

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
(TASAVVUF) ANABİLİM DALI**

**İBRAHİM KÛRÂNÎ
HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI**

DOKTORA TEZİ

Ömer YILMAZ

Ankara-2004

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
(TASAVVUF) ANABİLİM DALI**

**İBRAHİM KÛRÂNÎ
HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI**

Doktora Tezi

Ömer YILMAZ

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Mustafa AŞKAR

Ankara-2004

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

İBRAHİM KÛRÂNÎ
HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

747223

Doktora Tezi

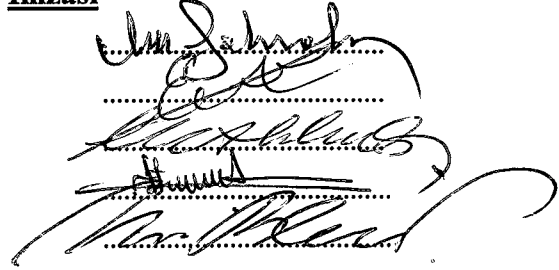
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Mustafa ASKAR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Mustafa TAMRALI
Prof. Dr. Ethem ÇEBELİOĞLU
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ
Prof. Dr. Hris SENGÜL
Doç. Dr. Mustafa ASKAR

İmzası



Tez Sınavı Tarihi06.05.2004.....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	VIII
KISALTMALAR	XII
GİRİŞ	1
I-KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	1
A-İbrahim Kûrânî ile İlgili Kaynaklar	3
a-Kendi Eserleri	3
b-Tabakât ve Terâcim Kitapları	5
c-Döneminde ve Daha Sonra Yazılan Tarihler	5
B-Zeyniyye, Nakşbendiyye ve Şettâriyye ile ilgili Kaynaklar.....	8
C-Günümüzde Yapılan Çalışmalar	9
II-İBRAHİM KÛRÂNÎ' NİN DÖNEMİNE GENEL BAKIŞ	16
A-İçtimaî, Siyasî ve İktisadî Durum	16
B-İlmî, Edebî ve Fikrî Durum.....	19
C-Dînî ve Tasavvufî Durum	22
a-Nakşbendîlik	35
b-Zeynîlik.....	38
c-Şettârîlik.....	40
D-Tarîkat Silsileleri.....	43
a-Nakşbendîlik Silsilesi.....	44
b-Zeynîlik Silsilesi	46
c-Şettârîlik Silsilesi	47

BİRİNCİ BÖLÜM

İBRAHİM KÛRÂNÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

I-HAYATI.....	49
A-Gençlik Çağı	49
a-Doğum Yeri ve Tarihi	49
b-İsmi ve Künyesi	53
c-Ailesi	55
d-Çocukları.....	56
1-Ebü'l-Hasan	57

2-Ebû Saîd.....	57
3-Ebû't- Tahir.....	57
e-Torunları.....	60
1-Ebû't-Tayyib Muhammed.....	60
2-Ebü'l-Berekât.....	60
3-Ahmed Ebü'l-Ferec.....	60
4-Hasan Ebü'l-Fazl	61
5-İbrahim b. Ebû Tahir.....	62
6-Muhammed Saîd Kûrânî.....	62
7-Abdülkâdir b. Muhammed Saîd.....	62
f-Tarîkata İntisabı.....	63
B-YETİŞME DÖNEMİ	68
a-Bağdat'a Gidişi ve Orada İkameti.....	69
b-Şam'a Gidişi ve Orada İkameti	70
c-Mısır'a Gidişi	71
d-Medîne'ye Gidişi ve Oraya Yerleşmesi	73
e-Hocaları	74
1-Ahmed el-Kuşâşî.....	75
2-Molla Muhammed Şerif el- Kûrânî	83
3-Abdülkerim b. Ebîbekr el- Hüseyinî el- Kûrânî.....	85
4-Necmeddin Gazzî.....	86
5-Şeyh Sultân el Mezzâhî el Mısırî.....	88
6-Diğer Hocaları.....	89
f-Talebeleri.....	90
1-Muhammed Berzencî.....	90
2-Abdurraûf es-Sinkilî	93
3-Yusuf Makassarî	98
4-Ebü Salim Ayyâşî	101
5-Mustafa Fethullah el-Hamevî	105
6-Abdurahmân b. Abdülkâdir el- Fâsî	106
7-Diğer Talebeleri	107
C-HİZMET DÖNEMİ VE VEFATI.....	109
a-Medîne'de Dergâh İnşası	109
b-Medîne'de Hizmetleri.....	110

c-Endonezya'ya Tesirleri	112
d-Açe'ye Tesirleri	120
e-Cava'ya Tesirleri.....	121
f-Güney Selebes Adaları	124
g-Vefatı	124
h-Vefatına Düşülen Tarihler	125
i-İbrahim Kûrânî'nin Hayat Kronolojisi	127
II-ŞAHSİYETİ	128
A-İlmî Şahsiyeti	128
B-Edebî Şahsiyeti.....	138
C-Tasavvufî Şahsiyeti	139
III-ESERLERİ.....	147
A-Tasavvufî İlgili Eserleri.....	149
1-Kavlu's-sedîd	149
2-Neşrü'z- zehr.....	150
3-İthâfî'l- münîb	151
4-İkâzî'l- kavâbil	153
5-Şerhu kelimesi'l- vâzîha	154
6-el-Meslekü'l- muhtâr	155
7-el -Meslekü'l- celî	156
8-Cilâu' n- nazar	158
9-Matlau'l- cûd.....	159
10-İthâfî'l- halef	161
11-el-İ'lân.....	161
12-Keşfu'l- mestûr	162
13-Meşrau'l- vurûd	163
14- İthâfu'n- nebih.....	164
15- Meslekü't- ta'rîf	165
16-İs'âfî'l- hanîf.....	166
17- Tenbîhü'l- 'ukûl	167
18-et-Tevsîl	169
19-Risâletü't- tecellî.....	170
20- Cilâu'l-ahdâk.....	170
21- el-Cevâbü'l- meşkûr.....	171

22- er-Risâletü izâleti'l- işkâl	172
23- er-Risâletü müte'allika bi't- teklîf alâ meşrebi's- sûfiyye	173
24- et- Tahrîr.....	174
25- Hâşiyetü ale'd- Dürreti'l-fâhire.....	175
26- İthâfû'z- zekî	176
B-Kelam/Akâid'le İlgili Eserleri.....	178
1-Kasdü's- sebîl	181
2-İfâzatü'l- 'allâm	182
3-el- Mütimme	182
4-İtmâmü'n-ni'me	182
5-el-İlmâü'l muhît	183
6-Mesâlikü'l- i'tidâl	183
7-el-Kavlü'l- mübîn	184
8-el-Kavlü'l-celî	184
9-Cilâü'l- fuhûm.....	185
10-Cilâü'l- enzâr	186
11-fi Beyâni mukaddime.....	186
12-Meslekü's- sedâd	187
13-Şevâriku'l- envâr.....	187
14-eş-Şerh alâ bahsi'l- 'ilm.....	188
15-er-Risâle müte'allika bi ba'zı kavli'l- kâdî	188
16-er-Risâletü fi cevâzi rü'yetillâhi teâlâ fi'd- dünyâ ve'l- âhire	189
17-er-Risâletü fi te 'allukâti 'ilmihî teâlâ bi zâtihî ve bi'l- cüz'ıyyât	189
18-Şumûsu'l- fiker	189
19-Bülgatü'l- mesîr	190
20-Risâletü'l- Kûrânî alâ 'ibâreti Celâl ed- Devvânî fi'l- 'akâ'id.....	190
21-en- Nibrâs.....	190
22- Nevvâlû't- tavl	190
23- Cevâbü'l- kâfi.....	191
24- er-Risâletü fi'l- kesbi ve halki'l- a'mâl	191
C-Tefsirle İlgili Eserleri	191
1-el- Lüm'atü's- seniyye	191
2-Nibrâsü'l- înâs.....	193
3-İbdâü'n- ni'me	193

4-el- İ'lâm.....	194
5-er-Risâletü alâ Kavlihî teâlâ 'leyse kemislihî şey'ün'	194
6-Keşfu'l-lübs an mesâilî'l-hams	194
D-Hadisle İlgili Eserleri	194
1-İ'mâlû'l- fikri	196
2-Kitâbü'l -ehâdisi'l- müselsele	196
3-Cenâhü'n- necâh	197
4-Nizâmü'z- zeberced	198
5-el- Emem li ikâzi'l- himem	198
6-el- Meslekü'l-vasat	199
7-Mesâlikü'l-ebrâr.....	200
8-et- Tevcîhü'l-Muhtâr.....	200
E- Sarf-Nahivle ilgili Eserleri	200
1-Ref'u'l- iştibâh.....	201
2-İnbâhü'l-enbâh.....	202
3-'Ucâletü zevi'l-intibâh	202
4-er-Risâletü fi i'râbı kelimesi't- tevhîd	203
5-Tekmiletü't- ta'rîf	203
6 -el-'Avâmilü'l-Cürcânîyye.....	203
F- Diğer Eserleri	204
1-İcâzetnâme	204
2-Kitâbü'l-isfâr.....	205
3-Keşfü'l-estâr.....	205
4-el- Meslekü'l- karîb	206
G-İbrahim Kûrânî'ye Atfedilen Eserler	206
1-Hadîs-i Erbaîn	207
2-er-Reddü'l-metîn.....	207
3-Hâşiye alâ nuhbeti'l- fiker	207
4-el- 'Ayn ve'l-ethâr	208
5-el- Meslekü'l-envâr.....	208
H-Kaynaklarda Yeralıp Kütüphanelerde Bulunamayan/Görülemeyen Eserler	209

İKİNCİ BÖLÜM

İBRAHİM KÛRÂNÎ'NİN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ, ETKİLENDİĞİ VE ETKİLEDİĞİ ŞAHSİYETLER

I-TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ	211
A-Vahdet-i Vücûd ve Vucûdiyye (Panteizm)	213
1-Vahdet-i Vücûd'un Delilleri	222
a-Kur'an-ı Kerim'den Deliller	222
b-Hadis-i Şerif'ten Deliller	224
2-Âlemin Yaratılışı.....	224
3-Allah-Âlem İlişkisi	228
4-Varlığın Mertebeleri	235
5-Vahdet-Kesret İlişkisi	239
B-Velâyet- Nübüvvet	245
C-Hakikat-i Muhammediyye	249
D-Akıl	256
E-Tevhîd.....	263
F-İnsan	266
G-'Amâ'	275
H-Marifet.....	277
İ-Keşf.....	283
J-Keramet ve İstikamet	285
K-A'yân-i Sâbite	289
L-Rû'yetullah	292
M-Sırat	300
N-Kesb ve İrâde	302
O-Fakr	307
P-Tecellî	309
R-Zikr-i Celî.....	317
S-Şatahât	329
Ş-Hulûl-İttihâd-Tecsîm	333
T-İstihâre.....	338
U-Yakîn.....	340

Ü-Te'vil.....	342
V-Ricâlü'l-Gayb.....	343
Y-Ruh.....	348
Z-Mürîd-Mürşid	350
II-İBRAHİM KÛRÂNÎ'Yİ ETKİLEYEN ŞAHSİYETLER	359
1-Muhyiddîn İbnü'l-Arabî	362
2-İbn Teymiyye.....	366
3-Ahmed b. Ali eş-Şinnâvî.....	372
4-Muhammed b. Fazlullah el- Burhanpûrî.....	374
5-İbn Sînâ.....	375
III-İBRAHİM KÛRÂNÎ'DEN ETKİLENEN ŞAHSİYETLER.....	378
1-Şah Veliyyullah ed-Dihlevî	378
2-Muhammed Hayyat Sindî.....	380
3-Nu'mân Âlûsî.....	381
4-Şemsü'l-Hak Azîmâbâdî.....	382
SONUÇ	384
BİBLİYOGRAFYA.....	388
EKLER.....	412
ABSTRACT.....	444

ÖNSÖZ

Hız. Muhammed (a.s)'ın hayatında zühhd şeklinde tebâruz eden yaşam tarzı, ondan sonra gelen nesillerin yaşantısının bir parçası olmuş, adı konmamış bu yaşam tarzının hicrî 150 civarlarında olgunlaşıp tasavvuf, yaklaşık VI/XI. yüzyılda ise kurumsallaşıp tarîkat şeklini aldığı bilinmektedir. Gelişerek büyüyen bu kurumların daha ziyade Osmanlılar döneminde yaygınlaşarak toplumun bütün kesimlerini ve hayatın bir çok yönünü kuşattığı görülmektedir.

Dinî ve sosyo- kültürel zenginliğimizin en önemli kaynaklarından biri olan tasavvuf düşüncesi, yetiştirdiği mütefekkir sûfiler ve onların meydana getirdikleri eserler açısından son derece önemli bir konumda olduğu izahtan vârestedir. Belki asırlar geçmesine rağmen bıraktıkları tesir açısından hâlâ konuşulmaya devam eden birkaç kişi varsa, bunların mutasavvıf şahsiyetler olduğu dikkatlerimizden kaçmamaktadır. İbn Arabî, Gazzâlî, Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Velî, Yunus Emre gibi zatlar bugün bile milletimizin gönlündeki tazeliğini muhafaza etmektedirler.

Anadolu ve Rumeli'nin İslâmlaşmasında, hatta Uzakdoğu Asya kıtasının İslâm'a kazandırılmasında önemli katkıları olan tasavvuf erbabının, içinde bulundukları toplumun durumuna göre hareket ettikleri bilinmektedir. Bu açıdan yukarıda söylediğimiz gibi mazisi çok eskilere dayanan, içinde bulunduğu zaman ve topluma rengini verip onları şekillendiren, fetihler sırasında kendilerine ihtiyaç duyulan, hakimiyetin temin edildiği sulh ve sükûnet döneminde ise kurdukları tekkelerde olgun insanlar yetiştiren bu disiplin erbabının iyi tanınması gerektiğine inanıyoruz.

Zamanla ekolleşen bu telakkî sadece pratikte kalmamış teoriye de intikal ederek tasavvufî bir tefekkür anlayışı meydana getirmiştir. Bu tefekkür anlayışının Türk-İslâm medeniyetinin oluşumunda önemli bir rol oynadığı inkar edilemez.

Bu disiplinin olgunlaşması ve yaygınlaşmasında pek tabii mutasavvıfların büyük katkısı vardır. Maziyle irtibatını koparıp sadece gözünü istikbale çevirenler yanılırlar. Bunun aksine sadece maziye takılıp kalanlar ise gelişip değişen ve ilerleyen çağa ayak uyduramadıkları için dünya sahnesinden silinip kaybolurlar.

Doğrusu statik denilen dünden güç alarak dinamik görünen geleceğe hamle yapmaktır.

Bu sebeple kütüphanelerimizde bu anlamda araştırılması, keşfedilmesi gereken nice eser ve müellifleri vardır. Tarihe mal olmuş şahsiyetlerin tanınıp bilinmesi zaruret olmakla birlikte bir kadirşinaslık gereğidir. İşte bu simalardan biri de, bugünkü Kuzey Irak sınırları içerisinde, zamanın Osmanlı Devleti idaresi altında doğup büyümüş, tahsilini Şam, Bağdat, Mısır ve Medîne’de tamamlayıp orada vefat etmiş, ancak tesirini daha ziyade Malay dünyası, Hindistan ve Endonezya gibi ülkelerde hissettirmiş İbrahim Kûrânî’dir.

Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu zat, her sahada söz söylemiş velûd birisidir. Ülkemizde XVI. ve XVII. Yüzyıl tasavvuf anlayışı hakkında yapılan araştırmalar, genellikle bugünün Türkiye Cumhuriyeti’nin üzerinde bulunduğu Asya topraklarıyla sınırlı kalmıştır. Bu coğrafyanın dışında kalan ama o zamanın Osmanlı idaresinde bulunan bölgelerine maalesef ışık tutulamamıştır. İşte biz bu çalışmamızla imkanımız ölçüsünde İbrahim Kûrânî’nin yaşadığı ve eserlerini te’lif ettiği Medîne’de yankılanmış tasavvufi havayı teneffüs etmeye çalıştık.

Üzerinde çalışma yaptığımız İbrahim Kûrânî’nin bir özelliği de, düşünce tarzları nedeniyle İslam tefekkür anlayışının daima odak noktasında kalmayı başarmış tartışmalı iki zıt şahsiyetin taraftarlığını yapmış olmasıdır. O bir anlamda kimi ilim adamlarınca “Şeyh-i Ekber” olarak nitelendirilen İbn Arabî’nin sıkı bir takipçisi ve savunucusu olmuş, tüm tasavvufi birikimini onun sözlerini açıklamaya tahsis etmiş, diğer taraftan ise tasavvuf aleyhtarlığı veya bir başka ifadeyle İbn Arabî karşıtlığı ile tanınmış İbn Teymiyye’nin fikirlerine yatkın bir seyir takip etmiştir.

Bizim bu konuyu doktora tezi olarak almamızın bir nedeni de tespit edebildiğimiz kadarıyla bu şahıs hakkında ne Türkiye’de ne de belli başlı İslâm ülkelerinde herhangi bir çalışmanın olmayışındır. Böylesine ilmî açıdan temeyyüz etmiş olan İbrahim Kûrânî, İslam ülkelerinde pek fazla tanınmamış, buna mukabil özellikle Güneydoğu Asya, Hint Kıtası, Endonezya ve Malezya adalarını bir zamanlar sömürgesi altında tutan batılı müsteşriklerin ilgi alanı olmuştur. Hatta adı geçen batılı müsteşrikler müellifimiz hakkında pek çok makaleler kaleme almış, Yurtdışında kapsamlı çalışmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.

İşte biz bu çalışmamızda kimi müsteşriklerin vurguladığı gibi ölümünden iki yüz yıl sonra bile fikirlerinden esinlenerek bazı ülkelerin entelektüel, siyasî ve ilmi hayatında kendini hissettiren İbrahim Kûrânî'nin tasavvuf tarihindeki yeri, bulunduğu ve daha sonraki dönemlerde oynadığı rolü belirtmeye çalıştık.

Tezimiz bir 'Giriş' ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Tezimizin giriş kısmında Kûrânî'nin yaşadığı XVII. Yüzyıl Osmanlı toplumunu, o zamanın idaresi altında bulunan topraklar da dahil olmak üzere önce sosyal, siyasî ve iktisadî durum, sonra ilmi, edebî, dinî ve fikrî durum çerçevesinde değerlendirmeye gayret ettik. Yine bu asrın tasavvufî hareketlerine bakarak, müellifin icâzet aldığı bazı tasavvufî akımlara da kısaca temas etmek suretiyle bu tarîkatlardaki silsilelerine yer verdik. Yine bu kısımda başvurduğumuz kaynakların bir değerlendirmesini yaptık.

Birinci bölümün ilk kısmında İbrahim Kûrânî'nin hayatı, yetişmesi ve hizmet dönemini ele alarak değerlendirmeye çalıştık. Daha sonra onun ilmi, edebî, tasavvufî şahsiyetine göz attık. Bununla beraber bu bölümün diğer kısmında detaylı olarak eserlerini analize tabi tuttuk. Bunun belki bir ilk olması bilinciyle en ince ayrıntıları ile onları tespit etmeye çalıştık. Bu anlamda eserlerini bilim dallarına göre tasnife tabi tutup, varsa te'lif sebeplerini, muhteva ve nüshalarını da göstermeye gayret ettik.

İkinci bölümde ise, İbrahim Kûrânî'nin tasavvufî kavramlara yüklediği manalara temas ettik. Savunucusu olduğu İbn Arabî'nin görüşlerine ne gibi bir açıklama ve yenilikler getirdiğine baktık. Felsefe ve tasavvufun önemli problemlerinden biri olan varlık ve mertebelerine nasıl temas ettiği, velâyet, nübüvvet, Hz. Muhammed (Nûr-i Muhammedî-Hakikat-i Muhammedî) ve insan-ı kâmil gibi konularda ne dediği, ayrıca marifet, keşf, keramet, fakr, tecellî, şatahât, zikir gibi kavramlar etrafındaki düşüncelerini öğrenmeye çalıştık. Yine bu bölümde Kûrânî'yi etkileyen ve kendisinden etkilenmiş şahsiyetlere yer verdik.

Çalışmamızın sonuç kısmında ise müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin hayatı, kişiliği, eserleri, tesirleri ve tasavvufî görüşleriyle ilgili genel bir değerlendirme yapılmıştır. Ekler bölümünde onun mikrofilmni aldığımız tasavvufî ile ilgili pek çok eserinin ilk sayfalarının fotokopisi, kelâmî görüşlerinin ağırlıklı olarak işlendiği bir iki eserini, yine tasavvuf ve hayatı hakkında bilgi verdiği birkaç önemli eserlerinin ilk sayfaları ile doğduğu ve tesirlerini gösterdiği yerin coğrafi haritalarını ilave ettik.

ilk sayfaları ile doğduğu ve tesirlerini gösterdiği yerin coğrafi haritalarını ilave ettik. Bu arada Medîne’de kendi neslinden gelen ve halen hayatta olan torunlarından elde ettiğimiz bazı evraklar ile şeceresinin bir dökümünü ekledik.

Burada çalışmamızla ilgili birkaç noktanın daha önemine vurgu yapmak istiyoruz. Bu çalışma esnasında tarihi konularda belli başlı kaynaklara başvurulurken özellikle olaya en yakın tarihte kaleme alınmış olanlarına başvurduk. Yine Tarihler verilirken daha iyi anlaşılması amacıyla aynı parantez içinde onların hicrî ve miladî şeklinde yazılmasına özen gösterdik.

Yaptığımız bu çalışma ile İbrahim Kûrânî gibi çok eser vermesine rağmen ülkemizde neredeyse hiç tanınmamış tarihi bir şahsiyeti günümüz ilim dünyasına sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Arapça el yazma eserlerinden hareketle, üstelik anlaşılması gerçekten kolay olmayan vahdet-i vücûdçu bir anlayışı takip etmesinin zorluğunu da bilerek İbrahim Kûrânî’yi analiz etmeye çalıştık. Eksikleriyle beraber bu çalışmanın ileride yapılabilecek diğer çalışmalara yol açmasını ümit ve temenni ediyoruz.

Bu vesile ile böyle bir çalışmaya beni teşvik eden, yakın ilgi ve isabetli yol göstericiliğini hiçbir zaman esirgemeyen değerli Hocam Doç. Dr. Mustafa AŞKAR’a minnet ve şükranlarımı arz ediyorum. Çalışmamın olgunlaşması yönündeki katkılarından dolayı muhterem hocalarım Prof. Dr. Ethem CEBECİOğLU, Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ ile Reşat ÖNGÖREN’e de teşekkür ediyorum. Manevî desteği yanında büyük bir özveriyle çalışmalarına katkıda bulunan eşim ve çocuklarıma, ayrıca bu çalışmanın en önemli bölümünü teşkil eden yazma eserlerin temininde yardımlarını esirgemeyen Süleymaniye Kütüphanesi Müdürü Dr. Nevzat KAYA’ya ise en içten şükranlarımı sunuyorum.

Ömer YILMAZ

Ankara, 2004

KISALTMALAR

a.e.	:Aynı eser
a.g.e.	:Adı geçen eser
a.g.m.	:Adı geçen makale
a.mlf.	:Aynı müellif
a.y.	:Aynı yer .
Ansk.	:Ansiklopedisi
AY	:Arapça Yazmalar
b.	:İbn
BEEK	:Bursa Eski Eserler Kütüphanesi
BEOS	:Biographical Encyclopedia of Sufis
bk.	:Bakınız
bl.	:Bölüm
BSOAS	:Bulletin of the School of Oriental and African Studies
c.	:Cilt
çev.	:Çeviren
d.	:Doğum, doğumu
der.	:Derleyen
DİB	:Diyanet İşleri Başkanlığı
DEÜİFD	:Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DTCF	:Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
ed.	:Editör
GAL	:Geschichte der Arabischen Literatur
h.	:Hicrî
haz.	:Hazırlayan
Hz.	:Hazreti
İA	:İslam Ansiklopedisi
İE	:The Encyclopedia of İslâm
İLAM	:İslâm Araştırma Merkezi
İSAM	:İslâm Araştırmaları Merkezi
İÜ	:İstanbul Üniversitesi
İÜEF	:İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

JRAS	:Journal of the Asiatic Society
KB.	:Kültür Bakanlığı
Krş.	:Karşılaştırınız
Ktp.	:Kütüphane, Kütüphanesi
mad.	:Madde
MEB	:Milli Eğitim Bakanlığı
m.	:Mîlâdî
MÜİV	:Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı
no.	:Numara
nşr.	:Neşreden
OTDTS	:Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü
ö.	:Ölüm Tarihi
s.	:Sayfa
ss.	:Sayfalar arası
SDÜİF	:Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Sefine	:Sefine-i evliyâ-yı ebrâr fî şerh-i esmâr-ı esrâr
Sad.	:Sadeleştiren.
str.	:Satır
sy.	:Sayı
ŞİA	:Şâmil İslam Ansiklopedisi
TDK	:Türk Dil Kurumu
TDVİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Tibyân	:Tibyânu vesâilî'l-hakâik fî beyâni selâsili't- tarâik
TTK	:Türk Tarih Kurumu
TTS	:Tasavvuf Terimleri Sözlüğü
TTDS	:Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü
trc.	:Tercüme, tercüme eden
trz.	:Tarihsiz
TY	:Türkçe Yazmalar
Üniv.	:Üniversite
vb.	:Ve benzeri
v.vv.	:Varak, Varaklar arası

GİRİŞ

XVII. Yüzyıl Osmanlı Devleti idaresi altındaki bugünkü Kuzey Irak toprakları içerisinde doğup büyümüş, tahsilini Bağdat, Şam, Mısır ve Hicaz'da tamamlayarak Medîne'de vefat etmiş İbrahim Kûrânî'nin hayatı, eserleri, şahsiyeti ve tasavvuf anlayışıyla ilgili bu çalışmamıza geçmeden evvel araştırmamızın esasını teşkil eden kaynakların bilimsel bir süzgeçten geçirilip değerlendirilmesinde fayda mülâhaza ediyoruz.

I- KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

İbrahim Kûrânî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışını ihtiva eden araştırmamız için, başta müellifin kendi eserlerinden azami ölçüde istifade ettiğimizi belirtmemiz gerekir. Bununla beraber onun hayatını ele alan bibliyografik eserler ile kendi talebeleri ve döneminde yaşamış diğer mutasavvıflar tarafından kaleme alınmış pek çok kitaplardan da yararlanmaya çalıştık. O dönemi ele alan tarihi çalışmalar, daha sonra ona yakın olan ve aynı dönemde yaşamış kişilerin eserleri ile muhtelif terâcim kitapları da müracaat ettiğimiz kaynaklar arasında bulunmaktadır.

Tüm bunlara ilaveten hayatını sürdürüp eserlerinin tamamını yazdığı Medine'ye giderek orada halen mevcut olan "Kûrânî"ler ve "Kürdî"ler diye bilinen ailelerle görüştük. Müellifimizin oğullarından biri olan "Muhammed Saîd"ın onbirinci torunu seksen iki yaşındaki Abdulmuhsin ile Kûba mescidi yakınındaki evinde görüşerek dedeleri Kûrânî hakkında bazı bilgi ve şecerelerini aldık. Yine Medîne'de yaşamış ve bu şehrin müftülüğünü yapmış bir diğer oğlu "Ebû Tahir"ın neslinden gelen akademisyen Rıdvan ile evinde bir süre görüşüp bazı bilgiler edindik. Bununla beraber şeyhin Mekke ve Medine kütüphanelerinde bulunan el yazma eserlerine göz atma imkanı bulduk.

Bütün bunlara ilaveten özellikle Batılı devletler tarafından bir zamanlar sömürge altında tutulmuş bölgelerde onun tesirleri ve görüşlerini araştıran oryantalist bilim adamlarının yazdığı makaleler ile, Malay dünyasını araştıran Müslüman ilim adamlarının yazdıkları ilmî araştırmalar bu konuda en fazla müracaat ettiğimiz kaynaklar arasında bulunmaktadır.

Doğrusu müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin bir çoklarına göre zaman zaman eserlerinde kendi hayatından kesitler sunması işimizi kolaylaştırmıştır.¹ Biz daha ziyade mutasavvıfımızın ülkemiz kütüphanelerinde bulunan yazma eserlerinden istifade cihetine gittik. Bu arada teknik imkanlardan yararlanarak yabancı dilde yayımlanmış çalışma ve makalelere göz atıp başka ülke kütüphanelerinde bulunan kitaplarını tespit ve tedarik etmeye çalıştık. Bu cümleden olmak üzere halen yaşayan ve bu konuda çalışma yapan bazı batılı ilim adamlarıyla irtibat kurarak makalelerini elde edip onların fikir ve tavsiyelerini değerlendirdik.

Bir taraftan kaynaklardan yararlanılması anlamında bu imkanları kullanabilirken, diğer taraftan bazı zorluklarla yüz yüze geldiğimizi de ifade etmek durumundayız. Bunlardan biri müellifimizin eserlerini kaleme aldığı topraklardır. Bizim için oldukça öneme haiz bulunan Medine Melik Abdülaziz Kütüphanesi yeni düzenleme gerekçesiyle müellifimizin ağırlıklı olarak tasavvuftan bahseden eserlerine yer vermemiştir. Halbuki bu eserler adıgeçen kütüphanenin Arif Hikmet Paşa bölümünde bir zamanlar yer almıştır. Burada bulunan kırk kadar eserinden gramer ve hadislerle ilgili eserlerini görmek mümkün iken diğerlerinin niçin çıkarıldığına dair yetkililerden ikna edici bir cevap alamadık. Burada araştırma yaparken müellifimizin mutasavvıf kimliği yerine muhaddis oluşunu öne çıkararak kısmen istifade edebildiğimizi söylemek durumundayız.

İbrahim Kûrânî'nin memleketi Irak'ın içinde bulunduğu sıkıntılı durum nedeniyle bu ülkedeki birikimlerden hiç istifade edemedik. Üstelik Bağdat Kütüphanesi'nin son saldırılar sonucu yağmalanması sağlıklı bilgi edinme imkanımızı ortadan kaldırmıştır.

¹İbrahim Kûrânî, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, (Esad Efendi Bölümü) no: 3626, vv.2b-23b.; *Kitâbü'l- ehâdisi'l-müselsele*, (Cârullah Bölümü) no: 2069, vv.165b-226a; *el-Emem li ikâzi'l himem*, (Reisülküttâb Bölümü) no: 1180/2.

Tüm bunlara ilaveten XVII. asrı tasavvufî açıdan değerlendirmeye tabii tutan çalışmaların genelde bugünkü Anadolu toprakları ve Türk asıllı mutasavvıflar ile sınırlı kalması nedeniyle bizden önce yapılmış olan çalışmalardan yeterince istifade edemedik.²

A-İbrahim Kûrânî ile İlgili Kaynaklar

a- Kendi Eserleri

İbrahim Kûrânî 'nin tasavvufî görüşleri ve hayatı hakkında hiç şüphesiz kendi te'lifâtı bizim için birinci derece kaynaktır. Biyografisine pek çok sayıdaki eserlerinde ara sıra temas etmekle birlikte, bu husustaki en detaylı bilgiyi 1083 (1672) yılında kaleme aldığı "*Kitâbü'l -ehâdisi'l -müselsele*" adlı eserinde bulabilmekteyiz.³

Mustafa b. Ali tarafından müellifin ölümünden yaklaşık yirmi beş yıl sonra istinsah edilmiş olan bu eserden fazlası ile yararlanma imkanı bulduk. İbrahim Kûrânî'nin tanınmasını ve özellikle Hint ve Endonezya adalarında şöhret bulmasını sağlayan eseri ise "*İthâfû'z- zekî*"dir. Bu eser, müellifimiz tarafından vahdet-i vücûd ile ilgili anlayışların kaleme alındığı, Hint kıtasında Muhammed b. Fazlullah el-Burhanpûrî (ö.1029/1620) tarafından yazılan "*et-Tuhfetü'l-mürseletü ile'n-nebi*" adlı kitabın şerhidir. Yine sadece tasavvufî görüşlerinin yoğun biçimde ele alındığı bir diğer eseri *İkâzü'l-kavâbil*'dir.⁴ Kûrânî bu kitabında şeyhi Safiyyüddîn Kuşâşî (ö.1071/1660)'nin tasavvufî yaşantısı hakkında bilgi verirken kendisinin de günlük zikirlerini detaylıca takdim etmektedir. Hocalarının hayat hikayesini ise hadis sahasında kaleme aldığı tek matbû eseri *el- Emem*'in son kısımlarında buluyoruz.⁵ Müellifimizin bir çok kitabında zaman zaman ve kısmen temas ettiği tasavvufî

² Osmanlı toplumunda tasavvuf anlayışı hakkında Türkiye'de çalışmalar yapılmış ve halen yapılmaya devam etmektedir. Ancak, bunlar genelde bugünkü Anadolu coğrafyasıyla sınırlı kalmaktadır. Bu cümleden olmak üzere sayılabilecek bazı çalışmalar şunlardır: Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf XVI. Yüzyıl*, (İz Yayıncılık) İstanbul 2000; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf XVII. Yüzyıl*, (Osav Yayınları) İstanbul 2001; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf XVIII. Yüzyıl*, (İnsan Yayınları) İstanbul 2003; Hür Mahmut Yüce, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf XIX. Yüzyıl*, (İnsan Yayınları) İstanbul 2003.

³ İbrahim Kûrânî, *Kitâbü'l- ehâdis*, no: 2069.

⁴ İbrahim Kûrânî, *İkâzü'l- kavâbil*, Süleymaniye Kütüphanesi, (Reşad Efendi Bölümü) no:1013.

⁵ İbrahim Kûrânî, *el- Emem li ikâzi'l-himem*, Süleymaniye Kütüphanesi, (Reisülküttâb Bölümü) no: 1180/2.

görüşlerinin yanında, bu fikirlerinin biraz daha detaylı olarak açıklandığı diğer eserleri de şunlardır:

-*el- Meslekü'l- celî fî hükmi şathi'l- velî*⁶

-*Tenbîhü'l- 'ukûl 'alâ tenzîhi's- sūfiyye 'an itikâdi' t- tecsîm el- 'ayniyye ve'l- ittihâd ve'l- hulûl*⁷

-*el- Meslekü'l- vasat ed-dânî ile'd- Dürri'l- multekat li's- Sagânî*⁸

-*Neşru'z -zehr*⁹

-*İthâfû'l -münîb el- evvâh bi fazli'l cehr bi- zikrillâh*¹⁰

-*Risâletü't- tecellî*¹¹

-*İthâfû'n-nebih bi tahkîki't- tenzîh*¹²

-*Matla'u'l- cûd bi tahkîki't- tenzîh fî vahdeti'l- vücûd*¹³

-*Kavlu's -sedîd fî şerhi kelimesi't- tevhîd*¹⁴

Çeşitli konuları ele aldığı ve yaklaşık seksen civarında eseri olan müellifimizin sadece *el- Emem* adlı kitabının müstakil olarak basıldığı,¹⁵ bir diğer kitabının da yazılan bir makale sonuna ilave edilerek okuyucu hizmetine sunulduğu görülmektedir.¹⁶ Ancak sevinilecek taraf, onun tasavvufî görüşlerini anlamamıza yetecek derecede el yazma eserlerinin pek çoğunun ülkemiz Süleymaniye

⁶ İbrahim Kûrânî, Süleymaniye Kütüphanesi, (Serez Bölümü) no: 3939/6.

⁷ İbrahim Kûrânî, Süleymaniye Kütüphanesi, (Nafiz Paşa Bölümü) no:496; (Serez Bölümü) no: 3939/2.

⁸ İbrahim Kûrânî, Süleymaniye Kütüphanesi, (Şehit Ali Bölümü) no:2722/14.

⁹ İbrahim Kûrânî, Süleymaniye Kütüphanesi, (Hamidiye Bölümü) no: 390/10; (Reşad Bölümü) no: 996/4.

¹⁰ İbrahim Kûrânî, Süleymaniye Kütüphanesi, (Reşad Ef. Bölümü) no: 996/5

¹¹ İbrahim Kûrânî, Süleymaniye Kütüphanesi, (Hâlet Efendi Bölümü) no: 787/2

¹² Aynı Bölüm, no:787/3.

¹³ İbrahim Kûrânî, Süleymaniye Kütüphanesi, (Cârullah Bölümü) no: 2102/4; (Damat İbrahim) no:740/2; (Hamidiye) no:1440/13; (Laleli) no: 3765/3; (Reşat Efendi) no: 443/1.

¹⁴ İbrahim Kûrânî, Âtîf Efendi, no: 1329; Süleymaniye Kütüphanesi, (H.Hüsni Paşa) no: 600.

¹⁵ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm*, (Dâru'l-İlm) Beyrut 1986, c. I, s.35; Carl Brockelmann, *Supl.*, II, E.J.Brill, Leiden 1937, s .520.

¹⁶ "*el- Lum'atü's-seniyye*" adlı Garânîk hadisesinden bahseden eseri müsteşrik Alfred Guillaume'nin yazdığı makalenin sonuna ilave edilerek okuyucunun istifadesine sunulmuştur. (Bkz.Guillaume, "el-Lum'atu's-seniyya", *BSOAS*. X, 1957, ss. 291-303.)

Kütüphanesinde bulunmasıdır.¹⁷ Ülke dışında Bağdat Kütüphanesi, Mekke Harem Kütüphanesi, Medine Melik Abdülaziz Kütüphanesi, Berlin Kraliyet Kütüphanesi, Princeton Üniversite Kütüphanesi, Dablin, Londra ve Şam Kütüphane kayıtlarının her birinde yaklaşık kırk eserinin varlığı tespit edilmiştir. Biz burada şimdilik bu kadarı ile yetinerek eserleri bölümünde bunların muhtevaları ve nüshaları hakkında daha detaylı bilgi vermeye çalışacağız.

b-Tabakât ve Terâcim Kitapları

Mutasavvıfımız İbrahim Kûrânî'yi, isminin sonuna ilave edilen "Kûrânî" ve "Medenîler" diye bilinen nisbelerde aramaya çalıştık. Bu hususta istifade ettiğimiz en önemli eserlerden biri Müstakimzâde Süleyman Efendi (ö.1202/1787)'nin *Mecelletü'n-nisâb fi'n-niseb ve'l-künâ ve'l-elkâb*¹⁸ adlı kitabıdır. Gerek doğum yeri olması hasebiyle Şehrezûr'a bağlı Kûrân (Gürân) kasabasından hareketle "Kûrânî" ler maddesinde, gerekse Medîne'de uzun süre ikameti ve orada vefat etmesi nedeniyle aynı eserin "Medenî"ler kısmında müellifimiz hakkında bir takım bilgilere rastladık.

Abdurrahman el-Ensârî tarafından hazırlanan "*Tuhfetü'l-muhibbîn ve'l-ashâb fi ma'rifeti mâ li'l-Medeniyyîn mine'l-ensâb*" adındaki eser ise, İbrahim Kûrânî'nin soy kütüğü (şecere) hakkında en ince detayına kadar bize derli toplu bilgi verme açısından önemli bir kaynak olmuştur.¹⁹ Bu arada müellifimizin doğum yeri Şehrezûr'un coğrafi konumu ve şehrin tarihi hakkında Ya'kut Hamevî'nin *Mu'cemu'l-buldân*'ına başvurduk.²⁰

c-Döneminde ve Daha Sonra Yazılan Tarihler

Bu başlık altında söylenmesi gereken en önemli eser İbrahim Kûrânî'nin mürîdi ve gözde talebesi Ebû Salim Ayyâşî (ö.1090/1679)'nin kaleme aldığı *Rihle*'

¹⁷ Bu Kütüphane katalogunda müellifin 60 civarında eserini bulup gördük. Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde 10, Nuruosmaniye, Üsküdar Selimağa, Atıf Efendi, Rağıp Efendi, Bursa, Kayseri, Kütahya Eski Eserler Kütüphanelerinde ise bazı eserlerini gördük.

¹⁸ Müstakimzâde Süleyman Efendi, *Mecelletü'n-nisâb fi'n-niseb ve'l-künâ ve'l-elkâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, (Halet Efendi) no: 628.

¹⁹ Abdurrahman el-Ensârî, *Tuhfetü'l-muhibbîn ve'l-ashâb fi ma'rifeti mâ li'l-Medeniyyîn mine'l-ensâb*, tah. Muhammed el-Arusî el-Mitnevî, (Mektebetü'l-Atika) Tunus trz.

²⁰ Ya'kut Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, (Matbaatü's-Saade) Mısır 1906, c.V, ss. 312-314.

sidir. Bu eser, o bölgede yaşayan halkın örf ve adetlerinin yanı sıra ders gördüğü hocalarını detaylıca anlatmaktadır. Yazar bizlere verdiği tüm bilgilere, “Hocam Kûrânî’nin bana söylediğine göre...” diye başlamakta, dolayısıyla onun hakkında ilk ağızdan güvenilir bilgiler sunmaktadır.²¹ Bununla beraber bu eserin kısaltılarak bir başka ad altında yayımlanan nüshasına da bakma ve ondan da yararlanma imkanı bulduk.²² Yine Ayyâşî’nin bu konuda bilgi veren diğer eserleri, *İktifâû’l-eser ba’de zehâbi ehli’l-eser*,²³ *İthâfû’l-ahillâi bi icâzâtî’l-meşâyihî’l-ecillâ*²⁴ yararlandığımız kaynaklar arasındadır.

İbrahim Kûrânî’nin bir diğer talebesi Mustafa Hamevî (ö.1123/1711)’nin kaleme aldığı *“Fevâidü’l-irtihâl ve netâici’s- sefer fi ahhâri ehli’l-karnî’l-hâdî ‘aşer”* adlı eser en çok müracaat ettiğimiz diğer kaynaklar arasında yer almıştır.²⁵

Kâtip Çelebi (ö.1067/1657) tarafından yazılan ve XVII. Yüzyılın sosyal, kültürel ve dînî hayatını en güzel şekilde tahlil eden *“Mizânü’l- hakk fi ihtiyâri’l- ehakk”*²⁶ adlı çalışması bu hususta bize faydalı bilgiler vermiştir. Kûrânî’nin eserlerinin neler olduğu hususunda emin olabilmek için daha ziyade aynı yazarın *“Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l- kütubi ve’l -funûn”*²⁷ adlı eserine Bağdatlı İsmail Paşa (ö.1339/1920) tarafından zeyl olarak yazılan *“Hediyyetü’l-ârifin”* e müracaat ettik.

Zira her iki eserin sahibi Kâtip Çelebi, müellifimizin doğup büyüdüğü bu bölgelere yabancı biri değildir. Kendisi 1626 ‘da Musul, yine aynı yıl Bağdat seferine iştirak etmiş, Hemedân seferinden sonra 1630 yılında tekrar Hüsrev Paşa ile Bağdat’ın kuşatılması esnasında yanında yer almıştır. Yine onun 1634 yılında Halep üzerinden Mekke’yi ziyaret etmesi olaylara yakînen vukûfiyetini göstermektedir.²⁸

²¹ Ebû Salim Ayyâşî, *Rihletü’l- ‘Ayyâşîyye*, c. I-II, (Mektebetü Tâlibi’l-Câmi’) Rabat 1977.

²² Hamit Câsir, *Muktetefât min rihleti’l- ‘Ayyâşî*, (Dârü’r-Rifâî) Riyad 1984.

²³ Eser, Nefise ez-Zehebî tarafından tahkik edilmiştir. (Bkz. Ayyâşî, *İktifâû’l-eser*, (Memleketü’l-Mağribiyye Câmiatü Muhammed Hâmis) Ribat, 1996.)

²⁴ Ayyâşî, *İthâfû’l-ehillâ*, tah. Muhammed Zâhî, (Dârü’l-Garbi’l-İslâmî) Beyrut trz.

²⁵ Mustafa Hamevî, *Fevâidü’l-irtihâl*, Dârü’l-Kutubi’l-Mısriyye Ktp., (Yazmalar Bölümü) no: 1093.

²⁶ Çelebi, *Mizânü’l- hakk fi ihtiyâri’l -ehakk*, AÜİF Kütüphanesi, no:7467, vv.1a-51b.

²⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu’z- zunûn an esâmi’l- kutubi ve’l- funûn*, (MEB Yayınları) İstanbul 1971, c. I-II.

²⁸ Orhan Şaik Gökyay, *Katip Çelebi’den Seçmeler*, (MEB Yayınları) İstanbul 1991, ss.13-59.

Dönemin sosyal ve kültürel hayatı ile ilgili bilgilerin derlenmesinde ise, Evliyâ Çelebi (ö.1094/1682)'nin *Seyahatnâme*'si bize ışık tutmuştur.²⁹

Hem Şam'lı hem de çağdaşı olması nedeniyle Muhibbî (ö.1111/1699)'nin “*Hülâsatü'l- eser fî a'yâni'l -karni'l -hâdi 'aşer*” adlı kitabı bize bazı konularda yardımcı olmuştur. Muhibbî bu kitabında mutasavvıfımızın şeyhi Kuşâşî hakkında uzunca malumatla birlikte içinde İbrahim Kûrânî'ye de kısaca temas etmektedir.³⁰ Yine Şam'da doğan Murâdî (ö.1188/1774)'nin hazırladığı “*Silkü'd-dürrer*”³¹ adlı eser de bu konuda yararlandığımız kaynaklar arasında bulunmaktadır.

Müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin tartışmalı konular arasında yer alan Hac suresi 52. âyet nedeniyle yaptığı yorumdan hareket ederek “Garânîk” hadisesiyle ilgili bakışını³² çok geniş anlatan dirâyet tefsiri sahibi Şihâbüddîn Mahmud el Âlûsî (ö.1270/1853) başvurduğumuz kaynaklar arasındadır.³³

Bu saydığımız eserlerin dışında, ilk kaynaklara müsteniden yer yer istifade ettiğimiz eserler arasında Şemseddin Sami (ö.1904)'nin *Kâmusu'l- a'lâm*³⁴ ı, Hayrettin Ziriklî (ö.1969)'nin *el- A'lâm* ı³⁵ Şevkânî (ö.1834)'nin *el Bedru't- tâlî*³⁶ si, Kâdiri'nin *Neşru'l-mesânî*³⁷ si, Kettânî (ö.1926)'nin *Fihrisül- el-fehâris* i³⁸, Carl Brockelmann (ö.1956)'ın *GAL* ı³⁹ ını zikretmek mümkündür.

İbrahim Kûrânî'den biraz daha detaylı bahseden bir başka eser de, Osmanlı Türklerinden olup kendi sahalarında eserler vermiş alim, edebiyatçı, tarihçi,

²⁹ Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV. İstanbul 1314.

³⁰ Muhibbî, *Hulâsatü'l- eser fî a'yâni'l -karni'l -hâdi 'aşer*, İskenderiyye 1284, ss. 343-346.

³¹ Muhammed Halil Murâdî, *Silkü'd- dürrer fî a'yâni'l -karni's-sâni 'aşer*, İstanbul 1291, ss. 5-6.

³² Müellifin bu konudaki görüşüne “*el-Lüm'a*” adlı eseri incelenirken detaylıca temas edilecektir.

³³ Şehâbeddîn Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, Bulak 1301, c. V, ss. 449-460.

³⁴ Şemseddin Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm*, (Mehran Matbaası) İstanbul 1306, c. I, ss. 580-581.

³⁵ Ziriklî, *el- A'lâm* , c. I, s. 35.

³⁶ Muhammet Ali Şevkânî, *el- Bedru't- tâlî* (Daru'l- Marife) Beyrut 1348, c. I, ss. 11-12.

³⁷ Muhammed Tayyip el- Kâdiri, *Neşru'l- mesânî li ehl'i karni'l- hâdi 'aşere ve's- sâni*, tah: Muhammed Hacı, Ahmed Tevfik, (Daru'l- Garbi'l- İslâmî) Beyrut 1996, ss. 1787-1795.

³⁸ Abdülhay el -Kettânî, *Fihrisül'l- fehâris ve'l- isbât ve mu'cemu'l- meâcim ve'l- meşîhât ve's- sîlsilât*, (Daru'l Garbi'l İslâmi) Beyrut 1982, c. I, ss.166-168, 493- 496.

³⁹ Carl Brockelmann, *Geschichten der Arabischen Literatur*, (GAL),Leiden 1943, ss. 505-506; *Suplement II*, ss. 520-521.

mutasavvıf ve şairler gibi kıymetli zevâtın hal tercümelerini kaleme alan Bursalı Mehmet Tahir (ö.1925)'in *Osmanlı Müellifleri*⁴⁰ dir.

Eleştirisel bir yaklaşımla da olsa günümüz Arap akademisyenlerden Tefik Tavîl tarafından yazılmış Osmanlı dönemi Mısır'ın tasavvuf tarihindeki yerini ve o dönem tarîkatların faaliyetlerini anlatan eserinden az da olsa istifade ettik.⁴¹ Zira müellifimiz bir müddet Mısır'da tahsil görmüş ve önemli hocalardan ders almıştır. Yazar bu eserinde mevcut tarîkat ve şeyhlerinin hangi zaviyede ders verdiğine dair bilgiler vermekte, bir takım tasavvuf adına işlenen faaliyetlerden, dînî ve ahlakî dejenerasyondan bahsetmektedir. Kûrânî'nin şeyhi olan Safiyyüddin Kuşâşî'nin hocası Şinnâvî'nin Mısır'lı olması nedeniyle bu konulardaki bilgi bizim için gerçekten faydalı olmuştur.

B-Zeyniyye, Nakşbendiyye ve Şettâriyye ile ilgili Kaynaklar

Öncelikle kütüphanelerimizde Türk müellifler tarafından yazılan ve bu tarîkatlardan bahseden tabakât ve terâcim kitaplarında, Türk olmayan meşhur birkaç mutasavvıf dışında detaylı bilgiye rastlayamadığımızı söylemek durumundayız. Bu eserlerde, genelde tarîkatların Osmanlı Anadolu'su diye tabir edebileceğimiz bugünkü sınırları içinde yer alan yerleşim birimlerindeki faaliyetlerine yer verilmektedir. Bu konularda Arapça yazılmış eserler ise şahsın kimlik bilgilerinin çok ötesine geçmemektedir. Zaten tarîkatları detaylı ele alıp, silsile ve zikir usulleri ile anlatan Arapça yazılmış eserlere rastlamak neredeyse imkansız gibidir.⁴² Buna rağmen gerek kendi eserlerine dayanarak gerekse bulabildiğimiz kaynaklardan istifade ile yine de bir takım bilgiler toplamaya çalıştık. Bakabildiğimiz ve istifade ettiğimiz kaynaklar çoğunlukla Türk müellifler, bazen de Batılı müsteşrikler tarafından yazılmış olanlardır.

Bu anlamda hiç şüphesiz Harîrizâde M. Kemalettin (ö.1299/1882) tarafından yazılan "*Tibyânu vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik*" adlı eser son dönem

⁴⁰ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1333/1914, c. I, s. 226.

⁴¹ Tefik Tavîl, *et -Tasavvuf fî Mısır ibbâne'l-asri'l-Osmânî*, (Matbaatü'l-I'timâd) Kahire 1946.

⁴² Mustafa Kara buradaki soğukluğu Vehhâbîlik hareketlerine bağlamakta, başta S. Arabistan olmak üzere bazı İslâm ülkelerinde tasavvufun ders olarak dahi okutulmadığını söylemektedir. (Bkz. Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, (Dergah Yayınları) İstanbul 1990, s. 117.)

tarikatlarıyla ilgili en önemli kaynaktır. Bilindiği gibi bu eser tarikatları alfabetik sıraya koyarak şubeleriyle birlikte incelemektedir. Harîrizâde burada Zeynîliği, Sühreverdiyye ve Rifâiyyeyi cem'eden bir tarikat olarak göstermekte,⁴³ müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin ismini bu tarikatın üç şubesinin ikinci kolunda zikretmektedir.⁴⁴ Harîrizâde burada Zeyniyye'nin zikir usulüne ait bazı bilgiler de sunmaktadır.⁴⁵ Ayrıca mutasavvıfımızın Nakşbendiyye'nin "Câmiyye" ve "Cürcâniyye" kollarındaki silsilelerini vermektedir.⁴⁶

Yine Hüseyin Vassâf (ö.1929)'ın "*Sefîne-i evliyâ-yı ebrâr fî şerhi esmâr-ı esrâr*" isimli kitabı bu konuda başvurduğumuz temel kaynaklardan biridir. Burada her ne kadar üzerinde çalışma yaptığımız şahıs hakkında bir bilgi bulunmasa da, onun feyz aldığı en önemli iki şeyhi Şinnâvî (ö.1028/1618) ve Kuşâşî (ö.1071/1660)'nin mensup olduğu tarikat silsilesini vermesi bakımından faydalı olmuştur.⁴⁷ Tarikatlar konusunda son olarak başvurduğumuz kaynaklardan birisi de Trimmingham tarafından kaleme alınmış ve adeta tasavvuf ve tarikatlar tarihi diyebileceğimiz *The Sufi Orders in İslâm* adlı eserdir.⁴⁸ Bu kitapta Şettâriyye'nin uzakdoğudaki konumuna ait bazı bilgileri bulduk.

C-Günümüzde Yapılan Çalışmalar

Ülkemizde İbrahim Kûrânî hakkında belli başlı herhangi bir akademik çalışma yapılmamıştır. Kanaatimizce bunda Kûrânî'nin hayatının hiçbir devresini bugünkü ülkemiz toprakları içerisinde geçirmemiş ve dolayısıyla Türk Tasavvuf Tarihi üzerinde herhangi bir iz bırakmamış olmasıdır. Üstelik tasavvuf tarihi ile ilgili derli- toplu çalışmaların geçmişi de daha yakın zamanlara tesadüf etmektedir.

⁴³ Haririzade, *Tibyân*, c. II, v.108a. Bu kıymetli eser hakkında ülkemizde bir doktora çalışması yapılmıştır. (Bkz.Yakup Çiçek, *Harîrizâde M. Kemaleddin Hayatı, Eserleri ve Tibyânü Vesâil-i Hakâyık*, (Basılmamış doktora tezi) İstanbul 1982.

⁴⁴ Aynı eser, v. 107a. Ancak burada bir yanlışlık eseri olarak müellifin ölüm tarihini h. 1101 yerine 1108 olarak vermiştir.

⁴⁵ Aynı yer.

⁴⁶ Harîrizâde, *Tibyân*, c. III, v. 201b.

⁴⁷ Ancak burada Şâzeliyye silsilesi içinde Kûrânî zikredilmezken şeyhleri Şinnâvî ve Kuşâşî'ye yer verilmiş , Şâzilî silsilesinin Şeyh Zekerîyya Yahya Muhyiddin den itibaren bir diğer kolu içinde yer almışlardır.(Bkz. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, (Seha Neşriyat) İstanbul 1999, c. II, s. 57.)

⁴⁸ J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in İslâm*, Oxford 1973, s. 64, 96, 97, 98, 130, 197.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir İslam ülkesinde de bu konuda çalışma bulunmamaktadır. Buna mukabil batılı oryantalistler müellif üzerinde bazı çalışma yapmışlar ve halen yapmaya devam etmektedirler. Bunun en büyük nedeni ifadelerine göre bir zamanlar sömürge altında tutup, kendilerine mukavemet ederek bağımsızlığını kazanan ülkelerdeki halk direncinin arkasında yatan gücü tespit etmektir. Buradaki sûfî aktiviteyi⁴⁹ tespit etmiş batılı bilim adamları ve akademik çevreler bu tür araştırmalar açısından İslam ülkelerine göre ileri seviyededir.⁵⁰ O halde biz önce mutasavvıfımız hakkında ülkemiz dışında gözümüze çarpan, daha sonra da ülkemiz içinde yapılan bazı çalışmalardan söz etmek istiyoruz.

İbrahim Kûrânî hakkında Kudüs İbrânî (Hebrew) Üniversitesinde Atallah S. Copty tarafından bitirilmiş bir çalışma olduğunu öğreniyoruz. Ancak bu şahsın Kûrânî'nin hangi eseri ya da hangi yönünü çalıştığını tespit etmemiz çok uğraşmamıza rağmen maalesef mümkün olmamıştır. Fakat araştırmacının *Die Welt des İslam* adlı dergide yazdığı bir makale ve Almanya'da verdiği bir konferansa baktığımızda onun, şeyhin daha çok Hicaz bölgesinin kültürel hayatındaki yerine ve tarikat anlayışına temas ettiği, bu arada semâ ve zikir hakkındaki görüşlerini incelediği görülmektedir.⁵¹

⁴⁹ Mustafa Kara bu konuda şunları söylemektedir: “Uzakdoğu ve Güney Asya’ya İslâm bu eller vasıtasıyla sunulmuştur. Cava adası dokuz velî tarafından ihya edilmiş, ‘Bir velinin yardımı olmadan hiç bir müslümanın yaşayamayacağı ülke’ olarak nitelenen Endonezya ise, Kâdiriyye, Şâziliyye ve Nakşibendiyye gibi tarikatların faaliyetleriyle islâmlaştırılmıştır.” (Bkz. Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, s. 64) XVIII. ve XIX yüzyıllarda Hollanda sömürgeciliğine karşı bu tarikatların müessir olduğuna atıf yapılmakta, kimi sûfî liderlerin bu ayaklanmada etkin olduğu, bazılarının ise sömürgecilerle işbirliği yaptıkları belirtilmektedir. (Bruinessen, “De Tarekat in Indonesie: Tussenebellie en Anpassing”, *İslâm en Politiek in Indonesie*, ed. C. Van Dijk, Muiderberg, 1988, ss. 69-84.) M.Kara’nın temas edip ismini vermediği bu dokuz velî şunlardır: Melik İbrahim, Mevlana İshak, Şeyh Şubekir, Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Giri, Sunan Darajat, Sunan Bayat, Sunan Muria (Bkz. İsmail Hamid, “Kitab Jawi: Edebî Geleneğin İlmîleştirilmesi”, *Malay Dünyasında İslam Medeniyeti*, ed. Mohd. Taib Osman, çev. Ali Çaksu, (İrcica Yayınları) İstanbul 2000, ss. 282.)

⁵⁰ Endonezya’da ün yapmış müellifimizin öğrencisi Abdürraûf Sinkel hakkında Hollanda Leiden Üniversitesinden D. A. Rinkes tarafından 1909 yılında bir doktora yapılmıştır. (Bkz. Tahsin Yazıcı, “Şattâriye”, İA, XI/356.)

⁵¹ Copty bu makalesinde doktora çalışmasını Nehemia Levtzion danışmanlığında bitirdiğini söylemektedir. (Bkz. Atallah S. Copty, “The Naqshbandiyya and Its Offshoot, The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in The Haramayn in The 11 th/17 th Century” *Die Welt des İslams*, vol. XLIII, nr.3, 2003, ss.321-348.) Almanya Bochum Üniversitesi ile Fritz Thyssen Vakfının beraberce organize ettiği bir seminerde ise müellifin cehrî zikir ve sema hakkındaki görüşlerini anlatmıştır. Seminer 13.12.2003 tarihinde gerçekleşmiş olup, konuşmanın tam başlığı: “İbrahim b.Hasan al-Kûrânî’s (st. 1690) contribution to the discussion an dhikr jahri and Sema” dır. (Bkz. <http://www.ruhr-uni-bochum.de/orient/aktuell.htm> (10.3.2004))

Bundan başka müellifimiz İbrahim Kûrânî hakkında Almanya Bochum Üniversitesi doktorlarından Florian Schwarz tarafından doçentlik tezi olarak halen devam eden bir çalışmadan haberdarız. Schwarz'la bizzat yaptığımız görüşmede Kûrânî'nin Şam'daki tahsili ve Medîne'deki hayatını analiz ettiğini öğreniyoruz.⁵² Yine aynı Üniversite de doktora tezi olarak, XVIII. yüzyıl Medîne'sini sosyo-kültürel yapı açısından analiz eden ve zamanın alimleri ile tartışma konularını tespit etmeye çalışan bir Türk öğrenci İrfan İnce, dolaylı da olsa müellifimiz İbrahim Kûrânî hakkında küçük bir çalışma yapmak durumunda kalmıştır.⁵³

Bu çalışmalardan başka batılı bilim adamlarının İbrahim Kûrânî hakkında detaylı olarak kaleme aldıkları birkaç makaleyi daha burada zikretmek isabetli olur. Bu makalelerden bazıları tamamen İbrahim Kûrânî'yi anlatırken, bazıları da ağırlıklı olarak ona temas etmektedir. Biz yazılan bu makalelerin hemen hemen hepsini görme ve okuma imkanı bulduk. Kimi makalelerde ona yapılan atıfları bir kenara koyacak olursak, bu konuda en kapsamlı çalışmalardan biri Alfred Guillaume'ye aittir. Yazar burada müellif hakkında kısa bibliyografik bilgidен sonra onun "Garânik" hadisesinden bahseden "*el-Lûm'atu's-seniyye fî tahkîk el ümniye*" adlı eserini edisyon kritik yaparak muhtevasıyla beraber okuyucusuna kazandırmıştır. Bu eser okunaklı bir Arapça ile Princeton Kütüphanesindeki nüsha esas alınarak yayımlanmıştır.⁵⁴

Bir diğer müstakil makale de çağdaş batılı akademisyenlerden Alexander Knsyh tarafından kaleme alınmıştır. Yazar burada müellifin vahdet-i vücûd savunuculuğunu incelemektedir. Daha ziyade Kûrânî'nin *İthâfî'z- zekî* adlı eseri etrafında fikir beyan eden Knsyh, onun İbn Arabî savunuculuğu yanında bu anlayışın kolay anlaşılmasına yaptığı katkıdan bahsetmektedir. Ayrıca Kûrânî'nin talebesi Abdürraûf es- Sinkilî (ö.1105/1693) ve daha sonra gelen Şah Veliyyullah ed-Dihlevî

⁵² Tezin orijinal adı: "*İbrahim ibn Hasan al- Kûrânî und Medina im 17. Jahrhundert*".

⁵³ İrfan İnce: "Medina als Bildungszentrum im achtzehnten Jahrhundert: Sozio-kulturelle Struktur, Gelehrte, Diskurse." Bochum –Ruhr Üniversitesi, *İslâmische Bildungsnetzwerke im lokalen und transnationalen Kontext(18.-20.Jahrhundert)*, Kasım 2002, ed. Michael Kemper, ss. 163-176.

⁵⁴ Alfred Guillaume, "*Al-Lum'at al-Saniya fi Tahqiq al-Ilqa' fi'l-Umniya By Ibrahim al Kûrânî*", *BSOAS*, Hertfort 1957, c. X, ss. 291-303.

(ö.1176/1762) üzerindeki tesirlerine temas etmekte ve onların yenilikçiliğe yaptığı katkıyı öne çıkarmaktadır.⁵⁵

Müellifimiz hakkında detaylı çalışma yapanlardan biri de A. H. Johns'dur. Johns İngilizce yayımlanan İslâm Ansiklopedisi'nin yeni baskısına "Kûrânî" maddesini yazmış, burada müellifin hayatı ve talebesi Abdürraûf es- Sinkilî üzerindeki etkisini işlemiştir.⁵⁶ Yine aynı bilim adamı "Oxford Centre for islâmic Studies" adlı derginin verdiği habere göre Üniversitenin Şarkiyat Enstitüsünde Kûrânî'nin fikrî ve ruhî yapısını konu alan bir semineri öğrencilerine takip ettirmiştir.⁵⁷ Bu arada Johns'un talebelerinden Londra Brunel Üniversitesi öğretim üyelerinden Peter G. Riddell'in Kûrânî hakkında bazı makaleleri bulunmaktadır.⁵⁸

Malay adalarındaki sûfî hareketler ve Şettâriyye tarîkatı üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanıdığımız Azyumardi Azra'da⁵⁹ yazdığı makalelerde İbrahim Kûrânî'ye geniş yer ayırmaktadır. Adı geçen batılı alimlerin hemen hemen hepsi bu bölgedeki tasavvuf hareketlerinde kaynak olarak Azra'nın makalelerine atıfta bulunmaktadırlar.⁶⁰

Orta Asya ve Yakın Doğu da etkileri hissedilen sûfiler için N. Hanif tarafından hazırlanan bir Ansiklopedi de müellifimiz İbrahim Kûrânî mevcut 89 mutasavvıf arasında yer almıştır. Matbu olan bu eserin 49. sırasında anlatılan Kûrânî'nin burada daha çok hayatı ve kısaca tahsili işlenmiş, tartışmalı konular

⁵⁵ Aleksander Knsyh, "İbrahim al-Kûrânî (d.1101/1690), an Apologist for wahdat al- wujûd", *JRAS*, vol. 5/I, ss. 39-47, April 1995.

⁵⁶ A.H.Johns, "Al-Kûrânî", *İE* (The Encyclopedia Of İslâm), (New Edition) c.V, Leiden 1979, ss.432-433. Bruinessen'nin "The Tariqa Khalwatiyya" makalesi dipnotundan anladığımız kadarıyla aynı yazarın göremediğimiz bir diğer makalesi daha mevcuttur. " Friends in grace, İbrahim al-Kûrânî and Abdal-Rauf al-Sinkeli", in: S. Udin (ed.), *Spectrum: Essays presented to Sutan takdir Alisjahbana on his seventieth birthday*, ss. 469-485. Jakarta/ Dian Rakyat.

⁵⁷ Johns, "A seveenteenth-century defender of Sûfism: The toughht and spirituality of the Medina scholar İbrahim al-Kûrânî (1616- 1690)", (*Oriental Institute*), Bkz. <http://www.ox.ac.uk/gazette/backissues/9394/130194/all.txt> (21.4.2003)

⁵⁸ Yazar 28 Kasım 1 Aralık Tarihleri arasında Hong-Kong Üniversitesinin organize ettiği bir sempozyuma katılarak Güneydoğu Asya'daki İslâmî Ekoller'in analiz edildiği toplantıda "Indian Mysticsiand His Successor İbrahim al-Kûrânî" başlığı altında tebliğ sunmuştur. Bkz. <http://www.İslâmsymposium.cityu.edu.hk/abstract/04Riddell.pdf> (21.4.2003)

⁵⁹ Azyumardi Azra Jakarta Üniversitesi Profesörlerindendir.

⁶⁰ Azyumardi Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities", *İslâmic Civilisations in the Malay World*, ed. Mohammad Thaib Osman, (Dewan Bahasa'dan Pustaka) Ircica, Kuala Lumpur/ İstanbul 1997. ss. 141-195.

arasında bulunan “Garânîk”, “Kesb,” “Firavun’un imanı” gibi konulara getirdiği bakış açısına temas edilmiştir.⁶¹

Buraya kadar zikrettiğimiz makaleler içinde hacim itibarıyla en fazla olanı ise Beşir Nafi tarafından kaleme alınandır. Makale henüz yeni olmakla beraber müellif hakkında daha derli toplu bilgi sunması açısından önemli bir yer tutmaktadır. Yazar burada müellifin reformcu çizgisine göz atmakta, kendinden sonra gelen yenilikçi sûfiler üzerindeki tesirinden bahsetmektedir. Tasavvuf ile Kelâmın nasıl bağdaştırıldığına bakarak onun vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûd’u uzlaştırma gayretlerine değinmektedir.⁶²

Bir çok eseri Türkçe’ye de tercüme edilen ve Trimmingham’ın *The Sufi Orders in İslâm* adlı eserine önsöz yazar⁶³ New Hampshire Üniversitesi tarih Profesörlerinden John Obert Voll’ da yazdığı kitap ve makalelerinde mutasavvıfımız İbrahim Kûrânî’ye geniş yer ayırmaktadır. Bu makalelerden biri, XVIII. Yüzyıl Medînesi’nin entelektüel alimlerinden Muhammed Hayyat Sindî (ö.1163/1749) ve Muhammed b. Abdülvehhâb (ö.1206/1792)’ı analiz etmekte, burada adı geçen şahısların Kûrânî ve oğlu Ebû Tahir (ö.1145/1732)’den istifade ve nasıl etkilendiklerine gönderme yapmaktadır. Yazar, bu şahısların yetişmesinde müellifimiz ile oğlunu methetmektedir.⁶⁴

Bunlardan kısmen bağımsız bir diğer çalışma şekli ise Endonezya’daki tasavvufi hareketlerdir. Bu konularda Endonezya ile ilgili kim bir çalışma yapıyorsa mutlaka temas ettikleri alimlerin başında İbrahim Kûrânî gelmektedir. Nitekim bu hususa en fazla önem verenlerden biri Hollanda Utrecht Üniversitesi Profesörlerinden Martin van Bruinessen’dir. Eşi Endonezya’lı ve kendisi daha sonra Müslüman olan yazar, Kuzey Irak üzerine çalışmasını yoğunlaştırırken bir zamanlar

⁶¹ N. Hanif, “Al-Kûrânî, İbrahim b. Al-Shahrazuri al-Hasan Sharan al-Madani”, *BEOS*, New Delhi 2002, ss. 250-251.

⁶² Beşir Nafi, “Tasawwuf und reform in Pre- Modern İslâmic Culture in Search of İbrahim Kûrânî”, *Die Welt des İslâm*, XXXXII/3, 2002, ss. 307-355.

⁶³ Bunlardan Kûrânî’nin isminin de sıkça geçtiği bir kitap olan *İslâm ve Süreklilik I-II* adıyla Yöneliş Yayınları tarafından okuyucuya kazandırılmıştır. (Bkz. John Obert Voll, *İslâm ve Süreklilik I*, ter. C. Aydın, C. Şişman, M. Demirhan, (Yöneliş Yayınları) İstanbul 1991, s. 92.)

⁶⁴ Voll, “Muhammad Hayya al Sindi and Muhammad ibn Abda’l-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group In Eighteenth-Century Madîna”, (*BSOAS*), XXXVIII, ss.32-39, Londra 1975.

Hollanda sömürgesi altında bulunan Endonezya ve takım adaları ile ilgili bir takım makaleler kaleme almaktadır. Kendisiyle yazışma imkanı bulduğumuz Bruinessen, iyi derece Türkçe konuşabilmekte ve Kuzey Irak hakkında halen çalışmalar yapmaktadır. Bruinessen, “Endonezya’da Kürt Alimler ve Onların Endonezya’lı Takipçileri” üzerine yazdığı makalede ağırlıklı olarak müellifimiz İbrahim Kûrânî ile diğer talebesi ve hemşehrisi Berzencî (ö.1103/1691)’nin tesirlerini işlemektedir.⁶⁵ Aynı yazar, yine Endonezya adalarından Doğu Selebes’deki Halvetiyye tarîkatını anlatırken müellifimizin bir diğer talebesi Yusuf Makassarî (ö.1111/1699)’nin Kûrânî’den nasıl etkilendiğine dair bilgiler vermektedir.⁶⁶ Bruinessen, Şettâriyye tarîkatı ve adaların İslâm’a olan ilgisini sûfî öğretilerle ilintilendirmekte ve vahdet-i vücûd doktrininin heteredoks yorumlanmasına karşın onların verdiği mücadeleleri anlatmaktadır.⁶⁷

Netice olarak bu konularda A. H. Johns,⁶⁸ John Obert Voll,⁶⁹ Martin van Bruinessen,⁷⁰ Alexander Knsyh,⁷¹ Beşir Nafi,⁷² N. Hanif, Alfred Guillaume gibi yabancı dilde makale yazmış ve hakkında araştırma yapmış şahısların bilgisinden istifade edip, mevcut çalışmaları elektronik posta adresiyle elde etmeye çalıştık.⁷³

⁶⁵ Martin van Bruinessen, “The Impact of Kurdish Ulama on Indonesian İslâm”, *Les annales de Lautre İslâm* V, 1998, ss. 83-106. (Makalenin diğer adı :“Kurdish Ulama and their Indonesian Disciples”)

⁶⁶ Bruinessen, “The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes”, in: *Harry A.Poeze en Pim Schoorl, Excursies in Celebes*, Leiden KITLV, Kitgererij 1991, ss. 251-269.

⁶⁷ Bruinessen, “Origins and Development of The Sûfî Order(Tarekat) in Southeast Asia” *Studia İslâmica*, Jakarta 1994, I/1, ss. 1-23.

⁶⁸ Avusturalya/Canberra Natioanal Üniversitesi Profesörüdür.

⁶⁹ John Obert Voll, ABD Georgetown Üniversitesi tarih Profesörüdür. Ortadoğu tarih ve kültüründe uzman olan Voll, Kahire, Sudan ve Beyrut’taki araştırmalara başkanlık yapmıştır. Birkaç eseri Türkçe’ye tercüme edilmiştir.

⁷⁰ Bruinessen, halen Hollanda Utrecht Üniversitesi Profesörlerindendir. Çalışmaları daha ziyade Kürtler üzerine yoğunlaşmaktadır. Endonezya’daki sûfî akımların tarihçesi ile de ilgilenmekte ve bu konuda makaleler yayımlamaktadır. Endonezya asıllı bir bayanla evli ve daha sonra Müslüman olan yazar iyi derece Türkçe konuşabilmektedir.

⁷¹ Alexander Knsyh ABD Michigan Üniversitesi İslâm Bilimleri Bölüm Başkanı olarak hâlen görev yapan bir Profesördür.

⁷² Nafi Londra Üniversitesi’nde İslâm Araştırmaları bölüm Profesörüdür.

⁷³ N.Hanif, İbrahim Kûrânî üzerine yazdığı makalede onun Hint’li alimler arasında çok iyi tanındığını, İslâm’ın bu bölgede yayılıp gelişmesinde etkin rol aldığını belirtmektedir. Hanif onun talebesi Abdürreâûf Sinkili ile olan yakın dostluğu nedeniyle Endonezya ve Cava adalarında da iyi bilinen birisi olduğunu talebesi Hamevî’den alıntıyla zikretme gereği duymuştur. (N. Hanif, “*al-Kûrânî*”, a.g.e., s. 251-252)

Bu konuda ülkemize baktığımızda geçmişe oranla çalışmalarda biraz canlanma gözükmemektedir. Çok yakın bir zamanda Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı'nda İmran Elâgöz tarafından Kûrânî'nin *Tenbîhu'l-ukûl* adlı eseri tahkik edilerek bir mastır çalışması bitirilmiştir.⁷⁴

Yine Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim görevlilerinden Recep Cici, Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan İslâm Ansiklopedisinin XXVI. cildinde “Kûrânî” başlığı altında müellifi tanıtan bir yazı kaleme almıştır.⁷⁵

Bu arada ülkemizde bazı küçük çalışmaların olduğu da inkar edilmemelidir. Örneğin Hayrettin Karaman'ın yazdığı *İslâm Hukuk Tarihi* adlı kitabın, “Başlıca Fıkıh Bilginleri ve Eserleri” alt başlığında, müellifimiz İbrahim Kûrânî'ye yer verilmiştir.⁷⁶

Doğrudan Kûrânî'yi anlatmayıp ancak yazdıkları eser ve makalelerde müellife atıfta bulunan kimi ilim adamlarımıza da rastlamaktayız. Bunlardan biri Yaşar Kandemir'dir. Kandemir “Mevzû Hadisler” hakkında yapılan çalışmaları anlatırken İbnü'l-Cevzî(ö. 597/1200)'nin *Kitâbü'l- mevzûât* 'ına onun bir şerhinden bahsetmektedir.⁷⁷ Yusuf Şevki Yavuz İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı “Kesb” makalesinde genelde bu konunun kelâm kitaplarında “kulların fiilleri” bahsinde işlendiğini söyleyip buna rağmen müstakil eser yazarlar arasında İbrahim Kûrânî'yi zikretmektedir.⁷⁸

⁷⁴ İmran Elâgöz, “*Sûfiyye Akaidi örneği olarak İbrahim el-Kûrânî'nin 'Tenbîhu'l- Ukûl adlı Eseri'*”, Dan. Y.Şevki Yavuz, İstanbul 2003, 62 s. Eser Arapça karakteriyle tezin sonunda okuyucunun istifadesine sunulmuştur.

⁷⁵ Diyanet vakfı tarafından hazırlanan bu Ansiklopedi' de “*Gûrânî*” maddesinde müellifin olmayışı büyük bir eksiklik sayılabilirdi. Ancak Türkçe okunuş şekliyle değil de Arapça yazılış haline uyularak “Kûrânî” maddesi olarak çıkması isabetli olmuştur. (Bkz. Recep Cici, “Kûrânî”, (TDVİA), c. XXVI, ss. 426-427.)

⁷⁶ Hayrettin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, (İrfan Yayınevi) İstanbul 1975, ss.176-178.

⁷⁷ Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi*, (MÜİFV Yayınları) İstanbul 1997, s.146. Ancak yazarın alıntı yaptığı Abdüllatif'in *el Mekasidü'l hasene'* sinde bu manada bir bilgi varsa da bu ifadenin yanlış olduğu kanaatindeyiz. Müellifin böyle bir çalışmasını ne kaynaklarda ne de kendi eserlerinde gördük. Fakat Mevzu hadislerle ilgili Sagânî (ö.650/1252) tarafından yazılan *Dürrü'l- mültekât* adlı esere bir şerh yazdığı doğrudur. (Bkz. Kûrânî, *Meslekü'l-vasat*, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Bölümü) no: 2722/14.

⁷⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, (TDVİA), c. XXV, s. 305.

II-İBRAHİM KÛRÂNÎ'NİN DÖNEMİNE GENEL BAKIŞ

Mutasavvıfımız İbrahim Kûrânî XVII. yüzyılda, daha sonra Osmanlıların hakimiyeti altına giren Kuzey Irak'ın Şehrezûr eyaletinde doğmuş ve hayatının tamamını bu idarenin hakimiyeti altındaki topraklarda geçirmiştir. Hiç şüphesiz kişiyi etkileyen faktörlerden biri de içinde yaşadığı çevredir. Bu sebeple kişinin yetiştiği çevrenin her açıdan yadsınamaz tesirleri dikkate alındığında bu dönemin irdelenmesinin faydalı olacağını düşünüyoruz. Biz de bu maksatla XVII. yüzyılı siyasî, ekonomik, sosyal ve dinî yönleriyle kısa bir tahlile tabii tutacağız.

Ancak bu incelemenin müellifimiz için her bölümde iki aşamada ele alınmasında fayda vardır. Bunlardan birisi genelde Osmanlı Anadolu'su dediğimiz topraklar, diğeri ise “Harameyn” adı verilen ve merkezi idare karşısında kısmî bağımsız hareket edebilen Mekke ve Medîne olmalıdır.

A-İçtimaî, Siyasî ve İktisadî Durum

İbrahim Kûrânî'nin 1025/1615-1102/1690 tarihler arasında yaşadığı dikkate alındığında devletin duraklama döneminde olduğu gözlenmektedir. Genel manzara bu iken Kûrânî'nin doğduğu şehrin konumuna baktığımızda ise bir takım bilgilerle karşılaşmaktayız. Buna göre Şehrezûr daha önceleri bir kaç kez Osmanlı güçleri tarafından kuşatılmış ancak ele geçirilememiştir. Gerçi Osmanlı'dan önce de bu bölgenin Muzaffereddin Kökbörü (hakimiyet yılları 1190-1232) sayesinde Türk hakimiyeti ile tanıştığı görülse de, bu şehrin çok sık el değiştirip muhtelif din, kültür ve mezhep temsilcilerinin eline geçtiği görülmektedir.⁷⁹

Genel olarak verilen bu bilgileri biraz daha Osmanlı dönemine yaklaştırdığımızda bölgenin bir zamanlar müstakil bir eyalet olduğunu görmekteyiz. Nitekim 1535 yılında Kanuni Sultan Süleyman'ın Irakeyn seferi esnasında ele geçirilen Erbil ve çevresinin, XVII. yüzyılda bu eyalete bağlandığı belirtilmektedir.⁸⁰ Ancak ne olursa olsun bölgedeki karışıklıkların uzun süre devam ettiği ve halen bu karışıklığın sürdüğü görülmektedir. Gerçi Osmanlı hakimiyetinden önceki tarihlerin müellifimizin yaşadığı asırla alakası yok gözükse de, ilk eğitimini aldığı aile

⁷⁹ Bkz. V. Minorsky, “Şehrizûr”, *İA*, ss. 396-399.

⁸⁰ Bkz. Sakkâr, “Erbil”, *(TDVİA)*, c. XI, ss. 272-273.

çevresinin içinde bulunduğu sosyal, kültürel ve psikolojik konumunu değerlendirmek maksadıyla bunların bilinmesine ihtiyaç vardır.

Siyasî ve idârî açıdan analizini yapmaya devam ettiğimiz Kuzey Irak bölgesinin bu karışık durumuna ilaveten bir diğer sıkıntı da, o zamanlar komşu İran'dan kaynaklanmaktadır. Tarihçiler tarafından kötü mezhepli düşman olarak tavsif edilen İran, XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti için problem olmaya devam etmektedir.⁸¹ Bu durum, IV. Murat'ın 1635 yılında Revan seferine çıkıp kaleyi fethederek problemi nispeten hallettiği zamana dek sürmüştür. Padişah Revan'dan sefere devam ederek 1638 yılında Bağdat'ı fetheder ve orayı Râfizîler' den kurtarır.⁸² Müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin ilim tahsili için 1645 yılında Bağdat'ta bulunduğu dikkate alındığında⁸³ o halde oradaki ikameti Türkler tarafından daha yeni fethedildiği bir döneme rastlamaktadır.

Hicrî on birinci asır sadece Osmanlı için değil, aslında tüm İslâm âlemi için pek çok yönüyle parlak olmayan bir devir olarak görülebilir. Bu asırda siyasî ve idarî açıdan İslâm âleminin en büyük devleti Osmanlı duraklamaya geçmiş, doğudaki iki devletten biri olan İran'da Şah Abbas yayılmacılığı ve mezhep taassubu olanca hızıyla devam ederken, Hindistan'da ise dinî değerleri dikkate almayıp zevkusefa esiri Moğol idaresinin hükümranlılığı sürmektedir.⁸⁴

Müellifimiz İbrahim Kûrânî yedi Osmanlı padişahının hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamıştır. Onun yaklaşık yetmiş beş yıllık ömrü boyunca devleti idare eden Osmanlı Padişahlarına baktığımızda sırasıyla; Sultan Ahmet (1603-1617), II. Osman (1618-1622), I. Mustafa (1622-1623), IV. Murad (1623-1640), Sultan İbrahim (1640-1648), IV. Mehmet (1648-1687), II. Süleyman (1687-1691) isimlerini görmekteyiz.⁸⁵

⁸¹ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî*, s. 25.

⁸² Katip Çelebi, *Fezleke*, (Ceride-i Havâdis Matbaası) İstanbul 1287, c. II, ss.202-205; Purgstall Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, İstanbul 1985, IX ss. 230-233.

⁸³ Kûrânî, *İcâzetnâme*, v. 14b.

⁸⁴ Abdülmüteâl Saîdî, *el- Müceddidûne fi'l- İslâm*, (Mektebetü'l- Adâb) Kahire trz., ss. 380-384.

⁸⁵ Katip Çelebi, *Takvimü't- Tevârih*, (BEEK Genel Kitaplar) no: 121, vv. 47-48; Hüseyin Ayvansarayî, *Vefeyât-ı selâtin ve meşâhir-i ricâl*, Haz. Fahri Çetin, İstanbul 1978, ss. 4-6.

Zaman dilimini biraz daha yaklaştırsak Kûrânî ömrünün son demlerini, çocukları ise hayatlarının çoğunu, Mümtaz Turhan'ın ifadesiyle-Viyana önünden çekilme tarihi olan 1683 yılından lâle devrine kadar geçen zaman -Osmanlı İmparatorluğunun en kanlı, en buhranlı ve en tehlikeli devridir- diye tavsif ettiği devirde geçirmişlerdir.⁸⁶

Devletin, ilmî, siyasî, askerî, içtimaî yönlerden bir çok sıkıntıyla yüz yüze geldiği bu asırda, İran harplerine ilaveten Avusturya harpleri de baş göstermiş Anadolu'da ise "Celâlî" ayaklanmaları başlamıştır. Diğer tarafından idaredeki ehliyetsiz yönetim, ahlakî bozulmaları da beraberinde getirerek rüşvetle kudretsiz, liyakatsiz kişilerin iş başına getirilmesine sebebiyet vermiştir. Valide Sultanların devlet işine karışmaları, idareye müdahale etmeleri nizamı altüst etmiş, başı bunlarla belada olan devletin bu durumundan cüret alan iç ve dış düşmanlar taarruza geçmişlerdir.

Bu dönemde siyâsî durum böyle olunca pek tabi ona paralellik arz eden ekonomik durum da iç açıcı değildi. Tarihçilerin beyanına göre IV. Murat tahta çıktığı zaman (1032/1623) para sıkıntısı o safhaya varmıştı ki adeta dirhem ve dinar kelimeleri ortadan kalkmış sanki bir hatıra olmuştu.⁸⁷ Tüm bu olumsuzluklara ilaveten 1633 yılında İstanbul'un beşte birini yok eden büyük bir yangın çıkmıştır.⁸⁸

Osmanlı Anadolu'sunun genel manzarasından ayrılarak, müellifin hayatının en verimli çağını geçirdiği Medîne'nin bu gidişattan ne derece etkilendiğine bakmamız gerekir.

Bilindiği gibi Emevîlerden beri kutsal şehirlerin idaresi her yönetim tarafından bir prestij meselesi görülmekte ve "Haremeyn" adı verilen Mekke ve Medîne'ye ayrı bir özen gösterilmektedir. Yerel idarecilere kısmî özerklik verilmekle beraber, bu şehirlerin yönetimi her gelen iktidarın merkezî yönetimi tarafından da kontrol edilmeye çalışılmaktadır. XVI. yüzyıldan itibaren bu görev Osmanlılarca yerine getirilmiş, ancak bununla beraber yerel liderlerin etkisi de hiçbir zaman

⁸⁶ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri*, (Millî Eğitim Basımevi) İstanbul 1964, s. 207.

⁸⁷ Ziya Karamürsel, *Osmanlı Devletinin Mali Tarihine bir Bakış*, (TTK Basımevi) Ankara 1989, s. 29.

⁸⁸ Katip Çelebi, *Fezleke*, c. II, s. 154.

görmezlikten gelinmemiştir. Bu açıdan yerel yöneticiler de tam olarak dış müdahalenin hakimiyetine teslim olmamıştır. Örneğin Mekke'nin Peygamber neslinden gelme “şerif” soyuna mensup biri tarafından idare edilmesi adeta bir gelenek haline gelmişti. Hicrî X. asırdan beri süregelen bu gelenek Osmanlılarca da bozulmamıştır. XVIII. Yüzyıla gelindiğinde şehirde söz sahibi olabilecek “Abdullah”, “Zeyd” ve “Bereket” ailelerinin varlığı kendini göstermektedir.⁸⁹ Mekke'de durum böyle iken Medîne biraz daha farklı bir konumda bulunuyordu. Medîne'de Mekke'nin aksine dışardan gelen yabancı aileler yönetimde söz sahibi olabilmekte ve Mekke'ye göre daha fazla yerel özerklik imkanı elde etmekte idiler.

İktisadî açıdan Anadolu'da eskiye oranla bir sıkıntı baş gösterirken, buna mukabil her iki şehir, hac için gelenlerin hediyeleri sayesinde müreffeh bir hayat yaşamakta idi. Bu sebeple hem iktisadî refah, hem de Medîne'deki alimlerin daha fazla idareye müdâhil olma arzuları dışarıdan gelen alimler için ikamet konusunda Mekke yerine Medîne'nin tercih edilmesine yol açmaktaydı.⁹⁰ Bu dönemde Medîne'nin hayat tarzı hakkında bilgi veren Ayyâşî, burada çok müreffeh bir yaşam olduğunu, kıymetli elbiselerin giyilip, yeme içme ve giyimde Acem stilinin bulunduğunu, çoğunluğunu Türk askerlerinin oluşturduğu kimselerin Mağrip asıllılara göre daha iyi imkanlarda hayat sürdürdüklerini anlatmaktadır.⁹¹ Mekke bu yıllarda idareye kimin oturacağı kargaşaları yüzünden bir çalkantı geçirirken Medîne bu kavgalardan tamamen uzak bir seyir izlemekte, bu da alimlerin bu şehri seçmesine neden olmaktaydı. Kısaca siyasî, içtimaî ve ekonomik durumu bu olan devletin şimdi de ilmî, edebî ve fikrî durumuna göz atmak istiyoruz.

B-İlmî, Edebî ve Fikrî Durum

Osmanlı Devletinde Molla Fenârî (ö.834/1431) gibi gayretli müderrisler tarafından kurulup işletilen medreselerde, kelâm ve felsefî esaslara dayalı Fahrettin Râzî (ö. 606/1209) ekolü etrafında tedrisat yürütülmekteydi. Bir zaman sonra bu ekole karşı akıl ve felsefeyi dışlayan bir anlayış geliştirilmeye başlandı.⁹² Ünlü

⁸⁹ Voll, *İslâm, Süreklilik ve Değişim I*, s. 97.

⁹⁰ Voll, a.g.e, s. 98.

⁹¹ Câsir, *Muktetafât min Rihleti'l-Ayyâşî*, (Dâru'r-Rifâî) Riyad 1984, s. 149.

⁹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, (TTK Basımevi) Ankara 1998, s.7; Bu konuda görüşlerini açıklayan Fazlurrahman ise şunları söylemektedir: “Medreseler kurulduğunda

tarihçilerimizden Ahmet Cevdet Paşa (ö.1895) ilmî açıdan gelinen bu asrı şu şekilde tasvir etmektedir:

“1000 (m.1590) tarihinden sonra ilim adamlarının kanun ve nizamları bozuldu. Makamlar nâ ehil olanlara verilmeye başlandı. Voyvoda , Subaşı katipleri ve halk içinden pek çok kimse akçe ile mülazim (medrese mezunu) olup kısa zamanda kadı ve müderris olmaya başlamaları ile sahn-ı ilim cahil kimselerle doldu. Medreselerin sayısı çoğaldığı gibi medresenin vazifesi olan öğretim unutuldu. Müderrislik mücerret bir saygı payesi ve bir medreseden diğerine nakilde paye terfiinden ibaret kaldı. Kısaca ilmiye sınıfının aslı esası o kadar bozuldu ki yalnız ismi ve resmi kaldı.”⁹³

Tarihçimizin çizdiği bu manzaranın yaklaşık elli yıl sonra Kadızâdeli- Sivâsî çekişmesi diye bildiğimiz tartışmaların arka planını oluşturduğu görülmektedir. Buna benzer bir değerlendirme de aynı asırlarda Kûrânî'nin ilim tahsili için gittiği Mısır hakkında yapılmaktadır. Bu asırdaki ilmî hayatı iyi görmeyen Tevfik Tavîl daha sonra şunları söylemektedir: *“Ezher uleması matematik ve fen derslerini iptal etmiş, hey'et ve hendese bir kenara atılmış, ilim onların nazarında sadece marifetten ibaret görülmüştür. Ulûm-i nakliyye fıkıh, hadis ve tefsir ile sınırlandırılırken, ulûm-i akliyye nahiv, beyan ve lügatten ibaret kalmıştır. Bu asırdaki te'lifât ise şerh, ta'lik ve haşiyeden ileri geçememiştir. Bu yüzden bu asra 'şerh ve haşiyeler asrı' bile denilmektedir.”⁹⁴*

Mısır'la beraber İbrahim Kûrânî'nin yaşadığı Medîne'ye göz attığımızda ise bu açıdan daha değişik bir manzara ile karşılaşırız. XVII. ve XVIII. yüzyıl

öğrencilere kelim ve fıkıh anlayışında bir eğitim verilmekteydi. Zamanla ilimler bir tasnife tabi tutuldu ve dînî, aklî ve naklî ilimler diye sınıflandırmalar yapıldı. Bir zaman sonra bu ilimler birbirine düşman gözüyle bakmaya başladılar. İlim ve felsefenin gerilemesindeki en önemli sebep, dini ilimlerden icazet alanlar Kadı ve Müftü olarak kolay iş bulduğu halde, aklî ilimlerde tahsil yapanlar sadece saraylarda belli görevlerde iş imkanı bulabilmekte idiler.” (Bkz. Fazlurrahman, İslâm ve Çağdaşlık, ter. Alparslan Açıkgenç- H. Kırbaoğlu, (Ankara Okulu Yayınları) Ankara 1996, s. 104.)

⁹³ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, sad. Dündar Günday, (Tan Matbaası) 1972, ss. 159-165; Saîdî, a.g.e., s. 385.

⁹⁴ Tavîl, a.g.e., ss. 24-25. Yazar Mısır'ın Yavuz tarafından fethedildiği 1517 yılını başlangıç noktası olarak; Türkler Mısır'a gelmeseydi Mısır'daki ilmi hayatın Avrupa'ya açık olacağını, onların gelmesiyle şerh ve hâşiye devrinin başladığını söylemektedir. Osmanlı'nın Mısır ilmî hayatını duraklamaya sevk ettiğini belirten Tavîl, Osmanlı idaresinin Mısır'da son bulmasıyla beraber ilmin de bu ülkede geliştiğini söylemektedir. (Bkz. Tavîl, a.g.e., s. 29 ve 31.)

Mekke ve Medîne'si Müslümanlar için hac beldesi olmanın yanında adeta ilmin merkezi durumundadır. Şafl mezhebine mensup hadiste söz sahibi olan Mısır'lı Hacer el- Heytemî (ö.973/1565)'nin Osmanlı fethinden sonra 1530'lu yıllarda Medîne'ye yerleşmesi de hadis tahsili görmek isteyenler için buranın tercih edilmesine yol açmaktaydı.

Buna göre Anadolu'daki müderris-meşâyih çatışması ve ilmî durgunlukla ilgili şikâyetlere rağmen bu konuda Mekke ve Medîne'nin kendine özel bir durumda olduğu görülmektedir. Buralarda gerek kendi araştırmamız ve gerekse kimi şarkiyatçılar tarafından dile getirilmekte olan ilmî bir canlanma, ihya hareketleri, reformist düşüncelerden söz edebiliyoruz. Nitekim Voll' a göre bu asırda Haremeyn (Mekke- Medîne) İslâmî fikirlerin ve ilhamların ülkeler arasında yayılmasında kilit bir role sahiptir. Ona göre bu yüzyılların düşünce geleneğinde, içinde mutasavvıfların da bulunduğu önde gelen 12 alimden bahsedilmektedir. Üzerinde çalışma yaptığımız alimin zikredildiği bu şahsiyetlerin milliyeti hakkında Voll, bunların ikisinin Hint'li, ikisinin Fas'lı üçünün Irak'lı Kürt, beşinin ise Mekke ve Medîne'li olduğunu söylemektedir. Yazar bu alimlerden, başta hadis ilmi olmak üzere Neo- Sûfîzmin (Yeni Sûfilik) daha sonraki yüzyıllara damgasını vuracak zemini hazırlayan kimseler diye bahsetmektedir. Osmanlı idaresini överek sözlerine devam aynı yazar, onların buradaki payına vurgu yapmakta, güçlü Osmanlı idaresinin hac yol emniyetini sağlamada başarılı olmasını bunda en büyük etken göstermektedir. Devletin Hicaz bölgesinde vakıfların organizesi ile müreffeh bir yaşamı temin ettiği, böylece dünyanın muhtelif yerlerinden bu bölgelere insanların geldiğini söylemektedir.⁹⁵

Devletin idaresi altında bulunan topraklardaki ilmî manzara bu iken, XVI. yüzyılın ikinci yarısına doğru Anadolu'da Râzî ekolünden daha etkili olacak ve tesirini uzunca zaman yürütecek bir ekol gelişti. İmam-ı Birgivî (ö.981/1573)'ye nispet edilen bu ekol⁹⁶ daha sonraları Osmanlı'da din-ilim hayatını yüzyıllar boyu meşgul edecek, tarihte "Kadıızâdeli-Sivâsî"⁹⁷ diye bilinen çekişmelerin tohumlarını

⁹⁵ Voll, a.g.e., s. 99.

⁹⁶ Ahmed Turan Aslan, *İmam-ı Birgivî'nin Hayatı, Eserleri, ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul 1992, ss. 69-76.

⁹⁷ Bu şahısların kısaca fikirlerine bir sonraki konuda temas edilecektir.

atacaktır. Bu asırda artık eser te'lif etme yerine, hüsnü kabul görmüş eserlere şerh ve hâşiyeler yazılmaya başlanmıştır. Bu asırda matematik, felsefe, kelâm gibi aklı ilimler medreselerden kaldırılmış,⁹⁸ bu ve buna benzer dersler artık istenmeyen disiplin konumuna düşürülmüştür.⁹⁹

Bütün bu olumsuzluklara rağmen bu asırda hiç bir alimin yetişmediğini iddia etmek pek tabii doğru değildir. Bu asırda, daha önceki asırlarda yetişen müdekkik alimler olmasa da yine de bir çok kalem erbabı kendini göstermektedir.¹⁰⁰ Bozulmaya yüz tutan bu siyâsî düzen içinde bilim, sanat ve edebiyât hala ayaktaadır. Evliyâ Çelebî (ö.1095/1684) bu devirde Anadolu'yu ve Anadolu dışındaki ülkeleri gezerek meşhur *Seyahatnâmesi*'ni yazar. Yine bu devirde mimar Mehmet Ağa yetişerek inşâ ettiği Sultan Ahmet Camî ile bu yüzyılın mimarideki üstünlüğünü ispat etmeyi başarır.¹⁰¹

XVII. Yüzyılda Nef'î (ö.1045/1635) Şeyhülislâm Yahyâ (ö.1054/1644), Nâbî (ö.1124/1712), Nâilî , Hâletî (ö.1012/1603), Nev'i zâde Atâî (ö.1045/1635) gibi pek çok meşhur edîp şahsiyetler yetişmiştir.¹⁰² Ahmet Hamdi Tanpınar (ö.1962) bu asrı bunca felaketle bitmesine rağmen “zevkimizin tam teessüs ettiği yüzyıl” olarak nitelendirip methetmektedir.¹⁰³

C-Dînî ve Tasavvufî Durum

Devletin içinde bulunduğu genel durgunluktan istisna edilebilecek bir diğer disiplin dalı Tasavvufur. Osmanlı Devletinin daha kuruluş esnasında toplumun teşekkül etmesinde maya niteliğine haiz tasavvuf ve onların erbabı, daha önceki asırlarda olduğu gibi XVII. yüzyılda da canlı ve dinamiktir.¹⁰⁴

⁹⁸ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 67.

⁹⁹ Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (Remzi Kitabevi) İstanbul 1982, s. 126.

¹⁰⁰ Mustafa Aşkar, *Niyazi-î Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, (KB Yayınları) Ankara 1998, s. 32; Cengiz Gündoğdu , *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî*, (KB Yayınları) Ankara 2000, s. 13.

¹⁰¹ Mehmet Önder, *Anadoluyu Aydınlatanlar*, (Vakıf Kültür Serisi) Ankara 1998, s. 97.

¹⁰² Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı*, (MEB Yayınları) İstanbul 1987, c. II. ss. 653-677.

¹⁰³ Ahmed Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir* , (MEB Basımevi) İstanbul 1969, s. 234.

¹⁰⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, Ahmed Hamdi Tanpınar'ın edebiyatı kastederek söylediği benzer sözleri tasavvuf için sarfetmiştir. Gerçi Gölpınarlı belli bir asrı kastederek değilse bile tasavvuf ilmini genelde ele alıp bu konuda şu fikirlere yer vermektedir: “İleri düşünceyi besleyen, zevkiyle, şiiriyle, müziğiyle, sema ve sefası ile, sırası geldikçe maziye anan, vakti geldikçe hale ilham kaynağı olan, hatta, bazen de

Dînî ve tasavvufî durumun detayına geçmeden evvel müellifin içinde yaşadığı ortamı daha iyi analiz edebilmek için onun doğduğu şehrin kısaca etnik yapısına göz atmakta yarar vardır. Şehrezûr, coğrafi konum itibariyle Kuzey Irak sınırları içerisinde Kerkük ve Süleymaniye şehirleri arasında yer alan bir bölgedir. Bu bölgenin en çok ulema yetiştiren beldesi ise müellifimizin doğduğu kasaba Kûrân (Gûrân)'dır. Aslında Gûrân'ı etnik açıdan tahlile tabi tutanlar karmaşık bir durumla karşılaşmaktadırlar. Nitekim Bruinessen'in araştırmalarına göre Gûrân, sadece saf Kürtlerden müteşekkil bir yerleşim birimi olmayıp farklı Farsça konuşan bir kabile adıdır. Ona göre Gûrânlı'lar kökenleri ve dilleri farklı olmasına rağmen uzun yıllar Kürtlerle beraber yaşadıkları için bu isimle anılmışlardır. Bu görüşü paylaşılanlardan biri de V. Minorsky'dir.¹⁰⁵

Etnik yapısı bu olan Gûrân'ın inanç yapısının da çok çeşitlilik arz ettiği anlaşılmaktadır. Farklı millet ve anlayışların merkezinde bulunmuş bu kentin bir zamanlar "Ehl-i Hak" (Ali İlâhî) inanişına sıkı sıkıya bağlı olduğundan bahsedilmekte,¹⁰⁶ buraların Zeyd b. Ali (ö.122/740) mensubu Şiilerden müteşekkil yerleşim ağırlığından söz edilmektedir. Ehl-i Hakk adı verilen bu grup ilk defa Gûrân'da zuhur etmiş ve destek bulmuştur. Bununla beraber Gûrân'da geleneksel ve Sünnî bir öğretim de çağlar boyu süregelmiştir. Bunların içinde dünya çapında üne sahip Sünnî geleneğe bağlı Molla Gûrânî (ö.893/1488), İbrahim Kûrânî (ö.1101/1690) ve Hâlid Bağdâdî (ö.1242/1827)'yi saymak mümkündür.¹⁰⁷ O halde müellifin doğduğu bölgenin kültürel yapısına baktığımızda yeknesak bir durum gözükmemekte, içinde bulundukları kültürel yapının sûfî ve metafizik anlayışları ihtiva ettiği vurgulanmaktadır. Ayrıca bu bölgede Gûrân ve Zazalardan müteşekkil

ileriye hazırlayan, gönüllere huzur, sükun ve teselli veren, arıtan yahut uyutan, coşturan yahut susturan, ağlatan yahut düşündüren, fakat her halde yine de medreseye karşı, ileri görüşü, dar düşünceye karşı insanı ve hür düşünceyi, yobazlığa karşı edep ve zarafeti, gulzate karşı nezaketi, gayza ve kine karşı merhameti ve affi temsil eden kurumlardır." (Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, (İnkılap ve Aka Yayınları) İstanbul 1983, s. 363.)

¹⁰⁵ V. Minorsky'e göre, Gûrân ve Zaza'lar gerçek Kürt olmayan İran kabileleridir. Buradan da anlaşılıyor ki aslında Gûrân bir yerleşim biriminden ziyade bir kabilenin ortak adıdır. (Geniş bilgi için bkz. V. Minorsky, "Kürtler", *İA*, VII/1089-1114.)

¹⁰⁶ Aynı yer.

¹⁰⁷ Bruinessen, a.g.m.

Sünnî tarîkâta mensup özellikle Nakşî ve Kâdirî şeyhlerin tesirinden bahsedilmektedir.¹⁰⁸

Neredeyse harplerden gözünlü açamayan devletin topraklarında yaşayan halkın hayat tarzlarında bir takım farklılıkların olması kaçınılmaz gözükmektedir. Nitekim sosyologlar, harpleri içtimaî bünyede kültür değişikliğine yol açan sebeplerden biri olarak görmektedir.¹⁰⁹ Bu durumu Mümtaz Turhan; *“Ruhi ihtiyaçların başında günlük hayatın zorluklarından ve realiteden kaçmak, izah edemediği hadiseler karşısında duyulan acz, korku, dehşet ve hayretten kurtulmak, istikbal veya akıbeti hakkındaki endişelerini gidermek, devamlı bir iç huzuruna kavuşma hasreti vb. şeyler insanların ihtiyaçları arasındadır. İnsan bu ihtiyaçların sevkiyle eğlenceye, oyalanmaya ve kendisini ifade arzusuyla sanata, emellerine nail olma, mesnet arama ve sığınma maksadıyla da sihire ve dine başvurmakta”*¹¹⁰ sözleriyle açıklamaktadır.

Pek tabii bu tespitleri bir kenara bırakmak ve görmezlikten gelmek doğru değildir. O halde kimi dini ve sosyal otoritelerin dediği gibi, tasavvufa teveccühte, siyasi ve idari hadiselerin özellikle zulüm ve mağduriyete uğramışlığın verdiği psikolojik paylar hesaba katılmakta, böylece iç huzuru kişi ancak bu disiplinin verdiği sabır, şükür, metanet vb. kavramlarda bulmaktadır.

Ancak hangi sebeple olursa olsun Osmanlı idaresi kuruluşundan itibaren dinî ve tasavvufî hareketlere karşı oldukça hoşgörülü davranmıştır. Dervişlerin padişahlarla savaşa katılmaları,¹¹¹ Devletin kurucusu olan Osman Gazi'nin Şeyh Edebâli (ö.726/1326)'ye damat olması,¹¹² Padişah Yıldırım'ın kızını bir mutasavvıf olan Emir Sultan (ö.833/1429)'la evlendirmesi, idarenin daima tekke ile yakın ilişki

¹⁰⁸ Bkz.Minorsky, “Kürtler”, *İA*, s. 1110.

¹⁰⁹ Turhan, a.g.e., s. 99.

¹¹⁰ Turhan, a.g.e., s.49. Buna benzer bir değerlendirme de Mısır'lı Tavi'l'den gelmektedir. “Düşman bir beldeye girdiğinde ulema ve tarikat ehli cami ve zaviyelere koşarak bu hezîmetin geçmesi için zikir, evrâd ve duaya başladılar.” (Tavi'l, a.g.e., s. 29.)

¹¹¹ M. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, (TTK Basımevi) Ankara 1998, s. 84.

¹¹² Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, (İÜEF Yayınları) İstanbul 1970, s. 370.

içinde olduğunu göstermektedir.¹¹³ Hemen hemen tüm Osmanlı Padişahlarının bir tarîkate mensup oldukları rivâyet edilmekte,¹¹⁴ tekkelerin yaygınlaşması için devlet adamlarının sosyal ve maddî katkı yaptıkları söylenmektedir.¹¹⁵ Belki bunların birçoğunun siyasî amaçlı olduğu varsayılsa da netice itibarıyla devlet adamlarının bir vesileyle tekke ile daima içi içe oldukları görülmektedir.¹¹⁶

Şüphesiz tasavvuf ehlinin sempati toplayıp toplumun bütün katmanlarınca hüsnükabul görmesinin temelinde idarecilerin onlara gösterdiği saygı, sevgi ve destek göz ardı edilmemelidir. Kimi Padişahlar gönül erbabı olan bu zevatı zaman zaman ziyaret eder, kimileri de onlara kıymetli hediye takdim ederlerdi.¹¹⁷ Hatta bu padişahların bazıları tasavvuf ehlini aralıklarla saraya çağırır, vaazlarını dinler ve tavsiyelerine kulak verirlerdi. Şeyhin atının ayağından sıçrayan çamur kimilerine şeref madalyası olmuş, kimileri bu büyük zatlar içeri girer girmez padişah olmasına rağmen ayağa kalkmıştır.¹¹⁸ Bu samimi münasebetler sonucunda dönemin idarecileri bazı tarîkatlara vakıflar tahsis etmiş, vergiden muaf tutup onlara hazineinden maaş bağlatmıştır.¹¹⁹ Bununla paralel olarak umumiyetle tasavvufa meyleden hükümdarlar sayesinde Kâdirî, Bayrâmî, Halvetî ve diğer tasavvufî akımlar kendileri için rahat bir imkan bulup yayılma istidadı göstermiş, rağbet ve hürmet görmüş, bu durum XVI.

¹¹³ İlk Padişahlardan bazıları, devlet idaresinde kendilerine “Ahî” adı verilen tarîkat mensubu devlet adamı, bilim adamı ve vezîr-i a’zâm atamışlardır.(Bkz. Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu olan Ahîlik*, (Selçuk Üniversitesi Yayınları) II. Baskı, Konya 1981, s. 98.)

¹¹⁴ Enver Behnan Şapolyo bu konuda detaylı bir liste takdim etmektedir. Devletin kurucusu Osman Gazi’den başlayarak hangi padişahın hangi tarîkate mensup olduğunu zikretmektedir. Yazarın adlarını tek tek vererek zikrettiği otuz altı Padişah’tan üçü Ahî, ikisi Zeynî, ikisi Bayrâmî, biri Cemâlî, biri Sümbülî, biri Gülşenî, yedisi Halvetî, biri Uşşâkî, dördü Celvetî, dördü Cerrâhî, biri Rifâî, ikisi Nakşî, ikisi Mevlevî, biri Bektâşî, biri Bahâî, biri Şâzelî tarîkatına mensuptur. Buna göre müellifimizin yaşadığı dönem dikkate alındığında ise bu padişahlardan sırasıyla; Sultan Ahmed (1603-1617), Sultan Genç Osman (1618-1622), I. Mustafa (1622-1623) ve IV. Murat (1623-1640) Celvetî; Sultan İbrahim (1640-1648), IV. Mehmet (1648-1687) ve II. Süleyman (1687-1691), Halvetî’dirler. (Geniş bilgi için bkz. Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, (Türkiye Basımevi) İstanbul 1964, ss. 448-449; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1984, s. 169; Annemarie Schimmel, *Sûfîsmus*, (CHB Verlag) München 2000, s. 84.)

¹¹⁵ Bkz. Hasluck, *Christianity and İslâm*, c. II, s. 537.

¹¹⁶ Mesela geç Tarihler olmakla beraber II. Abdülhamit, Panislâmizm politikasında şeyhlerden yararlanmıştı.(Geniş bilgi için bkz. İhsan Süreyya Sırma, “XIX.Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Büyük Rol Oynayan Tarikatlara Dair Vesika”, *İÜEF Tarih Dergisi*, sy. 31, İstanbul 1977, ss. 183-185.)

¹¹⁷ I. Selim, Sümbül Sinan Efendi’ye değerli bir samur kürk hediye etmiştir. (Tahsin Ünal, *Osmanlılarda Fazilet Mücadelesi*, (Nur Yayınları) III. Baskı, Ankara 1967, s. 64.)

¹¹⁸ Devlet idarecilerinin tasavvufî cereyanlarla olan ilgisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Eraydın, a.g.e., ss.166-170.

¹¹⁹ Necdet Yılmaz, a.g.e., s. 477.

yüzyılın ortalarına kadar sürmüştür.¹²⁰ Kâdirî, Halvetî, Bayrâmî tarikatlarına ilaveten gösterilen bu müsamahanın neticesinde Nakşbendiyye tarikatı da Osmanlı topraklarına girmiş ve Türk milletinin dînî ve manevî hayatında etkin bir rol oynamaya başlamıştır.¹²¹

İlk dönemlerdeki bu güzel münasebetlerin tabii yansıması sayesinde ulema-meşâyih ilişkileri hep olumlu seyretmiştir. İlk Osmanlı müderrisi Dâvûd-ı Kayserî (ö.751/1350) İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'ine şerh yazarken,¹²² ilk Şeyhülislâm Molla Fenârî (ö.834/1431) de İbn Arabî'nin meşhur öğrencisi ve takipçisi olan Sadreddin Konevî (ö.673/1274) 'nin *Miftâhu'l-gayb* adlı eserini okumuş ve okutmuştur.¹²³ Yine Molla Fenârî kendi dönemindeki Halvetiyye ve Zeyniyye tarikatlarından istifade ile Osmanlı ve Tasavvuf fikir tarihinde önemli bir yeri olan İbn Arabî anlayışını tasvip etmiştir.¹²⁴

Bu konuda Osmanlı Anadolu'sunu bir tahlile tabi tutarak tasavvufî hayatı anlatmaya çalışan araştırmacı, sekiz madde halinde XVII. Yüzyıldaki tasavvuf hareketlerine temas etmiş ve oldukça kapsamlı bilgiler vermiştir.¹²⁵ Buna göre Osmanlı toplum dinamiğini oluşturan üç sacayağından (Cami- Medrese- Tekke) biri olan tekke bir bakıma gerek keyfiyet ve gerekse kemiyet bakımından bu dönemde

¹²⁰ Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Türkiye'nin Dini Tarihine Umumi bir Bakış", (AÜİF Dergisi) Ankara 1962, c. IX, s. 114.

¹²¹ Kasım Kufralı, "Molla İlahî ve Kendisinden Sonraki Nakşbendî Muhiti", (Edebiyat Dergisi) İstanbul 1984, c. III, sy. I-II, s. 133.

¹²⁴ Mustafa Tahralı, "Fusûsü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", (Fusûsü'l-Hikem Şerhi İçinde Makale), (İFAV Yayınları) İstanbul 1999, s. 31.

¹²³ Mecdi Efendi, *Terceme-i Şakâyyık*, c. I, s. 49.

¹²⁴ Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, (Muradiye Kültür Vakfı Yayınları) Ankara 1993, s. 155.

¹²⁵ Bu dönemin tasavvufî hayat manzarısına değinen araştırmacı özetle sekiz madde sıralamıştır. Buna göre; Celvetiyye tarikatı bu yüzyılda ortaya çıkmış, Mevleviyye tarikatı adeta Devlet adamlarının intisap ettiği bir tarikat haline gelmiş, Kâdiriyye ise İstanbul'a bu yüzyılda girme imkanı bulmuştur. Halvetiyye tarikatının bazı şubeleri bu dönemde kurulmuş, Devlet adamları tekke inşa etme yarışına girmişlerdir. Tarikatların mürid halkaları yine bu asırda oldukça genişlemiş, mutasavvıflar halktan, münevver kesimden ve Devlet adamlarından büyük itibar görmeye başlamışlardır. Bu dönem meşâyihin büyük bir kısmı medrese tahsili görüp ciddi eserler te'lif etmişlerdir. Tekkeler edebiyat, mûsiki, hat sanatının adeta hamisi olmuş bu saha ile mutasavvıflar ilgilenecek sanatta büyük bir inkişâf sağlamışlardır. Yine XVII. asırda cehri zikir ile meclislerinin ayrılmaz parçası haline gelen mûsiki ve devrân tartışılır hale gelmiştir. İbn Arabî ve Mevlânâ'nın eserleri bu devrin sufleri tarafından büyük kabul görerek bunlar hakkında şerhler yazılmıştır. Yunus'un şiirleri bu devir sufleri üzerinde kuvvetle kendini hissettirmiştir. (Bkz. Yılmaz, a.g.e., s. 26.)

zirvede diyebiliriz. (Kadıızâde- Sivâsîler çekişmesini lokal kabul edersek)¹²⁶ Hatta tasavvufa olumlu bakış sergilemeyenlerin bile bu hakkı teslim ettiklerine şahit olmaktayız.¹²⁷

Bu asırda tasavvuf anlayışı hiç bozulmamıştır demek anlamsız olmakla beraber diğer disiplinler ile karşılaştırıldığında yine de onlara oranla bu ilim dalında daha verimli işler ve eserler meydana getirildiği görülmektedir. Aziz Mahmut Hüdâî (ö.1038/1628), Kul Mustafa, Sinan Ümmî (ö.1067/1658), Atpazarî Osman Fazlı(ö.1102/11691), Niyâzî-i Mısrî (ö.1105/1694) gibilerini tekke şairi olarak Anadolu'yu aydınlatanlar arasında sayabiliriz.¹²⁸ Ne var ki daha sonraları bu disiplin dalı da bozulmuştur. Bu bozulmanın arka planını analiz eden ilim adamları, gerileme ve bozulmada bir takım etkenler aramaktadır.¹²⁹

Bu anlamda Osmanlı Anadolu'sundan müellifin yaşadığı toprakların manzarasına baktığımızda tartışılan konular bakımından biraz daha farklı bir yapıyla karşılaşırız. İslam aleminin pek çok yerinde olduğu gibi Medine'de de din alanında cehaletin baş gösterdiği görülmektedir.¹³⁰ Genel olan bu cehaletle beraber

¹²⁶ Necdet Yılmaz, a.g.e., s. 475.

¹²⁷ Örneğin çağdaş ve reformist görüşleriyle tanıdığımız Fazlurrahman, "özellikle hicrî XII. yüzyıldan sonra 'resmî' İslâm'da (Fıkıh-Kelâm) görülen fikrî durgunluk karşısında, İslâm dünyasının en üretken kafalarının sûfî çevrelere kaydığı doğrudur." tespitinde bulunmaktadır. (Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 95.)

¹²⁸ Önder, a.g.e., s. 98.

¹²⁹ Bazılarına göre devletin gerilemesine paralel olarak tarikat ve tekkeler de gerilemiş ve bilgiden uzaklaşmışlardır. Bu saha da ilmi ile âmil şeyhlerden mahrum kalmıştır. Bu bozulmada bir takım nedenler arayanlar, dış tesirler ile tekkenin nüfuzundan yararlanmak isteyen bozuk fikirli bâtinî ve ibâhî anlayış sahiplerinin buralara sızmasını göstermektedirler. Bu asırlarda şeriatla tarikatın, medrese ile tekkenin arası açılmış, ordu saraya, şeyh medreseye, vaiz tekkeye çatmaya başlamıştır. Bir taraf diğerini zındık ve ehl-i hâl olmakla suçlarken, diğer taraf ise kaba softa, ham yobaz ve ehl-i kâl olarak nitelendirilmiştir. (Bkz. Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 94) Aynı durumun Mısır tekke ve zaviyeleri için de söz konusu olduğu görülmektedir. O asırda kendini evliya görenler, üzerlerinden dîni emirlerin sâkit olduğuna dair bir anlayış benimsemişler, haramları işlemekte bir beis görmemişlerdir. Halkta ise şer'î emirlerin bir zaman sonra düşeceği inancı onların buraları tercih etmesine neden olmuştur. (Tavil, a.g.e., s. 116 ve 157.)

¹³⁰ Talebesi Ayyâşî'nin şeyhi Kûrânî'ye dayandırarak verdiği bir bilgi bunun en bariz örneklerinden biridir. Buna göre; birgün Mescid-i Nebevî'yi ziyaret eden çoğunluğu bedevîlerden oluşan bir gurubun sözüm ona namaz kılma bahanesiyle ta'dili erkana riayet etmeksizin sadece yatıp kalktıklarını, içlerinden birinin Peygamberin kabrinin karşısına geçerek yüksek sesle edep dışı bir hareketle iki kez bastonunu yere vurup "Ey Muhammed! Sakın benim seni ziyaret etmediğimi söylemeyesin, işte bak ben buradayım" diyerek savuşup gittiğini, bunun üzerine şeyh Kûrânî'nin, din hakkında onların bunu kendilerine yeterli gördüklerini üzülmekle nakletmektedir. (Casir, *Muktetefât*, s. 118.)

Anadolu'daki çekişmeye muhteva olarak tam benzemese de Hicaz'da da dini ve tasavvufi merkezli bir çekişmenin varlığına şahit oluyoruz. Buna göre İmam- 1 Rabbânî tarafından söylendiği farz edilen “*Ka’benin hakikati Hakikat-i Muhammediyye’den üstündür*” fikri etrafında şiddetli tartışmalar meydana gelmekte ve İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624) aleyhtarlığı başgöstermektedir. Hatta bu durum öyle bir hal alır ki, devlet yetkilileri de işin içine girerek, ulemaya fetva hazırlatılıp onun tekfirine karar verilmiştir.

Medine'deki bu durumun aksine Mısır daha iyi bir konumdadır. Bu asırda Anadolu'da medrese-tekke ya da ulema- meşâyih ilişkileri gergin bir seyir izleyip, gruplar kendi aralarında çekişirken, Mısır'da Kûrânî'nin şeyhi olan Kuşâşî (ö.1071/1660)'nin de intisap ettiği Şinnâvî (ö.1028/1618) tarikatına, Ezher ulemasından belli başlı on iki müderris katılarak bu tarıktan icazet alır.¹³¹ Bu alimler tarikatın zikir halkasına da fiilen katılmak suretiyle şeyhine de büyük hürmet gösterirler. Ayrıca bu asırda Ezher ulemasının tasavvufa olan meyilleri nispetinde halktan itibar gördükleri vurgulanmaktadır.¹³²

Osmanlı Devletinin başlangıcında hep saygı ve sempati toplamış bu ekolün mümessilleri, zamanla yapılan yanlışlıkların da etkisiyle bir takım takibata maruz kalmaktan kendilerini kurtaramamışlardır. Buna en belirgin örnek Şeyh Bedreddin (ö.823/1420),Torlak Hû Kemal ve Börklüce Mustafa olaylarıdır. Bu hadiseler bir zaman sonra devlet adamlarının tasavvuftan soğumasına ya da onlara karşı bir güvensizliğe sebebiyet vermiştir.¹³³ Hatta neticesi bazı idamlara kadar varabilen bir takım üzücü olayların cereyan etmesine neden olmuştur. Biz burada idamların sebeplerine ve tahliline girecek değiliz. Ancak idamların temelinde siyasî sebepler yanında aşırı sözlerin ve şatahât türü ifadelerin geniş halk kitlelerince yanlış

¹³¹ Tavi, o asırlarda Mısır'da seksen kadar tarikat tekke ve zaviyesinin faal olduğundan bahsederek, iki adet Şinnâvî'ye zaviyesinin birinin Ruh mahallesinde diğerinin surlar civarında olduğunu belirtmektedir. Yazar bu tarikat erbabının zikirlerini cehren ve dönerek yaptıklarını sözlerine ilave etmektedir. (Bkz. Tavi, a.g.e., s.60 ve 83.)

¹³² Ama ne var ki bu durum günümüz Ezher Üniversitesi Arap Filolojisi hocalarından Saîdî tarafından kıyasıya eleştirilir. Devrin alâmet-i fârikası olarak tasavvufun ön plana çıktığını üzüntüyle ifade eder. Aynı yazar, o devrin büyük devletleri arasında saydığı Hint'teki durumun da buna benzer olduğunu görüşünü tekrarlamaktadır. Şah Cihan'dan sonra 1659-1707 yıllarında iktidar süren oğlunun tam bir zühd hayatı yaşadığını sözlerine ilave etmektedir. (Saîdî, *el-Müceddidûn*, s. 380 ve 386.)

¹³³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. I, s. 190.

anlaşılabacağı ve onları dalaletle sevk edeceği endişesi, idarî kesimde teşekkül etmiştir.¹³⁴ İleride açıklanacağı üzere Kûrânî'nin de bu tür şatahât ifadelerin fitne ve yanlış anlaşılmaya sebebiyet vereceği endişesiyle müritlerini hep ikaz ettiğine şahit olacağız.

Bu devirde sözde tasavvuf merkezli ancak siyasî bir takım amaçlar da içeren bu ayaklanmalardan sonra, bir de ilmî ve dînî anlamda bir çekişmeye daha şahit olunmaktadır. Buna göre; XVII. yüzyılda tasavvuf erbabına düşmanlıkta ileri giden bir vaizler zümresi görülmektedir. “Kadıızâdeliler Hareketi”¹³⁵ adı verilen bu girişim Osmanlı fikir tarihinde uzunca bir zaman sürecek ve bir çok insanı meşgul edecek tartışmalara yol açacaktır.

Maksatları hakkında muhtelif rivayetler olan ve bu olayı ateşleyen vaizler, İmam-ı Birgivî (ö.981/1573)'nin *Tarîkat-ı Muhammediye* adlı eserini kendilerine esas almışlardı. İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el- Cevziyye (ö.751/1350) etkisi hissedilen bu eser onlar için temel teşkil ediyordu.¹³⁶ Ancak bazı tarihçi ve ilim adamları meselenin ilmî olmadığını vurgulanmakta ve Uzunçarşılı'nın ifadesi ile bu zümre Birgivî'nin eserlerinden istifade ile sûret-i hak' tan görünüp bazı çıkarlar elde etmek için çalışmaktaydılar.¹³⁷ Bu hareketin başında Kadıızâdelileri temsilen Birgivî 'nin hemşehrisi Balıkesirli Mehmet Efendi (ö.1045/1636)¹³⁸, karşı tarafta ise mutasavvıf Sivâsî namıyla meşhur Abdülmecîd Efendi (ö.1049/1639) bulunuyordu.¹³⁹

Birgivî tasavvufu uyuşmayan mizacının gereği olarak toplumdaki dini soğumadan bazı tarîkat erbabını sorumlu tutmuş, zikir esnasındaki semâ ve devrâna

¹³⁴ Reşat Öngören, “Şeriatın Kestiği Parmak: Kanuni Sultan Süleyman Devrinde İdam edilen Tarîkat Şeyhleri”, (*İLAM Yayınları*) c. I, sy. I, ss. 123-140.

¹³⁵ Ahmed Yaşar Ocak, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye Teşebbüslerine Bir Bakış; Kadıızâdeliler Hareketi”, (*Türk Kültürü Araştırmaları*) 1979-1983, Ankara 1983, s.208.

¹³⁶ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, (Dergah Yayınları) İstanbul 1985, s. 72.

¹³⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III, s. 363.

¹³⁸ Katip Çelebi, *Mizânü'l- Hakk*, vv. 41b- 42a; Uzunçarşılı, a.g.e, c. III, s. 364.

¹³⁹ Cengiz Gündoğdu, a.g.e., s. 93; Josef von Hammer, *Osmanlı Tarihi*, çev. Mehmet Ata, (MEB Yayınları) c. II, İstanbul 1990, s. 390.

karşı çıkmıştır.¹⁴⁰ Tarih kitaplarında geniş yankı bulan bu hareket biraz da dramatik bir üslupla şu şekilde tasvir olunmaktadır:

“XVII. asır Avrupa’da müspet ilmin şaha kalktığı, Galile, Kepler, Paskal ve Dekart ile temellerinin atıldığı asırdır. O zaman Osmanlı İmparatorluğundan bir kul başını kaldırıp da, merak edip şu memâlik-i kefare de yükselen nur nedir diye bakmıyordu. Aksine 1660’ da Kadızâde Mehmed Birgivi’nin talebelerinden yine Birgivi’li Mehmet Efendi isminde biri İstanbul’a gelmişti. Camilerde yaptığı vaazları ile şöhret yapmış sert lisanı ile herkesi tesir altına almıştı. Konuştuğu konular Firavun acaba iman etmişmiş mi? Acaba Hızır sağ mıdır? Hz. Peygamberin anne babası acaba Müslüman mıdır? Tütün ve kahve içmek, makam ile Kuran okumak haram mı değil mi? Halife Yezid’e lanet etmek doğru mu? Melekler erkek mi yoksa kız mı vs...? XVII. asır Osmanlı İmparatorluğunun ekonomik, sosyal ve ahlakî bakımlardan tefessüh ettiği asırdır. Yeniçerilerin balta astığı, hıh parası aldığı, iki de bir sarayı bastıkları, Celâlîlerin Anadolu’ da kol gezdiği asır bu asırdır.”¹⁴¹

Burada dramatik bir şekilde sayılan konuların neler olduğunu Kâtip Çelebî (ö.1067/1657)’nin *Mîzânü’l- hakk fî ihtiyârî’l-ehakk* adlı eserinde daha detaylı bulabiliyoruz.¹⁴² Yazar bize bu eserinde her iki grup arasında cereyan eden tartışma konularını başlıklar halinde vermektedir. Müellifimiz Kûrânî’nin de temas ettiği bazı konuların burada tartışılanlar ile benzerlik arz etmesi açısından bunların neler olduğuna yüzeysel olarak bakmak istiyoruz:

- 1- Müspet ilimlerin bu arada matematiğin tahsili meşrû mu değil mi?
- 2- Hızır Peygamber sağ mı, değil mi?
- 3- Ezan, mevlid vesair şeylerin makamla okunması caiz mi, değil mi?
- 4- Tarikat erbabının deveranları meşrû mu değil mi?
- 5- Tütün ve Kahve içmek haram mı değil mi?
- 6- Hz. Peygamberin anne ve babasının imanlı olup ölmedikleri?

¹⁴⁰ Emrullah Yüksel, “Birgivi”, (TDVİA) c.VI, s. 192.

¹⁴¹ Ünal, a.g.e, s. 143.

¹⁴² Bu eser Mustafa Kara tarafından *İslâm’da Tenkid ve Tartışma Usûlü* adıyla tercüme edilmiştir.(Bkz. Kara, *İslâm’da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1981.)

7- Firavunun imanlı mı yoksa imansız mı öldüğü?

8- Şeyhi Ekber olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî hakkında Kadızâdeli ve mutasavvıfların görüşleri nelerdir?

9- Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine sebep olan Yezid'e lanetin caiz olup olmadığı?

10- Peygamberden sonra ortaya çıkan bid'atlar.

11- Kabirleri ziyaret edip etmeme meselesi.

12- Cemaatle nafil, kadir, beraat, regâib namazlarının kılınıp kılınmayacağı?

13- Büyüklerin el- eteğini öpmenin hükmü?

14- Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker konusu.

15- Rüşvet konusu.¹⁴³

Bu sorulara muhatap olan tarafların mutasavvıf temsilcisi olan Abdülmecîd Sivâsî (1049/1639) bunlara cevaben; pozitif ilimlerin öğrenilmesinin gerekli olduğunu, Hızır'ın hayatta bulunduğunu, ezan vb. şeylerin makam üzere ve güzel sesle okunabileceğini, devrân ve semânın caiz olduğunu, sigara ve kahve içmenin haram olmadığını, Hz. Peygamberin ebeveyninin mü'min bir hal üzere vefat ettiklerini, İbn Arabî'nin en büyük İslâm mutasavvıfı olduğunu, Peygamberden sonraya ortaya çıkan güzel adetlerin kabul edilmesi gerektiğini vaaz ve risaleleriyle kamuoyuna açıklamıştır.¹⁴⁴

Ancak bu tartışmalar o devirde öylesine bir safhaya getirilmişti ki, IV. Murat döneminde (1623-1640) Abdülmecîd Sivâsî ile Kadızâde'nin Yeni Cami'de bir mevlit münasebeti ile vaaz verdikleri, halkın şeyhi, Padişahın ise Kadızâdeyi tercih ettiği belirtilmektedir.¹⁴⁵ Birgivi'nin görüşlerini devrin Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi

¹⁴³ Katip Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, vv. 4b-32b.

¹⁴⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III, s. 358; Ayrıca görüşlerin değerlendirilmesi ve her iki şahıs hakkında söylenilen açıklamalar için, (Bkz. Kara, *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, ss.164-165; Aşkar, *Niyazî-i Mısrî*, ss. 39-51; Gündoğdu, a.g.e, ss. 16-20.)

¹⁴⁵ Katip Çelebi, *Fezleke*, c. I, s. 155.

(ö.982/1574), mevcut nizamı bozacak nitelikte görerek onları reddetmiş, buna mukabil onun karşı çıktığı semâ ve devrânın haramlığını da kabul etmiştir.¹⁴⁶

O halde Abdülmecîd Efendi'nin verdiği cevaptan da anlaşıldığı üzere, gerek Anadolu gerekse bu idarenin hüküm sürdüğü diğer İslâm ülkelerinde sıkça tenkit edilen sûfîlerin pozitif ilimlere karşı olduğu inancının gerçeklikle bir alakasının olmadığı görülmektedir. Buna göre Tasavvuf tarihinin geneli dikkate alındığında mutasavvıf ve tasavvufun çağdaş değer üretmeye hazır olduğu ve bu konuda müspet bir potansiyele sahip bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁷

Aslında bu çatışmalara dayanak gösterilen Birgivî'nin de sünnî çizgideki tasavvufa karşı olmadığı, buna karşın müteşeyyihlere (şeyh gibi görünenler) hücum ettiği nakledilmektedir.¹⁴⁸ Nitekim Abdülganî en- Nablûsî (ö.1044/1721) Birgivî'nin itirazlarının sünnete bağlı mutasavvıflara olmayıp tasavvuf namına bir sürü bid'at ve hurâfe üreten sözde mutasavvıflara karşı olduğunu söylemektedir.¹⁴⁹

Mutasavvıfımız İbrahim Kûrânî'nin bu olaylardan ne kadar etkilendiğini ve bunlarla ne derece ilgilendiğini tespit etmemiz oldukça zordur. Ancak zaviyelerde def çalma, mevlitlere kadınların iştirakinin yasaklanması gibi merkezde vukû bulan kimi hadiselerin bu topraklarda da mevcut olduğunu anlıyoruz. Belki bu sebeple Beşir Nafi, bu tür hareketlerin İstanbul da Kadızâdeliler diye bilinen hareketle aynı olduğu tespitini yapmaktan geri kalmamaktadır.¹⁵⁰

Fakat Hicaz bölgesinde Anadolu'dakinin aksine tasavvufî karakter arz eden bu faaliyetlerin yasaklanmasını sağlayan bir sûfidir. Fas asıllı sûfî şeyh Muhammed b. Süleyman el-Mağribî, vezir Ahmet Paşa'nın desteğiyle Hicaz bölgesinin vakıflarla ilgili idaresinin yönetimine getirilmişti. 1672- 1682 yıllarında Mekke'yi idare eden Şerif Said Bereket'le yakınlığı dikkat çeken Mağribî'nin Osmanlı veziri Ahmet Paşa ile irtibata geçerek ve ondan destek alarak zamanın Mekke Şerifi'nin de rızasıyla

¹⁴⁶ Gündoğdu, a.g.e., s. 17.

¹⁴⁷ Himmet Konur, "Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye'de Tasavvuf ve Tarikatlar", *Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu*, (DİB Yayınları) Ankara 2003, s. 560.

¹⁴⁸ İmam-ı Birgivî, *Tarikat-ı Muhammediyye*, Terc. Celal Yıldırım, (Demir Kitabevi) İstanbul 1979, ss. 40-41.

¹⁴⁹ Ahmed Turan Aslan, a.g.e., s. 66.

¹⁵⁰ Nafi, a.g.m., s. 318.

zikir esnasında def çalma ve toplu zikirlerle kadınların katılmasını yasaklattığı söylenmektedir. Buradan anlaşıldığına göre merkezî idarede vukû bulan bu tür olaylardan çok fazla olmasa da Hicaz ve Mısır'da etkilenmiş gözükmektedir. Buna göre 1630'larda başlayıp 1654'lere değin yoğun biçimde devam eden "Kadıızâdeliler Hareketi" nin müellifimizin en verimli çağlarına rastladığını söylemek mümkündür.

O halde Katip Çelebi (ö.1067/1657)'nin daha önce maddeler halinde sıraladığı tartışma konularına baktığımızda hepsinin olmasa da, bazılarının İbrahim Kûrânî tarafından da ele alınıp cevaplandırılmışı söyleyebiliriz. Hac beldesiyle iletişimin kesilmeyeceği ve gelen gidenin hiç eksik olmayacağı dikkate alındığında İbrahim Kûrânî'nin bu tür olaylardan haberdar olmaması mümkün değildir. Yoksa İstanbul ve ya Anadolu'ya ilim tahsili ya da herhangi bir nedenle seyahat ettiğine dair ¹⁵¹ eserlerinde ve kendisi hakkında bibliyografik bilgiler veren kaynaklarda hiç bir işarete rastlamadığımız Kûrânî'nin bu olayların içinde doğrudan bulunduğu söylenemez.

Zira Anadolu'da hararetle cereyan eden bu tartışmalardan haberdar olan halkın hac nedeniyle gittikleri kutsal topraklarda üstelik Türkçe'ye de hakim saygın bir sûfî'nin yanında bu meseleleri gündeme getirmiş olması ve buna cevap araması muhtemeldir. Kûrânî bu sebepten olsa gerek adı geçen tartışma konularından bazılarını çeşitli eserlerinde cevap verme ihtiyacı duymuştur. Buna göre; Hızır'ın sağ olup olmaması, mevlidin okunması, tarîkat erbablarının semâ deverân ve def çalmaları, Firavun'un imanı, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî hakkındaki görüşler, el öpmek gibi bahisler İbrahim Kûrânî tarafından da ele alınıp cevap verilen konular arasında bulunmaktadır.¹⁵²

Mutasavvıfımız, meslektaş Abdülmecid Sivâsî (ö.1049/1639) gibi Hızır'ın hayatta olduğunu,¹⁵³ mevlidin güzel sesle okunabileceğini,¹⁵⁴ deverân, semâ¹⁵⁵, ve

¹⁵¹Nafi, A. H. Johns'un Kûrânî'nin İstanbul'da tahsil gördüğüne dair bilgi verdiğini söylese de (EI, V/432) bundan kendisinin de tam emin olamadığını söylemektedir. (Bkz. Nafi, a.g.m, s. 321)

¹⁵² Kûrânî, *Meslekü'l-karîb*, v.59-a-62b.

¹⁵³ Kûrânî, *Kitâbü'l- ehâdisi'l- müselsele*, v. 143b.

¹⁵⁴ Kûrânî, *el- Meslekü'l-karîb*, v. 59a.

¹⁵⁵ Mutasavvıfımızın caiz gördüğü semâ'nın aslında XV. Asırdan sonra cehrî zikri yapan Nakşbendîler tarafından genelde kabul edilip uygulandığı görülmektedir. Kurucuların prensip olarak

zıkr-i celî'nin caiz ve hatta gerekli olduğunu,¹⁵⁶ Firavunun imanlı öldüğünü,¹⁵⁷ İbn Arabî'nin en büyük İslâm mutasavvıflarından biri olduğunu söylemiş,¹⁵⁸ el öpme ile namazın akabinde musafahanın cevazı hususunda da müstakil bir eser yazmıştır.¹⁵⁹

Daha önce sayılan bu konuların günümüz perspektifinden bakıldığında basit olduğu farzedilebilir. O zaman tartışılan bu hususlar tarihçiler tarafından çok ciddiye alınmış olmalı ki, onlar kitaplarının bir bölümünü "Kadıızâdeliler- Sivâsiler" çekişmesine ayırmış ve orada daha detaylı bilgiler vermişlerdir.¹⁶⁰

Basit denilebilecek bu konulara benzer bir örnekte Müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin yaşadığı bölge ve zamanda uzun süre tartışılmış, Hz. Peygamberin neden babasına değil de annesine izâfe edildiği dile getirilmiş ve bunun caiz olup olmadığı sorgulanmıştır.¹⁶¹ Dünyanın diğer noktalarında da buna benzer konular yüzünden kan dökülmüş, hatta Kopernik (ö.1543) "dünya dönüyor" dediği için Engizisyon tarafından ilhâdî fikirler taşımakla mahkûm edilmiş, ondan sonra aynı fikirleri savunan Galile(ö.1642)'ye ise Papa V. Paul tarafından dünyanın döndüğü iddiasından vazgeçmesi söylenmiştir.¹⁶²

Öyleyse dünyanın her yerinde cereyan edebilecek bu tür olaylara bakarak bunu genelleştirmek insafılı değildir. Nitekim aynı asırda Şeyh Rûmî adındaki Nakşî Şeyhi IV. Murat tarafından Diyarbakır'da 1638 yılında idama mahkum edilirken,¹⁶³

kabul etmediği açık zikir, semâ ve halvet gibi uygulamalar zamanla bazı Nakşî kollarınca benimsenmiş ve uygulanmış ama ne var ki bunlar bir müddet sonra tarihe kavuşmuştur.

¹⁵⁶ Kûrânî, *İthâfû'l münîb*, v. 153a. ; *Neşru'z- Zehr*, v. 120a.

¹⁵⁷ Kûrânî, *Meşrau'l- vurûd*, v. 117b.

¹⁵⁸ Kûrânî, *Matlau'l- cûd*, v. 120a.

¹⁵⁹ Kâdiri, *Neşru'l- mesânî*, s. 1787.

¹⁶⁰ İ.Hakkı Uzunçarşılı yazdığı İslâm Tarihi'nin üçüncü cildinin on dokuzuncu bölümünü tamamen bu tartışmaya ayırmıştır.

¹⁶¹ Müellif, burada mevlidi her ne kadar sonradan icad edildiği anlamında bid'at görenler varsa da kendisinin o kanaatte olmadığını belirtmektedir. Ona göre mevlid, insanların bir araya gelmesini sağlayan, Kur'an-ı Kerim'den âyetler okunmasına vesile olan güzel bir adettir. Bu cemiyetlerde yemek yenip, Peygamberin doğumu nedeniyle mevlid okunmak suretiyle sevinçler izhar edildiğinden huzur duyulmaktadır. Ona göre bunu bid'at olarak değerlendirmek son derece yanlıştır. (Bkz. Kûrânî, *el- Meslekü'l- karîb*, v. 59a-b.)

¹⁶² Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1982, s.92; Komisyon, *Rehber Ansiklopedisi*, (Türkiye Gazetesi Yayınları) c. VI, s. 115, İstanbul trz.)

¹⁶³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, ss. 53-55. Bu konuya temas edenlerden biri de Hans Joachim Kissling'tir. Kissling, Sultan I. Mehmed (1413-1421)'in iktidar döneminde sûfilere sert davranıldığı, Torlak Hû Kemal, Börklüce Mustafa, Şeyh Bedreddin'i idam ettirdiğini söylemektedir. Ne zaman ki

aynı padişahın Mevlevî şeyhi Ebubekir Çelebi'ye sempati gösterdiği bilinmektedir.¹⁶⁴

Bu tarihlerde Hameynde sonucu bu denli idama kadar varacak üzücü olayların cereyan ettiğini görmüyoruz. Gerçi ulema ve meşâyih arasında Anadoludakine benzer tartışmalar olmasa da, şeyhlerin kendi arasında sonucu tekfire kadar varan sert tartışmalar yaptığı görülmektedir. Ancak bu dönemde başını mutasavvıfımızın çektiği bir müsamaha ve karşılıklı yumuşamanın var olduğu anlaşılmaktadır.

Netice olarak dini ve tasavvufi anlamda bu asırda verimli çalışma ve gelişme olmakla beraber, mutasavvıfımızın yaşadığı dönem, eskiye oranla sûfi aleyhtarlığı açısından XV. yüzyılda gerginleşmeye başlayıp XVII. yüzyılda iyice kutuplaşan bir zaman dilimidir. Çalışmamızın kapsamı içerisinde, bu dönemin dîni ve tasavvufî hayatını yansıtmaları bakımından, müellifimizin icazetli olduğu ancak tasavvuf tarihi açısından çok fazla müessir olmayanları bir kenara bırakacak olursak¹⁶⁵ onun intisaplı bulunduğu belli başlı tarikatlardan Nakşbendîlik, Zeynîlik ve Şettârîlik ekollerini, yaşadığı asır itibariyle kısaca ele almak istiyoruz.

a) Nakşbendîlik

Bilindiği gibi Muhammed Bahâeddin Nakşbend (717-791/1317-1389) tarafından kurulan Nakşbendî tarikatının esasları "sohbet"e dayanmaktadır. Anadolu, Hindistan, Türkistan çizgisinde en yaygın tarikat Nakşbendîliğin, Doğu İslâm dünyasında İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624) ve Şah Veliyyullah ed- Dihlevî (ö.1176/1762)'in gayretleri, Batı kesiminde ise müellifimizle aynı beldeden olan Hâlid Bağdâdî (ö.1242/1827) ile nüfuzunu arttırdığı görülmektedir.¹⁶⁶ Bu tarikatın Anadolu'ya gelmesi ise ilk defa Fatih devrinde Übeydullah Ahrâr (ö.893/1487)'in

II. Murad (1421-1451) iktidara gelmiş, o zaman tarikatlar rahat nefes almaya başlamışlardır.(Bkz. Hans Joachim Kissling, "Einiges über den Zejnije-Orden im Osmanischen Reiche", *Der İslâm*, c. XXXIX, Berlin 1964, s. 150.

¹⁶⁴ Gölpınarlı, *Mevlanadan Sonra Mevlevilik*, ss .163-164.

¹⁶⁵ Bugün pek mensubu kalmadığını tahmin ettiğimiz Şinnâvîyye bunlardan biridir. Müellifimizin şeyhinin şeyhi Ahmed Şinnâvî (ö.1628/1619) tarafından Mısır'da kurulan (Cebecioğlu, TTDS, s. 675) bu tarikatın silsilesinin Harîrizâde tarafından verildiğini görmekteyiz. (Bkz. Harîrizâde, *Tibyân*, c. II, v. 217a-b.)

¹⁶⁶ Bardakçı, a.g.e., s. 205.

halifelerinden Molla İlâhî (ö.896/1491) tarafından gerçekleştirilmiştir. Tam anlamıyla Sünnî bir karakter arzeden bu tarîkatın zikir ve adabında sukûnet ve mahviyyet hakimdir.¹⁶⁷ Zikr-i hafî'yi tercih eden Nakşbendîlik esaslarının sırasıyla şeriat, tarîkat, hakikat ve marifet ekseninde tesis edildiği bilinmektedir.¹⁶⁸

Nakşbendiyye tarîkatının Hameyn'deki anahatlarını ise Şeyh Sıbgatullah (ö.1015/1607) ile başlatmak daha makul görülmektedir. Müellif Kûrânî, "*İthâfû'z-zekî*" de bu konuda detaylı bilgiler vermekte, her ne kadar kendisine yetişemedimse de onun tarîkatta Burhanpûrî (ö.1029/1620)'nin kardeşi olduğunu, hocam Kuşşâî ve onun hocası Şinnâvî'ye ders verdiğini biliyorum demektedir.¹⁶⁹ Nitekim bu konuları doktorasına taşıyan Atallah Copty, bu tarîkatın ilk defa Hint/Gucarat kökenli Vecîhüddîn el-Alevî (ö.997/1590)'nin halifesi Sıbgatullâh el-Berûcî (ö.1015/1607) tarafından bu bölgeye getirildiğini, yine Şettâriyye tarîkatının bu şahıs tarafından temsil edildiğini belirtmektedir. Şeyh Sıbgatullah 999/1591 yılında Mekke'ye gelmiş, 1005/1597 yılına doğru Medine'de bir ribat inşa etmiştir.¹⁷⁰ Nitekim Muhibbî (ö.1111/1699), Sıbgatullah'ın "ikame ettiği bu dergahta çok sayıda öğrenci yetiştirdiğine ve mürid topladığına" dikkat çekmektedir.¹⁷¹ Bununla beraber her iki tarîkata öncülük eden Sıbgatullah, daha sonraları müellifimiz Kûrânî'nin de intisap edeceği bu iki tarîkatın tanınmasına vesile olmuş ve Kûrânî'ye şeyhlik edecek kimseleri yetiştirmiştir. Sıbgatullah'ın bir diğer önemi ise, şeyhi Vecîhüddîn Alevî'den aldığı dersler neticesinde bu topraklarda adı geçen tarîkatlarla birlikte İbn Arabî'nin öğretilerini yayma girişimleridir.¹⁷² XVII. asrın sonlarına doğru geldiğinde ise Nakşbendîliğin yayılmasında katkıları olan iki şahıs, müellifimizin hocaları Şinnâvî ve Kuşşâî'dir.

Mutasavvıfımız Kûrânî'nin bu tarîkatta iki kol içinde zikredildiğine şahit oluyoruz. Bunlardan biri Abdurrahman el-Câmî'den sonraki "Câmiyye", diğeri ise

¹⁶⁷ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 220.

¹⁶⁸ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 295.

¹⁶⁹ Kûrânî, *İthâf*, v.3a.

¹⁷⁰ Copty, a.g.m., s. 323.

¹⁷¹ Muhibbî, a.g.e., c. II, ss. 243-244.

¹⁷² Copty, aynı yer.

Ferideddîn Attâr'ın önemli halifesi S. Şerif Cürçânî'ye izâfe olunan "Cürçâniyye" dir.¹⁷³

Bu yıllarda Hameyn mıntıkasında Nakşbendîliğin Müceddidiyye koluna ayrı bir önem verildiğini de söylemek durumundayız. İmam-ı Rabbânî'nin öğrencisi Şeyh Âdem adında biri Hameyne gelerek vahdet-i vücûd anlayışına alternatif olarak ortaya çıkan vahdet-i şuhûd propagandasını yapmakta, *Mektûbât*'ı Arapça'ya tercüme etmek suretiyle hem bu görüşlerin yayılmasına, hem de bu kola taraftar bulmaya çalışmaktadır. Bu konular etrafında, merkezinde Kuşâşî ile talebeleri Kûrânî ve Berzencî(ö.1103/1691)'nin de bulunduğu zamanın pek çok meşhur uleması bu tartışmalara katılmak zorunda bırakılmıştır. Şeyh Âdem'le beraber İmam-ı Rabbânî'nin oğulları Muhammed Masum (ö.1079/1668) ve diğerleri, 1067/1657 yılında Hicaz'a gelmiş, babasının fikirlerini burada yaymaya çalışmışlardır. Çok tartışmalara rağmen İsa Salebî (ö.1080/1669) gibi dönemin tanınmış bir alimini kendi saflarına katmayı başaramışlardır.¹⁷⁴

Tüm bu gelişmeler sonunda müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin Nakşbendîliğin Müceddidiyye koluna ve fikirlerine karşı pasif desteğinden söz etmek mümkündür. Ancak onun bu kola intisap ettiğine dair yeterli bilgiye sahip değiliz. Nitekim Copty' de aynı kanaatte olmalı ki çalışmasının sekizinci bölümünü müellifin Ahmet Sirhindî (İmam-ı Rabbânî) ile olan irtibatına ayırmış,¹⁷⁵ burada onun bu kola intisap ettiğine dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Kûrânî şeyhin oğullarını ve müridlerini hocası Kuşâşî'nin emirleri doğrultusunda evlerinde ziyaret etmiş, onların ihtirama layık kimseler ve keramet ehlinden olduklarını söyleyerek büyük saygı göstermiştir.¹⁷⁶

Nakşbendîyye tarîkatı ve mümessillerinin, Kûrânî'nin yaşadığı asra yakın konumuna baktığımızda, onların bu tarîkatın klasik umdelerine bağlı kalmakla beraber, daha aktif bir pozisyon içinde bulunduklarını müşahade ediyoruz. Buna göre, müellifimizin fikirlerinden doğrudan olmasa bile dolaylı etkilendiğini söyleyebileceğimiz Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö.1176/1762) ve Hâlid Bağdâdî

¹⁷³ Bkz. Harîrizâde, *Tibyân*, c. III, v. 201b.

