değildir.¹⁶⁴ Bir başka eserinde yine hakikat ehlinin bu konudaki düşüncelerini,

“Asl-ı nûr-i hakîkî, zât-ı Hakk'tır, gayrısı zulmet-i mahz ve 'adem-i mutlak'tır. Zîrâ nûr, esmâ-yı zâtiyyededir. Gayrıya nûr itlâkı, 'alâ-tarîki'l-mecâz'dır. Eğer dîde-i şuhûd ile nazar olunsa külli mâsivallah, zulmet-i mahz'dır. Zîrâ mâsivâ, min haysü hüve hüve 'adem-i mahz'dır. Hakîkatte nûr O'dur ve cemî'-i eşyâ O'nunla muzhir ve mubsirdir.”

cümleleriyle ifade etmektedir.¹⁶⁵ Ankaravî'nin burada hakikat ehlinin ağzından tarifini yaptığı görüşü bizzat kendisinin de mensup olduğu sufiyedir. Bunun sebebi olarak İsrâkî bir ontolojiye meyyâl olan Ankaravî'nin varlık olgusunu nur kavramıyla eşdeğer kabul etmesi görülebilir. Bu ontolojik teoriye göre varlık nurdur; yokluk ise zulmettir. Buradan hareketle Ankaravî, “varlık olmak bakımından varlık, Allah'ın dışındaki her şey için bir gölge, sırf bir karanlık ve sırf bir yokluktan ibarettir.” demektedir.¹⁶⁶

Hasîrîzâde Elif Efendi de nuru “kadim” ve “muhtes” olarak iki kategoride incelerken “kadim nur” ile Allah'ın varlığını, “muhtes nur” ile de Hz. Peygamber'in (s) Allah'tan aldığı nur ile insanları aydınlatmasını kastetmektedir. Elif Efendi'ye göre kadim nur, Allah'ın bizâtihi zâtını değil ancak yarattıklarını idrak edilebilmeyi temsil etmektedir. Aynı zamanda bu kategoride değerlendirilen nurun, şiddetinden dolayı gizli olduğu ima edilmektedir. Müellif, bu tezini desteklemek için de bir hadise atıfta bulunmaktadır. Bir gün Abdullah b. Şakîk (r.a.) Ebu Zerr'e (r.a.), “Peygamber'e (s)

¹⁶³ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, 34.

¹⁶⁴ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 3a.

¹⁶⁵ İsmail Ankaravî, *Câmi'u'l-âyât* (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1354), vr. 57a.

¹⁶⁶ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 3a.

ulaşmış olsaydım ona mutlaka ‘Rabbini gördün mü?’ diye sorardım” der. Bunun üzerine Ebu Zerr (r.a.) bu soruyu daha önce kendisinin sorduğunu ve Hz. Peygamber’in (s) “O nurdur; nasıl görebilirim?” şeklinde mukabelede bulunduğunu aktarır.¹⁶⁷ Elif Efendi, Hz. Peygamber’i (s) temsil eden muhdes nuru açıklarken hadislerde geçen “Allah evvela aklı yarattı.”, “Allah evvela kalemi yarattı.”, “Allah evvela benim nurumu yarattı.”, “Allah evvela ruhumu yarattı.” ifadelerini tercihe şâyân bulmasıyla Ankaravî’nin açılımla çizgisine yaklaşmaktadır. Bu hadisleri dipnot göstererek “Hakikat-i Muhammediye” yahut “Nûr-i Muhammedî” kavramlarına ulaşması Ankaravî’ye matuf gözükmetedir. Ankaravî, bu bahse ek olarak bu iki olgunun, filozoflar nezdinde “ilk akıl”, “ilk illet” yahut “yüce kalem” olarak isimlendirilen olgulara denk düştüğünü zikretmektedir.¹⁶⁸

Meseleye ontolojik açıdan yaklaşmak icap ederse Ankaravî, Allah’tan gayrısının hakikatte adem (yokluk) vasfı taşıdığını ve tek gerçek varlığın Allah olabileceğini açıkça kabul etmektedir. Bundan sebep O’nun kendinden/kendi nurundan üzerlerine serpiştirme suretiyle mevcudiyeti meydana getirdiğini ve ancak böylelikle varlık aleminin zuhur ettiğini vurgulamaktadır.¹⁶⁹ İşte bu da varlığı karanlıktan aydınlığa çıkarmak demektir. Çünkü yokluktan daha karanlık bir şey yoktur. Ankaravî’ye göre madem her şey nurunu/sebeb-i vücûdunu (varoluş sebebi) O’ndan alıyor, bu yüzdendir ki “Nur” ismini diğer tüm varlıklar arasında en çok hak eden de O’dur. İşte Gazzâlî de tam bu konuya dair “bütün eşyayı yokluk karanlığından varlık aydınlığına çıkaran, ‘Nûr’ adını almaya her şeyden ve herkesten daha layıktır” demişti.¹⁷⁰ Yine Ankaravî’de var olan “sebeb-i zuhur” vurgusu, Gazzâlî’nin nur kavramını Allah’ın bir ismi olarak “en-Nûr” haliyle ele alırken kullandığı argümanlarla büyük bir benzerlik arz etmektedir. Gazzâlî’ye göre Allah öylesine zâhirdir ki tüm zuhûrât (görünürler) onunladır/ondandır. Çünkü varlıkla yokluk karşılaştığında zuhur (görünme) imkânı varlığa aittir. Zira nur, kendinde/kendinden görünen ve gayrısını da gösterendir. Bunun yanı sıra Allah’ın gaybeti de “bir şey

¹⁶⁷ Müslim, *Îmân* 78; Tirmizî, *Tefsîru’l-Kurân* 54.

¹⁶⁸ Ankaravî, *Misbâhu’l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 3b.

¹⁶⁹ Ankaravî, *Misbâhu’l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 3a.

¹⁷⁰ Gazzâlî, *Esmâü’l-Hüsnâ (el-Maksadü’l-esnâ fi şerhi esmâillahi’l-hüsnâ)*, çev. Muhammed Ferşat (Ferşat Yayınları, 2005), 179.

haddini aşarsa zıddına inkılâb eder” düsturuna paralel olarak yine O’nun zuhurunun şiddetindedir.¹⁷¹

Ankaravî’den evvel yaşamış ve tıpkı onun gibi Nûr Ayeti için *Kitâbu’n-Nûriyye ve Kevkebü’-d-Dürriyye* isimli bir tefsir telif etmiş olan Cemâl-i Halvetî, yazdığı bu tefsirde “nur” kavramını farklı vecihlerden ele almıştır. Misalen, “Allah, göklerin ve yerin nurudur...”¹⁷² ayetinin bu ilk kısmını, Allah’ın göklerin ve yerin münevveri (aydınlaticısı) olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Semâvâtın (göklerin) nuru olmasından maksadın göklerde bulunmak üzere güneş, ay ve yıldızları yaratmış olmasına bağlamaktadır. Yerin (arzin) nuru olmasından maksadın ise arzda nebîleri, velîleri ve âbidleri yaratmış olup insanlığı onlarla aydınlatmış ve insanlığa yol göstermiş olduğunu zikretmektedir.¹⁷³

İbrâhim el-Kırîmî de 17. yy. Osmanlı ilim muhitinde hemen hemen Ankaravî ile aynı dönemde hayat sürmüş bir başka sûfidir. Nûr Ayeti için yazdığı *Risâle fî Tefsîr-i Âyeti’n-Nûr* isimli tefsirinde, “Allah, göklerin ve yerin nurudur...” ayetinin bu ilk kısmı için Allah’ı hakikatlerin hakikati ve tüm zâtların zâtı olarak tanımlamakta ve Cenâb-ı Allah’ın “lâ mevcûde illâ hüve” olduğu fikrini paylaşmaktadır. Ki bu da Ekberî ekolün vahdet-i vücûd (varlığın birliği) diyalektiğinin temsilî ifadesidir. O’ndan başka bir varlık olmadığını vurgulayıp “halihazırda gökler ve yer O’nunla aydınlık ve kâimdir ki O olmasaydı gökler ve yer aydınlık olamayacağı gibi hiçbir şey de kendiliğinden oralarda yerleşik olmazdı; hatta hiçbir şey var olmazdı.” diyerek ayetin bu kısmının açıklamasını Ekberî eğilimiyle açıklamaktadır.¹⁷⁴

Osmanlı’nın son dönem âlim ve âriflerinden olan İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ise telif ettiği meşhur işârî tefsiri *Rûhu’l-Beyân*’da, Nûr Ayeti’nin açıklama kısmına Gazzâlî’nin görüşlerini belirterek başlamaktadır. Daha sonra

¹⁷¹ Gazzâlî, *Esmâü’l-Hüsnâ*, 179.

¹⁷² Nur, 35.

¹⁷³ Esra Hacımuftuoğlu, “The Critical Edition of Jamâl-i Khalwatî’s Tafsir Leaflet Called ‘Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya’”, *ilted: İslam Tetkikleri Dergisi* 48 (Aralık) (2017), 94.

¹⁷⁴ İbrâhim b. Muhammed Kırîmî, *Risâle fî tefsîr-i Âyeti’n-Nûr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 5381/14, 166a.

Gazzâlî'nin *Mişkât*'ta yaptığı dördlü nur tasnifini zikrederek devam etmektedir. Bu tasnifi şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Nûr dört türdür:

- 1- Eşyâyı gözlere gösteren, fakat kendisi onları göremeyen nur. Güneş ve benzeri cisimlerin nûru gibi. Bunlar karanlıkta gizli olan şeyleri ortaya çıkarırlar ama kendileri onları göremezler.
- 2- Göz nûru. Bu nûr eşyâyı gözlere gösterdiği gibi onları kendisi de görür. Bu nûr öncekinden daha üstündür.
- 3- Akıl nûru. Bu nûr, bilgisizlik karanlığında gizlenmiş akıl ile idrâk edilen şeyleri basîretlere gösterir. Kendisi de onları idrak eder ve görür.
- 4- Hak Teâlâ'nın nûru. Bu nûr da ademde gizlenmiş mülke ve melekûta âid yok olan şeyleri hem gözlere hem de basîretlere gösterir. O nur onları yoklukta iken gördüğü gibi varlıkta iken de görür. Çünkü bu şeyler haddizâtında yok olsalar da Allah'ın ilminde mevcuddurlar. Bunları varlık sahasına ızhâr etmekle Allah'ın ilmi ve görmesi asla değişmez. Ancak değişme, var etme ve yaratma sırasında eşyânın kendi zât ve sıfatları ile ilgili bir durumdur. Şu hâlde ‘Allah, göklerin ve yerin nûrudur’ ayetinin hakîkî mânâsı, ‘Allah ezeli yüce kudretiyle onları ızhâr eden, yoktan var edendir’ demektir.’¹⁷⁵

Akabinde “*Allah, göklerin ve yerin nurudur...*”¹⁷⁶ ifadesini Allah'ın münevvir (nurlandırıcı/aydınlatıcı) olması şeklinde yorumlamaktadır. Bursevî, Cenab-ı Allah'ın, nuru vasıtasıyla henüz hayat bulmamış unsurları lütfu sayesinde meydana getirdiğini ve onları (her şeyi) sonsuz kudretiyle var edip açığa çıkardığını ifade etmektedir. Ayrıca İbn Abbas'tan (r.a.) alıntıyla onun bu nur için “hidayet kaynağı/yol göstericilik” yorumunu yaptığını belirterek ikinci bir alternatif kapı aralamaktadır ve kendisinin bu görüşü de paylaştığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁷

¹⁷⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, çev. Ali Namlı vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017), 13/403.

¹⁷⁶ Nur, 35.

¹⁷⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 13/404.

Allah'ın tek gerçek nur kaynağı olarak varlığın üzerinden zulmet perdesini kaldırarak onun “varlık” olmasını sağladığı düşüncesi, Gazzâlî’de kavramsal boyutta kendini göstermiş ve Maktûl Sühreverdî’de sistematize edilmiş İşrâk Felsefesi’ne aralanan bir kapı mahiyetindedir. Bir bakımdan varlığı anlamlandırma çabası olarak kabul edilebilecek olan nur-zulmet öğretisi, Maktûl Sühreverdî’nin elinde dört başı mamur bir ontolojik sisteme dönüşmüştür.

Bahsi geçen bu öğreti, kökeni bakımından Mecûsîlik’te düalist bir formda yer alan Ahura Mazda (ışıkla çevrili iyilikler dünyasında yaşayan tanrı) ve Ehrimen (karanlıklarla çevrili kötülük dünyasında yaşayan tanrı) inancının¹⁷⁸ bir tezahürünü andırıyor gibi görünse de Maktûl Sühreverdî, iki vâcibü’l-vücûd (zorunlu varlık) olamayacağından ikili bir tanrı tasavvurunun da mümkün olmadığını, bu şekilde Mecûsîlerin şirke düşüp saptığını, kendisinin de asla bu düalist inancı paylaşmadığını belirtir ve referans aldığı antik Fars hikmetinin, Farısların içinde hakka götüren ve Mecûsîlere benzemeyen erdemli hakîmler olduğunu zikretmiştir.¹⁷⁹ Temel kabul ettiği Doğu’nun bu nur-zulmet öğretisinin -ki mezkûr Fârisî hakîmlerin kabul ettiği öğretide budur- Mecûsîlerle bir ilgisinin mevcut olmadığı gibi Mani’nin sapkın yoluyla da bir alakasının bulunmadığını vurgulamıştır.¹⁸⁰

3.2. Misbâh

Kelimenin sözlük anlamı itibarıyla lamba, aydınlık, kandilin içinde yanan meşale gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸¹

Gazzâlî bu ayeti tefsir ederken misbâh ifadesinin, ilâhî manaları algılayan aklî ruh/akıl gücü (*er-rûhu’l-aklî*) manasına geldiğini ifade etmektedir.¹⁸² Aklî ruh, duyuların ve hayalin dışındaki kavramları algılayabilen, insana has bir öz/cevher

¹⁷⁸ Şinasi Gündüz, “Mecûsîlik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/282.

¹⁷⁹ Şihâbüddin Sühreverdî, *Kelîmetü’l-Tasavvuf (Tasavvufun Kelimesi)*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 100-101.

¹⁸⁰ Şihâbüddin Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi (Hikmetü’l-İşrâk)*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 27.

¹⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 2 s. 506.

¹⁸² Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, 65.

niteliği taşır. Burada bahsedilen ruh/güç, insanlığı aydınlatmak suretiyle onlara rehberlik eden, onlara medeniyet istikameti çizen peygamberlerdir. Ki bu durum da Gazzâlî için bulunduğu odayı aydınlatan kandil (*misbâh*) ile eşdeğer görülmüştür. Haddizatında Gazzâlî'nin ruhlar hiyerarşisinde yer alan en yüce ruh, kutsî-nebevî ruhtur. Zira bu ruh gayba ait bilgilere, ahiret hallerine, melekût-i kebîr ve melekût-i sagîre dair birtakım inceliklere, aklî ve fikrî ruhun ulaşamadığı bazı ilâhî sırlara vâkîf olacak bir kapasiteye sahiptir.¹⁸³ Bu kutsî-nebevî ruh tanımlaması ise ayette zikrolunan “... *neredeysse kendine ateş değmeden dahi ışık saçacak!*” ifadesini kapsamaktadır. Yani peygamberler, öz itibarıyla “ışık saçan kandil (*misbâh*)”, mahiyet itibarıyla “neredeysse ateş değmeden dahi ışık saçacak” hüviyettir.

Cemâl-i Halvetî, *misbâh* ifadesine “iman ve marifet”, “babasının sülbündeki aydınlık”, “Kur’an-ı Kerim” ve “müminin kalbi” gibi manalar yüklemiştir. Bunun yanı sıra Nur Ayeti'nin tamamı için her bir kavram hakkında dört vecih üzere yaptığı açıklamalar içerisinde de önerileri vardır. *Misbâh* kavramında var olan aydınlatıcılık niteliğine nispeten tanımlamaların bu minval üzere olduğu görülmektedir. Halvetî *misbâh* ifadesini ilk vecih olarak “evliyânın sırrı” (*sırru'l-evliyâ*) veya “sırların sırrı” (*sırru'l-esrâr*) olarak tasvir etmiştir.¹⁸⁴ İkinci olaraksa “Hakikat-i Muhammediyye” terkididir ki ulemâya göre bu terkid, en basit şekliyle ilk yaratılan ilk şey ve/veya varlığın özüdür. Ki bu kabul, “Hakikat-i Muhammediyye” olgusunun, kâinatın var olma ve “aydınlanma” sebebi olarak görülmesi için yeterlidir denebilir. Halvetî, üçüncü vecihte “Ceberût Âlemi” veya “Hakka'l-Yakîn” anlamıyla ve son olaraksa “dinî ilimlerin nûru” (*nûru'l-'ulûmi'd-dîniyye*) şeklinde tefsir etmiştir.¹⁸⁵

İbrâhim el-Kırîmî telif etmiş olduğu müstakil tefsirde *misbâh* ve şecere ifadelerini bir arada tefsir etmiştir. Yaptığı açıklamada bu iki kavramın “akl-ı evvel” (ilk akıl), küllî ruh ve hakikat-i Muhammediyye'den müteşekkil kalem-i a'lâ manalarına denk düştüğünü dile getirmektedir.¹⁸⁶ Halvetî'nin yapmış olduğu “Hakikat-i Muhammediyye” yorumuyla benzerlik arz ettiği iddia edilebilir. Zira

¹⁸³ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, 63.

¹⁸⁴ Hacımüftüoğlu, “Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya”, 96.

¹⁸⁵ Hacımüftüoğlu, “Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya”, 96-98.

¹⁸⁶ Kırîmî, *Risâle fî tefsîr-i Âyeti'n-Nûr*, 166b.

yaratılan ilk “şey” olmak ve “gayrı” olan her şeye rehber/fener olmak bakımından aynıyet hali söz konusudur.

Ankaravî, misbâh ifadesini ilâhî ruh olarak tarif etmiştir. Bahsi geçen bu ruh, Maktûl Sühreverdî’de, “doğuşu Allah’tan batışı da Allah’a olan, herhangi bir mekânda kâim olmayan ve Allah’ın nurlarından bir nur olan” nefsi nâtıkaya tekâbül etmektedir.¹⁸⁷ Ayrıca Ankaravî misbâh ifadesinin alternatif olarak â’yân-ı sâbite anlamını da taşıyabileceğini ifade eder¹⁸⁸ ki bu düşünceyle Ekberî teosofi içerisindeki â’yân-ı sâbite doktrininin aynı şeyi temsil ettiği söylenebilir. Tasavvufî terminolojiye İbnü’l-Arabî ile giren bu kavram,¹⁸⁹ Ekberî ekol içerisinde “mümkünlerin Tanrı’nın bilgisi dahilinde yer alan hakikatleri” olarak tanımlanır.¹⁹⁰ Bu tanım, yukarıda zikredilen “Allah’ın nurlarından bir nur” tanımıyla de paralellik arz etmektedir.

Ankaravî, ruhun karakteri itibarıyla hakkânî, ilâhî, ulvî ve nûrânî olduğunu düşünmektedir ve bunu misbâh (kandil) ile eşdeğer görmektedir. Zira kandil, ışığı bir aracı (yağ) vasıtasıyla almak suretiyle karanlıkta kalmış bölgeyi aydınlatma vazifesini üstlenir. Ruhtaki nûrânîlik vasfı da tam olarak bu hadiseyi icra eder vaziyettedir. Ayrıca ruh, hakkânî ve ilâhî bir vasıf taşıyor olması hasebiyle de Allah katından birtakım bilinmeyen şeyler alabilmektedir.

Ankaravî, kalbin ruha (*misbâh*) ve nefse (*mişkât*) bakan iki yüzü olduğunu zikretmektedir. Kalbin de bu ikisi arasında bir yol tuttuğunu, hatta isminin de buradan geldiğini belirtmektedir. Nitekim “kalb” kelimesi, q-l-b fiilinden hareketle “çevrilen, döndürülen/dönen şey” manasına gelmektedir. Bu tanımlamaya bağlı olarak Ankaravî’de var olan aydınlanma (*işrâk*) hiyerarşisi şöyledir ki ruhtaki kandilden (*misbâh*) çıkan ışık (*nûr*), sırça fanusu (*zücâce*) aydınlatmak suretiyle nefsin oyuğuna (*mişkât*) yansır, oraya dökülür ve böylece orayı da aydınlatır.¹⁹¹ Tamamen manevî veya içsel olarak değerlendirilebilecek bu hiyerarşik anlatımda zikredilen nurlanmanın

¹⁸⁷ Sühreverdî, *Heyâkulu’n-Nûr*, 36.

¹⁸⁸ Ankaravî, *Misbâhu’l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 8b.

¹⁸⁹ Süleyman Uludağ, “A’yân-ı Sâbite”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4/198.

¹⁹⁰ Ekrem Demirli, “‘Varlık Olmak Bakımından Varlık’ İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Mezafizik Sonuçları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 45.

¹⁹¹ Ankaravî, *Misbâhu’l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 6b.

belirtileri ise kulda baş gösteren Hakk'a karşı itaat ve muhabbet, ibadetlerde şevk ve vecd duygusudur. Bunların yanı sıra hakikate olan güçlü bir çekimdir.

