

Mihnet Dönemi Sûfliğinde Savunma Amaçlı Akâid Yazıcılığı: XVII. Yüzyıl Osmanlı'sında İki Sûfî İki Eser

Ali ÇOBAN*

Özet

Osmanlı'nın XVII. yüzyılı sûfiler açısından sıkıntılı dönemlerden biridir. Kadızâdeliler-Sivâsiler mücadelesi şeklinde adlandırılan olayların yaşandığı bu dönemde, sûfilerin çeşitli ithamlarla karşılaştığı görülmektedir. Dönem sûfilere tarafından kendilerini savunmak amacıyla çeşitli risâleler kaleme alınmıştır. Bunlar içerisinde iki farklı akâid metninin telif edildiği görülmektedir. Bu metinler, Abdülmecid Sivâsî'nin *Dürer-i Akâid*'i ile Karabaş Veli'nin *Nesefî Akâidi*'ne yaptığı şerhtir. Makalede, inanç esasları üzerine yazılmış olan bu iki eserin, yazılış gâyeleri, kaynakları, muhtevâları ve özellikle dönem şartlarının bu eserlerin telifleri üzerindeki etkilerine değinilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sûfî akâidi, Abdülmecid Sivâsî, Dürer-i Akâid, Karabaş Veli, Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye.

Defensive Authorship of the Books on Islamic Creed by the Sufis in the Period of Mihna: Two Sufi Works of the Seventeenth Century Ottomans

Abstract

The seventeenth century of the Ottoman State is one of the troublesome periods for the Sufis. It is seen that many accusations were directed to the Sufis in this period when the incidents called fights between Qadizadeli and Sivasi families took place. Various treatises were written by the Sufis of the time in order to defend themselves against such accusations. Among them are seen two distinguishing texts on Islamic creed. These texts are Abdülmecid Sivasi's *Durar al-Aqaid* and Karabaş Veli's commentary on Nasafi's *Aqaid*. In this article, we will deal with the reasons for writing these two books, their sources, their contents, and especially the effects of the conditions of the period on writing the books.

Key Words: Sufi Books of Islamic Creed, Abdülmecid Sivasi, Durar al-Aqaid, Karabaş Veli, Sharh al-Aqaid al-Nasafiyya.

* Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (konevi_1@hotmail.com)

I. Giriş

Makalenin başlığında “mihnet dönemi” ifadesinin kullanılma sebebi, XVII. yüzyıl Osmanlı’sının tasavvufi hayat açısından sûfiler için sıkıntılı ve meşakkatli dönemlerden biri olmasıdır. Temelinde “bid’at” ve “bid’atçılık” tartışmasının olduğu, raks, semâ ve devrândan İbnü’l-Arabî’nin imânına, kabir ziyâretinden tasliye ve tarziyeye, Firavun’un imanından tütün ve kahvenin câiz olup olmadığı meselelerine varıncaya kadar kendisine tezâhür alanı bulan bu tartışma konuları, her ne kadar XVII. yüzyılda revaç bulmuş olsa da XVI. yüzyıldan itibaren bu türlü meselelerin ortaya çıkmaya başladığı görülür. Sözü edilen konulardaki tenkitlerin, sûfilerin bazı davranışlarını yasaklamaya yönelik olduğu, bazen de bir kısım sûfilerin küfrüne kâil olmaya kadar vardığı görülmektedir. XVI. yüzyıl İbnü’l-Arabî’nin imânî durumu, semâ-devrân tartışmaları ve bazı Melâmîlerin idâmları dolayısıyla XVII. yüzyıldaki gündemlerin oluşmaya başladığı dönemdir. Bu konular sonraki dönemde de aynen problem edilmiş, ayrıca bunlara yeni konular eklenmiş, böylece meseleler hacim kazanarak tartışmalar yeni boyutlara ulaşmışlardır.

“Önceki dönemlere göre XVI. asırda ne değişti?” sorusu bu noktada önem arz etmektedir. Zira bu dönemde tasavvufla ilgili paradigmada bir değişikliğin olduğu göze çarpmaktadır. Şöyle ki, Osmanlı’nın ilk müderrisi Dâvûd-ı Kayserî İbnü’l-Arabî ve İbnü’l-Fârız, Osmanlı’nın ilk müftüsü Molla Fenârî ise Konevî ve Mevlânâ’nın şârihiyken bu asra gelince bazı şeyhülislamın mezkûr isimlerin imanını sorguladığına rastlanmaktadır. Hal böyle olunca “ne değişti?” sorusu önem kazanmaktadır. Bu sorunun cevabı Celâlî İsyanları, taht kavgaları, medrese müfredâtında yaşanan değişiklikler, Safevîlerin Kızılbaşları tahriki vs. gibi sosyal, siyâsî, ekonomik ve dinî pek çok sebep gözönüne alınarak değişkenlik gösterebilir. Bu noktada hâricî etki bağlamında Mısır’ın fethi zikredilmelidir. Zira Mısır’ın fethi ile pek çok Arap toprağının Osmanlı’ya katılması, bazı farklı düşüncelerin Osmanlı’ya taşınmasına zemin hazırlamıştır. Fetvâlar ışığında konu ile ilgili bir tebliğ hazırlayan Şükrü Özen’in de belirttiği gibi, Osmanlı’da başlangıcından beri sûfiler ve ulemâ arasında İbnü’l-Arabî’nin meşruluğu genel olarak kabul gören bir hususken İbnü’l-Arabî hakkındaki bu tavır değişikliğinin sebebi, büyük ihtimalle Arap coğrafyasındaki olumsuz tavrın, Mısır’ın ele geçirilmesi ile Anadolu’ya ve Osmanlı başkentine

taşınmasıdır.¹ Bunu doğrulayacak verilerden birisi XV. yüzyılda ve de XVI. yüzyılın başlarında, Osmanlı'nın eline geçtiği zaman diliminde Kahire ve Şam'ın, İbnü'l-Arabî ve özellikle İbnü'l-Fârız hakkında canlı bir tartışma ortamına sahip olmasıdır.² Kâtip Çelebi bu iki süfi hakkında devrin Mısır ulemâsının ikiye bölündüğünü bildirmektedir, ayrıca Alâeddîn Buhârî ile Mâlikî başkadısı olan Şemseddîn Bisâtî'nin (ö. 842/1439) vahdet-i vücûd ve İbnü'l-Arabî'nin imânına dâir tartışmalarının ulemâ meclisinde başlayıp Sultan Eşref'in (ö. 841/1438) huzurunda devam ettiğini bildirmektedir.³ Buradan hareketle tartışmaların saraya kadar uzadığı anlaşılmaktadır. Bu tartışmalarda İbn Teymiyye'nin doğrudan olmasa da dolaylı olarak etken olduğu görülmektedir. Nitekim Osmanlı'da tasavvufa dair yerleşik paradigmadaki kırılmanın sebebi olarak, onun görüşlerinin ithalinin tesiri olduğunu söyleyen uzmanlar bulunmaktadır.⁴ İlerleyen satırlarda aktarılacağı üzere süfi algı ile Kadızâdeliler olarak adlandırılan ulemâdan mutassıp kesimin İbn Teymiyye algısı arasında önemli farklar göze çarpmaktadır. Ancak şu husus belirtilmelidir ki, XIV. ve XV. yüzyıl Mısır'ında dinî düşünce ve bunların Osmanlı'ya etkisi, derin ve analitik bir araştırmayı hakeden önemli bir konu olarak dikkat çekmektedir.

XVI. yüzyılın önemli tartışma konularına kısaca değinecek olursak, ilk olarak yukarıda atıf yapılan İbnü'l-Arabî'nin imanî meselesi gelmektedir. Bu tartışma konusu, zamanla Osmanlı ulemâ ve sûfilerini meşgul edecek bir konuma erişmişti. İbnü'l-Arabî hakkında Osmanlı tarihi boyunca bas-kın görüş onun lehinde iken bu yüzyılda dönemin iki şeyhülislamı olan

- 1 Şükrü Özen, "Ottoman 'Ulamâ' Debating Sufism: Settling the Conflict on the Ibn Al-'Arabî's Legacy by Fatwâs", *El Sufismo y las normas del Islam, IV. Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo (Murcia, 7-10 mayo 2003)*, ed.: Alfonso Carmona, Murcia, 2006, s. 309, 322.
- 2 Emil Homerin aslında Memlûklerin sûfilere bakışının oldukça olumlu olduğunu ancak XV. yüzyılda Kayıtbay döneminde çıkan bu tartışmanın altında kişisel ihtirasların yanı sıra temelde zamanındaki veba ve sonucunda içine düşülen ekonomik ve sosyal krizin olduğunu söylemektedir. Böyle zor bir dönemde sûfilere yapılan ihsanlar ve yardımlar göze batmıştır. Geniş bilgi için bk. Emil Homerin, "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları Tarafları ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme", trc. Salih Çift, *UÜİFD*, cilt: 11, sayı: 1, 2002, s. 245-264, 261.
- 3 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, trc. Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2007-2009, I, 220, 253-254.
- 4 M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, XX, 514; Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadizade Movement*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Edinburgh University, 1981, s. 134-135.

Sâdi Çelebi (ö. 945/1538) ve Çivizâde (ö. 954/1547) tarafından eleştirildiği görülmektedir.⁵ İbnü'l-Arabî hakkındaki bu tavır değişikliği halk üzerinde de etkili olarak sosyal kargaşaya sebep olacak bir düzeye ulaşmıştır. Bunun üzerine, Sultan Süleyman'ın bir fermandan yayınladığı ve fermanda memurlardan ve diğer bazı sınıflardan insanların İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'ye hakaret ederek bozgunculuk çıkardıkları belirtilmiş, bunu yapanların engellenmesi, uyarıları dikkate almazlar ise şiddetli bir cezaya çarptırılmaları emredilmiştir.⁶ Devrin önemli şeyhülislamlarından İbn Kemâl'in fetvâlarından, olayın sadece İbnü'l-Arabî ve Konevî ile sınırlı kalmadığı, Feridüddin Attâr ve Mevlânâ gibi sûfi büyüklerin de fetvâlarda adlarının geçtiği, dolayısıyla tartışmalara konu oldukları görülmektedir.⁷ Bu da problemin mevzî olmaktan ziyâde tasavvufu ilgili paradigmadaki kırılmaya işaret ettiği fikrini doğrulamaktadır.

Tartışma konularından bir diğeri, semâ-devrân meselesidir. XVII. yüzyılda devrânın yasaklanmasına kadar varacak olan bu tartışmaların, XVIII. yüzyılda bile canlı bir problem olduğu dikkate alınacak olursa, bu meselenin uzun süre aktüel kaldığı söylenebilir.⁸ Ebussuud Efendi'nin (ö. 982/1574) şu iki fetvâsı dönemin devrân tartışmaları için örnek olarak verilebilir:

“Sûfi adında olan Zeyd zikir ederken devrân edip, ettiği devrânı ibadet addeylese, nikâhı sahîh, zebîhası helâl olur mu?” şeklindeki bir soruya: “Devrânı ibâdet addeyleyecek mürteddir, aslâ müslimeden zimmiyeden avret nikâhlamak mümkün değil, zebîhası meyyitedir. Ammâ ibâdet addetmeyip, mübah i'tikâd edip devrân ederse mürted değildir. Tâ'atten hâric fâsıktır. Sâir feseka gibidir, menkûhası tefrîk olunmaz, zebîhası yenir.”⁹

hükümünü verirken, bir diğeri fetvâsında “raks ve devrân eden tâifeyi vâlîler ve hâkimler men' etmek üzerine vâcib midir?” sorusuna “vâcibdir”

5 Özen, “Ottoman 'Ulamâ' Debating Sufism”, s. 309-310.

6 Özen, “Ottoman 'Ulamâ' Debating Sufism”, s. 322.

7 Özen, “Ottoman 'Ulamâ' Debating Sufism”, s. 335.

8 Mesela XVIII. yüzyılın başlarında vefat eden Şeyhülislam Abdürrahim Efendi'nin konu ile alakalı fetvâsının sorusunda cevabı gizlidir. “Zamâne mutasavvıfasının hareket-i devriyye şeklinde itdikleri fi'l-i şeni' helâl olur mu?” için bk. Abdürrahim Efendi Menteşizâde, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Ma'mûre, 1243, I, 131.

9 Ertuğrul Düzdağ, *Kanunî Devri Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları*, İstanbul: Kapı Yay., 2012, s. 101.