¹⁷⁴ Copty, a.g.m., s. 336

¹⁷⁵ Copty, a.g.m., s. 344.

¹⁷⁶ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, ss. 449, 453.

(ö.1242/1827), bu tarîkatın ilmî ağırlıklı, dinî kurallara sıkı sıkıya bağlı kalma, bid'at ve hurâfelerden uzaklaşma, İslâm'ın yeniden yorumlanması gibi yeni metot ve yorumlarıyla, Asya'daki cihat hareketlerinde etkin roller üstlendiği belirtilmektedir.¹⁷⁷

b) Zeynîlik

Müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin kendi ifadesine göre Suhreverdîlik içerisinde yer alan Zeyniyye tarîkatına intisap etmesi bir Ramazan gününe tesadüf etmiş ve kendisine şeyhi tarafından hırka giydirilerek icazet verilmiştir.

Bilindiği gibi Zeyniyye tarîkatı Horasan asıllı Şeyh Zeynüddin Ebubekir Hâfî (ö.838/1435) tarafından kurulmuştur. Aslında bu tarîkat Suhreverdîliğin şubelerinden biri olarak tanınmaktadır.¹⁷⁸ Ancak Hâfî'nin müşşidi olan Şeyh Abdurrahman'ın Rifâiyye tarîkatından icazetli olması dolayısıyla bu tarîkatın Sühreverdiyye ile Rifâiyyeyi cem eden bir tarîkat olduğuna da vurgu yapılmaktadır.¹⁷⁹ Zeyniyye tarîkatının hem Hz. Ebûbekre hem de Hz. Ali'ye ulaşan silsileleri mevcuttur.

1356-1435 yılları arasında yaşayan tarîkatın kurucusu Zeynüddin Hâfî'nin hayatı boyunca Osmanlı topraklarına ayak basmadığı vurgulanırken, bu imparatorluk sınırları içerisinde ününü ve tarîkatını müritleri vasıtasıyla yaydığına yer verilmektedir. Zeyniyye'yi Osmanlı toprakları Anadolu'sunda meşhur eden şahıs ise, Zeynüddin Hâfî'nin ileri gelen halifesi Abdüllatif Kudsî (ö. 856/1452) ve onun öğrencileridir.¹⁸⁰

Müellifin hizmeti ve sesini duyurmasında Şettâriyye ne derece baskın ise takip ettiği klasik tasavvuf prensiplerinde Nakşbendiyye ve Zeyniyye o derece bariz rol oynamaktadır. Tarîkatın kurucusu Zeyneddîn Hâfî (ö.838/1434)'nin, "tasavvuf

¹⁷⁷ Kara, a.g.e., s. 368; Bardakçı, aynı yer.

¹⁷⁸ Harîrizâde, *Tibyân*, c. II, v.102a; Ahmed Rif'at, *Mir'at* s.39; Trimingham, a.g.e., s.78 ve 149; H.T. Norris, "The Mir'at al-Talibin, By Zain al-Din al-Khawâfi of Khurâsân and Herat", *BSOAS*, XXXXIII/I, Londra 1990, ss. 57-63; Kara, "Abdüllatif el-Kudsî", *TDVİA*, c. I, s.257; Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 185.

¹⁷⁹ Harîrizâde, *Tibyân*, c. II, v.107b; Vassâf, *Sefîne*, c. I, s. 263; Trimingham, a.g.e., s. 280.

¹⁸⁰ Kissling, a.g.m., s. 156; Kara, a.g.m.

edepten ibarettir” sözü¹⁸¹, Râbîta kavramı içinde ifadesini bulan “şeyhinden istimdâd ve yardım talebi Resulullah’tan yardım istemek gibidir”,¹⁸² yine tevhid’in “ef’al-sıfât ve zât” olarak üç kısımda değerlendirilmesi¹⁸³ gibi nice görüşler onun tarafından da tasdik ve tatbik edilen görüşlerden bazılarıdır. Ayrıca şeyhi Kuşâşî’den kendilerine vasiyet şeklinde tevârûs eden bu tarîkat kurucularından Ömer es-Suhreverdî’(ö.632/1234)’ye ait olan “*Avârif*” isimli kitabın sürekli okunmasını tavsiye etmesi, bu tarîkatın değerlerine verilen önem açısından dikkat çekicidir.¹⁸⁴ Keza Zeyniyye tarîkatının adaplarından biri olan “zikrin açıktan yapılması”nı tasvip etmesi, zikir esnasında uyulması gereken kurallar ve yapılaş biçimi, müellifimizin halvete girmesi, def ve deverâna evet demesi, esas kerameti istikâmet olarak görmesi bu tarîkatın adapları arasında yer almaktadır.¹⁸⁵

Bununla beraber Zeynîlerin vahdet-i vücûd hakkında temkinli davranarak bu fikirlerin halka anlatılmasını doğru bulmadıkları, Hâfî’nin bunu coşkuyla anlatan halifesi Semerkandî’yi azarladığı dikkate alındığında Zeyniyye’nin temelde bu anlayışa karşı soğuk olduklarını göstermektedir.¹⁸⁶ Müellifimiz açısından bariz ve baskın karakterli üç tarîkatın birbiriyle taşıdıkları prensipler açısından çok fazla birbirinden kopuk ve zıt umdeler içerdiğini söylemek zordur. Nitekim Zeynüddîn Hâfî’nin tarîkatını Horasan’da tesis edip neşretmesi, şerîatın zahirine sımsıkı sarılmış olması, Nakşîlerin dikkatini çekmiş olmalı ki bu iki tarîkat arasında geçmişe dayanan bir ünsiyet meydana getirmiştir.¹⁸⁷

Netice olarak mutasavvıfımızın mensup olduğu Nakşîlik ile Zeynîlik arasında rüya tabirine fazla önem verme, vahdet-i vücûd, zikirde nefesi tutma gibi bazı konularda farklılık gözüксе de aralarında çok önemli tartışmalar yaşandığını söylemek mümkün değildir. Şerîat dışı akımlarla mücadelenin dikkat çekildiği Zeynîlikteki bu noktaların müellifimiz İbrahim Kûrânî tarafından da dikkate alındığı,

¹⁸¹ Hâfî, *Vasâya’l-kudsiyye li’t-tâlibine’s-sâlikîn*, Süleymaniye Ktp., (Fatih Bölümü) no: 2891,v. 22a.

¹⁸² Hâfî, a.g.e, v 52b.

¹⁸³ Hâfî, a.g.e, v.42ab.

¹⁸⁴ Geniş bilgi için “Mürîd-Mürşîd” kısmına bkz.

¹⁸⁵ Öngören, *Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar ve Zeyniyye*, ss. 116-130.

¹⁸⁶ Öngören, a.g.e., s. 130.

¹⁸⁷ Öngören, a.g.e., s. 127.

tasavvuf ve tarîkatı İslâm dışı kimi hallere alet edenlere karşı mücadele ettiğini görmekteyiz.

c) Şettârîlik

İbrahim Kûrânî'nin mensup olduğu tarîkatlardan biri de Şettâriyye'dir.¹⁸⁸ Kelime itibariyle farklı anlamlar ihtiva eden Şettâriyye,¹⁸⁹ ana prensibi gereği aşk ve muhabbeti öne alan, adeta kendi zatını yok farz ederek Hakkın zatında bütünleşmeyi amaçlayan bir çizgi üzerinde seyretmektedir.¹⁹⁰ Bu tarîkatın müellifimizle ilgisi daha ziyade şeyhi Kuşâfî'nin vefatı üzerine yoğunlaşmıştır. Onun vefatından sonra Medîne'de bu tarîkatın halifeliğini üstlenerek yetiştirdiği müritler vasıtasıyla Asya takım adalarında önemli görevler icra etmiştir. İbrahim Kûrânî'nin menşe itibariyle Hindistan'a mahsus bu tarîkatla tanışmasının arka planında ise, şeyhinin şeyhi Şinnâvî vardır. Daha önce de söylediğimiz gibi haddi zatında Şettâriyye tarîkatını

¹⁸⁸ Tarîkatın ismi ve kelimenin etimolojik tahlili hakkında bir takım değişik görüşler ileri sürülmektedir. Bu konulara geniş yer veren Tahsin Yazıcı Şattârî mi yoksa Şuttârî mi olduğunun kesin tespit edilemediğini beyan ederek, doğrusu , شطارية “olmalıdır der. Ancak ne var ki o da buna rağmen makalesine شطارية adını vermiştir. Buna göre شطار , in cemî sigasıdır diyerek kelimenin ne anlama geldiğini de açıklamaktadır. Yazar, kelimelerin cemî çekim şeklinin kişilere lakap olarak verilmesinin adetten olmadığını ancak aynı yazılmakla beraber telaffuzda farklı olan mübalağalı ism-i fâilin lakap olarak sıkça kullanıldığını hatırlatmaktadır. (Yazıcı, a.g.m.) Kelimenin kökü hakkında bilgi veren müelliflerden biri de Fazıl Ahmed Kâdirî'dir. Ona göre “şuttâr”, “şâtır” in mübalağalı ism-i fâil sigasıdır. “Taraî” ve “yön” anlamına da gelen bu kelimedden hareketle bu kimselerin Allah'ın tarafı olan Kible istikametine dönük bir duruş sergilediklerinden bahsetmekte ve onların ilahî rızanın ancak bunda olduğuna inandıklarını ve kendilerinin Allah'ta fâni bulunduklarını belirtmektedir. (Bkz. Kâdirî, “Silsile-i Şuttâriyye Bahar Mîn”, *Fikr u Nazar* 25/2, İslâmâbâd 1987, ss. 47-70.)

¹⁸⁹ Şettâriye tarîkatının kurucusu Abdullah el-Şuttârî'nin hangi tarihte yaşadığı tam olarak bilinmemektedir. Akıma adını veren bu kelimenin kökeni hakkında muhtelif görüşler olsa da bunun uzak mesafeleri kısa zamanda kat eden anlamında olduğu söylenmektedir. Türkçe'de ise şuttâr; şen, neşeli, hizmete hazır, hizmetkâr, büyük zevâtın atı yanında giden bir kısım maiyyet halkı gibi anlamlara gelmektedir. (Bkz. Pakalın, *OTDTS*, c. III, s. 311.) Şettâriye'nin bir başka tasavvufi akımlardan “İşkîye”nin bir kolu olduğu üzerinde fikir yürütenler de vardır. (Müzemmil Hak, “*The Shattari Order in India*”, s.115; Cebecioğlu, *TTSD*, s.677.) Tarîkatın kurucusu olan Abdullah al-Şattârî al- Lahorî'nin ise Şihâbüddîn Suhreverdî soyundan geldiği belirtilmektedir. (Harîrizâde, *Tibyân*, v. 187a; Nizâmî, “Şhattariyya”, *İE*, c. IX, ss. 369-370; Elias, “Shattariyyah”, *The Oxford Encyclopedia of The Modern İslâmic World*, vol IV, New York 1995, ss. 50-52.) Tayfuriyye tarîkatı şeyhlerinden Muhammed Arîf'in müridi olan Abdullah'a, şeyhi halifelik hırkasını giydirerek tarîkatı yaymak için Hindistan'a gönderir. Bu tarîkatın daha çok Hindistan'ın Civanpûr civarında etkin olduğu ve taraftar bulduğu sanılmaktadır. Şettâriye tarîkatının esası, Allah'ı ifrad derecede zikir etmek suretiyle ve dini vecibeleri yerine getirerek herkesi geçebilme, nefsin lezzet şehvî duygulardan uzaklaşarak şeytana veda etmenin mümkün olduğu şeklindedir. Vahdet-i vücûd anlayışını ifrat derecesinde savundukları için kendilerini daima vahdet halinde görürler. Kendi zat, sıfat ve fiillerine, Allah'ın zat, sıfat ve fiillerinin tecellisi nazarıyla bakarlar. (Geniş bilgi için bkz., Yazıcı, “Şattâriye”, *İA*, c. XI, ss. 355-356.)

¹⁹⁰ M. Ali Aynî tarîkatların sayısının pek çok olmakla beraber hepsinin üç nev'e indirgenebileceğini beyan ettikten sonra bunların başlıca Ahyâr, Ebrâr ve Şettâr tarîkleri olduğuna temas etmektedir. (Bkz. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 234.)

Medîne’de ilk tesis eden ve tanıtan kişi Şeyh Sıbgatullah (ö.1015/1606)’tır. Şeyh Sıbgatullah Medîne’de Şinnâvî’nin müşidi olmuştur.¹⁹¹ Aslında Nakşbendîlerin Aşkîyye ve onun kolu Şettâriyye ile olan irtibatlarının 1600’lü yıllardan sonra artarak devam ettiği vurgulanmaktadır.¹⁹² O açıdan her iki şeyh Kuşâşî ve Kûrânî, bir yandan geleneksel Nakşî tarîkatını takip ederlerken, diğer taraftan Şettâriyye tarîkatının bu bölgede temsilini üstlenmekte bir çelişki görmemişlerdir.

O halde kelime olarak hangi anlama gelirse gelsin Şettâriyye¹⁹³ tarîkatının prensipleri, müellifimizin mensup olduğu Nakşbendîliğin esaslarına aykırı düşmemiş, üstelik onun hayatı boyunca savunduğu İbn Arabî görüşleriyle hep paralellik arz etmiştir.¹⁹⁴ Hint kökenli Şeyh Sıbgatullah’ın gelerek tanıttığı Şettâriiliğin, vahdet-i vücûd anlayışını tasvip etmesi, aynı olmasa da panteizmin çıkış yeri Hindistan’ın aşına olduğu benzer görüşlerden kaynaklanabilir. Hatta Şettâriyye varlıkla ilgili bu görüşlerin ilk mümessillerinden biri sayılan Bâyezid-i Bistâmî (ö.234/848)’yi kendisine pîr olarak görmektedir.¹⁹⁵ Bilindiği gibi Bâyezidi Bistâmî,

¹⁹¹ Medîne’de bu tarîkatın adını duyuran Şah Sıbgatullah Hindistan’ın Gujarat kentinde doğdu, sonra Ahmedâbâd’a gitti. Orada Muhammed Gavs (ö.970/1563)’ın talebesi Vecîhüddîn Alevî (ö.997/1589)’den Şettâriyye tarîkatını tahsil etti. Sıbgatullah 998/1590 yılında hac için Mekke’ye geldi. Bir yıl sonra memleketine geri döndü. Büyük prestij elde ettiği Bijapur kentinde beş yıl kadar ikamet etti. Bijapur Sultanı II. İbrahim’i ve orada yaşayan şîî halkı kıyasıya eleştirince ölünceye kadar ikâmet edeceği Medîne’ye göç etmek zorunda bırakıldı. Şeyh, 1015/1606 yılında vefat etti. Medîne’deki etkili öğrencileri arasında Es’ad Belhî (ö.1047/1637) ve Ahmed Şinnâvî (ö. 1028/1619) bulunmaktadır. Kûrânî’nin şeyhi Ahmed Kuşâşî ise bu iki şeyhten ders almıştır. (İnce, a.g.m., s. 169.)

¹⁹² Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, (İnsan Yayınları) İstanbul 2002, s. 388 ve 401.)

¹⁹³ Şettâriyye tarîkatı için Kûrânî’nin talebesi Ebû Salim Ayyaşî’nin kaleme aldığı ve bir nevi “Tarîkatlar Ansiklopedisi” mahiyeti de taşıyan *Rihle* isimli eserinde kısa olarak şu bilgilere yer verilmiştir: “Şettâriyye; tevhid’le kalbin imarına çalışan, müritlerine cehrî zikri telkin eden, Allah’ın acaib delillerini mülk ve melekût âleminde öğrenmek için çaba sarfeden Abdullah Şettâriyye’ye(ö.1415) nisbet olunan tarîkatın adıdır. İşkîyye ise bu tarîkatın bir şubesidir.” (Bkz. Ayyaşî, *Rihle*, c. II, s. 219.)

¹⁹⁴ Rızvî tarîkatın vahdet-i vücûd anlayışına bağlı olduğundan bahsederek on temel esasına vurgu yapmaktadır. Bu on esas sırasıyla; 1) Tevbe etmek (kötü işlerden el çekme), 2) dünyadan yüz çevirmek, (zühd), 3) tevekkül etmek, 4) Kanaatkar olmak, 5) Uzlet (Tenhaya çekilmek), 6) Zikre devam etmek, 7) Bütün varlığıyla Hakka yönelmek, 8) Sabretmek, 9) Murâkabe, 10) Rızâ (her sıfat ve fiilin Hakkın tecellisi olduğunu bilip hepsinden hoşnut olmak.) (Geniş bilgi için bkz. Rızvî, Seyid Athar Abbas, “*The Shattariyya Silsila*”, A History of Sufism in India, (Munshiram Manoharlal Yayınevi) II. Baskı, Delhi trz., ss. 156; Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 235; SufiNews.com-The Moslem Sufi Center of Indonesia, 5.5.2004.)

¹⁹⁵ Uludağ, “Bâyezid-i Bistâmî”, *TDVİA*, c.V, ss. 239-241; Kadri, a.g.m., s. 79.

İbn Arabî başta olmak üzere diğer vahdet-i vücûdçu mutasavvıflar tarafından büyük saygıyla anılmakta ve bu görüşlerin kaynağı olarak kabul edilmektedir.¹⁹⁶

Şettâriyye tarîkatı, aslen Horasanlı (Buhara), ancak daha sonra Hindistan'a yerleşen Şah Abdullah Şettârî (ö.832/1428) tarafından kurulmuş bir ekoldür. Kurucusu Şah Abdullah, Tayfuriyye tarîkatı şeyhlerinden Muhammed Arif'den icazet almış ve hırka giymek suretiyle Hindistan'da bu tarîkatı yaymakla görevlendirilmiştir. Abdullah, tarîkatının dergahını Hindistan'ın pek çok şehirlerini dolaştıktan sonra Mandu adı verilen bir kentinde inşa etmeye karar vermiştir.¹⁹⁷ Bu konuda detaylı bilgi veren Nedvî, Şettâriyye tarîkatının iki meşhur kolundan bahsederek bunlardan birinin kendisiyle kurucusu arasında üç şahsın bulunduğu Muhammed Gavsî (ö.970/1562), diğerinin ise Ali Civanpûrî (ö.955/1548) olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁸

Müellif Kûranî ile alakası bakımından daha yakın zamanlara gelecek olursak, Arabistan topraklarında bu tarîkatın mümessili olan Şeyh Sıbgatullah (ö.1015/1606) Muhammed Gavsî kolundan gelmekte, müellifimizin hocasının şeyhi Şinnâvî'nin, Sıbgatullah'ın bu tarîkatın ana umdelerini ihtiva eden eseri "*Cevâhir el- hamse*" sine "*Ta'rîb*" adında bir şerh yazdığı görülmektedir. Müellifimizin şeyhi Kuşâşî (ö.1071/1660)'de aynı eseri "*es-Simtu'l-mecîd*" adıyla Arapça olarak şerh etmiştir.¹⁹⁹

Tarihi hakkında buraya kadar kısa bilgi vererek tanıtmaya çalıştığımız bu tarîkatın müellifimizle daha fazla ilgisi, müessir olduğu Endonezya takım adaları söz konusu olduğunda açığa çıkmaktadır. Buna göre özellikle Hollanda asıllı müsteşriklerin Güney, Güneydoğu ve Orta Asya'daki tarîkatlardan bahsederken mutlaka yer verdikleri iki isimden biri İbrahim Kûrânî diğeri ise onun şeyhi

¹⁹⁶ Kadrî, F.A, "Abu Yazid Bistâmî and Shattari Sûfî Thought", *İslâmîc Culture*, vol. LXXV/IV, 2001, Haydarâbâd, ss. 79-95.

¹⁹⁷ J.Spencer Trimingham , *The Sufi Orders in İslam*, (Oxford Yayınları) New York 1973, s. 98; en-Nedvî, *Ebü'l-Hasan, İmam es Sirhindî, hayâtuhû ve a'mâluhû*, (Dâru'l-Kalem) s. 27; Yazıcı, a.g.m.

¹⁹⁸ Nedvî adı geçen eserinde tarîkatın umdelerinden birinin nefesi tutma (habs-i nefes) şeklinde icra edilen bir tür riyazat prensibine dayanan "yoga", diğerinin ise vahdet-i vücûd inancı olduğunu belirtmektedir. Ona göre Şettârîler bu anlayışın doğal sonucu olarak Kilise ile Cami'yi, Müslüman ile Brahma arasında herhangi bir fark görmediklerini, Allah'ın tüm bu yer ve kullarında tecelli ettiğine inandıklarını söylemektedir. Ona göre sadece renk ve mazhar mahalli değişmektedir. Ayrıca bu tarîkat temsilcileri kendilerini tamamen madde ve cisimden sıyırmışlar, "fenâ fi'llâh"a ulaşmış huzur bulunacağına kanaat getirmişlerdir.(en-Nedvî, a.g.e., ss. 27-31.)

¹⁹⁹ F. A. Kadrî, aynı yer.

Safiiyyüddin Kuşâşî'dir.²⁰⁰ Bu yazarlar, Şettâriye tarikatının bu iki şahsın mümessilliğinde Endonezya'da tanındığı inancını tekrarlamakta, İbrahim Kûrânî'nin Medîne'de Şettâriyye şeyhi olarak, talebesi Abdü'r-Raûf es-Sinkilî (ö. 1105/1693)'yi bu tarzda yetiştirip kendi memleketine tarîkatı yaymakla görevlendirdiği belirtilmektedir. Aynı zamanda bu tespit şu ana kadar makalelerinden istifade ettiğimiz tüm batılı müsteşriklerin ortak görüşüdür.

Şettâriyye'nin Hindistan dışındaki gücünü Şinnâvî ile irtibatlandıranlar bulunsa da anlaşılan Şinnâvî, Kuşâşî ve Kûrânî'den müteşekkil üçlünün tarîkatın yayılmasında müessir oldukları anlaşılmaktadır.²⁰¹ İbrahim Kûrânî kendisi Medîne'de oturmakla beraber tarîkatın öğretilerini daha ziyade Orta Asya –Hint ve Uzak Doğu ülkelerinden gelen talebeleri vasıtasıyla yaymış ve oldukça da taraftar bulmuştur. Hatta Endonezya'nın Cava ve Açe bölgelerinde revaç bulmuş Şettâriyye tarîkatının bugünkü varlığını tamamen Kûrânî ve oğlu Ebu Tahir'le sınırlandıranlar dahi bulunmaktadır.²⁰²

O halde müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin mensup olduğu üç bariz tasavvufi akım Nakşî, Zeynî ve Şettârîlik her ne kadar farklı ekoller olsa da muţasavvıfımızın tasavvufi karakteriyle tezat teşkil etmemekte, dolayısıyla takip ettiği tarîkatlar silsilesinde her hangi bir çelişki bulunmamaktadır.

D-Tarîkat Silsileleri

Bilindiği gibi tarîkatlarda şeyhten şeyhe ulaşarak tarîkat pirine, ondan da yine şeyhten şeyhe, böylece Hz. Peygamber (a.s)'a kadar ulaşan isimler dizesi mevcuttur. Tasavvufta buna "silsile" adı verilmektedir. Tasavvuf tarihi boyunca tarîkat

²⁰⁰ Bkz. Martin van Bruinessen, a.g.m.; Tri Wibowo, "İbn Arabî", triwibs@excite.com, s.3 (14.6.2003); N.Hanîf, *Biographical Encyclopædia of Sûfis*, (Central Asia and Middle East) Yeni Delhi, No:49, ss. 251-252; Roger Tol, "Syaikh Ahmad al- Kuşâşî", Leiden Üniversitesi, bc.Leidenuniv.nl/olg (14.6.2003)

²⁰¹ Bu iddiayı yapanlardan biri Jamal İlyas tır. Yazar, Ahmed Şinnâvî nin Şah Sıbgatullah'a mürid olduğuna yer vermekte, tarîkatın Hindistan dışındaki gücünü Şinnâvî'ye bağlamaktadır. Keza Abdurrauf Sinkilî'nin Medîne'ye gelerek Kuşâşî'ye mürid olduğunu ve kendi memleketine dönerek orada bu tarîkatı kurduğunu belirtmektedir. (Elias, a.g.m., s. 51.)

²⁰² Johns, "Kuşâşî", İE, ss. 525-526; Kadri de bu tarîkatın Arabistan'dan Güneydoğu Asya'ya yerleştiğini söyleyerek bunların başında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'yi göstermektedir. Yine Medîne'de bu tarîkatın popüler olmasını sağlayan kişinin Şeyh Sıbgatullâh olduğuna vurgu yapmaktadır. (Bkz. Kadri, a.g.m., s. 86.)

geleneğinde iki asıl silsile geleneği kabul edilmiş, bunlardan biri Hz. Ali, diğeri Hz. Ebûbekr'e isnad olunmuştur. Müellifimiz Kûrânî de bu gerçeğe parmak basmakta ve Nakşbendîlik intisabıyla hem Hz. Ebûbekr, hem Hz. Ali vasıtasıyla Resulullah'a kadar ulaşan bir silsilesi olduğunu söylemektedir.²⁰³

Müellifimiz Nakşbendîlik'ten başka, Zeynîlik ve Şettârîlik gibi diğerkarîkatlardan da icazet almış ve halifeliklerinde bulunmuştur. O halde şimdi biz, İbrahim Kûrânî'nin karîkat silsileleri hakkında gerek kendi eserleri gerekse diğerkarîkat tasavvufî kaynaklardan tespit edebildiğimiz silsileleri vermek istiyoruz.

a) Nakşbendîlik Silsilesi

Şeyh Bahâüddîn Nakşbend (ö.791/1389) tarafından kurulan bu karîkatın hem Hz. Ebubekir'e hem de Hz.Ali'ye ulaşan silsileleri mevcuttur.²⁰⁴ Harîrizâde bu silsilenin beşinci sırasında yer alan Abdurrahmân el -Câmî (ö.898/1492)'ye nisbet edilen "Câmiyye", yine aynı karîkatın bir başka silsilesinin üçüncü sırasında yer alan S. Şerif Cürcânî'ye nisbet olunan "Cürcâniyye" kolu içerisinde müellifimizin adını vermiştir.²⁰⁵ Kûrânî ise hem *icâzetnâme*'si, hem de *el-Emem* adlı eserinde zikr-i haffî'yi aldığı Nakşbendî sâdâtında şu silsileyi vermektedir:

Muhammed Nakşbend (ö.791/1389)

Hace Alaaddîn Attâr (ö.802/1399)

Nizâmeddîn Hamûş (ö.?)

Sa'deddîn Kaşgârî (ö.860/1456)

Abdurrahman el-Câmî (ö.898/1492)

Alâüddîn Muhammed Âbîzî (ö.892/1487)

Gıyâseddin Ahmed (ö.940/1533)

Mevlânâ Muhammed Emîn (ö.?)²⁰⁶

²⁰³ Kûrânî, *İcâzetnâme*, v. 17a. Bu karîkatın her üç koldan Peygamber (a.s.)'a kadar giden silsilesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Eraydın, a.g.e., ss. 221-222.

²⁰⁴ Atâî, *Zeyl-i Şakâik*, ss.61-62; Ahmed Rif'at, *Mir'ât*, s.40.

²⁰⁵ Bkz. Harîrizâde, *Tibyân*, c. III, v. 201b.

²⁰⁶ Müellifimiz, bu şahsı Molla Câmî'nin kız kardeşinin oğlu şeklinde tanıtmaktadır.

Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Ali Behnesî (ö.1001/1593)

Ebi'l-Mevâhib Ahmet eş-Şinnâvî (ö.1028/1618)

Safiyüddin Ahmet Kuşâşî (ö.1071/1660)

İbrahim Kûrânî(ö.1101/1690)²⁰⁷

Ayrıca “hırka” anlayışını açıklama gereği duyan müellif,²⁰⁸ bununla beraber bilinen silsileye ilaveten bir de “Hırka Silsilesi”²⁰⁹ başlığı altında farklı isimlerin bulunduğu şahsiyetleri sıralamakta ve burada da şu isimlere yer vermektedir²¹⁰:

Bahâüddîn Nakşbend (ö.791/1389)

Alaaddîn Attâr (ö.802/1399)

Seyyid Şerif Cürcânî (ö.816/1413)

Nureddîn Ebü'l-Futûh Şîrâzî et-Tâvûsî (ö.871/1466)

Taceddin Kazerûnî (ö.?)

Gazanfer b.Ca'fer en-Nehrevânî (ö.?)

Ahmet Şinnâvî (ö.1028/1618)

Safiyüddîn Ahmet el-Kuşâşî (ö.1071/1660)

İbrahim Kûrânî ö.1101/1690)²¹¹

²⁰⁷ Kûrânî, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp., (Es'ad Efendi Böl) no:3626, v. 17a; *el-Emem*, Süleymaniye Ktp., (Reisülküttâb Böl.) no: 1180/2; vv. 33b-34a; Şah Veliyyullah ed- Dihlevî, *el-İntibâh fî selâsili evliyâillâh*, Lailpûr, trz. s. 32.

²⁰⁸ Kûrânî, “bize göre hırka sohbet, edeb ve ahlak’tan ibarettir” demekte ve bunun Kur’andaki “libâsü’s takvâ” kavramından alındığını söylemektedir. Burada İbn Arabî’den alıntıyla hırkanın ikiye ayrıldığını, bunlardan cismi ve ruhu zarardan koruyan takva libasının farz, buna mukabil zînet libasının ise sadece güzellik için olduğunu nakletmektedir.(Kûrânî, *Mesâlikü'l-ebrâr*, Köprülü Ktp. (Fazıl Ahmed Paşa) no: 279/2, v. 77b.)

²⁰⁹ Tarikatlarda böyle bir tabirin kullanılması pek olağan görülmemektedir. Ancak zikir ve telkin silsileleri gibi Peygamberin eliyle hırka giydirdiği sahabî vasıtasıyla, her hangi bir tarikatın pîrine kadar geldiği kabul edilen hırka ancak bu tarikatın pîri tarafından giydirilebilir. Bu suretle hırka tarikatın silsilesi ile müteradif bir mana taşımaktadır. (Bkz. Kasım Kufralı, “Hırka”, *İA*, c. V/I, ss.449-450) Bu konuda benzer bilgi vermeye çalışanlardan biri de M. Ali Aynî’dir. Yazar, hırkanın mürîde giydirilmesi esnasında şeyhinden başlamak suretiyle Peygamberimize ulaşınca kadar her birinin şerefli isimlerinin okunduğuna temas ederek “benim şeyhim falan bana mübarek eliyle giydirdi. Ona da falan giydirdi deyip sonunda icâzetnameyi okuduğunu” belirtmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, sad. R.Yaranlı, s. 272.)

²¹⁰ Aslında Alâeddin Attâr’dan hilafet alan önemli halifelerin varlığından bahsedilmektedir. Harîrizâde de bunlardan biri olan Seyyid Şerif Cürcânî’ye atıfta bulunarak kendisinden sonra gelen Nakşbendî tarikat koluna “Cürcâniyye” adının verildiğini belirtmiş, müellifimizin de isminin bulunduğu bir silsileyi takdim etmiştir. (Bkz. *Tibyân*, c.III, v. 201b.) Kûrânî’nin de kasdettiği hırka silsilesi budur.

b) Zeynîlik Silsilesi

Nakşbendiyye tarîkatında olduğu gibi Zeyniyye'nin de hem Hz. Ebubekr'e hem de Hz. Ali'ye ulaşan silsileleri mevcuttur.²¹² Müellifimizin kendisi de "1071/1660 yılında bir Ramazan ayı içinde ve cemaat huzurunda Suhreverdîlik silsilesi içinde yer alan ve silsilesi Hz. Ali'ye dayanan Zeynîliğe intisap ettiğini" belirtmektedir.²¹³ Gerek Kûrânî'nin ifadeleri, gerekse diğer bir kısım eserlerin Rifâilik ile Suhreverdîliği cem eden bir tarîkat diye nitelendirdikleri Zeynîliğin,²¹⁴ Hz. Ali ve Hz. Ebubekir'le gelen silsilesindeki şahısların Ömer es-Sühreverdi (ö.632/1234)'ye kadar aynı oldukları görülmektedir. Biz Zeynî tarîkatının Hz. Ali'ye varan silsilesini tarîkatın kurucusu Zeynüddin Hâfî'ye gelinceye kadar *Nefehât Tercemesi*'nden istifade ederek verdikten sonra, müellifimizin de adının geçtiği geri kalan isimleri Harîrizâde (ö.1299/1882)'nin bilgilerine dayanarak vermek istiyoruz:

Hz. Muhammed (a.s) (ö.11/632)

Hz. Ali (ö.48/668)

Hüseyin b. Ali (ö.61/680)

Zeynel Abidîn (ö.95/713)

Muhammed Bâkır (ö.114/733)

Cafer Sâdık (ö.148/765)

Musâ Kâzım (ö.183/799)

Ali b. Musâ er-Rızâ (ö.203/818)

Maruf el-Kerhî (ö.200/815)

Serî es-Sekâtî (ö.253/867)

Cüneyd Bağdâdî (ö.297/909)

Ebû Ali Ruzbârî (ö.322/933)

Ebû Ali el-Kâtib (ö.321/933)

²¹¹ Kûrânî, *İcâzetnâme*, aynı yer ; *el-Emem*, Süleymaniye Ktp., (H.Hüsnü Paşa Böl.) no: 248, v. 39b.

²¹² Baldırzâde, *Vefeyâtnâme*, vv.119b-120a.

²¹³ Kûrânî, *Kitâbü-ehâdîsi'l-müselsele*, Süleymaniye Ktp. (Cârullah Böl.) no:2069, vv. 170b-171b.

²¹⁴ Harîrizâde, *Tibyân*, v.108a; Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 185.

Ebû Osman Mağribî (ö.373/983)

Ebû Ali Kürkânî (ö.450/1058)

Ebû Ali Nessâc (ö.?)

Ahmet Gazzâlî (ö.520/1126)

Ebü'n-Necib es-Sühreverdi (ö.563/1167)

Ömer es-Sühreverdi (ö.632/1234)

Nureddin Natanzî (ö.?)

Muhammed el Isfahânî (ö.?)

Hasen eş-Şimşirî (ö.?)

Yusuf el-Acemî (ö.?)

Abdurrahman Mısrî (ö.?)

Zeynüddin Hâfî (ö.838/1435)

Ebi'l -Futûh Nureddin el-Hakîm (ö.871/1466)

Taceddin Kazerûnî (ö.?)

Gazanfer Nehrevânî (ö.?)

Ebi'l Mevâhib Ahmet Şinnâvî (ö.1028/1618)

Safiyüddîn Kuşâşî (ö.1071/1660)

İbrahim Kûrânî (ö.1101/1690)²¹⁵

c) Şettârîlik Silsilesi

Şettârîlik hakkında bilgi veren kaynaklar daha ziyade Hindistan'da ki silsileyi dikkate aldıklarından Medîne bağlantısına fazla yer vermemektedirler. Bazı eserlerde ise tarîkatın tarihi seyri içinde söz sahibi olan belli başlı şeyhlere temas edilmiş fakat sistematik şekilde her hangi bir silsile verilmemiştir.²¹⁶ Ancak bu eserlerin bazılarında Medîne'de Şettârîliğin yayılmasını ve temsilini üstlenen Şeyh Sıbgatullah ve onun iki müridi Şinnâvî ve Kuşâşî'ye kadar olan silsileye temas edilmektedir.

²¹⁵ Hafîrizâde, Zeynîliğin üç şubesinden bahisle ikinci şubesi içinde müellifimizin silsilesine yer vermektedir. (Bkz. a.g.e., v. 107a.)

²¹⁶ Trimmingham, a.g.e., s. 64, 96, 97, 98, 130 ve 197.

Hz. Ali (ö.40/460)

ZeynelAbidîn (ö.60/680)

Muhammed Bâkır (ö.114/733)

Cafer-i Sadık (ö.148/765)

Bâyezid-i Bistâmî (ö.261/875)

Muhammed Mağribî (ö.?)

Ebu Yezid el İşkî (ö.?)

Ebü'l-Muzaffer et-Tûsî (ö.?)

Ebü'l-Hasan al Harakânî (ö.425/1033)

Şeyh Hüdâkulu el-Mâverâünnehri (ö.?)

Muhammed Aşık b. Hüdâkulu (ö.?)

Muhammed Arif (ö.?)

Şah Abdullah Şettârî (ö.832/1428)²¹⁷

Muhammed Kazan Şettârî (Şeyh Kâdî Hân Gucerâtî) (ö.920/1514)

Ebü'l-Feth Hidâyetullah Serbest (ö.?)

Şeyh Zuhûr Hâc el-Huzûr (ö.?)

Muhammed Gavsî (ö.970/1563)

Şeyh Vecihüddîn Alevî (ö.1018/1609)

Şah Sıbgatullah (ö.1015/1606)²¹⁸

Ahmet Şinnâvî (ö.1028/1618)

Ahmet el Kuşâşî (ö.1071/1660)

İbrahim Kûrânî (ö.1101/1690)

²¹⁷ Bkz. Abdülhay, Fahreddin Hasanî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, c. III, (Dâiretü'l- Meârif el-Osmaniyye), Haydarâbâd 1968, s. 25, no: 128; Kadri, *Silsile-i Şettârîyye*, s. 68.

²¹⁸ Harîrizâde'nin verdiği silsile içindeki son şahıs Şah Sıbgatullâh'tır. (Bkz. Harîrizâde, *Tibyân*, v. 187a-b.)

BİRİNCİ BÖLÜM

İBRAHİM KÛRÂNÎ'NİN HAYATI,
ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

BİRİNCİ BÖLÜM

İBRAHİM KÛRÂNÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

Mutasavvıfımız İbrahim Kûrânî'nin tahsili ve hayatıyla ilgili bilgi ve seyahatlarının kendi eserlerinde sıkça yer aldığını müşahade etmekteyiz. Dolayısıyla onun hakkındaki bilgiler menkabevî olmaktan ziyade gerçeklik ve güvenilirlik arz etmektedir.

I- HAYATI

A- Gençlik Çağı

a- Doğum Yeri ve Tarihi

İbrahim Kûrânî eş-Şehrezûrî adındaki nisbeden de anlaşılacağı üzere Şehrezûr eyaletine bağlı Kûrân'da (Gürân) doğmuştur.²¹⁹ Kûrân'ın bir köy mü yoksa kasaba mı olduğu konusunda netlik olmamakla beraber burasının Şehrezûr yakınlarında bir kasaba olduğu belirtilmektedir.²²⁰ Bununla beraber her ne kadar "Kûrân", coğrafi anlamda bir yerleşim birimi olarak anılsa da, bu adın etnik bir yapı, bir kavmin genel ismi şeklinde takdim edildiği de görülmektedir.²²¹ Ancak biyografi yazarları müellifimizin ismi içinde geçen "el-Kûrânî"²²² nisbesiyle birlikte daha ziyade o

²¹⁹ Müstakimzâde, a.g.e., v. 374a; Zirikî, a.g.e., s. 35.

²²⁰ Müstakimzâde, a.g.e., v. 373b.

²²¹ Geniş bilgi için bkz. Minorsky, "Kürtler", *İA*, c. VII, ss. 1110 –1111 ; Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik, Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, çev. Hakan Yurdakul, (İletişim Yayınları) İstanbul 2001, s. 10 ve 62.)

²²² "Gürân" ya da "Kûrân", gerek okunmuş gerekse yazılış bakımından üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu kelime Arapça كوران şeklinde yazılırken telaffuzda ve Türkçe'ye latin harfleriyle geçerken yumuşatılmış haliyle "Gürân" olarak söylenmektedir. (Bkz. Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e; İslâm Ansiklopedileri "Molla Kûrânî" maddeleri) Nitekim İslâm Ansiklopedisi'ne "Molla Gürânî" maddesini yazan Ahmed Ateş' de aynı makale içinde "el-Kûrânî" veya "Molla Gürânî" olarak her ikisini birden kullanmakta herhangi bir beis görmemiştir. (Bkz. Ateş, "Molla Gürânî", *İA*, c. VIII, s. 406.), TDVİA'nın muhtelif maddeleri içinde müellifin adı geçerken "el- Kûrânî" lafzı kullanılmakta,

köyün bağlı bulunduğu eyalet olan Şehrezûr'u, ya da Şehrezûr'a bağlı bir köy tabirini kullanmaktadırlar.²²³ İbrahim Kûrânî'nin doğum yeri olarak sadece "Şehrân", ya da "Şehrân'a bağlı bir köy" ibaresini zikredenlerin bulunduğunu bilmekle ²²⁴ beraber, tam ismi verilirken her üç nisbe'nin yan yana kullanıldığı da görülmektedir. Her ne kadar "Şehrân", Bağdat'ın doğusunda büyük bir köy olarak vasıflandırılrsa da ²²⁵ buranın Şehrezûr'un eski adı olduğu öteden beri biline gelmektedir.²²⁶

Ancak bütün bu açıklamalara rağmen Gürân'ın idarî açıdan nereye bağlı olduğu hususunda bazı tereddütlerin olduğu da bir gerçektir. Bir kısım yazarlar Gürân'ı bugün İran hudutları içinde bulunan Esferâyin (İsferâi)'in bir karyesi olarak gösterirken²²⁷, çoğunluk ise bugünkü Irak (Kuzey Irak) sınırları içerisinde bulunan Şehrezûr (veya Şehrîzôr)'a bağlı bir kasaba olduğunda hemfikirdirler.²²⁸ Bizim kanaatimiz de ikinci görüşü savunanlar istikametindedir. Nitekim kendi talebesi

ayrıca tüm batılı müsteşrikler de müellifimizi "al- Kûrânî" olarak tanıtmaktadır. Yine Recep Cici, müellifi Diyanet Vakfının hazırladığı Ansiklopedi'de "Gürânî" olarak değil, "Kûrânî" olarak tanıtmış ve müellifimizi "K" maddesinde yayımlamıştır. (Bkz. Cici, "el-Kûrânî", *TDVİA*, c. XXVI, ss. 426-427.) Müellifimize bilgisayar ortamında "Gürânî" olarak girdiğimizde hakkında herhangi bir bilgiye rastlanılmazken, "Kûrânî" adıyla pek çok makale göze çarpmaktadır. İngilizce yazılan ve yeni baskı olarak yayımlanan İslâm Ansiklopedisi'nde de "al- Kûrânî" olarak biyografisi verilmiştir. (Bkz. A. H. Johns, 'al- Kûrânî', *IE*, ss. 432- 433.) Bizim kanaatimiz de "Kûrânî" olarak aslına uygun yazılması istikametindedir. Ancak telaffuzu kolay olduğu için Türkçe "Gürânî" diye söylenmesinde de bir mahzur olmamalıdır. Bunlardan başka nadir de olsa "Kevrân" veya "Kevrânî" olarak "vav" harfini sakın okumak suretiyle bir telaffuzun daha bulunduğunu söylemeliyiz. (Zirikî, *el A'lam*, c.VI, s. 97; Karaman, a.g.e., s. 176.)

²²³ Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-a'lâm*, s. 580; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l- ârifin ve âsârü'l-musannifin*, (MEB Yayınları) İstanbul 1951, c. I, s.35; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s.226; Ö.Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. I, s. 21; Brockelmann, *Supp.* s.505; Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, c.V, s. 1787; A. H. Johns, *İA*, c.V, s. 432; N. Hanîf, *BEOS*, s. 250.

²²⁴ Talebesi Ayyâşî, Hamevî ve Şevkânî eserlerinde "*Kürt dağının eteğinde Şehrân'ın şehirlerinden*" tabirini kullanmaktadır. (Bkz. Ayyâşî, *Rihle*, c. II, s.321; Hamevî, *Fevâid*, c. II, v.21a; Şevkânî, *Bedru't- tâli*, c. I, s. 11.); Doğum yeri olarak başka belde ismi kullanmayıp sadece "Şehrân" kelimesini kullananlar ise şunlardır: Abdurrahman el-Ceberti, *Târîhu acâibü'l-âsâr fi't-terâcimi'l-ahbâr*, (Dâru'l-Cil) Beyrut trz., c. I, s. 117; Müstakimzâde, a.g.e., v.280a; Abdülmüteal Saîdî, *el-Müceddidune fi'l-İslâm*, (Mektebetü'l- Adâb) Kahire trz., s. 407; Bu yazarlardan Serkîs ise müellifimiz için "*Kürt dağının eteğinde bulunan 'Şehdân'da doğdu*" ifadesini kullanmaktadır. Ancak Serkîs'in "Şehrân" yerine "Şehdân" ismini kullanması matbaa hatası olabilir. (Bkz. Serkîs, *Mu'cem*, c. II, s. 1077.)

²²⁵ Ya'kut Hamevî, *Mu'cemu'l- buldân*, v. 154b.

²²⁶ M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (MEB Yayınları) İstanbul 1993, c. III, s. 319.

²²⁷ Müstakimzâde, aynı yer; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirin*, (Bilmen Yayınevi) c. II, s. 609, İstanbul 1973-1974; Hamevî, *Mu'cem*, a.g.y.; Cici, a.g.m.

²²⁸ Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., Ahmed Ateş, a.g.m.

Ayyâşî'nin müellifimize dayanarak verdiği bilgiler de bunu doğrulamaktadır.²²⁹ Gürân için idârî taksimatta bunun dışında zikredilen görüşleri -en azından kendi müellifimizin mensup olduğu Gürân için- doğrusu bir zorlama olarak görmekteyiz.²³⁰

Müellifin doğum tarihine geçmeden evvel onun doğduğu Şehrezûr Eyaleti hakkında da kısaca bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Kuzey Irak toprakları içinde yer alan Şehrezûr ya da Şehrizôr olarak telaffuz edilebilen bu yerin coğrafi konumuna baktığımızda ;Yakut Hamevi'ye göre burası Erbil ile Hemadân arasında bir dağın eteğinde “Zûr İbn Dahhâk” tarafından kurulmuş ve halkının tamamı Kürt olan bir bölgedir.²³¹ Hamevî'nin bu bilgilerine ilaveten Kâdirî ise biraz daha farklı bakış açısıyla buranın Azerbaycan şehirlerinden “Şehrezûl” ismindeki bir nehirden adını alan, yine Zûr ibn Dahhâk tarafından kurulmuş Kürtlerden müteşekkil bir bölge olduğu iktibasını yapmaktadır.²³²

Batılıların hazırladığı “İslâm Ansiklopedisi” ne göre Şehrezûr, Kürdistan'da bir yer olup Süleymaniye'ye bağlı Arbet ile hemhudut bir yerleşim biriminin adıdır.²³³ Buna göre aslında bu isim geniş manada Kerkük Eyaletini göstermek için kullanılmaktadır.²³⁴ Keza *Mecelletü-n nisâb* müellifi de bu şehrin Zûr İbn Dahhâk tarafından kurulduğunu, Musul ve Hemedân arasında bir yer olduğunu

²²⁹ Ayyâşî *Rihle*'sinde Kûrânî'nin hacca gitmek için yola çıktığında kardeşinin hastalanması üzerine yollarının üzerinde bulunan ve Bağdat'a çok uzak olmayan köylerine geri döndüklerini söylemekte, müellifin köyünün Bağdat'ın Kuzey kısmında bulunduğunu şeyhine dayanarak nakletmektedir. (Bkz. Ayyâşî, *Rihle*, c. II, ss. 321-322.)

²³⁰ Sakıp Yıldız “*Molla Gürânî*” hakkında hazırladığı doçentlik tezinde Gürân'ın uzaklarda değil Türk topraklarında aranması gerektiğine temas etmektedir. Kendisi bu iddiasını kuvvetlendirmek için Diyarbakır'a bağlı Ergani ilçesi sınırlarında eski adıyla “Ahmediye” ve halen “Gürân” olarak bilinen köyün varlığından hareketle bir de harita vermektedir. (Bkz. Sakıp Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, (Sahaflar Kitap Sarayı) İstanbul trz., ss. 19-20.) İdârî taksimatta zaman içerisinde yer değiştirmeler normal olmakla beraber bizim üzerinde çalıştığımız müellif için buranın doğru olması ihtimal dışıdır. Çünkü Sakıp Yıldız'ın çalıştığı Molla Gürânî'nin nisbelerinde “Şehrezûr” adı hiç geçmezken İbrahim Kûrânî için her üç nisbe bazen yan yana gelebilmektedir. Buna ilaveten çok yakınında bulunan talebesi Ayyâşî ve Hamevî'nin hem de şeyhe dayandırarak “Bağdat'ın kuzeyindeki köy” şeklinde verdikleri bilgiler bu anlayışı iptal etmektedir. Ayrıca müellifin burada doğması bir tarafa, Anadolu'ya seyahat ettiğine dair her hangi mevsuk bir haber dahi bulunmamaktadır.

²³¹ Hamevî, a.g.e, v.154b; Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhîr*, (Müessesetü'r- Risâle) Beyrut 1996. s. 541.

²³² Kâdirî, *Neşrû'l- mesânî*, c. V, s.1787.

²³³ Krş. Şekil-27.

²³⁴ İslâm Ansiklopedisi, (MEB), “Şehrizôr” mad.

söylemektedir.²³⁵ Buraya kadar verilen bilgiler ışığında şehrin ismini, kurucusu olan Zûr İbn Dahhâk'tan aldığı kesinlik kazanmaktadır.

Gerek Hamevî'nin gerekse İslâm Ansiklopedisi'nin verdiği bilgilere göre çok mümbit olan bu mıntikanın, bir çok millet arasında el değiştirdiği, Asurlular, Sâsânîler, Kürtler, Türkler ve Araplar'a ev sahipliği yaptığı, Hristiyan, Yahudi, İslâm kültürüyle tanıştığı vurgulanmaktadır. Belazûrî (ö.279/893)'de buranın Utbe b. Ferkad tarafından, Kürtlerle uzun mücadeleden sonra fethedildiğini, Hz. Ömer ve Harun Reşid zamanında Şhrezûr'un Musul vilâyetine bağlandığını ifade etmektedir.²³⁶

Bunca geniş kültür ve farklı milletlerle tanışmış olan Şhrezûr'un idarî sisteminde söz sahibi olmuş tarihteki hanedanlarına baktığımızda ise farklı kimlikleri görmek mümkündür. 400-434 yılları arasında Şhrezur'da Kürt Hasanvayhi Hanedanı'nın ahfadı hüküm sürmüştü, VI. /XII asırda ise Türkmenler ile Zengi Atabeg'lerin bu havaliyi ele geçirdikleri belirtilmiştir. Diyanet Vakfı'nın hazırladığı İslâm Ansiklopedisi bilgilerinde ise Muzaffereddin Kökbörü zamanında (1190-1232) Erbil'in genişleyip Kerkük ve Şhreizôr'un da bu devletin sınırlarına katıldığı vurgulanmaktadır.²³⁷ Bu yerleşim biriminin idârî taksimattaki konumu hakkında önceki asrı da dikkate alarak bilgi veren Evliya Çelebi şunları söylemektedir:

“Şhrezûr, Kanuni devrindeki yirmi altı eyaletten biridir.”²³⁸ Bu eyalet, yirmi sancak²³⁹, seksen beş zeamet²⁴⁰ ve sekiz yüz altı timar'dan²⁴¹ müteşekkil olup buralarda bazı aşîretler mevcuttu.”²⁴²

²³⁵ Müstakimzâde, a.g.e., v. 280a.

²³⁶ Belâzûrî, *Futûhu'l- buldân*, çev. Mustafa Fayda, (KB Yayınları) Ankara 1987, ss. 479-481.

²³⁷ Sami es-Sakkâr, “Erbil”, *TDVİA*, c. XI, ss. 272-273.

²³⁸ Osmanlı'larda “Anadolu” ve “Rumeli Eyaleti” adını taşıyan iki eyalet bulunmakla beraber Avrupa'daki eyaletlere hep birden “Rumeli Eyaletleri,” Asya'daki eyaletlere ise “Anadolu Eyaletleri” adı verilmektedir.

²³⁹ *Sancak*: Memleketin idârî taksimatından biri olup “Mutasarrıf” adı verilen memur tarafından yönetilmekteydi. Osmanlı'da küçükten büyüğe doğru birimler; *Nahiye, Kaza, Sancak, Vilâyet* olarak taksim edilmiştir.

²⁴⁰ *Zeamet*: Fetih sırasında muhârip bir kısım devlet ve saray memurlarına kılıç hakkı olarak verilen paydır.

²⁴¹ *Timar*: Fetih sırasında sipahilerle zaimlere kılıç hakkı olarak verilen beytû'l- mal hissesidir. (Bu Tabirler için bkz. Pakalın, OTDTS, c. III, s. 116, 497, 649.)

O halde bu bölge Kanuni Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi (1535) esnasında Osmanlı idaresine alınmış, zaman içerisinde fethedilen bölgeler daha sonra XVII. yüzyılda Şehrezûr Eyaletine bağlanmıştır. Daha önceleri olduğu gibi XVII. yüzyılın ilk yarısındaki eyaletler arasında yine Şehrezûr ismine rastlamaktayız. Bilindiği gibi Osmanlı Devletinde eyalet şeklinde olan yerler dört türlü yönetilmekteydi. Bunlardan Şehrezur'un da aralarında bulunduğu bazı eyaletlerin yönetimi yerel Kürt beyleri tarafından idare edilmiştir.²⁴³ İbrahim Kûrânî'nin doğum yeri hakkında verdiğimiz bu idârî, kültürel ve coğrafi kısa bilgilerden sonra şimdi de onun doğum tarihine geçebiliriz.

Müellifimizin doğum tarihine baktığımızda bibliyografik bilgi veren yazarlarla kendi ifadesi benzerlik göstermektedir. Kûrânî kendi risâlesi *el-Emem* 'de bu konuya değinmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulduğumuz bu eserin el yazma nüshasında müellif, hocalarının hayat hikayelerine temas ederken, kendi doğum tarihinin 1025 /1616 olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁴ O halde İbrahim Kûrânî hem kendi hem de hemen hemen bütün biyografi yazarlarının ittifakla söylediği gibi 1025/1616 yılında dünyaya gelmiştir.²⁴⁵ Ancak doğum tarihinde ay ve gün hesaba katıldığında az da olsa bir farklılık dikkatimizi çekmektedir. Buna göre genel kanaat onun 1025 yılı Şevvâl ayında (Ekim 1616) doğduğu yönündedir.²⁴⁶

b- İsmi ve Künyesi

Müellifimizin tam adı, *Ebü'l-İrfân (Ebû Ishâk) Burhânüddîn İbrahim b. Hasan b. Şihâbüddîn el-Kûrânî, eş-Şehrânî, eş-Şehrezûrî, el-Kürdî, eş- Şâfî* ' dir. Ancak Kûrânî'nin hayatı hakkında bilgi veren eserler, zaman zaman nisbeler arasında takdim ve tehir yapılabilmektedir.

²⁴² Atsız, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nden Seçmeler*, (MEB Yayınları) İstanbul 1990, ss. 66-89.

²⁴³ Donald Edgar Pitcher, *Osmanlı İmparatorluğunun Tarihsel Coğrafyası*, çev. Bahar Tırnakçı, II. Baskı, (Yapı Kredi Yayınlar) İstanbul 2001, s. 1898.

²⁴⁴ Kûrânî, *el-Emem*, v. 59a.

²⁴⁵ Şevkânî, a.g.e., s.11; Ş. Sami, a.g.e., s. 580; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, s. 35; M. Tahir, a.g.e., c. I, s. 226; Brockelmann, *Supp.* s. 386; Kehhâle, a.g.e., s. 21; Zirikî, a.g.e., s. 35; Kâdirî, a.g.e., s. 1787.

²⁴⁶ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, aynı yer; Cebertî, *Acâibü'l-âsâr*, c. I, s. 117; Mahmud Hasan et-Tunkî, *Mu'cemü'l-musannifin*, (Matbaatü Vezenku) Beyrut 1344, c. III, ss. 104-107; Şemsülhak Azîmâbâdî, *Avnu'l- ma'bûd*, (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye) Beyrut 1410/1990, c. I, s. 6; Cici, a.g.m.

Bazen de Kûrânî'nin mensup olduğu tarîkattan dolayı bunlara "Nakşî" kelimesi eklenmekte,²⁴⁷ Şam ve Medîne'ye seyahat edip özellikle Medîne'yi vatan edinmesi dikkate alındığında yine bu uzun ismin sonuna "ed-Dimeşkî" veya "el Medenî" ilaveleri yapılmaktadır.²⁴⁸ Yaşadığı bölgede "Molla"²⁴⁹ tabiri fazlaca kullanıldığından kendisine kısaca "Molla İbrahim" de denilmektedir.²⁵⁰ Bu arada mensup olduğu etnik köken itibari ile bazı katalog bilgilerinde "İbrahim-i Kürdî"²⁵¹ ifadesinin yer aldığını görmekteyiz. Örneğin Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinin bir yerinde müellifimiz "İbrahim Burhaneddin Kûrânî" başlığı altında detaylı bir şekilde tanıtılırken, yine aynı eserin bir başka yerinde ismi içinde yer alan ve dedelerine ait Şihâbüddin kelimesinden hareketle "Şihâb Kürdî" adı altında ona ait bilgiler verilmektedir.²⁵²

İbrahim Kûrânî Arap olmamasına rağmen²⁵³ tespit edebildiğimiz bütün eserlerinin dili Arapça'dır. Müellifimiz, mensup olduğu ırk hakkında sadece *el - Meslekü'l-vasat* adlı eserinde *İstiâb* sahibi Abdilberr ile Firuzâbâdî'nin (ö.817/1415) *Kâmûsu'l- muhîr* kitaplarından da istifade ile Kürt tarihi²⁵⁴ hakkında birkaç cümle ile yetinmektedir.²⁵⁵

²⁴⁷ İsmail Paşa, aynı yer.

²⁴⁸ Müstakimzâde, a.g.e., v. 389b; Harîrizâde, a.g.e., v. 107a; Kâdirî, a.g.e., s. 1787.

²⁴⁹ "Monla" şeklinde yazılan bu kelimenin sözlük manası âlim, fâzıl ve fakîh demektir. (Bkz., Pakalın , a.g.e., c. II , s. 549), Ayrıca bu kelime XIV ve XV. asırlarda Osmanlı ilmiye sınıfına verilen şeref ünvanını ifade etmektedir. Molla, "Mevlâ" veya "Mevlânâ" kelimeleriyle aynı manada olmasına rağmen Mevlâ telaffuzu yerine genelde "Molla" telaffuzu şöhret bulmuştur. Çok anlama gelebilen Mevlâ'nın diğer anlamları için bkz. İA, VIII/163-164.

²⁵⁰ Kettânî, *Fihrist*, c. I, s. 493.

²⁵¹ Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, (Orhan Bölümü) no: 692/1.

²⁵² Mehmet Tahir, a.g.e., c. I, s. 337.

²⁵³ Şerefnâme'den yapılan bu alıntıya göre aynı zamanda Gürân bir kavmin ortak adıdır.(Bkz. Minorsky, "Kürtler", İA, c. VII, s. 1111.)

²⁵⁴ Firuzâbâdî, a.g.e., s.402.

²⁵⁵ Müellif, burada adı geçen alimlere istinaden Kürtlerin Amr Müzeykiya neslinden gelip,acem diyarına yerleştikleri orada çoğalarak daha sonra Kürt adını aldıklarından bahsetmektedir. Firuzâbâdî'nin buna ilaveten Kürtlerin ilkinin Meymun Ebu Basîr el-Kürdî, bu şahsında sahabî olduğunu nakletmektedir. Kûrânî, *el- Meslekü'l- vasat*, Süleymaniye Kütüphanesi, (Şehit Ali Bölümü) no: 2722, v. 259a. Ancak biz Firuzâbâdî'nin adı geçen eserinin "Kürt" maddesinde sahabi olarak tanıtılan bu şahsa ait her hangi bir bilgiye rastlayamadık. Bununla beraber Zehebî bu isme kitabında bilgi vermeksizin değinmektedir. (Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Tah: Salih Semir, (Müessesetü'r-Risâle) Beyrut 1993, c. XI, s. 445.)

Müellifimizin künyesi, *Ebü'l -İrfân, Ebû Ishâk, Ebû Muhammed ve Ebü'l-Vakt* 'dir.²⁵⁶ Lakabı ise *Burhaneddin* 'dir.²⁵⁷

c- Ailesi

Mutasavvıfımız İbrahim Kûrânî 'nin pek çok eser vermesi onun iyi bir eğitim görmüş ve temiz bir çevrede yetişmiş olduğunu göstermektedir. O, ilk eğitimini doğduğu yer Kûrân'da almış, aklî ve naklî ilimlerin temelini buradaki hocalarından tahsil etmiştir. Nitekim hocalarının ismini verirken bir çok "Kûrânî" nisbesine rastlamaktayız.²⁵⁸ Adet olduğu üzere temel eğitim diyebileceğimiz tahsilin ilk kısmını babasından alan müellif, ondan Arapça, Mantık, Hesap, Heyet, Hendese, Meânî, Beyân, Usul, Fıkıh ve Tefsir derslerini ikmal etmiştir. İbrahim Kûrânî'nin amcası Hüseyin b. Şihâbuddîn'in kendi hocası olan Abdülkerim el Hüseyinî el-Kûrânî(ö.1050/1641)'ye²⁵⁹ hocalık yapması bu ailenin tedrisatla içli-dışlı olduklarını göstermektedir.

Kûrânî'nin annesi ²⁶⁰, eşi ve evliliği hakkında kendi eserlerinde doyurucu bir bilgiye rastlayamadık. Ancak Medine alimlerinin şeceresini çıkaran Abdurrahman el-Ensârî, müellifin çocuklarını tanıtırken ilk çocuğu Ebü'l-Hasan'ın annesini Âminetü'l-Kâfi olarak vermektedir.²⁶¹ Buna göre; bu kadın müellifimizin kendi beldesinden olan ilk eşi, diğer iki erkek çocuğunun annesi ise şeyhinin kızı Vehbe olmalıdır.²⁶² Bazı alimlerle beraber talebeleri Ebû Salim Ayyâşî (ö.1090/1679) ve Mustafa Hamevî (ö.1123/1711), İbrahim Kûrânî'nin şeyhi Kuşâşî'nin yanındaki itibarı nedeniyle ömrünün son demlerine doğru şeyhin kızını ona verip kendisini

²⁵⁶ Kehhâle, a.g.e, s. 21; Harîrizâde, a.g.e., v. 107a.

²⁵⁷ Zirikî, a.g.e, s. 35; Ş. Samî, a.g.e., s. 580; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, s. 35.

²⁵⁸ Kûrânî, *el-Emem*, vv.50a- 59a; *İcazetnâme*, v. 15a.

²⁵⁹ Kûrânî, *el-Emem*, v. 53a.

²⁶⁰ Müellifimizin annesi hakkında Recep Cici'nin makalesinde şeyhi Kuşâşî'nin onun anne tarafından dedesi olduğuna dair bir bilgi verilmektedir. Ancak bunu herhangi bir kaynaktan doğrulayamadık. Cici'den başka hiçbir müellif bu konuya temas etmemiştir. Ayrıca böyle bir akrabalık olsa idi çok methettiği ve hayatında ondan bir an bile izinsiz iş yapmadığını söyleyecek kadar şeyhine bağlı ve sempati besleyen müellifin bunu zikretmesinden daha doğal bir şey olamazdı. Halbuki Kuşâşî müellifimizin değil ama ikinci evlilikten doğan çocuklarının dedesidir. (Bkz. Cici, a.g.m.)

²⁶¹ Müellifin Şeceresi için Krş. Şekil 26.

²⁶² Abdurrahman el-Ensârî, *Tuhfetü'l-muhibbîn ve'l-ashâb fi ma'rifeti mâ lil-medniyyîn mine'l-ensâb*, tah: Muhammed Arusî, (Mektebetü'l-Atîka) Tunus trz., s. 457.

halife tayin ettiğinden bahsetmektedir.²⁶³ Buradan Kûrânî'nin ikinci bir evliliğini 1070(1659) yıllarında şeyhinin kızıyla yaptığını anlıyoruz. Zira aynı hareketin yani şeyhin kızını gözde müridiyle evlendirmesi ve yerine öldükten sonra halife tayin etmesi geleneğinin Kuşâşî'nin şeyhi Şinnâvî (ö.1028/1618) tarafından da gerçekleştirildiğini görmekteyiz. O da hayatının sonuna doğru beğendiği talebesi Kuşâşî'ye kızını vermek suretiyle akrabalık ve halifelik takdirinde bulunmuştur.

O halde müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin eğitilmiş iyi bir aile yapısına sahip olduğu, yetiştiği memleketin ulema makarrı olmasından da istifade ederek kendini gâyet iyi yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim aile efradından bazı kimselerin de ilmî sahada ün yapması, çevrelerinde bu ailenin ilim, irfan, edep ve takva ile temeyyüz ettiğini göstermektedir.

d- Çocukları

Müellifimiz Kûrânî'nin tespit edebildiğimiz kadarıyla birinci ve ikinci eşinden her üçü de "Muhammed" olarak bilinip ancak künyeleri ile birbirlerinden ayrılabilen üç oğlu bulunmaktadır. Oğullarının hepsi de iyi bir eğitim görmüş olup kendi sahalarında halk nezdinde itibar ve rağbet kazanmıştır.²⁶⁴

Ebû'l Hasan, Ebû Saîd, Ebû Tahir olarak bilinen bu üç kardeşin en büyüğü Ebû'l-Hasan (ö.1173/1759)'dır. Ebû'l-Hasan müellifimizin şeyhi Kuşâşî hayatta iken doğmuş, kendisi ondan icazet aldığı anda yanında bulunan oğlu olmalıdır. Ebû Tahir ise Kûrânî'nin en küçük oğludur. Bu oğlu şeyhi Safiyyüddin Kuşâşî (ö.1071/1660)'nin vefatından sonra dünyaya gelmiştir.

Nitekim kendi adına kurulan kütüphanesinden istifade ettiğimiz Osmanlı alimlerinden Veliyyüddin Efendi (ö.1151/1738), elinde bulunan İbrahim Kûrânî'nin *Kitâbü'l-ehâdisi'l-müselsele* adlı eserini, çocukları Muhammed Hasan ve Muhammed Tahir'den aldığı na dair kenarına kendi el yazısıyla bir not düşmüştür.²⁶⁵

²⁶³ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, s. 327; el-Ensârî, a.g.e, ss. 456.

²⁶⁴ Kettânî, a.g.e., c. I, s. 496.

²⁶⁵ Kûrânî, *Kitâbü'l-ehâdisi'l-müselsele*, Süleymaniye Ktp., (Carullah Bölümü) no: 2069, v. 114a.

Şimdi de ismini duyurarak ün yapmış çocuklarının hayatlarına kısaca göz atmak istiyoruz.

1- Ebü'l-Hasan

İbrahim Kurânî'nin ilk eşinden doğan tek çocuğu Ebü'l-Hasan hakkında doğrusu çok fazla bir bilgiye sahip değiliz. Ensârî'nin verdiği bilgilere bakılırsa iki oğlu olan Hasan'ın darmadağın bir hayat sürdüğü anlaşılmakta, babasının ona hayır duâda bulunmadığı nakledilmektedir. Ensârî'ye göre bunun tabi sonucu olarak, Ebü'l-Hasan'ın önce Anadolu'ya, daha sonra ise Mısır'a giderek orada 1173/1759 yılında perişan bir halde öldüğü belirtilmektedir.²⁶⁶ Kettânî (ö.1926) ise, başkalarına hadis rivâyet etme müsaadesinden Ebû Hasan künyesiyle tanınan bu zatın da baba ve kardeşleri gibi ilim sahibi olduğunu söylemektedir.²⁶⁷

2- Ebû Saîd

İbrahim Kurânî'nin ikinci eşi şeyhinin kızı Vehbe'den dünyaya gelen Muhammed Saîd cömert bir şahsiyet olarak tanıtılmakta ve Ahmet Ebü'l Ferec ile Hasan adında iki erkek evladından bahsedilmektedir. Onun 22 Şevval 1134/1721 yılında Sıl' dağında şehit edilip, naaşının İsmail b. Cafer es-Sadık kapısının yanında bir yere defnedildiği belirtilmektedir.²⁶⁸ Halen Suudi Arabistan'da "Kürdî"ler olarak bilinen bu şahsın neslinden gelen ailelerin Medine'de hayat sürdükleri görülmektedir.²⁶⁹

3-Ebü't- Tahir

Künyesi Ebû Tahir olan Muhammed Kûrânî müellifin en küçük oğludur. Diğer adı Muhammed Abdü's- Semi' ibn Molla İbrahim²⁷⁰ olan bu şahıs yetiştirdiği talebe ve yaptığı tesir itibariyle diğerlerinden daha fazla dikkatleri üzerinde toplamayı başarmıştır.

²⁶⁶ Ensârî, a.g.e, s. 457.

²⁶⁷ Kettânî, *Fihrist*, c. IV, s. 812 ve c. I, s. 496.

²⁶⁸ Ensârî, a.g.e., s. 457.

²⁶⁹ Şu anda 82 yaşında olan ve Medine'de Kuba Mescidi civarında ikamet eden On birinci kuşak torunu Abdülmuhsin ile evinde görüşüp şecereleri ve büyük dedeleri hakkında bilgi edinme imkanı buldum.

²⁷⁰ Kettânî, a.g.e., c. III, s. 30.

Ebû Tahir, 11 Recep 1081/1670 yılında Medine’de dünyaya geldi.²⁷¹ İlk tahsilini ve Kur’an eğitimini babasından, daha sonra ise babasının meşhur talebe ve ders arkadaşı, hemşehrisi, aynı zamanda Kuşâşî’nin de gözde talebelerinden biri olan Muhammed b. Resûl el- Berzencî (ö.1103/1691)’den almıştır.²⁷² Ebû Tahir’in kâmil ve fazıl bir zat olduğu, öldüğü 1145/1732 yılına kadar ilim tedrisinden başka hiçbir şeyle meşgul olmadığı belirtilmektedir.²⁷³ Muhammed Ebû Tahir Kûrânî’nin diğer hocaları arasında Hasan b. Ali el- Acîmî (ö.1113/1701)²⁷⁴, Süleyman el- Mağribî, Ahmet en-Nahlî vb. bir çok alimi zikretmek mümkündür.

Muhammed Ebû Tahir, XVIII. yüzyıl Medîne ilim hayatının oluşumunda yer alan önemli alimlerin başında gelmektedir. *Fihrist* müellifi Abdü’lhay el- Kettânî (ö.1926), Muhammed Ebû Tahir’in yetmiş ciltlik bir eserinden bahsetmekte ve Ebû Tahir tarafından Muhyiddin İbnü’l- Arabî’nin *Fusûs*’una yazılan bir şerhin kendisinde bulunduğunu söylemektedir.²⁷⁵ Kettânî adı geçen eserinde müellifimizin oğlu Ebû Tahir hakkında daha sonra şu bilgilere yer vermektedir:

*“Muhammed Ebû Tahir, 1081/1670 yılında doğmuş, 4 Ramazan 1145/1732 yılında vefat etmiş Muhaddis, Allâme , Medîne-i Münevvere Müftüsü olarak bilinen bir zattır. Bulunduğu devrin en meşhur alimi olarak tanınan babasının Medîne’deki tek vârisi budur.”*²⁷⁶ Kettânî yine aynı eserinde *Letâifü’l-minnet* müellifi Muhammed el-Gazzî’nin şu ifadelerine de yer vererek Ebû Tahir’i methetmektedir: *“Diyânet, tevâzû, merhamet açısından şeyhlerimiz arasında Ebû Tahir’den daha büyüğünü görmüş değiliz.”*²⁷⁷ Haklarında müspet kanaatler söylemeye devam eden Kettânî, bu kez de Hasan b. Ali el- Acîmî (ö.1113/1701)’nin onların dersine devam eden biri olarak kendisine verilen icazette Muhammed Ebû Tahir ve kardeşleri için şunları

²⁷¹ Ensârî, doğum tarihini 1085/1674 olarak belirtse de kendi kitabında 1081/1670 diyenlerin varlığına yer vermektedir.(Bkz. Ensârî, a.g.e, s. 459.)

²⁷² Murâdî, a.g.e , c. IV, s. 27.

²⁷³ Medine’de “Kûrânî” ler olarak tanınan bu şahsın yedinci kuşağı kızıdan olma torunu Dr. Rıdvan ile görüşme imkanı bulduk.

²⁷⁴ Ebû Tahir, babasının talebeliğini yapmış bu hocasını tarif ederken, “Öyle bir azim ve kuvveti vardı ki meclisine ders yapmak için girdiğimizde, güneş doğduktan sonra tedrise başlar, sadece öğle namazı için derse ara verir ancak ikindiye doğru yerimizden kalkardık” ifadesine yer vermektedir.” (Kettânî, a.g.e., c. II, s. 810.)

²⁷⁵ Kettânî, a.g.e., c. I, s. 496.

²⁷⁶ Kettânî, c. I, s.495.

²⁷⁷ Kettânî, a.g.e., s. 495; Murâdî, a.g.e., s. 27.

yazdığını görmüştür: “*Olgunluğa erişmiş, gençliklerine rağmen kemâlât sahibi, ilmiyle amel olan bazı şahısları size söylüyorum; Bunlar, Şeyh Muhammed Ebû Said, Şeyh Muhammed Ebû'l Hasan ve Şeyh Muhammed Ebû Tahir'dir*”.²⁷⁸

Osman b. Sened (ö.1248/1832) ise Ebû Tahir'in babası gibi şafii mezhebinden olduğunu söyledikten sonra, tamamen onun izinden gittiğini, hadiste zamanın İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1447)'sine denk düştüğünü belirtmektedir.²⁷⁹

Müellifin ilminden istifade eden talebeler arasında “*Keşfu'l-hafâ*”nın yazarı İsmail b. Muhammed el- Aclûnî (ö.1162/1748), keza daha sonraki yıllarda adını duyuracak olan Muhammed Hayyat Sindî (ö.1163/1749),²⁸⁰ Muhammed b. İsmail (ö.1166/1752) gibi alimleri saymak mümkündür.

Adı geçen bu talebelerden başka Ebû Tahir'in yetiştirdiği talebeler arasında en meşhuru Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö.1176/1762)'dir.²⁸¹ Nitekim Ebû Tahir'in onun önemli hocalarının başında geldiğine dair bu görüş, Dihlevî'nin *Hüccetullâhi'l-bâliğa*' adlı eserinin Türkçe'ye tercümesinin önsözünde doğrulanmış, Dihlevî'nin özel mürşidi ve kendisine büyük iyiliği dokunan sevgili hocası Şeyh Ebû Tahir Muhammed b. İbrahim el-Kürdî el-Medenî'ye geniş yer ayırdığından bahsedilmiştir.²⁸² Şah Veliyyullah, gerek oryantalistlerin gerekse İslam alimlerinin tespitine göre, XVIII. yüzyıl Hindistan'ın en büyük bilginidir.

İbrahim Kûrânî'nin çocuklarının hayatını kısaca bu şekilde anlattıktan sonra şimdi de torunlarına göz atmak istiyoruz. Bu konuda en fazla müracaat ettiğimiz kaynak Abdurrahman el-Ensârî tarafından kaleme alınan “*Tuhfetü'l-muhibbîn*” adlı eserdir. Yazar bu eserini kaleme aldığı sıralarda burada adı geçen zevatın pek çoğuyla tanışmış ve onlarla yakından ilgilenmiştir.

²⁷⁸ Kettânî, aynı yer.

²⁷⁹ Osman b. Sened, *Asfa'l-mevârid min silsâli ahvâli'l- İmam Hâlid*, (Matbaatü'l-İlmiyye) Mısır 1313, ss. 84-85.

²⁸⁰ Murâdî, a.g.e, c. IV, s. 34. Murâdî eserinde bu şahsa ait Münzirî'nin *Tergîb ve terhib*'ine yazılmış şerhi, keza Nevevî'nin *Erbaîn*'ine yazılmış bir şerh ile *Muhtasaru'z-zevâcir* ve *Şerhu hikemi'l-atâiyye* adlı kitaplarının mevcudiyetinden bahsetmektedir.

²⁸¹ Kettânî, *Fihrist*, c. II, s. 605.

²⁸² Mehmet Erdoğan, *Şah Veliyyullah Dihlevî, Hüccetullâhi'l-Bâliğa I*, (İz Yayıncılık) İstanbul 1994, (Hindistan'ın Genel Durumunu anlatan Giriş yazısından)

e- Torunları

1- Ebû't-Tayyib Muhammed

İbrahim Kûrânî'nin ilk oğlu olarak hayatı hakkında kısa bilgi verdiğimiz Hasan'ın Muhammed adındaki bu oğlunun biyografisine baktığımızda bu şahsın iyi bir eğitim görerek bu aileye layık bir hayat sürdüğüne şahit olmaktadır. Ebû't-Tayyib künyeli Muhammed 8 Ramazan 1098/1686 yılında Medîne'de doğmuştur. Hafızlığını ve temel dini eğitimini amcası Ebû Tahir de ikmal etmiştir.²⁸³ Bulunduğu asrın büyük alimlerinden olan bu zat Medîne' deki bir olaydan dolayı Şam'a sürgüne gönderilmiştir. Yirmi iki yıl kadar bu şehirde ikamet etmeye mecbur tutulan Ebu't-Tayyib yine bir ferman ile 1160/1747 yılında tekrar Medine'ye dönerek vefat ettiği 1168/1754 senesine kadar buradan bir daha dışarı çıkmamıştır.²⁸⁴

2- Ebü'l-Berekât

İbrahim Kûrânî'nin Hasan'dan torunu Ebü'l-Berekât, güzel yazı yazmakla meşhur olmuş ve bu yolla geçimini temin etmiş birisidir. 1168/1754 yılında vefat eden bu şahsın Ebu's-Suud adında bir oğlu vardır. Ebu's-Suud Rumeli diyarına gitmiş ve 1178/1764 yılında Şâbâ denilen bir yerde vefat etmiştir. Kendisinin çocuğu olmamıştır.²⁸⁵

3- Ahmed Ebü'l-Ferec

İbrahim Kûrânî'nin İkinci oğlu Muhammed Saîd'in ilk oğlu olarak dünyaya gelen Ahmet etrafında güzel ahlakı ve faziletiyle ün yapmış biridir. Ancak ne var ki bu konu hakkında bilgi veren Ensârî, Ebü'l-Ferec'in kendisi ve kardeşi Hasan'la aralarında ölünceye kadar devam eden bir düşmanlığına temas etmekte, araya giren insanların onları bir türlü barıştıramadığından bahsetmektedir. Hindistan'a gittiği ve orada büyük itibar ve hüsnü kabulle karşılandığı belirtilen Ahmet'in burada çok mal elde ettiği vurgulanmaktadır. Daha sonra Medine'ye dönen Ahmet, 1167/1753 yılında burada vefat etmiştir. Ahmet'in Hüseyin ve Ebü'l-Hasan adında iki çocuğu

²⁸³ Murâdî, a.g.e., s. 28.

²⁸⁴ Ensârî, a.g.e., s. 457.

²⁸⁵ Ensârî, a.g.e., s. 457.

olmuştur. Gerek Hüseyin, gerekse diğer kardeşi Ebü'l-Hasan aynen babaları gibi etraflarında salih, efendi ve dindar zatlar olarak tanınmaktadır.

Ebü'l-Hasan'ın Ebü'l-Futûh adında bir oğlu ve Ümmü Hasan diye bilinen bir kızı vardır. Oğlu Ebü'l-Futûh, Kur'an-ı Kerîmi ezberlemiş, hatimle teravîh namazı kıldırmıştır. 1190/1776 yılında daha babası sağ iken vefat etmiştir.²⁸⁶

4- Hasan Ebü'l-Fazl

İbrahim Kûrânî'nin Muhammed Saîd'den olma ikinci torunu Hasan 1100/1688 yılında doğmuştur. Hasan da diğerleri gibi içinde bulunduğu iyi ortamın avantajından yararlanarak ilim tahsili yapmış ve pek çok kimseye hadis rivayet izni vermiştir. Mescid-i Nebevî'de ders veren Hasan önce Hindistan'a daha sonra da Anadolu'ya gitmiştir. Buralarda çok büyük itibar bulan Hasan'ın oldukça zenginleştiği belirtilmektedir. Ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybeden bu şahsın, etrafında alim, fazıl ve kelmacı nitelikleriyle tanındığı ve yaşının sorulmasından asla hoşlanmadığı söylenmektedir. Hasan Ebü'l-Fazl 1180/1766 yılında vefat etmiştir.

Hasan Ebü'l-Fazl'ın Ahmet, Muhsin, Muhammed Saîd, İbrahim, Ayşe ve Fatma adında altı çocuğu olmuş bunlardan Muhsin ismindeki oğlundan neslini devam ettirmiştir. Bu çocukların anneleri, yani Hasan'ın eşi müellif Kûrânî'nin şeyhi Kuşşâşî'nin tek oğlu Ali'nin kızı Rukiyye'dir. Bu çocuklardan Muhsin Şâbâ'da ölmüş, oğlu Muhyiddin ise kitabın derlendiği yıllarda hayattadır.²⁸⁷

Hasanın diğer oğlu Ahmet'e gelince, onun da hoş sohbet ve nazik bir yapıda olduğu vurgulanmaktadır. Ahmet 1183/1769 yılında Şâbâ'da vefat etmiştir. Ahmet'in 1280/1863 yılında yaşayan ve annesinin adı Rabiâtü'l Marâşî olan Muhammed Ebü'l-Ferec adında bir oğlunun olduğunu görüyoruz.²⁸⁸

²⁸⁶ Ensârî, a.g.e., s. 458.

²⁸⁷ Bu şahsın Onbirinci nesli olarak kendisiyle evinde görüştüğümüz 82 yaşındaki torunlarından Abdulmuhsin Ensârî'nin bu kitabı telif ettiği yılları 1282/1865 olarak göstermektedir. Buna göre, yazarın halen hayatta demekle kasdettiği bu yıllar olmalıdır.

²⁸⁸ Ensârî, a.g.e., s. 459.

Hasan'ın diğerk bir oğlu Muhammed Said'de 1185/1771 yılında Şâbâ'da vefat etmiştir. Ancak Hasan'ın annesinin adı Fatma el-Fâsî olan Hatîce isminde bir kız çocuğı olmuştur.

Hasan'ın İbrahim ismindeki diğerk oğluna gelince, onun her halükarda çok güzel giyinmeyi seven bir karaktere sahip alim bir zat olduğuna değinilmekte ve bazı çocuklarının olduğu söylenmektedir.²⁸⁹

5- İbrahim b. Ebû Tahir

İbrahim Kûrânî'nin küçük oğlu Ebû Tahir'in çocuğı olarak dünyaya gelen İbrahim 1114/1702 yılında doğmuş temiz bir ortamda hayatını sürdürmüştür. Daima ilimle işğal eden İbrahim güçlü bir hafızaya sahip olmasıyla tanınmaktadır. Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Kubâ'da ders vermesinin dışında baba ve dedesinin takip ettiği metodu devam ettirerek evinde de ilim takririnde bulunmuştur. Keramet sahibi olan İbrahimin kendisinden ödünç olarak istenilen hiçbir şeyi vermekten sakınmayacak derecede ahlak ve fazilet sahibi biri olduğu vurgulanmaktadır.

6- Muhammed Saîd Kûrânî

Aynı aileden Ebû Tahir'in torunu ve İbrahim'in oğlu olarak tanıdığımız Muhammed Said el- Kûrânî 1134 /1721 yılında Medîne'de doğmuş, Kur'an-ı Kerim hıfzını ve diğerk ilimlerin temelini önce babası İbrahim'den daha sonra ise Mahmud el- Câmî ve Süleyman Kürdî gibi fakihlerden ders alarak devam ettirmiştir.²⁹⁰ İnsanlar arasında dolaşan bir söze göre babasına söz ve davranışlarında tıpa tıp benzeyen bir karaktere sahiptir. Hocası Molla Mahmud Camî el-Kürdî'nin kızı Ümmü Gülsüm ile evlenen Muhammed Said'in birkaç çocuğı dünyaya gelmiştir. Bu çocuklar Abdülkadir, Muhammed Es'ad ve Zeynel Abidîn'dir. Muhammed Saîd, 19 Şaban 1196 /1781 yılında Medîne'de vefat etmiştir.²⁹¹

7- Abdülkâdir b. Muhammed Saîd

Muhammed Saîd'in en büyük oğlu olan Abdülkadir 1152/1739 yılında doğmuştur. İyi bir eğitim gören Abdülkadir önce Kur'an- Kerîm'i hıfz etmiştir. İki

²⁸⁹ Ensârî, aynı eser, s. 459.

²⁹⁰ Murâdî, a.g.e., ss. 27-28.

²⁹¹ Ensârî, a.g.e., s. 460.

kez Anadolu'ya gitmiş oradan Medine'ye elleri dolu olarak dönmüştür. Muhammed Saîd'in diğer oğulları Ümmü Gülsüm'den doğarken, Abdülkadir'in annesi tanınmış sûfi Abdülkerim es-Semmân (ö.1189/1775)'in²⁹² kızı Fatıma'dır. Abdülkadir, Seyyid Ahmet Sâkit el-Hindî'nin kızı Haticeyle evlenmiş ve bu kadından birkaç çocuğu dünyaya gelmiştir. Abdülkadir'in diğer kardeşi Muhammed Es'ad da iyi bir eğitim aldıktan sonra Yahya el-Ezherî'nin kızı Rukiyye ile evlenmiş ve 1196/1781 yılında vefat etmiştir. Yine üçüncü kardeşleri Zeynelâbidin ise 1173/1759 yılında doğmuş ve 1282/1865 yılında halen hayatta olan biridir.²⁹³

f- Tarîkata İntisabı

İbrahim Kûrânî'nin yaşadığı XVII. Yüzyıl Osmanlı dönemi Anadolu'sunda, tarîkatların oldukça yaygın olduğu bilinmektedir. Anadolu böyle olunca müellifimizin yaşadığı toprakların da bundan farklı olmaması gerekir. Zira gerek İbrahim Kûrânî, gerekse babalarının doğduğu tarihle, oğullarının yaşadığı çağ ve mekanlar kısa kesintilere rağmen tamamen Osmanlı idaresi altında bulunmuştur. Dolayısıyla bu bölgenin tasavvufi hareketlere yabancı olduğu söylenemez. Nitekim İslâm Ansiklopedisi'ne "Şehrezur" maddesini yazan Minorsky, buranın Güneydoğusunda Nakşibendi şeyhlerine ait Bayera ve Tavelâ kasabalarının mevcudiyetinden bahsetmektedir.²⁹⁴

Nakşî şeyhleri yanında bazı uzmanlar, Osmanlı'nın hakimiyeti altındaki Şehrezur bölgesinin çoğunda Hâlid Bağdâdî (ö.1242/1826)'ye gelinceye kadar hakim tarîkatın Kâdirîlik olduğunu söylemektedir. Kûrânî ile aynı kasabadan olan Hâlid Bağdâdî ile beraber Nakşîlik kendisini gerek bu bölgede gerekse pek çok Osmanlı mıntıkasında popüler bir tarîkat haline getirmeyi başarmıştır.²⁹⁵

²⁹² Abdülkerim es-Semmân; Halvetî, Nakşî ve Kâdiriyye'yi birleştirerek Medîne'de kendi adını verdiği Semmâniyye tarîkatını kuran şahıstır. Bu tarîkat Endonezya'da taraftar bulmuştur.

²⁹³ Ensârî, a.g.e, s. 460.

²⁹⁴ Bkz.Minorsky, "Şehrizûr"; İA; Bruinessen de aynı görüşü tekrarlayarak şunları söylemektedir: "Kürtlerin büyük çoğunluğu Şafîi ve Sünnî Müslümanlardır. Sünnî çoğunluk arasında başta Nakşî ve Kâdirî olmak üzere tarîkatların yaygınlığı, şeyhlerin köy ve kentsel sınıfların alt tabakalarınca büyük itibar gördükleri dikkat çekmektedir." (Bruinessen, Kürtlük, Türklük, Alevilik, s. 11.)

²⁹⁵ Nâfî, a.g.m., s.325; Bir diğer tespit bu görüşü tasdik eder niteliktedir. XIX. asır Osmanlı döneminin siyasi, sosyal ve kültürel açıdan en etkili tarîkatının Hâlid Bağdâdî'ye nispet edilen Nakşibendiliğin Hâlidîyye kolu olduğu belirtilmektedir. (Hüseyin Kurt, *Hasırizâde Mehmed Elif Efendinin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora tezi) Ankara 2003, s. 22.

Müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin bir çok tarîkattan icazetli olduğuna dair haberler bir tarafa, onun belli başlı üç tarîkat Nakşibendiyye, Zeyniyye ve Şettâriyye'den intisaplı olduğunu biliyoruz.

Kûrânî'nin Nakşibendîliğe intisabını gerçekleştiren şahıs Safiyyüddîn Kuşâşî'dir.²⁹⁶ Kendisi de pek çok tarîkten icazetli olan Kuşâşî'nin vefatından sonra Şettâriyye tarîkatının Medîne'deki temsilciliğini de İbrahim Kûrânî üstlenir.

Müellifimizin hayatı hakkında bilgi sunan eserler onun daha çok Nakşî olduğunu vurgulamaktadır.²⁹⁷ Amelde “Şafî”, itikatta “Eş'arî” olan İbrahim Kûrânî'nin tasavvufta İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624) tarafından kurulan Nakşibendîliğin “Müceddidiyye” koluna, ya da müstakil bir başka tarîkat olan “Bedeviyye” ye mensup olduğuna dair ileri sürülen görüşleri ise sıhhatli bulmuyoruz. Zira bu iddia sahiplerinden biri olan Bursalı Mehmet Tahir(ö.1925), onun hayatından bahsederken baş tarafta Nakşî, son tarafta ise "tarîkatça bedevîdir" ilavesini yapmaktadır. Bu duruma göre yazarın kendi söyleminde dahi bir tenâkuz görülmektedir.

Kendi ifadesine göre mutasavvıfımızın tasavvufa intisabı zâhiri ilimleri ikmalinden sonra gerçekleşmiştir. Rüyasında aldığı bir işaret onun tarîkata intisap etmesine zemin hazırlamıştır. Bilindiği gibi insan hayatında meydana gelen belli başlı olaylar, özellikle rüya âleminde vukû bulan bazı hadiselerin tasavvufa meyilli bir muhitte yadsınamaz rolü vardır. İşte bir gün müellifimizin gördüğü bir rüya da, onun tarîkata intisabını ve ileride izini ve felsefesini takip edeceği İbnü'l-Arabî taraftarı yapacaktır. Olayın nasıl cereyan ettiğini kendi müridi Ebû Salim Ayyâşî (ö.1090/1679) ve Mustafa Hamevî (ö.1123/1719)'nin eserlerinden öğreniyoruz. Ayyâşî, hocası Kûrânî'nin bu hususta kendisine şunları söylediğini nakletmektedir:

“İlim tahsili için Bağdat'a gittim. Burada bütün zâhiri ilimleri ikmal etmeme rağmen nefsin bunlarla ıslah olamayacağını anladım. Nefsin ıslahının ancak bir şeyh aracılığı ile mümkün olabileceğini sezdim. Bu maksatla Abdülkâdir Geylânî'nin türbesine vardım. Burada bir müddet sonra uykuya dalmışım. Baktım ki Geylânî

²⁹⁶ Nâfî, Aynı yer.

²⁹⁷ Ş. Sami, a.g. e., İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, aynı yer; Mehmet Tahir, a.g. e.

batıya doğru önüme düşmüş bana yol göstermekte ve rehberlik etmektedir. İşte bu işaretten Bağdat'a göre batı olan Şam'a doğru gitmem gerektiğini anladım."²⁹⁸

Abdülkadir Geylânî (ö.561/1166) türbesinde gördüğü bu rüya üzerine derhal yola koyulan İbrahim Kûrânî, bir müddet sonra Şam'a ulaşır. Şehre girer girmez doğruca burada medfun bulunan Muhyiddin İbnü'l- Arabî' nin mezarını ziyaret eder. Daha sonra İbn Arabî'nin eserlerini okumaya başlayan Kûrânî, bundan sonrasını yine kendisi şöyle açıklar: *"İbnü'l- Arabî'nin eserlerinde anlaşılması çok zor kavramlarla karşılaştım. Bunların daha iyi kavranabilmesi için tanımadığım birisi bana Medîne'de Kuşâşî adında bir zat tarafından kaleme alınmış "Dav'ul- hâle fi'z- zikr huve ve'l- celâle" adındaki eserini verdi. İşte bundan sonra bu şahsa karşı kalbimde bir muhabbet doğdu. Hem artık bu gibi ulemaya karşı su-i zanda bulunmaktan dolayı nefsimi de kınadım.*"²⁹⁹

Kûrânî böylece bir anlamda ileride kendisine intisap edecek zatı da bulmuş olur. Kuşâşî'nin bu eserinde zikrin lüzumundan da bahsedildiği için bir akşamla yatsı arası çeyrek saat kadar istiğraka daldım diyen müellif, Kuşâşî'nin ruhâniyetinden istimdatta bulunur.³⁰⁰

Bu arada Şam'daki tahsilini devam ettiren İbrahim Kûrânî, dört yıl kadar ikamet ettiği bu kentte iken, bir gün Şeyh Kuşâşî'nin kendisini Medîne'ye davet eden mektubunu alır.³⁰¹ Bunun üzerine yol hazırlığına başlayan müellif, oraya ulaşacak güzergâhta önce Kudüs'e ve Halil'e, oradan da Mısır'a varır. Kendi ifadesine göre şeyhe olan muhabbeti onun Mısır'da fazla kalmasına müsaade etmez.³⁰² Buradan hareket eden Kûrânî Süveyş yoluyla hac mevsimini de dikkate alarak önce Mekke'ye ulaşır. Hac görevini ifâ edip bir yıl kadar burada ikâmet ettikten sonra Medîne'ye gelir. Burada önce Peygamberin kabrini ziyaret eder. Bundan sonrası için müellif şunları söylemektedir: *"Şeyh beni 'Bâbu'r- Rahme kapısında Sultan Ribatı olarak bilinen bir yerde halvete soktu. Benimle birlikte bir arkadaş daha vardı. Kırk gün*

²⁹⁸ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, ss. 322-323; Hamevî, a.g.e, v. 22a.

²⁹⁹ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, ss. 323; Hamevî, a.g.e, v. 22b.

³⁰⁰ Ayyâşî, Aynı yer.

³⁰¹ Hamevî, a.g.e, v. 22a.

³⁰² Ayyâşî, a.g.e., c. I, s. 324; Hamevî, a.g.e, v. 23a.

sonra yanımda bulunan şahıs halvette yeterli görülürken benim ki yetmiş gün devam etti. Ben bu yüzden nefsimi kınadım ve o şahsın daha az zamanda yeterli görülmesini, onun zâhiri ilimlerde pek fazla maharetli olmamasına bağladım.”³⁰³

Buna göre tasavvufta önemli yeri olan “halvet”³⁰⁴ ile yüzleştiğine şahit olduğumuz Kûrânî böylece tarîkata aktif olarak başlamıştır. Bu aşamayı başarıyla geçen İbrahim Kûrânî belli bir zaman sonra nasıl hırka giydiğini anlatmakta ve bu konuda da şu bilgileri vermektedir:

“Allah’a hamdolsun ki şeyhim Safiyyüddin Ahmet b. Muhammed el- Medenî (Kuşâşî) elinden bu abd-i âciz, 27 Zilkâde 1069 (1658) senesinde Medîne’de şemle³⁰⁵ adı verilen siyah bir hırka ile müşerref oldu. 3 Muharrem 1070 (1659) yılında şeyhim’in amcaoğlu Ebû’l-Feth ed-Dücânî tarafından bir başka hırkayla şereflendirildim. 23 Ramazan 1070 (1659) de ise tekrar şeyhim tarafından beyaz gömlek, beyaz takke ve bir hırka giydim.”³⁰⁶

Tarîkata intisap ettikten sonra kısa zamanda seyr ü sülûkte mesafe kat’eden İbrahim Kûrânî, henüz şeyhi hayatta iken bazı zamanlarda ona vekalet ederek, gelen suallere karşı verilmesi gereken cevapları kaleme almış,³⁰⁷ 1071/1660 yılında Kuşâşî’nin vefatıyla beraber terbiye ve irşat hususunda onun halifelğine geçmiştir.

³⁰³ Ayyâşî, a.g.e., ss. 326-327.

³⁰⁴ Halvet, sözlükte تنها kalma, tenhaya çekilme, تنها yer anlamlarına gelmektedir. Bu kelimenin uzlet, inzivâ, yalnızlık, topluma karışmamak, ihtilat halinde olmamak gibi anlamlara geldiği de vurgulanmaktadır. (Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1991, s.220) Tasavvuf ıstılahında ise halvet: “tarîkata intisap eden bir müridin, muayyen bir zaman sonra, şeyhinin isteğiyle insanlardan uzaklaşarak, yalnızca bir yerde (tekelerin özel bölümlerinden birinde) inzivaya çekilmesi ve bir süre, (umumiyetle kırk gün) devamlı hakka zikretmesi” demektir. (Eraydın, a.g.e., s. 61.) Halvet’in bir diğer tarifi de şöyledir: “ne bir meleğin ne de her hangi bir kimsenin bulunmadığı bir halde ve yerde Hak ile sîrren (manen) konuşmak ve ruhen sohbet etmektir.” (Cürcânî, *Ta’rifat*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1275, s. 69.) Tasavvufta zihinsel konsantrasyonu sağlayan bu halin Hz. Peygamber’in vahiy gelmeden önce Hira’da uzlete çekilme uygulamasından doğduğu vurgulanmakta ve Hz. Musa’nın Tur dağında ki kırk günlük Allah ile olan özel görüşmesinden esinlenilerek kırk gün ile sınırlandırıldığı söylenmektedir.(Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Rehber Yayınları) Ankara 1997, ss. 321-323.)

³⁰⁵ Tarîkata yeni girenlerin siyah, belli bir dereceye ulaşanların mavi, sülûkunu tamamlayanların ise beyaz hırka giydikleri belirtilmektedir. (Geniş bilgi için bkz. S. Uludağ, *TTS*, s. 237.) Böylece hırkanın rengi seyr-u sülûkte katedilen mesafe ile paralellik göstermektedir. Adeta günümüzde bazı spor dallarındaki kuşakların renginden o şahsın ne gibi derece elde ettiğini anlamak gibi.

³⁰⁶ Kûrânî, *K.ehâdisi’l-müselsele*, Süleymaniye Kütüphanesi, (Cârullah Bölümü) no: 2069, v. 165b; *Mesâlikü’l-ibrâr*, Köprülü Ktp. (Fazıl Ahmed Paşa Böl.) no: 279/2, v.74b.

³⁰⁷ Ayyâşî, Şinnâvî’den sonra bu silsile içinde kırk yıl kalarak en fazla halifelik yapan kişinin İbrahim Kûrânî olduğunu söylemektedir. (Bkz. *Rihle*, c. II, s. 417.)

³⁰⁸ Medîne’de şeyhinin adına ve onun ölümünden sonra bir zaviye kurarak böylece kendisine minnettarlığını ve bağlılığını izhar etmiştir.³⁰⁹ Bu şekilde tarîkat müntesibi olan müellifimiz sık sık Allah dostlarına ittibâ etmenin gerekliliğinden söz etmekte ve bir tarîkata girmeyi herkese önermektedir.³¹⁰

Nakşî tarîkat hayatında şeyhi Kuşâşî’den çokça bahseden Kûrânî, bir çok ilmi ondan öğrendiğini, kendisinde çok şeyler müşahade ettiğini ve ondan izinsiz hayatında hiç bir şey yapmadığından bahsetmektedir.³¹¹ Şeyhine olan itaatini bir örnek ile açıklamayı tercih eden müellif bu konuda şu görüşlere yer vermektedir: “*Mescid-i Nebevî’de namazın ilk vaktinde bulunup hep cemaatle namaz kılmayı ve buradan çok sevap almayı arzuldum. Ancak evimin uzaklığı ve kapıların kapanması beni üzerdi. Bunun üzerine şeyh bana; ‘nefsini zorlama oradaki mescidimizde namazını eda et. Ben Allah’tan senin için Mescid-i Nebevî’de kılınan namaz sevabını vermesi için dua ederim’ demişti. Bu da benim çok hoşuma gitti ve bir daha burada namaz kılmak için kendimi zora sokmadım.*”³¹² İşte bu durum bana hep “mü’minin niyeti amelinden daha hayırlıdır”³¹³ hadisini hatırlatmaktadır diyen İbrahim Kûrânî, bu bağlılığını başarıya tahvil etmiş, şeyhe gelen mektuplara onun adına cevap verme, daha sonra da onun da içinde bulunduğu mecliste tadrîs ve fetvâ görevini yerine getirmiştir. Şeyh Kuşâşî de müridinin bu durumunu karşılıksız bırakmamış, önce kızını ona vererek kendisine damat edinmiş, daha sonra da kendi yerine halife tayin etmiştir.³¹⁴

Müellifin mensup olduğu bir diğer tarîkat ise Zeynî’liktir.³¹⁵ Kûrânî Zeynîliğe nasıl intisap ettiğini ve kendisine gelinceye kadar olan Zeynî tarîkat silsilesini takdim etmektedir.³¹⁶

³⁰⁸ Muhibbî, *Hulâsatü’l- eser*, s. 345.

³⁰⁹ Kâdirî, a.g.e., s. 1787.

³¹⁰ Kûrânî, *Kavlü’s-sedîd*, Atıf Efendi, no: 1329, v. 127a.

³¹¹ Kûrânî, *el- Emem*, v. 50a.

³¹² Hamevî, a.g.e, vv. 331a-b.

³¹³ Dârimî, *Mukaddime* 27.

³¹⁴ Ayyâşî, Aynı yer.

³¹⁵ Kûrânî, *Mesâlikü’l- ebrâr*, Köprülü Ktp. (Fazıl Ahmed Paşa Böl.) no: 279/2, v. 78a.

³¹⁶ Kûrânî, *Kitâbü’l ehâdisi’l- müselsele*, v. 170b; Atıf Efendi, a.g.e., v. 130b.

B-Yetişme Dönemi

Yaklaşık seksen civarında eser veren müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin, kendi beldesinde aklî ve naklî ilimlerin temel bilgisini aldıktan sonra, adet olduğu üzere zamanın diğer önemli ilim merkezlerine doğru seyahate çıktığını görmekteyiz. Bildiği diller nedeniyle onun tahsil hayatında doğrudan olmasa bile Anadolu ve İran'ın da bir yeri vardır.³¹⁷ Onun Farsça'ya aşinalığını bulunduğu kasabanın bu dili konuşan bir mıntıkaya ve konuştukları dile yakın ve yatkın olmasıyla izah etmek mümkündür.

Kûrânî, Bağdat'ta kaldığı süre içinde bu iki dile ilaveten kendisinden ders takririne cevap verecek şekilde iyi derece Türkçe öğrenmesini başarmıştır.³¹⁸ İbrahim Kûrânî'nin üç dili de çok iyi bildiği iddiasında bulunan müsteşriklerden Johns,³¹⁹ müellifin tahsil hayatına temas ederken onun bu maksadını gerçekleştirmek için ilk önce Anadolu'ya, daha sonra sırasıyla İran, Irak, Suriye ve Mısır'a, nihâyetinde ise Medîne' ye giderek tahsilini ikmal ettiğine değinmektedir.³²⁰

Kendi eserleri ve diğer biyografi kitaplarında ise, Kûrânî'nin tahsil hayatı verilirken onun sırasıyla önce Bağdat'a, oradan Şam'a, sonra Mısır ve Hicaz'a gidip Medîne'de tahsilini ikmal ettiği vurgulanmaktadır. Şimdi müellifimizin yetişmesini sağlayan ve ilim tahsilinde önemli rolleri bulunan bu yerleri sırasıyla ele almak istiyoruz.

³¹⁷ N. Hanif, "al-Kûrânî İbrahim b. Al- Şahrazuri al-Hasan Sharan al Madani", *Biographical Encyclopedia of Sufis: (BEOS) Central Asia Middle East*, New Delhi, 2002, s. 251-252.

³¹⁸ Ayyâşî, *Rihle*, c. II, ss. 57-58; *İktifâû'l-eser*, s.40; Hamevî, *Fevâidü'l-irtihâl*, c. II, v. 22a. Hatta bu sebeple ya da yaşadığı bölgenin Osmanlı toprağı olması nedeniyle bazı günümüz Endonezya sitelerinden ona Türk dahi denildiği görülmektedir.

³¹⁹ İslâm Ansiklopedi'sinin Milli Eğitim Bakanlığı tarafından tercüme ettirilen ilk baskısında İbrahim Kûrânî maddesi geçmemektedir.

³²⁰ Bkz. Johns, "al-Kurânî" *İE*, c.V, s. 432. Bununla beraber Recep Cici tarafından yazılan makale de de müellifin tahsil hayatı anlatılırken onun Anadolu'ya ilim tahsili için gittiği belirtilmektedir. Yazarın bu görüşünü dayandığı noktanın Johns olduğu kanaatindeyiz. Halbuki bizim belirttiğimiz görüşü Beşir Nâfi'de paylaşmakta ve Kûrânî'nin Türkçe'yi Bağdat'ta Türk alimlerle beraber kalarak öğrendiğine vurgu yapmaktadır. (Ayyâşî, *Rihle*, c. II, s. 322.) Bununla beraber Nâfi'de Johns'un ;"Müellif için İstanbul'a giderek ilim öğrendiğinin kesin olduğuna" dair bir görüşünün bulunduğunu nakletmektedir. (Bkz. Nâfi, a.g.m, s. 321.) Bize göre bu doğru olsa, diğer ilim dallarını nerede ve kimden tahsil ettiğini en ince detayına kadar açıklayan Kûrânî'nin İstanbul'a da temas etmesi icab ederdi.

a- Bağdat'a Gidişi ve Orada İkameti

İbrahim Kûrânî, babasının vefatının hemen akabinde memleketi Gürân'ı ilk kez terk ederek farz olan hac görevini yapmak üzere yola çıkar. O yıllarda evli olan ve ilk çocuğu yeni doğan müellif bir sebepten dolayı o yıl için hac yapma imkanı bulamayarak Bağdat'ın kuzeyinde bulunan köyüne geri dönmek zorunda kalır.³²¹ Birkaç yıl sonra aynı maksatla bu kez küçük kardeşi Abdurrahman'la beraber yolculuğa çıkarlar. Bu defa da yarı yolda kardeşi Abdurrahman'ın hastalanması üzerine Bağdat'a geri dönmek zorunda kalan Kûrânî'ler, hac görevini yapamazlar. Ancak iki kardeş bu seferki yarım kalan yolculuktan sonra köylerine geri dönmeyerek hac yapma maksadıyla bekledikleri Bağdat'ta ilim tahsil etmenin imkanını ararlar.³²² Böylece müellifimiz ilim tahsili için ilk seyahatini, 1055/1646 yılında otuz yaşlarında iken Bağdat'a yapmış olur.³²³

Ne var ki İbrahim Kûrânî'nin buradaki ikameti fazla sürmeyecektir. Bağdat'ta kaldığı bir buçuk -iki yıl içinde ³²⁴ hemşehrisi Molla Muhammed el-Kûrânî (ö.1078/1667)'den Kadı Beyzâvî (ö. 691/1291)'nin *Envârü't tenzîl ve esrâru't te'vîl* adlı tefsiri başta olmak üzere diğer kitapları *Tavâli*, *Minhâc*, *Gâyetü'l- kusvâ fi'l - hidâye ve'l -fetvâ*, ve *Şerhu'l- mesâbih* adlı kitaplarını okur. 1054/1644 yılında ise yine aynı hocadan Devvânî (ö.908/1502)'nin eserlerini muhtelif şerhleriyle birlikte tahsil etme imkanı bulur.

Müellif ilim tahsili için gurbete çıktığı ilk yer olan Bağdat'ta yaklaşık iki yıl ikamet ettikten sonra yeniden köyüne döner. Bu kez iki yıl sonra 1059-1060(1650-1651) yıllarında önce Şam'a daha sonra da Mısır'a gidecektir.

Ancak bizim açımızdan müellifin hayatında taasavvufa meyletmesi açısından Bağdat tahsilinin çok önemli bir yeri vardır. Bunun yanında Bağdat tahsil hayatının müellif için bizce en önemli aktivitelerinden biri de buradaki Türk alimlerle tanışması ve onlardan Türkçe öğrenmesidir. Bu açıdan Bağdat zaman itibariyle kısa olsa da Kûrânî için önemli bir konumda bulunmuştur.

³²¹ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, s. 321.

³²² Ayyâşî, *Rihle*, c. I, ss. 321-322.

³²³ Kûrânî, *İcâzetnâme*, v. 14b.

³²⁴ Kûrânî, *Kitabü'l- ehâdisi'l- müselsele*, v. 207b.

b- Şam'a Gidişi ve Orada İkameti

Gerek Osmanlı gerekse ondan önceki Anadolu Selçuklu alimlerinin yüksek tahsil için tercih ettikleri yerler arasında Suriye (Şam), Mısır ve İran bulunmaktaydı.³²⁵ İbrahim Kûrânî'de bu geleneğe uyarak ve gördüğü rüyanın da etkisiyle 1059-1060, (1650-1651) yıllarında ilim tedrisatı ve İbn Arabî'nin buradaki kabrini ziyaret için bu kez Bağdat'tan sonra Şam'a gider. Şam'da hadis alanında Buhârî'nin *Kitâbü's- salât* bölümünü bu şehrin Müftüsü Necmeddin Amiri el- Gazzî (ö.1061/1650)' den okur.

Kûrânî kendi eserlerinde ders gördüğü ve ilminden oldukça istifade ettiği birkaç hocanın ismini sayıp onların hayatları hakkında bilgi vermektedir. İşte bu bilgilerinde Şam'daki hocası Gazzî'nin kendisi tahsil ve bazı görüşmeler için Mısır'a giderken 1061/1650 yılında burada vefat ettiğini öğrenir. Bunun üzerine seyahatini yarıda keserek hocasının cenazesine iştirak eder.³²⁶

Müellifin Şam hayatı hakkında en detaylı bilgi verenlerin başında gelen Kettânî (ö.1926), Kûrânî'nin kendi el yazısıyla Şam halkından içlerinde bir çok tanınmış alimin de bulunduğu bir gruba icazet verdiğini söylemektedir. Yazar, buna dair yazılmış mektubun kendinde olduğunu belirterek, icazet verilen bu şahısların isim listesini takdim etmektedir.³²⁷

Buradan müellifin Şam'daki tahsil hayatının oldukça verimli geçtiğini, bu şehirde bulunan meşhur bazı alimlerden istifade ettiğini, aynı zamanda kendisinin de başkalarına ilim öğrettiğini anlıyoruz. Bu talebeler arasında İlyas Kûrânî (ö.1138/1725)'nin ayrı bir yeri vardır. Adeta o, kendisi bu şehirden ayrıldıktan sonra Şam'a bıraktığı temsilcisi olmuş, vefat edinceye kadar bu şehirden ayrılmayarak şeyhinin fikirlerini devam ettirmiştir.

Şam'ın müellifimizin hayatındaki bir diğer önemi de, kendisi Şafiî olmasına rağmen buradaki Hanbelî alim Abdülbaki Takiyyüddin el- Hanbelî

³²⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı*, s. 227.

³²⁶ Kûrânî, *el- Emem*, v.1b.

³²⁷ Kettânî, a.g.e., ss. 166-167.

(ö.1070/1660)'den bu mezhep üzerine aldığı fıkıh eğitimidir.³²⁸ Çünkü aldığı bu eğitim, onun ileride batılılarca “reformist” olarak nitelendirilmesine zemin hazırlayacak ve selefi alim İbn Teymiyye (ö.728/1328)'ye ilgi duymasına neden olacaktır. Bir anlamda Kûrânî İbn Teymiyye'yi bu alim sayesinde tanımış ve bundan aldığı eğitimin ışığında onu değerlendirmiştir.³²⁹

İbrahim Kûrânî Şam'da iken tanışmakta acele ettiği Kuşâfî'nin kendisini Medîne'ye davet eden mektubu üzerine dört yıl kaldığı bu şehri terk etmek zorunda kalır. Medîne'ye gitmek üzere yola çıkan müellifimiz bazı hocalarla tanışmak ve kendi ifadesine göre müşkil bulduğu bazı konuları öğrenmek maksadıyla bu arada Mısır'a da uğrama niyetindedir. Kûrânî bunun üzerine Kudüs ve Halil güzergâhını takip ederek Kahire'ye ulaşır.³³⁰

c- Mısır'a Gidişi

Kendinden önceki pek çok alim gibi Mısır'a gitme adetine uyan İbrahim Kûrânî bu seferde ulum-u tadrîs ve methini duyduğu bazı zatlarla görüşmek için bu memlekete doğru yola çıkar.³³¹ Müellifimiz Mısır'daki ikameti ve aldığı dersler hakkında çok kısa olarak şunları söylemektedir: “1061/1651 yılında Mısır'a geldim. Seksen yedi gün orada kaldım. Ezher'de Şeyh Sultan el-Mezzâhî'den hadis ve fıkıh okudum.”³³²

Bu bilginin derlendiği kitabın bir başka sayfasında bu konuya biraz daha açıklık getiren İbrahim Kûrânî, fıkıh silsilesini zikrederken Şâfî olduğunu, 1061/1651 yılında Ezher Üniversitesinde, buranın müderrislerinden Sultan b.Ahmet b. İsmail el- Mezzâhî el- Kâhîrî el- Ezherî'den Celâleddin Mahallî (ö.864/1459)'nin *Şerhü'l- minhâc* 'ını okuyarak icazet aldığını vurgulamaktadır.³³³ Aynı şeyten *Sahîh-*

³²⁸ Takiyyüddîn el-Hanbelî hakkında kısaca bilgi veren Beşir Nâfî, onun XVII. yüzyıl Şam'ın en meşhur alimlerinden biri olduğunu söylemektedir. Hanbelî'nin hocasının İbn Teymiyye hayranı ve Osmanlı tarafından takdir edilen Mısır Ezher alimlerinden biri olan Yusuf el Kermî (ö.1033/1624)'nin önemine de atıfta bulunmaktadır. (Nâfî, a.g.m, s. 324.)

³²⁹ Almanya/Bochum Üniversitesi akademisyenlerinden Dr. Schwarz'ın doçentlik tezi müellifimizin Şam'daki tahsil hayatı üzerinedir.

³³⁰ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, s. 324.

³³¹ Krş. EK- 28.

³³² Kûrânî, *Kitâbü'l- ehâdisi'l- müselsele*, v. 206b; A. H. Johns, aynı yer.

³³³ Kûrânî, Aynı eser, v. 182 b.

*i müslim ve Tirmizî' yi okuduğunu da ilave eden İbrahim Kûrânî, zamanın meşhur diğer bir alimi olan Zeynüddîn Zekeriya'nın da hadis hocaları arasında bulunduğunu söylemektedir.*³³⁴

Bu ve bundan önceki asırlarda Mısır ve bu ülkenin alimleri ile burada bulunan Ezher Üniversitesi, İslam aleminde ilmî anlamda inkar edilemez bir tesire sahiptirler. Nitekim bu tesir hakkında içlerinde müellifimizin de bulunduğu ilim adamlarının yetişmesine katkıda bulunan şu görüşlere yer verilmektedir:

*“Mısır’lı alimler XVIII. yüzyıl hadis çalışmalarında önemli rol oynayan kimselerdir. Başta İbn Hacer Askalânî (ö.852/1447) olmak üzere sonraki yıllarda sesini duyuranlardan biri de Muhammed el-Bâbilî (ö.1077/1666)’dir. Bana göre Bâbilî, XVIII. yüzyılda zuhur edecek muhafazakar eğilimlere öncülük yapabilecek kişilerin yetişmesinde etkin rol oynayacak ve alimlerin yetişmesini temin edecektir. İşte bunlardan biri de üzerinde çalışma yaptığımız (neo) yeni sûfî şeyh İbrahim Kûrânî’dir.”*³³⁵

İbrahim Kûrânî’nin Mısır’daki tahsil hayatı çok fazla sürmemiştir. O sıralar tahminen otuz altı yaşlarındaki Kûrânî bu kısa zaman zarfında bir kaç hocadan istifade etme imkanı bulmuştur. Yukarıda ismi geçen alimlere ilaveten Ezher şeyhlerinden Nureddin Şebaramellîsî’den Kurtubî’nin *Teysir fi kırâati’s- seb’a*, Şeyh Abdurrahman Şihâbüddin el Yemenî’den Cezerî’nin *Tayyibetü’n-neşr fi’l kırâ’a* adlı eserini okuyup Bakarâ Sûresinin 41. âyetini de ‘aşere³³⁶ üzerine talim etme imkanı bulmuştur.³³⁷ Bunlardan başka zamanının en kıymetli alimlerinden sayılan Şihâbüddin Hafâcî (ö.1069/1659) ile de tanışma fırsatı elde etmiştir. İbrahim Kûrânî adı geçen bu son alimden her hangi bir ilim almadığını, sadece kendi beldesinde yazmaya başladığı sarf- nahiv ağırlıklı kitabı *Inbâhü’l- enbâh’* ta Sibeveyh

³³⁴ Kûrânî, *İcâzetnâme*, v. 6a.

³³⁵ Voll, a.g. e, s. 92.

³³⁶ *Aşere*: Kıraat ilminde geçen bir tabirdir. İbnü’l-Cezerî (ö833/1429).’nin *et-tahbîr* ile *ed-Dürre* isimli eserlerinin içeriğine bu ad verilmekle birlikte, daha çok “takrîb tarîki” denilen bir usul ve on kıraat imamının râvileriyle birlikte ufak tefek ihtilaflarını da içine alan okuyuş tarzının genel adıdır. (Bkz. İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, (MÜİFV Yayınları) İstanbul 1984, s. 65.)

³³⁷ Kûrânî, *Mesâlikü'l-ibrâr*, Köprülü Ktp. (Fazıl Ahmed Paşa Böl.) no: 291/2, v 125b; Johns, a.g.m.

(ö.194/809)'e atfedilen haberin sıhhat derecesini öğrendiğini ifade etmektedir.³³⁸ Keza tanışma kabilinden methettiği Muhammed Halvetî ile de Mardîni Camiinde bir görüşme yaptığını söylemektedir.³³⁹

Müellifimizin Mısır'da kısa kalmasının bir nedeni anladığımız kadarıyla tanışmakta acele ettiği müstakbel şeyhi Kuşâşî'ye olan muhabbetidir. Mutasavvıfımız İbrahim Kûrânî Mısır'dan deniz yoluyla önce Mekke'ye, sonra Hz. Peygamber (a.s)'ı ziyaret için Medîne'ye gider. Bu ziyaretin hemen akabinde ise Medîne'de bulunan Şeyh Safiyyüddîn el-Kuşâşî ile bir araya gelir.

d- Medîne'ye Gidişi ve Oraya Yerleşmesi

İbrahim Kûrânî'nin yetişme dönemi diye tavsif ettiğimiz en önemli bölüm hiç şüphesiz onun Medîne'deki hayatıdır. Diğer şehirlere hangi tarihte ve nasıl gittiğini kendi eserlerinde en ince ayrıntılarıyla anlatan Kûrânî, nedense Medîne'ye ne zaman geldiğini tam olarak belirtmez. Ensârî, şeyhin Medîne'ye 1063/1652 yılı başında geldiği belirtmektedir.³⁴⁰ Talebesi Hamevî ise şeyhin kendisine anlattığına göre, Mısır'dan deniz yoluyla ayrılıp doğruca Mekke'ye vardığını, burada hac ve umreyi eda edip, Şam da iken başlayıp yarım kalan *İnbâhü'l-enbâh* adlı eserini 1062 yılında Mekke'de tamamlayıp akabinde Medine'ye gittiğini nakletmektedir.³⁴¹

Buna göre müellifin Mısır'dan 1061/1650 yılı sonlarında ayrıldığı dikkate alındığında, Hac görevi için önce Mekke'ye gittiği ve burada bir yıldan fazla kalarak 1063/1652 yılı başında Medîne'ye geldiği anlaşılmaktadır. Ancak tarîkata intisap etmesi 1069/1659 yılında gerçekleşmiş, bu tarihte şeyhi Kuşâşî 'den Medîne'de hırka giymiştir.³⁴² Bilindiği gibi müellifimizin Medîne'ye gelişinin ilim tahsili yanında diğer maksadı da orada ikamet eden Kuşâşî'den tarîkata alınmasını talep etmektir.³⁴³ Böylece onun tarîkat hayatı kırk üç yaşlarında Medîne' de bu şekilde başlamış olur. Şeyhi Kuşâşî' de İbrahim Kûrânî'yi tarîkatına intisap ettirdikten sonra ona olan

³³⁸ Hamevî, a.g.e, v. 23b.

³³⁹ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, ss. 324-325.

³⁴⁰ Ensârî, a.g.e, s. 456.

³⁴¹ Hamevî, a.g.e, v. 23b.

³⁴² Kûrânî, *Kitâbü'l- ehâdisi'l- müselsele*, v. 165b.

³⁴³ Kâdirî, a.g.e.

güveninin bir tezâhürü olarak Mescid-i Nebevî’de bulunan vakıf kitaplarını kendisine emanet etmiştir. Bununla beraber ona, Şettâriyye tarîkatının Medine’de ilk defa tanınmasına vesile olan Şeyh Sıbgatullah ve iki talebesi Şinnavî ile Es’ad Belhi (ö.1046/1636)’nin manevî mirasına sahip çıkmasını emretmiştir.³⁴⁴

Görünen o ki Kûrânî’nin Medîne’deki yaşantısı oldukça verimli bir seyir izlemiştir. Bir çok kişi uzak diyarlardan Mekke ve Medîne’ye gelerek onun ders halkasına katılmakta ve onun ilminden istifade imkanı bulmakta idiler.³⁴⁵ Ders veren müellifimiz aynı zamanda kitaplarını burada telif etmektedir. Bütün eserlerinin sonundaki “*bi zâhiri’l- Medîneti’l- Münevvere*” ibaresi, onun tüm telifâtını Mescid-i Nebevî yakınında kaleme aldığını ve derslerini Mescid-i Nebevî’ de verdiğini göstermektedir.³⁴⁶

Şemseddin Sami (ö.1322/1904)’de Kûrânî’nin Medîne’deki tedrîs usulü ve ilmini kastederek; “*İlim ve faziletle ve hüsn-ü takrirle şöhret bulmakla diyar-ı baîdeden bir çok tâlib-i ilm gelerek halka-ı tedrisine cem’ olurlardı*” ifadesini kullanmaktadır.³⁴⁷ Müstakimzâde (ö.1202/1787) ise onun ilmî kariyerinin üstünlüğünden hareketle “Medenî”ler nisbesi adı altında verdiği başlıkta meşhur beş kişinin başına şeyh ve muhaddis ünvanıyla müellifimiz İbrahim Kûrânî’yi yerleştirmiş böylece Medîne’nin onun hayatındaki önemine vurgu yapmıştır.³⁴⁸

e- Hocaları

Müellifimizin yetişmesinde doğrudan katkısı bulunan hocalarının hayat hikayelerini kendi sıralamasını dikkate alarak aktarmaya çalışacağız.³⁴⁹

³⁴⁴ Hamevî, a.g.e, v. 24a.

³⁴⁵ Şevkânî, a.g.e, s. 12.

³⁴⁶ Mescid-i Nebevî etrafının surlarla çevrildiği, dolayısıyla müellifin evinin bu alanın dışında kaldığı, anlaşılmaktadır. Zaviyesinin ise bana sözlü olarak bugünkü Hz. Ali Mescidi diye bilinen yerde olduğu söylenmiştir.

³⁴⁷ Bkz. Şemseddin Sami , *Kâmûsu’l-a’lâm*, c. I, s. 580.

³⁴⁸ Müstakimzâde, a.g.e, v. 389.

³⁴⁹ Müellif gördüğü dersleri ve istifade ettiği hocalarını “*el-Emem*” adlı eserinde bir sıralamaya tabi tutarak bize tanıtmıştır. (bkz. *el- Emem li ikâzi’l-himem*, Süleymaniye Kütüphanesi, (H. Hüsnü Paşa Bölümü) v. 50a.

1- Ahmed el-Kuşâşî

Kuşâşî'nin esas ismi "Ahmed b. Muhammed b. Yunus ed-Dücânî el- Hüseyinî el -Ensârî el- Medenî el-Yemenî" dir. "Kuşâşî"³⁵⁰ diye şöhret bulan şeyhin halk arasındaki meşhur ismi ise "Safiyyüddîn"dir.³⁵¹ Safiyyüddîn Kuşâşî, 12 Rebiyülevvel 991/1583 yılında dünyaya gelmiştir. Kendisi aslen Kudüs'lü olup "Dücâne" diye bilinen bir kabileye mensuptur. Soyu baba tarafından Hz. Hüseyin kanalıyla Hz. Ali'ye kadar ulaşmaktadır.³⁵² Bir başka tarife göre; Safiyyüddîn el- Kuşâşî Ashâb-ı Kirâm'ın büyüklerinden olan Temîm-i Dâri'nin soyundan gelmekte olup bu nedenle hem şerif hem de seyyid olarak tanınmaktadır.³⁵³ Ancak o bu ünvanlarını tevâzû gereği hep gizler, kitaplarını *Ahmet el- Medenî el- Ensârî* veya *Sıbtü'l- ensâr* imzasıyla yazardı.³⁵⁴

Kuşâşî ilk tahsilini o vakitler Medîne'de bulunan babasından ikmal ettikten sonra onunla beraber 1011/1602 yılında Yemen'e gittiler. Maksatları hem burada bulunan alimlerden bir müddet ilim tahsil etmek, hem de sûflîliği Yemen'de yaymaktır. Ancak bu devletin Zeydî olan yöneticileriyle geçinemezler. Sonunda Kuşâşî San'a' da hapse atılır.³⁵⁵ Hapisten çıktıktan sonra buradaki tanınmış alimlerden biraz daha ilim tahsil eden baba-oğul Yemen'den Mekke'ye geçip müteakiben Medîne'ye tekrar dönerler. Medîne'de bulunan zamanın tanınmış diğer

³⁵⁰ *Kuşâşe* : Elden düşme eşya satanlara verilen addır. Şeyh, fakirler daha ucuz eşya edinsin diye bu mesleği icra ederdi. (Bkz. Aynı yer, Ensârî, a.g.e., s.391.) Ancak kimi yerlerde bu ismin "Kuşâşî" şeklinde şeddeli yazıldığı görülmektedir. Bu doğru değildir. Bu konuda bilgi veren Ensârî, doğru yazılış şeklinin şeddesiz olduğuna değinmektedir. (Bkz. Ensârî, aynı yer.)

³⁵¹ İbrahim Kûrânî Safiyyüddîn adı üzerine; "Biz O'na 'Safiyyüddin' derken doğulu'lar "Ahmed Şihâbüddîn" diye hitap ederlermiş. Ancak bu isim hocamın hoşuna hiç gitmez ve 'Ahmed en güzel isim ama Şihâb azap anlamına gelir. Bana Ahmed Safiyyüddin denilse daha çok hoşuma gider' dediğini nakletmektedir. (Bkz. Ayyâşî, *Rihle*, c. I, s. 428; Hamevî, a.g.e, v. 333a.)

³⁵² Muhıbbî, *Hülâsatü'l-eser*, c. IV, s. 344.

³⁵³ *Seyyid*: Hz. Muhammed (a.s)'ın torunu Hz. Hüseyin neslinden gelenler hakkında kullanılan bir tabirdir. Hz. Hasan'ın neslinden gelenlere ise "*Şerif*" denir. (Bkz. Pakalın, *OTDTS*, c. III, s. 200.)

³⁵⁴ Hamevî, *Fevâidü'l-irtihâl*, c. I, v. 320b; Muhıbbî, a.g.e, s. 344.

³⁵⁵ Muhıbbî, Kuşâşî'nin ilginç bir kerametine temas ederek şunları söylemektedir: "Yemen'in başkenti San'a'da zamanın idarecileri tarafından hapse atılan şeyh bir müddet sonra serbest bırakılır. Serbest bırakılmasına neden olan hadise ise rivâyete göre şudur; 'Emir bir gün tuvalet ihtiyacı için girdiği yerden çıkamaz. Bunun üzerine Kuşâşî'nin hapisten çıkarılması talimatını vererek onun serbest kalmasını sağlar ve kendisi de buradan rahatça çıkar.'" (Geniş bilgi için bkz. a.g.e, c. IV, s: 281-282; Nebhânî, *Câmiu kerâmâtî'l-evliya*, (Dâru'l-Meârif) Beyrut 1994, c. I, s. 330.)

alimleri olan Es'ad Belhî (ö.1047/1637)³⁵⁶ ve Molla Şeyh Kürdî (1078/1667)³⁵⁷, den ders görürler. Kuşâşî en sonunda Medîne'de bulunan ve hayatında önemli yeri olan şeyhi Şinnâvî'nin dizinin dibine oturur.³⁵⁸ Vahdet-i vücûd'u savunan Kuşâşî daha sonra şeyh Şinnâvî'nin kızıyla evlendirilir.³⁵⁹ Kuşâşî'nin bu soydan gelme yüz yirmi civarında ahfadının olduğu belirtilmektedir.³⁶⁰

Maddî durumu gayet iyi olan Kuşâşî'nin kız ve erkek evlatları arasında dağıttığı mirastan arta kalan malı vakfettiğinden bahsedilmektedir.³⁶¹ Ali adında tek bir erkek evladı ve beş kızı olan Safiyyüddîn el-Kuşâşî'nin ailesi de eğitimlidir.³⁶² Dedesi zamanın arifi ve kutbu diye nitelendirilen Ahmed b. Ali el- Makdîsî'dir. Ailenin tasavvufla ilgisi ise çok eskilere dayanmış olacak ki kendi memleketlerinde zaviyelerinin olduğundan bahsedilmektedir. Kuşâşî 'nin babası Yunus ise halk arasında, "Abdû'n-Nebî" lakabı ile tanınmaktadır.³⁶³

O halde tasavvufla ilgileri çok eski zamana dayanan Kuşâşî'nin tarîkat olgusuna yabancı olmadığı görülmektedir. Ancak onun geleneksel tarîkatını terkedip Nakşîliğe intisap ettiği belirtilmektedir. Niçin böyle yaptığı konusunda doğrusu çok fazla bilgiye sahip değiliz. Fakat bu konuda bir rüyanın buna sebep olduğu nakledile gelmektedir. Buna göre aklî ve naklî ilim tedrisini tamamlayan Kuşâşî, Ahmet b. Ali

³⁵⁶ Es'ad Belhî ve Şeyh Şinnâvî, Şettâriye tarîkatının Medîne'deki mümessili Şeyh Sıbgatullah'ın en önemli iki talebesidir.

³⁵⁷ Molla Şeyh Kürdî müellifimizle aynı beldeden ve onun ilk hocalarından biridir.

³⁵⁸ Kuşâşî, *es-Simtü'l-mecîd*, v. 67a.

³⁵⁹ Hamevî, a.g.e., v.321a, 322a.

³⁶⁰ Ensârî, a.g.e, s. 391.

³⁶¹ Ensârî, a.g.e, s. 392.

³⁶² Ensârî burada ailenin şeceresini vermektedir: Ali'nin Abdullah, Cemaleddin, Hamza ve Hile adında çocukları olmuştur. Bunlardan Abdullah'ın Cava'ya gittiği uzun süre kendisinden haber alınmadığı, ancak çok büyük itibar görerek Medine'ye zengin olarak döndüğünü belirtmektedir. Abdullah'ın da Ebü'l- Feth ve Ahmed adında iki çocuğu olmuştur. Ebü'l- Feth'de aynen babası gibi Cava'ya gitmiş ve zengin olmuştur. Ahmed'e gelince, çok güzel sese sahip olan bu şahıs, hayatında sıkıntılı devreler geçirmiş ve amcasının oğlu Ebü'l Meâlî ile aralarında silahla yaralamaya kadar varan bir husûmet belirmiştir. Yazar, bu husûmetin nedenini, zaviyeye şeyh olma ve vakfin idaresini ele geçirme maksadına matuf olabileceğine hamletmektedir. Şeyh Ali'nin bir diğer oğlu Cemalettin ise babasının izinden gitmiş ve çocuklara Kur'an talimi yaptırmıştır. Bununla beraber Mescid-i Nebevî'de görev almıştır. Cemallettin'in oğlu Ebü'l Meâlî ise pek çok çile ile başbaşa kalmış, Mina'da 1168/1754 yılında hac görevini ifa ettikten hemen sonra vefat etmiştir. Cemalettin'in ikinci oğlu Ebu's-Seâdât'tan olan Ahmed ise Anadolu'ya gelmiş ancak çok uzun zaman kendisinden haber alınamamıştır. Bu şahıs 1195/1780 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. (Geniş bilgi için bkz. Ensârî, a.g.e., ss. 391-394.)

³⁶³ "Abdû'n-Nebî" lakabı, kendisinin fakirleri toplayıp mescide getirerek Peygamberin sevgisine nail olmak maksadıyla onlara para dağıtması sayesinde verilmiştir. (Bkz. Ayyâşî, *Rihle*, c. I, s. 408.)

eş-Şinnâvî'den tasavvufî ilgili derslere devam eder. Diğer müritler arasından seçilmeyi başaran Kuşâşî, önce Şinnâvî'ye damat olmuş, öldükten sonra da yerine geçmiştir.³⁶⁴

O halde biyografik bilgi veren yazarların da ifade ettiği gibi ataları tarîkate Kâdiri, mezhepte Mâlikî olan Safiyyüddin el-Kuşâşî'nin Şinnâvî (ö.1028/1618)'ye intisap ettikten sonra mezhepte Şafilîği, tarîkate ise Nakşî'liği seçtiği anlaşılmaktadır.³⁶⁵ Muhibbî, Kuşâşî'deki bu mezhep değişikliğini onun şeyhine olan muhabbetine bağlamaktadır.³⁶⁶ Nitekim aynı konu hakkında bilgi verenlerden biri de müellifimiz İbrahim Kûrânî'dir. Müellif şöyle der:

“Şafî ve özellikle Hanefîliğe geçmek o zaman için maddî menfaat, izzet ü ikbal elde etmek için revaçta idi. Bu maksatla mezhebini değiştirenlere rastlamak oldukça mümkündü. Ancak Kuşâşî dünyevî bir makam elde etmek için değil , şeyhine muhabbetini izhar için Onun mezhebine girerek adeta bir nevî baba- oğul arasında mevcut olan manevî bağı şeyh- mürit arasında gerçekleştirmek istiyordu. Hatta yeme- içme adabını bile ona göre ayarlardı ve bununla Şafî olan Şinnâvî'nin şefaatine (kelime anlamını kastederek) nail olmayı murat etmişti.”³⁶⁷

Safiyyüddîn Kuşâşî sadece bir tarîkattan icazetli ve söz sahibi değildir. Beşir Nâfî, Kûrânî'nin talebelerinden biri olan Hamevî (ö.1123/1711)'nin Kuşâşî için 'yüzden fazla tarîkatta maharet sahibi olduğu' vurgulamasını abartılı görmekle beraber onun karizmatik, mütevazı, muttakî ve etkileyici yönlerinden bahsedip, XVII. asrın hakim tarîkatları olan Şettâriyye, Kâdiriyye ve Şâziliyye'de söz sahibi olduğunu belirtmektedir.³⁶⁸ Kuşâşî ise kendi eserlerinden birinde babasından aldığı Ahmedîyye, Rifâiyye, Kuşeyriyye, Şâzeliyye ve Kâdiriyye icazetlerini saymaktadır.³⁶⁹ Tüm bu farklı sayılara ilaveten müellifimiz Kûrânî onun mensup

³⁶⁴ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, ss. 415-416.

³⁶⁵ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, ss. 408- 409.

³⁶⁶ Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, s.344.

³⁶⁷ Ayyâşî, a.g.e., ss. 408-410; Hamevî, a.g.e., v. 324a.

³⁶⁸ Nâfî, a.g.m., s. 312.

³⁶⁹ Kuşâşî, *es-Simtü'l-mecîd*, v.25a-b, 53b-54a.

olduğu en az altı tarikatın şecereleriyle birlikte dökümünü vermektedir.³⁷⁰ Yine Kuşâşî, adı geçen eserinde şeyhi Şinnâvî'den aldığı başta Şettâriyye tarikatı olmak üzere, Sıddîkiyye (Tayfuriyye), Üveysiyye, Hizriyye, İlyâsiyye, Cüneydiyye, Kuşeyriyye, Nakşbendiyye, Kâdiriyye, Gülşeniyye, Sühreverdiyye, Çiştîyye, Rifâiyye, Ahmedîyye, Şâzeliyye, Hamedânîyye, Vefâiyye, Firdevsiyye-i Kübreviyye tarikatlarından hilâfet aldığını belirtmektedir.³⁷¹ Tüm bu tarikatlarla beraber kendi adına Endonezya'da "Kuşâşîyye" diye müstakil bir kolun varlığından haberdârız.³⁷²

Böylesine etkin ve ilmî dirâyetiyle bulunduğu yer ve zamanda kendisine hürmet gösterilmesini başarabilen Safiyyüddin Kuşâşî aynı zamanda iyi bir şairdir.³⁷³ Ünü pek çok tarafa yayılıp oldukça talebe sayısına sahip olması karşısında o devrin mutasavvıflarından biri olan Eyyüp ed-Dimeşkî ona bir mektup yazarak bu konuda şunları söyler: "*Muhakkak ben her zamanın mutlaka büyük ve diğerlerinden daha değerli bir alimi olduğunu biliyorum. Vallahi bu zamanın en büyük alimi sizsiniz.*"³⁷⁴ Talebesi Kûrânî, onun tasavvuftaki yerini kasederek Kuşâşî'nin makam ve hal sahibi olduğunu söylemekte ve şeyhinin sık sık ayetten mülhem bir hatırlatmada bulunduğunu nakletmektedir: Buna göre; *يا اهل يثرب لا مقام لكم* "*Biz ehl-i Yesribiz bizim de makamımız yoktur*"³⁷⁵ diyen Kuşâşî'nin adeta bu ifade ile makamsızlık makamına kavuştuğunu vurgulamaktadır.³⁷⁶

Şeyhin ahlâkî durumu izah edilirken somut bir takım bilgilere yer verilmektedir. Onun kapısına gelen hiç kimseyi eli boş çevirmediği, dergahından içeri giren hiç kimsenin ayıbını yüzüne vurmadığı, bilakis bu gelenlerin ondan hep izzet ve ikram gördüğü belirtilmektedir. Şeyhin ziyarete gelen herkese yemek yedirdiği ve nasîhat ettiği, bu nasihatlarında ise mutlaka yumuşak davrandığı söylenmektedir. Toplantılardan sonra dergahını terk eden herkesin yüzünde mutlaka

³⁷⁰ Kûrânî, burada 'şeyhimin el aldığı meşhur tarikatları zikrediyorum' diyerek bu tarikatlardan; Kâdiriyye, Kuşeyriyye, Sühreverdiyye, Rifâiyye, Üveysiyye, Hizriyye'yi şecereleriyle birlikte nakletmektedir. (Bkz. Kûrânî, *K. Ehâdisi'l- mûselsele*, vv. 165b-169b.)

³⁷¹ Tüm bu tarikatların şecereleri için bkz. Kuşâşî, *es-Simtü'l- mecîd*, vv. 28a-33b, 44a-45b, 52a-57a.

³⁷² Göksoy, "Endonezya", *TDVİA*, c.XI, s. 199.

³⁷³ Şeyhin *Divan* adında bir eserinden bahsedilmektedir. Ayyâşî, *Rihle*, c. I, ss.425-427; Öngören, "Kuşâşî", *TDVİA*, c.XXVI, s.471.

³⁷⁴ Hamevî, a.g.e, v.321b; Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, c. IV, ss. 344-345.

³⁷⁵ Ahzâb Sûresi, âyet 13.

³⁷⁶ Hamevî, a.g.e, v. 329a.

bir tebessüm, gönlünde ise şeyhe karşı bir sevgi ve ona hürmet beslendiğine dikkat çekilmektedir.

Bununla beraber Safiyyüddîn Kuşâşî'nin ilmî derecesi anlatılırken onun “reformist” yapısına vurgu yapılarak şu görüşlere yer verilmektedir: “Kuşâşî'nin aralarında bulunduğu entelektüel reform hareketinin yaptığı şey, XVII. yüzyıla kadar gelen, Kur'an ve Sünneti temel alarak teşekkül ettirilen fıkıh mezhepleri ve sûfi tarikatlarına yeni bir şekil vermektir. Fakih, sûfi ve kelamcılar tasavvufi bir anlayış olan vahdet-i vücûda ilk zamanlar tepki koyarken o hale geldiler ki bu ekol sayesinde bu görüşü artık tenkit bir tarafa savunmaya bile başladılar. Bunu yaparken de söyledikleri şey ‘biz tevhidi Kur'an ve Sünnete bağlı kalarak yeniden yorumluyoruz’ olmuştur.”³⁷⁷

Şeyhinin şahsî hayatına ve nafil ibadetlere verdiği önemi de hatırlatan müellifimiz, her ay mutat olarak ömrünün sonuna kadar hiç aksatmadan üç gün oruç tuttuğunu, 19 Zilhicce 1071(1660) yılında yetmiş bir yaşında vefat etmesine kadar son sene hariç, Hicaz sıcaklığı, bedeninin zayıflığı ve pîri fâniliğine rağmen bu oruçtan asla taviz vermediğini vurgulamakta ve müritlerini de bu yola sevkettiğinden bahsetmektedir. Yine şeyhi Kuşâşî'nin aşure günlerine ayrı bir özen gösterdiğini, müritleri arasında her gece on cüz olmak üzere üç gece sonunda hatim ettiklerini, genel hatim duasının ise arefe gecesi topluca yapıldığını söylemektedir.³⁷⁸

İbrahim Kûrânî de bu arada tasavvuf karşıtları tarafından sıkça dile getirilen ve insanlardan uzaklaşmayı telkin eden bir anlayışın bu şeyhte bulunmadığına yemin ederek: “*Vallahi ben onun insanlardan uzak münzevî bir hayatı arzuladığını hiç duymadım. O hep insanlarla beraber oldu onlara nasihat etti ve ihtiyaçlarını gidermeye çalıştı. Zaviyesini de hep bu maksat için kullandı. Eğer dünyaya ait ondan iki kelime işitmişseniz bilin ki o, ya hayır ya da irşatla ilgilidir.*”³⁷⁹ Şeyh için yapılan bu tespit bizim için talebesi Kûrânî'yi anlamada da önemli noktaları içermektedir. Buradan anlıyoruz ki tasavvuf ve tarikat pasifize edilmiş insan tipi yerine dinamik ve daima hayatla iç içe olan şahsiyetler yetiştirmeyi amaçlamaktadır.

³⁷⁷ Nâfi, a.g.m., ss. 313-314.

³⁷⁸ Kûrânî, *İkâzû'l-kavâbil*, v. 91a.

³⁷⁹ Hamevî, a.g.e., v. 329b.

(ö.1080/1669), Abdurrahman el -Mağribî el İdrîsî gibi tanınmış alimleri saymak mümkündür. Hiç şüphesiz kendisinin de ifade ettiği gibi talebelerinin en meşhuru ve tanınmış ise halifesi İbrahim Kûrânî'dir.³⁸⁰

Kuşâşî'nin kimilerine göre çoğu tasavvuf üzerine yaklaşık yetmiş kadar eserinden bahsedilmekte ve bunların elli kadarının kaynaklarda zikredildiği vurgulanmaktadır.³⁸¹ Mustafa Hamevî Kuşâşî'nin yetmiş civarında, İbrahim Kûrânî' ise, şeyhinin elli'den fazla eserinin olduğunu belirterek onlardan bazılarının ismini vermektedir.³⁸²

-Hâşiye ale'l- insâni'l- kâmil li'l Abdilkerîm el- Cîlî, Hâşiye ale'l- mevâhibi'l- ledünniye li'l- Kastalânî, Şerh'u akîdet-i İbn Afîf, Şerh'u akâ'idi'n- Nesefiyye, Akîdetü'l- manzûmiyye, Şerhü'l- hikem lib'n Atâullâh, Dav'ul- hâle ,³⁸³ Kelimetü'l- cûd ale'l- kavli bi vahdeti'l -vücûd³⁸⁴, Kelimetü'l- vüstâ, Hâşiye ale'l- kemâlâtî'l- ilâhiyye, Kitâbu'n- nusûs, Kenzü'l- esnâ fi's- salâti ve's- selâm ala'z- zâtî'l- mükemmeleti'l- hüsnâ,³⁸⁵ Tâc et- tâl, es -Simtû'l -mecîd fi ş'en el- bey'a ve'z -zîkr ve't-telkîn,³⁸⁶ Risâletü fi ecvibet es'ileti'z - Zeydiyye, -el- Cevâbü'l -muhtasar an suâl es-sânî ve's sâlis, el-İsâbe fi dürreti'l- kalâ'id.³⁸⁷ Bustânü'l- âbidîn, Munkızatü'l- mevhûm min müzlifeti'l- vuhûm,³⁸⁸ Na'cetü'l- yakîn ve zülfetü't-temkîn

³⁸⁰ Kuşâşî, *es- Simtû'l mecîd*, v. 34b; Hamevî, a.g.e, v. 322 a; Muhibbî, a.g.e, s. 345.

³⁸¹ Öngören, aynı yer.

³⁸² Kûrânî, *el-Emem*, v. 50a.

³⁸³ Aynı yer.

³⁸⁴ Bu eser Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Mustafa Tunçay tarafından Yüksek Lisans tezi olarak hazırlanmıştır. (Bkz. Mustafa Tunçay, "*Kuşâşî(ö.1071/1661)'nin Kelimetü'l-cûd ale'l-kavli bi vahdeti'l-vücûd adlı Eseri*", Dan. M. Tahralı, İstanbul 1997, 97s. Tez de müellifin vahdet-i vücûd ve varlığın mertebelerine getirdiği bakış açısına temas edilmiştir. *Kelimetü'l-cûd* Arapça karakteriyle tezin sonunda yer almış ve Türkçesi de verilmiştir.

³⁸⁵ Muhibbî, a.g.e, s. 345.

³⁸⁶ Bizim de görme imkanı bulduğumuz bu eserin kütüphanedeki ismi biraz farklılık arz etmektedir. *es- Simtûl mecîd fi selâsili ehli'l- bey'a ve ilbâsi'l-hırka ve't- tasavvuf ve sulûki ehli't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp. (Şehid Ali Paşa) no:1197, 1221, Esad Efendi, no: 1491.) Bu eser zikrin çeşitleri ve tarikat adabından bahsetmekte, şeyhin mensup olduğu tarikatların isimleri ve şecerelerini ihtiva etmektedir. Bu açıdan önemli görülen *es-Simtû'l-mecîd* Haydarâbâd'ta 1327/1909 yılında basılmıştır.

³⁸⁷ Brockelmann, *Supp. II*, s. 535.