3.3. Mişkât

İçine mum, kandil, lamba, چراغ gibi şeyler koymak için duvarda açılan, penceresi, deliği ve dış kısımına hiçbir bağlantısı olmayan oyuk anlamına gelir. Ayrıca “kalbin Kur'an'daki temsili” olarak da yorumlanmakla beraber hârice bir etkisi olmadığından sağır pencere adı da verilir. Mişkât kelimesine paralel anlamlı olarak mimari bir motif olarak kullanılan Fransızca kökenli niş kelimesi de kullanılır.¹⁹² Bunların yanı sıra Habeş halk lehçesinde tâka manasına gelir ki tâka, duvarın içine yapılmış küçük ve kapaksız dolap manasına gelmektedir.¹⁹³

Mişkât ifadesi, aydınlanmaya muhtaç bir bölge ve aynı zamanda aydınlanmanın da başlangıç merkezi olması itibarıyla Gazzâlî için duyusal ruh/duyu gücü (*er-rûhu'l-hissî*) anlamını çağrıştıırken Ankaravî'de ise zulmânî nefis ve heyûlânî cisim manasını çağrıştırmıştır. Burada yer alan “heyûlânî cisim” benzetmesi İbn Sînâ'nın mişkâtı “heyûlânî akıl” olarak tanımlamasından müteessir olma ihtimali taşımaktadır.¹⁹⁴ Ankaravî'nin bir diğer tabiriyle mişkât, mümkinât (tüm olası/muhtemel varlıklar yahut Cenâb-ı Allah dışındaki her şey) ve mükevvenâtın (tüm yaratılmış varlıklar) suretidir.¹⁹⁵ İki ayrı kategoride değerlendirilecek olursa nefis ve heyûlânî cisim benzetmesini mikrokozmetik yahut insânî düzeyde ele alabilirken mümkinât ve mükevvenât ikilisi makrokozmetik yahut âlemî düzeyde değerlendirilebilir.¹⁹⁶ Dolayısıyla Ankaravî'nin hem içkin hem aşkın hem içe hem dışa yönelik bir tarif ve tavsifi uygun gördüğü söylenebilir.

¹⁹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 14, s. 441; el-İsfahânî, *Müfredât*, 562; Hasîrîzâde Elif Efendi, *Nûru'l-Furkân*, c. 2, s. 294; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğatı*, c. 2, s. 2519; Hüseyin Remzî, “Mişkât”, *Lügat-i Remzî*, 552; Mehmed Selâhi Bey, “Mişkât”, *Kâmûs-i Osmânî*, 402; İlhan Ayverdi, “Mişkât”, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 829.

¹⁹³ Ebu Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 10/188.

¹⁹⁴ Hüseyin Aydın vd., “Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 569.

¹⁹⁵ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 9a.

¹⁹⁶ Anqarawî, *The Lamp of Mysteries*, 30-31.

Cemâl-i Halvetî, bu ifadeyi ilk adımda, haddizatında karanlıklarda olmasına rağmen Kur'an'ın nuruyla aydınlanıp ışık saçmaya hazır hale gelen “müminin kalbi” olarak nitelendirmiştir. Daha sonra enbiyanın sadrı, bir başka vecihten ilme'l-yakîn veya ona denk düşen şeriat ilmi, sonrasında ise nâsut âlemi olarak değerlendirmiştir.¹⁹⁷

İbrâhim el-Kırîmî, mişkât ifadesini şehâdet âlemine denk görmüştür. Daha evvelden de çeşitli kişilerin kaleminden açıklandığı üzere şehâdet âlemi bu dünyayı, mâsivâyı, cisimselliği temsil eder. Zira bu dünyanın aldatıcı, yanıltıcı ve geçici olması mişkâta olduğu gibi karanlığa denk görülmüştür.¹⁹⁸

Ankaravî'ye göre mişkât, karakteri itibarıyla oyuk oluşu ve böylelikle karanlığı çağrıştırdığından misbâh sembolünün aksine zulmânî, cismânî ve süflî bir oluşu temsil etmektedir.¹⁹⁹ Karanlıkta kalmış nefis, aydınlanmaya müsait ve muhtaçtır. Çünkü karanlık/zulmet, yokluk manasına gelir ki bu yokluk “hiçbir şey-mutlak yokluk-ademî mevcudiyet/adem-i mutlak/nothing-nonexistence” olmak, bilkuvve varlık dahi olmamak demektir. Gazzâlî'ye göre karanlık hakka götürmediği gibi bâtıla da götürmez.²⁰⁰ Mutlak yok, hakkında düşünülemeyen ve konuşulamayandır. Var olmamak ve ol(a)mayacak olmanın en hazin yanı ise Cenab-ı Hakk'ın teşrîf buyurmaması ve hiçbir şekilde yaratılışla müşerref olamamak manasına gelmektedir.

Şayet kalbin nefis (*mişkât*) tarafında bir sertleşme yahut bulanıklaşma meydana gelirse bu durum ruhun/kandilin (*misbâh*) perdelenmesine yol açar ve ruh/kandil (*misbâh*), ışığı (*nûr*) öteki tarafa aktarma hususunda aciziyet yaşar. Nihayetinde aydınlanamayan nefis (*mişkât*), karanlıkta kalmanın bir sonucu olarak isyana sürüklenir.

¹⁹⁷ Hacımüftüoğlu, “Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya”, 96.

¹⁹⁸ Kırîmî, *Risâle fî tefsîr-i Âyeti'n-Nûr*, 166b.

¹⁹⁹ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 6a-6b.

²⁰⁰ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, 66.

3.4. Zücâce

Cam, cam şişe veya kadeh gibi anlamlara gelmekle beraber Türkçe'deki farklı söylemleriyle sırça veya sırça fanus gibi anlamlarla karşılanmaktadır.

Gazzâlî bu ifadeyi hayâlî ruh/hayal gücü (*er-rûhu'l-hayâlî*) olarak yorumlamıştır. Bu ruh, duyuların elde ettiklerini kaydeder ve kendisinden üstün olan aklî ruh/akıl gücü makamına iletmek için muhafaza eder. Gazzâlî, ismi geçen bu ruh çeşitlerini hiyerarşik bir sıraya koyar ve bu ruhun süt çağındaki bir çocukta başlangıçta bulunmadığını kaydeder. Biraz daha büyüyünce bu çocuk yanından bir şey götürüldüğünde fark etmeye ve ağlamaya başlar. Çünkü artık o şey o çocuğun hayal âleminde mevcut ve mahfuzdur. Hayvanlarınsa bazılarında bulunurken bazılarında bulunmayan bu ruh, Gazzâlî'ye göre ayetteki “zücâce” ifadesine mükâfidir. Çünkü hayâlî ruh/hayal gücü (*er-rûhu'l-hayâlî*), yoğunluklu ve süflî âleme ait olsa da zamanla saflaşıp incelir. Böylece geliştirilerek kontrol edildiğinde aklî kavramlarla bir denklik ve paralellik kazanır ve artık aklî nurun ışığına engel olamaz. Kandildeki (*misbâh*) cam (*zücâce*) da yoğun ve sert bir maddeden oluşmuş olmasına rağmen öylesine incedir ki içindeki ışığa/nura engel olmaz, olamaz. Onu ancak aynıyla dışarıya iletir ve yansır. Hatta fırtınanın ve hareketlerin içerdeki ışığı/ateşi söndürmemesi için onu korur.²⁰¹

Cemâl-i Halvetî, zâhir ehlinin tahkîkâtınca zücâce ifadesinin (ziyâ/ışık saçan) kalbe benzetildiğini zikretmektedir. Çünkü zücâcenin içinde bulunan şeyin dışardan görülebilmesi gibi kalpte yer alan şey de dışardan görülür. Bir başka benzer nokta ise şudur ki zücâce kendisine dışardan isabet edecek küçük etkiyle dahi derhal kırılır. Tıpkı bunun gibi kalpte de en ufak bir afet ile “kırılma” meydana gelir ki böylece kalp bozulur.²⁰² Ayrıca billurlaşarak içindekini dışarıya yansıtma becerisine ulaşmış olan kalp benzetmesini “evliyanın kalbi” veya “evliyanın ruhu” tanımlamalarıyla ifade etmektedir. Başka bir vecihten ise zücâceyi, melekût âlemi ve ayne'l-yakîn veya ona denk düştüğü iddia edilebilecek olan tarikat ilmi yahut marifet ilmi olarak açıklamaktadır.²⁰³

²⁰¹ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, 62-65.

²⁰² Hacımüftüoğlu, “Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya”, 94.

²⁰³ Hacımüftüoğlu, “Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya”, 96.

İbrahim el-Kırîmî zücâce kelimesini melekût âlemi olarak değerlendirmiştir. Ayette bahsedildiği üzere Allah'ın nurunun misali, bir oyukta bulunan ve camı incimsi bir yıldız gibi parıl parıl parlayan bir kandil gibidir. Kırîmî, burada bahsi geçen nurun yayılım sürecini ise âlemlerin mertebelerine ve tabakalarına, bunların birbirleriyle irtibatına ve bunların hiyerarşik dizilimine ait bir uyarı olarak tarif etmektedir.²⁰⁴

İsmail Ankaravî ise daha önce değindiğimiz tasnif doğrultusunda “zücâce” ifadesini mikrokozmetik ve insânî düzeyde “saf ve temiz kalp” olarak, makrokozmetik ve semâvî düzeyde ise hayvânî ruh/tüm dünyevî ruhlar (*ervâh-ı avâlim*) ve göksel nefisler/felekî nefisler (*nüfûs-i felekiyyât*) olarak açıklamıştır. Daha önce de zikretmiş olduğumuz üzere Ankaravî'ye göre kalpte var olan ya da kalbin baktığı iki taraf, ulvî ve süflî olmak üzere ruh (*misbâh*) ve nefistir (*mişkât*). Bunların arasında bir ışık akışı olabilmesi için incelmış ve berraklaşmış bir cam/sırça fanusa ihtiyaç vardır. Ankaravî, bunu inceltmenin yolunu da Allah'ı anmak/zikir olarak tarif etmektedir.²⁰⁵

Ankaravî nezdinde İşrâkî ekolün argümanlarının en sarih vaziyette karşımıza çıktığı ifade budur. Zira bu düşüncenin temelinde arınmış bir kalbe doğacak olan bilgi yattığı gibi -ki bu durum, sûfiyenin başat metodu olduğu kadar İşrâkî ekolün de isminin müsebbibi olan bir hadisedir- kavramların ikincil açıklamaları da Maktûl Sühreverdî'nin kavramlarıyla paralellik arz etmektedir. Örneğin Sühreverdî, felekî nefislerin ilâhî nura istiğrak ettiğini ve böylelikle şehvetten ve öfkeden vareste şeyler olduklarını vurgulamaktadır. Ayrıca o feleklerin her birinin mütemadiyen nur aldıkları bir maşukları vardır.²⁰⁶ Ki bu maşuk, *Nûru'l-Envâr* (Nurların Nuru) olan Cenâb-ı Hakk'tır. Ankaravî'nin, saf ve temiz bir kalbi, irade sahibi feleklerle aynı istikamette değerlendiriyor olması, işbu nur cereyanından kaynaklanmaktadır.

²⁰⁴ Kırîmî, *Risâle fî tefsîr-i Âyeti'n-Nûr* (Fatih, 5381/14), vr. 166b.

²⁰⁵ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 6b.

²⁰⁶ Bkz. Şihâbüddin Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 102.

3.5. Kevkebün Dürr

Ele aldığımız dört eserde de üzerinde pek fazla durulmayıp kendine bir başlık açılmayan ve incimsi yıldız/inciyi andıran yıldız anlamına gelen *kevkebün dürr* terkihi, ayet içinde *zücâce* ifadesini nitelemektedir. Çalışmamıza konu olan müellifler bu ifadeyi genel itibarıyla temizlenmiş, parlak bir hal almış olan kalbin sıfatı ve aynı zamanda aydınlatıcılık vazifesi gören *zücâce* parlaklığı olarak değerlendirmişlerdir.²⁰⁷

3.6. Şeceratün Mübareketün Zeytûne

“Mübarek zeytin ağacı” anlamına gelen bu sembolik terkip, görüşlerine yer verdiğimiz dört sufi tarafından da farklı açılardan ve birbirinden farklı boyutlarda ele alınmıştır.

Gazzâlî, mübarek zeytin ağacı (*şeceratün mübareketün zeytûne*) ifadesini, fikrî ruh (*er-rûhu'l-fikrî*) olarak tanımlamıştır. Bu ruhun, salt aklî bilgileri alarak bunlar arasında yaptığı tahlil ve terkip işlemleriyle çok kıymetli bilgiler üretmekle mükellef olduğunu bildirmektedir. Haddizatında zihinde yeşeren bir fikrin tekâmül süreci de böyledir. Bilgi, çeşitli merhalelerden geçerek fikre dönüşür. Gazzâlî'ye göre bu yöntemle söz gelimi iki sonuç elde edilse bunlar fikrî ruh tarafından yeniden tahlile ve terkibe uğrayarak yeni bilgilerin kapısını aralar, ki bu işlem sonsuza dek sürebilir.²⁰⁸

Cemâl-i Halvetî, bu ifadeye üç farklı yorum getirmektedir ki bunlardan ilki, ayette bahsi geçen şeceratün mübareke (*mübarek ağaç*) ifadesinin Hz. Muhammed'in nurunu Hz. İbrahim'den almasıdır. Ayrıca Kur'ân'ın indiği Kerîm olan Rabb'in katı olmasıdır. İkincisi bu ifadenin her şeyin kaynağı olması hasebiyle Hakikat-i Muhammediye, üçüncüsü ise yine var olan her şeyin kaynağı olması bakımından Ehadiyet nurudur.²⁰⁹

İbrahim el-Kırîmî, ağaç ifadesini tarif ederken dal, yaprak ve meyvenin tek bir tohumdan hasıl olduğunu belirterek kainattaki her şeyin de Hazret-i Zât'tan, Zât-ı

²⁰⁷ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 8a; Hacımüftüoğlu, “Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya”, 97-98.

²⁰⁸ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, 62, 65.

²⁰⁹ Hacımüftüoğlu, “Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya”, 94-98.

İlâhiyye'den yani Cenâb-ı Allah'ın özünden/zâtından neşet ettiğini zikretmektedir.²¹⁰ Yani Kırîmî için mübarek zeytin ağacı ifadesi, doğrudan doğruya Cenâb-ı Allah'ın özü/zâtı manasına gelmektedir.

Şeyh İsmail Ankaravî, eserinde yaptığı ilimler tasnifini bu ifadede başlamak suretiyle tasarlamıştır. Zira Ankaravî, mübarek zeytin ağacı (*şeceratün mübâreketün zeytûne*) ifadesine “ilim” manasını yüklemiştir ki bu ilimden maksat Rabbânî/ledünnî ilimdir. Bu ilmin birçok şeye kaynaklık teşkil etmesi bakımından isabetli bir benzetim olduğu söylenebilir. Ayrıca Ankaravî, “mübarek zeytin ağacı” terkindeki “mübarek” vasfını da şöyle açıklamaktadır: Bir hayvan bolca süt verdiğinde veya çokça yavruladığında Araplar o hayvana “mübarek” derlermiş. Ankaravî, bu yüzden faydası bitmek tükenmek bilmeyen bir şeyi “mübarek” diye isimlendirmenin en uygun isimlendirme olduğunu söylemektedir.²¹¹ İlmi de geniş bir perspektifte değerlendirdiğimiz zaman hem insan hem de âlem için faydası bitmek tükenmek bilmeyen bir olgu olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü ayette yer alan bir kıraat farkıyla fiildeki gizli zamir hem hayvânî ruhun kastedildiği zücâce ifadesine hem de sultânî ruhun kastedildiği misbâh ifadesine dönmektedir. Netice itibarıyla bu ilmî ağaç hem dünyevî hem de uhrevî bütün konularda fayda göstermiş olmaktadır.

3.7. Lâ Şarkıyye ve Lâ Garbiyye

Gazzâlî bu sembolik ifadeyi “salt aklî düşünce” olarak tasavvur etmiştir. Zira Gazzâlî, salt aklî düşüncenin dallarının yakınlık, uzaklık ve herhangi bir yönle ilişkilendirilmekten uzak olduğunu belirtmektedir. Yani aklî düşüncenin nereden geldiğinin, çıktığı membanın tespitinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.

Cemâl-i Halvetî bu sembolik ifadenin bir vechesini Hasan-ı Basrî'ye göre açıklar. Hasan-ı Basrî'nin görüşüne göre ayetteki mübarek zeytin ağacının doğuya da batıya da ait olmaması, bu ağacın dünyadaki herhangi bir ağaç değil de ahiret ağacı olmasını gerektirir. Ahiret ağacı olarak açıklanan ağaç ifadesinin ise tıpkı

²¹⁰ Kırîmî, *Risâle fî tefsîr-i Âyeti'n-Nûr* (Fatih, 5381/14), vr. 166a.

²¹¹ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 12a.

Ankaravî'nin beyan ettiği gibi marifete tekâbül ettiği ifade edilmektedir. Ayrıca Halvetî'ye göre mübarek ağacın Hz. İbrahim'den alınan nura benzetilmesinin ardından Hz. İbrahim'in ne bir yahudi ne de bir hristiyan olduğu, onun tertemiz bir hanif olduğu bu ifadeyle ifade edilmekte olabilir.²¹²

İbrahim el-Kırîmî ise Zât-ı İlâhiyye manasına geldiğini söylediği mübarek zeytin ağacının “ne doğuya ne de batıya isnad edilmesini” O’nu bilmenin (marifet) yolunun başka şekillerde değil yine sadece “O” vasıtasıyla yani vehbî olduğu şeklinde yorumlamaktadır.²¹³

Ankaravî, ağaç metaforuna yüklediği mana olan ledünnî ilmi, cismîlikle bağdaşmayan, maddîlikten ve zamânîlikten mücerret bir olgu olarak tanımlar. Kaynağı ne mücerret ruhların doğusudur ne de kesif cisimlerin batısıdır. Bu ilmin kaynağı daha ziyade yukarda zikredilen iki olguyu birbirine bağlayan ve doğrudan doğruya Allah katından gelen bir berzahdır.²¹⁴ Yapılan bu tanımlamalar, “doğuya da batıya da ait olmamak” kullanımıyla tam bir uyum arz etmektedir.

Yapılan yorumlar tablosuna uzaktan bakıldığında Şeyh İsmail Ankaravî'nin yorumunun mistik ve felsefî düşünceleri aşkın-içkin, somut-soyut, dünyevî-uhrevî planda oldukça isabetli ve tutarlı bir şekilde harmanladığı gözlenmektedir.

3.8. Zeyt

Gazzâlî bu ifade hakkında özel bir yorumda bulunmamış olsa da ayetin “*yekâdü zeytühâ yudû ve lev lem temseshü nâr*” (Onun [mübarek zeytin ağacı] yağı neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık saçacak) kısmı için “kutsal peygamberlik ruhu/kutsal nebevî ruh” (*er-rûhu'l-kudsî en-nebevî*) nitelemesi yapmıştır. Bu ruh, Gazzâlî'nin ruhlar hiyerarşisindeki beşinci ve son mertebedir. Gazzâlî bu ruhun peygamberlerde ve bazı velilerde bulunduğunu, diğer ruh seviyelerinde ulaşılamayan gayba ait bilgiler, ahiret ahvali, göklerin ve yerin melekûtuna dair birtakım bilgi

²¹² Hacımüftüoğlu, “Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya”, 97.

²¹³ Kırîmî, *Risâle fî tefsîr-i Âyeti'n-Nûr* (Fatih, 5381/14), vr. 167b.

²¹⁴ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 12a.

mertebelerine eriştiğini ifade etmektedir.²¹⁵ “Zeyt” ifadesi için özel bir mana çıkaracak olursak bir peygamberi peygamber kılan şey, yani peygamberlik makamı ve vasfı, yani nübüvvet çıkarımını yapabiliriz.

Cemâl-i Halvetî, “zeyt” sembolü için tıpkı Gazzâlî gibi direkt bir yorumlamaya gitmese bile satır aralarında “neredeysse kendisine ateş değmeden dahi ışık verecek olan yağ” metaforunu ibadet, Kur’ân, hakikat-i Muhammediyye’nin özü, nübüvvet nuru ve kalp zücâcesinden yansıyarak kalıp mişkâtinde tecelli eden irfân nuru olarak yorumlamıştır.²¹⁶

Kırîmî de yukarıda zikredilen iki isimle aynı şekilde “zeyt” kavramı özelinde değil de mezkûr ayet kısmının yorumlamasını ele alacak şekilde bu konuya değinmiştir. Ayetin bu kısmını yorumladığı pasaja göre ise “zeyt”, Hz. Peygamber’in (s) ezelden ebede kadar Allah katında mevcut istimdâdıdır. Bu istimdâdın velilerde görülebilen verâset usulünün aksine vasıtasız oluşunu, ateş değmese de ışık verecek yağ metaforuyla eşleştirmiştir.²¹⁷

Şeyh İsmail Ankaravî, zeytinyağı anlamına gelen “zeyt” ifadesinin marifet/marifetullah manasına geldiğini ifade etmiştir. “Zeytin ağacı” ifadesinin ledünnî ilim anlamına gelmesiyle ondan elde edilen bir maddenin, marifetullah/rabbânî ilim anlamına geldiğini ifade etmesi²¹⁸ hiyerarşik düzen bağlamında oldukça isabetli ve makuldür.