şeklinde hüküm vermektedir.¹⁰

Bir diğer tartışma konusunu, başta Melâmî-Hamzavîler olmak üzere zındıklıkla suçlanan çeşitli tarikat erbâbının idamları meselesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda İsmail Ma'sukî (ö. 1538), Bosnalı Hamza Bâlî (ö. 1573) gibi Melamîler¹¹ ile Gülşenî-Halvetî olan Muhyiddîn-i Karamânî'nin (ö. 957/1550) idamları zikredilebilir. XVII. yüzyılda bu idam silsilesine pek çok isim eklenecektir. Devrin kudretli Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi'nin fetvâsıyla idam edilen Muhyiddîn-i Karamânî'nin idam sebebi olarak; "Ahkâm-ı şeriat-i şerîfeye inkâr ile zındık idüğü"¹² şeklindeki ifadesinde şeriat vurgusu dikkat çeker. Öte yandan Şeyhülislâm Çivizâde'nin Gülşenî pîri Şeyh İbrâhim Gülşenî'ye (ö. 940/1534) tâbi olanlara dair vermiş olduğu bir diğer fetvânın aksine, "ehl-i sünnet ve'l-cemâat i'tikâdı üzere olup şer'-i şerîfe riâyet eden ve selef yolunu tutan herkes ne olursa olsun makbuldür. Şeyh İbrâhim'e intisâblıdır diye onlara müdâhale ve taarruz câiz değildir" şeklindeki fetvâsı da konu açısından önem arz etmektedir.¹³ Zira görüleceği üzere Ebussuud Efendi'nin vurgusu; "ehl-i sünnet ve cemâat i'tikâdı" ve "şeriatın muhafazası" üzerinedir.¹⁴ Bu noktada, aşağıda ele alacağımız üzere yazımızın odak noktasını oluşturan iki risâleye bakıldığı zaman onların da sûfilerin ehl-i sünnet inancına sahip olduklarını ortaya koymak için telif edildikleri görülmektedir.¹⁵ Hal böyle olunca akla şu soru

10 Düzdağ, *Kanuni Devri Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi Fetvaları*, s. 104.

11 La'lizâde, Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, haz. Abdurrezzak Tek, *Bayrâmî Melâmîliği'ne Dâir Melâmet Risâleleri* içinde, Bursa: Emin Yay., 2007, s. 133-134, 139.

12 Düzdağ, *Kanuni Devri Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi Fetvaları*, s. 257.

13 Düzdağ, *Kanuni Devri Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi Fetvaları*, s. 255-256.

14 Mutasavvıflara yönelik tenkitleriyle tanınan Birgivi'ye bakıldığı zaman da benzer tavır görülür. Birgivi, sûfilerin şeriata muhalif olan davranış ve sözlerini ilhâd ve dalâlet olarak niteler. Onlara hitap ederken Kuşeyri'nin *Risâle*'sinden Cüneyd, Bâyezid ve Serî Sakatî gibi sûfi büyüklerinin sözlerini nakleder. Orada "tâlib-i Hakk" a seslenirken, dikkat çektiği husus, selef sûfilerinin "şeriatı tâzim ettikleri ve bâtın ilimlerini Peygamberimizin sîreti üzere binâ ettikleridir." Dolayısıyla ulemâ sınıfından yönelen tenkitlerde "şeriatın muhafazası" önem arz eder. Bk. Birgivi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, tahk. Muhammed Huseynî Mustafa, Halep: Dâru'l-kalemî'l-Arabî, 2002/1423, s. 28-31, 42, 47.

15 Sivâsî bir yerde sırât-ı müstakîm üzere olanların Kur'an, Sünnet ve fukahânın sözlerinin dışına çıkmamasını söyler. Bunun dışına çıkanlardan "sübül-i şeytâna sâlik" diye bahseder ki fıkıh-tasavvuf ilişkisine dair kanaatini de böylece serdetmiş olur. Abdülmecîd Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, Süleymâniye Ktp., Mihrişah Sultan no: 300, vr. 62^a-62^b. (Bundan sonra kullanılan numaralandırma bu nüshadandır. Başka bir nüsha kullanılırsa numarası ayrıca zikredilecektir.)

gelmektedir: Tenkit eden de tenkit edilen de sünnî olduğunu iddia ettiğine göre problemin sebebi/kaynağı nedir? Bu soruya mezkûr iki risâleden hareketle muhtasar olarak şu şekilde cevap verilebilir:

Birincisi, bilgiye ulaşma yöntemindeki farklılıktır. Sûfi bilgisinin kaynağı olan keşfi bilgi, akli bilginin üzerinde/ötesinde bir bilgi türüdür. Zira sûfi bilginin kaynağı, eşyanın hakikatidir. Eşyanın hakikati ise nazar ve istidlâl yolu ile değil ancak riyâzet ve tasfiye yolu ile tanınabilir. Burada sûfi, akli inkâr ediyor değildir. Ancak akıl, nefsin diğer tâbileri ve zâhirî hislerle beraber nefsin kuvvelerindedir. Dolayısıyla fâsid nefsin, akli hükmü altına alması her zaman kâbidir. Ancak tasfiye yoluyla bir terbiye gerçekleşirse o zaman aklın durumu bu şekilde olmaz. Dolayısıyla bir zâhir âlimi ya da filozof tasavvufî terbiye yoluna sülûk etmezse bu bilgiyi tanınması mümkün değildir. Karabaş Velî'nin şerhinin farklı yerlerinde iki bilgi türü arasında sık sık mukayeseye gitmesinin sebebi bu husus olsa gerektir.¹⁶ Sanki o, ulemânın tanımadıkları bir bilgi türünü hangi gerekçeyle tenkit ettiklerini sorguluyor gibidir. Kısaca belirtmek gerekirse, sûfilerin yanlış anlaşılmasının temelinde onların bilgi kaynaklarının tanınmaması öncelikli sebep olarak gösterilmektedir.¹⁷

İkincisi, birinci maddeyle de alakalı olarak, fıkıhın cedeliyle uğraşan fukahânın ilm-i tasavvufu tanımamaları, bu sebeple de yanlış kanaate sahip olmalarıdır. Onlar tasavvufu, şathiyât veya sırf elfâz ve ibârât sanan, gaybe dâir konularda yakînleri zayıf olan kimselerdir. Sivâsî bu tâife ile münâzarayı bile gereksiz görür.¹⁸ Hâlbuki onların ilimlerinin gereği, bilmediklerini kabullenmeleri olmalıdır. Böyle yapmadıkları için ârifler onlarla tartışmak yerine “selâmâ” diyerek tartışmadan uzak dururlar.¹⁹

Üçüncüsü, zamâne kadılarının/âlimlerinin ilmî açıdan yetersiz oluşlarıdır. Bunu Sivâsî, zamanındaki âlimlerden/kadırlardan *Dürer ve Gurer*²⁰

16 Karabaş Velî, *Şerhu'l-Akâid*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, no: 3738, vr. 16^a, 17^a, 19^b-20^a.

17 Fıkıh-tasavvuf ilişkisinin problemiğini oluşturan önemli konulardan birisini bu husus oluşturmaktadır. Bazı âlimler genel anlamda sûfilere meşrû görürken onlardan sâdir olan şeriat dışı ifadelerde nasıl tavrı takındıklarına dair bir örneği Ebussuud Efendi'nin fetvâlarında görürüz. O, bazı sûfilerin idamı öncesi, onların durumunu diğer meşâyihden sorup onunla amel etmiştir. Hamza Bâli'nin idamı örneği için bk. La'lîzâde, *Sergüzeşt*, s. 139.

18 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 119^b.

19 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 119^b.

20 Molla Hüsrev, *Gureru'l-Ahkâm* adlı Hanefî fıkıhına dâir yazmış olduğu metni yine kendisi

okuyan âlimin beş yüzde bir olmasına rağmen kazâ işiyle uğraştıklarını belirterek eleştirmiştir. Hâlbuki onların yapmaları gereken, çiftlerini sürmek ve ehil olmadıkları işlerle uğraşarak “seccâde-i Resûlü” batırmak olmamalıdır.²¹ Hulâsa, süfilere göre kendilerinin yanlış anlaşılmasının temelinde, süfi tecrübeyi tatmamak, taassup ve kifâyetsizlik gibi hususlar bulunmaktadır. Özetlemek gerekirse, XVII. yüzyıl tasavvuf karşıtı Kadızâde hareketinin nüvelerine XVI. yüzyılda rastlanmaktadır. Bunda, Mısır'ın fethi ile oradaki tartışma ortamının Osmanlı'ya aksetmesinin etkisinden de bahsetmek mümkün gözükmektedir.

II. XVII. Yüzyıl Osmanlı Tasavvufi Hayat

XVII. yüzyıl Osmanlı'sının tarafımızca “mihnet dönemi” olarak tavsîfi “Sivâsiler-Kadızâdeliler Mücadelesine” tanık olması sebebiyledir. Bu mücadele, süfilere mensup Sivâsilerin ve Kadızâde'ye mensup vâizlerin kürsülerde birbirleri aleyhine tenkitte bulunmaları ile başlayıp, karşılıklı aleyhte yapılan teliflerle ve ulemanın bölünmesiyle devam eden, sonra olayların ilmî boyutun dışına çıkıp halkı da içine alan bir mücadeleye dönüştüğü dönemin adıdır.²² Başlangıç ve bitiş tarihini net olarak vermek mümkün olmasa da köklerini XVI. yüzyıla kadar götürmenin mümkün olduğu hareketin XVII. yüzyılda Kadızâde Mehmed Efendi ile büyüyerek geliştiği, sonra Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661) ve Vânî Mehmed Efendi

Dürerü'l-hukkâm adıyla şerhetmiştir. Bu eser *Dürer ve Gurer* olarak meşhur olmuştur. Ebussuud Efendi'nin fetvâlarından anlaşıldığına göre bu eser muteber fikhî metinlerdendir. Bk. Düzdağ, *Kanunî Devri Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi Fetvâları*, s. 242. Sivâsî'nin bu eseri oldukça önemseydiğini kendi eserine verdiği isimden de anlaşılmaktadır. Zira “Dürer” ve “Gurer” ifadeleri onun kitabının isminin de bir parçasıdır. Sivâsî'nin halifesi Abdülâhad Nûrî, hocasının kerâmeti sadedinde sülûk hayatındaki bir olaydan bahsederken, fenâya erince şu üç şey hariç elinde ne varsa terkettiğini belirtir. Bunlar eliyle yazmış olduğu, hâşiyeli bir Beyzâvî tefsiri, yine hâşiyeli bir Buhârî ve *Dürer ü Gurer*'dir. Menkıbenin devamı onlardan da geçmek gerektiği şeklinde olsa da burada önemli olan bir âlim-süfînin yanında bıraktığı üç eserden birisinin *Dürer ve Gurer* olmasıdır. Bk. Osman Türer, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat –Halvetîlik Örneği– Mustafa Nazmî Efendi'nin Hediyyetü'l-İhvân'ı*, İstanbul: İnsan Yay., 2011, s. 413-414.

21 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 72^b.

22 Konu hakkında pek çok eski ve yeni çalışma göze çarpmaktadır. Devrin tanığı olan Kâtip Çelebi'nin *Mizânü'l-hak fî İhtiyârî'l-ehak* adlı eserinin bu noktada özel bir yeri vardır. Bu eser, “muhâkemât” türünün nadide örneklerinden birisidir. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehak –İslâmda Tenkid ve Tartışma Usûlü*, haz. S. Uludağ-M. Kara, İstanbul: Marifet Yay., 1990. Muhâkemât türü telifler hakkında bk. Mesut Kaya, “İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 33, 2015, s. 1-12.

ile (ö. 1096/1685) devam ettiği bilinmektedir.²³

Mücadelenin niteliğine bakıldığı zaman tartışmaların sosyal ve dînî hayatı etkileyecek bir boyuta ulaştığı görülür. Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657), olayın dînî boyutu hakkında devrin tanığı olarak *Fezleke*'sinde anlattıkları dikkat çekicidir: O, Kadızâde'nin semâ ve devrân hususunda eski davayı yeniden gündeme getirip Halvetiyye ve Mevleviyye ile hasım olduğunu, onlara "tahta tepenler ve düdük çalanlar" diye her vaazında tenkitte bulunduğunu, diğer tarafta ise Sivâsî'nin ve İsmâil Ankaravî'nin, Kadızâdelileri "münkir-i evliyâ ve tarîk-i mülhid ü zındıkdır" diyerek karşılıklı suçladıklarını bildirmiştir.²⁴ Bu tartışmalar ulemânın bölünmesine sebep olmuştur.²⁵ Abdülmecid Sivâsî'nin müridlerinden İsmâil Sivâsî'nin, *Firavun'un İmânına Dâir Risâle* başlıklı Arapça risâlesinin sebep-i telifi sadesinde kullandığı ifadeler de bu sıkıntılı durum hakkında fikir vermektedir:

"İstanbul'da Firavn'ın imanıyla hatm ve 'ademinde azim nizâ' olunmağın azizimiz ve şeyhimiz Sivâsî Efendi Hazretleri yevmî muhlislarına benim eşğalim var cem' ü teklife miknetim yokdur. Siz tefâsîr ve ehâdis tetebbu' idüb bu husûsda vârid olan ehâdis ve ahbârı cem' edin deyu buyurmağın imtisâlen li-emrihim cem' olundu. Fî seneti ihdâ ve 'ışrîne ve elf."²⁶

Tartışmaların sosyal boyutuna dâir yine Kâtip Çelebi'nin şu ifadeleri olayın aldığı durumu göstermesi bakımından dikkat çekicidir: "Kürsilerde birbirlerine ta'ne taşı atarak lisânla muhâvere, seyf ü sinânla muhârebeye müeddî olmağa karîb olacak, taraf-ı saltanattan bazılarının nefy ile gûşmâl [azarlama] iktizâ edip" diyerek olayın kılıçla vuruşmaya yaklaştığına dikkati çekmekte ve padişahın olayın taraflarından bir kısmını sürgün ile cezalandırdığını bildirmektedir.²⁷

Olaylarının fiziksel boyutu hakkında sûfilerin tekkelerinin basılıp, kendilerinin tartaklandığı, caddelerde rastgelen sûfilerin yollarının kesilerek kendilerine tecdîd-i îman teklif edildiği bilinmektedir. Olayın tarafla-

23 Geniş bilgi için bk. Öztürk, *Qadizade Movement*, s. 135-305.

24 Kâtip Çelebi, *Fezleke*, İstanbul: Cerîde-i Havâdis Matbaası, 1287, II, 183.

25 Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-hak*, s. 138.