³⁸⁸ Çok küçük bir risâle olan bu kitabın tam metni Ayyâşî tarafından verilmiştir. Müellifimizin görüşlerine açıklık getirilmesi anlamında bu küçük risalesinde Kuşâşî şunları söyler: " şey, varlıkta nispet, görüntüde rütbe ile tefrik edilir. Bu ancak vücûd-î ilmîde temeyyüz etmiş, fakat nur ile açığa çıkmıştır. Bu da esmânın ona zuhur etmesiyle olmuştur. Buna göre eşya halayıkı ile değil hakîkatı ile eşyadır. Sanki bir sada hükmü gibi, sada ne zaman ki nidâyâ dönüşür ancak o zaman anlaşılır. Ya da

li'l- mûkânîn, Risâle fi'z- zikr, Divân³⁸⁹, el- Keşfü'l- beyân an mes'eleti'l- kesbi ve'l- ikân³⁹⁰ Kuşâşî'nin Akîdetü'l-manzûme adlı kitabına, müellifimiz İbrahim Kûrânî tarafından Kasdû's- sebîl ilâ tevhîdi hakkı'l -vekil adıyla bir şerh yazılmıştır.³⁹¹

Hayatı hakkında bilgi verdiğimiz bu şeyhin müellif üzerindeki tesirini incelediğimizde ise bazı bilgilere sahip olmaktayız. Daha baştan müellifimizin Kuşâşî'nin bazı eserlerini şerh ettiği ve savunuculuğunu yaptığı İbn Arabî'yi onunla sevdiğini belirtmek durumundayız. Şeyhi Kuşâşî hakkında İbrahim Kûrânî, daha önceleri tanışmadığı için üzüntüsünü dile getirmekte; “Ondan izinsiz hayatımda asla bir iş yapmadım ve onda çok şeyler müşahade ettim. Keşke ondan daha çok şeyler öğrenebilseydim diye içimden bir duygu geçirdiğim de bir gün bana bakıp: ‘eğer Allah size pek çok şeyler öğretmemi murat etseydi ben ona engel olamazdım.’”³⁹² dediğini nakletmektedir.

İbrahim Kûrânî daha sonra hocası Safiyyüddîn Kuşâşî'den istifade ettiği derslerin ve kitapların dökümünü de vermektedir. Buna göre; Hadis'te; *Sahîh-i Buhârî* nin tamamı, *Neseî*, *İbn Mâce*, İbn Malik'in *Muvatta'ı* , Ahmed ibn Hanbel'in ve Dârimî'nin *Müsned*'leri, Taberî'nin *Mu'cem*'i, Nahiv'de; *Telvih*, *Mutavvel*, *Akâ'idü'l- adûdiyye*,³⁹³ Molla Câmî(ö.898/1492)'nin *Şerhu'l-Fusûsü'l-hikem* ve *Nefahât*'ı, İbn Hâcib'in *Kâfiye*'si, Celâleddîn ed-Devvânî (ö.908/1502)'ye ait *Şerh-i Uyûnu'l-cevâhir*, *Risâletü'z-zevrâ* ve *İsbât-ı vâcib*, Gazzâlî (ö.555/1111)'nin eserleri, Herevî (ö.481/1089)'nin *Menâzilü's -sâirin*, Sadreddin Konevî (ö.673/1274)'nin *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, *Miftâhu'l- gayb*, *İ'câzü'l- beyân* ve Molla Fenârî (ö. 834/1431)'nin *Misbâhu'l- üns*, İbn Arabî'nin *El-Fütûhât*'ını ortalarına kadar, yine

donma ile su arasındaki ilişki gibi. Eşya yaratılması yönüyle zatın aynı değildir. O itibâridir. Zira eşyada kıdemlik yoktur. Ama ma'dumlugu da müstahildir. Eşya vâcibü'l-vücûd değildir.”(Bkz. Ayyâşî, *Rihle*, c. II, s. 425.)

³⁸⁹ Ayyâşî, a.g.e, c. I, ss. 425-427.

³⁹⁰ Ayyâşî, Kuşâşî'nin bu eserini özet halinde kendi eseri *Rihle*'nin 2-16 sayfaları arasında vermektedir.

³⁹¹ Kûrânî, *Kasdû's- sebîl*, Süleymaniye Kütüphanesi, (Şehit Ali Bölümü) no: 1691/1; (Reşid Efendi Bölümü) no: 487; (Laleli Bölümü) no: 2420.

³⁹² Kûrânî, *el- Emem*, v. 51a.

³⁹³ Bu eser müteahhirin kelamcılar arasında yer alan Adûdiddîn el -İcî' nin en tanınmış eserlerinden biridir. Küçük bir risâle olmasına rağmen oldukça rağbet görmüş ve Celâleddîn Devvânî'nin yazdığı şerhle birlikte defalarca basılmıştır.

onun *Şerh'u Esmâi'l- hüsnâ*'nın tamamını okuyup ve bunları okutabileceğine dair kendisinden icazet almıştır.³⁹⁴

Bu arada müellifimizin İbn Arabî merkezli tasavvufî görüşlerinin oluşumunda katkısı olan Kuşâşî'nin yeni bir kavramı tasavvuf literatürüne soktuğuna şahit olmaktayız. Buna göre “وحدة الصفات” ile bizi tanıştıran Kuşâşî, bu hususta kendisi şu olayı nakletmektedir: “*Rüyamda İbn Arabî beni kız kardeşiyle evlendirdi. Bu tabii işaret diliydi. Bu rüyanın açıklaması şöyledir: Vahdet-i vücûd'la kız kardeşi olma mesâbesi gibi görünen bu anlayışı izah etme liyakatini ancak bana veriyordu. Bilindiği gibi evlilikte denklik (küfüv)ve ehliyet aranır. Aslında bu konularda ehil olanlar konuşmalı diğerleri ise susmalıdır.*”³⁹⁵

Ancak İbrahim Kûrânî şeyhi Kuşâşî tarafından dile getirilen ve bu şekilde açıklanan “vahdetü-s sıfât” kavramına eserlerinde pek fazla bir yer vermez ve herhangi bir açıklamada da bulunmaz. Bu kavramla varlıkta teklik arandığı gibi, sıfatlarda da teklik ve birlik aranmaya, böylece Allah'ın başka varlıklarla benzeştiği, ya da tenzih olunmadığı gibi muarızlar tarafından yöneltilen tenkitlere cevap bulunmaya çalışılmaktadır. Bununla beraber bu ıstılahtan yola çıkarak vahdet-i vücûdu yorumlama ve bir tür vahdet-i şuhûd ile vücûd arasında köprü görevi yapacak ortamı hazırlama eğiliminde olduğu sanılmaktadır. Çünkü müellifin bu kavramdan hareketle bazı göndermeler yaptığını görmekteyiz.³⁹⁶

Müellifimiz, şeyhi Kuşâşî'nin ders anlatımı ve metodu hakkında ise bize şu bilgileri takdim etmektedir: “*Talebelerinden biri Fütûhat'la ilgili bir mesele sorsa halk orada iken cevap vermez, onlar gittikten sonra kapıyı kapatıp ancak havâs kalınca izaha başladılar. Sık sık 'arifler bu halde olurlardı' diyerek konuşmasına şöyle devam ederdi. 'Zira Peygamber de ' insanların aklı miktarınca konuşmayı' tavsiye*

³⁹⁴ Bkz. Kûrânî, *el- Emem*, v. 39b.

³⁹⁵ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, s. 418.

³⁹⁶ Kûrânî “vahdetü's-sıfât” tabirini eserlerinde açıklamasa da, bununla kelam ilmi konusu içinde yer alan tevhid-i zât, sıfât ve ef'âl'e göndermelerde bulunmaktadır. Nitekim bu hususta derli toplu bilgi takdim edenlerden biri olan İzmirli İsmail Hakkı Efendi şöyle demektedir: “*Allah'ta üç nevi vahdet vardır. Bunlar Vahdet fi'z- zât, vahdet fi's- sıfât, vahdet fi' ef'aldir. Fi'l vaki sıfat mertebe-i vücûda tabiidir. Mevcudat içinde mertebe-i vücûdda vâcibül vücûda müsâvî olan hiçbir mevcud yoktur. Bu halde vücûdda tabi olan sıfatta da vâcibül vücûda hiçbir mevcud müsâvî olamaz*” (Bkz. İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 262.)

ederdi. Zira bu bir havâss ilmidir. Herkes her şeyi her yerde konuşmamalı. Ayrıca dinlenen şeyler ilim ve amel gerektirdiğinden sorumluluk yükleyecek konulara fazla girilmemelidir. Peygamber-Ashab birlikteliği ve ilişkisi ne ise şeyh- mürid ilişkisi de odur.”³⁹⁷

Şeriatı daima birinci sıraya yerleştiren, ilimsiz tarîkatın olmayacağını belirten mutasavvıfımız, şeyhi Kuşâşî'nin şu sözlerine yer vererek İslâmın zahirine ne derece uyduğunu göstermek istemiştir. Kuşâşî'ye bir gün “vahdet-i vücûd” nedir? diye bir soru yöneltilmiş o da; وحدة الوجود محافظا في الشرع بالحدود (vahdet-i vücûd Allah'ın emirlerine sıkı sıkıya sarılmaktır) cevabını vermiştir.³⁹⁸ Şeyh bu sözüyle bâtinî, ibâhî, panteist, heteredoks izah tarzlarının tamamen Sünnî tasavvuf anlayışının dışında olduğunu açıklamak istemiştir. Zira bu sûfiler şeriat ile kayıtlı olmayan bir tarîkat anlayışını kesinlikle kabul etmemişlerdir.

Son iki yılını yatakta hasta geçiren Safiyyüddîn Kuşâşî 19 Zilhicce 1071/1660 yılında Medîne'de vefat edip Cennetü'l -Bakî' mezarlığına defnedilmiştir. Kabri Hz. Halime (r.a)'nın arkasındadır.³⁹⁹

2- Molla Muhammed Şerif el- Kûrânî

İbrahim Kûrânî babasının yanında tahsilinin ilk kısımlarını ikmal ettikten sonra temel bilgileri aldığı bir diğer hocası aynı zamanda hemşehrîsi de olan Molla Şerif b. Yunus b. Mehmet Kemalettin el- Kûrânî'dir.⁴⁰⁰ Müellifimizin hocası Molla Muhammed'de kendisi gibi hoca olan babasından temel bilgileri öğrendikten sonra Kur'an-ı Kerim'i onda hıfz etmiş, Beyzâvî'yi de yine babasından okuyarak bu kitaba bir de hâşiye yazmıştır. Buna göre; Molla Muhammed Kûrânî, Hadis ve Tasavvuf

³⁹⁷ A.g.e., s. 421.

³⁹⁸ Müstakimzâde, a.g.e., v. 355a.

³⁹⁹ Ensârî, a.g.e, s.391. Ayyâşî ve Hamevî şeyhinin ölümü hakkında İbrahim Kûrânî'nin “arûs” tabirini kullandığını ve bu konuda şu açıklamalarda bulunduğunu naklederler: “Bu aslında bir ölüm değil düşündür. Bu tabir Hint meşayihî tarafından sıkça kullanılmaktadır. Çünkü bu durumda beden hapsinden kurtulan ruh Allah'la buluşmakta, böylece kudsî aleme giderek onunla mutlu olmaktadır.” (Bkz. Ayyâşî, Rihle, c. II, s. 417; Hamevî, a.g.e., v.322a.)

⁴⁰⁰ Serkîs, Mu'cem, c. II, s. 1077; Muhibbî, a.g.e, c. IV, ss. 280-281.

hariç Kelam, Mantık, Felsefe, Hendese, Hey'et, Meânî, Beyân, Usûl-i Fıkıh'ta İbrahim Kûrânî'nin kendi beldesindeki en önemli hocasıdır.⁴⁰¹

Molla Muhammed'in 1055/1646 yılında hacca gittiği, iki yıl kadar orada kaldıktan sonra tekrar kendi köyüne döndüğü nakledilmektedir. Molla Şerif'in hac dönüşü sonrasında, ondan başta *Şerhü'l- mevâkıf* ve *Fethu'l -bâri'* yi okuduğunu söyleyen İbrahim Kûrânî, bu hocasının kitapları arasında şunları saymaktadır:

Hâşiye ale't- tehâfütî'l- felâsife (Hocazâde(ö.893/1488)'nin eseri), *Hâşiye ale'l - Hayâlî* (bu eser, Ahmet b. Musa Hayâlî (ö. 862/1457) ye ait olup Taftazânî'nin *Şerhu'l- akâ'id* isimli eserine hâşiye olarak kaleme alınmış kelâmî bir eserdir.) *Hâşiye ale'l- Hatâtî*, *Hâşiye alâ evâi'li envâri't- tenzîl*, *-Risâle fi'l- mantık*⁴⁰²

Molla Muhammed'in eserlerini böylece saydıktan sonra şimdi de müellifimizin verdiği bilgiler ışığında kelâmî konular başta olmak üzere bu hocada takip ettiği ders ve kitaplar hakkında şunları söyleyebiliriz: Kadı Beyzâvî (ö.691/1291)'nin *Envâru't- tenzîl* ve diğer eserleri *Tavâlî*, *Minhâc*, *Gâyetü'l- küsvâ fi'l -hidâye ve'l-fetvâ*, *Şerhü'l - mesâbih*, Hanefî olan Seyyid Şerif Cürcânî (ö.816/1413)'nin eserlerini 1053/1643 yılında,⁴⁰³ Keza Celâleddîn Devvânî (ö.908/1502)'nin başta *Risâletü'z -zevrâ'sı* olmak üzere diğer eserlerini muhtelif şerhleri ile 1054/1644 yılında,⁴⁰⁴ Adûdiddîn el-İcî (ö.756/1355)'nin eserlerini ve özellikle de *Akâid el- adûdiyye'sini*, Molla Câmî (ö.898/1492)'nin *Dürretü'l -fâhire'*

⁴⁰¹ Ayyâşî, a.g.e, c. I, s. 321.

⁴⁰² Kûrânî, *el- Emem*, v. 52b.

⁴⁰³ Bu sayılan kelimcılara "Müteahhirin Kelam Alimleri" adı verilmektedir. Süleyman Uludağ bu hususta şunları söyler: "Bu Kelamcılarının hiçbirisi Anadolu ve bilhassa Osmanlı sınırları dahilinde yetişmemişlerdir. Osmanlı'lar 600 sene süren saltanatları boyunca isimleri zikredilen Kelamcılar seviyesinde herhangi bir Kelam alimi yetiştiremediler. Diğer önemli bir nokta da Eş'arî Kelamcılarının kelamda değişiklik ve yenilik yapmışlar, böylece onu felsefe ile rekabet edecek seviyeye getirmişlerdir. Bu sebeple Kelamın kurucusu olan kendi imamları Eş'arî'yi bile aşmışlar, hatta ona yer yer muhalefet bile etmişlerdir. Ama Mâturidîler'de böyle bir gayret yoktur. Hanefî ve Malikî'lerin hakim oldukları yerde bile Taftazânî, Cürcânî, İcî, Tûsî, gibi kelimcılarının eserleri okutulmuştur. Osmanlı Uleması şeklen Mâturidî, ama hakikatte Eş'arî'dir. Hülasa Osmanlı'da eserleri, şerhleri ve hâşiyeleri medreselerde çağlar boyu okutulan müelliflerin hiç biri Mâturidî mezhebinden değildir. Ayrıca bu mütekellimin'in yine hiç biri Osmanlı medreselerinden yetişmemiştir. Bunlar ya Osmanlı'dan önce ya da Osmanlı ülkesi dışında yaşamışlardır." (Geniş bilgi için bkz.Uludağ, *İslâm Akâidi*, (Dergah Yayınları) İstanbul 1982, ss. 18-19.)

⁴⁰⁴ İbrahim Kûrânî, Afîf el- İcî'ye ait olan *Akâid el- adûdiyye'* yi Devvânî ekolünden bir talebenin Şiraz'dan Bağdat'a gelip bir yıl on ay kalarak kendilerine bizzat okuttuğunu vurgulamaktadır. Ali Kuşçu'ya ait *Şerhu tecridi'l- cedîd'i* de bu şahıstan tahsil ettiğini, kendisinin de bu kişiye Nevevî'nin *Kitâbü'l- ezkâr'ı* okutması hususunda icâzet verdiğini vurgulamaktadır. (Kûrânî, *İcâzetnâme*, v. 16b.)

si ⁴⁰⁵ ve Fatiha tefsirini zâhirî ve bâtinî anlamları ile beraber, Gazzâlî'nin (ö.555/1111) *Miškâtü'l- Envâr, İhyâu ulûmi'd-dîn, el-Munkız mine'd- dalâl*'ını, İmâmü'l -Haremeyn el- Cüveynî (ö.478/1085)'nin eserleri, *el-lüm'a, el- İrşâd* ve *el-Bürhân* 'ı.

Mutasavvıfımızın hocasından okuduğunu zikrettiği Molla Câmî'nin *Dürretü'l-fâhire* ' si önemlidir. Zira bu eserin müellifi İbn Arabî'nin diğer bazı eserlerine de şerh yazmış, onun fikirlerini gayet iyi bilen biri olarak tanınmaktadır. Bu eserle ileride izini takip edeceği İbn Arabî fikirlerine âşinalık kazanan müellifimiz ve onun diğer şeyhleri de buradan hareketle vahdet-i vücûdu destekleyen eserler kaleme almışlardır.⁴⁰⁶ Zira Câmî'nin eserlerinde hakim motif İbn Arabî'nin düşünce yapısıdır. Bir araştırmacının söylediği gibi önceki Nakşebendî şeyhlerinde var olan İbn Arabî sempatisi, bu kimsede adeta hayranlığa dönüşmüş ve kendisinden sonra tarîkata yeni bir vahdet neşesi gelmiştir.⁴⁰⁷ Kûrânî'nin bu esere bir de şerhi vardır.

Molla Muhammed Şerif el- Kûrânî 28 Safer 1078/1667 yılında Yemen'de vefat etmiştir .⁴⁰⁸

3- Abdülkerim b. Ebî bekr el- Hüseyinî el- Kûrânî

İbrahim Kûrânî bir eserinde "*Usûl -i Din Silsilem*" başlığı altında verdiği bilgilerde Abdülkerim b. Ebîbekr el-Hüseyinî el-Kûrânî ile Molla Muhammed Şerif'in adlarını beraberce zikretmekte ve her iki hemşehrisinin Akâid konularındaki bilgilerinden istifade ettiğini belirtmektedir.⁴⁰⁹ Buna göre müellifimizin hocalarından biri olan Abdülkerim el-Kûrânî'nin hayatına baktığımızda, onun da diğerleri gibi ilk

⁴⁰⁵ Bu kitapta mutasavvıf, mütekellim ve felsefecilerin "Allah'ın varlığı, isim ve sıfatları"na dair görüşleri müştereken incelenmektedir. Câmî'ye göre Sûfiyye; 'mükâşefe ve müşâhedelerinin neticesinde vâcibin zihni ve hârici mevcudatta tecellî eden bir zât-ı mutlak (vâcibü'l- vücûd) olduğu anlaşılır' derken, buna mukabil kelam ve felsefeciler ise; 'Allah, vücûd-u hâs ile mevcut olduğundan O'nun bir olduğunu ispat etmek mecburiyet kesbeder' anlayışındadırlar. Halbuki onlara göre Vâcibü'l Vücûd'a taraftar olan Sûfiyye Allah'ın hakikatını mutlakdan ibaret kabul ettiklerinden böyle bir şeye ihtiyaç hissetmezler. Onlara göre birlik dışında müşahade edilen her şeyin varlığı mutlak olmayıp izâfidir. İzâfi varlığa da yokluk (adem) tekabül eder ki yokluk ta hiçbir şey değildir.(Geniş Bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, (Diyanet Yayınları) Ankara 1983, s. 115.)

⁴⁰⁶ Necdet Tosun, a.g.e, s. 357.

⁴⁰⁷ Tosun, a.g.e, s.138.

⁴⁰⁸ Muhibbî, *Hülâsatü'l- eser*, c. IV, ss. 280-281.

⁴⁰⁹ Kûrânî, *Kitâbü'l- ehâdisi'l- müselsele*, v. 172a.

tahsilini babasından ikmal ettiğini görmekteyiz. Daha sonra Molla Mirza Cân Şîrâzî (ö.606/1209)'nin talebesi Molla Ahmet el -Kürdî' nin derslerine devam eden Molla Abdülkerim, isbât-ı vâcib'i Devvânî ekolünden⁴¹⁰ gelen bu şahıstan okumuş ve buradaki tahsilini ikmal ettikten sonra memleketine geri dönmüştür.

İbrahim Kûrânî'nin bize verdiği bilgilere bakılırsa, 1013/1605 yılında vefat eden Abdülkerim'in babası Molla Ebûbekir'in de iyi bir alim olduğu görülmektedir. Molla Ebûbekir'in *Tefsîru'l -Kur'ân* adında üç ciltlik bir eseri, keza Şafîî fıkhı, elli bab'tan oluşan *Sirâcü't -târîh* ile sekiz bab'tan oluşan *Riyâzü'l- hulûd* adlarında bazı eserleri mevcuttur. Molla Ebûbekir'in burada zikredilen son eseri içinde Farsça yazılmış iki çalışmasının daha bulunduğu nakledilmektedir.

İbrahim Kûrânî, 1050/1641 yılında vefat eden hocası Abdülkerim el Kûrânî'nin, aynı zamanda kendi amcası Hüseyin b. Şihâbüddîn' in talebesi olduğunu ifade etmekte⁴¹¹ ve bu hocadan aldığı dersler hakkında ise şu bilgileri vermektedir:

“Sadettin Taftazânî (ö.797/1395)⁴¹²,nin eserlerini, özellikle ‘Şerh’u aka’idi’ n -Nesefîyye’⁴¹³,yi şerhleri Telhis ve Mollazâde ile beraber 1050/1641 yılında ölümüne yakın bir zamanda hocamla beraber tedris ettik.”⁴¹⁴

4- Necmeddin Gazzî

Kûrânî'nin Şam'da ikamet ettiği yıllarda kendisinden ilim aldığı şahısların başında o zamanın Şam Müftüsü Necmeddin Gazzî gelmektedir. Kendi ifadesine

⁴¹⁰ *Devvânî Ekolü*: Celâleddîn Devvânî, İslâm ülkelerinden çok sayıda talebenin Şiraz'a gelerek kendisinden istifade edilmeye ve böylece bir ekolün oluşmasına imkan hazırlayan kişidir. Fikirleri, gelen bu öğrenciler tarafından yayılmıştır. Devvânî'nin bazı eserleri Osmanlı medreselerinde de okutulmuş, bunlara çokça şerh ve hâşiyeler yazılmıştır. Devvânî'nin eserlerinde aslında İbn Arabî 'ye ait vahdet-i vücûd, Eş'arî Kelâmı ve İsrâkî felsefenin izlerini görmek mümkündür. Devvânî ,isbât-ı vâcib konusunda hudûs ve imkân delillerinin her ikisini de kullanmaktadır. Keşfe de önem veren bu alim, İslâm düşüncesinin üç ana ekolünü oluşturan Kelâm, Felsefe ve Tasavvufu birleştirip, ele aldığı tüm konuları bu üç disiplin metoduyla izah etmeye çalışmıştır. (Bkz. Harun Anay, “Devvânî”, *TDVİA*, c. IX, ss. 257-262.)

⁴¹¹ Kûrânî, *el-Emem*, v. 53a.

⁴¹² Taftazânî'nin aslında amelde Şafîî, i'tikatta ise ve Eş'arî mezhebine mensup biri olduğu belirtilmektedir. Fakat bazı alimler onu Hanefî olarak göstermişlerdir. Bunun sebebi onun hem Şafîî hem de Hanefî fıkhına dair eser yazmış olmasındandır. S. Şerif Cürcânî ve Taftazânî ile kelâm son sözünü söylemiştir tespitini yapan Süleyman Uludağ, herşeye rağmen Taftazânî'yi kendi devrinin en büyük alimi olarak görmektedir. (Bkz.,Uludağ, *İslâm Akâidi*, s. 63.)

⁴¹³ Ebû Muîn Nesefî'nin “*Akâidü'n-Nesefîyyesi*” ne Taftazânî tarafından yazılan meşhur şerhtir.

⁴¹⁴ Kûrânî, *el-Emem*, v. 31b.

göre müellif, Buhârî'nin *Kitâbü's Salât* kısmını Şam Müftüsü olan Necmeddin Muhammed b. Bedreddin b. Muhammed Raziyyeddîn el- Gazzî' den 1060/1650 yılında tahsil etmiştir.⁴¹⁵

Gazzî, 977/1569 yılında Şam'da doğmuş ve 1061/1651 yılında yine bu şehirde vefat etmiştir.⁴¹⁶ Kûrânî, Şam'dan ayrılıp Mısır'a doğru yola çıktığında seyahatinin yarısında iken Gazzî'nin vefat ettiği haberini öğrenir. Bunun üzerine hemen seyahatini yarıda keserek geri döner ve hocasının cenazesine iştirak eder.⁴¹⁷

Necmeddin Gazzî bulunduğu asırda Şâfiî mezhebinde kendini ispat etmiş alimlerin başında gelmektedir. Zaten müellifimiz de "*Fıkıh Silsile*" başlığı altında kendisinin Şâfiî mezhebinden olduğunu sık sık vurgulamakta ve bu hususta ders gördüğü alimler arasında bu zatın ismini vermektedir.⁴¹⁸

İbrahim Kûrânî'nin hocasını kendi ifadeleriyle değerlendirdiğimizde bazı bilgilere ulaşmaktayız. Buna göre hocası birgün talebesi Kûrânî'ye; "*İlk tahsilimi babam Kadî Zekerîya'dan aldım. Altı yaşlarımda iken Ramazan orucunu tutmayı emreden babam bu oruç karşılığında bana her gün bir gümüş lira veriyordu. Böyle yapmaktaki maksadı beni İslâm'ın emirlerine alıştırmak, teşvik ve terbiye idi*" der.

Diğer talebeleri ile birlikte Gazzî bana da icâzet (diploma) verdi diyen müellifimiz, hocasının babasından oldukça istifade ettiğini nakletmektedir. Necmeddin Gazzî'de babasının Kur'an öğrenmeleri hususunda çok titiz davrandığını, hatta bu amaçla hocalarına hediyeler dahi verdiğini belirtmekte, Kur'an'ı Yemenli Şeyh Osman ve Yahya İmârî adındaki şahıslardan öğrendiğini ilave etmektedir. Böylece tahsil hayatına dair bilgilere ulaştığımız Necmeddin el-Gazzî'nin Yahya İmârî'den Kur'an ile beraber *Ecrümiyye*, *Cezeriyye*, *Şâtıbiyye* ve *Elfiyye* isimli eserleri okuduğunu öğrenmekteyiz. Gazzî daha sonra Hanefî alim Zeynüddîn Ömer b. Sultan'ın derslerine devam etmiştir. Bundan başka muhtelif hocaların da rahle-i tedrisinden geçip ilmini ilerletmeye devam eden Gazzî, kendi ifadesine göre esas onu

⁴¹⁵ Kûrânî, *İcâzetnâme*, v. 2b; *el- Emem*, v. 1a.

⁴¹⁶ Muhibbî, *Hülâsa*, c. IV, s.189; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. XI, s. 288; Zirikî, *el-A'lâm*, c.VII, s. 63.

⁴¹⁷ Kûrânî, *el- Emem*, v. 59b.

⁴¹⁸ Kûrânî, *Kitâbü'l- ehâdisi'l- müselsele*, v. 182b.

irşat eden kişinin Ali Şeyhülislâm Şihâbüddîn İsevî olduğunu söylemektedir. Necmeddîn el-Gazzî on üç yıl gibi uzun bir süre bu hocanın yanında kaldıktan sonra Halep ve Medîne’de Kadı Kudatlık yapan Muhammed b. Muhammed’in derslerine iştirak etmiştir. 998/1590 yılında Şam’a gelen bu alimden Beyzâvî tefsirini okuyup ondan icazet alır. İcazet aldığı diğer şahıslar arasında Mısır’ın tanınmış alimlerinden Şemseddin Remlî (ö.1004/1595) ve Zeynel Abidin Bekrî’yi de zikretmektedir. Necmeddin Gazzî’nin Eserleri: *İtkânu mâ yuhsinu min beyânî’l- ahhârî’d- dâirati ale’l –elsüni, en-Nucûmu’z- zevâhir, Risâle fi’l- emri bi’l- ma’rûf ve’n- nehyi ani’l- munker, Ikdu’s –şevâhid, Lûtfu’s- semr, Hüsnü’t- tenebbüh, el- Kevâkib, Bulgatu’l- vâcid fi tercemeti şeyhi’l islâmî’l –Vâlid, Şerhu alâ elfiyeti’t- tasavvuf, el –Behce, Manzûmetu’n fi’t- tasrîf, Manzûmetu’n fi’n- Nahv, el- Minhâtu’n –necmiyye, Şerhu’l –kavâ’id libn’ i Hişâm, Şerhu’l –katr libn’i Hişâm, el- Hülletü’l- behiyye*⁴¹⁹

5- Şeyh Sultân el Mezzâhî el Mısırî

İbrahim Kûrânî’nin Mısır’da ilim tahsil ettiği alimlerin başında Sultan Mezzâhî gelmektedir.⁴²⁰ Tam adı “Sultan b.Ahmet b.Sellâm b.İsmail el- Mezzâhî el- Kâhîrî” olan bu zat 998/1590 yılında Kahire’de dünyaya gelmiştir. Kendisinden hadis ilmi tahsil edip *Sahihayn* ve *Tirmizî*’yi okuduğunu söyleyen Kûrânî, 1061/1650 yılında Ezher şeyhi olan bu alimden bir de icâzet aldığını belirtmektedir. 1061/1650 yılında Mısır’a gidip orada kaldığı seksen yedi gün içinde Ezher Üniversitesi hocalarından Şeyh Sultan el Mezzâhî’den hadis ve fıkıh okudum diyen İbrahim Kûrânî, “Fıkıh Silsilesi” başlığı altında Kahire doğumlu Celâleddin Mahallî’nin (ö.864/1459) Şafî mezhebi üzerine yazılan *Şerhu’l –Minhâc*’ını Şeyh Mezzâhî’den tedris ettiğini belirtmektedir.⁴²¹

Müellifimizin hocası olan Sultan Mezzâhî hakkında Müstakimzâde (ö.1202/1787), onun Kuşâşî ’nin şeyhi Mısır doğumlu Şinnâvî (ö.1028/1618)’ den ders gördüğünü ve ona öğrencilik yaptığını söylemektedir. Yine onun Şinnâvî’nin de hocaları arasında geçen Kahire’de doğup aynı yerde 1004/1595 yılında vefat eden ve halk arasında "Küçük Şafii" olarak anılan Şemseddin Remlî’den de ilim tahsil

⁴¹⁹ Muhibbî, a.g.e, c. IV, s. 189; İsmail Paşa, *İzâhu’l-meknûn*, c. II, s. 337; Kehhâle, a.g.e, c. XI, s. 288; Zirîklî, a.g.e, c. VII, s. 63; Kâdirî, a.g.e, s. 1788.

⁴²⁰ Kûrânî, *el- Emem*, v. 1a.

⁴²¹ Kûrânî, *Kitâbü’l-ehâdîsi’l- müselsele*, v. 206b.

ettiğini ilave etmektedir.⁴²² Kûrânî hocası Sultan Mezzâhî'nin 1075/1665 yılında vefat ettiğini söylemektedir.

6- Diğer Hocaları

Bu bölümde ele alınması gereken hocalarının başında Hanbelî fikhını tahsil ettiği Takiyyüddin el-Hanbelî (ö.1070/1660) gelmektedir. Nitekim Hanbelî'yi Kûrânî'nin Şam'daki başöğretmeni olarak nitelendiren Beşir Nâfî, bu şahsın onun entelektüel hayatında yadsınamayacak kadar büyük bir tesire sahip olduğunu iddia etmektedir.⁴²³ Keza Murâdî'de Abdülbakî el- Hanbelî'yi müellifin hocaları arasında anılması gereken kişilerden biri olarak görmektedir.⁴²⁴

İbrahim Kûrânî, Mısır'daki hocası Sultan Mezzâhî'den başka Şebaramellî'si'den de istifade etmiştir. Müellifimiz, Mahallî'nin *Cem 'u'l- cevâmî* adlı kitabını bu şahıstan okumuş ve ondan Şafî mezhebi üzerine fetva verebileceğine dair bir de icazet almıştır.⁴²⁵ Ayrıca Nureddîn ez- Zeyyâdî, Salim Şebşîrî (ö.1019/1610) Şihâbüddîn Subkî ve İbrahim Lekânî (ö.1041/1631) Kûrânî'nin Mısır'da az da olsa ilminden istifade ettiği zevat arasında bulunmaktadır. Keza bu ülkenin diğer iki meşhur şahsiyeti olan Şemseddin Bâbilî ⁴²⁶ ile Abdullah Lâhorî müellifimiz Kûrânî'nin icazet aldığı isimlerden bazılarıdır.⁴²⁷

Beşir Nâfî İbrahim Kûrânî'nin Medîne'deki hocalarına değinirken Kuşâşî'nin ağırlığını tespit ve hakkını teslim etmekle beraber, bu şeyhin onu Medîne'nin diğer iki meşhur alimi Muhammed el-Bâbilî ve İsa Sa'lebî (ö.1080/1669)'den ilim tahsil etmesine engel olamadığına yer vermektedir.⁴²⁸ Netice olarak İbrahim Kûrânî'nin özellikle Mısır, Şam, Medîne bağlantılı ve tasavvufi ağırlıklı, mezhep itibariyle de Şafî ve Hanbelî fikhına dayalı bir ilim ağı içerisinde dolaştığını tespit ediyoruz.

⁴²² Müstakimzâde, a.g.e., v. 279a.

⁴²³ Nâfî, a.g.m., s. 324.

⁴²⁴ Murâdî, a.g.e., s. 5-6.

⁴²⁵ Kûrânî, *K.ehâdisi'l-müselsele*, v. 182b.

⁴²⁶ Kûrânî, a.g.e., v. 182b; Kâdirî, a.g.e., s. 1788.

⁴²⁷ Cebertî, *Acâibü'l- âsâr*, c. I, s. 117. Burada adı geçen Lâhorî'nin aynı zamanda hadis icâzet zincirinde Türklerin de aralarında bulunduğu bazı şecereler içinde görüldüğünü söyleyebiliriz.

⁴²⁸ Nâfî, a.g.m., s. 321.

Kûrânî'nin Bağdat'ta kaldığı süre içerisinde Osmanlıca Türkçe'sini akıcı biçimde öğrendiği Türk alimlerinin kimler olduğu hakkında ise ne yazık ki her hangi bir yerde az da olsa bir bilgiye rastlamış değiliz.

f- Talebeleri

İbrahim Kûrânî'nin ilmî seviyesini anlatırken onun gerek Hint gerekse şark ve garptan çok sayıda öğrencilerinin bulunduğu temas etmiştik. Bu başlık altında ise bulunduğu bölgelerde önemli tesirleri olup, bir çok biyografi kitaplarında kendilerine yer verilen ve tesirleri asırlardır devam edip kariyer yapmış meşhur talebelerinden bir kaçına yer vereceğiz. Sıralamayı yaparken nüfuzları bakımından etkin olanları başa almak suretiyle çok fazla detaya inmeksizin inceleyeceğimiz bu öğrencilerin doğrudan müellifin rahle-i tedrisinden geçtiklerini bir kez daha hatırlatmakta yarar vardır.

1- Muhammed Berzencî

İbrahim Kûrânî'nin en meşhur talebelerinden biri Muhammed Berzencî'dir. Müellifimizle aynı bölgeden olan Berzencî Şafii mezhebi Medîne Müftülüğü de yapmış birisidir. Kendisi Kûrânî gibi daha ziyade Endonezya ve orada izlerini hissettiren Kürt alimler söz konusu olduğunda mutlaka zikredilen üç şahıstan biri olma özelliğini muhafaza etmektedir.⁴²⁹ Asıl adı "Muhammed b. Abdürresul b. Kalendereyn b. Abdüsseyyid" olan Berzencî, Şehrezur'un "Berzenc" adındaki köyünde 12 Rebiyülevvel 1040/1630 yılında doğmuştur. Soyları Hz. Hasan'a kadar dayanmaktadır.⁴³⁰ Tasavvufla da ilgisi olan Muhammed Berzencî ilk eğitimini babasından ve memleketinin tanınmış alimi aynı zamanda müellifimizin de hocası olan Molla Muhammed Şerif el-Kûrânî'den almıştır.

⁴²⁹ Bruinessen, a.g.m., ss. 6-9.

⁴³⁰ "Ehlü'l- Hakk" denilen heteredoks grubun ilk defa Gûrân'da tezâhür ettiği bilinmektedir. Ehl-i Hakk arasında 1750'ler de Gûrânî'ce yazılmış kelâmî görüşleri ihtiva eden eserlerden bahsedilmekte, Gûrân kavminin hepsinin, Kürt aşiretlerden ise Sencâbî'lerin Ehl-i Hakk'tan oldukları iddia edilmektedir. Ayrıca bu anlayışı ilk defa tesis edenlerin bu aile ile irtibatlı olduğu da sanılmaktadır. On iki İmam'dan Musa Kâzım soyundan geldikleri ve Muhammed Medenî adı da verilen İbrahim Kûrânî'nin bu talebesinin şahsında XVII. yüzyılda Medîne'de açığa çıktıklarına inanılmaktadır. Burada kastedilen Berzencî'ler sadece tarihte değil, XIX ve XX. yüzyılda da Irak'ta etkinliğini sürdüren bir ailedir. (Daha geniş bilgi için bkz. Hamit Algar, "Ehl-i Hak" *TDVİA*, c. X, ss. 513-515.)

Muhammed Berzencî'nin ilim için gittiği belde ve bu beldelerde tanınmış pek çok alimin ismine rastlamaktayız. Bu alimlerden bazıları müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin de üstadları arasında bulunmaktadır. Buna göre Berzencî; Bağdat'ta Şeyh Medlec, Şam'da Abdülbâkî el-Hanbelî ve Abdülkâdir Safûra, Mardin'de Ahmet Sellâhî, Halep'te Ebû'l- Vefâ ve Muhammed Kevâkibî, Mısır'da Ali Şebramellisî, Sultan Mezzâhî, Muhammed Annânî, Ahmet Acemî, Haremeyn'de başka yerlerden gelip orada ders veren alimlerden Safiyüddîn Kuşâşî, İshak b. Cem'ân ez- Zebîdî, Ali Rebiî, Ali Akabî, İsa Ca'ferî, Abdülmelik es-Sicilmâsî'den gibi hocalardan ders almıştır. Berzencî'nin ilim için ziyaret ettiği beldeler arasında Hemedân ve İstanbul'da yer almaktadır.

Muhammed Berzencî'nin müellifimizle olan ilişkisi Medîne'de başlamıştır. Şu ana kadar gördüğü ve dolaştığı memleketlerden sonra tahsil için bu şehre gelmiş, önce Kuşâşî'nin derslerine katılmış ve özellikle burada bulunan hemşehrisi İbrahim Kûrânî'den faydalanma imkanı bulmuştur. Aslında müellifimizle olan ilişkilerini sadece ona talebe olmak şeklinde değerlendirmek de doğru olmayabilir. Aralarındaki bu ilişkiyi karşılıklı hoca-talebe şeklinde değerlendirenler de vardır. Berzencî kendisini iyi yetiştirdikten sonra "Ravza-i Mutahhara" da ders verebilme yetkisini elde etmiş bir şahıs olarak görülmektedir.⁴³¹

Muhammed Berzencî'yi zamanın tartışmaları arasında İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624)'nin vahdet-i şuhûd'una karşı aktif cephe alanların başında görmekteyiz. Gerçi Hamit Algar, bu muhalefette sözü vahdet-i şuhûd'a getirmemiş, Berzencî'nin *Kasdu'z-zend* adlı eserini İmam-ı Rabbânî'nin 1682 yıllarında Hint yarımadasında yankılanması devam eden Ka'benin hakîkati tartışmalarına binaen reddiye babında kaleme aldığını belirtmiştir.⁴³² Bu tartışmaların uzun süre devam ettiği, merkezinde müellifimizin de bulunduğu bazı üzücü hadiselerle neden olduğu belirtilmektedir.⁴³³ Nitekim dönemin Mekke Şerifi Said Bereket'in, Berzencî'nin

⁴³¹ Cengiz Kallek, "Berzencî", *TDVİA*, c.V, ss. 525-526.

⁴³² Hamit Algar, "İmam-ı Rabbânî", *TDVİA*, c. XXII, s. 198.

⁴³³ Bu konulara vakıf bir diğer ilim adamı Beşir Nafi'nin, Kûrânî'nin talebesi Mustafa Hamevî'ye dayandırarak verdiği bilgilere bakılırsa; bu tartışmalar neticesinde Mekke ve Medîne'deki alimler iki gruba bölünmüştür. Kimileri Rabbânî'nin *Mektûbât* adlı meşhur eserini ve bu meyandaki görüşlerini Arabistan bölgesinde dağıtarak taraftarlığını yapma gayreti sarf ederken, kimileri de ona şiddetle karşı koyma eğilimi içinde olmuşlardır. İşte Kuşâşî'ye Kûrânî'nin talebesi Berzencî de *Kadhu'z-zend fi*

kaleme aldığı bu kitapla beraber Hameyn ulemasının Rabbânî'yi bu açıdan tekfir ettiğine dair bir mektubu da ilave etmek suretiyle Hindistan'a gönderdiği söylenmektedir.⁴³⁴

Ancak biz ne Berzencî hakkında Arapça yazılmış bibliyografik çalışmalarda, ne de hocaları olan Kûrânî ve Kuşâşî'de İmam-ı Rabbânî'nin tekfir edildiğine dair bir kayda rastlamadık. Berzencî'nin tekfir hareketinin içinde olduğunu doğrulayanlardan biri olan Atallah Copty, on yıl sonra şeyhin bu hareketini yanlış bulduğuna dair üzüntüsünü dile getirdiğini nakletmektedir.⁴³⁵ Berzencî böyle iken, Rabbânî'nin söz konusu edilen sözünden hareketle Kâ'benin insandan üstün olduğu fikrine karşın reddiye babında Kuşâşî'nin iki varaklık bir risâlesini talebesi Kûrânî'nin 1078/1667 yılında te'lif ettiğini biliyoruz.⁴³⁶

Berzencî müellifimizin oğlu Ebû Tahir'in de hocaları arasındadır. Muhammed Berzencî 1103/ 1691 yılında hocası Kûrânî'den bir yıl sonra vefat etmiştir. Kelam , Tefsir, Hadis , Fıkıh, Arap Dili gibi çeşitli dallarında yaklaşık doksan kadar eser veren müellifin⁴³⁷ tespit edebildiğimiz te'lifatından bazıları şunlardır:

*El-Câzibü'l-gaybî ile'l-cânibî'l-garbî*⁴³⁸ *Enhârü's- selsebîl, el- Işââ fi eşrâti's-sâ'a, Kadhü'z- zend, Buğyetü't- tâlib li îmânı Ebî Tâlib, İlhamü's- sevâb li üli'l- elbâb, Sedâdü'l- ilm, Sevâü's- sebîl, es-S'ad ve'l-ıs'âf mimme'n- hadara fetha Belgrâd*⁴³⁹

cehâleti ehli's- Sirhind adlı eserini kaleme alıp acımasızca Rabbânî'yi tenkit etmiştir. Yine aynı yazara göre; Nakşî olan zamanın diğer alimlerinden Hameyn'e yeni gelen Muhammed el-Buharî ve ve Mısır'lı alim ve şeyh Ahmet el-Başbîşî (ö.1096/1685) de Berzencî gibi aynı yolu takip ederek muhalefet hareketinin içinde yer almışlardır. Buna mukabil özellikle Farsça konuşan alimler arasında cereyan eden bu tartışma ve bölünmelerde İbrahim Kûrânî tarafsız kalmayı ve sessiz olmayı yeğlemiştir. (Beşir Nafi, "Tasawwuf and Reform..." ss. 324-325.)

⁴³⁴ Algar, a.g.m.

⁴³⁵ Copty, a.g.m., s.345.

⁴³⁶ Bkz. Kûrânî, *Şerhu kelimetü'l-vâziha*,

⁴³⁷ Eserlerini uzunca listesi için bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, c. II, ss.302-304.

⁴³⁸ Süleymaniye Ktp. Laleli Bölümü 1352 numarada kayıtlı bu eseri müellif ,Yavuz Sultan Selim'in ricası üzerine Edirne'de Molla Cami'nin talebesi Muhammed b. Hamidüddîn el Mekkî' tarafından Farsça kaleme alınan *el-Cânibü'l-garbî fi halli müşkilâti İbn Arabî* adlı esere bazı ilaveler de yapmak suretiyle Arapça olarak yazmıştır. (Bkz. M.Erol Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", TDVİA, c. XIII, s. 235.)

⁴³⁹ Murâdî, a.g.e, c. IV, s. 65-66; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, c. II, ss.302-304; Kehhâle, a.g.e, c.X, s. 165; Brockelmann, *GAL*, c. I, ss. 549-550 ; Ziriklî, a.g.e., VII, s. 75; Serkis, a.g.e., Kallek, a.g.m.

2- Abdürraûf es-Sinkilî

Abdürraûf es- Sinkilî tahminen 1620- 1695 yılları arasında yaşamış,⁴⁴⁰ Açe Sultanlığına bağlı Batı Sumatra sahillerindeki Fansur'un kuzeyinde yer alan "Sinkil"⁴⁴¹ de doğmuştur. Al-Fansûrî olarak da bilinen Abdürraûf'un, resmi görevle Açe'ye gönderilen Ali adındaki bir Osmanlı aliminin oğlu olduğu belirtilmektedir.⁴⁴² Ancak bu iddiayı çok fazla kaynaktan doğrulayabilmiş değiliz. Saffet Beyin verdiği bilgilere baktığımızda, 976/1568 yılında Açe Sultanlığına Osmanlı Devletinin gönderdiği filonun içinde teknik bilgileri öğretmek üzere şeyh Abdürraûf adında birinden bahsedilmektedir.⁴⁴³ Bu duruma göre; pek emin olmamakla birlikte adı geçen şeyh Abdurraûf, Abdürraûf es-Sinkilî'nin dedesi olabilir.

Gençliğinde din eğitimi görmek için on dokuz yıl kadar Arabistan'da kalan es- Sinkilî'nin müellifimizle tanışması daha ziyade Şettâriyye tarîkatı kanalıyla olmuştur. Abdürraûf es-Sinkilî Medîne'de Ahmet Kuşâşî ve onun halifesi olan müellifimiz İbrahim Kûrânî vasıtasıyla Şettâriye tarîkatına intisap etmiştir.⁴⁴⁴ İbrahim Kûrânî'nin, XVII. Yüzyıl en önemli Malay alimlerinden es-Sinkilî ve Yusuf Makassarî'nin hocası olduğuna dikkat çekilmekte, her ikisinin de aynı ekolden yetiştiğine değinilmektedir. İyi bir eğitim aldıklarına inanan bu şahıslar, döndükleri ülkelerine sadece yeni bir takım fikirlerle değil, aynı zamanda adaya birkaç tarîkatı da beraberinde getirmişlerdir. Benzer açıklamalar Bruinessen'de de gelmekte,

⁴⁴⁰ Sinkilî'nin yaşadığı Tarihler arasında küçük çelişkiler mevcuttur. Nihat Azamat 1025/1615, 1105/1693?, Azra ise 1615-11593 Tarihlerini göstermektedir. (Geniş bilgi için bkz. Azamat, "Abdürrauf es- Sinkilî" *TDVİA*, c. I, s. 294; Azra, a.g.m., s. 206.)

⁴⁴¹ Bu şahsın Türk kökenli olabileceğine dair bir işaretin de nisbe olarak kullanılan ve doğduğu yere verilen ad ile bir ilişkisinden anlamak mümkündür. "Sinkil" veya "Sinkel" Türk Turan Tarihi içerisinde öz-türkçe diye tabir olunan bir sözlüğün S-Ş maddesinde "imtiyazlı, ayrıcalıklı" anlamına gelmekte, dolayısıyla verilen bilgilerle bu ayrıcalık doğrulanabilir bir mahiyet arz etmektedir. <http://www.ozturkler.com/isimler/s.htm> (24.10.2003)

⁴⁴² Bkz. Azamat, a.g.m, s. 294. Bilindiği gibi tarihte Açe Sultanlığı ile Osmanlı Devleti diplomatik ilişki kurmuştu. Buraya gönderilen gemideki malzemeleri öğretmek üzere içlerinde bilgin Abdurrahman Efendi' nin de (Saffet bey Abdurraûf diyor Ö.Y.) bulunduğu bir grup Türk burada bir köy kurmuş ve oraya yerleşmişlerdir. (Bkz. Komisyon, "Açeler", *Anna Britannica* (Güzel Sanatlar Matbaası) İstanbul 1986, c. I, s.62.)

⁴⁴³ Bu konuda detaylı bilgiler veren Saffet Bey, buraya gönderilen ekibin Açe'de bir Türk köyü teşkil ettiklerini, yerlilerle evlenme sonucu kendi dillerini unutarak onlarla karıştıklarını belirtmektedir. Ancak yine de bunların Türk ırkına benzediklerini, 1911 yılına kadar Açe'de Türk Sultanı adına hutbelerin okunduğunu nakletmektedir. (Bkz. Saffet Bey, "Bir Osmanlı Filosunun (Sumatra) Seferi", *Târih-i Osmânî Encümeni Mecmuası*, (Ahmed İhsan Matbaası) 1327, c. 7-12, ss. 681-683.)

⁴⁴⁴ Peter G.Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, (Hurst Company) London, s.126; Clara Kibby Nicholson, *The Introduction of Islam Into Sumatra and Cava*, (Basılmamış Doktora Tezi) Michigan Üniversitesi 1966, s. 95.

Sinkilî'nin Arabistan'da gördüğü bu uzun eğitimin sonunda 1665 yıllarına doğru memleketi Açe'ye geri döndüğü ve oralarda bu tarikatı yaymaya çalıştığı vurgulanmaktadır. O halde Şettâriye'nin Endonezya ve Cava'da yayılıp, ün yapması müellifimizin talebesi olan Sinkilî ve onun müritleri vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir.⁴⁴⁵ Hatta adı geçen bu şahıslar sadece Şettâriyye'yi değil, bunun yanında Kâdiriyye ve Kuşâşiyye'yi de bu bölgede temsil etmişlerdir.⁴⁴⁶

Müellifimizden İbn Arabî öğretilerini tahsil eden es-Sinkilî, bölgedeki sapmalara karşı Kur'an ve Sünnet merkezli bir program takip etmeyi tercih etmiştir. Azra, es-Sinkilî'nin, Allah'ın yaratıklar üzerindeki ulviyetinde ısrar edip, Hakkı halkla beraber görme anlayışını içeren Vucûdiyye'yi reddettiğini söylemektedir. Azra makalesinde bu konuda bazı bilgiler vererek müellifin meseleye bakış açısını özetlemeye çalışmaktadır. Sinkilî'ye göre; Allah kainatı yaratmadan önce "*Nur-ı Muhammediyye*" yi yarattı. Sonra bu nurdan âyan-ı sâbite yaratıldı. Sinkilî işte bu âyanı hâriciyyenin Allah'tan ayrı olduğunu kabul etti ve bunu el ile gölgesine benzetti. O el her ne kadar gölgesinden ayrılmasa da, gölgesi ile el aynı değildir demeye çalıştı. Şeyh Sinkilî, şeriat ile tasavvufun paralel gitmesi gerektiğini söyleyerek, şeriatı ayrılmamanın önemine vurgu yaptı. Böylece o, Malay dünyasının İslam düşünce yapısında ilk defa reform yapılmasına katkıda bulunan şahıs oldu.⁴⁴⁷ Buna göre, yazarın burada dile getirdiği es-Sinkilî'ye ait fikirlerin şeyh Kûrânî'nin genel düşünce yapısıyla aynı olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Zaten müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin de bütün gayretleri İbn Arabî görüşlerini şeriat dışı yorumlayanlara karşı onları Kitap ve Sünnet çerçevesinde izah etmek ve insanları aşırılıktan kaçınmaya çağırarak olmuştur.

Abdürraûf es-Sinkilî Açe'de kraliçe Safiyyüddin Tacü'l- Âlem tarafından (1642-16759) Müftülük makamına getirilmiş, ölümüne kadar da Sinkil şehrinin dînî tedrisatında bulunmuştur. Onun bu makamda iken yazdığı Şafî mezhep ağırlıklı "*Mir'atu-t tullâb*", el-Ranirî'den sonra Malay dünyasında fıkıh üzerine yazılan en önemli ikinci eserdir. Hatta bu eser sadece ibadeti değil, Müslümanların siyasî, sosyal ve iktisadî hayatını içeren muâmelatla ilgili oldukça geniş kapsamlı bir

⁴⁴⁵ Bruinessen, a.g.m; Azamat, a.g.m,

⁴⁴⁶ Azra, a.g.m. s. 206.

⁴⁴⁷ Azra, a.g.m., s. 207.

eserdir. Bu eserin XIX. Yüzyıl ortalarından itibaren Filipinli Müslümanlar tarafından da kullanılmaya ve başvuru kaynaklarından biri olmaya devam ettiği görülmektedir. Yine fıkıhla ilgili bir diğer eseri, “*el-Fer’id*” yakın zamana kadar Malay Müslümanlarınca kullanılmaya devam etmiştir.⁴⁴⁸

Bu gerçeklerden yola çıkan Azyumardi Azra, özellikle modernist düşünceli Müslümanlar tarafından dile getirilen, “tasavvuf ve tarikatların İslam toplumunun geri kalmasının en önemli nedenlerinden biri olduğu, sosyal açıdan Müslümanları pasifize ettiği, dinî açıdan pek çok bid’at ve hurâfeye kaynaklık yaptığı” na dair ileri sürülen iddiaları Abdurrûf es- es-Sinkilî’nin hayatını örnek göstermek suretiyle reddetmektedir. Ona göre; bu alimler gözden geçirilmiş bir tasavvuf anlayışına öncülük etmişler, Müslümanları bedenlen ve rûhen mu’tedil olmaya davet etmişlerdir. Hiçbir Malay aliminin pasifliği ve uzleti teşvik etmediği, tersine Müslümanları aktif olmaya çağırdıkları belirtilmektedir. Bu alimler yine içinde yaşadıkları sultanlıklarda müftülük görevinde bulunmuşlar, devletle içli dışlı olmuşlardır. Hatta herhangi bir tarîkate mensup müritlerin Hollanda’lı sömürgecilere karşı direnişteki rolleri sık sık vurgulanmaktadır.⁴⁴⁹

Sinkilî’nin şeyhi İbrahim Kûrânî’den ne derece etkilendiğini tespit açısından onun özellikle vahdet-i vücûd’a getirdiği bakış açısını daha detaylı bilmek gerekecektir. Sinkilî’nin tasavvuf nazariyesinin temeli aynen hocasının Burhanpûrî’den aldığı görüşler paralelinde nefsin yedi mertebesi ve insanın Allah sıfatlarıyla muttasıf yaratıldığı fikrinde yoğunlaşmaktadır. Kendisi Sünnî çerçeve içinde kalarak, XVII. yüzyılın başlarında Açe’de gelişen ve oldukça taraftar bulan heteredoks tasavvufî anlayışa şiddetle karşı koyan bir mücadelenin içinde yer almıştır. Bu başarıda hocası Kûrânî’nin özellikle İbn Arabî’nin varlık anlayışını İslâm’ın ana umdelerine aykırı yorumlayanlara karşı verdiği fetvanın da büyük tesiri olmuştur. Ancak Azra ve ona benzer bazı ilim adamlarının, onun vahdet-i vücûd ve Açe’de gelişen bid’at ve hurâfelere karşı mücadele ettiği iddia edilse de⁴⁵⁰ bunun ikinci kısmının doğru ama birinci kısmının yanlış olduğunu düşünüyoruz. Doğrusu şeyhin, vahdet-i vücûdu panteizm ile eşdeğer görüp Sünnî çizgi dışında hareket

⁴⁴⁸ Azra, a.g.m., s. 228.

⁴⁴⁹ Azra, a.g.m., ss. 210-211.

⁴⁵⁰ Numan Kurtulmuş, “Açe”, *TDVİA*, s. 332.

edenlerle mücadele ettiğidir. Zira temel felsefesi bu anlayış üzere olan hocasının yanında uzun müddet kalarak onun emriyle memleketine dönen,⁴⁵¹ yine onun izniyle Şettâriye tarîkatını bu bölgede yayan ve böylece İslâm'ı yeniden sevdiren birinin⁴⁵² üstadının fikirlerine, dolayısıyla şer'î çizgideki varlık izahına karşı olması düşünülemez.

Sinkilî, Kraliçe Safiyyüddîn zamanında Başkadılık makamına geldikten sonra, daha önceleri idamlara dahi sebebiyet verecek varlık söylemlerine oranla bu tür fikrî tartışmaların daha az yapıldığını da fırsat bilerek, üstelik halkı da ikna etmek suretiyle, ana umdelerini Ehl-i sünnetin de kabul edeceği Şettariyye tarîkatına yönlendirmiştir.⁴⁵³ Nitekim İsmail Hamid de, şair ve alim es-Sinkilî'nin "*Sya'ir Ma'rifet*" adlı şiirinde Ehl-i sünnete uygun bulduğu kendi tasavvuf anlayışını ifade ederek, Hamza Fansûrî tarafından benimsenen ve savunulan varlığın birliği fikrine karşı çıktığını belirtmektedir.⁴⁵⁴

Yani Sinkilî'nin bir anlamda tasavvufî altyapısını oluşturan İbn Arabî görüşlerinden vazgeçtiğini ya da ona karşı olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Hatta bu şeyhin *Dekâikü'l- hurûf* adlı eserini vahdet-i vücûd'la ilgili iki metni şerh etmek üzere kaleme aldığı bilinmektedir.⁴⁵⁵ Ayrıca şeyhi İbrahim Kûrânî de o bölge için bu tür yanlış hareket edenlere karşı reddiye anlamında müstakil bir eser kaleme almıştır.⁴⁵⁶ Açe' de gelişen Râfizî harekete şiddetle karşı koymasından dolayı olsa gerek daha sonraki nesiller İslâm'ın Sinkilî sayesinde bu adada yayıldığı izlenimini edinmişlerdir. Bir başka ifadeyle o, İslâm inancının saf şekliyle korunması hususunda gösterdiği hassasiyet nedeniyle, adeta İslâmiyet'i Açe topraklarına yeniden getiren kişi olarak tanınmıştır.⁴⁵⁷

⁴⁵¹ N. Hanif, Sinkilî'nin İbrahim Kûrânî ile yakın dostluğuna vurgu yapmakta ve arkadaşlıklarının otuz yıl kadar devam ettiğini belirtmektedir. (Bkz. a.g.m.)

⁴⁵² Göksoy, "Endonezya'da Tasavvufî Hareketler ve Bazı Özellikleri", *Tasavvuf Dergisi*, 2003/11, ss. 82-83.

⁴⁵³ İsmail Hamid, a.g.m., s. 255.

⁴⁵⁴ İsmail Hamid, a.g.m., s. 273.

⁴⁵⁵ Azamat, "Abdür-rauf es-Sinkilî", *TDVİA*, c. I, s. 294.

⁴⁵⁶ Bkz. Murâdî, a.g. e., ' *el- Garâvâtî'l- câviyye...*'

⁴⁵⁷ Kurtulmuş, a.g.m.

Ülkesine bu denli hizmetleri dokunmuş Abdurrauf es- Sinkilî, bölgesinde “Büyük Açe Velisi” olarak tanınmaktadır. Ölümünden sonra adına inşa edilen türbe bugün dahî ülkenin önemli ziyaret yerlerinden biridir. Günümüzde dahi Abdürraûf es- Sinkilî’nin Açe’nin en büyük velîsi olduğuna dair anlayış devam etmektedir.⁴⁵⁸ Ayrıca kendisine verilen değerin bir göstergesi olarak 1961 yılında bu ülkede onun adına bir de Üniversite kurulmuştur.⁴⁵⁹

Sinkilî, Kuşâşî tarafından Ehl-i sünnet akîdeleri üzerine yazılıp talebesi Kûrânî’nin *Kasdu’s- sebîl* adıyla şerh ettiği *el- Manzûmetü’l-Kuşâşî*’yi Malayca’ya tercüme etmiştir.⁴⁶⁰ Onun *Umdetü’l- muhtâcîn* adlı eseri ise bu iki şeyhten öğrendiği tarîkat adabı ve prensipleriyle ilgili bilgileri ihtiva etmektedir. Şairliği de bulunan es- Sinkilî’nin çoğunluğu Malayca kaleme alınmış ancak az bir kısmı Arapça yazılmış çeşitli sahalardaki eserlerinden bazıları şunlardır: *Umdetü’l-muhtâcîn* (tasavvuf),⁴⁶¹ *Kifâyetü’l-muhtâcîn*, (avam için basit tasavvuf anlatımı) *Beyânü’t-tecellî*, *Tercümânü’l-müstefid* (tefsir hakkında),⁴⁶² *Mir’âtü’t-tullâb*, *Dekâikü’l- hurûf* (tasavvuf Rehberi)⁴⁶³ *Tenbîhü’l-meşyi*, *el- Mevâizü’l- bedîa*, *et-tarîka eş- Şettâriyye*, *Mecmû’ul-mesâil* (tasavvuf), *Şems el-ma’rife*, *Hidâye el- belîğa*, *el-Mevâiz el-bedîa*, (hadis hakkında) *Hadis Nebî*⁴⁶⁴, *Şi’r Kıyâmet*, *Şi’r Kubûr*, *Şi’r İlmi Sülûk*, *Şi’r Zikir*, *Şâ’ir ma’rifet*. (tasavvuf üzerine şiirler)⁴⁶⁵

Abdurrauf es- Sinkilî hakkında Hollanda Leiden Üniversitesinde bir doktora çalışması yapılmıştır.⁴⁶⁶

⁴⁵⁸ Bruinessen, a.g.m.

⁴⁵⁹ Göksoy, a.g.m., s. 83.

⁴⁶⁰ <http://www.leidenuniv.nl/pun/ubhtm/ubor/qusyashi/introduction.html> (24.10.2003)

⁴⁶¹ Müellif Tasavvuf ağırlıklı bu eserinde Mekke ve Medîne’deki hocalarının adları ile tarîkat silsilesine yer vermiştir. (Bkz. Bruinessen, a.g.m.)

⁴⁶² Eser Malayca bir Kur’an meâlidir (Bkz. Azamat, a.g.m.)

⁴⁶³ İbn Arabî’den seçtiği vahdet-i vücûd’la ilgili iki metnin şerhidir. Malayca yazılmış bu eseri A. Johns tarafından İngilizce tercümeyle birlikte neşredilmiştir. (Bkz. Azamat, a.g.m.)

⁴⁶⁴ Bkz. Hamid İsmail, a.g.m. s. 255.

⁴⁶⁵ İsmail, aynı makale, s. 273.

⁴⁶⁶ Azamat, aynı yer.

3- Yusuf Makassarî

İbrahim Kûrânî'nin Endonezya takım adalarının Güney Selebes (Sulawesi) bölümünde temsilciliğini yapan öğrencilerinden biri de Yusuf Makassarî'dir. Yusuf Makassarî, 1626 yılında Güney Sülavesi (Süd Celebes) adasının Gova bölgesinde bulunan Moncong Loe adındaki bir şehirde doğmuştur. Şeyh birkaç defa gerek hac gerekse tahsil için Mekke ve Medîne'yi ziyaret etmiştir. Bu arada Şam ve Yemen'de kalmış ve önemli kişilerden ders almıştır. Daha ziyade biz Yusuf'u Hollandalı ilim adamları ve Endonezya'da faaliyet gösteren şahısların bize sundukları bilgiler ışığında değerlendirme ve tanıma fırsatı buluyoruz. Kendisi Banten krallığında ve Sumatra'nın kuzeyindeki Açe Sultanlığında önemli bir tarikat şeyhi olarak tanındığından Hollanda idaresinin dikkatini çekmiş olacak ki; önce Sri-Lanka'ya daha sonra da Güney Afrika'ya sürgüne gönderilmiştir. Makassarî 1699 yılında Güney Afrika'da iken vefat etmiştir. Türbesi halen bu ülke sınırları içinde bulunmaktadır.⁴⁶⁷

Yusuf Makassarî aynen çağdaşı Sinkilî gibi bu bölgeden ilim tahsili için başka beldelere giden, İbn Arabî fikirlerine yatkın ve oldukça iz bırakmış biri olarak bilinmektedir. Makassarî'de Sinkilî gibi, müellifimiz İbrahim Kûrânî ve Kuşâşî'den yaklaşık yirmi yıl eğitim gördükten sonra memleketine dönmüştür. Nitekim Azra ve Bruinessen, şeyh İbrahim'in onun en önemli hocası olduğunu, gerçekten onun ruhî ve entelektüel yetişmesinde büyük role sahip bulunduğunu ifade etmektedirler.⁴⁶⁸

Yusuf Makassarî, bölgesinde Nakşbendiyye ve Halvetiyye tarikatını ilk defa tanıtan biri olarak takdim edilmektedir. Bu bölgenin sûfî hareketleri hakkında araştırma yapan Martin van Bruinessen müellifimizle bağlantısı babında Yusuf Makassarî'nin *Sefînetü'n- Necâh* adlı eserinden alıntıyla şu bilgilere yer vermektedir:

"Şettâriye tarikatının bulunduğu bölgede etkin bir şeyhi olan Yusuf, İbrahim Kûrânî'den icazetini almıştır. Kûrânî'den aldığı tasavvuf eğitimi sadece zikirle sınırlı olmayıp tasavvufun entelektüel boyutunu da ihtiva etmektedir. Ayrıca

⁴⁶⁷ Göksoy, a.g.m, s. 85. Medîne'de bu aile yakınlarıyla yaptığım görüşme esnasında onlardan biri bana, G. Afrika'daki şeyhin kabrini ziyaret ettiğini söyledi.

⁴⁶⁸ Azra, a.g.m., s. 206; Bruinessen, "The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes", in: *Harry A.Poeze en Pim Schoorl, Excursions in Celebes*, Leiden KITLV, Kıtgerij 1991, ss. 251-269.

Abdurrahman Câmî'nin felsefe, kelam ve tasavvufu bir arada karşılaştırmalı olarak irdeleyen 'Dürretü'l- fâhire' isimli eserini de Kûrânî'den okumuştur. Özellikle Endonezya' da o zamanlar Nureddin Ranîri'nin başını çektiği vahdet-i vücûd felsefesini Kitap ve Sünnete aykırı görüp ona karşı koyan bir gelişme boy göstermekteydi. Yusuf bu kimselerle şeyhi Kûrânî'nin direktifleriyle mücadele etmiş ve bu görüşün savunuculuğunu yapmıştır." ⁴⁶⁹ Makassarî'nin kendi tahlilleriyle tertip ettiği adıgeçen bu eserin iki nüshası mevcut olup, şeyhi Kûrânî'den burada fazlaca söz ettiği görülmektedir. ⁴⁷⁰

Şeyhin dışı yaptığı ilk tahsil seyahati henüz on sekiz yaşlarında iken Banten üzerinden Açe'ye olmuştur. Daha sonraları iki kez onar yıllık dilim halinde Hicaz'da bulunarak buradaki hocalar tarafından kendisine Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Şettâriye, Aleviyye, Halvetiyye hakkında ders verilmiştir. Kendi iddiasına bakılırsa Yusuf'un buradaki eğitimi sadece adı geçen tarikatlar ile sınırlı kalmamış, bunlardan başka o zamanlar için revaçta olan bazı tarikatlar hakkında da bilgi edinmiştir. Nitekim Makassarî, *Sefinetü'n-Necâh* adlı eserinde tahsil ettiği tüm tarikatları silsileleriyle beraber zikretmektedir. Yusuf bütün bu tarikat zenginliği içinde 1670 yılında Sülavesi adalarına döndüğünde Halvetiye tarikatını burada yaymaya başlamıştır. Onun Halvetiyye'ye intisabını gerçekleştiren şeyh ise Şam İbn Arabî Camii imamı Ebü'l-Berekât Eyyüb Ahmet el- Kureşî'dir.

O halde Yusuf Makassarî, Sirâcüddin Ömer Halvetî (ö.800/1397) tarafından Azerbaycan'da kurulan Halvetiyye tarikatının ilk defa bu adalara girişini yapan şahıstır. O belki de yaşadığı yerin sosyal ve kültürel yapısını dikkate alarak, tasavvufu sadece havâssa mahsus kılmış, şerîatin önemine daima vurgu yapma ihtiyacı hissederek "tevhîd" merkezli bir eğitim programının içinde olmuştur.

Bruinessen'in de dediği gibi Yusuf aslında tasavvuf eğitimini çok zor bir zamanda tahsil etmiştir. Zira o zamanlar tahsil ettiği İbn Arabî fikirleri sadece fakihlerden değil, aynı zamanda yaşadığı yerdeki Nakşibendî sûfilerinden de çok ağır itirazlarla karşı karşıya kalmaktaydı. Verilen bilgilere göre Yusuf Makassarî bu

⁴⁶⁹ Bruinessen, a.g.m.

⁴⁷⁰ Bruinessen, "The Impact of Kurdish Ulama on Indonesian İslâm", ve "Origins and Deveolpment of The Sûfi _Ordes(tareket) in Southeast Asia"

tenkit ve tartışmalara hiç iltifat etmedi ve kimseyle de polemige girmedii. Bununla beraber Kûrânî gibi o da İbn Arabî'nin varlıkla ilgili görüşlerini panteistik yorumlayan Endonezyalı'lara karşı Sünnî çizgi etrafında yorum içeren eserler yazdı. Kendisi bu halde iken Nakşîbenliği aldığı hocası Abdûlbâkî Hanbelî (ö.1070/1660) ise Sirhindî karşıtlarının safında ve hatta başında yer almıştır.

Yusuf Makassarî tarafından temsil olunan Halvetiyye tarîkatı, Güney Selebes adalarının aristokrat kesiminde popüler olurken, aynı tarîkatın Muhammed b. Abdülkerim es- Sammân tarafından yürütölen kolu ise daha ziyade kırsal kesimde itibar görebilmiş ve taraftar toplamıştır.⁴⁷¹ Kendinden sonra Halvetîliği buralarda yayan ve daha da geliştiren şahıs ise birinci hanımından olan oğlu Muhammed Celâl (Muhammed Kebîr) dir.⁴⁷²

Makassarî Banten'de bulunurken tasavvuf üzerine bazı eserler kaleme almıştır. Bu eserlerini Arapça ve Cava dillerinde telif eden Makassarî, bu çalışmalarında "Allah- mahluk ilişkisi", "insân-ı kâmil" gibi konuları açıklamaya çalışmaktadır. Ayân-ı sâbite'yi de "*Gâyet el- ihtisâr ve nihâyet el- intizâr*" adlı kitabında izah eden şeyh, İbn Arabî'nin varlık anlayışını "*Zübdetü'l- esrâr*" ında ele almaktadır.⁴⁷³

Daha önce de söylediğimiz gibi sûfî pratiğini adeta tarîkatlar kombinesi üzerine oturtan Makassarî, Halvetî şeyhi tanınmakla beraber uyguladığı "gizli zikir" ile Nakşîliğe temâyül etmektedir. Onun zikir usulünü ihtiva eden eseri ise "*Hablü'l- verîd li seâdeti'l-mürîd*" adını taşımaktadır. Endonezya'da saygın bir velî olarak anılan Yusuf'un kendi adıyla özdeşleşmiş bir "velî kültü"nden bahsedilmektedir. Nitekim zamanın idarecilerinden Sultan Agang Tirtayasa iktidara geldiğinde Yusuf'un ilmî kariyeri ve itibarını dikkate alarak Onu bu bölgenin Müftüsü olarak görevlendirmiştir.

Yusuf Makassarî'nin bir diğeri özelliğı de, sûfilik yanında aktif olarak Sultanın Hollanda sömürgeciliğine karşı koymasında beraber rol almalarıdır. O, bu direniş

⁴⁷¹Muhammed Sammân aynı zamanda XVIII. yüzyıl Nakşibendî temsilciliğinde adı öne çıkanlar arasında bulunmaktadır.(Bkz. İnce, a.g.m., s. 171.)

⁴⁷² Bruinessen, a.g.m.

⁴⁷³ http://www.ibnarabisociety.org/newsletter_extr.html (14.6.2003)

hareketinin en önemli lider ve kahramanlarından biridir.⁴⁷⁴ Bu nedenle sömürgeci batılılar onun bu özelliğini daima vurgulamaya dikkat göstermektedir. Ancak bunca direnişe rağmen Banten Hollandalı'lar tarafından ele geçirilmiş, şeyh ise Güney Afrika'ya sürgüne gönderilmiştir. Makassar sürgüne gittiği Güney Afrika'da boş durmayarak bugüne kadar varlığını devam ettirecek olan "Müslüman Toplumu Teşkilatını" kurmuştur. İşgalci Hollanda hükümeti tarafından halifelerinin bu adaya geri dönmesine müsaade edilirken Yusuf orada kalmış ve bu ülkede vefat etmiştir. Bugün dahi Güney Afrika'da şeyhin kabri ziyaret edilen yerlerin başında gelmektedir. Ancak daha sonraları nedense öldüğü 1699 yılına kadar Hollandalıların ona saygı gösterdiklerinden bahsedilmektedir.⁴⁷⁵

4- Ebû Salim Ayyâşî

Ayyâşî hakkında bilgi vermeden evvel onun daha iyi anlaşılabilmesi için o devirde memleketi Fas ve buranın temsil ettiği anlayışa kısaca temas etmek gerekir. Fas daima Kûrânî'nin ilgi alanı içinde olmuş, burada söz sahibi olan alimler tarafından bazı konularda kendisi Ehl-i sünnet dışına çıktığı gerekçesiyle şiddetle eleştirilmiştir.⁴⁷⁶ Bu ülkede, içinde bulunduğu zaman itibariyle kültürel hayatına etki yapan bir müessesenin varlığıyla karşılaşmaktayız. Adına "Karaviyyûn" denilen hatta müstakil bir ekol dahi oluşturduğu söylenen bu müessese, Mısır için Ezher ne ise Fas için aynı fonksiyonu icra etmektedir. Müellifimiz Kûrânî de işte bu ekolün ilgi alanında olmuştur. Nitekim şeyhinin Mağripliler tarafından, kelâmî görüşlerinin kıyasıya eleştirildiği kendisine sorulan Ebû Salim, şeyhini savunarak; bunların hepsini batıl saymak insafılı değildir karşılığını vermiştir.⁴⁷⁷ Hatta bu eleştirenlerden biri de Ebû Salim Ayyâşî ile bir yakınlığını tahmin ettiğimiz Abdullah Ayyâşî' dir. Abdullah'ın, İbrahim Kûrânî'nin 1079/1668 yılında kaleme aldığı iki eseri *Şerhu't-tuhfe* ve *el-Lüm'atü's-seniyye* de yer alan "garânîk" hadisesine itiraz ederek

⁴⁷⁴ Azra, a.g.m., s. 210.

⁴⁷⁵ Bkz. Bruinessen, *"The Tariqa Khalwatiyye in South Celebes"* adlı makale.

⁴⁷⁶ Kûrânî'nin Faslılar tarafından hangi hususlarda tenkit edildiğine dair geniş bilgi için (Bkz. Kâdirî, *N. Mesânî*, c. X, ss. 1790-1795.)

⁴⁷⁷ Nufise Zehebî, *İktifâû'l-eser*, s. 39.

müellifi bu konuda eleştirdiği görülmektedir. İbrahim Kûrânî ise bu itiraza cevaben *Nibrâsü'l-inâs bi ecvibeti suâlâtı ehli Fâs* adlı eserini yazmıştır.⁴⁷⁸

İbrahim Kûrânî'nin en gözde talebesi ve müridi, ayrıca onun hakkında bize en geniş bilgi sunan bu zatın esas adı "Ebû Salim Abdullah b. Muhammed b. Ebî Bekr es- Sicilmâsî el- Ayyâşî" dir. 1037/1628 yılında Fas'ta doğan Ayyâşî berberî kabilesine mensuptur. Babası ve ağabeyinden aldığı ilk tahsilini, müellifimiz Kûrânî ile hoca -talebe münasebetleri arasında ismi geçen ve "Câmiü'l -Karaviyyûn" da ders veren zamanın meşhur alimi mutasavvıf Abdulkâdir el-Fâsî (ö.1091/1680)⁴⁷⁹ ve onun gibi diğer alimlerden devam ettirmiştir. Pek çok alimin yaptığı gibi o da Mısır, Mekke ve Medîne'yi ilim tahsili için ziyaret etmiştir.⁴⁸⁰ Nitekim İslâm Ansiklopedisi'nde Ayyâşî'nin hocaları sayılırken aslen Mısır'lı olan bazı isimlere gönderme yapılmaktadır. Buna göre; Kahire'de Ali el- Echûrî, (ö.1066/1656), Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö.1069/1659) ve Abdülkadir el- Mahallî müellifin hocaları arasında bulunmaktadır.

Ebû Salim Ayyâşî'nin müellifimizle olan tahsil hayatı ise onun Medîne'ye gelmesiyle başlamıştır. Bu iki bölgede ders gördüğü alimler zikredilirken, Ebû Mehdî es- Sa'lebî ile bilhassa büyük mutasavvıf Ebû İshâk İbrahim b. Hasan el- Kûrânî eş- Şehrezûrî isimleriyle karşılaşmaktayız.⁴⁸¹ Ayyâşî'nin meşhur eseri *Rihle'* nin kısaltılarak neşredilen nüshasında onun tahsil yaptığı yirmi iki alimin adları tek tek sayılmakta, bu eserde müellifimizin de adının geçtiği alimlere temas edilerek ve şu isimlere yer verilmektedir: Ali b. Abdurrahman er- Rebî', İbrahim Kûrânî, Bedreddîn el- Hindî en- Nakşibendî, Muhammed b. Ali b. el-Fâsî, Muhammed b. Resûl eş- Şehrezûrî (Berzencî), Cemaleddîn Nakşibendî, Molla Muhammed Şerif el- Kûrânî⁴⁸²

⁴⁷⁸ Kûrânî, *Nibrâs*, Süleymaniye Kütüphanesi , (Esad Efendi Bölümü) no: 1453/5, (laleli Bölümü) no: 3744/2.

⁴⁷⁹ Kettânî , a.g.e , s.166;Cebertî, *Acâibü'l -âsâr*, c. I, s. 115.

⁴⁸⁰ Cebertî , aynı yer.

⁴⁸¹ "Ayyâşî"; *El*, c. I, s. 795.

⁴⁸² Hocaları arasında adı geçen son şahıs şeyhi olan Kûrânî'nin de hocasıdır.(bkz. Câsir, *Muktetafât*, ss. 189-194.)

Burada Ebû Salim'in Kelam ilmiyle iştigal eden Kûrânî ile buluştuğuna dikkat çekilmektedir. Kûrânî bu çalışmada alim, sûfî ve Nakşî tarîkat şeyhi olarak tanıtılmakta, Ebû Salim'in tasavvufa intisap etmesinde müessir dört ismin sırasıyla; babası Muhammed el-Ayyâşî, Abdülkadir el-Fâsî (ö.1091/1680), İsa Sa'lebi ve İbrahim Kûrânî olduğuna vurgu yapılmaktadır.⁴⁸³ H. Kamil Yılmaz ise ilim tahsilini burada ikmal eden Ayyâşî'nin İbrahim Kûrânî'ye intisap ettiğini belirtmektedir.⁴⁸⁴

Ayyâşî'nin *İthâfû'l-ehilla'* adlı eserini tahkik eden Muhammed Zâhî, Ebû Salim'in hayatı boyunca ehl-i bid'ata karşı tavır sergilediğini vurgulamakta, onun felsefeye ilgi gösterdiğini ve müritlerine; 'bu ilim dalının hakikatların açığa çıkmasına yardımcı olur' dediği nakletmektedir. Bu konuda bilgi veren yazar, onun bu şekil düşünmesinin kaynağını, Gazzâlî (ö.555/111), İbn Arabî (ö.638/1240) ve şeyhi İbrahim Kûrânî (ö.1101/1690)'ye bağlamaktadır.⁴⁸⁵

Ebû Salim'in XVII. Yüzyıl Mağrip'te tasavvuf kutuplarından biri olduğu, Sünnî bir tasavvuf çizgisini benimseyip hayatı boyunca bunu savunduğu, bu arada taassup, ibahî davranış ve safsatayı reddettiği vurgulanmaktadır. Şeyhi Kûrânî'nin emirleri doğrultusunda kabiliyetine uygun olarak görülen Şâzilî tarîkatına mensup Ayyâşî, daima zühd hayatına meyilli olmuş, az ile yetinmeyi, az yeme ve içmeyi, su ile hurmayı yeterli görmüştür. Dünyaya meyletmeyi ise Allah'tan yüz çevirme olarak telakkî etmiştir.⁴⁸⁶ Ebû Salim Ayyâşî, hayatında büyük yeri olan şeyhi Kûrânî'yi kendi şiirlerinde övmüş ve bu konuda şunları söylemiştir:

"Ona olan methimi yanında bir sır gibi söyledim,

Bana bir ikramda bulunsun diye.

Kişi, kendini övene bir ikramda bulunmaz mı?

Ben ondan ne dünyada nail olmak istediğim bir meta , ne de izzet ü ikbal istedim,

Ne de diyaneten bir kimseyi zem etmeyi arzu ettim.

⁴⁸³ Abdullah Bi'n-Nasr el-Alevî, *Min a'lâmi'l-fikri ve'l-edeb fi fecri'd-devleti'l-Aleviyye Ebû Salim el-Ayyâşî, el-mutasavvif el-edîb*, Fas Evkâf Bakanlığı, (Dâru'l-Beyzâ) Rabat 1998, s. 96.

⁴⁸⁴ Yılmaz "Ayyâşî" *TDVİA*, c. IV, s. 297.

⁴⁸⁵ Muhammed Zâhî, *İthâfû'l-ehille*, s. 36.

⁴⁸⁶ Zâhî, a.g.e., s. 37.

*Ben, kendisinden hayatım boyunca pis ve serkeş nefsimi ıslah etmesini arzuladım.*⁴⁸⁷

Ebû Salim Ayyâşî'nin tasavvufî hayatına baktığımızda müellifimiz İbrahim Kûrânî ile olan ilişkilerinde bir takım bilgilere de vakıf olmaktadır. Kendisinin anlattığına göre sûfî metotta İbn Arabî'yi takip etmek arzusunda olduğunu hocası Kûrânî'ye bildirmiş ancak şeyhi bunu kabul etmemiştir. Kûrânî daha sonra ona istidadının Şâzeliyye'ye daha münasip olduğunu söylemiş ve kendisine bu tarîkata intisap emri vermiştir.⁴⁸⁸

Müellifin Şeyh Kûrânî'den neler okuduğuna dair bilgileri kendisi vermekte ve ondan işrâkî olan Suhreverdî (ö.587/1191)'yi ve Muhammed b. Fazlullah el- Hindî el Burhanpûri (ö.1029/1620)'nin vahdet-i vücûdla ilgili eseri *Tuhfetü'l- mürsele*' sini tahsil ettiğini söylemektedir.⁴⁸⁹

O halde Ayyâşî'nin iyi bir ilmî kariyere sahip olduğunu söylemek pek abartılı olmasa gerekir. Nitekim onun, doğduğu devletin geleceğinin şekillenmesinde meydana getirdiği etkinlik üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır.⁴⁹⁰ Ayrıca Medîne'de ders görmekle beraber kendisi de başkasına burada hadis dersleri vermiştir.

Ebû Salim Ayyâşî, Mekke ve Medîne'de birkaç yıl kalıp Kûrânî'nin talebesi olan Hasan b. Ali Acemî'den de ders gördükten sonra kendi memleketine dönmüş, hayatının bundan sonraki kısmını Fas'da geçirerek genç denecek yaşta 1090/1679 yılında vebadan ölmüştür.⁴⁹¹

Ayyâşî bizim de çok istifade ettiğimiz eseri *Rihletü'l- Ayyâşîye*' yi tahsil için gittiği Medîne'de kaleme almıştır. Hocası ve şeyhi olan İbrahim Kûrânî'ye ait bibliyografik bilgileri de ihtiva eden⁴⁹² *Rihle Fas*' ta bu bölgeye mahsus bir Arapça

⁴⁸⁷ el-Alevî, a.g.e, s. 281.

⁴⁸⁸ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, s. 418.

⁴⁸⁹ Bu kitabın tamamı Ayyâşî'nin *Rihle* isimle eserinin 339-344. sayfaları arasında verilmiştir.

⁴⁹⁰ Abdullah Binnasr Alevî'nin yazdığı *Ebu Salim el-Ayyâşî el-mutasavvif el-edîb, min a'mâli'l-fikri ve'l-edeb fî fecri'd-devleti'l-aleviyye* (Dârü'l-Beyzâ) Rabat 1998 ile, Abdüllatif Şâdilî'nin *el-Hareketü'l-Ayyâşîyye halka min târihi'l-Mağrib fi'l-karn* (Külliyetü'l-Adâb ve'l-Ulûm) Rabat 1982 adlı eserlerini bunlardan bazıları sayabiliriz.

⁴⁹¹ Serkîs, *Mu'cem*, c. II, s. 1396.

⁴⁹² Ayyâşî, a.g.e., c. I, s. 320

yazı karakteriyle ve *Rihletü'l- Ayyâşîyye* adıyla basılmıştır.⁴⁹³ Esas adı *Mâu'l- Mevâid* olan bu eser sadece hocalarını değil, o bölgede yaşayan halkın örf ve adetlerini de anlatmak yönüyle adeta ansiklopedik bir eser hüviyetindedir. Müellifin bu kitabı *Muktetafât min rihleti'l- Ayyâşî* adıyla kısaltılarak neşredilmiştir.⁴⁹⁴ Yine bu eser, müellifin bir başka talebesi İbn Nasr ed-Der'î (ö.1129/1716) tarafından kısaltılarak Fas'ta 1320/1902 yılında "*Rihletü'l-Hicâziyye*" adıyla basılmıştır.⁴⁹⁵

Müellifin diğer belli başlı eserleri ise şunlardır:⁴⁹⁶ *Tenbîhü'l-himemi'l-aliyye ale' z-zühd fi'd- dünyâ'l- fâniyye*, *el- Hükm bi'l- 'adli ve'l-insâfi'd-dâfi*, *en-Nuru'l-bâsim fi cümleti min kelâmi Ebî Sâlim*, *İktifa'l âsâr ba'de zehâbi ehilil-âsâr*,⁴⁹⁷ *İthâfû'l- ehilla' bi esânîdi'l- ecille*, *İzhâru'l-minne*, *Şevku'l-'arûs*, *Nazm usûl et-tarîk*.⁴⁹⁸

5- Mustafa Fethullah el-Hamevî

İbrahim Kûrânî'nin önemli talebelerinden biri de Mustafa Fethullah el-Hamevî'dir.⁴⁹⁹ Hamevî, 1672 yılında Medîne'ye gelmiş ve Kûrânî'ye talebe olmuştur. Kendi ifadesine göre şeyh Kûrânî defalarca hac için Mekke'ye gelmiş ve vaktinin çok kısmını onunla geçirmiştir.

Müellifimizin verdiği derslerin durumu hakkında bazı önemli ipuçları veren Hamevî, onun felsefe ve kelamcılarının fikirlerini beraber tartıştığı ve ariflerin kelamcılardan farklı olarak düşündüklerini nakletmektedir. Yine Hamevî bize Kûrânî'nin, kelamcılarının Peygamber nurunu kaybettiklerini, filozofların ise kıt

⁴⁹³ Hasan Kamil Yılmaz, "Ayyâşî", *TDVİA*, c. IV, s.297; Serkis, a.g.y. İstifade etme imkanı bulduğumuz *Rihle*, Fas' ta iki cilt olarak bu bölgeye mahsus Arapça karakteriyle basılmıştır. Eserin birinci cildi 456, ikinci cildi ise 422 sayfeden ibarettir.

⁴⁹⁴ Kettânî, *Fihrist*, c. I, ss. 168-169, c. II, ss. 832- 835; Brockelman, *GAL*, c. II, s.616; *Supl.*, c. II, s. 711.

⁴⁹⁵ Kettânî, *Fihrist*, c. II, s. 677.

⁴⁹⁶ Eser ve öğrencileri hakkında daha geniş bilgi için "*İthâfû'l- ehillâ*" adlı eserine bkz.

⁴⁹⁷ Bağdatlı İsmail Paşa bu eseri hocası Kûrânî'ye mal etmiştir. Burada bir yanlışlık olmalı, eser müellifimize değil talebesi Ayyâşî'ye aittir. (Bkz. *İzâhu'l-meknûn*, c. I, s. 111.)

⁴⁹⁸ Zâhî, a.g.e., s. 62.

⁴⁹⁹ Bizimde yararlandığımız bu eserden, Beşir Nâfi makalesinde çokça alıntılar yapmış ve verdiği bilgileri bu şahsa dayandırmıştır. Eserin tam adı; *Fevâid el- irtihâl ve netâici's- sefer fi ahbâri'l-karni'l-hâdî 'aşar'* dır. (Hamevî hakkında daha geniş bilgi için bkz. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, c. IV, s.178; Cebertî, *Acâibü'l-âsâr*, c. I, ss. 71-72; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, c. I, s. 483; Ö. R. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. VII, s. 269; Ziriklî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, c.VIII, s. 140.

akıllarıyla hareket edip kıyas ve tahminle konuştuklarını söyledikten sonra, bunlar içinde yanlışları çok olmakla beraber işrâkiye'yi tasvip ettiğini belirtmektedir.⁵⁰⁰

“*Fevâidü'l-irtihâl*” adlı eserinden yararlandığımız Hamevî, günümüz ilim adamlarından Beşir Naffî'nin bize verdiği bazı bilgilerin de kaynağını teşkil etmektedir. Hamevî'nin *Vefayâtü'l-a'yân*' da denilen *el- Fevâid el-irtihâl ve netâici's-sefer fî ahbâri ehli'l- karni hâdî 'aşer*⁵⁰¹ adlı eserinden başka bir diğer önemli eseri de *ed-Dimetü'l -vatfâ fî mürâcaati'l-Mustafâ*' dır. Mustafa Hamevî 1123/1711 yılında Medîne'de vefat etmiştir.⁵⁰²

6-Abdurrahmân b. Abdülkâdir el- Fâsî

1040/1631 yılında Fas'ta doğan Abdurrahmân, Kur'an-ı Kerim'i hıfzettikten sonra babası Abdülkâdir ve bu ailenin diğer meşhur alimlerinden ilk tahsilini ikmal etmiştir. Kûrânî'nin bir diğer talebesi Ayyâşî ile aynı memleketten olan Abdurrahman el-Fasî kendini çok yönlü yetiştirerek zamanın Suyûtî'si olarak tanınmıştır. Gerek Karaviyyûn ekolü kanalıyla, gerekse başka nedenlerle bu ailenin müellifimizle tartışma yaptıkları ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşü başta olmak üzere diğer bazı anlayışlarına karşı çıkarak onu eleştirdikleri baştan beri bilinmektedir.⁵⁰³

Fas Senûsî ekolünden olan bu alimlerin müellifimizin “kesb” konusunda Kaderiyye gibi düşünmesini,⁵⁰⁴ Firavun'un imanı meselesinde Mu'tezilenin yaptığı hatayı tekrarlaması⁵⁰⁵ ve garânîk hadisesinde Sünnî ve tarihi yorumlara aykırı davranmasını sert biçimde tenkit ettiklerini görüyoruz. Hiç şüphesiz bununla beraber

⁵⁰⁰ Hamevî, *Fevâid*, v. 25b.

⁵⁰¹ A. H. Johns, EI'deki makalesinde eserin yazma numarası ve kütüphane için Kâhire, Dâru'l- Kütüb, Tarih, 1093, vv.166-7 kaydını düşmektedir.

⁵⁰² Cebertî, a.g.e, c. I, s. 125.

⁵⁰³ A. H. Johns, “al-Kûrânî”, EI, c. V, s. 433, Eleştirilen konuların detayı için bkz. Kâdirî, a.g.e.

⁵⁰⁴ Bizim tespitlerimiz onun bu şekilde düşünmediği, bilakis Ehl-i sünnet ile mutabık olduğu yönündedir. Halk Allah'a kesb ise kul'a aittir diyen müellif, ancak kuldaki bu kesb'de Allah'ın iznine bağlı bir kudretin olduğunu vurgulamaktadır. Daha geniş bilgi “Kesb ve İrade” bahsinde işlenecektir.

⁵⁰⁵ Müellif, tartışılan bu konuları toplu olarak *Meşraul- vurûd ilâ matlai'l-cûd* adlı eserinde ele almıştır.

onu tenkit edenler yanında aynı beldeden onun mütevazılığı ve ilim sahibi olmasını takdir edenler de vardır.⁵⁰⁶

Bu takdiri yapanlardan biri de Abdurrahman b. Abdilkadir el- Fâsî'dir. Büyük babalarının bunca mücadele ettiği İbrahim Kûrânî adına onun bir kitap telif etmesi oldukça dikkat çekicidir. El-Fâsî Kûrânî'nin talebesi Ebû Salim Ayyâşî'nin *İktifâü'l-âsâr* isimli eserini temel alarak hadis ağırlıklı *İstinzâlü's- sekîne fi tahdîsi ehl-i Medîne* adlı kitabını tamamen Kûrânî ve oğlu Ebû Tahir adına te'lif etmiştir.⁵⁰⁷ Tasavvufî faaliyetlerden tamamen uzak kalan Abdurrahman vaktini kitap te'lif etmekle geçirmiştir. Babasından beş yıl sonra 1096/ 1685 yılında genç yaşta Fas'ta vefat edip babasının yanına defnedilmiştir. Kettânî (ö.1926), el-Fâsî'nin eserlerinin adedini yüz yetmiş beş olarak sayarken, bazı kaynaklar bu sayının iki yüz civarında olduğunu söylemektedir.⁵⁰⁸

Abdurrahmân el-Fâsî'nin eserlerinden bazıları şunlardır: *el- Uknûm fi mebâdi' i-l- 'ulûm*, *el- Matlab fi rub'il- müceyyeb*, *el- Bâhir fi ihtisâri'l- işbâh ve'n- nazâir*, *Tuhfetü'l- ekâbir*, *Cevheretü'l- 'Ukûl fi zikri âli'r-Resûl*, *ed- Dîbâc el- merkûm fi usûli ilmi'n- nucûm*, *Kutbü'd-dânî fi'l- beyân ve'l- meânî*.

7- Diğer Talebeleri

Bir çok diyarlardan gelerek müellifimizden ders gören öğrencilerin varlığı öteden beri bilinmektedir. Haklarında çok fazla bilgi bulamadığımız ancak kendi sahalarında tebâriiz etmiş, bulunduğu bölgenin tarihinde iz bırakmış birkaç talebesini daha burada zikredebiliriz.

İbrahim Kûrânî'den ders alan Ahmet Nahlî ismine daha önce bu çalışmamızda temas etmiştik. Nahlî 1044/1634 yılında Mekke'de doğdu. Amelde Şafîî, tarîkatta Nakşibendîliği seçen Nahlî aynı zamanda iyi bir muhaddis ve fakih

⁵⁰⁶ N.Hanif, a.g.m.

⁵⁰⁷ Kettânî, a.g.e, c. II, s. 735.

⁵⁰⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l- ârifin*, c. I, s. 550; Kettânî, aynı yer; Brockelmann, *Supl.*, c. II, ss. 694-695; Kehhâle, a.g.e, c., s. 145; İbrahim Harekât, "Fâsî Abdurrahman b. Abdi'l-kâdir", *TDVİA*, c. XII, ss. 210-211.

olarak tanınmaktadır. Müellifimiz Kûrânî'den daha ziyade hadis eğitimi alan Ahmet Nahlî'nin *Buğyetü't-tâlibîn* adlı eseri oldukça önem arz etmektedir.⁵⁰⁹

Müellifimizin diğer bir öğrencisi ise “el-Makbelî” olarak tanınan Salih b. Mehdi b. Ali (ö.1108/1696) dir. Bu şahıs Yemen’de dünyaya geldi. Zeydî’lerin hakim olduğu bir muhitte yetişti. Fıkıh konusunda müctehid olan Makbelî, Zeydîlik ile uyuşmayan görüşleri nedeniyle burayı terk etmek zorunda bırakıldı. O sıralar Mekke’de bulunan İbrahim Kûrânî’den ilim tahsil etti. Makbelî tasavvufta oldukça değer atfedilen ve bilgi edinme kaynaklarından biri olan keşfi kabul etmiyordu. Nitekim bunu konu edinen *Âlemü’ş-şâmih* isimli eserine Muhammed Berzencî’nin bazı itirazlar yönelttiği belirtilmektedir. El-Makbelî’nin eserleri arasında yukarıda adı geçene ilaveten *Necâhü’t-tâlib* ve *el-İthâf* 1 zikredebiliriz.⁵¹⁰

Şeyh Kûrânî’nin Şam asıllı önemli talebelerinden biri Muhammed Kennânî’dir. Kennânî 1074/1663 yılında Şam’da doğmuş, büyük dedesine nisbetle “İbn Kennân” diye şöhret bulmuştur. Kendisi aslında bir Halvetî şeyhi, edip ve şairdir. İlk eğitimini Halvetî olan babasından almış ve muhtelif ilim dallarında tahsil yapıp ziraat derslerine ilgi duymuştur. Şam’a gelen alimlerle tanışma fırsatını kaçırmayan İbn Kennân, bu anlamda Belh’li Muhammed Nakşibendî ve Bursa’lı İsmail Hakkı Efendi (ö.1137/1725) ile de görüşmüştür.

Muhammed Kenânî’nin müellifimiz İbrahim Kûrânî ile tanışması ise hacda olmuştur. Hacca gittiğinde Medîne’de bulunan Kûrânî ile görüşerek ondan hadis ilmi tahsil etmiştir. Tasavvufa da ilgi duyan İbn Kennân o asırlarda yaygın olan Halvetiyye tarikatına intisap etmiştir.

Müellifin eserleri arasında şunları görüyoruz: *el-Mevâkibü'l-islâmiyye*, *Hadâ'ikü'l-yâsemîn fi zikri kavânîni'l-hulefâ ve's-salâtîn*, *el-Havâdisü'l-yevmiyye*, *er-Risâletü'l-müfrede fi erbaîne hadîsen müsne*⁵¹¹, *Mekârimü'l-hallâk li ehl-i*

⁵⁰⁹ Araştırmamızda bizim de istifade etme imkanı bulduğumuz ve Kûrânî’den uzunca bahseden bu eser, müellifimizin tek matbu kitabı olan “*el Emem*” le birlikte 1328 yılında Haydarâbâd da basılmıştır. Eseri kütüphanelerimizde bulmak mümkündür.

⁵¹⁰ Şevkânî, a.g.e., c. I, s. 288 ve 292.

⁵¹¹ Bu eser müellifimiz Kûrânî’den kıraat yoluyla 1681 yılında İbn Kennânî tarafından alınmış kırk hadisi bir araya getiren bir risâledir. (Bkz. Brockelmann, *GAL*, c. II, s. 386.) Söz konusu eserin el yazma nüshaları Berlin Ktp. No: 1531 ve Dublin Chester Beatty Library, no: 3548’de mevcuttur.

*mekârimi'l- ahlâk, el- Envârü'l- mübtehiçe (münbelice) alâ manzûmeti'l- münferice*⁵¹², *Kasâidü garâmiyye*⁵¹³

Müellifimizin bir diğer talebesi Şafîî fıkıh alimi olan “Takiyyüddîn b. Seyyid Muhammed Şemseddîn el- Hısnî”dir. Hısnî 1053/1643 yılında Şam’da doğdu. Şam’daki hocalarının başında Kûrânî’nin de hocaları arasında sayılan Abdülbaki el Hanbelî gelmektedir. Takuyyiddîn el- Hısnî’nin Berlin Kütüphanesi 10216 numarada kayıtlı kitabının 86 ve 87. sayfasında İbrahim Kûrânî’den bahsedilmekte ve kendisine onun tarafından 1082/1671 yılında verilmiş bir icâzetnâmenin varlığından söz edilmektedir.⁵¹⁴ El-Hısnî 1129/1717 yılında Şam’da vefat etmiştir.

Bir diğer önemli talebesi İlyas Kurânî’dir. 1047/1637 yılında Gürân’da doğan İlyas Kûrânî, 1659 senesinde ilim tahsili için Şam’a giderek pek çok alimden ders almıştır. Bunlardan birisi de İbrahim Kûrânî’dir.⁵¹⁵ Zahitlik yönü ağır basan İlyas b. İbrahim el- Kürdî-eş Şâfiî ed-Dimeşkî 1138/1725 tarihinde bir Berat gecesi Şam’da vefat etmiş ve vasiyeti üzerine oraya defnedilmiştir.⁵¹⁶ Ölümüne çok üzülen Abdulganî en -Nablûsî (ö.1144/1731) *ve mâte İlyas et tâki ez -zâhid* diyerek 1138/1725 yılını onun vefatına tarih düşürmüştür.⁵¹⁷

C-Hizmet Dönemi ve Vefatı

a-Medîne’de Dergâh İnşası

İbrahim Kûrânî’nin yaşadığı asırda Mekke ve Medîne’deki ilmî hayatın öğrenim için buraya gelen ve daha sonra ülkelerine dönen alimler üzerinde oldukça tesir bıraktığı vurgulanmaktadır.⁵¹⁸ Kûrânî’nin gerek eserlerini Medîne’de yazarak

⁵¹² Eser Berlin Ktp. 7648 ve 7649 numara’da kayıtlıdır. Ahlwardt 7649 numara’lı kayıтта, İbn Kennânî tarafından 1682 yılında kendisinin Kûrânî’den bizzat aldığı bir şiire dair el yazısıyla not düşmüştür. (Bkz. Ahlwardt, a.g.e, c. VI, s. 606.)

⁵¹³ Muhîbbî, *Hülâsatü'l-eser*, c. III, ss. 243- 244; Murâdî, a.g.e, c. IV, ss.85-86; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. II, s. 325; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahü'l- meknûn*, c. I, s. 217; Brockelmann, *GAL*, c. II, s.130, 172, 386; *Suppl.* c. II, ss. 410-411; Kehhâle, a.g.e, c.XI, s. 108; Ziriklî, *A'lâm*, c. VII, s. 216; Osman Çetin, “İbn Kennân”, *TDVİA*, c. XX, ss. 129-130.

⁵¹⁴ Ahlwardt, a.g.e, c. IX, s. 570.

⁵¹⁵ Murâdî, a.g.e, c. I, s. 272.

⁵¹⁶ Cebertî, a.g.e, c. I, s. 140.

⁵¹⁷ Müstakimzâde, a.g.e., v. 374a.

⁵¹⁸ Geniş bilgi için bkz. Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim I*, ss. 98-99.)

ilmi hayata katkıda bulunması, gerekse Hint ve Endonezya adalarına kadar tesirlerini hissettirmesinin merkez noktasında Medîne bulunmaktadır.

Müellifimizin Hadiste söz sahibi olması nedeniyle Mescid-i Nebevî’de verdiği dersleri bir kenara koyacak olursak, onun tasavvufla ilgili faaliyetlerinin tamamı bu şehirde teşekkül etmiştir. Şeyhi’nin ölümünden hemen sonra onun halifesi olmuş,⁵¹⁹ Medîne’de Kuşâşî’nin adına bir zaviye kurarak hizmetlerini bu dergahtan yürütmüştür.⁵²⁰

b-Medîne’de Hizmetleri

Müellifimizin aktif hizmet dönemi milâdî 1661-1690 yıllarını kapsamaktadır. Buna göre otuz yıllık hizmetinin tamamı buradan başka hiçbir yere gitmediği Medîne den gerçekleştirilmiştir. O hac nedeniyle pek çok bölgelerden Hicaz’a gelen talebelere ders vermiş ve fikirlerini bu kişilerle yayma imkanı elde etmiştir.

Medîne’nin o çağ itibariyle her açıdan önemli bir konumda bulunduğu bilinmektedir. Osmanlıların oraya verdiği payeden hareketle, “Hâdimü’l-Harameyn” anlayışı içinde vakıfların kurulduğu, özellikle kadı ve müftülerin merkezden tayin edildiği, Mescid-i Nebevî’nin kültürel ve politik hayatta önemli rol oynadığını görmekteyiz.⁵²¹ Bu tespit aynı konularda araştırma yapan pek çok batılı

⁵¹⁹ Muhibbî, *Hülâsatü’l- eser*, s. 345.

⁵²⁰ Kâdiri, a.g.e., s. 1787.

⁵²¹ XVIII. yüzyıl Medîne’sini eğitim merkezi olarak incelemeye tabi tutan Bochum Üniversitesi doktora öğrencilerinden İrfan İnce, Mescid-i Nebevî’nin kültürel ve politik hayatta önemine vurgu yapmakta, eğitim aktiviteleri yanında zaviye ve tarikat hareketlerinin canlı olduğundan bahsetmektedir. İnce, XVII. yüzyıldan itibaren atanan bazı “Şeyhü’l-haram”ların Mescid-i Nebevî’nin eğitim halkasında aktif görev aldıklarını söylemektedir. İnce, sözlerine daha sonra şunları ilave etmektedir: “Şafiî mezhebi müftülerinin yerli olanlardan, Mekke Emîri’nin teklifi ve merkezî idare Osmanlı’nın onayı ile görev aldıkları bilinmektedir. Buradaki eğitim faaliyetlerini yürüten sadece medreseler olmayıp, çok sayıda farklı ekollere mensup tarikat tekke ve zaviyelerini de bu görevin yürütülmesinde etkin oldukları gözlenmektedir. XVII. yüzyıl’da başlayıp daha sonraki yıllarda da tesirini devam ettiren Medîne merkezli hadis eğitiminin revaçta olduğu, İbrahim Kûrânî’nin de aralarında bulunduğu kıymetli alimlerin varlığı dikkat çekmektedir. Özellikle Hint adaları için buranın hadis ve tasavvuf merkezli bir eğitim yuvası olduğu unutulmamalıdır. Nitekim İmam-ı Rabbânî ile Ş.Veliyyullah Dihlevî bu faaliyetlerden etkilenen önemli şahıslardan bazılarıdır. Bir başka açıdan XVII ve XVIII. yüzyıl da Medîne, birbiriyle ilişkili iki bariz akıma öncülük etmektedir. Dikkat çeken bu akımlardan biri; Hindistan doğumlu Şettâriyye tarikatının buradaki müessisi Şah Sıbgatullah (ö.1015/1606) ve onun iki önemli talebesi Es’ad Belhî (ö.1047/1637) ile Ahmed Şinnâvî (1028/11619)’dir. Medîne’nin Nakşibendî şeyhliğini üstlenen Kuşâşî ise bu iki şahıstan tahsilini yapmıştır. İbrahim Kûrânî’ye gelince; XVIII. yüzyıl başına kadar bu ekolü tanıtan ve temsilciliğini yapan alim ve sûfi olarak bilinmektedir. Buraya kadar adları geçen zatların hepsi de İbn Arabî

bilim adamlarının da ortak görüşüdür. Zira Mescid-i Nebevî, bugün bile pek çok ülkeden gelen değerli alimlerin ders takrir edebildiği önemli bir mekandır. Zamanın eğitim aktiviteleri içinde değişik tarîkatlara mensup pek çok sayıda tekke ve zaviyenin Medîne'deki varlığı da altı çizilmesi gereken önemli bir diğer husustur.⁵²²

Medîne'nin diğer önemli bir konumu da XVII. Yüzyıldan itibaren özellikle hadis ilminin neşredildiği bir eğitim merkezi olmasıdır. Bu nedenle Medîne'nin bilhassa Hint yarımadasından gelen alimlerin hayatındaki önemine vurgu yapılmakta, hac için gelip Mekke ve Medîne'de tahsil yapan bu insanların ülkelerine dönerek orada Hanevî mezhep ağırlıklı ekollerini oluşturdukları söylenmektedir. Hatta bu şahıslar arasında Hindistan için Ahmed el- Sirhindî (1564-1624) ile Şah Veliyyullah Dihlevî (1703-1762)'nin adları verilmektedir.⁵²³ Bunlara bakarak "Harameyn"ın sadece hadis ilminde değil, tasavvuf ilminin neşrinde de önemli bir konumda bulunduğu kanaatine varmaktayız.

Pek tabii Medîne'nin İslâm dünyasındaki önemini sadece Hindistan ile sınırlamak doğru değildir. Kimilerine göre bu iki alim, (Sirhindî ve Dihlevî) İslâm âleminin fikir dünyasına yenilik getirip çığır açmasından dolayı dikkate alınmaktadır.⁵²⁴ Ayrıca XVIII. yüzyıl Medîne'sinin ilim ve düşünce hayatında söz sahibi olanların büyük bir kısmının, İbrahim Kûrânî tarafından yetiştirilen öğrenciler olduğu görülmektedir. O halde Kûrânî'nin önemini talebelerinin çokluğu ve verdiği eserlerin yoğunluğu dikkate alındığında, bulunduğu zaman ve mekan itibariyle sırlandırmak mümkün değildir. Verdiğimiz bu kısa malumattan sonra buradan

taftarlığını temsil etmişler ve bunlar özellikle Fas asıllı alimler tarafından bu yönlerinden dolayı acımasızca tenkide tabi tutulmuşlardır. Yine Medîne merkezli XVIII. yüzyılın meşhur alimlerinden Berzencî (1103/1692) ve Abdullah Salim Basrî (ö.1134/1722)'de dikkatle takip edilenler arasındadır. Keza daha sonraları Muhammed b. Abdülvehhâb'a hocalık yapacak Muhammed Hayyat es-Sindî (ö.1163/1749), öğrenimini bu iki şahıstan ikmal etmiştir. O halde hepsinin yetişmesinde İbrahim Kûrânî'nin büyük bir ağırlığı vardır. Birinci etkinlik cümlesinden saydığımız Sünnî ekolün temsilciliğini yapan bu şahısların yanında alim olarak etkinliğini hissettiren diğer bir grup ise Mekke ve Medîne Emirleri olarak da görev alabilen ve İran idaresince özellikle Güney ve Doğu Arabistan yarımadasında destek gören Şia kaynaklı Zeydîlerdir. Medîne'nin ilim merkezi olarak etkin olduğu ikinci faaliyet sahası ise hadistir." (Bkz. İrfan İnce, a.g.m., ss. 163-176.)

⁵²² İnce, a.g.m., s. 166.

⁵²³ İnce, a.g.m., s. 168.

⁵²⁴ İmam-ı Rabbânî (Ahmed Serhendî) aynı zamanda "Müceddidi elf-i Sâni" olarak tanınmaktadır. Keza Şah Veliyyullah Dihlevî'de bulunduğu dönem ve memleket için müceddid olarak nitelendirilmektedir.

yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla hizmet ve tesirlerinin hissedildiği bölgelere göz atmak istiyoruz.

Tespitlerimiz sonunda bu ailenin -Eb Tahir Kûrânî (.1145/1732)'yi de ilave ederek- hizmet sahası ve muhtevasının Endonezya adası ve Hint yarımadası ile sınırlı olmadığını görmekteyiz. Nitekim bu tespitimiz bazı batılı araştırmacıların görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Özellikle Hollanda asıllı müsteşriklerin Güney, Güneydoğu ve Orta Asya'daki tarıkatlardan bahsederken mutlaka yer verdikleri iki isimden biri İbrahim Kûrânî (.1101/1690) diğeri ise onun şeyhi Safiyyüddin Kuşâşî (.1071/1660)'dır.⁵²⁵ Bu yazarlar, Hint menşeli şettâriye tarıkatının bu iki şahsın mümessilliğinde Endonezya'da tanındığı inancını tekrarlamaktadırlar.

O halde bizzat bu ülkelere herhangi bir seyahat yaptığına dair elimizde hiçbir kanıt bulunmayan İbrahim Kûrânî'nin buralarda nasıl müessir olduğuna bakmak gerekecektir. Bunun için de adıgeçen bu yerleşim merkezlerinin müellifin tesirleriyle birlikte ilmî, kültürel ve sosyal yapılarını tanımak yararlı olacaktır.

c-Endonezya'ya Tesirleri

Müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin en fazla tesirlerinin hissedildiği devletlerden biri olan Endonezya bugün dünyanın nüfus itibariyle en kalabalık İslâm lkesidir.⁵²⁶ Aynı zamanda bu takım adaları, dünyanın en güzel tabii güzelliğine sahip ve yer altı zenginlikleriyle de tanınmaktadır.⁵²⁷ Buraya deniz yoluyla yapılan seyahatlerde pek çok milletin ayak izini görmek mümkündür. lke kuzeyden Çinli'ler ve Hintli'ler, batıdan Araplar ve diğeri milletlerden oldukça fazla insan tarafından uğranılmış bir yerdir. Bu açıdan olsa gerek Endonezya'daki İslâm anlayışında fazla sayıda kültürün izlerini görmek mümkündür. Dolayısıyla kelime ve kavramlarında Arapça'dan alıntılar, keza Farsça, Sankirite, Tamil ve Hint dinleri kalıntıları, mimarisinde ve

⁵²⁵ Bkz. Martin van Bruinessen, a.g.m.; Tri Wibowo, "İbn Arabî", triwibso@excite.com, s.3 (14.6.2003); N. Hanîf, *Biographical Encyclopædia of Sfs*, (Central Asia and Middle East) Yeni Delhi, no: 49, ss. 251-252; Roger Tol, "Şyaikh Ahmad al- Kuşâşî", Leiden niversitesi, bc.leidenuniv.nl/olg (14.6.2003)

⁵²⁶ 1998 yılı itibariyle yaklaşık ikiyüz milyon nüfusa sahip Endonezya'nın %88'i Müslüman, % 5'i Protestan, %3' Katolik, %2'si Hindu, %1' Budist ve %1'i diğeri inançlara mensup kişilerden oluşmaktadır. (Bkz. Gürsoy, a.g.m., s. 77.)

⁵²⁷ Krş. şekil-29.

camii yapımında Çin stili, mistik fikirlerinde Hint yarımadasına ait panteistik tasavvurlar günümüze kadar hissedilmiştir.

Ancak tarihçilerin burada şaşırdığı bir şey vardır. O da İslâm kültür ve medeniyetinin genelde duraklama dönemi sayılan XIII. ve XVIII. yüzyıllar arasında İslâm'ın bu bölgede nasıl yayıldığıdır. Bu bölgedeki İslâmlaşma teorileri adı altında beş tez üzerinde durulmakta, bunların en barizinin tasavvuf ve tarikatlar olduğu söylenmektedir.⁵²⁸ Malezya'lı bir bilimadamı, takımadalardaki İslâmlaşma sürecini üç safhaya ayırarak; bunlardan ilkinin 1200-1400 yıllarını kapsayan İslâm'ın üstünlüğü teorisine, ikincisini ise 1400-1700 yıllarını içine alan tarikat ve mutasavvıfların etkisine bağlamaktadır. Aynı yazar kendi benzetmesiyle birinci safhayı cesedin İslâmlaşması, ikinci safhayı ise ruhun İslâmlaşması olarak telakki etmektedir.⁵²⁹ Bu fikre katılanlardan biri de A. H. Johns'dur. Ona göre tarikatlar ve tarikatlara yakın esnaf loncaları buranın Müslüman olmasında etkin rol oynamışlardır: *"Zira tarikatlar bir çok durumda İslâm tevhid inancına aykırı görülen mahalli örf ve adetlere ve geleneksel uygulama ve düşüncelere, diğer disiplinlere göre daha toleranslı davranmasını bilerek halkın beğenisini elde etmiştir."*⁵³⁰

Bu toleranslı davranış sonucunda , Malay bölgesindeki insanların birçoğu eski inanç ve uygulamalarını tamamen terk etmeden İslam'ı kabul etmişlerdir.⁵³¹ Diğer bir Endonezya'lı fikir adamının şu ifadeleri de tasavvufun bu ülke için önemini dile getirmektedir: *"Endonezya'da tasavvufun önemi hiçbir zaman göz ardı edilemez. Hatta Panteizm bile İslâm'ın temel öğretilerine aykırı kabul edilmesine rağmen, Endonezya'nın manevî ve ruhî hayatında başlangıçtan beri verimli topraklar bulmuştur. Çünkü Endonezya insanının yapısı ve ruhî mantalitesi ile Hinduizm ve*

⁵²⁸ A. H. Johns, "The Role of Sûfizm in the Spread of İslâm to Malaya and Indonesia" *Journal of the Pakistan Historical Society* 9 (1961) 143-161; Bruinessen, "Origins and Development of the Sûfî Order, tarekat in Southeast Asia, *Studia İslâmika* Jakarta 1994, vol I. I, ss. 1-23.

⁵²⁹ Nakip el-Attas, *Preliminary Statement On A General Theory of The İslamization of The Malay-Indonesian Archipelago*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Malezya/Kuala Lumpur, 1969, ss. 29-30.

⁵³⁰ Geniş bilgi için bkz., İ. Hakkı Göksoy, *İslâm'ın Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı*, (Beyan Yayınları) İstanbul 1998, ss. 146-149.

⁵³¹ Azyumardi Azra, a.g.m., s. 170.

Budizm'in eskiden kalan etkisi dolayısıyladır ki, mistisizmin varlığı her zaman devam etmiştir.”⁵³²

Gerçekten de sosyolojik olarak bir milletin miladını belli bir çizgi ile başlatmak imkansızdır. Nitekim İslâm dini de Arap toplumuna geldiği zaman onların atadan kalma tüm geleneklerini bir anda silip atarak yeni bir toplum tevhit etme gayesi gütmemiştir. Buna göre İslâm'a uygun görülenlere devam etme, adaptesi mümkün olanlara yeni bir çeki-düzen verme, ancak İslâm'ın temel prensiplerine aykırı olanları tamamen silme işlemini yürütmüştür. Bu sebeple İslâm Hukuku'nda ki “*edille-i erbaa*” dan başka bir takım delillerin de fetva mekanizması işletilirken dikkate alındığına şahit olmaktadır.⁵³³

Tarîkatların bu ülkedeki önemine vurgu yapanlardan biri de Hollandalı ilahiyatçı Bruinessen'dir. Bruinessen, XVII. yüzyılda Mekke ve Medîne'de yaşayan tasavvuf alimlerinden Kuşâî, Kûrânî ve Ebû Tahir'in bu şehirlere gelen Endonezyalı hacı ve öğrenciler üzerinde derin tesirler bıraktığını pek çok kez tekrarlamaktadır.⁵³⁴ Bununla beraber bu yazar, meseleye bir başka açıdan da yaklaşmakta ve daha ziyade Kürt alimlerin bu ülkedeki iz ve tesirlerine atıfta bulunmaktadır. Buna istinaden aynı yazar dikkat çekici bir itirafta daha bulunarak, bunca mozaiğe rağmen bu bölgedeki muhafazakar dindar kesim arasında “Arabî”, “Türkî” ya da “Fârisî” nisbelerine rastlanılmazken “Kürdî” nisbesinin çok rahat görülebildiğini belirtmektedir.⁵³⁵ Aynı ilim adamı, Kur'an-ı Kerim'den sonra Endonezya Müslümanlarınca dikkate alınan ve nerdeyse ikinci kaynak gibi görünen “mevlit” adetin ve orada okunan eserin yine Kuzey Irak doğumlu Berzencî'ye ait olduğunu söylemektedir. Gerçekten de Hameyn'de bile revaç bulan “Berzencî mevlidi”⁵³⁶ bu bölgelerde de şöhretini

⁵³² Göksoy, a.g.m., s. 78.

⁵³³ Burada kasdedilen müctehidlerin dört temel kaynak yanında şer'î hükümleri ispat hususunda tâlî derecede sayılan diğer müracaat noktalarına dikkat çekilmesidir. Konumuzla bağlantılı olarak bunların başlıcaları arasında; Şerâyi-i sâlife, örf ve âdet, maslahat sayılabilir. (Bkz. Ö. N. Bilmen, *Hukuk-u İslâmiyye ve İstilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, (Bilmen Yayınevi) İstanbul trz., c. I, s. 195.)

⁵³⁴ Bruinessen, “Tarîkatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi”, ter. A. Delidağ, *İlim ve Sanat* sy. 40, Şubat 1996, ss. 75-76.

⁵³⁵ Bruinessen, “The Impact of Kurdish Ulama on Indonesian İslâm”, *Les annales de La'utra İslâm* V, 1998, ss. 83-106.

⁵³⁶ Bu hususta O. Zeki Pakalın detaylı bilgiler vermekte ve şunları söylemektedir: “Mevlid-i Peygamberiye dair olan eserler manzum olduğu gibi Arapça'da mensur olanları da vardır. Hameyn'de (Mekke- Medîne) ‘Mevlid-i Berzencî’ denilen manzûme okunur ve her beytin sonunda

devam ettirmiştir. Azyumardi Azra da makalesinde, Hameyn alimlerinin Malay dünyasında İslam ilim geleneğinin oluşumuna önemli katkı yaptıklarını belirtmektedir.⁵³⁷

Coğrafi olarak yakınlığına rağmen Hint’li Burhanpûrî’nin kaleme aldığı “*et-Tuhfetü’l- mürseletü ile’n-nebî*” adlı eser buraya doğrudan Hindistan’dan değil, Medîne üzerinden İbrahim Kûrânî vasıtasıyla girmiştir. Azra, müellifin öğrencisi Hamevî (ö.1123/1711)’ye dayandırdığı bilgi ışığında şunları söyler: “*Bu eser ve ele aldığı mevzular, kendi ülkelerinde rağbet görmekte ve onların dini okullarında okutulmaktadır. Hatta yine bu eser gençlerin yardımcı kitap olarak başvurdukları kaynakların başında gelmektedir. Aslında hacim itibariyle oldukça küçük olan bu risale, Allah’ın mutlak varlığı üzerinde durmakta, şeriatın önemine vurgu yaparak tasavvufun aşırı yanlarını kontrol etmeye çalışmaktadır. İbrahim Kûrânî de bu esere bir şerh yazmıştır.*”⁵³⁸

Niçin mutasavvıfımız ve onun mensup olduğu millete ait alimlerin bu adalarda rağbet gördüğü de araştırılmış ve bazı ortak noktalar tespit edilmiştir. Nitekim bu bölge halkının adigeçen alimleri tercih nedenini sadece her iki toplumun mensup olduğu Şafiî mezhebine bağlamak doğru değildir diyen Bruinessen, diğer ve en önemli bir nedeni her iki toplumun aralarındaki sûfi yakınlıkla açıklamaktadır. Aynı yazar daha sonra, Şehrezurlu’ların içinde bulundukları jeopolitik konum itibariyle Arap, Fars ve Türk kültürünü yeterince sentezleme imkanına sahip olduklarını belirtip, büyüdükleri ve kendilerini yetiştirdikleri bu çok çeşitliliğin avantajından da istifade ile kendilerini kabul ettirdiklerine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu kimseler üç kültürü İslâm potasında eritmesini bilerek başka ülkelere ihraçta taşıyıcı rol üstlenmişlerdir.⁵³⁹

Yazarın sözünü ettiği sûfi yakınlık İbn Arabî görüşleri olmalıdır. Bu anlayışın halen devam ettiği belirtilmektedir. Nitekim Hıristiyan–Müslüman ilişkilerinin tarihini seyrini analiz ederek bu ülkenin yakın tarihi hakkında inceleme yapan bazı

(Merhaba ya merhaba, ya nur-u ayn merhaba, merhaba ceddü’l- Hüseyin merhaba) nakaratı tekrar olunur. Bizdeki şeker ve şerbet yerine orada hurma dağıtılır.” (Bkz. Pakalın, a.g.e, c. II, s. 524.)

⁵³⁷ Azra, a.g.m., ss. 202-204.

⁵³⁸ Azra, a.g.m., s. 202.

⁵³⁹ Bruinessen, a.g.m.

araştırmacılar bu gerçeğe dikkat çekerek; Endonezya'nın okul sisteminde derslerin normatif olmaktan ziyade vahdet-i vücûdçu İbn Arabî anlayışı içeren motiflerle dolu olduğunu vurgulamaktadırlar.⁵⁴⁰ O halde gerek bu görüşlerin, gerekse Kuzey Irak'lı alimlerin bu bölgede tutunabilmesinin arka planını iyi analiz etmek gerekir.

Pek tabii müellifimiz İbrahim Kûrânî ve talebelerinin burada ün yapmasını sadece onların sahip oldukları vahdet-i vücûd'çu görüşleriyle izah etmek yeterli değildir. Bir başka ifadeyle Kûrânî'nin, vahdet-i vücûd anlayışını orada yaşayan halkın zihinlerine yakınlaştıracı maharetini, onun doğduğu topraklara borçlu olduğunu söylemek abartılı olmaz. Çünkü "Gürân" ve etrafındaki yerleşim bölgeleri, "Ehl-i Hakk" denilen ekole hayat hakkı tanımış ve bu akımın temsil ettiği öğretilerle yüzleşmişlerdi. Bu ekol her ne kadar farklı anlayış tarzına sahip olsa da (tenâsüh) hulul- ittihâd ve keramet kavramlarına literatürlerinde yer vermişler ve bu nedenle mistik düşünceyle benzer nitelikler taşımışlardı.

Bu sebeple müellifimizin doğduğu topraklar açısından bu kavramlar ilk defa duyulan kavramlar olmaktan çoktan çıkmış, adeta hazırlıklı oldukları konular arasına girmiştir. Belki bu açıdan olsa gerek o bölgeye yabancı olmadığı bu kavramları daha iyi yorumlama yeteneği elde edip taraftar bulma imkanı sağlamışlardır.

Mutasavvıfımız Kûrânî'nin bu bölgede revaç bulmasını sağlayan diğer bir etken de savunuculuğu yapılan fikirler manzumesinden kaynaklanmaktadır. Varlıkla ilgili bu ve buna benzer görüşlerin tarih itibarıyla daha önce de bu adalarda taraftar bulduğu görülmektedir. Bu konuda fikir yürüten batılı ilim adamları da, Endonezya'daki İslâm öncesi kültürün tamamen Hinduizm ve Budizm etrafında şekillendiğini söylemekte, İslâm ve İbn Arabî fikirlerinin burada çabuk yayılmasının altında yatan sebeplerden birinin, farklı olmakla beraber her iki inanç manzumesindeki benzerliğine dikkat çekmektedirler.⁵⁴¹ Dolayısıyla İbn Arabî'nin varlık problemiyle ilgili yaklaşımını anlamada onların çok zorlandıkları söylenemez.

⁵⁴⁰ Jacques Waardenburg, *İslâmisch- Christliche Beziehungen*, (Oros Verlag) Kapitel VIII, Würzburg 1992, s. 133.

⁵⁴¹ Aslında Panteizm ile vahdet-i vücûdu aynı kategori içinde değerlendirmek yanlıştır. Her iki anlayış tarzının birbinden farklı oldukları sorgulanmış ve bu konuda uzun tartışmalar yapılmıştır. Her iki anlayışın farklı olan yönleri "Üçüncü Bölüm" içerisinde incelenecektir.

Söylediğimiz bu gerekçelere ilaveten altı çizilmesi gereken bir diğer husus da “hoşgörü”lü davranmaktır. Nitekim adıgeçen alimlerinin bu bölgedeki etkinliğini araştıran Bruinessen, A.H. Johns’la aynı fikri paylaşarak “tolerans” gerçeğine dikkat çekmektedir. Zira İslâm’dan önceki örf- adetlerin bir anda reddedilmesini öneren ve daha sıkı olan diğer İslâmî disiplinlere nazaran, tasavvuftaki tolerans eski anlayışları kabule daha yatkın gözükmektedir. Daha öncede temas ettiğimiz gibi, adalarda yaşayan halk bu yeni dinin yanında eskiden alışıla gelen kültürünü de muhafaza etme eğilimindeydi. Hatta bundan dolayı bazı alimler, Endonezya İslâm anlayışını “senkretik” olarak tanımlamaktadır.⁵⁴² Bu gerçeği dile getirenler sadece batılılar değildir. Müslüman ilim adamlarından ve bu bölgenin insanlarından biri olan Mukti Ali’ye⁵⁴³ göre; çoğu kez sûfler geleneksel uygulamalara ve İslâmiyet’in katı tevhid anlayışına karşı olan düşünce kalıplarına hoşgörü ile bakmaktaydılar. Bu yüzden Endonezyalılar kelamcı ve fakihlerden daha çok mutasavvıflara hürmet göstermişlerdir.⁵⁴⁴

Buraya kadar tek taraflı anlatmaya çalıştığımız etkenlerin yanına bu bölgede yaşayan insanların içinde bulundukları sosyo- kültürel faktörleri de eklemek zorundayız. Nitekim bu realiteye parmak basılmakta ve bu konuda şunlar söylenmektedir: *“Geleneksel Endonezya Müslümanları, keramete inanmaya, velilerden şefaate beklemeye yatkın kimselerdi. Pek çok İslâm ülkesinde aşağı yukarı bu anlayış mevcuttur. Ama Kürt alimlerin, bunu değişik bir biçimde formüleştirmeleri ve anlaşılır hale sokmaları bunların hoşuna gitmiş olmalıdır. Daha önce dediğimiz gibi Kur’andan sonra ikinci kaynak onlar için Berzencî tarafından yazılan mevlittir. Cafer Berzencî’nin mevlidi ve Abdülkâdir Geylânî’nin menâkıbı kadar bu bölgede okunan başka bir kitap bilmiyorum”*.⁵⁴⁵

⁵⁴² Voll, a.g.e, s. 116.

⁵⁴³ Dr. Abdulmukti Ali 1971 yılında Endonezya’nın Diyanet İşleri Bakanlığını yapan ve çok sayıda eserleri olan biridir. Sadece İslâmî ilimlerle sınırlı olmayan birikim sahibi Ali, bu görev için ilk defa “Nahdatü’l-Ulema” partisinden gelmeyen bir ünvana da sahiptir. Kendisi “Dinlerarası Diyaloga” önem vermesiyle tanınmış ve 1967 yılında bu ülkede kurulan modernist amaçları savunan “Endonezya İslâm Daveti” adlı kuruluşun da yönetim kadrosunda görev almıştır. (Bkz. Waanderburg, a.g.e, s.164.)

⁵⁴⁴ Mukti Ali, *The Spread of İslâm in Indonesia*, Jajasan Nida, Jogjakarta 1970, s. 27.

⁵⁴⁵ Bkz. Bruinessen, “Kurdish Ulama and their Indonesian Disciples”, http://www.let.uu.nl/martin.vanbruinessen/personal/publications/kurdish_ulama_indonesia.htm (16.4.2003) Cafer Berzencî (ö.177/ 1763) tarafından kaleme alınan “İkdü’l-cevher fî mevlidi’n-nebiyyi’l-ezher” adlı manzum eserin halen Medîne’de okunduğunu öğreniyoruz. Bu metin elimizde matbû olarak mevcuttur.

Bu ifadelerin ışığı altında burada dikkatlerden kaçmaması gereken ve sosyal anlamda önemine vurgu yapılan bir tespitle yüzleşmekteyiz. O da “mevlit” adetinin buralarda varlığını hâlâ sürdürmesidir.⁵⁴⁶ İş daha da önemli kılan bu bölgenin mevlit okutma geleneğinin bir Osmanlı kültürünün yansıması olarak verilmesidir. Bu hususta bilgi veren Osmanlı alimi Saffet Bey yazdığı makalesinde, “Mevlüt Günü” başlığı altında, Türk Sultanının bu kadar uzak yerlerden vergi göndermenin zorluğuna işaret ederek, bu paraların hayırlı yollara harcanması talimatını verdiği, bunun da “mevlüt şenlik”lerine tahsis edildiğini vurgulamaktadır.⁵⁴⁷

İbrahim Kûrânî’nin Endonezya’daki tesirlerini anlatırken bir defa daha ısrarla vurgulamamız gereken husus, eski kültürü yeni sûfî anlayışla adapte etmesini başaran bu ekolün, istisnasız bütün yanlışlara ses çıkarmadığı şeklinde görülmemesidir. Nitekim buna dair girişim ve tartışmaların varlığı, müellifin oradaki öğrencilerinin davranış tarzlarıyla doğrudan ilgilidir. Örneğin müellifin talebesi Yusuf Makassarî (ö.1111/1669), ancak İslâm hukuk sistemine bedenen ve ruhen bağlanıldığı takdirde tam bir teslimiyetle tasavvufta mesafe alınacağını ilan etmiş, İslâm’ın zâhiri ve hukukî emirlerini ihmal ederek tasavvufla meşgul olmanın zararlı olduğunu belirtmiştir. Hatta namaz kılmadan ve oruç tutmadan da Allah’a yaklaşılabileceğini iddia edenlerle amansız mücadeleden sakınmamış ve onları zındık ve mülhitlikle suçlamıştır.⁵⁴⁸ O halde bu bölgede İslâm’a girişin üzerinden belli bir zaman geçtikten sonra kendi düşünce yapısını teşekkül ettiren bu din, artık belli ilimleri tahsil eden alimler tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Bu alimler

⁵⁴⁶ Bid’at olup olmadığı asırlardır tartışılan ve hatta bir dönem tekke-medrese çekişmelerine sahne olan mevlit hakkında bir değerlendirme de Said Havva’ya aittir. Havva; “Nitekim burada merhum İbn Teymiyye, halkın mevlit için toplanmasına terettüp eden ve sevap kazanmasına sebep olan bir takım manaları sezmiştir. Hatta İbn Teymiyye gibi bid’atlara karşı çok müsamahasız ve hassas olan İbnü’l-Hac’da bunu tasvip etmektedir” der. (Bkz. Said Havva, *Ruh Terbiyemiz İslâm Tasavvufu*, (Kayihan Yayınları) ter: İ. Sarıms, S. Şimşek, İstanbul 1995, ss. 266-267.)

⁵⁴⁷ Saffet Bey, “Bir Osmanlı Filosunun (Sumatra) Seferi”, *Târih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, (Ahmed İhsan Matbaası) 1327, c. 7-12, ss. 604- 613; Aynı tespitler bir batılı müsteşrik olan C. Sunouck Hurgronje tarafından da dile getirilmekte ve bu konuda yazar şunları söylemektedir: “Açe uzaklığı nedeniyle Osmanlı Devletine vergi vermekten muaf tutulur. Bunun yerine kendilerinden Hz. Muhammed’in doğumu ile ilgili ‘mevlid kutlamaları’nı icra etmesi istenirdi. İşte Açe halkının mevlid geleneği o zamandan bu yana bu isim altında yaşatılmaktadır. Aynı bölgenin başka yerlerinde de bu gelenek vardır, ancak kimi zaman başka bölgelerde bazen mevlit yerine “gebed selamatan” gibi adlar kullanılırken sadece Açe’de bu merasim ‘mevlit’ olarak isimlendirilmeye devam etmektedir.” (Bkz. Hurgronje, “The Acehnese”, vol. II, Leiden 1906, ss. 208-209.)

⁵⁴⁸ Azra, a.g.m., ss. 207-208.

tarafından artık nelerin Kitap ve Sünnete uygun olup olmadığı hakkında fikirler yürütülmüş ve bu hususta münakaşalar yapılmıştır.

Örneğin Nureddîn er-Ranîrî (ö.1069/1658) vahdet-i vücûd ile panteizmi aynı sayarak ikisine birden mücadele yürütürken, bu kez de panteizme karşı bu muhalefeti Ranîrî'den sonra on dokuz yıl Hicaz'da kalıp Kuşâşî ve Kûrânî'den ders alan Abdürraûf es- Sinkilî devam ettirmiştir. İnsanlar arasındaki vahdet-i vücûd anlayışı öyle bir hal almış olmalı ki, zamanın o bölgedeki alimleri bu fikri ikiye ayırarak birine "Mülhit Vucûdiyye", diğerine "Muvahhit Vucûdiyye" adını vermek zorunda kalmışlardır. Buna göre; birinci gruptakiler doğru yoldan sapıtan sözde sûfiler olarak nitelendirilmişlerdir. İşte el- Ranîrî bu akımlarla daha radikal bir biçimde mücadele etmeyi tercih ederken, es-Sinkilî zıt fikirlerden birini diğerine tercih etmeksizin, onlarla uzlaşma yoluna gitmeyi denemiştir. Azyumardi Azra'nın ifadesiyle es-Sinkilî *Vucûdiyye*⁵⁴⁹ inancına karşı olduğu halde, kendi görüşlerini dolaylı yoldan ifade etmeye çalışmıştır. Bir başka ilim adamının tespiti de buna benzer ifadeler içermekte ve es-Sinkilî'nin mücadelesinde daha ılımlı bir çizgi izleyerek, panteizmin İslâm'a uygun düşmeyen kısımlarını anlattığı vurgulanmaktadır.⁵⁵⁰

İbrahim Kûrânî'nin bu mücadeleleri yapan Endonezya'daki mürit ve talebesi sadece adı geçen Sinkilî ve Makassarî'den ibaret değildir. Johns'un kanaati bunların adedinin çok daha fazla olduğu, ancak isimlerinin bilinemediği istikametindedir.

Netice olarak söylemek gerekirse, talebesi Abdürraûf es-Sinkilî ve Yusuf Makassarî aracılığı ile bu bölgede tanınan müellifimiz, İslâm ve tasavvufun gelişmesinde etkin rol almıştır. Hatta İbn Arabî ve takipçileri ve aynı zamanda adları Osmanlı reformistleri arasında geçen İbrahim Kûrânî, Ebû Tahir Kûrânî, Muhammed

⁵⁴⁹ Aslında Vucûdiyye (vahdet-i mevcûd), Panteizm için kullanılan bir tabirdir. Ancak burada Azra vucûdiyye tabiriyle vahdet-i vücûdu kasdetmektedir. Halbuki, bu anlamda Sinkilî'nin İbn Arabî tarafından temsil edilen ve şeyhi Kûrânî tarafından Kitap ve Sünnet doğrultusunda yorumlanan bu anlayışa karşı olması düşünülemez. Buna ilaveten bu ad altında orada tasavvufu istismar edenlerin varlığı bilinmektedir. Zaten bu yüzden şerîata aykırı yorumlandığı için Sinkilî'nin şeyhi gibi vahdet-i vücûd ile daha fazla meşgul olmanın gereksizliğine inandığı ve halkı İslamın ana umdelerine sadâkatla bağlı kalmaya çağırdığı görülmektedir. Yani temelde Sinkilî'nin vahdet-i vücûd aleyhtarı olması mümkün değildir. (Daha geniş bilgi için bkz. Azra, a.g.m., s. 207.)

⁵⁵⁰ Voll, a.g.e, s. 118.

Sindî gibi alimlerin eserlerinin Endonezya diline çevrilmesi dahi tavsiye edilmektedir.⁵⁵¹

d-Açe'ye Tesirleri

Endonezya devletinin sınırları içindeki Sumatra adasının kuzeyinde yer alan ve XX. yüzyıl başlarına kadar bağımsız bir İslâm Devleti olarak varlığını sürdüren Açe yaklaşık üç milyon nüfusa sahip bir adadır. Bu adanın en önemli yerleşim yerlerinden biri Kûrânî'nin talebesi olan Abdürraûf'un memleketi "Sinkil" dir. Tasavvufa meyilli Arap, Hint ve İran'lı tüccarlar vasıtasıyla takımadalara giren İslâmiyet,⁵⁵² önce bu büyük adanın Sumatra ve Cava kısmının liman şehirlerinde etkisini hissettirmiştir. Açe'nin diğer bir özelliği de öbür adalara nazaran asırlardır hakimiyeti altında bulunduğu Hindu kültürünün daha zayıf olduğu bölgeler olmasıdır. XIII. yüzyıldan başlayarak ticaret, evlilik ve tarikat yoluyla adaların iç kesimlerinde yayılma istidadı gösteren İslâm'ın, XVI. ve XVII. yüzyıllarda tüm Endonezya halkının kabileler halinde teveccühüne mazhar olduğu belirtilmektedir.⁵⁵³

Açe'nin Türk milleti açısından daha farklı bir yönü bulunmaktadır. Buna göre 1521 yılında kurulan Açe Sultanlığı, Osmanlı Devleti ile diplomatik ilişki kurmuş,⁵⁵⁴ zamanın Açe Sultanı Alaattin, Padişah Kanûnî(1520-1566)'ye vezir Hasan başkanlığında bir heyet göndererek ülkelerine saldıran Portekizlilere karşı yardım istemiştir⁵⁵⁵. O sıralarda ülke dışında seferde olan Kanûnî ölmüş, yerine II. Selim tahta geçmiştir. II. Selim bu isteği kabul ederek 1568'de Sumatra'ya bir donanma ile beraber bir de heyet göndermiştir. Bu gemi içerisinde yer alan ve iyi bir alim olarak nitelendirilen Abddurrahman Efendi⁵⁵⁶ adındaki birinin de bulunduğu bir grup Türk,

⁵⁵¹ Bkz. http://www.ibnarabisociety.org/newsletter_extr.html (12.6.2003)

⁵⁵² İslâmiyet'in Açe'ye tam olarak ne zaman geldiği hususunda ki rivâyetler farklıdır. 1292 yıllarında adayı ziyaret eden Marco Polo, bu Tarihlerden önce adada müslümanların varlığından bahsetmektedir. Yine ünlü Seyyah İbn Batuta 1345 yılında buraya geldiğinde İslâm'ın bu adalara çoktan ulaşmış olduğunu belirtmektedir. (Kurtulmuş, "Açe", *TDVİA*, c. I, ss. 330-331.)

⁵⁵³ Göksoy, *Endonezya'da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği*, s. 14.

⁵⁵⁴ Waardenburg, etrafında müslüman bir komşu ülke olmadığı için kendini moral açısından zayıf hisseden bu adanın huzuru hac ve haccın yapıldığı bu bölgelerde aradığına işaret etmekte, bununla beraber Osmanlı ülkesinin diplomatik ilişkisinin onlara büyük bir manevî destek verdiğine inanmaktadır. (Bkz. Waardenburg, a.g.e., s. 130.)

⁵⁵⁵ Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, (TTK Yayınları) Ankara trz., VI. Baskı, c. IV, s. 252.

⁵⁵⁶ Saffet Bey'in makalesinde bu isim Abdürraûf olarak geçmektedir. O halde Anna Britannica'nın bunda bir matbaa hatası olabilir.

Açe' de bir köy kurarak oraya yerleşmişlerdir.⁵⁵⁷ Ancak bunların yerli halkla gerçekleştirilen evlilikler sonucu onlara karıştıkları gibi Türkçe'yi de unuttukları anlaşılmaktadır.⁵⁵⁸

İbrahim Kûrânî'nin talebesi ve Şettâriye tarikatının oradaki lideri olan Abdür-rauf es-Sinkilî'nin, Nihat Azamat tarafından kaleme alınan makalesindeki bilgilere göre, bu durumda Açe'ye resmi görevle gelen “*Ali adlı bir Osman'lı aliminin oğlu*”⁵⁵⁹ ifadesine istinaden Sinkilî'nin yukarıda adı geçen Abdurrahman Efendi'nin torunu olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce dediğimiz gibi gerçekleştirilen evlilikler sonucunda Türklüklerini unutan bu kimselerin kökenlerini zikretmeleri beklenmediğinden olsa gerek bibliyografik bilgilerde Sinkilî'nin Türk olduğuna dair hiçbir kayıt göremedik.

Malay soyundan gelen Açeli'ler,⁵⁶⁰ dindar Müslümanlar olarak tanımlanmaktadır. Bununla beraber batı etkisine yabancı olmayan, ilginç adet sahibi Açe halkına, Endonezya'nın pek çok yerine hakim olmakta zorlanmayan Hollanda, (1900'li yıllar hariç)⁵⁶¹ halk dinamizmini kıramadığından buraları mağlup etmekte uzun süre başarı gösterememiştir. Açe hem milletimizin târihi bağlantısı, hem de müellifimizin tasavvufî görüşleri ile bizi yakından ilgilendiren bir yerleşim birimi olma özelliğini korumaktadır.

e- Cava'ya Tesirleri

İbrahim Kûrânî'nin hizmet alanı içerisinde mütalaa edeceğimiz bir diğer yerleşim beldesi Endonezya'nın Cava adasıdır. Müellifimizin eserlerinden bazılarının yazılış nedeni burada cereyan eden akımlara cevap niteliği taşımak ve oradaki insanları Kitap ve sünnet'e uygun davranmaya davet etmektir.⁵⁶² Bu duruma

⁵⁵⁷ Komisyon, Ana Britannica, “*Açeler*”, ve “*Açe Savaşı*”, s.62. Tahminlerimiz bu köyün Açe topraklarına bağlı “Sinkel” olduğu yönündedir.

⁵⁵⁸ Kurtulmuş, a.g.m., s. 330.

⁵⁵⁹ Azamat, “*Abdür-rauf es- Sinkilî*”, DİA, c. I, s. 294.

⁵⁶⁰ Buradaki halk, “Malay”lar olarak tanınmakta ve bunların Güney Çin kökenli oldukları kabul edilmektedir.

⁵⁶¹ Komisyon, Ana Britannica, “*Açe*”, İstanbul 1986, c. I, s. 52.

⁵⁶² Müellifimiz İbrahim Kûrânî, *İthafü'z-zeki*, ve *el-Meslekü'l-celî* adlı eserlerini tamamen buradan gelip kendisine müracaat eden insanların isteğine binaen kaleme almıştır.

dikkat çeken batılılar, Malaylar arasındaki dînî kargaşanın Hameyn alimleri tarafından gözlemlendiğini, İbrahim Kûrânî'nin de sırf bu bölge için “*Mesâilü'l-Câviyye*” hakkında müstakil bir kitapla iktifa etmeyerek, çözüme kavuşamamış meseleleri halletmek babından bu defa da “*el-Cevâbatî'l-garaviyye an mesâilü'l-Câviyye*” adlı bir başka eser yazdığını söylemektedirler.⁵⁶³

Endonezya'nın en büyük adalarından biri olan Cava XVI. yüzyılın ikinci yarısında İslâmiyet'i resmen kabul etmiştir. Buna göre Cava'da eski Hindu tesirindeki Cava kültürü ve animist uygulamalar, tarikatlar sayesinde bir tür İslâm diniyle uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Nitekim bu gerçeğe değinen Colin Chapman, Kûrânî hakkında bilgi sahibi İsraili Levitzion'un bir sözünü naklederek; Cava İslâm'ının tasavvuf merkezli olduğunu, bu bilim dalının burada daha önceki kültürlerle adapte olmayı başararak, eskiyi tamamen reddetmeden onlara zenginlik kazandırdığını nakletmektedir. Ona göre tasavvuf, bu bölgede eski mistik görüşleri kökünden değiştirmek şöyle dursun, onları açıklamış bazen de onlara destek vermiştir. Bu ise tasavvufun ruhunda mevcut olan müsamaha ile açıklanmaktadır.⁵⁶⁴

İbrahim Kûrânî hakkında İsrail'de bitirilen bir çalışmaya danışmanlık yapan Levitzion'un bu tespiti katılmamak mümkün değildir. Bilindiği gibi İslâm tasavvufu, Müslüman toplumunun kendi iç dinamiklerinin bir ürünüdür. Kaynağını Kur'an ve Sünnet'te aramamızla birlikte, tarikatların bazı mistik anlayışları, içinde bulunduğu toplumun eski kültürel birikiminden de yararlanarak onları Kur'an ve Sünnet'le uzlaştırdıkları görülmektedir.⁵⁶⁵ Bu konuya temas eden bir diğer ilim adamı da benzer görüşler ileri sürerek Cava'daki İslâm'ı, sadece eski animistik kalıntıların devamı olarak görmenin yanlışlığına değinmekte, Hindu ve Budist değerleri içerdiğini, ayrıca Türk Nakşibendîlik anlayışından tamamen farklı İbn Arabî öğretilerini ihtiva ettiğini savunmaktadır. Aynı yazar, bu adada Kur'an ve Sünnete dönmeyi tavsiye eden reformist hareketler kadar, kendi değerleriyle

⁵⁶³ Keza Bruinessen, Kûrânî'nin oldukça fazla eserinden iki tanesinin yazılış nedeni bu bölge halkıdır diyerek bu eserlerden birinin Burhanpûrî'nin *Tuhfe* adlı eserine şerh babında Endonezyalıların isteğine binaen yazılmış *İthâfû 'z-zekî*, diğerinin ise birtakım fetvalardan oluşan bir eser olduğunu, ancak bunun görülemediğini belirtmektedir.

⁵⁶⁴ Colin Chapman, *Islam and The West: Conflict, Coexistence or Conversion?*, Paternaster Press, London 1998, s. 45.