3.9. Nûrun ‘alâ Nûr

Gazzâlî bu terkibe satır arasında değinmektedir. Misbâhın mahalli zücâce ve zücâcenin mahalli ise mişkâttır. Yani kandil sırça fanusun içinde, sırça fanus da oyuktur. Yani kapsayıcılık bakımından en dışarda hissî ruh, onun içinde hayâlî ruh

²¹⁵ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, 63, 66.

²¹⁶ Hacımuftuoğlu, “Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya”, 95-99.

²¹⁷ Kırîmî, *Risâle fî tefsîr-i Âyeti'n-Nûr* (Fatih, 5381/14), vr. 168a.

²¹⁸ Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 9a.

ve onun içinde bir öz olarak aklî ruh bulunmaktadır. Bunların her biri nur olmak bakımından bu durumun “nur üstüne nur” olması yeterince uygundur.²¹⁹

Cemâl-i Halvetî için “nur üstüne nur” terkibi, en çok anlam yüklediği ifade olmuştur. Sırça fanusun (*zücâce*), kandilin (*misbâh*) ve yağın (*zeyt*) nurunun üst üste binmesi olarak yorumladığı gibi müminin itikadını, fiilini ve sözünü nur olarak görür ve bunların birleşimi olarak yorumlamaktadır. Halvetî bunun yanında Hz. Peygamber’in (s) eylem-söylem birlikteliği ve nübüvvet nurunun velâyet nurunun üzerinde olması şeklinde de tefsir etmektedir. Ayrıca ruhun ve Hakikat-i Muhammediyye’nin özünün de nur olduğunu aktarmaktadır. Bu ikilinin üzerine olan nur ârifin nuru olduğu gibi ârifin nefsi, kalbi, aklı, ruhu, sırrı, hüznü, derdi, vecdi, şevki, muhabbeti, marifeti de nur olarak “nur üstüne nur”dur. Halvetî son olarak irfân nurunun muhabbet ve aşk nuru üzerine olduğunu söyleyerek birbirinden oldukça farklı alternatifler öne sürmektedir.²²⁰

Kırîmî, “nur üstüne nur” sözünün, Hz. Peygamber’in (s) mertebesinin tebyin, tavsif ve tabir edilemeyecek kadar yüce bir mertebe olduğuna dair bir tembih olduğunu dile getirmektedir. Kırîmî’ye göre, nurun nur üstüne gelmesiyle ortaya çıkan kuvvetlenmiş anlamı, Hz. Peygamber’in (s) katmerlenmiş bir rütbe sahibi olmasıyla eşleştirmiş görünmektedir.²²¹

Ankaravî’ye göre tecellinin nuru, marifetlerin ve sırların nuru ile birleştiğinde “nur üstüne nur” olur. Bundan maksadı ise şudur: İnsandaki beden mişkâti, kalp zücâcesiyle, kalp zücâcesi de ilâhî ruh misbâhıyla, ilâhî ruh misbâhı da ledünnî ilim ağacından elde edilen rabbânî sırların yağıyla aydınlanırsa işte bu “nur üstüne nur” ve hatta “sürur üstüne sürur” olur.²²²

²¹⁹ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, 66.

²²⁰ Hacımuftüoğlu, “Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya”, 94-99.

²²¹ Kırîmî, *Risâle fî tefsîr-i Âyeti'n-Nûr* (Fatih, 5381/14), vr. 168a.

²²² Ankaravî, *Misbâhu'l-esrâr* (Düğümlü Baba, 10), vr. 12b.

SONUÇ

Yapılan her ilmî çalışma, duvar örülürken koyulan bir tuğlaya benzer. Ele aldığımız bu mütevacı eser de gerek tüm İslâm âleminde gerekse Osmanlı düşüncesinde duvardaki bir tuğla mesabesindedir. Onunla bitmese de bir boşluğu doldurduğu muhakkaktır.

Şeyh İsmail Ankaravî, İslâm medeniyetinde yer alan ilim, irfân ve hikmet geleneğinin güçlü bir temsilcisidir. Bu üç geleneğin adeta sacayağı olarak bir arada bulunmasının ve zikredilmesinin ehemmiyeti büyüktür. Zira güçlü bir İslam medeniyetinin kurucuları, yükselticileri ve sürdürücüleri arasında yer alacak bir şahsın bu üç olguyu şâmil bir hüviyet taşıması gerekmektedir. Geçmişten günümüze göz gezdirdiğimizde bu üç olguya istinaden âlim, ârif ve hakîm vasfına bir arada nail olanlar nadirdir. Şeyh İsmail Ankaravî bunları kendi şahsiyetinde mezcetmeye muvaffak olmuş nadir şahsiyetlerden biridir. Bir tasavvuf büyüğü olarak gönülleri irşâd etmenin yanı sıra yaşadığı çağın ilmî ve ictimâî sorunlarına kayıtsız kalmak şöyle dursun bizatihi bunlarla yüzleşmiş ve bu sorunlara karşı kalemiyle çetin bir mücadele vermiştir.

Amelî sahanın dışında Osmanlı tasavvuf düşüncesi, daha en başından itibaren tasavvuf metafiziği yahut felsefî, nazarî, doktriner, sistematik tasavvuf olarak isimlendirilebilecek bir anlayış istikametinde ilerlemiştir. Bu doğrultuda Osmanlı nazârî düşüncesi içerisinde yeşeren Ekberî gelenek, asırlar geçtikçe farklı renklere boyanmıştır. Osmanlı tasavvuf düşüncesinde bir mihenk taşı haline gelen vahdet-i vücûd anlayışı, başka nazârî ekollerle zenginleştirilmiştir. Bu minvalde ehli tarafından Ekberî ekole en çok yakıştırılan ve ona yârenlik eden ekol İşrâkıyye olmuştur. 12-13. asırlarda herhangi bir izine rastlanmasa da 16-17. asırlarda bu ekoldeki tasavvufî unsurlar keşfedilmiş ve felsefe mensuplarından evvel birtakım sûfî meşrep kimseler tarafından benimsendiği ilan edilmiştir.

Farklı sûfilerde de görülebileceği gibi Şeyh İsmail Ankaravî, 17. asırda bu ilana ve iddiaya sahip olan bir Mevlevî şeyhidir. İşrâkıyye'nin kurucusu Maktûl Sühreverdî'nin en mühim eserlerinden biri olan *Heyâkilü'n-Nûr*'a şerh yazması,

yazdığı diğer eserleri de dahil ederek ifade etmek gerekirse, Maktûl Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ta tesis ettiği düşünce sistemindeki varlık hiyerarşisini benimsemesi, âlemi anlamlandırma hususunda yine Sühreverdî'nin *Heyakil* ve *İ'tikâdü'l-hukemâ*'sında yer alan tasnifi paylaşması, varlığı nur yokluğu zulmet kabul ederek bunu kendi düşünce potasında eritip tabir yerindeyse nur metafiziği halinde icra etmesi ve en nihayet “nur” olgusunun en yoğun ve en sembolik şekilde işlendiği Nur Suresi'nin 35. ayetine özel bir tefsir risalesi kaleme alması öyle zannediyorum ki İşrâkıyye'nin takipçisi olduğu iddiasına yeterli bir kanıt niteliğindedir ki bu, Osmanlı ilmî tarihi içerisinde eşine oldukça az rastlanan bir durumdur.

Geçmiş zaman içinde yapılan araştırmalar, Şeyh İsmail Ankaravî'nin araştırmamıza konu olan *Misbâhu'l-Esrâr* isimli eserini Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ından esinlenmek suretiyle yazdığını ifade etse de durum tamamen öyle değildir. Paradigmanın ispatı için kullanılan ayet ve hadisler, varlık için biçtikleri form her ne kadar benzerlik gösterse de iki eserdeki alegorik ifadeler yüklenen manalar ve âlem tasnifleri birbirinden farklıdır. Gazzâlî, insanda var olan birtakım kuvvelere işaret etmek suretiyle nefis-i kâmile menziline ilerlemenin gerekliliğini vurguluyor olsa da ayetteki kavramlar ekseninde kurguladığı sistemin felsefî bir nitelik taşıdığını söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra “nur” kavramının varlık eksenli değerlendirmelerinde adı konmamış bir “vahdet-i vücûd” anlayışı derhal sezilmektedir ki bu yönüyle İbnü'l-Arabî'ye ve aynı zamanda icrâ ettiği “nur metafiziği” Maktûl Sühreverdî'ye örneklik teşkil etmiş olabilir. Ankaravî ise bu kavramlara yüklediği anlamların rehberliğinde sâlikler için tasavvufun doğrudan amelî yanına yönelik ve uygulanırlığı olan bir metod önermektedir. İbtidâî düzeyde nefis terbiyesiyle başlayan seyrüsülûk hareketinin kalp tezkiyesi ve ruh tecliyesi ile tekâmüle ermesi için bir çaba sarf etmektedir. Gazzâlî tanımları itibarıyla felsefî, açıklamaları itibarıyla tasavvufî iken Ankaravî tanımları itibarıyla tasavvufî, açıklamaları itibarıyla felsefîdir. Nihai kertede diğer eserlere kıyasla benzerliği en yüksek eserler bunlardır ki maksadlarının müşterek olduğu da ortadadır.

Cemâl-i Halvetî'nin de bu ayete yönelik çabası işârî tefsir geleneğinin mühim parçalarından birisi olarak addedilebilir. Halvetî'nin, vahdet-i vücûd nazariyesini

benimsediğini gözlemlediğimiz ve mensubu olduğu tarikatın özelliklerini barındırır bir üslupla girizgâh yaptığı risâlesinde, mezkûr ayetteki kavramlara ilişkin mebzûl miktarda tanım-tahmin öne sürmektedir. Kavramlar için farklı vecihler üzere yaptığı değerlendirmelerde zâhir-bâtın ve somut-soyut düalizmini dikkate almıştır. Eserinde adeta bir muhakkik için bidâyetten nihâyete yapılan bir yolculuk söz konusudur. Eser, ilk bakışta kurulması güç bir bütünlüğü haiz gibi görünse de kendi iç dinamikleri itibarıyla tutarlı bir fikrî sistemin ürünüdür. Semboller vesilesiyle tasavvufun varlık ve bilgi eksenli birçok kavramına değinen Halvetî, sahip olduğu ilmüne münasip bir risâle kaleme almıştır. Bazı kavramlar için bahsettiği “hakka’l-yakîn” ilim boyutu ve Hakikat-i Muhammediye gibi ifadeler, düşünsel planda Ankaravî’nin tesis etmeye çalıştığı işrâkî-irfânî çizginin bir parçasıdır.

İbrahim el-Kırîmî kendisini Ekberî ekole mensup olarak tavsif eden bir sûfidir. Hakeza mezkûr ayet için kaleme aldığı tefsir risâlesinde de bu durumu gözlemlemekteyiz. Zira daha risâlenin başlangıç kısmında “*Allah göklerin ve yerin nurudur*” ayetini “*lâ mevcûde illâ hû*” olarak yorumlamaktadır ki bu tevhid formu, vahdet-i vücûd nazariyesinin ölçütüdür. Yukarıda belirtmiş olduğumuz, ilmî manada en velûd dönemde hayat süren “Tatarlı Şeyh” Kırîmî, yaşadığı asrın nazarî akımına uymuş ve o da fikrî dünyasını Ekberî ekole hasretmiştir. Eserinde İşrâkî olduğuna yönelik herhangi bir bulguya rastlanmamıştır.

Şeyh İsmail Ankaravî gerek kendinden önce gerekse kendinden sonra yaşayan sûfiler nezdinde “İşrâkî Mutasavvıf” teşebbüsün en namdar örneklerinden biridir. Bir tarikat lideri olarak, Maktûl Sühreverdi’yi böylesine öncelemesi ve önemsemesi daha evvelden de zikrettiğimiz üzere eşine az rastlanır bir hadisedir. Dolayısıyla tezimizin ana sorularından birisi aydınlanmaktadır: “Şeyh İsmail Ankaravî merkezinde Osmanlı döneminde yaşayan sûfilerin İşrâkî meşrep olma iddiası neyi temsil ediyordu?” Tesis edilen ekolün usulü, metodu ve maksadı ilm-i tasavvufun usul, metod ve maksadıyla birebir aynıdır. Özetle maksad, hakikate ilişkin bilgiye ulaşmak, bu bilgiye ulaşmak için en sahih bilginin merkezi kabul edilen kalbi nefsânî kirlere arındırmak, kalbi arındırmak için de riyâzet ve mücâhedeye başvurmak. Yani riyâzet ve mücâhede ile elde edilen müşâhede. Tasavvuf, zühd sonrası döneminden itibaren bu sayılan sırayı

takip eder ve bunu amaçlar. Bu paydaşlık durumunu fark eden birtakım sûfiler, bu ekolü tasavvufi bir yol olarak görüp Maktûl Sühreverdi'yi kâmil bir şeyh kabul ettiler.

Osmanlı tasavvuf düşüncesi içerisinde kişiler arasında bir ayrıma gidilmediğini görmekteyiz. Etkileşim ağı itibarıyla Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî başat unsurlar olarak sabitken Maktûl Sühreverdi de hemen bu isimlerin sonrasında gelen isim olagelmıştır. Birtakım Osmanlı sûfileri ve çalışmamız içerisinde de geçen pek çok modern isim, Maktûl Sühreverdi'yi ve İşrâkıyye'yi tasavvufa yakın ve hatta belki mündemiç gördükleri bir vakıa olarak karşımızda durmakta iken bugün tasavvuf akademisi bünyesinde bu ikili kendilerine pek fazla yer bulamamaktadırlar. Belki de bunun sebebi, Maktûl Sühreverdi'nin oldukça genç bir yaşta dâr-ı bekâya irtihâl etmesi ve bu süre zarfında bıraktığı eserlerin genel itibarıyla felsefe ağırlıklı olması olabilir. Fakat ne tuhaftır ki bir velinin elinden sâdır olan olağanüstü hâl “kerâmet” olarak isimlendirilirken Maktûl Sühreverdi'nin elinden sâdır olan olağanüstü hâl “simya” olarak nitelenmektedir. Zikrettiğim bu tanımlama, bilhassa cumhuriyetten hemen önce ve hemen sonra tebarüz etmektedir. Oluşturulmuş bu keskin fark nereden gelmektedir? Var olan onca ortak noktaya rağmen, bu ekolün halen bu denli ötelenerek göz ardı edilmesi tasavvuf camiası açısından bir zafiyet hüviyetine bürünmektedir.

METİN

Bismillahirrahmanirrahim

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Zâtının mârifetinin nuruyla âriflerin gönüllerini nurlandıran, âriflerin gönüllerinde yer alan nurunun misâli oyuktaki (*mişkât*) kandil (*misbâh*) gibi olan, esrâr-ı sıfâtullah denizinin akımında boğulanların kalplerini, parlaklıkta ve berraklıkta inciyi andıran yıldızlar (*kevkebün dürr*) misâli ilimlerin incileriyle tezyin eden Allah'a hamdolsun. Tan yerini ağartan, her gece ve gündüz semâvî cisimleri yaratan Allah, eğriyi doğruyu gösteren Fettâh'ın habîbi Muhammed'e (s), başarı ve kurtuluş yolunda rehberlik eden temiz ve asil ailesine, refah ve doğruluk semâsında yıldızlar gibi olan kâmil ashâbına salât olsun.

Meseleye gelince; kusurlu, susuz kalmış, fakîr ü zelîl olan Şeyh İsmail el-Mevlevî el-Ankaravî -Allah maddî ve manevî sırlarını açığa çıkarsın- diyor ki; bir gün Azîz ve Gafûr olan Allah'ın kitabını okurken Nur Ayetine kadar geldim, bir müddet durdum ve bu ayeti derinlemesine düşündüm. Akabinde o ayetin sırlarının derinliklerine daldım. Buradan oldukça ince ve mühim anlamların özünü çıkardım. **[1b]** Nasipsiz kalplerde hiç olmaması şöyle dursun, neredeyse ehl-i sülûk sultanlarının hazine misali kalplerinde dahi bulunmayan kıymetli ve parlak cevherlerden bol miktarda buldum. Bu durum ruhumu sevinç ve neşeyle hareketlendirdi. Gönlüm tasadan arındı ve genişledi. Sanki yitik olan hikmeti, hiçbir çaba sarf etmeden bulmuştum.

Beyzâvî, *el-Keşşâf* ve *Meâlimü't-tenzîl* gibi birkaç tefsire başvurduğumda bu tefsirlerde bu fakire görünmesini istediğim mânâların pek azına değinildiğini gördüm. Bu durum beni hayrete düşürdü ve gözyaşlarına boğuldum. Dedim ki "Ne kadar garip! Neden hakikat ve fazilet ehli hiç kimse bu kadar değerli, belâgatlı ve yüce bir ayeti kitaplarında veya risâlelerinde ele almaz? Ne kadar üzücü! Nasıl olur da dikkatlerini

sırları incelemeye vermezler? Neden gönül gözlerini perdelerin kalkması için bu ayete çevirmezler?”

Bir gün sırların hakikatlerini kuşatan büyük âlim “Hucetü'l-İslâm”ın [Gazzâlî] yazdığı *Mişkâtü'l-envâr* isimli bir risâle gördüm. Kitabında mârifetlerin çeşitlerini hakîmlerin lisânıyla ve letâiflerin türlerini de âriflerin ıstılahlarıyla sunmaktaydı. Ancak Allah’ın bana açmış olduğu sırları o risâlede de bulamadım. Çünkü Kur’ân, taşkın bir deniz ve etrafını nurlandıran bir güneş gibidir. Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Azîz ve Gafûr olan Allah’ın kelimelerinin sırları yine de tükenmez.²²³ İstedim ki yazıya geçirmek suretiyle sahip olduğum inci ve mücevherleri adeta düzenli bir biçimde bir ipliğe dizeyim ki o parıl parıl parlayan mücevherler, daha fazla ihmal ederek, oyalanarak [2a] ve gecikerek zayi olmasın. Böylece tüm bunlar âriflerin boyunlarına bir kolye olsun ve sultânü'l-evliyâ, burhânü'l-asfiyâ ve kutb-i felekü'l-Hüdâ olan, velâyet dairesinin merkezi, ilâhî hakikatler bahçesinin tâvusı, fenâ ve bekâ ile alâkalı inciye benzer sırların deryâsı Hazret-i Mevlânâ’yı -Allah bizi onun güzeller güzeli kelâmının hakikatleriyle ve yüceler yücesi zâtının sırlarıyla mübarek kılsın-takip eden dervişlerin gariban gönüllerini zengin etsin.

هو المقصد والمطلوب والسؤال المن

واسمه للصب في الحب نافع

هو الزخر للملهوف والكنز للرجاء

ومنه ينال الصب ما هو طامع

O amaçtır, istenendir, yakarılandır

O'nun ismi âşık olana şifâdır

²²³ Bu cümlede Lokmân 31/27 sayılı ayetten iktibas söz konusudur. “Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah’ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” [ç.n.]

O'dur kaygıları gideren ve ümit hazinesi

Aşka susayan âşık O'na mazhardır

Ey Rabbim, tıpkı *Mesnevî*'nin sırlarının kandiliyle sâdıkların gönül sırçasını nurlandırıp aydınlattığın gibi bizim de dünyevî ve uhrevî kardeşlerimizin de kalp sırlarımızı ve gönül gözümüzü *Mesnevî*'nin manevî nurları ile aydınlat!

Bu risâleye *Misbâhu'l-esrâr* ismini verip dört bölüme ayırdım: birinci bölüm “nur ve mahiyeti hakkında”, ikinci bölüm “misbâh, mişkât ve zücâce hakkında”, üçüncü bölüm “mübarek zeytin ağacı hakkında” ve dördüncü bölüm ise “başından sonuna hidayet hakkında”.

Âriflerden ve fazilet ehlinden, kalemimin haddi aşması veya hatadan ayağımın kayması sebebiyle beni mazur görmelerini ve affetmelerini umuyorum. Çünkü herkesin malumu olduğu üzere Allah'ın zâtının sırlarını açığa çıkarmaya muvaffak olmak oldukça zordur. Allah bize ve bütün kardeşlerimize temiz içecekler (*şerâben tahûrâ*)²²⁴ içirsin. Kulağımızı, gözümüzü ve tüm âzâlarımızı nurlandırdığı gibi kalplerimizi de nurlandırın.

²²⁴ Kullanılan tâbirde İnsan Suresi 76/21'e atıf mevcuttur. [ç.n.]