26 İsmâil Sivâsî, *Firavun'un İmânına Dair Risâle*, Süleymâniye Ktp., Mihrişah Sultan no: 294, 94b.

27 Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-hak*, s. 139, 230. Nefy-i belde ile 1066/1656 yılında Kıbrıs'a sürgün edilenler; Üstüvânî Mehmed Efendi, Türk Ahmed ve Divâne Mustafa'dır. Bk. Hüseyin Yurdaydın, "Türkiye'nin Dinî Tarihi İle İlgili Notlar: I. Üstüvânî Risalesi", *AÜİFD*, sayı: X/1962, s. 71.

rından olan Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694) tarihler vererek bunun somut bir örneğini aktarır ki onun anlatımına burada özet olarak yer vermek istiyoruz:

“Münkirlerin amacı, tekkeleri yıkmak ve yerine medrese inşâ etmektir. 1073/1663'te Şeyhülislam Minkârîzâde'den deverânın yasaklanmasına dâir fetva aldılar. 1079/1668'de büyük fitnelere düştüm. 1079/1668'de öyle bir fitne çıktı ki, oturduğum mahalden başka bir mahalle gitmeye mecbur oldum. 1083/1672'de bu fitneler öyle arttı ki, devlet erkânına durumu bildirmek için Edirne'ye gittim. 1084/1673 sonunda kendimizi nöbetle dervişâna beklettik. Bir kaç ay nasihata çıkmadık. 1084/1673 yılı Recep ayı başına kadar böylece devam etti.”²⁸

Müelliflerimizin şahsen mâruz kaldıkları sıkıntılar da bu minvalde zikredilmelidir. Abdülmecîd Sivâsî, zamanını âhir zaman olarak niteler. İçinde buldukları zamanın fitne ve fesâd dönemi olması âhir zaman geldiği içindir.²⁹ Dolayısıyla Abdülmecîd Sivâsî karamsardır. Karabaş Velî ise şahsen idamla yargılanmış ancak sürgün cezasıyla kurtulabilmiştir.³⁰ Mücadelenin temelinde “bid'atın seddi ve sünnetin ihyâsı” gâyesi vardır. Halkın ve dinî grupların örfünde olan birçok husus ise bunun tezâhür alanını oluşturmuştur.³¹ Burada devrin çeşitli tartışma konuları arasında en hararetlisinin ve üzerine en fazla risâle yazılan konunun raks, semâ ve devrân konusu olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim XVII. yüzyılın sonlarına doğru süfîlerin devrân zikri yapmalarının bir müddet yasaklanmasını³² sonuç veren bu konu, aslı itibâriyle itikada taalluk eden bir konu

28 Mustafa Aşkar, “Tarikat-Devlet İlişkisi, Kadızâdeli ve Meşâyih Tartışmaları Açısından Niyâzî-i Mısırî ve Döneme Etkileri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 1, 1999, s. 63.

29 Sivâsî, *Dürr-i Akâid*, 2^a.

30 Kerim Kara, *Karabaş Velî: Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, İstanbul: İnsan Yay., 2003, s. 80-82.

31 Kâtip Çelebi daha önce belirtildiği üzere bu tartışma konularını gâyet müdekkikâne incelemiş ve sebeplerini analiz etmiştir. Bu konuda tespitleri de oldukça ufuk açıcudur. Ona göre, bir husus, ister bid'at olsun ister sünnet halkın örfünde yer aldıktan sonra sökülüp çıkarmak neredeyse imkânsızdır. Detay için bk. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak*, s. 99-100.

32 Şeyhülislam Bahâî Efendi, siyâsî baskı neticesinde böyle bir fetvâ vermiş olsa da bu fetvânın süfîler üzerinde baskı amaçlı kullanıldığını görünce fetvâsını iptal etmiştir. Bk. Muammer Göçmen, “Üstüvânî Mehmed Efendi”, *DİA*, XLII, 397. Bahâî Efendi'nin tarikat karşıtı bir âlim olmadığını, Müstakimzâde'nin *Tuhfetü'l-hattâtîn* risâlesinden öğrenmekteyiz. Buna göre o, tâlik yazıyı Derviş Abdî'den öğrendiği gibi, “tertîb üzre tekmil-i rusûm-i tarikat” da etmiştir. Bk. Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, *Tuhfetü'l-hattâtîn*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928, s. 709. Bir de Şeyhülislam Minkârîzâde'nin fetvâsıyla, “yasâğ-ı bed” diye tarih düşülen 1077

olmamasına rağmen o kadar alevlenmiştir ki, sûfilere tekfirle neticelenen fetvâlar oldukça yaygınlaşmıştır. Bu hususta ulemâ tarafından eleştiri amaçlı, sûfiler tarafından müdâfaa maksatlı telif edilenlere ek olarak konuyu ilmî açıdan incelemeyi amaçlayan risâleler de yazılmıştır.

Olayların bu şekilde cereyân etmesinde ve Kadızâdelilerin nüfuz kazanmalarında devrin idârecilerinin onlara olan meylinin etkili olduğu görülmektedir. Hareketin merkezinde yer alan Kadızâde'nin nüfûzuna dâir çeşitli ifâdeler tarihçilerce kaydedilmiştir. Meselâ Kayseri'de Mirlivâ'nın öldürülmesiyle sonuçlanan bir olaydan bahseden Naîmâ (1065-1128/1655-1716), "Kadızâde Efendi ise ol vakit Sultân Murâd Hân Hazretlerinin makbûlü ve huzûr-i pâdişâhîde i'tibârî ve nefâz-ı kelimâtı olup"³³ derken bir başka yerde de "pâdişâh-ı âlem-penâh Kadızâde'ye muhabbet üzre idi."³⁴ diyerek bu durumu haber vermektedir. Sûfiler tarafından Kadızâdelilerin düşünce babası olarak görülen Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1573) ve temel eseri olan *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* aleyhindeki tenkitler, Kadızâdelilerin şeyhülislamdan aldıkları fetvâ ile geçersiz sayılmıştır. Ayrıca nüfuzlarının bir yansıması olarak münekkit Kefevî Hüseyin ve Kürt Molla tâkibâta uğramışlardır.³⁵

Öte yandan bu süreç her ne kadar Kadızâde'nin adından dolayı Kadızâdeliler hareketi olarak anılsa da bu düşüncenin öncüsü XVI. yüzyılın önde gelen âlimlerinden Birgivi'dir.³⁶ Konu hakkında doktora çalışması yapan Öztürk'e göre Birgivi'nin görüşleri Kadızâdelilerin doktrinlerinin temelini oluşturmaktadır. Birgivi üzerinde de İbn Teymiyye'nin etkisi

yılında devrân yasaklanmıştır. Sâkıb Dede, Minkârizâde'nin ahir ömründe felç inip yatağa bağlı olmasını da yaptığının karşılığı olarak değerlendirmektedir. Bk. Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, I, 179. Ancak bir diğer sûfi müellif olan La'lizâde'nin onun hakkındaki kanâatleri gayet olumludur. Melâmî kutbu Sütçü Beşir Ağa ve maiyyetinden kurka yakın kişiyi idam eden Sun'izâde'nin azlinden sonra yerine Şeyhülislam olan Minkârizâde hakkında; "fâzıl-ı zamân-ı fuzalâ-yı ulemâ-yı kirâm Minkârizâde Yahya Efendi" ifadesini kullanır. Bk. La'lizâde, *Sergüzeşt*, s. 145-146.

33 Mustafa Naîmâ, *Naîmâ Târîhi: Ravzatü'l-Huseyn fî Hulâsati Ahbârî'l-Hafikeyn*, İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1281-1283, III, 47.

34 Naîmâ, *Târîh*, III, 172.

35 Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, 101. *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'yi tanıtan Kâtip Çelebi, Kürt Molla'nın şerhine ve sürgün tarihine de değinir. Kürt Molla, yazdıkları geçersiz sayılarak 1063 yılı Safer ayında sürgüne gönderilmiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, III, 890.

36 Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yay., 2013, s. 285.

açktır.³⁷ Dolayısıyla Kadızâde Mehmed Efendi veya Birgivi Osmanlı'da bu hareketin ilk temsilcisi olarak görülse de aslında bu düşüncenin temelinde İbn Teymiyye'nin XIII. yüzyılda başlattığı "sosyal-dini" reform görüşlerinin Osmanlı'da mâkes bulmasının olduğu söylenebilir.³⁸ Ancak Fatih Şeker'e göre bu sonucu vermekte acele edilmemelidir. Çünkü Birgivi'nin, Kadızâdeliler hareketinin fikir babası olduğu hususu doğru olsa da Birgivi'nin ve Kadızâde'nin İbn Teymiyye'yi Osmanlı'ya taşıyan kişiler olduğu fikri tartışmalıdır. Birgivi'nin bazı görüşlerinde İbn Teymiyye'ye yaklaştığı görülse de dikkatli bakıldığı zaman onun referans haritasının Osmanlı İslam tasavvurunu besleyen kaynaklar olduğu görülür. Dolayısıyla geleneğe yönelik tenkitlerini geleneğin içerisinde kalarak yönelir.³⁹ Kadızâde'de dahi doktriner anlamda bir İbn Teymiyye özdeşliği yoktur. Bu fikir hareketinin en karakteristik tarafı bid'at etrafında teşekkül eden görüşleridir. İtikâdî ve amelî bid'atlara karşı tavizsiz tutum şeriatın muhafazası amaçlıdır. Toplum hayatını yeniden tanzim etmeyi amaçlayan Kadızâde'de, İbn Teymiyye ve İmâm-ı Azam'ın sentezi gibi görülecek hususlar kendini gösterse de bid'at vurgusu dönemin şartlarının bir ürünüdür.⁴⁰

Kadızâdeliler hareketinin sūfilerle zıtlaşan bir bakış açılarının farklı olduğu görülmektedir. Bunu, Kadızâdeliler ve Sivâsiler cenâhında İbn Teymiyye ve Birgivi algısının izlerini takip ederek somutlaştırmak mümkündür. *Dürer-i Akâid* isimli eserinde Sivâsî Efendi'nin Birgivi'den hiç alıntı yapmadığını görmekteyiz. İbn Teymiyye'ye ise "fî nef'i duâ'i-lemvât"⁴¹ bahsinde sadece bir kez değinen Sivâsî'nin onun hakkındaki tavrı olumsuzdur. Onun, evliyâ kabrini ziyaretten fayda elde edileceğini inkâr ettiği için "âmme-i ulemâ-i Mısır" tarafından tekfir edildiğini belirtmiştir. Ardından Şeyhülislam Hoca Sâdeddin Efendi'ye yöneltilen "ulemâ-sulehâ kabir ziyâretinden fayda elde edilmesini kabul etmeyene ne lâzım gelir?" biçimindeki soruya, onun cevap olarak verdiği aşağıdaki fetvâyı eserine dercetmiştir. Bu fetvâ, Sivâsî'nin yanısıra Osmanlı sūfilerinden ve ilmiyye cenâhından en azından bazılarının İbn Teymiyye hakkındaki kanaâtini göstermesi bakımından önemlidir:

37 Öztürk, *Qadizade Movement*, s. 134-135.

38 Bk. Öztürk, *Qadizade Movement*, s. 134. Ayrıca bk. Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, 100-102.

39 Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, s. 278-280.

40 Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, s. 288-290.

41 Bu bâbda, dirilerin ölümlere dua ve sadakanın, ayrıca kabir ziyareti ya da ölünün arkasından yapılacak hasenâtın fayda verip vermeyeceğini tartışır. Bk. Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 81^a-82^a.