⁵⁶⁵ Göksoy, a.g.m., s. 77.

uzlaştırılmış monistik karakterli reformist şahsiyetlerin de etkinliğinden bahsetmektedir.⁵⁶⁶

Dînî yapısı hakkında kısaca bilgi verdiğimiz Cava adasının idarî anlamdaki tarihî seyrine baktığımızda, 1646 yılında Cava'daki din adamlarının yönettiği küçük sultanlıkların yıkılarak bölgenin Hollanda hakimiyeti altına girdiği görülmektedir. Müellifimizin yaşadığı yıllardaki bu adanın manzarası ya büyük bir bölümü fiilen Hollanda sömürgesi altında, ya da onların mahalli idarecilerle yaptığı anlaşma gereği kendi nüfuzları dahilinde idi. 1643 yılında Cava dışındaki bazı adalarda Müslümanların tüm dini aktivitelerini yasaklayan Hollanda, bu yasağı ancak 1674 yılında kısmen kaldırmıştır. Hollandalılar, ada halkının çok önem verdiği hac ve oradan dönecek hacıların halkı ayaklandırmada etkin rollerinden korkmaktaydı. Bu ada da hacı, hoca ve şeyh ünvanı taşıyan ve toplumda itibar gören kişilerin varlığı Hollandalılar için tehdit unsuruydu. Hac ibadetini yapanlardan korkmanın arka planını ve bu ibadetin önemini yine bir batılı ilim adamı Raffles şu sözleriyle açıklamaktadır:

*“Mekke'den gelen her Arap ve Hacdan dönen her Cava'lı, döndükten sonra bir 'aziz' özelliği almaktadır. Halk o kadar saf ki onlar bu tür insanların olağanüstü kuvvetlere sahip olduğu inancındadır.”*⁵⁶⁷

Diğer bir müsteşrik hac dolayısıyla Mekke ve Medîne'nin bu bölge Müslümanları için önemli olmasını değişik bir açıdan analize tabi tutmakta ve bunu adadaki etnik heterojen yapı ve çok kültürlülüğün verdiği zorluklar ile kendilerine destek verebilecek komşu Müslüman bir ülkenin yokluğuna bağlamaktadır. Bu sebeple kendilerine moral desteği bulabilecekleri tek yerin kutsal şehirler ve hac ibadeti olduğuna inandıkları ve bunu da aynı zamanda uluslar arası islâmî ilişkilerde bir araç gördükleri anlaşılmaktadır.⁵⁶⁸ Hatta Sultanlar “Sultan” unvanını bile Mekke'deki Osmanlı Devleti yetkililerinden almaktaydılar. Nitekim Cava'da kurulan İslâm devletlerinin hükümdarlarından Mataran Kralı Agung (1613-1645) Mekke'ye gönderdiği bir heyet sayesinde, “Sultan Abdü'l-Muhammed Mevlânâ Mataranî”

⁵⁶⁶ Waanderburg, a.g.e., ss. 134-135.

⁵⁶⁷ Göksoy, a.g.e., s. 20.

⁵⁶⁸ Waardenburg, a.g.e., ss. 129-130.

ünvanı almış, yine Bendem hükümdarı Sultan Ageng'de (165-1682) bizzat kendisi Mekke'ye giderek Sultan unvanını elde etmiştir.⁵⁶⁹

f-Güney Selebes Adaları

Müellifimizin çok büyük adalardan oluşan Endonezya'nın Güney Selebes (Sülavi) adasındaki en önemli temsilcisi, kendisinden ders alan Yusuf Makassarî'dir. Makassar ise burada bulunan bir şehrin adıdır.

İbrahim Kûrânî'nin tesirlerinin Güneydoğu Asya (Malezya, Brunei, Filipin, Endonezya) ülkelerinde hissedildiği bilinmekle beraber, bu yoğunluğun daha ziyade bugünkü Endonezya sınırları içinde olduğunu görmekteyiz. Selebes adası Endonezya'nın beş büyük adasından biridir. Bu bölgenin İslamlaşma sürecinde de davetçilerin önemli rol oynadığı belirtilmekte, Malakalı'ların Selebes'in Makassar bölgesinde yaptıkları aktivitelere temas edilmektedir.⁵⁷⁰ Ancak bu büyük adanın müellifimizin öğrencisi Yusuf Makassarî'nin doğduğu kısmına doğru yaklaşıldığında bugün bile animist özelliklerini korudukları, buranın İslam'a girme sürecinin XVII. yüzyıl başlarında Gowa hükümdarının Müslüman olmasıyla tahakkuk ettiği belirtilmektedir.⁵⁷¹

g- Vefatı

İbrahim Kûrânî Şehrezur'da başlayıp Medîne'de son bulan yetmiş altı yıllık verimli bir yaşamdan sonra vefat etmiştir. Müellifin ölüm tarihi hakkında kaynaklar çoğunlukla, hicrî 28 Rebiyülâhır 1101, milâdî 10.3.1690'ü zikretmektedir.

Kûrânî, Medîne'de Mescid-i Nebevî yakınlarında bulunan evinde Çarşamba ikindiden sonra vefat etmiş ve naaşı akşamı müteakip Cennetü'l-Bakî mezarlığına defnedilmiştir.⁵⁷² Bazı biyografi yazarları vefat ettiği ay hakkında değişik rivâyetler verse de Onun Rebiyülâhır ayında vefat ettiği ağırlık kazanmaktadır.⁵⁷³

⁵⁶⁹ Göksoy, aynı yer.

⁵⁷⁰ Nakib el-Attâs, "Endonezya-İslami Dönem", *TDVİA*, c. XI, s. 196.

⁵⁷¹ Göksoy, "Endonezya-Ülkede İslamiyet", *TDVİA*, c. XI, s. 197.

⁵⁷² Murâdî, *Silkü'd- durer*, s.6.; Ş. Sami, *Kâmûsu'l- a'lâm*, c. I, s. 580; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-arifin*, c. I, s. 35; Şevkânî, *Bedru't- tâlî*, c. I, s.12; Kettânî, *Fihrist*, c. I, s. 166; Brockelmann, *GAL*, s. 505; Kehhâle, *Mu'cem*, s. 21; Ziriklî, *A'lâm*, s. 35; (Burada matbaa hatası

h- Vefatına düşülen Tarihler

Türk- İslâm kültür hayatında “tarih düşürme” diye adlandırılan ve her harfin rakamsal bir değeri olan “ebcet” in varlığı bilinmektedir.⁵⁷⁴ Buna göre müellifimiz İbrahim Kûrânî’nin vefatına tarih olarak düşürülen bazı şiirlerle karşılaşmaktayız. Bunlardan birisi Muhammed b. Abdullah tarafından söylenmiştir:

توفي الهمام الذي لم يكن	له في المعارف والفضل ثان
ومن قد سما قدره في الوري	فخارا علي كل قاص و دان
ومن حل ذروة هام العلا	وليس الحديث كمثل العيان
ومن كان في حلبة الفضل لا	يجاري اذا كان يوم الرهان
ومن لورأي الاشعري فضله	او الفخر كان له يشهد ان
و من كان في العلم بحر او عن	دقائق سرا الهدي ترجمان
فكم قد اجادوا كم قد افاد	وكم في المعاني له من بيان
فعنعن احاديث عليا نه	وصغ فيه مدحا لعقد الجمان
حياه آله السما رحمة	واسكنه في فسيح الجنان
ومذ قيل ما عام فوت امرئ	يحق لنبيه في كل أن
(1101) ⁵⁷⁵ فقلت بتا ريخه عاجلا	لقد مات انسان عين الزمان

Türkçe’si:

- ✓ Fazilet ve irfan bakımından bir benzeri olmayan bilge adam vefat etti.
- ✓ Toprakta kadri yükselen bu şahsa ne gelen ne de giden layığıyla muhabbet gösterebildi.
- ✓ Zirvede bulunanı ifadeye lüzum yoktur. Çünkü görmek başkasından dinlemeye benzemez.
- ✓ Fazilet meydanında olanı nefislerin rehin tutulduğu günde imtihan etmeye ne gerek var!
- ✓ İmam-ı Eş’arî’de bulunan fazilet ve kerem vasfının her ikisini bunda da bulursunuz.

olarak 1001 diye çıkmış), Kâdirî, *Neşru’l- mesânî*, c. V, s. 1787; Levis Mahlûf, *Müncîd*, (Dâru’l-Meşruk) Beyrut 1991, s. 472.

⁵⁷³ Hamevî, 28 Cemaziyülevvel 1101; Cebertî 28 Cemaziyülevvel 1101 (9 Mart 1690); Şevkânî 18 Cemaziyülevvel (27 Şubat); Tunkî, 18 Rebiussânî 1101; Murâdî, Rebiülâhir; Kâdirî ise Receb ayı şeklinde bilgi vermektedir. Bursalı Mehmed Tahir ise ölüm yılını h. 1102 olarak göstermektedir. Ancak verdiği bu tarih 1101 tarihinin bitimi olabilir. (Bkz. Faik Reşit Unat, *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu*, (TTK Basımevi) Ankara 1984, s. 74.)

⁵⁷⁴ Geniş bilgi için Bkz. İsmail Yakıt, *Türk- İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, (Ötüken Yayınları) İstanbul 1992, s. 61, Yazar, tasavvufi yorumlarda bu hesabın çok kullanıldığını (s. 58), düşürülen Tarihlerin pek çoğunun ise ölümlere ait olduğunu belirtmektedir.(s. 86)

⁵⁷⁵ Muhammed b. Abdullah tarafından düşülmüş olan bu tarih için. Bkz., *el- Emem*, Haydarâbâd 1328, s. 132.

- ✓ İlimde derya olanlar Allah'ın sırlarının tercümanıdır.
- ✓ Nice yazı yazanlar bile ona karşı meramlarını ifade edemediler!
- ✓ Âlî senet rivâyeti gibi herkes onu medh ü senâda adeta inciler dizmiştir.
- ✓ Allah onu merhametiyle kucakladı. Ve onu yüce cennetinde iskan eyledi.
- ✓ Kişinin kaybedilmesinde ne söylenirse söylensin ama, O her an kendisine ağlamayı çoktan hakketti!
- ✓ İvedi olarak söylemem gerekirse zamanın ta kendisi olan adam vefat etti!

Abdurrahman b. Ebi'l- Gays el- Medenî tarafından İbrahim Kûrânî'nin vefatı üzerine söylenen şiir ise şu şekildedir:

جدد الله ديننا بامام كان في العلم امة طاب ذكرا
شد في نصره الازار بعزم كان عقباه قربة منه دهر
اظهر الحجة التي تبهت الخصم واوتي من حكمة الله خيرا
ورث الاسم و المسمى جميعا من خليل الرحمن من عز فخرا

⁵⁷⁶ارخ القرن واللقا بعد عام مات قطب الانام قدس سرا

Türkçe'si:

- ✓ Allah dinimizi bir imamla yeniledi, o ilmî bir yetenektir, övgüsü dillere destan oldu.
- ✓ Yolculuğa çıkan yükünü her an hazır tuttu, Ahireti daima kendine yakın bildi.
- ✓ Muhaliflerini perişan eden delilleri hep izhâr etti, Allah'ın hikmetinden pek çok şey getirdi.
- ✓ O tüm isim ve müsemmâların vârisi idi. O adeta izzet ü ikramda Halil İbrahim gibiydi.
- ✓ Asra damgasını bastı, yeni asır ise seneye başlayacak.
- ✓ İnsanlığın kutbu öldü, makamı yüce olsun!

⁵⁷⁶ Bkz. el-Emem, Haydarâbâd 1328, s.133.

i-İbrahim Kûrânî'nin Hayat Kronolojisi

<u>Hicrî</u>	<u>Milâdî</u>	<u>Olaylar</u>
1025	1624	İbrahim Kûrânî'nin Doğumu.
1054	1644	Babasının vefatı.
1055	1645	İlk defa beldesinden ayrılması ve Bağdat'a gitmesi.
1057	1647	Tasavvufa ilgi duyması.
1059	1649	İbn Arabî'nin kabrini ziyaret için Şam'a gidişi
1061	1650	Mısır'a gidişi.
1062	1651	Mekke'ye gelişi.
1063	1650	Medîne'ye gidişi ve şeyhi Kuşâşî ile tanışması.
1069	1658	Nakşî tarîkatına intisap etmesi.
1071	1660	Zeynî tarîkatına intisap etmesi.
1071	1660	Şeyhinin kızıyla evlenmesi.
1071	1660	Kuşâşî'nin vefatı ve onun yerine Şettariyye tarikatına halife olması.
1072	1661	Medîne'de dergah inşası ve hizmete başlaması.
1101	1690	Medîne'de vefatı ve Bakî' mezarlığına defnedilmesi.

II-ŞAHSİYETİ

A-İlmî Şahsiyeti

Giriş kısmında İbrahim Kûrânî'nin yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti'nin siyasi, askerî ve idarî bakımdan olduğu kadar ilmî bakımdan da eskiye oranla bir duraklama dönemine girdiğinden bahsetmiştik. Bu dönem ilmî bakımdan eser te'lif etmek yerine daha çok hâşiye ve şerhle geçmiştir denilebilir. Bununla beraber ilmî hayatın tamamen canlılığını kaybettiği söylenemez.

Zaman zaman şeyhler, fıkıh bilmedikleri ve hadis gibi şer'î ilimlerden haberdar olmadıkları suçlamasıyla baş başa kalmışlardır. Ancak bu iddiayı genelleştirmenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira kaynakların bildirdiğine göre XVII. yüzyılda faaliyet gösteren tarikat şeyhlerinin bir çoğu aynı zamanda medrese ilimlerini de ikmal eden kimselerden oluşmaktaydı.⁵⁷⁷ En azından üzerinde araştırma yaptığımız İbrahim Kûrânî için söylemek gerekirse onun yazdığı eserlerden bunun asla doğru olmadığı açığa çıkacaktır. Hatta müellifin ilmin o zamanlar için zirvesinde bulunan eğitim yuvası Mısır'daki Ezher Üniversitesinde az bir müddet de olsa oraya uğrayıp hocaları ile irtibat kurması onun bu ilimlere verdiği önemi göstermektedir.

Araştırmacıların bu dönem için tespit ettiği 388 şeyh içinde yaklaşık 40 civarında Müderris, Kadı ve Müftülük hizmetinde bulunanların varlığı hesaba katıldığında, sûfilerin zâhirî ilimlere uzak kalmadıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca bunlardan seksen üçünün medrese mezunu olduğunu belirtmeleri de tasavvuf erbabının şer'î ilimlerle içli dışlı olduklarını göstermektedir. Bu istatistik her ne kadar sadece bugün ki Türkiye coğrafyasını kapsasa da, aynı idarenin diğer topraklarında yaşayan meşâyihın da aşağı yukarı bundan farklı olmaması gerekir. Üstelik Kûrânî'nin gerek Şam gerekse Mısır'da ders gördüğü ulema ve onların hocaları, Türk idaresinin bu bölgelerde hüküm sürdüğü ve yerleştiği zaman diliminde doğup büyümüşlerdir.

Nitekim İbrahim Kûrânî'nin hayatı hakkında bilgi veren eserler onun ilmî dirâyetine temas ederken bir takım tabirler kullanmaktadır. Buna göre müellifimiz

⁵⁷⁷ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, ss. 451-455.

için; *Şeyhü'l-İslâm, Üstâzü'l- Ulemâ, Huccetu's Sûfiyye, Molla,* ⁵⁷⁸ *aklî ve naklî ilimleri cem'eden, Fakih, Muhaddis,* ⁵⁷⁹ *Müçtehid,* ⁵⁸⁰ *İmâmü'l- Kebîr* ⁵⁸¹ gibi vasıfların kullanıldığını görmekteyiz. Yine müellifimiz ve hocasının hadis tasavvufu bir araya getiren çalışmaları ve her iki sahada söz söylemeleri nedeniyle ilmine işaret babından bazı ilim adamları tarafından *المحدث الصوفي*, ⁵⁸² kimi alimler de ona *المحدث الصوفي* adını vermişlerdir.⁵⁸³ Tunkî müellifin talebesi Hamevî (ö.1123/1711)'den yaptığı nakle göre ona “*Livaü's-şerîati ve'l-hakîkatî*” ünvanı verildiğine temas etmekte, asrın nâdir alimlerinden biri olduğuna değinmektedir.⁵⁸⁴ Osman b. Sened (ö.1248/1832) de müellifimizi “*Medîne'de şerîatı Garrâ'nın bayraktarı*” olarak nitelendirmektedir.⁵⁸⁵

Aynı yazar İbrahim Kûrânî'nin dünyanın her tarafından kendisine ulaşan her soruya mukabil bir eser kaleme aldığını, yüzden fazla te'lifi bulunduğunu belirtmektedir. Sened, eğer İmâmü'l- Hameyn (Cüveynî)(ö.478/1085), şeyhin eserlerini görseydi mutlaka mesrur olacağını söyledikten sonra, onun hadis ilmindeki maharetine yer vermekte ve *Fütuhât-ı Mekkiyye*’ yi izah ederken dinleyenlere apaçık kutsî nurları gösterdiğine değinmektedir.⁵⁸⁶

Bruinessen ise bir makalesinde ona bu anlamda “*Medîne'nin Duâyenî*” adını vermektedir.⁵⁸⁷ Yine yukarıdaki unvanları kullanan bu müelliflerin hemen hemen hepsi, Kûrânî'nin bütün ilim dallarında mahir olduğunu, Arapça, Farsça ve Türkçe'yi iyi konuştuğunu ifade etmekten geri kalmamışlardır.⁵⁸⁸ Hatta müellifimizin

⁵⁷⁸ Kettânî, a.g.e., s. 493.

⁵⁷⁹ Kehhâle, a.g.e., s. 21.

⁵⁸⁰ Ziriklî, a.g.e., s. 35.

⁵⁸¹ Şevkânî, a.g.e., s. 11.

⁵⁸² Bkz. Nu'man Âlûsî, a.g.e., s.29.

⁵⁸³ Coptý, a.g.m., s. 348.

⁵⁸⁴ Tunkî, a.g.e., s. 105.

⁵⁸⁵ Osman b. Sened, *Asfa'l-mevârid min silsâli ahvâli'l-İmam Hâlid*, (Matbaatü'l-ilmiyye), Mısır 1313, s.81.

⁵⁸⁶ Osman b. Sened, a.g.e., s. 82.

⁵⁸⁷ Bruinessen, a.g.m.

⁵⁸⁸ Şevkânî, a.g.e., s. 12; Ziriklî, a.g.e., s. 35; Bruinessen, a.g.m.

Arapça'ya olan sevgisi o dereceye varmıştı ki, bu dili öğreteceği bir erkek evladı bağışlaması için Allah'a yalvardığı bile nakledilmektedir.⁵⁸⁹

Müellifimiz Kûrânî dilimiz Türkçe'ye de bîgane kalmamış çok kısa bir zaman içinde bu dili öğrenmiştir. Bağdat'ta Türkçe öğrenme imkanı bulan Kûrânî,⁵⁹⁰ sadece dilimizi öğrenmekle kalmamış, hatta bu dilde ders takrir edebilecek bir seviyeye dahi ulaşmıştır. Ayyâşî şeyhi Kûrânî'nin kendisine; “*Bağdat'ta ki Türkler kendi dillerinde yazılmış kitapları benden takrir etmemi istediler, halbuki ben Türkçe bilmiyordum. Bu açıdan kısa sürede bu dili öğrendim ve Türkçe yazılmış kitapları onlara takrir ettim.*”⁵⁹¹ dediğini nakletmektedir. Kûrânî'nin Türkçe öğrenmesini sadece bu dilde yazılmış kitapları okutma gayesi ile izah etmek pek tabii yeterli olamaz.⁵⁹² Müellifin yaşadığı bölge ve zaman itibariyle Türklerin buralara hakim olması dikkate alındığında kanaatimize göre onlarla rahat ilişki kurma arzusunda olduğu görülmektedir. Nitekim Medîne'de müellifimizin soyundan gelen şahıslarla yaptığımız görüşmede de bu ailenin Türklerle olan münasebetlerinin daha yakın zamanlara kadar devam ettiğini gördük. Bu ailenin, Yenişehir, Çatalca ve bazı Türk beldelerinden gelen hacılara mihmandarlık yaptıklarına dair fermanın ellerinde bulunduğuna şahit olduk.⁵⁹³

Bizim bu tespitimize benzer bir görüşü dillendiren Beşir Nafi, Osmanlı döneminde Bağdat'ın Kuzey Irak'lı bu alimler tarafından cazibe merkezi olduğunu söylemekte ve Kûrânî'nin de Bağdat'taki Türk alimlerine ilgisi nedeniyle akıcı bir Osmanlı Türkçe'si konuştuğunu belirtmektedir.⁵⁹⁴ Ancak burada dikkatimizi çeken husus, kendisinin talebesine dediği gibi iki yıl kadar kaldığı Bağdat'ta hem Arapça

⁵⁸⁹ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, s. 322; Hamevî, a.g.e, v. 22a.

⁵⁹⁰ Aynı yer.

⁵⁹¹ Ayyâşî, *Rihle*, aynı yer; Hamevî, *Fevâidü'l-irtihâl*, v. 22a.

⁵⁹² Özellikle müellif ve oğlu Ebû Tahir'in hadiste söz sahibir olduğu dikkate alındığında ondan icazet alanlar arasında Türk'lerin bulunmasını göz ardı etmemek gerekir. Nitekim 1910-1921 yılları arasında Denizli Tavas Müftülüğü yapmış Kızılcabölük kasabasından Cennetzâde Mehmet Tahir Efendi (1876-1921)'nin hayatını araştıran bir Web sitesinde onun icazet aldığı hocaların şeceresi içinde müellifimiz ve oğluna rastladık. Adı geçen alim kendisine gelinceye kadar saydığı ulema hakkında şunları söylemektedir: “...Seyyid Muhammed Şükrî, Mustafa Bahrî, Ebû'l-Hasan es-Sindî el-Medenî, o da kamil, muhakkik Muhammed b.Tahir el-Kürdî, o da babası muhakkik, müdakkik İbrahim el-Kürdî'den, o da Abdullah Lâhorî, Muhammed e-Şehrevanî,.....İmam-ı Buhârî” (bkz. <http://www.kizilcaboluk.netteyim.net/dib.arsiv.belgeler.htm>-66k (30.10.2003)

⁵⁹³ Krş. Ekler kısmı.

⁵⁹⁴ Nâfî, a.g.m. , s. 321.

hem de Türkçe'yi üstelik bu iki dilde ders verebilecek⁵⁹⁵ seviyede öğrenmiş olmasından hareketle iyi bir zekaya sahip olduğudur.

Kişinin ilmî şahsiyeti analiz edilirken bu maksatla dolaştığı beldelerin ve oralarda ders gördüğü alimlerin ve takrir ettiği ders türlerinin bilinmesi de oldukça önemlidir. Sûfimiz hakkında bilgi veren bütün biyografi yazarları onun, aklî ve naklî ilimlerin temelini kendi beldesindeki hocalardan aldıktan sonra diğer beldelere seyahat ettiğine değinmektedir. Bu fikirde olanlardan Hamevî onun, kalam, mantık, felsefe, hendese, heyet, meânî, beyan, usul-u fıkıh ve Şafîî fikhını buradaki alimlerden okuyup sadece hadis ve tasavvufu kendi beldesi dışında tahsil ettiğine yer vermektedir.⁵⁹⁶ Hatta müellifin aklî ilimlerden heyet ve hendese gibi teknik bilgileri ihtiva eden bir açıklamasını, kıyamet alametleri bölümünde “güneşin batıdan doğuşu” ile ilgili bir açıklaması esnasında kullandığı ve burada astronomi ile ilgili bilgiler verdiği dikkatimizi çekmektedir.⁵⁹⁷ O halde mutasavvıflar için aklî ilimlere ilgi göstermedikleri, zahiri ilimleri görmezlikten geldikleri şeklinde ileri sürülen iddialar önyargıdan ileri geçmemektedir.

Ancak Kûrânî'nin ilmî hayatını analiz ederken onun ilim tahsili için Anadolu'ya ve İstanbul'a gittiğine dair bilgilerin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Ne kendisi ne de bir iki yazar hariç başkaları onun Anadolu'da tahsil yaptığına dair bizlere bilgi sunmamaktadır. Müellifin İstanbul'da ilim tahsil ettiğine dair kanaat belirtenlerin delili ise, bize göre onun Türk diline olan vukûfiyetinden kaynaklanmaktadır. Halbuki bu dili öğrenmek için Anadolu'ya seyahat etmenin anlamsız olduğu ortadadır. Zira kesintilere rağmen toplam dört yüz yıla yakın Osmanlı idaresi altında kalmış Bağdat ve ona muâdil diğer yerler göz önüne alındığında, buralarda yaşayan insanların Türkçe'ye yabancı kalması düşünülemez.

Nitekim seyyahlardan John Ellred, daha 1583'de Bağdat'ta Arapça, Farsça ve Türkçe konuşulduğundan bahsetmektedir.⁵⁹⁸ Ayrıca Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ın

⁵⁹⁵ Hayreddin Karaman'ın da müellifimizi tanıtırken, ilmî derecesine işaret babında onun Mescid-i Nebvî'de Arapça, Farsça ve Türkçe çeşitli ilimleri takrir ve tedris ettiğine dair bilgi vermesi dikkatimizi çekmektedir. (Bkz. Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza..*, s. 176.)

⁵⁹⁶ Hamevî, a.g.e, v. 21a.

⁵⁹⁷ Kûrânî, *Kasdu's-sebîl*, v.132a.

⁵⁹⁸ Hallaçoğlu, “Bağdat”, *TDVİA*, c. IV, ss. 433-437.

fethinden bu yana (1517) ,“Hicaz Vilâyeti” adıyla idaresi altında bulunan Mekke ve Medîne'nin Kadı, Şeyhülislâm ve Müftüleri merkezden tayin edilmekteydi. Bu açıdan Kûrânî ailesinin merkezî idare ile bir alakasının olması da muhtemeldir.

O halde müellifimizin ilim tahsili için İstanbul ya da Anadolu' ya gittiğini söyleyen iddialar, daha çok editörlüğü N. Hanif tarafından yapılan *Biographical Encyclopaedia of Sufis* adlı Ansiklopedinin “Kûrânî” maddesiyle,⁵⁹⁹ İngilizce yayımlanan İslâm Ansiklopedisi'nin ikinci baskısında A. H. Johns tarafından kaleme alınmış “al-Kûrânî” maddelerinde geçmektedir. Diyanet Vakfının hazırladığı Ansiklopedinin henüz yeni çıkan sayısında ise, Cici, tarafından Türkçe kaleme alınmış makalede bunlar kaynak olarak gösterilmiştir.⁶⁰⁰

Çok yönlü kendisini yetiştirmeyi başaran müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin, geniş kapsamlı dînî literatürü gözden geçirdiği ve pek çok sayıdaki alimin ilminden istifade ettiği görülmektedir. Gerek el yazma, gerekse tek matbu olan eseri *el- Emem* de hangi musannif ve eserlerini okuduğunu sıralayan müellif, burada yaklaşık yüz elli kadar şahsiyet ve bin kadar hadis kitabı zikretmektedir.⁶⁰¹ Sadece bu eserindeki zenginliği dikkate alan Johns, Kûrânî'nin entelektüelliğini gözler önüne sermesi açısından bu bile yeterlidir der.⁶⁰²

Müellifimizin çok yönlü yetişmesi, meşhur olması ve yukarıda ilmini tarif ederken kullanılan tabirlere layık görülmesinde hiç şüphesiz onun her ilim dalında zamanın en ünlü alimlerinden ders görmesinin payı vardır. Bununla beraber, doğduğu toprakların üç büyük kültüre ev sahipliği yapmasının da onun iyi bir alim olarak yetişmesinde etken olduğu söylenebilir. Bu kadar eseri takip etmek, seksen civarında te'lif sahibi olmak, oldukça dinleyici kitlesi bulabilmek, hatta uzak bölgelerden bile muhtelif dillerdeki ve farklı kültürlerdeki öğrencilerinin derslerinde bulunması gerçekten onun iyi bir alim olduğunu anlatmaya kafidir.

⁵⁹⁹ Alfabetik hazırlanan bu Ansiklopedi'nin 49. numarasında İbrahim Kûrânî'ye yer verilmiştir. (Bkz. <http://www.vedamsbooks.com/no22610.htm> (14.6.2003)

⁶⁰⁰ N. Hanif, *Biographical Encyclopaedia of Sufis*, (Central Asia and Mitle East) New Delhi 2002, s. 251-252; Johns, *The Encyclopedia of İslâm*, vol.V, Leiden 1979, s. 432-433; Bruinessen, a.g.m.

⁶⁰¹ Bkz. *el- Emem*, Haydarâbâd 1328.

⁶⁰² Johns, “al-Kûrânî”, *İE*, c.V, s. 433; Cici, a.g.m.

Nitekim Murâdî (ö.1188/1774), İbrahim Kûrânî'nin 'kadr ü kıymeti fazla ve ismi dillerde dolaşan biri olduğu için Herat'tan bile talebelerin ilim tahsili için Medîne'ye geldiklerini, Kûrânî'nin de Mescid-i Nebevî'de ders verdiğini' ifade etmektedir.⁶⁰³ Keza talebesi Ahmed Nahlî' de onun ilim tahsili için varını yoğunu, ehl ü ayâlini terk etmekte bir beis görmediğini söylemektedir.⁶⁰⁴ İbrahim Kûrânî'ye ait *Kavlu's-sedîd* adlı eserin müstensihî tarafından kullanılan⁶⁰⁵ *جبال العلم بحرا* (O adeta ilim dağlarından bir dağ, irfan denizlerinden bir denizdir) ifadesi de, müellifimizin ilminin fazlalığını anlatmak için özenle seçilmiş bir cümle olmalıdır.⁶⁰⁶

Hiç şüphesiz müridi Ebû Salim Ayyâşî (ö.1090/1679)de müellifimizi yakînen tanıyanlardan biridir. Yazar zamanın coğrafî, tasavvufî ve bibliyografik bilgilerini ihtiva eden eserinde Kûrânî'ye ait pek çok detaylı bilgiyi hem de müellife dayandırarak bize ulaştırmaktadır. Onun hadis ilmine olan vukûfiyeti ve dirâyeti hakkında konuşurken şöyle der: "*Ben yeryüzünde 'ahbarânâ, haddesenâ' diye söze başlayan İbrahim Kûrânî kadar hadis rivâyet eden birine rastlamadım. Ben ki Arap, Şam, Mısır ve Hicaz beldelerini karış karış gezmiş biriyim.*"⁶⁰⁷

İbrahim Kûrânî'nin tasavvuf ilmine olan dirâyeti için de buna benzer ifade kullanan Ayyâşî, tasavvuf hakkındaki bilgisinin de aynen böyle olduğunu, onun kadar bu konularda yazılan eserleri tetkîk etmiş, okumuş ve bu işin zirvesine çıkmış başka birini görmediğini belirtmektedir.⁶⁰⁸ Kûrânî'nin ilmî dirâyeti karşısında hayranlığını gizleyemeyen Ayyâşî, 'eğer bir meseleye bakıp unutsa ve aradan yedi yıl geçse aynı soru tekrar sorulduğunda falan kitabın, falan sayfasının, falan satırında derdi' demek suretiyle keskin zekasına işaret etmektedir.⁶⁰⁹ İlyas Kûrânî (ö.1138/1725) ise hocasının ilmî kariyerini izah ederken şu sözleri sarf etmekte bir

⁶⁰³ Murâdî, a.g.e., s. 6.

⁶⁰⁴ Ahmed Nahlî, *Buğyetü't-tâlibîn*, Haydarâbâd 1328, s. 45.

⁶⁰⁵ Murâdî, a.g.e., s. 8.

⁶⁰⁶ Kûrânî, *Kavlu's-sedîd fî şerhi kelîmeti't-tevhîd*, Atıf Efendi, no: 1329, v.1b.

⁶⁰⁷ Ayyâşî, *Rihle*, c. II, s.321; Kettânî, *Fihrist*, c. I, s.494.

⁶⁰⁸ Ayyâşî, *Rihle*, aynı yer.

⁶⁰⁹ Ayyâşî, *Rihle*, aynı yer; Kettânî, aynı yer.

beis görmemekte ve 'Cenab-ı Hak dinini her yüzyılın başında birine emanet eder. XI. (XVII) yüzyılın müceddidi şeyhimiz İbrahim Kûrânî'dir' demektedir.⁶¹⁰

O halde müellifimiz Kûrânî'nin sadece bâtinî ilimde söz sahibi olup, zâhiri ilimlerde yeterli olmadığını söylemek ya da bu ilimlere gereken önemi vermediğini iddia etmek doğru olmasa gerektir. İbrahim Kûrânî'nin bu ilimlerin içinden özellikle Hadis ehline verdiği ayrıcalık dikkatimizi çekmekte , peygamberlerin varisleri olacak şahısları ve kendilerine gerçek manada alim denebilecek kimseleri hadisle olan irtibatlarına bağlamaktadır. "Allah bu fakire kırk müsneden daha fazla hadis kitabı okumayı lutfetti"⁶¹¹ diyen müellifimiz hadis ilminin önemini şu cümleleriyle açıklamaktadır: "*Fakihlerin eğer hadis ilminden nasibi yoksa onlar peygamberlerle değil diğer insanlarla haşr olunacaktır. Hadis ehli dışındakilere alim ismini vermek dahi doğru değildir. Abid, zâhid gibi ahiret ehlinden olup da hadisle ilgisi olmayanlar da fakihler gibi diğer insanlarla haşr olunacaktır. Nasıl ki fakihler diğer insanlardan ictihadlarıyla tefrik edilmekte, bu zevatta diğer insanlardan ancak amel-i salihleriyle ayrılmaktadır.*"⁶¹²

Kitap ve Sünneti, diğer bir ifadeyle şeriatı daima ön planda tutan müellif, dua kastı bile olsa bu iki ana kaynağa uymayan anlayışları kabul etmemektedir. Bunu bir örnekle açıklayan İbrahim Kûrânî, Sâgânî (ö.650/1252)'nin *ed-Dürrü'l-mültekât* adlı eserindeki mevzû hadisleri analiz ederken, 'Ashab-ı Kehf adlarıyla Allah'a dua etmek bizim dinimizde olamaz' diyerek bunun olsa olsa Yahudi ve Hıristiyanlıkta bulunacağına işaret etmektedir. Hatta bu kelimelerle Allah'a yalvarmak küftürdür diyen müellif, çünkü Arapça manasını dahi bilmediğimiz kelimelerle dua ediyoruz der. Kûrânî " يا عتيق .", " يا قديم يا سخي", " يا كريم" yerine, " يا عقيل", " يا عالم" desek bu dahi caiz olamaz ifadesini kullanmaktadır.⁶¹³

Tüm bunlarla beraber İbrahim Kûrânî'nin iyi bir tahsil görmesinin ardında yatan imkanları da göz ardı etmemek gerekir. Nitekim müellifin doğduğu mıntika Gürân, "ulema makarnı" olarak tanınmaktadır. Zira buradan dünya çapında ünlü nice alimler yetişmiştir. Hatta Yakut Hamevî'nin şu tespiti de Kûrânî'nin doğduğu

⁶¹⁰ Kettânî, aynı yer.

⁶¹¹ Kûrânî, *Kavlu sedîd*, v.121b.

⁶¹² Kûrânî, *K. Ehadisi'l-müselsele*, v. 112b.

⁶¹³ Kûrânî, *ed-Dürrü'l-mültekât*, v. 251b-254a.

muntikanın ilme olan meyli açısından dikkate değerdir: “*Şehrezur’da pek çok sayıda imamlar, alimler, kadılar, fakihler yetişmiştir. Özellikle burası Şafî fukahasıyla dolu bir bölgedir.*”⁶¹⁴

Şeyh İbrahim Kûrânî’yi sadece belli sahanın uzmanı olarak nitelendirmek doğru değildir. Beşir Nafi’ye göre hadis İbrahim Kûrânî’nin ana ilim dalı olmakla birlikte, o Arapça, fıkıh, kelim, tasavvuf ve tarih ilminde de söz söyleyecek derecede alim birisidir. Yine Nafi’ye göre Kûrânî, yalnızca mensup olduğu ve icihad ehliyetini elde ettiği Şafî fikhını değil, Hanefî, Malikî ve Hanbelî fikhını da tahsil etmiş biridir.⁶¹⁵ Onun ilmî anlamda çok yönlülüğüne dair yapılan bu tespitler sadece yabancı ilim adamlarına ait değildir. Nitekim ülkemiz ilim adamları tarafından yazılan makalelerde her birinin farklı ilim dallarında Kûrânî’ye temas ettikleri görülmektedir.⁶¹⁶

İşte böylesine geniş ufuklu bir eğitim ağı izleyen müellif, düşüncelerinde dar çerçeveden çıkmasını bilmiş, daha müsamahakar bir tefekkür hayatının içinde olmuştur. Bu haliyle ona bir “denge adamı” demek mümkündür. Nitekim Kûrânî’nin şu sözü bu gerçeğe işaret etmektedir: “*İfrat ve tefritten kaçınmak gerekir. Müşebbihe, Mücessime, Muattala, ve Mu’tezile bunlardan birine düşmüştür. Halbuki kamil bir iman, ‘O, hiçbir şeye benzemez’ âyeti ile tenzîhi, müteşâbihat’la Allah’ın şanına layık bir tecelliyi kabul eder. Tüm bunlara rağmen adı geçen bu grupları tekfir etmek asla caiz değildir.*”⁶¹⁷

O halde kendisini belli bir mezhep ve görüşle sınırlandırmayan İbrahim Kûrânî, Şam’daki Abdülbakî el- Hanbelî (ö.1070/1660)’den Hanbelî fikhı çalışmış ve bu çalışma onun İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyım el Cevziyye (ö.751/1350)’ye karşı olan alakasını arttırmıştır. İşte batılilar onun bu çok

⁶¹⁴ Hamevî, *Mu’cemu’l-buldân*, c. V, s. 314.

⁶¹⁵ Nâfi, a.g.m., s. 322.

⁶¹⁶ Y. Şevki Yavuz, İbrahim Kûrânî’nin Kelam’da “kesb” mevzûnda müstakil bir eser verdiğinden, M. Yaşar Kandemir mevzû hadisler hakkında onun bir şerhi bulunduğundan, Hayreddin Karaman ise müellifimizin Şafî mezhebinde yetişmiş, sonra içtihad ehliyetini elde ederek müçtehid olduğundan bahsetmektedirler.

⁶¹⁷ Kûrânî, *İthâfu’z-zekî*, v. 18b.

yönlülüğünü dikkate alarak ona “reformist” nitelendirmesini layık görürken ⁶¹⁸, bazı İslâm alimleri ise onu müceddid olarak tanıtmaktadır.⁶¹⁹ Muhibbî (ö.1111/1699), İlyas Kûrânî (ö.1138/1725) ve Azimâbâdî (ö.1911), Kûrânî’yi hicrî on birinci asrın müceddidi olarak görmektedirler.⁶²⁰

Müellifi buna benzer sözlerle methedenler bulunduğu gibi onu bazı görüşleri nedeniyle kıyasıya eleştirenler de yok değildir. Nitekim Kâdiri, Ebû Abdullah Misnavî’den iktibasla İbrahim Kûrânî’nin ilmî görüşleri ve eserleri hakkında sarf edilen şu sözlerle yer vermektedir: “*Bu şahıs hakkındaki görüşler muhtelifdir. Bazıları onu kayıtsız şartsız tasdik edip methederken, kimileri de ondan nefret edip görüşlerini mütaala etmek fikir ve eserlerini okumaktan halkı men etmelidir derler. Zira Kûrânî’nin zâhirî değil ama bâtinî ilme dair fikirleri ve bazı itikâdî görüşleri uygunsuz ve hatta tehlikelidir.*”⁶²¹

Bu cümlelerden de anlıyoruz ki İbrahim Kûrânî de aynen izlerini takip ettiği her iki şahsiyet İbn Arabî ve İbn Teymiyye gibi kendisi de başkaları tarafından eleştirilmiştir. Hatta hakarete varacak şekilde eleştirenlerden biri Muhammed Arkon’dur. Arkon bir eserinde müellifimize çok geniş yer ayırmış, onun “garânîk” hadisesiyle ilgili görüşlerine *Ruhu’l-beyan* müellifi Şehâbeddîn Âlûsî (ö.1270/1854) ile cevap vererek çok ağır kelimelerle onu tenkit etmiştir. Yalancı, ahmak, ukelâ, savunduğu bu fikir en büyük küfürdür diyen yazar, onu bulunduğu asrın “hâtimetü’l-mütezendikîn” i ilan etmiştir.⁶²² Arkon kadar olmasa da onu eleştirenlerden biri de Türk ilim adamı Muhammed Zahid el-Kevserî (ö. 1952) dir. Kevserî, Şah Veliyyullah ed- Dihlevî (ö.1239/1823)’nin Hint kıtasında büyük düşünce devrimini gerçekleştirenlerden biri olduğunu belirttikten sonra, onun geleneksel Hanefî mezhebini değiştirmesine, vahdet-i şuhûd anlayışına sahipken vahdet-i vücûdçu

⁶¹⁸ T. M. Duggan; “XVI. yüzyıl İslâm’ı Osmanlı’lar tarafından söz sahibiye mutlak itaat, bid’at ve hurafelere sarılma, günlük farz ibadetleri basitçe eda etmekten öte geçmeyen bir şekle sokulmuştu” iddialarına karşın şunları söylemektedir: “*Bu iddiaları saçma görüyorum. Bunu söyleyenler galiba İslâm’ın reformist kanadını oluşturan Muhammed İbn Vehhâb, Ebû Tahir el-Kürdî, İbrahim Kûrânî ve Muhammed Sîndî’yi görmezlikten gelmektedirler.*” Bkz.[http:// www.turkishdailynews.com/old_editions/01/13_99/feature.htm](http://www.turkishdailynews.com/old_editions/01/13_99/feature.htm) (14.6.2003)

⁶¹⁹ Saîdî, *el- Müceddidune fi’l-İslâm*, s. 399.

⁶²⁰ Saîdî, a.g.e., s. 13 ve 399.

⁶²¹ Kettânî, a.g.e., s. 1789.

⁶²² Muhammed Arkon, *Muhammed Resulullâh*, (Dâru’l-Kalem) Şam trz., c. II, ss. 105-129.

olmasına müellifin oğlu Ebû Tahir (ö.1145/1732) ile müellifimizin eserlerini göstermektedir. Kevserî, burada İbrahim Kûrânî'yi fikir ve mezhep anlayışında tutarsız biri olarak nitelendirmektedir.⁶²³

İbrahim Kûrânî'nin ilmî kariyer ve şahsiyeti anlatılırken temas edilmesi gereken bir diğer konu, onun İbn Teymiyye ekolüne mensup olması ve selefi olarak nitelendirilmesidir. Bu konuyu daha detaylı olarak "Üçüncü Bölüm" de etkilendiği şahsiyetlerden biri olan "İbn Teymiyye" başlığı altında anlatmaya çalışacağız.

İlmî şahsiyeti içerisinde söylenmesi gereken bir hususta derslerinde takip ettiği metottur. Bu konuda öğrencisi Ayyâşî, müellifin sohbetlerinde felsefî, kelâmî ve tasavvufî konuların beraberce işlendiğini söylemektedir. İbrahim Kûrânî öğrencisi Ayyâşî'ye kelam ve tasavvufu, felsefeye göre birbirine daha yakın addettiğini, her ikisinin konusunun da "varlık" olduğunu söylemiştir. Ayyâşî devamla; hocası Kûrânî'nin felsefenin kendi içindeki ekollerden diğer akımlara oranla kısmen "işrâkîliği" tasvip ettiğini ve onun bu hususta şunları söylediğini nakletmektedir: *"Felsefeciler meseleye kıt akıllarıyla yaklaşmaktadırlar. Onlar tecrübe ve kıyasa müracaat ederler. Gaip ile şahidi mukayese etmeye kalkışırlar. İşrakî'lerin galatları çok olsa da yine de onlarda zevk ve keşf vardır. İşrâkî akımın içinde de en iyisi Suhreverdi-i Maktûl (ö.587/1191)'dür."*⁶²⁴

Buradan mutasavvıfımızın aynen Gazzâlî gibi derslerinde her üç ilmi karşılaştırmalı takip ettiğini, iman ve metafizik konularda kelam ve felsefeyi yeterli görmeyerek tasavvufta karar kıldığını öğrenmekteyiz. Böylece hayatının ilk kırk senesini zâhirî ilimleri tedrisle geçiren müellif, daha sonra kendi ifadesiyle aradığını bulamayınca tasavvufa yönelmiş, Medîne'ye gitmekle zâhirî ilimleri tahsil yanında orada bulunan Kuşâşî'den Nakşibendi tarikatına intisabını da gerçekleştirmiştir.

⁶²³ Zahid el-Kevserî bu konuda İbrahim Kûrânî'nin *el-Emem* adlı eserinde Şafîî itikadından, *Cilaü'l-fuhûm* adlı eserinde felsefeye meyiletmesinden, *Kasdü's-sebîl* adlı kitabında ise bunlardan tamamen döndüğüne temas ederek görüşlerinde tutarsız davrandığını söylemektedir. Buna istinaden biz müellifin zaman içerisinde görüş değişikliği yaptığını varsayarak eserlerinin kronolojik yazılışına baktık. Halbuki burada sözü edilen eserlerden birincisi 1675, ikincisi 1674, sonuncusu ise 1655 yılında yazılmıştır. (bkz. Zahid el-Kevserî, *Hüsnü't-tekâzî fî sîreti'l-İmam Ebî Yusuf el-kâzî*, (Dâru'l-Envâr) Mısır 1947, ss. 95-96.)

⁶²⁴ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, ss. 333-334.

Etnik köken itibariyle Arap olmamasına rağmen tüm eserlerini Arapça kaleme alması, oldukça girift konulara girip onlara açıklık getirmesi de onun ilmî açıdan büyük bir kapasite ve dirâyete sahip olduğunu göstermektedir.

B-Edebî Şahsiyeti

İbrahim Kûrânî'nin yaşadığı asır, Osmanlı devletinin pek çok yönlerden duraklamaya geçtiği devir olarak nitelendirilirken bundan genelde tasavvuf ve edebiyat dünyası istisna edilmektedir. Bu asırda Nef'î (ö.1045/1635) Şeyhülislâm Yahya (ö.1054/1644), Nâbî (ö.1124/1712), Nâilî, Hâletî (ö.1012/1603), Nevizâde Atâî (ö.1045/1635) gibi meşhur şair ve edîp şahsiyetler yetişmiştir.⁶²⁵ Ahmed Hamdi Tanpınar (ö.1962), bu asra bunca felaketle bitmesine rağmen “zevkimizin tam teessüs ettiği yüzyıl” adını vermektedir.⁶²⁶

Bu devirde yaşayan pek çok mutasavvıfın edebiyata ilgi duydukları bilinmektedir. Bu zatlar tarafından nesir şeklinde kaleme alınan eserler olduğu gibi manzum olarak yazılanlar da vardır. Müellifimiz Kûrânî'nin, şeyhi Kuşâşî gibi az da olsa kaleme aldığı eserler arasında manzum parçalara rastladığımızı belirtmek durumundayız. Nitekim talebesi Muhammed ibn Kennân (ö.1153/ 1740), 1682 yılında İbrahim Kûrânî tarafından yazılmış bir kasideyi bizzat kendisinin okuduğunu ifade etmektedir.⁶²⁷

İslâm kültüründe bir olayı tarihi yönden tespit etmek için “ebced” hesabıyla tarih düşürme geleneğinden bahsetmiştik. Kûrânî'nin, özellikle izini takip ettiği İbn Arabî'nin cifre,⁶²⁸ harflere, sayı ve ebcede âşına bir tavır takındığı göz önüne alındığında, onun da bu yola tevessülü gâyet makul görülmelidir. İbrahim Kûrânî, kendi şeyhi Safiyyüddîn Kuşâşî (ö.1071/1660)'nin şeyhi olan Ahmed Şinnâvî (ö.1028/1618)'nin vefatına denk düşecek şu şiiri yazmıştır:

⁶²⁵ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı*, c. II, ss. 653-677.

⁶²⁶ Tanpınar, *Beş Şehir*, s. 234.

⁶²⁷ W. Ahlwardt, a.g.e., c. VI, s. 403 ve 606.

⁶²⁸ *Cifr*: İstikbalde olacak işlerden haber verdiği söylenen ilmin adıdır. Cifrin ilk defa Hz. Ali ile başladığı söylenmektedir. İbn Arabî'ye de “Şecere-i Nu'mâniye” isminde bir cifr nispet edildiği bilinmektedir. (Bkz. Pakalın, OTDTS, c. I, ss. 287-288.)

سلام لعلاس امام معارف
و ذا هو شناويهم احمد الاوحد
مضي و لسان الغيب عن عام موته
يترجم تاريخا قضي نحبه احمد
توفي ليوم الاربعة و دفنه
بصبح الخميس بالمضاف الي القرقد⁶²⁹

Türkçesi:

- ✓ Marifet ilminin imamına selam olsun!
- ✓ ki O, hamd etmekten asla geri kalmayan Şinnâvî'dir.
- ✓ Ölmesiyle birlikte gayb ilminin lisanı da geçip gitti,
- ✓ Ölümüne tarihler tercüman oldu.
- ✓ Çarşamba günü vefat etti,
- ✓ Perşembe sabahı makberine defnedildi.

İbrahim Kûrânî yine bir başka mutasavvıf Şâzeliyye tarîkatının kurucusu Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî (ö.656/1258)'nin⁶³⁰ ölümüne tarih olarak da şu şiiri yazmıştır:

امام تقي نجم الهدي شانليهم
غياث الوري في القوم من فضل ذا المن
توفي وكيف العيش والزمان الذي
مضي فيه قد اضحي توفي ابو الحسن⁶³¹

Türkçe'si:

- ✓ Muttakilerin önderi Allah'ın yıldızı olan Şâzelî,
- ✓ Toplumun içinde verâ'nın lideri fazl u keremin sahibi,
- ✓ Vefat etti, o ne hoş bir hayattı!
- ✓ Zaman geçti gitti ama ne çare ki Ebû'l-Hasan vefat etti!

⁶²⁹ Ayyâşî, *Rihle*, c. II, ss. 397-398.

⁶³⁰ Ebû'l-Hasan Şâzilî, kendi ismiyle anılan ve başta Mısır ve K. Afrika olmak üzere pek çok kolun da neş'et ettiği bir tarîkat kurucusudur. Şâzilî'nin gençliğinden beri kendisini ilim tahsil etmeye adanmış, bu yüzden ağır bir göz hastalığına yakalanıp âmâ kaldığı rivâyet edilmektedir. İhsan, murâkabe, zühhd ve takva dolu bir hayatı benimseyen şeyh, müridlerine mâsivâdan uzak kalıp Allah'ta fânî olmayı öğütlediği, her zaman ve mekanda, her şart ve halde ibadette bulunmayı tavsiye ettiği belirtilmektedir. (Margoliouth, D.S. "Şâziliyye", *IA*, c. XI, s.366; İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn*, (Seha Neşriyat) İstanbul 1984, ss. 45-47.

⁶³¹ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, ss. 397-398.

C-Tasavvufi Şahsiyeti

İbrahim Kûrânî teorik anlamda hayatının sonuna kadar vahdet-i vücûd geleneği içinde tasavvufî görüşlerini muhafaza ederken, pratik manada Nakşîliğin temel prensiplerinden biri olan “halvet der encümen” e, yani halk içinde Hakk’la beraber olmaya büyük önem vermiş biridir. Müellif her ne kadar her yıl kırk gün için halvete girmeyi hiç ihmal etmemişse de bu onun hayatının vazgeçilmez unsuru olmamıştır. Çünkü bu tarîkatın temel anlayışında halvete fazlaca bir rağbet yoktur. Bilindiği gibi bu tarîk, sohbet tarîkidir. Buna göre, gerçek mü’min halka karışan, zorluklar karşısında sabır gösteren, gücü nispetinde muhtaçların elinden tutan, kısaca Hakk için halka hizmet edendir. Nitekim tarîkatın kurucusu Bahaeddîn Nakşbend (ö.791/1389)’e izafe edilen bir söz de bu gerçeği dile getirmektedir: “*Halvette şöhret, şöhrette afet vardır.*”, “*Hayır cemiyettedir, cemiyet sohbettir.*”⁶³² Bunun en güzel tatbikatını hocası Kuşâşî’nin hayatını anlatırken söyleyen müellif, bu ekolün münzevî bir hayata asla itibar etmediği, mevkî ve makam sahibi olmaktan kaçınmadıklarını göstermekte, kendilerince hırka giymenin manasını da “sohbet”le izah etmektedir.

O halde nazarî anlamda müellifimiz vahdet-i vücûd geleneğinin öncülerine sadakatle bağlı kalmış, hayranlığını her seferinde gizlememekle beraber, sıradan bir taklitçi de olmamıştır. Yeri geldikçe bu ekolün seleflerini münasip bir dil ile eleştirmesini bilmiş, görüşlerini belirterek bu arada kendi kanaatini açıkça ortaya koymaktan çekinmemiştir.⁶³³ Bazen de bu çerçevede muhtemel görüş farklılıklarını sahip olduğu edep dairesinde kalmak suretiyle uzlaştırmacı bir üslupla kaleme almış ve bu yönde gayret sarf etmiştir.⁶³⁴

Daha önceden de ifade ettiğimiz gibi İbrahim Kûrânî tasavvufi hayata yönelmezden evvel zâhirî ilimleri muhtelif yerlerde ikmal etmiş, tasavvufa intisap ettikten sonra da, bu ilimde yüksek derecelere erişmiştir. Tasavvufî anlamda ulaşmış

⁶³² Eraydın, a.g.e., s. 225.

⁶³³ Örneğin müellifimizin yeri geldikçe temas edileceği üzere bu ekolün mümessillerinden biri olan Dâvûd-ı Kayserî’yi bir görüşü dolayısıyla, yine hayranlık beslediği Celâleddîn ed- Devvânî’yi bir başka nedenle eleştirdiği görülmektedir.

⁶³⁴ Recep Cici bu gerçeğe dikkat çekerek, onun İbn Arabî geleneği içinde yer almakla beraber karşıt fikirleri uzlaştıran biri olduğunu söylemektedir. (Cici, a.g.m., s. 426.)

olduğu mertebeler için kendisine *Şeyhu'l- İmâm, Âlimü'l- Allâme, Hâtimetü'l- Muhakkık, Arif-i Billâh, Sûfiyy-i Nakşibendi, el- Muhakkikü'l- Mudekkik* ünvanları layık görülmüştür.⁶³⁵ *Hüccetü's- Sûfiyye* ve *Muhyi-i tarîki's- seniyye* adları ile de taltif olunan ⁶³⁶Kûrânî'ye müridi Ayyâşî de, ذاد الله من نوره القدس علي نوره النفس ومن علمه وهب علي علمه الكسب demek suretiyle onun manevî durumuna dikkat çekmek istemiştir.⁶³⁷

İntisap ettiği şeyhi Kuşâşî, ölümüne yakın bir zamanda hem oğlu hem de kendi yerine geçebilecek kudrette diğer müritleri bulunmasına rağmen, pek çok talebesi arasından kızını da müellifimize vermek suretiyle tüm müritlerini toplayarak onu kendi yerine halife bırakmıştır. Bu durum İbrahim Kûrânî'nin tasavvufta eriştiği manevi merteye ve tasavvufi derecesi ile doğru orantılı olsa gerekir.

Tasavvufun kazandırdığı moral değerler açısından onu bir analize tabi tutan Hamevî (ö.1123/1711), müellifi hal ve sözde selef-i salihin'in yolundan asla ayrılmayan, ilim, amel, verâ , zühd, tevâzu, sabır, sıdk, ihlas, nefsi övmeme gibi tüm iyi huyları bir arada toplayan biri olarak değerlendirmektedir. Yazar, İbrahim Kûrânî'nin bu durumuna temas ettikten sonra , mutasavvıflara yaraşır bir şekilde yün kumaşla halk içinde dolaşmayı tercih ettiğini belirtmekte, hava şartlarına göre münasip elbiseyle dolaşan şeyhin ders verirken talebeler ile kendi arasında giyecek açısından herhangi bir fark gözetmediğini söylemektedir. Şeyh başına taktığı büyük bir sarığın taylasanını (uç) omuzlarının arasından beline doğru sarkıtmakta, bir an olsun kalbi ve dilini zikirden geri bırakmamaktadır. Hamevî onun ölünceye kadar her yıl kırk günlük halvete girmeyi hiç ihmal etmediğini de sözlerine ilave etmektedir.⁶³⁸

Mutasavvıfımızın tasavvufi yaşantı ve görüşlerini sadece Nakşîlik ile sınırlandıramıyoruz. Nakşbendiyye yanında Şettâriyye ve Zeyniyye prensiplerine de sadakat gösteren Kûrânî hakkında bilgi veren kaynaklar, onun Nakşibendî ve Zeynî

⁶³⁵ Murâdî, *Silkü'd- dürer*, s. 5.

⁶³⁶ Kettânî, *Fihrist*, c. I, s. 493.

⁶³⁷ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, s. 320.

⁶³⁸ Hamevî, a.g.e, vv. 24a-b.

tarikatındaki silsilesini takdim etmekte,⁶³⁹ ancak isminin sonuna ilave edilen nisbelerde daha ziyade Nakşî kelimesini kullanmaktadırlar.

O halde tek bir tarîkattan intisaplı olmayan müellifin,⁶⁴⁰ Nakşîliği aldığı ve öldükten sonra Şettâriyye halifelğine geçtiği şeyhi Kuşâşî'nin de on bir tarîkattan icazetli olduğu belirtilmektedir. Nitekim mutasavvıfımız da söz konusu şeyhinin icazetli olduğu tarikatlardan Kâdiriyye, Kuşeyriyye, Suhreverdiyye, Zeyniyye, Rifâiyye, Üveysiyye, Hızriyye kollarının silsilelerini vermekte, kendisinin de adı geçen bu tarikatlarda icazetli olduğuna değinmektedir.⁶⁴¹ Batılı ilim adamları da kendisinin Şettâriye dahil yedi tarîkattan icazetli olduğunu söylemektedirler.⁶⁴²

İbrahim Kûrânî'nin özellikle Endonezya'daki tesirlerini inceleyen ilim adamları onun sufizme getirdiği yeniliklerden bahsetmekte ve tasavvufî şahsiyeti bağlamında şu görüşlere yer vermektedirler: *"Kuşâşî ve Kûrânî Hint sûfizmi ile Mısır sûfizmini gâyet iyi sentez ettiler. Bu manada Mısır kökenli Zekeriya el-Ensârî ve İmâm-ı Şârânî etrafında şekillenmiş sûfî bilgi ile, 1605 yılında Hindistan'dan Medîne'ye Şah Sıbgatullah tarafından getirilen görüşleri analiz ettiler."*⁶⁴³

Bu tarikatların müellif üzerindeki baskınlığına temas etmek gerekirse, öncelikle onun bir Nakşî tarikat şeyhi olduğunu ve kendisinin XVIII. yüzyıl başlarına kadar bu ekolün tesirlerini pek çok yerde hissettiren Medîne'li sûfî ve alim olarak tanındığını belirtmemiz gerekir. Hatta o açıdan XVII. yüzyılda Hanefî ve Nakşî nitelikleri taşıyan ve hadiste de söz sahibi olan pek çok kimsenin, İbrahim Kûrânî'nin talebesi olarak tanındığını söyleyebiliriz.

⁶³⁹ Mensup olduğu Silsile "İkinci Bölüm" de detaylı bir şekilde verilecektir.

⁶⁴⁰ Johns, adı geçen makalesinde müellifin intisap ettiği tarikatlara dair bilgi verirken "birkaç tarîkattan.." dedikten sonra bunların başında Nakşîbendiliğin geldiğini vurgulamaktadır.

⁶⁴¹ Kûrânî, *Kitâbü'l- ehâdisi'l- müselsele*, vv.165b- 169b; *Mesâlikü'l- ebrâr*, Köprülü Ktp. (Fazıl Ahmed Paşa) no: 279/2, v. 74b.

⁶⁴² Martin van Bruinessen, "Kurdish Ulama and their Indonesian Disciples", adlı makalesinde İbrahim Kûrânî'nin Şettâriye'yi Kuşâşî'den aldığını, şeyhin 1661 yılında ölmesi üzerine Kûrânî'nin Nakşî ve Kâdirî'liğin birleşiminden meydana gelen "Şettâriye" halifelğine seçildiğini vurgulamakta, ayrıca Hindistan'da yaygın olan Şettâriye ve Çiştiliğin de Kûrânî ile belirginlik kazandığına değinmektedir. (Geniş bilgi için bkz. http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/kurdish_ulama_indonesia.htm(16.4.2003))

⁶⁴³ Bruinessen, "Originsanddevelopment..";><http://www.leidenuniv.nl/pun/ubhtm/ubor/qusyashi/introduction.html><(17.7.2003)

İbrahim Kûrânî hakkında çalışma yapanlar özellikle bir hususun altını çizmektedirler. O da tarîkatta Nakşbendî olmakla beraber Şinnâvî, Kuşâşî, ve Kûrânî ile süregelen bu ekolün diğer bir özelliğinin, tasavvufî görüşlerinin İbn Arabî ve vahdet-i vücûd merkezli teşekkül etmesidir.⁶⁴⁴

İbrahim Kûrânî'nin tasavvufî şahsiyeti bağlamında dikkat çeken üçüncü tarîkatı Şettârîyye'dir. Burhanpûrî (ö.1029/1620)'nin *Tuhfetü'n-nebî* adlı eserinde dile getirilen vahdet-i vücûd merkezli yorumlarla, Kûrânî ve şeyhinin değişik sahalardaki görüşleri birbirlerine benzerlik ve uyum arz etmiş ve bundan dolayı kendini dinleyenlerin bu görüşlere rahatça adapte olmalarına katkı sağlamışlardır. Şeyhlerimizin uğraşım alanı içindeki Şettârîyye ile üstelik Nakşîlik arasında bu bölgede fazla bir fark da görülmemektedir. Ayrıca takip ettikleri Burhanpûrî de bu bölgenin iç kesimlerinde Nakşî şeyhi olarak tanınmaktaydı.⁶⁴⁵

Bulundukları devir itibarıyla hiç şüphesiz izleri takip edilen ve etken olan tarîkatlar sadece burada sayılan üç ekolden ibaret değildir. Tasavvufia içli-dışlı olarak hayatını idame ettiren müellifimizin sayılamayacak kadar çok tasavvufî ekolün varlığından hareketle kendi zamanı içerisinde varolan tarîkatlardan Ehl-i sünnet çerçevesinde gördüklerini bir liste halinde hazırladığına şahit olmaktadır. Söz konusu listenin, talebesi Ayyâşî'nin kitabında Kûrânî'ye izâfe edilen bir risâle eşliğinde müritlerinden birine mektup yazılarak iletildiği anlaşılmaktadır.⁶⁴⁶

Bütün bunlarla beraber bu anlamda söylenilmesi gerektiğine inandığımız bir husus, müellifin Nakşîliğin Müceddidiyye kolundan olduğuna dair bilgilerdir. Kûrânî'nin, İmam-ı Rabbânî(ö.1034/1624)'ye nispet edilen Nakşîliğin

⁶⁴⁴ İnce, a.g.m., s. 169.

⁶⁴⁵ Bruinessen, aynı yer.

⁶⁴⁶ Bu tarîkatlerin uzunca bir listesini Ayyâşî'nin *Rihle*' sinde bulabilmekteyiz. Söz konusu mektubunda İbrahim Kûrânî, zamanın meşrû kırk tarîkatına yer vermekte, kurucu ve özelliklerine kısaca temas edip kollarının varlığından bahsetmektedir. Ancak bu tarîkatlar hakkında daha detaylı bir bilgi vermekten kaçınmaktadır. Bu tarîkatler sırasıyla şunlardır: *Muhammediyye, Üveysiyye, Kalenderiyye, Siddikiyye, Melâmetiyye, Kübreviyye, Hemdâniyye, Rûkniyye, Nuriyye, Halvetiyye, Mevleviyye, Cehriyye, Bürhâniyye, Ahmediyye, Suhreverdiyye, Hakikiyye, Şâziliyye, Vefâiyye, Zarrûkiyye, Bekriyye, Havâtiriyye, Ayderûsiyye, Meşşâriyye, Hâtemiyye, Kâdiriyye, Arabiyye, Kuşeyriyye, Rûfâiyye, Harrâziyye, Çiştîyye, Medâriyye, Şettârîyye, Işkiyye, Nakşibendiyye, Gavsiyye, Hallâciyye, Cüneydiyye, Sehliyye.* (Bkz. Ayyâşî, *Rihle*, c. II, ss. 216-220.)

“Müceddiyye” koluna ait gösterilmesini yanlış buluyoruz.⁶⁴⁷ Kanaatimizce böyle algılanmasının bir takım sebepleri vardır. Zira müellifin bulunduğu dönemde Medîne’de çok ciddi İmam-ı Rabbânî aleyhtarlığı yapılmış, kendisi ise tüm bu hararetli tartışmaların dışında kalmıştır.⁶⁴⁸ Bu sessizliğinden hareket edenler, müellifimiz Kûrânî’yi ömrünün sonlarına doğru tasavvufî görüşlerinde bir farklılık oluştu diyerek “Müceddiyye” kolundan gösterme gayretine girişmişlerdir. Doğrusu müellifin ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *et-Tahrîr* adlı çok küçük bir risalesinde İmam-ı Rabbânî’den kısa bir alıntı ile müritlerine nasihatlerde bulunduğu bir gerçektir. Ancak bu dahî onun mensup olduğu ve ömrü boyunca savunduğu anlayışlardan vazgeçtiği anlamına gelmemelidir.

Zira bunca eserine rağmen İbrahim Kûrânî’nin her hangi bir risalesinde İmam-ı Rabbânî’yi müstakil bir bölümle değerlendirdiğini ve onu olduğundan fazla methettiğini görebilmiş değiliz. Eğer iddia edildiği gibi kendisi bu görüşün takipçisi olsaydı bu kadar eser yazmış birinin izini takip ettiği şeyten bahsetmemesi düşünülmazdi. Ayrıca Berzencî (ö.1103/1691) gibi o da İmam-ı Rabbânî’nin “Ka’beyi insandan üstün tutan görüş”lerine karşın bir eser kaleme almış ve insanı üstün tutan görüşü savunmuştur.⁶⁴⁹ Ancak ne var ki o, bu konuda cevap veren diğerlerinden daha farklı davranmış, Rabbânî’yi tenkit ederken asla sivri bir ifade kullanmamış, ne olursa olsun bulunduğu asra damgasını vurmuş bir şeyhe saygısızlık etmek istememiştir. Bununla beraber Kûrânî, Rabbânî’nin oğulları Muhammed Masum vd. Medîne’ye geldiklerinde büyük hürmet göstermiştir.

⁶⁴⁷ Türkiye Gazetesi yayınlarından çıkan ve çok sayıda İslâm aliminin hayatının yer aldığı “*İslâm Alimleri Ansiklopedisi*”nin İbrahim Kûrânî maddesinde onun, “tasavvufta Müceddiyye yüksek yoluna mensup idi” tespitin yanlış olduğunu düşünüyoruz. Bu tespiti adigeçen Ansiklopedi’den başka hiçbir yerde görmedik. (Bkz. Komisyon, *İslâm Alimleri Ansiklopedisi*, (İhlas Matbaacılık) İstanbul trz, c. XVI, ss.361-362.) Beşir Nafi ise makalesinde (s. 325) onun Nakşibendî olduğunu ama bunun “Müceddiyye” koluna mensup olacağı anlamına gelmediğinin özellikle altını çizmekte, hayatının sonuna doğru görüşlerindeki bazı değişmelerin buna sebebiyet verdiğini belirtmektedir.

⁶⁴⁸ İbrahim Kûrânî’nin yaşadığı yer ve zamanda Medîne’de her tarîkatın propagandasının yapıldığı, kimi zaman açıkça ve acımasızca İmam-ı Rabbânî’ye fikir bazında ağır tenkitler yöneltildiği bilinmektedir. Hatta zamanın Mekke Şerifi’nin ricasıyla Kûrânî ve Kuşâşî’nin de talebesi olan Berzencî’ye bir reddiye yazdırılıp, pek çok alime Sirhindî’yi tekfir eden fetvayı da imzalatırmak suretiyle Hindistan’a bu kitapla birlikte yolladığı görülmektedir. Kûrânî’nin ise bu muhalefetin içinde yer almadığı, Rabbânî’yi tekfir etmediği talebesi Hamevî tarafından nakledilmektedir. (Bkz. Nafi, a.g.m., s. 325 vd.)

⁶⁴⁹ Bkz. Kûrânî, *Şerhu kelimetü’l- vâziha*.

Yaşadığı yer ve asırda şeyhi tenkit hatta tekfir edenlerin bulunduğu dikkate alındığında, mutasavvıfımızın üslubuna dikkat etmesi muarızlarca Rabbânî taraftarı olarak tavsif edilmesine neden olmuştur. Nitekim bu konuda Nafi şu görüşlere yer vermektedir: “*Kûrânî diğer tarikatlar arasında Kuşâşî vasıtasıyla Nakşiliğe intisap etti. Mamafih Sirhindî’ye bağlı olmadığı için bu ‘Müceddidi’ bir silsile değildi. Ancak gerçek şudur ki Kuranî kariyerinin daha sonraki bir aşamasında müritlerini Sirhindi silsilesine intisap etmeleri hususunda telkinde bulunmuştur. Bu ise en azından onun görüşlerinde bir değişim olduğu izlenimini vermektedir.*”⁶⁵⁰

Adı geçen yazarın da bu ifadelerinde belirttiği gibi, müellifimizin hayatının sonlarına doğru bazı talebelerini Nakşilik dışında kimi kollara teşvik ettiği doğrudur. Kanaatimizce bu davranış şekli onun fikirlerinde bir değişim olarak algılanmıştır.⁶⁵¹ Müritlerini başka ekollere yönlendirmesi kişinin halet-i ruhiyesi ve kabiliyeti ile ilgilidir. Bunu şeyhin fikirlerinde bir sapma olarak görmek yanlıştır. Şeyh bu yönlendirmesini sadece tarikat bağlamında değil başka hususlar için de kullanmıştır. Mutasavvıfımız öğrenci ve müritlerini sıkıntıya sebebiyet verecek söz ve davranışlarda bulunmaktan hep sakındırılmış, vahdet-i vücûd ekolü üzerine bundan böyle mesâî sarf etmek isteyen talebelerine bu izni vermemiştir. Hatta bir gün talebesi Ayyâşî, kendisinin vahdet-i vücûd çerçevesinde tasavvufî görüşlere sahip olmak ve bu konularda fikir yürütmek istediğini şeyhi İbrahim Kûrânî’ye açmış, şeyh bu isteğe olumlu bakmayarak onun istidadının Şazeliyye’ye daha uygun olduğunu söylemiştir.⁶⁵²

İbrahim Kûrânî’nin ömrünün sonlarına doğru tasavvufî görüşlerinde bir değişiklik olduğuna dair ileri sürülen sebeplerden biri de, onun vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûdu uzlaştırmacı bir gayret içinde görünmesidir. Dolayısıyla buradan hareket edenler müellifin artık “Müceddiyye” ekolüne kaydığı intibahı edinmişlerdir. Pek tabi kişinin “uzlaştırmacı” ve kendisiyle uzlaşılan biri olabilmesi için bir nevi bulunduğu fikirlerden kısmen de olsa taviz vermesi doğaldır. Aksi halde

⁶⁵⁰ Nâfî, a.g.m., s. 325.

⁶⁵¹ Bu anlamda en gözde talebelerinden biri olan Ayyâşî’ye Şâzilî tarikatına intisabı emretmesi buna örnek olarak gösterilebilir. (Bkz. Ayyâşî, *Rihle*, c. I, s. 480.)

⁶⁵² Ayyâşî, *Rihle*, c. I, s. 417.

bu kavramdan söz etmenin bir manası olamaz. Fakat “uzlaşmacılık” kişinin bulunduğu fikirleri tamamen terk etmesi anlamına gelmez.

Fi'l-hakîka insanın zaman içerisinde ve gelişen olaylar çerçevesinde fikirlerinde bazı değişimler olabilmektedir. İnsan psikolojisi de bunu gerektirmektedir. Zira “süreklilik” bir anlamda ilimde bağnazlığı ve hayatta statükoyu çağırıştırır. O zaman ne kişi ne de toplum gelişen ve değişen çağa ayak uyduramadıklarından adeta varlık sahnesinden yok olup giderler. Bunun aksi ise “değişim” dir. Bu durumda kişi dinamik ve canlıdır. Bu kez de konum iyi ayarlanmadığı takdirde geleneksellikten kopuş meydana gelir. O halde doğrusu geçmişle bağları koparmadan geleneğe sahip çıkarak, ancak geleceğe de ufkunu kapamaksızın yenilikleri takip etmek ve ona göre plan yapmak şeklinde olmalıdır. Kanaatimizce müellif de bunu yapmıştır. Hülâsa kendisindeki değişim hayatı boyunca takip ettiği İbn Arabî çizgisi ve vahdet-i vücûd anlayışından tamamen farklı bir mecraya götürecek kadar olmamıştır.

Kûrânî'nin içinde bulunduğu zamanın dînî ve tasavvufî durumunun yeniden şekillenmesinde Hameyn alimleri yadsınamaz bir etkiye sahiptirler. Buradaki alimlerle irtibata geçen tasavvufa meyilli şahsiyetler, Neo- sūfîzmin (Yeni sūfîlik) gelişmesinde ve zamanın ihyâ hareketlerinde çok önemli rol oynamışlardır.⁶⁵³ Voll'a göre bu ve gelecek asırda, düşünce hayatının yeniden şekillenmesinde aktif rol alan bu alimlerin hiç birisi ne tasavvufu tamamen reddetmemişler, ne de tasavvufu bağlantılı görünüm arz eden panteist görüşleri kabullenmişlerdir. Bunların hepsi de panteizmle mücadele ederken vahdet-i vücûd'u savunmuşlardır. Bu yazara göre, Kuşâşî ve talebeleri tasavvufun pratiğine ve zikre yer verme eğiliminde iken, buna mukabil bu geleneğin eğitiminden geçmiş üç kuşak sonrası nesiller, öncekilerin aksine tarikatları toplumsal teşkilatla daha aktif bir pozisyona itmekteydiler.⁶⁵⁴

⁶⁵³ Voll, a.g.e., s. 96 ve 102. Voll'un “Neo-Sūfîs”(Yeni Sufiler) olarak kullandığı bu kavramın Fazlurrahman tarafından da tercih edildiğine şahit olmaktayız. Kûrânî'den etkilenen özellikle ihyâ hareketleri diye nitelendirdiğimiz Şah Velîyyullah ile Abdülvehhâb'ın başını çektiği bu şekildeki tasavvufî anlayışın aslında İslâm tarihinin belli bir dönemine ait olduğu vurgulanmaktadır. (Fazlurrahman, *İslâm*, çev. M. Dağ, M. Aydın, (Selçuk Yayınları) Ankara 1996, s. 286.)

⁶⁵⁴ Voll, a.g.e., s. 101.

III- ESERLERİ

İbrahim Kûrânî'nin yazdığı eserlere göz atıldığında onun hemen hemen her sahada ehil ve zengin bir ilmî birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Böyle olması bir anlamda mutasavvıfların şer'î ilimlerden bî haber olduklarına dair ileri sürülen iddianın en azından kendi müellifimiz için geçersiz olduğunun en büyük kanıtıdır. Kûrânî'nin bu pek çok sayıdaki eserlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için ilim dallarına göre ayrılarak analiz edilmesinin daha uygun olacağını düşündük. O halde bu ilim dallarını ana başlıklar halinde belirtecek olursak;

Tasavvufla ilgili eserleri, Kelam/Akâid'le ilgili eserleri, Tefsirle ilgili eserleri, Hadisle ilgili eserleri, Sarf/Nahiv'le ilgili eserleri, Diğer eserleri, Ona atfedilen eserler, Kaynaklarda yer alıp kütüphanelerde bulamadığımız/göremediğimiz eserler. şeklinde sıralayabiliriz.

İbrahim Kûrânî'nin kaleme aldığı eserlerin adedi hakkında bibliyografik bilgiler veren müelliflerin kayıtlarına baktığımızda onların bu konuda çok fazla ihtilaf etmediklerini görürüz. Bu kaynaklardan bazıları Kûrânî'nin eserlerinin sayısını kırk, bazıları ise seksen ve yüz rakamını telaffuz etmektedir. Müellifin eserlerini kırk olarak söyleyenlerden biri batılı müsteşrik Alman Carl Brockelmann (ö.1956)'dır. Brockelmann *Geschichten der Arabischen Literatur* (GAL) adlı eserinde bunların tam ismiyle birlikte bulunduğu kütüphane numaralarını da vermektedir.⁶⁵⁵ Seksen olarak gösterenler Şevkânî (ö.1250/1834)⁶⁵⁶, Ö.Rıza Kehhâle (ö.1957)⁶⁵⁷, Zirikî, (ö.1969)⁶⁵⁸ gibi alimlerdir. Müellifimizin te'lif ettiği eserlerin adedinin yüz civarında olduğunu belirtenler ise Murâdî (ö.1188/1774)⁶⁵⁹, Şemseddin Sami (ö.1322/1904)⁶⁶⁰ ve Bursalı Mehmet Tahir (ö.1925)⁶⁶¹'dir. Bunun yanında her ne kadar belli bir rakam telaffuz etmeyenler bulunsa da bu ilim adamları “muhtelif

⁶⁵⁵ Brockelmann, *GAL*, c. II, ss. 505-506; *Supl.*, c. II, ss. 520-521.

⁶⁵⁶ Şevkânî, *Bedru't- tâlî*, c. I, ss. 11-12.

⁶⁵⁷ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. I, s. 21.

⁶⁵⁸ Zirikî, *A'lâm*, c. I, s. 35.

⁶⁵⁹ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, c. I, ss. 5-6.

⁶⁶⁰ Sami, *Kâmûsu'l-a'lâm*, c. I, ss. 580-581.

⁶⁶¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, ss. 226-227.

sahalarda çok fazla eseri olan” şeklinde genel bir ifade kullanmaktadır. Böyle diyenlerden birisi Kâdirî’dir.⁶⁶²

Aslında rakamların farklı olması o kadar önemli değildir. Anlaşılan o dur ki müellif, pek çok sahada oldukça eser kaleme almış nâdir şahsiyetlerden biridir. Bununla beraber, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz ve müellifimizin hayatı hakkında bilgi edindiğimiz yazarların her biri tespit edebildikleri kitapların uzunca listesini takdim etmektedirler.

Tüm bu bilgilerden hareket ederek, bizim kütüphanelerde tespit edebildiğimiz eserlerin adedi seksen civarındadır. Öyleyse bu farklılıkların bir takım nedenlerden kaynaklandığı görülmektedir. Bu nedenlere baktığımızda; bir eserin birden fazla adının olabildiği, herhangi bir eserin biyografi yazarı tarafından görülemediği, eserin bir bölümünün müstakil bir risale gibi addedildiği söylenebilir. Bununla beraber isim benzerliğinden dolayı başka bir müellifin eseri ile karıştırıldığı, müstensih hatasının görüldüğü, kütüphane kayıtlarına geçerken de bir takım yanlışlıkların yapıldığı ihtimal dahilindedir. Ayrıca ünlü müellife nispet ederek kendi eserinin yayılmasını temin maksadıyla “intihal” dediğimiz bir tür eser hırsızlığını da bu arada zikretmek durumundayız.

Seksen kadar eserinin mevcut olduğu anlaşılan müellifimizin bazı kitapları sadece 1, 2, 3, 5, varaktan ibaret iken, bazılarının da hayli bir hacime sahip olduğu görülmektedir. Ancak bazı kitaplarına kayıtlarda yer olduğu halde çeşitli nedenlerle ulaşamadık. Ulaşma imkanı bulamamızın nedenlerinden biri, eserlerini yazdığı ülke topraklarının tasavvuf’a ilgi göstermeyip kütüphanelerinden çıkarmasıdır. Bir diğeri de doğduğu bölgenin halen içinde bulunduğu sosyal ve siyasal karışıklıklardır.

O halde biz müellifin daha ziyade ülkemiz kütüphanelerinde bulunan el yazmalarından istifade edebildik. Dublin kütüphanesinde bulunan bazı el yazma eserlerinin fotokopilerini şahsî kontak kurmak suretiyle elde edip ülkemizde bulunan nüshalarıyla karşılaştırdık. Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki İbrahim Kûrânî’nin özellikle Süleymaniye ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde bulunan el yazma eserleri, onun tasavvufî görüşleri hakkında yeterli bilgi almamızı sağlamıştır.

⁶⁶² Kâdirî, *Neşrü’l-mesânî*, c.X , s. 1787.

İşte biz bu bölümde elde ettiğimiz eserlerinin muhtevası, te'lif sebebi, istinsah tarihi, müstensihî ve eserin özellikleri hakkında kısaca bilgi vermeye çalışacağız. Gördüğümüz seksen civarındaki bu eserlerin mikrofilmlerinden istifade ederek konumuzla direkt alakası olanları gün yüzüne çıkartmaya, bizi fazla ilgilendirmeyenleri ise sadece yüzeysel olarak tavsif etmeye gayret göstereceğiz.

Çalışmamızda eserleri kendi arasında bir sıralamaya tabii tutarken içindeki bilgilerin yoğunluğundan değil, yazılış tarihlerini dikkate alarak hareket edeceğiz. Böyle yapmadaki maksadımız, müellifin yıllar geçtikçe görüşlerinde her hangi bir tekâmül veya değişimin olup olmadığını tespit etmektir.

Bu arada belirtmekte yarar gördüğümüz diğer bir husus, bir eserin muhtelif nüshalarının varlığından hareketle, nüsha sıralamasında verdiğimiz ilk kayıtn bizim burada üzerinde çalışıp muhtevasını sunduğumuz nüsha olmasıdır. Bu nüshanın da istinsah tarihi itibariyle müellife en yakın olmasına dikkat ettik.

Müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin bizim görebildiğimiz tüm eserlerini Medîne-i Münevvere'de yazdığını, her eserin sonunda gününü vaktiyle birlikte تم تسويده بشكله istisnasız belirttiğini de söylememiz gerekir. Bununla beraber gramer ağırlıklı *İnbâh*, *Avâmilü'l-Cürcâniyye*, *Haşiyetü şerhi Endulisiyye*, *Kavlu's-sedîd* isimli kitaplarını Medîne'ye gelmezden evvel yazdığını anlıyoruz.

A- Tasavvufî İlgili Eserleri

1-Kavlu's-sedîd fî şerhi kelimetü't-tevhîd ve fezâiluhâ

Şam'da yazmaya başlayıp Medîne'de ikmal ettiği bu eser, müellifimizin şeyhi Kuşâşî'nin vefat ettiği yıla rastlamaktadır. İlk eserlerinden biri olan *Kavlu sedîd*, herhangi bir kaynak tarafından zikredilmezken, müellif hakkında çok kıymetli bilgiler ihtiva ettiği görülmektedir.

Muhtevası:

İbrahim Kûrânî eserine uzunca bir duanın akabinde kelime-i tevhîd'in irabı ile başlamakta, fazileti hakkında kendi ifadesiyle şeyhinin izni ve teveccühüyle yaklaşık

yirmi beş hadisle bilgi vermektedir. Kendi zikir usulünü detaylıca açıkladığı bu eserinde⁶⁶³ Kûrânî, mensup olduğu tarîkat silsilelerinin uzunca şeceresini vermekte ve herkesi her hangi bir tarîkate intisap etmeye çağırmaktadır. Kimi zaman kırmızı işaretlerle başlıkların anlaşılır hale geldiği bu risalesinde müellif; “Allah bu fakire kırk müsneden ziyade hadis okumayı lütfetti” diyerek O’na hamd etmektedir. Oldukça fazla ismin yer aldığı eser, uzun şecerelerle devam etmekte yine uzunca bir dua ile son bulmaktadır. Müstensihini göremediğimiz bu kitap, 1071/1660 yılında tamamlanmıştır.

Nüshaları:

1-Atıf Efendi, no: 1329.vv.101-140.

2-Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, no: 600.

2- Neşrû’z- zehr fi’z -zikri bi’l- cehr

Neşrû’z- zehr adlı bu eserinde⁶⁶⁴ cehrî zikrin (sesli zikir) mubah hatta daha faziletli olduğuna dair bir çok âyet ve hadislerden delil getiren İbrahim Kûrânî, Kur’an-ı Kerim’in *Kendi kendine yalvararak ve ürpererek hafif bir sesle sabah akşam Rabbini an, gafillerden olma*⁶⁶⁵ âyeti etrafında fikir beyan etmektedir. Kimi yerde geçen ve gizlilik ifade eden âyetler ile bu âyetin arasını te’lif etmeye çalışan müelifimiz, prensip olarak hallerin değişmesi ile amellerin de değişeceğini vurgulamaktadır.⁶⁶⁶

İbrahim Kûrânî, Suyutî (ö.911/1505)’nin *Netîcetü’l- fıkri fi’l- cehri bi’z- zikr* adlı eserinde mescitlerde bazı ‘sûfilerin halka şeklinde açıktan zikretmelerini mekruh’demesini tasvip etmediğini söyleyerek topladığı yirmi dört hadis ile zikrin cehren yapılabileceğini ifade etmektedir. Eserin sonunda Buhârî ve Müslim’de geçen

⁶⁶³ Kûrânî, *Kavlu’s- sedîd*, Atıf Efendi, no: 1329, v. 128b.

⁶⁶⁴ Brockelmann, *GAL*, c. II, s. 506.

⁶⁶⁵ A’râf Sûresi , âyet 205.

⁶⁶⁶ Kûrânî, *Neşrû’z-zehr*, v. 119a.

ve “tavvâfûn melekleri” olarak bilinen hadisin bir de şerhi yapılmaktadır.⁶⁶⁷ Yazılış tarihi: 22 Zilhicce 1078 (1667)

Nüshaları:

1-Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 996/4, vv.107-131, talik.⁶⁶⁸

2- Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no: 390/10, vv. 229-247, 23 st., 293x140, 215x80 mm. Talik.

3-Mescid-i Nebevî Kütüphanesi, Yazmalar , no:101/80, 19 v.

4-Melik Abdülaziz Kütüphanesi, Arif Hikmet 317, 1,5 Fasikül.

3-İthâfû'l- münîb el- evvâh bi fazli'l- cehr bi zikri'llâh

Te'lif Sebebi:

İbrahim Kûrânî, *İthâfû'l- münîb* adlı⁶⁶⁹ kitabının kaleme alınış sebebini Mirza Cân tarafından yazılan bir risaleye dayandırmakta ve bu konuda şunları söylemektedir:

“Geçen yıl ‘Neşrû’z Zehr’ adlı eserimizde cehrî zikrin haram ve bid’atlığı bir kenara bilakis daha faziletli olduğunu izah etmiştik. Biz bunu ihvânımızın aşırı talepleri sayesinde yazmıştık. Bu risâleyi görünce ondaki ifrata varan ithamlar karşısında bir şeyler söylememiz gerektiğine inandım. Bu ve bunun gibi düşünen kişiler cehrî zikrin sevapları iptal ettiğini söylemektedirler. Ben istihâreye yatıp bu risâlenin yazılması gerektiğine karar verdim” .⁶⁷⁰

Muhtevası:

Eser bir “mukaddime” ile başlamakta ve cehrî zikrin meşrûiyyeti ile fazileti üzerine bina edilmektedir. Müellif, bu hususta pek çok hadis ve âyetten deliller ileri

⁶⁶⁷ Kûrânî, a.g.e., v. 123b.

⁶⁶⁸ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-1.

⁶⁶⁹ Brockelmann, a.g.y.; Şevkânî, *Bedrû't- tâlî*, c. I, s. 12.

⁶⁷⁰ Kûrânî, *İthâfû'l-münîb*, v. 131b.

sürmektedir. Eserin “tafsîl” başlığı altında ele alınan bölümünde ise *zîkr-i kalbî* ve *zîkr-i lisânî* adını verdiği iki kavram üzerinde durmaktadır.⁶⁷¹

Zikrin gizli yapılması gerektiğine dair ileri sürülen âyetleri daha önce yaptığı gibi üç şekilde yorumlayan müellifimiz, bâtında tasdik, zâhirde ise cehrî zikrin lüzumuna inanmaktadır. İbrahim Kûrânî ayrıca Mirza Cân’ın bu konuda Hanefî ulemalarından yaptığı alıntı ya da fetvayı cenaze arkasında açıktan zîkr ile sınırlı tutmaktadır.

Müellif daha sonra adı geçen şahsın eserinde, Hanefî alimi olarak sıkça zikredilen Fergânî (ö.592/1195)’nin “Kadıhan fetvası”⁶⁷² olarak ta bilinen külliyatında bu şekildeki zikrin ma’siyet sebebi, haram, amelleri iptal eden, edebi terk, gayr-i meşrû, merdût, fitneye sebebiyet olarak gördüğüne dair görüşlerini naklettiğini söyleyip, Mirza Bey’in bu hususta Buhara, Oş, Fergana, Türkistan, Horasan, Tirmiz gibi memleketlerde yaşayan meşhur Hanefî ulemaların da ittifak etiklerini belirtmektedir.⁶⁷³ Mirza Bey’in kendi kitabında “iç ve dış temizlik için on şart sıraladığını gördüm” diyen Kûrânî, bu kişinin beşinci maddede şöyle söylediğini nakledip burada bir çelişki görmektedir: “*Sesi yükseltmeden olanca kuvvetiyle huzuru kalple beraber Allah’ı zikirde müdavim olmak*” sesi yükseltmeden kuvvet nasıl hasıl olacak? diye soran müellif, bu eserini 24 Zilhicce 1079(1668) yılında yazmıştır.

Nüshaları:

1-Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi , no: 996/5, vv. 135-206, talik.⁶⁷⁴

2- Atıf Efendi Kütüphanesi, no: 2441.

3-Princeton Üniversitesi, Y 386.

4-Melik Abdülaziz Ktp. Arif Hikmet Böl. 317, 5 vr.

⁶⁷¹ Kûrânî, a.g.e, v. 144b.

⁶⁷² Kadıhan, Fahreddin Hasan b. Mansur b. Mahmud el- Fergânî (ö. 592/1196) büyük bir Hanefî fıkıh alimi olup *Fetevâ-i Kadîhân* adlı kitabında nazari fıkıh konularını ele almasıyla meşhurdur. (Geniş bilgi için bkz. Ahmed Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, (Diyanet Vakfı Yayınları) Ankara 1990, s. 56.)

⁶⁷³ Kûrânî, *İthâfû'l-münîb*, v. 155b.

⁶⁷⁴ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-2.

4-İkâzü'l- kavâbil li't-takarrubi bi'n- nevâfil

İbrahim Kûrânî tarafından yazılan *İkâzü'l- kavâbil* ⁶⁷⁵ adındaki bu eser de zikir ve nafil ibadetlere devam etmenin gerekliliği anlatılmaktadır. Bununla beraber müellifin burada bazı tasavvufi kavramlara yüklediği anlamlara da şahit olmaktadır.

Muhtevası:

İbrahim Kûrânî istisnasız bütün eserlerine konuyla bağlantılı gördüğü dualar ile giriş yapmaktadır. Bu manada üzerinde çalıştığımız bu eser de, hamdele ile başlamakta, akabinde Ahzab Sûresi'nin 41 ve 42 no'lu âyetinden hareketle çok zikretmenin lüzumu üzerinde durmaktadır. Zikirle ilgili pek çok âyet ve hadis getiren Kûrânî huzura ermenin ancak böyle tahakkuk edeceğine inanmaktadır.⁶⁷⁶ Müellif, namazın sonunda günlük söylenilen tespih dualarını tekrar etmekte ve yer yer Muhyiddin İbnü'l- Arabî(ö.638/1240)'den bu hususta alıntılar yapmaktadır. Şeyhi Kuşâşî (ö.1071/1660)'den kendisine tavsiye edilen bazı duaları da adetleri ile birlikte zikretmektedir. Bu arada Kuşâşî'nin hayatından kesitler sunarak, onun nafil ibadetlere verdiği önemden bahsetmektedir.

Kitap daha sonra “الطريق الى التمكن في الحضور مع الله” başlığı ile müstakil bir fasıl olarak devam etmektedir.⁶⁷⁷ Kûrânî bu başlık altında daima Allah'la beraber olduğunu hissetmenin fazileti üzerinde durmakta, tedricen bu durumun menhiyatı terk ve emirlerini ifâya götürdüğünü söylemektedir. Yine bu bölümde ikinci olarak “iẖsan” ve “istikamet” sözüne de bir takım açıklamalar getirmektedir.

Eser, “Hatime” başlığı adı altında yine zikir meclislerini tavsif eden “tavvâfûn melekleri”⁶⁷⁸ diye bildiğimiz uzun hadis yorumuyla sona ermektedir.

Eserin yazılış tarihi :1079 (1668)

Nüshaları:

⁶⁷⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l- arifn*, c. I, s.35; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. I, s. 159; Kettânî, *Fihrist*, c. I, s. 208.; Brockelmann, a.g.e., c. II, s. 506.

⁶⁷⁶ Kûrânî, *İkâzü'l-kavâbil*, v. 87a.

⁶⁷⁷ Kûrânî, a.g.e., v. 92a.

⁶⁷⁸ Kûrânî, a.g.e., v. 93b.

1-Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no:1013, v.86-94, Müstehsih: Muhammed Vesim Merâhî, istinsah tarihi: 1132/1719.

2-Bağdat Vakıf Kütüphanesi, Tasavvuf Böl., Mecâmî , no:10075/1.⁶⁷⁹

3- Princeton Üniversitesi, Y 3791

4-Dublin Chester Beatty Kütüphanesi, Arapça Böl., no: 4443/5.⁶⁸⁰

5-Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 5 vr.

5- Şerhu kelimetî'l- vâziha ale'l- makâlâtî'l- fâziha⁶⁸¹

Te'lif Sebebi:

Bu eser müellifimizin beyanına göre Hintli bir alim⁶⁸² tarafından yazılan *Makâlâtü'l-fâziha* adındaki bir risâlenin Kitap ve Sünnet'e aykırı olduğu görülünce kaleme alınmıştır. Müellif, *"1080/1669 yılında bir grup insan Medîne'de yanıma gelerek, Hindistan'da bir tarîkatın şeyhi tarafından Ka'beyi insandan üstün gören anlayış içinde bir risâle kaleme alındığını söylediler. Oralarda pek yaygın olan bu konu hakkında benim ne düşündüğünü bilmek istediler. Ben de bu şahısların isteği üzerine bunu te'lif ettim."*⁶⁸³ der.

Muhtevası:

⁶⁷⁹ Abdullah Cebbûrî, *Fihrisü'l -mahtûtâtî'l- arabîyye fî mektebeti'l- evkâf* , (Matbaatü'l- İrşâd) Bağdat 1974 ,c. II , s. 319.

⁶⁸⁰ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-3.

⁶⁸¹ Biyografi kitaplarında yer almayan bu eserin başında bazen 'ibtâlu mâ zahara' ibaresinin ilave edildiği görülmektedir. Fakat M. Abdülaziz Ktp. Arif Hikmet 317' de "Zeylû'l-makâlâtî'l-vâziha ve tekmilâtuhû" adında bir kayıt olmasına rağmen bulunamadığına dair not düşülmüştür.

⁶⁸²Hint'li bu alimin kimliği konusunda bazı tereddütler vardır. Algar İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı makalesinde bu şahsın İmam-ı Rabbânî olduğuna değinmekte ve konuya açıklık getirerek şu görüşlere yer vermektedir: *"1093/1682 yıllarında devam ede gelen ihtilafların bir neticesi olarak Sirhindî muhalifleri Harameyn ulemasından onun düşünceleriyle alakalı otuz iki hususta fetva isterler. Muhammed Berzencî (Kûrânî ve Kuşâşî'nin talebesi) bu isteğe cevaben kaleme aldığı "Kadhu'z-zend" adlı risâlesinde Sirhindî'nin Ka'benin hakikatinin Hakikat-i Muhammediye'den üstün olduğuna dair nazariyesini şiddetle tenkit eder."* (Bkz. Hamit Algar,"İmam-ı Rabbânî", *TDVİA*, c. XXII, s. 198.) Buna mukabil Ayyâşî, bu kişinin İmam-ı Rabbânî değil onun babası Abdülehad Nakşibendi el-Hindî'nin müridi olan Cemaleddin el-Hindî olduğunu ve adigeçen bu şeyh tarafından kendi şeyhi Abdülehad'a nisbet edilerek yazıldığını belirtmektedir. Abdülehad'ın Medîne'ye gelen oğulları tarafından bu risâlenin babalarına atfedilmemesi gerektiğine dair beyanlarının olduğunu nakletmektedir.(Ayyâşî, *Rihle*, c. II, s. 404.)

⁶⁸³ Kûrânî, *Şerhu kelimetî't-tevhîd*, v. 347b.

Bu eserde, merkezinde vahdet-i vücûd ve onunla bağlantılı görülen bazı kavramlar irdelenmektedir. Rabbânî tarafından söylenip söylenmediği hususunda şüphelerin bulunduğu bu isimli eserde, anlaşılan İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd'una alternatif vahdet-i şuhûd ileri sürülmektedir. İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624)'ye iat bu görüşün Hameyn ulemasınca tasvip edilmediği, zamanın söz sahibi olan her alimin özellikle Ka'be'yi Peygamberden üstün tutan görüşe itiraz edip risâle yazdığı anlaşılmaktadır.

Kûrânî'nin burada Hz. Muhammed (a.s)'ı üstün tutan bir fikre öncülük ettiği ve onu hararetle savunduğu görülmektedir. Gerçi müellifimiz daha sonraları bu şeyhin görüşlerinden kısmen döndüğüne dair bir bilginin kendisine ulaştığına da sözlerine ilave etmektedir. İbrahim Kûrânî risâlesinin sonuna doğru bu kişilerin taayünle ilgili yanlışlıklarına da cevap vermektedir.

Eserin Tesvit tarihi, 1080 (1669)dır.

Nüshası:

1-Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, no:2722/17, vv.347-356, st 21, 200x144, 141x182 mm , nesih, istinsah tarihi: 1091(1680)

6-el-Meslekü'l- muhtâr fî evveli sâdırı mine'l- vâcibi bi'l- ihtiyâr

Te'lif Sebebi:

Müellif eserin girişinde, kendisinden İbn Arabî (ö.638/1240) ve talebesi Sadreddin Konevî (ö.673/1274)'nin bazı sözlerine açıklık getirilmesini talep eden bir mektuba cevaben *el- Meslekü'l- muhtâr*⁶⁸⁴ı kaleme aldığını belirtmektedir.

Muhtevası:

İbrahim Kûrânî, İbn Arabî'nin '*birden ancak bir çıkar*' sözü ile, Konevî'nin filozofların ilk yaratılanın '*aklı evvel*' olduğuna dair sözlerine hata demesi hakkındaki görüşlerine değinerek, durumun böyle olmadığını, sanki burada bir tenakuz varmış gibi yansıtıldığını söylemektedir. "Bana göre her iki şeyhin bu sözünde bir çelişki yoktur" diye sözlerine devam eden müellif, Cenab-ı Hakk'ın,

⁶⁸⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-arifin* ; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. II, s. 481.

‘Ben gizli bir hazineydim tanınmak için halkı yarattım’ buyurmasını hep bu “Bir” den âlemin neş’et ettiğine işaret saymaktadır. Kûrânî, daha sonra bu eserinde “Amâ” ve “Nefes-i Rahmân” hakkında bilgiler vermekte,⁶⁸⁵ kitabın sonlara doğru ise âlemin hâdisliği üzerinde durmaktadır.

Otuz iki varaktan müteşekkil olan kitabın tesvit tarihi 1082(1671), Müstensihî Muhammet İsmet’tir. Eserin elimizdeki nüshası 1147(1734) yılında istinsah edilmiştir.

Nüshaları:

1-Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, no: 1815/2, v. 8 a- 32a.⁶⁸⁶

2-Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no: 1440/14, v. 153-175, 25st., 212x143, 152x70, talik.

3-Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 996/2, vr 39-66.

4-Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no: 3680/21 ,vr 269-289 .

5-MÜİF, Yazmalar Böl., no: 062/1, v. 16, st.26, istinsah tarihi 1942, Müstensih Mehmet Selahattin.

6-Princeton Üniversitesi, Y 3869.

7-Dublin Chester Beatty Kütüphanesi, no: 4443/15

8-Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 2 Fasikül.

7- el -Meslekü’l- celî fî hükmi şathi’l- velî

Te’lif Sebebi:

İbrahim Kûrânî *el- Meslekü’l- celî*⁶⁸⁷ adlı bu eserini 1084/1674 yılında deniz seferi ile Medîne’ye ulaşan Endonezya’nın Cava⁶⁸⁸ adasından bir grup müridin

⁶⁸⁵ Kûrânî, *Meslekü’l-muhtâr*, v. 12a.

⁶⁸⁶ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-4.

⁶⁸⁷ Katip Çelebi, *Keşfü’z- zunûn* c. I, s. 480; Murâdî, *Silkü’l- dürrer*, c. I, s. 6; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 354; Şemseddin Sami, *Kâmûsu’l- a’lâm*, c. I, s.581; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü’l-ârifin* ; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahü’l- meknûn*, c. II, s. 480. Brockelmann, a.g.y.

⁶⁸⁸ Endonezya’nın en büyük adası olan Cava % 90 Sünnî ve Şâfiî mezhebine mensup bir yerleşim birimidir. İslâm, XV. yy. başlarında bu adaya gelen Müslüman tüccarlar tarafından yayılmıştır. Burada yaşayan halkın uzun süre Hinduizm ve Budizm etkisinde kaldıkları görülmekte ve bu açıdan eski geleneklerini zaman zaman sürdürdükleri bilinmektedir. İslâm’ın burada çabuk intişar etmesinde

kendisine yönelttiği bazı sorulara cevap mahiyetinde kaleme almıştır. Bu grup kendi bölgelerinde “Allah bizim nefsimiz ve vücûdumuzdur” gibi anlaşılması zor şatah⁶⁸⁹ türü ifadelerin kullanıldığını beyanla, bunu söylemenin caiz olup olmadığı, bu sözlerin te’vil edilip edilemeyeceği, ya da bunu söyleyenlerin küfre girip girmeyeceği hususunda kendisinden görüş istemişlerdir.

Muhtevası:

İbrahim Kûrânî, daha baştan eserine bu tür anlaşılması kolay olmayan kavramları fitneyi uyandırmak açısından sakıncalı bulunduğunu söyleyerek başlamaktadır.

Vahdet-i vücûd doktrini ışığında bir takım izahlara giden müellif, bu söz içerisinde geçen kavramları tek tek ele alıp burada “nefs”, “vücûd”, “rahmân-i nefes”, “ruh” gibi kelimelerin de detayına girmektedir. Kitabının başka bir kısmında ‘sözlerimi özetleyecek olursam’ diyen Kûrânî, söyleyeceği fikirlere “ayân-ı sâbite” anlayışı ile cevap bulmaya çalışmaktadır. Şeyh sözlerini daha sonra şöyle sürdürür:⁶⁹⁰“*Allah bizim nefsimiz*” gibi sözleri mutlaklaştırmak ve akli ermeyenlerin yanında söylemek daima zarar getirir ve üstelik fitneye sebebiyet verir. Maalesef netice bizim dediğimiz gibi de oldu. Cava’da kendilerine güvendiğimiz bize bağlı ihvanın haberine göre bu şeyh Sultana şikâyet edilmiş ve kendisi tövbeye davet edildiğinde; ‘nasıl tövbe edeyim ki burada benim sözümün manasını anlayan kimse yok’ cevabını vermiştir. Neticede bu alim idam edilmiştir. İşte bu tür konuşmaların neye mal olduğunu gördünüz mü?”⁶⁹¹ Kûrânî daima mu’tedil olmanın önemine

tasavvufun da çok büyük katkısı olmuştur. 1645 -1677 yılları arasında Cava adasında Hint- Cava kültürü yanında vahdet-i vücûdçu’luk akımı da kendini göstermektedir. (Bkz. Mustafa L Bilge “Cava”, *TDVİA*, c. VII , ss. 170-174.)

⁶⁸⁹Şatah: zâhiri itibarıyla şer’î hükümlere aykırı düşen söz, ne kastedildiği kolay kolay anlaşılmayan kapalı veya sembolik ifadeye denir. (Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.486.)

⁶⁹⁰ Kûrânî, a.g.e., vv.142b-143a.

⁶⁹¹ Vahdet-i vücûdun biraz farklı temsilcilerinden olan Şeyh Siti Senar bu sözleri nedeniyle idam edilmiştir. Şeyh Siti, Şemsettin Pasâî (ö.1040/1630)’nin halifelerinden biridir. Cava adalarında İslâm’ın neşrinde rol alan ve adlarına “Mahdûm”, “Mevlânâ” ve “Sunan” gibi ünvanlar verilen evliya dediğimiz dokuz (Walî Sanga) zatın adından bahsedilmekte ve onuncu kişi olarak da idam edilen Şeyh Siti Senar zikredilmektedir.(Bkz.Göksoy, *İslâm’ın Güneydoğu Asya’ya Girişi*, s. 97.)

vurgu yapmaktadır. O bununla bağlantılı olarak bir de Cenabı-ı Hakk'ın: “ *Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğru söz söyleyin*”⁶⁹² âyetini zikretmektedir.

İbrahim Kûrânî, fakihler tarafından namazda okunan âyetlerin hatalı telaffuzu sebebiyle icat ettikleri terim olan “zelletü'l-kârî” ye benzer bir ifade ile bu gibi sözleri “*şatah muhakkiklerin zellesidir*” cümlesi ile karşılaştırmakta ve eserini bu sözle bitirmektedir.⁶⁹³ 1084(1673) yılında tesvit edilen eserin istinsah tarihi 1156(1743) olup, nüsha Konstantiniyye (İstanbul) el yazmasıdır.

Nüshaları:

1- Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, no: 1815, vv. 137-147.⁶⁹⁴

2-Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, no:3939 /6, vv. 42-50, 208x135, 150x70 mm, st.25, talik , mukavva cilt.

3-Princeton Üniversitesi, Y 499.

4-Dublin Chester Beatty Kütüphanesi, Arapça Böl., no: 4443/10.

8-Cilâu' n- nazar fî bekâi't- tenzîh maa't-tecellî fî's -suvar

Te'lif Sebebi ve Muhtevası :

Cilâu' n- nazar,⁶⁹⁵ İbrahim Kûrânî tarafından İbn Arabî'nin “Allah'ın sûret şeklinde tecellî edeceği”ne dair ifadesi ile “rü'yetin olup olmayacağı”, “Allah'ın sadece nebilerle konuşacağı” gibi hususlarına cevaben tek varak olarak te'lif edilmiş bir risâledir. Müellif bu küçük risâlesinde, Allah'ın âhirette sadece nebilere değil tüm insanlara tecellî edeceğinden bahsetmektedir. “Dünya ve âhirette irşat istiyorsanız Peygambere uymak durumundasınız” diyen Kûrânî, bu hususa temas eden hadislerle de eserinde genişçe yer vermektedir.

Tesvit Tarihi : 1086 (1675)

Nüshaları:

⁶⁹² Ahzâb Sûresi , âyet 70.

⁶⁹³ Kûrânî, *Meslekü'l-celî*, v. 145b.

⁶⁹⁴ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-5.

⁶⁹⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. I, s. 36; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. I, s. 364; Brockelmann, a.g.y.

1-Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi , no: 1815, vv. 127-129.⁶⁹⁶

2-Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no: 787/4, 215x 153,150x70 mm, vv. 32-33, nesih, mukavva cilt.

3-Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no: 1440/4, 212x 143, 150x70mm, Talik, vv. 27-29, 25 st.

4- Princeton Üniversitesi, New Series 1109.

9- Matlau'l- cûd bi tahkîki't- tenzîh fî vahdeti'l- vücûd

Muhtevası:

İbrahim Kûrânî, *Matlau'l- cûd* ⁶⁹⁷ adını verdiği bu eserinde kelim ve tasavvufun temel konularından “varlık” meselesine temas etmektedir. Âlemde görünen varlıkların hiçbirinin hakikî olmayıp adeta gölgenin ağaca, ışığın güneşe izafesi gibi mecâzî varoluşlarından bahsetmektedir. İbn Arabî ve talebesi Sadreddin Konevî'den alıntı ile sırf varlık'ın (Vücûd-u mahz) Allah olduğu, diğerlerinin ise Allah'a götüren vesileler mesabesinde bulunduğunu belirtmektedir.

Risalesinde الحق خلق وما الخلق ifadesine de açıklık getirmeye çalışan İbrahim Kûrânî'nin, İbn Arabî'nin “vücûd-u mutlak olan yalnız Allah'tır” sözü dolayısıyla kıyamette azaba dûçar olup olmayacağına dair sorulan suallere cevap vermekte ve bu konuda bir kısım alimlerin görüşlerini nakletmektedir. Keza Alâüddevle (ö.737/1336)'nin: “keşke şeyh böyle konuşmasaydı ya da tevilini yapsaydı, böylece büyüklere karşı su-i zan yapılmasına engel olurdu. Ben biliyorum ki o bununla kesrette vahdeti ispata çalışmış olup Allah'ın vahdaniyyetini izaha gitmiştir ve o bu sözlerinden dolayı affedilmiştir.” şeklindeki cevabına yer vermektedir.

“Velî ilmi” ve “Peygamber vahyi” gibi konulara da kısaca temas edilen bu eserde, müellif tarafından ayrıca fıkıh ilmi ile marifet ilminin bir mukayesesine gidilmektedir. Bu konuda bilinen klasik Hz. Musa ile Hızır örneğini tekrarlayan İbrahim Kûrânî, bununla marifet ilminin zâhiri ilimlerden üstün görüldüğünü

⁶⁹⁶ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-6.

⁶⁹⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l- arifin*, c. I, s. 36; Saîdî, *el-Müceddidune fî'l- İslâm*, s. 407; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. II, s. 500.

belirtmektedir.⁶⁹⁸ Kûrânî konunun işlendiği âyetten hareketle buradaki gramatik yapıya da başvurmakta ve kendine bu hususta delil bulmaktadır.⁶⁹⁹ Söz konusu âyet sonunun nekre gelmesini Hızır'ın tüm ilimleri ihtiva etmesiyle yorumlanmaktadır. Aynı gramatik metotla varlığın "tek" oluşu ile ilgili görüşüne bir delil de Kasas Sûresi'ndeki âyetle cevap bulmaya çalışan müellifimiz,⁷⁰⁰ burada bulunan 'hû' zamirini İbn Arabî gibi yorumlamakta ve zamiri "şey" e irca etmektedir. Bununla eşyanın sûreten yok olacağına halbuki hakikatlerinin kalacağına inanmaktadır.

Eserin tesvit tarihi: 1088(1677) , istinsah tarihi ise 1113(1701) dir.

Nüshaları:

1-Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, no: 740/2, 117-123 v., 210X 123, 141x 81, talik.⁷⁰¹

2-Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullâh, no: 2102/4, 178-220 v., talik.

3-Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no: 1440/13, 122-152 v., 25 st. 212x 143, 152x 70 mm., talik.

4-Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no: 3765/3, 59 v. 26 st., 208x140, 148x 84mm, nesih.

5-Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 443/1, nesih, 33v.

6-MÜİF, Yazmalar Bölümü, no: 062/4 22 vr, istinsah 1942, Mehmet Salahattin.

7-Bağdat Vakıflar Kütüphanesi, Mecâmi' Böl., no: 6684/11.

8- Princeton Üniversitesi, Y 3114.

9-Dublin Chester Beatty Kütüphanesi, Arapça Böl., no: 4443/2.

10-Medîne Melik Abdülaziz Kütüphanesi, Arif Hikmet, istinsah 1094, 34 v., no: 240/259.

⁶⁹⁸ Kehf Sûresi, âyet 60- 82 bu hadiseyi anlatmaktadır.

⁶⁹⁹ Kıssanın anlatıldığı Kehf Sûresi: "Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik." (Bkz. Kehf Sûresi, âyet 65.)

⁷⁰⁰ "Allah ile birlikte başka bir Tanrıya tapıp yalvarma! Ondan başka Tanrı yoktur. O'nun zatından başka her şey yok olacaktır." (Kasas Sûresi, âyet 88.)

⁷⁰¹ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-7.

10- İthâfû'l- halef bi tahkîki mezhebi's- selef

Muhtevası:

Eserin kapağında müstensih tarafından “şeriat ve hakîkati bir araya getiren musannif” olarak tanıtılan müellif, *İthâfû'l- halef*⁷⁰² adlı bu risâlesinde Al-i İmrân Sûresi'nin yedinci âyetinden⁷⁰³ hareketle tasavvufta bilgi edinme yollarından biri olan “keşf”e temas etmektedir.

Mutasavvıfımız vakfın âyetteki “Allah” kelimesi üzerinde yapılabileceği gibi “ilm” kelimesi üzerinde de yapılacağını, böylece müteşâbih âyetlerin manasının kavranabileceğini savunmaktadır. Bunun da ancak Allah'ın ehli tahkîk denilen ârif zevâta kendisinin feyzi ve öğretmesi sayesinde mümkün olabileceğine inanmaktadır.⁷⁰⁴ Eserin yazılış tarihi 1088(1677)dir.

Nüshaları:

1-Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no: 787/5, 215x 153mm, v.24-35, nesih, mukavva.⁷⁰⁵

2-Bağdat Vakıflar Kütüphanesi, Mecâmi' Bölümü, no:6456/2, İstinsah Tarihi, h.1296, Basra⁷⁰⁶

11- el-İ'lân yedfeu't-tenâkuz fî sûreti'l-a'yân fî-cevâbi suâli Abdirrahmân

Te'lif Sebebi :

⁷⁰²Murâdî, *Silkü'd- durer*, c. I. s. 6; Şevkânî, *el- Bedru't- tâlî*, c. I, s. 12; Şemseddin Sami, *Kamusu'l- a'lâm*, c. I, s. 581; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, c. I, s. 17; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l- ârifin*, c. I, s. 35; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 354; Kehhâle, *Mu'cemü'l- müellifin*, c. I, s. 12; Ziriklî, *A'lâm*, c. I, s. 35; Saidî, *el-Müceddidun*., s. 407.

⁷⁰³Kabul görmüş haliyle vakfın “Allah” kelimesi üzerinde yapılması durumunda mana şu şekilde olmaktadır: “Sana kitabı indiren O'dur. Onun bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu kendilerine göre yorumlamak için bu benzer âyetlere uyarlar. Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir. İlmî derinliği olanlar Ona inandık hepsi Rabbimizin katındandır derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünebilir” (Bkz. M. Nuri Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, (Moro Yayıncılık) Ankara 2000.)

⁷⁰⁴ ‘..... Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir. Allah'ın lütfu sana gerçekten büyük olmuştur.’ (Nisa Sûresi, âyet 113)

⁷⁰⁵ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-8.

⁷⁰⁶ Cebbûrî, *Fihrist*, c. II, s. 92.

İbrahim Kûrânî', *el-İ'lân*'i⁷⁰⁷ kendi ifadesine göre "a'yân-ı sâbite" nin bir taraftan sûretinin olmadığı, diğer yandan ilm-i ilâhî'de sûretinin var olduğu inancı ile meydana gelen bir tür çelişkinin izale edilmesini isteyen talebe cevap olarak yazmıştır.

Muhtevası:

Kûrânî öncelikle eserine bu cümlede bir çelişkinin bulunmadığını itiraf ederek başlamaktadır. "A'yan-ı sâbite'nin sûreti yok" denilirken kast edilenin henüz varlık sahnesinde mevcut olmaması nedeniyle, "sûreti var" denilirken de ilm-i ilâhî'de sabit olması hasebiyle bu ifadelerin kullanıldığına dikkat çekmektedir.

Kendisine mektup yazan kişilerin bulundukları şehirde insanların bir çoğunun Celaleddîn Devvânî'(ö.908/1502) nin "ayân-ı sâbite yalnızca Allah'ın ilmindeki bir sûretten ibarettir" telakkisine inandıklarını nakleden müellif, bunun doğru olmadığını ve bu anlayışı reddettiğini ifade etmektedir. Bu konuyu ayrıca *Cilâü'l -fuhûm*, *Kasdu's- sebîl*, *Cilâu'l -enzâr*, *Matlau'l- cûd* adlı kitaplarında detaylı olarak işlediğini de sözlerine ilave eden müellifin, tek varak halindeki bu risalesi 30 Muharrem 1089/1678 Perşembe öğleden önce Medîne'nin kenar mahallesinde kaleme alınmıştır.

Nüshaları :

1-Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, no: 1815, vv. 131-132.⁷⁰⁸

2-Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no: 1460/6, v. 31, st. 24, 212x143, 145x70 mm, talik.

12- Keşfu'l- mestûr fî cevâbi suâli Abdişşekûr

Te'lif Sebebi:

İbrahim Kûrânî eserin tam adından da anlaşılacağı üzere *Keşfü'l- mestûr*, u⁷⁰⁹ bir takım sorulara cevap olarak hazırlamıştır. Burada yine kendisine; 'âyân-ı

⁷⁰⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, aynı yer; Bağdatlı İ. Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. I, s. 104.

⁷⁰⁸ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-9.

⁷⁰⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, aynı yer; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. II, s. 367; Brockelmann, *Supp.* c. II, s. 521.

sâbite'nin vücûd kokusunu almadığı', 'hayalî bile olsa varlık suretinin bulunmadığı' gibi sorular yöneltilmiş ve böyle inanmanın caiz olup olmadığı sorulmuştur.

Muhtevası :

Eserine “bu şekilde inanmanız câiz hatta vâciptir” diye başlayan İbrahim Kûrânî, bildik diğer açıklamalarını burada aynen tekrar etmektedir. “Mümkinât” olarak bilinen tüm varlıkların hakikati olan âyân-ı sâbite'nin bir yönüyle ma'dûm (yok), ama aynı zamanda sûretlerinin Allah'ın ilminde bir anlamda proje olarak sabit olması açısından mevcut bulunduğunu tekrarlamaktadır. Ancak burada zikri geçen ma'dûm (yokluk), kimilerinin iddia ettiği gibi sırf yokluk (adem-i mahz) olmayıp mütemeyyiz, ama yaratılma şekline de dönüşmemiş Allah'ın ilmi ve rüyetini de ilgilendiren bir husus olarak görülmeli diyen müellif, bu konuda İbn Sînâ (ö.428/1037)'ya gönderme yapmakta ve onun “âyân-ı sâbite Hakkın zâtı ile kâimdir” görüşünü tasdik etmektedir. Tek varak şeklinde gördüğümüz bu risale 1089(1678) yılında yazılmıştır.

Nüshaları :

1-Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, no: 1815, v. 130⁷¹⁰

2-Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no :1440/5 , vv. 29-39 , 213x143 , 150x70 mm. talik, st.25.

13- Meşrau'l- vurûd ilâ matlai'l- cûd

Te'lif Sebebi :

Meşrau'l- vurûd ⁷¹¹, İbrahim Kûrânî'den *Matlau'l-cûd* ve *İbdâü'n-ni'me* adındaki eserlerinde geçen bazı kavramlardaki kapalılığın giderilmesini talep eden mektuba cevap mahiyetinde yazılmıştır.⁷¹² Eserin te'lif nedeni her ne kadar tasavvufî bazı kavramlar olarak gösterilse de, müellifin burada aynı zamanda Fashî alimlerin itiraz edip kendisini tenkit ettikleri noktalara da değindiği görülmektedir.

⁷¹⁰ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-10.

⁷¹¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, aynı yer, Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. II, s. 487. Brockelmann, *GAL*, c. II, s. 505.

⁷¹² Kûrânî, *Meşra*, v.115a.

Muhtevası:

İbrahim Kûrânî daha önceki bazı eserlerinde olduğu gibi burada da “amâ” kelimesi üzerinde açıklamalar yapmaktadır. “Hak zatı ile değil hakîkati ile zuhur ve tecellî etmektedir.” diyen müellif, böyle olunca Hakkın zatı itibariyle kadim, ancak sûret şeklinde kullarına tecellîsini ise hâdis diye nitelemektedir. Daha sonra bu sözlerde dinen bir sakınca yoktur diyen Kûrânî, zira Hakkın kainatta tecellîsini bir nâkisa değil olsa olsa kemâlât kabilinden görülmesi gerektiğini belirtmekte ve böylece Allah’ın tecellîsini yadsıyanlara dolaylı olarak cevap vermektedir. “Bu şekilde meseleyi anlarsanız her hangi bir müşkül kalmaz” diye kendisine yazılan mektuba cevap verdiğini gördüğümüz müellif, her zaman yaptığı gibi burada yine İbn Arabî’yi savunmaktadır. Kûrânî kitabının sonlarına doğru “feyzü’l-akdes”, “Firavun’un imanı”, “vaad ve vaîd”, “tevil” gibi bazı kavramlara da temas etmektedir. Eser, 1090(1679) yılında kaleme alınmıştır.

Nüshaları:

- 1-Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, no. 1815.⁷¹³
- 2-Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 443/2, vv. 34-40, Talik.
- 4-Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, no:3939/5, vv.36-41, 208x135, 150x70mm., 25 st., Talik, mukavva cilt.
- 5-Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, no:3916/2, 11,211x145, 145x65, 21 st., Talik, mukavva cilt, Müstensih Muhammed Saîd el- Kuraşî.

14- İthâfu’n- nebih bi tahkîki’t- tenzîh

Kaynaklarda ismine rastlayamadığımız ancak kütüphane kataloglarını araştırırken bulduğumuz bu kitapta müellifimiz tecellîyi anlatmaktadır. “Tecellî” nin mahluk olup olmadığına dair kendisine tevcih edilen sorulara karşı verdiği cevapları analiz eden İbrahim Kûrânî, Allah’ın mutlaklığı ve her türlü kayıtlanmadan münezze olduğu fikrinden hareket etmekte ve “Allah sûret şeklinde tecellî edemez” diyenleri bir tür Allah’ı kayıtlamakla tenkit etmektedir.

⁷¹³ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-11.

Tesvit Tarihi 1090(1679) yılı olan eserin müstensihî Muhammed Hüseyin b. Haşim'dir.

Nüshası:

Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no: 787/3 vr 29-32, 215x153, 169x110mm, 29 st., nesih, mukavva cilt.⁷¹⁴

15- Meslekü't- ta'rîf bi tahkîki't- teklîf 'alâ meşrebi ehli'l- keşfi ve's- şuhûd el- kâilîne bi vahdeti'l- vücûd

Te'lif Sebebi :

İbrahim Kûrânî, *Meslekü't- ta'rîf*⁷¹⁵ muhakkiklerin sözlerinde yer alan “vücûd-u mutlak” ile ilgili kapalılığın giderilmesine matuf kendisine yazılan bir mektuba cevap olarak te'lif etmiştir. Bu arada kendisinin tenkit edildiği noktalardan biri olan, “kulun fiilinde müessir bir kudrete sahip olduğu”na dair görüşünü de izah etmeye çalışmaktadır.

Muhtevası:

Bu konuyu *Matlau'l- cûd* adlı eserinde kısmen açıkladığını itirafla söze başlayan İbrahim Kûrânî, ayrıca Kitap ve Sünnete uygun cevabını ilgili şahsa gönderdiğini söylemektedir. Bununla beraber kudret meselesiyle bağlantılı görülen ve kelamcıların “تَكْلِيفٌ مَا لَا يَطَاقُ” dedikleri anlayışa kendi bakış açısıyla cevap vermektedir. Mutlak varlık Allah'ı her türlü kayıttan münezzehten tutarak zahirde tecellî ettiğini, mümkün varlıkların ise mahiyet ve hakikat yönüyle ma'dûm olduğunu, ancak â'yân-ı sâbite'de mevcut bulunduğunu sözlerine ilave etmektedir.

Bu arada ictihad kavramı ile sûfilerin görüşlerini uzun uzadıya mukayese eden Kûrânî, ictihadta isabet ve hata kabullenildiği ve hoş görüldüğü halde neden mutasavvıfların görüşlerinin aşırı itirazla karşılandığını sormakta ve bu konuda İmâm-ı Şâfiî (ö.204/820) ile Şeybân-ı Râî (ö.158/775)'yi örnek göstermektedir.

⁷¹⁴ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-12.

⁷¹⁵ Brockelmann, *Supp. c. II*, s. 521.

Eserin tesvit tarihi: 1091(1680)⁷¹⁶

Nüshaları:

1-Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, no:1815 , v.98-110, 25 st, nesih .⁷¹⁷

2-Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, no: 3939 /3, v. 22-33, 208x135,150x70, st.25, Mukavva cilt, talik.

3-Princeton Üniversitesi, Y 3869.

16- İs'âfü'l- hanîf li sulûki mesleki't- ta'rîf

Te'lif Sebebi :

İbrahim Kûrânî, teklif ile ilgili kitabı *Meslekü't- ta'rîf* te izah ettiği ancak tamamen anlaşılmadığına dair kimi hususları genişçe anlatmak babından bazı kimseler tarafından yazılan bir mektuba istinaden bu kez de *İs'âfü'l- hanîf* ⁷¹⁸ i kaleme alır.

Muhtevası:

Müellifimiz Kûrânî eserine, âlemin İbn Arabî tarafından “amâ”denilen tek bir cevherden çıkan arazların toplamı olarak görüldüğünü nakletmek suretiyle giriş yapmaktadır. Daha sonra bu konuda şeyhin; “her ne kadar bu âlem ma'dûm ise de Allah'ın ilminde sabittir. Hayali mutlak'ın hakîkati olan amâ'da halden hale değişme şekilden şekle bürünme mevcuttur. Fakat Allah'ın zatında buna benzer tebeddül ve tegayyür yoktur. Zira onun varlığı hakîkî, onun dışındakiler ise hayalden ibarettir” şeklindeki görüşlerine yer vermektedir.

⁷¹⁶ Bizim üzerinde çalıştığımız bu nüshada tesvit tarihi geçmemektedir. Ancak Bursalı M.Tahir'in Osmanlı Müellifleri'nde “Şahâb-ı Kürdî” başlığı altında bu eserin 1680 yılında te'lif edildiği belirtilmektedir. (Bkz. c. I, s. 337.)

⁷¹⁷ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-13.

⁷¹⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, aynı yer; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. I, s. 78; Brockelmann, *Supp.* c. II, s.521 (Burada eserin ismi küçük bir değişikliklerle “İs'âfü'l- hîf” olarak kayda geçmiştir.)

O halde Kûrânî bu eserinde yine varlık konusuna değinmekte, mütekellim ile sûfiyye'nin bu meseleye bakış açısını inceleyerek kendince tespit ettiği farklı yanları ortaya koymaktadır. Sadece üç varaktan ibaret olan bu eserin yazılış tarihi 1092(1681).

Nüshaları:

1-Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, no: 1815, v. 111-120⁷¹⁹

2-Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no:1440/2, v.12-21, 25 st,212x143 , 152x70 mm, talik.

3-Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, no: 3939/4, vr 33-35 , 25 st 208x135, 150x70 mm, talik, İstinsah tarihi: 1156 /1743 , mukavva cilt.

4-Bağdat Vakıf Kütüphanesi, Kelam Böl., Mecâmi', no: 6684/13 ⁷²⁰

5-Princeton Üniversitesi, Y 3869.

17- Tenbîhü'l 'ukûl 'alâ tenzîhi's- sûfiyye 'anî'l- i'tikâd et- tecsîm ve'l- 'ayniyye ve'l-ittihâd ve'l-hulûl

Te'lif Sebebi:

İbn Arabî, Sadreddin Konevî ve İsmail Sevdekin'in, "vahdet-i vücûd"la ilgili görüşlerinin yanlış anlaşılması dolayısıyla bu şahısların "tecsîm", "ayniyye", "hulûl" ve "ittihat"la suçlanmalarına karşın kaleme alındığı anlaşılan *Tenbîhu'l- 'ukûl*⁷²¹ dokuz varaktan oluşmaktadır.

Muhtevası:

İbrahim Kûrânî bütün bu yanlış anlamaları marifet eksikliği, ıstılah yabancılığı ve akıl merkezli bir hareketten yola çıkmaya bağlamaktadır. Müellif, üstadın irşadından mahrum olan bu kişilere hitaben kendisinin müminlerin akâidi doğrultusunda bir açıklama yapacağını belirterek esere giriş yapmaktadır.

⁷¹⁹ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-14.

⁷²⁰ Cebbûrî , a.g.e., c. II , s .99.

⁷²¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, aynı yer; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. I, s. 326; Brockelmann, *Sup.* c. II, s. 521; Saîdî, a.g.y.

Kûrânî, bu suçlamalardan biri olan “tecsîm”⁷²² iddiasına “ليس كمثل شيء وهو”⁷²³ nassı ile karşılık vermekte ve bu suçlamayı daha baştan reddettiğini söylemektedir. Akabinde tecellî meselesine temas eden İbrahim Kûrânî, eserin sonuna doğru müteşâbih âyetlere mezheplerin getirdikleri bakış açısını iktibas ederek bu konuda daha fazla tevile gitmeyi uygun görmeyip, selefin görüşüne sarılmayı tavsiye etmektedir.⁷²⁴

Tenbîhu’l-‘ukûl, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde İmran Elagöz tarafından edisyon kritik yapılarak Yüksek Lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

Tesvit Tarihi :1093(1682), Müstensih: Muhammet İsmet

Nüshaları :

1-Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddîn Efendi, no: 1815, vv.147-156 , Müstensih : Muhammed İsmet İbrahim.⁷²⁵

2-Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Efendi, no: 496, 18 v., 143x198, 70x140 mm, 17 st. Nesih, mukavva.

3-Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, no: 3939/2, vv.12-21, 208x135, 150x70 mm , st. 25, talik mukavva.

4-Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no: 1366.

5-Bağdat Vakıf Kütüphanesi, Tasavvuf Böl., Mecâmî: no: 6684/1, Müstensih: Nurettin el Menkıbâvî, Medîne, İstinsah Tarihi: 1099 (1687)⁷²⁶

6-Princeton Üniversitesi, New Series 297.

7-Dublin Chester Beatty Kütüphanesi, Arapça Böl., no: 4443/3.

⁷²² *Tecsîm*, (*Mücessime*): Allah’a cisim izâfe edenler. İlâhî sıfatları inkar edenlere mukabil ona sıfat nispet ederken ifrata düşüp ilâhî zâtı cisim ve mekan ile nitelendirenlerdir. Kelâmî akımlardan Müşebbihe ve Kerrâmiyye bunlardandır. (Bkz.Nureddin es-Sâbûnî, *Mâturidiyye Akâidi*, ter. Bekir Topaloğlu, (DİB Yayınları) Ankara 1982, s. 209.)

⁷²³ Şûrâ Sûresi , âyet 11.

⁷²⁴ Kûrânî, *Tenbîhu’l-‘ukûl*, v. 157a.

⁷²⁵ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-15.

⁷²⁶ Cebbûrî , a.g.e., c. II ,s.340.

8-Mekke Harem Ktp., Yazmalar Böl., no:1370.⁷²⁷

18- et-Tevsîl ilâ enne ilm'allâhi bi'l- eşyâi ezelen 'ala't- tafsîl

Te'lif Sebebi:

İbrahim Kûrânî, *et-Tevsîl*⁷²⁸ adlı bu risâlesinin te'lif sebebini şöyle açıklar: “26 Cemâziyelâhire 1093/1682 yılında bana a'yân-ı sâbite'nin vücûdu'l müfâz olduğuna dair inançdan hareketle bunun Allah tarafından tafsilatlı bilinemeyeceğine dair bir mektup gönderilmiştir. Buna istinaden ben de 'et- Tefsîl' adlı risâlemi yazmaya karar verdim”.⁷²⁹

Muhtevası :

İbrahim Kûrânî eserine, kendisine mektup yazan bu kişinin sözlerine, ‘madem ki vücûda gelinceye kadar bir ademiyet söz konusudur, öyle ise Allah’ın da o şey hakkındaki bilgisinin tafsilatlı olmaması gerekir, Allah’ın o şey hakkındaki tafsilatlı bilgisinin ancak varlık vücûda geldiği zaman mümkün olacağı’ gibi bir mantıkla yaklaştığını naklederek başlamaktadır.

Müellifimiz yukarıdaki görüşün aslında felsefeciler tarafından dile getirildiğini ve eşyayı akl-ı evvel’in feyzânı suretinde görmelerinden kaynaklandığını söylemektedir. Hareket noktası bu olunca tabiatıyla onun hakkındaki tafsilatlı bilgisinin ancak zuhûra gelmekle doğru orantılı olduğu sanılmaktadır.

Şeyh bu tür yaklaşım tarzının doğru olmadığını belirterek Hak katında olan adem, vücûd, sübût ve taayyünde ezellilik mevcuttur demekle, tüm bunlara ait Allah katındaki bilgilerin icmâlî (özet) olmayıp tefsîlen bilindiğini, icmâlin ise ancak biz kullar için söz konusu olduğunu tekrarlamaktadır. Eser 1094 (1682) yılında yazılmıştır.

Nüshaları :

⁷²⁷ Abdullah el-Mahallî, *Mu'cem müellifey mahtûtâtî mektebeti'l-Harem el-Mekkî*, Riyad 1996, s. 431.

⁷²⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l- ârifîn*, c. I, s. 35. Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. I, s. 337; Brockelmann, *Supl.*, c. II, s. 521 (*İzâh ed- delîl alâ enne..*)

⁷²⁹ Kûrânî, *et-Tevsîl*, v.133b.

25.⁷³⁰ 1-Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, no: 1815, vv. 132-134, st.

2- Kayseri Raşit Efendi Ktp., no :529/2, 205x128 mm, nesih, vv. 3 b- 5 a.

3-Süleymaniye Kütüphanesi Katalogunun Laleli Bölümü 1440/8' numarasında bu kitabın ismi geçmesine rağmen kütüphanede bulunamamıştır.

19- Risâletü't- tecellî

Muhtevası:

Müellifimiz İbrahim Kûrânî bu eserinde de Allah'ın tecellî'si üzerinde durmaktadır. Daha önce bu konuda bilinen görüşlerini burada tekrar eden Kûrânî, “Allah'ın arşta istiva”⁷³¹ ettiği âyet ile “Onun âlemlerden ganî olması”⁷³² arasında nasıl ki bir tenâkuz görülmüyorsa, tecellî etmesinde de bir çelişki görülmemelidir der. Hatta müellif, bu konuda belli bir zaman ve mekana atıfta bulunulmasını da tenzihe engel görmemektedir.

Eser, 1097(1685) yılında kaleme alınmıştır. İstinsah tarihi 1154(1741) olan risalenin müstensihisi ise Muhammed Hüseyin b. Haşim'dir.

Nüshası:

Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, no:787/2, v.3-28, 215x153,169x110, 29 st., nesih, mukavva cilt.⁷³³

20- Cilâü'l-ahdâk bi tahrîri'l-itlâk

Te'lif Sebebi:

İbrahim Kûrânî 1097(1685) yılının Recep ayında bir kısım müteferrik kavramların kendisinden izahının istenmesi üzerine bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir.⁷³⁴

⁷³⁰ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-16.

⁷³¹ Tâhâ Sûresi, âyet 5.

⁷³² Ankebût Sûresi, âyet 6.

⁷³³ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-17.

⁷³⁴ Kûrânî, *Cilâü'l-ahdâk*, v. 64a.

Muhtevası:

Müellifimiz *Cilâü'l- ahdâk*⁷³⁵ adlı bu eserinde ağırlıklı olarak “vâcibü'l- vucûd” kavramına açıklık getirmeye çalışmaktadır. “Zatı ile varlığı zorunlu olan ‘vucûd-u mahz’ diye tabir ettiğimiz Allah âlemlerden müstağnidir” diyerek,⁷³⁶ bu sayılan vasıflar olmadığı takdirde vucûd-u mahzdan söz edilemeyeceğine inanmaktadır. İbrahim Kûrânî daha sonra, vâcib tealâ’nın oluşumunu ‘vucûd lâ bi şarta’ bağlayanların yanıldığını iddia etmektedir. Allah hakkında bu meyanda konuşulması gereken şeyin “ lâ bi şartı şey’ olduğunu ilave etmektedir.⁷³⁷ Sadece üç varak olan elimizdeki bu risâlenin Müstensihî Musa b. İbrahim el- Basrî’dir.

Nüshası:

1-Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb , no: 463/2, v.63-66.⁷³⁸

21- el-Cevâbü'l- meşkûr an suâli'l- manzûr

Te’lif Sebebi:

Müellif, daha önce yazmış olduğu *İzâletü'l- işkâl* isimli eserindeki bazı kapalı kalan mevzûlara açıklık getirmek maksadıyla bu defa da *Cevâbü'l- meşkur’* u⁷³⁹ kaleme aldığını belirtmektedir. Müellifimizin şu an hayatta olan torunundan aldığımız eserler fihristinde bu eserin diğer adının “*Cevâbü süâlâti ehl-i Yemen*” olduğu ve 1067/1656 tarihinde yazıldığı görülmektedir.

Muhtevası:

⁷³⁵ Brockelmann, *Supl.* c. II, s. 521. Ancak buradaki isim *Cilâü'l- ahlâk* olarak geçmektedir.

⁷³⁶ Kûrânî, *Cilâü'l-ahdâk*, v. 64a.

⁷³⁷ Bu kavramların ne manaya geldiği müellifin görüşleri izah edilirken “*Varlığın mertebeleri*” kısmında kapsamlı olarak değerlendirilecektir.

⁷³⁸ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-18.

⁷³⁹ Murâdî, a.g.e. c. I, s. 6 ; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn* , c. I. s. 373; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l- ârifin*, c. I, s. 35; Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-a'lâm*, c. I, s. 580; Bursalı Mehmet Tahir, a.g.y; Brockelmann, *GAL* , c. II, s. 505.

Burada “tecellî” hakkında oldukça detaylı bilgi veren İbrahim Kûrânî, tecellî den bahseden hadisin mütevâtir olduğunu⁷⁴⁰ zikretmektedir. Müellifimiz müteşâbih âyetlerde selefın metodunu kabul ederek akla pay vermeyi düşünmemektedir. Bilindiği gibi selef, genelde tevile gitmeyip keyfiyetini bilemiyoruz dediği müteşâbih kavramların manasını Allah’a havale etmektedir. Örnekleri verilen bu kavramlardan bazıları *el*, *yüz*, *istivâ*, *gelmek*, *inmek* vb., onun tarafından tecellî olarak yorumlamaktadır.

Zâhir- bâtın ve rü’yetullâh konularının da detaylıca yer aldığı bu eserin yazılış tarihi 1097(1685) tir. Kitabın sonunda düşülen bir notta ise müstensih Süleyman el Kürdî el- Basrî, şeyhin asıl nüshasını kendisine göndererek onunla karşılaştırdığını söylemektedir.

Nüshası:

1-Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb, no: 463/1, Küçük boy , basit el yazma, 23 st. V.1-62.⁷⁴¹

22- er-Risâletü izâleti’l- işkâl bi’l- cevâbi’l- vâzih ani’t- tecellî fi’s- suvar

Te’lif Sebebi:

İbrahim Kûrânî kendisine ulaşan bir takım anlaşılmasında zorluk çekilen konulara açıklık getirmek maksadıyla bu kez de *İzâletü’l- işkâl*⁷⁴² adındaki bu eserini kaleme aldığını belirtmektedir.

Muhtevası:

Eseri dikkatlice incelediğimizde bu soruların da daha ziyade “tecellî” etrafında yoğunlaştığını görmekteyiz. Kûrânî, sûret şeklinde tecellîyi içeren hadislere itiraz edenlerin varlığından hareketle bu hadislerin mütevâtir olup ondan fazla

⁷⁴⁰ Bilindiği gibi hadis ,“On dördündeki ayı, birbirinizi sıkıştırmadan gördüğünüz gibi, kıyamet günü Rabbinizi öyle göreceksiniz” şeklindedir. (Bkz. Buhârî, *el-Camiu’s-sahih*, İstanbul 1981, *Mevâkıf*, 16; Ebu Davûd, *Sünen*, İstanbul 1992, *Sünnet*, 19.)

⁷⁴¹ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-19.

⁷⁴² Brockelmann, *Supl.*, c. II, s. 521.

sahabînin bunu rivâyet ettiğini belirtmekte ve kitabına bu cümlelerle giriş yapmaktadır.⁷⁴³

İbrahim Kûrânî bu eserinde ayrıca İbnü'l- Arabî'den alıntı yaparak “varlık” meselesine temas edip konuyu yine tecellî ile bağdaştırmaktadır. Ayrıca müellifimiz eserin sonunda halvete giren sâlikler için bazı tavsiyelerde bulunmaktadır.

Eser 1098 (1686) yılında Hz. Ali Ribat'ında kaleme alınmıştır. Ayrıca müstensih bu eserin tashihli şekliyle karşılaştırıldığını söylemektedir.⁷⁴⁴

Nüshaları:

1-Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, no:508,140x240, 70x163mm, 45 vr, 29 st., nesih, Medîne, meşin cilt.⁷⁴⁵

2-Bursa Eski Eserler Ktp. Yazmalar Genel Böl., no: 1422.

23- er-Risâletü müte'allika bi't- tekliif alâ meşrebi's- sûfiyye

Te'lif Sebebi:

İbrahim Kûrânî bu risâleyi teklifle ilgili anlaşmazlıkları çözmek için kendisine gönderilen mektuplara izafeten kaleme almıştır.

Muhtevası:

Daha önce de bu soruların *Matlau'l- cûd* ve *İzâh el-cevâb alâ meşrebi ehli'l- keşfi ve's- şuhûd* kitaplarında açıklandığını belirten İbrahim Kûrânî, bu eserinde de Allah'ın “mutlak varlık” oluşuna dair bir takım açıklamalar getirmektedir. Bu duruma göre “vâcib”, “mümkün” ve “sırf yokluk” kavramları içinde varlık meselesine temas etmektedir.

Daha sonra “teklif” kavramını açıklamak isteyen müellif, mükellefteki güç ve kudretin müstakil bir güç değil, ancak Allah'ın dilemesine bağlı bir güç ve kudret

⁷⁴³ Kûrânî, *İzâletü'l-işkâl*, v. 1b.

⁷⁴⁴ Kûrânî, *İzâletü'l-işkâl*, v. 44a.

⁷⁴⁵ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-20.

olduğuna tekrar vurgu yapma gereğini duymakta ve böylece kulun kendi filinde müessir olduğuna dikkat çekmektedir.

Kelâmî karakter arz eden bu açıklamalarından sonra âriflerde meydana gelen ‘fenâ’ haline de değinen İbrahim Kûrânî, bunun “hulûl” ve “ittihâd” olarak değerlendirilmesini yanlış bulmaktadır.⁷⁴⁶ Her bilimi kendi ıstılâhına havâle etmek gerekir diyerek velîlerden bu halde iken meydana gelen şatah türü ifadelerin teviline gidilmeli görüşünü tekrarlamaktadır. Kûrânî şatah konusunda kalamcılar ve diğerleri tarafından yapılan muhalefetleri yersiz görmekte ve bunların bir nevi “zelle” olarak telakki edilmesini talep etmektedir.

Eser, 1092(1681) yılında yazılmış, Kasapzâde Mustafa tarafından 1115(1703) yılında ise istinsah edilmiştir. Eser, tam meşin, mıklepli, cetvelli ve şirazelidir.

Nüshası:

1-Nuruosmaniye Kütüphanesi, no: 2126/4, 205x130,150x70 mm, vv.69a-74a, talik, 25 st.⁷⁴⁷

24- et- Tahrîr

Muhtevası:

İsmi ni kaynak kitaplarda bulamadığımız sadece bir varaktan ibaret “et-Tahrîr”, adlı bu küçük risalesinde müellifimiz, sözlerine İmâm-ı Rabbânî (ö.1034/1624)’ye atfettiği cümlelerle başlamaktadır. İmâm-ı Rabbânî’nin “Allah’ın zat ve sıfatı, ‘And olsun biz ona şah damarından daha yakınız’ âyetiyle ⁷⁴⁸uygunluk arz etmektedir ve böylece O kula kuldân daha yakın olmuştur”dediğini nakletmekte ve buradan hareketle mürid ve okuyucularına bir takım özlü nasîhatlarda bulunmaktadır.

Tesvit tarihine rastlayamadığımız bu eserin istinsah tarihi 1169(1755) tir. Müstensihî ise Muhammed Emin Hafız Mustafa’dır.

⁷⁴⁶ Kûrânî, *Risâle müteallika...*, v. 74a.

⁷⁴⁷ Söz konusu Kütüphane’de bu numaralı mecmua içinde müellifin dört adet eseri bir araya getirilmiştir.

⁷⁴⁸ Kâf Sûresi ,âyet 16

Nüshaları:

1-Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi, no: 1419, vv. 194b-195b, 21 st., talik.

2-Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, Orhan Böl., no: 692/2⁷⁴⁹

3-Mekke Harem Ktp., Yazmalar Böl., no: 1285/5.⁷⁵⁰

25- Hâşiyetü ale'd- Dürretü'l-fâhire

Müellif, Abdurrahman Câmî (ö.898/1492)' nin *Dürretü'l- fâhire*⁷⁵¹ isimli eserine hâşiye olarak kaleme alınmış bu risâlesinde varlık konusunu işlemektedir. Buradan Allah Teâlâ'nın 'mutlak varlık' (vücûd-u mahz) olduğunu tekrarlayarak yine tecellî konusuna temas etmektedir. Kur'an-ı Kerim'deki bir âyeti⁷⁵² delil olarak kullanan İbrahim Kûrânî daha sonra sözlerini şöyle sürdürmektedir:

"Bu âyette 'vâsî' kelimesinin kullanılması O'nun mutlaklığına işaretler, aksi halde vech kelimesini kullanmak sahih olmazdı." diyen müellifimiz, hâşiyesinde "*hayâlin hakikati*" ve "*amâ*" gibi İbn Arabî tarafından kullanılan bazı terimlere de açıklık getirmeye çalışmaktadır. Bu arada İbrahim Kûrânî, Allah'ın irade ve ihtiyâr'ının mutlaklığı hususunda kelimcilerle sûfilerin aynı düşündüğünü de ilave etmektedir.

Bu eserin istinsah tarihi 1120 (1708)dir. Müstensih olarak sadece Yahya diye bir kayıtlı karşılaştığımız hâşiye'nin İstanbul'da yazıldığı anlaşılmaktadır. Princeton

⁷⁴⁹ Bu Kütüphane'de İbrahim Kûrânî'ye ait üç ayrı bölümde eser bulunduğunu gördük. (Resâil-i Kûrânî) adı altında Genel 1422 numarada üç eser, Haraççı 1278/1 de *Kasdü's- sebil*, (Tahrîrü'l- Kûrdî) adı altında Orhan 692 numara'da bu eseriyle birlikte '*Kasdü's- Sebil*' bulunmaktadır. *Tahrîr* bu numaranın vv.126-127 arasındadır. 19 satırdan ibaret olup kenarı yaldızlı ve nesih hattıyla yazılmıştır.

⁷⁵⁰ Burada eserin tam adı şu şekilde verilmektedir: "*et-Tahrir el-hâvî li cevâbi irâd ibn Hacer ale'l- Beydâvî*" (Bkz. Abdullah el-Mahallî, a.g.e., s. 431.)

⁷⁵¹ *Dürretü'l-fâhire* adlı eserin yazılış nedeni hakkında Öngören şu bilgileri vermektedir: "Tasavvufi diğer disiplinleri birleştirme gayretlerinde XVI. yüzyıl sûfilerinin büyük katkısı olmuştur. Alim ve şeyhlere büyük değer veren Fatih bir gün Kazaskerine ' İlmî hakikat ile meşgul olan üç taife var; Kelamcılar, Mutasavvıf ve Felsefeciler. Bunların görüşlerini bir araya getirip muhakeme etmek gerekir' deyince bu işi en güzel yapacak şahsın Molla Camî olduğu kendisine söylenir. Bunun üzerine Fatih değerli hediyelerle Molla Camî'den bu üç taifenin görüşlerini beraberce muhakeme eden bir eser kaleme almasını rica eder ve böylece kitap kaleme alınır. Bu eserde Allah'ın varlığı, ilim ve sıfatlarının hakikati, ilim ve iradenin mahiyeti, vahdetten kesretin nasıl sudûr ettiği gibi meseleler anlatılmaktadır." (Bkz. Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, ss. 340-341.)

⁷⁵² 'Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü(zatı) oradadır. Şüphesiz Allah'ın rahmeti geniştir, O her şeyi bilendir' (Bakara Sûresi, âyet 115.)

Üniversite Kütüphanesinde bulunan nüshanın tam ismi ise *et- Tahrîrâtü'l- bâhira li mebâhis id- Dürreti l- fâhira* şeklindedir.

Nüshaları:

- 1-Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdâyi, no: 381, vv. 17-36, 21 st.
- 2- İstanbul Üniversitesi, Kütüphanesi, (A.Y), Tasavvuf Böl., no: 2816.
- 3-Princeton Üniversitesi, Y 4049 ve Y 5373.

26- İthâfû'z- zekî bi şerhi't- tuhfeti'l-mürseleti ile'n-nebî

İbn Arabî'nin görüşlerini açıklama ve savunma maksadıyla kaleme alınan bu eser, batılı bilim adamlarının İbrahim Kûrânî anlatılırken en fazla müracaat ettikleri kaynakların başında gelmektedir.⁷⁵³ Eser, Burhanpûrî (ö.1029/1620) tarafından kaleme alınan ve bulunduğu bölgede oldukça kıymet gören ve anlaşılmasında zorluk çekilen *Tuhfe*' ye şerh olarak yazılmıştır. Ayrıca bu kitabın, müellifimizin Endonezya ve Güneydoğu Asya kıtasında tanınmasına vesile teşkil ettiğini belirtmemiz gerekir.