Birinci Bölüm

Nur ve mahiyeti hakkında

Bil ki “nur” kavramı dilde [2b] güneşten, aydan ve ateşten fişkırın [akan, taşan] ve yeryüzüne, duvara ve bu ikisi dışındakilere yansıyan niteliğiyle konu edilir. Bu niteliğinden ötürü bu kelimenin “ilah” anlamı taşınması imkansızdır ve bu durumda “nur” kavramının Allah’a izâfe edilmesi ancak ehl-i zâhirin te’viliyle mümkündür. Ancak ehl-i tahkîke göre hakiki nur, Allah’tan gayrısı değildir. Zira “Nûr” Allah’ın zâtının isimlerinden birisidir. Dolayısıyla Allah’tan gayrı herhangi bir şeye “nur” denmesi yalnızca mecâzîdir. Öyleyse “varlık olmak bakımından Allah’ın dışındaki her şey” bir gölge ve saf karanlık (*zulmet-i mahza*) gibidir. Çünkü “varlık olmak bakımından Allah’ın dışındaki her şey” saf yokluktur (*adem-i mahza*). Rasulullah’ın (s) ifade ettiği gibi: “Allah mahlûkâtı karanlık içerisinde yarattı; sonra onların üzerine nurundan serpiştirdi.”²²⁵

Başka bir sefer bir bedevî şu soruyu sordu: “Rabbini nasıl bilmektesin?” O²²⁶ şöyle cevap verdi: “Ben her şeyi Allah’ın vasıtasıyla bilirim.” Aslında bu soru-cevabın mahiyeti şudur: “Rabbinin zâtını nasıl bilmektesin?” O şöyle cevap verdi: “Ben her şeyi Rabbinin nuru vasıtasıyla bilirim.” Tıpkı bu örnekte olduğu gibi nur, zuhurun sebebidir ve tüm görünenler de nur vasıtasıyla idrak edilir. Kâinatın sebab-i zuhûru ise Cenâb-ı Hakk’tır. Bütün bir mevcûdât O’nun nuru ve ilmiyle idrak edilir. Ancak müşâhede edebilmenin bahşedilmesiyle mümkünâtın hakikatleri müşâhede edilebilir. O, bütün soyut şeylerden daha belirginken nasıl diğer somut ve soyut şeyler vasıtasıyla delillendirilebilir ki? Zira sabahın aydınlığı, kandil ışığını gölgede bırakır. Kandil ışığının sabahın aydınlığına karşı sönük/gizli kalması, sabah ışığının tezâhürünün mükemmelliğindedir. Amelde ne ince bir işaret, mânâda ne sıradışı bir ifade! [3a]

²²⁵ Tirmizî, İman, 18.

²²⁶ Burada kastedilen kişi, Hz. Peygamber (s) olmalıdır. [ç.n.]

Ey Rabbânî tâlib! Bu açıklanan manaları öğrendiğinde, “Gizli bir hazineydin bilinmek istedim.”²²⁷ kutsî hadisinde ifade edildiği gibi cismânî ve rûhânî her şeyin ortaya çıkış sebebinin, Allah’ın kemâlâtını, yaratmış olduğu ruhların ve cisimlerin safhaları üzerinde izhâr etmek istemesi olduğunu bilmiş olacaksın. İlâhî sıfatlarının emâreleri zuhur etmeden önce Allah, zâtına zâtıyla tecellî etmiştir. Allah, ilk olarak tecelligâhların tecelligâhı ve nurların nuru olan Habîb-i Muhtâr Muhammed’in (s) ruhunu meydana getirmiştir. Sûfiler, yaratılan bu ilk şeyi “Ruh-i Hakikat-i Muhammediyye” şeklinde isimlendirirken filozoflar (*hakîm*) ise “ilk akıl (*akl-ı evvel*)”, “ilk illet (*illet-i ûlâ*)” ve “yüce kalem (*kalem-i a’lâ*)” olarak isimlendirmektedir. Tıpkı hadislerde geçen “Allah evvelâ akı yarattı.”, “Allah evvelâ kalemi yarattı.”, “Allah evvelâ benim nurumu yarattı.” veya “Allah evvelâ ruhumu yarattı.” ifadeleri gibi. Bu ifadelerin hepsi birbirinden farklı olsa da şu şiiirde olduğu gibi tek bir mânâyâ işaret eder:

عبارتناشئى وحسنك واحد، وكل الى ذلك الجمال تشير

Söylediğimiz sözler ayrı ayrı ise de senin hüsnün birdir;

Bütün sözlerimiz, o hüsn-i cemâle işâret eder.

İşte bu ifadelerden kasıt “nur”dur. Çünkü nur, O’nun zâtına, sıfatlarına, fiillerine ve kevnî hakikatlerine ilişkin isimlerin tezâhür sebebidir. Mümkün mâhiyetlerin varlığı açısından bu ifadelerden kastedilen bir başka şeyin “ruh” olduğu söylenebilir. Kâinatın nakış gibi işlenmiş olması bakımından bu ifadelerin başka bir kastının da “kalem” olduğu söylenmektedir. Bütün yaratılmışların aslı olması açısından “ümmü’l-kitâb” olarak da ifade edilmiştir. Efendimiz (s) şöyle buyurmuşlardır: “Âdem ve onun dışındakiler (sonrasında gelenler) benim sancağım altındadır fakat bununla övünmem.”²²⁸ Hz. Peygamberin buradaki kastı şudur: “Bu şeylerle övünmem; [3b] çünkü bu şeyler Allah’tan gelen nurumdan ve şânımdandır.

²²⁷ Keşfü’l-hafâ, I: 309-312.

²²⁸ Klasik kaynaklarda böyle bir hadise rastlanmamıştır.

Çünkü ben O'nun nurundanım.” Yine Peygamberimizden rivayet edilen hadise göre “Ben Allah'tanım, müminler de benim nurumdandır.”²²⁹

Allah Teâlâ kendi nurunun feyzinden on akıllı ve küllî nefsi, sonrasında felekî nefisleri ve bu nefislerin bedenlerini, küllî tabiatı, heyûlâyı, anâsır-ı erba'ayı²³⁰, mevâlîd-i selâseyi²³¹, son olarak da insanı ortaya çıkarmıştır. Çünkü kâinatın yaratılmasının sebebi ismen de fiilen de bizzat insandır. [Çünkü] Cenâb-ı Hakk'ın kemâlî/mükemmelliği insanın varlığıyla açığa çıkar. Dahası varlık dairesi de onunla tamamlanmıştır. İnsanın yaratılışının tehir edilmiş olması, insanın öncelikli olmasından ve sevilmesindedir. Zira ağaçtan murâd edilen, meyvedir.

همجو آیینہء نکرده جلی	آمد آیینہ جملہ کون ولی
صورت ذوالجلال والافضال	نمود اندر وبوجه کمال
شد عیان ذات او بجملة صفات	کشت آدم جلاى اینمراآت
آخر این نقطه عین اول شد	بوی این دائره مکمل شد

İnsanın faziletine bir başka alâmet de şudur: âlem-i kebîrde [evren] sadece cisimlere ve nefislere ilişkin kabiliyetler edinilirken insanlık âleminde ise tecrübî bilgi (*meârif-i zevkiyye*), dinî incelik (*letâif-i dîniyye*) ve kesinlik içeren ilimler (*ulûm-i yakîniyye*) gibi ruhlara ve sırlara ilişkin kabiliyetler edinilir. Öyleyse daha da yakından bak! Hangi ikisi [insan ve evren] daha saf? İşte bu, böylesine köklü bir ilke ve böylesine yenilikçi bir anlayış!

Ey sâlik! Şayet bu en büyük ve tüm nurları kuşatan nuru müşâhede etmek istersen kendi özünden, sıfatlarından ve fillerinden Hakk'ta fâni olmak [yok olmak] için uğraş. Çünkü fenâ, Hakk'ta, Hakk'tan gayrısından fâni olmaktan ibarettir. Zira O'nun haricindeki her şey mutlak yok (*adem-i mutlak*) hükmündedir. Ta ki Hakk'tan gayrı için ne bir isim ne bir sıfat ne de bir zât vardır. Böylece Cenâb-ı Hakk'ın sözünün

²²⁹ Keşfü'l-hafâ, 1: 237.

²³⁰ Dört ana element. Ateş, su, toprak, hava. [ç.n.]

²³¹ Cemâdât, nebâtât ve hayvanâtı inceleyem ilim dalı. [ç.n.]

manası gerçekleşmiş olur. “Allah, kendinden başka ilah olmadığına şâhittir...”²³² Yani O’nun zâtı tek başına kâimdir.

Kul, bu makamda Cenâb-ı Hakk’ın varlığı (*Hakkânî Vücûd*) ile var olur. Ayrıca O’nun bekâsıyla bâki, O’nun hayatiyetiyle diri ve O’nun ilmiyle bilebilir olur. [4a] Allah, kuluna yüce sıfatlarından müteşekkil bir hırka giydirir ve fazlından ona eski haline/karanlığına geri dönemeyeceği, çoklukta birliği müşahede edebileceği oldukça nûrânî bir varlık kurar. Kul Allah ile görür, Allah ile duyar ve Allah’ın tasarruflarıyla tasarrufta bulunur. Kul, Hakk’ı hilkat ile beraber görür; bunun tersi de böyledir. Kul görür ki Hakk, zâtî tecellisi ile nefesine, esmâî ve sıfâtî tecellisi ise ulûhiyyetine bir delildir.

Ey sâlik, ilim ve irfanla değil de zevk ve hisle tattığın bu mana, yaratılmışlık mertebesinde kendisinden daha üstünü olmayan bir gâyedir. “Abâdân’dan²³³ öte köy yok” derler ya, işte bundan ötesi sırf yokluk olduğundan sen de kendini yorma ve dahasını arzulama. Çünkü sâliklerin yolculuklarının sonu, Allah’ın bizzat zâtınadır, gayrına değil.

Bu sırları ancak Allah’ı ve O’nun isimlerinin hakikatlerini bilenler bilir. Çünkü bu [ilim], ilimler sahibi Habîbullah’ın işaret ettiği ve ancak ulemânın Allah ile bildiği gizli hey’et ilimleri gibi gizli ilimlerden ve saklı sıklardandır. İlimler içerisinde gizlilik biçiminde var olan ve yalnızca Allah’ı hakkıyla tanıyanların bildiği bir ilimdir. Ulemâ bu ilimle konuştuğunda aldananlardan başkası onu inkâr etmez. Ârif olan sâliklerin de bu aldanmış kimseleri gördüklerinde, bu sırları saklaması gerekir. Çünkü bu sırları varlığın iniş mertebelerini [varoluş derecelerini] bilenler dışında kimse bilemez. Bu ilim, Cenâb-ı Hakk tarafından buyrulan her şeyi yerli yerine koyar ve hiçbir şeyi mevzusu dışında bir yere koymaz. Merhûm Cüneyd-i Bağdâdî’nin dediği gibi; ayrılıksız birlik dalâlettir, birmeksizin ayırmak [ayrıştırmak] şirktir, birleyerek ayırmak ise tevhidir.

²³² Âl-i İmrân, 18.

²³³ İran’da bir şehir [ç.n.]

هر مرتبه از وجود حکمی دارد کر حفظ مراتب نکنی زندیق

Her mertebenin varlıktan bir hükmü vardır

Şayet mertebeleri gözetmiyorsan zındıksındır

Sonuç: Nur kavramının manasını bilmek istersen göklerin ve yerin (*semâvât-i ve 'l-arz*) tefsirini [4b] bilmelisin. Hakikat ehline göre göklerden kasıt ruhlar, yerden kasıt ise cisimlerdir. Bunun değerlendirmesi şöyledir: Allah bütün ruhları ve cisimleri, mârifetiyle ve kudretinin zuhûruyla nurlandırandır. Bu nur, tıpkı ruhlarda mündemic olduğu gibi cisimlerde de mündemicdir. Hâl böyleyken tıpkı Rasûlullah'ın (s) “Şayet bir ip atacak olsanız Allah'ın olduğu yere düşer.”²³⁴ dediği gibi hem gökler hem de yer ve bu ikisi arasında yatay ve dikey olarak var olan hiçbir şey, O'nun isimlerinin, sıfatlarının ve zâtının nurundan mahrum değildir.

Hakk, nur gibidir. A'yân-ı sâbite ise şekiller gibidir. Kâinatın tamamı da bu şekillerin gölgesi gibidir. Gölge ise ancak bu şekillerle vardır. Bu şekiller de yalnızca nur ile idrâk edilebilir. Hakeza a'yân-ı sâbite olmadan da kâinatın varlığı söz konusu değildir. A'yân-ı sâbite ise sadece Hakk ile idrâk edilir. Şu ayet gibi “Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi? Eğer dileseydi onu elbet hareketsiz de kılardı ...”²³⁵ Yani bu gölgeyi yokluğun karanlığında gizli kılabilirdi. “... Sonra güneşi gölgeye yol gösterici kılmışızdır.”²³⁶ Ki bu ayet de aynı anlama işaret eder. İşte bu aşamada pek çok sır vardır. Ancak bazı kişilerin anlayış yetersizliğinden dolayı bu sırların açık edilmesi uygun değildir. İnsanlığın önderinin gösterdiği yolu izleyenlere selâm olsun...

²³⁴ Klasik kaynaklarda böyle bir hadise rastlanmamıştır.

²³⁵ Furkân, 45.

²³⁶ Furkân, 45.

İkinci Bölüm

Misbâh, Mişkât, Zücâce hakkında

Bil ki filozoflara göre âlem üçtür:

1- Akıl Âlemi

Filozofların ıstılâhında akıl, hissî işaretler ile ifade edilemeyen bütün cevherlerdir. Bu ise madde ve zamandan soyutlanmış bir özdür. Bu âlem lâhût âlemi, ceberût âlemi, melekût-i kebîr, Rabbânî âlem, gayb âlemi, ruhlar âlemi ve emir âlemi olarak da isimlendirilir.

2- Şehâdet Âlemi

Bu âlem, akıl âleminin zıttı olmakla beraber [5a] mülk âlemi, yaratılış âlemi ve cisimler âlemi [fiziksel dünya] olarak da ifade edilir. Ayrıca bu âlem, esîrî ve unsurî olarak ikiye ayrılır. Esîrîden kasıt feleklerdir. Unsurîden kasıt ise anâsır-ı erbaa ve mevâlîd-i selâsedir.

3- Nâtık Nefisler Âlemi

Bu âlem, maddeden soyutlanmış özlerden oluşur. Ayrıca bu âlem, semâvî olan şeylerde ve insan türü üzerinde tasarrufa sahiptir. Bu âleme melekût-i sağîr, kevnü'l-câmî ve nâsût âlemi de denir.

Nefs-i nâtıkadan kastım “sultânî ruh”tur [sultânü'n-nûrî/sultânü'l-müdebbir]. Bu, gözde ince bir madde olmasına rağmen görüşü sağlayan gözbebeği gibi yoğunlukta kâim olan latîf bir cevherdir. Allah ruhları yarattıktan sonra nefisleri birbirine aşkla bağladı ki eğer bu aşk olmasaydı nurlar âleminden olan ruhlar, zulûmât âleminden olan nefislere meylederdi. Zencinin [çirkinin] Rûmî'ye [güzele] âşık

olmasında bir tuhafılık yoktur. Asıl tuhaf olan Rûmî'nin [güzelin] zenciye [çirkine] âşık olmasıdır.²³⁷

O [nefs-i nâtika], cisimlerin [bedenlerin] ne içindedir ne de dışında. Aynı zamanda bu ikisinden ne ayırır ne de gayrı. Bunların zıtlıkların tamamı maddî cisimlerin arızalarıdır ve cisimsel olmayan her şey bu arızalardan münezzehtir. Filozoflar nefis-i nâtıkaya “hayvânî ruh” da der. Bu ruh ise karışımın (*ahlât*) letâifinden doğar. Bu [hayvânî] ruh, daha önce bahsettiğim ilâhî ruhtan farklıdır.

Havvânî ruh bedende olduğu sürece ilâhî ruh da hayvânî ruh vasıtasıyla beden üzerinde tasarruflarına devam eder. Ancak ilâhî ruhun beden üzerindeki tasarrufları sona erdiğinde Sultânî ruhun tasarrufları da derhal sona erer. Hayvânî ruh bedende olmasa tüm uzuvlar ölürdü ki bu uzuvlar ancak hayvânî ruhla hayat bulur. İşte tıpkı böyle, ilâhî ruh olmadan da hayvânî ruh ölü hükmündedir. **[5b]** Bu sebeple hayvânî ruh, uzuvlara nispetle sırdır. İlâhî ruh ise hayvânî ruha nispetle sırrın sırrıdır.

Bu grup [sûfiler], ne zaman ki “sır böyle böyledir” derse, bununla ruhu kastederler. Ne zaman ki “sırrın sırrı böyle böyledir” derlerse, ruhun Hakk ile ittisalini kastederler. Ruh, tüm yaratılmışlara ilişkin bir sır ise o vakit Hakk da ruha ilişkin sırların ötesinde bir sırdır. Ruhun bedendeki tasarrufu, Hakk'ın âlem-i kebîrdeki tasarrufuna nispet edilebilir. Mâmâfih kalbin mutasarrıfına karşı durumu ile arşın Hâlık'ına karşı durumu da aynıdır. Tıpkı duyuların tabiatları gereği daima itaat eden ve dolayısıyla muhalefet edemeyen meleklerle ilişkisi gibi beynin kalple olan ilişkisi de tıpkı kürsînin Hâlık'ıyla olan ilişkisi gibidir. Diğer tüm sınırlar ve uzuvlar da aynı şekilde göklere ve yere nispet edilebilir.

Bil ki Allah Teala kitabında ruhu zikretmiş ancak “De ki ruh, Rabbimin buyruğu altındadır.”²³⁸ diyerek onun hakikatini açıklamamıştır. Zira insanların anlayışları, bu hakikati kaldırmaz. Çünkü insanlar avâm ve havâs olmak üzere iki kısımdır. Âmiyâne tabiatın baskın olduğu kişiler, Allah'ın sıfatları konusunda hakikati kabullenip tasdik etmezler. Bunlar daha bunu tasdik edemiyorsa insânî ruhu nasıl

²³⁷ Burada *Rûmî* ifadesiyle nuraniliği (temizliği) ve güzelliği simgeleyen ruhlar, *Zencî* ifadesiyle ise karanlığı ve çirkinliği simgeleyen ruhlar temsil edilmiştir. [ç.n.]

²³⁸ İsrâ, 85.

etsin? Enbiyâdan ve evliyâdan müteşekkil olan noksansız ehl-i havâssa gelince, işte onlar bu hakikati [ruhun tabiatını] bilirler ancak ifşa etmezler.

Mesnevî'den:

هرکرا اسرار کارآموختند مهر کردند و دهانش دوختند

Kime işin sırrını öğrettilerse ağzını mühürlediler, dudaklarını diktiler.

تا نگوی سر سلطان را بکس تا نریزی قندرا پیش مگس

Padişahın sırrını kimseye söyleyemezsin; şekerini sineğin önüne koyamazsın.

Ruh, tıpkı kandil (*misbâh*) gibi hakkânî, ilâhî, ulvî ve nûrânîdir. Nefis ise tıpkı oyuk (*mişkât*) gibi zulmânî, cismânî [6a] ve süflîdir. Kalp de bu ikisi arasında bir yol tutmaktadır. Zaten bundan dolayı “kalp” olarak isimlendirilmektedir.²³⁹ Kalbin iki ciheti vardır. Bir ciheti ruha, diğer cihetiye nefse bakar. Ruha bakan kalp, buradan nuru alıp diğer cihette bulunan nefse aktarır ve bu şekilde nur, nefsin oyuğuna (*mişkât*) dökülür. Kalbin nefse bakan ciheti, Allah’ı anmanın nuruyla aydınlanır, o nurla nurlanır. Zira sırça fanus kandilin ışığıyla aydınlanır. Ruhun kandilinin ışığı, tıpkı oyuğun sırça fanusa yansıyan ışıkla aydınlandığı gibi kalbin sırça fanusu üzerinden nefsin oyuğuna yansır. Nefsin nurlanmasının belirtileri itaat, muhabbet, şevk ve vecddir. Bunların yanı sıra hakikatten yana kuvvetli bir meyildir.

Kalbin nefse bakan ciheti sertleşip bulanıklaşırsa ruhun kandili perdelenir ve böylece ışık vermekten âciz bir hale gelir. Bu da nihayetinde cesedî [bedensel] oyukta muhalefetten doğan bir zulmetin ve bir itaatsizliğin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır.

²³⁹ Arapça’da kalp kelimesi “قَلْبٌ” fiilinden gelir ve bu fiil “döndürmek, çevirmek” anlamlarına gelmektedir. [ç.n.]

Temizlenmiş bir kalbin makamına ilişkin olarak “Allah kimin gönlünü İslâm’a açmışsa o, Rabbinden gelen bir nur üzere olmaz mı?”²⁴⁰ karartılmış bir kalp içinse “Allah’ın zikrine karşı kalbi katılık içinde olanlara çok yazık!”²⁴¹ Temiz kalpler Allah’ın sırları için var olan kaplar gibidir. Peygamberimizin buyurduğu üzere “Şüphesiz Allah’ın yeryüzünde yaşayan insanların bedenlerinde tertemiz kapları vardır. O kaplar ise sâlih müminlerin kalpleridir. O kalplerin en sevimlisi ise yumuşak ve rakîk olanıdır.”²⁴² Yani o kapta (kalpte) Allah’ın dışında, nefsânî kirler ve isyânî karanlık gibi şeylere yer yoktur. Aksine o kalp, muhabbet, riyâzet ve mücâhede noktasında sapaşağlamdır ve müminlerin tamamına rakîk, müslümanların hepsine şefkatlidir.