“Hattâ Hanâbile gulâtından İbn Teymiyye münkir-i züvvâr-i kubûr olub tarîk-ı Hak’dan azıb hevâsına muvâfık bir kitâb yazmağla ulemâ-i asr müctemî’ ale’l-hüdâ olub anı techîl ü tadrîl ve habs-i medîd ile ihânet ü tezlîl idüb katline fetvâlar virüb ba’dehû tevbe ve cehline i’tirâfla kurtulduğı mastûrdur.”⁴²

Diğer taraftan Kadızâdeli hareketinde İbn Teymiyye etkisi ise hem Birgivi’de hem Kadızâde Mehmed Efendi’de açıktır. Kadızâde Mehmed Efendi’nin *Tâcü’r-resâil* adlı eseri İbn Teymiyye’nin *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*’sinin genişletilmiş tercümesidir.⁴³ Kadızâde’den sonra hareketin önemli temsilcisi Üstüvânî Mehmed Efendi’nin vaazlarından derlenen bir risâlede de, İbn Teymiyye’nin ve Birgivi’nin, Üstüvânî’nin fikir kaynaklarından olduğu görülmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla İbn Teymiyye’ye bakışta sûfilerle net bir fark olduğu, bu iki örnekte görüleceği üzere yadsınamaz bir durumdadır.⁴⁵ İbn Teymiyye ve Birgivi’ye yönelik menfi tavır Kadızâde’ye geldiği zaman tamamen olumsuzdur. *Naîmâ Târih*’inde anlatılan bir hâdise Kadızâde’ye yönelik sûfî algısını göstermesi açısından önemli bir örnektir:

“1040 senesi 20 Rebîulâhîr’de alevî dervişlerden Koyun Dede nâm bir mazanne-i kerâmet İstanbul kadısı Mahmûd Efendi’ye varıp tîz sicil eyle münkir-i evliyâ Şeyh Kadızâde münkir olduğu için Hazret-i Peygamber aleyhisselâm boynunu urmak fermân etmekle boynunu urdular. Âlem-i vâkıada böyle müşâhede ettim, elbette sicil eyle deyüb ilhâh u ibrâm ile sicille kayd ettirdi. Bi-emrillâh Teâlâ altıncı günü ki mâh-ı Rebîulâhîr’in 26. gecesı idi, müşârun ileyh Kadızâde Şeyh Mehmed vefât edip ihtirâ’ ettiği tavr üzere ertesi bî-zıkr ü tehlîl cenâzesı Sultan Mehmed Câmîine getirip namazın kılup defn ettiler.”⁴⁶

42 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 81^a-81^b.

43 Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, s. 100.

44 Yurdaydın, “Üstüvânî Risalesi”, s. 75-76, 78. Bu tartışmanın XVII. yüzyılda da aktüalitesini koruduğunu devrin şeyhülislamlarından Menteşzâde Abdürrahîm Efendi’nin *Fetâvâ*’sından anlamaktayız. O *Fetâvâ*’sında tasavvufa taalluk eden yalnızca iki konuda fetvâ vermiştir. Birisi “fi’r-raks ve’s-semâ” diğeri ise “fi’l-istimdâd min ervâhi’l-meşâyih”tır. Bk. Menteşzâde, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, I, 96, 131.

45 Dönemin önemli entellektüellerinden olan Kâtip Çelebi’nin Birgivi’ye dâir şu ifadeleri konuya ışık tutmaktadır: Birgivi’yi “müttakî, faziletli zât” gibi vasıflarla anıp değerini takdir eden Kâtip Çelebi, zaaflarını, şerî ilimlerde muhakkik olsa da akli ve felsefî ilimleri reddetmekle, takvâsından nâşî semâ ve devrânı kabul etmemekle, halkın âdetlerini anlamak için tarih okumamakla talil eder. Bundan dolayı halkla mücadelesinde başarılı olamamış, onu takip edenler de (Kadızâdeliler) aynı yolu tutmakla ve bazen ifrâta bazen de tefrite düşmekle malûl olmuşlardır. Kâtip Çelebi, *Mizânu’l-hak*, s. 133-136.

46 Naîmâ, *Târih*, III, 275-276.

III. XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Akâide Dair İki Eser

Osmanlı Döneminde süfiler tarafından yazılan müstakil kelâmî metinlere verilebilecek örneklerden biri Abdülmecîd Sivâsî'nin *Dürer-i Akâid*'idir. Şerh-hâşiye türü çalışmaların örnekleri ise *Fıkhul-Ekber*, *Akâid-i Neseî*, *Mevâkıf*, *Kasîde-i Nûniyye* ve *Emâlî* gibi hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn dönemi eserleri üzerine yazılan metinlerdir. Bu dönemde süfiler tarafından yazılan şerh-hâşiye türünün önemli eserlerden birisi, Bayramî şeyhlerinden olan Bahâeddinzâde'nin *el-Kavlü'l-Fasl* adlı *Fıkhul-Ekber* şerhidir.⁴⁷ Bir diğeri ise Karabaş Velî'nin *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseîyye* adlı eseridir.

A. Abdülmecîd Sivâsî ve *Dürer-i Akâid*'i

1. Eserin Adı, Yazılış Tarihi ve Sebebi

Eserin tam adı *Dürer-i Akâid ve Gurer-i Külli Sâikin ve Kâid*'dir.⁴⁸ Müellif bazı nüshalarda yaşının elliyi aştığını bildirirse de eseri telifine dâir net bir tarih zikretmemiştir. Bazı nüshalar da ise tarih belirtildiği görülür. Meselâ ferâğ kaydında müellifi eliyle yazıldığı belirtilen Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan 300 numarada bulunan nüshada tarih zikredilmemişken⁴⁹ Ali Emîrî, 281 ve Esad Efendi 3627/2 nüshalarında müellife ait ferâğ kayıtlarında, telif tarihi 1024 yılı Rebiulevvel ayının başı olarak zikredilmiştir.⁵⁰ Eserin iki ayrı nüsha şeklinde tespit edilmesi muhtemelen önce müsvedde olarak yazılıp sonra tebyiz edilmesinden dolayıdır. Nitekim müellifin buna yönelik bir ifâdesi hâtimetü'l-hâtimedede yer almıştır.⁵¹

47 Eserin müellif hattı 196 varaktır. Burada müellifin müstakil bir kitap yazmak yerine on varak bile olmayan *Fıkhul-Ekber*'i şerhetmesi önem arzeder. Zira dönemin ilmî tutumu kendini bir geleneğe eklemeyerek âdiyetini ifade etmeye mebnîdir. Şerh-hâşiye geleneğinin teessüsünde bu da âmillerden birisidir. Bkz. Bahâeddinzâde Muhammed b. Bahâeddîn, *Şerhu Fıkhil-Ekber*, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, no: 789.

48 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 1^b.

49 "Temme ve kemüle bi-avnillâhi ve hüsnî tevfiķihî. Vessalâtü vesselâmü alâ Muhammedin ve âlihî ve sahbih. Temme'l-kitâbü bi-yedi müellifihî'l-fakîr Şeyhî es-Sivâsî asamehullâhu mine'l-kalbi'l-kâsî." Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 120^b.

50 "Temme'l-kitâbü bi-yedi müellifihî'l-fakîr Şeyhî es-Sivâsî [asamehu'l-kalbe'l-kâsî] fi evveli rebiulevvel min şühûri seneti erba' ve 'işrin ve elf mine'l-hicreti'n-nebeviyye." Bk. Sivâsî, *Dürerü'l-Akâid*, Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, no: 3627/2, vr. 86^b-87^a; Süleymâniye Ktp., Ali Emîrî, no: 281, vr. 87^b.

51 "Bu ihtilâfât-ı mezkûreyi bir âvârece karındaş şerh eyleyip bu risâleye tekmiî eyleye. Ve bir müsveddede beyâza gelmiştir. Tekrâr im'ân-i nazara müsâadem yoktur." Bk. Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 120^a.

Sivâsî'nin, gerek doğrudan gerekse dolaylı ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, devrin sıkıntılı ve tartışmalı ortamından ötürü böyle bir eser yazdığı görülür. Nitekim kendisi bunu “niyyetüm ızhâr-i fazl ve da'vâ-yı tasnîf değildir”⁵² şeklinde ifade etmiş ve devamla “fırak-ı dâllenin kesreti zamânı olmağın murâdım ilm-i i'tikâdı tavnîhdir.” diyerek zamanında ehl-i sünnet dışına çıkmış olan fırkaların çoğaldığını, kendisi de bundan dolayı bu eseri telif ettiğini belirtmiştir.⁵³ Sivâsî'nin hitap ettiği kesime bakıldığı zaman iki ayrı kitleyi muhatap aldığı görülür: Birincisi halktır, onları Kadızâdelilere karşı uyarmak istemektedir. Bunu ifade sadedinde yaşının elliyi aştığını, hasat zamanının yaklaştığını ve müminlerden duâ için bir bahane arayıp geride hayırla anılacağı faydalı bir eser koymak arzusunda olduğunu bildirmiştir. İçinde yaşadıkları zaman dilimi âhir zaman olduğu için fitne, tuğyân ve fesâd dönemidir. Halk her işittiğine meyletmekte ve mülhid ve zındıkların ulumalarını, “gönül bostanından sereyân eden bül-bül nağmelerinin sesine” tercih etmektedirler. İşte kendisi bundan dolayı hakkın gerçekliğini göstermek ve bâtılın iptali için böyle bir eser kaleme almıştır.⁵⁴ Yazı dilini Türkçe olarak tercih etmesini, “umûm fâide için”⁵⁵ diyerek izah etmesi de yine aynı minvâlde halkın istifâdesini gözettiğinin bir göstergesidir.

Eserin ikinci muhatabı devrin yöneticileri ve ulemâ kesimidir. Müellifin bu iki muhatap kitleyi hedeflemesi, sûfilerin ehl-i sünnet itikadı üzerine olduklarını bunlara ispât içindir. Müellif eserinin telif sebebini girişte zikrederken temel kaynaklarını da zikretmiştir. Bu tavrının arka planında, hitâb ettiği bu iki kitleyi göz önünde tuttuğu anlaşılmaktadır. Yani müellif ulemâya ve devlet adamlarına sûfilerin inanç esaslarının mesnedini göstermek istemektedir.⁵⁶ Nitekim Sivâsî, “selâtın ü hükkâm”ın hatâ yaptıkları zaman uyarılmalarını şer'î bir görev ve onlara olan dostluğun bir nişânesi olarak görmektedir.⁵⁷

Sivâsî, devlet gücünü arkasına alan Kadızâdelilerin tavrının basit bir münakaşa olmadığını farkındadır. Zira bu tavır, devlet tarafından genel

52 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 120^a.

53 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 120^{a-b}.

54 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 1^b-2^a.

55 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 2^a.

56 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 2^a.

57 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 7^a.

olarak sûfilerin veya bazı sûfilerin meşrûiyetini kaybetmesine yol açabilecektir. Bunun neticesi ise, baskı altına alınma ya da yok edilmeye sonuçlanabilecek bir nitelik arz etmektedir. Nitekim telif sebebini zikrederken özellikle padişaktan yardım talep eder. Bu, bazı nüshaların mukaddimesinde yer alan bir sayfalık, eserin telif sebebi ve eserden beklenen gâyeye dâir açıklamalarından net olarak anlaşılmaktadır. Müellif, burada eseri tercüme, kendisini de mütercim olarak nitelemektedir.⁵⁸ Kitâbın mâhiyeti ve muhtevâsı hakkında ise, eserinin, “Ümmetim yetmiş üç fırkaya bölünecektir.” hadisinin mazmûnu olup kurtuluşa eren tek fırka olan “ehl-i sünnet ve cemâat yolu”nu bildirdiğini ifade eder. Ehl-i sünnet yolunun, Kur’ân ile müesses ve hadis üzere mübtenî olduğunu, zamanındaki ehl-i dalâlet üzere râfîzî, mutezîlî, hâricî, hurûfî vs. Kur’ân’ın zâhirini hevâlarıyla tevil edenlerin fesâdını ve butlânını beyân ettiğini ifade eder. Müellif bu eseri, Arapça kitaplardan Türkçe’ye tercüme ettiğini ve bununla Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olan Sultan Ahmed’den ehl-i sünnete yardımcı, dalâlet ve küfür erbâbı ile bid’at ehline karşı ise kahredici olmasını istemektedir. Özellikle padişaktan bu berrak aynaya inâyet nazarıyla bakmasını ve onun saltanatı altında kimin mühtedî kimin ise din yolunda haddi aştığını görüp ona göre kahır veya lütüfla amel etmesini beklemektedir.⁵⁹ Nitekim kitabında iktibâs ettiği bir beyit hakkında: “Bu beyit dahi cedd-i büzürgvârınız Sultân Süleymân aleyhi envâu’l-fazlı ve’l-ğufrân hazretlerindir”⁶⁰ diyerek eserinde padişahı muhatap aldığını göstermiştir. Sivâsî’nin Sultan Ahmed’le arasının iyi olduğunu Nazmî Efendi eserinde belirtmektedir.⁶¹ Sivâsî bu kısmı nihâyete erdirirken kendisini “el-mütercim el-fakîr Şeyhî eş-şehîr bi-Sivâsî” diyerek tanıtır.⁶² Sivâsî’nin ifadelerinden, bu kitabı ehl-i sünnet inancını açıklayan bir eser hattâ bir mîzân/misdâk olarak padişaha sunduğu ve kendilerinin mi yoksa muhaliflerinin mi ehl-i sünnetten sapsmış olduklarını bu eser vasıtasıyla anlayıp, gereğince ameli beklemektedir.