Te'lif Sebebi:

Müellifimiz eserin yazılış sebebi hakkında şunları söylemektedir:⁷⁵⁴

"Hindistanlı mutasavvıflardan Muhammed Fazlullah el- Burhanpûrî tarafından yazılıp bu bölgelerde revaç bulan, önce Arapça'ya sonra Malay ve Cava diline çevrilen 'Tuhfetü'n-nebî' isimli eserin anlaşılmasında zorluk çekildiği kanaatiyle bir grup Cava'lı Müslümanlar benden bu eseri şerh etmemi istediler. Ben de bu istek üzerine 'İthafû'z- zekî'⁷⁵⁵ adını verdiğim bu eseri kaleme aldım. Cava'daki kardeşlerimin bana verdiği bilgilere göre oralarda çok okunan bu kitaptan bazı bilgiler nedeniyle şeriat ve tarîkattan sapmalar olduğu söylendi ve

⁷⁵³ A. H. Johns *İthâf*ı yayımlayıp tercüme edeceğini ifade ederken, Knsyh makalesinde bu esere sıkça atıfta bulunmakta ve bu eserin içeriğinden hareketle Kûrânî'nin İbn Arabî savunuculuğunu analiz etmektedir. (Johns, "al-Kûrânî", *İE*, c.V, s. 433; Knsyh, "İbrahim al-Kûrânî, an Apologist for Wahdat al-Wücûd", *JRAS*, VI/I, 1995, ss. 39-47.

⁷⁵⁴ Kûrânî, *İthâf*, v.1b.

⁷⁵⁵ Murâdî, a.g.y; Şemseddin Sami, *K. A'lâm*, c. I, s. 581; Ahlwardt, a.g.e., c. II, s. 431. Bağdatlı İsmail Paşa; *Hediyyetü'l- ârifîn*, c. I, s.35; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. I, s.18; Bursalı Mehmed Tahir, a.g.y; Brockelmann; *Sup.* II, s. 521;

benden bu hususta yardım istendi. Bana gelinceye kadar hiç kimsenin şerh etmediği⁷⁵⁶ bu kitaba birkaç kez istihâreden sonra Hz. Peygamber huzurunda bir şerh yazmaya karar verdim. Bu kitapta yer alan bazı kavramları Kitap ve Sünnet'e uygun yorumlamaya çalıştım."⁷⁵⁷

Kûrânî, bu eserin te'lif nedenini böyle açıklamakla beraber yine o bölgelerde tanınmış biri olan Nureddin Ranîrî (ö.1069/1658)'nin, İbn Arabî'nin varlık anlayışını sapıklık olarak nitelendirmesine cevap mahiyeti taşıdığını da vurgulamaktadır.

Muhtevası:

Müellif eserine önce takvanın bilinen üç derecesiyle başlamakta ve tasavvuf nedir? sorusuna cevap vermektedir. Bu arada mükâşefe ilminin faziletini anlatmaktadır.⁷⁵⁸ Bu kavramları detaylıca yorumladıktan sonra sırasıyla "rû'yetullâh", "müteşâbih âyetler", "kutub", "kesb", "yakîn" kavramı ve buna bağlı olarak ibâdetlerin sâkıt olacağına dair yanlış bilgilere cevap vermektedir. Yine bunlarla bağlantılı gördüğü kimi konularda sâliklerin dikkatli olmasını tavsiye etmektedir.⁷⁵⁹

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.279/909) tarafından dile getirilen "tevhîd-i vücûd" kavramını "vahdet-i vücûd" la aynı sayan İbrahim Kûrânî, bunların her biri için kısa izahlar getirmektedir. Bu kavramlardan vahdet-i vücûd'a daha fazla temas eden müellif, burada vahdetten kesretin nasıl südür ettiğini anlatmaya çalışmaktadır.⁷⁶⁰

Hulûl ve ittihâd yakıştırmalarını reddeden ve bunu "fenâ" kavramı ile cevaplamaya gayret gösteren müellifimiz, bu anlamda İbn Sînâ (ö.428/1037)'dan alıntılarla ârif ve irfân kavramına da atıfta bulunmaktadır. Zaten İbrahim Kûrânî, eserini Burhanpûrî'yi tenkit etmek için değil tasvip ettiği için anlamakta zorluk

⁷⁵⁶ Adı geçen alim tarafından yazılan *Tuhfe*' ye daha sonralar Abdulganî Nablûsî (ö.1143/1730) tarafından da bir şerhin yapıldığı bilinmektedir. Keza Türk asıllı şeyhlerden Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi(ö.1927)'nin de bu esere "*el-Kelîmetü'l-mücmele fî şerhi't-tuhfeti'l-mürsele*" adıyla bir şerh yazdığını öğreniyoruz. (Bkz. Kurt, *Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi) s. 136.)

⁷⁵⁷ Kûrânî, *İthâfî'z-zekî*, v. 40b.

⁷⁵⁸ Kûrânî, *İthâfî*, v. 43b.

⁷⁵⁹ Kûrânî, a.g.e., vv. 47a-55a.

⁷⁶⁰ Kûrânî, a.g.e., v. 31a.

ekenlere karşı esere şerh yazdığını belirtmektedir. Bu kitapta“varlığın mertebeleri” dile getirilmekte ve şu ana kadar bu anlayışın selefleri olan mutasavvıfların kabul ettiğı tarzda yorumlar yapılmaktadır. Hicrî 1076/1665 yılında yazılan eserin, müellifin ölümüne yakın 1104 (1692) tarihinde istinsah edildiğini görmekteyiz.

Nüshaları:

- 1-Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, no: 3215, vv. 39-72.⁷⁶¹
- 2-Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 2103/3, vv. 122-175.
- 3-Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no: 1491/3,vv. 91-136, 19 st.,215x144,169x88mm, nesih, Konstantiniyye, istinsah 1126.
- 4-Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, no: 2385, 53 v., 17 st., 220x160, 180x110mm, nesih, müstensih, Ömer b. Abdullah, istinsah 1145.
- 5-Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no: 1440/12, vv. 82-121, 25 st., 212x143, 152x70mm, talik.
- 6-Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no: 3765/2, vv 25-59, 27 st., 208x140,150x82mm, nesih, İstanbul 1123.
- 7-Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 996/6, vv.207-251, talik.
- 8-Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya , no: 2169.
- 9-Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, no:279, vv. 46-80 .
- 10-Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, no: 820.
- 11- Atıf Efendi Kütüphanesi, no: 2789.
- 12-Berlin Ktp., no: 2041, vv.57-84, İstinsah 1698
- 13-Şam Zâhiriyye Kütüphanesi, no: 9276.
- 14-Melik Abdülaziz Ktp. Arif Hikmet 317, 4 Fasikül

⁷⁶¹ Bu eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-21.

B- Kelam/Akâid’le İlgili Eserleri

İslâm düşünce yapısının üç sacayağından biri kabul edilen kelam hakkında son devir sûfilerinden bazıları eser yazmışlardır. Özellikle Gazzâlî (ö.555/1111) ve ondan sonra gelen mutasavvıflar bu hususa oldukça ilgi duymuşlardır. Zira “varlık”, “irâde”, “Allah’ın isim ve sıfatları” gibi konular her iki disiplin tarafından müştereken ele alınmış ve kendi zaviyelerinden yoruma tabi tutulmuştur.

Hakkında çalışma yaptığımız İbrahim Kûrânî de tasavvuf ile kelamı mezc etme gayreti gösteren alimler arasında yerini almıştır. Kelamda daha ziyade Eş’arî ekolünü tasvip eden müellif, bununla beraber kimi zaman da mezhebinden ayrı hareket etmiştir. Örneğin o müteşâbihât konusunun te’vile başvurulmadan, aklı devre dışı bırakıp selef gibi teslimiyetçi bir anlayışla düşünülmesi ve inanılması gerektiğini vurgulamıştır. Bunun en bariz misalini “*Ifâzatü’l-allâm*” adlı kelâmî ağırlıklı eserinin pek çok yerinde görmekteyiz. Özellikle “istivâ”, “vech”, “ayn”, “yed” vb. sıfatları olduğu gibi kabul edip, herhangi bir te’vile başvurmada, keyfiyetini sorgulamadan inanmanın vacip olduğuna değinmekte böylece selefi bir anlayış sergilemektedir.⁷⁶² Bir başka eserinde aynı sıfatlara işaret ederek selefler gibi düşündüğünü ima etmekte, buna mukabil bu müteşâbih kavramlarda Allah’ın içkin olduğunu söyleyerek böylece tecellî ettiğine inanmaktadır.⁷⁶³ “Allah’ın ilminde eşyanın hakikatini bilmek gerekir. Bu da Selefi salihin akîdesi doğrultusunda olmalıdır. Teşbih, tecsîm ve tevil olmamalıdır”⁷⁶⁴ diyen müellif, te’vile kısmen yer vermekte, onun da ancak ilimde rusûh sahibi olanlar tarafından yapılabileceğine inanmaktadır. Çünkü ona göre bu kişiler te’vili kendi kesbî ilim ve salt akıllarıyla değil, vehbî ilim ve ilahi feyz sayesinde yapmaktadırlar.⁷⁶⁵ Böylece Beşir Nâfi’nin dediği gibi Eş’arî olmasına rağmen te’vil ve teşbihten sakınan, Selefi/Hanbelî i’tikadını bu konuda kendi mezhebine tercih eden bir Kûrânî ile karşılaşmaktayız.⁷⁶⁶

⁷⁶² Kûrânî, *Ifâza*, v. 216b.

⁷⁶³ Kûrânî, *Meslekü’t-ta’rif*, v. 102b.

⁷⁶⁴ Kûrânî, *İthâfu’z-zekî*, v. 9a.

⁷⁶⁵ Kûrânî, aynı eser, 9b.

⁷⁶⁶ Beşir Nâfi, “Tasawwuf and Reform in pre-Modern İslâmic Culture: In Search of İbrahim al-Kûrânî”, (*Die Welt des İslâm*) 42/3, s. 322.

Müellifimizin tespit edebildiğimiz yaklaşık yirmi beş kadar eseri kelâmî ağırlıklıdır. İbrahim Kûrânî'nin bu kitaplarını, konumuzla doğrudan alakası olmamasına rağmen, detayına fazla inmeksizin bizden sonra bu konularda araştırma yapmak isteyenlere yardımcı olmak maksadıyla buraya alma ihtiyacı duyduk. Mümkün mertebe tasavvufî eserlerindeki sıralama gibi burada da eserlerin kaleme alınış sırasına dikkat ederek bir anlamda kronolojik olmasına özen gösterdik.

Bu bölüm içinde özellikle son taraflarda ele aldığımız kimi eserlerine, konumuzla da fazla ilgisi olmadığı için çok fazla bakma imkanı bulamadık. Bu nedenle onların içeriğini vermekten ziyade sadece yerlerini göstermekle iktifa ettik. Bazı eserlerin küçük isim farklılığı ile değişik bölümlerde yer almasını da göz önünde bulundurarak, aynı içeriği yeniden yazmak yerine sadece dipnotta onlara temas ettik.

Burada bizim için önemli olan husus, müellifimizin tenkit edildiği noktaların genelde kelâmî ağırlıklı konular olduğunun bilinmesidir. Yani müellifimiz sahip olduğu tasavvufî görüşlerden daha fazla takip ettiği kelâmî konular nedeniyle muhalifler tarafından bir tenkide tabi tutulmuştur. Özellikle onun kelâmî konulardan “kesb” “kader” ve “kulların fiil ve kudreti” meselesine getirdiği bakış açısı kıyasıya eleştirilmiş, kimi zaman Mu'tezilî olmakla suçlanmış ve insanların bu gibi sapık(!) fikirlerden uzak tutulması gerektiği söylenmiştir. Buna göre; gerek buraya kadar söylenen fikirlerden ve gerekse bu daldaki eserlerinin yoğunluğundan çıkardığımız sonuca baktığımızda onun iyi bir sûfî olması yanında iyi bir kelamcı olduğunu söylememiz mümkündür. Zira en az tasavvufla ilgili eserlerinin adedi kadar kelâmî sahada da eser yazdığına ve adeta bir ekol oluşturduğuna şahit olmaktayız.

Yaşadığı çağda mezhebî tutuculuğun boy gösterdiği dikkate alındığında o, Eş'arî olmakla beraber, kimi zaman bu ekolün dışına çıkarak ve hatta aynı mezhebin bazı konulardaki fikirlerini de tenkit etmek suretiyle değişik görüşler beyan etmiştir.

⁷⁶⁷ Yine kelâmî okullardan biri olan selefilik ile bağlantısının tespit edildiği de dikkate alındığında, İbrahim Kûrânî'nin aklı ön planda tutan kelamcıları sevmemekle

⁷⁶⁷ Y.Şevki Yavuz “kesb” teorisi kelam kitaplarında kulların fiilleri bahsinde yer almakla beraber bu konuda müstakil eserler yazan müellifler arasında Kûrânî ve eseri *İlmâü'l- muhît* e dikkat çekmektedir. (Bkz.Yavuz, “Kesb”, *TDVİA*, c. XXV, s. 305.)

beraber, kelam sahasında tam bir söz sahibi olduğunu söylememiz pek abartılı sayılmamalıdır. Şimdi kelamla ilgili eserlerinin dökümanına geçmek istiyoruz.

1-Kasdü's- sebîl ilâ tevhd-i hakki'l- vekîl

İbrahim Kûrânî'nin şeyhi Kuşâşî tarafından manzum olarak kaleme alınıp, ağırlıklı biçimde akâid konularını ihtiva eden *Manzûmetü'l-Kuşâşî* diye de anılan bu eser, müellif tarafından 1066 /1655 yılında hocasının emriyle Şam'lılara izah maksadıyla *Kasdü's- sebîl* ⁷⁶⁸ adıyla şerh edilmiştir. ⁷⁶⁹

Bu eserde başlıca akıl, aklın kısımları, kesb, irâde, kader, kudret, istitaat, mârifet, kelam, halk, tecellî, keramet, kıyâmet alâmetleri, sorgu melekleri, amel defteri, âlem-i misâl, berzah, sırat, rû'yetullâh gibi konulara açıklık getirilmektedir. İşte tüm bu konularda müellif, zaman zaman Eş'arî (ö.324/936), Celâleddîn ed-Devvânî (ö.908/1502), Seyyid Şerif Cürcânî (ö.816/1413), İmam-ı Gazzâlî (ö.555/1111) gibi meşhur kelimcilerin görüşlerine başvurup Mu'tezilî anlayışı tenkit etmektedir. Bazen bu görüşlerini tasavvufla da ilintilendirip İbn Arabî (ö.638/1240)'nin fikirlerine müracaat etmektedir.

Kûrânî'nin bu eseri Endonezyalı talebesi Abdür-rauf es-Sinkilî (ö.1105/1693) tarafından Malay diline tercüme edilmiştir. ⁷⁷⁰ Ayrıca bu eser için talebesi Ayyâşî (ö.1090/1679), iki adet şerhinin kendinde olduğunu ilave etmektedir. ⁷⁷¹ Müellif, eserin sonunda anlatılan konuların şeyhi Kuşâşî'nin dilinden manzûm olarak söyleniş şekline de yer vermiştir. ⁷⁷²

⁷⁶⁸ Katip Çelebi, *Keşfü'z- zunûn*, c. II. s. 228; Murâdî, a.g.e., s. 6; Şemseddin Sami, a.g.y.; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, aynı yer; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l- meknûn*, c. II, s. 227; Şevkânî, *Bedrû't- tâlî*, c. I, s. 12; Kâdirî, *Neşrü'l- mesânî*, c. X, s. 1788; Bursalı Mehmed Tahir, a.g.y.; Brockelmann; *GAL*, c. II, s. 506; Saîdî, a.g.y.

⁷⁶⁹ Ayrıca aynı eserin muhtasarı da mevcuttur. Bkz. Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Bölümü) no: 2722/4 , vv. 62-124. Yine bu eserin Farsça hat karakteriyle bir şerhi de Medîne'de bulunmaktadır. (Medîne Melik Abdülaziz Ktp., (Arif Hikmet Böl.) 52 v., no: 240/239.) Eserin yazma nüshasının ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-22.

⁷⁷⁰ <http://www.leidenuniv.nl/pun/ubhtm/ubor/qusyashiintroduction.html> (14.6.2003)

⁷⁷¹ Kûrânî'nin talebesi Ebû Salim Ayyâşî, aslında hocasının bu eser üzerine "kebîr" ve "sagîr" olmak üzere iki şerh yazdığını, bunlardan kebîr olan nüshanın müellifin el yazısıyla "*hediyye minel fakîr İbrahim ilâ ahihi*" şeklinde kendisine hediye edildiğini söylemektedir. (Ayyâşî, *Rihle*, c. I, s. 406.)

⁷⁷² Eserin kütüphanelerde rastlanılan yazma nüshaları şunlardır: (eserin diğer adı, *Şerhu manzûmeti'l-Kuşâşî*), Süleymaniye Ktp., (Bağdatlı Vehbi Böl.) no:795, 163v., Müstensih: Ahmed b. İbrahim, 1286;

2- İfâzatü'l- 'allâm bi tahkîki mes'eleti'l- kelâm

Müellifimiz İbrahim Kûrânî, *İfâzatü'l- 'allâm*⁷⁷³ adındaki bu esere Ahmed ibn Hanbel (ö.248/854)'in Kur'an'ın mahlûk olmadığına dair bilinen görüşüyle giriş yapmaktadır. Daha sonra müteşâbih kavramlara temas ederek bunların ne mecaz olarak anlaşılmasını ne de tevil edilmesini doğru bulmadığını belirtmektedir. Eser 1070/1659 yılında yazılmıştır.⁷⁷⁴

3- el- Mütimme li mes'eleti'l- mühimme

İbrahim Kûrânî, *el-Mütimme*⁷⁷⁵ de “ef'âl-i 'ibâd” a değinmekte ve “şefaât” mevzûna da temas etmektedir. Bu ekolün temsilciliğini yapan mutasavvıfların hulûl ve ittihâd ile suçlanmalarına karşın muarızlara cevap vermekte ve sûfîleri savunmaktadır.⁷⁷⁶ 1066/1655 yılında esere 5 varaklık bir de zeyl yazılmıştır.⁷⁷⁷

4- İtmâmü'n-ni'me bi ikmâlî'l- mühimme

Bir önceki esere ilave şeklinde kaleme alınan bu risâlede müellifimiz “akıl” konusuna temas ederek onun bazı şeyleri anlamakta yetersiz olduğunu vurgulamaktadır.

(Laleli Bölümü) no: 2420; (Şehit Ali Paşa) 1696/1, 242 v.; Bursa Eski Eserler, (Haraççı) 1278/1, 204 v.; Nuruosmaniye, no: 2523; Medîne Melik Abdülaziz Ktp. (Arif Hikmet Böl.) istinsah 1107, no: 240/231; Bağdat Vakıf. Ktp. (Mecâmî) 6804; Dublin Chester Beatty Ktp. (Arapça Bölümü) no: 4443/12; Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317.

⁷⁷³ Murâdî, a.g.e, s.6; Şemseddin Sami, a.g.e., s. 581; Kâdirî, *Neşrû'l- mesânî*, c.X, s. 1788; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, aynı yer; Bursalı Mehmed Tahir, a.g.y.; Saîdî, a.g.y.

⁷⁷⁴ Kütüphanelerde rastladığımız nüshalar şunlardır: Süleymaniye Ktp. (Şehit Ali) no: 2722/12, vv 181-250; (Cârullah Böl.) no: 2102/6 vv. 268- 331; (Hâlet Efendi) no: 787/6 vv. 36-67, Müstensih: Cafer b. Muhammed; (Laleli) no: 722/4, vv. 148-211, Müstensih, İbrahim b. Muhammed 1138; (Reîsülküttâb) no: 1180/3, vv. 41-92, İbrahim b. Mahmud 1095; Bağdat Vakıf Ktp. *İfâzatü'l- kelâm bi tahkîki mes'eleti'l- kelâm*, (Mecâmî) no:6684; Mekke Harem Ktp., (Yazmalar Bölümü) no:2175; Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317; Princeton Üniversitesi, New Series 1139. Eserin yazma nüshası için Krş., Ekler, Şekil-23.

⁷⁷⁵ Kâdirî, a.g.e, c. X, s. 1787; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, aynı yer; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. II, s. 426.

⁷⁷⁶ Ülkemizde bulabildiğimiz tek kütüphane nüshası, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Böl.) no: 2722/6, vv. 129-145; Mekke Harem Ktp., (Yazmalar Böl.) no: 1285/3; Melik Abdülazizi Ktp., Arif Hikmet 317, 5 vr.

⁷⁷⁷ Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet Böl. 317.

İbrahim Kûrânî burada diğer bir eseri ‘*Ucâle*’ ye de atıfta bulunarak “istiklâl” kavramı eşliğinde kulun müstakil iradesi meselesine dair yine Eş’arî’lik çerçevesinde bir takım açıklamalar getirmektedir.⁷⁷⁸

5-el-İlmâu’l muhît bi tahkîki kesbi’l –vasat beyne tarafey el- ifrât ve’t-tefrît

Ülkemizde tek nüsha halinde sadece Süleymaniye Kütüphanesinde⁷⁷⁹ bulabildiğimiz *İlmâu’l- muhît*⁷⁸⁰ on varaktan ibarettir. Müellif, bu eserinde kelam kitapları tarafından “kulların fiilleri” içinde analiz edilen “kesb” konusunu müstakil olarak ele almakta⁷⁸¹ ve sık sık Taftazânî (ö.793/1390)’ye göndermelerde bulunmaktadır. Eserin Medîne’de 1073/1662 yılında tesvit edildiğini söyleyen Kûrânî, şeyhi Kuşâşî’den de bu konuda alıntılar yapmaktadır.⁷⁸²

6- Mesâlikü’l- i’tidâl ilâ fehmi âyâtî halkî’l- ef’âl

Kûrânî *Mesâlikü’l-i’tidâl*⁷⁸³ adındaki bu eserinde de bir önceki eserde olduğu gibi yine “kesb” konusu işlemektedir.⁷⁸⁴

*Husn-kubuh, hayır- şer, salah- aslah*⁷⁸⁵ gibi konular yanında sık sık Allah’ın yaratmasının vacip değil, rahmet ve fazlının bir gereği olduğunu beyan etmekte, her

⁷⁷⁸ Eserin görebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Böl.) no: 2722/7, vv. 145-150; Princeton Üniversitesi, Y 5656.

⁷⁷⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, (Şehit Ali Bölümü) no: 2722; Mekke Harem Ktp., (Yazmalar Böl.) no: 1285; Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 1 Fasikül, Princeton Üniversitesi, Y 5656.

⁷⁸⁰; Murâdî, a.g.e., s. 6; Şemseddin Sami, a.g.e., s. 581; Kâdirî, *Neşrû’l- mesânî*, s. 1788; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-ârifîn*, aynı yer; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü’l- meknûn*, c. I, s. 122; Bursalı Mehmed Tahir, a.g.y.

⁷⁸¹ Yavuz, a.g.m.

⁷⁸² Kûrânî, *ilmâu’l-muhît*, vv. 151-161.

⁷⁸³ Kâdirî, a.g.y; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-ârifîn*; aynı yer; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü’l- meknûn*, c. II, s. 479; Saîdî, *Müceddidun..*; s. 407; Brockelmann, *Sup.* II, s. 521. (Son iki eserde *Meslekü’l- i’tidâl* olarak geçmekte)

⁷⁸⁴ Cebbûrî bu risâlenin Zemahşerî (ö. 538/1143)’ye karşı “Meseletü’l- i’tidâl” konusunda bir reddiye olarak yazıldığını vurgulamaktadır. Aynı Yazar biraz farklı bir ad ile eserin Bağdat nüshasını “*Mesâlikü’l-i’tidâl ilâ fehmi ahlâki’l-a’mâl*” olarak vermektedir. (Bkz. Cebbûrî, a.g.e, c. II, s. 248; Bağdat Vakıflar Ktp. Kelam Böl. (Mecami’) no: 13733/1) Burada adı geçen ünlü müfessir bilindiği gibi itikatta ateşli bir Mu’tezili, amelde ise Hanefidir. Tefsir üzerine kaleme aldığı tanınmış eseri *Keşşâf*’ta Ehl-i sünnet alimlerine oldukça ağır tenkitler yöneltmiş ve adeta onlarla alay ederek Kur’an âyetlerini anlamakta zorlandıklarını iddia etmiştir. Mensup olduğu mezhep doğrultusunda ileri sürdüğü “kul kendi fiilinin yaratıcısıdır” görüşü nedeniyle pek çok kimse tarafından tenkit edilmiştir. (Bedrettin Çetiner, “Zemahşerî”, *ŞİA*, İstanbul 1994, c. VI, ss. 445-447.)

ne kadar zaman, mekan, ümmet ve kitaplar değişse de bu söylenenlerin değişmediğini vurgulamaktadır. Kûrânî bu kavramlara getirilen yorumların sadece İslâm'da değil, semâvî kitapların hepsinde bu şekilde anlaşıldığını sözlerine ilave etmektedir.⁷⁸⁶ 1075/1664 yılında yazıldığı anlaşılan bu risale dokuz varaktan ibarettir.⁷⁸⁷

7- el-Kavlü'l- mübîn fî tahrîri mes'eleti't- tekvîn

*Kavlü'l-mübîn*⁷⁸⁸, tam adından da anlaşıldığı gibi İbrahim Kûrânî'nin kelâm konularından “tekvîn” üzerine yazdığı bir eserdir. 1070/1659 yılında kaleme alınan⁷⁸⁹ risale yedi varaktan ibarettir.⁷⁹⁰

8- el-Kavlü'l-celî fî tahkîki kavli Zeyd İbn Alî

Müellifimiz 1066/1655 yılında yazdığı *Kavlü'l- celî*⁷⁹¹ adındaki bu kitabında yine kelamcılar tarafından çok tartışılan “kader”, “kesb” ve “istiklâl” konularına kendi zaviyesinden açıklamalar getirmektedir. Kendisini eleştiren alimlerin genelde Fas ve Yemenli⁷⁹² oldukları dikkate alındığında eserin Zeydiyye mezhebinin kurucusu olan bu şahsın görüşlerine reddiye babında yazıldığı anlaşılmaktadır.⁷⁹³

⁷⁸⁵ Kûrânî, *Mesâlikü'l-i'tidâl*, v. 173a-b.

⁷⁸⁶ Kûrânî, a.g.e, v. 174a.

⁷⁸⁷ Aynı yer, vv. 162-173; Köprülü Kütüphanesi, (Fazıl Ahmed Paşa Bölümü) no: 720, vv. 81-90. (*Meslekü'l- i'tidâl*); Mekke Harem Ktp., (Yazmalar Böl.) no: 1285/2; Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317.

⁷⁸⁸ Katip Çelebi, *Keşfü'z- zunûn*, c. II, s. 252; Murâdî, a.g.e., s. 6; Şemseddin Sami, a.g.e., s. 581; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, aynı yer; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahü'l- meknun*, c. II, s.252. Bursalı Mehmet Tahir; a.g.y.

⁷⁸⁹ Melik Abdülaziz Ktp. Arif Hikmet Böl. 317.

⁷⁹⁰ Kûrânî, *Mesâlikü'l-i'tidâl*, vv. 178- 185.

⁷⁹¹ Katip Çelebi, a.g.e., c. II. s. 284; Murâdî, a.g.y.; Şemseddin Sami, a.g.y.; Kâdirî, *Neşrü'l- mesânî*, c.X, s. 1788; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, aynı yer; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahü'l- meknun*, c. II, s. 248; Bursalı Mehmed Tahir, a.g.e.

⁷⁹² Tartışmalarla ilgili Beşir Nâfi makalesinde detaylı bilgiler vermektedir. Buna göre Zeydî olan Salih el -Makbelî (ö.1108/1696), kendi mezhebinin bazı görüşlerine muhalefet edip onları eleştirmiş, taklit geleneğine karşı çıkmasıyla Yemen'deki Zeydîlerin amansız takibine maruz kalmıştır. İbn Teymiyye görüşüne meylederek ictihad çağrısına kapı aralayan Makbilî'nin tasavvuf geleneğine de aşırı tepki gösterdiği ve dolayısıyla Sünnî temsilcilerin de tenkidine maruz kaldığı söylenmektedir. Mekke'deki bu şahıs etrafında devam eden tartışmalar yüzünden İstanbul'dan bu konuları yerinde incelemek üzere bir Osmanlı heyeti buraya gönderilmiştir. İşin ilginç tarafı bu şahsa en sert tepki gösterenlerin başında Kûrânî ve Kuşâşî'nin talebesi Berzencî gelmiş ve böylece Kuşâşî'nin müritleri arasında entelektüel bir ayrım baş göstermişti. Zira Berzencî adı geçen şahsa muhalefet ederken, Kûrânî onun reformist ve İbn

Müellifimiz, burada mutasavvıflar tarafından da temas edilen “tevhîd-i sıfât” ve “tevhîd-i ef’âl” mevzularına girmekte, özellikle Mu’tezile ile Ehl-i sünnet arasında tartışma konusu yapılan “hüsn” ve “kubh” konusuna temas etmektedir. Bunların akılla değil ancak vahiyle bilinebileceği üzerinde duran İbrahim Kûrânî kısmen rü’yetullâh konusunu da burada değerlendirmeye imkanı bulmaktadır.⁷⁹⁴

9-Cilâü’l- fûhûm fî tahkîki’s-subûti ve rü’yeti’l- ma’dûm

Kadı Sirâceddîn (ö.569/1173) tarafından kaleme alınan *Bed’i’l- emâlî*⁷⁹⁵ adlı akâid kitabında da geçen “madûm şey ve görülebilir değildir”⁷⁹⁶ sözüne cevap maksadıyla te’lif edilen *Cilâü’l- fûhûm*⁷⁹⁷ isimindeki bu risâlede, İbrahim Kûrânî ma’dûmun biz kullara göre yok hükmünde olduğunu, halbuki Allah’a göre mevcut bulunduğunu ve bunun da görülebileceğini iddia etmektedir. Rü’yetin cevazı için “vücûd-u nefsi” değil “vücûd-u aynî” olmak yeterlidir diyen müellif, cenneti bu hususta örnek göstermektedir. Kûrânî, bu meseleyle bağlantılı görüp Devvânî (ö.908/1502)’den aldığı örnekle risâlenin sonunda kısaca âyân-ı sâbite’ye de temas etmektedir.

Yazılış tarihi 1085/1674 olan bu eser Mehmed Ağa Zaviyesi sakinlerinden Katip Yahya adında biri tarafından 1119/1707 yılında istinsah edilmiştir.⁷⁹⁸

Teymiyye taraftarlığını kendine örnek almış ve bu şahsı himaye eder bir pozisyona girmişti.(Bkz. Nâfi, a.g.m., s. 327.)

⁷⁹³ Zeydîlik İmamiyye Şiasının dördüncü imamı Ali b. Hüseyin’in oğlu Zeyd (ö.123/740)’ e nisbet edilen bir mezheptir. Zeydiyye Şii mezhepleri arasında en mu’tedili ve Ehl-i sünnete en yakın olanıdır. Zeydîlik bugün Yemen’in resmi mezhebi durumundadır.(Bkz. Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İ’tikadi İslâm Mezhepleri*, (Selçuk Yayınları) Ankara 1983, s. 102 ve 104.)

⁷⁹⁴ Eserin bulunduğu kütüphane nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi, (Şehit Ali Böl.) no: 2722/ 16, vv. 296-346; Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 2 Fasikül.

⁷⁹⁵ Diğer bir isim altında Kûrânî, *Şerhu Bedi’l- emâlî*, İstanbul Üniversitesi, (Yazmalar) no: 2816.

⁷⁹⁶ “وما المعلوم مرئيا و شينا” şeklinde geçen bu cümlede Ehl-i sünnet ve Mu’tezile arasındaki ihtilaflara değinilmekte ve genelde bu ihtilaflar iki noktada yoğunlaşmaktadır: Birincisi, Allah’ın ma’dûmu görüp göremeyeceği, ikincisi ise, ma’dûmun şey olup olmadığıdır. Hanefî mezhep alimleri, Allah ma’dûmu göremez derken, Mu’tezile Allah’ın onu göreceğini söylemişlerdir. Yine “şey” olup olması hususunda, Mutezile ma’dûma şey derken, Ehl-i sünnet onun şey olmadığına inanmaktadır. (Bkz. Aliyyü’l- Kârî, *Şerhu’l-Em’alî*, (Derseadet) İstanbul 1985, s. 110.)

⁷⁹⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü’l- meknûn*, c. I, s. 363; Bursalı Mehmed Tahir, a.g.y.; Brockelmann, *Sup. c. II*, s. 521.

⁷⁹⁸ Eserin kütüphanelerde rastlanılan yazma nüshaları şunlardır: Beyazıt Devlet Ktp. (Veliyyüddin Efendi) no: 3215, vv. 1-30; Aynı Bölüm no: 2842, vv. 1-30, (Müstensih Abdülğani b. Salahattin el-Halebî); Süleymaniye Ktp. (Damat İbrahim) no: 1150/1, vv.1-29, (Müstensih ,Muhammed Said

10- Cilâü'l- enzâr bi tahrîri'l- cebr fi'l- ihtiyâr

İbrahim Kûrânî bu risalesinde Faslı alimlerin kendisini tenkit edip Mu'tezile gibi düşünmekle suçladığı “kader”⁷⁹⁹ meselesine temas etmekte ve burada irade ve ihtiyar konusunu işlemektedir.⁸⁰⁰ Yine bu eserinde irade konusunda⁸⁰¹ Eş'arî'nin “kul ihtiyarında mecburdur” anlayışına da açıklık getirmeye çalışmaktadır.

1088/1677 yılında kaleme alınan eser, 1148/1735 tarihinde Muhammed İsmet İbrahim tarafından istinsah edilmiştir.⁸⁰²

11- fî Beyânî mukaddimeti'l- erba'ati li't- tavzîh li'l-Kûrânî

İbrahim Kûrânî bu risâlesinde de “icbâr” ,“ihtiyâr”,“istiklâl” ,“ hüsn- kubh” gibi başlıca dört kavrama açıklık getirmektedir. Aslında nispet edilmesi kul ile Allah arasında tartışılıp sırf bu yüzden kelâmî mezheplerin doğduğu bu kavramlar diğer

1086); (Hamidiye) no: 1440/11 , vv. 51-82, (Müstensih Mustafa 1122); (Reşid Efendi) no. 996/3, vv. 69-105; Dublin Chester Beatty Ktp., (Arapça Böl.) 4443/11.

⁷⁹⁹ Müellifin temas ettiği “Kader” konusu M. Sabri tarafından da ele alınmış ve eleştirilmiştir. Sabri burada İbn Arabî ve temsilcileri olan sûfilere bir anlamda Cebriyye gibi düşünmekle suçlamaktadır (M. Sabri, *Mevkîfu'l-beşer*, s. 277.) Mustafa sabri, *Rûhu'l-Meânî* sahibi Alûsî'nin aynen İbn Arabî gibi düşündüğünü söyleyerek onun Şeyh Kûrânî'den yaptığı bir alıntıya yer vermektedir: Kûrânî, “*De ki: Kesin delil, ancak Allah'ındır. Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi.*” (En'an Süresi, âyet 149) ayetini açıklarken ilmin ma'luma tabi olduğunu, onların isti'datına uygun yaratıldığını bu yaratılmanın da kendine vacip değil fazl ve ikramının bir sonucu olduğunu belirtmektedir. “Eğer Allah dileseydi sizi hidayete erdirirdi” mealindeki ayetler de, onların gayr-i mec'ul ezeldeki istidatlarının hidayete müsait olmadıklarını dolayısıyla hidayetle şereflenemediklerini göstermektedir. Kûrânî'ye göre bu durumda peygamberlerin gönderilmesinin amaç ve faydası, insanın yapma veya terketme isteğini ancak harekete geçirmekten ibaret olduğunu söylemektedir. (s. 268.) Ancak Sabri konu içinde bir çelişkiye düşmekte yine İbrahim Kûrânî'nin şu sözüne yer vermektedir: “Kul kendinden sadır olan fiili ikrâh ve cebr ile değil, kendi ihtiyarı ile yapmaktadır.” (s. 270) Buna mukabil Fas ulemasının onu Kaderiyye gibi düşünmekle suçladığını biliyoruz. Araştırmamızda biz müellifin ne Kaderiyye ne de Cebriyye gibi düşündüğünü gördük. O, kulun fiilinde müessir olmasını “Allah'ın izni” şartına bağlayarak mümkün görmekte, Kulun kabiliyet ve irade sahibi olduğunu beyanla, Allah'ın kendi iradesini kulun isteği doğrultusuna yönelttiğini, ancak şerre razı olmadığını, kuldaki kötülük yapma özelliğini ondan almayarak da imtihanın hikmetine yol açtığını söylemektedir.

⁸⁰⁰ Kâdirî, müellife karşı bu konudaki tartışmalarla ilgili olarak sadece “halku'l-ef'al” ile ilgili üç risâlenin Faslı alim Muhammed b. Abdilkadir el-Fâsî tarafından kaleme alındığını nakletmektedir. (Bkz. Kâdirî, *N. Mesânî*, c. V, s. 1789.)

⁸⁰¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, aynı yer; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. I, s. 363; Brockelmann, *Supp.c.* II, s. 521; Zirikî, *Kâmûsu'l- a'lâm*, c. I, s. 35; Saîdî, a.g.y.

⁸⁰² Kütüphanelerde rastladığımız nüshaları şunlardır: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, (Veliyyüddin Efendi) no:1815, vv. 84-96; Süleymaniye Ktp; (H. H Paşa Bölümü) no: 248,vv.59-75. Bu eser aynı numaranın içinde vv. 135-138 arasında eksik olarak bir daha yazılmıştır.; (Laleli Bölümü) no: 3765; (Esad Efendi) no: 1165.

risâlelerinde de izah edilmiştir. Dokuz varaktan ibaret risâlenin tesvit tarihi 1088/1677'dir.⁸⁰³

12-Meslekü's- sedâd ilâ mes'eleti halki ef'âli'l- ibâd

Bağdatlı İsmail Paşa (ö.1339/1920) tarafından farklı bir isimle anılan⁸⁰⁴, *İmdâdü zevi'l-isti'dâd li sulûki mesleki's- sedâd*⁸⁰⁵ ya da bir başka adı ile *Meslekü's-sedâd* adındaki bu eserinde⁸⁰⁶ müellif İbrahim Kûrânî, yine muhtelif kelâmî konulara temas etmektedir. Diğerlerinde olduğu gibi bunda da "kesb", "tevhîd-i ef'âl", "kulun kudreti" üzerinde durmakta ve Eş'arî'nin bu konuda söylediklerine haklılık payı verip Mu'tezileyi tenkit etmektedir.

Tesvit tarihi 1088/1677 olan eserin müstensihi Mehmed İsmet İbrahim'dir. 1148(1735) yılında istinsah edilen bu risâlenin istifade ettiğimiz nüshasında son iki varak eksiktir.⁸⁰⁷

13- Şevâriku'l- envâr li sulûki mesleki'l- muhtâr

Bilindiği gibi kelâm ve islâm felsefecileri arasında tartışma konularından biri de "Allah'ın cüz'ıyyâtı bilip bilemeyeceği" konusudur. İbrahim Kûrânî *Şevâriku'l-envâr*⁸⁰⁸'ını, Allah'ın cüz'ıyyatı bilemeyeceğini iddia eden felsefecilere cevaben kaleme almıştır. Kûrânî ilimle ilgili birkaç âyet verdikten sonra, 'ilmin husûl ile değil ezellikle bir ilgisi vardır' diyerek Allah'ın cüz'ıyyatı bilmediği sözünün batıl olduğunu söylemektedir. Ayrıca tecellî kavramına da temas edilmiştir.

⁸⁰³ Eserin kütüphanelerde bulunan nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp. (Hamidiye Bölümü) no: 1440, vv. 176-178; Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi, no: 062/2, Müstensih Muhammed Selahaddin, istinsah 1942.

⁸⁰⁴ Eser, Bağdatlı İsmail Paşa'nın *İzâhü'l- meknûn*'unda "*İmdâdü zevi'l- isti'dâd li sulûki mesleki's-sedâd fi't- tevhîdi ve's- sıfât*" olarak geçmektedir. c. I, s. 126.)

⁸⁰⁵ Atıf Efendi Ktp. no: 2789; *İsti'dâd-istidlâl-li sulûki mesleki's-sedâd* adı ile de Süleymaniye Ktp., (Reisülküttâb) no: 1180'de bir nüsha görülmektedir.

⁸⁰⁶ Katip Çelebi, a.g.e., c. II, s. 480; Murâdî, a.g.y.; Şemseddin Sami, a.g.y.; Kâdirî, a.g.e., c. X, s. 1788; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l- ârifin*, a.g.y.; Bursalı Mehmed Tahir, a.g.y.; Saîdî, a.g.e.

⁸⁰⁷ Kütüphanelerde rastladığımız yazma nüshaları şunlardır: Nuruosmaniye Ktp. no: 1208; Beyazıt Devlet Ktp, (Veliyyüddin Efendi) no: 1815, vv. 33-65, 25 st, talik; Süleymaniye Ktp., (Hekimoğlu) no: 942/3, vv. 91-120, talik, müstensih, Fehmi Abdurrahman 1135; (Reisülküttâb) no: 1180/4, vv. 92-118, İbrahim b. Mahmud 1095, talik; (Reşid Efendi) no: 996/1 vv.1-35; (Cârullah Bölümü) no: 2102/1 vv. 1-40; Bağdat Vakıf Ktp, Kelâm Böl. (Mecâmi') no: 6684/3; Mekke Harem Ktp. Yazmalar Böl. no: 1287; Princeton Üniversitesi, Y 3867.

⁸⁰⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l- ârifin*, c. I, s. 35; İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. II, s. 58.

Tesvit tarihi 1094/1682 olan bu risâle İbrahim b. Muhammed isimli biri tarafından 1138/1725 yılında istinsah edilmiştir.⁸⁰⁹

14- eş-Şerhu alâ bahsi'l- 'ilm

“İlim” ve “ma'lûm” üzerinde durulan bu kitapta ma'dûm kavramına da göndermeler yapılmaktadır. İbrahim Kûrânî yine burada “Allah cüz'ıyyatı bilemez” iddialarına cevap vermektedir. Yedi madde halinde konuya açıklık getirmeye gayret eden müellif, ma'dûm –mevcûd ve bunların zihnî ya da hâricî varlıkları üzerinde durmaktadır. Bu arada İbn Arabî'nin *el-Fütûhât* 76. bab' ta ‘Allah’ın cüz'ıyyat hakkındaki ilmi bizim tarafımızdan akılla değil ancak keşifle bilinir’ sözüne atıfta bulunmakta ve bu konuda bazı yorumlar yapmaktadır.⁸¹⁰

15- er-Risâletü müte'allika bi ba'zı kavli'l- kâdî ve mâ vaka'a ve Sa'di Çelebî

Müellifimiz İbrahim Kûrânî, Kadı Beyzâvî (ö.685/1286)'nin tefsirinde geçen “Allah her şeyi en güzel biçimde yarattı”⁸¹¹ âyetinde ki bazı yorumlarının daha geniş izahının kendisinden talep edilmesi üzerine bu risâleyi yazmıştır.

Gerçi *Hediyyetü'l- ârifîn* müellifi İsmail Paşa (ö.1339/1920) ve Brockelmann (ö.1956) bu eserin tefsirle alakalı olduğunu söyleseler de ⁸¹² muhtevasında konunun kelâmî boyutlu işlendiği dikkat çekmektedir. Yine bu eserinde İbrahim Kûrânî, “rab” ile “terbiye” arasındaki ilişki, bunun yanında İsâmüddin İbrahim'in “vücûd” kavramına getirdiği açıklamalara da cevap vermektedir. Ayrıca bu risâlede vücûd ile halk arasındaki fark, Allah'ın ilmi, Allah'ın kelim sıfatı gibi mevzûların da

⁸⁰⁹ Eserin yazma nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp., (Laleli Bölümü) no: 722/3, vv. 108-147; (Cârullah Efendi) no: 2102/2, vv. 41-121; Bursa Eski Eserler, (Genel Böl.) no: 1422/2, vv. 80-129.

⁸¹⁰ Süleymaniye Ktp, (Laleli Bölümü) no: 722/2, vv. 71-107.

⁸¹¹ Secde Sûresi, âyet 7.

⁸¹² *el- İlmâm bi tahrîri kavley Sa'di ve İsâm fi't- tefsîr*, (Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa , a.g.e., s. 35.)

tartışıldığı görülmektedir.⁸¹³ Kütüphanelerde eserin farklı nüshalarının bulunduğuna şahit oluyoruz.⁸¹⁴

16- er-Risâletü fî cevâzi rü'yetillâhi teâlâ fi'd- dünyâ ve'l- âhire

İbrahim Kûrânî, bu küçük risâlesinde kelamcılar ile mutasavvıflar arasında tartışma konularından biri olan “Rü'yetullah” meselesine temas etmektedir. Yaprakları tahrip olmuş bu risâle Muhammed Es'ad tarafından 1181/1767 yılında istinsah edilmiştir.⁸¹⁵

17- er-Risâletü fî te'allukâtî 'ilmihî teâlâ bi zâtihî ve bi'l- cüz'ıyyât

İbrahim Kûrânî bu risâlesinde yine Allah'ın cüz'ıyyâtı bilemeyeceğine dair İbn Sînâ (ö.428/1037) tarafından dile getirilen görüşe kendi zaviyesinden bir açıklama getirmektedir.⁸¹⁶

18- Şumûsu'l- fiker el- munkaza fî zulumâtî'l- cebr ve'l- kader

İbrahim Kûrânî *Şumûsu'l- fiker*⁸¹⁷ adındaki bu risâlesinin başında te'lif nedenini anlatırken bazı kimselerin “cebr” ve “kader” konusunda hem kendilerinin hem de başkalarının sapmalarına sebep olacak açıklamalarda bulunduklarını söyleyerek o gibi kimselere karşın bu kitabı yazdığını belirtmektedir.⁸¹⁸

Şimdi ise müellifimizin kütüphanelerde ve bibliyografik kayıtlarda olmasına rağmen ya ülke dışında, ya da ülkemizde sadece bir kütüphanede bulunması nedeniyle bizim görme imkanı bulamadığımız kelamla ilgili diğer eserlerine bakmak istiyoruz. Ancak kelâmî içeriğini bilemediğimiz bu kitapların yalnızca kayıt numaraları ve hangi kaynak eserlerde geçtiğini belirtmekle yetineceğiz.

⁸¹³ Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Bölümü) no. 2834/9 vv. 81-84.

⁸¹⁴ Aynı konular bu isme yakın ad altında müellif tarafından tekraren işlenmiştir. (Geniş bilgi için bkz. *Risâle alâ kavli sâhibi Bedi'l- emâlî*), Eserin yazma nüshaları: Süleymaniye Ktp. (Laleli Böl.) no: 3765/1, vv. 1-25 ; (Hekimoğlu) no: 942/4, vv. 106-120, Müstensih Fehmi Abdurrahman 1135.

⁸¹⁵ Eserin yazma nüshası: Süleymaniye Ktp. (Kasidedicizâde Bölümü) no: 734/3, vv. 18-23.

⁸¹⁶ Rastladığımız yazma nüsha: Süleymaniye Ktp., (Carullah Bölümü) no: 2102/5, vv. 221-265.

⁸¹⁷ Brockelmann, *Sup.* c. II, s. 521.

⁸¹⁸ Süleymaniye Ktp., (Hamidiye Bölümü) no: 1440/9, vv. 46-50. (Brockelmann Kûrânî derken, bu kitabın İbn Arabî'ye ait olduğunu söyleyen İ. Abdülhamit için bkz. “Cebriyye” *TDVİA*, c. VII, s. 208.)

19- Bülğatü'l- mesîr ilâ tevhîdi ale'l- kebîr

Bu eser, Bursalı Mehmed Tâhir(ö.1925)'in *Osmanlı Müellifleri*, Katip Çelebi (ö.1067/1656)'nin *Keşfü'z- zunûn*, Murâdî (ö.1188/1774)'nin *Silkü'd-dürrer*, Şemseddin Sami (ö.1322/1904)'nin *Kâmûsu'l- a'lâm*, Kâdirî'nin *Neşrü'l- mesânî* ve Bağdatlı İsmail Paşa (ö.1339/1920)'nın *Hediyyetü'l- arifin* ve *İzâhü'l- meknûn* adlı kaynak kitaplarında daha önce sayfa ve cilt numaralarını verdiğimiz yerlerinde geçmektedir. Eserin yazılış tarihi 1069/ 1658 olup (Kelam) 70 varaktan ibarettir.⁸¹⁹

20- Risâletü'l- Kûrânî alâ 'ibâreti Celâl ed- Devvânî fi'l- 'akâ'id

Değişik isimlerle anılan bu risale Saîdî'nin *el-Müceddidûn* adlı kitabı ile Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyyetü'l- arifin* ve *İzâhü'l- meknûn* adlı eserlerinde yer almaktadır. Ancak burada biraz değişik bir adla *Mecelli'l- meânî alâ akîdeti't- Devvânî* olarak zikredilmektedir.⁸²⁰

21- en- Nibrâs li keşfi'l- iltibâs el- vâkî' fi'l- esâs

1062/1651 tarihinde yazılan bu eser, ülkemiz dışında Mekke Harem Kütüphanesi, Yazmalar bölümü no:1455 ve aynı Medîne Melik Abdülaziz Kütüphanesi Arif Hikmet 317 numarasında yirmibeş fasikül olarak gösterilmektedir.⁸²¹ İsmnin geçtiği diğer kaynaklar ise şunlardır: Bursalı Mehmet Tahir, Murâdî, Şemseddin Sami, Ömer Rıza Kakhhâle'nin daha önce adı geçen eserleri ve Bağdatlı İsmail Paşa' nın *Hediyyetü'l- ârifin* ve *İzâhü'l- meknûn* adlı kitaplarıdır.⁸²²

22- Nevvâlû't- tavl fi tahkîki'l- ittihâd bi'l- kavî

Müellifin bu ad altında bir eser kaleme aldığını sadece Bağdatlı İsmail Paşanın *İzâhü'l- meknûn* adlı eserinden öğrenmekteyiz.⁸²³

⁸¹⁹ Bu risâlenin ülkemizde bilinen tek nüshası, Kütahya Vahit Paşa İl Halk Ktp. 273 numarada kayıtlıdır. Ayrıca elimizdeki evrakta olup Kütüphanede yer verilmeyen diğer nüshanın Melik Abdülaziz Ktp. Arif Hikmet 317' de bir zamanlar bulunduğu anlaşılmaktadır.

⁸²⁰ Bağdat Vakıflar Ktp., (Kelam Böl.) no: 6684/16, Müstensih Nu'mân Âlûsî 1292.

⁸²¹ Bkz. Mahallî, a.g.e., s. 431.

⁸²² Bağdat Vakıflar Ktp. (Kelam Böl.) Mecâmî' no: 6720, 210 v. (Kitap, Kasım b. Muhammed ibn Ali ez- Zebîdî tarafından yazılmış "Akâid'in Esasları" hakkındaki görüşlerine açıklık getirmektedir.

⁸²³ Bağdat Vakıf Ktp. (Kelam Böl.) Müstensih Nu'mân Âlûsî 1292; Bu eserin kayıtlı olarak görüldüğü bir diğer Kütüphane olan Dublin Chester Beatty , (Arapça Bölümü) no: 4443/9 vv. 112- 117'de ismi biraz farklılık arz etmektedir. "*Nevvâlû't-tavl fi tahkîki'l-icâd bi'l-kavl*"

23- Cevâbü'l- kâfî an mes'eleti ihâtati 'ilmi'l- mahlûkâti bi'l- gayri'l- mütenâhî

Bu eser, Brockelmann'ın *GAL*; Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyyetü'l- ârifin* ile aynı müellifin *İzâhü'l- meknûn* adlı eserlerinde geçmektedir.⁸²⁴

24- er-Risâletü fi'l- kesbi ve halki'l- a'mâl

Bu eser de ülkemiz kütüphanelerinde kayıtlı gözükmemektedir.⁸²⁵

C-Tefsirle İlgili Eserleri

Özellikle son devir mutasavvıflarının pek çoğunun hemen hemen her sahada eser yazdıkları ve çok yönlü yetiştikleri bilinmektedir. Müellifimiz İbrahim Kûrânî'de bunlardan biridir. Onun hakkında araştırma yapan müsteşrikler ve Müslüman ilim adamları bu hakkını teslim etmektedirler.

Nitekim bunlardan Beşir Nafi, İbrahim Kûrânî'nin hadis çalışmalarının yanı sıra Arap Dili, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve Tarih alanındaki birikimine dikkat çekmekte, hatta anılan ilim dallarının kendi kolları arasında bile ihtisas sayılabilecek yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır. Onun Şafiî alimi olmakla beraber bölgesindeki hakim iki mezhep olan Hanefî ve Hanbelî başta olmak üzere Malikî mezheplerini de iyi derece de zapt eden biri olduğunu söylemektedir. Müellifin bu arada Selefîlik ve İbn Teymiyye (ö.728/1328) görüşlerine olan vukûfiyetine de atıf yapmaktadır.⁸²⁶ Müellifimizin te'lif ettiği eserlerin adedi ve niteliği de bu görüşü doğrulamaktadır. İbrahim Kûrânî'nin şimdi de tefsirle ilgili yazdığı eserlere göz atmak istiyoruz.

1- el- Lûm'atü's- seniyye fi tahkîki- ilkâi'l- ümniyye

Batılı bilimadamı Alfred Guillaume tarafından okuyucu hizmetine edisyon kritik yapılarak kazandırılan bu eser,⁸²⁷ İbrahim Kûrânî'nin bu sahadaki en mühim

⁸²⁴ Bağdat Vakıf Ktp. (Kelam Böl.) Mecâmî' no: 4745/10.

⁸²⁵ Bağdat Vakıf Ktp., (Kelam Böl.) Mecâmî' no: 6454/8, Müstensih Muhammed Vefâ el- Halebî 1300; Yine eserin Dublin Kütüphanesi 4443/14, v. 210. daki nüshası biraz farklı bir ad ile anılmaktadır. "*Risâle fi mes'eleti'l- tevhîdi'l- ef'âl maa isbâti'l- kesbi li'l abdi*".

⁸²⁶ Nâfi, a.g.m., s. 322.

⁸²⁷ *el-Lûm'a* , müellifin sadece iki matbu eserinden biridir. Alfred Guillaume tarafından Princeton Univ. Kütüphanesindeki nüshasından istifade ile bir makale sonunda Arapça harflerle yayımlanarak

eseridir. Kûrânî, *el-Lûm 'atü's-seniyye'* ⁸²⁸sini “garânîk” hadisesi üzerine kendisine sorulan bazı sorulara istinaden kaleme almıştır. Mutasavvıfımızın Ehl-i sünnet tarafından en fazla tenkit edilmesine neden olan fikirler bu kitapta dile getirilenlerdir. ⁸²⁹ Gerçekten de İbrahim Kûrânî'nin günümüz dünyasında bile hala tenkit edilen ve hakkında çokça yazılan bu hadisenin ⁸³⁰ olabilirliğine inanması doğrusu bu denli bir alim için garip karşılanmaktadır. Üstelik pek çok konuda aynı düşündüğü İbn Arabî'den de farklı bir görüş beyan etmek suretiyle müellifin buna inandığı görülmektedir. ⁸³¹ *El-Lum'a* 1074(1663) yılında yazılmıştır. ⁸³²

okuyucunun hizmetine sunulmuştur. (Bkz. Guillaume, “Al-Lum'at al- Saniya fî tahqîq al- İlqâ fî'l-Ummiyâ by İbrahim al- Kûrânî”, *BSOAS*, c. X, 1957, ss. 291-303.)

⁸²⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*; aynı yer; Brockelmann, *Sup.* c. II, s. 521; Saîdî, a.g.y.

⁸²⁹ İbrahim Kûrânî Necm Suresinin 19 ve 20. ayetleri ile Hac Sûresinin 52. ayetinde geçen ifadelerden hareketle bu hâdisenin vukû bulduğuna ve aslının olduğuna inanmaktadır. Müellifin bu hâdisi ile ilgili bir diğer özelliği de İbn Teymiyye ile paralel düşünmesidir. Yani her ikisi de meselenin “ismet” sıfatıyla irtibatını kurarak (Cerrahoğlu, “Garânîk”, *TDVİA*, c.XIII, s.362) bu durumun ismete bir zarar vermeyeceğini iddia etmişlerdir. Zira Kûrânî'ye göre ismet sıfatı vahye vesvese karışmasına engel değildir. Kûrânî bu konudaki görüşlerine devamla: “*Zaten Allah şeytanın ilgasını nesh etmiştir. Peygamber bu ilgaya uymuş değildir. Ayrıca buradaki ilga da kendinden değil şeytandan sadır olmuştur. Eğer Allah'ın Resulü ilgaya utsalardı o zaman ismet sıfatı ve makamın yüceliğine hâlel gelirdi*” der. Ona göre Peygamberler, şeytanın dini bozacak müdahalelerine karşın korunmakla beraber, bu cümleden sayılmayan durumlar karşısında masun değildirler. İşte garânîk hadisesi de ikinci gurup arasında yer almaktadır. Müellif Kûrânî, ayrıca burada bir hikmet aramakta ve bunu Resul-i Ekremi eğitime maksadına matuf görmektedir. Buna bir de örnek getirmeye çalışan Kûrânî, ilahi irade bütün insanların iman etmesini murad etmediği halde Peygamber bunu isteyerek yanlış bir kanaate sahip olmadı mı? diye sormakta ve Allah'ın Peygamberini terakkî ettirme ve eğitime amacıyla buna imkan verdiğini belirtmektedir. “*Bu hadise doğrudur. Peygamberimiz bunu kendiliğinden değil, şeytanın melek suretine girip yanıltması sonucunda okumuştur. Ancak netice mağlubiyetle sonuçlanmamış, Allah bunu düzeltmiştir.*” diyen müellifin bu olaya inanması pek çok İslam alimi tarafından tenkit edilmiştir. Sûfî müfessir Âlûsî tarafından da Hacc Suresindeki adigeçen ayetin tefsiri kısmında kendisi hata etmekle suçlanarak yedi noktada itirazda bulunulmuştur. (Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, Bulak 1301, ss. 453-459.) Bununla beraber müellif, bunun pek büyüülecek bir şey olmadığı ve meselenin ismeti gerektirecek kadar dinin aslına inhisar etmediğini yönünde fikir beyan etmektedir. İbrahim Kûrânî'ye göre Kadı İyâz gibi pek çok kişi bu olayın aslını inkar etse de Kur'anın Hac suresindeki bir ayet bunun olabilirliğine işaret etmektedir. Netice olarak müellifimizin terakkî ve te'dib maksadına matuf görerek garânîk konusunda cumhura muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. Kanatimize göre onun meseleyi sadece terakkî ve te'dibe bağlayarak aslı olmayan bu hadiseyi isbata çalışması anlaşılır gibi değildir.

⁸³⁰ Bilindiği gibi Salman Rüşdî tarafından kaleme alınan ve *Şeytan Ayetleri* adı verilen bu kitap devletler arası sıkıntıya sebep olmuş, bu konu dolayısıyla ona karşı gelenler fikir özgürlüğü düşmanı olarak nitelendirilmişleridir. Ayrıca bu şahsa cevap vermek maksadıyla garânîkin konunun günümüz ilim adamlarından Hüseyin Hatemi tarafından detaylı bir biçimde analiz edildiği ve garânîkin tamamen uydurma olduğu vurgulanmıştır. (Bkz. Hüseyin Hatemi, *Şeytan Rivayetleri*, (İşaret Yayınları) İstanbul 1989.)

⁸³¹ Müstakil bir eser halinde bu hadiseyi dile getirenlerden birisi de Ahmed Hamdi Akseki'dir.. Tamamen asılsız diye nitelendirdiği bu olaya müellifin pek çok tarihçi, muhaddis ve sûfiden nakiller getirdiği dikkat çekmektedir. Burada İbn Arabî'nin Sebe Sûresi 21. ayeti kasederek; “*Esasen Şeytanda bize karşı bir istitaat tasallutu yoktur. Nerde kaldı ki vahye karşı böyle bir istitat olsun.*”

2- Nibrâsü'l- inâs bi ecvibeti suâlâtı ehli Fâs

İbrahim Kûrânî *Nibrâsü'l- inâs*⁸³³ adlı eserinin te'lif sebebini anlatırken Abdullah Ayyâşî'nin, daha önce kendisi tarafından yazılan *Şerhu't tuhfe* ve *el-Lûm'atü's-seniyye* adlı kitaplarında yer alan ve "garânîk" hadisesinin olabilirliğini reddetmesine karşın yeniden bir cevap mahiyetinde yazdığını söylemektedir. Kûrânî sözlerinin sonunda bu hadiseyi namazdaki sehve benzetmekte ve bunun izalesini namazın sonundaki sehiv secdesiyle eşdeğer görmektedir. Müellif, nasıl ki namaz içinde sehvi yapmak kınanmamakta o halde bunda da bir sakınca görülmemelidir demektedir ve buna inanmanın tevhid akidesi ile Kur'ana her hangi bir halel getirmediğini belirtmektedir. Eser 1079(1668) yılında yazılmıştır.⁸³⁴

3- İbdâü'n- ni'me bi tahkîki sebki'r- rahme

İbrahim Kûrânî, *İbdâü'n- ni'me*⁸³⁵ yi İbn Arabî'nin, 'cehennemliklerin ve özellikle Firavunun orada ebedî kalmayacağına' dair dile getirdiği söylenen iddialara karşın şeyhi savunmak maksadıyla kaleme almıştır. *İbdâü'n-ni'me*'nin yazılış tarihi 1088/1677, müstensihisi İsmet İbrahim dir.⁸³⁶

dediğine yer vermektedir. (Ahmed Hamdi Akseki, *Hatemü'l-Enbiya Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi*, (Evkâf-ı İslâmiye Matbaası), İstanbul 1338-1341, s. 46.)

⁸³² Kütüphanelerde rastladığımız eserin el yazma nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Bölümü) no: 2722/15, vv. 291-295; (Laleli) no: 3744/1, vv. 1-6, istinsah 1094; Princeton Üniversitesi, Yahûda 3872/7; Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 1-5 Fasikül. Eserin yazma nüshası için Krş., Ekler, Şekil-24.

⁸³³ Kâdirî, a.g.y; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*; aynı yer; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, c. II, s. 619; Brockelmann, *Sup.* c. II, s. 521.

⁸³⁴ Rastladığımız kütüphane nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp., (Esad Efendi Bölümü) no: 1453/5, vv. 71-84, Müstensih Ali b. Muhammed el- Hazramî, 1092 (Müellif hattından istinsah notu var); (Laleli Bölümü) no: 3744/2, vv. 7-25; Bağdat Vakıflar Ktp., (Şafiî Fıkhi) Mecâmî' no: 6684/6, 14v.

⁸³⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. I, s.10; Kehhâle, *Mu'cemü'l- müellifin*, c. I, s. 21; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, aynı yer; Brockelmann, *Sup.* c. II, s. 521.

⁸³⁶ Görebildiğimiz nüshalar şunlardır: Süleymaniye Ktp., (Hamidiye Bölümü) no: 1440/3 vv. 22-27; (Serez Bölümü) no: 3916/3, vv. 12-17 Bu nüshanın son tarafı noksandır. Bu eser ayrıca Mekke Harem Ktp., (Yazmalar Böl.) no: 1343'de "*et- Ta'rif ve'l-i'lâm*" şeklinde geçmektedir.

4- el- İ'lâm bimâ fî kavlihî teâlâ 've ale'ilezîne yutîkûnehû' mine'n- neshi ve'l- ahkâm

Sadece bir varak olan *el- İ'lâm* ' da⁸³⁷ müellif Bakara suresinde geçen âyetteki "tâkat" kelimesine temas etmekte,⁸³⁸ bununla dinin kolaylık prensibine ve hikmetlerine vurgu yapmaktadır.⁸³⁹

5- er-Risâletü alâ Kavlihî teâlâ 'leyse kemislihî şey'ün'

İbrahim Kûrânî yine tek varak olan bu küçük risâlesinde⁸⁴⁰ diğer eserlerinde de sıkça müracaat ettiği adı geçen âyeti kısaca açıklayıp irâbını yapmaktadır. Bu âyetin ilk kısmının Allah'ın tenzîhine, ikinci kısmının ise teşbîhe delalet ettiğinden hareketle vahdet-i vücûd'a, dolayısıyla Allah inancının aşkın ve içkinliğine buradan bir delil getirmektedir. Kitap 1092/1681 yılında kaleme alınmıştır.⁸⁴¹

6- Keşfu'l-lübs an mesâilî'l-hams

Müellifin oğlu Ebû Tahir (ö.1145/1732) tarafından 1103/1691 yılında istinsah edilen ve hiçbir kaynakta bulamadığımız bu eseri Medîne Mescidi Nebevî Kütüphanesinde gördük. Sadece dört varaktan ibaret eserin içeriğinden ve te'lif nedeninden müellifin bu kitabı, Beyzâvî'nin "*Envâru't-tenzîl*" inde geçen bazı mevzuların açıklanmasını talep eden bir soruya karşılık yazdığı anlaşılmaktadır.⁸⁴²

D- Hadisle İlgili Eserleri

Çok yönlülüğü ile tanıttığımız mutasavvıf İbrahim Kûrânî'nin aynı zamanda iyi bir muhaddis olduğunu görmekteyiz. Zira ilmî hayatı anlatılırken kendisine layık görülen ünvanlardan biri de "sûfîlerin muhaddisi" veya "muhaddislerin sûfisi" idi. Nitekim kendisi de zaman zaman alim olmanın ölçüsünü ancak hadis ilmine olan

⁸³⁷ Brockelmann, *GAL*, c. II, s. 506

⁸³⁸ Bakara Sûresi, âyet 184.

⁸³⁹ Eserin el yazma nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp., (Halet Efendi Bölümü) no: 787/1, vv.1-2; Princeton Üniversitesi, New Series 1109.

⁸⁴⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. II, s. 455. (Ancak isim burada, Princeton ve Dublin nüshasında *Medde'l- fey'i fî takrîri leyse kemislihî şey* olarak belirtilmiştir.)

⁸⁴¹ Ülkemizde bulabildiğimiz tek el yazma nüshası şudur: Nuruosmaniye Ktp. no: 2126/3, vv. 68-69.

⁸⁴² Mescid-i Nebevi Kütüphanesi, (Yazmalar Böl.) no: 103/80.

vukûfiyetle doğru orantılı görmüş, bunun dışındakilere aslında alim demenin bile doğru olmayacağını söylemiştir.

Bilindiği gibi ilk devirlerde mutasavvıfların hadislere olan ilgileri, ya sadece hadis rivayeti, ya da bu rivâyetleri nasihat vesilesi şeklinde değerlendirmekten ibaretti. Daha sonraları ise sûfiler “işârî” anlamda hadisleri şerh olarak kullanma eğiliminde bulunmuşlardır. Bu sebeple onların kırk hadis geleneğine bağlı kaldıkları, kırk hadis mecmua ve şerhleri te’lif ettikleri görülmektedir.⁸⁴³

Kûrânî’nin reformist yapısını vurgulayan batılı ilim adamları, onun hadiste söz sahibi olduğundan bahsetmekte, bu dersi tahsil maksadıyla gelen talebelerine yenilikçi fikirlerini aşılama imkanı bulduğunu iddia etmektedirler. Yalnız bu nedenle bile pek çok talebenin uzak diyarlardan gelerek ilminden istifade ettiği ve hadis rivâyeti için kendisine başvurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kettânî (ö.1926), aynı zamanda iyi bir hadis şârihi de olan Kûrânî⁸⁴⁴ adına ondan rivâyetlerin toplandığı ve onun adıyla Abdurrahman el- Fâsî (ö.1096/ 1684) tarafından bir eserin kaleme alındığından bahsetmektedir.⁸⁴⁵ Yine bu bilgiyi veren Kettânî’nin kendisi de, bizim açımızdan müellifimizin hadisle ilgili te’liflerini daha derli toplu bir araya getirmesi nedeniyle istifade ettiğimiz şahsiyetlerin başında gelmektedir.⁸⁴⁶

Buna göre hadis ilminin gerek talim gerekse tedrîs ve tedvîninde sadece Kûrânî değil oğullarının da etkin olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Ebû Tahir (ö.1145/1732)’in hadis ilminden istifade ve bu hususta ondan icazet almak

⁸⁴³ Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi*, (MÜİF Vakfı Yayınları) İstanbul 1990, s. 14.

⁸⁴⁴ Abdülvehhâb Abdüllatif, Kûrânî’nin İbnü’l-Cevzî’nin hadisle ilgili *Kitâbü’l-mevzûât*’ına bir şerh yazdığını belirtmektedir. (Bkz. Abdüllatif, *el- Mekasidü’l- hasene*” Önsözü) Ancak biz, kaynaklarda böyle bir şerhe rastlamadık, bunda bir yanlışlık olmalıdır. Müellifimizin Sâgânî tarafından kaleme alınan mevzû hadislerle ilgili *Dürrü’l- mültekât* adlı eserine bir şerhi mevcuttur. Bununla beraber Kûrânî’nin İbnü’l Cevzî tarafından kendisine yöneltilen mevzû hadisler kullandığına dair tenkidine ise *el- Emem* adlı kitabında kısa bir cevap ile yetindiği görülmektedir.

⁸⁴⁵ *İstinzâlü’s- sekîne fi tahdîsi ehli’l- Medîne* adlı eser için bkz. Kettânî, *Fihrist*, c. II, s.735.

⁸⁴⁶ Muhammed Abdülhay Kettânî (1886-1962) Fas’ta doğmuş hadis alimi ve mutasavvıftır. *Fihrist* adlı kitabında XV. yüzyıldan kendisine gelinceye kadar hadis sahasında eser vermiş 662 şahıs, 563 kitap başlığını bir araya getirmiştir. (Bkz. Özel, “Kettân”, *TDVİA*, c. XXV, s. 335.)

isteyenlerin varlığı bilinmektedir.⁸⁴⁷ Konumuzla doğrudan ilgisi olmadığı için kütüphane ve diğer eserlerde ona izafe edilen bu eserleri kısaca tanıtmak istiyoruz.

Bir daha belirtmek gerekirse bir eseri kaleme alırken müellif münhasıran o mevzua temas etmemiş, bilakis yeri geldikçe başta tasavvufi hayatı olmak üzere diğer malumatlara da yer vermiştir. İşte hadis sahasında geçen bu eserleri de bizim için gerçekten değerli bilgiler ihtiva etmiştir.

Burada söz konusu edilen müellifin hadisle ilgili risâleleri genelde “Erbâin”⁸⁴⁸ geleneği içinde kendini göstermektedir. Daha önce diğer eserlerini sıralarken takip ettiğimiz kronolojik yapıyı burada da muhafaza etmeye çalışacağız.

1- İ’*mâlû*’l- fikri ve’r- rivâyât fî şerhi hadîsi ‘İnneme’l- a’*mâlû* bi’n- niyât

İbrahim Kûrânî *İ’*mâlû*’l- fikr*⁸⁴⁹ isimli bu eserinde her ne kadar adı geçen hadisi başlık olarak verse de burada insanın dinamik, fiil sahibi ve iç güdü duygusuyla muttasıf olduğunu belirtmekte ve hadis çerçevesinde bu konuları ele almaktadır. Burada dikkatimizi çeken husus, bu hadisin hadis terminolojisi ile değil, tasavvuf literatürü ile yorumlanmasıdır. Eser 1073/1662 yılında yazılmıştır.⁸⁵⁰

2- Kitâbü’l- ehâdisi’l- müelsele

Bu eserin başlığına bakarak bunun her ne kadar hadisle ilgili olduğu zannedilse de, İbrahim Kûrânî’nin kendi dilinden hayatı hakkında en derli toplu

⁸⁴⁷ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin tahsil hayatını anlatan Mehmet Erdoğan, onun en büyük hocası olarak müellifin oğlu Ebû Tahir’e kitaplarında pek çok yer verdiğini söyledikten sonra “İmam Şah Veliyyullah’ın kitaplarında Şeyhülislâm İbn Teymiyye’yi övmesi ve onu savunmasında, Ebû Tahir’den hadis almış olmasının elbette bir payı ve etkisi olacaktır. Tabiidir ki Ebû Tahir’e de bu, babası Şeyh İbrahim el-Kûrânî’den tevârüs etmiştir” der. (Geniş bilgi için bkz. Erdoğan, *Hüccetullâhi’l-Bâliğa I*, Giriş yazısı.)

⁸⁴⁸ “Erbâin”: Kırk sayısı esas alınarak İslâmî konularda yazılan eserlerin ortak adıdır. Kırk hadis, Müslümanların faydalanması amacıyla dini konulara dair “kırk hadisi ezberleyen kimsenin kıyamet gününde fakih ve alimlerle birlikte bulunacağını” ifade eden zayıf bir rivâyete (Aclûnî, *Keşfü’l- Hafâ*, (Dâru İhyâ-i Tûrâsi’l-Arabiyye) Beyrut 1352/1933, c. II. s. 246.) dayanılarak Abdullah b. Mübarek’ten itibaren günümüze kadar pek çok alimin düzenlediği risâlelerdir. (bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Erbâin”, *TDVİA*, c. XI, s. 271.)

⁸⁴⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l- ârifin*, aynı yer; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü’l- meknûn*, c. I, s. 105; Şevkânî, a.g.y; Saîdî, a.g.y.

⁸⁵⁰ Eserin rastlayabildiğimiz el yazma nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Böl.) no: 2722/2, vv.24-47; (Esad Efendi Böl.) no: 1453/2, vv.25-45; (Kasidecizâde Böl.) no: 734/4 vv. 25-33; Mescid-i Nebvî Ktp., (Yazmalar Böl.) no: 163/80; Melik Abdülazizi Ktp., Arif Hikmet 317.

bilgiyi burada bulabiliyoruz. O açıdan müellifin bu eseri bizim için ana kaynakların başında gelmektedir. Kitaba aslında bir tür biyografi kitabı denilebilir.⁸⁵¹

Eser sadece onun hayatını değil, bununla beraber şeyhi Kuşâşî'nin icazet aldığı tarikat kolları ve şecerelerini vermesi açısından da faydalı bilgiler ihtiva etmektedir.⁸⁵² *Ehâdisü'l-müselsele* 1083/1672 tarihinde kaleme alınmıştır.⁸⁵³

3- Cenâhü'n- necâh bi'l- 'avâli's- sıhâh (Levâmi'ü'l-le'âli fî erb'aîne'l- 'avâli)

İbrahim Kûrânî *Cenâhü'n- necâh*⁸⁵⁴, diğer bir adıyla *Levâmi'ü'l- le'âli* adındaki bu kapsamlı eserinde, öncelikle "*Kütüb-i Sitte*" içinde yer alan ve *Sahîh-i Buhârî*'de geçen bir kısım hadisleri ele almaktadır. Ancak bu hadisler daha ziyade rivâyet zincirinde sadece dört adet râvînin bulunduğu hadislerden oluşmaktadır.⁸⁵⁵ Bu eserde daha önce de belirttiğimiz gibi yine "*Erbâin*" geleneği çerçevesinde kırk hadis toplanmıştır. Kitap 1083/1672 de tesvit edilmiştir.⁸⁵⁶

⁸⁵¹ Burada müellifin hırka giyişi, Zeynî zikir metodu, ders gördüğü hocalar, ilim için yaptığı seyahatlara yer verilmektedir.

⁸⁵² Şecereleri zikredilen tarikatler şunlardır: "Kâdiriyye", "Kuşeyriyye", "Suhreverdiyye", "Rifâiyye", "Üveysiyye" ve "Hızriyye".

⁸⁵³ Kütüphanelerde rastladığımız nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp., (Carullah Böl.) no: 2069/2, vv. 110-231, Müstensih Mustafa b. Ali 1127. Veliyyüddin Efendi, 1151/1738 tarihinde bu eseri bizzat müellifin çocukları Muhammed Hasan ve Mihammed Tahir'den aldığı dair not düşmüştür. (v. 114a) Bunlara ilaveten "*Müselâtü'l-Kûrânî*" adı altında Medîne Melik Abdülaziz Kütüphanesi'nin Mahmudiyye Bölümünde 105 varak olan bir nüsha bulunmaktadır. Eserin yazma nüshası için Krş.,Ekler-25.

⁸⁵⁴ Şevkânî, *Bedrü't- tâlî*, s.12 (Levâmî'); Kettânî, *Fihrist*, c. I, s. 512 (Levâmî'); c. II, s. 312 (Cenâh); Ziriklî, *A'lâm*, c. I, s. 35 (Levâmî'); Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, c. I, s. 36 (Levâmî'); *İzâhu'l-Meknûn*, c. I, s. 369 (Cenâh); c. II, s. 415 (Levâmî').

⁸⁵⁵ Burada "Âli" ve "Nâzil İsnâd" denilen bir mesele ile karşılaşmış oluyoruz. Subhi Salih; muttakî hadisçilerin 'isnadda yakınlık , Allah'a yakınlıktır' mantığından yola çıkıp Resulullah'a yakın olan ravilerden hadis almayı tercih ettiklerini söylemektedir. Öyleyse tercih edilen âli isnad adetlerinin azlığı sebebiyle ravileri Resulullah'a yaklaşan isnattır. (Bkz. Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, ter: M.Yaşar Kandemir, (DİB Yayınları) Ankara 1981, ss. 199-200.)

⁸⁵⁶ Kettânî'nin *Fihrist* adlı eserinin c. I, s. 512 ve c. I, s.312'de geçen bu risale, ülkemizde sadece Köprülü Ktp., (Fazıl Ahmed Paşa Böl.) no: 279, vv.1-33 de bulunmaktadır. Melik Abdülazizi Ktp., Arif Hikmet 317, ve Bağdat Vakıf Ktp., (Hadis Böl.) Mecâmî' no:6684/1' de 29 varak olarak mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

4- Nizâmü'z- zeberced fi'l- erba'îne'l- müselseleti bi Ahmed

Müellifimiz *Nizâmü'z-zeberced* ismindeki bu eserinde de⁸⁵⁷ daha öncekilerde olduğu gibi “Erbâin” geleneğini sürdürmüş, kendi şeyhleri kanalıyla Neseî’de bulunan kırk hadisi tahriç etmiştir. İbrahim Kûrânî tarafından Neseî’nin kısa hayat hikayesine de yer verilen bu kitap 1085/1674 yılında dokuz varak halinde te’lif edilmiştir. Risale kütüphanelerimizin bazı bölümlerinde değişik adlar ile anılmaktadır.⁸⁵⁸

5- el- Emem li ikâzi'l- himem

Muhaddisimiz belli başlı tek matbû te’lifi olan ve kimi yerlerde baş tarafında *Nevvâlî't- tûl* ilavesini de gördüğümüz,⁸⁵⁹ *el -Emem* adlı bu esere,⁸⁶⁰ kırk hadisin faziletine temas ederek giriş yapmaktadır. O bu eserinde kelamcı, sûfî, tarihçi ve hadisçilerin tek kaldığı (teferrüd ettiği) hadislere yer vermiştir. Aslında buna bir tür fihrist demek daha doğru olacaktır. Müellif, burada zikrettiği hadisler için kaynak olarak hadis evâil kitaplarını kullanmıştır. İbrahim Kûrânî’nin “*Hadis Usûlü*” bilgileri içeren bu eserde yer alan hadislere⁸⁶¹ her hangi bir yorum getirmediği görülmektedir.

Müellifin bu kitabından dolayı Johns onu entelektüel olarak nitelemekte,⁸⁶² Kûrânî’nin öğrencisi Şemseddin ed- Dakdakî de, bu kitabın İslâm âleminde

⁸⁵⁷ Ahlwardt; a.g.e, c. II, s. 270; Kettânî, a.g.e., c. I, s. 683 (*Nazmü'z- zeberced*) ; Brockelmann, *GAL* , c. II, s. 505.

⁸⁵⁸ Eserin Kütüphanelerde “*Erbaüne Hadîsen Müselseleten bi'l- Ahmedîyyîn*” şeklinde geçtiği de görülmektedir. (Bkz. Süleymaniye Ktp., (Reisülküttâb Böl.) no: 1180/1 vv. 1-15 , İbrahim b. Mahmud, istinsah 1095); Mekke Harem Ktp., (Yazmalar Böl.) no:19; Medîne Melik Abdülaziz Ktp.,(Arif Hikmet Böl.) istinsah 1094, müstensih Musa b. İbrahim, no: 313/1 Berlin Ktp., no: 1611; Ancak Süleymaniye Kütüphanesinin Yozgat 121/2 numarasında kayıtlı bulunan “*Hadis-i Erbâin*” adındaki eserin ona aidiyeti doğru değildir.

⁸⁵⁹ Kimi yerlerde bu eserin başına “*Nevvâlî't- tûl*” isminin ilave edildiğine de görmekteyiz. (Bkz. İ Üniversitesi, AY. no: 3546.)

⁸⁶⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. I, s.36 (Nevvâl); Kettânî, a.g.e., c. I. s. 166; Bursalı Mehmet Tahir, a.g.y; Brockelmann, *GAL* , c. II, s. 501; Ziriklî, a.g.y; Serkîs, *Mu'cem*, c. II, s. 1577.

⁸⁶¹ Hatta kimi ilavelerde (fi Usûli'l-hadîs) ibaresi mevcuttur.

⁸⁶² Johns, “al-Kûrânî”, *İE*, c.V, s. 433.

“*haddesenâ, ahberenâ*” lafızlarıyla yapılan hadis rivâyetinin sona erdiği bir dönemde yazıldığına dikkat çekerek önemine vurgu yapmaktadır.⁸⁶³

Bir önceki hadisle ilgili eserinde olduğu gibi bu eseri de bizim için onun hakkında önemli bilgilerin derlenmesine katkı sağlamıştır. Burada şeyhin tarikat silsilesini öğrenme imkanı elde ediyoruz.⁸⁶⁴ *El- Emem*, müellifimizin okuduğu tüm eserleri ve hocalarını rivâyetiyle birlikte zikretmesinden dolayı ayrı bir önem taşımıştır.⁸⁶⁵ İlk devir hadis kitaplarından (evâil) yaklaşık bin kadarının adını bulabildiğimiz bu kitap üzerine Şeyh Ahmed Ebü'l-Hayr'ın bir taliki mevcuttur. *El- Emem li ikâzi'l-himem* 1086/1675 yılında ikmal edilmiştir.⁸⁶⁶

6- el- Meslekü'l-vasat ed-dânî ile'd-dürri'l- mültekât li's-Sâgânî

Kütüphane kataloglarında bulduğumuz ancak biyografi kitaplarında ismine rastlayamadığımız *el-Meslekü'l-vasat* da müellif, Sâgânî (ö.650/1252)'nin⁸⁶⁷ mevzû hadisler hakkındaki *ed- Dürri'l- mültekât fî tebyîni'l- galat ve nefyi'l- lagat* adlı kitabında söz konusu ettiği hadisleri değerlendirmektedir.⁸⁶⁸ Onun mevzû olarak nitelendirdiği tüm hadisleri tek tek ele alıp inceleyen İbrahim Kûrânî, bu hadisleri tasavvufî yorumlara tabi tutmakta ve onlarla amel etmenin cevazı üzerinde durmaktadır.⁸⁶⁹ Eser 1089/1678 yılında kaleme alınmıştır.⁸⁷⁰

⁸⁶³ Kettânî, *Fihrist*, c. I, s. 494.

⁸⁶⁴ Kûrânî, *el-Emem*, vv. 33a-34b.

⁸⁶⁵ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa bölümündeki nüshasında öbür nüshalara ilaveten, müellifin en fazla istifade ettiği hocalarından Kuşâşî, Şinnâvî, Molla Muhammed Şerif, Şeyh Bedreddin Gazzî ve Sultan Mezzâhî'nin hayatları ve eserleri hakkında detaylı bilgilere yer verilmiştir.

⁸⁶⁶ Ülkemiz kütüphanelerinde rastladığımız el yazma nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp., (Reisül kütüb Böl.) no: 1180/2, vv. 14-40, Müstensih İbrahim b. Mahmud 1095; (Amcazâde Hüseyin Paşa Böl.) no. 447/2 46 v.(son tarafı noksan); (H. Hüsnü Paşa) no: 248/1, vv. 1-17; Bağdat Vakıflar Ktp. (Mecâmî') no: 6684/12, 25 vr; Mekke Harem Ktp., (Yazmalar Böl.) no: 2800, 2742; Medîne Melik Abdülaziz Ktp., (Arif Hikmet Böl.) istinsah 1190, müstensih, Osman b. İsa, 49 v, no: 206; Princeton Üniversitesi, Y 234 ve Y 336; Dublin Chester Beattly Ktp., (Arapça Bölümü) no: 4443/8, vv.85-112.

⁸⁶⁷ Sâgânî, eserinde hikayecilerin bu zamanda çoğalarak meclislerde aslı olmayan hadisler nakledip halkı ifsat ettiklerinden bahisle bu şahısları eleştirmektedir. Yazar, elli civarında uydurma hadisin sıralandığı bu eserin sonunda bunları uyduranların adlarını da vermektedir. (vv. 249-255)

⁸⁶⁸ Yaşar Kandemir'in müellifimiz için İbnü'l Cevzî'(ö.597/1200) nin *Kitâbü'l-Mevzûat*'ına bir şerh yazdığına dair Abdülvehhâb Abdüllatif'e dayanarak verdiği bilginin doğru olmadığını görmekteyiz. Kanaatimiz burada Sâgânî' yerine bu ismin adı geçen eserde sehven olması yönündedir. (Bkz. Kandemir, *Mevzu Hadisler*, s. 146.)

⁸⁶⁹ Bilindiği gibi zayıf hadislerle “fezâil-i a'mâl” konularında amel etmenin caiz olacağını söyleyen ve bu hususta görüş belirten pek çok alim vardır. Muhyiddin Nevevî, Kerrâmiyye'nin “tergîb ve terhîb”

7- Mesâlikü'l-ebrâr ilâ ehâdisi'n-nebiyyi'l- muhtâr

İbrahim Kûrânî, ülkemiz kütüphanelerinde sadece iki yerde bulunan ve hadis sahasında büyük emek verdiği anlaşılan *Mesâlikü'l- ebrâr* ⁸⁷¹ adındaki bu kitabına daha önceleri, “*İthâfû refî'l- himme bi vasli ehâdisi şefî'l- ümme*” adını verdiğini belirtmektedir.⁸⁷² Müellif bu eserinde elli yedi adet müselsel hadisi⁸⁷³ bir araya getirmektedir. Ayrıca ilk defa bu eserin sonlarına doğru vecihlerine göre Kur'an tilavet⁸⁷⁴ ettiği hocalarına temas etmektedir. Müellifimiz bunun yanında hırka giyişine dair detaylı bilgileri de yine bu eserinde bize takdim etmektedir.⁸⁷⁵ Kitabın en son sayfasında ise oğlu Ebû Tahir'in, hocası Abdülkerim b. Ahmed Şarabâtî (ö.1178/1764)'den 1123/1711 yılında derlediği kısa bir risâlesi mevcuttur.⁸⁷⁶

8- et-Tevcîhü'l-muhtâr li taka'l-kalb an hadîsi'l-ihhtisâm el- cenneti ve'n-nâr⁸⁷⁷

babında mevzû hadislerin cevâzına inandığını, ancak bunun müslümanların icmasına aykırı olduğunu belirtmektedir. İ. Lûtfü Çakan'da hadis uydurma girişimlerinin sebeplerinden birinin de “İslâm'a hizmet etmek arzusu olduğu” nu belirterek; özellikle ‘amellerin faziletine dair hadisler daha çok zahidler ve sofilerce uydurulmuştur’ ifadesine yer vermektedir. (Bkz. Muhyiddîn en-Nevevi, *et-Takrîb li'n-Nevevî*, Muhammed Ali (Sabih Matbaası) Mısır 1968, s. 15; Çakan, *Anahatlarıyla Hadis*, (Ensar Neşriyat) İstanbul 1985, s. 205.)

⁸⁷⁰ Eserin rastladığımız nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Böl.) no: 2722/14, vv. 255-291 (Bu bölümün aynı numarası vv. 250- 255 arasında Sâgânî'nin mezkur *Dürrü'l- mültekât* adlı eseri de verilmiştir.); (Laleli Böl.) no: 260/2, v. 112- 149; Medîne Melik Abdülaziz Ktp., (Beşir Ağa Böl.) no: 1023/4, müstensih Addurrahman el-Kazerûnî, vv. 148-177; (Arif Hikmet Böl.) 49 v., no: 313/3; Melik Abdülaziz Ktp. Arif Hikmet 317, 3 Fasikül; Princeton Üniversitesi, Y 3872.

⁸⁷¹; Murâdî, a.g.y.; Şemseddin Sami, a.g.y.; Bağdatlı İsmail Paşa , *Hediyyetü'l- ârifin*, aynı yer; Bursalı Mehmed Tahir, a.g.y.

⁸⁷² Kûrânî, *Mesâlikü'l-ebrâr*, v. 1a; Hamevî, a.g.e., v.24a.

⁸⁷³ *Müselsel Hadis*: Müsned ve muttasıl olup ,içinde tedlis bulunmayan ve rivâyet şekli hakkında Resulullah'a varıncaya kadar her ravinin bir önceki raviden naklettiği bir birinin aynı söz ve hareketlerin senedinde tekrar edildiği hadistir. (Bkz. Subhi Salih, a.g.e., s. 212.)

⁸⁷⁴ *Kırâât*: Belli başlı bir ilim dalı olarak “Kur'an kelimelerinin eda ve keyfiyetlerini, ihtilaflarını nakledenlere nispet ederek bilmektir” şeklinde tarif edilmektedir. Kıraat alimleri arasında iki tarık kabul edilmiş, bunlardan biri seb'a, diğeri ise aşere tarıktır. (Geniş bilgi için bkz. Karaçam, *Kur'an-ı Kerimin Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, ss. 61-69.)

⁸⁷⁵ Kûrânî, *Mesâlikü'l- ebrâr*, Köprülü Ktp., (Fazıl Ahmed Paşa) no: 279/2, v. 77b.

⁸⁷⁶ W. Ahlwardt, a.g.e., c. II, s. 270.

⁸⁷⁷ Sadece üç varak olan eser, 1081 yılında Muhammed Abdüsselam el-Cerârî tarafından istinsah edilmiştir. Mescid-i Nebevî Ktp., (Yazmalar Böl.) no: 131/80; Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317.

E- Sarf-Nahivle ilgili Eserleri

İbrahim Kûrânî'nin Arapça, Farsça ve Türkçe bildiğini, Arap olmamasına rağmen tüm eserlerini Arapça yazdığını, hatta sırf Arapça öğretmek için Allah'tan kendisine bir erkek evladı bağışlamasını istediğinden daha önce bahsetmiştik.⁸⁷⁸ Burada sayılan dilleri sadece basit şekilde bilmekle sınırlı kalmayan müellif, Şevkânî (ö.1250/1834)'nin ifadesine göre bu üç dilde çeşitli ilim dallarında Mescid-i Nebevî'de ders takrîr edebilme kudretine de sahipti.⁸⁷⁹

Zaten Kûrânî'nin eserlerini Medîne'de Arapça kaleme alması, bu dile olan hakimiyetini göstermektedir. Hatta Kûrânî'nin bununla da yetinmeyerek, Arapça'nın sarf- nahiv gibi gramer bilgisine de vakıf bulunduğu ve bu konuda eser yazabilecek kadar kendini yeterli gördüğü anlaşılmaktadır. Müellif, filolojik bilginin kendine verdiği rahatlıkla bazı tasavvufî kavramları açıklarken gramer bilgilerine başvurmuştur. Batılı ilim adamları etnik kökenleri farklı olan bu alimlerin talebe bulmalarını ve Medîne'de ders verebilmelerini Arapça bilgilerinin yeterliliğine bağlamaktadırlar.

Belli bir şahıs üzerinde çalışma yapanların, o kişi tarafından yazılan bütün eserlerini mümkün mertebe görmesi gerekir. Çünkü müellifler özellikle de mutasavvıflar vermek istedikleri mesajları sistematik olarak belli eserlerinde toplamazlar. Nitekim o *Inbâhu'l-enbâh* adlı kitabında tasavvufî kavramlara ve Zeynî tarikatının farklı kollarına açıklık getirmektedir. Buna göre Şeyh Kûrânî'nin bazı görüşlerini bu tür eserlerinde verebileceğini düşünerek yüzeysel de olsa bu tür kitaplarına bakma ihtiyacı hissettik. Bir kaç cümle ile değinmek istediğimiz bu sınıftaki eserlerin bulunduğu kütüphane ve numaralarını vereceğiz.

1- Ref'û'l- iştibâh an kavâ'idî i'râbı 'lâ ilâhe illallâh'

Tamamen dil bilgisi ağırlıklı "kelîme-i tevhîd" in irabından bahseden bu eser 78 varak olup Halil b. Hasan el- Kâtib tarafından hicrî 1173/1759 tarihinde istinsah edilmiştir.⁸⁸⁰

⁸⁷⁸ Şevkânî, a.g.e., s. 12; Zirikî, a.g.e., s. 35; Ayyâşî, a.g.e., c. I, s.322.

⁸⁷⁹ Şevkânî, aynı yer.

⁸⁸⁰ Görebildiğimiz tek nüsha el yazma eser: Süleymaniye Ktp., (H. Hüsni Paşa Böl.) no: 600/1.

2- İnbâhü'l-enbâh alâ tahkîki i'râbı 'lâ ilâhe illallâh

İbrahim Kûrânî'nin farklı isimlerle tanıdığımız ⁸⁸¹ *İnbâhü'l- enbâh* ⁸⁸² isimli bu risâlesini *Refû'l- iştibâh* 'tan sonra yazdığı görülmektedir. Kendi ifadesine göre kaleme aldığı ilk eser budur. 1061/1650 yılında Şam'da yazmaya başladığı bu eserini Mısır'daki ziyaret akabinde geldiği Mekke'de 1062/1651 yılında ikmal etmiştir. ⁸⁸³

Adından da anlaşıldığı üzere bu eserde “kelime-i tevhîd”in irabı çok detaylı biçimde ele alınmakta, eserin sonlarına doğru da kelime-i tevhîdin faziletine dair hadislerle yer verilmektedir. ⁸⁸⁴

Müellifimiz Kûrânî'nin neredeyse tasavvufia ilgili hiçbir eserini kütüphanelerinde bulundurmayan Suudi Arabistan'da nahiv ağırlıklı bu eser hakkında bir Mastır çalışması bitirilmiştir. ⁸⁸⁵

3- 'Ucâletü zevî'l-intibâh bi tahkîki i'râbı lâ ilâhe illallâh

Müellifimiz *'Ucâle* ⁸⁸⁶ isimli bu eserinde önce “kelime-i tevhîd”in fazileti hakkında bilgi vermekte daha sonra ise irabına geçmektedir. İbrahim Kûrânî burada, “Allah” kelimesinin etimolojik yapısı hakkında geniş izahlarda bulunmaktadır. Gramer ağırlıklı bu eserinde hemen hemen hiç bir tasavvufî bilgiye yer vermeyen

⁸⁸¹ Bu eser değişik isimle anılmaktadır. H. Hüsnü Paşa'daki aynı numarada bir önceki eseri de içine alacak şekilde genişletilmiş ve *Kavlü's- sedîd fî şerhi kelîmeti't- tevhîd* olarak verilmiştir. Atıf Efendi Kütüphanesi, 1329 numarada ise sadece *Şerhu kelîmeti't- tevhîd* olarak ve içeriği aynı kalmak suretiyle geçmektedir. Bu son numaradaki 2b6' da *Kavlü's- sedîd yeteallak bi kelîmeti't- tevhîd* şeklinde bir ibare mevcuttur. Yine Atıf Efendi no: 2441 de bu ad altında bir nüsha daha görmekteyiz. Medîne Melik Abdülaziz Ktp., (Arif Hikmet Böl.) istinsah 1098, 141 v, no: 415/14.

⁸⁸² Murâdî, a.g.y; Şevkânî, a.g.y; Kâdirî, a.g.e., s.1788; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l- ârifin*, c. I, s. 35; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahü'l- meknûn*, c. I, s.128; Brockelmann, *GAL*, c. II, s. 506.

⁸⁸³ Eserin önemi hakkında talebesi Hamevî şunları söylemektedir: “ Bu eseri memleketinde yazmaya başladı. Tehzib, tahkik ve ikmalini Medîne'ye yerleştikten sonra yaptı. Çok faydalı ve nefis bir kitaptır. Pek çok açıdan bakıldığında bu denli bir kitap yazılmamıştır. (Bkz. Hamevî, *Fevâid*, v.24b.)

⁸⁸⁴ Kûrânî, yer yer diğer kitaplarında olduğu gibi bunda da şahsına ait bilgilere temas etmekte, hocalarından bahsedip, şeyhinin emirleri doğrultusunda Suyutî'nin *Cemü'l- cevâmî* adlı kitabından kırk hadis tahrîç ettiğini belirtmektedir. (v. 109a.) Kitabın sonlarında hocalarının hayatı hakkında biraz daha detaylı bilgi sunmakta ve Zeynî tarikatının muhtelif kollarında ismi geçen zatları saymaktadır.

⁸⁸⁵ Hesnâ ez-Zehrânî tarafından yapılan mastır çalışması, Riyad Melik Faysal Araştırma Enstitüsü'nün 40402 numarasında kayıtlıdır. Riyad Kız Talim Terbiye Genel Müdürlüğü bünyesinde, danışman Recâ Muhammed Şibl kontrolünde bitirilen bu çalışmanın tam adı; “*İnbâhü'l-enbâh alâ tahkîki i'râbı lâ ilâhe illallâh li İbrahim b. Hasan el- Kûrânî eş- Şehrezûrî*” dir.

⁸⁸⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l- ârifin*, aynı yer; *İzahü'l- meknûn*, c. II, s. 92; Brockelmann, *Supl.* c. II, s. 521.

Kûrânî, eserin yazımının bittiği tarihi 26 Rebîyülevvel 1070/1659 olarak göstermektedir.⁸⁸⁷

4- er-Risâletü fî i'râbı kelimesi't- tevhîd

Sadece dört varaktan ibaret bu risâlenin konusu yine “kelime-i tevhîd”in irabı üzerinedir. Yazılış tarihi 1070/1659 olan bu risâlenin eldeki nüshası tahrip olmuş vaziyettedir.⁸⁸⁸

5- Tekmiletü't- ta'rîf

İbrahim Kûrânî'nin *tasrîf* adlı kitaba yazdığı *Tekmiletü't-ta'rîf*⁸⁸⁹ tamamen sarfa ait küçük bir risâleden ibarettir. Fiillerin kök ve çeşitleri hakkında bilgi veren müellif, bu risâlenin 1070 (1659) yılında yazıldığını belirtmektedir. *Tekmil'e* Abdullah b. Ömer es- Sâni tarafından istinsah edilmiştir.⁸⁹⁰

6- Şerhu'l-'avâmili li'l- mie li-Cürcânî Abdilkâhir

İbrahim Kûrânî'nin bu çalışmasını pek az kaynak zikretmektedir.⁸⁹¹ Ayyâşî, müellifin bu kitabı okuyarak ona Arapça çok güzel bir şerh yazdığını söylemektedir. 17 Cemâziye'l-ahire (13 Temmuz) 1055/1645 yılında yazıldığı söylenen eser için 1071/1660 yılında tekrar bazı ilavelerle Medine'de gözden geçirildiği belirtilmektedir.⁸⁹² Ancak bu isim altında ülkemiz kütüphanelerinde herhangi bir kayıt görülmemektedir.⁸⁹³

⁸⁸⁷ Ülkemizde bulunan tek nüsha: Süleymaniye Ktp. (Reşid Efendi Böl.) no: 007/4, vv. 90-94, istinsah 1164; Bağdat Vakıf Ktp. (Nahiv Böl.) Mecâmî' no: 6684/ 7, 3 vr; Princeton Üniversitesi, Y 5656 ve Y 5409; Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317.

⁸⁸⁸ Bu risâlenin bulduğumuz tek nüshası, Süleymaniye Ktp. (Kasidecizâde Böl.) no: 734/2, vv. 13-17.

⁸⁸⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l- ârifin*, aynı yer; *İzâhü'l- meknûn*, c. I, s. 317; Bursalı Mehmet Tahir; aynı yer; Kehhâle, aynı yer; Tunkî, *Mu'cemu'l-musannifin*, c. III, s. 106

⁸⁹⁰ Eserin bulabildiğimiz tek nüshası Süleymaniye Ktp., (Bağdatlı Vehbi) no: 2104, vv. 55b- 60a; Melik Abdülaziz Ktp. Arif Hikmet 317, 2 fasikül.

⁸⁹¹ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, s.321; Hamevî, *Fevâid*, v.24b; Bursalı Mehmet Tahir, aynı yer; Tunkî, aynı yer.

⁸⁹² Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 1 Fasikül.

⁸⁹³ Bağdat Vakıf Ktp, (Nahiv Böl.) no: 1487, Müstensih, Resul b. Mahmud b. Ramazan, 58 v.; Princeton Üniversitesi, New Series Arabic 31.

F- Diğer Eserleri

İbrahim Kûrânî'nin şu ana kadar anlatmaya çalıştığımız tüm eserleri, belli başlı ilim dallarına göre kategorize edilerek ele alınmıştır. Bu bölümde yer alan eserler ise içerik itibarıyla anılan sınıflandırmalardan herhangi birine girmemektedir. O açıdan bunları “Diğer Eserleri” başlığı altında analize tabi tuttuk. İşte bu tasnif içinde yer alan bazı eserler şunlardır:

1- İcâzetnâme

*İcâzetnâme*⁸⁹⁴ adı üzerinde müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin hangi ilim dallarında kimlerden ders aldığına dair bilgi sunan çalışmanın adıdır. Bilindiği gibi icâzetnâmeler ilim ve yazıda tahsilini bitirenlere verilen ve “Şehâdetnâme” (Diploma) yerinde kullanılan bir tabirdir.⁸⁹⁵ Kimi zaman bibliyografik bilgilerin de işlendiği bu metin 1086/1675 tarihinde tanzim edilmiştir.⁸⁹⁶

Müellifimizin Şam'daki talebesi İlyas b. İbrahim el- Kûrânî (ö.1138/1725) tarafından düzenlenen bu icâzetnâmenin, İlyas'ın müsaadesi doğrultusunda 1128/1715 yılında istinsah edildiği belirtilmektedir. Doğrusu elimizdeki bu icâzetnâme müellifi tanımamız açısından önemli bilgiler ihtiva etmektedir.⁸⁹⁷

⁸⁹⁴ Ahlwardt, a.g.e, c. I, s. 75, Berlin Ktp, no: 220; aynı eserin c. I, s. 15'te Kûrânî'nin eserlerini gösteren Katologun Berlin Ktp. 25 numara'da kayıtlı olduğu yazılıdır.

⁸⁹⁵ Pakalın, *OTDTS*, c. II, s. 19.

⁸⁹⁶ Gerek kendi el yazma kitabı gerekse müsteşrik Ahlwardt ve Brockelmann'ın ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla *İcâzetnâme*'nin o anki tanziminde öğrencisi Abdülmelik b. el- Sicilmâsî görev almıştır. (bkz. Ahlwardt, a.g.e., c. I, s. 75; Brockelmann, *GAL*, s. 505.) Ayrıca *icâzetnâmesinde* müellifimizin ilim için dolaştığı memleketlerin isimleri, tasavvufî bazı bilgiler, Nakşî tarîkat silsilesi, hırka giymesi gibi bilgiler de yer almaktadır. *İcâzetnâme*'nin belli bir kısmından itibaren müstensihler tarafından ilave edilmiş kısa notlar bulunmaktadır. Bu notlarda sırasıyla akâid ilmi, hadis ve tasavvufu öven cümleler görülmektedir. Daha sonra *icâzet* zinciri içinde Abdülkerim Münşî, oğlu Hafız Mustafa b. Muhammed Rondi'ye emredek kendisine *icâzet* verilen ilim dallarının her birinden başkalarına da *icâzet* vermesinin söylediği vurgulanmaktadır. Rondi de buna istinaden 'ben de Mustafa el-Manûsâ'ya tüm bildiklerim hakkında rivâyet için genel *icâzet* verdim' demektedir. Adı geçen bu alimlerin Türk olduğu dikkate alındığında, müellifi seven ya da bir türlü onunla irtibatlı olanların arasında Türklerin de bulunduğu şahit olmaktayız.

⁸⁹⁷ Nüshalarını elde ettiğimiz eser şu kütüphanelerde bulunmaktadır: Süleymaniye Ktp., (Esad Efendi Böl.) no: 3626; Berlin Ktp., (Arapça el yazmalar) no: 220 ve 221.

2- Kitâbü'l-isfâr an asli istihâreti a'mâli'l-leyli ve'n-nehâr

Kısaca adına *İsfâr*⁸⁹⁸ dediğimiz bu eserde “istihâre” konusu işlenmektedir.⁸⁹⁹ Müellif bunun sünnet olmadığını iddia edenlere kitabının baş taraflarında cevap vererek konuyu üç bölümde ele almaktadır. Bunlar sırasıyla; “İstihâreye konu olanlar”, “istihârenin yapılış ve duası”, “sûfilerin istihâre hakkındaki görüşleri” olarak tasnif edilmiştir. Her bir konunun detaylı olarak ele alındığı bu eser 16 varaktan ibarettir. Kitap 1073/1662 yılında tamamlanmıştır.⁹⁰⁰

3- Keşfü'l-estâr an vucûhi 'avîzati'l-efkâr

Tek nüsha olarak sadece Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinin yazmalar bölümünde görebildiğimiz bu eserin istinsah tarihi çok yakın bir zamana tekabül etmektedir. Sadece altı varaktan ibaret bu eserinde İbrahim Kûrânî, Molla Fenâri(ö.834/1430)'nin '*Avîzatü'l-efkâr* adlı risâlesini insanların anlamakta zorlandığını belirterek bu kitabı adı geçen esere şerh olarak yazdığını belirtmektedir.

Şerh mahiyeti taşıyan bu risalede, bazı gramatik bilgilerle beraber edebî sanatlar da göze çarpmaktadır. Müellif burada “anâsır-ı erbea”⁹⁰¹'yı dört ilme benzetmektedir. Ona göre bu dört ilim; Kelam, Ferâiz, Fıkıh ve Adâb ilimleridir. Kûrânî insan vücûdunu bu açıdan anâsır-ı erbea yönüyle de tahlil etmektedir. Kütüphanelerimizde tek nüsha olarak bulunabilen eserin bir diğer özelliği de,

⁸⁹⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifin*, aynı yer.

⁸⁹⁹ *İstihâre*: Arapça'da ‘hayırlı olanı istemek’ anlamına gelip, hakkında tereddüt duyulan ve kararsızlık bulunan bazı işlerin hayırlı olup olmadığını anlamak üzere rüyaya yatmaktır. (Geniş bilgi için bkz. Cebecioğlu, TTDS, s. 404.)

⁹⁰⁰ Ülkemizde rastlayabildiğimiz tek nüsha Süleymaniye Ktp., (Esad Efendi Böl.) no: 1453 numarada kayıtlıdır. Ancak bu risalenin bir nüshasını Medîne'de de gördük. Medîne Melik Abdülaziz Ktp. (Arif Hikmet Böl.) no: 313/2, müstensih Muhammed b. Abdüllatif el-Câvî, istinsah 1094, 37 v.

⁹⁰¹ “*Anâsır-ı Çehârgâne*” diye de bilinen bu tabir madde âleminin dört temel unsuru olan *ateş, hava, su ve toprak*'ı ifade etmektedir. Ancak sûfiler bu benzetmeden yola çıkarak nefsin dört mertebesini bu dört unsura benzetirler. Buna göre nefs-i emmâre ateşe, nefs-i levvâme havaya, nefs-i mülhime suya, nefs-i mutmainne ise toprağa benzetilir. Bunlardan her biri için on özellik tesbit edilerek böylece tasavvufta önemli yeri olan kırk sayısına ulaşılmış olur. Zaten Tasavvuf erbabının yaptığı bir çok yorumlar dört unsur nazariyesine dayanmaktadır. (Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri.*, s. 49)

müellifin o kadar çok kitap kaleme almasına rağmen bazı fikhî bilgilerini sadece burada vermesidir.⁹⁰²

4- el- Meslekü'l- karîb ilâ ecvibeti suâlâtî'l-Hatîb

İbrahim Kûrânî'nin değişik adlarla tanınan eserlerinden biri de ⁹⁰³ *el- Meslekü'l-karîb*⁹⁰⁴ dir. O bu eserinde başlıca “Mehdî” konusuna değinmektedir.⁹⁰⁵ Yine burada müellifin “*Hatmü'l-Velâye*” ve “*mevrit*” hakkında ki görüşlerini de öğrenme imkanı bulduğumuz bu risâlesi 1078/1667 yılında te’lif edilmiştir.⁹⁰⁶

G- İbrahim Kûrânî'ye Atfedilen Eserler

Bazı eserlerin yazarına ait olmadığı halde, bir takım nedenlerle o şahsa nispet edilmesi mümkün görülmektedir. Bu durum yalnızca konumuz olan tasavvuf bilim alanı ile sınırlı olmayıp diğer ilim dalları için de geçerlidir.

Biz burada gerek bu eserleri okuyup içindeki fikirlerin şu ana kadar incelediklerimizle uyuşmaması, gerekse bir başka kaynaktan diğer müelliflere nispet edilmesinden yola çıkarak aşağıda zikredeceğimiz eserlerin ona ait olmadığını anlıyoruz. O nedenle şimdi bu eserlere kısaca göz atıp sadece bunların bulundukları kütüphane ve kataloglardaki yerlerine temas etmekle iktifa edeceğiz.

⁹⁰² Bu risâlenin bulabildiğimiz tek nüshası, İlahiyat Fakültesi, (Yazmalar Böl.) no: 062, numarasında kayıtlıdır. Eser Muhammed Selahaddin tarafından 1942 yılında istinsah edilmiştir. Kimi zaman müellifin bu risâlesinde herhangi bir âyeti tefsir etmek, kimi zaman da talak gibi fikhî konuları işlediği görülmektedir. Şu ana kadar tahlil ettiğimiz hiçbir eserinde ne mensup olduğu Şafii mezhebi ne de herhangi bir fikhî mezhebi görüşlerinin yer aldığı fikirlerine rastlayamadığımız Kûrânî'nin ilk defa burada fetva mahiyetindeki bazı görüşlerini bulmaktayız. Bilindiği gibi kendisi aynı zamanda belli fikhî sözsahipleri ve icihad ehliyetine haiz fakihler arasında zikredilmektedir.

⁹⁰³ Eserin adında küçük değişiklikler mevcuttur. *el Meslekü'l karîb ilâ suâlâtî'l- Habîb* (bkz. Brockelmann, *GAL*, c. II, s. 505.)

⁹⁰⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, aynı yer; Ahlwardt, c. II, s. 661; Brockelman, a.g.y.

⁹⁰⁵ İbrahim Kûrânî, Yasin b. el- Hatîb isminde birisi tarafından kendine yöneltilen bu soruya cevaben kaleme alınan bu eserinde çeşitli deliller getirerek bunun doğru olamayacağına dair kanaatini belirtmektedir. Bu iddiada bulunan şahıs daha sonra Musul Valisi tarafından 1664 yılında İstanbul'a sürgüne gönderilmiştir. (Bkz. Ahlwardt, a.g.y; Brockelmann, a.g.y.)

⁹⁰⁶ Kütüphanelerde rastlayabildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp, (Şehit Ali Böl.) no: 2722/3 vv. 48-61; (Esad Efendi Böl.) no: 1453/3, vv. 5-65; Berlin Ktp., no: 2732; Dublin Chester Beatty Ktp., (Arapça Bölümü) no: 4443/1; Melik Abdülaziz Ktp. Arif Hikmet 317.

1- Hadîs-i Erbaîn

Belki “erbaîn” geleneğini sürdürenlerden biri olması nedeniyle Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında bu ad altında müellifimize ait gösterilen bu eserin içindeki muhteva itibarıyla ve kullandığı örneklerle ona ait olmadığı hemen göze çarpmaktadır. Çünkü Kûrânî daha önce kaleme aldığı bu baptaki hadislerde menkıbevârî hiçbir mevzuya temas etmemiştir. Bu basit anlatım tarzı müellifin şu ana kadar takip ettiği ilmî metotla uyum sağlamamaktadır. Bununla beraber okuduğumuz eserlerinde dil ve anlatım tarzına aşina olduğumuz müellifin burada uyguladığı kalıp hemen okuyucunun kulağını tırmalamakta ve böylece eserin ona ait olmadığı anlaşılabilmektedir.⁹⁰⁷

2- er-Reddû'l-metîn an şeyhi Muhyiddîn

“Füsusu'l-hikem” maddesinde İbn Arabî'yi savunanlar anlatılırken orada Kûrânî'nin bu anlamda kaleme aldığı varsayılan adı geçen kitabına temas edilmektedir. İskenderiye No. 3758/42 de kayıtlı gösterilen bu eseri,⁹⁰⁸ bir başka kaynaktan doğrulama imkanımız olmamıştır. O halde bu eserin yine Şehy-i Ekber'in müdâffileri arasında ismi geçen ve müellifimizin talebesi İlyas Kuranî (ö.1138/1725) ile samimiyetini tespit ettiğimiz Abdülganî en- Nablûsî (ö.1143/1731)'ye ait olması mümkündür. Nitekim tetkiklerimizde bu kitap Bağdatlı İsmail Paşa'nın *İzâhü'l-meknûn* adlı eserinde Nablûsî'ye nisbet edilmektedir.⁹⁰⁹ İ. Fenni'de aynı bilgiyi vermektedir.⁹¹⁰

3- Hâşiyetü alâ nuhbeti'l- fiker

Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Katalogunda İbrahim Kûrânî adına nispet edilen bu kitabın hiçbir kaynakta geçmemesi, ayrıca tetkikimiz esnasında eserin herhangi bir yerinde Kûrânî ismine rastlanmaması nedeniyle bu eserin de ona ait olacağına ihtimal veremiyoruz. Ancak Medîne Kütüphanesinde *Nuhbetü'l-fiker* i

⁹⁰⁷ Tek nüsha olarak görebildiğimiz bu eser, Süleymaniye Ktp., (Yozgat Böl.) no: 121/2, numarada vv. 55-113 arasında kayıtlı olup , müstensihî Mehmet b. Ahmed'tir.

⁹⁰⁸ Erol Kılıç, “Füsûsu'l-hikem”, *TDVİA*, c. XIII, s. 325.

⁹⁰⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, c. I, s. 556.

⁹¹⁰ Yazar, “Şeyh-i Ekber'in lehinde Eser Yazarlar” başlığı altında Abdülganî en-Nablûsî'nin “*er-Reddû'l-metîn ala muntakızı'l-arifî billah Muhyiddin*” adındaki eserine yer vermektedir. (Bkz. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. M. Kara, (İnsan Yayınları) İstanbul 1997 (2. Baskı), s. 160 ve 295.)

şerh için yazılan “Nüzhetü’n-nazar” adlı bir esere müellif tarafından yazılmış bir şerh görmekteyiz.⁹¹¹ Yukarıda adı geçen ve doğrudan *Nuhbetü’l-fiker*’ in şerhi olan bu eserin detaylıca incelenmesinden anlaşıldığı kadarıyla eser, “Hadis Usûlü”nden bahsetmektedir.

Yine eserin Üsküdar nüshası v.190b15’ de bu risâlenin yazarı olarak İbrahim b. Süleyman b. İbrahim el- Kürdi el- Halebî adının geçmesi, kanaatimizce isim yakınlığı nedeniyle kendi müellifimize aitmiş gibi kayıtlara girmesine neden olmuştur.⁹¹²

4- el- ‘Ayn ve’l-ethâr fî ‘akâid i ehli’l-Ezher

Princeton Üniversite Kütüphanesi Y. 340 numarada kayıtlı olduğu görülen bu esere dair herhangi bir kaynakta bilgi mevcut değildir. Müellifimizin seksen yedi gün kalıp çok az kimse ile görüştüğü Mısır’ da böyle bir eser kaleme alması zor bir ihtimal olarak görülmektedir.

5- el- Meslekü’l-envâr ilâ ma‘rifeti berzahi’l-ekber

Princeton Üniversite Kütüphanesinin Y.3869 numarasında kayıtlı bu eser hakkında da şu ana kadar okuduğumuz kaynak kitapların hiçbir yerinde bu bilgiye ulaşmış değiliz. Bu risâlenin de diğeri gibi Akâid konularından bahsettiği anlaşılmaktadır.

⁹¹¹ Buradaki notta eserin Sivas’ta ta’liki ile beraber Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî tarafından istinsah edildiği belirtilmektedir. (Bkz. Medîne Melik Abdülaziz Ktp. (İhsaniye Böl.) no: 25/7. vv-143-160.

⁹¹² Üsküdar Hacı Selim Ağa Ktp., no: 652 ,vv. 169-191.

H-Kaynaklarda Yeraltı Kütüphanelerde Bulunamayan/Görölemeyen Eserler⁹¹³

1-el İcâze ve'n-nasîha⁹¹⁴

2-Meslekü'l-irşâd ile'l-ehâdîsi'l-vâridati fi'l-cihâd⁹¹⁵

3-Cevâbü'l-atîd⁹¹⁶

4-Ziyâü'l-misbâh fi şerhi behceti'l-ervâh⁹¹⁷

5-Tahkîkü't-tevfîk beyne kelâmey ehli'l-kelâm ve't-tarîk⁹¹⁸

6- Setrü'l-'akîde⁹¹⁹

7-İşrâkü'ş-şems bi ta'rîbi kelimâti'l-hams⁹²⁰

8-el- Ecvibetü fi mes'eleti takbîli'l-yedi ve'l-musâfaha halfe's-salavât⁹²¹

⁹¹³ "Görölemeyen" ifadesini bulunmakla birlikte Melik Abdölaziz Kütüphanesi'nin 317 numarasında eski dizaynı içinde bir zamanlar bulunduğunu bilerek kullandık. Bu kütüphanenin yeni düzenlemesinde bu eserlere yer verilmemiştir. Dolayısıyla bu eserlerin müellifimize aidiyeti hususunda bir tereddüt olmadığı anlaşılmaktadır. O nedenle kaynak kitapların sonunda bu kütüphane numarasını ve yazılış yıllarını da not etmek istiyoruz. Bu bölümde ele aldığımız son dört kitap ise kaynaklarda görölmediği halde anılan listede mevcut olanlardır.

⁹¹⁴Kılıç, a.g.m.

⁹¹⁵ Kehhâle, *Mu'cemü'l- müellifin*, c. I, s. 12.

⁹¹⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. I, s. 372; Bursalı Mehmet Tahir, aynı yer; Tunkî, aynı yer. Melik Abdölaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 1062, 8 vr.

⁹¹⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. II, s. 76; Bursalı Mehmet Tahir aynı yer; Tunkî, aynı yer Melik Abdölaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 1063, 3 Fasikül.,

⁹¹⁸ Murâdî, a.g.y; Şemseddin Sami, a.g.y; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. I, s. 265; Bursalı Mehmet Tahir, a.g.y; Kâdirî, *Neşrü'l- mesânî*, c. X. s. 1788. Melik Abdölaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 1066, 1,5 Fasikül.

⁹¹⁹ Bursalı Mehmet Tahir, a.g.y.

⁹²⁰ Murâdî, a.g.y; Şemseddin Sami, a.g.y; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. I, s. 87; *Hediyetü'l ârifin*, c. I, s. 35; Kâdirî, *Neşrü'l- mesânî*, c. X, s.1788; Bursalı Mehmet Tahir, a.g.y; Brockelmann, Suppl. c. II, s. 520; Tunkî, aynı yer; Melik Abdölaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 4 vr.

⁹²¹ Kâdirî, a.g.e, c. X, s.1787; Tunkî, aynı yer. Ancak "*Ref'ur-rîb ve'l-iltibâs an delîli'id-duâ' ve'l-musâfaha ba'de's-salâti li'n-nâs*" adıyla müellife nispet edilen ve içinde arifler tarafından cemaatle fazileti umularak namaz sonunda salavatlaşma ve musâfaha etmenin caiz olduğuna dair görüş yer

- 9-Şerhü'l- endülûsiyye li'l-Kasîdî⁹²²
- 10-Hüsni'l-evbe (Evibbe) fî hükmi darbi'n-nevbe⁹²³
- 11-el-Cevâbâtî'l-garaviyye ani'l-mesâ'ili'l-câviyyeti'l-cehriyye⁹²⁴
- 12-Şerhu akîdeti's-sahîha⁹²⁵
- 13-Merkâtü's-su'ûd ilâ sıhhati'l-kavli bi vahdeti'l-vücûd⁹²⁶
- 14-Gâyetü'l-merâm fî mes'eleti İbn ü'l-Hümâm⁹²⁷
- 15-Buğyetü't-tâlibîn li beyânî meşâyihî'l-muhakkıkîn el-mu'temedîn⁹²⁸
- 16-el-Cevâbü'l-muhikk fimâ huve'l-hakk
- 17-el-İhtibâk fî enne'n-nevm lâ yüzâddü mutlaki'l-idrâk
- 18-İzhârü'l-kadr li ehli Bedr
- 19-Cevâbü suâlâtî's-şeyh İshak b. Cem'ân⁹²⁹
- 20-Feyzü'l-vâhib fî cevâbi suâlâtî'l-mevâhib⁹³⁰
- 21-Ahbârü'l-ahbâr bi ecvibeti suâlâtî ehli attâr⁹³¹
- 22-el-İhtimâm bi hükmi idrâki'l-mesbûki'r-rukû'i ve lem yera'l-imâm⁹³²

almaktadır. Eser yedi varaktan ibarettir. (Bkz. Mescid-i Nebvî Ktp., (Yazmalar Böl.) no: 128/80. Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 1063, 4 vr.

⁹²² Bursalı Mehmet Tahir, a.g.y; Kâdirî, aynı yer; Tunkî, aynı yer. Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317. Fakat burada kasîdî yerine "kayserî" ifadesi vardır.

⁹²³ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- meknûn*, c. I, s. 403; Bursalı Mehmet Tahir, aynı yer; Tunkî, aynı yer.

⁹²⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l- Mekkûn*, c. I, s. 370; Tunkî, aynı yer. Eser, Melik Abdülaziz' de "Cevâbü suâlâtî ehl-i-şühûd bi beledi sâhili bahri's-Sîn min bilâdi Câvâ" adıyla geçerken yine bir kenarına "Cevâbâtü'l-medîneti ani'l-mesâili Câviyyeti'l-cehriyye" " notu düşülmüştür.

⁹²⁵ Kâdirî, aynı yer. Ancak Princeton Üniversitesi, Kütüphanesi Y 224 numarada kayıtlı olduğuna dair e- mail ile bir cevap aldık. Ayrıca Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 1067.

⁹²⁶ Kâdirî, aynı yer. Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 1078, 4 vr.

⁹²⁷ Kâdirî, aynı yer. Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 1077, 4 vr.

⁹²⁸ Brockelmann, *Supl.* c. II, s. 520.

⁹²⁹ Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 1076.

⁹³⁰ Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 1078, 5 vr.

⁹³¹ Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 1082, 4 vr.

İKİNCİ BÖLÜM

İBRAHİM KÛRÂNÎ'NİN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ,
ETKİLENDİĞİ VE ETKİLEDİĞİ ŞAHSİYETLER

İKİNCİ BÖLÜM

I- İBRAHİM KÛRÂNÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Tasavvufia ilgili çalışma yapanlar, ilgili mutasavvıfı daha iyi tanıyabilmek için onun görüşlerini analiz ederken genelde konuları sınıflandırma yolunu tercih ederler. Temel kavramlar bir açıdan “İnsan psikolojisi”, “Makam ve haller”le ilgili olanlar diye ayrılabilir gibi, diğer açıdan “seyr-ü sulûk ve sâlik” esas alınarak da sınıflandırılır.⁹³³ Biz ise İbrahim Kûrânî'nin “*Tasavvufî Görüşleri*” adı altında herhangi bir sınıflandırmaya gitmeden topluca onun tasavvufi kavramlara yüklediği anlamlara bakıp değerlendirmeye çalışacağız.

İslâm'ın başlangıcından İbn Arabî (ö.638/1240)'ye gelinceye kadar mutasavvıfların çalışma ve gayretleri daha ziyade Kitap ve Sünnet'e bağlılık, Allah'a ibadet ve itaat, kalbi mâsivâdan temizlemek ve nefsi tezkiye etrafında yoğunlaştırmaktaydı.⁹³⁴ Belli merhalelerden geçen bu yaşam tarzının zamanla kendi sistemini oluşturduğuna dikkat çekilmekte ve bu disiplinin literatürünü teşekkül ettirdiği vurgulanmaktadır.⁹³⁵

⁹³² Melik Abdülaziz Ktp., Arif Hikmet 317, 1083, 1 vr.

⁹³³ Bkz. Necmeddin Bardakçı, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, İçindekiler kısmı, (Fakülte Kitabevi) Isparta 2000; Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sıvasi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İçindekiler kısmı.

⁹³⁴ Özellikle İslâm'ın ilk yıllarında “zühd” ve “takva” merkezli olan sûfilîğin İbn Arabî ile birlikte bir fikir sistemi haline geldiği ve meselenin temelinde “Allah” ve “varlık” konularının yattığı vurgulanmaktadır. Bu konuların pek tabii İbn Arabî ile başlamadığı, ondan önce de dile getirildiği ve bunların temsilini üstlenen bir takım sûflilerin mevcudiyetinden bahsedilmektedir. Örneğin Muhâsibî, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansur, İmâm-ı Gazzâlî bunların başında sayılmaktadır. (Bkz.Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, (KB Yayınları) Ankara 1990, s. 34.)

⁹³⁵ Tasavvufun tarihi gelişimi üzerine fikir yürüten ilim adamlarından biri olan Massignon, başlangıçta tasavvufun iki hüküm üzerine bina edildiğini, bunlardan birinin içten gelen gayretle ibadet etme, diğerinin ise daha ziyade kalp ile ilgili şeylere ulaşma olduğunu söyledikten sonra zamanla sûflilerin kelimî lügatlara müracaat etmek zorunda kaldıklarını belirtmektedir. Yazar, sûfilîğin üçüncü ve

Bu duruma göre; genelde Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile beraber nefsin hal ve keyfiyetinden ziyade onun hakîkati ve mahiyeti meselesi ele alınmış, âlemin Allah'tan ne şekilde meydana geldiği, bu meydana gelişte ilk şeyin ne olduğu, varlığın derece ve mertebeleri sorgulanmış, böylece tasavvufun irfânî boyutu diyebileceğimiz teori kısmına geçilmiştir.⁹³⁶

Bir başka ifadeyle İslâm dünyasında bulunan çok sayıdaki sûfî gelenek ve tarikatların genellikle iki temel çizgi üzerinde bulundukları, bunlardan birinin sûfilerin kendi dînî uygulamaları sonucu hakîkate erişilebileceği fikri, diğerinin ise Tanrının sıfatlarıyla vasıflanabileceği ve böylece bâtını imar edeceği esasına dayanmaktadır. İkinci olarak zikredilen bu geleneğin fikrî temelleri ilk defa Bâyezid-i Bistâmî (ö.234/874) tarafından atılmış, İbn Arabî (ö.638/1240) tarafından geliştirilerek kemâle ulaşmıştır.⁹³⁷ Daha önceleri sadece kelmacılar tarafından bahis konusu edilen tevhîd (Allah'ın Birliği) inancı, bundan böyle mutasavvıflar tarafından vahdet-i vücûd anlayışı içinde irfânî boyutla da ispat edilmeye çalışılmıştır.

Müellifimiz İbrahim Kûrânî'de bu ekolün kendi bulunduğu asırda en önemli sîmalarından biridir. O sebeple tasavvufî görüşlerini kendi seleflerinin temas ettiği meselelere ayırmış, onların anlayışlarına yer vermekle beraber, sadece taklitle yetinmemiş ve yeri geldikçe kendi zaviyesinden bu konulara açıklık getirmiştir.

Bu akımı temsil eden tüm mutasavvıfların değindiği görüşlerin başında hiç şüphesiz varlıkla ilgili görüşler dikkat çekmekte, ağırlığını Allah'ın varlığı ve birliği, ayrıca bununla bağlantılı görülebilecek diğer kavramlar oluşturmaktadır. Üzerinde çalıştığımız müellif de bundan farklı bir yol takip etmemiştir.

umdelerinin teşekkül ettiği son ve esas devrini ise (VII/XIII) vahdet-i vücûd akidesiyle başlatmaktadır. Aslında bunun bir anlamda hicrî III. asırdan itibaren öne sürülen İslâm irfânîliğinin Nur-ı Muhammedî'si ile karşılandığını, bu akideyi ilk tedvin edenin ise İbn Arabî olduğunu söylemektedir. (Bkz. L.Massignon "Tasavvuf", *İA*, XII/1, ss. 28-29.)

⁹³⁶ Bu akımı "teosofik sûfilik" olarak nitelendirenler de vardır. Bu ekolün mümessilleri arasında ise Gazzâlî, Suhreverdî (maktûl), İbn Arabî ve onun takipçileri sayılmaktadır. (Bkz. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ender Gürol, (Adam Yayınları) ss. 227-248.)

⁹³⁷ Göksoy, a.g.m. s. 76. Diğer akım ise tasavvuf- şeriat yakınlaşmasını esas alan sûfî gelenektir. "Gazzâlî sûfizmi" adı da verilen bu akım, Tanrı'nın tüm diğer varlıklardan farklı olduğuna vurgu yapmakta şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarına önem atfetmektedir. (Göksoy, aynı yer .)

A- Vahdet-i Vücûd ve Vucûdiyye (Panteizm)

“Vahdet-i vücûd” terkinin bu hali ile ilk defa İbn Arabî tarafından kullanılmadığında tasavvuf tarihi uzmanları hemfikirdir. Ancak bu kalıp içinde kullanılmamakla beraber, “varlığın birliği” şeklinde tercüme edebileceğimiz bu anlayışın ilk kez onun tarafından sistematize edildiği doğrudur.⁹³⁸ Zira şeyhin ifadelerinin bu anlamı çağrıştıran bir mahiyet sergilediği vurgulanmaktadır.⁹³⁹ Buna göre her ne kadar o, “vahdet-i vücûd” tabirini kullanmasa da bu doktrinin esas temsilcilerinden biri ve hatta en başta geleni olarak tanınmaktadır.⁹⁴⁰ İbn Arabî’den önce yaşayan kimi sûfî ve hatta filozoflar bu kavram içinde incelenen “Allah” ve “varlık” hakkında bir takım fikirler ileri sürmüşler ve hemen hemen tüm sûfîler “varlığın birliği” ne inanır bir eğilim içinde olmuşlardır.⁹⁴¹ Nasıl ki kelam ilminde Allah yerine “Vâcibü’l-Vücûd” terimine ilk asırlarda rastlanılmamışsa, tasavvufta da vahdet-i vücûd ıstılahına ilk dönemlerde yer verilmemiştir. O halde bu ve buna benzer nice kelime ve kavramlar zaman içerisinde ortaya çıkmış, bazıları varlığını sürdürüp taraftar bulurken bazıları da kaybolup gitmiştir.⁹⁴² İşte şu an üzerinde konuştuğumuz vahdet-i vücûdu da varlığını sürdüren ıstılahlar bölümünde değerlendirmek mümkündür. Bir anlamda her ne kadar bu ıstılah, Kur’an ve Sünnette bu haliyle kullanılmamış ve ilke olarak mevcut değilse de İslâm cemiyeti içinde doğmuş bir hareket olarak görülmektedir.⁹⁴³ Bu sebeple Bâyezid-i Bistâmî

⁹³⁸ Nasr, *İslâm Sanatı ve Manevîyatı*, (İnsan Yayınları) İstanbul 1992, s. 181.

⁹³⁹ İbn Arabî eserlerini inceleyen Suad Hakim bu görüşü tekrarlayarak şunları söylemektedir: “Vahdet-i vücûd tabirini İbn Arabî’nin kendisi değil, onun fikirlerini inceleyenler icad etmişlerdir. Araştırmacılar onun “Vücûdun hepsi birdir, vücûtta ancak Allah vardır.” manalarına gelen sözlerinden hareketle onun vahdeti vücûdçu olduğuna delil getirmişlerdir.” (Bkz. Suad Hakim, *el-Mu’cemu’s-Sûfî*, (Dâru’n Nedre) Beyrut 1401/1981, s. 1145); Keklik, vahdet-i vücûd terimine Konevî’nin eserlerinde rastlamış ve bu mutasavvıfın düşüncelerini incelerken kullanmıştır. (Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî Hayatı ve Çevresi*, İstanbul 1966, s.86 ve 124.) Bir diğer yazar da aynı fikirleri savunarak “vahdet-i vücûd” kavramı, “vücûdun hepsi birdir”, “vücûtta ancak Allah vardır” vb. gibi fikirlerinden dolayı İbn Arabî’nin sistemi içinde onu inceleyen, tenkit ve tasvip edenleri tarafından kullanıldığını, ilk kullanan kişiler hakkında değişik görüşler olmakla beraber bunların Sadreddin Konevî ile İbn Seb’in olabileceklerine işaret etmektedir. (Bkz. Erdem, a.g.e, s. 39.)

⁹⁴⁰ A. Avni Konuk, *Fûsusu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, haz. M. Tahralı- S. Eraydın, (MÜİFV Yayınları) İstanbul 1999, c. I, s. 48; Suad el-Hakim, a.g.e., s.1145; Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, (Erkam Yayınları) İstanbul 1999, s. 96.

⁹⁴¹ Aşkar, *Molla Fenârî*, s. 142.

⁹⁴² Bazı yazarlar vahdet-i vücûd’un düşünce olarak İbn Arabî’den önce de mevcut, ondan sonra da daima var olageldiğini belirtmektedirler. (Muhammed Akil, *Felsefî Tasavvuf*, (Birey Yayıncılık) çev. M. Kılıçlı, İstanbul 1998, s. 56.)

⁹⁴³ Mustafa Kara, *İbn Teymiyyeye göre İbn Arabî*, (Basılmamış Asistanlık tezi) Bursa 1980, s. 70.

(ö.260/874), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 296/909), Hallâc (ö.310/922), ile başlayıp Hakîm et-Tirmîzî (ö. 320/ 932) ve özellikle de İbn Arabî (ö.638/1240) ile zirveye taşınan, böylece konusu “varlık” ve “bilgi teorisi” nden ibaret olan, nazarî ve fikrî tasavvuf sistemi bulunan bir “vahdet-i vücûd” anlayışıyla tanışmış bulunuyoruz.

O halde gerek kelamî tartışmaların merkezinde ve gerekse vahdet-i vücûd düşüncesinin temsilcileri olan sûfilerin tasavvuf anlayışlarının odağında “tevhîd” meselesinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin iddiasına göre ilk dönem sûfilerinden Cüneyd-i Bağdâdî tarafından literatüre sokulan “tevhîd-i vücûd” kavramının aslında “vahdet-i vücûd” tan hiçbir farkı yoktur. Yine Kûrânî, “vücûd-u mutlak yalnız Allah'tır” diyen şeyhin, İmam-ı Eş'arî (ö.324/936)'nin bir sözüyle irtibatını kurmakta ve şunları söylemektedir: *“Bana göre şeyh bu sözüyle sadece vâkıayı beyan etmemiş, aynı zamanda ârifleri irşâd sadedinde onları bu ilmin inceliklerine götürmek istemiştir. Laf olsun kabilinden konuşulmayan bu ifadelerde kastı aşmak söz konusu değildir. Bunda şeriata aykırı bir durum da yoktur. İmam-ı Eş'arî'deki 'vücûd-u hâs' tabiri İbn Arabî'de Vücûd-u Mutlak'a dönüşmüştür”*⁹⁴⁴

İbrahim Kûrânî'nin eserlerinde en fazla temas ettiği ve üzerinde yorum yaptığı kavram vahdet-i vücûd ve onunla paralel görülen diğer konulardır.⁹⁴⁵ Hatta bu yüzden olsa gerek müsteşriklerden bazıları Kûrânî'yi tanıtırken, “vahdet-i vücûdun yılmaz savunucusu” anlamına gelecek cümleler kullanmaktadırlar.⁹⁴⁶ Bu nedenle adigeçen kavramın daha iyi anlaşılabilmesi için gerek İbn Arabî gerekse müellifimizin bakış açısıyla yorumuna geçmezden evvel, onunla ilintili gördüğümüz belli başlı anahtar kavramların bilinmesine ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz.

⁹⁴⁴ Kûrânî, *Matla'u'l-cûd*, v. 120a.

⁹⁴⁵ Ancak Kûrânî tüm bunlara rağmen bu meseleyi şeyhi Kuşâşî'nin yaptığı gibi anlamayanların yanında konuşulmasını doğru bulmamış ve bu konulara fazla girilmesini tasvip etmemiştir. Fazlurrahman ve Trimmingham'ın da dediği gibi neo-sûfistler İbn Arabî'nin felsefî nitelikteki teosofik düşüncelerinden kaçınma eğiliminde bulunmuşlardır. Bu yazarların tespiti doğrudur. Müellifimiz Kûrânî de vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemesi ve savunmasına rağmen, bu konuları ulu orta konuşmaktan yana olmamış, müritlerine hadis ve sünnete bağlı kalınması, ibadet ve zikre devam edilmesi gibi konulara ağırlık verilmesini isteyerek, ibadet hal ve davranışlarında daima itidalli olmalarını öğütlemiştir.

⁹⁴⁶ Alexander Knsy, “İbrahim al-Kûrânî, an Apologist for wahdat al- wujud”, *JRAS*, Seri 3, 5, 1, s. 40 ; Martin Van Bruinessen, “Kurdish Ulama and their Indonesian Disciples”, (*Les anneles de Lautre İslâm V*) 1998, ss. 83-106.

Buradan hareketle ilk önce vahdet-i vücûd'la kimileri tarafından bilinçli, kimileri tarafından ise batı literatüründe karşılığını bulmak manasında zorlanılarak tercih edilen “panteizm” kavramına bakmakta yarar vardır. Bu kavramın tanımını yapmak işimizin kolaylaşması anlamına gelecek ve böylece okuyucu bu iki düşünce arasındaki benzer ve farklılıkları daha iyi tefrik edebilme yeteneğini elde edecektir.

Hemen belirtelim ki müellifimiz İbrahim Kûrânî panteizm manasına gelen “vucûdiyye” kavramına kitaplarında yer vermemiştir. Ancak vahdet-i vücûdu Kitap ve Sünnetin dışında yorumlayanlara karşı bir mücadele içinde bulunmuştur. Gerçek bu olmakla beraber görebildiğimiz kadarıyla kendini takdir ve tenkit edenlerin kullandığı tabirlerin merkezinde şöyle veya böyle panteizm'le suçlanma söz konusudur. Yani onu takdir edenler ve tesirlerinin özellikle Hint ve Endonezya kıtasında hissedilmesini ileri sürenler, müellifin görüşlerinin bu bölgenin yabancısı olmadığı panteistik görüşlerle benzerlik arz ettiğini iddia ederken, onu tenkit edenler de yine panteistik görüşlere sahip olduğundan hareketle Kitap ve Sünnete aykırı davrandığını ileri sürmüşlerdir.⁹⁴⁷ İşte buna istinaden nereden bakılırsa bakılsın burada dikkat çeken husus, müellifimizi değerlendirenlerin temas ettiği ve ona yakıştırdıkları bir panteizm gerçeğiyle karşı karşıya bulunmaktayız.⁹⁴⁸

Gerçi tarihi gelişim açısından vahdet-i vücûd kavramından daha eski bir geleneğe sahip panteizm anlayışına müellifin hiç temas edip yorum getirmemesi bir eksiklik sayılabilirdi.⁹⁴⁹ Ahmet Sirhindî (ö.1034/1624), (İmam-ı Rabbânî)

⁹⁴⁷ Her düşüncenin bir başka düşünceden etkilenmesi kadar daha doğal bir şey olamaz. Nitekim İbn Arabî'nin “varlık felsefesi” ni etkileyen kaynaklar arasında hem islâmî hem de islâmî olmayan unsurlar sayılmakta ve bu konuda şu fikirlere yer verilmektedir: İslâmî kaynaklar arasında başta Kur'an ve Hadis gelmekte, onu takiben kelâmî anlayışlardan Mu'tezile ve Eş'arîler, Karmatî, İsmâîlî, İhvânü Safâ, İsrâkîler, Yeni Eflatuncu ve Aristocu İran menşeli mezhepler, filozoflardan Farâbî, İbn Sînâ; İslâmî olmayan kaynaklar arasında ise, antik çağ Yunan Felsefesi, Hellenistik Felsefe, Yeni Eflatunculuk, Yahudi Kabbalizmi, bazı Hristiyan tarikatları ve Uzakdoğu Dinleri gösterilmektedir.” (Bkz. Erdem, a.g.e, ss. 40-41.)

⁹⁴⁸ Bununla beraber bazı İslâm alimleri de her ikisi arasında her hangi bir fark görmeyerek vahdet-i vücûdçulara bazen “hulûliyye” vb. tabirleri kullanmışlardır. Aslında bunlar bu anlayışla esasta zıt düşen terimlerdir. (Geniş bilgi için bkz. Tahralı, a.g.m, ss. 56-58) Bazen de “vucûdiyye” veya “ittihâdiyye” demişlerdir. Mustafa Sabri' de böyle diyenlerden biridir. Nitekim Sabri'nin bütün gayretleri vahdet-i vücûd ile panteizmin aynı şeyler olduğunu ispat etmeye yönelik olmuştur. (Erdem, a.g.e., ss. 110-111.)

⁹⁴⁹ Batı felsefesinde “panteisme” kelimesi 1705 yılında Toland (ö.1722) tarafından ortaya atılmış ve “Her şey Tanrı'dır; Tanrı ve alem bir tek şeydir” görüşünde olan doktrinin adıdır. Onlara göre Tanrı bütün bu var olanların bir toplamıdır. (Bkz. Tahralı, a.g.m, ss. 58-59) Kullanım itibarıyla her ne kadar yakın tarih olsa da bu telakkinin ilk olarak Thales (640-562)'te görüldüğü belirtilmekte fakat sistemli

Burhanpûrî (ö.1029/1620), Hamza Fansûrî (ö.999/1590-1600?) gibi kendinden önce pek çok mutasavvıf, mesâîlerinin çoğunu bu akımla mücadeleyle tahsis ederken onun sessiz kalması makul görülemezdi. Nitekim kendisi de bu vâkıa karşısında sessiz kalmamış, eserlerinin bazılarını o bölgedeki vahdet-i vücûd yorumlarının Kitap ve Sünnete aykırı olmasına istinaden bir tepki mahiyetinde kaleme almıştır. Vücûdiyye ya da batı dili karşılığı panteizm kelimesini kullanmamakla beraber o düşünce tarzına göndermelerde bulunmuştur. Bir anlamda bu kavrama doğrudan girmemiş, ancak İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd'la ilgili görüşlerini yorumlarken dolaylı olarak buna temas etmiş ve panteizmi böylece reddetmiştir.⁹⁵⁰

Ona göre İbn Arabî'nin “varlıklarda ortaya çıkan ve onların aynı olan zatın şanı ne yücedir!”⁹⁵¹ sözünde şu incelik yatmaktadır:

*“Eşya onun aynı demek mukayyeti mutlak varlık ile eş değer görmek demektir. Bu muhal ve batıl bir anlayıştır. Halbuki O eşyanın aynı denildiğinde bu Allah'ın tecellisinin mukayyette devam ettiğini, böyle olunca da tecellî babında mutlakın muktezası ve kemâlâtı olarak görülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu da olsa olsa kınanmayı değil, güneşin ışınlarıyla âlemi aydınlatması kabilinden mükemmelliğini göstermektedir.”*⁹⁵² ‘el Hakku halkun’ sözünü Hakka ait hususiyetleri muhafaza etmek şartıyla söylemek caiz iken, tersini söylemek halk ta mukayyetlik özelliği nedeniyle caiz değildir diyen müellif, “el Hakku halkun” ifadesinin aynı zamanda varlık mertebelerine de işaret ettiğini ve tenzîl mertebesinde “Vucûd lâ bi şartı şey”e denk düştüğünü söylemektedir.⁹⁵³

ve mantiki olarak izaha ilk kavuşturanlardan birinin Spinoza (ö.1677) olduğu vurgulanmaktadır. O halde bu doktrinin tarihi gelişimine baktığımızda kaynağının tabiatçı bir karakter taşıyan antik felsefeyle ilintili olduğu tespit edilmektedir. Dolayısıyla bu akımın vahdet-i vücûd dan daha eski bir geleneğe sahip olduğu kabullenilmelidir. (Geniş bilgi için bkz. Erdem, a.g.e, ss. 7-12.)

⁹⁵⁰ İbn Arabî'nin eserlerinde asla yer vermediği bu terimi analiz ederek bir sonuca varmak isteyen Hayrani Altıntaş, onun düşüncesinin idealist bir panteizm olduğuna dikkat çekmektedir. Doğrusu her iki akımın farklı olduğu pek çok İslâm alimi tarafından dile getirilmeye çalışılırken, yazarın bir de yanına “idealist” kelimesini ilave etmek suretiyle buna panteizm demesinin izah edilebilir tarafı zor olsa gerekir. (Bkz. Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, (AÜİF Yayınları) Ankara 1991, s. 106.)

⁹⁵¹ “Subhâne men azhara'l eşyâe ve huve aynuhâ” Ancak bu sözde geçen “ayn” kelimesi, Affifi tarafından Fûsus şerhinde “ayna” olarak tercüme edilmektedir. Affifi, bununla beraber mana ve lafzan şeyhin bu sözü *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*’ nin bir çok yerinde kullandığını, ancak buradan hareketle asla panteistik bir manaya gidilmesini doğru görmemektedir. (Bkz. *Fûsus Şerhi*, 9, 21, 50, 61, 248.)

⁹⁵² Kûrânî, *Meşrau'l-vürûd*, v. 116a-b.

⁹⁵³ Kûrânî, *Meşrau'l-vürûd*, aynı yer.

Neticeye bakarak her anlayışın tabiatında var olan “birbirine benzerlik” kuralından hareket edenler panteizm ile vahdet-i vücûd’un aynı manaya geldiğini pekâlâ iddia edebilirler.⁹⁵⁴ İbn Arabî hakkında çalışma yapanlar ise bu şekil yaklaşım içinde bulunanları batı kültürünün tesirinde kalmakla izah ederler.⁹⁵⁵

Öyleyse nedir panteizm? *Panteizm*; Tanrı âlem ilişkisinde, varlık ve âlemin mevcûdiyetini, bizzat o şeylerin özünde arayan, yaratan ile yaratılanı, Tanrı ile âlemi iç içe aynı şeyler kabul eden, böylece “içkin” bir Tanrı anlayışını benimseyen felsefi ekolün adıdır. Panteizm anlayışına, “Tanrı her şey”, ve ya “her şey Tanrı” demek de mümkündür. Bu kısa tarifden sonra şimdi de vahdet-i vücûd kavramının ne anlama geldiğine bakabiliriz.

Vahdet-i vücûd; İslâm düşünce yapısında, Allah’ı zâtı itibariyle aşkın, isim ve sıfatları yönüyle içkin kabul eden; Allah’tan başka hiçbir varlığı hakîki varlık olarak görmeyen, bütün bunları Mutlak Vücûd’un isim ve sıfatlarının tecellî ve tezahürü addeden, hakîki varlığa nazaran izâfî varlık olarak gördüğü bu şeyleri keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufî bir görüştür.”⁹⁵⁶

Yaptığımız bu tariflerden sonra her iki görüşün ihtiva ettiği bakış açılarına temas ederek bir mukayese yapabiliriz. Her ikisinin aynı anlama geldiğini söyleyen ve bu yüzden İbn Arabî ve taraftarlarını tenkit hatta tekfir etmekte sakınca görmeyen Müslüman ilim adamları bulunmaktadır. Halbuki sadece “her şey O’dur” -heme ost-ile, “O, her şeydir” ve ya “her şey O’ndandır” cümlesi bile tek başına Türkçe kurallarıyla analiz edilecek olsa her iki anlayışın birbirinden çok farklı manalara geldiği rahatça anlaşılabacaktır.

Bununla beraber İbn Arabî’nin anlaşılmasında ve söylemlerinde bazı paradoksların varlığı hemen hemen pek çok ilim adamlarınca dile getirilmekte ve bu durum ehline normal görülmektedir. O halde ya yanlış anlama neticesinde bu kanıya varılmakta, ya da İsmail Fennî’nin de itiraf ettiği gibi onu eleştirenler arasında

⁹⁵⁴ Aslında terimler arasındaki aynılığın bir çok araştırmacıyı yanıltarak içinden çıkılmaz hatalara ve yanlış yorumlara neden olduğu vurgulanmaktadır.(Cebecioğlu, “Some Reasons for The Inability of Layman To Understand Sûfism”, *Tasavvuf Dergisi*, sy. I, Ankara 1999, ss. 9-27.)