Kalp alanı Rabb’inin nuruyla aydınlanınca²⁴³ **[6b]** Allah’ın isimlerinin, sıfatlarının ve sonra zâtının tecellilerine hazır hale gelir. Kalbi bu hale gelen kul Hakk’ta fenâ bulur ve ebedî bir bekâ haline ulaşır. Ne kadar yatıştırıcı bir beyân; ne kadar yeterli bir burhân!

İmdi bizim ilâhî tecellileri kısaca açıklamamız icâb eder. Ey Peygamber sözündeki sırları arzulayan tâlib! Bil ki o şöyle buyurdu: “Allah, her gün ve gece erkek-kadın tüm kullarının kalbine üç yüz altmış defa nazar eder.”²⁴⁴ Cenâb-ı Hakk’ın nazarından kasıt tecellî ve inkişâftır. Kalbin bunu müşâhedesi ise kulun hazırlığı ve kabiliyetine göredir. Bunun yanı sıra bahsi geçen nazar miktarı, üç yüz altmış defadan ibaret değildir. Devamlı surette örtü ardında kalmak O’ndan uzaklaşmaya, devamlı surette O’nu müşâhede etmekse kişide hayret haline sebebiyet verir. Bu hayret hali seni kulluk sıfatlarından fânî kılar ki bu halin durdurulması gerekir. Allah, kendine olan örtülü halden kaynaklı uzaklaşmayı görünce kulun kalbine şöyle bir nazar eder ve kalpteki perdenin bir kısmını yakıp atar. Bunun sonucunda kul derhal cezbe ve iştiyakla O’na doğru yönelir. Bu tecellî ya zâtıyla ya isimleriyle ya da sıfatlarıyladır.

²⁴⁰ Zümer, 22.

²⁴¹ Zümer, 22.

²⁴² Kenzü’l-ummâl, 1:241.

²⁴³ Zümer, 39/69’a atıf bulunmaktadır. [ç.n.]

²⁴⁴ Kenzü’l-ummâl, 4:225.

Bunların her biri de birbirinden farklı lezzetlerdir ve ârifler bu ilâhî tecellîlerin sırlarını bilir.

Allah, müşâhedenin baskınlığının kulun kalbini fânî [yok oluş halinde] kıldığını, kulu hayrete sevk etmek suretiyle azalarının işlevsiz hale geldiğini görünce, kulun perdelenmişlik haline geri dönmesi maksadıyla derhal nazarını ondan çeker. Çeker ki varlığını yitirip bu varlığını sadece Hakk ile devam ettirebilir hale gelen kul, varlığını devam ettirebilsin ve ibadet yükümlülüğünü yerine getirebilsin. Rasulullah (s) [7a] “Benim Allah ile olduğum öyle bir vakit var ki ne bir mukarreb melek ne de daha önce gönderilmiş bir peygamber o vakitte yanıma girebilir. Bunun yanı sıra benim Hafsa ve Zeynep ile geçirdiğim bir vaktim de vardır.”²⁴⁵ buyururken işte bu iki mertebeden bahsetmiştir. Bundan sebep birtakım ârifler demişlerdir ki ebrâr olanların müşâhedesini tecellî ile istitâr arasındadır.

اشاهد من اهوى بغير وسيلة
فيلحقني شان اضل طريقا
يؤجج نارا ثم يطفئ برشه
لذلك تراني محرقا وغريقا

Aracı olmadan sevileni seyrederken

Yoldan sapmış bir hâle sürüldüm

O, ateşi alevlendirip sonra su söndürür

Bundandır beni tutuşmuş ve boğulmuş görürsün

Rasulullah bu hâl hakkında şöyle buyurmuştur: “Bazen kalbimi bir perde (*gayn*) kaplar, bunu ortadan kaldırmak için günde yüz kere istiğfar ederim.”²⁴⁶ Burada “*gayn*”dan kasıt ince bir örtüdür. Bir başka deyişle Peygamber (s), Allah’ın sıfatları ve

²⁴⁵ Başka bir versiyonu için bkz. Keşfu’l-hafâ, 2: 173.

²⁴⁶ Müsned, 4: 211, 260.

isimlerinden müteşekkil bir mertebeye ulaştığında bu mertebelerin nurları kalbine perde (*gayn*) olur. Bu bir engel ve kusur sayıldığından Allah'tan bağışlanma diler ve bu şekilde Allah'ın kendini ona açık ettiği (*tecellî-yi zât*) ve Allah ile bir olduğu (*ehadiyet*) bir makama ulaşır. Allah yolunda yürüyen sâlik, bakışlarını tüm bu mertebelerin nurlarına sabitlemekten kaçınması gerekir. Çünkü bu, onu Öz'e (*zât*) varmaktan alıkoyacak nûrânî bir perdedir. Hakîm es-Sınâî'nin şu beytinde dediği gibi:

بهرجه از راه و امانی جه کفر است ان وجه ایمان

بهرجه از دوست دور افتی جه طاعت ان وجه عصیان

Seni yoldan alıkoyan her ne şey ister küfür olsun ister iman

Seni Dost'tan uzak düşüren her ne şey ki ister itaat olsun ister isyan

Rahmân'ın Sevgilisi (s), nûrânî ve zulmânî bir perdeye işaret etmiş ve şöyle buyurmuşlardır: “Allah ile kul arasında nurdan ve zulmetten yetmiş perde vardır. Allah dilerse bu perdeleri kaldırır. Bu perdeyi kaldıracak olursa zâtının nuru bütün varlıkları yakar.”²⁴⁷ Buradaki sayı bazı rivayetlerde yedi yüz, bazı rivayetlerde yetmiş bin olarak geçer.

Ey sâlik! Bil ki Allah, zulmet ya da nur ile gizlenmekten münezzehtir. [7b] O'nun belirmesinden maksat zuhurunun şiddetinden ötürü gizli olmasıdır. Hicâb, asıl kullar içindir. Zulmânî hicâb, cismânî ihtiyaçlarla ilgilenmekten ibarettir. Yemeye, içmeye, giyinmeye, şehvete, evlada, mal-mülk sevgisine ve bunların haricinde sayılamayacak kadar çok olan her bir şeye dalmak gibi.

Nûrânî hicâba gelince, bu hicâb ilim, mârifet ve itaatten duyulan rûhî lezzetlere dalmaktan ibarettir. Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî demiştir ki; “Kulluğun duruluğu-saflığı sizi aldatmasın. Çünkü onda Rablığı unutmak vardır.” Vâsîtî de benzer bir şekilde şöyle der: “İbadetlerin lezzetlerinden sakının. Çünkü bu, ölümcül zehir gibidir.” İşte

²⁴⁷ Müslim, İmân, 293; İbn Mâce, Mukaddime, 13.

böylece veliliğe, kerâmete, cennete ve buna benzeyen her bir şeye karşı beslenen muhabbet, nûrânî bir hicâbdır. Rasulullah'ın (s), “Âhîret ehline dünya haramdır. Dünya ehline de âhîret haramdır. Allah ehline ise bu ikisi de haramdır.”²⁴⁸ hadis-i şerifi tam da bu anlama işaret eder.

Ebubekir eş-Şiblî'nin bir menkıbesi bu anlamı güçlendirerek anlaşılmasına yardımcı olur. Bir gün bir kişi Ebubekir eş-Şiblî'ye dedi ki: “Üstâd! Bana vuslatı [birliği] anlat!” Şiblî de “İki temâyülden vazgeç; vazgeç ki vuslata [birliğe] eresin.” dedi. Adam dedi ki “Ey Ebubekir! Nedir bu iki temâyül?” Şiblî, “Önünüzde sizi Allah'a varmaktan alıkoyan iki tepedir.” Adam, “Nedir peki bizi alıkoyan bu iki tepe ey Ebubekir?” Şiblî ise “Dünya ve ukbâdır.” dedi. Rabbimizin de dediği gibi “... Sizden dünyayı isteyenler de vardı, ahireti isteyenler de...”²⁴⁹ Peki ya Allah'ı arzulayanlar nerede? İşte Şiblî'nin mezkûr sözlerinde.

Ancak bu ayet ve daha önce zikrettiğim hadis-i şerifin anlamında nûrânî ve zulmânî hicâbdan kasıt, Allah yolunda ilerleyen sâliklerin durumlarıdır. Ehadiyet makamına ulaşan âriflere gelince, onlar rûhânî lezzetlerle ve cismânî şeylerle meşgul olmayı sevmezler. [8a] Zira ârifler, eşyânın hakikatiyle beraberdir. Her durumda Allah'ı müşahede ederler ve hiçbir şekilde Allah'tan gâfil değillerdir. Çünkü bütün her şey Allah'ın esmâsının tezâhürüdür ve bu esmâ, ehadiyet makamı olarak isimlendirilen makamın bizzat kendisidir. Kim bu manaya erişememişse ona düşen şey susmak ve bu manayı inkâr etmekten uzak durmaktır. Bununla alakalı olarak Allah Teala şöyle buyurmuştur: “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme!”²⁵⁰ Bu kadarı “... aklı olan veya şuurlu olarak söylenene kulak veren kimse için”²⁵¹ yararlı olacaktır.

İmdi söylediklerimizin sonucuna ve nihai niyetimize gelelim. Şayet ruhun, kalbin ve nefsin açıklamalarını anladıysan, sıra kandilin (*misbâh*), sırça fanusun (*zücâce*) ve oyuğun (*mişkât*) tefsirini bilmende. Benim indimde kandil (*misbâh*) ilâhî

²⁴⁸ Keşfü'l-hafâ, 1: 493.

²⁴⁹ Âl-i İmrân, 152.

²⁵⁰ İsrâ, 36.

²⁵¹ Kâf, 37.

ruh, sırça fanus (*zücâce*) saf/duru kalp ve hayvânî ruh, oyuk (*mişkât*) ise zulmânî nefis ve heyûlânî cisimdir. Eğer dediğim gibiyse ayet şu şekilde anlaşılabilir:

“Allah, ruhların ve hayâlîliğin aydınlatıcısı, bunların çekip çevireni, üzerlerinde tasarrufta bulunanı ve onlara yol gösterenidir. Sultânî ruhun nuruyla nefsânî kirlerden ve şeytânî karanlıklardan arınıp incimsi bir yıldız (*kevkebün dürr*) gibi olan insânî kalbin veya hayvânî ruhun sırça fanusunda yer alan aydınlatıcı ve nuruyla hükümrân olan ruhlar gibidir.”

Murâd edilen manalar şöyle de olabilir: Kandil (*misbâh*) ile kastedilen a‘yân-ı sâbitedir. Sırça fanustan (*zücâce*) kasıt dünyevî ruhlar ve felekî nefislerdir. Oyuktan (*mişkât*) kasıt ise mümkünâtın [olabilirlerin] ve mükevvenâtın [yaratılmış her şeyin] sûretidir.

Böylece ilâhî kelâm şu şekilde yeniden yorumlanabilir: “Allah, ruhların göğünü nurlandıran ve görünür âlemi çekip çevirendir. [8b] Mümkünât ve mükevvenâtın oyuğunda çeşitlendiren, nurlandıran ve çekip çeviren ruhların sırça fanuslarında nurlandıran, ışık saçan, hâkim ve hidayet verici a‘yân-ı sâbite kandili gibidir. Bu sırça fanuslar, Allah’ın nuru ve ziyâsıyla parlayan incimsi bir yıldızdır. Dış dünyada var olan bu nurlar, ruhların meleke ve kabiliyeti sebebiyle çeşitlere ve renklere ayrılmıştır. Esasında bu bir renklilik, bir farklılık ve bir zıtlık değildir. Bilakis bu insanların kabiliyetlerinin çeşit çeşit olmasındandır. Tıpkı güneş ışığının bir sırça fanusa vurduğunda o sırçada ışıkların renklerle çeşitlendiği gibi. Zira yansıyan o renkler hakikatte yoktur. *Mesnevî* beyitlerinde şöyle denir:

منبسط بودیم و یک کوهر همه بی سروبی پا بدبمآن سر همه

یک کهر بودیم همچونآفتاب بی کره بودیم و صافی همچونآب

جون بصورتآمدآن نور سره شد عدد جون سایه های کنکره

Yayılmıştık, hepimiz de bir cevherdik;

O yanda hepimiz de başsızdık, ayaksızdık.

Güneş gibi bir cevherdik;

Su gibi düğümsüzdük, berraktık.

O güzelim nur şekle bürününce,

Kale burçları gibi sayılar belirdi.



Üçüncü Bölüm

Mübarek zeytin ağacı hakkında

Ey hakikatin sırlarının taliplisi! Bil ki mübarek zeytin ağacından (*şeceretün mübâraketün zeytûne*) kasıt ilim, bunun yağından (*zeyt*) kasıt ise ilmin kemâliyle elde edilen mârifetullahtır. Tıpkı zeytin ağacından elde edilen yağ gibi. Sultânü'l-Ârifîn ve Burhânü'l-Vâsılîn, *Mesnevî*'de geçmiş dönemlerde yaşamış bir hükümdara ilişkin şöyle bir hikâye zikreder ki bu manayı destekler niteliktedir:

Bir gün hükümdarın huzurunda “Dünyada bir ağaç vardır. Kim o ağacın meyvesinden yerse asla ölmeyecektir, ebedî olacaktır.” denir. [9a] Hükümdar bu ifadeye vurulur ve elçileri, yanlarında birçok malla o ağacı araştırmaları ve hakkında bilgi edinmeleri için ülkenin her köşesine gönderir. Elçiler kah gizliden gizliye kovuşturma kah insanlara soruşturma yaptılar. Fakat o ağaca dair ne en ufak bir iz ne de en ufak bir bilgi elde ettiler. Bilakis insanlara bu ağaçla ilgili herhangi bir şey sorduklarındaysa, insanlar onlarla alay ettiler. Bütün bunlar karşısında elçiler, şaşkınlığa ve ümitsizliğe kapılıp yaptıkları araştırmayı bıraktılar.

Bir gün, [elçilerin araştırma yaptığı] o bölgedeki insanlardan bazıları, kâmil olduğu gibi kemâle de erdiren, âlim, ilmiyle âmil ve muhavvid bir şeyh efendiden bahsettiler. [Elçiler bunları duyunca] Onu abdâldan ve aktâbdan saydılar ve [nerede olduğunu öğrenip] koşar adım yanına vardılar. Onun huzurunda kendilerinden geçesi bir halde yere kapandılar. Yalvardılar, yakardılar, ona çokça dua ettiler ve dediler ki “Şeyh efendi! Bize ve içinde bulunduğumuz şu acayip hale acı! Bizim bu diyarda hiç kimsemiz yok. Biz bir şey arıyoruz ancak yardımcı olup yol gösterecek birini de bulamıyoruz.” Bunların ardından meselenin aslını [ne aradıklarını] anlattılar. Bu sırada da şeyh efendinin huzurunda gözü aç bir fakir gibi duruyorlardı. Şeyh efendi anlattıklarını tebessümle dinledi ve dedi ki: “Ey âriflerin sözünün sırrından gâfil olanlar! Siz kâmil olanların kelâmını anlamamışsınız! Ağaçtan kasıt ilim, meyvesinden kasıt ise mârifettir. Kim ondan yerse zinhar ölmeyecek ve ebedî

olacaktır.” Sultânü’l-Evliyâ’nın *Mesnevî*’sinde, şeyh efendinin dilinden şöyle dediği gibi:

شیخ خندید و بگفتش ای سلیم آن درخت علم باشد در علیم
 تو بصورت رفته ای کم کشته زآن نمی یا بی که معنی هشته
 آن یکی کش صد هزار آثار هاست کمترین آثار او عمر بقاست

Şeyh güldü de dedi ki: A gönlü saf kişi!

Bu ağaç bilen kişideki bilgi ağacıdır.

A hiçbir şeyden haberi olmayan, sen görünüşe kapılmışsın;

Ağacın dalındaki meyvelerden mahrum kalmışsın.

O birdir, fakat ondan yüzbinlerce belirti belirmiştir;

Belirtilerin en aşağısı da ölümsüz bir ömre ermektir.

[9b] İnsanların ve cinlerin yaratıcısının kelâmı, bu manayı destekler mahiyettedir. O’nun, bir benzeri olmayan ve içinde şüphe bulunmayan kitâbında ifade ettiği gibi “Ölü iken dirilttiğimiz ve insanlar arasında yürüebilmesi için kendisini nurlandırdığımız kimse...”²⁵² Allah, cehâletten sonra ilim verdiği, [böylece] sapkınlık (*dalâlet*) felaketinden kurtarıp doğru yola ulaşmayı ihsan ettiği, mârifetinin nuruyla ikramda bulunduğu kişiyi, ölü bir haldeyken bizzat kendi nuruyla dirilttiği ve o ilâhî nurla ışıklar saçarak ve temyiz yeteneğiyle eşyanın hakikatlerini ayırt ederek insanlar arasında yürüyenlerden eylediği kişiye benzetiyor. Cehâlet içinde kalanları ise karanlıklarda debelenip duran ve bundan bir türlü kurtulamayan kişiye benzetmektedir. Yani esas ölü, enbiyâ ve evliyâ ilminden bîhaber olandır. Esas diri ise, Allah’ı hakkıyla bilip tanıyandır. Bu bilgi edinme konusu ise Peygamber’in (s) bir

²⁵² Enâm, 122.

emridir ki o şöyle buyurmuştur: “İlim Çin’de bile olsa onu talep edin. Çünkü ilim talep etmek erkek-kadın bütün müslümanlara farzdır.”²⁵³

İlim talep etmek iki kısımdır: 1) öğrenmesi mecburi olan (*farîza*) 2) öğrenmesi faziletli olan (*fazîle*). İlm-i farîza, şeriat ilimleridir. Yani farzların, vaciblerin, sünnetlerin, helal-haramın ve bunların dışında kalanların ilmidir ki bunlar her insanın [müslümanın] bilmesi icâb eden ilimlerdir. İlm-i fazîle ise Kitap ve sünnetle uyumlu olan tarikat ve hakikat ilimlerini içeren ve zarûrî ihtiyaç miktarından öte ilimlerdir. Kitapla ve sünnetle uyuşmayan ve bu ikisinden istifade etmeyen tüm ilimler, kusurlu ve faziletsizdir. Peygamber (s) bu üç şeye [şeriat, tarikat, hakikat] bir sözüyle işaret etmiştir: “Şeriat sözlerim, tarikat fiillerim, hakikat ise hâlimdir.”²⁵⁴

Tarikat ve hakikat ilmi, âriflerle yoldaş olma ve tevhid ehli olan kâmil zâtlarla oturup kalkma vasıtasıyla elde edilir. Ayrıca bu ilimler [tarikat ve hakikat ilmi], onların bu iki ilim hakkında yazdıklarından da elde edilir. Lâkin bu iki ilmin sırları ve mânevî zevkleri, [10a] mana âleminden olan kâmil bir şeyhin ruhaniyeti vasıtasıyla yetkilendirilmeyen kişiye verilmez. Bazen hakiki zevklere ve ehadiyeti müşâhedeye istidâdı varsa onu yetiştirmek amacıyla emanet edilebilir.²⁵⁵ Ancak bu nâdiren olur. Nadir olan şeylerse yok hükmündedir. Böyle bir durumda zamanının nebevî bilgisini tevârüs eden ve hayatta olan bir şeyhin rehberliği olmaksızın asla kendinizi onların [ârifler ve tevhid ehli olan kâmil zâtlar] kitaplarına ve risâlelerine maruz bırakmayın. O [Peygamberden (s) miras kalan şey] ise ilâhî ilimler, rabbânî sırlar, makamlar ve tecellîlerdir. Peygamber’in (s) buyurduğu gibi: “Peygamberler, dirhem ve dinarı miras bırakmaz. Onlar sadece ilmi miras bırakır. Kim bu mirastan alacaksa bol miktarda almalıdır.”²⁵⁶ Hakk’ın zâtının ve sıfatının açığa çıkmış hali olan bâtınî oyuktan ilâhî ilmi alan kişi, saadete erer. Bunun yanı sıra şüphelerden, endişelerden ve vehimden kurtulur. Peygamberlerin ilimleri ve halleri ilâhî tecellîlerden meydana gelir. Onlardan miras olarak alınacak ilim, işte onların bu halleri ve sözleridir. Aynı zamanda [miras alınan] bu ilim, çabalamayla ve tahsil görmeyle elde edilmez. Velilerin ilimleri, akılla

²⁵³ Keşfü’-hafâ, 1: 154.

²⁵⁴ Keşfü’l-hafâ, 2: 6.

²⁵⁵ Üveysîlik***

²⁵⁶ Buhârî, Vesâya 32; Ebû Dâvûd, İlm 1; Tirmizî, İlm 19; İbn Mâce, Mukaddime 17.

edinilmez ve akıldan türetilmez. Bilakis bu ilim, insanın içini/kalbini Allah'tan gayrı her şeyden arındırmasıyla kişiye bizzat Allah tarafından verilir.