Gâyesi açısından bakıldığı zaman Sivâsî’nin eserin kaynaklarını zikredip, onu neden tercüme diye tanıttığı anlaşılmaktadır. Zira “misdâk” ola-

58 “Bu kitâb, usûl-i dîn olan ilm-i kelâmdan on yedi pâre kitâbın tercemesidir.” Bk. Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, İstanbul Ün. Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 1566, vr. 71^b. Bundan sonra “Türkçe Yazmalar”, “TY” şeklinde verilecektir.

59 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, TY, vr. 71^b.

60 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 10^a.

61 Türec, *Hediyetü’l-İhvân*, s. 414.

62 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, TY, vr. 71^b.

rak kendi görüşlerini değil ehl-i sünnetin önde gelen kaynaklarını ortaya koymaktadır. Padişah, kimin ehl-i sünnet ve hak olduğu konusunda tereddüde düşerse bu eser onun için bir mîzân/kıstâs görevi görecektir. Nitekim eserin son satırlarında da “aldığım gibi sattım” diyerek buna işaret eder.⁶³ Ayrıca kendisinden eminliğin bir ifadesi olarak küfür ehline ilave-ten, bid’at ehli olanları da kahretmesini ister ki bu istek, bid’at ehli olmaları düşüncesinin zımnen ifadesidir.

2. Eserin Muhtevâsı ve Kaynakları

Sivâsî Efendi, eserinin mukaddimesinde; “bu kitâb, usûl-i dîn olan ilm-i kelâmdan on yedi pâre kitâbın tercemesidir” şeklinde on yedi eserden bu kitabı oluşturduğunu belirtmiştir. Zikrettiği eserler şunlardır: *Mevâkıf*, *Makâsıd*, *Milel*, *Umde*, *Şerh-i Akâid-i Teftâzânî*, *Celâl-i Devvânî*, *Bahru’l-Kelâm*, *Fıkh-ı Ekber*, *İsfehânî* ve *Melekût*’tür.⁶⁴ Mezkûr eserlere bakıldığı zaman bunların Osmanlı medreselerinde okutulan eserler veya onlara yazılmış önemli şerhler olduğu göze çarpmaktadır.⁶⁵ Müellif eserini müstakil bir *telif* olarak görmeyip, kendisini *mütercim* eserini de Arapça eserlerden derlenmiş bir çeşni⁶⁶ olarak niteler. Aşağıda kaynaklar kısmında da görüleceği üzere eser temel olarak zikredilen on yedi metin üzerine inşâ edilmiş olsa bile kesinlikle artık müstakil bir metin olup, başlı başına bir teliftir. Nitekim eser bu on yedi kaynaktan ibaret olmayıp, oldukça geniş kaynaklarıyla dikkat çekmektedir. Zira yazılış amacında muhâliflere karşı bir meydan okuma fikri vardır.⁶⁷ Bu bakımdan Sivâsî, düşüncesinin kaynaklarını gösterme kaygısı taşımakta, bir misdâk/mîzân olarak kaleme aldığı eserinde görüşlerinin muteber kaynaklarından sâdır olduğunu göstermek maksadıyla kendisini geri planda tutmaktadır. Ana kaynakları dışındaki diğer kaynaklarını kendisi “tefâsîr ve fetâvâdan ve akâid-i Şâfiyyeden mahalle münâsib olanı zammedib”⁶⁸ diyerek ifade etmiştir.

63 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 120^b.

64 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 2^a.

65 M. Sait Yazıcıoğlu, “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri”, *Ankara Ün. İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, cilt: IV, 1980, s. 273-274.

66 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 2^a; Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, TY, vr. 71^b.

67 Sivâsî Efendi, ehl-i bid’at ve mühlidlerle hasımlaşmayı ve mücadeleyi Allah için nasihatın bir unsuru olarak görmektedir. Bk. Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 5^a.

68 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 2^a.

Sivâsî, eserine doğrudan başlamamış mukaddimeden sonra vaaz veya nasihat diye isimlendirmenin mümkün olduğu ayet ve hadislerin çokça kullanıldığı bir bölüm ile giriş yapmıştır.⁶⁹ Burada özellikle “ed-dînu en-nasîha (Din samimiyettir)” hadisini zikretmiş ve hadiste geçen, Allah’a, Kurân’a, Resûl’üne, din imamlarına nasihatın ne demek olduğu üzerinde uzunca durmuştur.⁷⁰ Burada, din imamlarına nasihat bölümünde padişah-
tebâ ilişkilerine değinmiş, padişaha tavsiyelerde bulunmuş, adalet ve zulüm üzerine imâlî sayılabilecek birkaç hikâyeye anlatmıştır. Bir hikâyenin içerisinde devrin sosyal ve siyasal problemlerinden olan rüşvet meselesine değinmiştir. Rüşvete, “hediye ve armağan” demekle helâl olmayacağını, bunun, hıncır etine “koyun eti” demek gibi olduğunu belirterek tenkitte bulunmuştur.⁷¹ Ardından eserin temel konularına geçiş yapmıştır. Eserin ana konularını imân, tevhîd ve sıfatlar, nübüvvet, sahâbe, velâyet ve kıyâmete taalluk eden hususlar oluşturmaktadır.

Müellif kaynak kullanırken bazen sadece müellifin ismini bazen sadece kitap ismini bazen de eserle müellifini birlikte zikretmiştir. Burada kaynakları, tefsir, fıkıh, hadis, kelâm ve tasavvuf başlıkları altında zikredeceğiz ve örnekleme yapacağız.

Tefsir İlminden: *Aynü'l-Meânî* (14^b, 39^a), Keşşâf, Râzî, Beyzâvî Tefsirleri (16^b, 39^a, 62^b, 95^a, 96^b, vd), *Tibi Hâşiyesi* (34^a, 34^b), İsfehânî Tefsiri⁷² (33^b); *Lübâb Tefsiri*, (36^b), *Tefsîrü't-Tenkîh*, (Kemâlpaşazâde) (37^a, 87^b); *Ebussuud Tefsiri* (68^b); Şeyh-zâde hâşiyesi (95^a).

Kelâm/Akâid İlminden: *Bahru'l-Kelâm* (21^a); *Mevâkîf* (24^b); *Adud Şerhi* (Devvânî) (33^b), *Te'sîsü't-Takdîs* (Râzî) (40^b); *Şerh-i Akâid-i Teftâzânî* (51^b), *Müsâyere* (13^a).

Fıkıh İlminden: *el-Mustasfâ* (Gazzâlî) (91^b), *Mebûsüt*, (80^b), *İhtiyâr* (113^a); *Münyetü'l-Musallî şerhi*, (İbn Emîrû'l-Hacc) (113^a), *Mukaddime şerhi* (Ebu'l-Leys Semerkandî) (6^a)⁷³, *Bezzâziyye* (15^b, 86^a), *Dürer-i Levâmî'* (İbn Ebî Şerîf)

69 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 2^a-4^a.

70 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 4^a-14^a.

71 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 10^b. Bu, dönemin bazı yazarları tarafından da zikredilen bir husustur. Bk. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak*, s. 129-132; Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi*, s. 68, 89-93.

72 Müellifin “İsfehânî Tefsîr'inin başlarında” şeklinde belirttiği eser muhtemelen İsfehânî, Muhammed b. Mahmûd'un *Envâru'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye* isimli tefsiridir.

73 Eserin Muslihüddîn Aydoğmuş tarafından yapılan şerhinin İbn Arabşah tarafından yapılan nazmı, Türkler arasında çok okunmuştur. Sivâsî, hangi şerh olduğunu bildirmemiştir ancak bu manzum olabilir. Bk. İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 474.

(25^a); *Tâtârhâniyye*, *Mülehhas-ı Tâtârhâniyye*, (İbrâhim Halebî) (25^a), *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye şerhi* (28^a, 34^a)⁷⁴, *Men'u'l-Mevâni'*, (Tâceddîn Sübki) (69^b); *Dürer ve Gurer* (80^b); *Fetâvâ-yı Kâdihân* (89^b).

Hadis İlminden: *Kütüb-i Sitte* (4^a, 55^{a-b}, 57^b, 59^b), *Müsned*, (Ahmed b. Hanbel) (4^a), *Müsned*, (Tayâlîsi) (113^b), *Şifâ-i Şerîf*, (Kâdî İyâz) (51^a, 55^a); İbn Hibbân (55^a); *Temyîzü'l-Habîs*, (İbnü'd-Deyba') (60^b), *Câmiu'l-Usûl* (57^b), *Şerh-i Müslim*, (Kâdî İyâz) (98^b); *Metâliu'l-esrâr fî şerhi meşâriku'l-envâr*, (Herevî), (96^a), *Şerh-i Buhârî*, (İbn Hacer) (96^b); *Şerh-i Müslim*, (Kurtubî Ahmed b. Ömer) (112^b); *Hasâis*, (Süyûtî) (36^a, 51^a, 53^b), *Mi'râcü'n-Nübüvve*, (Kastallânî) (51^a).

Tasavvuf İlminden: *Kütü'l-Kulûb*, (Ebû Tâlib el-Mekkî) (52^a), *Sühreverdi* (3^b), *Fûsûs*, *Fütûhât*, (40^b), *Müsâmere*, İbnü'l-Arabî (43^a); *Silsiletü'z-Zeheb*, (Abdurrahman Câmî) (41^a).

Tefsir ilminden kaynakların genişliğine rağmen daha çok atıflar, Râzî, Beyzâvî ve Zemahşerî tefsirlerinedir. Mezkûr tefsirler, aynı zamanda Osmanlı'da tefsir sahasında en fazla itibar gören eserlerdir.⁷⁵ Sivâsî'nin Kelâm ilminden kaynaklarını daha çok *müteahhir dönem kelâmı* olarak adlandırılan İmam Gazzâlî ve Râzî etkisi altında gelişen kelâmî gelenek oluşturmaktadır. Fıkıh ilminden kaynaklarına bakıldığı zaman, aynı dönemin ulemâsı ile paralel olduğu görülür. Meselâ, devrin şeyhülislamlarından Mehmed Emîn Ankaravî'nin (ö. 1098/1687) *Fetâvâ'sının* kaynaklarıyla mukayese edildiği zaman, *Münye*, *Bezzâziyye*, *Tâtârhâniyye*, *Kâdihân*, *Eşbâh ve Nezâir*, *Hulâsatü'l-fetâvâ*, *Hızâne* gibi eserlerin aynı zamanda Sivâsî'nin de kaynakları olduğu görülmektedir.⁷⁶ Hadis ilminden kaynaklarını ise ehl-i sünnetin muteber hadis kaynakları oluşturmaktadır. Özellikle Kütüb-i Sitteden yapılan iktibaslar dikkat çeker. Bunun yanı sıra, Süyûtî, Kastallânî, Kâdî İyâz, İbnü'l-Esir, İbn Hacer gibi meşhur hadis âlimlerinin eserleri onun kaynaklarındandır. Tasavvuf ilminden kaynak sayısı nispeten daha azdır. Burada İbnü'l-Arabî'ye atıflar yapılması ve ondan “Şeyh-i Ekber”⁷⁷ şeklinde bahsedilmesi İbnü'l-Arabî'ye menfî tavır alan gruplara bir gönderme gibidir.

74 Sivâsî, pek çok şerhe konu olan hilâf ilmine dâir bu eserin hangi şerhi olduğunu belirtmemiştir.

75 Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası”, s. 250-252; a.m., “Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri”, s. 177-181.

76 Ahmet Akgündüz, “Fetâvâ-yı Ankaravî”, *DİA*, XII, 438.

77 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 40^b, 43^a.