⁹⁵⁵ Erdem, a.g.e, s. 119.

⁹⁵⁶ Kam, *Vahdet-i vücûd ve Panteizm*, s.108; Hüseyin Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, (Pars Matbaası) Ankara 1976, s. 145; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 506-507.

yer alan İbn Teymiyye (ö.728/1328), Taftazânî (ö.797/1395) ve Aliyyü'l-Kâfî (ö.1014/1605) gibi şahsiyetlerin bu konuda ileri sürdükleri fikirlerin sathî ve boş şeylerden ileri geçmediği görülecektir.⁹⁵⁷

Son devir büyük Türk müfessirlerinden biri olan Elmalî'lı her ne kadar bu anlayışı kısmen tenkit etse de⁹⁵⁸ onun aleyhte getirdiği delil bizim için her iki doktrinin arasındaki farka dikkat çekmesi açısından oldukça önemlidir. Yazır; *“Allah'tan başka mevcut yoktur” demekle “Her mevcut Allah'tır” demek arasında pek büyük fark vardır. Evvelkisi tevhîd-i mahz iken ikincisi şirk-i mahzdır*”⁹⁵⁹ demektedir.⁹⁶⁰

Yani Panteist filozoflar kainatın varlığına önem verip Tanrı'yı kainatın içine yerleştirirken, İbn Arabî'nin yaklaşım tarzını benimseyen sûfler bunun tam aksi dünya ve kainatın varlığını o derece önemsiz saymışlar ki, bunların varlığını bile inkar ederek, var gibi gözükenlerin aslında bir hayal ve gölgeden ibaret kaldığını ve gerçek varlığın Allah olduğunu ifade etmişlerdir.

Getirdiği izahlardan anladığımız kadarıyla müellifimiz İbrahim Kûrânî de tüm eserlerinde adeta her iki görüşün inceliklerine temas etmekte ve islâmî temellere dayanan vahdet-i vücûd ekolünü savunmaya gayret göstermektedir. Gerek kendisi ve gerekse müellifin talebeleri de panteistik görüşlerin hakim olduğu bölgelerde

⁹⁵⁷ Erdem, a.g.e., s. 106.

⁹⁵⁸ Elmalî'lı Hamdi Yazır bu konuda tefsirinde şu görüşlere yer vermektedir: *“Felsefe-i ilâhiyye ve vahdet-i vücûd namı altında gizlenen bir felsefe-i ta'til vardır ki din ve ahlak namına ilmî ve hikemî şekilde en büyük zarar bundan neş'et edegelmiştir. Ve her nerede bir şirk varsa bununla az çok alakası vardır.”* Yazır burada bir noktayı daha vurgulamakta ve bu şekil inanan havassı istisna ederek; *“tevhîd-i vücûd olsa olsa tarik-i marifette kat'ı merahil etmiş havassı için mevzu-ı bahis olabilir.”* görüşlerine yer vermektedir. (M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Eser Neşriyat) İstanbul 1982, c. I, ss. 575-576.)

⁹⁵⁹ Yazır, a.g.e., s. 576.

⁹⁶⁰ Bize göre de hareket noktası “Her şey O” anlamına gelen panteistik görüşte Tanrı eşya'ya indirgenip madde tanrılaştırılmakta, ancak “Herşey O'ndandır” anlamında yorumlanacak vahdet-i vücûdda ise Tanrı yüceltilmektedir. Böylece eşyanın varlığı ancak O'nun varlığı sayesinde hayat bulmaktadır. Meseleyi biraz daha somutlaştıracak olursak bize göre Panteizm, bugünkü materyalist merkezli Batı medeniyetinin temellerinden biri olmuştur. Bu anlayışta Tanrı bir anlamda maddeleştirilmiş ve neticede daha sonraları Nitzsche ile ifadesini bulan ve adeta öldürülerek hayattan tamamen tecrid edilen bir varlık haline getirilmiştir. O halde bu anlayışın tabii sonucu maddenin galibiyetiyle sonuçlanmış ve böylece imar gerçekleştirilirken bu felsefenin ruhundaki irfan adeta katledilmiştir. Ancak durum vahdet-i vücûdda tam tersi bir karakter arz etmiştir. Burada Tanrı öldürülmemiş, O hayatın içinde daima canlı ve dinamik tutulmaya çalışılmıştır. Bu anlamda Tanrı aşkınlık ve içkinliği de beraberinde getirerek adeta eşyaya bakıldığında Tanrı görülmekte, kudretini hissettirmekte ve böylece insanların inancı daima dik ve dinamik tutulmaya çalışılmaktadır.

tamamen farklı bu iki akımın arasını telif ederek masumâne hizmet etmeye çalışanlara karşı uyanık olmaya insanları davet etmekte ve tercih ettikleri görüşün Ehl-i sünnet çerçevesinde yorumunu yapmaktadırlar.

O halde her iki anlayışın farklı olan yönlerini sayılar değişmekle beraber kısaca karşılaştırsak şunları görmemiz mümkündür.

1-Vahdet-i vücûd, vahiy ve ilhama dayanan bir bilgiyi temel olarak kabul ederken, panteizm akli esas alan bir varlık anlayışını tasvip etmektedir.

2-Vahdeti vücûd'u zevkân müşâhede edenler arasında her hangi bir ihtilaf söz konusu olmazken, panteistlerin bilgileri akıl mahsulü olduğu için aralarında zıt fikirler görülebilmektedir.

3-Panteizm'de her şey Hakk'ın fiilleri şeklinde görülürken, vahdet-i vücûd' da halk ve icad noktasında fiiller Allah'a izâfe edilmekte, ancak kesb manasında kulun irade-i cüz'iyyesine vurgu yapılmakta ve böylece kul kendi fiilinden sorumlu tutulmaktadır.

4-Panteistler âhireti düşünmedikleri gibi ibadetin lüzumuna da inanmazken, vahdet-i vücûd' da her iki olgu çok önemli bir yer işgal etmektedir.

5-Panteistlere göre Allah'ta herhangi bir hürriyet yok ve kâinatın varlığı tamamen O'nun iradesi dışında iken, vahdet-i vücûd'da küllî irade Allah'a mahsustur.

6- Panteizmde Allah teşbîh edilmekte ve sadece içkin görülmekte ve böylece Tanrı-âlem aynîlik arz ederken, vahdet-i vücûd'da Allah hem tenzîh (müteâl, aşkın, transcendent), hem de teşbîh edilmektedir. Yani Allah zâtı itibariyle aşkın, ama isim ve sıfatları yönüyle içkin olmaktadır.

7-Panteistler kainattaki oluşu (zuhûr) zarurî sayıp Allah'ın iradesini inkar ederken, vahdet-i vücûdçular Allah'ın âlemi isteyerek, dileyerek ve kendi iradesi doğrultusunda yarattığına kânidirler.

8-Panteistler Hakkı cevher ve ilk illet diye isimlendirirken, vahdet-i vücûdçular Hakkın zatını “mutlak bilinmez” olarak tavsif etmektedirler.

9- Panteistler her mertebede eşya ile Allah’ı aynı sayarken, vahdet-i vücûdçular taayyün ve eşyanın hakikatini kabul ederek onlara Hakkın aynı olduğunu demezler.

10-Panteizmde sıfatlar kabul edilmediği, dolayısıyla Tanrı-âlem birliğini ileri sürdükleri için herhangi bir “yaratma” dan söz edilmezken, vahdet-i vücûdçular yaratmaya önem vermekte ve her an bu işlemin devam ettiğine inanmaktadırlar.⁹⁶¹

On madde halinde genel hatlarıyla verdiğimiz bu tarif ve yapılan karşılaştırmadan sonra şimdi de vahdet-i vücûd öğretisinin bânisi İbn Arabî’nin bu konudaki görüşlerini kısaca özetlemek gerekir. Bunu bilemediğimiz takdirde müellifin bu görüşlere ne gibi ilaveler getirdiğini anlamak zor olacaktır.

Konunun hemen başında İbrahim Kûrânî’nin önemini, vahdet-i vücûda getirdiği yeni bakış açısından ziyade, vahdet-i vücûd aleyhtarlığının had safhada olduğu bir zamanda onu hararetle savunmasında yatmaktadır. Zira müellifin yaşadığı döneme gelinceye kadar bu öğretinin, gerek ondan önce gerekse ondan sonra oldukça tartışıldığı ve hakkında çok sayıda şerhler yazıldığı bilinmektedir.⁹⁶² Tabii ki müellifimizin tamamen bir İbn Arabî takipçisi⁹⁶³ ve vahdet-i vücûd savunucusu⁹⁶⁴ olduğu dikkate alındığında onun en temel öğretisi olan vahdet-i vücûda getirdiği izah ve yenilik önemlidir. Hatta müellifin bu anlayışı İslâm’ın temeli olan Kelime-i şehâdetle eşdeğer gördüğü bile nakledilmektedir. Nitekim Massignon bu gerçeğe dikkat çekerek, XVII. asır sonunda Kûrânî ve Nablûsî (ö.1143/1731)’nin vahdet-i vücûdçu’luğun bir anlamda İslâmiyet’in vahdâniyetine tekabül eden şehâdetle aynı

⁹⁶¹ Panteizm ile vahdeti vücûd arasındaki farkların daha detaylı bilgisi için Bkz. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Mukaddime, ss. 25-27; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 17; Kam, *Vahdet-i Vücûd ve Panteizm*, s. 112; Kam, *Vahdet-i Vücûd*, sad. Cebecioğlu, ss. 51-61; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 242 vd; Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, ss. 90-93; Eraydın, a.g.e, s. 134.

⁹⁶² Nuri Gençosman İbn Arabî’nin Füsûs’una şerh yazan 43 kişinin listesini vermektedir. (Bkz. Gençosman, *Füsûsu’l-Hikem*, (MEB Yayınları) İstanbul 1990, s. 15-16.

⁹⁶³ Kûrânî, İbn Arabî fikirlerini sadece Medîne’de temsil etmekle kalmadı, bulunduğu çağ itibariyle tüm İslâm dünyasında bu görüşün temsilcisi olarak tanındı. (Bkz. Bruinessen, “The Impact of Kurdish Ulama on Indonesian İslâm”, (*Les Annales de Lautre İslâm V*), 1998, ss. 83-106.)

⁹⁶⁴ Alexander Knsyh, a.g.m.

manaya geldiğini, tek doğru mananın bu olduğunu söylediklerini ve bu görüşlerinden dolayı Kûrânî'nin Sünnî Müslümanları infiâle sevk ettiğinden bahsetmektedir.⁹⁶⁵

O halde İbrahim Kûrânî'nin burada yeni ve orijinal bir bakış açısından ziyade bu öğretinin anlaşılmasına yaptığı katkıdan bahsedebiliriz. Belki o bir anlamda bilinenleri tekrarla beraber Knsyh'nin de dediği gibi, tasavvuf kültüründen fazla bilgisi olmayanların bile akıllarına yatacak şekilde “varlığın birliği doktrini”ni en güzel bir biçimde izah etmesini başarmış biridir.⁹⁶⁶

Bununla beraber bu kadar eser yazmış bir müellifin hiçbir şey yapmayarak hep eskileri taklit ettiğini söylemek insafı bir yaklaşım olamaz. Müellifimiz pek çok eserinde parça parça temas etmesine rağmen sadece bu ad altında bile kapsamlı ve müstakil bir kaç eser kaleme almıştır. Bunlar, *Matlau'l- cûd bi tahkîki't- tenzîh fi vahdet-i'l- vücûd*,⁹⁶⁷ ve *Meslekü't- ta'rif bi tahkîki't- teklîf alâ meşrebi ehli'l -keşfi ve's -şuhûd el- kâiline bi vahdet-i'l -vücûd*.⁹⁶⁸ isimli eserlerdir.

Ancak ne var ki Kûrânî'nin bu konudaki fikirlerini müstakil olarak kaleme aldığı bu eserlerinde sistematik olarak bulmak pek mümkün olmamıştır. Yukarıda adı geçen *Meslekü't ta'rif* isimli kitabını, daha çok vahdet-i vücûd anlayışını sergileyenlerin ittihâd ve hulûl ile suçlanmalarına karşın savunma maksatlı yazmıştır. Bürhanpûrî⁹⁶⁹ tarafından varlığın mertebelerini irdeleyen *Tuhfe* adlı esere⁹⁷⁰ şerh

⁹⁶⁵ Massignon'nun müellifimiz İbrahim Kûrânî için “sünnî müslümanları infiale sevkettiği” tespitinde bulunması (Bkz. Massignon , a.g.m. s. 29.) sanırım onun Fas uleması ve Karaviyyûn camiası tarafından ağır bir biçimde eleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Doğrusu biz eserlerini tetkik ederken bu denli keskin bir görüşüne rastlamadık.

⁹⁶⁶ Bkz. Knsyh, a.g.m., s. 41.

⁹⁶⁷ Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan nüshaları için Bkz. Cârullah 2102/4; Damat İbrahim 740/2; Hamidiye 1440/13; Laleli 3765/3; Reşad Efendi 443/1.

⁹⁶⁸ Bkz. İbrahim Kûrânî, *Meslekü't- ta'rif bi tahkîki't- teklîf ala meşrebi ehli'l -keşfi ve's -şuhûd el- kâiline bi vahdet-i'l -vücûd*, Süleymaniye Ktp., (Serez Bölümü) no: 3939/3.

⁹⁶⁹ Muhammed b. Fazlullah el Burhânî Orta Hindistan'ın Bürhanpûr şehrinde doğmuştur. Vahdet-i vücûd savunucusu olan sûfi aynı şehirde 1029/ 1690 yılında vefat etmiştir. (Bkz. Muhibbi, *Hülâsatü'l- eser*, IV/110; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârîfin*, I/271; Brockelmann, *GAL*, c. II, s. 551.

⁹⁷⁰ Bu kitapta vücûd için yedi mertebe beyan edildiğini söyleyen İ. Fenni Ertuğrul söz konusu mertebeleri izahıyla birlikte kendi eserinde vermektedir. (Geniş bilgi için Bkz. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, ss. 20-26.) Ancak Bruinessen, bu eserin İbn Arabî'de beş olan varlık mertebelerini yedili tasnife tabi tutarak, Hint'li bir niteliğe büründürmek suretiyle yorumladığını ve o bölgelerde varlığın mertebelerinin bu şekilde kabullenilmesine yol açtığını söylemektedir. Ona göre Kûrânî'nin yorumu ise bu görüşleri gayr-i sünnî ve şeriat dışı sayanlara, özellikle de bu işin o bölgelerde öncülüğünü yapan Nureddin Ranîrî'ye cevap olarak yazılmıştır. Bu şerh sayesinde Bürhanpûrî'nin görüşleri anılan

olarak yazdığı *İthâfî*’z- *zekî* de ise vahdetten kesretin nasıl sudûr ettiğini uzun uzun anlatmaya çalışmakta ve varlık mertebelerine sadece adı geçen şeyhi tasvip ederek cevap bulmaktadır. Oldukça girift olan bu meseleyi kendi arasında bölümlere ayırmamız konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. O açıdan biz bu konuyu beş alt başlık halinde değerlendirmeye gayret edeceğiz.

1) Vahdet-i Vücûd’un Delilleri

2) Âlemin Yaratılışı

3) Allah-Âlem İlişkisi

4) Varlığın Mertebeleri

5) Vahdet- Kesret İlişkisi

1-Vahdet-i Vücûd’un Delilleri

Bu ekolün temsilcisi İbn Arabî’nin etkilendiği kaynaklar zikredilirken onların islâmî olan ve olmayanlar diye ikiye ayrıldığına dair bir görüş bulunmaktadır. İslâmî olanların başında hiç şüphesiz bu dinin ana kaynağı Kur’an ve hadisler gelmektedir. Müellifimiz İbrahim Kûrânî de tabiatıyla bu konuda âyet ve hadislere başvurmakta, bunları eserlerinin muhtelif yerlerinde mükerreren zikretmektedir.⁹⁷¹ Bu nasslardan çokça dikkatimizi çekip delil olarak sunduklarından bazılarını genel malumat açısından yorumunu kendi görüşlerinde yeri geldikçe zikretmek kaydıyla burada topluca vermek istiyoruz.

a- Kur’an-ı Kerim’den Deliller

-“Doğu ile batı Allah’ındır. Her nereye dönerseniz (dönünüz)Allah’ın yüzü (zâtı) oradadır.”⁹⁷²

-“Biz ona şah damarından daha yakınız.”⁹⁷³

bölgelerde daha da itibar görmüştür. Hatta Kûrânî’nin yazdığı bu şerh sadece burayla sınırlı kalmamış, Batı Afrika sûfîzminin de temelini oluşturmuştur. (Bkz. Bruinessen, a.g.m.)

⁹⁷¹ Kûrânî, *Mesâlikü’l-ebrâr*, Köprülü Ktp. (Fazıl Ahmet Paşa) no: 279/2, v. 35a

⁹⁷² Rahman Suresi, âyet 26-27.

⁹⁷³ Kaf Suresi, âyet 16.

-“Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların eli üzerindedir...”⁹⁷⁴

-“Her nerede olursanız olun O sizinle beraberdir.”⁹⁷⁵

-“Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah’ındır. Ve Allah her şeyi kuşatmıştır.”⁹⁷⁶

-“..Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı...”⁹⁷⁷

-“O ilk’tir, Son’dur, Zâhir’dır, Bâtın’dır, O her şeyi bilendir.”⁹⁷⁸

-“Allah göklerin ve yerin nurudur”⁹⁷⁹

-“Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O’ndan isterler. O her gün(her an) bir iştedir.”⁹⁸⁰

-“Kullarım sana , beni sorduğunda (söyle onlara); Ben çok yakınım...”⁹⁸¹

-“Allah’tan başka tanrı yoktur, en güzel isimler O’nundur”⁹⁸²

-“Allah’ın verdiği renge uyun; rengi Allah’inkinden daha güzel olan kim vardır?”⁹⁸³

-“....ve Onlar Allah’ın apaçık gerçek olduğunu bileceklerdir.”⁹⁸⁴

⁹⁷⁴ Fetih Sûresi, âyet 10.

⁹⁷⁵ Hadîd Sûresi, âyet 4.

⁹⁷⁶ Nisâ Sûresi, âyet 126.

⁹⁷⁷ Enfâl Sûresi, âyet 17.

⁹⁷⁸ Hadîd Sûresi, âyet 3.

⁹⁷⁹ Nur Sûresi, âyet 35.

⁹⁸⁰ Rahmân Sûresi, âyet 29.

⁹⁸¹ Bakara Sûresi, âyet 186.

⁹⁸² Tâ-Hâ Sûresi, âyet 8.

⁹⁸³ Bakara Sûresi, âyet 138.

⁹⁸⁴ Nur Sûresi, âyet 25.

b- Hadis-i Şerif'ten Deliller

-“Sizden birisi namaza durduğu zaman Rabbi ile konuşur. Kuşkusuz onun Rabbi, onunla Kible arasındadır.”

-“Muhammed'in nefsi ve(hayatı kudret) elinde bulunan (Allah)'a yemin ederim ki, eğer siz yeryüzünün en aşağı tabakasına bir ip sarkatsaydınız, o Yüce Allah'ın üzerine gelirdi.”⁹⁸⁵

-“Allah Teâlâ kıyâmet gününde şöyle buyurur: 'Ey Ademoğlu! ben hasta oldum, hatırlımı sormadın. Kul: 'Ey Rabbim! Ben senin hatırlını nasıl sorabilirim? Sen âlemlerin Rabbisin'. Hak Teâlâ buyurdu: 'Filan kulumun hasta oluşunu bildiğin halde, onun hatırlını sormadın. Eğer onun hatırlını sorsaydın, benim onunla beraber olduğumu da bilirdin'.

'Ey Ademoğlu! Senden beni doyurmanı istedim, fakat sen beni doyurmadın'. Kul: 'Ya Rabbi!. 'Ben seni nasıl doyurabilirdim'? Sen âlemlerin Rabbisin. Yüce Allah buyurdu: 'Filan kulumun senden yiyecek istediğini bildiğin halde sen onu doyurmadın. Eğer onu doyurmuş olsaydın, beni onun yanında bulurdun.”⁹⁸⁶

-“Ben o kulumu sevdiğim zaman onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. O kul benimle işitir, benimle görür, benimle tutar, benimle yürür.”⁹⁸⁷

2- Âlemin Yaratılışı

Âlemin yaratılışı meselesi genelde iki açıdan ele alınmaktadır. Bunlardan biri “yaratma”, diğeri ise “Hâlık- mahlûk” ilişkisidir. Bilindiği gibi İslâm düşünce tarihinde “yaratma” konusunda başlıca iki fikir ileri sürülmektedir: Bunlardan biri “yoktan var etme”, diğeri ise “madûm'un mevcûd'a dönüştürülmesi” dir.

Konunun bu anlamda daha baştan etimolojik bir sıkıntıyla karşılaştığı görülmektedir. Zira burada mevzûbahis olan anahtar kelime “yaratmak”tır. Yaratma,

⁹⁸⁵ Tirmizî, *Tevhîd* 36.

⁹⁸⁶ Müslim, *Birr* 43.

⁹⁸⁷ Buhârî, *Rikâk* 38; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned* VI, 256; İbn Mâce, *Fiten* 16.

Türkçe’de “yoktan var etme”,⁹⁸⁸ şeklinde anlaşılırken, Arapça’da bu kelimenin karşılığı olan “halk”, *ölçme*, *kıyaslama*, ve *takdir etme* anlamına gelmektedir. Yine bu dilde yaratmanın müteradifleri arasında *icâd*, *tekvîn* ve *ihdâs* kelimeleri de mevcuttur.⁹⁸⁹ İtikâdî mezheplerden Ehl-i sünnet yaratmayı “yoktan var etme” şeklinde görürken, Mu’tezile yaratmayı “ma’dûmun var edilmesi” şeklinde yorumlamaktadır.⁹⁹⁰

Vahdet-i vücûdu savunan mutasavvıfların temelde “yaratma” ya yer verdikleri bilinmekle beraber bu konuda ileri sürdükleri fikrin ortak noktası onun “yoktan var edilme” şeklinde görülmemesidir. Bu durumda Allah “işrâk”, “feyz” ve “nûr” olarak kendini âlemde izhar etmektedir.⁹⁹¹ Bir başka ifadeyle, “varlıkların ilk varlıktan feyz yoluyla südür ettikleri” düşüncesi hakimdir. Belki bu düşünce bir anlamda Helenistik felsefe’deki “südü nazariyesi” ile benzerlik göstermektedir denilebilir.⁹⁹² O halde İbn Arabî “yaratma”yı Yeni Eflatuncu terimleri esas alarak tasvir etmeyi yeğlemektedir. İbn Arabî’nin “a’yân-ı sâbite” dediği örnekler dizisinde zaten bir “yaratış” vardır. İlâhî akılda mevcut bu yaratışta kendini gizleyen⁹⁹³ Allah hadiste de belirttiği gibi kendisini izhar etmeye karar veriyor ve kendi emri vasıtasıyla bütün yaratış gerçekleşiyor.

Bir diğer yaklaşım şekli de Hak ile halk münasebetinde meydana gelen anlayış halleridir. Buna göre “Her şey O’dur” deyip Allah’tan başka varlık tanımayan; halkı mutlak varlık olan Allah’ın çeşitli tecellî ve işi(şe’n) sayanlar, diğeri ise, “Herşey O’ndadır” fikriyle bütün eşyayı Allah’a bağlamakla beraber yine de “iki ayrı varlık”ı kabul edenlerdir. Bu duruma göre birinci grup vahdet-i

⁹⁸⁸ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul 1317, “yaratma” mad.; Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara 1988, “yaratmak” mad.

⁹⁸⁹ Neseffî, *Tebîratü’l- edille*, c. I , s. 306.

⁹⁹⁰ Kemal b. Ebi Şerîf, *Kitâbü’l- müşâmera ale’l-müşâyere li’l-Kemal İbn Hümâm*, İstanbul 1979, ss. 96-97; Çağfer Karadağ, *İbn Arabî’nin İ’tikâdî Görüşleri*, (Beyan Yayınları) İstanbul 1997, s. 148.

⁹⁹¹ Kûrânî, *Keşfü’l- Mestûr*, v. 130b.

⁹⁹² Burada söz konusu edilen “yaratma” fiilidir. Aslında bu hususta İslâm tefekkür tarihindeki tartışmalar daha ziyade bu kelimeye anlam vermekten kaynaklanmakta ve “lafzî” olmaktadır. (Bkz. Asım Efendi *Kamus Tercemesi*, (Matbaa-i Osmaniye) İstanbul 1305, “halk” mad.) Felsefecilerde Yunan düşüncesinin etkisinde kalarak “yaratma” fiilini benimsemezler ve Tanrıyı fâil yerine âkil görmek isterler. Onlara göre Tanrı kendisini düşünmesinden “akıllar” südür etmiş ve madde şekle bürünmüştür. (Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni ilm-i Kelam*, haz. S. Hizmetli, (Umrân Yayınları) Ankara 1981, s. 164.)

⁹⁹³ “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim...” Bkz. Aclûnî, *Keşfu’l- Hafâ*, c. II, s. 132.

vücûdçular, ikinci gurup ise vahdet-i şuhûdçu'lar olarak isimlendirilirler.⁹⁹⁴ Aslında bu yaklaşım şeklini sergileyenlerin belirttiği diğer bir husus ise, birbirine benzeyen bu ekollerin aralarındaki farkın sadece lafzî olmaktan ileri geçmediğidir.⁹⁹⁵ Genelde buna benzer bir itiraf vahdet-i şuhûd'un mümessili olan İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624)'den gelmektedir.⁹⁹⁶

“Varlık” konusunun aynı anlayış içinde değişik bir ifade şekli daha bulunmaktadır. O da muhakkiklerce mevcûdatın hepsi, Allah'ın kelimeleri (Logos) olarak bilinmekte ve bu olgu, kimi zaman “ ‘amâ’ , kimi zaman “Nefes-i Rahmânî” ile eşyanın taayyün etmesine sebep olarak gösterilmektedir.⁹⁹⁷ İbrahim Kûrânî de selefleri gibi âlemdeki mevcûdatı “Allah'ın kelimeleri” (logos) olarak görmektedir. Bu kelimelerle Hak “zâhir” ve “bâtın” olmaktadır. Buna göre zâhir değişken suretleri ihtiva ederken, bâtın ise bu değişkenlikleri kabul etmektedir. Böylece Allah, hem hâzır ve görüneni bilen “عالم الشهادة”, hem de gaybı ve görünmeyeni bilen “عالم الغيب” dir.⁹⁹⁸ Bu anlayışta, âlemde bulunan mâsiva “هو الاول والآخر والظاهر والباطن” âyetinin gereği olarak Hakk'ın tezahürü anlamında şekillenmekte, zuhûru ise nefes-i rahmân ile teşekkül etmektedir.

Müellifimiz İbrahim Kûrânî bütün bu oluşların sebebini “sevgi”ye bağlamaktadır. “*Ben gizli bir hazine idim; bilinmemi istedim. Halkı bilinmem için yarattım*”⁹⁹⁹ hadisinde işaret edilen “bilinmek isteme” sırrından sonra, Zât zât'a tecellî edip, isimler zuhûr etti ve böylece âlemin varlığına sebep olan esas sâik işte bu

⁹⁹⁴ Aslında ibarelerin yetersizliği anlama zorluklarına yol açmaktadır. Burada tarifini bulan ve vahdet-i vücûd olarak gösterilen “Her şey O'dur” ifadesi, Panteizm tarifinde de kullanılmaktadır. “Herşey O'ndandır” cümlesi ise vahdet-i şuhûd'a delil getirilmeye çalışılmakta bu tarifle “Pan enteizm” içinde yerini almaktadır. (Bkz. Cebecioğlu, TTDS, s. 761.) Ancak burada dikkat edilmesi gereken incelik, vahdet-i vücûdçular bu önermeyi “Allah'ın zatı”nın dışında tutup isim ve sıfatlarının yansıması olarak anlamalarıdır.

⁹⁹⁵ Erdem, a.g.e., s.38.

⁹⁹⁶ İ. Rabbânî, şaşılabacak nokta bu gurup beni vahdet-i vücûdu yaşamamış, hatta onu inkar eden birisi olarak zannetmektedir dedikten sonra; “*Vahdet-i vücûd on yedi mertebeli seyr ve sülûkun baştan ikincisinde zuhur eden bir haldir. Vahdet-i şuhûd ise üçüncü makam ve mertebede ortaya çıkan bir haldir. Kendim vahdet-i vücûd halini yaşadım fakat ilerleyerek bunu geride bıraktım. Bu fakir de yıllar önce birinci keşfe (v.vücûd'a) inanıyordum. Bu makamda büyük nasip sahibi oldum. Sonra Allah'ın lütfu ile bildim ki görülen ve bilinen ne varsa hepsi Hakk Teala'nın gayrıdır.*” görüşlerine yer vermektedir. (Bkz. Karaman, İmam-ı Rabbânî ve İslâm Tasavvufu, (İklim Yayınları) İstanbul trz., s. 25 ve 35.)

⁹⁹⁷ Kûrânî, *Kasdü's- sebîl*, v. 100a.

⁹⁹⁸ Kûrânî, *Meslekü'l- muhtâr*, v. 11a.

⁹⁹⁹ Hadis hakkındaki değerlendirme için Bkz., Aclûnî, *Keşfü'l- hafâ*, c. II, s. 132.

sevgi deprenmesinden doğdu. Kûrânî bunu mantıki silsile içinde formüle ederken, “sevgi teneffüste, o da nefeste, nefes ise amâ’da vukû buldu” diyerek âlemin yokluktan varlığa doğru, Yaratıcıdaki muhabbetinde ona doğru karşılıklı harekete geçtiğine inanmaktadır.¹⁰⁰⁰ Müellifin bu görüşü filozof İbn Sînâ (ö.428/1037) ile de benzerlik göstermektedir. O da varlığın esasını “tecellî” ye bağlamakta ve tecellî olmadığı takdirde varlığın da olmayacağını ifade etmektedir. Ancak İbn Sînâ’da Kûrânî’nin muhabbet dediği kavram “aşk”a dönüşmekte, böylece “ilâhi âşık ve ma’şukluk” ile Allah’ın onların zatında tecellî ettiğine inanmaktadır. “Her ne kadar bunu sûfiler “ittihâd” ile nitelendirmişlerse de” diye devam eden İbn Sînâ bu ittihâd sadece fîli kemallerdedir ilavesinde bulunmaktadır.¹⁰⁰¹

Netice olarak kalamcılar âlem sırf yokluktan yaratıldı derken, ehl-i tahkîk kalamcılarının dediği âlemin gibi sırf yokluk “adem-i mahz” dan değil, (yani yoktan var etme şeklinde), Allah’a izâfe edilen bir nur’dan yaratıldığına kânidirler. Biz buna “amâ” adını veriyoruz diyen İbrahim Kûrânî, adem-i mahz da hâricî ve zihnî bir varlığın asla tasavvur edilemeyeceğini, halbuki burada böyle bir durumun söz konusu olmayıp Allah’ın ilminde mevcut olan bu varlığın “*kün feyekün*” emriyle açığa çıktığını söylemektedir. Eğer Allah’a izâfe edilen bir nurdan dersek o zaman ancak eşyanın Allah’tan olduğunu iddia edebiliriz diye görüşlerine devam eden müellif bu durumda mevcûdâtı, amâ’da bi’l- kuvve var olanın zâhirde resmedilmesinden ibaret görmektedir.¹⁰⁰² Dolayısıyla ona göre mümkün olan varlık böylece varlığını bir başkasına borçlu kılmaktadır.

Durum böyle olunca Affî’nin de dediği gibi üzerinde konuştuğumuz vahdet-i vücûd öğretisinde bu anlamda “yaratma” nın herhangi bir yeri yoktur.¹⁰⁰³ Doğrusu İbn Arabî’nin “yaratma” kelimesini kullandığı bilinmekle beraber, onun bunu “yoktan var etme” anlamında kullanmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda yaratma, akıllar âleminde fiilen var olan aynlara (a’yân-ı sâbite)¹⁰⁰⁴ dış âlemde varlık

¹⁰⁰⁰ Kûrânî, *Tenbîhü’l- ‘ukûl*, v. 149b.

¹⁰⁰¹ Dilaver Güreş, “Sûfî İbn Sînâ, ve Makâmâtü’l-Arifin’i”, *Tasavvuf Dergisi*, 2001/6, ss.127-128.

¹⁰⁰² Kûrânî, *İs’âfî’l- hanîf*, v.113a-b.

¹⁰⁰³ Affî, *et-Ta’likât ale’l-Fusûsü’l-hikem*, (Fusûsü’l-Hikem’in sonunda), Beyrut 1400/1980, s.79.

¹⁰⁰⁴ *A’yân-ı Sâbite*: Sabit ayn’lar manasına gelen bu kelimenin müteradifleri arasında mümkün ve ma’dûma da rastlıyoruz. Varlıkların Allah katındaki ilmi suretleri adı da verilen bu tabir her ne kadar Eflatun, Aristo, İbn Sînâ gibi filozoflar, Mu’tezile gibi i’tikâdî mezhepler tarafından kullanılmış ise

vermek şeklinde telakkî edilmektedir. Yani burada “yoktan var etme” den değil, bi'l kuvve'nin bi'l file dönüşmesinden bahsedilmektedir.

Bu açılardan bakıldığında, gerek İbn Arabî gerekse onu takip edenlerin yaratma konusundaki fikirleri Mu'tezile ile paralellik arz etmektedir. Zira bu mezhebe göre Ehl-i sünnetin aksine “ma'dûm”da bir “şey”dir.¹⁰⁰⁵ Nitekim ma'dûmun da bir şey olduğunu savunan bu anlayış erbabının¹⁰⁰⁶ Kur'an'a müracaat ederek getirdikleri delil, “Bir şeye ol dediğimiz an o olur” âyet-i kerîmesidir.¹⁰⁰⁷

Şu ana kadar serdedilen görüşleri özetleyecek olursak, hakîki varlığın bir olduğu, âlemin ise bu tek ve hakîki varlığın tecellî (emanation) ve zuhûrundan (procession) ibaret bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu tecellî ve zuhûrun da bir takım taayyün (determination) dereceleri ve iniş (tenezzül) mertebeleri vardır. Bu durumda yaratılış “yoktan var olma” değil, varolanın bir anlamda “meydana çıkışından” ibaret görülmektedir.¹⁰⁰⁸

3-Allah-Âlem İlişkisi

Aslında vahdet-i vücûd konusu içinde ele aldığımız bu alt başlıkların kimi zaman bir birine tedâhül ettiklerini görüyoruz. İbn Arabî'nin şekillendirdiği varlık anlayışında, sadece Allah hakîki olup, diğer varlığı hissedilen şeylerin haddi zatında müstakil ve bizâtihi bir mevcûdiyetleri yoktur. Buna göre bu varlıklar izâfî (gölge, i'tibârî, göreceli) vücûdla nitelendirilmektedir. “Lâ mevcûde illalâh” yani Allah'tan başka mevcûd yoktur sözüyle ifadesini bulan İbn Arabî'nin bu konudaki fikrinden “Her şey Tanrı'dır” anlamı çıkarılmamalıdır. O kendi zâtı ile kâim iken ‘O’nun

de, ancak ilk defa İbn Arabî tarafından ibare olarak İslâm literatürüne sokulmuştur. İki kelimeden mürekkep bu tabir de geçen “ayn” ile hakikat, zat ve mahiyet kastedilirken; “sâbit” veya “subût” ile de akıl ve zihinde var olanlar kastedilmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Suad Hakim, *el-Mu'cem u's-sûfî*, s. 831.)

¹⁰⁰⁵ Burada yoğunlukla tartışılan mesele, ma'dûmun ‘şey’ olup olmaması ile ilgilidir. İbn Teymiyye'nin bu konuda İbn Arabî ve taraftarlarına yüklediği gözlenmektedir. İbn Teymiyye burada delil getirilen âyetin yerinin buna uygun düşmediği, bilakis bu âyetin onların aleyhinde delil olduğunu savunmaktadır. (Bkz. Mahmud Sa'd Tıblavî, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, çev. Ali Durusoy, (İnsan Yayınları) İstanbul 1989, s. 228.)

¹⁰⁰⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire 1392, (Osman Yahya Neşri), XII, ss. 216-217.

¹⁰⁰⁷ Nahl Sûresi, âyet 40.

¹⁰⁰⁸ Cavit Sunar, *İmam Rabbani- İbn Arabî Vahdet-i Şühûd- Vahdet-i Vücûd Meselesi*, (Resimli Posta Matbaası) Ankara 1960, s. 19.

dışındakilerin varlığı tamamen izâfî ve onların hakikat oluşları da ancak mutlak hakikate bağlı kalmalarıyla mümkündür.¹⁰⁰⁹

Bilindiği gibi eğitimde konuların daha iyi anlaşılabilmesi için kendisine başvurulmuş metotlardan biri “benzetme” dir.¹⁰¹⁰ İşte müellifimiz de zaman zaman konunun daha iyi anlaşılıp zihinlere yer edinmesi için örnekler verip bir takım benzetmeler yapmaktadır. Bunlardan biri de “su-serâb” örneğidir. Ona göre gerçekten “kevn”(oluşum) hayal ve seraptan ibarettir. Allah’tan başka hiç bir varlık hakiki değildir. Tıpkı serâbı su zannederek oraya koşan kişinin vardığında zannettiği şeyin gerçek çıkmayışı gibi.¹⁰¹¹

İbrahim Kûrânî, bu ekolün diğer yorumcuları gibi eşya ve bütün mevcûdatı Allah’ın tecellî mahalli olarak görmekte, bu durumda Hak zâhir, mevcûdat ise mezâhirden ibaret kalmaktadır. Bir başka tabirle kainattaki tüm varlıklar sadece Allah’ın isim ve sıfatlarının yansımalarından ibarettir. Allah’ın zâtı asla değişmezken tecellîleri daima değişkenlik arz etmektedir.

İşte Allah’ın tecellî eden isim ve sıfatları bu varlığı (âlem) meydana getirmiştir. O halde Cenab-ı Hak’ın âlemle olan illet ya da ilişkisi zâtı yönüyle değil isim ve sıfatları yönüyledir. Zira zât-ı kemâli bu tür bir ilişkiye engel teşkil etmektedir. Çünkü âlemlerden ganî olan Allah’ı âlemle ilinti ve ilişkilendirmek hem aklen hem şer’an ve hem de keşfen sahih olamaz.

Hatta müellifimiz konuyu yanlış değerlendirerek vahdet-i vücûd anlayışını tenkit edenleri kınamakta ve “kim zât-ı kemâlini âlemle ma’lûl addediyorsa biliniz ki o câhildir”¹⁰¹² demektedir. Bu sözleriyle o, Allah’ın âlemle ittihâd ve aynılığını bir anlamda reddedip onu tenzih etmektedir.

¹⁰⁰⁹ İbn Arabî, *el-Fusûsü'l-hikem*, s. 46.

¹⁰¹⁰ İbn Arabî’de birlik- çokluk konusunu izah ederken benzetme metotlarına başvurmuş ve bu konuda ayna, gölge, su, çekirdek-ağaç, nefes-kelime ve nokta örneklerini kullanmıştır. (Bkz. Uludağ, *İbn Arabî*, (Diyaret Vakfı Yayınları) ss. 124-125.)

¹⁰¹¹ Kûrânî, a.g.e., vr. 67a.

¹⁰¹² Kûrânî, *Meslekü'l-muhtâr*, v. 14a.

Âlemin hâdisliği üzerinde de duran İbrahim Kûrânî, âlemin kıdemini iddia edenlere¹⁰¹³ nasslardan delil getirmekte ve bunu da reddetmektedir. İbn Arabî'den yaptığı alıntılarla kendi görüşünü ortaya koymaya çalışan müellif, âlemi amâ' denilen ve tek bir cevherden çıkan arazların toplamı olarak görmekte ve onun hâdis olduğunu söylemektedir.¹⁰¹⁴

Allah-âlem ilişkisinde Gazzâlî (ö.555/1111)'nin *Mişkâtü'l- envâr*'ına müracaat eden müellif, burada her şeyin iki veçheli olduğu, bunlardan birinin kendine, diğerinin ise Rabbine yönelik bulunduğuna dair fikre gönderme yapmaktadır. Bununla eşyanın kendine yönelik veçhesini adem-i mahz'a (sıf yokluk), Rabbine yönelik kısmını ise mevcûd (var olma) olmaya bağlamaktadır.¹⁰¹⁵ Bu durumda Allah'tan başka hakîki varlığın bulunmadığına dikkat çekmek isteyen Kûrânî, var gibi gözükenin ancak Allah sayesinde olabildiğine işaret etmektedir.

Nitekim "O'nun zatından başka herşey yok olacaktır" ¹⁰¹⁶ âyeti de buna işaretir diyen İbrahim Kûrânî¹⁰¹⁷, buna benzer bir ifadenin de "Allahu Ekber" lafzında bulunduğunu belirtmektedir. Varlıkta kendinden başka mevcûd olmadığına göre "en büyük denmekle" ne kast edilmiş olsun? diye soran Kûrânî, bununla başka bir varlığın kıyas edilmediğini, burada bir "rütbe-i maiyye" den değil, "rütbe-i teb'ıyye" den bahsedildiğini söylemektedir.¹⁰¹⁸

İbrahim Kûrânî âlemdaki varlıkları da Allah'ın kudreti olarak telakki etmekte ve şunları söylemektedir: "*Eğer Allah'a rağmen bir diğerini de varlık kategorisine sokarsak rütbede eşitlik meydana getiririz. Rütbede eşitlik ise kemalâta aykırıdır. Âlemde bizim mevcut diye gördüklerimiz O'nun yansıması ve tecellisinden ibarettir.*

¹⁰¹³ İslâm Felsefecilerine göre âlem kadîm ve madde ezeldir. (Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 91.)

¹⁰¹⁴ Kûrânî, *Matlau'l- cûd*, v. 120a.

¹⁰¹⁵ Kam, vahdet-i vücûd risalesinde İmam-ı Gazzâlî'nin bu sözüne atıfta bulunarak şunları söyler: Gazzâlî, "Her şey için iki yön vardır, onlardan biri o şeyin zatına, diğeri de yaratıcısına yöneliktir. Her şey zatı itibariyle ma'dûm, vechullâh itibariyle ise mevcûddur." Buna göre vechullâh'tan başka mevcud yoktur. Ondan başka ne varsa ezelen ve ebeden ma'dûmdur. (Kam, a.g.e. s.96.)

¹⁰¹⁶ Kasas Sûresi, âyet 88.

¹⁰¹⁷ Ancak aynı âyeti "insan" konusu işlenirken oradaki zamiri "şey" e ircâ eden müellif, bu durumda şeylerin hakikatinin baki olduğundan bahsetmektedir. (Krş. "insan")

¹⁰¹⁸ Kûrânî, *Muhtasaru kasdu's-sebîl*, v. 82- 83a.

İzâfî olan bu varlıklar ancak Allah'ın bir parçası olup kudretinin büyüklüğünü ve yansımısını göstermektedir.' ¹⁰¹⁹

İbrahim Kûrânî, “الاول والاخر والظاهر والباطن” âyetinde¹⁰²⁰ yer alan kavramları izah ederken bunlardan öncelik ve sonralık manası çıkarmaya çalışanlara da cevâben, bunun zaman ile açıklanmayacağını ifade etmektedir. Eğer bu şekilde zamanla ilintilidir ve bu anlama gelir dersiniz böyle olunca zaman eğer kadimse “taaddüdü kudemâ”¹⁰²¹ gerekir ki bu batıldır, yok eğer zaman kadim değil dersiniz bu kez hâdis demek zorunda kalırsınız ki bu da Allah'ın zatında değişikliği gerektirir. Öyleyse bu her iki halde de yanlıştır. Bu durumda âyetle geçen bu kelimeler zamansal olmayıp, İbn Arabî (ö.638/1240) ve talebesi Sadreddin Konevî (ö.673/1274)'nin dediği gibi bunlar Allah'ın isimlerinden biri olarak görülmelidir der.¹⁰²²

“Allah'ın varlığı hakîki iken onun dışındaki tüm varlıklar hayalden ibarettir” diyen İbrahim Kûrânî, Allah tenezzül mertebesinde eşyanın mahiyetiyle aynıdır demeyi kabul edilemez bulan Dâvûd-ı Kayserî (ö.751/1350)'nin bu konudaki fikirlerine iştirak ettiğini de belirtmektedir. Kûrânî, İbn Arabî'nin de bunu muhal gördüğünü, ayrıca böyle inanmanın “hakikatlerin birlikteliği” ne ters düştüğünü söylemektedir.

“Halk Hak'tır” sözü caiz değilken, “Hak halk'tır” ifadesinin Hakk'a ait özellikleri muhafaza şartıyla söylenebileceğini, zira halk bu şekilde kalmaya mahkumdur diyen müellifimiz, buradaki mukayyetlik vasfının kendisinden zorunlu olarak ayrılmayacağını belirtmektedir. Bununla beraber Hakk'ın mukayyed olması düşünülemez diyen İbrahim Kûrânî, bu açılardan bakıldığında bir anlamda Hakk'ı âlemin aynı görmek mümkün iken, aksi yani âlemi Hakk'ın aynı görmek mümkün değildir yorumunu yapmaktadır.

¹⁰¹⁹ Kûrânî, *Matlau'l- cûd*, v. 120a.

¹⁰²⁰ Hadîd Sûresi, âyet 3.

¹⁰²¹ Kelâmî bir tabir olan bu sözden ezeli olanların birden fazla olması gibi bir anlam çıkmaktadır. Bu ise Ehl-i sünnet âlimlerince kabul edilmemektedir.

¹⁰²² Kûrânî, *Meşrau'l- vürûd*, v. 117a.

Kûrânî'ye göre mutlak varlık itibariyle münezzehten olan Hak, suretlerde tecellîsi itibariyle halk olabilmektedir. Bu tecellî ise, mahlukatta “vücûd” bulması nedeniyle O'nun gayrisi değildir. Hakk'ın mutlak ve vücûbu, halkın ise mukayyet ve mümkün oluşu göz önüne alındığında ise, ne Hak halk, ne de halk Hak olmaktadır. Müellif daha sonra kimilerince; “Allah için ‘eşyanın aynı’, ya da “Hak halktır” gibi anlamlara gelecek sözler, ‘vücûd lâ bi- şartı şey’¹⁰²³ dediğimiz ve bu sözle kendisini kastettiğimiz Hakk'ın ‘tenezzül’ mertebesine işaretten başka bir şey değildir” diyerek görüşlerine bir nevi açıklık getirmeye çalışmaktadır.¹⁰²⁴

Bu arada konuyla ilgili diğer bir tartışma başgöstermektedir. Allah-âlem ilişkisi hakkında ileri sürülen fikirler dolayısıyla bu ekol ittihâd ve hulûl suçlamalarıyla itham edilmektedirler. Bu konuyu da müellifimiz İbn Arabî destekli fikirlerle açıklamaktadır. İbn Arabî “ âlem Hakk'ın aynı değildir” vurgulamasını daima yapmaktadır diyen Kûrânî, Ona göre bilakis âlem Hakk'ın varlığının dıştaki yansımasından ibarettir ifadesini kullanır. “Eğer âlem Hakk'ın aynı olsa idi âlem için Allah'ın ‘bedî’ kelimesini kullanmasına gerek kalmazdı” diyen İbrahim Kûrânî, zaten ittihat olarak suçlanmak için iki ayrı varlığın birinde birleşmesi gerektiğini söyler. Halbuki bu anlayış müntesiplerine göre Allah Allah olarak kalmakta, âlem ise âlem olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir der.¹⁰²⁵

Zuhurda *Hâlik-Mahlûk* mukayyesine de giden müellifimiz : “Allah zâtı ile mevcut, zâtı ile kâim, zâtı ile müteayyin ve âlemlerden müstağnidir” diyerek çok tenkit edilen varlığın tekliği konusuna açıklık getirmektedir. Mahlûku ise zâtı ile mevcut olmayan, bir başkasına muhtaç, varlığı ancak gayrıya bağlı, mahiyeti ma'dûm ve istidadı ancak Allah'la mümkün şeklinde tavsif ederek her ikisi arasındaki farka dikkat çekmektedir.¹⁰²⁶

İbrahim Kûrânî “eşyanın aynı olmak” kaydının, Allah'ın zâtı yönüyle değil, sıfat ve isimleri yönüyle anlaşılması gerektiğine vurgu yapmakta, yine Allah için “eşyanın gayrısı” demenin de zatında gizlenmesi, kusur gerektiren şeylerden

¹⁰²³ Bunun anlamı “şey” olmama şartı ile “var olma” demektir.

¹⁰²⁴ Bkz. , Kûrânî, *Meslekü'l- muhtâr*, vv.10a-11a.

¹⁰²⁵ Bkz. Kûrânî, *Meslekü'l- celî*, v. 140 vd.

¹⁰²⁶ Bkz. Kûrânî, *Cevâbü'l- meşkûr*, v. 45b ve 54a-b.

münezzeh olması ve sınırlama kabul etmemesinden dolayı kullanıldığını belirtmektedir. İbn Arabî'ye göre mutlak ilah zat mertebesinde herşeyden müstağnî, sıfat ve isim mertebesinde herşeyde mütecellîdir.

Buna göre Allah için eşyanın aynı ve gayrı demenin çeşitli mahzurlarını kendince izah etmeye çalışan İbrahim Kûrânî, eğer Hak her yönüyle halktan tecrid edilirse Muattıla, Hakkın her şey suretinde görüldüğünü tasdikten ibaret olan teşbihe tevessül edilirse Mücessime i'tikadına meyiletme tehlikesinden bahsetmekte ve böylece mu'tedil bir yol takip etmektedir.¹⁰²⁷ Bu durumda müellifimiz, Allah'ın tamamen tenzih edilmesini, bir anlamda sıfatları kabul etmeyen Muattıla ile, tamamen teşbih edilmesini ise insan şeklinde tasvir eden Mücessime ile tavsif etmekte ve insanları bu iki grubun fikirlerine karşı uyanık olmaya davet etmektedir.¹⁰²⁸

Bu anlayışın erbabının bir anlamda 'Allah dışındaki varlıkların ezeliğini kabul ettiği' şeklindeki iddiaları yapan mütekellim ve filozoflara da itiraz eden İbrahim Kûrânî, buna cevaben Buhârî'de sıkça zikredilen "*Allah vardı başka bir şey yoktu*"¹⁰²⁹ hadisini delil getirmekte ve burada geçen "*gayruhu*" kelimesinin takdirini "*maahu*" şeklinde alarak onların ezeli olduğuna dair fikirleri çürütmeye çalışmaktadır.¹⁰³⁰

"Nass hatadan ma'sum, halbuki akıl isabet veya hata payı ile ma'lûldür" diyen müellif, İbn Sînâ'dan alıntı yaparak onun "Allah -âlem" ilişkisinin zaman dışı nitelemesini haklı görmektedir. Âlemin hâdis olduğunu her fırsatta tekrarlayan

¹⁰²⁷ Kûrânî, *Meşrau'l- vurûd*, v. 116b.

¹⁰²⁸ Kûrânî, aynı yer.

¹⁰²⁹ Hadis için Bkz. Buhârî, *Bed'ü'l-Halk* 1, "*Kânallahu ve lem yekun maahû şeyun gayruhu*" Burada bir izah yapan İzutsu genel anlamda bu hadisten hareket ederek vahdet-i vücûda mensup kişilerin hem geçmiş hem de halen bu durumun devam ettiğine inandıklarını söylemektedir. Bunlara göre, zamansal sınırlamanın ötesinde bu ifadenin ezeli ve ebediliğini koruduğunu böylece "Allah vardır, var olacaktır, ve ondan başka bir şey yoktur ve olmayacaktır da" anlamı çıkmaktadır. Bu nedenle bu ekol mensupları ezeli bir ontolojik hakîkate inanmaktalar, dolayısıyla tüm varlık dünyasında Allah'tan başka (gayr) demeye layık hiçbir şeyin olmadığını savunmaktadırlar. (Bkz. T. İzutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, (Anka Yayınları) İstanbul 2002, a.g.e, s. 111.)

¹⁰³⁰ Aynı eser, v. 21a.

Kûrânî, âlemin ademden ¹⁰³¹ icâd edildiğini ve âlemin Allah'ın mef'ûlû olduğunu belirtmektedir. ¹⁰³²

Varlık ya da âlem hakkındaki tartışmaları bir başka açıdan daha analiz etmeye çalışan mutasavvıfımız, bilinen kategoriye temasla, Alâuddevle-i Simnânî (ö.736/1336)'nin yanlış yorum yaptığını itirafıyla varlıkta üç itibarî duruma dikkat çekmektedir:

1- وجود بشرط شيء (yani bir-şey- olmak ile kayıtlı obje, varoluş şartıyla varlık, mukayyed vücûd demektir. İnsan, taş, ağaç gibi...)

2- وجود بشرط لا شيء (kayıtsız oluş, obje olmama şartıyla varlık, umûmî vücûd, mukayyed vücûd mukabili olan vücûd. Bu küllî bir mefhum, mücerred bir manadır. Bu vücûd mukayyet olmaksızın dış âlemde bulunamaz.

3- وجود لا بشرط شيء ("obje" şartı olmadan varlık) Mutlak vücûdudur. Hiçbir kayıtlı bağlı olmayan varlık. Diğerleri birbirinin mukabili iken bunun bir mukabili yoktur. Her hangi bir şeyle mukayyet ve şarta da bağlı değildir.

Bu tariflerden sonra "Cenab-ı Hakk'ın kadim ve vacip olan vücûdu budur" diyen müellif, İbn Arabî'nin üçüncü sıralamayı kast ettiğini, halbuki Alâuddevle-i Simnânî'nin ¹⁰³³ onun bu konudaki anlayışını ikinci kategoriye hamlettiğini belirtmektedir. Bu ikinci ile kast olunanın manası ancak zihinde var olandır diyen müellif, şeyhin "vücûd-ı mutlâk" ile bu manayı kastetmediğini söylemektedir. ¹⁰³⁴

¹⁰³¹ Ancak buradaki "adem" sırf yokluk manasında algılanmamalıdır.

¹⁰³² Kûrânî, *Meslekü'l- muhtâr*, v. 28b.

¹⁰³³ Alâuddevle Simnânî'nin, başlangıçta İbn Arabî fikirlerine bağlı bulunduğu, daha sonraları ise aleyhine dönerek onu şiddetle tenkit ettiğini ve vahdet-i vücûd anlayışını hatalı göstermeye çalıştığı nakledilmektedir. (Bkz. Uludağ, *İbn Arabî*, s. 192; Sunar, a.g.e., s. 19.)

¹⁰³⁴ Bir başka varlık sınıflandırma şekli ise şu şekildedir:

a) *Vâcibü'l-Vücûd*: (Mutlak Vücûd) Allah kendi zatıyla kâim, varlığı bir başkasına bağlı olmayan, kadim, vacip, değişmez, parçalanmaz, her türlü noksanlıktan münezze baki ve tek olan varlıktır.

b) *Mümkünü'l-Vücûd*: Eşyaya nispet olunan bu vücûd, gerçek vücûd olmayıp Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellilerinin muhtelif şekildeki yansımalarından ibarettir. O halde bunun varlığı bir başkasına bağlı, kendi zatı ile ma'dûm, hâdis, mümkün, değişen, parçalanan, nâkıs, fânî ve kesret olandır. Sûfilere göre varlıklar vücûd itibariyle Hakk'ın aynı, taayyün itibariyle gayrıdır.

c) *Mümteniü'l-Vücûd*: (adem) Vücûdun zıddı olup "yokluk" demektir. Bu da i'tibârî ve mutlak olmak üzere ikiye ayrılır, mutlak adem asla tasavvur bile edilemezken, i'tibârî adem, bi'l-kuvve mevcut olup, bi'l-fiil yok manasındadır.

Allah-âlem ilişkisi hakkındaki fikirlerini bu şekilde özetleyen İbrahim Kûrânî, bu âlemin kendi kendine değil, Allah’la mevcut olduğunun bilinmesini istemektedir. Anlaşılan o aynı zamanda bu sözle ‘âlem kendi kendine var olmuştur’ diyen “*Dehriyyûn*” görüşünü de reddetmekte ve Allah tarafından yaratıldığı hususunda bir ihtilaf olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, âlemin mevcûdiyeti Allah’la beraber değil, (kadim ya da âlemin kıdemi) ancak Allah sayesinde (فليس موجودا مع الله بل هو موجود بالله)¹⁰³⁵

4-Varlığın Mertebeleri

Hiç şüphesiz vahdet-i vücûd anlayışında âlemin yaratılışı belli merhalelerden geçerek varlık sahnesine çıkmak şeklinde gerçekleşmiştir. Daha önce de dediğimiz gibi vahdet-i vücûd ekolünün temel prensibi, hakîki varlığın sadece Allah, onun dışındakilerin ise gerçek bir varlık değil gölge varlıklar olduğu esasına dayanmaktadır. Bununla beraber vâkıa bu çokluğun nasıl meydana geldiği sorgulanmakta ve cevap bulunmaya çalışılmaktadır. İşte burada devreye “Varlığın Mertebeleri”¹⁰³⁶ görüşü girmekte ve bu konuda çeşitli yorumlar yapılmaktadır.

Mutasavvıflara göre hakîkatte tek olan vücûd’un çeşitli mertebeleri vardır. Her ne kadar bu mertebelerin saymakla bitmeyeceğini ifade eden sûfiler olmuşsa da yine de kimileri küllî kaideler koymaktan geri kalmamışlardır.¹⁰³⁷ Gerçi bütün bu tasniflerde farklı mertebeler ve çeşitli sayılar dile getirilmişse de neticede hepsi aynı hakikati ifade etmektedir.¹⁰³⁸ Bu mertebeleri ikili, üçlü, dörtlü, beşli, altılı, yedili, kırklı hatta yüzlü taksimat olarak sınıflandıranlar vardır.¹⁰³⁹ Ancak adetlerin fazla olması neticeyi değiştirmemekte, adeta biri diğerinin detayı anlamına gelmektedir.

Varlığın mertebeleri sayı olarak değişmekle beraber, aynı zamanda farklı adlarla da anılmaktadır. Örneğin zât mertebesine “Ahadiyet”, “Mutlak gayb”,

¹⁰³⁵ Kûrânî, a.g.e., v. 74a.

¹⁰³⁶ Bu kavramın Arapçası , “hazarât-ı hams”, “tenezzülât-ı hams” ve ya burada rakamı ifade eden “hams” yerine “sitte” olarak ta geçtiği görülmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Uludağ, a.g.e., s. 118; Sunar, a.g.e., s. 24.)

¹⁰³⁷ Ertuğrul, a.g.e., s. 20.

¹⁰³⁸ Bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü’l- Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul 1995, s. 200 vd.

¹⁰³⁹ Vücûd mertebelerindeki sınıflandırmalar için bkz. Tahralı, a.g.m., ss. 29-62; Kılıç, a.g.e., s. 192.

“Gaybü’l-Gayb”, “Lâ taayyün”; ilk taayyün mertebesine “Vahdet”, “Hakikat-i Muhammediyye” gibi isimler verilmektedir.¹⁰⁴⁰ Ancak burada önemli olan her mertebedeki varlığın ilk mertebe olan Allah’ın zatından, feyz ve tecellî yoluyla müteselsilen zuhûr etmesidir. Önemli olan diğer bir nokta da mertebelerin ilahî zata yakınlıkları oranında mükemmel oluşlarıdır.

Üzerinde çalışma yaptığımız İbrahim Kûrânî varlığın mertebelerinde yedili taksimi esas almıştır. Daha doğrusu bu tasnifi esas alarak değerlendirme yapan Bürhanpûrî (ö.1029/1620)’ yi bu konuda örnek almış ve onu tasdik etmiştir. Onun *Tuhfe* adlı eserine şerh olarak kaleme aldığı *İthâfû’z-zekî*’de müellif Kûrânî, bu tasnifteki sıralama ve yoruma pek fazla bir ilave getirmemiş, böylece Burhanpûrî ne demişse o da aynen kabul etmiştir. Buna ilaveten getirdiği biraz farklı bakış açısını ise onun *Kasdu’s-sebîl*¹⁰⁴¹ adlı eserinde bulabiliyoruz.

O halde “Varlığın Mertebeleri” olarak geçen bu yedili kategori şu şekilde sıralanmaktadır.¹⁰⁴²

Lâ taayyün ve ıtlâk

Her türlü kayıt ve şarttan münezze, makamsızlık makamındaki Mutlak vücûd henüz hiçbir belirlenme (taayyün) göstermediğinden birinci mertebe bu ad ile nitelendirilmiştir. Buna “sırf zât mertebesi” de denmektedir. Öyle ki vücûd bu mertebede zât ve sıfattan bile münezzehtir. Bu mertebe, Allah’ın künhü ve hakikatı olup, bunun üstünde bir mertebe daha yoktur.¹⁰⁴³ Müellifimizin bu mertebe için kullandığı diğer adlar arasında “Ahadiyet”, “Ahadiyyet-i zât”, “zât-ı baht”, “gayb-ı mutlak”, “hakikatü’l-hakâik” kavramlarını görmekteyiz.

¹⁰⁴⁰ Sunar, a.g.e., s. 24.

¹⁰⁴¹ İstifade edebildiğimiz Kûrânî’nin bu eseri Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb Bölümü , 487’ numarada kayıtlıdır. Bu eseri ayrıca Bursa Eski Eserler, Haraççı 1278’ de de görme imkanı elde ettik.

¹⁰⁴² Sıralamayı bu şekilde İbrahim Kûrânî’nin şerh ettiği *İthâf* adlı eserinde bariz olarak göremedik. Ancak müellifin talebesi Ayyâşî, *Rihle*’sinin 340-344. sayfaları arasında Burhânî’nin *Tuhfe*’sini aynen vermektedir. Kûrânî daha çok kendi şerhinde bu tasnifi tasvip ettiğini zımnen beyanla beraber, ilintili gördüğü diğer meselelere temas etme ihtiyacı duymuştur. (Bkz. Kûrânî, *İthâf*, vr. 3b, 30b.)

¹⁰⁴³ Süleyman Uludağ mertebelerin diğer adlarını sayarken zat mertebesine “ehadiyat” dendiğini nakletmektedir. Halbuki müellifimiz bunun ilk taayyüne verilen adlardan biri olduğuna temas etmekte, sanki zatın bilinemezliği nedeniyle ona diğer bir ad verilmesini hoş karşılamamaktadır. (Bkz. Uludağ, a.g.e., s. 119; Kûrânî, *Kasdu’s-sebîl*, v. 13a.)

İlk Taayyün (Taayyün-i Evvel) Mertebesi

Allah bu mertebede zât, sıfat ve bütün mevcûdatını bir birinden ayırmaksızın toplu (icmâlen) olarak bilmektedir. Burada mutlak vücûd, kendi ahadiyyetini vâhidiyyete tekallüb ettirmiş ve taayyünata başlamıştır. İşte bu sebeple bu mertebenin diğer bir adı “ilk taayyün”dür. Bu mertebe için, “ahadiyet”, “vahdet”, “vâhidiyyet”, “hakikat-i muhammediyye”, “şuûn”, “ilk cevher”, “ilk akıl”, “âlem-i ceberût” tabirleri kullanılmaktadır.¹⁰⁴⁴ Bu mertebe de bilgi, bilen ve bilinen birdir.¹⁰⁴⁵

İbrahim Kûrânî bilinen bu adlara ilaveten bu makama bir de “*makâm-ı ev ednâ*” adını vermektedir.¹⁰⁴⁶

İkinci taayyün (Taayyün-i Sâni) Mertebesi

Allah’ın zât sıfat ve tüm mevcudatını bir birlerinden ayırarak onları tafsilatlı biçimde bilmesidir. Bu mertebenin diğer adları “vâhidiyye” ve “hakikat-i insâniyye”dir. Bu makama “â’yân-ı sâbite” demek mümkündür.¹⁰⁴⁷ Şu ana kadar sayılan üç mertebenin hepsi kadim olup takdim ve te’hirleri zamandan ziyâde aklî olarak vasf edilmektedir. Bu mertebede varlıklar proje halinde olup henüz harice çıkmış değildirler. Buna göre onların varlıkları sadece bir takım ilmî suretlerden ibarettir. Bu ilmî suretler ise, kesret âlemindeki varlıkların icadına yarayan ilahî illetleri teşkil etmektedir.¹⁰⁴⁸

Kûrânî bu mertebe ve makama “قاب قوسين” adını ilave etmektedir.¹⁰⁴⁹ Zira ahadiyyet bütün hakikatlerin özet olarak toplandığı yer, vâhidiyyet ise tafsilen bilindiği makam olmaktadır.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁴ Ayyâşî, *Rihle*, s. 342.

¹⁰⁴⁵ Sunar, a.g.e., s. 24.

¹⁰⁴⁶ Kûrânî, *Kasdü’s-sebîl*, v. 12a

¹⁰⁴⁷ Ayyâşî, aynı yer.

¹⁰⁴⁸ İbn Arabî, *Fusûsü’l-hikem*, tah. Affifi, (Dâru’l-Küttübi’l-Arabî) Beyrut 1400/1980, s. 23.

¹⁰⁴⁹ Müellif tarafından kullanılan bu tabirler Mi’raç hadisesini anlatan Necm Suresindeki âyetten mülhemdir. “*Sonra yaklaştı, derken daha çok yaklaştı. Aralarında iki yay aralığı kadar mesafe kaldı ya da daha az.*” (Necm Sûresi, âyet 8-9.) Ayrıca sûfîler tarafından bu bir makam olarak da görülmektedir. Bu konuda detaylı bilgi takdim eden Kâşânî şunları söylemektedir: “Varlık dairesi adı verilen emr-i ilâhî’de isimler arasındaki mütakâbiliyet itibâri ile ismî yakınlık makamıdır. Örneğin ibda’-iâde, nuzûl-urûc, fâiliyet-kâbiliyyet gibi isimler arasında zıddiyet ilişkisi mevcuttur. Bu farklılık

Ruhlar Âlemi

A'yân-ı sâbitedeki "ilmî sûret"lerin ruhlar mertebesine inmesidir. İlmî suretler bu makamda kendi zat ve emsallerini Hakkı kavramış birer basit, mücerred, kevnî cevher ve eşya olarak zuhur etmektedir. Bu mertebede mutlak zatın bir derece daha latifliğini kaybetmesi söz konusudur. Bunlar henüz cisim olmadıklarından burada belli bir şekil, renk, zaman ve mekâna sahip değildirler. Tamamen manevî olup tecezzî ve birleşme kabul edecek durumda da değildirler. Bu mertebenin diğer adları "âlem-i gayb", "âlem-i ulvî", "âlem-i melekût" dir.¹⁰⁵¹

Misâl Âlemi

Mutlak zatın parçalanmayı ve ayrılmayı kabul etmeyen sûret ve şekiller olarak hariçte zuhûr etmesidir. İbrahim Kûrânî'ye göre bu âlem, âlem-i ervâh ve âlem-i his arasında bir mertebedir. Bu âlemde insanın hayali bütün teferruatları içinde barındıran bir nehre benzemektedir. Bu yüzden manalar insan hayalinde şekillenmektedir.¹⁰⁵² O açıdan insanın hayal gücünün buraya ulaşması nedeniyle bu mertebenin diğer adları arasında "hayal âlemi", "berzah âlemi", "mürekkabât-ı latife" kavramlarıyla karşılaşmaktayız. Ruhlar âleminde bulunan her bir ferdin cisimler âleminde bürüneceği bir sûretin benzeri bu âlemde meydana çıkmaktadır.

Cisimler Âlemi

Bu mertebede varlık, kendinden bir üst mertebedeki mürekkep cevher-i latîf, zahire doğru biraz daha yakınlaşarak parçalanma ve ayrılmayı kabul eden kesîf, mürekkep kevnî şeyler haline gelmektedir. Bu âlemdeki her sûret, devamlı bir oluş (kevn) ve yokoluş (fesâd) ile içicedir. Buna aslında "teceddüd-i emsâl" veya "halk-ı cedîd" denmektedir. Bu âlem adını aynı zamanda artık beş duyu ile idrak edilebilmesinden dolayı cisimler âlemi olarak almaktadır.

ve ikilik devam etse de Hak ile ittihad etme ve ittisal halidir. Bundan da öte "ev ednâ" makamı vardır ki burada artık farklılık ve ikilikten söz etmek bile olmaz. İşte bu salt fena ve tüm farklılıkların silinmesi halidir. Ortada artık ne isim ne de resim kalır." (Abdürrezzak el-Kâşânî, *Mu'cemu istilâhâti's-sûfiyye*, tah. Abdül'âl Şahin, (Dârü'l-Menâr) Kahire 1413/1992, s. 159.)

¹⁰⁵⁰ Aynı yer.

¹⁰⁵¹ Erdem, a.g.e, s. 53.

¹⁰⁵² Kûrânî, *Kasdü's-sebîl*, v. 143a.

Mertebe-i Câmia

Mertebe-i câmia adı verilen bu makam, şu ana kadar zikredilen (birinci hariç) cismânî, nurânî, vahdet ve vâhidiyyet mertebelerinin de tümünü içine alan bir mertebe ve son tecellî makamıdır. Bu da insandır. İlk mertebe hariç (Lâ taayyün) son altısını kendinde cem eden insan ise “insân-ı kâmil”dir.¹⁰⁵³

Başka bir açıdan buraya kadar sayılan ilk üç mertebe Allah’ın “*feyz-i akdes*”indedir.¹⁰⁵⁴ Zira bunlar gerçek olmayıp ilmî ve zaman dışıdır. Üç ilâ altıncı mertebe “*feyz-i mukaddes*”indendir. Ayrıca bu son üç mertebe tenezzül olup (iniş), fiilî, zamânî ve gerçektir.¹⁰⁵⁵

5- Vahdet-Kesret İlişkisi

İbn Arabî’yi kendilerine örnek alan mutasavvıfların varlık konusundaki temel anlayışları “hakîki varlığın tekliği” esasına dayanmaktadır. Böyle olunca da zahirde görülen çokluk vâkıasına bir cevap bulunmaya çalışılmaktadır. Gerek İbn Arabî, gerekse onun takipçileri, âlemdeki kesretin izâfî olduğu ve taayyünden kaynaklandığını savunmaktadır. Bir başka ifadeyle âlemde çok şey gördüğümüz doğru, ancak bu duyuların illüzyonundan kaynaklanmaktadır.¹⁰⁵⁶ Buna göre Hak değişmeden kaldığı halde, halk o değişmeyen varlığın değişen ve sayılamayacak kadar çeşitlilik gösteren zuhûr ve tecellîleridir.

Yine bu anlayış erbabına göre sıfatların zattan tamamen başka bir şey olmadığı dikkate alındığında, âlemdeki çokluk (kesret) bu sıfat ve isimlerin meydana çıkışından veya şu’ûn (modes) larından ibaret kalmaktadır.¹⁰⁵⁷ Bundan dolayı her şey

¹⁰⁵³ Geniş bilgi için Bkz. Ayyâşî, *Rihle*, ss. 340-342; Kûrânî, *İthafü’z- zekî*, v. 61a-67a.

¹⁰⁵⁴ *Feyz-i Akdes*: Önce ilim sonra ayn mertebesinde şey ve istidatların var olmasını gerektiren zati-hubbî tecellîdir. *Feyz-i Mukaddes* ise, Bu a’yânın temel özellikleri ve tamamlayıcı unsurlarıyla hariçte husûle gelmesidir. (Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 192.)

¹⁰⁵⁵ Sunar, a.g.e, s. 25.

¹⁰⁵⁶ Bkz. Akil, a.g.e, s. 59.

¹⁰⁵⁷ Izutsu, İslâm felsefe geleneğinde bu makama ulaşan kişinin “iki gözlü anlamına gelen (zü’l ayneyn) ile tavsif edildiğini belirterek daha sonra sözlerine şöyle devam etmektedir: “O sağ gözüyle sadece ve sadece vahdeti, yani mutlak gerçeği gören, sol gözüyle de kesreti, yani fenomensel varlıklar dünyasını gören kişidir. Bu kişiyle ilgili olarak daha da önemli olan husus şudur; vahdet ve kesreti aynı anda görmesine ilave olarak o, bu ikisinin nihai anlamda bir ve aynı şey olduğunu da bilir. Durum böyle olunca, o, aktif olarak var olan şeylerin her birinde iki yönün (veche) varlığını fark eder.” (Bkz. Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi*, s. 33.)

bir anlamda Allah'ın kendisi addedilmekte, ondan gayrı olanların varlığı ise ancak i'tibârî, izâfî, hayalî ve bir vehimden öteye geçmemektedir.¹⁰⁵⁸

Buna bir başka açıdan yaklaşarak yorum getirmeye çalışan İbrahim Kûrânî, Kasas Sûresi 88. âyeti tefsir ederken ¹⁰⁵⁹bu âyette şeyhin zamiri 'şey'e ircâ ettiğini dolayısıyla mananın, âlemde bulunan her şeyin sûreten yok olacağını, onların hakîkatinin ise kalacağını ifade ederek buradan "tek gerçek"e gitmektedir. Görüşlerini açıklarken filolojik yaklaşımları saf dışı etmeyen müellif, buna benzer diğer bir örneğe daha temas ederek, '*İnsan konuşan hayvandır*' tabirini de bu şekilde izah etmektedir.

"Nasıl insan yok olunca vücûdundan herhangi bir eser kalmıyor ama hakikati devam ediyor, işte devam eden bu hakikat onu hayvan-ı nâtık olmaktan ayıran özelliği" değil midir? diye sormaktadır.

Kesreti vahdete çevirmeye yönelik tüm bu izahlara rağmen vahdet-i vücûdçuların "tek hakikat" demekle yetinmedikleri, yine de alemdeki bu çokluğa bir cevap aradıkları görülmektedir. İşte pek çok yönleriyle ele alınması mümkün olan vahdet-kesret ikilisinin bir veçhesi İbn Arabî tarafından "tenzîh", diğer veçhesi ise "teşbîh" kavramıyla ilintilendirilmektedir. Böylece Allah, tüm mevcûdatta tezâhür ve tecellî etmesiyle teşbih, ancak her türlü kayıtlıktan münezze olma hasebiyle de tenzih edilmektedir.

Ama ne var ki İbn Arabî'nin bu izah ve yaklaşımları İslâm toplumu tarafından öyle sorgulanmaksızın kabul edilebilir cinsten olmamıştır. Nitekim bu ifadeler nedeniyle İbn Arabî ve takipçileri kimi zaman tekfir, kimi zaman da hulûl ve ittihatla suçlanmışlardır. Hatta bu söylemlerinden dolayı onun ahirette azâba çarptırılacağı dahî dile getirilmiş ve bazı tartışmalar yaşanmıştır.

¹⁰⁵⁸ Sunar, a.g.e, s. 32.

¹⁰⁵⁹ Âyet, "*Kullü Şey'in hâlikun illâ vechehu*" şeklinde olup "veche" kelimesinin sonunda bulunan "hî" zamiri'nin aidiyeti üzerinde fikir yürütülmektedir. Aslında Arapça kaidelerde zamir en yakınına atfedilmektedir. Müfessirler bu zamiri Allah'a göndererek ezeli ve ebediliği böylece Allah'a mahsus kılmak isteyip, diğer tüm varlıkların yok olacağını savunmaktadırlar. Bize göre bu ekolün dedikleri ile müfessirlerin kastettikleri arasında çok fazla bir fark yoktur. Vahdet-i vücûd anlayışı da aslında bununla Allah'ın ebediliğine işaret etmekte, diğer varlıkları hükmen yok saymaktadır.

Bu cümleden olmak üzere müellifimiz İbn Arabî şarihlerinden biri olan Molla Câmi(ö. 898/1492)'nin *Nefahâtü'l- üns* adlı kitabında Alâüddevle ile kendi arasında geçen bir konuşmayı nakletmektedir. Alâüddevle keşke şeyh böyle konuşmasaydı dedikten sonra “*Ancak ben onun kesrette vahdet-i ispat etmek istediğini biliyorum. Kasdı Hakk'ın birliğini ispat olunca umarım bununla affolunacaktır.*”¹⁰⁶⁰ demiştir.

Müellifimiz İbrahim Kûrânî de kesreti bir açıdan “mezâhirde tekerrür var” diyerek açıklamaya çalışmakta, bunun karışım, hulûl ve ittihâd olarak nitelendirilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre; “*Vücûd-u Mutlak, içerisinde kesreti barındırmayan bir'dir. O halde çokluk, zatın âlemdeki işlerinin sûret ve isimlerinin yansımasından kaynaklanmaktadır. Tek hakikat Vacibü'l vücûd' tur. Kesret zatta değil olsa olsa izafet ve taayyündedir. Bunu bir nevi seraba benzetebiliriz. Tekerrür ancak mezâhirde olabilir*”¹⁰⁶¹ der.

Aşağı yukarı neredeyse aynı kelimelerle bu durumu izah eden ikinci devre Melâmîlerinden biri olan Sunullah Gaybî(ö.1071/1661)¹⁰⁶² nin de bu konunun izahında Kûrânî'den farklı bir tarafı yoktur: “*Allah'u Teala vücûd-ı mutlak'ın aynıdır. Anda asla kesret yoktur, vahdet vardır. Kesret izâfet-i taayyunattadır ki, hayal-ü serâb gibidir. Belki mevcûdat hakikatte vâhid, mezahirde mütekerrirdir.*”¹⁰⁶³

Bir başka açıdan Allah “*nûru'l-münbesit*” (yayılan nur) olması hasebiyle böylece âlemde tezahür etmektedir diyen İbrahim Kûrânî, bu durumda âlemdeki kesreti Allah'ın zatının değil ama “münbesit” sıfatının tezâhürü olarak görmektedir. Müellifimiz bu tür izahları yaparken âyetlerin gramatik yapısından da hareket etmektedir. “*الله نور السموات والارض*”¹⁰⁶⁴ derken o, buradaki muzâf olan “nur” un tek,

¹⁰⁶⁰ Kûrânî, *Meslekü's -sedâd*, v. 74b.

¹⁰⁶¹ Kûrânî, *Meslekü'l-karîb*, vr. 14a.

¹⁰⁶² Sunullah Gaybî, Oğlanlar şeyhi İbrahim Efendi (ö.1066/1655)'nin halifesidir. Gaybî Yunus Emre takipçileri arasındadır. Hatta şairliği şeyhi İbrahim Efendi'den bile üstündür. O, vücûdiyye-i hayaliyye sisteminden katıyen ayrılmamış, tıpkı Yunus gibi, hakîki bir mutasavvıf ve özellikle de kıymetli bir şair olmuştur. (Bkz. M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (DİB Yayınları) Ankara 1993, s. 348.)

¹⁰⁶³ Bkz. Bilal Kemikli, “Tasavvuf Edebiyatında Hulûl ve İttihada Dair bir Risâle, Risâle-i Reddi Hulûl ve İttihâd”, (*Tasavvuf Dergisi*) sayı 5/2001, ss. 111-116.

¹⁰⁶⁴ Nur Sûresi, âyet 35.

buna mukabil muzâfu'n ileyh olan “yer ve gök” kelimesinin çoğul gelmesini vahdetten kesretin südür etmesi olarak algılamaktadır.¹⁰⁶⁵

Burada hulûl ve ittihattan¹⁰⁶⁶ söz etmek doğru değil diyen İbrahim Kûrânî, bu konudaki suçlamaları reddetmektedir. İttihâd ve hulûl'un olabilmesi için tamamen farklı iki ayrı varlığın bulunması gerektiği, halbuki vahdet-i vücûd anlayışının temelinde ve hakîkatte iki ayrı varlık kabul edilmediğini, böyle olunca da ittihâd ve hulûlden söz edilemeyeceğini belirtmektedir.¹⁰⁶⁷

Kûrânî ayetteki dilbilgisi kuralından hareketle, vahdet-kesret bağlamında bir başka delil daha getirmektedir. O, “لا اله الا هو”¹⁰⁶⁸ nassının zâtı ve hüviyetinde vahdet-i çağrıştıran Allah'a, âyetin devamı olan “له الاسماء الحسنى” ile de bu hüviyetindeki vahdetten isimleriyle beraber nasıl teaddüd ettiğini göstermektedir der.¹⁰⁶⁹ İşte ehl-i tahkîk bundan dolayı hariçteki suretleri Allah'ın zatının değil isimlerinin muhtelif yansımaları olarak görmektedir diyen müellifimiz Kûrânî, aynı metotla yorumladığı diğer bir âyetle konuya farklı bir bakış açısı daha getirmeye çalışarak şunları söylemektedir:

“ويعلمون ان الله هو الحق المبين”¹⁰⁷⁰ âyetinde geçen “Hak”, bize göre zatıyla vâcibü'l vücûd olduğunu, “mübîn” ile de âlemde tezâhür ettiğini beyan etmektedir. Allah'ı Teâlâ zâtı itibariyle tek, ancak halden hale inkılab ile daima tecellî etmekte ve dolayısıyla bu şekilde çokluğa gitmektedir.”¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁵ Kûrânî, *İthâf*, vr. 67a.

¹⁰⁶⁶ *Hulûl*: Kelime olarak bir şeyin bir şeye girmesi demektir. Tasavvufta ise; Allah'ın bazı eşyaya veya kişilere girmesi inancıdır. Bu inançtaki mutasavvıflara da “hulûl ehli” denilmektedir. (Bkz. Muhammed Ali et-Tehanevî, *Keşşâf-u istilâhâtî'l-funûn*, Kalküta 1863, c. II, s.349); *İttihâd* ise sözlükte; iki cismin birleşmesi anlamına gelmekte, tasavvuf literatüründe, mahlûk'un -Hâlık ile birleşmesi veya böyle bir birleşmenin mümkün olduğunu ileri süren nazariyenin adıdır. (Bkz. Kemikli, a.g.m., s. 114.)

¹⁰⁶⁷ Kûrânî, *İthâf*, aynı yer; Buna benzer bir açıklamayı bu ekolün Anadolu temsilcileri arasında sayılan Yunus Emre hakkında söyleyen Köprülü daha sonra şöyle der: “*Hulûl ve ittihâda imkan olabilmesi için Zat-ı Hak'tan başka diğer bir vücûdun bulunması icab eder. Halbuki sûfîyyenin i'tikadı, vücûd-ı mutlakdan başka bir şeye kâil olmamaktır.*” (Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 317.)

¹⁰⁶⁸ Haşr Sûresi, âyet 22-24.

¹⁰⁶⁹ Kûrânî, *İthâf*, vr. 61a.

¹⁰⁷⁰ Nur Sûresi, âyet 25 “...Ve onlar Allahın apaçık gerçek olduğunu bileceklerdir.”

¹⁰⁷¹ Kûrânî, *İthâf*, v. 19a-b.

Vahdet- kesret konusunu analiz etmeye devam eden İbrahim Kûrânî bu konuda değişik bir izah tarzıyla daha karşımıza çıkmaktadır. Buna göre; “*O her gün yeni bir yaratma faaliyeti içindedir.*”¹⁰⁷² âyetinden yola çıkan vahdet-i vücûdçu’lar, âlemin varlığının her nefeste, her an yok olup Hakk’ın yeni bir tecellîsi ile varlık kazandığını söylemektedir. Böylece âlem her an yeni bir tecellî ile var olmaktadır. Tecellîde tekrarlanma yok ancak yenilenme (teceddüd) söz konusudur.¹⁰⁷³

Vahdet-i vücûd anlayışında tecellî ve tezâhür anlatılırken sıkça delil olarak getirilen bu âyete müracaat eden İbrahim Kûrânî daha sonra şöyle der: “*Bana göre ‘O her gün yeni bir yaratma faaliyeti içindedir’ düsturu, adeta değişimin a’yan’ın hükümlerinden olduğunu göstermektedir. Haller a’yân-ı sâbite’de değişkenlik arz etmekte, böylece a’yân-ı sâbite hüküm ve eserleriyle vücûd-ı sâni’de tezahür etmektedir. İster zihinde ister hariçte olsun zerre kadar da olsa bütün mevcudat Allah’ın varlığının zahire yansımından ibarettir. Bu kesret aynı zamanda Allah’ın boyasıdır*”¹⁰⁷⁴. *Tüm bu oluşumun kaynağı ise vahdet-i vücûd olan Allah’tır.*”¹⁰⁷⁵

Yine müellifin, esmâül- hüsnâ içinde geçen bazı zıt sıfatlardan (kâbız- bâsit, muhyî- mumît gibi...) hareketle buradaki zıtlığın görünürde farklı olmakla birlikte hakikatte bir olduğunu belirtmesi, farklılığa rağmen kaynağının tekliğine işaret olarak algılaması dikkatimizi çekmektedir. O halde Kûrânî’nin vahdet-kesret konusuna bir diğer bir bakış açısı ve getirdiği yorum tarzı da Allah’ın zât ve sıfatlarıyla ilgilidir.

Bilindiği gibi Allah’ın zat ve sıfatlarının varlığı Kur’an ve hadis’le sabittir. Ancak bu sıfatların ve isimlerin Allah’ın zatı ile aynı mı gayrı mı olduğu asırlardır tartışılmış, hatta sırf bu yüzden kelâmî ekoller oluşmuştur.¹⁰⁷⁶ Müellifin mensup olduğu Eş’arî¹⁰⁷⁷ mezhebi ile Ehl-i sünnetin diğer büyük mezheplerinden biri olan

¹⁰⁷² Rahmân Sûresi, âyet 29

¹⁰⁷³ Sunar, a.g.e., s. 34.

¹⁰⁷⁴ “*Allah’ın verdiği renge uyun ; rengi Allah’ınkinden daha güzel kim vardır ?..*” (Bakara, âyet 138)

¹⁰⁷⁵ Kûrânî, *İthâf*, vr. 61a.

¹⁰⁷⁶ Filozoflar sıfatları zatın aynı olarak görürken, Mu’tezile zatın gayrısı olarak telakki etmektedir. Ehl-i sünnet ise sıfatların zattan ayrılmamasını kabul etmekle beraber onları zatın ne aynı ne de gayrı olarak görmektedir.(Bkz. Aliyyü’l- Kârî, *Şerhu’l-Emâlî*, s. 20.)

¹⁰⁷⁷ Eş’arî, *el-İbâne*, (Mektebetü Dâri’l-Beyzâ) Beyrut 1981, s. 107; *Makâlâtü’l- İslâmiyyîn*, bz. Helmut Ritter, Wiesbaden 1981, s. 483.

Mâtûrîdiye' ye göre sıfatlar zatın ne aynı ne de gayrıdır. Buna göre vahdet-i vücûd anlayışında âlemde görülen çokluk zatın değil, sıfat ve isimlerinin gereği ya da sonucu olarak meydana gelmekte ve Allah bu haliyle tecellî etmektedir.

İbrahim Kûrânî'de diğerleri gibi vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde zat ile sıfatları bu anlamda birbirinden ayırmakta, vahdeti zâta, kesreti ise sıfata teşmil etmektedir. Ona göre hakikat ve ayn birdir. Onda asla kesret yoktur. Nitekim : *“Âlemde görünen varlıkların (kesret) hiçbirisi hakîki olmayıp adeta gölgenin ağaca, ışığın güneşe izafesi gibi mecâzidir.”* ¹⁰⁷⁸ Bazı mutasavvıfların bu konular anlatılırken müracaat ettiği örneği kullanan müellif sözlerine daha sonra şöyle devam eder:

“Gölge sahibine ben senim , sen bensin. Çünkü senin varlığın benim varlığım benim varlığım da senin varlığındandır. Zira sen nerede olursan ol ben senden asla ayrılamam, eğer sen var olmasaydın ben bir hiçtim. Âlemin varlığı Allah'a rağmen olmayıp Allah ile birliktedir ve O'nun sayesinde” ¹⁰⁷⁹ diyen müellif, zira varlıkta ortaklığın nâkısılık ifade ettiğini, dolayısıyla varlıkta tekliği mükemmellik alameti olarak görmektedir. Buna benzer bir örnek de talebesi Sinkilî (ö.1105/1693)'den gelmektedir. Sinkilî bulunduğu bölgede yanlış anlamaların önüne geçmek için Mutlak varlığın suduru oldukları halde âyânı hâriciyyenin Allah'tan ayrı olduğunu söylemiş bunu el ile gölgesine benzetmiştir. Ona göre; el her ne kadar gölgesinden ayrılmasa da, gölgesi el ile aynı değildir. ¹⁰⁸⁰

O halde tüm bu açıklamaların ortak noktası, ikinci hakîki bir mevcudun olmayışdır. Hak zatı itibari ve *“Vâhidiyye”* olması hasebi ile âlemlerden ganîdir. Bu tektir ve bunda asla kesret yoktur, mevcûdat ise Allah'ın kelimeleridir.

İbrahim Kûrânî, bu konuların başkaları tarafından yeterince bilinmediği ya da bilinmek istenmediği savından yola çıkarak bir kısım zorlukların bulunduğu işaret etmektedir. Bu durumda onlara hitaben şöyle der :*“Tüm bu izahlara rağmen*

¹⁰⁷⁸ Kûrânî, *Matlau'l-cûd*, vr. 117a-b.

¹⁰⁷⁹ Kûrânî, *Meslekü'l-celî*, v. 144a.

¹⁰⁸⁰ Azra, a.g.m., s. 207.

*anlamakta zorluk çeken inatçılara bizim söyleyeceğimiz tek bir söz vardır o da; 'sizin ameliniz size, bizim ki bize', Allah'ın selamı üzerinize olsun vesselam!' ”*¹⁰⁸¹

Netice itibariyle vahdet-i vücûd'u savunan mutasavvıflar hakîkî varlığın bir, âlemin ise onun tezâhürü olduğuna inanmaktadır. Bu “bir” çok olur veya öyle görülür ama bilinmelidir ki buradaki “bir” hakikat, çok ise mecazdır. “Bir” mutlak, çok ise izâfî ve i'tibârîdir. “Bir” asıl, çok ise onun çeşitli yansımalarından ibarettir.

B- Velâyet- Nübüvvet

Velî sözlükte; yakın, dost, seven, yâr, yardımcı gibi manalara gelmektedir.¹⁰⁸² Velî kelimesi Arapça dil bilgisi kurallarına göre hem fâil hem de mef'ûl olarak kullanılmaktadır. Fâil manasına alınırsa “Allah'a ibadet ve taatını yerine getiren kişi” , mef'ûl manasına alınırsa “işlerini Allah'ın üzerine aldığı ve nefesine bırakmadığı kimse” demektir.¹⁰⁸³ O halde bu tariflerden anladığımız şekliyle velî, Allah'ı sıfatlarıyla bilen, itaate devam edip günahlardan kaçınan, şehvet ve nefse hoş gelen heveslerden sakınan kişidir.

İbrahim Kûrânî'ye göre, velî ve velâyette “kurb” manası daha ağır basmaktadır. Bu ise muvâlât kökünden gelmektedir. Kişi Allah'a olan bu muvâlâtı sayesinde ve sevgisi neticesinde bir takım fiiliyatta bulunacak ve böylece ona velî ve yakın olacaktır.¹⁰⁸⁴ “Âlimler, Peygamberlerin vârisleridir”¹⁰⁸⁵ hadisi ile her nebî'nin âlimlerden vârislerinin bulunması, dinin varlığını böylece kıyamete kadar sürdüreceğine delildir diyen müellif, daha sonra sözlerine şöyle devam etmektedir:

¹⁰⁸¹ Kûrânî, *Meslekü's- sedâd*, v. 73a. Söz'ün Arapçası, “*Lenâ a'mâlunâ ve leküm a'mâluküm selâmun aleyküm*” şeklindedir.

¹⁰⁸² Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 172; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 566. Bununla beraber mastar olarak aldığımızda velâyet birine yaklaşma, yakınlık, akrabalık, emâret, sultanlık, vâililik gibi pek çok manayı da içinde barındırmaktadır. Kişi nefsinde fânî olduğunda Allah'la beraber hareket etmesi de bu cümledendir. (Kâşânî) Kur'an-ı Kerim'deki “Allah mü'minlerin velisidir” (Al-i İmrân, 68.) âyetine göre tüm inananlar bu anlamda Allah'ın birer dostudur. Allah kulunu dost edince de onun üzerinde isimleriyle tecellî etmektedir. Dört türlü velâyetten bahsedilmektedir. 1-Velâyet-i Uzmâ: Lâhûtî velâyette denilen bu çeşit velâyet son peygamberin velâyetidir. 2-Velâyet-i Kübrâ: Ceberûtî velâyette denilen bu tür velilik diğer peygamberlerin velâyetidir. 3-Velâyet-i Vustâ: Evliya'nın velâyeti denilen bir diğer adıyla melekûtî velâyettir. 4-Velâyet-i Suğrâ: Tüm müminlerin velâyeti anlamına da gelen nâsûtî velayet çeşididir. (Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 564.)

¹⁰⁸³ Cürcânî, aynı yer.

¹⁰⁸⁴ Kûrânî, *Lûm'atü's-seniyye*, v. 297a.

¹⁰⁸⁵ Hadis için Bkz. Aclûnî, *Kesfû'l-hafâ*, c. II, s. 64.

“Allah’ın rahmeti sayesinde her velî nebîye varis kılınmıştır. Hiç şüphesiz ümmetin içerisinde enbiyâ sayısı kadar hatta ondan daha fazla evliyâ bulunacaktır Hz. İsa yeryüzüne ininceye kadar da bunlar var olmaya devam edecektir.” ¹⁰⁸⁶

Bu başlık altında cevap aranmaya çalışılan bir diğer konu “velî - nebî ilmi”dir. Bunun aslı muteber hadis kitaplarında rastlanılmayan, ancak pek çok mutasavvıfın eserlerinde yer verdiği “Ümmetimin âlimleri İsrailoğullarının Peygamberleri gibidir” ¹⁰⁸⁷ hadisinden kaynaklanmaktadır. İşte bu haberden hareketle “ulemâ” kelimesi “verâset” makamında görülmekte ve doğal olarak onların sahip oldukları ilmin kaynağı ve niteliği tartışılmaktadır. İbn Arabî başta olmak üzere çok sayıdaki sûfî bu sebeple velilere gelen ilhamı, peygamberlere gelen vahiyle karşılama eğiliminde bulunmuşlardır.

İbrahim Kûrânî, velî ve nebî’nin ilimleri ve bunlar arasındaki fark konusunda ise Hakim Tirmîzî (ö.320/922)’ye iştirak etmekte ve onun, “Nübüvvette söz Allah’tan vahiy olarak ayrılırken beraberinde onu mühürleyen bir ruh mevcuttur. Velâyette ise söz ruh ile değil sekînet ile kalbe intikal etmektedir.” sözüne yer vermektedir. Bir başka tabirle, “Nübüvvet vahiy ve ruh ile muhafaza edilirken, velinin sözü hak ve sekînetle muhafaza edilmektedir. Bu ise bir anlamda veli her ne kadar masum değilse de mahfûz anlamına gelmektedir” ifadesine değinmekte ve görüşünü bu cümlelerle desteklemeye çalışmaktadır. ¹⁰⁸⁸

Kûrânî daha sonra şöyle der: “Peygamber ‘Rabbim beni ne güzel terbiye etti’ buyurur. Şeytanın Ademoğluna tasallutu bir imtihan içindir. Her tasallut tabii ki kötü olarak sonuçlanmaz. Tasallut olmadan da terakkî olmaz. Bununla beraber bilinmelidir ki tasallutun başarısızlıkla sonuçlanması sadece evliyâ ve enbiyâ içindir. Evliyaların kalbine yapılan şeytânî tasalluttan dolayı azalarından yanlışlık çıkmaz. Enbiya’ya gelince zaten onların kalbine ilkâ’ hiç mümkün değildir.” ¹⁰⁸⁹

İbrahim Kûrânî İbn Arabî’nin şekillendirdiği ve anladığı manadaki ilmi velilere mahsus görmekte ve velîlerin “ilm-i esrâr” veya “ilm-i ilâhî” de denilen bu

¹⁰⁸⁶ Kûrânî, *Şerhu kelimetü'l- vâziha*, v. 354b.

¹⁰⁸⁷ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. II, s. 64.

¹⁰⁸⁸ Kûrânî, *el-Lûm'a*, v. 294a.

¹⁰⁸⁹ Kûrânî, *Nibrâsü'l-inâs*, v. 76a.

ilimlerini ehli için ifşâ etmekte bir beis görmemektedir. Zira ona göre velîlerin bu ilmi ifşâ etmeleri sayesinde Hakk'ın hikmeti öğrenilecektir.¹⁰⁹⁰ Keza Kûrânî, müşkil meselelerin de ancak bu yolla anlaşılabilceği, akıl ve yalnızca mufassal naklin bu hususlarda yeterli olmadığına inanmaktadır. Anlaşılması zor konuların hallinde müracaat edilecek kaynaklardan birinin, ilahî ilham veya bir başka tabirle “rûhu'l-kuds” olarak da bilinen nebî ve velîlere ait ilim olduğuna atıfta bulunmaktadır.¹⁰⁹¹ Ancak her konuda istismarın olabileceği gerçeğinden hareket eden müellif, bu konuda da istismarı mümkün görmekte ve selefleri gibi ortaya bazı kriterler koymaktadır.

Buna göre en başta “*velinin ilmi peygamberin getirdiklerine muhalif olamaz*” diyen İbrahim Kûrânî, bu yüzden tüm velîlerin peygamberleri tasdik ettiğine yer vermektedir.¹⁰⁹² Yine o, velî'nin tek bir cümlesinin dahî Kitap ve Sünnetin dışına çıkamayacağını, eğer çıkarsa bunu söyleyen kimsenin de velî olamayacağını beyan etmektedir.¹⁰⁹³ Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'nin “Biz Kitap ve Sünnetle bağlıyız” ifadesinden hareketle velînin ilmini şer'at dışında görmek mümkün değildir diyen müellifimiz, ancak anlayışların farklılığından bahisle insanların peygamber ve velîlere ait bu ilmi idrakten aciz olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹⁴

Bu konu içerisinde cevap aranmaya çalışılan diğer bir husus da “velî mi yoksa nebî mi üstündür?” tartışmalarıdır. İbn Arabî'ye göre velîlik peygamberlikten de üstün bir mertebedir. Zira velî Allah'ın ismi ve sıfatı iken, nebî insanın sıfatıdır. Allah'ın ismi insanın sıfatından daha yüce olduğuna göre velî nebî'den üstün demektir. Ancak İbn Arabî'nin bu söylemine itirazların yükseltildiği bir vakıdır. Onu savunanların görüşü ise şeyhin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Biz de bunun lafız karmaşasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Zira müellifimiz Kûrânî'nin de çokca zikrettiği gibi aslında kelime ve kavramlar kendi mecrasında değerlendirilmelidir. Nitekim Şeyhin “*velâyet nübüvvetten üstündür*” yahut “*veli, nebi ve resulün üstündedir*” sözüyle kastettiği, bir peygamberin velâyetinin kendi

¹⁰⁹⁰ Kûrânî, *İthâf*, v. 49b.

¹⁰⁹¹ Kûrânî, *İbdâu'n- ni'me*, v. 123b.

¹⁰⁹² Aynı yer.

¹⁰⁹³ Kûrânî, *Kasdü's- sebîl*, v. 58b; *İthâfû'z-zekî*, v. 3b.

¹⁰⁹⁴ Kûrânî, *İbdâu'n- ni'me*, v. 123b.

nübüvvet ve risâletinden daha üstün olduğudur. Nitekim İsmail Fenni'de Kûrânî'nin bu sözlerine iştirak etmekte ve şeyhin sözlerinden her hangi bir velî'nin resûl'den üstün olduğu anlamını çıkartmanın yanlışlığına değinmektedir.¹⁰⁹⁵ İbn Arabîye göre velâyet, risâlet ve nübüvvet makamlarını da içine alan daha geniş bir dairedir. Doğrusu nübüvvet ve risâlet aynı zamanda Allah'ın bir tercihi ve hediyesidir. Ayrıca nübüvvet ve risâlet sona ererken, velâyet devam etmektedir. Hatta bu sebeple şeyh bu tür bir velâyeti "*Nübüvvet-i Velâye*" olarak da isimlendirmekte ve bunun hâlâ devam ettiğine inanmaktadır.¹⁰⁹⁶

Velî konusu incelenirken ibadetle olan ilişki ve teklif karşısındaki durumlarına da temas etmek gerekecektir. Kimi heteredoks grupların tasavvufu istismar ederek 'velî olanlardan artık şer'î hükümlerin sâkıt olacağı', ya da bu gibi kimselerin "yakîn"e erdiklerini iddia ile ibadetten uzaklaştıkları bilinmektedir.¹⁰⁹⁷ İşte buna İbrahim Kûrânî şiddetle karşı çıkmakta ve muhtemel aldatmalara karşı bir takım ikazlarda bulunmaktadır: "*Velî en yüksek makama erişse bile şerîatin ameli ondan asla sâkıt olamaz. Ta ki başına bir bunama gelirse bu emirler geçici bir süre askıya alınır. İyileşince de 'Ya Rabbi! tövbe ve seni tenzih ediyorum' der. Akli yerinde ve sağlıklı olduğu halde eğer bir velî (!) 'ben ameli terk makamına eriştim' derse biliniz ki bu apaçık bir iftiradır, yalandır ve yolu da cehennemdir. Göz, kulak, dil, el, karın, ferc, ayak, kalb bu sekiz azanın her biri tekliflerden berî değildir. Sâlik'in vaslı bunlarsız düşünülemez. Kim muamelattan ayrılarak Hakk'a vuslatı iddia ederse biliniz ki o yalancıdır. İsterse bu şahıs 'ilm-i kevneyn' ve âlemin esrârına vakıf bulunsun. Bu durumda o istidrâç ve hileden ibaret kalır.*"¹⁰⁹⁸

Bu başlık altında değerlendirilmesi gereken kavramlardan biri de "*hatmü'l velâye*" (hâtemü'l-velâye) ve "*hatmü'n nübüvve*" (hâtemü'n-nübüvve) kavramlarıdır. Tasavvuf tarihinde ilk defa Hakim Tirmîzî ile (ö.320/932) başlayan "*hatmü'l-*

¹⁰⁹⁵ Bkz., Ertuğrul, a.g.e., s. 221.

¹⁰⁹⁶ Bkz., İbn Arabî, *el- El-Fütûhât*, ss. 429-430.

¹⁰⁹⁷ Mısır'da o zaman kimi insanların kendilerini "ermiş" (!)lerden görerek Allah'ın emirlerinden muaf tutulduklarını ilan etmeleri, halkı kandırma ve ibâhiyeci bir anlayışa sürüklendikleri belirtilmektedir. Hatta, bunun sonucunda bir zaman sonra halk da dini emirlerden zühed teknikleri sayesinde kurtulma inancı yaygınlaşmıştır. Bu anlayış ise Mısır'daki tasavvuf akımlarının güçlenmesine tesir etmiştir. (Bkz.Tavil, *et-Tasavvufi Mısır*, s. 116.)

¹⁰⁹⁸ Kûrânî, *İthâfû'z- zekî*, v. 16a.

velâye”¹⁰⁹⁹ fikri müellifimizin izini takip ettiği İbn Arabî tarafından sistematik bir hale getirilmiştir. Burada şu ana kadar bilinenleri tekrardan başka herhangi bir ilavede bulunmayan müellifimizin eserlerinde bu kavrama çok az temas ettiği görülmektedir.¹¹⁰⁰

C- Hakikat-i Muhammediyye

Bazı eserlerde “Nûr-ı Muhammedî” şeklinde geçen “Hakikat-i Muhammediyye”, tasavvuf terminolojisinde kendine yer bulmuş bir anlayışın adıdır. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, bu iki kavramla kastedilen, “Allah’ın ilk defa kendi nurundan Hz. Peygamberin nurunu, daha sonra bu nurdan peyderpey diğer varlıkları yarattığı esası”¹¹⁰¹ na dayanan bir teorinin adıdır.¹¹⁰² Bu teorinin kaynağını ve başlangıcını başka yerlerde arayanlar olmuş ise de ¹¹⁰³ bunlara itiraz edip kaynağını İslâm’la izah etme gayretleri gösterilmiştir. Kaynağını dışarıda arayanların hareket noktası, bu inancın Helenistik Felsefedeki “varlıkların ilk varlıktan feyz yoluyla sudûr ettikleri” ne dair inanışla benzerlik arzemesindendir.¹¹⁰⁴ Buna göre oradaki “akl-ı evvel”, “akl-ı küllî” gibi kavramlar tasavvufun irfânî boyutuna

¹⁰⁹⁹ İlk defa Hakim Tirmîzî tarafından geliştirilen bu kavram aslında ihtilafli mevzulardan birisi olarak önümüzde durmaktadır. Bir kısım alimlere göre velilerin mührü Hz. Ali’dir. Kâşânî’nin de içinde bulunduğu bir kısım alime göre ise, âhir zamanda geleceği vadedilen Mehdi’dir. Bu durumda onun ölmesiyle âlemin de düzeni bozulacaktır. (Bkz. Kâşânî, *Mu’cem*, s. 178.)

¹¹⁰⁰ Kûrânî, *Meslekü'l-karîb*, vv. 53a-58b.

¹¹⁰¹ Hadis Abdürrezzak (ö.211/826) senedi ile birlikte Câbir b. Abdillâh tarafından nakledilmektedir: “Ya Resulallah! anam babam sana feda olsun, ‘Allah’ın en önce yarattığı şeyi bana söyleyermisin? Buyurdu ki: ‘Ey Câbir! Yüce Allah eşyadan önce kendi nurundan senin peygamberinin nurunu yarattı’” Uzunca olan bu hadisin devamında bu nurdan Allah’ın merhale merhale diğer varlıkları yarattığı ifade edilmektedir. (Bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. I, s. 265.) Bu hadisin detaylı bir izahını müellifimiz Kûrânî’de de görebilmekteyiz. (Krş. Kûrânî, *Kasdu's-sebîl*, v. 11b.)

¹¹⁰² Hatta bu nûr’un ölümsüzlüğünden dolayı mutasavvıflar Hz. Peygamber için “öldü” ifadesini kullanmazlar. (Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *TDVİA*, c. XV, s. 180.)

¹¹⁰³ Takriben h. 100. yıldan itibaren peygamberlikle ilgili bir “nûr” nazariyesinden bahsedildiği bilinmektedir. Ancak bu nazariyenin adları, kaynağı ve başlangıç tarihini farklı algılayanlar olmuştur. Örneğin Massignon’a göre; “ilâhî feyz”, Karmatîler ve Sâlimiye’nin “Nûr-ı Muhammedî”sine tekabül etmektedir. Yine yazar devamla, bu anlayışın başlangıcını h. III. asırdan itibaren görenler ise, İslâm irfâniliğinin “Nûr-ı Muhammedî”sinin Grek sudûrunun “faal akıl ile ayniyetinden çıkar” dediklerini nakletmiş, ancak kendisi bu anlayışı tasvip etmemiştir. Massignon, kaynağın başka yerde aranmaması gerektiğine kâil olmuştur. Ona göre tasavvufun kaynaklarının tenkit ve tahlili henüz bitmiş olmaktan uzaktır. Tasavvufun şeriatle olan derin ayrılığından şaşırmuş bulunan ilk İslâm alimleri, onun ister Süryani ruhbanıyetinden (Merx), ister Yunan Yeni Eflatunculuğundan, ister İran mazdeizminden, ister Hindu vedantacılığından olsun her halükarda dışarıdan alınmış bir akide olabileceğini sanmışlardır. (Geniş bilgi için bkz. Massignon, “Tasavvuf”, *İA*, c. XII/I, ss. 29-30.); Annamari Schimmel ise tam olarak bu fikrin h.288 yılında geliştiğini vurgular. (Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s. 190 vd.)

¹¹⁰⁴ Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, s. 97.

geçerken “Nur-ı Muhammedî” veya “Hakikat-i Muhammedî” gibi ifadelerle karşılık bulmuştur.¹¹⁰⁵ Nitekim İbn Arabî yorumcusu olan Affî bu konuda İbn Arabî’nin Hristiyanlıktan etkilendiğini, hatta bunu Yahudi filozoflarından bile almış olabileceğini söylemektedir.¹¹⁰⁶ Uludağ ise bir çalışmada bu anlayışın Yahudi filozofları ve Hristiyan din adamları nezdinde görüldüğünü belirtmekte,¹¹⁰⁷ yine bu yazar bir diğer çalışmada bu anlayışın Sünnî muhite şia ve onlara da Yeni Eflatunculuktan geçtiğini iddia etmektedir.¹¹⁰⁸

Biz, İslâm cemiyetine mal olmuş kavramların menşeiini hemen bir başka yerde arama alışkanlığının doğru bir anlayış tarzı olmadığı kanaatindeyiz. Zira gerek batılı müsteşriklerden Massignon ve Nicholson gibi bu saha ile ilgilenen bazı alimler, gerekse Müslüman diğer bir kısım ilim adamları, tasavvuf ile ilgili kaynak tahlillerinin henüz bitmediğinden bahsetmekte ve kimi konularda başka kaynakları göstermenin ve bu konularda kesin konuşmanın doğru olmadığını ifade etmektedirler.¹¹⁰⁹ Ancak hakikati Muhammediyye hususunda oluşan genel kanaat, dış etkileri müessir

¹¹⁰⁵ Demirci, “Nûr-ı Muhammedî”, a.g.m.

¹¹⁰⁶ Affî, *İbn Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, çev. M. Dağ, (Kırkambar Yayınları) İstanbul 1998, s.86.

¹¹⁰⁷ Uludağ, bu konuda şunları söyler: “Nûr-ı Muhammedî” ve “Hakikat-i Muhammediyye” görüşü yoktur. Yahudi Filozofu Filon’un “İlâhî Kelime” görüşü ile İbn Arabî’nin “Hakikat-i Muhammediyye” telakkisi arasında bir yakınlık vardır. Hristiyanlıkta da Hz. İsa’yı bu şekilde anlayanlar mevcuttur.” (Bkz. Uludağ, *Kuşeyrî Risalesi*, (Giriş Kısmı) İstanbul 1978, ss. 25-26.)

¹¹⁰⁸ Uludağ, *İbn Haldun Mukaddime Tercümesi*, İstanbul 1983, s. 199.

¹¹⁰⁹ Hilmi Ziya Ülken Tasavvufun menşei konusunu anlatırken “*Tasavvuf biliminin menşei Kur’an gözükmektedir. Ancak garp alimlerinin büyük bir kısmı muhtelif menşeler aramaktadır. (Hint, Yeni Eflatuncu, Babylon gibi.) Bu muhtelif menşelerin İslâm tasavvufu üzerinde iddia edildiği gibi büyük tesiri olmadığı görülmektedir*” (Bkz. Ülken, *İslâm Düşüncesi*, (İÜEF Yayınları) İstanbul 1946, s. 104.); Aynı görüşü paylaşanlardan biri de Fuad Köprülü’dür. Köprülü, “muhtelif kaynaklardan gelen tesirleri hakiki nispetleriyle gösteren umumi bir Tasavvuf Tarihi, ilim âlemi için büyük bir ihtiyaçtır, ama ne yazık ki, bunun tatmini çok müşkül görünüyor.” (Bkz. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 16.) Konuya katılanlardan Erol Güngör ise tasavvufun menşeleri ile ilk defa oryantalistlerin meşgul olduğunu, bunlardan Nicholson, Hint tesiri ve Yeni Eflatunculuk; Blochet, Dozy, Von Kremer, Hint-ve İran tesiri; Brown ise sami bir dine karşı ârî reaksiyon olarak izah ederken; A. Palacois, Hristiyan ağırlıklı bir kaynak isnadında bulunmaktadır. Bunlardan sadece Massignon tasavvufun kaynağında İslâm’ı dikkate almaktadır. (Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, (Ötüken Yayınları) İstanbul 1987, ss. 49-50.) Güngör devamla, tasavvufta yabancı tesirler meselesinin sadece oryantalistler tarafından değil, Müslüman alimlerce de abartıldığını söyleyerek, (s. 61) “halbuki kültür benzerlikleri arasında illiyet bağı aramak her zaman geçerli bir yol değildir. Ayrıca kültür temasları dünyanın her yerinde ve çağında görülmüştür. Bilindiği gibi İslâm kendinden önceki bazı örf ve adetlere dokunmamıştır. Başka sistemlerden bir takım unsurların İslâm cemiyeti bünyesinde yer alması sosyal bir zaruret ve dini bir cevazın neticesidir. Hatta İslâm cemaatinin gücü o kadar büyük ki uygun tevellere tabi tutarak yabancı fikre islâmî bir renk vermiş, hem de o fikrin sahibini cemaat içinde tutmayı becerebilmiştir.” der. (Güngör, a.g.e., ss. 62-63.)

görmek, ama buna vücûd veren malzeme ve aslî unsurların İslâm kaynaklarında aranması yönündedir.¹¹¹⁰

İbrahim Kûrânî'nin bu konuda söylediklerine geçmeden evvel kavramın ana hatlarıyla tanımının yapılması ve İbn Arabî'nin bu konuda ne söylediğinin bilinmesine ihtiyaç vardır. Bu anlayışın menşeyini bir tarafa bıraktıktan sonra meselenin esasına yönelik bir takım tanımlarla karşılaşmaktayız. Buna göre belli başlı mutasavvıfların¹¹¹¹ temel görüşlerinde ve eserlerinde yer alan bu mefhum da söz konusu olan kelimelerden birisi “nûr”dur.¹¹¹²

Nûr, sözlükte ışık anlamına gelmekte, bu da dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹¹¹³ Dünyevî olan nûr da tekrar kendi arasında iki kısma ayrılarak, bunlardan biri ilâhî nurlardan yayılan nûr olup basîret gözüyle anlaşılırken, diğeri ışıklı cisimlerden yayılan nûr olup o da baş gözüyle anlaşılmaktadır.¹¹¹⁴ Nûr bir başka tarifde, “eşyayı açıklayan ve gözlere gerçeği gösteren şey” olarak tanımlanmakta, ayrıca tasavvufta çok kullanılan “zuhûr’a işaret etmektedir.¹¹¹⁵ İşte nûr’un bu “aydınlatma” fonksiyonu ve âlemi aydınlatması sebebiyle sûfiler tarafından bu tabir Hz. Muhammed (a.s) için de kullanılmıştır.¹¹¹⁶ Haberde geçen “nûr”, bu duruma göre kainatın özü Hakikat-i Muhammediye olmakta, diğeri bütün varlıklarda bu açılmadan meydana gelmektedir.¹¹¹⁷

¹¹¹⁰ Demirci, a.g.m., s. 249.

¹¹¹¹ Bunlardan bazıları şunlardır: Sehl Tüsterî (ö. 283/896), Hallâc (ö. 309/922), İbn Arabî (ö. 638/1240), Abdülkerim Cîlî (ö. 820/1717), Kastallânî (ö. 923/1517), Nebhânî (ö. 1350/1923.) (Geniş bilgi için bkz. Mehmet Demirci, “Nur-ı Muhammedî”, (DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi) sy. I, İzmir 1983, s. 239.)

¹¹¹² Hallac’ın temel görüşlerinden biri budur. Bu anlayışa göre Hz. Muhammed’in biri ezelfî nur oluşu, diğeri insan ve peygamber olarak dünya hayatındaki altmış üç yıllık hayatı olmak üzere iki hüviyeti vardır. Bütün nebî, resûl ve velîler ilim ve irfanını ondan almışlar, hatta bütün varlıkların varoluş nedeni Hz. Peygamberin kendisi olmuştur. Eğer o olmasaydı hiçbir şey de olmayacaktı. (Bkz. Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, TDVİA, c. XV, ss. 378-379.)

¹¹¹³ Kûrânî bu taksimata bir başka yönden bakarak nuru ikiye ayırmaktadır. Bunlar: “şa’sâsî olan nur”, “şa’sâsî olmayan nur” (Kırş. “Rû’yetullah” bahsi.)

¹¹¹⁴ Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. II, s. 726.

¹¹¹⁵ Gazalî, *Mişkâtü'l-envâr*, çev. S. Ateş, İstanbul 1966, s. 13.

¹¹¹⁶ Asım Efendi, aynı yer.

¹¹¹⁷ Ancak hadisçiler tarafından bunun mevzû olduğu söylenmektedir. (Bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (Yediveren Yayınları) Konya 2001, s. 282.)

Nitekim bu açıklamalara paralel görüşler ileri süren Ö. Rıza Doğrul (ö.1952), Hallaç'ta ifadesini bulan sözlere gönderme yaparak, "Hakikat-i Muhammediyye" nazariyesinin aslı "Nûr-ı Muhammedî" nin kadim olduğu, bütün mahlûkattan önce yaratılmış olmak şerefiyle mümtaz bulunduğu esasına dayanmaktadır der. Yazar Hallaç'tan sonra gelen başta İbn Arabî olmak üzere pek çok teosofik¹¹¹⁸ tasavvuf temsilcilerinin bu anlayış üzere bulunduklarını ve herkesin onu çeşitli şekillerde ifade ettiklerini söylemektedir.¹¹¹⁹

İbn Arabî'nin "Hakikat-i Muhammediyye" anlayışına getirdiği yorumlara baktığımızda ise şunları tespit etmekteyiz: "İbn Arabî'ye göre; Allah ezelde vardı ve kendisi ile beraber hiçbir şey yoktu."¹¹²⁰ Âlemi yaratmak isteyince kendinde mevcut ve her şeyin aslı olan; kadimle kadim, muhdes ile muhdes sıfatını kazanan küllî hakîkate Allah'tan "hebâ" denilen bir hakikat tecellî etti. Bu tıpkı yapılacak bir binanın kağıt üzerinde planını çizmeye benzer. Sonra Yüce Allah kendi nuruyla hebâya tecelli etti. (Filozoflar buna küllî heyûla derler) Bütün âlem bi'l-kuvve bu hebâda vardı. Hebâda bulunan her şey, gelen bu tecellî nûrunu kendi isti'dadına göre kabul etti. Bu nûru en çok alan da, hebâ da bulunan Hakikat-i Muhammediyye oldu. Buna "akıl" da denir. Böylece ilk varlığa çıkan şey akıl, yani Hakikat-i Muhammediyye'dir."¹¹²¹

¹¹¹⁸ Teo-sofik aslı Yunanca olan iki kelimedenden müteşekkil bir tabirdir. Bu kavramın felsefi izahındaki kimi bilgiler kabul edilebilir görülürken, kimilerini tasvip etmemiz mümkün değildir. Özellikle sihir ve büyü sözlerinin buraya uygun düşmediğini söylemek gerekir. Kanaatimizce bazı kavramların manası açıklanmaya çalışılırken, bunun bir başka disiplin terminolojisindeki karşılığı zor bulunmaktadır. Felsefe Sözlüklerinde bu tabirin açıklanması hakkında şu bilgiler görülmektedir: Teosofi" sözcük olarak "Tanrı bilgisi" anlamına gelmektedir. Osmanlıca'ya ise "hikmet-i sofîyye" olarak geçmiştir. Bu anlayış Tanrıbilimle felsefe arasında panteist bir gizemciliğe dayanan sihir ve büyücülükle karışmış kendine özgü bir anlayıştır. Bir bakıma İskenderiyye platonculuğuyla, Budizm, Brahmanizm, hatta İslâm işrâkiliğinin ve vahdet-i vücûd anlayışının sihir ve büyüyle birleşmesinden oluşmuştur. Bu akım Tanrı'nın bilinmesini öbür dünya ile bağ kurulmasına bağlamaktadır. (Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, (Remzi Kitabevi) İstanbul 1979, VI/293.); İbn Arabî için buna benzer bir tanımlama da Schimmel'den gelmektedir. Yazar, ona teosofik bir mutasavvıf olarak "Yeni Eflatunculuğun İslâmî formu" demek mümkündür ifadesini kullanmaktadır. (Schimmel, *Sûfîsmus*, s. 18.) Nitekim bu kavrama vahdet-i vücûd ve panteizm karşılaştırmasından giden kimselerin tarifindeki sihir ve büyü yakıştırmasına itiraz edenlerden biri de Erol Güngör'dür. Güngör, Hint felsefesindeki panteizmin felsefi veya dîni olmaktan ziyade sihrî bir ehemmiyeti vardır diyerek ikisi arasındaki farka dikkat çekmekte, işte burada geçen sihrin panteizm için kullanılabileceğine yer vermektedir. (Bkz. Güngör, a.g.e., s. 25.)

¹¹¹⁹ Ömer Rıza Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 1948, ss. 85-86.

¹¹²⁰ Buhari, *Bedü'l-Halk* 1

¹¹²¹ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, (AÜİF Yayınları) Ankara 1974, s. 260.

Bir başka anlatımda İbn Arabî “Allah’ın ilk yarattığı şey, ruh-ı müdebbirdir. Bu da Hz. Muhammed’in ruhudur. Daha sonra diğer ruhlar neş’et etmiştir. Allah ona peygamberliği verdiğinde Adem henüz yoktu.”¹¹²² demektedir. İbn Arabî bunu *Fusûsü’l-hikem*’ in “Fass-ı Muhammed” kısmında; “onun hikmeti ancak ferdiyye oldu. Çünkü o, bu insan nevi içinde varlığın en mükemmel örneğidir. Bunun içindir ki iş onunla başladı ve onunla sona erdi. Adem henüz su ile toprak arasında iken o nebî idi” sözleriyle açıklamaya çalışmaktadır. Şeyhin bu sözlerini *Fusûsü’l-hikem* mütercimlerinden Nuri Gençosman, “Ferdî hikmetin Hz. Muhammed’e nispet edilmesini ilk yaratılan varlığın yani feyz-i mukaddesten gelen ilk tecellinin onun ruhu veya nuru olması iledir. Bu suretle Hakikat-ı Muhammediyye dediğimiz ilk varlık onda başlamış ve yine nübüvvet onda sona ermiştir” şeklinde izah etmektedir.¹¹²³ Gerek İbn Arabî gerekse diğer alimlerin bu şekil tespitlerinden hareket ettiğimizde “Hakikat-i Muhammediyye” anlayışının vahdet-i vücûd telakkisi ile doğrudan alakalı olduğunu söylememiz gerekir. Bu sistem içinde yer alan ve “varlığın mertebeleri” nden “ilk taayyün” ün diğer adları arasında da bu kavrama rastlamaktayız.¹¹²⁴

Bu anlayışın kaynağını İslâm’ın kendi içinde arayanlar ise bu konuda daha ziyade hadislere başvurmakta ve buradan delil getirmeye çalışmaktadırlar. Hz. Peygamberin; “*Cenabı Allah önce benim nurumu yarattı*”¹¹²⁵ hadisi ile “*Adem su ile toprak arasında iken*”¹¹²⁶ vb. (ya da ruh ile beden) haberlerine dayanılarak “Hakikat-i Muhammediyye” adı verilen bu nûr’un ilk yaratılma hüviyetini elde ettiğine, bu ilk yaratılan nûr’un ise bütün kainatın aslı olduğuna inanılmaktadır. Bu açıdan Hz. Peygamberle diğer peygamberler arasındaki fark, bütünle parçanın arasındaki fark gibidir. Sûfilerin nazarında Peygamberimiz bu durumda kainatın özet bir nüshası olmaktadır. İlk yaratılan insan olan Hz. Adem’de buna göre Hakikat-i Muhammediye’nin ancak neş’eti unsuriyesinden ibaret kalmaktadır.¹¹²⁷

¹¹²² İbn Arabî, *El-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, I/186.

¹¹²³ Gençosman, *Fusûsü’l-hikem*, s. 325.

¹¹²⁴ Krş. Kûrânî “*vahdet-i vücûd*”

¹¹²⁵ Hadis için bkz. Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, I/ 265.

¹¹²⁶ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1992, c. IV/59, 379.

¹¹²⁷ Ertuğrul, a.g.e., s. 253.

Hakikat-i Muhammediye konusunda islâmî dayanaklar arasında gösterilen bazı haberlerin şu noktalarda yoğunluk kazandığı görülmektedir:

- a) Adem ruh ile cesed arasında iken Hz. Muhammed'in nebî olduğu¹¹²⁸
- b) "Levlâke levlâk...." diye halk arasında şöhet bulan haberler¹¹²⁹
- c) İlk yaratılan şeyin Hz. Muhammed'in nûru olduğu¹¹³⁰
- d) Kur'an-ı Kerîmde "nûr" kelimesinin Hz. Muhammed'e işaret ettiği¹¹³¹

Bununla beraber burada bahsi geçen "Hakikat-i Muhammediye" ile tarihsel kişiliği olan Hz. Muhammed'den ziyade, tüm varoluş ilkesi olarak bahsedildiğini söylemek zorundayız.¹¹³²

Görüşlerini analiz etmeye çalıştığımız İbrahim Kûrânî ise, İslâmî dayanakları tamamen kabul etmekle beraber, meseleye başka bir boyuttan yaklaşmaktadır. Ona göre Hakikat-i Muhammediye; "halkın ifadesi olarak, Cenab-ı Hakk'a dînuv (yaklaşma) ve nüzûl'a (iniş) mukabil bir fonksiyon icra etmektedir."¹¹³³

Müellif bu konudaki fikirlerini, İmam-ı Rabbânî tarafından yazıldığı iddia edilen ve Ka'beyi insandan üstün gören anlayışa¹¹³⁴ cevaben kaleme aldığı eserinde açıklamakta ve o da diğerleri gibi her şeyin aslını "Hakikat-i Muhammediye" ile ilintilendirmektedir. Azyumardi Azra makalesinde mutasavvıfımızın dile getirdiği aynı görüşleri talebesi Sinkilî'nin de söylediğine temas ederek şeyhin; Allah'ın

¹¹²⁸ Tirmizî, *el-Camîu's-sahih*, Menâkıb I (V, 585.)

¹¹²⁹ Aclûnî bunun Sagânî tarafından mevzû görüldüğünü, ancak kendisi, hadis olmasa bile mananın doğru olduğunu söylemektedir. (Bkz. Aclûnî, *K. Hafâ*, II/ 164.)

¹¹³⁰ Burada geçen hadislerin mevzû olduğunu söyleyen İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'yi tenkit noktalarından biri de onun bu telakkiyi savunması gösterilmektedir. (Bkz. Tıblavi, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, ss. 229-233.)

¹¹³¹ Mâide Sûresi, âyet 15. "Şüphesiz ki size Allah'tan bir nur ve çok açık bir kitap da geldi." Bazı müfessirler bu âyette geçen nur'dan maksadın Hz. Muhammed olduğunu söylemektedir. (Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*, (Elif Ofset) İstanbul 1984, I/161.)

¹¹³² Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, (İnsan Yay.) İstanbul 1997, s. 129.

¹¹³³ Kûrânî'nin bu sözleriyle mi'rac olayına atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır.

¹¹³⁴ İmam-ı Rabbânî "*İlâhi Hakikatler*" başlığı altında birinci sıraya, "Ka'be'nin Hakikatı"nı yerleştirmiştir. "*Nebilerin Hakikatı*" bölümünde ise İbrahim ve Musa (a.s) dan sonra "Hakikat-i Muhammediye"ye yer vermiştir. (Geniş bilgi için Bkz. Sunar, a.g.e., s. 13.)

kâinatı yaratmadan önce kendini düşündüğünü ve bunun da Nûr-ı Muhammedî'nin yaratılmasıyla sonuçlandığını nakletmektedir. Daha sonra Allah bu Nûr-u Muhammed'den de âyân-ı sâbiteyi, yani müşahhas biçiminde kainatın (âyân-ı hârice) kaynağı haline gelen potansiyel kâinatı yaratmıştır.”¹¹³⁵

Hazreti Adem'in meleklerin secde mahalli olmasında bu ilkeden pay alması arasında bir irtibat kuran İbrahim Kûrânî, bununla Hz. Peygamberin şahsında insanın önemine de vurgu yapmaktadır. Biraz daha ileri giderek ehl-i keşfin Adem (a.s) ı Ka'be de metfun gördüklerini ve bu yüzden Ka'be'nin secde mahalli olabilme hüviyetini elde ettiğini söylemektedir.¹¹³⁶

İşte tüm bunlardan hareket etmek suretiyle bütün hakikatlerin aslı esası olan “Hakikat-i Muhammediye”yi her şeyden üstün görmeliyiz diyen İbrahim Kûrânî, Ka'benin hakikatını da diğerleri gibi Hakikat-i Muhammediyye'den sadece bir parça şeklinde telakkî etmekte ve şunları söylemektedir. *“Ka'benin hakikati 'Hakikat-i Muhammediye'den üstün olamaz. Çünkü bu genellik ifade ederken, Ka'be'nin hakikati ancak 'Ahmediyye' ile sınırlıdır. Bu durumda olsa olsa 'Ahmediyye' Muhammediye'nin bir cüz'üdür.”*¹¹³⁷

Kûrânî bu fikirlerinden yola çıkarak üstünlüğün (efdalîyet) hem ilk, hem de en kapsamlı varlıkta mevcut olması gerektiğini, ayrıca ilk yaratılan ilkenin Hakikat-i Muhammediye olduğunu vurgulamaktadır.¹¹³⁸ Bununla beraber mutasavvıf Kûrânî getirilen diğer yorumları kabul etmeyerek *“Eğer bu alimlerden bir şey öğrenmek istiyorsanız onların ıstılahlarına hâkim olun, Kuru dava insana fayda vermez, tarikat edeb sahibi olmak demektir. Adâbtan ayrılmayınız”* tavsiyesinde bulunmaktadır.¹¹³⁹

Hakikat-i Muhammediyye konusunda bizim kanaatimiz mutasavvıfımız Kûrânî'nin de, Hz. Peygamberi üstün görme arzusundan kaynaklanan bir yaklaşım

¹¹³⁵ Azra, a.g.m., s. 206.

¹¹³⁶ Kûrânî, *Kelimetü'l-vâziha*, v. 350a.

¹¹³⁷ *Hakikat-i Muhammediye*: Bütün güzel isimleri kendinde barındıran ve bulunduran ilk taayyünle birlikte olan zat, her şey bu hakikatten ve bu hakikat için yaratılmıştır anlayışı, Buna ism-i a'zam' da denir. (Bkz. Uludağ, a.g.e., s. 216)

¹¹³⁸ Kûrânî, *Kelimetü'l-vâziha*, vr. 350b.

¹¹³⁹ Kûrânî, *Kelimetü'l-vâziha*, v. 352a.

içinde olduğudur. Nitekim Fazlurrahman'ın bakış açısı da en azından kendi müellifimiz için söyleyecek olursak bunu doğrular mahiyettedir. Fazlurrahman; bu meselenin “*Adem, daha su ile toprak arasında iken ben peygamberdim*”¹¹⁴⁰ hadisini esas alarak başladığını ve Müslümanların, Hz. Muhammed'in diğer peygamberler yanındaki mevkiini bu sözle dile getirdiklerinden bahsetmektedir.¹¹⁴¹ Bu “yüce görme” yaklaşımını son devir sûfilerinden Sadık Vicdânî'de de görebiliyoruz. O da Peygamberi aynı zamanda Allah'ın arşının nûru olarak görmekte, ve arş-ı ilâhî, Nûr-ı Muhammedî'den yaratıldığı için Peygamberimiz de “Nûr-i arşillâh”olarak tavsif edilmektedir.¹¹⁴² Hatta Süleyman Çelebi (ö.826/1422)'nin mevlit adlı manzum eseri de böyle bir anlayışın ürünü olsa gerektir. O halde nasıl algılanırsa algılsın bu kavramla netice itibariyle Hz. Peygamberin şahsında eşref-i mahluk olan ve yeryüzünde “Allah'ın halifesi” görülen insanın önemine vurgu yapılmaktadır.¹¹⁴³ Hatta bu telakkinin iz ve tezahürleri asırlardır devam edegelen dînî-tasavvufî edebiyat yapımızda da görülmektedir.

D-Akıl

Doğrusu akıl, bir yönüyle insan psikolojisi başlığı altında, diğer yönüyle “yaratılış” konusu arasında incelenebilecek kavramlardan biri olarak karşımızda durmaktadır.

Akıl kelimesi Arapça'da, “yakalamak”, “tutmak”, “engellemek”, “idrak etmek”, “deveyi iple bağlamak” gibi manalara gelmektedir.¹¹⁴⁴ Mutasavvıfların akla

¹¹⁴⁰ Aclûnî, Alkame tarafından bu hadisin sahih olduğuna dair bir not düşüldüğünü nakletmektedir. (Bkz. *Keşfü'l-hafâ*, c. II, s. 132.)

¹¹⁴¹ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 199.

¹¹⁴² Vicdânî, Peygamberimizin isimlerini sayarken buna da yer vermekte ve buradaki izahı getirmektedir. (Bkz. Sadık Vicdânî, *Tomar-ı Turûk-ı Aliyye'den Kâdiriyye Silsilesi*, İstanbul 1340/1921, s. 77.)

¹¹⁴³ Süleyman Çelebi'nin “*mevlid*”i, Türk-İslâm kültüründe ve tekke edebiyatında bunun en güzel örneklerinden biridir. Burada Çelebi Hz. Muhammed'in nurunun intikalini manzum olarak şöyle dile getirmektedir:

“*Hak Teâlâ cûn yarattı Ademi*

Kıldı Ademle müzeyyen âlemi

Mustafa nurunu alnında kodı

Bil habîbim nurudur bu nur dedi” (Daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Çelebi, *Mevlid*, haz. F. K. Timurtaş, İstanbul 1970, s. 94.)

¹¹⁴⁴ Cevheri, es-*Sıhâh*, Kahire 1982, V/ 1769- 1772; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, Kahire trz., IV/3046; Ragıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'an*, tah. Safvân Adnan Dâvûdî, Beyrut 1948, ss. 341-342.

ilişkin tarifleri ise farklılık arz etmektedir. Bunlardan bazıları akı, Hak ile batılı birbirinden ayırt etmeye yarayan nûr, kalb, eşyanın hakikatini kavrayan,¹¹⁴⁵ varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu durumda; “akıl her çeşit faaliyette doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayıran güç olup, ahlâki, siyâsî ve estetik değerleri belirlemede en önemli bir etken olarak görev yapmaktadır.”¹¹⁴⁶ Türkler bu melekeye; hayır ve şerri ayırt ediş, anlayış anlamında “us” derlerken, batı dillerinde de iyiyi kötünden temyiz eden melekeye “akıl” adı verilmektedir.¹¹⁴⁷

Mensup olduğumuz İslam dini açısından da mükellef sayılabilmek ve hatta Müslüman olabilmek için aklın temel şart kabul edildiği¹¹⁴⁸ dikkate alındığında bu kavrama yüklenecek mana çok büyük önem arz etmektedir. Bu anlamda Kur’an da akıl kelimesi biri geçmiş diğeri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçerken,¹¹⁴⁹ yine Kur’an 750 den fazla âyetinde akıl, akıl etme, düşünme, ibret alma gibi fonksiyonları icrâ eden bu nesneye temas etmektedir.

Felsefe ve kelam ilminde çok büyük öneme haiz olan akıl, İslâm tarihinde çeşitli düşünce tarzlarının teşekkülünde de ayırt edici özellik olmuştur.

Bu kelime İslâm’ın ikinci kaynağı hadislerde de geçmekte, ancak Allah tarafından “ilk yaratılan şeyin akıl olduğu” hakkında ileri sürülen hadislerin sıhhati hususunda tartışmalar görülmektedir.¹¹⁵⁰ Akıl kelimesinin tartışılması ya da kullanılması sadece Kitap ve Sünnetle sınırlı kalmamış, bu mefhum hemen hemen tüm ilim dallarının konuları arasında yer almıştır. Yunan filozoflarından Aristo ve Eflatun gibi diğer pek çok filozof, akıl kavramını ele alarak onun ontolojik ve epistemolojik fonksiyonları hakkında çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Örneğin Yeni Eflatuncu felsefeye göre Tanrı’dan ilk taşıp çıkan akıldır. Keza İslâm Felsefe

¹¹⁴⁵ Cürcanî, *Ta’rifât*, s. 101.

¹¹⁴⁶ Bolay, “Akıl”, *TDVİA*, c. II, s. 238.

¹¹⁴⁷ İsmail Yakıt, “Mevlana’da Akıl ve Aklın Kritiği”, *SDÜİF Dergisi*, sy. 3, Isparta 1996, s. 8.

¹¹⁴⁸ Cürcânî, a.g.e, s. 72.

¹¹⁴⁹ Bolay, aynı yer.

¹¹⁵⁰ Bkz. Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, c. I, s. 263.

tarihinde kendilerine “Meşşâî” adı verilen Farâbî (ö.339/950) ve İbn Sînâ (ö.428/1037) gibi felsefeciler de bu nazariyeden hareketle “kozmozolojik akıllar nazariyesi” denen Tanrı-varlık ilişkisini bu şekilde açıklama yoluna gitmişlerdir. “Birden ancak bir çıkar” anlayışı bu felsefenin ürünüdür. İşte burada Tanrı-âlem ilişkisinde araya konan maddi olmayan mutavassıtlara da “akıl” adı verilmektedir.¹¹⁵¹

Kelamın ana konuları arasına aklın girmesini ise Mu'tezile ile başlatan ilim adamları, Mu'tezilenin ona kesin bilgi kaynağı olarak baktığına yer vermektedir.¹¹⁵² Zarûriyyatı bilme, insana varlıkları tanıma, iyi ile kötüyü ayırt etme gücünü akla yükleyen Mu'tezilîlerin bu inançları başka ekoller tarafından tenkit edilmiş, akıl-nakil ilişkisi ve mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹¹⁵³ Ehl-i sünnet kelamcılarının çoğu akli “ruhânî bir cism-i latîf” olarak kabul etmişler ve aklın ilahi emirlere muhatap olması ve bu emirleri yerine getirmesini cevher olmasına bağlamışlardır.

O halde böylesine tarifi, yeri, fonksiyonu farklı akıl hakkında ilk dönem sûfilerinin onun mahiyeti üzerinde fazlaca kafa yorduklarını söylemek mümkün değildir. Ancak akli imandan sonra Allah'ın insana bahşettiği en büyük nimet olarak gören bu dönemin sûfilere, akli daha ziyade pratikte ahlâkî umdelerin yerleşmesinde kendisinden istifade edilecek bir fenomen olarak görmüşlerdir.¹¹⁵⁴ Mütעהahhirinden kendilerine teosofik sûfiler adı verilen Gazzâli vb. mutasavvıflar ise, kelamcıların akılla ilintilendirerek temas ettiği “varlık” mevzunu tartışmış ve aklın verilerinden daha fazla istifade cihetine gitmişlerdir. Ancak yine de burada tek belirleyici akıl

¹¹⁵¹ Bolay, a.g.m., s. 239.

¹¹⁵² Goldzieher, Mu'tezile'yi İslâm'a akli düşünceyi sokan ve bu düşünce tarzını müdafa eden ilk mezhep olarak görmektedir. (Bkz. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, ter.S. Yeprem, (Marifet Yayınları) İstanbul 1994, s. 93.); Y. Şevki Yavuz, “Akıl”, *TDVİA*, c. II, s. 242.

¹¹⁵³ Mu'tezilenin büyük çoğunluğu, insanların peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgilerine (nakil) muhtaç olduğunu kabul etmekle beraber akli mutlak bilgi kaynağı görmüşler ve ona nakil karşısında hata payı tanımamışlardır. Zira bunlara göre akıl her şeyi kavrayacak niteliktedir. Buna mukabil Ehl-i sünnetin Selefiyye kolu ise naklin anlaşılmasında akla rol vermekle beraber bilgi kaynağı olarak onun tek başına yeterli olmadığını ileri sürmüştür. (İbn Teymiyye, *Mecmûa-i Fetevâ*, Haz. Abdurrahman b. Muhammed Mecdî, Riyad 1381, c. IX, s. 279.) Diğer iki ekol Eş'arî ve Matûridî'ler ise birbirine yakın manada naklin esas kabul edilip ancak akıl kaideleriyle bunların teyit edilebileceği fikrinde olduklarını izhar etmişlerdir. Her iki mezhep aklın her şeyi kavramaktan aciz olduğunda ittifak etmiştir. Ancak bu iki mezhep Ehl-i sünnetin diğer ekolü Selefiyyeden daha fazla akla güvenmişler ve düşünme ile üretilen bilgilerin kesin olduğunu savunmuşlardır. (Bkz. Y. Şevki Yavuz, a.g.m.; Nureddin es-Sâbûnî, *Maturidiyye Akaidi*, s. 56.)

¹¹⁵⁴ Uludağ, “Akıl”, *TDVİA*, c. II, ss. 246-247.

olmamış, bilgi edinme kaynakları arasında aklın yanında vahiy, ilham, keşf ve duyular da söz sahibi kılınmıştır.¹¹⁵⁵

Mu'tezilenin tam aksine başından beri aklın, ilâhî hakikatleri, gayb âlemi ve âhiret halleriyle ilgili hususlarda yetersiz kaldığını savunan sûfiler, Allah'ın varlığını ispat hususunda felsefe ve kelamcılarının aklı ön plana çıkaran anlayışlarını ve bu konuda sarf edilen emeklerin boşa harcandığını iddia etmektedirler. Zira sûfiler aklın alanını madde âlemi ile sınırlandırmış ve onun metafizik alanda söz sahibi olamayacağını vurgulanmışlardır.¹¹⁵⁶ Mutasavvıfımız Kûrânî'de bu anlayış sahiplerinden biridir.

Ona göre; Allah akli yaratmış, sadece ona ilahî feyzinden fikretme ve kabul etme yeteneği bağışlamıştır. Aynen gözün bir görme sınırı olduğu gibi aklın da bir sınırı vardır. Allah'ın izni ile aklın isabeti mümkün olabildiği gibi, hata etmesi de mümkündür. Bu açıdan o, Allah'ın isim ve sıfatlarının akıl, fikir, ve nazar yoluyla idrak edilemeyeceğine inanmaktadır. Bununla beraber bazı sûfiler gibi akıl merkezli gayretleri tamamen boşa sarfedilmiş emek türünden görmese de, onun da genel olarak sûfilerin akla yaklaşım tarzından ayrılmadığı görülmektedir:

*"İnsan ancak tefekkür gözüyle perde arkasına ya da aklın gücünün üstüne çıktığında mesâisini boşa harcamış sayılmaz, ne var ki nefsinin de mutmain etmiş olmaz."*¹¹⁵⁷

Ayetin zâhiri anlamına uygun düşmese de¹¹⁵⁸ Kûrânî'nin değişik bir yaklaşım tarzıyla, Allah'ın "zâhir" ve "bâtın" oluşuna getirdiği yorumda yine akla gönderme yapılmakta ve burada şunlar söylenmektedir: *"Biz Allah'a gözler onu idrak ettiği için 'zâhir', akıl onu doğruladığı için de 'bâtın' diyoruz."*¹¹⁵⁹ Kûrânî aynı eserin bir başka yerinde akli ön plana çıkaran mütekellimine ta'rizde bulunarak şöyle demiştir: *"Arif*

¹¹⁵⁵ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, çev. S. Akdemir, (Ankara Okulu Yayınları) Ankara 1995, ss. 122-123.

¹¹⁵⁶ Uludağ, aynı yer.

¹¹⁵⁷ Kûrânî, *İfâza*, v. 219b.

¹¹⁵⁸ *"Gözler O'nu göremez; habuki O gözleri görür. O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır."* (En'am Sûresi, âyet 103) Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet'e göre cennette mü'minler Allah'ı göreceklerdir. Aslında müellifimiz rü'yetin dünyada da olabileceğine inananlardandır.

¹¹⁵⁹ Kûrânî, *İzâletü'l-ışkâl*, v. 44a.

olanlar her şeyde Allah'ı müşahede ettikleri için Cenabı Hak 'zâhir', diğerleri ise O'nu görmekten mahcup ve mahrum oldukları için Allah 'bâtın'dır.¹¹⁶⁰

Aklın aciz kaldığı yerlerde sûfilerce alternatif bilgi edinme yollarından biri kabul edilen marifete atıfta bulunan İbrahim Kûrânî: "Meselenin perde arkasını izah etmede aklın aciz kaldığı bir anda devreye velâyet ve nübüvvet nuru ile teşhiz edilmiş marifet girmektedir."¹¹⁶¹ der. "Akıl şerîata muhalefet ederse keşfi ilzam et" diyen Kûrânî, böylece aklın sadece tefekkür edebileceğini, halbuki mahiyetlerin tefekkürle bilinemeyeceğini iddia etmektedir.

Genelde te'vile pek olumlu bakmayan İbrahim Kûrânî yine de, tevil ile müteşâbihlerin bilinebileceğine dair inancını yinelemekte ve bu konuda akli değil keşfi söz sahibi yapmaktadır. Ona göre tevili yapan zâhir âlimlerinin de aslında müteşâbihleri bilebileceğini,¹¹⁶² ancak bunu salt akılları ile değil, vehbî ve ilahî ilmin, dolayısıyla feyz-i Rabbânî'nin sayesinde yapabileceklerine inanmaktadır. Bu durumda Kûrânî'ye göre onlar bu yorumu kendiliklerinden ve akılları sayesinde değil, Allah'ın öğretmesiyle yapabilmektedirler.¹¹⁶³

Keza "hüsn ve kubh" meselesinde akıl, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında bir kez daha tartışmaya sahne olmuş, Mu'tezile ve Mâturîdiyye bu konuda akla rol verirken, Eş'ariyye mezhebi hüsn ve kubh'un akılla değil, şeriatla bilineceğini iddia etmiştir.¹¹⁶⁴ Kendisi de bir Eş'arî olan müellif bu konuda mensup olduğu mezhebin görüşleri doğrultusunda fikir beyan ederek *el- Kavlü'l- celî* adlı eserinde müstakil bir fasıl halinde bu konuyu ele almış ve akla pay vermeyi düşünmemiştir.¹¹⁶⁵ İbrahim Kûrânî yine, "Eğer Hakkı bilme hususunda akıl tek başına yeterli olsaydı peygamber

¹¹⁶⁰ Aynı eser, v. 60b.

¹¹⁶¹ Kûrânî, *İfâzatü'l- allâm*, v. 219b; *Kasdü's- sebîl*, v. 2a-b.

¹¹⁶² Müellif, Al-i İmrân Sûresi'nin sekizinci âyetinden mülhem olarak vakfın "ilm" kelimesi üzerinde de olabileceğine inanmakta ve kanaatini bu yönde kullanarak müteşâbih âyetlerin manasını Allah ile beraber ilimde rusûh sahibi (ilmî derinlik) olanların da kavrayabileceğini iddia etmektedir.

¹¹⁶³ Kûrânî, *İthafü'z- zekî*, v. 11b.

¹¹⁶⁴ Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 72 ve 85.

¹¹⁶⁵ Kûrânî, *İfaza*, v. 315b.

gönderilmesine ne gerek vardı?” diye sormaktadır.¹¹⁶⁶ O, “önce Peygamber sonra akıl” diyerek aksi bir durumun nass’la da batıl olduğuna inanmaktadır.¹¹⁶⁷

Kûrânî’nin akıl konusundaki genel kanaati her uzvun belli bir sınırı olduğu gibi aklın da belli bir sınırı olup pek çok şeyi idrak etmekten aciz olduğu istikametindedir. Müellifin genel anlamda akıl konusundaki fikirlerini bu çerçevede değerlendirdikten sonra şimdi de akıl ile irtibatlandırılan bir başka boyuta göz atmak istiyoruz.

Daha önce de temas edildiği gibi tartışılan akıl kavramının “yaratma” ile de ilişkisi vardır. Allah tarafından yaratılan ilk varlığın akıl olduğuna dair hadislerin sıhhatli olmadığı hadisciler tarafından beyan edilmektedir.¹¹⁶⁸ Buna rağmen ilk yaratılan varlığın akıl olduğu konusundaki görüşlere Hâris el-Muhâsibî(ö. 243/857)’den itibaren bütün mutasavvıflarda rastlanılmaktadır.

Nitekim İbn Arabî’de aklı üç farklı anlamda kullanmış, (akl-ı evvel, Hakikat-i Muhammediye, her insanda bulunan meleke) ve onu ontolojik bakımdan birinci derece öneme haiz görmüştür. “Akl-ı evvel” ile “nefs-i küllî” arasında bir tür nikahtan bahsederek bu ilişkinin varlığından ve bu evlilikten tabiat ve hebânın doğduğunu iddia etmiştir.¹¹⁶⁹

İbrahim Kûrânî de İbn Arabî’nin “birden ancak bir çıkar”, sözüne, talebesi Konevî (ö.673/1274)’nin bunu “akl-ı evvel” olarak yorumlamasına sahip çıkmakta, adı geçen filozofların bunda isabet ettiklerini ancak tarifinde hata yaptıklarını söylemektedir. Müellif devamla, aslında Şeyh-i Ekber’in bu cümleyle “vücûd-i

¹¹⁶⁶ Bilindiği gibi Râzî’nin “mademki Allah ilahî özünden insanlara başta akıl nimetini vermiş o halde neden insan peygamberliğe ve ilahî vahye ihtiyaç duysun?” sözü Eş’arî mütekellimler tarafından tenkit edilmiştir. (Bkz. Macit Fahri, a.g.e, s. 52.)