Velilerin kelâmları, naklî ve aklî delillerle perdelenenlere bir tembih niteliğindedir. Ayrıca bu kelâmlar, perdelenenlerin Allah'tan bu ilmi alıp ruhen hazır hale gelene dek bu ilimlerle iştigâl etmeleri adına velilerden onlara bir güzellik ve rahmettir. Çünkü her kişi gerek kabiliyet noksanlığından ve gerekse aklî bir delilin de olmayışından dolayı keşf ve müşâhedeye güç yetiremez.

Bunu anlamak istersen ilim ve mârifeti ayırt etmeyi öğren. Mezkûr velilerden müteşekkil bu ulvî kâfilenin indinde mârifet, bir şeyi aynıyla anlamaktır. Bir şeyin hakikatini boş bir suretle değil, olduğu gibi, zâtı ve sıfatlarıyla **[10b]** anlamaktır. Biz bu tarifte geçen “bir şeyi aynıyla anlamak” sözünü söylemekten çekiniriz. Zira ilim bir şeyi, idrak edilen şeyin zâtında zâid bir surette idrak etmektir. Mârifet Allah'ın zâtı, ilim ise Allah'ın sıfatları için kullanılır. Mârifet zevktir, ilim ise hicâbtır. Mârifet, bilen nispetinde bilinen şey değildir. Ârif mutlak olanın zâtının nurlarını ancak gücü nispetince idrak edebilir ki o ârif, Allah'ın zâtında fenâ bulur.

Büyük şeyhlerin mârifet konusunda sözleri ve sırları vardır. O büyük şeyhlerden birisi de Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Ona bir gün “ârif kimdir?” diye soruldu. O da “suyun rengi, kabın rengidir.” dedi. Yani suda renk olmadığı gibi ârifte de ne renk vardır ne sıfat. Bilakis o, her şeyle ve her sıfatla vasıflanır. Mârûf-i Kerhî hakkında rivayet edildiği üzere, o vefat ettiğinde her mezhep ehli, her ırk ve bütün ümmet-i Muhammed, Mârûf-i Kerhî'nin kendilerinden olduğunu iddia etmişti. Hasan b. Ali'ye “ârif Hakk'ı ne vakit seyreyler?” diye soruldu. O da “seyreylenen belirlediğinde ve tanık olunan her şey fânî olduğunda” dedi. Yani Hakk'ın kendisi ve sende bilhassa O'nun iyiliğini, ikâmını, birliğini ve O'na olan imanını ihtiva eden fiilleri belirlediğinde işte o vakit fiillerinin, iyiliğinin ve itaatinin nazarı/görüşü fânî olur. Şâhid olunan her şeyin fânî olmasından murâd edilen, yaratılışın görülmesinin ortadan kalkması, zararın, faydanın, vermenin ve menetmenin görülmemesi ve hislerin yok olmasıdır. Hislerin yok olması demek “benimle konuşur ve benimle görür”²⁵⁷ **[11a]** sözüyle anlaşılabilir.

²⁵⁷ İfadenin tamamı için bkz. Buhârî, Rikâk, 38.

Hatta ihlâsın ortadan kalkması şeklinde de anlaşılır ki bundan kasıt artık kendini ve eylemlerini ihlâslı olarak kabul etmemendir. Çünkü senin fiillerin ve vasıfların tıpkı senin gibi kusurludur. Ebû Yezid [Bâyezîd-i Bistâmî] der ki: “Şayet arş ve arşın ihtiva ettikleri, yüz binden fazla çoğaltılıp ârifin kalbinde bir köşeye koyulsa ârif onu yine de hissetmez.” Şeyhu’l-İslâm Ebu’l-Ensârî el-Herevî de şöyle der: “Mârifet, ârifin irfânla tek ve aynı şey olarak ittihâd etmesidir.” Şimdiye kadar kabul görmüş bu sözleri, teberrüken ve teyemmünen aktardım.

Elde edilen kıymetli neticeler, veciz bir şekilde şöyle ifade edilebilir: Mübarek ağaç ve yağının ne olduğunu öğrendiyse maksadımızın neticesine ve kelâmımızın hülâsâsına kulak kesil: Allah ruhların semasının tamamını, ezeli ilminde hazırladığı şeylerle ve hidayetiyle nurlandırdır. Allah, cisimler dünyasını kudreti, kemâlâtının izhârı ve isimlerinin nurlarıyla çekip çevirendir. Aynı şekilde bir kandil olarak ruh, insânî bedenini oyuğunu nurlandırır, yönetir onun üzerinde mutasarrıftır. Bu sultânî ruh, hayvânî ruhun sırça fanusu içindedir. Bu hayvânî ruh da parlaklığıyla nefsanî kirlilerden ve cismânî endişelerden arınmış incimsi bir yıldız gibidir.

توقد fiili ت ile okunduğunda gizli zamir, kendisiyle hayvânî ruhun kastedildiği “zücâce”ye döner. ي ile okunduğunda ise gizli zamir, kendisiyle sultânî ruhun kastedildiği “misbâh”a döner. Yani bu hayvânî ve sultânî ruh, rabbânî ilim ağacı tarafından tutuşturulur ve nurlandırılır. Bu ilmî ağaç haddizatında hem dünyevî hem de uhrevî bütün konularda çok faydalı [11b] ve hayırlıdır. Bu ağacın asgarî faydası şudur ki: meyvesini tadan ne ölür ne de yok olur.

Bu arada bir hayvan bolca süt verdiğinde ve çokça yavruladığında Araplar o hayvana “mübarek” derler. Aynı şekilde bir ağaç da mebzul miktarda meyve verirse ona da “mübarek” denir. Bu nedenle faydası bitmek tükenmek bilmeyen bir şey [ağaç], “mübarek” diye isimlendirilmeye her şeyden daha lâyıktır.

“Mübarek” olarak isimlendirilmesinin başka bir yol ile daha ince bir şekilde yorumlanması da şöyledir: İlâhî varlık, mânevî ruhların semâlarının ve maddî cisimlerin arzının nurudur. İlâhî varlığın nurunun çeşitli mertebelerde zuhur etmesi, ruh kandilinin insânî bedenini oyuğunda yanmasına benzer. Ruhun kandili, hayvânî

ruhun yahut insânî kalbin sırça fanusunun içindedir. Kalbin sırçası, dünyevî engellerden ve maddi-manevi bağlardan kopunca incimsi bir yıldız gibi olur. İşte bu, ledünnî ilim ağacından tutuşup etrafı nurlandıran kalptir.

Ledünnî ilim gizli olduğundan cisimlerle bağdaştırılamaz. Çünkü bu ilim, madde ve zaman bakımından mücerreddir. Bu nedenle “doğuya da batıya da ait olmayan” şeklinde tanımlanmıştır. Bu durum gösterir ki ledünnî ilim ne mücerred ruhların doğusundan ne de yoğun cisimlerin batısından kaynaklanmaktadır. Daha ziyade bu ikisini birbirine bağlayan ve Allah katından olan bir berzah kaynaklıdır.

“Bu mübarek ağacın yağı, hiçbir şekilde bir ateş dokunmadığı halde neredeyse ışık saçacak” Bunun yorumu şudur: Sırları, nefsin sıfatlarının sıkıntılarından ve tabii kirlilerden arınmış olan bu ilmî ağacın özü, son derece saf ve yoğun olduğundan dolayı tecellînin ateşi olmadan da neredeyse kendi kendine yanacak. **[12a]** Bu ateşten kasıt, Hz. Musa'nın (as) Tûr dağının yanında görmüş olduğu tecellînin ateşidir. Aynı şekilde Allah, maddî ve mânevî hicâbı yakıp kaldırmak için âriflerin kalbine -tıpkı Tur dağında olduğu gibi- zâtıyla tecellî eder.

Nur üstüne nur: Tecellinin nuru, ârifin sahip olduğu bilginin nuru ve saf sırlarla birleştiğinde “nur üstüne nur” olur. Yâhut “nur üstüne nur”dan maksat şu olabilir: Şayet insânî bedeninin oyuğu, kalbin sırçasına yansıyan ışıkla ve kalbin sırçası da ilâhî ruhun kandiliyle aydınlanırsa ve ilâhî ruhun kandili de ledünnî ilim ağacından elde edilen rabbânî sırların yağıyla yanarsa bu “nur üstüne nur” ve sürûr üstüne sürûr olur. Sadrının sırça fanusunu nur ile temizleyen ve sadrını sırrının yağıyla aldanmışlığın acısından arındıran birini gördüğünde Allah'ın huzurunda boyun eğen bir kul ol ve Allah'ı kendine rehber edin! Öyle birinin de sana himmet gözüyle bakması, seni gam ve kederden kurtarması umulur. Mübarek ağacın bilgisi hakkındaki bu işaretler sana yeterli gelecektir.

Dördüncü Bölüm

Doğumdan Ölüme Kadar Hidayet Hakkında

Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre Peygamber Efendimiz (s) şöyle buyurmuştur: “Allah mahlûkâtı karanlık içerisinde yarattı sonra onların üzerine nurundan serpiştirdi. Kime bu nurdan isabet ederse hidâyete erer. Kim de bu nurdan yüz çevirirse yoldan sapmıştır.”²⁵⁸ Yani Allah yaratılmışların tamamını yokluğun zulmetinde yaratmıştır. Sonra o yaratılmışlara zâtından, sıfatlarından, isimlerinden, fiillerinden **[12b]** hayat, ilim, irâde, kudret, basar, semi ve kelâm gibi mevcûdâtın önde gelenlerinin kabiliyetlerinin gereği olan aklî varlık türlerinden vermiştir. Mevcûdâtın içerisinde bulunanların tamamı Allah'tandır. Hakikat ehlinin nazarında Allah'tan başka var olan hiçbir şey yoktur. Çünkü “Allah'tan gayrı her şey yok olacaktır.”²⁵⁹

Allah kullarından birini, tevhidinin nuruna eriştirmek isterse onun göğsünü ism-i tecellîsinin nuruyla genişletir ve o kişinin kendi zâtındaki hayâlî zâtını fânî kılar. Sonra o kişi bu serpilmiş nuru, bütün mevcûdâtı kaplayan bir şekilde bulur. Bir kişinin bu nura ulaşması, “Allah dilediğini nuruna erdirir.”²⁶⁰ ayeti uyarınca ancak O'nun dilemesi ve hidâyetiyle mümkündür. Allah kullarına bu serpilmiş nuru, hidâyet ve delâlet olması hasebiyle “bizi doğru yola ilet”²⁶¹ İfadesiyle kendisine yakarmalarını emretmiştir. Bu yol, bütün enbiyânın ve evliyânın yolu olan tevhid yoludur. Bunun anlamı “bizi hidâyet üzere sabit kıl ve bizi kendilerine mârifet, muhabbet ve hakkânî tevhid gibi Rahmânî nimetler verdiği nebîlerin, sıddıkların, şehidlerin ve evvel-âhir, zâhir-bâtın ve ebedî olana şâhid olan sâlihlerin yolu olan tevhid yolunda kuvvetlendir.”

Bil ki, insanlar sırât-ı müstakîm üzere iki kısımdırlar: Bir kısım bildiği yolda yürüyen ve o yolun amacının Hakk'a ulaştırmak olduğunu bilendir. O yol da gerçekte âriflerin ve muvahhidlerin üzerinde olduğu dosdoğru bir yoldur. **[13b]** Diğer bir kısım o yolda hakikati bilmeden yürüyen ve o yolun amacının Hakk'a ulaştırmak

²⁵⁸ Tirmizî, İmân, 18.

²⁵⁹ Kasas, 88.

²⁶⁰ Nur, 35.

²⁶¹ Fatıha, 6.

olduğunu bilmeyendir. Haddizâtında bu yol, âriflerin nezdinde sırât-ı müstakîmin bir çeşidi olsa bile öyle değildir.

هرجاقدمی زدیم در کوی تو بود هرکوشه که رفتیم هیا هوی تو بود
کفتیم مکر سوی ذکر راهی هست هر راه که دیدیم همه سوی تو بود

Her nereye gitsem senin köyün; gittiğim her köşede senin sesin

Başka bir yöne yol var mı dedik amma; gördük ki hepsi sana

Bu hidâyet ve irfân, Allah'tan gelen bir nimettir ve kullarından dilediğine verir. Allah dileseydi kullarının tamamını hidâyete erdirirdi fakat dilemedi. Tıpkı “Dileseydik herkesi doğru yola iletirdik. Ancak cehennemi insanlardan ve cinlerden bir kısmıyla dolduracağıma dair sözüm mutlaka gerçekleşecektir.”²⁶² dediği gibi. Bu ayette Allah'ın kâfirlerden iman istemediğinin, onlardan sadece küfrü dilediğinin, dileseydi onlara hidâyet vereceğinin fakat ilmi gereği herkesin hidâyete erişmesini istemediğinin bir işâreti vardır.

Allah'ın irâdesi yalnızca “bu şekilde” olması gereken konularla ilgilidir. O'nun irâdesine “Neden insanı insan, köpeği ise köpek olarak yarattı?” sorusunun yöneltilmemesiyle aynı sebeple “Neden hidâyete eren hidâyete ermeye, sapkınlık içerisinde olansa sapkın olmaya zorunlu kılınmıştır?” sorusu da yöneltilmez. Bu konuda o perdelenenlere “Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir.”²⁶³ şeklinde cevap verilir. Âriflere ise “eğer herkesin hidâyetini [13b] dileseydi bazı önde gelenlere hidâyete vermemiş olacaktı.” şeklinde cevap verilir. Allah onları hidâyete erdirmeydi. Zira onların tamamının hidâyetini istemiyordu. Hakk'ın irâdesi, hidâyeti gerektirdiği gibi dalâleti de gerektirir. Daha doğrusu Allah'ın dilemesinin bir kısmı dalâlet üzerine tertip edilmişken diğer bir kısmı ise hidâyete üzerine tertip edilmiştir. Çünkü bir şey zıttıyla açıklanır. Allah, âhîret yurdunu cennet

²⁶² Secde, 13.

²⁶³ Enbiya, 23.

ve cehennem olmak üzere ikiye ayırmış ve insanoğlunu biri cemâlî sıfatların tezâhürü olan cennette diğeri celâlî sıfatların tezâhürü olan cehennemde olacak şekilde iki yönlü yaratmıştır.

Şüphesiz her şeyi hikmetiyle tertip eden Alîm ve Hakîm olan Allah'ın, bu dünyada şer bile olsa faydası olmayacak bir şeyin meydana gelmesini dilemesi makul değildir. Allah'ın yarattığı sadece hayırla sınırlı olsaydı içerisinde şer bulunan bir taraf olmazdı. Şayet olsaydı bu ilâhî hikmete aykırı olurdu. Misâlen resim yapmak isteyen ancak bu resimde büyük-küçük, uzun-kısa, güzel-çirkin gibi birçok olguyu bir araya getirmeyi başaramayan kişiye “sanatını mükemmel şekilde icrâ etti” denmez. Hakk Teâlâ ise her şeyi yerli yerine koyar. Bu yüzden tezâhürlerinin bir kısmını ihtivâ ettiği için O'nun yaratım tavrında yanlış gibi görünen şeylerin olduğu inkâr edilemez. Sultânü'l-evliyâ'nın *Mesnevî*'de dediği üzere:

کفر هم نسبت بخالق حکمتست چون بما نسبت کنی کفر آفتست

Küfür bile yaratana nispetle bir hikmettir;

Fakat bize nispet edecek olursan bir alettir.

Diğeri bir mânâ: Hidâyet ile kastedilen bir işi olması gereken hakikat ile müşâhede etmektir ve kalbin gözlerinden hicabın kalkmasıdır. Bunun böyle olmasından maksat ise “Dileseydik herkese hidâyetini verirdik”²⁶⁴ ayetindeki gibidir. Yani aslında, keşf ve müşâhedeyle kalp gözlerindeki perdeleri kaldırarak bu işin kendisi idrâk edilsin diye bazıları imanın gerektiğini, sonraki ileri gelenlerin bazıları ise küfrün gerektiğini bildirdi. Fakat ehl-i ilimden her biri [14a] kendi nefsinde işin hakikatini idrâk etmek için kalplerinden perdeleri kaldırmayı başaramayabilir. Zira o ehl-i ilimden bu özün gerektirdiği hükmü bilenler de vardır, bilmeyenler de. Anlayış

²⁶⁴ Secde, 13.

zayıflığından korkmasaydım bu konudaki ölçüyü sana açıklardım. Fakat bu, bazı tehlikeler içermektedir. Bu konuda sözü açıklamak uygun olmayacaktır.

Eğer bu mana tahakkuk ederse Allah'ın şu kelâmı tezâhür eder: “Dilediğini nuruyla hidâyete erdirir.”²⁶⁵ Yani, kullarından dilediğini, kulun gücü nispetince sıfatlarının nuru ve zâtının tevhiidiyle hidâyete erdirir. Aklî anlamları, ruhî ve sırrî maksatları bilsinler diye bir ikrâm olarak “Allah insanlara örnekler verir”²⁶⁶ ve insanlar da bu örneklerle hakikatin doruklarına çıkar. Çünkü örnekler ayna gibidir ve manaların suretleri ancak ayna ile gün yüzüne çıkar.

“Allah her şeyi bilendir.”²⁶⁷ Şimdi bilmelisin ki Allah'ın bilgisi dört kısımdır. Birincisi bütün bir mevcûdâtı, ikincisi ise bütün bir madûmâtı kapsar. Üçüncüsü eğer var olmasaydı, var olanın vaziyetinin ne olacağını bilmeyi içerir. Dördüncüsü ise eğer var olsaydı, var olmayanın vaziyetinin ne olacağını bilmekle ilgilidir. İlk iki kısım var olan ve olup biten her şeyin bilgisidir. Diğer iki kısım var olma ihtimali olan ve olacak olan her şeyin bilgisidir. “İnsanlar O'nun bilgisinden, bizzat kendisinin dilediği dışında, hiçbir şeyi kavrayıp kuşatamazlar.”²⁶⁸ ve “Yerde ve gökteki en ufak şey dahi O'ndan (ilminden) gizli kalmaz.”²⁶⁹ O'nun ilmi ezelîdir. Çünkü ilmi, zâtıyla özdeştir. Cenâb-ı Hakk şeyleri, kendi zâtını bildiği şekilde bilir, başka şekilde değil.

Şayet “bazı kâmil insanlar [14b] ‘ilim, bilinenlere tâbidir’ diyorlar” dersene bil ki ilim zât ile özdeştir. Bilinen var olan her şeyin ve bunların hallerinin hakikatleri olan a'yân-ı sâbiteye nasıl olur da zât, bilinene tâbi olur? Ben de derim ki, zât açısından izâfî sıfatlar iki farklı itibar üzeredir: ya ondan farklı değildir ya da ondan farklıdır. Birinci itibarla, ilim, irâde, kudret ve bunlara benzeyen, bunlar için gösterilen sıfatlardır ki bunlar bilinene tâbi değildir. Irâde, murâda tâbi olmadığı gibi kudret de makdûra tâbi değildir. Çünkü bunlar zât ile özdeştir ve onda kesret yoktur. İkinci itibarla, irâde ve kudret sıfatlarının, murâda ve makdûra tâbi olması gibi ilim de mâluma tâbidir. İlim, mâlumunu talep edecek şekilde isimlerin ve sıfatların varlığı

²⁶⁵ Nur, 35.

²⁶⁶ Nur, 35.

²⁶⁷ Nur, 35.

²⁶⁸ Bakara, 255.

²⁶⁹ Sebe, 3.

açısından mâluma tâbi olduğu nispette -ki irâdenin murâdı, kudretin de makdûru talep etmesi açısından- ilmin mâlum üzerinde bir etkisi yoktur. Tam aksine mâlum, âlim üzerinde bir etkiye sahiptir. Mâlumun âlim üzerindeki etkisi, âlimin ve kâdirin onu var etmeyi gerektirmesi ve talep etmesi şeklindedir.

Zât ve sıfattan müteşekkil iki mertebenin hükmü şöyledir: Cenâb-ı Hakk'ın ilminin, mâlumâtın gerekliliğinden türetilmesi gerekmez. Aynı şekilde mâlumâtın elde edilmesi de gerekmez. Evet, haddizâtında bu zikredilenlerin hepsi gereklidir. Ancak isimler ve sıfatlar düzeyinde ilmin mâluma tâbi olmasına gerek yoktur. Bununla beraber ehadiyet mertebesinde mâlum ilme tâbi olmaz. Bilakis ilim ve mâlum bu mertebede bir ve aynı şeydir. Bu konuda birçok araştırma olmasına karşın burada özet bir şekilde zikretmiş olmak münâsip gelmez. **[15a]** Gerekirse bu iş açığa kavuşuncaya dek bu mesleğin öncülerinin kitaplarını “hangi cihetten ilim mâluma tâbidir?” ve “hangi cihetten mâlum ilme tâbidir?” soruları ekseninde incele. Bunu yaparken basiretleri şüphe ve vehimlerle perdelenmemiş, yüzleri hata ve günahlarla kaplanmamış ârifler kervanına katılabilirsin.