3. Eserin Tahlili

Bu esere, telif gâyesi yönüyle bakıldığı zaman Sivâsî'nin tasavvufa dönük tenkitleri, ehl-i sünnetin muteber âlimleri ve eserlerine istinâdla yani kendilerinin ehl-i sünnet üzere oldukları teziyle çürütmeye çalıştığı görülmektedir. Burada “niçin” sorusu olayları ve bundan sonraki maddeleri anlamamıza imkân verecektir. Şöyle ki, ehl-i sünnet olmak, o dönem için temel olarak ibâhî ve râfîzî ya da kızılbaş olmamak anlamına gelmektedir.⁷⁸ İbâhîlik doğrudan doğruya şeriata muhâlif olduğu için küfürle nitelenen bir mezheptir. Râfîzîliğe/Kızılbaşlığa bakıldığı zaman ise “rafzu's-sahâbe/sahâbenin reddi” veya “rafzu'l-hulefâ er-râşidîn/râşid halifelerin reddi” ya da “rafzu ehl-i sünne/ehl-i sünnetin reddi” anlamına gelmektedir. Bu da Osmanlı ulemâsınca “küfür” olarak hükme bağlanmıştır.⁷⁹ Öte yandan ehl-i sünnet olmanın bir anlamı da ehl-i bid'at olmamaktır.⁸⁰ Bid'at ya amelde ya da itikaddadır. İtikadda olan bid'at, ehl-i sünnet dışına çıkmış zümrelerin özelliği olduğu için Sivâsî bu gruplara eserinde genişçe yer vermiştir.⁸¹ Böylelikle aslında kendilerini, onlardan temyiz ederek gerek bid'at inançlara sahip gerekse ilhâdla suçlanan gruplardan olmadıklarını göstermek istemiştir. Bu durum ilk olarak Sivâsî'de karşılaşılan bir durum olmayıp daha önce ilk örneği Kelâbâzî'nin *Taarraf*'unda görülmektedir. O da eserinde Süfilerin inanç esaslarına yer ayırarak kendilerinin ehl-i sünnet içerisinde yer alan bir zümre olduklarını gösterme çabası içindedir.

Ehl-i sünneti Kur'an'da geçen sırât-ı müstakîmle özdeşleştiren⁸² Sivâsî,

78 Kızılbaş, Osmanlı'da “râfîzî” anlamında kullanılan bir terimdir. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: MEB, 1983, II, 276. Ebussuud Efendi'nin fetvâlarında Kızılbaşlar'a mürted gruplar içerisinde yer verilmiştir. Bk. Düzdağ, *Kanunî Devri Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi Fetvaları*, s. 135-140. Diğer fetvâ kitaplarında da benzer bir durum göze çarpar. Meselâ Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) fetvâlarında “Bâbu Ahkâmi'l-Mürteddîn ve'z-Zenâdika” başlığında konunun ele alınması bir örnektir. Bk. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya, vd., İstanbul: Klasik yay., 2011, s. 189-197, 189,195.

79 Konuya dâir iki fetvâ için bk. Yenişehirli, *Behcetü'l-Fetâvâ*, s. 189-190 (1004 ve 1007 nolu fetvâ).

80 “Bil ki Ehl-i Sünnet ve cemâat, Allah'ın kitabı ve Resûlünün sünnetine tâbi olurlar ve onların fiillerinde de sözlerinde de bid'at yer almaz.” Bk. İbn Kemâl, *Risâletü'l-Müntre*, Cemâl Matbaası, 1308, byy, s. 27. Tenkitçi tavrıyla dikkat çeken Birgivi de aynı hususa dikkat çeker. İtikâddaki bid'atin zıddı, ehl-i sünnet itikâdıdır. Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, s. 26.

81 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 26^b-30^a.

82 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 26^b.

bunların “Mâtürîdî ve Eş’arî yolu”ndan ibaret olduğunu, kendilerinin feyiz kaynağının ise İmâm-ı A’zam ve İmâm-ı Mâtürîdî olduğunu belirterek itikadda Mâtürîdî olduğunu ifade eder.⁸³ Burada Osmanlı İslâm düşüncesinin genel yapısına sûfî-âlim prototipi olan Sivâsî’nin muvâfakatı görülür. Zira Osmanlı, Selçuklu’dan miras aldığı ehl-i sünnet mezhebini, Osman Gazî’den itibaren de Hanefî-Mâtürîdî olarak yürütmüştür.⁸⁴ Nitekim eserin bâblarından birisi “Fî ahvâli Ebî Hanîfe ve’l-Mâtürîdî ve’l-Eş’arî rahmetullâhi aleyhim”dir.⁸⁵ Burada Sivâsî, Mâtürîdî ve Eş’arî ihtilâfının derin boyutlarda olmadığını, bunların birkaç meseleyle sınırlı olduğunu eserin “hâtimetü’l-hâtîme”sinde ele almış ve ihtilâflı konuları sıralamıştır.⁸⁶ Özellikle “Hâtimetü’l-kitâb” faslında ehl-i sünnetin faziletine dair Hz. Ali ve Abdullah b. Ömer’den yaptığı iki nakilde, ehl-i sünnetin vasıflarını maddeler halinde sunmuştur.⁸⁷ Buradaki maddelerin önemli bir kısmı, Kızılbaşlıktan ehl-i sünneti ayıran maddelerdir. Burada zikredilen ilk üç madde şunlardır: Beş vakit namazı cemâatle kılmak, ashâbdan hiç bir kimseye kötü söz söylememek ve sultana kılıç çekmemektir

Eserin dikkat çekici yönlerinden birisi, sûfilere savunma amacıyla yazılan eserde sûfilere yönelik otokritik yapılmasıdır. Bir yerde yanlış zühd algısından kaynaklanan “zâhidlenüb Allâh’ın helâl ettiğini tahrîm etmek câiz değildir”⁸⁸ derken bir başka yerde açıktan ifade etmese de Şeyh Bedreddin’e olumsuz bir göndermede bulunur. Bunu, ehl-i sünnetin rükünlerinden birisi olarak zikrettiği “Sultân-ı İslâm üzerine hurûc” etmemeyi zikrettikten sonra, Şeyh Bedreddin’in görüşlerinden olan “âlem kadîmdir deyu i’tikâd etmeye” ve “zâhir-i nusûsu koyup bâtinîyye ve bâtilîyye ve hurûfîyye keferesi gibi te’vîl ile zâhir-i şer’den udûl etmeye” diyerek belirtmiştir.⁸⁹ Şeyh Bedreddin, Osmanlı’ya karşı ayaklanmıştı, âlemin kıdemi üzerine kâildir. Bu görüşlerine ise nasların zâhirini tevîl ederek ulaştığı için burada kastının Şeyh Bedreddin olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁰

83 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 2^b-3^a, 70^a.

84 Bk. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, s. 49, 253, 285-286.

85 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 69^b-70^a.

86 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 116^b-118^a.

87 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 115^a-116^b.

88 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 19^b-20^a.

89 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 27^b.

90 Şeyh Bedreddin’in “âlemin kıdemi” ve “âhiretin rûhânî”liği hakkındaki görüşleri için bk. Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, trc. Musa Kazım, İBB, Atatürk Kitaplığı, no: 564, s. 1, 2, 10. Benzer

Bir diğer otokritik, devrin süfi zümrelerinden olan Melâmî-Hamzavî-İdrisîlerin tenkit hatta tekfir etmesidir. Sivâsî, bunu risâlesinin birkaç yerinde yapar.⁹¹ Neden tekfir ettiği ile ilgili ipuçlarını da verir. Tasavvuf ilmine dâir yazılan ilk eserlerden itibaren dikkat çekilen bir husus İbâhîlik meselesidir. Sivâsî'nin de tepkisini çeken işte bu noktadır. Zira o, Hamzavî-İdrisî söylem ve eylemin arka planında, İbâhîliğin bulunduğunu düşünmekte ve mücadele etmeyi şer'î bir vazife olarak görmektedir. Burada onun verdiği örneklerden birisini iktibâs ederek konuyu somutlaştırmak uygun olacaktır. Sivâsî, fırak-ı dâleden küfre düşen grupları sayarken Habîbiyye isimli bir fırkadan bahsetmekte ve İdrisîleri bunlarla irtibatlandırmaktadır:

“Ve Habîbiyyedür ki, dirler ki, kul nefsin öldürüp Hakk'a muhabbetin muhkem edince harâm ve günâh suâlinden kurtulur ki kişi sevdiğine cefâ etmez. Bu sözleri, İdrisî'den dönüp Müslümân olanlardan bir kaç mu'temed kimesne söyledi. Benim kalbime girenlere hamr ve zinâ vü livâta zarar vermez, dermiş. Kâtelehullâh! Bu ne küfürdür ki Habîbullah'dan büyük kimesne yoğ iken bu dâvâyı o edemedi. Ve tazarru' ve tevbe ve uzr ü bükâdan hâlî değildi. Bular katı büyük kâfirlerdir ki, Muhammed'den yukarulanurlar. Allah'dan isterem ki seyf-i Ahmedî ile her birinin gerdânı kat' ola.”⁹²

Sivâsî'nin bu ifâdeleri, onun İdrisîleri harâmı, helâl gören ibâhî davranışlara sahip olduklarını düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında kendisinin Melâmî-Hamzavîliğin kurumsal yapısı ile problemi olmadığı yine bir Melâmî olan Abdullah Bosnevî ile ilişkisinden anlaşılmaktadır.⁹³ Burada kendisi ilmen mücadele ettiği gibi padişahın da onlarla kılıçla mücadelesini istemekte ve muzafferiyeti için dua ederek âdetâ o zümreye karşı padişahı tahrik etmektedir. Onun bu tavrında yalnız olmadığı, devrin önde gelen bazı süfilerinin de benzer tavra sahip oldukları görülmektedir. Niyâzî-i Mısri'nin, Kadızâdelilerden Vâni Mehmed Efendi'ye “Bre Hamzavî şeyhi”

bir durum, Sivâsî'nin çağdaşı olan Aziz Mahmûd Hüdâyî'de (ö. 1038/1628) de görülür. O, bir tezkiresinde, Şeyh Bedreddin hakkında: “Şeyh Bedreddin -Allah'ın lanetlisi- adında bir şeyhleri ortaya çıkıp *Vâridât* adlı bir kitap yazıp bu eserin içinde cesetlerin diriltilmesini ve kıyamet alametlerini inkar eden fikirler ileri sürüp küfür ve ibahe düşüncelerini dile getirmiştir...” ifadelerini kullanmış ve onu “ehl-i sünnet mezhebine muhalefet”le itham etmiştir. M. Şerefettin Yaltkaya, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin Hayatı-Felsefesi-İsyanı*, haz. İ. Aka-M. Demir, İstanbul: Temel Yay., 2001, s. 106.

91 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 27^b, 30^a, 34^b-35^a, 62^{a-b}, 67^b.

92 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 30^a-30^b.

93 Türer, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat*, s. 454.

ifadesini bir hakaret ifadesi olarak kullanmasından bu anlaşılmaktadır.⁹⁴ Ancak Hamzavilik konusu hâlâ aydınlatılabilmiş bir konu değildir.

Eserin özelliklerinden birisi de, devrin tartışma konularının bazen geniş bazen de işaret yoluyla temas etmesidir. Devrin tartışma konularından; Peygamber'in ebeveyninin ve amcası Ebû Tâlib'in durumları,⁹⁵ ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği,⁹⁶ namazın ardından musâfahanın hükmü⁹⁷ ve kabir ziyaretinin faydası⁹⁸ gibi hususlar müellif tarafından ele alınmış ve incelenmiştir. İbnül-Arabî'nin mümin oluşu ve rüşvet meselesi⁹⁹ gibi konulara ise temas edilmiştir.

Eserin kaynakları bakımından dikkat çeken yönü, Osmanlı medreselerinde okutulan veya ilmiye cenâhında şerhedilip itibar gören metinlerin aynı zamanda bir sūfinin de kaynağı olduğunu göstermesidir. Ayrıca Osmanlı ulemâsından Molla Hüsrev, İbnü'l-Hümâm, İbrâhim Halebî, Kemâlpaşazâde, Ebussuud Efendi ve Şeyhzâde, Hoca Sâdeddin Efendi ve Muhyiddin Kâfiyeci, Sivâsî'nin de kaynağı olarak dikkat çeker.

B. Karabaş Velî ve Şerhu'l-Akâid

1. Eserin Adı, Yazılış Tarihi ve Sebebi

Kütüphane kayıtlarında adı *Şerhu'l-Akâid* ya da *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* olarak geçen eserin¹⁰⁰ yazılış tarihine dâir müellif tarafından bir tarih verilmemiştir. Ancak şârihin oğlu Mustafa Mânevî, bu eseri 1089 yılı Safer ayı ortalarında tercüme ettiğine göre bu tarihten önce yazıldığı anlaşıl-

94 Bk. Aşkar, "Tarikat-Devlet İlişkisi, Kadızâdeli ve Meşâyih Tartışmaları," s. 64. *Sergüzeşt* müellifi La'lizâde, Hamza Bâlî'ye iftirâ atıldığı kanâatindedir. Bir kimseye ilhâdından ötürü sövme maksadı ile hareket ediliyorsa onun adını anarak "Hamzavî" denildiğini belirtir. La'lizâde, *Sergüzeşt*, s. 139.