¹¹⁶⁷ Kûrânî, *Kasdü’s- sebîl*, v. 11b.

¹¹⁶⁸ Bolay, a.g.m.

¹¹⁶⁹ Karadaş, a.g.e., ss. 161-162.

âmm”ı¹¹⁷⁰ kastedtiği fikrine iştirak etmekte ve Sadreddîn Konevî’nin dediklerini tasdik etmektedir.¹¹⁷¹

Bilindiği gibi mutasavvıflara göre Allah’tan ilk sâdır olan, basit ve tek bir cevherdir. İşte bu cevher tek bir hakîkati ifade etmesine karşın, pek çok isimlerle zikredilmektedir. Kûrânî’ye göre de varlık âleminde ilk mevcut olan bu cevher, farklı adlar ve birbirinin yerine kullanılabilen, iyiyi kötünden temyiz eden meleke¹¹⁷², şeklinde de anılan “akıl”dır. Müellif, “Allah’ın yarattığı ilk şey nurdur”,¹¹⁷³ o halde nûr anlamına gelmesi de muhtemel olan aklın “ilk yaratılan” olduğunu söyledikten sonra, bunun hem ilk yaratılması ve hem de nûr olarak adlandırılması karşısında neticeyi Hz. Peygamber’de toplamakta ve “Nûr-i Muhammedî” ile irtibatlandırmaktadır.¹¹⁷⁴

Yine müellif bu son cümleyle bağlantılı olarak Sâgânî (ö.650/1252) tarafından mevzû hadisler içerisinde gösterilen “Allah’ın ilk yarattığı akıldır”¹¹⁷⁵ sözünün keşf yoluyla sahih bir hadis olduğunu, vahdet-i vücûd anlayışı içinde kendilerinin buna “kalem-i a’lâ”, “akl-ı evvel”, “nûr-ı nebevî” gibi isimler verdiklerini belirtmektedir.¹¹⁷⁶

İbrahim Kûrânî devamla, “nefsini bilen Rabbini bilir” ya da değişik versiyonuyla “nefsini daha iyi bilen Rabbini de daha iyi bilir” mealindeki sözleri akıl ya da bu ekol mensuplarınca aklın diğer manalarına gelen ifadelerle¹¹⁷⁷ açıklama eğilimine girmekte, aklın tedvîn yönüyle “kalem”, tasarruf yönüyle “rûh”, istivâ

¹¹⁷⁰ Filozoflar bu kavramı varlığın hariçte meydana gelmesi olarak yorumlarken, Konevî henüz bu merhalede varlık hariçte değil zihindedir yorumunu yapmakta ve böylece felsefecilerden ayrılmaktadır. (Kûrânî, *Meslekü’l- muhtâr*, v. 8b.

¹¹⁷¹ Aynı yer.

¹¹⁷² Yakıt, a.g.m., s. 8.

¹¹⁷³ Hadisin değerlendirmesi için bkz. Aclûnî, *Keşfü’l- hafâ*, c. I, s. 265.

¹¹⁷⁴ Kûrânî, burada söz konusu olan “nur” un sırasıyla önce dört kısma ayrıldığını ve müteselsilen devam ettiğini beyan ederek; I. cüzden kalem; II. cüzden levh; III. cüzden arş; IV. cüz’ü kendi arasında dörde ayırarak bu sefer, hamele-i arş, kürsî, diğer melekler, sonuncuyu tekrar dörde ayırarak, semâvât, arz, cennet-cehennem; Bu sonuncuyu yeniden bir tasnifle tekrar dörde ayırarak, mü’minlerin gözlerinin nuru, mü’minlerin kalplerinin nuru (marifet) ve Kelime-i tevhîd şeklinde taksim etmektedir. (Bkz. Kûrânî, *Kasdü’s sebil*, v.12a (*Şerhu manzumeti’l- Kuşâşî*); Hadisin devamı ve yapılan aynı taksimat için bkz. Aclûnî, aynı yer.)

¹¹⁷⁵ Hadis için Bkz. Aclûnî, *Keşfü’l- hafâ*, c. I, ss. 263-265.

¹¹⁷⁶ Kûrânî, *el-Meslekü’l- vasat*, v. 261b.

¹¹⁷⁷ Akıl evvel için kullanılan diğer tabirler için bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 36.

yönüyle “‘Arş’¹¹⁷⁸, ihsâ¹¹⁷⁹ yönüyle ise “imâm-ı mübîn” olduğunu belirtmektedir.¹¹⁸⁰

E- Tevhîd

Tevhîd sözlükte, “birlik”, “birleme”, “bir görme”, “bir bilme hali” demektir. Diğer bir tabirle; “Allah’ın rubûbiyyetini bilme, vahdâniyyetini ikrâr ve layık olmayan sıfatlardan O’nu tenzih etmek”tir.¹¹⁸¹ Tasavvuf terminolojisinde daha çok kullanılan haliyle tevhîd , “Allah’ın zâtını, aklen tasavvur edilen ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrîd etmektir.”¹¹⁸² O halde pek çok tarifi ve kısımları olan tevhîdin¹¹⁸³ sûfiler nazarındaki bir başka tarifi de, “Mü’minin yakînen Allah’ın her şeyden evvel ve her şeyden daha yakın olduğuna, ondan başka veren ve alanın, faydası ve zararı dokunanın olmadığına şahadet etmesi” demektir.¹¹⁸⁴

İlk bakışta kelâmî kavramlar arasında geçen ve bu disiplinin konusu olan “tevhîd”, tasavvufun da ilgi alanında olmuş ve bu konuda her devirde çeşitli yorumlar yapılmıştır. Öyleyse mutasavvıfların, başından beri başkalarından farklı

¹¹⁷⁸ Kûrânî buradaki “arş” kelimesinden hareketle bizlere şu bilgileri vermektedir:

1-Arşü’l- hayât (Diğer adı arş-ı hüviyyettir.)

2-Arşü’l- mecîd (Buna akl-ı evvel, kalem-i a’lâ da denir)

3- Arşü’l- azîm (Levh-u Mahfûz veya nefis-i küllî)

4-Arşü’r- rahmân

5-Arşü’l- kerîm, (Kürsî) (Kûrânî, *el- Meslekü’l- vasat*, v. 262a.)

¹¹⁷⁹ *Ihsâ*: Sözlükte saymak demektir. Tasavvufta ise, beşerî ve maddî hallerden fânî olmaktır. Ahadiyyet hazretinin bekası ile bâkî olarak bu isimler vâhidiyet hazretinde gerçekleştirilmektedir. Buna tahakkuk yani yaşama yoluyla ihsâ denir. (Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 259.) Bir de tahalluk yönüyle ihsâ vardır ki o da Peygambere uyarak veraset cennetine girmeyi gerektirir. Manalarını kavrayarak isimleri sayma ve anma ise fiiler cennetine girmeyi icap ettirir. (Kaşânî, *Istilahât*, ss.51-52.)

¹¹⁸⁰ Kûrânî, aynı eser, v. 262a.

¹¹⁸¹ Cürcânî, *Ta’rifat*, s. 48.

¹¹⁸² Cürcânî, aynı yer.

¹¹⁸³ Bu hususta Kâşânî’nin “*Istilahâtü’s-sûfiyye*”sinde tevhîd için bir takım sınıflandırma ve tarifler görmekteyiz. Bunlardan bazıları şunlardır:

Nihâyette Tevhîd: Fark ve cem’in birleşmesidir.

Bidâyette Tevhîd: Allah’tan başka ilah olmadığına şahadet etmektir.

Bablarda Tevhîd: Bu manayı kalben tasdik etmektir.

Muamelatta Tevhîd: Yakînen amelde bulunmaktır.

Ahlakta Tevhîd: Tüm fiilerin kaynağını Allah’tan bilmektir.

Usulde Tevhîd: Rü’yeti kastederek, Allah’a seyr ü seferde bulunmaktır. (Daha fazla bilgi için bkz. Kâşânî, *Istilahât*, s. 378-379.)

¹¹⁸⁴ Hasan Şarkâvî, *Mu’cemu elfâzı’s-sûfiyye*, (Dâru Âlemi’l- Marife) Kahire 1992, s. 92.

olarak değerlendirdikleri kavramlardan birisi de tevh ttir. S f ler kapsamlı gördükleri tevhîdi; fiil, sıfat ve zatta tevhîd olmak üzere üç mertebede değerlendirmişlerdir. Ancak m  ellifimiz İbrahim Kûrânî tevhîdi ağrlıklı olarak üç şekilde diğerleri gibi değerlendirmeye tabii tutsa da bunlara dördüncü olarak “tevhîd-i ulûhiyyet” kavramını ilave etmektedir. Bununla beraber o, tevhîd kavramını s f ler gibi değil mütekellimler gibi açıklamayı tercih etmekte ve bu konuda  u taksimi ve tarifi yapmaktadır.¹¹⁸⁵

1-Tevhîd-i Ul hiyyet

2-Tevhîd-i Ef  l

3-Tevhîd-i Sıfat

4-Tevhîd-i Zât

Tevhîd-i Ul hiyyet: Tüm peygamberlerin ortak görevinin birinciye yani Allah’ın ilahlığını kabul ettirmeye yönelik olduğu ve ibadette  irkten insanları uzaklaştırmak için davette bulunduklarını bilmektir.

Tevhîd-i Ef  l: Her şeyi yaratanın, kuvvet ve kudretin ancak Allah’a ait olduğunu bilmektir. Bununla beraber eğer Allah dilerse kullarda da kudretin mümkün olabileceğine inanmaktır. Ancak her hâlükarda kulların fiillerinin yaratıcısını Allah olarak bilmek gerekir.

Tevhîd-i Sıfat: Mümkünün fakîr, Allah’ın ise gan  olduğunu, dolayısıyla sıfatlarda kem l t n sadece Allah’a ait bulunduğunu idrak etmektir. Böylece “Huve’l- evvelu” ifadesiyle vâcibü’l- vücûdun ilk, m mk n t n ise ikincil durumda bulunduğu ve dolayısıyla m mk n t n evveliyete müstehak olmadığını bilmektir.

Tevhîd-i Zât: Allah’ı “O ilk, son, açık ve gizlidir ” âyetinde toplandığı şekilde kabul etmektir.

Bu açıklamalardan sonra “La ilâhe illallah” kelime-i tevhîdi’nin bu sayılan dört mertebeyi içine aldığını söyleyen m  ellif, ulûhiyyet başta olmak üzere bu ifade ile belirlendiğini, m sivanın ise tamamen nefyedildiğini belirtmektedir. O halde

¹¹⁸⁵K r n , *el- Mütimme*, v. 130a-131b.

burada zincirleme ve mantıkî bir açıklama metodu takip ettiğini sandığımız İbrahim Kûrânî, kendisine ibadet edilip ilâh görülen bir varlığın, fayda ve zararı da kendisinin yaratabileceğinden hareketle ulûhiyyet ile fiillerde tevhîdi, İbadet demek; itaat, inkıyat ve huzû' demektir. Fayda ve zarar vermeye muktedir olmayanın, ibadete de layık olamayacağı, böyle olunca kulun "azabından emin olma ve rahmetini ümit etme" anlayışı sergilemesinin mantıkî bir değerinin bulunmayacağından bahisle yine ulûhiyyet, fiil ve zatta tevhîdi bir araya getirmektedir.

Tevhîdin kısımlarından biri olan "tevhîd-i sıfât" hakkında ise müellif, diğer mutasavvıfların kategorilerinden farklı bir yol izleyerek, baş tarafa yerleştirdiği "tevhîd-i ulûhiyyet" ya da "kelime-i tevhîd" arasında bir münasebet kurmakta ve "Ulûhiyyeti kendine mahsus kılan İlâh'ın mükemmel sıfatlarla muttasıf olması gerekmektedir. Zira kendisi vâcibü'l- vücûd, masiva ise mümkinü'l- vücûd'dur" demektedir.¹¹⁸⁶

Kûrânî, tevhîd babında getirdiği bu yaklaşımlardan sonra saydığı dört mertebeden ilk ikisinin kabulünün aklen, naklen ve keşfen sarîh ve sahîh olduğunu ikrar etmekte, son ikisinin akıl delâleti sayesinde kabulü mümkün iken aklın burada tefekküre güç yetiremeyeceğini söyleyerek marifete başvurmak gerektiğini imâ etmektedir.¹¹⁸⁷

Bilinen bu taksimattan sonra bu defa tevhîdi kendi arasında yeniden bir derecelendirmeye daha tabi tutan İbrahim Kûrânî, tevhîd-i sıfatı tevhîd-i ef'al'den bir üst mertebe görmekte ve müteselsilen birbirleriyle alakası hakkında şunları söylemektedir: *"Kudret zat'ta tekdir, ancak itibarî ve nispet olarak çokluk arz etmektedir. Kemâli sıfatla muttasıf olan sadece Allah'tır. Kullarına hayat, ilim, irâde, semî', basar, kelâm vb. sıfatlar vermesi O'nun zatta tek olmasına zarar vermez. Çünkü kullardaki bu sıfatlar itibarîdir. Hak'ta tek olan kudretin kullarda izhar etmesi de O'nun tevhîd-i ef'âline zarar vermez. Bu âdeta güneşin ışığının muhtelif renk ve şekildeki camlarda farklı yansımaya benzemektedir."*¹¹⁸⁸

¹¹⁸⁶ Kûrânî, *Kavlü'l- celî*, v. 303b.

¹¹⁸⁷ Kûrânî, *el-Mütimme*, v. 132b.

¹¹⁸⁸ Kûrânî, *el-Mütimme*, v. 136a.

İbrahim Kûrânî, Hz. Peygamberin “Allah’ın yaratıkları üzerinde düşünün, zatı hakkında düşünmeyin” ¹¹⁸⁹ şeklindeki hadisinden hareketle pek çok mutasavvıf gibi Allah’ın zatını tefekkür etmenin caiz olmadığını, buna mukabil hikmetlerini düşünmenin matlup ve mendup olduğunu beyanla bunun kişiyi marifete götüreceğini söylemektedir.

Aslında Allah’ın varlığı ve birliğini izah etme ve bunlara inanma hususunda Ehl-i sünnet kelamcılarının yaklaşım tarzı, “Zât, sıfât ve ef’âlinde tek olan Allah’a inanma” ile müellifimizin de mensup olduğu ekole sahip mutasavvıfların bu konuda çok farklı düşünmedikleri görülecektir.

F-İnsan

Tasavvuf bilim dalının en önemli konularından biri de “insan”a bakış veya “insan-ı kâmil” anlayışıdır. ¹¹⁹⁰ Bu anlayışın kökenini de diğer tasavvufi kavramlar gibi dışarıda arayanlar olmuşsa da, İbn Arabî çizgisinde gelişen “insân-ı kâmil” düşüncesinin temelini Kur’an ve hadisteki bazı nasslardan çıkaranlar daha baskın görülmektedir. ¹¹⁹¹

İbn Arabî’nin çok kullandığı ve “varlığın mertebeleri” içinde yer alan VII. Mertebenin diğer bir adı da “insân-ı kâmil”dir. ¹¹⁹² İbn Arabî’ye göre insân-ı kâmil âlemin varlığının sebebi ve koruyucusudur. Çünkü o Allah isminin mazharıdır.

¹¹⁸⁹ Benzer diğer bir hadis şu şekildedir: “Her şeyi düşününüz. Fakat Allah’ın zatını düşünmeyiniz. Zira O’nu tam anlamıyla kavramayarak helak olursunuz” Ebu Nuaym, *Hilye*, c.VI, s. 67; Beyhakî, *Şuabu’l-İman*, c. I, s.136; Hadisin değerlendirilmesi hakkında ise bkz. Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, c. I, s. 311; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, ss. 261-262.

¹¹⁹⁰ İnsân-ı kâmil maddî ve manevî, kesif ve latif, zulmânî ve nurânî, cismânî ve ruhânî, suflî ve kutsî âlemde var olan her şeyi kendisinde taşıdığından pek çok isimler almıştır. Buna “Nur-i Muhammedî”, “Hakikat-i Muhammediyye” de denmektedir. İnsân-ı kâmil şeriat-tarikat -hakikat ve marifet itibariyle tam ve ergin olan kimsedir. (Mehmet S. Aydın, “İnsan-ı kâmil”, *TDVİA*, c. XXII, ss. 330-331.)

¹¹⁹¹ Örneğin Adem’in “halife” lik makamına haiz olması (Bakara, 30), insanın “ahsen-i takvîm” üzere yaratılması (Tîn, 4), her şeyin onun emrine müsahhar kılınması (Câsiye, 13), kendisine isimlerin öğretilmesi (Bakara, 31), ilâhî ruhtan nefhedilmesi (Hicr, 29; Sâd 72.), emanetin ona yüklenmesi (Ahzâb, 72) gibi âyetler bu düşüncenin Kur’ânî temellerinden bazıları olarak gösterilebilir. Hadis-i Şeriflerdeki temellerine misal olarak getirilen haberler ise daha çok şimdiye kadar kullandığımız hadisler etrafında yoğunlaşmaktadır. Buna göre Allah’ın Ademi kendi suretinde yaratması, (Aclûnî *Keşfu’l-hafâ*, c. I, s.379.) İlk olarak Hz. Muhammed’in yaratıldığı, (Aclûnî, c. I, s. 265.), Adem daha henüz su ile çamur arasında iken onun nebî olduğu (Aclûnî, a.g.e., c. II, s. 132.), Hz. Muhammed olmasaydı evrenin yaratılmayacağı (Aclûnî, a.g.e., c. II, s. 164) gibi anlayışlar bu cümleden sayılabilir. (Aydın, a.g.m.)

¹¹⁹² Krş. “Varlığın Mertebeleri”

İnsân-ı kâmil olan yedinci mertebe “lâ taayyün” dışındaki bütün mertebelerin hakikatini kapsamakta böylece o bir anlamda “âlem-i ekber” olmaktadır.¹¹⁹³

Bu açıdan dikkatlerin üzerine çekildiği bu varlık, çeşitli İslâm ilimlerinin konusu olmuş, özellikle tasavvuf erbabı tarafından dikkatlice üzerinde durularak mâhiyeti, sorumlulukları, olgunlaşması, bozulması vb. durumları hakkında pek çok söz söylenmiştir.

Kendisinden önceki mutasavvıfların insana bakışını dikkate alan İbrahim Kûrânî, eserlerinde bu varlığa atfedilmesi gereken değer üzerinde durmuştur. Bu anlamda sıkça tekrar ettiği *خلق الله آدمي صورته* “Allah Ademi kendi suretinde yarattı”¹¹⁹⁴ hadisindeki sûret kelimesinin sonunda bulunan “hû” zamirinin mercînin Allah olduğunu vurgulamakta, bu ifadeyle insana daha baştan yücelik payesi vermektedir. Bu haber etrafında dönmekte olan endişeleri fark eden Kûrânî, bu şekilde anlama ve mana vermenin, Allah’ın tenzîhine mani olmadığını da belirtmektedir.¹¹⁹⁵

Mutasavvıfımızın buna benzer diğer bir ifadesi de hadiste olduğu gibi yine bir ayetin gramatik açılımında kendini göstermektedir. İbn Arabî’nin müfessirlerden, hatta tasavvufî yorum yapan ve adına “işârî tefsir”¹¹⁹⁶ de denilen mutasavvıf

¹¹⁹³ Aynı tabir, müstakil bir eser kaleme alan İbn Arabî takipçilerinden biri olan Abdülkerîm Cîlî (ö 832/1428) tarafından da kullanılmıştır. İbrahim Kûrânî’nin sıkça başvurduğu ve şeyhi Kuşâşî’nin bu eser üzerine bir haşiye yazdığı dikkate alındığında (Katip Çelebi, *K. zunûn*, c. I, s.389.) Müellifimiz Cîlî’nin bu eserindeki fikirlere yatkın olduğu bilinmelidir. Cîlî’nin tamamen İnsân-ı kâmil’i anlatan “*el-İnsânü’l-kâmil fî marifeti’l-evâhiri ve’l-evâil*” adlı eserinde de İnsân -ı kâmil için “âlem-i ekber”denilmiştir. Cürçânî’de bunlara ilaveten bu kez âlem için “insan-ı kebîr” tabirini kullanmıştır. (Abdülkerim Cîlî, İstanbul 1300, I-II; Cürçânî, *Ta’rifât*, ss. 25-26; M. Erol Kılıç, “İbnü’l-Arabî Muhyiddin”, *TDVİA*, c. XX, s. 502-503.)

¹¹⁹⁴ (Hadis için bkz. Buhârî, *İsti’zân* I; Müslim I, 155; *Keşfü’l-hafâ*, c. I, s. 379. Bu söz hakkında kelimciler ile mutasavvıflar arasında uzun tartışmalar olmuş, kelimciler zamirin Allah’a irca edilmesi halinde bunun teşbihe gidip tenzihe zarar vereceğini söylemiş ve bunu kabul edilemez bularak, buradaki zamirin merciini Adem olarak göstermişlerdir. Yine bunlara göre, eğer bu durum kabullenilecek olsa o zaman Adem’in Allah suretinde yaratılması Kur’an’da bulunan “Hiçbir şey O’na benzemez.” (Şûrâ Sûresi, âyet 11) nassına muhalif olacaktır. Sûffiler ise hadisin diğer varyasyonu olan “*alâ sûreti’r-rahmân*”ı da delil getirerek bu zamirin merciini Allah’a mahsus kılmaktadırlar. (Bkz. Abdülbâri En Nedvî, *Kitap ve Sünnetin Ruhuna göre Tasavvuf ve Hayat*, çev. Mustafa Ateş, (Diyanet Vakfı Yayınları) Ankara 1998, s. 168) Ancak burada hadis olarak zikredilen ikinci varyasyon hakkında da sıhhati açısından değerlendirmeler yapılmış ve hadis birkaç yönden illetli görülerek mürsel sayılmıştır. (İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, c. V, ss. 182-183.)

¹¹⁹⁵ Kûrânî, *Risâletü izâleti’l-İşkâl*, v. 12b.

¹¹⁹⁶ *İşârî Tefsir*: Sülûk ve tasavvuf erbâbına zâhir olan gizli bir işaretle, Kur’anı zâhirinin gayrına te’vil etmektir. (Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, s. 346.); Bir başka tarifle, ruhânî riyâzet sayesinde nefsin

müfessirlerden de farklı yorumladığı كل شيء هالك الا وجهه “O’nun zatından başka her şey yok olucudur”¹¹⁹⁷ âyetinden hareketle, insanın manevî veçhesine dikkat çeken İbrahim Kûrânî daha sonra şunları söylemektedir:

‘O’nun zatından başka her şey yok olacaktır’ âyetindeki ‘veche’ kelimesindeki ‘hu’ zamirinin merci ‘şey’ dir. Bu durumda mânâ âlemdaki her şey sûret itibariyle yok olacak ancak hakikatleri itibariyle bâkî kalacaktır. Bunu insana da teşmil etmek mümkündür. ‘İnsan konuşan hayvandır’ denilmektedir. İnsan helâk olunca vücûdundan bir iz kalmamakta ancak hakikati devam etmektedir. İşte bu hakikat onu konuşan hayvan olmaktan ayıran en önemli özelliğidir.”¹¹⁹⁸

Bilindiği gibi müellifin burada temas ettiği, “İnsan konuşan hayvandır” önermesi, eski filozoflar tarafından dile getirilmiş bir tarif olarak karşımızda durmaktadır.¹¹⁹⁹ Bu tarif İslâm bilginlerince de dikkate alınmış tabir yerindeyse alternatifine dikkat çekilmiştir.¹²⁰⁰

aşıp keşf derecesine vasil olduğunu söyleyen ve kudsî işaretlerle Kur’an ibarelerinin arka planını çözdüğünü ifade eden mutasavvıfların yorumudur. (Mennâu’l-Kettân, *Mebâhis fî Ulûmî’l-Kurân*, (Müessesetü Risale) Beyrut 1407/1986, s. 357.)

¹¹⁹⁷ Kasas Sûresi, âyet 88. Müfessirler buradaki “hû” zamirini Allah’a ırcâ ederek “O’nun yüzünden ‘zatından’ başka her şey helaktedir” manasını vermektedirler. (Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, c.V, s. 3759; İbn Kesir, *Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Azîm*, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1986, c. III, s.403; İ. Hakkı Bursevî, *Tenvîrû’l-ezhân min tefsîri ruhu’l-beyân*, tah. M. Ali Sâbûnî, (Dâru’l-Kalem) Şam 1988, c. III, s. 159.)

¹¹⁹⁸ Kûrânî, *Meşrau’l- vürûd*, v. 121a.

¹¹⁹⁹ İnsan yaşambilim bakımından omurgalı hayvanlar sınıfındandır. Buradaki “hayvan” sözcük anlamında Arapça karşılığı hayat sahibi olmayı getirmektedir. Günümüzde ise hayvan deyimi “canlı varlık”lardan çok “duyarlı varlığı” çağrıştırmaktadır. (Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, II/291.)

¹²⁰⁰ Aristoteles tarafından kullanılan bu tabirler bazı İslâm filozoflarınca da makul karşılanmış ve kabul edilmiştir. Örneğin ruh meselesini anlatan Aristoteles, ruhu üç kademeye ayırarak bunların, nebâtî, hayvânî ve insânî ruhlar olduğundan bahsetmekte ve en yüksek mertebeye sonuncusunu yerleştirmektedir. (Bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, (Ekin Yayınları) İstanbul 1983, ss. 182-183.) Müellifimiz İbrahim Kûrânî de bu sözleriyle kanaatimizce insan bedeninin çürüyüp onun özü ve hakikati olan ruhunun kalacağına işaret etmektedir. Ayrıca buradaki ruh derecelendirmelerinin İslâm tasavvufunda nefsin mertebeleriyle paralellik arzettiği söylenebilir. Bilindiği gibi Mutasavvıflar nefsi yedi tabakada incelemişlerdir. Örneğin bunlardan konumuzla bağlantılı gördüğümüz bu nefis çeşitlerinden nefs-i emmâre’yi izah eden İbrahim Hakkı Erzurûmî, şehevî arzularla dolu hayvânî nefsi zayıflayınca ve nefs-i nâtika onun pençesinden kurtuluncaya kadar uyku ve besinlerinin azaltılmasından bahsetmektedir. (Bkz. Hayrani Altıntaş, *Marifetname’de Tasavvuf*, (Çimtay Matbaası) İstanbul 1981, ss. 124-125.)

İbrahim Kûrânî insanı değerlendirmeye tabi tutarken bir anlamda onun Rabbi ile olan irtibatına bakmaktadır. “*Kendini tanıyan Rabbini de tanır*”¹²⁰¹ hadisinden hareketle, Ebü'l- Abbas Musa'nın bu hadise getirdiği iki yorumu kabul ederek kendisi de buna bir ilave de bulunmaktadır. Musa'ya göre; Kim nefsinin zillet, acz ve fakrını idrak ederse o zaman Allah'ın izzet, kudret ve zenginliğini de tanımış olmaktadır. Yine kim nefsini bilirse, bundan daha önce Allah'ın bilinmesi gerektiğini kavrayacaktır. Bu duruma göre birinci izah tarzı sâliklerin durumunu, ikinci izah tarzı da meczupların halini anlatmaktadır diyen İbrahim Kûrânî, bu anlamda kendisinin getirdiği izahta “*fenâ fi'llâh*” kavramı içinde değerlendirebileceğimiz bir bakış açısı sergilemektedir. “*Kim nefsini zevkan, tam bir şuhûd ile bu dünyada ilahî tecellînin görüntüsü olarak tanıyabilirse, o zaman Allah'ı da tüm mükemmelliklerin sahibi olarak görecektir. Bununla bağlantılı tenzih ve teşbihi de iyi kavrayıp tenzih etmekle beraber O'nu dilediği yerde, dilediği şekilde, dilediği şeyde, dilediği gibi tecellî edeceğini bilecektir.*”¹²⁰² Daha sonra İbn Arabî'den esinlenerek bu konudaki fikirlerini anlatan müellif konuya şöyle devam etmektedir:

“*Allah nefsini bilince âlemi de bildi, bu yüzden sûretten sıyrıldı ve insanı yarattı. İnsan büyük bir âlemin tüm manasını içinde toplayan değerli bir özetidir. Zübde-i âlem olan insanı Cenab-ı Hak, ilahî hazretindeki isimlerinden âlemin bir nüshası olarak yarattı. Nitekim 'Allah insanı kendi suretinde yarattı' hadisi bize bu gerçeği tüm açıklığı ile beyan etmektedir. Buradaki zamirin mercii bizce Allah'tır. Buradan hareketle Allah'ın tecsîm ve teşbîh edildiğini iddia etmeye hiç gerek yoktur.*

¹²⁰¹ Tasavvuf kitapları tarafından çok rağbet edilen bu haberin ilk defa Hucvîrî (ö.465/1073)'nin *Keşfü'l-mahcûb*'unda yer aldığı sanılmaktadır. Lafzen buna benzeyen bir haberin İmam Maverdî (ö.450/1058) tarafından kaleme alınan ve bir ahlak kitabı olan “*Edebü'd- dünya ve'd-dîn*” adlı eserinde de yer aldığı görülmektedir. Mâverdî Hz. Aişe' den nakledilen bir rivâyeti takdim etmiştir. Buna göre, O, Hz. Peygambere: “*İnsan Rabbini ne zaman tanır?*” diye sormuş, Hz. Muhammed (a.s) “*Kendini bildiği zaman*” cevabını vermiştir. (Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, c. II, s. 262.) Aclûnî aynı yerde İbn Teymiyye'nin “*Men arafa nefse, fakad arafe rabbehu*” haberinin mevzû dediğine dair görüşüne de yer vermektedir. Ancak Aclûnî, İbn Arabî taraftarlarının bu habere her ne kadar rivâyet bakımından sahih olmasa da bize göre keşfen sahih değerlendirmesinde bulunduklarını belirtmekte, Kûrânî'de aynı sözü tekrarlayarak bunun keşfen sahih olduğuna inanmaktadır. Müellifimiz Kur'anda ki “*Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın*” (Haşr Sûresi, âyet 19) âyetini buna delil göstermektedir. (Kûrânî, *Meslekü'l- vasat*, v. 262a.) Bu ve buna benzer hadislerin daha geniş değerlendirme ve sıhhati için (Bkz. Uysal, a.g.e., ss. 326-332.)

¹²⁰² Kûrânî, *Meslekü'l- vasat*, v. 263b.

Zira teşbih ve tecsîm olmadığını zaten ‘Onun bir benzeri yoktur’ âyeti ile Allah kendisi ifade etmektedir.”¹²⁰³

O halde müellifimiz İbrahim Kûrânî’nin bu sözleriyle Hz. Ali’ye atfedilen, İbn Arabî tarafından tasvip edilen ¹²⁰⁴ve Şeyh Galip (ö.1214/1799)’le de ifadesini bulan ¹²⁰⁵“âlem-i ekber” olan bir insan anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Yine Kûrânî insanın “büyük bir nüsha” olduğuna dair anlayışını şu âyet ile delillendirmektedir:“*O’nun şüphe götürmez bir gerçek olduğu açıkça belli oluncaya kadar, varlığımızın delillerini hem dış âlemden hem de kendi nefislerinde göstereceğiz...*”¹²⁰⁶ Ona göre bu âyette geçen “âfâk” ve “enfüs” tabirleri hem dış âlemi (maddi âlem) hem de iç âlemi (gönül âlemi) kapsamaktadır. Dolayısıyla burada mevzû bahis olan insan her ikisini de ihtiva etme kabiliyetine sahip ve büyük bir nüsha olmaya namzettir.

İbrahim Kûrânî “Allah’ın göklere, yere ve dağlara teklif edip de emaneti yüklenmelerinden kaçınması”¹²⁰⁷ gerçeği yanında insanın “emanet’e sahip çıkmasını, onun “Allah’ı bilme kâbiliyeti” ile doğru orantılı olmasından kaynaklandığına inanmaktadır. İşte tüm bu özellikleri nedeniyle insanın üstünlüğüne inanan müellifimiz, böyle olunca âlemin semeresi olan insana karşın bu sefer de âlem insanın cüzü olmaktadır diyerek Allah’ın “*yere göğe sığmadım mümin kulumun*

¹²⁰³ Kûrânî, aynı eser, v. 263b.

¹²⁰⁴ İzutsu İbn Arabî’de insân-ı kâmil anlayışını genişçe izah ederken, “önceden de işaret ettiğim gibi İbn Arabî’nin âlem hakkındaki görüşü iki temele dayanmaktadır: Biri Hakk Teala, diğeri ise insân-ı kâmil’dir. O insanı iki ayrı düzeyde ele almakta, birincisi kozmik (kevnî) düzeydir ki bu düzeydeki insana beşeriyet de denilebilir. Hakkın sureti üzerine yaratılmış olan ise bizâtihî kâmil ve âlemin özetidir. Kısaca bu düzeydeki insan ise, ‘âlem-i sagîr’dir.” ifadesine yer vermektedir. (Bkz. İzutsu, İbû’l-Arabî’nin Fusûsü’l-Hikemindeki Anahtar Kavramlar, ter. Ahmet Yüksel Özemre, (Kaknüs Yayınları) İstanbul 1998, ss. 309-310.)

¹²⁰⁵ Nitekim Şeyh Galip bir mısrasında; “*Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen, Merdüm-i dîde-i ekvân olan Âdemsin sen*” diyerek insanı kainatın göz bebeği ilan etmiştir.

¹²⁰⁶ Fussilet Sûresi, âyet 53.

¹²⁰⁷ Ahzâb Sûresi, âyet 72.

kalbine sığdım”¹²⁰⁸ buyurmasını bu üstünlük sebeplerinden biri olarak görmektedir.¹²⁰⁹

Allah’ın burada sığıdığı kalbi etten müteşekkil çam kozalağı şeklindeki kalpten ayrı tutulması gerektiğine dikkat çeken müellif, bu şekil et parçası olan kalbi en değersiz organlardan biri olarak görmekte, ancak “sır mahalli” olması nedeniyle kast edilen kalbin ise en faziletli olduğuna inanmaktadır.¹²¹⁰ Ona göre bu açıdan insan kalbi rabbânî vasıfları toplayan ve rûhânî özellikleri taşıyan bir yapıya sahiptir.

Buna göre, müellifin insan konusu incelendiğinde mutlaka vurgulama ihtiyacı duyduğu bir kavram da kalptir. Hz. Peygamberin kalpler “*Allah’ın yeryüzündeki kaplarıdır*”¹²¹¹ şeklindeki hadisinden hareketle kalpleri üçe ayıran Şeyh Kûrânî daha sonra şunları söylemektedir:

- 1-Hakkı kabul etmeyen katı ve kuru kalpler,
- 2-Hakkı kabul ve muhâfaza eden, yani selîm olan kalpler,
- 3-Hakkı kabulle beraber onun emirlerine sıkı sıkıya bağlı olan kalpler.

İnsan’ın kıymetini Allah’a olan bağlılığı ile değerlendiren İbrahim Kûrânî bu konuda İbn Arabî yorumcusu olan Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve onun eseri *Misbâh* şerhinden alıntılar yapmaktadır. O, Fenârî’nin insan nefsinin hararetili buhar ve hayvânî kuvvetten mürekkep olduğuna dair fikrine katılmakta ve bu yüzden insanlara

¹²⁰⁸Bu haberin hadis olup olmadığı hakkında şüphelerin varlığı belirtilse de (Uysal, a.g.e., s. 332.) bunun pek çok tasavvuf eserlerinde yer aldığı görülmektedir. Başta Gazzâlî, İbn Arabî olmak üzere klasik tasavvuf kitaplarında adı geçen habere rastlamak mümkündür.

¹²⁰⁹İnsanı kainatın merkezi kabul eden bu anlayışa Köprülü şu izahı getirmektedir: “Sûfiyye akidelerine göre kainat, merkez noktası olan insanda hatmolmuştur. Kainattaki mevcûdât, sıfat-ı ilâhiyye’den ancak birine veya diğerine ma’kes olabilir. Halbuki insan cümlesine cîlvegâhtır. Çünkü İsm-i A’zâmın mazharıdır. İnsan hariçteki âlem-i kübrâ’nın zübde ve icmâlî, musaggarı olduğundan dolayı, âlem-i suğrâ namını almıştır; halbuki bununla iktifa etmeyen bir takım mutasavvıflar, asıl insanı âlemi kübrâ ve kainatı da âlem-i suğrâ telakkî ederler.” (Bkz. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 310.)

¹²¹⁰Tasavvufta önemli bir yeri ve insanın hakîkati olarak görülen kalb, marifet ve irfan denilen tasavvufi bilginin kaynağı, keşf ve ilhamın mahallidir. Kalb, ilâhî isim ve sıfatların tecelî ettiği yer olarak tavsif edilirken, ruh ve nefis arasında mücerred nurânî bir cevher olarak sûfiler tarafından isimlendirilmekte ve ona mecâzî olarak pek çok ad verilmektedir. Nefs, ruh, fuâd, akıl, lübb bunlardan bazılarıdır.(Cürcani, *Tarîfat*, s. 119; Tehânevî, *Keşşâf*, II/1170; Uludağ, TTS, ss. 296-297.) Tasavvufun konusunun kalb olduğu, Allah’ın inâyeti ve atâsı sayesinde ilâhî nurların yavaş yavaş kalbe yer edinerek oradaki dünyevî ve şehvî arzuları yok edeceği vurgulanmaktadır. (Şarkâvî, *Mu’cemu elfâzı’s-sûfiyye*, “ıstafâ” mad. s. 49.)

¹²¹¹Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, Mısır 1961, I/240.

bazı hükümlerin terettüp ettiğine işaret etmektedir. İnsanın bu özelliğinden dolayı ahlâki davranışlardan uzaklaşması halinde ifrat ve tefrite düşeceğine ilişkin bilgiler vermektedir. Bu durumda ilacın ancak üç şeyle mümkün olduğunu söyleyen İbrahim Kûrânî bunları şu şekilde sıralamaktadır:

1-Allah'ın emirlerine uyup, yasaklarından kaçınması ki buna "İslâm Makamı" denmektedir.

2-Nefsini zapt-u rapt altına alıp, içini rûhânî ahlâk ile süslemek, dış âlemden kendini tecrit edip, vahdet ahkamı ile sınırlamaktır. Buna da "İman Makamı" denir.

3-Müşâhede ve mükâşefe yoluyla her türlü kayıt ahkâmından sıyrılarak, fenâ' ya ermektir. Buna da "İhsan Makamı" denir.¹²¹² Buradan müellifin, Hz. Peygamber (a.s)'ın meşhur "Cibril Hadisi"nde¹²¹³ beyan ettiği her üç kavrama değinerek insanı basitten mürekkebe veya bir başka tabirle mükemmele doğru yönlendirmeye çalıştığını anlıyoruz.

Kimi tasavvufî anlayışlarda ifadesini bulan "insan küçük bir âlemdir"¹²¹⁴ sözünden hareketle, vahdet-i vücûd disiplini içerisinde âlemdeki çokluğu birliğe çeviren izahları burada da vermek isteyen İbrahim Kûrânî, yukarıdaki tasnifine uygun düşecek bazı sözlere yer vermekte ve bu konuda şunları söylemektedir:

"Biz, sâlikin nefsinde bulunan kesret (çokluk) in ancak şu dokuz şey sayesinde fenâyâ ereceği, böylece vahdete çevrilebileceğine inanmaktayız. Onlar, 'tövbe, i'tisâm, riyâzet, zühd, verâ, havf, ihlâs, murâkabe ve tefvîz' tir. Bunlara uyulduğu takdirde kişi İslâm makamından iman makamına intikal edip bir tür vahdet-i sağlayacak, neticede ruh ve sır ile nefis arasındaki irtibat kuvvetlenmiş

¹²¹² Kûrânî, *Kitâbü'l- ehâdisi'l- müselsele*, v. 120a.

¹²¹³ Cibril hadisi diye meşhur olan bir hadisten hareketle İslâm'ın üç temel unsurunun açığa çıktığı bilinmektedir. Diyalog şeklinde geçen bu habere göre, bir gün dini öğretmek üzere vahiy meleği Cibril Hz. Peygambere gelmiş, ona iman, islâm ve ihsanın ne demek olduğunu sormuş ve bunları yine kendisi cevaplamıştır. İşte bu kavramlar daha sonra dinin inanç, ibadet ve ahlakını ihtiva etmiştir. (Hadis için bkz. Buhârî, *İman I*, Hadis no: 47.)

¹²¹⁴ Izutsu, a.g.e. s.310; Aşkar, *Molla Fenârî*, s. 177.

olacaktır.”¹²¹⁵ Yine yukarıda verdiği İslâm, iman ve ihsan makamının her üçünün kendine mahsus halleri ve ortamları olduğunu belirten Kûrânî,

“Nefs diridir, hükmü ise İslâm’la mukayyettir.

Ruh gaybî ve izâfîdir, hükmü ise îman ile mukayyettir.

Sır gaybî, hakîki ve hafîdir, hükmü ise ihsân makamı ile özdeştir” der.¹²¹⁶

Yazarımız, bunların birbirleriyle olan bağlantısına gelince bu konuda her birinin yek diğerine göre gurbette sayıldığını, ancak kendilerine nispetle vatanında olduğunu kabul etmektedir.¹²¹⁷

Sadreddin Konevî’den yaptığı alıntı ile burada geçen “gurbet” kavramına da değinen İbrahim Kûrânî, *“Her akıllı mü’mine gereken şey nefsini kurtarmak, hazarat-ı kudsiyedeki yüce mertebeleri ihtiva eden gurbet makamını elde etmektir. Manas¹²¹⁸ ve nazargâh-ı ilahî dediğimiz kendinde bulunan en değerli organ kalbini Hakka yönlendirmeye azmetmektir. Ancak tekrar bilinmelidir ki bunlardan kastedilen et parçası olan kalp değildir.”*¹²¹⁹

İnsana verilen kıymeti bir de Ka’be ile kıyaslayan müellif, Ka’be’nin Allah dostlarının tavafı ile bereketlendiğini ve onun kıymetinin bir anlamda insanın kıymetinden kaynaklandığını belirtmektedir. Kûrânî, kimi ehl-i keşfin sözlerinden hareketle Âdem (a.s)’ın Ka’be’de metfun bulunduğunu ve bu yüzden Ka’benin secde gâh olabilme hüviyetini elde ettiğine inanmaktadır.¹²²⁰ Allah’a mükemmel manada yakınlık kazanabilecek tek varlığın insan olduğunu, bu yakınlığın da ancak fenâ, bekâ, urûç gibi hallerle olacağını savunan İbrahim Kûrânî, Allah’ın evi olan ve O’na yakınlaşmanın mekanı seçilen bu yerin de bereketini insan ile müşerref olmasından

¹²¹⁵ Kûrânî, aynı yer.

¹²¹⁶ Kûrânî, bu bilgileri Sadeddîn Fergânî’nin *Münteha’l- medârik* adlı eserinden istifade ile derlediğini söylemektedir. (Kûrânî, *Kitâbü’l- ehâdisi’l- müselsele*, v. 120b- 121a.)

¹²¹⁷ *Gurbet*: Maksada ulaşmak için vatanından ayrılmak anlamındaki bu kelimeden sûfiler şu manayı çıkarmaktadırlar: “İnsanın aslî vatanı ruhlar âleimidir. İnsan bu dünyaya geçici ve misafir olarak gelmiştir. O bu âlemde gariptir. Ruh ise daima aslî vatanı olan melekût ve ruhânîler âlemini özlemektedir. (Bkz. Uludağ, *TTS*, s. 207.)

¹²¹⁸ Çardak manasına gelen bu kelime özellikle de İbn Arabî’nin *“Fütûhât”*ının son kısmında mahrem ve ruhânî tecellîler anlamında kullanılmaktadır. (Uludağ, a.g.e., s. 347.)

¹²¹⁹ Kûrânî, *Meslekü’l- vasat*, v. 265b.

¹²²⁰ Kûrânî, *Şerhu kelimetü’l- vâziha*, v. 350a.

kazandığını söylemektedir. Öyleyse bu anlamda kurbiyyetin şekilden ibaret olmadığı anlaşılmalıdır diyen müellifimiz, “bidâyet olmadan nihâyete erişmek mümkün değildir, bidâyet ise insandır” görüşünü tekrarlamaktadır.¹²²¹

Secde mahalli olan Ka’be ile insan mukayyesine devam eden Kûrânî, secde eden olmazsa secde mahallinin ne kıymeti olabilir ? diye sormakta ve insandan üstün bir varlığın tasavvurunu ne toride, ne pratikte ne de hariçte mümkün görmektedir. Bu iddiasını mantiken de açıklamaya çalışan müellif, her halde secde edilen yer secde edenden daha faziletli demek mümkün değildir.¹²²² Hatta ilginçtir ki Cenab-ı Hak “meleklerle secde edin”¹²²³ dediğinde secdegâh o zaman bir insan olan Hz. Adem’den başkası değildi der. Hz. Yusuf için de aynı durumun vâkî olduğunu¹²²⁴, her ne kadar secde burada selamlamâ manasına gelse de¹²²⁵ diyen İbrahim Kûrânî, böylece her hâlükarda insanın önemine vurgu yapmaktadır.

“İnsan” kavramına olan bakış açısını belli inanç yapısı gözetmeksizin geniş kapsamlı tuttuğuna şahit olduğumuz İbrahim Kûrânî, Hz. Peygamberin Ka’be’ye hitaben; “Allah seni haram kıldı, ama senden önce mü’min kulunun malı, canı ve kanını haram kılmıştı, o halde senden önce insan haram idi” şeklindeki hadisine değinmektedir. Kûrânî, burada söz konusu edilen insan genel anlamda olup, hatta “yetkin insan” şartı da bulunmamaktadır der.

Bütün bu yorumların ışığı altında, günümüz şartları perspektifinden bakıldığında insana bakış açısının diğer disiplinlere ve onların mümessillerine göre tasavvuf ve mutasavvıflarda çok ileri seviyede olduğu hemen göze çarpmaktadır. Özellikle vahdet-i vücûd ekolü ile bağlantılı fikirlere sahip başta İbn Arabî olmak üzere Mevlâna Celâleddîn Rûmî (ö.672/1273), Yunus Emre (ö.721/1321), Hacı Bektâş-ı Velî (ö.833/1430), Niyâzi-î Mısrî (ö.1105/1694), Şeyh Galip (ö.1214/1799)’i bu arada anmak konunun anlaşılması için yeterlidir sanırız. Pek tabii

¹²²¹ Kûrânî, a.g.e., v. 348b.

¹²²² Aynı eser, v. 350a.

¹²²³ “Meleklerle ‘Adem’e secde edin’ demiştik, İblis hariç hepsi hemen secde ettiler.” (Bakara, 34.)

¹²²⁴ “Bir zamanlar Yusuf, babasına demişti ki: ‘Babacığım! ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederlerken gördüm.’” (Yusuf Sûresi, âyet 4)

¹²²⁵ Müellif, Hz. Adem’den Hz. İsa’ya kadar küçüklerin büyükleri selamlama şeklinin secdeye benzediğini, Hz. Peygamber’in ümmeti için bu şekil selamlamanın kaldırıldığını belirtmektedir. (Bkz. Aynı eser, v. 350b.)

bununla beraber iman etme şartı ve önemini de vurgu yapan müellif, dereceler farklı olmasına rağmen dinin esasları olan can, mal, ırz, haramlığının böylece ilk yaratılmış varlık insandan geldiğine inanmaktadır.

G- ‘Amâ’

İbn Arabî düşünce sisteminin anahtar kavramlardan biri olan ‘amâ’, sözlükte örtü, bulut ve toz anlamına gelmektedir.¹²²⁶ İbrahim Kûrânî bu manalara beyaz bulut, yüksek bulut ve ince yağmur’u da eklemektedir.¹²²⁷ Kûrânî’ye göre beyaz bulut anlamına da gelen “amâ” bu haliyle, Hak ile halk arasında hissî ve manevî feyze vasıta olan bir berzahdır. Keza ona göre bulut da yer ile gök arasında berzah görevini icra etmektedir.¹²²⁸

Alimler bu kelimenin kökenini bir hadise dayandırmaktadırlar. Buna göre bir gün Ebû Razîn’in Hz. Peygambere (a.s.), “Allah mahlukatı yaratmadan önce nerede idi? diye sorduğu, Peygamberin de “üstünde ve altında hava olmayan ‘amâ’ da idi” cevabını verdiği nakledilmekte ve böylece ‘amâ kavramının tasavvuf kültürüne girdiği belirtilmektedir. Gerçi Arapların daha önce böyle bir kelimeye âşina oldukları bilinmektedir.¹²²⁹ Araplara göre “amâ” üstünde ve altında hava bulunan ince bulut anlamına gelmektedir. Ancak Peygamberin ifadesinde ‘amâ’ “altında ve üstünde hava olan değil, olmayan” şeklinde tarif edilerek aradaki benzerliği kaldırmakla beraber¹²³⁰ Peygamber de dolayısıyla onların pek yabancı olmadığı bu tarifle meseleyi zihinlerine yakınlaştırma amacı gütmektedir.¹²³¹ Tasavvufta kullanış şekliyle ‘amâ’; ahâdiyet mertebesi, Allah hariç bütün yaratıkların kendisiyle yaratılmış oldukları hak (el-Hakku’l mahlûk-i bih), sübût âlemi gibi çeşitli manalar ihtiva etmektedir.¹²³²

Müteradif manalardan hareket ettiğimizde ve anlamı itibarıyla ‘amâ’nın Hakikat-i Muhammediyye, insan-ı kâmil, akl-ı evvel konularıyla bağlantılı hatta

¹²²⁶ İbn Manzur, *Lisânü’l Arab*, “Amâ”; Suad Hakim, *Mu’cem*, s. 820; Kâşânî, *Istilahat*, ss. 148-150.

¹²²⁷ Kûrânî, *Kasdü’s- sebîl*, v. 13a.

¹²²⁸ Kûrânî, aynı yer

¹²²⁹ Kûrânî, aynı yer; Karadaş, a.g.e., s. 159.

¹²³⁰ Kûrânî, aynı yer.

¹²³¹ Kûrânî, *Meslekü’l- muhtâr*, v. 11b.

¹²³² Uludağ, *TTS*, ss. 45-46.

birbiri yerine kullanıldığını görüyoruz. İbn Arabî düşünce sisteminde ki ‘amâ, Allah ile yaratıklar arasında berzah mesabesinde bulunmaktadır. Bunun da iki yönü vardır. Biri hakka diğeri ise halka (âlem) bakmaktadır. Bu sebeple ‘amâ’ya Hak ve âlem demek te uygun düşmektedir. Zira ‘amâ bu durumda ulûhiyetin sonu ama me’lûhun başıdır.¹²³³

Buraya kadar anlatılanlar çerçevesinde muhtelif isimlerle bilinen ‘amâ’nın Kûrânî tarafından değerlendirilmesine baktığımızda yeni bazı terimlerle karşılaşmaktayız. Bunlardan biri “nefes-i rahmân”dır. Kûrânî, ancak nefes-i rahmân denilen şeyin sûretinden evvel “amâ”nın sûretinin var olduğunu ve buna da “Rahmân-î buhar” adı verildiğini söylemektedir. Böylece İbn Arabî’nin ‘amâ için kullandığı değişik isimlerden olan “el Hak el- mahlûk bih”, “el- hayâlû’l- mutlak”, “nefesü’r-rahmân” “aynü’l- berzah”, “merbetü insâni’l-kâmil”, “hakikatü’l- hakâik”, “el- hakikatü’l külliyye”¹²³⁴ gibi nice isimlere ilaveten adını saydığımız kavramlar da müellifimiz tarafından eklenmiş gözükmektedir.

“Hayâlû’l- Mutlak”ın hakikati olan âmâ nedir? diye soran ve yine kendisi cevaplayan müellif bu konuda şunları söylemektedir:

*“Âlemde bulunan mâsivâ (Allah’tan gayrı olan herşey), nefes-i rahmân dediğimiz bu ‘amâ’dan doğmuştur. Ancak bunun hakiki bir varlığı yoktur.”*¹²³⁵ ‘Amâ’, hüve’l- hakku’l- mahlûk (Allah hariç bütün varlıkların kendisiyle yaratılmış oldukları Hak)tır diyen İbrahim Kûrânî buna “feyzü’l-akdes”¹²³⁶ adını da vermektedir.¹²³⁷ İcâd ile âlemin Hak katından ayrıldığını kabul eden müellif, ancak buradaki geçen süreci zaman kavramında değil rütbeye bağlı görmektedir.¹²³⁸

¹²³³ İbn Arabî, *Fütuhât*, I/190; II/224; XII/223.

¹²³⁴ İbn Arabî, aynı yerler; Suad Hakim, a.g.e., s. 820.

¹²³⁵ Kûrânî, *Meşra’*, v. 114b.

¹²³⁶ İbrahim Kûrânî, “Feyzü’l- akdes” i şeyhin a’yân-ı sâbite olarak nitelendirdiğini söyleyenlere bunun yanlış olduğunu, şeyhin böyle demediğini, aksine bunu “Rahmân-i nefes” adı da verilen “amâ” ile yorumladığını belirtmektedir.(Bkz. Kûrânî, *Meşrau’l- vürûd*, v. 114b.)

¹²³⁷ Kûrânî, *Meşra’*, v. 116b.

¹²³⁸ Bu ifadeler İbn Arabî ile paralellik arz etmektedir. O da “icâdın tedricen gerçekleştiğini ve bu tedriciliğin zaman değil rütbeye bağlı olduğunu” belirtmektedir. İbn Arabî, “zira bu makamda zaman yoktur ki, herhangi bir şey diğerine göre önce olsun. O halde söz konusu olan öncelik ve sonralığı rütbeye göre anlamak gerekir.”der. (Bkz. İbn Arabî, *El-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, II/222-225; VI/58; XII/230.

Kûrânî'ye göre zaten Allah zamanın ta kendisidir. Burada geçmiş olan süreç sadece vehimden ibarettir. Âlemin hâdis olduğunda asla şüphe yok, ancak öncelik ve sonralık hakîki anlamda değildir diyen müellif,¹²³⁹ zaman zaman yaptığı gibi Arapça'nın gramer yapısından hareketle buna delil getirmektedir. “*Kûn feyekûn*” emri gereği irâde eden Allah derhal icâd ediyor diyen müellif, buradaki *fa*'yı takibiye'yi de zamanın geçmediğine hamletmektedir.¹²⁴⁰

‘Amâ’ nın nefes-i rahmân ve dolayısıyla (el-Hak el- mahlûk bih) olduğunu İbni Sina'nın da kabul ettiğini belirten İbrahim Kûrânî böylece İbn Arabî'nin ‘amâ için kullandığı “ulûhiyetin sonu me'lûhun başlangıcı” açıklamasına benzer bir ifade ile “bâtında evvel, ama zâhirde âhir oldu” tabirini kullanmaktadır.¹²⁴¹

Bu kavramla ilgili açıklamalarını sürdüren mutasavvıfımız, “*Ben bir gizli hazine idim , bilinmeyi istedim ve halkı yarattım*” diye başlayan hadis ¹²⁴²te de ifade edildiği üzere tanınmayı irade eden Allah'ın böylece âlemi yarattığını, nefes-i rahmân ile mümkünât denilen bu âleme adeta nefesin harflere şekil verdiği gibi bir şekil verdiğini söylemiştir. Böylece âlem de bir nevi kelîmetullâh hüviyetini kazanmıştır diyen Kûrânî gerçekten de eserlerinde en çok kullandığı ‘amâ kavramına böylece yaratılış süreci içerisinde yer bulmaya çalışmaktadır.

H-Marifet

İslâm düşünce tarihi boyunca bilgi problemi birçok düşünür tarafından ele alınmış ve insan, yaşadığı âlemi tanımak maksadıyla daima bir arayış içinde olmuştur. İslâm âlimleri duyular yoluyla elde edilen ilmin kabul edileceğini takdir etmekle beraber, sezgiye dayanan ma'rifetullah konusunu da dikkate almışlardır.

Bir başka deyişle mutasavvıflar, bilginin kaynağı konusunda vahyi esas almakla beraber, keşf ve ilhamı da bilgi kaynaklarından gördükleri için kendi anlayışlarını temellendirirlerken, genellikle “ilm-i bâtın” adını verdikleri bir bilgi

¹²³⁹ Kûrânî, *Meslekü'l- muhtâr*, v. 29b.

¹²⁴⁰ Kûrânî, aynı eser, v. 31a.

¹²⁴¹ Kûrânî, aynı eser, v. 12b.

¹²⁴² Bkz. Aclûnî, *Keşfü'l- hafâ*, c. II, s.173, Meşhur olan bu haber hakkında kitabın müellifi Aclûnî, İbn Teymiyye, Zerkeşî, İbn Hacer ve Suyûtî'nin bu sözü Hz. Peygamberin hadislerinden saymadıklarını nakletmektedir. Buna mukabil Aliyyü'l Kârî'nin ise, “*Ben insan ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*” (Zâriyât, 56.) mealindeki âyet ile bu hadisin sahih olduğuna inandığını nakletmektedir.

alanından söz etmişlerdir.¹²⁴³ Durum böyle olunca tabiatıyla mutasavvıfların başından beri üzerinde durdukları kavramlardan biri de marifettir. Konuya girerken bilgiyi ifade eden “ilim” ve “marifet” kavramlarını semantik olarak analiz etmenin lüzumlu olduğuna inanıyoruz.

İlim sözlükte bilmek, öğrenmek, bir şeyi yakînen bilip tasdik etmek, nişan, alâmet, cehâletin zıddı gibi muhtelif manalar ihtiva ederken,¹²⁴⁴ marifet; bilgi, sezgi, iç tecrübe, hissetme ve yaşama yoluyla peş peşe idrâk etme, kavrama, vâkıf olma, tecrübî ve ameli bilgi, tanımak, âşina olmak gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁴⁵

Tasavvuf literatüründe ise ma’rifet; “sûfilerin ruhânî halleri yaşayarak, manevî ve ilahî hakikatleri tadararak iç tecrübe ve vâsıtasız olarak elde ettikleri bilgi”nin adıdır. Bu tür bilginin kendisine “marifetullah”, bunu elde edene ise “ârif-i billâh” adı verilir.¹²⁴⁶ Tariflerin içeriğinden de anlaşılacağı gibi ilmin ihtiva ettiği mana ile marifetin ihtiva ettiği mana birbirinden farklıdır. Marifette daha çok sezgi ve yaşayarak öğrenme söz konusudur.¹²⁴⁷ İslâm tasavvufunda çokça kullanılan “ilme’l- yakîn, ayme’l- yakîn, hakke’l- yakîn” olarak ifade edilen bilgiden ilk ikisi ilim kısmını, üçüncüsü ise marifet kısmını teşkil etmektedir.¹²⁴⁸ Zira ilk ikisinde duyu vasıtaları ve akıl devreye girerken, marifet olarak isimlendirilen hakke’l-

¹²⁴³ Bu konuda geniş açıklamalar için bkz. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, ss. 123-142; Yine felsefi açıdan tasavvufi bilginin değeri için bkz. Şahin Filiz, *Felsefe Açısından Tasavvufi Bilginin Değeri*, (Basılmamış Doktora tezi) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1994.

¹²⁴⁴ Cevherî, *Sihah*, V/1990-1991; Cürçânî, *Ta’rifât*, ss. 103-104.

¹²⁴⁵ Cevherî, *Sihah*, IV/1400-1402; İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, IV/2897.

¹²⁴⁶ Uludağ, *TTS*, s. 347.

¹²⁴⁷ Bu açıdan olsa gerek “من لم يق لم يعرف” denildiğini hatırlatan İzmirli İsmail Hakkı, bunun ibare ile değil, ancak zevk ve vicdan ile bilineceğine işaret etmektedir. İşte bu nedenle başkalarının haber veya nazar ile bilmelerine mukabil, mutasavvıflar zevk ile bildiklerinden onlara “ehl-i marifet –ârifin” denilmiştir. (Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 41.)

¹²⁴⁸ Bir başka açıdan mutasavvıflar ilmi kendi içerisinde değişik şekilde derecelendirirler. Onlara göre delil ve nazar yoluyla elde edilen ilim, “ilmü’l-yakîn”dir. “Aynü’l-yakîn” ise, keşif ve ilahi ihsanlar yoluyla elde edilen marifettir. “Hakku’l-yakîn” e gelince; insan tabiatının getirdiği kirlerden arınmanın gerçekleşmesiyle elde edilen hakikattir. (Şihâbüddîn es-Suhreverdi, *Avârifü’l-meârif*, (Dâru’l- Kutubi’l Arabî) Beyrut 1966, s.528.) Şarkâvî ise aradaki farka dikkat çekerek: “Sûfiler iki türlü ilimden bahsederler. Tahsil ve telkin yoluyla elde edilen ilme “ilm-i kesbî”, Allah’ın kulun kalbine ilka neticesinde bir şeyler koyarak onu pek çok şeyi bilen yapmasına ise “ilm-i vehbî” denir. Bu sonuncunun diğer adı onların nazarında “marifet”tir. Şeriatı bilmeye, akıl yoluyla helal ve haramı tanımaya, emri bi’l- ma’ruf ve nehyi ani’l- münkeri işlemeye sevkeden ilim kesbîdir. Vehbî veya ilm-i ledünnî adı da verilen marifet ise , ya sırf vahiy gibi peygamberlere mahsus olan, ya da ilham gibi hem peygamber hem de velilere has Allah’ın öğretmesi sayesinde elde edilmektedir.(Şarkâvî, a.g.e, ss. 212-213.)

yakîn'de ise bi'l- fiil yaşamak ve mükâşefe söz konusudur.¹²⁴⁹ Sûfiler marifet ve ilmin aynı şeyler olmadığını, bu bakımdan ilmin konusunun şerîat, marifetin konusunun ise zât ve ilâhî âlem olduğunu söylerler. Bu açıdan olsa gerek, gelenek halinde söylenegelen “şerîat, tarîkat, hakîkat ve marifet” taksimi bu farklılığı gözler önüne sermektedir. Onlara göre ilmin kaynağı akıl, nakil ve duyu organları iken, marifetin kaynağı kalp, sır, ilham ve mükâşefe'dir. İlim daha umûmî olup ister Müslim, ister Gayr-i Müslim olsun herkese verilirken, marifet daha özel, sadece mü'minlere bahşedilmektedir. İlim çalışılarak ve gayret sarf edilerek elde edilirken, marifet daha ziyade mücâhede, riyâzat ve ibâdet yoğun bir hal ile elde edilmektedir.(kesbî- vehbî)

Bu farklarla beraber sûfilerin nazarında ve tasavvuf geleneğinde bir insanın başkasından ve kitaplardan öğrendiği şeylerin gerçek bilgi adını almaya layık olmadığı vurgulanmaktadır.¹²⁵⁰ Mutasavvıflarda “hakîki bilginin doğrudan ve vasıtasız olarak sezgiye dayalı bir yaşam halinde Allah tarafından ihsan edildiği” inancı hakimdir.¹²⁵¹

Marifet kavramı için mutasavvıfların kullandıkları delillerden biri Kur'anda ki bir âyettir. Buna göre; sûfiler, “وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون” *Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*”¹²⁵² âyetindeki “ibadet etsinler” tabirini, genellikle, “beni tanısınlar” şeklinde marifet olarak yorumlamaktadırlar.

¹²⁴⁹ Hücvîrî, *Kesfu'l- mahcûb*, Beyrut 1980, ss. 532-533.

¹²⁵⁰ “Tasavvufi bilgi” manasına da gelen marifet amel ve ibadetlere dayanmaktadır. Daha doğrusu bu, dinin pratikte yaşanması sayesinde ortaya çıkan tecrübî bir bilgidir. O açıdan tasavvufi bilgiler, kitap okumaya ve metin ezberlemeye dayanmadığı gibi, akli kıyasçılığa ve mantıkî kuralcılığa da istinat etmez. (Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s.130), Bununla beraber tasavvufi bilginin ifadeye dökülmesi de imkansızdır. Bunlar önermeli olmadığı için ispat ve tahkik imkanı da yoktur. (Bkz. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s.139.) Fazlurrahman ise aynı konuda haksız bir yorumla sûfilerin marifet ağırlıklı anlayışı temel almaları sebebiyle ilim ve fikri reddettiklerine dair bir görüşe yer vermekte ve şunları söylemektedir: “Tasavvuf, kitaplardan öğrenilenlerin gerçek bilgi olmayacağını, zira gerçek bilginin doğrudan ve sezgisel bir yaşantı hali ile Allah tarafından bu tecrübeyi hissedene ihsan edildiğini savunarak kendine has bir bilgi anlayışı geliştirmiştir.” (Bkz. Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s.110.) Halbuki burada sûfilerin maksadı Gazzâlî'nin de dediği gibi aslolan sünî itikat üzere bulunmaktır. Ancak imanı, akla dayanan ilim veya felsefe yoluyla tahkik etmek imkansızdır. Her ikisi bu iş için yeterli değildir. O halde insan iman konusu edindiği şeyin hakikatini ancak yaşamak suretiyle anlayabilecektir. (Güngör, ss. 80-81.)

¹²⁵¹ Sevim, a.g.e., s. 140.

¹²⁵² Zâriyât Sûresi, âyet 56.

İlim ve marifet hakkında verdiğimiz bu genel malumattan sonra şimdi de tasavvufa ait ve birbirleriyle aynı kökten gelen “ârif-marifet” kavramı üzerinde konuşmak gerekir. Ancak müellifin bu konuda ne dediğine geçmezden önce “ârif” in bir tanımını yapmak durumundayız. Buna göre ârif, bilen, vâkıf, âşina, tanıyan, kavrayışı mükemmel, gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvuf disiplinindeki tarifi dikkate alındığında ise ârif; Allah Teâlâ’nın kendi zâtını, sıfat, isim ve fiillerini müşahade ettirdiği kimse demektir.¹²⁵³ Daha önce temas edilen ilim ve marifet arasındaki farkın tabiatıyla ârif ve âlim arasında da gözükmesi normaldir.¹²⁵⁴

İbrahim Kûrânî’de mutasavvıfların ârif tanımına aynen iştirak ettikten sonra şunları söylemektedir: “*Arif, nefsinden uzaklaşıp Hak ile kudretini onun kudretinde, ilim ve iradesini Hakk’ın ilim ve iradesinde eriten kişidir. Bu hal vaki olunca Hak o zaman onun gördüğü gözü, işittiği kulağı, yaptığı şeylerde gücü ve kudreti olur. Böyle olunca da kişi Allah’ın ahlâkıyla ahlaklanır. Bu durumda tek olan Allah’a minnet duyulur. Bunun neticesinde ise ortada ne vâsıf ne mevsûf, ne sâlik ne meslûk, ne ârif ne de marûf kalır.*”¹²⁵⁵ Haddi zatında kelamcı Taftazânî ile sûfî Simnânî arasında da bu manada fazla bir fark yoktur diyen müellifimiz, buna göre aradaki farkın bir anlamada lafzî olduğuna dikkat çekmektedir.

Arif kavramına temas ederken “niyet-amel” ilişkisine de değinen İbrahim Kûrânî, niyet ile kişi niyet edilene yönelmektedir. Niyet edilip yerine getirilen iyi amellerle marifet elde edileceğine göre, marifete erişebilmenin yolu önce ârif olmaktan geçmektedir der.¹²⁵⁶

Bununla beraber mutasavvıflar, kişinin kendi kendini marifete ulaştıracak bütün yolları denemesi gerektiğini, fakat marifetin buna rağmen kişinin kendi kesbi ile değil, ancak Allah’ın lütfü ile gerçekleştiğine inanırlar. Buna göre marifet bir anlamda Allah’ın kulunu bilgilendirmesidir.¹²⁵⁷ İbrahim Kûrânî âyetin “beni

¹²⁵³ Kâşânî, *Istılâhât*, s. 124.

¹²⁵⁴ Arif Arapça’da irfan sahibi anlamına gelirken, âlim bilen manasına gelmekte ve farklı anlam ihtiva etmektedir. Alim, ilim tahsili ve çalışma ile olunurken, ârif bu duruma hal ve ilham ile ulaşmaktadır. Bu bakımdan ümmî bir insana da ârif denilebilir, ancak ona âlim denemez. (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 117.)

¹²⁵⁵ Kûrânî, *İthâfu’z- zekî*, v. 69a.

¹²⁵⁶ Kûrânî, *I’ mâlû’ l- fikri ve’ r- rivâyât*, v. 41a.

¹²⁵⁷ Gözütok, a.g.m., s. 97.

bilsinler” şeklinde müfessirler tarafından yapılan izahına tamamen katıldığını söylemekle beraber, marifetin ancak feyz ve Allah’ın fazlı sayesinde elde edileceğine inanmaktadır. Buna benzer diğer bir ifade ile o, marifetin bir ihtisas meselesi olduğu, aklın izah edemediği perde arkası şeylerin görülmesinin nübüvvet ve velâyet nurundan müstefid olmuş marifetle anlaşılabilceği üzerinde durmaktadır. Kûrânî’ye göre “Allah rahmetini dilediğine tahsis eder. Allah büyük lütuf sahibidir”¹²⁵⁸ âyeti de buna delâlet etmektedir. Keza müellifimize göre, “insana bilmediklerini öğretti”¹²⁵⁹ âyetinden de anlaşılan gerçek, Allah öğrettiği takdirde ancak bunun mümkün olabileceğidir.

Marifette vehbîliği prensip olarak kabul eden müellif, marifetin temelinde Allah’ın tanınmayı istemesinin yattığını vurgulamakta ve meseleye ilâhî bir boyut eklemektedir. Kûrânî’ye göre; “Allah, a’yân-ı sâbite’de “kenz” (hazine) idi ve varlıkta kendinden başka da herhangi bir mevcut yoktu. Eşya sübutta vardı ama vücûd da yoktu. Dolayısıyla Allah’ın idraki ve tanınması da mümkün değildi. Böylece tanınmayı istedi ve halkı yarattı. İşte bu nedenle söz konusu “marifet” vuku buldu. Burada her ne kadar bu marifet hâdis ise de o kendisinden bir parça sayıldı. Çeşitli tecellîler sayesinde insan kendinde bulunan kabiliyet oranında marifet ile onu idrak edebilme ve nefsinı tanıyabildiği ölçüde de Allah’ı bilme imkanına kavuştu.”¹²⁶⁰

Tüm bu manaları içeren ve perde arkasının okunmasına sebep olabilen marifet kavramı, aslında tasavvuf dilinde aklî bilgiye alternatif olarak kullanılmaktadır. Çünkü sûfiler aklın kifâyetsizliğinden sıkça söz etmekte ve bunun yerine marifet kavramına atıfta bulunmaktadırlar. Tevakkuf ihtiva eden, müteşâbihat denilen ve anlaşılması zor kavramlardan olan, ayrıca şatahât türü ifadelerde hemen bu kavrama dikkat çekilmektedir.

Perde arkasını görme noktasında marifetin önemine değinen İbrahim Kûrânî, Kur’an-ı Kerim’in sadece salt zâhirî manası ile yetinilmemesi gerektiğini, bâtinî anlamın da göz önünde bulundurulmasını istemektedir. Nitekim bu hususta bazı âlimlerin “her âyetin altmış bin manası var” dediğini nakleden müellif, bu anlamda

¹²⁵⁸ Bakara Sûresi, âyet 105.

¹²⁵⁹ Alak Sûresi, âyet 5.

¹²⁶⁰ Kûrânî, *Meslekü’l-vasat*, v. 269a-b.

Peygamber (s.av.)’den bir de hadis getirmektedir. Peygamber; “İçinde köpek veya suret bulunan eve melekler girmez”¹²⁶¹ hadisi ile bâtinî bir mana kast etmektedir. Buradaki evden maksadın kalb, köpekten maksadın ise kötü sıfatlar olduğu unutulmamalıdır der. Bu hadisin manasından hareket eden İbrahim Kûrânî’ye göre kalp kötü duygulardan arıtılmadığı takdirde asla oraya marifet girmeyecektir.¹²⁶²

Konumuza giriş yaparken ilim- marifet tanımları ile aralarındaki farka işaret etmiştik. Müellifimiz İbrahim Kûrânî’ de iki kavramı beraber değerlendirmeye tabi tutmakta ve aralarındaki ince nüansa dikkat çekmektedir. Ona göre ilmin zıddı cehl iken, marifetin zıddı inkardır. İlim kesbî iken marifet vehbîdir.¹²⁶³ Yine Kûrânî’nin ilim -marifet üstünlüğü ve farklılığı hususunda en çok verdiği örnek Hz. Musa ile Hızır kıssasıdır.¹²⁶⁴

Keza velî ilmi ve Peygamber vahyi gibi konulardan hareketle müellif , fıkıh ilmi ile marifet ilminin mukayesesine gidildiğinde sûfilerin, Hz. Musa ile Hızır örneği verdiklerini, böylece marifet ilmini zâhiri ilimlerden üstün gördüklerini nakletmektedir. Kıssanın anlatıldığı âyetin gramatik yapısına da değinen müellif, marifet ilminin üstünlüğünü savunarak buradan bir delil getirme gayreti içindedir. Buna göre o, âyet sonunun nekre gelmesini tüm ilimleri ihtiva etmekle yorumlamaktadır.¹²⁶⁵

Artık risâlet ve nübüvvetin bittiği gerçeğinden yola çıkan İbrahim Kûrânî, Kitap ve Sünnetin bağlayıcılığı yanında, meselelerin çözümünde geriye kalanın ancak ilim, hikmet ve anlayışın olduğunu vurgulamakta ve bunlar sayesinde âlemin harfleri ve ilahî kelimelerin çözülebileceğine inanmaktadır. Allah’ın “Zâhir” ve “Bâtın” sıfatlarını da marifet ile ilişkilendiren müellif: “Allah kendini, arifler görebildiği için ZAHİR, bundan mahcup ve mahrum olanların varlığını bildiği için

¹²⁶¹ Küttüb-i Sitte’nin muhtelif kitaplarında bulunan bu hadis hakkında bazı küçük ilavelerle beraber bkz. Aclûnî, *K. Hafâ*, c. II, s. 352.

¹²⁶² Kûrânî, *İthâfû’z-zekî*, v. 5b.

¹²⁶³ Cebecioğlu, *TTDS*, s. 487.

¹²⁶⁴ Kehf Sûresi, âyet 60-82.

¹²⁶⁵ “Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik” (Bkz , Kehf Sûresi, âyet 65)

de BATIN diye isimlendirdi'. Nitekim Hz. Musa' da ta ki Allah kendini tanıtıncaya kadar O'nun Allah olduğunu bilememiştir."¹²⁶⁶

Bir anlamda aklın ürünü olan tefekküre karşı çıkmayan müellif, üstelik buradan hareketle marifete yol bulunacağına inanmaktadır. O, İbn Abbas'tan rivâyet edilen "*Allah'ın zatından başka her şeyde tefekkür edin*" ¹²⁶⁷hadisine değinerek tefekkür etmeyi sadece zat hakkında doğru bulmazken hikmet ve sebepleri hakkında düşünerek marifete varılacağını savunmaktadır. Burada zattan maksat onun hakikatidir ve nehyedilen de budur diyen Şeyh Kûrânî, ancak sebep ve hikmetler hakkında ise düşünmek bilakis matlup ve menduptur ilavesinde bulunmaktadır.¹²⁶⁸

İ- Keşf

Felsefenin önemli konularından biri olan "bilgi teorisi" (epistemoloji), amaç, metot ve kaynakları bakımından farklılık arz etmektedir.¹²⁶⁹ Sûfilerin bilgi tarifi ve onu elde etme yolları da diğerlerinden farklıdır. Hatta kimi zaman sûfilerin akıl ve duyular yoluyla elde edilen nazar ve istidlale dayalı bilgiyi devre dışı bıraktıkları, buna mukabil nev-i şahsına münhasır değişik isimlerle de nitelendirilebilen bilgi edinme yolları kabul ettikleri görülmektedir. İşte adı geçen bu bilgi türü daha çok yaşayarak, tecrübe ve amelle elde edilmekle beraber vasıtasız bilgi diye de nitelendirilmekte¹²⁷⁰ ve adına "keşf" denmektedir.

Keşf lügatte, "açığa çıkarma", "perdenin açılması", "örtülü olanı açma", "sezme", "tahmin etme" gibi manalara gelmektedir. Tasavvuf terimi olarak ise keşf ;

¹²⁶⁶ Bkz. *R. izâleti'l- işkâl*, v. 44a

¹²⁶⁷ Aclûnî, *Keşfû'l-hafâ*, c. I, s. 311.

¹²⁶⁸ Kûrânî, *Muhtasarı kasdu's- sebîl*, v. 88a.

¹²⁶⁹ Süleyman Uludağ İbn Haldun'un tasavvuftan bahseden eseri, *Şifâu's-Sâil*'in tercümesini yaparken giriş kısmında, Gazzâlî'ye göre ilham ve keşfin katı bilgi ifade ettiğini, diğer akfî ve nakfî delillerden daha sağlam ve reddedilmez olduğuna dair görüşünü nakletmektedir. Ancak İbn Haldun, keşf ve ilhamı vicdânî, ferdî ve şahsî delil görmekte, bunun müteaddî değil lazım yani kişinin kendisini bağladığını ve objektif olmadığını belirtmektedir. (İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, Şifâu's-Sâil, (Dergah Yayınları) İstanbul 1998, ss. 23-24.)

¹²⁷⁰ Tanımların birbirine yakınlığı nedeniyle keşf için kullanılan müterâdif kelimeler arasında; ilm-i bâtın, ilm-i ledün, sır ilmi, ilhâm, marifet, mükâşefe, müşâhede, yakîn, tecellî, firâset, basîret gibi kavramları görmek mümkündür. Genelde burada sayılan bazı kavramlar tasavvuf sözlüklerinin "hakikatler babı" nda ele alınmaktadır. (Bkz. Kâşânî, *İstîlâhât*, ss. 345-361.) Bu kavramla beraber keşfin çeşit ve sıfatlarını doküman halinde takdim eden Suad Hakim, İbn Arabî'nin eserlerinde bunun ne şekil kullanıldığına da yer vermektedir. (Bkz. *Mu'cem*, ss. 971-972.)

“perdenin ötesindeki gaybî hususlara ve hakîki şeylere, bunları yaşayarak ve temâşa ederek vâkıf olmaktır.”¹²⁷¹ Bu kelimenin kullanımı daha çok maneviyat ve hissiyat ile ilintilendirilmektedir.¹²⁷² Diğer bir tabirle keşf veya mükâşefe, beden ve his perdesinin kalkması ve ruh âleminin seyr edilmesidir.¹²⁷³ Keşfin bir diğer tanımı da; “riyâzet ve mücâhede ile beşerî sıfat ve bedenî kuvvetleri yok etmek”tir.¹²⁷⁴

Müellifimiz İbrahim Kûrânî de bu kavrama ilgisiz kalmamış ve kendi zaviyesinden bir değerlendirme yapmıştır. Müellifimizin böylesine manevî ve hissî bir kavramı izah ederken naklî ilimlerden biri olan hadis ile münasebet kurması ve onunla kıymetlendirmesi dikkat çekmektedir. İbrahim Kûrânî, keşf sahiplerini hadis ile olan irtibatlarına göre değerlendirmekte, aksi halde bu dereceye nail olamayacaklarını ifade etmektedir. Buna benzer bir yaklaşımı daha önce Cüneyd-i Bağdâdî (ö.279/909)’de görmüş, onun birine “Allah önce seni hadiste alim kılsın sonra da sûfî yapsın” dediğine yer vermiştik.¹²⁷⁵ Kanaatimizce burada müellif, zâhiri ilimle mücehhez olmayanların istenildiği anlamda manevî kariyer sahibi olamayacaklarına vurgu yapmaktadır. Kendisi de iyi bir muhaddis olan Kûrânî konuya biraz daha açıklık getirerek; “keşf ehliyim” diyenlerin rüyada gördükleri hadisleri keşfen sahih ve sabit demelerine aldanılmaması gerektiğini söyleyerek, o kimselerin keşfen sahih diyebilmek için uyanıkken de hadis ilmi ve usulüne vakıf olmalarını şart koşturmaktadır.¹²⁷⁶

Şeyh İbrahim Kûrânî genelde anlaşılması zor olan konularda bunun “keşfen bilinebileceği”ne dair bir not düşmekte ve keşfi önemli görmektedir. O, ‘keşif bizi ne lehte ne aleyhte hiçbir şekilde bağlamaz’ diyenlere itiraz ederek aynen şer’in

¹²⁷¹ Cürânî, *Ta’rifât*, ss. 123-124; Kâşânî, *İstîlâhât*, s. 346; Uludağ, *TTS*, s. 310.

¹²⁷² Bu anlamda Şarkâvî, sûfiler nazarında zulmet perdesinin kaldırılıp, hakîkatin görülmesini baş gözüyle değil basîret gözüyle olduğuna vurgu yaparak bunun keşf sayesinde gerçekleştiğine temas ettiklerini söylemektedir. (Bkz. *Mu’cem*, s. 242.)

¹²⁷³ Tehânevî, *İstîlâhât*, c. II, s. 1254.

¹²⁷⁴ İbn Haldun, *Şifâu’s-sâil li tehzîbi’l-mesâil*, nşr. Muhammed Tancî, (AÜİF Yayınları) İstanbul 1957, s. 39.

¹²⁷⁵ Bkz. Gözütok, a.g.m., s. 93.

¹²⁷⁶ Kûrânî, *Kitâbü’l- ehâdisi’l- müselsele*, v. 113a. İbn Arabî’de hadis yorumu yaparken keşf ve ilhamı kullanmakta, bunu sadece uydurma hadislerde değil genel olarak tatbik etmektedir. Nitekim Onun keşf yoluyla tashih ettiği pek çok hadisten örnekler verilmektedir. (Bkz. Ali Vasfi Kurt, *Endülüs’de Hadis ve İbn Arabî*, (İnsan Yayınları) İstanbul 1998, s. 600.)

bağlayıcılığı gibi hatadan masum gördüğü keşfin de mü'minleri bağlayıcılığı¹²⁷⁷ üzerinde durmaktadır.¹²⁷⁸ Kûrânî, Suhreverdî (ö.632/1234)'nin keşf ancak "Kitap ve Sünnete uygun olursa" kabul edileceğine dair görüşüne tamamen katılmakla beraber, ondan daha da ileri giderek bırakınız keşfin Kitap ve Sünnete uygun düşmesini hatta icmâya da ters düşmemesi gerektiğini söylemektedir.¹²⁷⁹ Böylece o bir anlamda şer'î delillerin her şeyden önde geldiğini, zâhiri ilim olmadan tasavvufun da olamayacağını ima etmektedir. Çünkü Kûrânî'ye göre Kitap ve Sünnet gibi ümmetin icmâsı da hatadan masundur.¹²⁸⁰

Kendisine ve İbn Arabî'ye yöneltilen ve tenkit noktalarından biri olan "Cehennemde azabın ebedî olmadığı" na dair bilgileri keşf ile açıklama eğilimine giren müellif, azabın daimi olmayacağını, kesintiye uğradığı vakitlerin tespiti gibi meselelerin bilinmesinin ise ancak keşifle mümkün olabileceğini söylemektedir. Ayrıca o keşfin herkes tarafından değil ancak "İsevî ilim"¹²⁸¹ ve "Makâm-ı Muhammed" in varisleri tarafından bilinebileceğine inanmaktadır.¹²⁸²

J-Keramet ve İstikamet

Keramet lügatte, "ikram", "lütuf", "kerem", "şeref ve ihsan" anlamlarına gelmektedir.¹²⁸³ Tasavvuf terimi olarak ise keramet, "Peygamberlik iddiasıyla ilgili

¹²⁷⁷ Keşfin bağlayıcı olup olmadığı konusunda fikir yürüten Topaloğlu, Allah'a iman konusunda kişinin başkalarından duyduklarıyla yetinmeyerek içine dönmesini faydalı ve hatta zaruri görmekle beraber, eskiden beri keşif metoduna yapılan itirazları da hatırlatmaktadır. Yazar, psikolojide derûnî tecrübe denilen bu metodun sonucunda elde edilen bilginin hakikat olup olmadığını bilmede zorluk çekildiğini söyleyerek, şahsî tecrübenin ancak o kişiyi bağlayacağını belirtmektedir. (Bkz. Topaloğlu, *İslam Kelamcılığı ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (İsbât-ı Vâcib) (DİB Yayınları) Ankara 1983, s. 137.)

¹²⁷⁸ Kûrânî, *Şevâriku'l-envâr*, v. 136b.

¹²⁷⁹ *İcmâ*: Hz. Peygamberden sonraki bir çağda amelî bir meselenin şer'î hükmü üzerinde, İslâm müctehidlerinin birleşmesi demektir. İslâm bilginleri icmânın hüccet olmasında ittifak etmişlerdir. Muhammed Ebu Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener, (Fon Matbaası) Ankara 1981, s. 171.)

¹²⁸⁰ Kûrânî, *Meşrau'l-vürûd*, v. 118b.

¹²⁸¹ Bu tabiri yine kendisi şöyle açıklamaktadır: "Bu nazar yolu ve naklî ilimlerle elde edilecek bir şey değildir. Ancak ilahî bir veraset sonucu olabilir. Bu da velî ve nebîlere mahsus olan "Rûhu'l-Kuds" den başka bir şey değildir. (Bkz. Kûrânî, *İbdâu'n-ni'me*, v. 123b.)

¹²⁸² Kûrânî, *Meşra'*, aynı yer.

¹²⁸³ Burada sayılan sözlük anlamlarının yanında kerametın azizlik, küp veya desti kapağı, itibar ve cömertlik gibi anlamlara geldiğini ilave eden Cebecioğlu, iki tür kerametten bahsederek (kevnî-manevî) bunlardan birincisinin "hayz-ı ricâl" olarak görüldüğünü, zira bu tür bir keramette tabiat olaylarındaki deterministik sebep-sonuç ilişkilerini aşan durumun söz konusu olduğuna, ikinci

olmaksızın birinde hârikulâde bir halin açığa çıkmasıdır.”¹²⁸⁴ Bazıları ise bu tarif içinde geçen hârikulâde şartına da gerek görmeksizin Allah’ın her türlü ikramına keramet adını vermektedir.¹²⁸⁵ Peygamberlerden ortaya çıkan olağanüstü olaylara “mucize” denirken, benzeri durum velîler için söz konusu olursa buna da “keramet” adı verilmektedir.¹²⁸⁶

Bununla beraber kerameti çağrıştıran davetlere icâbet edilerek adeta bunun ispatı cihetine gidilmesi velîler nazarında tasvip edilmemektedir.¹²⁸⁷ Âlimlerin örfünde ise; “ Keramet kulun sahih itikat, ameli salih, inandığı nebinin bağlı olduğu şerîata tabii olması kayd u şartıyla gerek farkında olsun gerek olmasın kendinden sâdır olan olağanüstü şeydir.”¹²⁸⁸

Bununla beraber dikkat çekilen bir diğer husus, bu kelime ile yakın irtibatı olan “istidrâc”ın,¹²⁸⁹ iman ve ameli salihe yakın olmaması nedeniyle reddedilmesidir.

Velînin ilminin nebînin ilminden dışarı çıkamayacağı, her ikisinin de aynı kaynaktan bilgi aldıklarına dair anlayışa sahip olan İbn Arabî taraftarlarının bu fikirleri bizi ister istemez velînin kerameti ile nebînin mucizesi arasındaki ilişkiye

keramet şeklinin ise hakîki keramet olup bunun da istikametten ibaret bulunduğuna değinmektedir. (Cebecioğlu, *TTDS*, s. 446.)

¹²⁸⁴ S. Şerif Cürçani, *Ta’rifât*, s. 123; Pakalın ise kerameti, “evliyaullahtan sadır olan hârikulade haller ve sözler hakkında kullanılan bir tabir” diye tarif etmektedir. (Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. II, s. 242.)

¹²⁸⁵ Seyyid Sabık, *el-Akâidü’l-İslâmiyye*, (Dârü’l Kütübi’l- Arabî) Beyrut trz., s. 214.

¹²⁸⁶ Cebecioğlu, a.g.e., s. 446.

¹²⁸⁷ Bu durumlara örnek veren Şarkâvî şunları söylemektedir: “Hava ve su üzerinde yürümek, kısa zamanda yol katetmek (tayy-ı mekan). Şeytanın da kısa bir müddet içinde yol aldığı, kuşların da hava da uçabildiği, balıkların da denizde yüzdüğü bir vakıadır. O halde bu gibi şeylere tevessül doğru değildir. (Şarkâvî, *Mu’cem*, ss. 240-241.)

¹²⁸⁸ Aliyyü’l-Kârî, a.g.e., s. 73.

¹²⁸⁹ *İstidrâc*, sözlükte adım adım ilerleme, basamak basamak yükselme anlamına gelirken, tasavvuf literatüründe Hakk’ın makbul kulu olduğunu iddia eden bir kafirden ve gayr-i müslimden, iddiasına uygun hârikulâde hallerin zuhur etmesi demektir. (Uludağ, *TTS*, s. 275) *Ta’rifât* sahibi Seyyid Şerif Cürçânî ve Tehânevî ise çok değişik ve farklı zaviyelerden bakarak istidrâc için, a) Şeytanın iddiacı kafiri daha derin bir uçuruma yuvarlamak için basamak basamak yükseltmesi, b) İddiacıyı azar azar mühlet vererek Allah’ın korkunç azabına yaklaştırması, c) Sahtekar ve iddiacıların yavaş yavaş Allah’ın rahmetinden uzaklaşıp gazabına yaklaşması şeklinde değerlendirmektedirler. (Cürçânî, *Ta’rifât*, s.12; Tehânevî, *İstulâhât*, c. I, ss. 444-446.)

götürmektedir.¹²⁹⁰ Bu duruma göre velînin kerameti nebînin mucizesinden sayılmakta, böylece keramet bir nevi mucizeden kaynaklanmış olmaktadır.

Yine keramet kavramı ile beraber kullanılan ve değerlendirilen sözlerden biri ve hatta en önemlisi “istikamet”tir. Keramet ve istikamet kimi tasavvufî eserlerde birbirine yakın manaya gelmekte hatta istikamet üzere olmanın kerametten evlâ olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim İbn Haldun tasavvufa dair yazdığı *Şifâu's- sâil* adlı eserinde “mücâhede” terimini detaylıca anlatırken, insanı neticesi keşfe kadar götürebilecek olan mucâhedenin teessüs edebilmesi için sûfilerin bazı şartlar koyduğunu, bunlardan birinin de istikamet olduğunu söylemektedir.¹²⁹¹ Müellifimiz Kûrânî’de keramet ile istikamet arasında irtibat kurarak çeşitli açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre ;“*en büyük keramet, şer’i şerîfe uymak manasına gelen istikamettir. İstikamette mekr ve istidraç değil ibadetlerin bi hakkın yerine getirilmesi vardır. Zira bu dünya teklif yeridir. Akıllı kimseye o halde buranın hakkını vermek düşer. Ahiret yurdu ise ceza yeridir. Neticeyle meşgul olmak zamanı zayi etmek demektir. Himmet ihlâs ve ubûdiyyete bağlıdır.*”¹²⁹²

Her iki kavram arasındaki ilişkiyi açıklamaya devam eden müellif, nitekim bu kavramın önemine dikkat çeken Cenâb-ı Hakk, Peygamberleri mekr¹²⁹³ için değil saadet ve istikamet yolunu açsınlar diye göndermiştir der. Çünkü şer’i şerife uymak Allah’ın mekrinden emin olmak demektir.¹²⁹⁴ O halde buradan müellifimizin tarîkattan önce şerîata önem atfettiğini anlamaktayız. Bu durumda keramet, bu

¹²⁹⁰ Kûrânî, *İbdâu'n- ni'me*, v. 123b.

¹²⁹¹ İbn Haldun söz konusu eserinde, Vâsıtî’nin bir sözüne yer vererek istikameti güzelliğin kemale ermesine esas teşkil eden haslet olarak gördüğünü nakletmekte akabinde ise şunları söylemektedir: “Gayesi keşfe ulaşmak için bir çok sâlik görüyoruz ki bunlar istikamet halini pekiştirmeden keşfi elde etmeye çalışıyorlar. Bu çok tehlikelidir. O halde sapma ve eksiklik olmadan kalpte tecellî edebilmesi için ilhâmî bilginin elde edilmesini temin eden keşfte istikamet şarttır.” (İbn Haldun, a.g.e., haz. S. Uludağ, ss. 39-40.

¹²⁹² Kûrânî, *İkâzu'l- kavâbil*, v. 92ab.

¹²⁹³ *Mekr*: Hile ve tuzak anlamında Arapça bir kelimedir. Açıkta görünenin aksine gizli kalan bir durum olup doğrusu kimse bundan emin ve bilgi sahibi değildir. Bu durumda bir kulun Allah karşısında korku ile ümit arası duygularla dolu olması gerekir. (Bkz. Cebecioğlu, a.g.e., s. 498.)

¹²⁹⁴ *Mekr* kelimesi olumsuz mana içerdiğinden bunun Allah için söylenmesi edep açısından doğru değildir. Bu durumda mekr, Allah için kullanıldığında “böyle yapanlara karşı boşa çıkarma da daha hayırlı” gibi manalar verilmelidir. Nitekim âyetlerin mealinde de mana böyledir. “*Onlar böyle bir tuzak planladılar, biz de onlar farkına varmadan planlarını bozduk*” (Neml, âyet 50.) “*Fakat hile yaptılar, Allah’ta onların hilesini boşa çıkardı. Allah hile yapanların hilesini en iyi bilendir.*” (Al-i İmrân Sûresi, âyet 54.)

lisanın örfünde ve geleneğinde her şey demek ve hârikulade haller meydana getirmek değildir. Ancak buna mukabil istikamet her şeyin başıdır. “*Harikulâde şeyler sakın seni şer’i şerîfe bakmaktan alıkoymasın, dengeyi iyi koru, kendini ancak Allah’ın ölçülerine edep ve sınıksız sarılmakla mükellef kıl.*”¹²⁹⁵ diyen müellif, eğer keramet bu ölçülere uyuyorsa bu konuda Allah’a şükret, duâ et ve nefsi de bu keramette pay sahibi kılma demektedir. Bununla beraber müritlerini ikaza devam eden İbrahim Kûrânî, “*Eğer nefsinde haddi aşacak ve şeriatın zahirine ters düşecek bir şey hissedersen onu sakın keramet zannetme ve onu istikametten seni ayıran bir uyarıcı olarak gör. Eğer bir keramet insanı istikamete götürmüyorsa, bilesin ki o hile ve istidractan ibarettir.*”¹²⁹⁶ ifadesini kullanmaktadır.

Buraya kadar tarifi ve istikametle alakası hakkında bilgi verdiğimiz keramet bir takım kısımlara ayrılmaktadır. Bunların başlıcaları “manevî ve hakîki keramet”, “kevnî ve sûrî keramet” tir.

Uzun mesafeyi kısa zamanda almak (tayyî zaman- tayyî mekan), az gıdayı çoğaltmak, su üzerinde yürümek, ateşte yanmamak gibi haller kevnî keramet şekillerine örnek olarak verilirken; ilim, irfan, edep, ahlâk, ibadet ve insanlıkta gösterilen yüce meziyetler manevî keramete örnek gösterilmektedir.¹²⁹⁷

Bununla beraber kerametın gizlenmesi arzu edilmekte ve bununla ilgili “hayz-ı ricâl” tabiri kullanılmaktadır. Zira âriflere göre kerametın izhar edilmesi mekruhtur.¹²⁹⁸ Yine âriflerin nezdinde gerçek keramet, keramet-i manevîyye’dir. Dolayısıyla keramet-i sûrî’ye itibar edilmesi doğru değildir.¹²⁹⁹ Keramet konusundaki kimi görüşleri İbn Arabî’den alıntıyla destekleyen müellif burada açıklanan keramet kavramını iki ana başlıkta değerlendirmektedir:

Hissî Keramet

Manevî Keramet

¹²⁹⁵ Kûrânî, *Kasdu’s-sebîl*, v. 100b.

¹²⁹⁶ Kûrânî, aynı yer.

¹²⁹⁷ Uludağ, *TTS*, ss. 307-308.

¹²⁹⁸ Cebecioğlu, a.g.e., s. 446.

¹²⁹⁹ Gündoğdu, a.g.e., ss. 392-393.

Hissî Keramet avam için su üstünde yürümek, tayy-i mekân ve gözden kaybolmak gibi şeylerdir diyen İbrahim Kûrânî devamlı; “Manevî Keramet ise havass da şer’i şerife uymanın adıdır. Bu da beraberinde güzel ahlâk, farzları eda, kötü duygulardan arınma ve hayırda yarışma gibi şeyleri getirir. İşte tüm bunlar bizim nazarımızda evliyânın manevî kerameti olup, bunda asla istidrâç olmaz. Ama avâmın gördüğü keramet şekline gizli mekr’in müdahil olması mümkündür. Ayrıca evliyânın hissi keramet dediğimiz şekli saadete ulaşmaya da bir vesiledir” tespitinde bulunmaktadır.¹³⁰⁰ Müellifin kabul ettiği anlamda görüş beyan eden ve adeta istikameti her şeyden önde tutan talebesi Makassarî (ö.1111/1699)’ de istikamete gereken önemin verilmesine değinmiş, gittiği bölgede şeriatı takip etmeksizin, İslam’ın hukuk kurallarına aykırı davranarak sözde tasavvufta yol aldığına inananların, hatta namaz kılıp oruç tutmadan da Allah’a yaklaşabileceklerine inananların zındık ve mülhit olduklarını söylemiştir.¹³⁰¹

“Kerameti anlayabilmek ancak ilimle mümkündür” diyen İbrahim Kûrânî, anlaşılması zor meseleleri, aklın idrak etmekten aciz olduğunu belirterek hemen devreye keşif, keramet, ilm-i isevî gibi kavramları sokmaktadır. Müellifimiz yine de bunlara inanmayanların olabileceğini itirafla müsâmahakar bir tavır sergileyip âyetten mülhem bir ifade ile pek çok konuda dediği aynı cümleyi tekrarlayarak “Bizim amellerimiz bize, sizin ki size. Allah’ın selamı üzerinize olsun” yaklaşımında bulunmaktadır.

K- A’yân-i Sâbite

Tamamen tasavvufî bir terim olan “a’yân-i sâbite”, eşya’nın Allah’ın ilmindeki suretleri anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle a’yân’ı sâbite, şeylerin Hazret-i ilmiyye’deki hakikatidir.¹³⁰² Bu hakikatler aslında mevcut olmayıp “madûm

¹³⁰⁰ Kûrânî, *Kasdu’s-sebîl*, v. 101a.

¹³⁰¹ Azra, a.g.m., ss. 207-208.

¹³⁰² Mutasavvıflar bu terimi, “mümkinâtın ilâhî ilmindeki sâbit olan hakikatleri” olarak anlamışlardır. “varlık kokusu koklamamıştır” ifadesini ise, vücûdun sübuttan daha umûmî ve kapsamlı olmasıyla açıklamışlar ve bunu yadsımamışlardır. “Adem” kelimesi ise yokluk üzere sübutunu anlatmak maksadıyla kullanılmaktadır. Ayân-ı sâbite’nin ilâhî ilmindeki varlığı “feyz-i akdes” ile izah olunmakta, mümkün varlıkların dışta zuhur etmesi ise “feyzi mukaddes” kavramıyla karşılanmaktadır. Ayân-ı sâbite ile direkt alakalı bu tasavvufî kavramların daha açık şekli, eşya ve ondaki istidatların önce ilâhî ilimde (ikinci taayyünde) varlığını (sübutunu) gerektiren zata ait hissi tecellisine “feyz-i akdes”, a’yândaki istidatların dışta zuhurunu gerektiren isimlerin tecellisine ise “feyz-i mukaddes” denilmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Kam, *Vahdet-i vücûd*, sad. E.Cebecioğlu, ss. 92-93.)

–sâbit” tir.¹³⁰³ A’yân-ı sâbite konusunun daha ziyade varlık ve varlığın mertebeleri ile doğrudan alakası vardır.¹³⁰⁴ Kûrânî’ de selefleri gibi a’yân-ı sâbitenin vücûd kokusu almadığı, hayali dahi olsa varlık suretinin bulunmadığı, buna karşılık ilm-i ilâhî’de sâbit suretlerinin olduğundan bahsetmektedir. Ona göre mümkün varlıkların hakîkati buradadır.

Bu durumda, âyan-ı sâbite bir yönüyle ma’dûm, ancak bu ma’dûmluk sırf yokluk (adem-i mahz) anlamında olmayıp, mütemeyyiz, yaratılma şekline dönüşmemiş, Allah’ın ilim ve rû’yeti ile de ilintili bir haldir.¹³⁰⁵ Kûrânî, a’yân-ı sâbite’deki eşyanın, gayr-i mec’ul olması hasebiyle “varlık” sûretinin bulunmadığına, ancak zatta resmedilmiş ve bu anlamda sâbit olması nedeniyle de mevcut olduğuna inanmaktadır. Eğer “sırf yokluk” olsaydı o zaman sûreti de olmazdı diyen¹³⁰⁶ müellife göre; a’yân-ı sâbite her ne kadar gayr-i mec’ul olması nedeniyle hariçte varlığı olmasa da, Allah indindeki yeri ve subûti açısından bir anlamda ezellilik vasfına haizdir.¹³⁰⁷

İbrahim Kûrânî genelde bu anlama yakın yapılan izahlardan tatmin olmayıp bu husustaki bazı itirazlardan bahsetmekte, madem ki Allah tarafından ancak vücûd-i müfâz olduğunda a’yân-ı sâbite devreye girmekte, o halde Allah’ın bu varlıklar hakkında tafsilatlı bilgiye sahip olmaması gerekir? şeklinde bir takım soruların bulunduğu işaret etmektedir. Müellifimiz bu soruya verdiği cevapta, gayr-ı mec’ul olan a’yân-ı sâbite’nin Allah’ın zatından gayrı değil zatıyla kâim bir bilgiyle

¹³⁰³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 68.

¹³⁰⁴ Fuad Köprülü bu konuya en fazla açıklama getiren ilim adamlarımızdan biridir. Yunus Emre’yi anlatırken geçmiş sûfilerle irtibat kurmakta, esas bakımından bütün İslâm mutasavvıflarında müşterek olan ve İbn Arabî ile en mükemmel halini alan vahdet-i vücûd’dan bahsetmektedir. Varlığın mertebeleri olarak bilinen “hazarât-ı hams” ı detaylı izah ettikten sonra, bu meselenin tamamlanması için a’yân-ı sâbite’nin bilinmesi gerektiğinden bahisle bu konuda şunları söylemektedir: “A’yân-ı sâbite mümkünâtın ilm-i ilâhîde sabit olan hakâyıktır ki, bu hakâyık râyha-i vücûdu şemmetmemiştir. Çünkü vücûd, sübattan eamm olduğu için her sâbit şeyin vücûd ile ittisâfi icâbetmez. Bu sebeple bunlar ademîyyet üzere sabit olup vücûd ile muttasıf değildirler.” (Bkz. Köprülü, a.g.e, s. 308.)

¹³⁰⁵ Kûrânî, *Keşfü’l-mestûr*, v. 130a.

¹³⁰⁶ Kûrânî, *el-I’lân*, v. 132a.

¹³⁰⁷ Kûrânî, *et-Tevsîl*, v. 133a; Aynı ekolün daha önceki temsilcilerinden biri olan Osmanlı Dönemii alim ve mutasavvıflarından Molla Fenârî’de müellif gibi aynı fikirleri savunmakta ve bu konuda A’yân-ı sâbitedeki hakikatler ezeli ve gayr-i mec’uldür demektedir. Fenârî, mahiyetler kendilerine vücûdun izafetinden önce mec’ul olmaksızın sabittirler der. O halde burada dikkat çekilen husus, Fenârî’nin hakikat ve mahiyet kavramlarını sinonim olarak kullanmasıdır. (Bkz. Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, ss. 166-167.)

mündemiç olduğu gerçeğine temas etmekte, eşyanın O'nun tarafından detaylı olarak bilindiğini söylemektedir.

Bu şekilde yapılan itirazlara karşı yine İbn Arabî'yi savunan İbrahim Kûrânî, şeyhin hiçbir zaman a'yân-ı sâbite'yi mec'ul bir suret olarak değil, aksine onu ma'dûm, mütemeyyiz, Allah'ın zatında yaratılmaya müsait bir fenomen olarak gördüğünü nakletmektedir.¹³⁰⁸ Her hâlükarda a'yân-ı sâbite'yi ezeli gören ve buna ait bilgilerin de icmâlen (özet olarak) değil tafsîlen (detaylı) Allah tarafından bilindiğini ilave eden müellif, icmalî bilgiyi biz kullara tahsis etmektedir.

O halde eşyanın Allah katındaki model ve sembolleri diyebileceğimiz a'yân-ı sâbite, varlıkların ölçüsü ve projesi mesabesinde bir görev icra etmektedir. Nitekim müellifimiz bu anlamda insana izâfe edilen vücûdu da, aslında gayr-i mec'ul olan a'yân-ı sâbite'deki hakikatlerin hissesinden bir pay görmektedir.¹³⁰⁹ Buna göre eşyanın ve diğer varlıkların farklılık arz etmesi, hakikî varlık olan Hakk'ın çeşitli ayn-i sâbitelere göre farklı mazhar ve şekillerde görünmesinden kaynaklanmaktadır.

İbrahim Kûrânî eşya ile a'yân-ı sâbite ilişkisinden hareketle âlemde var olan izâfî varlıkların sırf yoktan (adem-i mahz) değil, Allah ilminde bi'l- kuvve sâbit ve mevcut olmasından bahisle karanlığa ışığın tesadüf etmesiyle açığa çıktığına temas ederek şu görüşlere yer vermektedir:

*“A'yân-ı sâbite hariçte varlığı olmayandır ve mutlak ganî olan Allah'a müftekindir. Hakk'ın nuru ister ulvî, isterse süflî olsun mümkünât olan a'yân'a şeref verince onlar açığa çıkar ve tezahür eder. Allah göğün ve yerin nûrudur. Allah herkese layık olduğu ruh, misal ve cisim mertebesini bahşeder. İşte bütün bunlar Vücûd-ı Mutlak-ı Müfâz ve Nur-u Muzâf'ın istidatlarda kendisine cevap bulması ile olmaktadır.”*¹³¹⁰

Vahdet-i vücûd ekolünün selefleri gibi a'yân-ı sâbite de ayna örneğini kullanan müellif ; “Allah aydınlık saçan nûrunu üzerimize salarak yokluk karanlığını bizim üzerimizden kaldırdı. A'yânımızda bize layık görülen kabiliyetimize göre,

¹³⁰⁸ Kûrânî, aynı eser, v. 133b.

¹³⁰⁹ Kûrânî, *Meslekü'l- celî*, v. 139b.

¹³¹⁰ Kûrânî, *Meslekü'l- celî*, v. 142b.

içimizi, dışımızı, nefsimizi ve vücûdumuzu böylece ter-ü taze yaptı” der.¹³¹¹ Bununla beraber bu konuda söz söyleyebilecek kudrette olan müellif, zaman zaman bu ekolün diğer mensuplarına da itirazlarını yükseltmektedir.

Nitekim Dâvûd-ı Kayserî (ö.751/1350)’den nakledilen “a’yân-ı sâbite Hakkın tecellîsinden ibarettir”¹³¹² izahını kabul etmeyen müellif, Kayserî’nin bu açıklamasının ne İbn Arabî’ye ne de Sadreddin Konevî (ö.673/1274)’ye mutabık olduğunu söylemektedir. Zira Onlara göre a’yân-ı sâbite bir yönüyle sâbit olsa da diğer yönüyle ma’dûmdur. Hakk’ın zatı ise vücûd-ı mahz’ın (mutlak varlık) ta kendisidir. Bu konuda üç aşamalı bir bakış açısı sergileyen müellif daha sonra şunları söyler:

I-Vâcib olan Allah mahiyetlerden mücerred olup kendi zâtı ile kâim, her türlü kayıtlıktan ise münezzehtir.

II-Mümkinât sayılan varlıklar ise asıl itibariyle ma’dûmdur. Ancak Allah’ın ilminde mevcut bir hal üzere bulunmaktadırlar. Bu nedenle ilm-i ilâhî’de subût bulmaları yanında varlık sahnesine sonradan çıkmalarından dolayı gayr-i mec’ûl olarak nitelendirilmektedirler.

III-Sırf yokluk- ki bunlara “adem-i mahz” ya da “ma’dûm-u mahz” adı da verilmektedir. Bununla kast edilen kendi başlarına herhangi bir temyizlerinin olmaması demektir.

L- Rü’yetullah

“Rü’yet” kelime olarak, “görme duyusuyla bir şeyi görmek”, “rüya görmek”, “Ramazan hilalini gözetlemek” gibi manalara gelmektedir.¹³¹³ Terim olarak ise

¹³¹¹ Kûrânî, a.g.e., v. 143a.

¹³¹² Dâvud el- Kayserî, *Mukaddemat*, çev. H. Şahin, T. Koç, S. Sevim, (Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları) Kayseri 1997, s. 30.

¹³¹³ İbn Manzûr, *Lisânü’l- Arab*, c. I, s. 1092; Komisyon, *Mu’cemü’l- vasît*, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1992, c. I, s. 320.

rüyet; âhiret'te (cennet) Allah'ı görmektir.¹³¹⁴ Kullanılan şekliyle rü'yetullâh, "Allah'ın görülmesi" demektir.

Daha çok Akâid kitap ve konuları arasında geçmekte olan rü'yetullah kavramının itikâdî mezhepler arasında farklı yorumlandığı öteden beri bilinmektedir. Rü'yetin nerede ve nasıl olacağı, bunun hissen mi yoksa gözle mi vukû bulacağı gibi konular rü'yetullah'ın tartışma noktalarını oluşturmaktadır.

Mu'tezile, Neccâriyye, Havâric ve Zeydiyye mezhepleri, hem dünya hem âhiret'te rü'yetullah mümkün değildir derken,¹³¹⁵ Ehl-i sünnet mezhebinin iki ekolü, Eş'arî (ö.324/936)¹³¹⁶ ve Mâturîdî (ö.333/944)¹³¹⁷ başta olmak üzere diğer kelimcilerden Neseî (ö.537/1142)¹³¹⁸ Abdülkâhir Bağdadî (ö.429/1037)¹³¹⁹ gibi bazı şahsiyetler rü'yetin sadece âhirette olabileceğini savunmaktadır. Genel olarak mutasavvıfların kanaati de aynen Ehl-i sünnet gibi rü'yetin sadece âhirette vukû bulacağı yönündedir.¹³²⁰ Mutasavvıflara göre Kur'an-ı Kerim'de "*İyi iş yapanlar için ahirette daha güzel bir şey, bir de 'ziyade' vardır*"¹³²¹ âyetinde geçen "*ziyade*" den maksadın Allah'ın âhirette temâşâ edileceği istikametindedir.¹³²²

Bunlara göre eğer "görme" mümkün olmasaydı, Hz. Musa'nın Cenâb-ı Hak'tan, "*Bana kendini göster sana bakayım*"¹³²³ diye bir talepte bulunması bilgisizlik sayılırdı. O halde "talep etmenin" görülebilecek anlamına geldiği, Allah'ın da "eğer dağ yerinde durabilirse sen de beni görürsün" buyurarak bu hadisenin mümkün olabilirliliğine işaret ettiğini söylenmektedir.¹³²⁴

¹³¹⁴ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lum'a fi't tasavvuf*, (Matbaatü's -Saade) Kahire 1960, s. 544; el-Cürcânî, *Ta'rîfat*, s. 109.

¹³¹⁵ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu usuli'l- hamse*, Kâhire 1988, ss. 232-289.

¹³¹⁶ Taftazânî, *Şerhu akâidi'n- Neseî*, haz. S.Uludağ, (Dergah Yayınları) İstanbul 1991, s. 108.

¹³¹⁷ Ebu Mansur el Mâturîdî, *Kitâbü't- tevhîd*, tah. Fethullah Huleyf, (Mektebetü'l-İslâmiyye) İstanbul 1979, ss. 77-87.

¹³¹⁸ Bkz. Ebü'l-Muin en-Neseî, *Tefsiratü'l-edille fi usuli'd-dîn*, tah. Hüseyin Atay, (DİB Yayınları) Ankara 1993, s. 508.

¹³¹⁹ Bağdadî, *Usûlu'd-dîn*, ss. 98-102.)

¹³²⁰ Kelabâzî, *et-Taarruf*, ss. 56-57.

¹³²¹ Yunus Sûresi, âyet 26.

¹³²² Kelabâzî, aynı yer

¹³²³ A'râf Sûresi, âyet 143.

¹³²⁴ es-Sâbûnî, *Maturidiyye Akâidi*, s. 97.

Rü'yet ile ilgili bu ve buna benzer âyetlerin yanında diğer önemli delillerinden birisi de Hz. Peygamberin meşhur, “*Muhakkak ki siz on dördündeki ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi öyle göreceksiniz, O’nu görmekte haksızlığa uğramayacak, izdihama düşmeyeceksiniz.*”¹³²⁵ şeklindeki haberidir.

Mutasavvıfların Allah’ın görülmesi konusundaki görüşlerine müellifimiz daha kapsamlı bakmaktadır. İbrahim Kûrânî âyette geçen “ziyade” lafzını âhiret ile kayıtlamaksızın rü’yete işaret etmesi anlamında yorumlamaktadır. Bu durumda ona göre rü’yet hem dünya da hem âhirette olacaktır. O halde Kûrânî, mensup olduğu Eş’arî mezhebinin de hilafına rü’yetin dünyada da olabileceğini ileri sürmektedir.¹³²⁶ Bu görüşü için getirdiği delil ise İbn Abbas’tan gelen bir rivâyettir. Buna göre; Hz. Peygamberin, Hz. Musa’nın “*Bana kendini göster sana bakayım*” şeklindeki isteğine binâen Allah’ın :“*Ey Musa sen ölmeyip hayatta kaldığın sürece beni göremezsin*” dediğine yer veren haberidir.¹³²⁷ Müellif, bu hadisten rü’yetin dünyada olamayacağı anlamını çıkarmanın yanlış olduğunu, aksine “*hayat devam ettiği müddetçe rü’yet olmayacak*” şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak ona göre buradaki ölüm de “mevt-i tabii” olarak görülmemeli, “mevt-i mânevî” olarak algılanmalı ve dünyevî her türlü hükümlerden sıyrılarak kişinin “*fenâ*” haline ermesidir.

Bu arada Sahîh-i Müslim’de geçen “*Bilin ki ölmediğiniz müddetçe Rabbinizi göremeyeceksiniz!*” hadisindeki ölümün tabii ölüm değil, hâlet-i fenâ üzere bulunmak olduğunu söyleyen İbrahim Kûrânî, burada tamamen tasavvufi bir çizgi izleyerek konuyu açmaya çalışmaktadır:

“Bilindiği gibi ölüm ruhun yok olması değil, ruhun bedeni terk etmesi ve onda tasarrufuna son vermesi demektir. Fenâ halinde de ruh beden üzerinde tasarruf edememekte, böylece fenâ da bir nevi ölüm sayılmaktadır. O halde hadisi, ‘ruhların

¹³²⁵ Buhârî, *Mevâkıf*, 16; Müslim, H. no: 182-183; Ebû Dâvud, *Sünnet* 19.

¹³²⁶ Rü’yetin dünyada olamayacağını söyleyenlerden biri de müellifimizle çağdaş olan sûfî Niyazî-i Mısırî’dir. Ona göre rü’yet ahirette Cenab-ı Hakk’ın inanan kullarına bir ikramı olacak ve kendini gösterecektir. Mısırî’nin tasavvufî görüşlerini inceleyen yazar da onun bu görüşüne katılarak, “insanın üç boyutlu dünya şartlarında sonsuz ve bu anlamda aşkın bir varlığı görebilmesi imkan dahilinde değildir” der. (Bkz. Aşkar, a.g.e, s. 326.)

¹³²⁷ Kûrânî, *Kitâbü’l- ehâdisi’l-müselsele*, v. 151b.

beden üzerindeki tasarrufu yok olmadığı müddetçe siz Rabbinizi göremeyeceksiniz' şeklinde anlamalıyız. Nitekim fenâ bize göre bir mevt-i mânevî'dir." ¹³²⁸

Rü'yetullah meselesinde bu kadar yorumla yetinmeyip daha ilerisine giden sûfimiz, eğer ölümü, "mevt-i tabii" manasında alırsak o zaman dünya hayatında rü'yet ve vaslı talep etmenin de bir anlamı yoktur ve bu durum muhal olur demektedir. Halbuki müellifimiz, kişinin dünyevî işler ve hükümlerden sıyrılıp, his âleminden irtibâtını kestiği takdirde bir anlamda "fenâ" bulmasının zor olmadığını iddia etmektedir. Hatta o, dünyevî ahkamdan değil, uhrevî hükümlerden bile bu halde sıyrılmanın mümkün olduğunu, böylece manevî ölümün dahi ötesinde bir nevi sûrî ölümün de tahakkuk edeceğine inanmaktadır. ¹³²⁹ Rü'yetullah konusunu böylece yine tasavvufî bir terim olan "fenâ"¹³³⁰ ile açıklama ve onunla bağlantılandırmaya çalışan İbrahim Kûrânî daha sonra şunları söylemektedir:

"İhsân hadisinde geçen 'her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da O seni görüyor gibi ibadet etmen'¹³³¹ in manası sen sen olarak kalmayıp, beşerî sıfatlardan ayrılarak fenâ'ya erersen, o halde Hak senin gözün olacak ve sen de O'nu göreceksin"¹³³² şeklinde anlamaktadır.

Kûrânî, fenâ'yı mümkün gördüğünü anlatmak için bir de benzetme yapmaktadır. Ona göre "hâlet-i fenâ" üzere olmak tıpkı satranç oynayan kişinin bu haldeyken tüm aklî, vehmî, hissî ve bedenî kuvvelerinden ayrılıp kendini belli bir noktaya teksîf ederek adeta her şeyden uzaklaşması gibidir. O halde kişi, fenâ haline ermek suretiyle Allah'ı müşâhede edebilir. Nasıl ki bu durumda adamın gönlü, gözü sadece satrançtadır ve adetâ her şeyi bertaraf edip yan tarafına bile bakmaktan imtinâ

¹³²⁸ Kûrânî, *İthâfu'z-zekî*, v. 8b.

¹³²⁹ Kûrânî, *İthâfu'z-zekî*, v. 8b.

¹³³⁰ *Fenâ*: yokluk, hiçlik demektir. Tasavvufta, kulun filini görmemesi halidir. Üç türlü fenâ vardır:

1- "*Fenâ fi'l-Kusûd*": Kulun kendi şahsi iradesine göre değil, Allah'ın iradesine göre hareket etmesidir.

2- "*Fenâ fi's-Şuhûd*": Allah'tan başka bir şey görmeme, aşk ve vecdin tesiriyle her şeyi Allah'ın tecellisi olarak görmek.

3- "*Fenâ fi'l-Vücûd*": Varlıkta fânî olmak, her şeyi hem Allah olarak görmek, hem Allah olarak bilmek, bu hale zevkle ulaşmak. (Geniş bilgi için Bkz. Uludağ, *TTS*, s. 188.)

¹³³¹ Cibril hadisi olarak bilinen meşhur hadiste İman, İslâm ve İhsan kavramları üçü birden geçmektedir. Hz. Peygamber(a.s); "*İhsan, Allah'ı görmediğin halde, görüyormuşçasına ibadet etmendir. Çünkü sen O'nu görmesen de, O seni görüyor.*" şeklinde tarif etmektedir. (Mansur Ali Nasif, *et-Tâc el-câmiu'l-usûl fi ehâdisi'r-resûl*, (Mektebetü'l-İslâmiyye) İstanbul 1981, c. I, ss. 24-25.)

¹³³² Kûrânî, *İthâfu'z-zekî*, v. 8a.

etmekte, öyleyse hak ve hakîkati seyretme arzusu bu halden daha elverişli olmalıdır.
1333

Aynen bunun gibi kişi bütün duygulardan sıyrılıp Hak'ta istiğrak edecek ve O'ndan başka bir şey düşünmeyecek diyen İbrahim Kûrânî, bu halde iken dünya ve âhiret kaygısının dahi olamayacağını iddia etmektedir.¹³³⁴ Nitekim Allah dağa tecellî edince Hz. Musa'nın öldüğünü ve böylece rü'yetin “*ayne'l-yakîn*” gerçekleştiğini söyleyen mutasavvıfımız,¹³³⁵ bununla beraber tekrar bir istisnaya daha giderek, “bekâ” halinde iken de rü'yetin olabileceğini, ancak bunun sadece Peygamberimiz ile sınırlı olduğunu söylemekte ve bu sonuca şu hadisten vardığını vurgulamaktadır:

“Peygamberimizin ‘Allah Musa’ya kelam bana ise rüyet verdi’ sözüyle ,yukarıdaki Hz. Musa hadisesi yan yana geldiğinde bekâ kaydıyla rü'yetin sadece ona ait olduğu anlaşılmaktadır.” Burada geçen “bekâ” kavramını diğer bir açıdan daha tahlile tabi tutarak değişik bir yorumda bulunmaktadır. “*Hz. Muhammed için rü'yet âlem-i bekâ (âhiret)'da , Hz. Musa için dâr-ı fenâ (bu dünya)'da vuku bulacaktır. Böylece Peygamberimiz kemâl mazharı, Hz. Musa ise celâlin mazharı olmuştur.*”¹³³⁶

İbrahim Kûrânî'nin Allah'ın “rahmet” ine tealluk eden “kemâl” sıfatıyla Peygamberimizi, yine O'nun “gazab”ına tealluk eden “celâl” sıfatıyla Hz. Musa'yı tavsif etmesi, onun Hz. Peygambere karşı muhabbetini göstermektedir.

Böylece rü'yetin kabul edilmesi yanında bunun sadece âhirette olacağına dair sınırlamalara karşı çıktığı görülen İbrahim Kûrânî, yukarıda getirdiği ayet delillerinden başka hadis ve muhaddislere de müracaat etmektedir. Ona göre; muhaddis Amîdî, Allah'ın dünya ve âhirette görülebileceğine ümmetin aklen icma ettiğini, ancak dünyada görülebileceğine dair nakilde bir ihtilafın söz konusu olduğunu söylemektedir.¹³³⁷

¹³³³ Kûrânî, a.g.e. v. 8b.

¹³³⁴ Kûrânî, *İthâfû'z-zekî*, v. 47a-b.

¹³³⁵ Kûrânî, *Kitâbü'l-ehâdisi'l-müselsele*, v. 151b.

¹³³⁶ Kûrânî, aynı yer.

¹³³⁷ Kûrânî, *İthâfû'z-zekî*, v. 47a.

Allah'ın görülmesinin dünya ve âhirette mümkün olduğuna dair inancını tekrarlayarak hem mensup olduğu mezheb hem de pek çok mutasavvıfıdan farklı düşünen müellif, açıklamasını şöyle sürdürmektedir: “Eğer ehl-i şuhûd ve ehl-i vücûddan isen bu mümkündür. Bil ki Allah gözler onu görecektir şekilde zâhir, akıl da onu idrak edebilecek şekilde bâtındır. Ancak bu şuhûd ilimle olmaz; Allah'ın bildirmesi sayesinde olur. Nitekim Hz. Musa'da başlangıçta konuştuğu varlığın Allah olduğunu bilememişti ta ki Allah kendini ona açıklayana kadar.”¹³³⁸

Genel kanaati bu olan müellifimiz rü'yetle ilgili hadislerin ihtilafına da değinerek bir takım açıklamalarda bulunmakta ve burada hadis bilgisini devreye sokmaktadır. Bu hususta Hz. Aîşe'den gelen ve “Peygamber'in Allah'ı görmediği” şeklinde rivâyet edilen hadis ile, Hz. Abbas'tan gelen ve “Peygamber Allah'ı gördü” şeklindeki iki rivâyetin arasını telif etmektedir.

“Rüyet konusunda ‘Peygamber Allah'ı görmedi’ diyenler, Allah şa’sası olan nûr ile tecellî ettiğinde gözler onu idrak edebilmekten uzak kalması manasında doğrudur. Zira o nurdan çıkan şualar gözleri kamaştırdı ve yüzü yakıverdi.” Ancak şa’sası olmayan nûr ile Hz. Peygamberin Allah'ı gördüğünü savunan İbrahim Kûrânî, rü'yetin olabilmesi için kimilerince sıralanan şartlara da itiraz etmektedir.¹³³⁹ Bu şartların normal âdetler için geçerli olduğunu, halbuki Allah'ın insana bu şartlar olmadan da bu kuvveti verebileceğini inanan müellif; “bilhassa göz uzva değil de “nefs-i nâtıkâ”¹³⁴⁰ ve “ilâhî rûha” mensup olursa o zaman burada sayılan şartlara ne gerek var ?¹³⁴¹ diye sormaktadır. Kûrânî bununla bağlantılı olarak, “diyelim ki şartların hepsi mevcut, Allah dilemedikten sonra görme yine vukû bulamaz”

¹³³⁸ Kûrânî, *Cevâbü'l-meşkûr*, v. 58a-60a.

¹³³⁹ Bu şartlar şu şekilde sıralanmaktadır:

- 1-Organların sıhhatli olması,
- 2-Görülecek nesnenin karşıda bulunması,
- 3-Küçük olmaması,
- 4-Latif olması,
- 5-Uzakta bulunmaması,
- 6-Yakın mesafede durması,
- 7-Işığın nüfuz etmesine engel bir şey araya girmemesi,
- 8-Parlak olması. (Bkz. Kûrânî, *İzâletü'l-ışkâl*, v. 35a.)

¹³⁴⁰ *Nefs-i Nâtika*: Bizâtihi maddeden mücerred, ama madde ile faaliyette bulunan cevher. (Bkz. Uludağ, *TTS*, s. 405.)

¹³⁴¹ Kûrânî, *Risâletü't-tecellî*, v. 32a.

görüştüğüdür. O halde ona göre rû'yet tabii şartlar çerçevesinde değil, Allah'ın fazl ve iradesi sayesinde olacaktır.

Buradan hareketle rû'yet konusunda tasavvuf ilminin çok önem verdiği bir tabir olan “basîret” le tanışmaktayız. Bu konuda bilgi veren alimler, normal şartlarda göz eşyâyı görmeye istidâtlı o da görünmeye kabiliyetli yaratıldığı halde, bu haliyle görme olayı vukû bulmayıp bunun için bir de parlaklığa (ışık) ihtiyaç olduğunu savunmaktadırlar. Aynen bunun gibi kalp görmeye istidatlı, melekût âlemi de görünmeye müsait yaratılmıştır. Bu durumda dahi görmenin cereyan edebilmesi için araya “nûr”un girmesi gerekir. İşte sûfiler buna “kalbin nurlanması” adını vermektedirler.¹³⁴²

Müellifimiz olayları mücerred anlatmaktan ziyade yeri geldikçe örnekler vererek daha müşahhas hale getirmektedir. İşte bu tür bir görme hadisesine, İbn Arabî'nin 593/1196 yılında Fas'ta bir camide ikindi namazını eda ederken burada anlatılmaya çalışılan bu “nûr” sayesinde arkadakileri gördüğünü söylemektedir. “Bu azaların hepsi göz ve kulak sahipleri için söz konusudur” diyerek yine tasavvufi yorumu giden müellif, “idrak olunan şeyler sahiplerine göre hüküm kazanır” anlayışından hareketle muhakkik ve ehl-i keşf olanları bundan istisna etmektedir.¹³⁴³ O halde basar (baş gözü) yerine basîret (kalp gözü) kavramını önemseyen İbrahim Kûrânî, konuya biraz daha açıklık getirip bir de hem kendisi hem de diğer insanlar için şu duayı yapmaktadır:

“Bil ki Allah bizi ve seni rûhu’l- kuds ile müeyyed kılsın. Ehlü’llah ancak bu sayede insanın hakikatına vakıf olabilmektedir. Biz kulak, göz, burun değil, semi’ , basar ve şemm istiyoruz. Zira görmek göz, işitmek kulak ile değil, basîret sahibi olmakla mümkündür. Hz. Musa’nın Rabbi ile konuşması tecellî iledir. Bu konuşma ve hissetme normal adet üzere cereyan etmiştir. Peygamberimizin Allah ile olan mülakisi ise kalbe nüzûl şeklinde olmuş, buraya inen ateşle Peygamber yanıp

¹³⁴² Şakir Gözütok, “Tasavvufî eğitimde bilginin elde edilmesi”, *Tasavvuf Dergisi*, 2001/6, s. 99.

¹³⁴³ Kûrânî, aynı eser, v. 36a.

tutuşmuş ve bedeni tedbir bir an için ondan uzaklaşmıştır. Bununla rü'yet için ileri sürülen şartların kimileri için söz konusu olamayacağını söylemek istiyorum."¹³⁴⁴

Nitekim o buna örnek olarak sayılan şartlar ve anılan azalara sahip olan Ebû Cehil ve diğer müşriklerin hak ve hakîkati göremediğini, Peygamberi kabul etmediğini vermektedir. Yine Hz. Peygamberin hicret esnasında normal hallerde görülmesini icap ettiren bir durumda bulunmasına rağmen müşriklerin yüzüne toprak saçarak ve Yasin Sûresini okuyarak¹³⁴⁵ onların gözünün önünden ayrılmasını bir vakıa olarak nitelendirip meseleyi azalar ile değil bir başka boyutla ilintilendirmektedir.¹³⁴⁶

İbrahim Kûrânî, "مفتاح المقال في تفصيل جواب السؤال" başlığı altında yine dünya gözüne değil kalb gözüne gönderme yapmakta ve şunları söylemektedir: "*Biz işitme, görme, koklama vb. duygulardan söz ediyoruz. Burada önemli olan göz, kulak, burun gibi bunları sağlayan organlar değil, bilakis önemli olan sâhib-i basar olmaktadır. Göz bir ama ne var ki hüküm sahibine göre değişir.*"¹³⁴⁷

Bu arada rü'yet ile bağlantılandırılarak Allah'a mekân izafe edileceğine dair endişeleri de yersiz bulan İbrahim Kûrânî, "mütecellî için görülme, dinlenilme ve secde edilme hali vukû bulmuşsa bu O'nun için diğer mahlûkât ile benzeşmeye götürür" sorusuna cevap aramaktadır. Allah'ın zuhûrunun nev'i şahsına münhasır olduğunu, dolayısıyla bâtın olan Allah'ın bu hal ile kendini zâhirleştirdiğini söyleyeren şeyh, bundan korkmaya gerek olmadığını vurgulamakta ve şunları söylemektedir:

"O zaten mutlak varlık olup zâtı ile de kaimdir. Mahlukat ile müşterekliği sadece O'nun vücûd-u müfâz (varlıkların neşet ettiği kaynak) olmasındandır.

¹³⁴⁴ Kûrânî, *Risâletü't-tecellî*, v. 32a. Bu konunun basîret ile açıklamasını yapanlardan biri de günümüz düşünce adamlarından S. Hüseyin Nasr'dır. Nasr, Molla Sadra'dan alıntı yaparak, onun v. vücûd'a dolayısıyla Allah'ın aşkınlığı ve tek gerçek olduğuna getirdiği yorumdan hareketle, manevi gözle gören insan için bunun belirginliğine temas etmekte ve bu kutlu görüşün basîrete bağlı bulunduğunu vurgulamaktadır. (Bkz. Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, (İnsan Yayınları) İstanbul 1988, s. 261.

¹³⁴⁵ "Önlerinden bir set, arkalarından bir set çektik, böylece onları perde içine aldık; artık göremezler" (Yasin Sûresi, âyet 9.)

¹³⁴⁶ Kûrânî, a.g.e., v. 49a.

¹³⁴⁷ Kûrânî, *Cevâbü'l-meşkûr*, v. 45b.

Varlıkları yaratmaya müsait bir mahiyete haiz olması nedeniyledir. Böylece Hakk, bâtınlıktan feyz ile zâhirliğe geçip kendini hissettirmiştir.”¹³⁴⁸

İbrahim Kûrânî rü’yet de dahil olmak üzere imânî konuların akıl ile asla kavranamayacağına dair inancını tekrarladıktan sonra şu kanıya varmaktadır: *“Ben derim ki bu gibi hususlarda selefin anlayışına tabi olmak daha kolay, doğru, emin ve tatmin edicidir. Zira bu şekil anlayış sahibi olmakta en azından her hangi bir tehlike yoktur. Tevil ehline gelince onlar mücerred akıl yürütmektedirler. Her ne kadar bunlar insaflı ve ehil kimseler de olsalar bunda daima bir tehlike, isabet ve yanılğı payı mevcuttur. O halde evlâ olan özellikle imânî konularda sınırlı olan akla müracaat etmemek ve teville gitmemektir.*”¹³⁴⁹

Netice olarak rü’yetullâh konusunda mutasavvıf İbrahim Kûrânî’nin Ehl-i sünnetin fikirlerine tamamen iştirak ettiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber onun, Ehl-i sünnet kelamcıları ve diğer sûfilerden ayrılarak rü’yeti yalnızca âhiretle sınırlamayıp dünya âlemine de tahsis ettiğini görmekteyiz. Ancak dünyadaki rü’yetin olabilmesi için insanın *“fenâ’ fi’llâh”* halinde bulunmasını ve tüm dünyevî hükümlerden sıyrılmasını şart koşturmaktadır.

M- Sırât

Cehennem üzerinde kurulmuş bir köprü şeklinde iman konuları arasında geçen “sırât”, aslında kelam ilminin “Sem’iyyat” bahsi içinde değerlendirilmektedir. Ancak mutasavvıf Kûrânî bu kavrama tasavvufî bir yorum getirmiş ve değişik bir tarzda ele almıştır.

Bilindiği gibi Ehl-i sünnet sıratı hak olarak görmektedir. İbrahim Kûrânî Ehl-i sünnetin sırat hakkında bilinen görüşlerine ilaveten bazı işârî yorumlara gitmekte ve onu daha ziyâde bu dünya ile tevil etmektedir:

“Sırat bu dünyadaki şer’î yoldur. Nitekim Cenab-ı Hakk’ın ‘Şüphesiz benim doğru yolum budur, ona uyun’¹³⁵⁰ âyeti buna işaret etmektedir. Bu yol tevhîd yolu

¹³⁴⁸ Kûrânî, *Risâletü’l-t-tecellî*, v. 35b.

¹³⁴⁹ Kûrânî, *Kasdü’s-sebîl*, v. 154b.

¹³⁵⁰ En’am Sûresi, âyet 153.

olup gereklerini yapmaktır. Müşriklerin ayaklarının öbür âlemde kaymasının nedeni bu dünyada iken Allah'ın vahdâniyetini kabul etmediklerindendir.”¹³⁵¹

Nasihat ihtiva eden bazı açıklamalar çerçevesinde müellifin bu kavrama yüklediği diğer manalar ise şöyledir:

“Bu yol senin dünyada ameli salihinle inşa ettiğin hidâyet yoludur. Allah'ta buna mukabil cehennem direkleri arasında cennete giden bir köprü uzatacak ve onu gördüğün zaman senin için yapıldığını anlayacaksın.”¹³⁵²

“Sırat kıldan ince kılıçtan keskin”¹³⁵³ anlamındaki habere de bir açıklık getiren müellif, dünyada O'nun emirlerine dikkat ederek ve O'na uyarak i'tidal çizgisinde ifrat ve tefrite kaçmayan kimse için âhiretteki sıratın da sağlam olacağını, buna mukabil dünyada ifrat ve tefrite sapıp orta yoldan ayrılana Allah'ın da o kimseyi bu sefer kıyametteki sıratla ayağını uçlara kaydıracağını söylemektedir.¹³⁵⁴

Anlaşılan “mu'tedil” olmaya önem veren müellif her türlü aşırılıktan insanları sakındırmaktadır. Kûrânî, her gün beş vakit namazda Fâtiha Sûresinde geçen “*bizi doğru yola ilet*”¹³⁵⁵ âyetindeki “sırat-ı müstakîm” tabirinin dünyada şerîat olduğunu, işte bu şerîatın da gerçekten kıldan ince ve kılıçtan daha keskin bulunduğunu söylemektedir.

Buna mukabil müellif, âhiretteki sıratın dünyadakine oranla daha belirgin ve daha açık olacağına inanmaktadır. Âhiretteki sırat için bazı istisnalar yapan İbrahim Kûrânî, bu sıratın Peygamberler, Sahâbîler, ve mü'minlerden keşf ehli olanlar için kıyamette kurulmayacağını belirtir.

Kûrânî'ye göre; bu sayılan grubun dışında kalan diğer insanlar için sırat, herkesin kendi nurları ile paralel tebârüz edecek ve insanlar yanlarındaki mevcut nurların aydınlattığı ölçüde bu yoldan yürüyeceklerdir. İşte bu anlamda kıldan incelik

¹³⁵¹ Kûrânî, *Kasdu's-sebîl*, v. 148a.

¹³⁵² Kûrânî, aynı yer.

¹³⁵³ Haberin sıhhat tartışmaları için Bkz. Aclunî, *Keşfü'l-hafâ*, c. II, s. 24.

¹³⁵⁴ Kûrânî, *Kasdu's-sebîl*, v. 148b.

¹³⁵⁵ Fâtiha Sûresi, âyet 6.

ve kılıçtan keskinlik herkesin kendi elde ettiği nûr ve dolayısıyla ameli sayesinde teşekkül edecektir.

Sıratın hareketle cennete giden yolun cehennem üzerinden geçeceği gerçeğine bir defa daha temas eden müellif, insanlara seslenerek *“Bu açıdan kim Hakk’ın emirlerine tecavüz ederse, Allah onu bu halde bırakacaktır. Kim Allah’a bakarsa Allah’ta ona bakacak, kim insanları affederse, Allah’ta onu af edecek, kim insanların hakkına riâyet ederse, Allah onu karşılıksız bırakmayıp onun hakkını zayi etmeyecektir. O halde amel sizden ve o amel size iade edilecektir. Öyleyse iyi huylarla bezenin ki Allah’ ta size kıyamette onlarla muamele etsin.”*¹³⁵⁶

Böylece tasavvufun Hakk’a bakan cephesi yanında halka yönelik vechesine vurgu yaptığına şahit olduğumuz İbrahim Kûrânî, buradaki son sözleriyle insanlara hayırla ve güzellikle muamele etmenin gerekliliğine dikkat çekip affetmenin faziletinden bahsetmektedir. Yine müellifin bu sözlerinden tasavvuf dilinde yerini alan, “himmetin gayrete bağlı olduğu” ve amel karşılığı bulunduğu anlaşılmaktadır.

N-Kesb ve İrâde

Sırat gibi “kesb” ve “irâde” konusu da kelam ilminin uğraş alanı içinde bulunmaktadır. Bu iki kavram İslam düşünce tarihini hürriyet ve irade özgürlüğü açısından asırlarca meşgul etmiştir.¹³⁵⁷ O halde bunlar sadece fikrî anlamda değerlendirilmekten ziyade, sonuçları açısından müessir bir kavram olarak karşımızda bulunmaktadır. Hatta günümüzde bazı İslam alimleri, Müslümanların geri kalmalarını bu kavrama yükledikleri anlam ile eşdeğer görmektedirler.¹³⁵⁸

¹³⁵⁶ Kûrânî, a.g.e., v. 149b.

¹³⁵⁷ Ancak “hürriyet” literatürde hiçbir zaman kullanılmazken bunun yerine genelde “ihtiyâr” kelimesi tercih edilmiştir. Mu’tezile tam bir irade özgürlüğünü savunurken, Cebriye buna karşın insanın özgürlüğünü temelden reddetmiştir. Ehli sünnet ise bu iki görüş arasında orta bir yol takip etmiş ve “kesb” düşüncesini geliştirmiştir. Ancak bu grupta kendi aralarında irade hürriyeti konusunda farklı düşünerek Eş’ariler Cebriye’ye, Maturidîler ise Mu’tezile’ye yakın bir konumda bulunmuşlardır. (Geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, “Hürriyet” TDVİA, c. XVIII, ss. 502-505.)

¹³⁵⁸ Tıblavî, çevremizdeki yaygın kanaatin herşeyde kader ve nasibe iman esasına dayandığını, Batıda ise tam tersi her şeyin nedensellik içinde arandığına vurgu yapmakta ve geri kalmışlığın sebebini kısmen bu kavramın yeterince anlaşılmadığına bağlamaktadır. Eş’arîler, kulun kendi dahli olmaksızın kadere imanı esas alırken, selefi ve sûfi şeyhler, insanın istidad, kudret ve fiilinin müessir olduğuna dikkat çekerler. Kelamcılar insanın kendi fiilinde herhangi bir gücünün bulunmadığını ikrar ederek nedenselliğe yanaşmadıklarını gösterirler. Halbuki İbn Teymiyye nedenselliği kabul etmektedir. (Tıblavî, *İbn Teymiyyede Tasavvuf*, ss. 13-134.)

Müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin kelamcı özelliğini yansıttığı en önemli konuların başında “kesb” gelmektedir. Pek tabii meselenin diğer bir boyutu da kader, irâde ve mükellef olup olmamakla ilgilidir.

Bilindiği gibi sırf irâde hürriyeti yüzünden itikâdî mezhepler doğmuş, kimileri kulun hiç bir iradesinin olmadığını savunarak adeta onu rüzgar önündeki yaprağa benzetirken, kimileri de kişiye kendi kaderini kendi çizebilecek gibi bir fonksiyonu yüklemişlerdir. Her zaman olduğu gibi ifrat ve tefritten uzak durmayı yeğleyen Ehl-i sünnet ise “irâde-i külliye”yi Allah’a ait görürken “irâde-i cüz’iyye”yi ise insana vermekte dolayısıyla mutedil bir yol izleyerek kişiyi yaptıklarından sorumlu tutmaktadır.

Hatta müellifimiz, kesb’e yüklediği anlamlar nedeniyle kıyasıya eleştirilmiş ve kendisi Ehl-i sünnet dışına çıkıp Mu’tezilî olmakla bile suçlanmıştır. Ancak onun bu meseleyi tasavvufî bir terim olan “tecellî” ile izaha çalışması bu konunun da tarafımızdan tasavvufî anlayışı arasında analiz edilmesine yol açmıştır. Daha doğrusu mutasavvıfların itikâdî konularda ne düşündüğünü bilmek, o sûfinin tasavvufî karakterini analiz etmede de yardımcı olacaktır diye düşündük.

Buna göre Kûrânî, kulun kudretinin kendi fiili üzerinde, “Allah’ın takdiri”ne dayalı bir kudrete istinaden muhdes ve etkin olduğunu savunmaktadır. Bu durumda, nasıl ki Ehl-i Sünnet Mu’tezile ve Cebriyye arasında orta yol izleyerek bu meseleyi izaha çalışmış ise, bu kez de Kûrânî, Ehl-i Sünnet’in iki mezhebi Eş’ariyye ve Mâturidiyye arasında yeniden orta bir yol bulmuştur. Bu yaklaşımlarını tenkit eden Faslı alimlerin yazdığı üç reddiyyeye karşın kendisi de müstakil olarak “*Nibrâsü’l-inâs*” adlı eserini kaleme almıştır.¹³⁵⁹

İbrahim Kûrânî bu husustaki tasavvufî yorumunda kulun mükellef olmasını şu şekilde izah etmiştir: “*Kul cased ve ruh itibariyle ma’dûm ve mevcud arasında bir mahiyete sahiptir. Eğer sadece ma’dûm yönünü itibara alırsak o halde maduma*

¹³⁵⁹ Kettânî, a.g.e., c. X, s. 1789.

teklif caiz değildir. Ancak ruh ile cesedin imtizac etmesi ondaki ma'dûmluğu bir yönüyle izale etmekte ve böylece kul da mükellef sayılmaktadır.”¹³⁶⁰

Kesb hakkındaki görüşlerini tenkit eden âlimler ise müellifimizi irade ve kesb hususunda Kaderiyyeci bir yol takip etmekle suçlamışlardır. Ancak biz araştırmalarımızda müellifin iddia edildiği kadar bu konuda keskin bir görüşe sahip olmadığını gördük. İbrahim Kûrânî bu hususta Ehl-i sünnet görüşü ile hemfikir olup halkın (yaratma) Allah’a, ama kesb’in kula ait olduğunu belirtmektedir. Ancak daha önce denildiği gibi bu kesb’te kula düşen payın önemine vurgu yapmaktadır.¹³⁶¹

Müellif kesb meselesini *Kasdu’s- sebîl* ve *Bulgatü’l- mesîr* adlı eserlerinde açıkladığını buna rağmen kesb konusu hakkında müstakil olarak da *el-Mütimme, İlmâü’l- muhît* ve *Meslekü’l- i’tidâl* adlı risalelerini yazdığını söylemektedir.¹³⁶² Kûrânî bu meselede, kesbi kula isnad etmemizin “tevhîd-i ef’âle” bir zararı olmaz diyerek teklifi sahih görmektedir. Kûrânî’nin bu konudaki genel anlayışı, fiillerde kesinlikle müstakilliği kabul etmeyen, ama cebre’de gitmeyen bir seyir izlemektedir. Buna göre kulun fiili Allah’ın dilemesiyle yaratılmaktadır. Kulun da bir şeyi yapabilmesi ve muktedir olmasını “Allah’ın izni” şartına bağlayan müellif, bu hususta kulda müstakil bir kudrete yer veren Mu’tezilenin çoğunluğu ile Kaderiyye’yi de tenkit etmektedir.

“İstiâne” nin kulun muhtaç ve fiillerinde bağımsız olmayı imkansız kıldığını söyleyen müellif, böylece ne cebre gitmekte, ne de tamamen Mu’tezile gibi fiili kula mahsus kılmaktadır. Müellifimiz burada kulun iradesi doğrultusunda kısmen kudretine de taalluk edip tesir meydana getiren fiillerinin varlığını kabul etmekle

¹³⁶⁰ Kûrânî, *Meslekü’l- ta’rif*, v. 102a.

¹³⁶¹ Bu konuda İzmirli İsmail Hakkı şunları söylemektedir : “Eş’arî mezhebi ihtiyârî fiilleri Allah ile kâim görmeyerek Selefiyye’den ayrılıp Cehmiyye’ye muvâfakat etmektedir. Onlara göre kul için kudreti hâdis ve ihtiyâr vardır. Bunun pek tabii icad da her hangi bir rolü bulunmamakla beraber maktura iktirânı vardır. Buna da kesb denmektedir. Bu durumda kul kâsib, Allah hâliktir. Eş’arî kader konusunda Mu’tezileye muhalefet ederek, Cebriyye’ye yaklaşmaktadır. Ama kesb ile bu sefer de Cebriyye’den ayrılmaktadır. Eş’arîyye bu konularda genel anlamda Ehl-i sünnete muhalefet etmekte ve kesb meselesini içinden çıkılmaz bir hale sokmaktadır. Bundan dolayı atasözü haline gelen şu vecize bu duruma işaret etmektedir ‘Haza edakku min kesbi’l -Eş’arî’” (Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e, s.69-70; Aynı sözü kitabına alan son dönem Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri’de Eş’arîyye’nin kulun fiilinde tesirini kabul etmediğini söyleyerek bunun adeta darb-ı mesel haline geldiğini belirtmektedir. (Bkz. M. Sabri, *Mevkûfu’l-beşer tahte sultânî’l-kader*, (Matbâtü’ş-Şâfiye) Kahire 1352/1933, s. 49.)

¹³⁶² Kûrânî, *İthâfû’z-zekî*, v. 52a.

beraber, fiilin halk (yaratma) cihetiyle, Allah'ın izni ve iradesine (dileme) bağlı olduğunu vurgulamaktan çekinmemektedir. Anlaşılan o, ne tamamen “kul kendi fiilinin yaratıcısıdır” anlayışında olan Mu'tezile ve Kaderiyye'ye benzemekte, ne de bu hususta kulun hiçbir dahlini kabul etmeyip adeta rüzgarın önündeki yaprağa benzeten Cebriyye'yi tasvip etmektedir.¹³⁶³

Bu durumda Kûrânî, “fiili yaratan Allah ancak kesbeden kuldur” anlayışındaki Ehl-i sünnet görüşüne muhalif olmamakla beraber, Allah'ın izin ve kudreti sayesi ve şartıyla, kulun da fiilinde müessirve muktedir olduğu şeklinde bir anlayış ve farklı bir düşünce tarzını sergilemektedir. Buna göre; “*Allah'ın iradesine uygun bir dileme ile kulun fiilde müessir bir kudreti vardır. Buna ister Hakkın kudreti, isterse Allah'ın izni sayesinde verilmiş kulun kudreti diyebilirsiniz. Ancak kulda müstakil bir kudret yoktur.*”¹³⁶⁴ Ayrıca İbrahim Kûrânî pek çok âyet ve hadisi bu konuda kendisine delil olarak getirmektedir.