Ya İlâhî! Bizleri yasaklanan şeylerle meşguliyetten alıkoy. Eşyânın hakikatini bizlere olduğu gibi göster. Bizi cehalet çukurlarından kurtar. Bizi kederli ve utanç verici şeylerin yanı sıra tüm iç ve dış, gizli ve açık kirlere, kâmile, mutmainne, râzıyye ve merzıyye makamlarında bulunan nefisler hürmetine arındır. **[15b]**

Nev Güfte-i İsmâil Efendi Şârih-i Müşkilât-i Mesnevî

Meyhâre-i meyhâne-i mestân-ı Hüdâyız

Mestâne-i peymâne-i merdân-ı Hüdâyız

Sen sanma bizi zâhid veyâ şeyh-i mukallid

Rindân-ı harâbât-ı nedîmân-ı velâyız

Biz demeyiz irfânla (irfânlı) bir kimseyiz ammâ

Fî nefsi'l-emr cümle Hüdâyız heme lâyız

Ârif ola gör anla sözüm kesb-i kemâl et

İstersen eğer göstere her şeyde Hüdâyız

Firkatte ve vuslatta değil rûhumuz anla

A'cûbe seyrdir ki visâl içre Hüdâyız

Mahv eylemişiz özümüzü sözümüzü biz

Pes mahvı koyup sahva gelip ehl-i bekâyız

Ger yüzde olursak yüzümüz bir yüze sâcid

Yüz yerde gezer aşkla birkaç fukarâyız

Sûrette fenâ şekli ile ehl-i gınâyız

Ma'nâda gınâlar verici mun'im-i mâyız

Bir cür'a meye bezl ederiz kârımızı biz

İşretindeyiz bâde-hârız ehl-i safâyız

Pervâz edemez murg-ı hired mertebemizde

Biz evc-i hakâyıkta gezer turfe hümâyız

Menzilgâhımız mertebe-i vahdet u kesret

Hem onda ve hem bunda görünür büdelâyız

Kâh âbid u kâh zâhid u kâh nâsih-i sırr-gû

Kâh sûfi u kâh sâfi u kâh bî-ser u pâyız

Kâh mest u kâh ayık kâhi âlim kâhi fâsık

Kâh hayretle bir şey bilmez cühelâyız

Benlikten ve senlikten edip özümüzü pâk

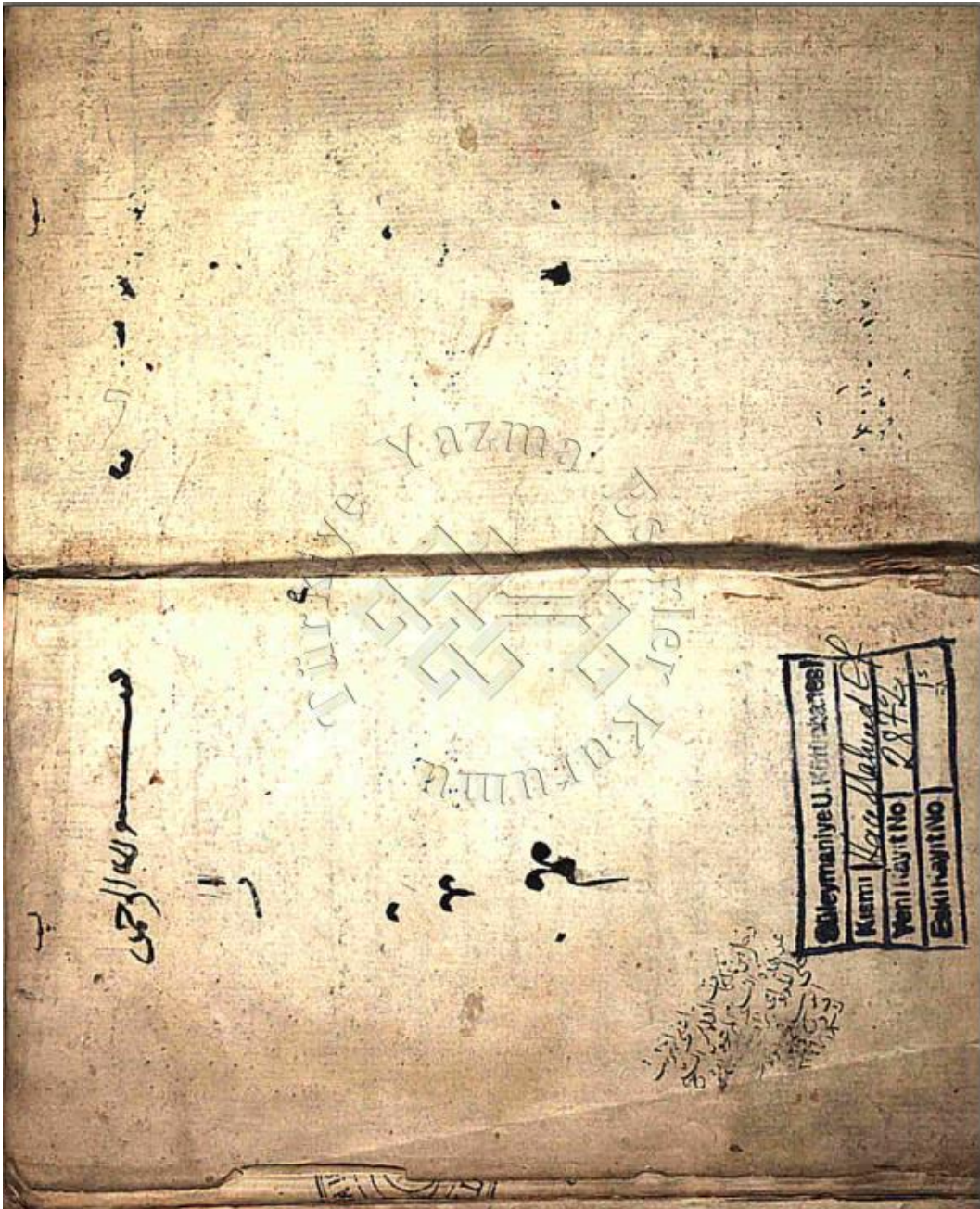
El-minnetü lillâh ki bu dem bî-men u mâyız

Her kim ki Rusûhî gibi aşk ile fenâdır

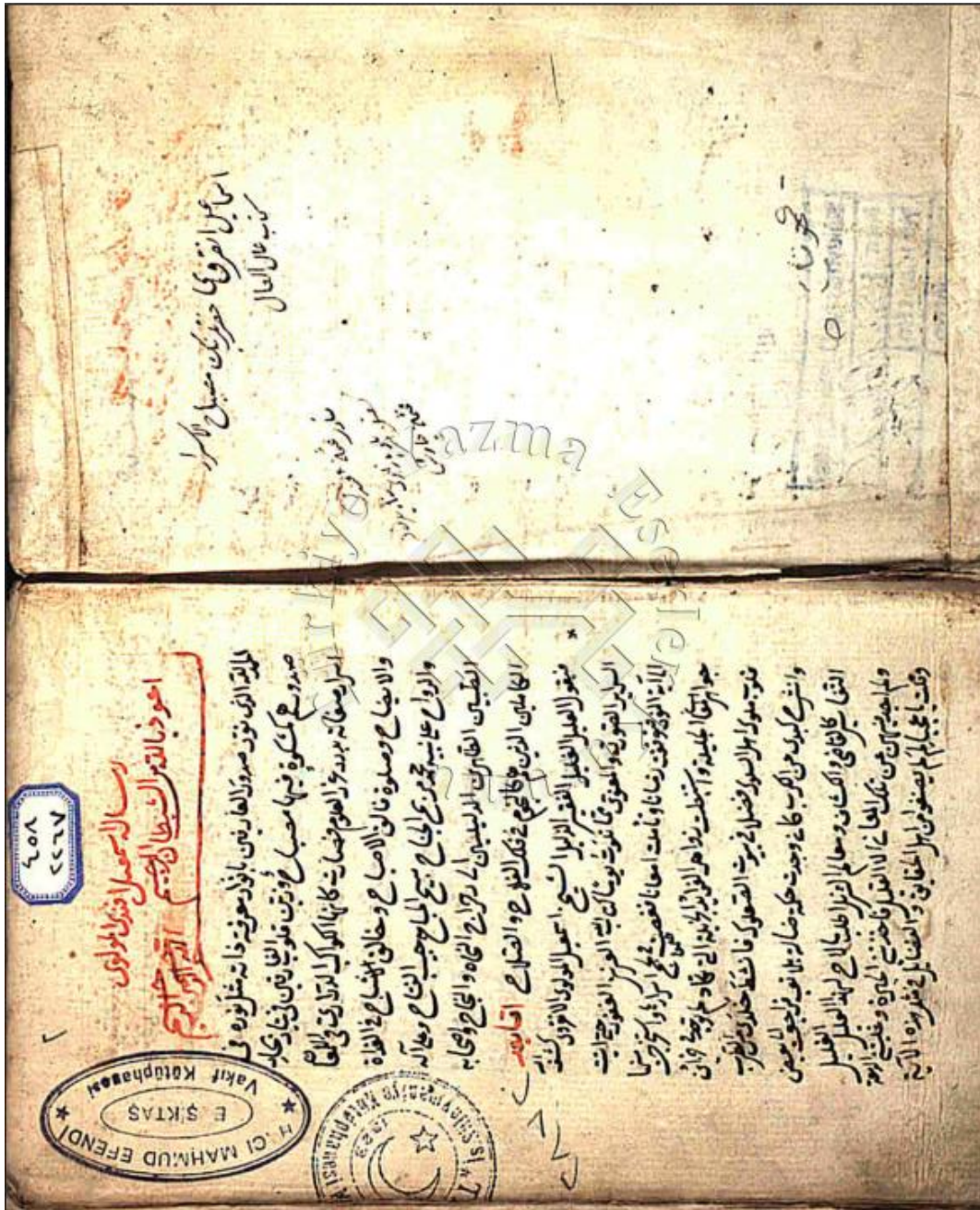
Hâk-râhına cânla baş ile fedâyız

(Bu şiir, Düğümlü Baba Koleksiyonu'nda yer alan 10 numaralı nüshanın ve Ali Emiri Koleksiyonu'nda yer alan 1056 numaralı nüshanın son sayfalarında müstensihinin İsmail Ankaravî'ye nispet ettiği şiiirdir.)

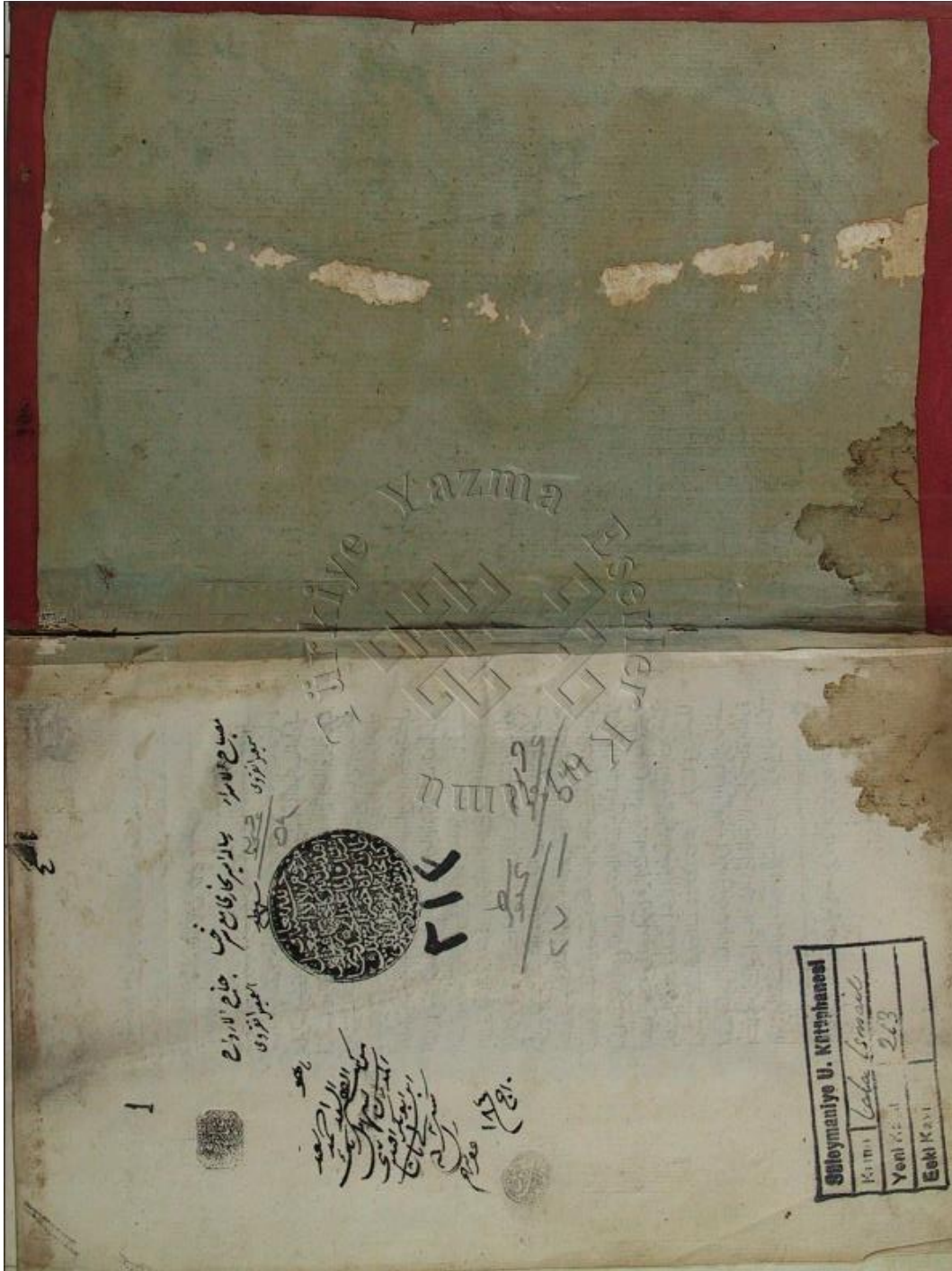
EKLER



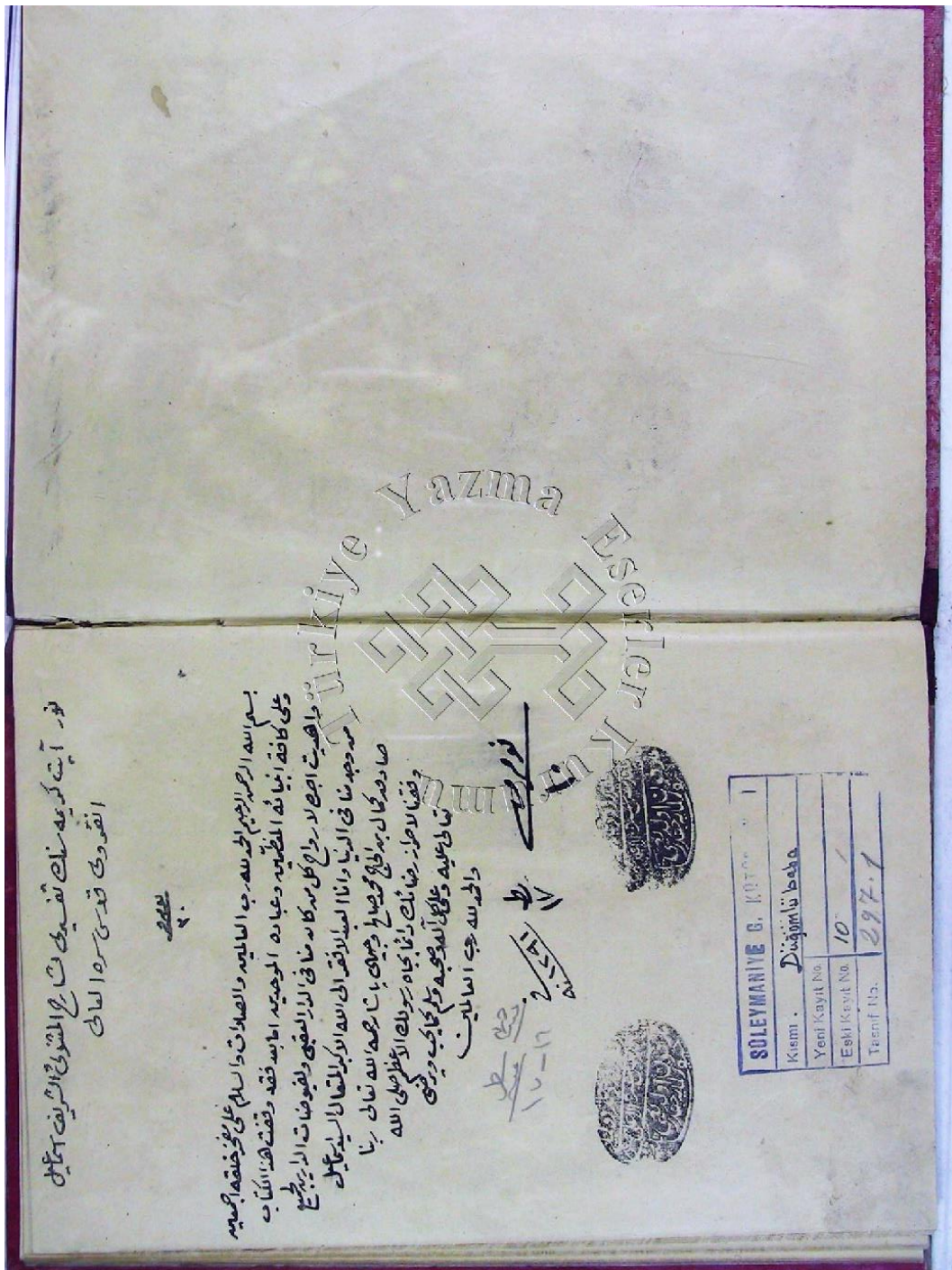
Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2872 nüshası kapak sayfası



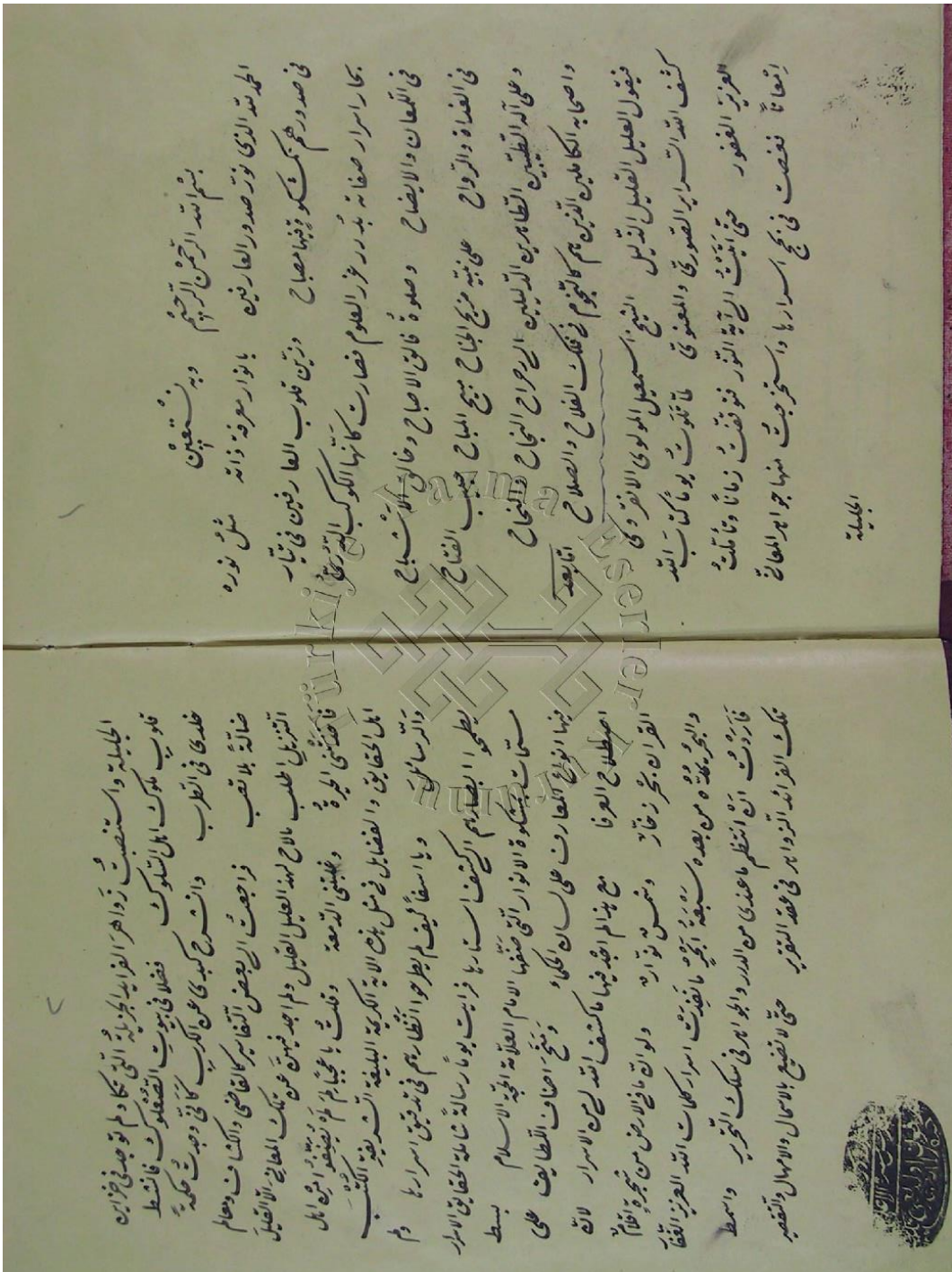
Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2872 nüshası 1b-2a