95 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 96^b-105^a.

96 Sivâsî Efendi, bu bâbdaki amacını yetmiş iki milletten mezheplerin gayesi ve hangi görüşleriyle küfre düştiklerini bildirmek olarak belirtir. Zira bu görüşleriyle onlar ehl-i kible olmaktan çıkmışlardır. Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 26^b.

97 "el-mahabbetu fillâh" başlığında ele alınmıştır. Bk. Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 80^a-81^a.

98 "Fî nef'î düâi'l-emvât" bâbında işlenir. Bk. Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 81^a-82^a.

99 Sivâsî, *Dürer-i Akâid*, vr. 10^b.

100 Şerhin tanıtımında Karabaş Velî, *Şerhu'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no: 3738, vr. 15^b-34^a nüshası ile müellifin oğlu Mustafa Mânevî'nin mezkûr eseri tercüme ettiği *Lübbü'l-Akâid* isimli tercümesinin müellif nüshası kullanılmıştır. Bk. Mustafa Mânevî, *Lübbü'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, no: 1303, vr. 1^b-58^b.

maktadır.¹⁰¹ Karabaş Velî'nin, 1081 yılından itibaren yaklaşık dört buçuk senesi inzivâ dönemidir. Bu dönemin ardından Üsküdâr Vâlide-yi Atîk Câmî zâviyesi şeyhliği ve vâizliğini deruhte etmiştir. Dolayısıyla eserini bu görevi esnâsında 1086-1089 yılları arasında telif ettiğini söyleyebiliriz. Eserin yazılış sebebi, genel anlamda devrin tartışma konuları ve sûfilere yapılan ithamlar; özelde ise Karabaş Velî'ye yönelik zâhir ulemâsından gelen tepkilerdir. Zira Karabaş Velî zâhir ulemâsının şiddetli tenkitlerine maruz kalmış, idamla yargılanmış ancak sürgünle kurtulabilmiştir.¹⁰² Dolayısıyla 1090 yılındaki Limni sürgünü öncesi eseri telif ettiği anlaşılmaktadır. Bu husus, şerhin yazılış sebebi hakkında da kanaât vermektedir.

Şârih, eserin sebep-i telifini şöyle ifade etmektedir:

Muhakkik âlimlerin önderi olan Ömer Neseî'nin *Akâid* risâlesine baktığım zaman orada sûfilerin i'tikâdına dair remz ve işaret buldum. İnsanların da, "sûfilerin kesinlikle ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebi üzere olmadıkları" şeklindeki fâsîd iddia ve bâtil zanları sebebiyle kesinlikle helâka düşüklerini gördüm. Hâl böyle olunca, sûfilerin i'tikâdına dâir "kâl" ile söz söylemek mümkün olan şeylerden "kâl" ile, "kâl" ve "hâl" ile söz etmenin mümkün olmadığı şeylerden ise işaret ederek bahsetmeyi istedim.¹⁰³

Bu açıklamalardan, Karabaş Velî'nin şerh için bu eseri tercihi noktasında iki unsur göze çarpmaktadır: Sûfiler hakkındaki yanlış kanaati, ehl-i sünnetin temel referans kitaplarından birisine yazdığı şerhle izâleyle çalışmak. Zira ehl-i sünnet üzere olmamak, fırak-ı dâleden olmak anlamına gelmektedir. Eser, bu iddiaya cevap olmak üzere kaleme alınmıştır. Ayrıca Sivâsî'nin de belirttiği gibi İmâm-ı Azam ve Mâtürîdî yolu üzere oldukları için şerhte de önde gelen bir Mâtürîdî akâid eseri tercih edilmiştir. Şerh ettiği eserin sûfilerden işaret yoluyla bahsettiğini söylemesi: Aslında Karabaş Velî'nin ifadesi oldukça doğru ve mânîdâr bir tercihtir. Zira Ömer Neseî'ye dâir bu okumasını, Neseî'nin tasavvufa dâir, *Kitâb fi mezâhibi'l-mutasavvıfa* adlı küçük bir risâlesi teyit etmektedir. Bu eserde Neseî, sûfi mezheplerini on ikiye ayırmakta ve ehl-i sünnet dışı olan on bir gurubu zikretmekte ve on ikinci ve hak olan sûfi gurubunu "ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebi" olarak isimlendirmektedir.¹⁰⁴ Bu, aslında tasavvufa dâir İmam Gazzâlî

101 Mânevî, *Lübbü'l-Akâid*, vr. 58^b.

102 Kara, *Karabaş Velî*, s. 80-82.

103 Karabaş Velî, *Şerhu'l-Akâid*, vr. 15^b; Mânevî, *Lübbü'l-Akâid*, vr. 2^a-2^b.

104 Ömer Neseî, *Kitâb fi mezâhibi'l-mutasavvıfa*, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf-EK kısmında*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1992, s. 259-263.

ile başlayıp Ömer Nesefî ile devâm eden ve Râzî tarafından tevsik edilen önemli bir tavidir. Kısaca Nesefî'nin tavrını konumuzla alakalı olarak ifade edecek olursak, değinmiş olduğu on bir bâtil zümrenin daha çok ibâhîliğe kayan yönlerine dikkat çekmiştir. Hakk olan sûfî mezhebin ise sünnete tâbi olan, helaller ve haramlar konusunda hassas olup, güzel ahlak sahibi kimseler olduğunu belirtmiştir. Bu tavrıyla sûfîlerin, ehl-i sünnet içinde veya ona özdeş bir zümre olduklarına işaret etmiştir.¹⁰⁵ Bu tavır Râzî'yle devam etmiştir. Râzî, kendisinden önce İslam ümmetinin fırkalarını yazarların sûfîleri zikretmediklerini, bunun bir hata olduğunu belirtmiştir. Sûfîlerin sözünün ve yolunun amacının marifetullah olup, bedenî ilişkilerden soyutlanma ve temizlenmeye dayalı güzel bir yol olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁶ Böylece sûfîlerin yolu ve sûfî metodu olan "tasfiye" sonucu erişilen bilgiyi ifade eden "mârifet" in, İmâm Gazzâlî ile başlayan süreçte Nesefî ve Râzî gibi önde gelen kelâm ulemâsınca da kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Dolayısıyla Karabaş Velî, yollarını kabul eden önemli bir ehl-i sünnet imâmı üzerinden kendisini tevsik etmiş olmaktadır.

Karabaş Velî, eserini Arapça olarak kaleme almıştır. Bunu, eserin sebep-i telifinde zikrettiği bir kısım insanların sûfîler hakkındaki yanlış düşünceleri, ifadesiyle birleştirdiğimiz zaman kastının, sûfiyye muhâlifî olan ulemâ ve vâizler olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Eserini avâm-ı halk için yazmış olsa Türkçe kaleme alabilirdi. Nitekim oğlunun Türkçe'ye çevirme sebebi, Arapça olması sebebiyle anlayamayan pek çok kimsenin anlayabilmelerini sağlamaktır.¹⁰⁷

2. Eserin Muhtevâsı ve Kaynakları

Eser, Sivâsî'nin eserinden öncelikle muhtevâsı yönüyle ayrılmaktadır. O, Sivâsî gibi ilmî kaynaklara başvuru veya Sivâsî tarzında bir savunma üslûbu ile değil eserin şerhini/anlaşılmasını merkeze alarak bir şerh yapmıştır. Savunma, daha çok şerh için tercih edilen eserdir. Bu eserin mihnet dönemine atıfla dikkate alınmasının sebebi de budur. Zira şârihin

105 Nesefî, *Kitâb fî mezâhibi'l-mutasavvıfa*, s. 259-263, 262.

106 Fahreddîn er-Râzî, "İtikâdâtü fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn", trc. F. Sancar, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX, sayı: 2, 2009, s. 261-263, 262.

107 Bu Arapça şerh, oğlu Mustafa Mânevî tarafından *Lübbü'l-Akâid* adıyla babasının sağlığında Türkçeye çevrilmiştir. Tercüme sebebi, pek çok ümmî muhatabın eser Arapça olması sebebiyle anlamak için zahmet çekmeleri olup bu metnin anlaşılması "farz-ı ayn" [derecesinde önemli] olduğu içindir. Bk. Mânevî, *Lübbü'l-Akâid*, vr. 1^b-2^a.

müellife yönelik okuması onun savunmada kullandığı üslup açısından önem arz etmektedir. Yukarıda değinildiği üzere Neseî'nin şeriat üzere olan sûfileri ehl-i sünnetle özdeşleştirilmesi Karabaş Velî'nin müellife yönelik tavrında haklı olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yukarıda zikredildiği üzere sûfilerin “ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebi üzere olmadıkları” iddiâsına cevâbını, ehl-i sünnetin Mâtürîdî kolunun önde gelen bir İmâmı üzerinden vermiş olmaktadır. Nitekim şârihin müellife yönelik bu algısını, eserinin girişinde onun hakkında kullandığı, “şeyhü'ş-şüyûh” ve “kudvetü'l-ulemâi'l-muhakkikîn/muhakkik âlimlerin önderi” olan “Ömer Neseî'nin Akâid risâlesine baktığım zaman orada sûfilerin i'tikâdına dair remz ve işaret buldum”, ifadesiyle açıkça dile getirmiştir.¹⁰⁸ Ayrıca, müelliften bahsettiği zaman, ulemâ hakkında kullanılan “radıyallâhu anh” şeklinde değil de daha çok sûfi büyükleri hakkında kullanılan “kuddise sırruhû”¹⁰⁹ şeklinde bahsederek bunu göstermiştir. Eserin kaynakları olarak ayetlerle hadislerin yanı sıra şârihin kendi *Fûsûsu'l-Hikem* şerhi, Beğavî ve müellif Ömer Neseî'nin *Teysîr* tefsîrine atıf dışında kaynak zikredilmemiştir.¹¹⁰

3. Eserin Tahlili

Eserin önemli özelliklerinden birisi, şârihin aynı zamanda *Fûsûsu'l-Hikem* şârihi olması sebebiyle, akâide dâir konularda Ekberî ekole sıkça atıf yapmasıdır. Hattâ bu noktada Kelâm ve Ekberî gelenek arasında bir sentez yapmaya çalıştığını söylenebilir. Yani bu şerh, Osmanlı İslam Düşüncesi'nin temel karakteristiği olan sentezci yapısının örneklerinden birisi olarak görmek mümkündür. Çünkü akâidî bir metin, tasavvufî bir bakış açısıyla şerh edilmiştir. Bunun icrâsı ise daha çok kelâm ve tasavvuf arasındaki ortak terminolojide, sûfilerin ıstılah anlamlarının tercihi yönüyle uygulanmıştır. Bu şerh yönteminin sıhhatinin kaynağı ise daha önce de belirtildiği üzere şârihin müellife yönelik algısıdır. Neseî, “işâret ve remz” yoluyla sûfilerin itikâdından bahsetmiş, Karabaş Velî de mensubu olduğu Ekberî ekolün görüşleri doğrultusunda bunlardan mümkün olanları açıklamıştır. Öneme binâen bunu bir örnekle misâllendirmek uygun olacaktır.

Akâid metninin ilk cümlesi olan “Ehl-i Hakk dedi ki: Eşyânın hakikatleri

108 Karabaş Velî, *Şerhu'l-Akâid*, vr. 15^b.

109 Karabaş Velî, *Şerhu'l-Akâid*, vr. 15^b, 25^a, 25^b, 26^a.

110 Karabaş Velî, *Şerhu'l-Akâid*, vr. 25^a, 28^a.

sâbittir” ifadesi hem en uzun hem de tasavvufî telakkîye göre yapılmış bir şerh örneğidir. Burada şârih, “ehl-i Hakk” ifadesini itikadı, tüm sözleri ve fiilleri vâkıya mutâbık olan kimsedir şeklinde tanımlar ve bazı âlimlere göre bunların veliler olduğunu bildirir. Sonra velilerin, velâyet kesbetme sebeplerini; “hâkim ve mahbûb” olmak üzere iki vasfa ircâ eder. Bir kimse şâyet vücûdunu yarattığı gaye için kullanırsa vücûduna hâkim olacağını, bunun sonucu olarak da Hakk’ın mahbûbu olacağını ifade eder.¹¹¹ Sûfîler için önemli olan bundan sonrasıdır. Zira böyle olan kişi artık, Hakk’la işittir, Hakk’la görür, Hakk’la konuşur, Hakk’la tutar, Hakk’la yürür. Karabaş Velî, kesbettiği vasıfların neticesi bu şekilde olan kişilerin “ehl-i Hakk” olduklarını belirtmiştir.¹¹² Artık o kişiler eylem, söylem ve inanç olarak Hakk’la oldukları için “ehl-i Hakk” vasfına layıktırlar.