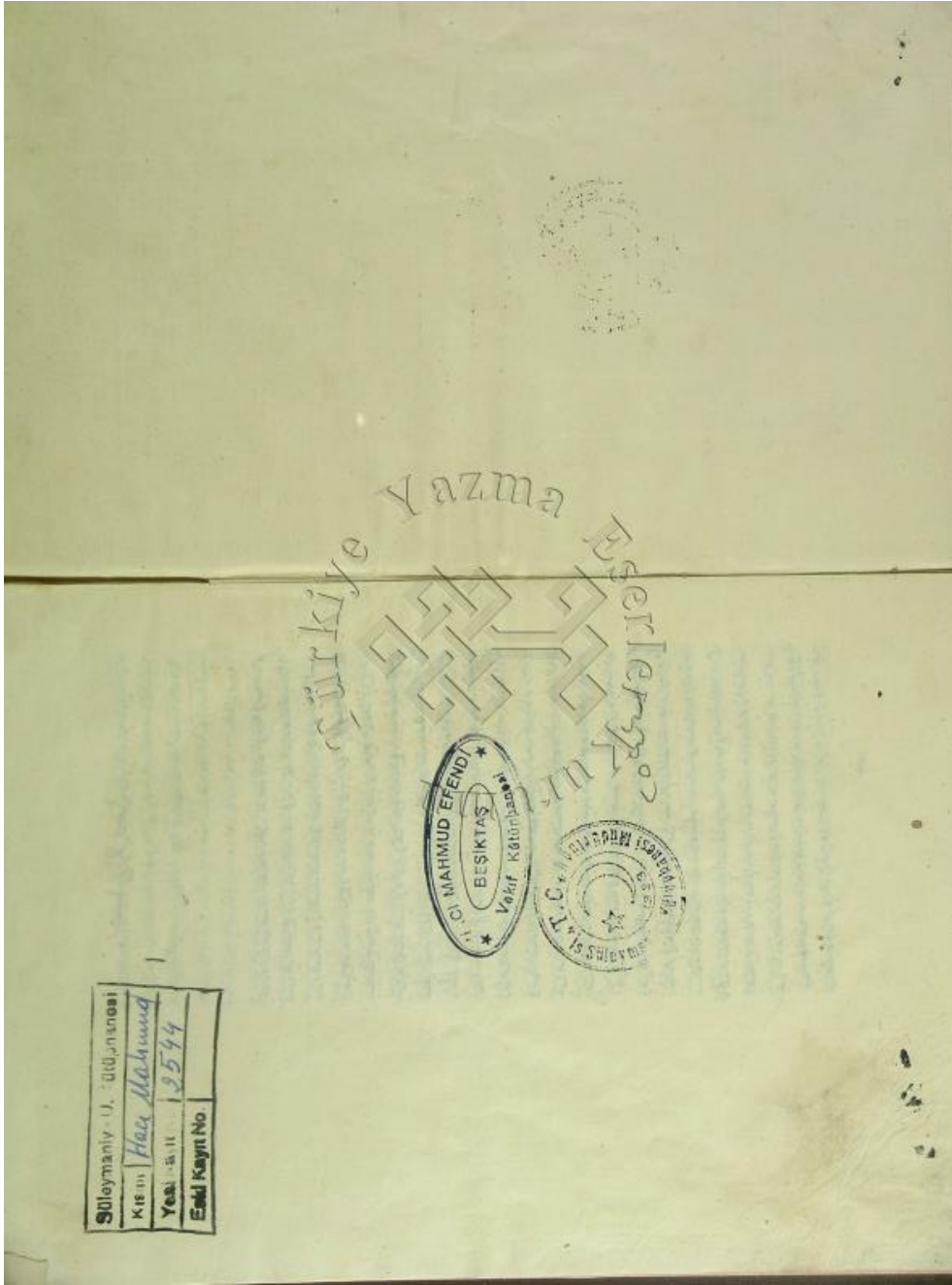
Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail 213 nüshası kapak sayfası



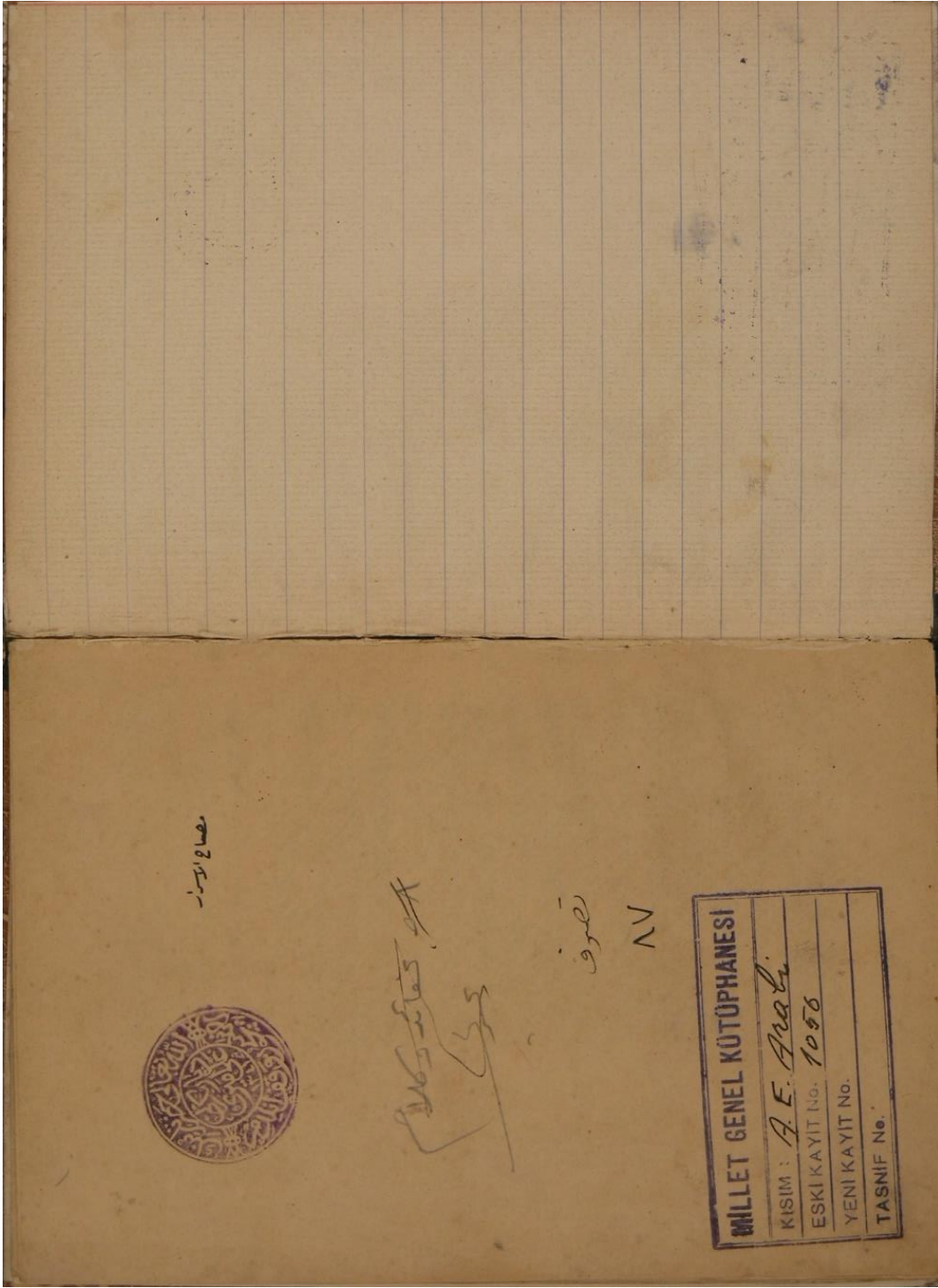
Süleymaniye Kütüphanesi Düğümlü Baba 10 nüshası kapak sayfası



Süleymaniye Kütüphanesi Düğümlü Baba 10 nüshası 1b-2a



Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud 2544 nüshası kapak sayfası



Süleymaniye Kütüphanesi Ali Emiri 1056 nüshası kapak sayfası

الغريب وعلى هذا التقدير المعنى والوصف لا يتبين نفس بداها أي تعريف الوجود كتحريف
 والشهود مع تعجب عن كون قلوبهم حتى تذكر الامر في لغف وقبول ان اعيان العلم
 اختلفت اليا من داعي بعين لا تفرقت كقولك ليس كل من علم العلم كقولك
 يمكن ان يقع في علم قلوبهم لانه لا يعترف بالان منهم علم ومنهم من
 يحكم لنفسه الا عيان ذلك ولولا اننا نضعف الوجود لكانت القدرة في هذا العلم
 ذلك من مراتب الالوهية لا يبين في سبط الحكم والحق في هذا المعنى لمركه قولنا ان
 لوهية من حيث ان يورد صفاته وتوحيد ذاته من حيث ان يورده بخصه استعداده ولا يرد
 امتداده الا بالنسبة من علمهم في قولنا العاقبة والقدرة والوحية والسريرة فيصعد
 وانكفرت الذات الى لوقه الحقيقة لان الالوهية لا تفرق صوره الالوهية وانما لكل
 علم علمان معلوماً انه على هذا اقسام احدهما جبر الوجودات والثاني في جملة العدم
 والثالث ان كل واحد من الوجودات لو كان معدوماً كيف يكون حاله والربع ان كل
 واحد من العدم لو كان موجوداً كيف يكون حاله والقسمة الا ان العلم والواقع
 والقسمة انما يتبين علم بالقدرة والاحتياج من حيث علم الالوهية والواقع
 متفعل ذاته في الالوهية والواقع علمه في ذاته والواقع يعلم الالوهية والواقع
 عالم علمه ذاته لا يفرق في قولنا بعين كل من العلم الالوهية انما يتبين في
 عين الذات كيف يكون الذات في العلم والمعلوم الالوهية انما يتبين في
 الموجودات واحوالها فالتفصيل الالوهية الالوهية انما يتبين في
 لها ومقارنتها في الالوهية والالوهية والقدرة وغيرها من صفات التي
 تعرض لها الالوهية ليس في العلم والمعلوم الالوهية الالوهية الالوهية الالوهية
 لانها عين الذات والقدرة فيها والواقع في العلم والمعلوم كذا الالوهية
 والقدرة تابع للوجود والقدرة وانما كان العلم كقولنا في العلم والمعلوم في حصر الالوهية
 والصفحة

والصفات من حيث كونها في العلم والمعلوم ومن حيث كون الالوهية حادثة للوجود والقدرة
 للقدرة في العلم والمعلوم في العلم والمعلوم في العلم والمعلوم في العلم والمعلوم
 في العلم والمعلوم في العلم والمعلوم في العلم والمعلوم في العلم والمعلوم في العلم والمعلوم
 علم الحق ان يكون متصفاً بامر اقتضاها المعنوية ولا يلزم اليها ان تعطي المعلومات
 العلم من نفسها والالوهية توفقت حصول العلم على المعلومات نعم يلزم هذه الالوهية
 كمن في مرتبة الالوهية والقدرة فلا يكس في هذه المرتبة ان يكون العلم بالعلم
 واما في المرتبة الالهية لا يكون العلم بالعلم على العلم والمعلوم في هذه المرتبة
 واحده في هذه الحجة كانت كثيرة البين ايرادها في هذا المقصود فان اقتضيت فالب
 في كسب العلوم حتى يتبين ذلك الامر من اتي جهة العلم بالعلم والمعلوم ومن جهة العلوم
 في العلم والمعلوم من العلم والمعلوم في العلم والمعلوم في العلم والمعلوم في العلم والمعلوم
 ولا يعنى وجه فهم قس من الالوهية والالوهية خالف عن الاستفصال بل هو
 وراى حقايق الالوهية كما هي وانما من مطبوعة الحيات وتقتضيت
 القاهره وكودرات الالهية والظاهرة والكامنة والباطنة في النفس
 الكمال المطبوعة الالهية المرفقة تمت هذه الرساله ان شاء الله العليم
 الحقيق والعاقل الشاكر يوم الاسبوع
 من مشردى الحجة المبركة والسنين
 من الشاطرين في هذه
 الحقوق والآلهة
 كرسيا

Süleymaniye Kütüphanesi Ali Emiri 1056 nüshası 9b-10a



Ayasofya Camii'nin kubbesine nakşedilmiş olan Nur Suresi'nin 35. ayeti

KAYNAKÇA

- Ankaravî, İsmail. *Câmi' u'l-âyât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1354.
- Ankaravî, İsmail. *Hüccetü's-semâ'*. İstanbul, 1286.
- Ankaravî, İsmail. *Îzâhu'l-Hikem*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1747.
- Ankaravî, İsmail. *Keffu'l-lisân 'an hükmi'd-duhân*. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat, 190.
- Ankaravî, İsmail. *Minhâcül-fukarâ*. İstanbul: Rızâ Efendi Matbaası, 1286.
- Ankaravî, İsmail. *Misbâhu'l-esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, 10.
- Ankaravî, İsmail. *Risâletü't-tenzîhiyye fî şe'ni'l-mevleviyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, 395.
- Ankaravî, İsmail. *Şerh-i Mesnevî*. 6 Cilt. İstanbul, 1289.
- Anqarawî, Ismâ'îl Rusûkhî. *The Lamp of Mysteries: A Commentary on the Light Verse of the Quran*. ed. Bilal Kuşpınar. Oxford: Anqa Publishing, 2011.
- Arıcı, Mustakim. "Osmanlı İlim Dünyasında İşrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün Mü? Osmanlı Ulemasının İşrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil". *Nazariyat* 4/3 (2018), 1-48.
- Arslan, Ahmet. *İslâm Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Aydın, Hüseyin vd. "Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998).

- Aydın, İbrahim Hakkı. “Molla Fenârî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Aynacı, Mihrican. “Divan Şiirinde Geçen Göz Hastalıklarının Klâsik Dönem Tıp Metinleri Ekseninde Değerlendirilmesi”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 9 (2012).
- Aynî, Mehmed Ali. *İslâm Düşüncesinin Zirvesi İmam Gazâlî*. haz. Erol Kılınç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2010.
- Bakar, Osman. *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. çev. Ahmet Çapku. İstanbul, 2012.
- Bakırcı, Saffet. “Meâlimü’t-Tenzîl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/203-204. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Bayrakdar, Mehmet. “Dâvûd-i Kayserî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Leiden: Brill, 1938.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Meşâyih-i Osmâniyye'den Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâlî*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1318.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. çev. Ali Namlı vd. İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (Bünyetü'l-Akli'l-Arabî)*. çev. Hasan Hacak vd. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.

- Câmî, Abdurrahman. *Evliya Menkıbeleri (Nefahâtü'l-Üns)*. çev. Lâmiî Çelebi. haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/260-261. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Ceyhan, Semih. *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2005.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi-1 (Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne)*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Çavuşoğlu, Semiramis. “Kadıızâdeliler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Çoban, Ali. “Horasan'dan Anadolu'ya: Molla Musannifek ve Tasavvufu Müdevven Bir İlim Olarak İnşâsı”. *Marife* 2/20 (2020).
- Çoban, Ali. “Mihnet Dönemi Sûfilîğinde Savunma Amaçlı Akâid Yazıcılığı: XVII. Yüzyıl Osmanlı'sında İki Sûfi İki Eser”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/36 (2015).
- Demirli, Ekrem. “‘Varlık Olmak Bakımından Varlık’ İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Mezafizik Sonuçları”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007).
- Enver, Ali. *Semâhâne-i Edeb*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1309.
- Esrâr Dede. *Tezkîre-i Şuarâ-yı Mevlevîyye*. çev. İlhan Genç. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Nazarî Ufuk*. İstanbul: Papersense Yayınları, 2017.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-'Ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

- Gazâlî, İmam. *İhyâu 'ulûmi 'd-dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- Gazâlî, İmam. *Ledünnî İlim Risalesi*. çev. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Gazzâlî. *Esmâü'l-Hüsnâ (el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillahi'l-hüsnâ)*. çev. Muhammed Ferşat. Ferşat Yayınları, 2005.
- Gazzâlî. *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-Envâr)*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/279-284. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Gürer, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Hacımuftuoğlu, Esra. "The Critical Edition of Jamâl-i Khalwatî's Tafsir Leaflet Called 'Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya'". *ilted: İslam Tetkikleri Dergisi* 48 (Aralık) (2017), 85-118.
- Hasîrîzâde Elif Efendi. *Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lügati'l-Kur'ân*. II Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Hulvî, Mahmud Cemaleddin el-. *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*. haz. Mehmet Serhan Tayşî. İstanbul: İFAV, 1993.
- Hüseyin Remzî. *Lügat-i Remzî*. İstanbul, 1889.
- İsfahânî, Râğîb el-. *Müfredât*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2010.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İpşirli, Mehmet. “Şeyhülislâm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Karabey, Turgut. “Tarih Düşürme”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/80-82. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Karahan, Abdülkadir. “Kırk Hadis Tercümelerine Umumi Bir Bakış ve Ankaralı İsmail Rüşühi'nin ‘Tercüme-i Hadis-i Erbain’i””. *Türkiyat Mecmuası X/* (1953), 235-242.
- Kâtip Çelebi. *Mizânü'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk İhtilaf İçinde İtidal*. çev. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Kaya, Mahmut. “Esîr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Kırîmî, İbrâhim b. Muhammed. *Risâle fî tefsîr-i Âyeti'n-Nûr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5381/14.
- Kuşpınar, Bilal. *Isma'il Ankaravi on the Illuminative Philosophy: His Izahu'l-Hikem: Its Edition and Analysis in Comparison with Dawwani's Shawakil al-Hur, together with the Translation of Suhrawardi's Hayakil al-Nur*. Kuala Lumpur: ISTAC Publications, 1996.
- Kuşpınar, Bilal. *Isma'il Rusuhi Ankaravi and Izahu'l-Hikem*. Montreal: McGill University Institute of Islamic Studies, Doktora, 1995.

- Kutluer, İlhan. “İlim”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Kutluer, İlhan. “Nur”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/245-246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Küçük, Hülya. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2015.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Mehmed Selâhi Bey. *Kâmûs-i Osmânî*. İstanbul, 1910.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Şihâbeddin Sühreverdî el-Maktûl”. çev. M. Alper Tuğsuz. *İslâm Düşüncesi Tarihi-1*. ed. Mian Muhammed Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Nişanyan, Sevan. *Nişanyan Sözlük*. Erişim 21 Haziran 2021. <https://nisanyansozluk.com>
- Öçal, Şamil. “Rusûhî İsmail Ankaravî'nin Mantıkla İlgili Bilinmeyen Bir Eseri: ‘Kitâbu Istilâhâtü'l-Mantık’”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2011).
- Özek, Ali. “el-Keşşâf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/329-330. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Öztürk, Mustafa. “Sehl et-Tüsterî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/322. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Sahih Ahmed Dede. *Mevlevîlerin Tarihi (Mecmû'atü't-tevârihi'l-Mevlevîyye)*. çev. Cem Zorlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Sakıp Dede. *Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyân*. Kahire, 1283.

- Saylam, Veli. *Ankaravi İsmail Rusuhi ve İzahu'l-Hikem Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Sühreverdî, Şihâbüddin. *Cebrail'in Kanat Sesi (Sembolik Hikâyeler)*. çev. Sedat Baran. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
- Sühreverdî, Şihâbüddin. *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*. çev. Ahmet Kamil Cihan vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbüddin. *Heyâkili'n-Nûr (Nur Heykelleri)*. çev. Ahmet Kamil Cihan vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbüddin. *İşrâk Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Sühreverdî, Şihâbüddin. *Kelimetu't-Tasavvuf (Tasavvufun Kelimesi)*. çev. Ahmet Kamil Cihan vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbüddin. "Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye (Ruhun Yolculuğu)". çev. İsmail Yakıt. *Felsefe Arkivi* 26 (1987).
- Sühreverdî, Şihâbüddin. "Risâle fî İ'tikâdi'l-Hükemâ (Filozofların İnançları)". çev. İsmail Yakıt. *Felsefe Arkivi* 26 (1987).
- Şeker, Fatih M. *Osmanlı İslâm Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Şemseddin Sami. *Kâmûsü'l-A'lâm*. 6 Cilt. İstanbul: Mihran Matbaası, 1306.
- Şerif, Mian Muhammed. *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*. çev. İsmail Taşpınar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 2016.
- Tosun, Necdet. “Üveysilik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Uludağ, Süleyman. “A’yân-ı Sâbite”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “Hallâc-ı Mansûr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/378-379. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Vankulu Mehmed Efendi. *Vankulu Lügatı*. II Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Yetik, Erhan. “İsmâil Rusûhî Ankaravî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/211-213. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sufiler, Devlet ve Ulemâ*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007.
- (Yöntem), Ali Canib. “Ankara’da Yetişmiş Meşhur Simalardan Ankaravî İsmail Efendi”. *Hayat Mecmuası* 1/21 (Nisan 1927), 3.