Karabaş Velî, Hak ehlini böylece tanımladıktan sonra, onların bilgisi ile onların bilgisine sahip olmayanların bilgisini ve bilgilerinin derecelerini karşılaştırır. Dolayısıyla bu aslında, sûfî bilgisi ile aklî bilginin mukayesesini ifade etmektedir. Nesefî’nin ehl-i Hak tabiri ile insanların mümin ve kâfir diye ikiye ayrıldığını, müminlerin de âlim ve âlim olmayan şeklinde ikiye ayrıldığını belirterek bilginin elde edilmesindeki klasik taksime geçer. Müminlerin bir kısmının nazar ve aklî delil erbâbı olduğunu bunların hatadan masûn olmadıklarını, bir kısmının ise keşif erbâbı ve şühûd-ı ma’nevî sâhibi olarak hatâ üzere olmadıklarını bildirir.¹¹³ Dolayısıyla ehl-i Hakk tabirine daha üst bir bilgi ile mücehhez olan sûfîlerin lâyük olduğunu belirtir.

Karabaş Velî “ehl-i Hakk” ibâresinin şerhini bu şekilde genişçe ele aldıktan sonra Tanrı-âlem ilişkisinin önemli problemlerinden olan “hakâiku’l-eşyâ/eşyânın hakikatleri” meselesini inceler. “Eşyânın hakikatleri” ifadesini de sûfî dünya görüşüne uygun olacak şekilde “el-umûr el-küllîyye” şeklinde anlamış ve onların da “esmâ-i hüsnâ” olduğunu belirtmiştir.¹¹⁴ Devâmında da eşyânın binefsihi ma’dûm, esmâ ile kâim olduğunu bildirerek, sûfî varlık anlayışını ifade etmiştir. Sûfîlere göre Tanrı, Zâtı cihetinden âlemlerden müstağnî iken yani herhangi bir irtibâtı yok iken esmâ ve sıfâtı yönüyle âlemlerle irtibâtlıdır. Karabaş Velî’nin eşyânın bizâtihi ma’dûm olup umûr-i külliye ile var olduğu düşüncesinin kaynağı

111 Karabaş Velî, *Şerhu’l-Akâid*, vr. 15^b-16^a; Mustafa Mânevî, *Lübbü’l-Akâid*, vr. 3^a.

112 Karabaş Velî, *Şerhu’l-Akâid*, vr. 16^a; Mustafa Mânevî, *Lübbü’l-Akâid*, vr. 3^a-4^a.

113 Karabaş Velî, *Şerhu’l-Akâid*, vr. 16^a; Mustafa Mânevî, *Lübbü’l-Akâid*, vr. 4^a-4^b.

114 Karabaş Velî, *Şerhu’l-Akâid*, vr. 16^a; Mustafa Mânevî, *Lübbü’l-Akâid*, vr. 4^b.

da bu düşüncedir. O zaman âlemle Gerçek Varlık/Vücûd'un irtibatı nasıldır? Karabaş Velî burada açıklamalarına devamla, Varlık'ın üç kısım olduğunu, birinin Hakk'ın Zâtının mutlak varlığı, ikincisinin esmânın mâkul varlığı, üçüncüsünün ise eşyânın aynî varlığı olduğunu bildirmiştir. Eşyânın aynî varlığının kaynağı esmânın/hakikatlerin mâkul varlığı olduğu gibi, mâkul varlığın kaynağı da Mutlak Varlık'tır.¹¹⁵ Bunu çakmak taşı, ateş ve ışık misâliyle açıklayan Karabaş Velî, çakmak taşının her parçasında ateşin olduğunu, ateşte de ışığın meknûz olduğunu ancak ahkâm itibâriyle taşta ateş denemediği gibi zâtı yönüyle ondan ayrıdır da denebileceğini bildirmiştir.¹¹⁶ Ancak bu varlık durumlarının hangisi akıl ile hangisi ise keşif ile anlaşılır? Meselâ eşyânın hakikatleri olan mâhiyetler akılla anlaşılabilir mi? Burada *Akâid*'in metninde müellif, ilim yollarından birisi olarak “keşfe” yer vermediği ve özellikle “ilham, ehl-i sünnete göre bir şeyin sıhhatini gösteren bilgi araçlarından değildir”¹¹⁷ dediği halde Karabaş Velî, Hakk'ın hakikatinin (hakikat-i ilâhiyesi/esmâsı yönüyle Hak Teâlâ) akılla bilinmeyeceğini ancak velîlerin (ya da ehl-i Hakk'ın) yoluna sülûk edenlerin bilebileceğini bildirerek kendisine özgün olan meşrebini şerhine yansıtmıştır. Bunun imkânı ise, nefsinin riyâzete ve mücâhede ile tezkiye, kalbini zikrin nûruyla tasfiye, rûhunu müşâhedeyle cilâlâma ve sırrını fenâ ile genişletme sonucu hâsıl olan keşifle olacak bir iştir. Aksi hâlde fikrî nazar ve akli delil yoluyla erişmenin mümkün olmadığı bir durumdur.¹¹⁸ Burada Teftâzânî'nin şerhine bakıldığı zaman o da müellifin kastının insanların geneli için ilhâmın bir bilgi aracı olmadığı yani ilhâmî bilginin başkalarını bağlamayacağı noktasında olması gerektiğini yoksa münferiden ilhâmle bilginin vukû bulacağını belirtir.¹¹⁹

IV. Sonuç

Sûfilerin tarih içerisinde anlaşılamadıkları veya yanlış anlaşıldıkları dönemler olmuştur. Bu dönemlerde sûfilerin savunma yöntemlerinden

115 Karabaş Velî, *Şerhu'l-Akâid*, vr. 16^a; Mustafa Mânevî, *Lübbü'l-Akâid*, vr. 5a. Başka bir yerde de aynı hususu: “وجود للاشياء إلا بالحقائق. ولا وجود للحقائق إلا بالذات”/Yâni bu eşyâ için vücûd olmadı, illâ hakâyık ile yâni esmâ ile oldu. Kezâlik hakâyık için vücûd olmadı illâ Zât ile.” Mustafa Mânevî, *Lübbü'l-Akâid*, vr. 8^a.

116 Karabaş Velî, *Şerhu'l-Akâid*, vr. 16^a-16^b; Mustafa Mânevî, *Lübbü'l-Akâid*, vr. 5^b.

117 Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 107.

118 Karabaş Velî, *Şerhu'l-Akâid*, vr. 17^a; Mustafa Mânevî, *Lübbü'l-Akâid*, vr. 8^b-9^a.

119 Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 108-109.

birisinin itikadlarını ortaya koyan eserler telif etmek olduğu görülmektedir. Osmanlı'nın XVII. yüzyılında sûfiler, "ehl-i bid'at olmak" veya "ehl-i sünnet dışında yer almak" gibi ithamlara maruz kalınca kendilerini savunmak amacıyla akâide dâir eserler yazmışlardır. Bu eserlerden Abdülmecîd Sivâsî'nin eseri özgün bir telif olup, zengin kaynaklarıyla müddeilere karşı bir savunma amacı gözetir. Bir diğer telif olan Karabaş Velî'nin eseri ise, muteber bir akâid metninin şerhidir. Ehl-i sünnetin Mâtürîdî kolunun muteber metinlerinden olan Neseî Akâid'ini şerh ederken sûfî düşüncesiyle uzlaştırma çabası içinde olduğu görülür. Bu yönüyle eser, orjinal bir özellik arzeder. Her iki eserde de dikkat çeken husus, kendilerinin ehl-i sünnet üzere oldukları tezinin işlenmesidir. Zira ehl-i sünnet olmak, temel olarak ibâhî ve râfîzî olmamak anlamına gelmektedir. Sûfilerin, Osmanlı başta olmak üzere Kelâm metinlerine yaptıkları şerhler konusu ve bunların mâhiyeti ve diğer şerhlerden farklı yönleri henüz detaylarına inilmemiş bir konu olarak dikkat çekmekte ve araştırılması gerekmektedir.

Kaynakça

- Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler*, İstanbul, 2011.
- Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası Tefsirler, Haşiyeler, Süre Tefsirleri, Tercümeleler", *Divân İlmî Araştırmalar*, 1999/1.
- Abdülmecîd Sivâsî, *Dürrer-i Akâid*, İstanbul Ün. Ktp., Türkçe Yazmalar, 1566.
- _____, *Dürrer-i Akâid*, Süleymâniye Ktp., Mihrişah Sultan, 300.
- _____, *Dürrer-i Akâid*, Süleymâniye Ktp., Ali Emiri, 281.
- _____, *Dürrer-i Akâid*, Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, 3627/2.
- Akgündüz, Ahmet, "Fetâvâ-yı Ankaravî", *DİA*, XII, İstanbul, 1995.
- Aşkar, Mustafa, "Tarikat-Devlet İlişkisi, Kadızâdeli ve Meşâyih Tartışmaları Açısından Niyazî-i Mısri ve Döneme Etkileri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 1,1999.
- Bahâeddinzâde, *Şerhu Fıkhî'l-Ekber*, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, 789.
- Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, trc. Musa Kazım, İBB, Atatürk Kitaplığı, no: 564.
- el-Birgivi, Muhammed b. Bir Ali, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-Siretü'l-Ahmediyye*, tahkik ve tahrîc: Muhammed Huseynî Mustafa, Halep: Dâru'l-kalemi'l-Arabî, 2002/1423.
- Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, İstanbul, 2001.
- Düzdağ, Ertuğrul, *Kanuni Devri Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları*, İstanbul: Kapı Yay., 2012.
- Fahreddin er-Râzî, "İtikâdâtı fırakâ'l-müslimîn ve'l-müşrikîn", trc. F. Sancar, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX (2009), sayı: 2.
- Göçmen, Muammer, "Üstüvânî Mehmed Efendi", *DİA*, XLII, İstanbul, 2012.

- Homerin, Emil, "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Süfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme", trc. Salih Çift, *UÜİFD*, c. XI, sayı: 1, 2002.
- İbn Kemâl, *Risâletü'l-Münire*, Cemâl Matbaası, 1308.
- İsmâil Sivâsi, *Firavun'un İmânına Dair Risâle*, Süleymâniye Ktp., Mihrişah Sultan, 294.
- Kara, Kerim, *Karabaş Velî: Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, İstanbul: İnsan Yay., 2003.
- Karabaş Velî, *Şerhu'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 3738.
- Kâtip Çelebi, *Fezleke*, Ceride-i Havâdis Matbaası, 1287.
- _____, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, trc. Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2007-2009. (I, III)
- _____, *Mizânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehak -İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, haz. S. Uludağ-M. Kara, İstanbul: Marifet Yay., 1990.
- Kaya, Mesut, "İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: XXXIII, 2015.
- Kılıç, M. Erol, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, XX, İstanbul, 1999.
- Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi*, Kostantiniyye: Ebuzziyâ Mat., 1303.
- La'lizâde Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, haz. Abdurrezzak Tek, *Bayrâmî Melâmîliği'ne Dâir Melâmet Risâleleri*, Bursa: Emin yay., 2007.
- Mustafa Mânevî, *Lübbü'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, 1303.
- Mustafa Naîmâ, *Naîmâ Târîhi: Ravzatü'l-Huseyn fî Hulâsati Ahbârî'l-Hafîkeyn*, İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1281-1283.
- Menteşizâde Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Ma'mûre, 1243.
- Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn, *Tuhfetü'l-Hattâtîn*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Ömer Neseî, *Kitâb fî mezâhibi'l-mutasavvıfa, Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf-EK kısmında-*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1992.
- Özen, Şükrü, "Ottoman 'Ulamâ' Debating Sufism: Settling the Conflict on the Ibn Al-'Arabî's Legacy by Fatwâs", *El Sufismo y las normas del Islam, IV. Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo (Murcia, 7-10 mayo 2003)*, ed.: Alfonso Carmona, 2006, Murcia.
- Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadizade Movement*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Edinburgh University, 1981.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: MEB, 1983, II.
- Sa'düddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, trc. Talha Hakan Alp, İstanbul: Ruhle Kitap, 2011.
- Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân*, Kâhire: Matbaatü Vehbiyye, 1283.
- Şeker, Fatih M., *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yay., 2013.
- Türer, Osman, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetilik Örneği- Mustafa Nazmi Efendi'nin Hediyetü'l-İhvân'ı*, İstanbul: İnsan yay., 2011.
- Yaltkaya, M. Şerefettin, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin Hayatı-Felsefesi-İsyanı*, haz. İ. Aka-M. Demir, İstanbul: Temel Yay., 2001.
- Yazıcı, İshak, "Semerkandî, Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009.

Yazıcıoğlu, M. Sait, “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri”, *Ankara Ün. İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV, 1980.

Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya vd., İstanbul: Klasik Yay., 2011.

Yurdaydın, Hüseyin, “Türkiye'nin Dinî Tarihi İle İlgili Notlar: I. Üstüvanî Risalesi”, *AÜİFD*, c. X, 1962.