Böylece muhaliflerin kendisini en fazla tenkit ettiği “kulda müstakil bir kudret” e yer verdiği varsayılan ve bunu reddeden müellif, delil olarak “senden yardım dileriz” vb. âyetleri göstererek, bu anlayışa sahip olmadığını, kulun daima müftekir ve muhtaç bulunduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Yine bu görüşünü desteklemek için pek çok delil getirmeye devam eden Kûrânî, Allah'ın kul üzerinde “*el- kâhiru fevka Ibâdihî*”¹³⁶⁵ olmasının da buna işaret ettiğini söylemektedir. Bununla beraber bazı naslardaki istisna edatlarının “Allah'ın izin ve meşîeti” şartıyla bu işin kulda da olabilirliğine delalet ettiğini belirtmektedir.¹³⁶⁶ Kendisi, “şefaati” için buralarda geçen istisnayı kudret için de kıyaslamaya engel bir hal bulunmadığını söylemekte ve bununla ilgili delil olarak gördüğü bazı ayetlerden örnekler sunmaktadır.¹³⁶⁷

¹³⁶³ Kûrânî, *fî Beyâni mukaddime*, v. 159b.

¹³⁶⁴ Kûrânî, *Risâle fî'l- kudreti ve fî halka ef'âli'l- ibâd*, Dublin Ktp. (Arapça Böl.) no: 4443/7, v. 75a.

¹³⁶⁵ En'am Sûresi, âyet 18 ve 61.

¹³⁶⁶ Müellif bu konuda çok sık; “*Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh*” sözündeki istisna edatına dikkat çekmekte ve burada sayılan ayetlerden delil getirmektedir.

¹³⁶⁷ “*O gün Rahman'ın izin verdiği ve sözünden hoşlandığından başkasının şefaati fayda vermez.*” (Tâ Hâ Sûresi, âyet 109.); “*İzni olmadan O'nun katında kim şefaati edebilir*” (Bakara Sûresi, âyet 255.) “*Ruh ve melekler saf saf olup durduğu gün, Rahman'ın izin verdiklerinden başkaları konuşmazlar...*”

İbrahim Kûrânî kulun istitââtı (güç ve kudret) için de “*bu Allah’la beraber olmaz, bu bir nevi şarta götürür, ama Allah’a rağmen de olamaz o zaman da kul kendini müstağni addeder*” diyerek o halde bu durumda doğru olan ancak Allah’ın izni ve iradesidir der. Kulun mükellef olmasını da, onun fiilinde müstakil ve kendi fiilini kendisinin icad etmesinde değil, fiili yapabilmeye muktedir olmasında görüyoruz diyen müellif, kulda müstakil bir hürriyeti savunmamakla beraber, şüphesiz kulda da bir kudreti kabul etmek durumundayız der. Ona göre bu haliyle Allah’ın iradesi ile kulun kudreti sınırlandırılmaktadır. Kulun bağımsız bir şeyi yapabilme fikrinden hareket ettiğimiz takdirde ortaya o zaman mümkünatta iki varlık söz sahibi olacak ki bunu kabul edemeyiz diyen müellifin doğrusu neden tenkit edildiğini anlamakta zorlanıyoruz.

Kesb meselesini “ لا قوة الا بالله ” anlayışı içinde analiz etmek istersek buradaki istisna edatının bunu açıkça Allah’ın iznine bağladığı görülmektedir diyen İbrahim Kûrânî,¹³⁶⁸ kulu icad ve fiillerinde “tam bir hürriyet” ve “müessir bir güç”e haizdir diyenleri tenkit etmektedir. “*Marangozun kapı -sandalye, kuyumcunun altın-bilezik yapması eşyaya şekil verebilmekten ibarettir, yoksa aslını yaratmak değildir.*” diyen müellif bu misaliyle meseleye açıklık getirmeye çalışmaktadır.¹³⁶⁹ İbrahim Kûrânî daha sonra şu görüşlere yer vermektedir:

“ لا يكلف الله نفسا الا وسعها ”¹³⁷⁰ ayeti açıkça güç yetirilmeyecek şeyden mükellef olunamayacağını ifade etmektedir. Böyle olması da hem hikmetinin gereği hem de fazl ve ihsanının bir neticesidir. Bana göre ise, kulda müstakil bir hürriyet olmadığı için kulun her türlü icrâ-i faaliyette bulunması Allah’ın iznine bağlıdır.”

1371

Kûrânî amellerin kula izâfe edildiği bir çok âyetin bulunduğunu söyleyerek: “*Bununla beraber kesb ve amelin kula mal edilip azap ve sevabı üzerine celb etmesi demek tamamen amelin kula ait olduğu anlamına gelmez. Çünkü Allah her şeyin*

(Nebe Sûresi, âyet 38.); “*Bağına girdiğinde : “Maşallah ! Kuvvet yalnız Allah’ın deseydin ya! Eğer malca ve evlatça beni kendinden güçsüz görüyorsan.”* (Kehf Sûresi, âyet 39.) Kûrânî, a.g.e., v.82b.

¹³⁶⁸ Kûrânî, *Meslekü’s- sedâd*, v. 39b-40a.

¹³⁶⁹ Kûrânî, aynı eser, v. 40a.

¹³⁷⁰ Bakara Sûresi, âyet 286.

¹³⁷¹ Kûrânî, *Meslekü’t-ta’rif*, v. 100a.

yaratıcısıdır. Tüm bunları yapabilmek ise hiç şüphesiz kuvvet ve kudret ister, halbuki kuvvet Allah'ın takdirine bağlıdır. (La kuvvete illa billah)" der.¹³⁷²

Bu ilişkiyi ayna ya da güneşin ay üzerindeki tecellisine benzeten müellif , "Allah bu şekilde kulunda tecellî edince sanki fiiller kuldandmış gibi görülmektedir. Halbuki bu böyle değildir. Akıl güneşin nurunu aydan zanneder, ama güneş zat itibari ile aya tedahül etmiş değildir, burada gerek ayna gerekse ay olsa olsa tecellî mekanlarıdır."¹³⁷³

Netice olarak söylemek gerekirse mensup olduğu itikâdî mezhepten çok farklı düşünmeyen müellif, böylece Allah'ın kulda tecellî ettiğine de inanmaktadır. Yani fiil kuldan çıksa da bu fiili kula izâfe etmek, aynen güneşin nurunu ayın kendinden görmek gibi yanlıştır diyen Kûrânî, kulu bu anlamda tecellî makamı görmektedir. Müellif yine anlaşılması zor konularda her zaman sığındığı gibi burada da selefi metoda gönderme yaparak müteşâbihler de meseleyi Allah'a havale etmenin daha doğru olacağını sözlerine ilave etmektedir.¹³⁷⁴ İbrahim Kûrânî bu açıklamalardan sonra Cenab-ı Hakk'ın doksan dokuz ismi ile konuyu irtibatlandırarak, mütekâbiliyet isimler bunu gerektirmekte ve böylece "hâdî- muzıl", "kabz- bast", "muhyî- mümît" cereyan etmektedir der.¹³⁷⁵

O-Fakr

Fakr kavramı başından beri mutasavvıflar tarafından bir makam olarak ele alınmış,¹³⁷⁶ nazarî bir bilgi olmaktan çok yaşanmaya yönelik bir hayat biçimi şeklinde takdim edilmiştir. Fakr'ın kelime manası, "ihtiyaç duyulan şeyin yokluğu", "bulunamaması", "ihtiyaç ve noksanlık" demektir.¹³⁷⁷ Bu kavram tasavvuf tarihi içerisinde zamanla "Allah'tan başka herkesten ve her şeyden müstağni olmak ve

¹³⁷² Kûrânî, aynı yer.

¹³⁷³ Kûrânî, *Meslekü 't- ta 'rif*, v. 101a.

¹³⁷⁴ Kûrânî, a.g.e., v. 102b.

¹³⁷⁵ Kûrânî, *İthafü 'z- zekî*, v. 52b.

¹³⁷⁶ Abdullah el-Herevî, *Menâzilü 's- sâirîn*, (Matbaatü Mustafa Halebî) Kâhire 1386/ 1966, s. 26; Serrâc, *Kitâbü 'l-lum 'a*, s. 74-75.

¹³⁷⁷ Cürçânî, *Ta 'rifât*, s. 112; Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, (Diyanet Vakfı Yayınları) Ankara 1998, s.85. Kâşânî ise bu kavramı muhtelif yönleriyle değerlendirmeye tabi tutarak, nefsi ilgili ve meylli bulunduğu şeylerden tecrid etmek, ahlâkî anlamda ise varlıkta yoklukta Allah'a şükredebilmek, nefisini Hakkın mülkünde görebilmek şeklinde değerlendirmektedir. (Kâşânî, a.g.e., ss. 279-280.)

yalnızca Allah'a muhtaç hale gelmek" şeklinde yorumlanmıştır.¹³⁷⁸ Tehânevî (ö. 1158/1745) ise fakrı "sırf Allah'a yönelik ve onda fâni olmak" şeklinde izah etmiştir.¹³⁷⁹ Eğer kişi Allah'a değil de bir başkasına muhtaç ise o fakir olarak nitelendirilemez. O halde fakir olabilmek için kulun daima Allah'a muhtaç olduğunu bilmesi yanında, bu tür hareket etmenin zımında zengin olmanın sadece Allah'a ait olduğu da yatmaktadır.¹³⁸⁰

Fakrı sûret ve mânâ fakirliği olmak üzere kısımlara ayıranlar bulunmakta ve burada tarifi verilen fakrın manevi fakirlikle alakalı olduğu belirtilmektedir.¹³⁸¹ İbrahim Kûrânî'de fakrı diğer sûflerden farklı anlamadığını ikrar ederek onu "ahadiyette fenâ bulmak" şeklinde görmektedir. Müellif, yine Peygamberimizin fakrı "*fakr iki cihanda yüziün siyah olması*"¹³⁸² şeklinde tarif ettiğini beyanla bir başka açıdan onu "dünya ve âhirette sırf yokluk üzere fâni olmak" şeklinde algılamıştır. Fakr "zat'ın aynında kendini helâk etmektir" diyen Kûrânî, "zira yokluk karanlık iken varlık beyazlık ve nurdur. Bundan daha yüce bir mertebe de yoktur." demektedir.¹³⁸³ Aslında buna benzer ifade tarzlarını diğer bazı sûflerde de görmekteyiz. Niyâzî-i Mısırî (ö.1105/1694)¹³⁸⁴ ve Hacı Bayram-ı Velî (ö.669/1271?)¹³⁸⁵ bunlardan bazılarıdır. Anladığımız kadarıyla müellifimize göre kişi fakr sayesinde; zat'ta kendini kaybedip bir anlamda yokluktan kurtulmakta, beyazlık ve

¹³⁷⁸ Abdülmünim el-Hafnî, *Mu'cemu istilâhâtî's-sûfiyye*, Beyrut 1980, s. 207.

¹³⁷⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, ss. 1118-1119

¹³⁸⁰ Şarkâvî, *Mu'cem*, s. 226.

¹³⁸¹ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 93-94. Yazar burada ayrıca fakrın ferd ve cemiyet hayatındaki faydalarına temas ederek, bunun sevgi ve kardeşliğe, hoşgörmeye neden olacağını vurgulamakta ve insanlar arasında meydana gelen huzursuzlukların kaynağının mâsivâyâ duyulan aşırı rağbetten kaynaklandığına temas etmektedir. Fakr sayesinde kişi dünyadan, topyekûn mâsivâdan hiçbir şeye gönülde yer vermeyecek ve malik olduğu şeyleri sadece Hakkın rızasına sunacaktır.

¹³⁸² Aclûnî, Sâgânî'nin bu hadisi mevzû olarak nitelendirdiğini belirtmektedir. (Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l hafû*, c. II, s.87.) Müellifimiz İbrahim Kûrânî'de Sâgânî'nin mevzû olarak nitelendirdiği tüm hadisleri inceleyen *el-Meslekü'l- vasat* adlı risalesinde, kendisinin de bunu hadis kitaplarında görmediğini ancak habere mutasavvıfların eserlerinde çokça yer verildiğini söylemektedir. (Kûrânî, *Meslekü'l- vasat*, v. 270a.)

¹³⁸³ Kûrânî, *Meslekü'l- vasat*, v. 270a.

¹³⁸⁴ Bu anlayışın Niyazî-i Mısırî'de de aynen kabullenildiğine şahit olmaktayız. Ona göre, Fakr, iki cihanda yüziün siyah olmasıdır. Yani fakr, insanın Allah'ta fâni olması, yok olmasıdır. Çünkü yokluk siyahlıkla ifade olunur. Gerçekte dünya ve âhîret ademdir. (Bkz. Aşkar, *Niyazî-i Mısırî*, s. 288.)

¹³⁸⁵ Niyazî-i Mısırî'den önce yaşayan Hacı Bayram-ı Velî (ö. 833/1430)'de fakr kavramını yokluk ve Allah karşısında fani olmak şeklinde görür. (Bkz. Cebecioğlu, *Hacı Bayram-ı Velî*, ss. 85-86.)

nur olarak vasıflandırılan “varlık”a ulaşmaktadır. O halde bu bakış açısının vahdet-i vücûdçu bir yaklaşım tarzı ihtiva ettiği söylenebilir.

P-Tecellî

İbn Arabî ve taraftarlarının eserlerinde âlem, yaratılış, a'yân-ı sâbite, nefes-i rahmân, ‘amâ’ vb. kavramlarla ilintilendirerek temas ettikleri konulardan biri de tecellîdir. Tecellî lügatte, “âşîkar olmak”, “açığa çıkmak”, “görünmek”, “zuhûr etmek” manalarına gelmektedir.¹³⁸⁶ O halde kelime itibariyle bu manalara gelen tecellî, tasavvuf literatüründe daha çok gaybten gelen ve kalpte zâhir olan nurlar demektir. Görünmeyenin (guyûb) kalplerde görünür hale gelmesidir.¹³⁸⁷ Ancak pek çok çeşidi olan bu kavramın yanına geldiği başka bir kelimeyle değişik anlamlar ifade ettiği unutulmamalıdır.¹³⁸⁸

Müellifimiz İbrahim Kûrânî’nin takip ettiği İbn Arabî literatüründe tecellî iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlar epistemolojik (bilgi) ve ontolojiktir (varlık). Bilgi anlamında tecellî “gayb nurlarından kalbe intikal eden şey”, olurken , varlık anlamında ise “zuhûr” ve “feyz” kavramlarıyla açıklanmaktadır.¹³⁸⁹

Bu şekilde farklı algılanabilen tecellî’nin, mutasavvıf İbrahim Kûrânî tarafından bu ekolün tasvip ettiği (ontolojik ve epistemolojik) manalara iştirak ettiği görülmektedir. Bununla beraber daha çok o “üçüncü tecellî” diyebileceğimiz şuhûdî

¹³⁸⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 514-516.

¹³⁸⁷ Kâşânî, *İstilahât*, s.173; Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 35.

¹³⁸⁸ Kâşânî bu konuda bazı açıklamalarda bulunmaktadır. İlk Tecellî (Zâfî tecellî): Hakkın Hak için, ilâhî zatın yine kendisi için tecellî etmesidir. Buna “ahadiyyet” mertebesi de denir. Burada sadece zat ve onun birliği mevzu bahistir. Çünkü onun dışındakilerin mutlak varlığı değil, mutlak ademleri vardır. Bu bir anlamda “lâ bi şartı şey” denilen varlık türüdür. İkinci tecellî (ilk tayyûn): Mümkinata ait aynlar bu tecellî ile zâhir olmaktadır. Bu tecellî ile Hak, isimlerdeki nisbetler ile ahadiyyet mertebesinde vâhidiyyet mertebesine tenezzül (iniş) etmektedir. Üçüncü tecellî, (şuhûdî tecellî): Nur ismini alan varlığın zâhir olmasıdır. Hakkın isimlerinin suretleriyle birlikte kainatta zuhur etmesidir. Zaten kainat bir anlamda isimlerin suretinden ibarettir. Bu da herşeyin varlığının esas olan rahman-ı nefestir. (Kâşânî, a.g.e., ss. 173-174.)

¹³⁸⁹ İbn Arabî’nin itikâdî görüşlerini araştıran Cağfer Karadağ bu konuda şu bilgilere yer vermektedir: “Bu tecellinin iki fonksiyonu vardır. Bunlardan biri şeyleri varlık sahnesine çıkarma, diğeri ise hali hazırdaki varlıkların devamını sağlamak. Nahl Sûresi 40. âyette ‘Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümüz sadece ol dermemizdir, hemen olur’ mealindeki âyetin ‘istediğimiz’ kısmı Allah’ın tecellisini ifade ederken ‘ol dememiz’ ise o şeyin tekevvünü anlamına gelmektedir. İbn Arabî’nin kelamcılarının ‘arazların sürekli olmadığı yenilenme ile devamlılık sağladığı’ yönündeki fikirlerine iştirak ederek bunu tecellî düşüncesiyle izah eder. O daima yaratmanın tecellî suretiyle yenilediği görüşünü tekrarlamaktadır. O halde Eş’arîlerin, arazların tecdîdi görüşü ile İbn Arabî’nin tecellisi paralellik arz etmektedir.” (Bkz. Karadağ, *İbn Arabî’nin İtikâdî Görüşleri*, ss. 154-155.)

tecellî'ye atıfta bulunmaktadır. Bu duruma göre tecellî, Hakk'ın isim ve sıfatlarının sûretleriyle âlemde zâhir olmasıdır.¹³⁹⁰

Kûrânî, Allah'ın bu şekilde tecellîsinin mazhar mahalli ve tecellîgâh olmaları hasebiyle de olsa mahlûkât ile bir benzerlik ve müştereklik taşıyacağını ileri sürenlere, bunun böyle olmadığını, "zira Allah vücûd-u mahz (hakiki varlık), zâtı ile kâim, zâtı ile taayyün ettiğini, buna mukabil mahlûkat ise vücûd-u müfâz (varlığı gayrıya bağlı), zat ve mahiyetinin ma'dûm olduğunu belirterek cevaplamaktadır.¹³⁹¹

İbn Arabî'nin şu sözleriyle bu konudaki hassasiyete dikkat çektiğini söyleyen İbrahim Kûrânî: "*Hakkın tecellîsi esnasında huzû' ve münâcaat etmek gerekir. Bundan gayrısı kınanır. Eşyanın hepsinde Hakk'ı görenler (vahdet-i vücûd) her şey O'ndan ve O'nun için demeli ve buradaki ilâhî sırrı sezmelidir. Bununla beraber ölçüyü de kaçırmamalıdır. Zira Allah bize göre yeryüzünde her hususta bir ölçü tayin etmiştir. Allah'ta kişilere bu ölçüye itibar ettiği oranda muamele edecektir. Bu ölçüyü muhafaza edebilmenin yolu ise ancak ilâhî ilme sahip olmakla mümkündür. Böyle olursa kişi O'nu tanır ve edeb ile hareket eder.*"¹³⁹²

İbn Arabî'nin "Bil ki Allah zâtı itibariyle ahadiyyetü'l-ahad, isimleri itibariyle ahadiyyetü'l-kesrettir. İşte bu nedenle muhtelif suretlerde tecellî etmekte ve âlemdeki inançların muhtelif olması da bu yüzdendir" sözüne katılarak kendi görüşlerini teyit etmeye çalışan müellif, Allah'ın çoklukta (âlemde) tecellîsine İbn Arabî tabirleriyle "*tecellî-i amm*" ve "*tecellî-i kesib*" adını verirken,¹³⁹³ kul için tecellî etmesine ise "*tecellî-i hâs*" demektedir.¹³⁹⁴ İbrahim Kûrânî şeyhe ait bu açıklamaları naklettikten sonra insanlara şöyle seslenmektedir:

¹³⁹⁰ Uludağ, a.g.e., s. 515.

¹³⁹¹ Kûrânî, *İzâletü'l-ışkâl*, v. 40a.

¹³⁹² Kûrânî, aynı eser, v. 55b.

¹³⁹³ Suad Hakim, bu kavramların İbn Arabî'de Hak Teâlâ'nın âhirette cennet ehline görülmesiyle alakalı olduğunu söylemekte ve bazı açıklamalar yapmaktadır. (Bkz. Hakim, *Mu'cem*, ss. 264-265.)

¹³⁹⁴ Müellifimiz, "tecell-i hâs" tabiri ile mü'minler, sıddîk ve ârifler'in tevhîd, marifet ve rıza gibi nimetlere ereceklerini kastetmektedir. Uludağ'da buna benzer bir tecellî türünden bahsetmektedir. Vahdet-i vücûd ehline genel (rahmânî) ve özel (rahîmî) tecellî tabirlerinin varlığına işaret edildiğini nakletmektedir. (Uludağ, a.g.e., s. 515.)

*“Eğer dünyada iken ehl-i şuhûd ve vahdet-i vücûd erbabından isen rü’yetle (Allahı görme) hem dünya hem âhirette istisnâî kimselerden olacaksın.”*¹³⁹⁵ Böylece o tecellî ile rü’yetin bir anlamda irtibâtını da kurmaya çalışmaktadır. “Bunlar sayesinde zevke erişildiğinde kişinin kendisinden meydana gelecek fiiller adeta Allah’ın fiillerinin birer gölgesi olmaktadır. İşte biz buna ‘fenâ-ı kalbî’ ye ermek diyoruz” açıklamasında bulunan Kûrânî, bunun bir başka ifade ile ‘tecellî-i ef’âl’¹³⁹⁶ olduğunu söylemekte ve bu hale ulaşıldığında nefsin donuk ve hissiz kaldığından bahsetmektedir. Kûrânî bu merhaleden bir adım sonra da kişinin “fenâ-i nefse” ulaşarak ‘tecellî-i sıfat’¹³⁹⁷ dediğimiz hale intikal edeceğini belirtmektedir. O zaman ârif olan bu kimsede ne isim ne de resim kalacaktır.

*“Kim fena-ı kalb ve fena-ı nefis de yok olmazsa temenni ettiği şeye ulaşamaz. Kalpte fena bulmanın alameti, kalbi ağyardan temizleyip sadece orayı Allah’a mahsus kılmak, nefiste fena bulmanın alameti ise; bundan böyle konuşurken ‘ENE’ dememektir”.*¹³⁹⁸

Burada müellif insanla ilgili tecellîde sûfî zühd teknikleri sayesinde Hakk’a ilişkin açılmaların gerçekleşeceğini söylemektedir. Bu kaniya ise, *“Onun şüphe götürmez bir gerçek olduğu açıkça belli oluncaya kadar, varlığımızın delillerini hem dış âlemde hem de kendi nefislerinde göstereceğiz.”*¹³⁹⁹ ayetinden hareket etmek suretiyle varan müellif, bu ayet iki âlemde her türlü işâretin anlamının insana açılmaya başlayacağına delildir der.

Bu açıklamalardan sonra tecellînin mahiyeti hakkında bir takım sorulara cevap bulmaya çalışan müellif, bunların daha ziyade tecellînin sûret olarak mümkün

¹³⁹⁵ Kûrânî, a.g.e., v. 58b.

¹³⁹⁶ *Tecellî-i Ef’âl*: Allah’ın fiillerinden birinin kulun kalbine açılmasıdır. Mübtedîler için burası korkulu ve ayak kayacak tehlikeli bir yerdir. Burada sapıtmamak ve yanılmamak gerekir. (Bkz. Cebecioğlu, *TTDS*, s. 701.) Uludağ ise, Allah’ın fiil tecellisine mazhar olan kimsenin âlemdeki bütün fiilleri Haktan bilerek “Lâ fâile illallâh” diyeceğini, gerek fiil ve gerekse sıfat tecellileri neticesinde sırayla sıfatla mevsuf, isimde müsemma, fiilde fâil mülâhaza ve müşahade edeceğini söylemektedir. Buna göre Hak her an, her yerde ve her şeyde çeşitli mertebelerde tecellî ve izhâr etmektedir. (Uludağ, *TTS*, s. 515.)

¹³⁹⁷ *Tecellî-i Sıfat*: Allah’ın sıfatlarından bir sıfatın, kulun kalbinde ortaya çıkmasıdır. Allah’ın sıfatlarından biriyle, mesela işitme sıfatıyla tecellîye maruz kalan bir kimse cansız varlıkların zikrini işitir hale gelecektir. Buna “hakka’l-yakîn” makamı da denir. (Bkz. Cebecioğlu, a.g.e, s. 702.)

¹³⁹⁸ Kûrânî, a.g.e, v. 44a.

¹³⁹⁹ Fussilet Sûresi, âyet 53.

olup olmadığı, Allah’a bu halde iken bir mekan isnadının cevâzı, müteşâbihat denilen kavramların tevili gibi noktalarda yoğunlaştığını söylemektedir. Kûrânî bu sorulara tek tek cevap vererek Allah’a mekan isnat etme hakkında şunları söylemektedir: “*Kelamcılar gibi ‘Allah mekan ve cihetten münezzehtir’ dersin bunun ancak zatı itibariyle doğru ve haklı olduğunu kabul ederim, ama tecellî ve mazharı itibariyle O’na bir mekan ve cihetin isnat edilmesinde bize göre bir sakınca yoktur.*”¹⁴⁰⁰ Zira müellifimize göre bu şekil bir tecellî ne Allah’ın tenzihine manidir ne de O’nun zatında bir değişme meydana getirmektedir.

Kûrânî âlimlerin “Allah mekândan münezzehtir” sözüne katıldığını belirterek “Tabii ki Allah mekândan münezzehtir, çünkü Allah ezelî, kadim, mekân ise hâdistir. Ancak bu görüş zatı için geçerlidir, ama Allah tecellî etmekten münezzehtir değildir. Nitekim âhirette mü’minler için Allah’ın Adn cennetinde görüleceğine dair inancımız vardır. Bir başka yer değil de buranın belli bir adı var ve o da Adn ise o halde burası belirlenmiş bir mekan olmuyor mu? Zatı itibariyle bir mekanda karar kılmayan Allah’ın isimlerinin tecellîsi ile bir mekanda temekkünü sahihtir.”¹⁴⁰¹ İşte bu yüzden müellifimiz Selefilîği esmâ ve sıfatlarda daha esnek bir tavır sergilediğinden dolayı methetmektedir.¹⁴⁰²

Zatı itibariyle Allah’ın her şeyden münezzehtir olduğunu, ancak tecellîsi ile belli bir zaman ve cihete taalluk etmesini normal karşılayan Kûrânî, “Allah nerede?” diye soran Lakit ibn Amir’e: Peygamberin “semâ’da” (amâ’) diye cevap vermesini buna delil göstermektedir. Müellif, devamla Ehl-i sünnetin de ‘Allah mekandan münezzehtir’ derken ancak bunu zâtı itibârî ile yorumladığına inanmaktadır. Bu durumda Allah’ın zatını her şeyden münezzehtir gören Kûrânî, bu yönüyle Ehl-i sünnet çizgisinin dışında olmadığını, kendilerinin söylediği şeyin Allah’ın isim ve sıfatlarıyla zaman ve mekana da yer vermek suretiyle tecellî edeceğine inanmalarını göstermektedir.

¹⁴⁰⁰ Kûrânî, *Risâletü’l-tecellî*, v. 13a.

¹⁴⁰¹ Kûrânî, aynı yer.

¹⁴⁰² Kûrânî, aynı eser, 14b.

Mantıkî bir silsile içinde görüşlerini anlatmaya çalışan suffimiz, mademki “Allah arşa istivâ etti”¹⁴⁰³ anlayışı bütün âlimlerce hüsn-ü kabul görüp böyle inanılmakta, aynı zamanda bu alimler “Allah âlemlerden müstağnidir”¹⁴⁰⁴ âyeti arasında bir tenâkuz görmemekte, o halde buradaki “istivâ” yı tecellî olarak görebiliriz demektedir. Müellifimiz bununla bağlantılı gördüğü diğer bir âyetten hareketle sözlerine şöyle devam eder:

“Mi’raç da ‘aralarında iki yay aralığı kadar mesafe kaldı, ya da daha az’¹⁴⁰⁵ âyetinde ‘dünuvv’ den bahsedilmektedir. Bazı müfessirler bunu yalnızca Peygambere ait görüp Allah’a mekan isnat etmekten çekinmektedirler. Bize göre dünuvv, müşâreket ifade eder ve karşılıklı olur. Öyleyse bu bir tecellîdir ve bizce tecellî bakımından Allah’a bir mekan isnat etmekte sakınca yoktur.”¹⁴⁰⁶

O halde çeşitli te’villerle izah edilmeye çalışılan “istivâ” kelimesini tecellî olarak yorumlayan müellif, bu konuda Ehl-i sünnet âlimleri arasında lafzî münakaşaların olduğunu söylemektedir. Kimilerinin istivâyı “zâtî sıfat”, kimilerinin ise “fiili sıfat” şeklinde yorumladıklarını belirten Kûrânî, kendisi bunu kesinlikle zâtî sıfat olarak görmemektedir. İstivâyı tecellî ile bağlantılandırarak açıklamaya devam eden İbrahim Kûrânî, neden bunu zâtî sıfat olarak benimsenmediğini de şu şekilde ifade etmekte ve burada yeni bir tabirle karşımıza çıkmaktadır:

“Zâtî sıfatlar ezelidir. Arşa istivâ ise, yer ve gök yaratıldıktan sonra olmuştur.”¹⁴⁰⁷ Bu durumda istivânın hâdis olması gerekir. Halbuki zâtî sıfatlar hâdis değildir. Ben buna tenzihi saklı tutmak kaydıyla ‘ilâhî tecellî’nin fiili sıfatı’ adını veriyorum. Üstelik âyette ‘sümme’ edatı da bu hâdisliğe işaret etmektedir. Böyle

¹⁴⁰³ Tâ-Hâ Sûresi, âyet 5; İbn Teymiyye’de bu anlayış içindedir. Kûrânî onunla burada aynı fikri savunmaktadır. İbn Teymiyye; “Cenabı Allah arşın üzerindedir. Onun arşın üzerinde olması bize yakın ve bizimle beraber olmasına engel değildir” der. O halde İbn Teymiyye’nin bu açıklamalarından kendisinin Allah’a cihet ve mekan nisbet ettiği anlaşılmaktadır. (Bkz. Ertuğrul, a.g.e., s. 243.)

¹⁴⁰⁴ Al-i İmrân Sûresi, âyet 97; Ankebût Sûresi, âyet 6.

¹⁴⁰⁵ Necm Sûresi, âyet 9.

¹⁴⁰⁶ Kûrânî, *İzâletü’l-ışkâl*, v. 33b.

¹⁴⁰⁷ “Şüphesiz Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan ve sonra arşa hükmedendir” (Arâf, 54.)

*olunca istivâya kudret, istilâ, egemenlik manası vermek de bana göre yanlıştır. İstivâ hâdis olduğuna göre bu sıfatlar daha önce yoktu şimdi oldu anlamı çıkmaktadır.”*¹⁴⁰⁸

Bu açıklamaya göre istivânın bu şekilde tevil edilmesini doğru bulmayan müellif, “Allah’ın dünya semasına indiğini” ihtiva eden hadislerden hareketle istivâyı fevk, irtifa ve istikrar manasına almakta ve bunları da zâtî sıfat değil, tecellî ve tezâhür etmesinin mahalli olarak görmektedir.¹⁴⁰⁹ İbrahim Kûrânî “Nereye dönerseniz, Allah’ın yönü orasıdır” âyetinin ¹⁴¹⁰ zâhirî manasının tecellî ihtiva ettiğini söylemekte ve burada herhangi bir teville gitmenin anlamsız olduğuna inanmaktadır. Çünkü âyetin tamamı tenzîhi de beraberinde getirmektedir diyen müellif, “Allah her şeyi kuşatıcı ve bilendir.” âyeti ve buna benzer diğer âyetlerde geçen “vâsî olmak” kavramının mukayyetliği değil mutlaklığı gerektirdiğine değinmektedir. Ona göre eğer Allah, tenzihle beraber hakikatlerde tezahür edemeseydi zaten O vâsî olamazdı. Öyle ise âyetin zâhirî manasından sarf-ı nazar etmeye hiç gerek yoktur. ¹⁴¹¹ Aksi halde hakikatlerde tezahür edemeyen varlığın vâsî olamayacağı, dolayısıyla endişenin de bu kez baş göstereceğini savunmaktadır.¹⁴¹²

Buraya kadar anlatılan ifadelerden çıkarılan sonuç, vahdet-i vücûd ekolünün tecellî hususunda getirdiği yorum genelde şu cümlede odaklanmakta ve bunda da tenzîhe mani her hangi bir durum görülmemektedir. “Hak zâtı ile değil, hakîkati ile zuhur ve tecellî etmektedir.”

Kûrânî’de aynı fikirden hareketle Hakkı zâtı itibariyle kadim görmekte, ancak sûret şeklinde kullarına tecellisini ise hâdis olarak nitelendirmektedir. Müellif burada bir mukayeseye gitmekte ve Bakara Sûresi’nin 210. âyetinden hareketle Allah’ı kadim, buluttan gölgeler içinde gelmesini ise hâdis saymaktadır.¹⁴¹³ Müellifimiz, Allah’ın sûret şeklindeki tecellîsi mahlûk olsa da bunun Allah için herhangi bir nâkısaya sebep olmadığı, bilakis her şeye gücü yettiği anlamında görülmesi

¹⁴⁰⁸ Kûrânî, aynı eser, v. 34a-b.

¹⁴⁰⁹ Kûrânî, aynı yer, v. 39b.

¹⁴¹⁰ Bakara Sûresi, âyet 115.

¹⁴¹¹ Bu tabirlerin geçtiği pek çok âyet mevcuttur. (Bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres li elfâzı’l-Kur’âni’l-kerîm*, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1986.)

¹⁴¹² Kûrânî, *Tenbîh el-‘ukûl*, v. 152b.

¹⁴¹³ “Onlar ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerin gelmesini mi beklerler? Halbuki iş bitirilmiştir. Bütün işler yalnızca Allah’a döndürülür.” (Bakara Sûresi, âyet 210.)

gerektiğini söylemektedir.¹⁴¹⁴ Bu sözlerde dinen hiç bir sakınca görmeyen müellif, Hakk'ın kainatta tecellîsi bir nâkîsa değil olsa olsa kemâlattır açıklamasında bulunmaktadır.¹⁴¹⁵ Bu ifadesi için bir benzetmede daha bulunan Kûrânî, güneşin ışınlarının âlemin her tarafında parlamasını onun kemâlatına delil olarak görmektedir.¹⁴¹⁶ Allah'ın mutlaklığı ve her türlü kayıtlıktan münezze olduğu fikrinden hareket eden İbrahim Kurânî bu kez de sûret şeklinde tecellî edemez diyenleri bir tür Allah'ı sınırlamakla tenkit etmekte, bilakis tecellî edebilmesini her şeye gücü yettiği anlamında eş değer görmektedir.

Kûrânî'nin tecellî ile açıkladığı diğer bir metot müteşâbih denilen âyetler ile burada geçen sıfat ve bunların tevilleridir. Hatta Selefilîğe hak vererek bu konuda İbn Teymiyye ve talebesinin yanlış anlaşıldığını söylemekte ve onları savunarak şunları söylemektedir: *"İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin sözlerini hayra yorduk. Onları, bu sıfatlara yüklediği anlam bakımından Mücessime olarak suçlamak doğru değildir. Tecellî'yi aslında İbn Teymiyye'de kabul etmektedir. Ancak ona göre bu tecellîde mümâsele yoktur."*¹⁴¹⁷

Bilindiği gibi İbn Teymiyye, bu sıfatları kabul etmesi nedeniyle özellikle Eş'arîler tarafından teşbih ve tescimle suçlanmıştır. İbn Teymiyye de buna cevaben; ayetlerde Allah'a izafe edilen kelâm, basar gibi sıfatlar hakkında nasıl ki kelâmcılar bir teşbih tehlikesinden söz etmiyor, o halde *ayn*, *vech*, *nüzul*, *istiva*, gibi sıfatlarda da teşbih görülmemelidir diyerek kendini savunmakta ve zaten *"muhâlefet'ün li'l-havâdis"*in yaratıklara benzeme tehlikesini ortadan kaldırdığına inanmaktadır.¹⁴¹⁸ Müellifimiz ile İbn Teymiyye bu konuda adı geçen kavramların Allah'a izafe edilmesi hususunda aynı düşünmekte, ancak İbn Teymiyye bunun keyfiyetinden sual edilmesini doğru bulmazken, müellif bunları tecellî olarak görmektedir.¹⁴¹⁹ Netice itibarıyla *inme*, *gelme*, *el*, *ayak*, *yüz*, *istivâ*, vb. kavramları takip ettiği mezhebin

¹⁴¹⁴ Kûrânî, *İthâfû'n -nebih*, v. 32b.

¹⁴¹⁵ Kûrânî, *Meşrau'l- vürûd*, v. 115a.

¹⁴¹⁶ Kûrânî, *Matlau'l-cûd*, v. 119b.

¹⁴¹⁷ Kûrânî, *İfâza*, v.239a, 244a.

¹⁴¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetevâ*, neş. Abdurrahman b. Kasım, c. III, s. 3, 4, 25, 27, Riyad 1991.

¹⁴¹⁹ Kûrânî, *İfâza*, v. 216b.

aksine te'vil etmek yerine¹⁴²⁰ Allah'ın tecellîsi olarak yorumladığını gördüğümüz müellif,¹⁴²¹ bazen de Selefler gibi düşünerek “Bu durumlarda manayı Allah’a havale eder, teville gitmeyiz, zâhire iman ederiz” diyerek, hadis olduğu sanılan bir sözü burada tekrarlamakta ve “kocakarı imanı” diye tabir edilen bu kurala ben de uyuyorum demektedir. Buna göre, “Onlar kelam bilmiyorlardı, İslâm fitratı üzere sâbittiler” ifadesiyle üstü kapalı akla haddinden fazla değer veren mütekellimini tenkit etmektedir.¹⁴²²

İbrahim Kûrânî pek hoşlanmadığı anlaşılan te'vil metoduna bir de ilginç örnek vermekte ve şunları söylemektedir: “Eğer eli kudret olarak te'vil edersek şeytan ile ademin yaratılması arasında bir fark kalmaz ve şeytanın secde için itiraz ettiği ‘Beni ateşten onu ise topraktan yarattın neden ben ona secde edeyim?’¹⁴²³ ifadesine haklılık payı çıkarmış oluruz.¹⁴²⁴ Öyleyse el kudret olarak te'vil olunamaz. Adem böylece ona mümasil olmaktan çıkar ve kendi özelliğine kavuşur”.¹⁴²⁵

Tecelli bahsi içinde çok yer verdiği müteşâbihleri te'vil konusunda detaylı açıklamalarda bulunan müellif, Peygamberimizin “Allah şaşı değildir”, “Allah’ın yüzü vardır” gibi ifadelerini O’nun uzuvlarının olmasını ispat sadedinde değil, tecellîsi manasında kullandığına inanmakta ve bunda da tenzîhe aykırı bir durum görmemektedir.¹⁴²⁶ Peygamberimizin “yüze vurmadan kaçının” mealindeki sözünden hareketle de hadisin esbâb-ı vürûdunu tecellî ile ilişkilendirme gayreti sarf eden müellif, tecellîde bariz olan uzvun yüz olduğunu ve ona vurulması halinde bu güzelliğin ya tamamen ya da kısmen bozulacağına inanmakta, yine yüz-tecellî

¹⁴²⁰ Eş’arî; *vech, yed, ayn, istivâ, semi, basar* gibi kavramları Allah’ın sıfatı görerek Selefiyye ile aynı çizgiyi izler. Ancak müteahhir Eş’arîler bu gibi sem’î sıfatları kabul etmekle beraber yine de onları tevil etme yoluna gitmişlerdir. (Bkz. İzmirli, a.g.e., s. 71.)

¹⁴²¹ Kûrânî, *Meslekü’-ta’rîf*, v. 102b.

¹⁴²² Kûrânî, *İzâletü’l-ışkâl*, v. 32b.

¹⁴²³ Arâf Sûresi, âyet 12.

¹⁴²⁴ Kûrânî, *Cevâbü’l-meşkûr*, v. 14a.

¹⁴²⁵ Kûrânî, *İzâletü’l-ışkâl*, v. 10a.

¹⁴²⁶ Kûrânî, *Cevâbü’l-meşkûr*, v. 6b.

bağlantısını “Allah ademi kendi suretinde yarattı” ¹⁴²⁷ hadisiyle pekiştirmeye çalışmaktadır.

Rü’yetullah konusunda değindiği “nûr” kavramını tecellî içinde mütemmim parça olarak kabul eden İbrahim Kûrânî, burada iki türlü nurdan bahsetmektedir. Bunlardan biri ışığı olmayan, diğeri ise ışıklı olan nurdur. Eğer ışığı olan nûr ile tecellî vaki olursa o vakit bu nûr gözleri alacaktır. Ancak ışıksız nûr ile tecellî vukû bulursa, ki böyle olacaktır, şekilsiz sûret olarak Hakk tecellî edecek ve gözler onu tüm sadeliği ile seyredecektir. ¹⁴²⁸

Bu arada tecellî konusuyla ilgili bazı nasîhatlarda bulunan müellif, bu sözleriyle Hallac ile özdeşleşen “fenâ fi’llâh” kavramını tasvip ettiğini söylemekte, ancak yanlış anlamalara sebebiyet verdiği için henüz olgunlaşmadan bu gibi ifadelerle vakit geçirmenin yanlışlığı üzerinde durmaktadır. Her zaman yaptığı gibi burada da müritlerine mu’tedil bir yol üzere bulunmayı tavsiye eden İbrahim Kûrânî, bütün bu açıklamalara rağmen bu konunun anlaşılmasının zorluğuna zımnen işaret etmekte, bu anlama zorluğunu kabiliyetlerin farklı olmasına dayandırarak şunları söylemektedir:

“Kabiliyetler farklı olduğu gibi anlayışlar da farklıdır. Keza iman dereceleri farklılık arz ettiği gibi marifet dereceleri de farklılık gösterir. Bunu kimi kabul eder, kimi etmez, kimi inkar eder kimi de susar, Eğer âhirette irşat istiyorsan bu hususa inan ve sonra da sus! Allah kime hayır dilerse onu gafletten kurtarır. Bu da ancak zikir, murâkabe, râbıta ve mücâhede ile olur.” ¹⁴²⁹

R-Zikr-i Celî

Sözlükte, “anmak”, “hatırlamak”, “yâd etmek” gibi manalara gelen zikir, ¹⁴³⁰ tasavvufta “Allah’ı hatırlama ve anma”, “O’nu unutmamak ve gaflet halinde

¹⁴²⁷ Bilindiği gibi hadiste geçen “sûret” kelimesindeki “hû” zamirinin merci hakkında tartışmalar olmuştur. Süfîler zamiri Allah’a göndererek insanın O’nun suretinde yaratıldığını iddia etmişler ve böylece insana verilen kıymete dikkat çekmişlerdir.

¹⁴²⁸ Aynı eser, v. 11b; *Cevâbü’l-meşkûr*, v. 15b.

¹⁴²⁹ Kûrânî, *Cilâu’n-nazar*, v. 128a.

¹⁴³⁰ İbn Manzur, *Lisânü’l-arab*, c. I, s. 1071.

olmamak” demektir.¹⁴³¹ Zikrin tasavvuf terminolojisindeki bir başka tarifi, tasavvuf ve tarikat ehli kişilerin belli kelime ve ibareleri çeşitli miktar ve yerlerde, edebe riâyet ederek, ferdi ya da toplu olarak söylemeleridir. Zikrin hakîkati ise, zikreden kendinden geçip Allah dışında her şeyi unutmasıdır.¹⁴³² Kur’an-ı Kerîm’de ve Hadis-i şeriflerde duâ, niyâz, ve Kur’an manalarına da gelen zikir, mutasavvıflarca ibadetlerin esasından biri olarak kabul edilmektedir. Kur’an-ı Kerim’de zikirle ilgili âyetlere baktığımızda, bir gurup mutlak manada zikri emrederken, diğer bir gurup âyet ise “ sabah ve akşam Rabbî’nın adını zikret” şeklinde dolaylı olarak ona temas etmektedir.

İster cehrî, ister hafi olsun zikir tarikatlarca bir rûkun olarak kabul edilmiştir. Hatta tarikatler uyguladıkları zikir usulüne göre kategorilere ayrılmış, sessiz zikri esas alan tarikatlara “hafi tarikat”, sesli zikri esas alanlara ise “cehrî tarikat” adı verilmiştir.¹⁴³³ Silsileleri Hz. Ali vasıtasıyla, Resulullâh’a ulaşanlar “zikr-i alenî” yi, Hz. Ebubekir vasıtasıyla ulaşanlar ise “zikr-i hafi” yi benimsemişlerdir.¹⁴³⁴

Zikir tarikatların esas olmakla beraber, tasavvuf tarihi boyunca hangi tür zikrin efdal olduğu hususunda hep münakaşalar yapılmıştır. İşte İbrahim Kûrânî de bu tartışmalara doğal olarak katılmış ve bunlardan cehren yapılanın daha faziletli olduğu yönünde kanaat belirtmiştir. İlginç olan taraf ise, onun gizli zikri esas alan

¹⁴³¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 588.

¹⁴³² Abdülkerim el-Kuşeyri, *er-Risâle*, Beyrut 1990, s. 101, 464; Serrâc, *el-Lum’a*, s. 290; Ebu Bekir Kelabâzî, *et-Tearrûf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, tah. Mahmud Emin en-Nurî, Kahire 1992, s. 106; Gazzâlî, *İhya*, (Matbatü Mustafa Halebi) Kahire 1358/1939, c. I, s. 301; Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 563.

¹⁴³³ Uludağ, *TTS*, ss. 588-589; Cebecioğlu, *TTDS*, s.783. Bu arada zikrin nasıl yapıldığı hakkında detaylı bilgi veren ilim adamları bu konuda şunları söylemektedirler: Mutasavvıflara göre tasavvufî anlamda ilk zikir telkinini Hz. Peygamber yapmış, dört halifesine değişik metotlarla zikir telkin etmiştir. Tasavvufun kurumsallaşmış hali denilen tarikatlarda bu dört usule göre zikri tercih etmiştir. Buna göre çeşitli sınıflandırmalar yapılmıştır. 1-*Sıddıkiyye*: Hz. Muhammed Mekke’den Medîne’ye hicret ederken, Hz. Ebûbekr’in kulağına eğilerek üç kez “Allah” ismini söylemiş, bu sırada Peygamber uylukları üzerinde, Hz. Ebubekir’de ayaklarını önde kavuşturmuş şekliyle oturmuş vaziyettedir. Gizli zikir işte bu olaya dayanmaktadır. 2-*Kübreviyye*: Hz. Ömer Müslüman olduğu esnada, Hz. Peygamberle kucaklaşmış, bu sırada Hz. Ömer’e Peygamber kelime-i tevhîdi sesli olarak telkin etmiştir. Hz.Ömer’de ayakta duramayıp yere çökmüştür. Bunu örnek alan Kübrevîler zikrini ayakta icra etmektedirler. 3-*Nurbahşiye*: Hz. Osman’a ise kalbî zikir telkin edilmiştir. Bu zikir çeşidi harfsiz ve sessizdir. 4-*Cehriye*: Hz.Peygamber Hz. Ali’ye diz çöktürüp gözlerini kapattırmış ve ona üç kere “lâ ilâhe illallâh” demiştir. Akabinde üç kez bu defa ona tekrarlatmıştır. İşte cehrî zikir böylece meydana gelmiş ve bu şekil zikir yapmayı tercih edenler Hz.Ali’ye bağlanmışlardır. (Bkz. M.Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, sad. H.Rahmi Yananlı, İstanbul 1992, ss. 241-243; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (Dergah Yayınları) İstanbul 1985, ss. 201-202.)

¹⁴³⁴ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 55.

Nakşîliğe mensup olması icâzet aldığı diğer tarîkatlarına göre baskınlık gösterirken, eser ve görüşlerini hep cehrî zikirden yana koymasındır.¹⁴³⁵

Gerçi Nakşbendîliğin zikrin gizli yapılması konusunda katı tavır sergilediğini söylemek de oldukça güçtür. Bu tarîkatın diğer bazı usul ve erkanında değişen zaman ve bölgelere göre esnek ve farklı bir tavır sergilediği âşikardır.¹⁴³⁶ Bununla beraber müellifimizin mensup olduğu diğer iki tarîkat Zeynîlik ve Şettâriye dikkate alındığında bu tarîkatlarda zikrin açıktan yapılması daha faziletlidir.¹⁴³⁷ Buna göre zikir konusunda müellif daha ziyade Zeynî ve Şettârî merkezli bir metot uygulamış ve görüşlerini bu tarîkatın ölçüleri etrafında beyan etmeye çalışmıştır. Nitekim şeyhi Kuşâşî'nin Zeynîlik zikir usulünü öğretirken Hz. Ali'den yapılan bir nakle yer verdiğini belirtmektedir.

Bu rivayete göre, Ali (r.a) Hz. Peygamber (s.a.v)'e zikrin önemi ve hangi zikrin daha faziletli olduğuna dair bir soru yöneltmiş, Peygamber de: “Ya Ali yeryüzünde Allah Allah diyen insanlar bulunduğu müddetçe kıyametin kopmayacağını” söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ali bunu ne şekilde yapmalıyım? diye sormuş Hz Muhammed (a.s) da gözlerini kapatıp “önce ben söyleyeyim sen dinle, sonra sen söyle ben dinleyeyim” demiştir. Bunun üzerine Peygamberin sesli olarak Hz. Ali ile karşılıklı bu işi gerçekleştirdiklerini ve böylece bu tarîkatın zikir usulünün teşekkül ettiğini belirtmektedir.¹⁴³⁸

¹⁴³⁵ Muhammed Nakşibend dünyaya geldiği zaman (doğumu 718/1218) Hâcegân Tarîkatı şeyhlerinden Muhammed Baba Semmâsî (ö.740/1339) müritleriyle birlikte Nakşibendî doğduğu Buhara'ya bağlı Kasrı Arifân köyüne gelmiştir. Şeyh, henüz çocuk yaşta bulunan Nakşibendî'yi manevî evlatlığa kabul etmiştir. Aslında Hâcegân Tarîkatı alenî zikri tercih etmekteydi. Nakşibend ise hafî zikri tercih etmiştir. (Bkz. Eraydın, a.g.e., s. 218.)

¹⁴³⁶ Nitekim bu konuya temas eden batılı bir ilim adamı, genelde Nakşîlerin zikrin yüksek sesle yapılmasına müsaade etmediklerini, ancak Nakşibend zamanında her ikisinin de yapıldığını, hatta sema ve raksın bile icra edildiğini söylemektedir. Bazen de onların kamîl bir inzivâyı sağlamak için “halvet der encümen” yerine “erbaîn” denilen inzivâyâ başvurdıkları görülmektedir. (Bkz. Johan. G. J. Haar, “Ahmed Sirhindî'nin Nakşibendî Geleneğine Bakışı”, çev. H. İ. Şimşek, (*Tasavvuf Dergisi*) sy. 2002/8, s. 205.)

¹⁴³⁷ Muhammed Muzammil Hak, Şettârî tarîkatının dört ana noktasına temas ederek bunları mûcâhede, murâkabe, zikr-i celî ve zikr-i hafî'nin beraber yapılması olarak saymış, bunlara bir de semâ'yı eklemiştir. (Bkz. Muzammil Hak, “The Shattari Order of Sufism In India”, *Some Aspects of The Principal Sûfî Orders In India*, İslâmîc Foundation Bangladesh, ss. 113-150.)

¹⁴³⁸ Kûrânî, *Kitâbu 'l-ehâdisi 'l-mûselsele*, v. 171b; *Kavlû's- sedîd*, v. 129a.

Rivâyet zinciri içinde zikrin kendisine kadar ulaştığı şeyhleri ismen söyleyen müellif böylece alenî zikri tercih ettiğini açıklamaktadır.¹⁴³⁹ Zikir esnasında göz kapamanın faydası ve hikmetine de değinen müellif, Hz. Peygamberin tevhîd nurunu takviye için böyle yaptığını beyanla göze gelecek kesretten kişinin kendini alıkoyacağını ve zikir esnasında zihni tek noktada toplayacağını belirtmektedir.¹⁴⁴⁰ O halde müellifimiz gerek yaptığı zikir şekli¹⁴⁴¹ ve gerekse anlatım tarzı ile hafî zikri esas alan bir Nakşî tarîkat usulünden ziyade, cehrî zikri tasvip eden Şettârî ve Zeynî bir seyri kendine daha yakın görmüştür.¹⁴⁴²

Tabiatıyla herkes inandığı fikri savunmaya çalışırken öncelikle o konuda Kur'an'ın ne dediğini ve bunu kendisinin nasıl anladığını dikkate alarak söze başlar.¹⁴⁴³ İbrahim Kûrânî de zikir konusundaki görüşlerini pek çok mutasavvıfın yaptığı gibi Kur'an-ı Kerîm'in şu âyeti etrafında yoğunlaştırmaktadır: “*Kendi kendine yalvararak ve ürpererek hafif bir sesle sabah akşam Rabbini an, gafillerden olma.*”¹⁴⁴⁴ Kur'anın bazı yerlerinde geçen ve gizlilik ifade eden âyetler ile bu âyetin arasını telif etmeye çalışan müellifimiz prensip olarak hallerin değişmesi ile amellerin de değişeceğine inanmaktadır.¹⁴⁴⁵ Âyetlerde umumluk- hususluk üzerinde durmakta, zikreden tek bir şahıs ise zikrin gizli, eğer bir cemaat halinde ise zikrin açıktan yapılmasının önemi ve fazileti üzerinde durmaktadır.

Zikrin açıktan yapılmasına karşı olanların ileri sürdüğü tüm itirazlara yer vererek buradan doğruya gitmeye çalışan müellif, kendi mantığı içinde tutarlı cevap verme gayretindedir. Bu anlamda zikrin cehren yapılmasına karşı olanların ileri sürdüğü delillerden biri olan “Allah’a duyurmak” sözüne itiraz eden İbrahim Kûrânî,

¹⁴³⁹ Kûrânî, *K. ehâdisi 'l-müselsele*, v. 170b.

¹⁴⁴⁰ Kûrânî, *Kavlu's- sedîd*, v. 127a.

¹⁴⁴¹ Müellif, zikrin usûlünü tarif ederken iki şekil tavsiye etmektedir: Mürîd önce başını sağ omuzuna çevirerek “Lâ ilâhe”, sonra da başını sola çevirirken “illallâh”ı söyleyecektir. (Kûrânî, *Kavlu's- sedîd*, v. 127b) Müellifin uyguladığı bu zikir şekli Zeyniye’de uygulanmaktadır. (Bkz. Öngören, *Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar ve Zeyniye*, s. 128.)

¹⁴⁴² Ayyâşî, a.g.e, c. II, s. 219.

¹⁴⁴³ Örneğin hafî zikri savunan Abdülmecid Sivâsî, Kur'an-ı Kerîm'deki müellifimizin de temas ettiği aynı âyete istinaden (A'râf Sûresi, âyet 205) zikri gizli yapmanın daha faziletli olduğunu söylemiş, ayrıca Peygamberin “zikrin hayırlısı gizli olanıdır” hadisine yer verdiğini ifade ederek böylece zikrin gizli yapılmasının daha faziletli olduğuna inanmıştır. (Bkz. Gündoğdu, a.g.e., s. 339.)

¹⁴⁴⁴ A'râf Sûresi, âyet 205

¹⁴⁴⁵ Kûrânî, *Neşru'z-zehr*, v. 119a.

“zikrin cehren yapılmasında söz konusu olan Allah değil insandır.” diyerek zikirden maksadın sözü Allah’a duyurmak olmadığını belirtmiş ve şöyle demiştir:

*“Nefsi zikirle doldurma, tatmin etme, başka meşguliyetlerden menetme ve onu içe sindirme amaçlanmaktadır. Peygamberimiz de Allah’ın duyduğunu ve gördüğünü bildiği halde neden vedâ hutbesinin sonunda parmaklarını kaldırarak üç defa sesini de yükselterek; şâhid ol ya Rab! deme ihtiyacı hissetmiştir ?”*¹⁴⁴⁶

Açıktan zikir yapmanın riyâ’ ya sebebiyet vereceği iddialarına da karşı koyan Kûrânî daha sonra şunları söyler:

*“Açıktan zikretme de riyâ bir tarafa eğer ihlas ile yapılırsa burada şeytanı kovma, gaflette olanları uyarma, komşuları ise itaata teşvik etme vardır. Nitekim aksıranın açıktan “Elhamdülillah” demesi onu duyanların karşı duasıyla rahmete vesile olmaktadır. Ayrıca bunlarla beraber cehrî zikirde ihvânın tâlimi de söz konusudur.”*¹⁴⁴⁷

Bu açıklamalardan mutasavvıfımız Kûrânî’nin cehrî zikrin faydasına inandığını anlıyoruz. Onun açıktan zikir yapmanın ihvâna aynı zamanda tâlim olacağı tespiti, bizim kanaatimize göre de bugünkü modern eğitim metotlarından biri olan “takrîr usulü” ne benzemesi açısından doğrudur.

İbrahim Kûrânî zikrin gizli yapılması halinde sadece kalbin işlev göreceğini beyan etmektedir. Ancak açıktan yapıldığı takdirde kelâm-ı nefsi’nin ses sayesinde dili harekete geçireceğini, kulağın bunu dinleyeceğini, kalbin ise tüm bunları tasavvur edeceğini belirtmekte ve böylece devrânın tamamlanacağına inanmaktadır.

Kûrânî daha sonra şöyle der: *“Bilindiği gibi dilin görevleri arasında, kelîme-i şehâdet, Kur’an tilaveti, kötülükten menetme, kişilerin arasını bulma, selam alıp-verme gibi hasletler sayılmaktadır. Bununla beraber dilin nemîme, gıybet vb. kötü şeylerden muhafaza edilmesi istenmektedir. Kulak için de bir takım emir ve yasaklar vardır. İlim, va’zu nasihat dinlemek, zikir ve sena yapmak gibi... Ayrıca kulağın gıybet, bühtan vb. şeyleri dinlemekten korunması tavsiye edilmektedir. İşte tüm*

¹⁴⁴⁶ Kûrânî, *İthâfû'l-münib*, v. 178b.

¹⁴⁴⁷ Kûrânî, a.g.e., v. 180a.

*bunları bir arada telafi edecek tek bir şey vardır. O da zikrin açıktan yapılmasıdır.”*¹⁴⁴⁸

Bazıları zikir, ‘ya kulluğu izhar, ya ibadet, ya sevap ümidi, ya da azabı def için yapılan bir ameliyedir. Bunun gizli zikirle de yerine getirilmesi mümkündür, buna rağmen hayvanat gibi sesi yükseltmeye ne gerek var? hikmetten hâli olan şey ancak ahmaklıktan başka bir şey değildir’ dediklerini nakleden müellif buna cevap olarak; “*Muhakkak Allah hikmet sahibidir. Zikri cehren yapan ve hatadan masum olan Peygamber de böyle yaptığına göre burada da bir hikmet arayabiliriz. Cenab-ı Hakk’ın Peygambere hitaben ‘Öğüt ver, çünkü öğüt müminlere yarar sağlar’* ¹⁴⁴⁹*emr-i ilâhîsi zikrin müminlere fayda verdiğine işaret etmektedir. Yine Peygamberimizin ‘Bir hayra delâlet eden onu yapmış gibi sevap alır’ hadislerini de bu cümleden görmek gerekir.”* der.¹⁴⁵⁰

Zikrin açıktan icra edilmesine itiraz edenlerin diğer bir delili de, onu işiten diğer şahısların ta’zim göstermeyip, ya da yapılan zikre icabet etmeyerek günaha girmelerine sebebiyet verilmesidir. Bu kimselerin verdiği örnek ise tilâvet secdesi ve Peygambere salâvâtın getirilmesidir. Bu tenkide cevabını amelde mensup olduğu Şafîî fihhına göre veren İbrahim Kûrânî, burada tazimin lafzen olma şartının aranmayacağını, bu hürmetin kalben de yeterli olabileceğini söylemektedir. Yine o, Allah’ın ismi ve Peygamberin adı bir mecliste ne kadar çok söylenirse söylensin buna bir kez icâbetin yeterli olduğunu, her seferinde salât-ü selâm getirmenin meşakkattine dikkat çekmektedir.¹⁴⁵¹

Zikrin açıktan yapılmasına yöneltlen itirazlardan diğer biri de onun zâhiri duyguları hapsedmeyerek, bâtini duyguların açılmasına engel olduğu, dolayısıyla bunun da halvete zarar vereceği şeklindedir.

¹⁴⁴⁸ Kûrânî, *İthâfu’l-münîb*, v. 180a.

¹⁴⁴⁹ Bkz. Zâriyât Sûresi, âyet 55.

¹⁴⁵⁰ Kûrânî, *İthâfu’l-münîb*, v. 180b.

¹⁴⁵¹ Kûrânî, aynı yer.

Zikir konusundaki görüşlerini daha ziyade bu şekilde sorulan sorulara cevap verme niteliğinde açıklayan müellifimiz, bu soruya da Nakşibendîlik ile uyum arzeden şu yaklaşımla cevap vermektedir: ¹⁴⁵²

*“Halvet ve kesrette, sefer ve haza da gece ve gündüzde zikir yapılır. Tüm azaların iştiraki ise gizli zikirle değil açıktan yapılan zikirle mümkündür. Arzu edilen halvet sahibinin kulağını başkasını duymaya kapatması, dilini başkasıyla konuşmaya hapsetmesi ve duygularını da mâsivâdan arındırmasıdır.”*¹⁴⁵³

Açıktan yapılan zikrin kişinin iç âleminin nurlanmasına sebebiyet veren حجب نفس “nefesi tutma” hadisesine imkan vermediği itirazına ise, “için nurlanmasının bununla alakalı olduğuna inanmıyorum. Üstelik cehrî zikirle beraber “nefesi tutma”nın Şettâriye tarikatında mevcut olduğunu biliyorum” diyen müellif, böylece diğer tarikatı Şettâriye de cehrî zikir metodunun uygulandığına da temas etmiş olmaktadır.¹⁴⁵⁴

O halde inandığı alenî zikri savunmada mantıkî delillere müracaat ettiğine şahit olduğumuz müellif, Gazzâlî (ö.555/1111)’nin bir âyetten mülhem benzetmesinden yola çıkarak şu örneği vermektedir: ‘Kalpler taşa benzer, taşın kırılması ise kuvvete bağlıdır.’¹⁴⁵⁵ Daha sonra mutasavvıfımız Kûrânî, “Bize göre sâlikin kalbi ancak cehrî zikirle cilalanır. İster fert, ister cemaat halinde bulunulsun kalbin güzel sıfatlarla muttasıf olması zikrin kuvveti ile mümkündür. Hiç şüphesiz tesir bakımından cemaatin fonksiyonu yadsınamaz. Nitekim bundan dolayı olsa gerek ‘riyâzu’l- cenne’ kavramını bu manada zikir halkası ve zikir meclisleri şeklinde yorumlayanlar var, biz de bu anlayıştayız.”¹⁴⁵⁶ demektedir. Bu konuda özet olarak konuşmam gerekirse şunları söylemem mümkündür diyen müellif;

“Zikir esnasında sesi yükseltmek zikredenın mertebesine göre farklılık arz etmektedir. Mübtedi müridin kalbinin cilalanması ancak zikrin cehren olması ile

¹⁴⁵² Görüldüğü üzere Nakşibendî tarikatının temel prensiplerinden biri “vukûf-ı kalbî” (kalbi daima ayık tutmak) ile “halvet der encümen” (maddî varlığı halk ile meşgul olurken, gönlün Hakk ile huzur bulması) müellifin bu söyledikleriyle paralellik arz etmektedir.

¹⁴⁵³ Kûrânî, a.g.e, v.184b.

¹⁴⁵⁴ Kûrânî, a.g.e., v. 185b.

¹⁴⁵⁵ Bakara Sûresi, âyet 74.

¹⁴⁵⁶ Kûrânî, a.g.e, v. 147b.

*mümkündür. Ama müntehî ârif için durum daha farklıdır. Ayrıca açıktan zikretme ile dış ve içi bir araya toplama imkanı da doğmaktadır.”*¹⁴⁵⁷ görüşüne yer vermektedir. Bu sözleriyle o, burada zikri yapan kişinin durumuna dikkat çekmektedir. Zikir esnasında gözlerin kapatılması da önem arz etmektedir diyen İbrahim Kûrânî bu konu hakkında ise şu görüşlere yer vermektedir:

*“Cemaat halinde iken gözlerin kapatılmasının amacı, dışta görülecek ve kesret (çokluk) ifade eden şeylerden sıyrılıp, kalpte vahdeti temin etmektir. Sesi yükseltmekteki maksat ise hariçten duyulabilecek sözlerin kalbe ulaşmasına engel olmaktır. Bu durumda hem göz, hem kulak başka şeylerle meşgul olmaktan uzaklaştırılacaktır.”*¹⁴⁵⁸

O halde buradan farklı zikir lafız ve metotlarının tarikatın özelliği yanında , müridin fitratı, düzeyi ve sülûkte kat ettiği mesafe ile de paralellik arz ettiğini söylemek durumundayız. Bu halde hangi zikir şeklinin daha faydalı olacağına karar verecek olan ise mürşiddir.¹⁴⁵⁹

İbrahim Kûrânî zikrin açıktan yapılmasının efdal olduğuna değinerek, zikir meclislerini dolaşan ve “tavvâfûn melekleri”¹⁴⁶⁰ . diye bilinen hadise yer vermekte bu arada bir de karşılaştırma yapmaktadır: “Eğer bu meclislere zikretme maksadıyla gelmemiş olanlar bile sureten bulunmaları nedeniyle affediliyorlarsa, o halde bir de hakîki iştirak edenlerin elde edeceği sevabı düşünün!”.¹⁴⁶¹

¹⁴⁵⁷ Kûrânî, a.g.e., v. 120a.

¹⁴⁵⁸ Kûrânî, Kitâbü'l- ehâdisi'l- müselsele, v. 171b.

¹⁴⁵⁹ Bu kanaatini açıklayanlardan biri de yakın zamanda vefat eden Alman ilim adamlarından Annamerie Schimmel'dir. Schimmel, zikrin adet ve şeklini ayarlamada şeyhe büyük sorumluluk düştüğünü belirterek, aksi halde genç müridin ruhî ve bedenî bir takım sıkıntılarla başbaşa kalacağını belirtmektedir. (Schimmel, *Sûfîsmus*, s. 20.)

¹⁴⁶⁰ Kûrânî, a.g.e., v. 123b.

¹⁴⁶¹ Buhârî, Müslim ve Tirmîzî'de geçen hadisin metni şu şekildedir: “İnsanların amel defterlerini yazan meleklerden başka Allahu Teâlâ'nın yer yüzünde seyahat eden bir takım melekleri vardır. Bunlar zikir meclislerine uğradıklarında diğer arkadaşlarına: gelin, aradığınız buradadır diye seslenir ve onları göklere kadar kuşatır ve tavaf ederler. Allahu Teâlâ:

-Kullarımı nasıl gördünüz ? diye sorar. Melekler:

-Onları sana hamdeder, sana ta'zim eder ve tesbih eder halde bıraktık derler. Allahu Teâlâ:

-Beni gördüler mi? diye sorar. Melekler:

-Hayır Ya Rab, seni görmediler. Allahu Teâlâ:

-Beni görseler ne yaparlardı? Melekler:

İbrahim Kûrânî, zikrin açıktan yapılmasına dair taşıdığı genel kanaatinden bazı istisnalarda bulunarak zikrin gizli yapılması gereken yerlerini de belirtmektedir. Ona göre; “eğer bir yerde riya korkusu ve kokusu, namaz kılanları rahatsız etmek, uykuya dalanları uyandırmak söz konusu ise bu halde zikir sessiz yapılmalıdır.” Burada sayılan hallerin dışında zikrin açıktan yapılmasını daha faziletli gören müellif bu şekil zikretmenin amelde çokluk meydana getireceği, dinleyenlere ise fayda temin edeceğine dair inancını tekrarlamaktadır. Yine bu çeşit zikrin okuyan kalbe ikaz , dinleyen kulağa hitap ve neşeyi arttırmaya da etken olduğuna inanmaktadır. “Açıktan zikirde üç azanın (kalb, dil, kulak) birden iştiraki vardır” diyen müellifimiz, zikri hafi’de ise sadece kalbin iştirakine yer vermektedir. Bunun neticesi olarak elde edilen sevabın da farklı olduğuna dikkat çekerek cehrî zikirde zâhir ve bâtının müşterek sevaba katıldığını, ama hafi zikirde yalnız bâtın’ın sevap elde ettiğini söylemektedir.¹⁴⁶²

Sadece zikrin fazilet ve şekline dair nazarı bilgi vermekle yetinmeyen İbrahim Kûrânî, açık zikrin nasıl yapıldığını tarif etmekte ve kendisinin de bunu bizzat tecrübe ettiğini anlatmaktadır. Cehrî zikir yaparken nefesin tutulması (habs-i nefes) ile başlayan usule dair geniş bilgi veren Kûrânî, bu metodu kendi şeyhi Kuşâşî

-Daha ziyade tesbih, tahmîd ve tazîm ederlerdi. Allahu Teâlâ:

-Neden kaçınıyorlar? Melekler:

-Cehennemden ya rabbi. Allahu Teâlâ:

-Cehennemi gördüler mi ? Melekler:

-Hayır görmediler ya Rab. Allahu Teâlâ:

-Ya görseler ne yaparlardı? Melekler:

-Daha çok sana sığınarlardı Yarab. Allahu Teâlâ:

-İstedikleri nedir? Melekler:

-Cenneti istiyorlar ya Rab. Allahu Teâlâ:

-Cenneti gördüler mi? Melekler:

-Hayır Ya Rab. Allahu Teâlâ:

-Görseler ne yaparlardı.? Melekler:

-Daha çok arzu ve istekle cenneti isterlerdi. Allahu Teâlâ:

-Şahit olun, Ben onları mağfiret ettim. Melekler:

-Onların arasında zikir için değil başka bir ihtiyacı için bulunan biri de var. Allahu Teâlâ:

-Onlar öyle insanlardır ki, onlarla düşüp kalkanlar da fena insanlar değildir. Yani onları da affettim” buyurur. (Bkz. Buhârî, Deavât 66; Müslim, Zikir 25; Tirmizî, Deavât 129; ayrıca bkz. Mansur Ali Nâsîf, *et-Tâc*, c.V, ss. 86-87.)

¹⁴⁶¹ Kûrânî, *Neşru 'z-zehr*, v.121a.

¹⁴⁶² Kûrânî, *İthâf*, v. 181a.

tarafından kâleme alınan *Dav'ul hâle* adlı eserinde okuduğunu belirterek bir anlamda burada tarifini vermektedir. Bizzat tatbik ettiğinde başından geçen baygınlığı bizimle paylaşan mutasavvıfımız daha sonra şunları söyler:

*“Zikir başlangıçta yavaş ve sessiz olmalı daha sonra zamanla şiddeti arttırılıp cehre geçilmelidir. Kafa kaldırılarak ve gözler göğe dönünceye kadar bu şekil zikre devam edilmelidir. Şeyhim takati kesilinceye kadar bunu hep yapardı. Bir gün ben de yaptım, dermansız kalıp oraya düşüverdim. Kalbim uyanık ama gözüm dalgındı, sonra namaza kalkmaya yeltendimse de başaramadım. Anladım ki içime tesir eden cehrî zikir bu şekilde dışıma vurmuş oldu. İşte bizzat tecrübe ettiğim bu tarz zikre sen de devam edersen Allah'a daha yakın olursun.”*¹⁴⁶³

Zikrin gizli yapılmasına dair karşı tarafın delil olarak sunduğu ayeti yorumlayan müellif, burada geçen “hafif” sözünü bana sorarsan üç türlü izahı mümkündür diyerek bu konu hakkında bazı açıklamalarda bulunmaktadır: Kûrânî'ye göre,¹⁴⁶⁴

1-Bu âyet tıpkı “ولا تجهربصلاتك”¹⁴⁶⁵ âyeti gibi Mekki'dir. Hz. Peygamber (a.s) burada iken Kur'anı açıktan okuyordu, bunu duyan müşrikler ise Kur'ana hakaret ediyordu. Nitekim bu durumu diğer bir âyet, “Allah'tan başkasına tapanlara sövmeyin, yoksa onlarda haddi aşarak bilgisizce Allah'a söverler”¹⁴⁶⁶ desteklemektedir.

2-Burada yine Kur'an'la ilgili ve ona saygı açısından sesi yükseltmeme durumu söz konusudur. Saygı anlama gelen şu âyette buna işarettir. “Kur'an okunduğu zaman ona kulak verin, dinleyin ki merhamet olunasınız”¹⁴⁶⁷ Ancak buradaki sesi yükseltmemekten maksat ihtiyacın üzerine çıkmamaktır.

¹⁴⁶³ Kûrânî, a.g.e., v. 185b-186a.

¹⁴⁶⁴ Kûrânî, *Neşru'z-zehr*, v.121a.

¹⁴⁶⁵ İsrâ Sûresi, âyet 110

¹⁴⁶⁶ Enam Sûresi, âyet 108

¹⁴⁶⁷ A'râf Sûresi, âyet 204.

3-Bu âyetle ilgili sûflerin izahı ise biraz daha farklıdır. Bu âyet Peygambere hitaptır. Çünkü o en mükemmeldir. Ama başkaları için vesvese ve göz tehlikesi olduğundan bunun izalesi ancak zikrin cehren olması ile mümkündür.

İbrahim Kûrânî zikri açıktan yaparken zikirde müridin dikkat etmesi gereken bazı hususlar ile zikrin özelliklerine de atıfta bulunmaktadır. Buna göre; öncelikle ve sırasıyla;

1-Zikre başlayan kimse kalben Allah’a olan meftunluğunu arttırmalıdır.

2-Bundan sonra dil ile kelâmı çoğaltmalıdır.

3-Can kulağıyla dinlemeye önem vermelidir.

4-Son olarak yine yapılan bu zikir sayesinde Allah’a olan kalbî rağbeti artmalı ve yaptığı zikir onu düşünmeye sevk etmelidir.¹⁴⁶⁸

İbrahim Kûrânî, “Allah, Peygamberi’nin ve inananlarının üzerine huzur indirdi. Onların, takva sözünün gereğine inanmalarını sağladı. Zaten onlar bu söze layık ve ehil kimselerdi.”¹⁴⁶⁹ âyetini açıklarken de bundaki etkenin bâtında tasdik, zâhirde ise zikrin açıktan yapılması ve çoğaltılması olduğuna inanmaktadır. Buna mukabil münafıkları kastederek Allah’ın “Onlar çok az zikrederler.”¹⁴⁷⁰ âyetinden hareketle “*madem münafıklar gizli olarak hiç zikir yapmayacaklarına göre burada ‘az zikrederler’ denmesi, onların açıktan ve görünürde zikretmemelerinden dolayı olmalıdır. Buna rağmen açıktaki zikrin bile ‘az olmakla’ kınanması da söz konusu olunca kesretin ancak cehirle mümkün olacağı unutulmamalı ve bu bir nevi imanın da alameti olarak görülmelidir.*”¹⁴⁷¹ diyerek böylece cehri zikrin faziletine delil getirmektedir. Bu durumda cehrî zikri imanın alameti fârikası addeden İbrahim Kurânî, bu zikrin maksada erişmekte müessir olduğunu söylemektedir. Bunun kalbe çabuk intikal edip hararetini göstermekte hafi zikre göre daha etkin bulunduğunu sözlerine ilave etmektedir.

¹⁴⁶⁸ Kûrânî, *İthâfû'l- münib*, v. 151b.

¹⁴⁶⁹ Fetih Sûresi, âyet 26.

¹⁴⁷⁰ Nisâ Sûresi, âyet 142-143.

¹⁴⁷¹ Kûrânî, *İthâf*, v. 184b.

Tüm bu yorumlardan başka İbrahim Kûrânî açıktan zikretmekle bağlantılı olarak iki çeşit zikrin varlığından hareketle çeşitli izahlarda bulunmaktadır. Nitekim o, *İthâfû'l- münîb*'in "tafsîl" başlığı altında "zikr-i kalbî ve zikr-i lisânî" ye temas etmekte ve şunları söylemektedir: "*Kalbî zikir, kelâm-ı nefsi veya zikredilenin kalpde hazır olması şeklinde olur. Lisânî zikir ise, gerek kendi duyacağı şekilde gizliyi, gerekse cehrî'yi ifade etmektedir. Bu ise önce belli kelimelerin telaffuzu ile başlamalı, sonra da lisana geçmek suretiyle devam etmelidir.*" ¹⁴⁷²

Zikirde cehr (açık) ve hafî (gizli) olmanın tarif ve sınırları hakkında özellikle Nevevî (ö.676/1277) ve İbn Hacer el- Heytemî (ö.852/1447) gibi muhaddislerden delil getiren İbrahim Kûrânî¹⁴⁷³ ayrıca İbn Teymiyye(ö.728/1327) ve talebesi İbn Kayyim el- Cevziyye (ö.751/1350)'den de şu alıntıyı yapmaktadır. "*Kalb hakkı kabul için yumuşaklık ister. Sâlike gereken ister tek başına isterse bir cemaat içinde bulunsun kalbinin cilasını temin için cehrî zikre devam etmelidir. Eğer bu toplu olursa tesiri daha fazla olur. Tabii ki İslâm'da esas olan 'bünyânun mersûs' ¹⁴⁷⁴ hali üzere bulunmaktadır.*" ¹⁴⁷⁵

Böylece şeyh Kûrânî zikir konusuna temas ederken âyetten mülhem '*bünyânun mersûs*' tabiriyle bir diğer gerçeğe parmak basarak cemaatleşmenin veya bir cemaate girmenin gerekliliğine de dikkat çekmektedir. Tüm bu bilgilerin ışığı altında müellifimizin zikirle ilgili görüşlerini özetlemek gerekirse şu sonuçları çıkarmamız mümkündür:

Allah'ı zikretmek için öncelikle dilin tövbe ile temizlenmesi şarttır. Çünkü kalp ancak tövbe ile arınmış temiz bir lisanla yapılan zikirle tahliye olmaktadır. Bu sebeple kalp ve gönül önce kötü duygulardan tahliye edilmeli, sonra zikirle tahallî (süslendirme) olunmalıdır. Ancak bu zikri yaparken açıktan ve cemaat içinde yapılmasına önem verilmelidir. Zira bu şekil zikir ona göre, kalbe tesir açısından

¹⁴⁷² Kûrânî, a.g.e., v. 144b.

¹⁴⁷³ Nevevî'nin *Kitâbü'l- ezkâr* 'ında gerek namazda gerekse başka yerde vacip veya müstehab olan zikrin, mutlaka lafızla ifade edilmesi gerektiği ve bunun en az kendisi tarafından işitilmesinin şart olduğu söylenmektedir. Heytemî ise *Menhecû'l- kavîm* adlı kitabında cehri tarif ederken bunun başkaları tarafından da işitilmesini şart koşturmaktadır. Heytemî, kişinin sadece kendisinin işitmesini hafî olarak görmektedir. (Bkz. Aynı yer.)

¹⁴⁷⁴ Saf Sûresi, âyet 4.

¹⁴⁷⁵ Kûrânî, *İthâf*, v. 144b.

diğerlerine oranla daha müessirdir. Ayrıca zikri yapan şahsın niyeti, karakter ve kabiliyeti de bu arada dikkate alınması gereken bir husustur. Bu ise pek tabii bir mürşidin gözetimi altında kime, ne zaman, nasıl ve hangi zikrin daha uygun layık olduğu tespit edilerek icra olunmalıdır.

S- Şatahât

Şatahât kelime olarak “hareket”, “kıpırdama” ve “köpürme” anlamlarına gelmektedir.¹⁴⁷⁶ Tasavvuf terminolojisinde ise “üzerinde benlik ve dava kokusu olan söz” olarak tarif edilmektedir.¹⁴⁷⁷ Saçma söz, ipe sapa gelmeyen laf olarak da nitelendirilen bu tür sözlere “türrehât ve “tammât” adı da verilmektedir. Bunların kullanılış tarzına göre bir kısmı küfür ve Tanrı ile alay etme anlamı da taşıyabilmektedir.¹⁴⁷⁸

Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922)’un “انا الحق” (Ben Hakk’ım!) Bâyezid-i Bistâmî (ö.234/848)’nin “سبحاتي ما اعظم شائي”, (Rabbimi tenzih ederim şanıma ne yücedir!) İbn Arabî’nin “انا اصغر من ربي” (Ben Rabbim’den daha küçüğüm!) gibi ifadeleri bu cümleden olup ilk anda reddi veya kabulü hemen kolay olmayan şatah sözler olarak görülmektedir.¹⁴⁷⁹ Haddi zatında şatahı, dilin bunları söylemekten, kulağın ise dinlemekten kaçındığı sözler olarak görmek mümkündür. Ne söylendiği ve kastedildiği ilk etapta anlaşılamayan kapalı ve sembolik bu ifadeler, ilâhî feyz ve kuvvetli tecellîden dolayı kendilerinden geçen ve sekr¹⁴⁸⁰ haline eren velîlerin gayr-i ihtiyârî sarf ettikleri cümlelerdendir. Bunlar zâhirde şerîata aykırı görünmektedir.¹⁴⁸¹

¹⁴⁷⁶ Şarkâvî burada şatahat kelimesinin etimolojik yapısına temas ederken, onu dar olan bir nehrin su arttığında kenarlarından taşmasına benzetmektedir. Böylece müridin de vecd hali söz konusu olduğunda hakikat nurlarının kalbine verdiği parlamadan dolayı kendine hakim olamadığını söyleyerek adeta bununla karşılaştırmaktadır. Bu durumda olan müridin lisânı değişmekte mana ise garip bir hal almaktadır. Dolayısıyla dinleyenler bunu anlamak için zor bir durumla baş başa kalmaktadır. (Bkz. Şarkâvî, *Mu’cem*, s. 182.)

¹⁴⁷⁷ Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 86.

¹⁴⁷⁸ Uludağ, a.g.e., s. 486.

¹⁴⁷⁹ Tehnevî, *Keşşâf*, c. I, s. 735.

¹⁴⁸⁰ *Sekr*: “sarhoşluk”, “mest olmak” ve “kendini kaybetmek” demektir. Tasavvuf terimi olarak ise, sekr, “kuvvetli bir vârid ile kendinden geçip ruhî bir haz ve zevke erme halidir.” Sekr vecd ehline has olup bu halde bulunan sâlike “sekrân” adı verilir. Sâlik bu durumda iken şer’î hükümlere aykırı sözler söyleyebilir. (Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 458.)

¹⁴⁸¹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 74; Tehnevî, *Keşşâf*, c. I, s. 735; İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 509.

Şatahatla ilgili bazı bilgiler veren İbrahim Kûrânî de kimi âlimlerin özellikle de sûfîlerin “Ene” nin “Hüve”den hali olmadığı sözünün bir vâkıa olduğuna temas etmekte, eğer bu sahv¹⁴⁸² halinde söylenmişse caiz olmayıp üstelik tövbeyi gerektirir demektedir. Kûrânî aslında, sahv halinde bu tür sözleri söylemeyi gereksiz bulmaktadır. “Ene’l- Hakk” sözünün sahv halinde söylenmesinin caiz olmadığını belirten müellif, burada bir detaya daha inmeyi ihmal etmemektedir. Bunu söyleyen İbn Arabî ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi kimselerin, kesinlikle ilimlerini Allah’tan alan ve ne söylediklerinin farkında olan kişiler olarak gördüğünü belirttikten sonra, bu anlamda Bâyezîd-i Bistâmî’nin zamanın âlimlerine hitaben “Siz ilimlerinizi ölümlerden, halbuki biz ise asla ölmeyecek olan hayat sahibi Allah’tan alıyoruz” dediğini nakletmektedir.¹⁴⁸³

Şatahât ile ilgili görüşlerini daha sonra etkisini göstereceği Cavâ adasından gelen müritlerine açıklayan İbrahim Kûrânî, burada bu tür konuşmaların adeta moda olduğunu ve bunların da üzücü olaylara sebebiyet verdiğini anlatmaktadır. Bu sebeple müritlerini ikaz etmekte ve yanlış anlaşılma neden olacak sözlerden onları kaçınmaya çağırmaktadır. Nitekim kendisi de hayatının ilk devrelerinde yazdığı *el-Meslekü’l-celî fî hükmi şathi’l- velî* adlı eserinde Cava’ da vahdet-i vücûdu savunan Şeyh Siti adlı birinin idam edilmesine sebep olan şatahât türü ifadelerin herkes tarafından anlaşılmadığını beyan etmiş ve bu olaya çok üzülmüştür.¹⁴⁸⁴ Bu gibi sözlerin ulu orta konuşulmasının fitneye sebep olacağından bahsetmektedir.¹⁴⁸⁵

¹⁴⁸² *Sahv*: hislerini yitiren ve kendinden geçen ârifin hissine dönmesi, kendine gelmesi demektir. (Bkz. Uludağ, a.g.e., s. 450.)

¹⁴⁸³ Kûrânî, *Meslekü’l- ta’rif*, v. 108b.

¹⁴⁸⁴ Olayın geçmişini değerlendirmek konumuzun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. “Endonezya İbn Arabî cemaati” bu ekolün adadaki tarihi hakkında şu bilgileri vermektedir: İslâm’ın Endonezya’da yayılmasında sûfîzmin tesirleri inkar edilemez. İslâm’la beraber aynı zamanda İbn Arabî görüşleri de adaya yerleşmiştir. XVI. yüzyıl ortalarında ilk defa vahdet-i vücûd anlayışını Hamza Fansûrî ve talebesi Şemseddîn Pasâî temsil etmiştir. Fansûrî Kâdiri idi ve Açe krallığının manevi hayatında en önemli bir paya sahipti. Sultan Alaattin döneminde (1590-1604) kendisi, talebesi Pasai ise Sultan İskender Muda’nın döneminde etkin rol oynamıştır. Bu son kralın zamanında ve onun desteği sayesinde her iki sûfinin görüşleri adanın tüm kısmında yayılmaya başlamıştır. Fansûrî görüşlerini doğrudan Hallâc, Attâr, Bağdâdî, İbn Arabî, Rûmî, Abdurrahman Câmî gibi sûfîlerden almıştır. Kendisi bu görüşler etrafında çok sayıda kitap ve şiir yazmıştır. *Zînet el-vâhidîn* adlı kitabında vahdet-i vücûdu Malayca manzum şekilde kaleme almış, ancak ne var ki bu şiirlerin şerhsiz anlaşılması çok zor olmuştur. Şeyh örneğin bu şiirinde tayyûnü evvel için dört kavram ileri sürmekte, bu kavramların *ilim*, *vücûd*, *şuhûd* ve *nur* olduğunu söylemektedir. Ona göre birinci taayyün, ucu bucağı olmayan bir okyanus gibidir. Perde kaldırıldığı takdirde sadece dalgalar kendini göstermektedir. Bu hususta her şey yalnızca Allah’ın bilmesinden ibarettir. Burada daha başka bir şey söyleme imkanı yoktur. II.

“Allah bizim nefsimiz” diyen şahıs eğer bununla vâcibü’l-vücûd olan Allah’ı kastediyorsa bu asla caiz değildir diyen İbrahim Kûrânî, bunu aklı başında olan birinin söyleyemeyeceğini belirtmektedir. Buna mukabil “Biz onun vücûdu ve nefsiyiz” denilirken buradaki “biz” ile yine Allah kastedilerek söyleniliyorsa bu da caiz olmayıp tövbeyi gerektirir diyen müellif, zira bu durumda adem ve hâdis varlık olan insanda vâcibü’l-vücûd ve mutlak olan Allah sınırlandırılmakta, sanki O’nun bir anlamda var olabilmesi bizimle kâim imiş gibi bir mananın çıkmasına sebep olmaktadır.

O halde sözün mahiyetinden ziyade söyleniş biçim ve yerine itiraz eden Şeyh İbrahim, “bu sözler her ne kadar şer’î ve sahih olsa bile yanlış anlaşılmaya müsait sözlerdir” diyerek, ‘bizim gibi ehl-i tarîk âlimlerinin aslında bunu ‘Allah bizim

taayyüne gelince bu malumdur. Buna a’yân-ı sâbite, ilminin tezâhürü, eşyanın hakîkati ve nur-ı izâfî demek te mümkündür. III. Taayyün ise varlığın ruhudur. IV ve V. taayyün âlemin yaratılmasıdır. Şu ana kadar sayılan ve beşli kategori içinde yorumlanan varlığın mertebelerinin hepsi de ilk başta sayılan dört kavram dışında mütalaa edilemez. Tanrı olmaksızın bunları keşfetmek te imkan dahilinde değildir. Dolayısıyla âlem ondan gayrı olamaz. Fakat Allah hakiki varlık iken âlemin varlığı ancak izâfidir. Fansûrî’nin halifesi Pasâî ise bu konuda biraz daha farklı bir yol izlemiş, daha ziyade yedili tasnifi dikkate alarak, Burhânpûrî’nin *Tuhfe*’sine müracaat etmiştir. Bu duruma göre âlem ve insan Allah’ın tecellisi olmaktadır. “*Varlığın Mertebeleri*” olarak bildiğimiz bu görüşler Malay dilinde “*Mertebe-i Tufuk*” olarak adlandırılmaktadır.

Hint/ Gucarat asıllı Nureddin er-Ranîrî XVII. Yüzyıl başlarında Açe’de bu öğretiye karşı büyük bir muhalefet başlatmıştır. Ranîrî ‘*A’yân-ı sâbite*’ olarak bilinen bu tartışmayı *Büstânü’l-Arifin* adını verdiği eserde tenkit etmiş, bir diğer kitabı *Hüccetü’s-sıddîk li def’i-z-zındîk*’ ta vahdet-i vücûd ekolünü bid’at olarak değerlendirmiştir. Üstelik buna inananları ve onu takip edenleri kâfir olarak görmüştür. Ranîrî, II. İskender’in de desteğiyle (1637-1641) Fansûrî ve talebesi Pasâî’yi idâma mahkum ettirir. Ancak bu idamların infaz edilip edilmediği hakkında herhangi bir bilgimiz yoktur. Bu olayla ilgili Fansûrî’nin halifelerinden biri olan Şeyh Siti Senar’ın idam edildiği doğrudur. (Kûrânî’nin kastettiği de bu şahıs olmalıdır. Ö.Y.) Bu iki sūfinin kitapları sapıklığın kaynağı iddiasıyla Açe merkez camii önünde yakılmıştır. Gerçi bazı alimler bu olayın ilmi değil siyâsî olduğunu, iktidara gelmek için bu alimlerin politik nüfuzundan korkarak onları elimine ettiği istikametindedir. Zira Bruinessen’in iddiasına göre daha sonraları Ranîrî’ de bu görüşlere yakın eserler kaleme almıştır. (Bruinessen, *The Tariqa Khalwatyya*, ve *Origins and Development*...) Bu olaylardan beş yıl geçtikten sonra Kûrânî’nin talebesi olan ve onun emriyle bu bölgede Şettâriye’yi yaymak üzere görevlendirilen Abdür-rauf es-Sinkilî, II.İskender’den sonra iktidara gelen Sultan Safiyyüddîn vasıtasıyla kadılık görevine getirilmiştir. (1645-1675) Sinkilî’nin bu tartışmaların sonuçlarıyla ilgili bir risale yazdığı rivâyet edilmekte, Schimmel’e göre gerçekten yazılan bu risale vahdet-i vücûdun zor taraflarını iyi anlatan sūfî mantığıyla telif edilmiş kıymetli bir eser görünümü kazanmaktadır. Sinkilî, *Tenbîhü’l-meşyî* adlı feyz üzerine yazdığı bu eserinde Tanrı’ya ayrı tutmaya itina göstermiş, Tanrı-âlem ilişkisini gölgeye benzeterek, her ne kadar birbirinden ayrılmaz gözükse de ikisi ayrı ayrı varlıklardır görüşüyle izaha çalışmıştır. Böylece o, hem Ranîrî’yi tasvip etmediğini, hem de diğer v. vücûd anlayışını savunan alimlerin yaptığı hataya düşmediğini göstermiştir. Anlaşılan Sinkilî acı olaylara sebebiyet verdiği bilinen bu fikirlerden kendini uzak tutarak tenzih ve teşbih arası iyi bir yol izlemiştir. (Geniş bilgi için bkz. http://www.ibnarabisociety.org/newsletter_extr.html)

¹⁴⁸⁵ (Geniş bilgi için bkz. Kûrânî, *el Meslekü’l-celî*)

zuhûrumuzun kaynağı' anlamında kabul ettiğini ve yanlış da anlamadığını söylemektedir.¹⁴⁸⁶

İbrahim Kûrânî tüm bunlara rağmen bu sözlerden hareketle bir Müslümanın kesinlikle tekfir edilmemesi gerektiğini, bu sözlerin daima hayra yorumlanması ve hamledilmesi gerektiğini tekrarlamaktadır. Bu hususta her mezhebin sayılı âlimlerinden fetvalar getiren müellif, Hz. Ömer'in "bir Müslümandan sadır olan kelimeyi şerre değil hayra yormalı" sözünden hareketle Müslümanın ağzından çıkan sözün dış görünüşü itibariyle şer gözükse de tevil ile hayra yorulmasından yanadır.

İbrahim Kûrânî zamanın Kadı Kudâtı Ebu Abdullah el Malikî'nin İbn-i Hacıb'in akidesine şerh olarak yazdığı *Tahrîrü'l – metâlib* 'de " Allah dostlarından biri 'Sübhânî', ' Ene'l- Hakk' , 'Ene Hüve' vb. sözler sarf etmişse bununla kendi enâniyetini kastetmemiştir. Siz onu nefsinin hükmü sanırsınız ama , gerçekte o Allah' tan dem vurmaktadır. Bunu söylerken kendisinde olmayan zat nasıl olurda kendi nefsini kasteder? ¹⁴⁸⁷ dediğini nakletmektedir. Gazzâlî (ö.555/1111)'nin de *el-Munkız* adlı kitabında sûfleri meth ederek "Tarikat mûkaşefe ve müşahede ile başlar, sonra halden hale terakkî eder ve zaman olur ki kelimeler meramı ifade etmekten aciz kalır. Bunları hata şeklinde görmek doğru değildir. Kurbiyet diğerleri tarafından sanki hulûl ve ittihatmış gibi sanılmaktadır" ¹⁴⁸⁸ dediğine yer vermektedir.

Eserlerinde tekfire gitmenin doğru olmadığını tekrarlayan müellif bu yüzden bazı tembihlerde bulunur. Ona göre İbn Arabî'nin ıstılahına yabancı olanların onu inkarı doğru değildir. Zaten kendisi de bizi anlamayanlar kitaplarımızı okumasın, çünkü bizim kitaplarımız ağzına kadar sırlarla doludur demiştir. Kimine göre hakîki olan mana diğerine göre mecaz anlam ihtiva edebilir. Müellif, tabii ki onlarda masum değil, eğer bu sözleri gaybûbet¹⁴⁸⁹ halinde söylemişlerse bundan dolayı mükellef değildirler. Eğer şuurları açıkken söylemişlerse bu seferde teville gidilmeli anlayışındadır.

¹⁴⁸⁶ Kûrânî, *Meslekül celî*, v. 140a.

¹⁴⁸⁷ Kûrânî, aynı eser, v. 141a.

¹⁴⁸⁸ Kûrânî a.g.e. v. 141b.

¹⁴⁸⁹ *Gaybûbet*: Hak'tan gelen feyz ve tecellînin kuvveti sebebiyle sâlikin çevresinin ve bizzat kendisinin ne yaptığını fark edemeyecek şekilde kendini kaybetmesidir. (Bkz. Uludağ, a.g.e., s. 202.)

Müellifimiz bu arada şatahı bir nevi içtihadı benzeterek muarızlara şunu sormaktadır “Niçin zâhir uleması için ictihadta hatanın olabileceğini kabul edersiniz de bu toleransı mutasavvıflara vermezsiniz? Halbuki ‘şatah muhakkikin zellesi’dir.” Fakih İmâm-ı Şâfiî (ö.204/819) ile mutasavvıf Şeybân-ı Râî (ö.158/775)’yi bu konuya örnek göstermektedir.¹⁴⁹⁰

O halde İbrahim Kûrânî ictihadta hata ve isabeti makul karşılayanların sûfilere aşırı itirazda bulunmalarını ve söyledikleri şatah türü ifadeler nedeniyle kınanmalarını doğru görmemektedir.¹⁴⁹¹ Bununla beraber ulu orta her şeyin her yerde konuşulmasına da taraftar değildir.

Ş- Hulûl-İttihâd-Tecsîm

Hulûl sözlükte, “bir şeyi çözmek”, “bir yere intikal etmek” ve “konup yerleşmek” anlamındadır. Master olan hulûl’un ıstılâh manası ise; “gül suyunun güle sirâyet etmesi”, “iki cismin birleşmesi” demektir.¹⁴⁹²

İslâm dininin usul ve esaslarıyla uzaktan ve yakından hiçbir alakası olmayan bu kavrama açıklık getirilmesine ihtiyaç vardır. Mutasavvıfların bu kavram ile suçlanmaları, son zamanlarda animizm karakterli dinlerin bir kısım inanç esasları ve heteredoks grupların bazı düşüncelerini dikkate alanlardan kaynaklanmakta ve bunun İslâm’dan gibi görülmesiyle alakalı olduğu sanılmaktadır. Sûfilerin tasvip etmemekle beraber hulûl, ittihâd ve tenâsüh anlamına gelebilecek sözlerinden hareketle bu kanıya varılmış olacağı da ileri sürülmekte, onların, vahdet, mebde’, meâd ve devriye hakkında getirdikleri bakış açısı bu gibi kavramlarla izah olunmaktadır. Bu tanım ve anlayışlardan yola çıkarak hulûl’un, Allah’ın yaratıklarına ve özellikle insan

¹⁴⁹⁰ Ömer Ziyâüddin Dağıstânî (ö.1339/1920), tasavvuf ve tarikatlarla ilgili fetvalarında mezhep imamlarının her birinin bir tarikate mensup olduğuna dair bilgi vermiştir. Dağıstânî, İmam-ı A’zam’ın “son iki senem olmasaydı helak olurum” dediğine; İmam-ı Şâfiî’nin ümmî ama ilm-i ledünnî ile dolu Şeybân-ı Râî(ö.158/775)’ye intisap ederek önünde diz çöküp hürmet gösterdiğini belirtmektedir. (Bkz. Ömer Ziyâüddin Dağıstânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla ilgili Fetvalar*, çev. İ. Gündüz, Y.Çiçek, (Seha Neşriyat) İstanbul 1986, ss. 6-8.)

¹⁴⁹¹ Kûrânî, *Meslekü’l-ta’rif*, v. 109a.

¹⁴⁹² L.Massignon, “Hulûl”, *İA*, c. V/I, ss. 584-585.

bedenine intikal etmesi anlamında kullanıldığı, ancak reenkarnasyon ve tenâsüh¹⁴⁹³ anlamını ihtiva etmediği belirtilmektedir.¹⁴⁹⁴

Tasavvuf literatüründe ise bu kavrama daha ilk dönem sûfilerinden itibaren yer verildiği ancak bunun İslâm'la bağdaşmadığı hep vurgulanmıştır. Nitekim *Keşfu'l- mahcûb* müellifi Hucvîrî (ö.465/1072)'nin, batıl saydığı fırkalardan biri de Hulûliyye'dir.¹⁴⁹⁵

Burada hulûl ile beraber kullanılan bir diğer kavram ise "ittihâd" tır. İttihâd, birleşme ve bir olma anlamına gelmektedir. Tasavvuf terminolojisi ile ifade edecek olursak ittihâd, mahlûkun Hâlık ile birleşmesi ya da böyle bir birleşmeyi imkan dahilinde gören nazariyenin adıdır.¹⁴⁹⁶

Ancak tanım her ne kadar bu olsa da Sünnî tasavvufun bu kanaatte olmadığını söylemek gerekir. Ama ne var ki vahdet-i vücûdçu'ların en fazla tepki aldığı noktalardan biri, bu anlama gelecek sözler sarf etmeleridir.¹⁴⁹⁷ Biz aslında bu konuya çalışmamızın "Tanrı-Alem" münasebeti kısmında kısaca temas etmiştik.

Müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin de dediği gibi, İbn Arabî başta olmak üzere bu disiplinin diğer mensupları hakîkatte iki ayrı varlığı kabul etmediklerine göre hulûl ve ittihattan bahsetmek imkansızdır. Zira bunların olabilmesi tabiatı gereği iki ayrı varlığı icap ettirmektedir.¹⁴⁹⁸

¹⁴⁹³ *Tenâsüh*: Bir bedenden ayrılan ruhun derhal başka bir bedene girmesi demektir. Bektâşîlik gibi bazı tasavvufî akımlarda bu inancın mevcut olduğu görülmektedir. (Bkz. ,Uludağ, a.g.e., s. 524.)

¹⁴⁹⁴ Kemikli, "Tasavvuf Edebiyatında Hulûl", (*Tasavvuf Dergisi*) 2001/5, s. 113.

¹⁴⁹⁵ Aşkar, "Reenkarnasyon (Tenâsüh) Meselesi ve Mutasavvıfların bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi", (*Tasavvuf Dergisi*) yıl 1999, sy. 3, ss. 85-100.

¹⁴⁹⁶ Kemikli, a.g.m., s. 113.

¹⁴⁹⁷ Aşkar adı geçen makalesinde meselenin İbn Arabî ile bağlantısı hakkında şu görüşlere yer vermektedir: "Bu hususta görüşlerine başvurulacak en mühim şahsiyet, hiç şüphesiz felsefî tasavvufun kurucusu İbn Arabî'dir. İbn Arabî ruhların tecessüdünden bahsederken tenâsüh anlayışına yakın ifadeler kullanır. Ancak iyice tahkik edilince görülür ki, İbn Arabî'nin bu husustaki görüşü tenâsühün olmadığı yönündedir." (Bkz. Aşkar, a.g.m., s. 96.)

¹⁴⁹⁸ Nitekim aynı ekolün diğer bir temsilcisi olan Osmanlı dönemi mutasavvıflarından Şeyh Mehmet Nazmî (ö.1112/1701) vahdet-i vücûd anlayışını ortaya koyarken, tenâsühü reddetmekte ve manzum olarak şunları söylemektedir:

Tenâsüh zann olunmasın bu ahvâl,

Tenâsüh batıl, andan eylemem kâl,

Tenâsüh hem tabîî, hem hululî,

İbrahim Kûrânî, kimi sözlerden hareketle ne İbn Arabî ne de bu ekolün diğer temsilcilerinin ittihâd, hulûl, vb. sözlerle suçlanmalarına razı değildir. Bunu kelimelerin yetersizliği ve anlayışların kifâyetsizliğine bağlayan müellif, İbn Arabî'nin “*Âlem Hakk'ın 'ayn'ı değildir*” vurgulamasını daima yaptığını belirterek burada ittihattan söz edilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre âlem ancak Hakk'ın varlığının dıştaki yansıması ve tezâhüründen ibarettir. Eğer âlem Hakk'ın 'ayn'ı olsa idi onun için “*bedî*” kelimesinin kullanılmasına gerek kalmazdı ¹⁴⁹⁹ diyen müellif, ittihat olarak suçlanmak için doğal olarak iki ayrı varlığın birinde birleşmesi gerektiğini söylemektedir. Halbuki bu anlayış müntesiplerine göre Allah Allah olarak kalmakta, âlem ise âlem olarak varlığını sürdürmektedir. Bu konuda somut bir örnek ile açıklamasını sürdüren İbrahim Kûrânî, “*Eğer kullarda da görme, bilme, idrak etme duyuları varsa bunun Allah'ta da bulunması her ikisinin benzer olduğu anlamına gelmez.*” demektedir. ¹⁵⁰⁰

“*el-Hakku halkun ve me'l-halku Hakkun*” ifadesi ile İbn Arabî'nin eşya ile Allah'ı 'ayn'ı görmek yerine, “Allah onların 'ayn'ı” demekle üstün varlık olan Allah'a işaret ettiğini belirten müellif, bu ilişkiyi ayna ya da güneşin ay üzerindeki tecellisine benzetmektedir. ¹⁵⁰¹

O halde Kûrânî verdiği bazı örneklerle izah ettiği gayrîlikten hareketle İbn Arabî ve taraftarlarının ittihatla suçlanmalarına karşı çıkmaktadır. İbn Arabî'nin tevhîd konusunda konuştuklarının kimi zaman yakınlık kimi zaman da uzaklık işaret edebildiğine dair bilgi veren müellif, Kadı Zekerîya el Kâhîrî'nin bu husustaki şu fetvasına temas etme ihtiyacı duymaktadır:

“*İstılahları kendi mecrasına bırakmak gerek. İbn Arabî'nin büyük bir veli olduğu bilinmektedir. Bu sebeple söyledikleri yüzünden onun kınanması hoş değildir. Zira bu gibi sözler ancak kendini tevhîd ve irfan denizine gark eden , kendi zatını Yaratan'ın zat ve sıfatında yok edenler tarafından söylenebilir. Hulûl ve ittihad ile*

Hata idüp yanıldı doğru yolu,

Bize meslek oluptur râh-ı vahdet

Gelir mi bir vücûda hiç kesret? (Bkz. Aşkar, a.g.m., s. 98.)

¹⁴⁹⁹ Kûrânî, *Tenbih*, v. 153a.

¹⁵⁰⁰ Kûrânî, *Tenbih*, v. 154a.

¹⁵⁰¹ Kûrânî, *Meslekü't-ta'rif*, v. 101a.

onları suçlamak, bu ibarelerin ancak kendilerini beyandan aciz kalmasıyla açıklanabilir.¹⁵⁰²

Böylece İbrahim Kûrânî kelimelerin yetersizliğine bağladığı bazı sözlerinden dolayı bu ekolün hulûl ile suçlandığına kanaat getirmektedir. Bunun yanında şeyhin ittihâd ile suçlanmasına ise asla bir anlam veremeyen Şeyh Kûrânî, ne mana ne de sûret olarak İbn Arabî ve taraftarları “ittihâd” kelimesine temas etmişlerdir.

Bununla ilintili olarak bazı alimlerin “Ene Hüve’den hâli değildir” sözünü izah etmemiz gerekiyor diyen Kûrânî, من عرف نفسه وقد عرف ربه düsturu buna benzer bir ifadenin ürünüdür. Kanaatimize göre ittihâd iki farklı şeyin birinde toplanması demektir. Halbuki bu görüşü savunan sûfiler tek bir varlığın hakikatinden bahsetmekte, diğerlerini neredeyse varlık olarak dahi görmeyip ancak izâfî olduklarından söz etmektedirler. Varlık bazında iki ayrı şey yoktur ki bunlar bir araya gelmiş olsun” diyerek bu yakıştırmanın insafı olmadığı söylemektedir.¹⁵⁰³

“Hulûl”de söz konusu olamaz¹⁵⁰⁴ diyen İbrahim Kûrânî bu hususta ayna ve aya güneşin nurunun yansıması örneğini vermektedir. “Hulûl, tecellîyi temyiz edemeyen aklı kıt insanların sözü olabilir. Zuhûr ve tecellî hulûl demek değildir. Daha önce Cenab-ı Hak Hazreti Musa’ya ateş şeklinde zuhûr etmişti.¹⁵⁰⁵ Halbuki hepimiz biliyor ve inanıyoruz ki Allah zatı itibariyle zaman, mekan, cihet ve her türlü kayıtlıktan münezzehtir.”¹⁵⁰⁶

Bu duruma göre hali anlatmada kelimelerin kifâyetsizliğinden şikâyet eden Kûrânî: “Kurb” sahihtir, bunu hulûl ve ittihâd olarak değerlendirmek ise hatadır der. Daha sonra müellif; “zevki tadamayanlar, bu gibi sözleri hulûl ve ittihad olarak görebilirler. Bu tür ifadeleri anlamakta zorluk çekenler bilsinler ki bunların ince ibarelerle ifade edilmesi zor, işaretler yetersiz, kelimeler ise meramı anlatmaktan

¹⁵⁰² Kûrânî, a.g.e., v. 105a.

¹⁵⁰³ Kûrânî, *Risâle müteallika bi’teklîf alâ meşrebi’s-sûfiyeti ehl’i-tahkîk*, Nuruosmaniye, no: 2126/4, vv. 74a-78b.

¹⁵⁰⁴ Kûrânî, a.g.e., v. 154b.

¹⁵⁰⁵ “Nihâyet oraya gelindiğinde şöyle seslenildi ‘Ateşin içinde bulunan da, çevresinde olan da mübarek kılınmıştır. Âlemlerin Rabbi olan her türlü noksandan münezzehtir’ Ey Musa! şüpheden olmasın, ben güçlü ve hakim olan Allahım.” (Neml Sûresi, âyet 8-9)

¹⁵⁰⁶ Kûrânî, *Risâle müteallika*, aynı yer.

acizdir.”¹⁵⁰⁷ İbn Arabî, Konevî (ö.673/1274) ve İsmail Sevdekin’in vahdet-i vücûd’la ilgili görüşlerinin yanlış anlaşılması dolayısıyla bu şahısları tecsîm, ayniyye, hulûl ve İttihâdla suçlanmalarına karşın Kûrânî müstakil bir eser olan *Tenbîhu’l- ‘ukûl*¹⁵⁰⁸, unu kaleme almış orada da bunların yanlış anlaşılma, marifet eksikliği, ıstılah yabancılığı ve akıl merkezli yorumdan kaynaklandığını belirtmiştir.¹⁵⁰⁹ Konuşmasına daha sonra tasavvuf literatüründe çokça kullanılan fenâ kavramıyla devam eden Kûrânî, bu sözlerin sarf edilmesinde şunları söylemektedir:

“Sâlik tevhîd denizine dalıp Allah’ta kendi benliğini kaybettiğinde ve bir nevi “fenâ fi’llah ”a erdiğinde , kendi zatını O’nun zatında, sıfatını da O’nun sıfatında yok ettiği zaman mâsivâyâ kapılarını kapatıp ,vücûd olarak yalnız Allah’ı görecektir. İşte buna biz “tevhîdde fenâ” (Fenâ fi’t –tevhîd) adını veriyoruz. Bu duruma eren kişi de kimi zaman hulûl ve ittihâd zannedilebilecek sözler sadır olabilir. İşin aslı böyle olmayıp, ibarelerin yetersiz oluşu bu duruma sebebiyet vermektedir. Sahilde duran bizler için de Allah’tan tevhîd denizinde gark etmesini temenni ederiz. Artık burada bürhan değil ‘ayân söz konusudur.”¹⁵¹⁰

Bütün bu savunmalara rağmen genel anlamda bu sözlerin konuşulmasına taraftar olmayan ve muhaliflere bu imkanın verilmesini istemeyen müellifimiz, erbâbı için bunlar da bir sakınca görmemektedir: “Bana göre velinin gerek huzur, gerek gaybet halinde şatahat olarak söylediği sözlerde bir tehlike yoktur. Bunlar kendi ıstılahları doğrultusunda tevil edilmesi gerekli işaretler taşımaktadır. Eğer velî

¹⁵⁰⁷ Kûrânî, *Meslekü’l- celî*, v. 141b.

¹⁵⁰⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-ârifin*, aynı yer; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü’l- meknûn*, c. I, s. 326; Brockelmann, Sup. II/ 521; Saîdî, aynı yer.

¹⁵⁰⁹ Kûrânî, *Tenbîhü’l- ‘ukûl*, v. 148a.

¹⁵¹⁰ Kûrânî, *İthafü’z-zekî*, v. 28a; *Risâle müteallika*, v. 74a.

*gaybet*¹⁵¹¹ ya da *huzur*¹⁵¹² halinde ‘Ene’Allâh’ demiş ise bu kabul edilmeli ve asla o kimse tekfir olunmamalıdır.”¹⁵¹³

İbrahim Kûrânî, ehl-i tahkîkin bu tür sözlere “zelletü’l- muhakkik” nitelemesinde bulunduğunu söyleyip bu tabire eserlerinde sık yer vermektedir.¹⁵¹⁴ O halde “zelletü’l-muhakkik” aynen “zelletü’l-kârî”¹⁵¹⁵ gibi konuşulan cümle ve konuşanın hali ile paralellik arz etmektedir.

T- İstihâre

İstihâre Arapça’da, “hayırlı olanı istemek” demektir. İstilah manası ise “hakkında şüpheyi düşülen ve kararsız kalınan bir hadise karşısında hayırlı olup olmadığını anlamak üzere kişinin rüyaya yatmasıdır.”¹⁵¹⁶

Aslına bakılırsa bu kavramın doğrudan tasavvufi bir özelliği yoktur.¹⁵¹⁷ Bununla beraber istihâre mutasavvıflarca önemli görülen bir ibadet şeklidir. Nitekim her hangi bir tarîkata intisap öncesi hazırlık döneminde şeyhin ve müfîdin bazen istihare yaptıkları ve bu işin akibetinin hayırlı olup olmadığına dair manevî bir işaret bekledikleri görülmektedir. Şeyh İbrahim Kûrânî, istihârenin sünnet olmadığını

¹⁵¹¹ *Gaybet*: Tasavvufi istilahlar arasında yer alan bu iki önemli kavramdan *Gaybet*; lügatta kaybolma anlamına gelir. Tasavvuf istilahında ise gaybet, Hak’tan gelen feyz ve tecellînin çokluğu ve kuvveti sebebiyle sâlikin çevresinin ve bizzat kendisinin ne yaptığını farkedemeyecek şekilde kendini kaybetmesidir. (Bkz. Uludağ, *TTS*, s. 202.)

¹⁵¹² *Huzur*: Hazır olma, huzurda bulunma demektir. Tasavvufta ise; vahdet makamı, Hakkın huzurunda bulunma ve kendinden geçme halidir. Huzur ve gaybet izâfî kavramlardan olup, bir birine zıt oldukları halde aynı manada kullanılabilirler. (Bkz. Uludağ, a.g.e., s. 251.)

¹⁵¹³ Kûrânî, aynı eser, v. 142a.

¹⁵¹⁴ Kûrânî, *Meslekü’l- celi*, v. 145b.

¹⁵¹⁵ Bilindiği gibi bu tabir daha ziyade ilmîhal kitaplarında namazdaki kıraâtı ifsat edip etmemekle ilgilidir. Ancak Peygamberler için kullanıldığında hata kelimesine karşılık “ayak kayması ya da dil sürçmesi” gibi manayı da ihtiva etmektedir.

¹⁵¹⁶ Cebecioğlu, *TDTS*, s. 403.

¹⁵¹⁷ İstihâre’nin kökeni çok eskilere dayanmaktadır. Nitekim Cahiliye Arapları bir işe başlamadan önce üzerine evet veya hayır yazılı “ezlâm” adı verilen fal okları ile karar veriyorlardı. Kur’an bunu yasakladı. İstihârenin meşruiyeti hakkında bir takım âyet ve hadisler delil olarak getirilmektedir. Keza istihâre dua ve namazı için Hz. Peygamberden bazı rivâyetler söz konusudur. Ancak istihâre, kişinin her türlü çabayı sarf ettikten sonra hakkında hayırlısını takdir etmesi için Allah’a dua etmesi şeklinde olmalıdır. Bu sebeple istihâre eskiden beri İslâm dünyasında adet olmuş ve gündelik hayatın adeta bir parçası haline gelmiştir. (Bkz. Ögüt, “İstihâre”, *TDVİA*, c. XXIII, ss. 333-334.)

söyleyenleri ret babında müstakil bir risale kaleme alarak,¹⁵¹⁸ buradaki fikhî bakış açısı yanında kısmen de tasavvufî bir yoruma tabi tutarak konuyu izah etmiştir.

Kûrânî, istihârenin öncelikle fikhî hükmü hakkında konuşurken sûflerin bunu müstahsen gördüğünü söylemektedir.¹⁵¹⁹ Müellif istihâreye konu olacak işleri üçe ayırmış, bunlardan hayır olan, haram olan, hayır mı şer mi olduğu bilinmeyen diye bir tasnife tabi tutmuştur. Müellif, vacibi terk ve haramı işleme hususunda istihârenin olamayacağını sözlerine eklemiştir.¹⁵²⁰

İbrahim Kûrânî, ehlullah'ın her gün muayyen vakitte istihâre namazı kılmalarını tavsiye ettiklerini belirterek, “*biz bunu senin için tecrübe ettik ve faydasını gördük*” tespitini yapmakta ve ‘*Ey İnananlar!Allah'tan sabır ve namazla yardım dileyin*’¹⁵²¹ âyetini buna delil getirmektedir.¹⁵²²

Müellifimiz bununla beraber istiâze ve istihâre namazı kılmayı mutasavvıfların iyi gördüklerini de belirtmiş ve yaratılışın her an tekerrür etmesiyle bunu ilintilendirmeye gitmiştir. Kûrânî'ye göre ehlullah; Allah'ın “*O her gün yeni bir yaratma faaliyeti içinde*”¹⁵²³ olduğunu bildikleri için, bu yüzden kulun da her yeni bir gün için kendisini yenilemesi gerektiğini edepten saymışlardır.¹⁵²⁴

Anlaşılan statik bir hayatı tasvip etmeyen yenileşmeye, değişmeye, gelişmeye önem veren müellif, bu sözleriyle tasavvuf aleyhtarlarının; sûflerin pasif, tavizkâr, dinamizm ruhunu körelten kimseler olarak suçlanmasına karşı koymaktadır. Allah'ın bu faaliyetinden hareketle kulda da yeni gelişmeler isteyen müellif, bu sayede Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak veya istihâre ve namazıyla onun yaptığı gibi sürekli hareket halinde olmayı yeğlemektedir.

¹⁵¹⁸ Kûrânî, *Kitâbü'l-isfâr an asli istihâreti a'mâli'l-leyli ve'n-nehâr*, Süleymaniye Ktp. (Esad Efendi) no. 1453.

¹⁵¹⁹ Kûrânî, a.g.e., v. 12a.

¹⁵²⁰ Kûrânî, a.g.e.,v. 11b.

¹⁵²¹ Bakara Sûresi, âyet 153.

¹⁵²² Kûrânî, a.g.e., v. 11b.

¹⁵²³ Rahman Sûresi, âyet 29.

¹⁵²⁴ Kûrânî, a.g.e., v.16a.

O halde istihâreyi bu kabil bir yaklaşımla dinamizm faaliyetleri cümlesinden gören İbrahim Kûrânî, ayrıca istihâreyi Allah'a karşı müftekir olmanın bir alameti, ubûdiyyetin yapılması ve dolayısıyla yakınlaşmayı ihtiva eden araçlardan biri olarak görmekte ve insanları istihâreye teşvik etmektedir.¹⁵²⁵ İstihâreden maksadın kulun Allah'tan en hayırlısını seçmeyi istemek olduğunu söyleyen müellif, bir anlamda kulun bu sayede rüyasında Allah ile konuştuğuna da dikkat çekmektedir.¹⁵²⁶

U-Yakîn

Tasavvuf terminolojisinde yakîn “kesin ve apaçık bilgi” manasına gelmektedir. Yakîn, olumlu anlam içermesine rağmen en çok istismar edilen ve yanlış yorumlanan kavramlardan biridir. O açıdan tasavvuf karşıtları genelde “yakîn” kavramını ele alarak ve istismarcıların da hareketlerine bakarak tasavvufa hücum etmektedirler. Bu kavramın mutasavvıflar nazarındaki açılımına temas eden müellifler ise bunu ilimle bağlantılandırarak bir kısım taksimata gitmektedirler.¹⁵²⁷ Bu durumda üç türlü yakînden söz edilmekte¹⁵²⁸ ve her yakîne ilâhîlik vasfıyla uyum içinde muhtelif adlar verilmektedir.¹⁵²⁹

Kur’anda ki “وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ.”¹⁵³⁰ âyetinde geçen “yakîn” kelimesinden hareket eden kimi heteredoks gruplar, ibadetin kendilerinden artık sâkıt olduğunu ve yükümlü olmaktan çıktıklarını iddia etmektedirler. Müellifimiz İbrahim Kûrânî bu âyete müfessirlerin verdiği anlamı vererek “yakîn” den kastın “ölüm” olduğunu söyleyip, nitekim Peygamber (a.s)’ın da böyle hareket ettiğini belirtmektedir. O, bu âyeti yanlış yorumlayarak ibadetin kendilerinden sâkıt ve

¹⁵²⁵ Kûrânî, a.g.e., v. 16a.

¹⁵²⁶ Kûrânî, aynı yer.

¹⁵²⁷ Cürçânî, kelime olarak yakîni kendisinde asla şüphe ve tereddüde mahal olmayan doğru ve gerçek, kesin ve apaçık bilgi olarak tarif ederken, ıstılahta ise yakîn’i vâkıya uygun başka türlü söz imkansız ve değişmeyen inanç şeklinde değerlendirmektedir. (Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 175.)

¹⁵²⁸ a) *İlme’l- yakîn*: Bir şey hakkında habere dayanan kesin bilgi, b) *ayne’l-yakîn*: Bir şey hakkında gözle görülen ve elde edilen kesin bilgi, c) *Hakka’l-yakin*: Bir şey hakkında o şeyi yaşayarak elde edilmiş kesin bilgi. (Uludağ, *TTS*, s. 577.)

¹⁵²⁹ İlm-i yakîne ilm-i ledünnî, ilm-i ilâhî ve ilm-i vehbî de denir. Allah’ın salih, mukarreb, sıddîk ve velî kullarına ilham, tecellî, manevî fütûhat, keşif, müşâhede ve feyz tarikiyle bir mevhibesidir. Diğerleri de aslında ilm-i ledünnî kategorisinde değerlendirilmekte ve burada tedricîlik söz konusudur. Bu durumda sâlikin ulaşması gereken en yüksek makam “hakka’l- yakîn”e erebilmektir. (Şarkâvî, a.g.e., ss. 289-290.)

¹⁵³⁰ Hicr Sûresi, âyet 99.

mükellef olmaktan muaf olduğunu söyleyenleri mülhid olarak nitelendirmektedir.¹⁵³¹ Ayrıca bir de bunu tasavvufî kavram olan keşf ile irtibatlandırıp bu kanaate vardıklarını iddia ediyorlarsa o zaman bu daha da vahimdir diyen İbrahim Kûrânî burada mantıkî bir delil ile, *“ibadetlerin pek çoğu miraçla vuku bulmuştur. Miraç’tan daha büyük keşf olamaz.”*¹⁵³² sözlerine yer vermekte ve ibadetin Peygamberler de dahil hiç kimseden düşmediğine değinmektedir.

Velî diye isimlendirdiğimiz şahıslar bile en yüksek makama erişseler de onlardan şer’î hitab ve amellerin kesinlikle sâkıt olmayacağını söyleyen İbrahim Kûrânî, tâ ki bu insanların başlarına bir mecnunluk veya bir bunama gelse bu halde dini emirlerin geçici bir süre askıya alınacağını ve kendine geldiklerinde bu kişilerin tövbe ederek kulluğa devam edeceklerini söylemektedir. Bunun aksini iddia edenler ise apaçık müfterilerdir diyerek bu tür yorum yapanları tenkit eden müellif, daha sonra sözlerine şöyle devam etmektedir:

*“Sekiz uzuv yani göz, kulak, dil, el, karın, ferc, ayak, kalb, bunların her biri teklifle sorumludur. Sâlik (mürîd) olan hal ve tarîkinde bunlara dikkat etmelidir. Vâsılda ise bunların terkinin tasavvuru bile düşünülemez. Velez ki bu kişiye ‘ilmi kevineyn’ kapıları açılıp âlemin sırrı çözülsün bile. O zaman bu istidraç hükmüne girer ve nefesine mağlup olur. Bilakis bu sırlara vakıf olabilmek ancak ilim ve ihlâs ile mümkündür. Bunlarla beraber zikre devam etmek, halvet, helal rızık, az yemek, konuşmada vera sahibi olmak, kalpte tasarruf, nefsi tehlikeli şeylerden mahrum etme ve şeyhe mürîd olma gibi hususlara da itina göstermelidir.”*¹⁵³³

İbrahim Kûrânî Kitap ve Sünnet haricinde bir yoruma giderek tasavvufî yaşantı ve kavramları dejenere etmek isteyenlere sert çıkmakta ve bu tür hâdiselerin olabileceğine dikkat çekmektedir. Endonezya adalarındaki talebeleri de, şeyhleri Kûrânî gibi davranarak bu tür ibâhîlere fırsat vermemişler ve şer’î emirlerin kimseden sâkıt olamayacağını vurgulamışlardır. Daha önce de temas ettiğimiz gibi müellifin ilim tahsili için gittiği bölgelerde buna benzer hareketlere rastlanıldığı,

¹⁵³¹ Kûrânî, *İthâf*, v. 54a.

¹⁵³² Aynı yer.

¹⁵³³ A.g.e., v. 55a.

hatta tasavvufun o bölgede gelişmesindeki sebeplerden birinin ibadetlerden belli bir zaman sonra muaf olunacağı inancının yattığı gösterilmektedir.¹⁵³⁴

Ü-Te'vil

Te'vil, sözlükte “döndürmek”, “ircâ etmek” manasına gelmektedir.¹⁵³⁵ İstilah ta ise, “bir lafza ilk bakışta beliren manasını değil de muhtemel bulunduğu diğer manaları vermek, muhtemel manalardan birini tercih etmek”¹⁵³⁶ demektir. Daha çok tefsir ve kelam ilim dallarında bir metot olarak kullanılan te'vil, tasavvuf ilminin de çok fazla iştilal etmese bile zaman zaman müracaat ettiği usuller arasındadır. Bir lafzın hakîkî ve mecâzî, zâhirî ve bâtinî manası olduğu dikkate alındığında, bunları açıklamak için yapılan iş bir nevi te'vilden ibaret olmakta, dolayısıyla bu durum tasavvufun da meşgul olduğu ameliyelerden biri sayılmaktadır. Bununla beraber tefsir çeşitlerinden “işârî tefsir” in tasavvufî karakter arzemesi de bu kavramla yakından ilgilidir.¹⁵³⁷

İ'tikatta Eş'arî mezhebinden olmasına rağmen özellikle müteşâbih hususlarda te'vili reddedip teslimiyeti tavsiye eden ve keyfiyeti Allah'a havale etme anlayışı içinde olan İbrahim Kûrânî, bu anlamda çoğu zaman aklı saf dışı ederek Selefilere tabi olmayı tavsiye etmektedir.¹⁵³⁸ Müellif, bununla beraber yeri geldikçe te'vile gitmekte, örneğin “müteşâbihât”¹⁵³⁹ terimlerini “tecellî” olarak te'vil etmektedir.

¹⁵³⁴“velâyet-nübüvvet” bahsinde,“yakîn” konusunda Mısır'da halk arasında yaygınlaşan kanaat değerlendirilmiştir.

¹⁵³⁵ *Te'vil*: evl kökünden yapılmış te'fil babında bir mastardır. Rağîb el İsfahanî, *el Müfredat* adlı sözlüğünde evl, asla dönmek, aslına ircâ etmektir der. (Bkz. Kettân, *Mebahis fî ulûmi'l-Kur'an*, s.325.) O halde te'vil, bir şeyi ilmen veya fiilen kendisinden kasdedilen gayeye döndürmektir. (Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1981, s. 240.)

¹⁵³⁶ Sâbûnî, *Maturîdiyye Akâidi*, s. 207.

¹⁵³⁷ *İşârî Tefsir*: Süluk ve tasavvuf erbabına zâhir olan gizli bir işaretle, Kur'anı zâhirinin gayrına te'vil etmektir. (Sofuoğlu, a.g.e., s.346.); Cebecioğlu'da *Tasavvuf Sözlüğü*'nde bu tefsir şekline açıklık getirmek için te'vil ile bağlantılı olarak “Sûfî, kalbinin safâ durumuna göre, Kur'an-ı Kerim'i her okuyuşta, farklı farklı mana doğuşlarıyla karşılar ki, buna tasavvufî planda te'vil denir” ifadesine yer verir. (Cebecioğlu, a.g.e., s. 718.)

¹⁵³⁸ Bu gibi müteşâbihlere iman etmek vaciptir. Keyfiyeti meçhul, bu hususta soru sormak ise bid'attır. Bunları mecâzî olarak anlamak ya da te'vil etmek de doğru değildir. (Bkz. Kûrânî, *İfâzatü'l-allâm*, v. 216b.)

¹⁵³⁹ *Müteşâbih*: Ayırt edilemeyecek şekilde keyfiyet bakımından benzeşen demektir. Müteşâbih âyetler ise lafzî, manası veya her ikisi sebebiyle açıklanması güç olan veya mümkün olmayan âyetlerdir. Müteşâbihlerin aklen ve mantiken izahını yapmak oldukça zordur. (Bkz. Sâbûnî, a.g.e., ss. 201-202.); Bir diğer tarifte ise müteşâbih; manası kapalı olan, anlaşılması için akılca bir yol

İthâf adlı eserinde Resulullah'tan bir hadis rivâyet ederek onun “*müteşâbihlere olduğu gibi inanınız*” buyurup te’vil edin demediğini nakleden Kûrânî,¹⁵⁴⁰ çünkü bunların salt akılla kavranılabilir olmaktan çok uzak bulunduğunu, muradın ihtimali mana içerdiğine değinmektedir. Sanki burada bir çelişkiye düştüğünü sandığımız müellif diğer taraftan ilimde rusûh (ilmî derinlik) sahibi olabilenlerin ilâhî muradın ne anlama geldiğini Rabbânî feyz sayesinde anlayabileceklerine yer vermektedir.¹⁵⁴¹

Nitekim onun te’vile genel anlamda karşı olduğu bilindiği halde neden bazı âyetleri te’vil ettiği, bununla beraber te’vili caiz gören Mu’tezile ve Râfızîleri niçin tenkit ettiği müellife sorulmuş, o da kendisini savunarak şunları söylemiştir: “*Onlar Ehl-i sünnete muhalefet ediyorlar bizi nasıl onlarla bir tutarsınız.*”¹⁵⁴²

Buna benzer bir izahı da *Meslekü't- ta'rif* adlı eserinde yapan müellif, İbn Arabî'den alıntıyla, “Bizim eserlerimiz nice sırlarla dolu, bu ilmi anlamayanlar eline bu kitapları almasın ve bu yola girmesin” dediğini naklettikten sonra, “*Bu iş ehl-i zâhir ve ehl-i efkâr için uygun değildir. Diğer bazı âlimler Allah dostlarının şer’ e muhalif gibi gözüken sözlerini tevil ediyorlar*” diyerek İmam-ı Gazzâlî'nin bu anlamdaki görüşlerine de yer vermekte ve te’vile rıza göstermektedir. O halde müellif, te’vil konularından ziyade te’vili yapacak kimselerde bir takım şartlar aramakta ve bunların keşf ve marifet bilgisine sahip olmalarını şart koşturmaktadır.

V- Ricâlü'l-Gayb

Müellifimiz İbrahim Kûrânî aslında tasavvufun irfânî boyutu diyebileceğimiz felsefî kavramlar etrafında görüş beyan etmekte, bu disiplinin klasik kelimelerine eserlerinde çok fazla yer vermemektedir. Ancak şu an üzerinde durduğumuz “ricâlü'l-gayb” anlayışı Muhyiddin İbnü'l-Arabî sonrası tasavvuf düşüncesinin en önemli özelliklerinden biridir.

“Ricâlü'l-Gayb” kelime olarak “gayb erenler”, “gayb adamlar” anlamına gelmektedir. Çoğul olarak kullanılan bu kelimenin müfredi (recul) ise adam, merd ve

bulunmayan, Kitap ve Sünnette tefsirine rastlanılmayan ve manası Allah’a havale edilen nass olarak tarif edilmektedir. (Ebu Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 117.)

¹⁵⁴¹ Kûrânî, *İthâf*, v. 48b.

¹⁵⁴² Kûrânî, *Meşra'*, v.120a.

kişi demektir. Tasavvuf ıstılahındaki ricâlî'l-gayb kavramıyla “ister erkek ister kadın olsun Hakkın dostluğunu kazanmış faal, hakşinas, adil ve faziletli şahsiyetler ve ruhen yücelmiş kâmil insanlar” kastedilmektedir.¹⁵⁴³ Farklı manalar ve görevleri ihtiva eden bu anlayışta “hükümet-i sûfiye” denilen bir kavram ile de tanışmaktayız. Bununla velîlerin bir nevi batınî hükümeti kastedilmektedir.¹⁵⁴⁴

Bilindiği gibi tasavvuf ilim dalı kavram zenginliği açısından nadir disiplinlerden biridir. Nitekim bu kavramla ilgili de birbirlerinin yerine kullanılabilen çok sayıda farklı kelimeler ve adetler mevcuttur. Kutb, gavs, evtâd, imâm, abdâl, nakîb (nukebâ), nücebâ, üçler, yediler, kırklar bunların başında gelmektedir.¹⁵⁴⁵

Bununla beraber bu isimler kendi aralarında adeta hiyerarşik bir yapıya daha tabi tutulmaktadır. Bu konudaki görüşleri bizim için önemli olan İbn Arabî, bu sıralamayı en alttan yukarı doğru; melâmiyye, muhaddesûn, ahilla ve ümenâ gibi sayıları belli olmayanları da eklemek suretiyle mustafûn/müctebûn, nûkabâ, ahyâr, nücebâ, ebdâl, evtâd, imâmân ve kutb olarak sıralamaktadır.¹⁵⁴⁶

“Ricâlî'l- gayb” anlayışının, İslâm’ın rûhî ve manevî hayatına temas eden disiplin diye tanımlayabildiğimiz tasavvuf kültürüne, özellikle İbn Arabî’den sonra girdiği ve onunla daha çok kabul gördüğü anlaşılmaktadır.¹⁵⁴⁷ Gerçi diğer bazı

¹⁵⁴³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 430-431; Uludağ İslâm Ansiklopedisine yazdığı “Abdâl” adlı makalesinde bu konuda bazı bilgiler vermektedir: “Zamanla felsefe ve bazı mitolojik unsurlardan da yararlanarak gelişen tasavvufî düşüncedeki “ricâlî'l- gayb”ın kainatın işleyişinde nüfûz sahibi olduğu fikri yerleşerek kozmik anlayış içerisinde mütalaa edilmeye başlanmıştır. Kendilerine metafizik bir hüviyet verilen bu kimseler, diledikleri anda, diledikleri yerde bulunabildikleri gibi, bol yağmur yağması, bereketin artması, belaların def edilmesi gibi hususlarda Allah’tan her istedikleri kabul olunur.” (Uludağ, “Abdâl”, *TDVİA*, c. I, s. 59.) Bununla beraber abdal ya da ricâlî'l- gayb’ın sadece erkeklerden oluşmadığı, kadınlardan da bu evsafa kimseler olduğu, ancak erkek egemen bir yapıdan dolayı ricâlullâh, ya da ricâlî'l- gayb ismi verildiği izah edilmiştir. (İsmail Hakkı Bursevî, *Kitabü’-netîce*, haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş, İstanbul 1997, c. I, s. 241.)

¹⁵⁴⁴ Kelabâzî, (Ta’arruf), *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. S. Uludağ, ss. 295-296.

¹⁵⁴⁵ Geniş bilgi için Bkz. Eraydın, a.g.e., s. 48-50; Son dönem Osmanlı Nakşî mutasavvıf ve muhaddislerinden biri olan Ömer Ziyâuddin Dağıstânî (ö.1920) Ricâlî'l- gayb için, bunların her asırda bulunacağını söyledikten sonra sayıları hakkında bir takım rakamlar vermiştir: “Bunlardan kutub ve gavs yalnız bir kişi, imam iki kişi, imâd dört kişi, ahyâr yedi kişi, bûdelâ ise seksen kişi olup kırkı erkek kırkı da kadınlardandır. Nücebâ yetmiş, nükebâ üçyüz kişidir. Sulehânın sayıca bir sınırı olmayıp her İslâm beldesinde bulunmaktadırlar. Abdal ise büyük ve kalabalık beldelerde birer-ikişer kişi olur, birinin vefatı halinde yerine silsile-i merâtibe göre diğerini tayin ederler.” (Dağıstânî, a.g.e, ss. 187-188.)

¹⁵⁴⁶ İbn Arabî, *El-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, (O.Yahya neşri) c.XI/, ss. 266-283.

¹⁵⁴⁷ Ahmet Ögke, “Bir Tasavvuf Terimi olarak Ricalü’l-Gayb-İbn Arabî’nin Görüşleri”, (*Tasavvuf Dergisi*) sy. 2001/5, s. 167.

anlayışlarda olduğu gibi bu konunun da menşei hakkında değişik fikirler olsa da, ilk mutasavvıfların eserlerinde bunlara ya hiç, ya da çok az yer verilmiştir.¹⁵⁴⁸

İbrahim Kûrânî'nin bu konu hakkında bize verdiği bilgiler de aslında İbn Arabî'den çok farklı değildir. Ancak eserlerinde kısa da olsa yer vermesi, az da olsa farklı yorumlarda bulunması bizi ister istemez bu konunun da müellifin görüşleri arasında işlenmesine sevk etmiştir.

“Allah, dört resulünün cesedini bu dünyada diri olarak bıraktı” diyen Şeyh Kûrânî, bunların İdris, İlyâs, İsâ ve Hızır olduğunu söylemektedir. Her mahlukatın nev'i şahsına münhasır özelliklerinin olduğunu belirten müellif, insan nevinin ise bunların hepsini ihtiva edebilecek kapasitede olduğuna işaret etmekte, insanlar içinde de en yüksek makamın Peygamberlere ait bulunduğunu söylemektedir. Peygamberlerin yüksek makama erişmelerini ise onların hem nübüvvet, hem velâyet hem de iman makamlarını bir arada bulundurmalarına bağlamakta, bunlar aynı zamanda insanlık nevini ayakta tutan direklere benzemektedir der.

Kûrânî daha sonra “Kutb”¹⁵⁴⁹ kavramına geçmektedir. Ona göre, evtâd ve imamlar diye de isimlendirilen bu şahsiyetlerle Allah âlemi idare etmektedir. Chittik'te bu anlayışı doğrulayarak ricâlû'l- gayb'ın tasavvufi irfân geleneğinde ruhânî âlemde yaşayan ve Tanrı'nın temsilcileri olarak görülüp, dünyayı yöneten ve böylece kendi kozmik ve insanî fonksiyonlarını icra eden insanlara işaret ettiğini belirtmektedir.¹⁵⁵⁰

Zihinlere yaklaştırmak için kutbu evin direklerine benzeten müellifimiz, bunlardan birinin dahi yok olması halinde Allah'ın evi dediğimiz dinin çökeceğine

¹⁵⁴⁸ Uludağ, a.g.m., s. 59; Örneğin ilk mutasavvıflardan biri olan Hücûvîrî; Yüce Allah'ın dergahında bulunan ve ehl-i hall ve'l-akd (Bir işin yapılıp yapılmamasına karar veren heyet) teşkil eden velilerden bir grubun sayısının üç yüz olduğunu ve bunlara *ahyâr* adı verildiğini belirtmektedir. Hucvûrî devamla, diğer kırk tanesine abdâl, sayıları yedi olan veliler topluluğuna ebrâr, dört tanesine evtâd, üç tanesi nükebâ ve bir tanesi de kutub ya da gavs olarak adlandırıldığını söylemektedir. (Bkz. Hücûvîrî, *Keşfu'l- mahcûb*, s. 330.)

¹⁵⁴⁹ *Kutb*: Sözlükte değirmenin alt taşına yerleştirilen ve üst taşın dönmesini sağlayan demir demektir. Tasavvufta ise kutb, en büyük veli, âlemin ruhu gibi manalara gelmekte olup, her şey kutbun çevresinde ve onun sayesinde hareket etmektedir. (Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.325-326.) Kâşânî kutbun tek ve Allah'ın kendisine nazar etiği kimse olduğunu söyleyip âlemde her zaman mevcut bulunduğuna işaret etmektedir. Kutbu'l-Aktâb ise büyük kutub ve Peygamberimizin nübüvvetinin batını sayılmaktadır. (Kâşânî, *Istilahât*, s. 162.)

¹⁵⁵⁰ William Chittik, *Varolmanın Boyutları*, ter. Turan Koç, (İnsan Yayınları) İstanbul 1997, s. 43.

işaret etmektedir. İbrahim Kûrânî, evin bir başka deyişle dinin dört direğinin “risâlet”, “nübüvvet”, “velâyet” ve “îman” olduğunu söylemekte, risâletin en önemli direğinin ise Resullerin şahı olan Hz. Muhammed’e ait olduğuna vurgu yapmaktadır. Mutasavvıfımıza göre dünyada cisimleriyle halen diri olarak kalan bu dört resûl, evtâd¹⁵⁵¹ olup, bunlar da yeni bir ayrımla ikisi imâm, biri de kutub olarak görev yapmakta ve bu kutub da âlemde Hakk’ın nazargahı olarak bilinmektedir.¹⁵⁵² Her kutub için iki imam, bunlardan birinin “mülk”, diğerinin ise “melekût”¹⁵⁵³ imamı şeklinde isimlendirildiğini söyleyen İbrahim Kûrânî, mülk imamının melekûte göre ekmel olduğuna işaret etmektedir.¹⁵⁵⁴

İbn Arabî için zamanın kutbu olduğuna dair görüşünü beyan eden mutasavvıf Kûrânî, burada bir mukayeseye giderek buna açıklık getirmektedir. Nasıl ki Ka’be’nin dört rûknü var ve her biri kutuptur diyen müellif, savunuculuğunu yaptığı İbn Arabî’yi de Ka’be’deki hacrû’l-esved’e denk düşen kutuba benzetmektedir.¹⁵⁵⁵

Kavramları birbirleriyle bağlantılı görerek birini diğerinin anlamıyla açıklamada bir sakınca görmeyen müellif, sayılan bu dört şahsiyetten Allah’ın İsa ile imanı, İlyas ile velâyeti, İdris ile nübüvveti, Hızır¹⁵⁵⁶ ile risâleti dolayısıyla dördüyle birlikte hanîf dinini muhafaza ettiğine inanmaktadır. Adı geçen dört nebinin ölmeyeceklerini zayıf bir senetle İbn Şahin’den hadis rivâyetine istinad eden İbrahim Kûrânî’ye göre bunlardan İdris ve İsa gökte, Hızır ve İlyas ise yerde bulunacaktır. Yerde bulunanları da bu kez tekrar bir tasnife giden müellif, Hızır’ın denizde, İlyas’ın ise karada hayat süreceğine atıf yapmaktadır.

¹⁵⁵¹ *Evtâd*: Sözlükte direkler ve sütunlar demektir. Tasavvufta evtâd, biri doğuda, diğeri batıda, üçüncüsü kuzeyde, dördüncüsü güneyde bulunan dört büyük velî demektir. İbn Arabî’ye göre Allah, bu bölgeleri bu dört ermiş kişi aracılığı ile korumaktadır. (Bkz. Uludağ, *TTS*, s. 181.)

¹⁵⁵² Kûrânî, *Kitâbu’l-ehâdisi’l-müselsele*, v. 141b.

¹⁵⁵³ *Mülk*: Şehâdet âlemi, maddi ve cismânî âlem; *Melekût*: Gayb âlemi demektir. (Bkz. Uludağ, a.g.e., s. 384 ve 358.)

¹⁵⁵⁴ Kûrânî, a.g.e. v. 49a.

¹⁵⁵⁵ Kûrânî, *Meşra’*, v. 118a.

¹⁵⁵⁶ *Hızır*: Arapça “yeşil” demektir. İslam literatüründe Hz. Musa zamanında yaşamış, velî mi peygamber mi olduğu konusunda anlaşmazlık bulunan mübarek bir zattır. tasavvufta bir hal diye nitelendirilen sâlikin bast haline Hızır, kabz haline ise İlyâs adı verilmektedir. (Bkz. Cebecioğlu, *TTDS*, s. 358.)

İbrahim Kûrânî, Hızır'ın hayatta olduğunu, ancak karada değil ama deniz ve havada bulunma ihtimalinin daha yüksek bulunduğunu beyan etmektedir. Yine o, İbn Arabî'nin Hızır için havada yedi zıra' boyundaki bir hasır üzerinde seyr ü sefer ettiğine temas etmekte ve bu kuvvetin de onda bulunduğuna inanmaktadır.¹⁵⁵⁷ Hızır'ın gözle görülemeyeceğini, ilminin varlığıyla ile beraber keyfiyetini bizim bilemeyeceğimizi, Hızır kendisini tanıtmazdan evvel, Allah'ın velî kulları tarafından yanlarında bulunan bir nûr sayesinde hemen idrak edilebileceğini sözlerine ilave etmektedir.¹⁵⁵⁸

O, Hızır'ı kutup olarak görmekte ve onun kıyamet kopuncaya kadar ayakta kalacağını söylemektedir. Bu sözlerine biraz daha açıklık getirerek, sûfilerce ittifak edilen "Hızırın sağ olup aramızda bulunduğu" görüşünü teyit ettiğini ve kendisinin de bu kanaatte olduğunu açıklamaktadır. İbrahim Kûrânî, cumhur'un Hızır'ın bir nebî olup ilm-i marifete sahip bulunduğunu, ancak zâhirle hükmetmeyi Hz. Musa'dan öğrendiğini de sözlerine eklemektedir.¹⁵⁵⁹

Böylece müellifin kullandığı bu ifadeden yola çıkarak marifet ilminin zâhir ilminden daha üstün olduğunu, velî- nebî üstünlüğü hakkında sıkça delil getirilen Hz. Musa ile Hızır kıssasına¹⁵⁶⁰ değinerek marifet ilmiyle beraber zâhir ilmine vakıf olmanın da lüzumuna işaret ettiği görülmektedir.

Kutubların ilimle olan alakaları ve o ilimleri ifşa konusuna da açıklık getiren müellifimiz, bu konu hakkında ise şu bilgilere yer vermektedir:

*"Peygamberlerin varisleri olan âlimlerin halefleri kutublar, vâkıf oldukları sırlar ilmini asla ifşa etmezler, olsa olsa ondan örnekler sunabilirler."*¹⁵⁶¹

Ahmed Avni Konuk'un *Fusûsü'l-hikem* şerhinde kaydettiği Hz. Muhammed'in halifesi olan bu anlayış hakkında, *"bugün ümmet-i Muhammed içinde zâhiren eimme-i müctehidin ve bâtinen evliyâ-ı kümmel ve aktâb gibi mevcud olan*

¹⁵⁵⁷ Aynı yer.

¹⁵⁵⁸ Kûrânî, a.g.e., v. 146b.

¹⁵⁵⁹ Kûrânî, *Kitâbü'l- ehâdisi'l- müselsele*, v. 143b.

¹⁵⁶⁰ Kehf Sûresi, âyet 60-82.

¹⁵⁶¹ Kûrânî, *İthâfü'z- zekî*, v. 11b.

hulefâ ancak resulün onlara şer' ettiği şeyle hükm eder. Onlar hükm-i şeriattan dışarı çıkmazlar. Ancak burada bir incelik vardır ki, o inceliği zevkan ve halen ilim ve mertebede bizim emsalimiz olan muhakkikîn bilir." ifadelerine rastlamaktayız.¹⁵⁶²

O halde kaynağı, fonksiyonu, isim ve adetleri farklı olan ve çok çeşitli açıklamalarla ifade edilmeye çalışılan bu kavram artık İslâm literatürüne girmiş ve halk İslâm yaşantısının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Zira bu kimseler halk nezdinde bütün insanlara karşı iyi niyetli, kötülere bağışlayan, ellerindeki nimetleri bir başkasıyla paylaşan, sevgi, merhamet gibi ahlakî umdelerle bezenmiş kimseleri temsil etmektedir. Bu inanç, insanların gönlündeki derûnî-dînî duyguları canlı tutmakta, sıkıntı anında ilâhî yardımın ümidini bunların şahsında aramaya başlamaktadırlar. Buradan hareketle bizim görüşümüz de atasözü haline gelen "her geceyi kadir, her kişiyi hızır bil" anlayışının aslında hayata karamsar bakmayı değil, ümitvar bakmayı tavsiye ettiği yönündedir.

Y- Ruh

Hakkında en çok konuşulan ancak mahiyeti hiç bilinmeyen mefhumlardan biri "ruh" tur.¹⁵⁶³ Asırlardır tartışılmış ve halen de tartışılmaya devam eden ruh'un her ne kadar tanımı yapılmaya çalışılsa da, mahiyeti hakkında henüz bir şeyler öğrenildiğini söylemek mümkün değildir.¹⁵⁶⁴ O halde ruh nedir?

Ruh, sözlükte "can", "nefs" ve "Cebrail" anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁶⁵ Tasavvuf lügatında ise ruh, "mücerred insan latifesi olup, hayat , his ve hareketi

¹⁵⁶² Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, c. III/269.

¹⁵⁶³ Şarkâvî ruh hakkında pek çok kimsenin anlayışına yer vererek özetle şunları söylemektedir: "Ruh cisimlere hayat veren şeydir. Her ne kadar sûfiler farklı mana yüklemişlerse de onun latif bir cisim olduğunda hemfikirler. Nitekim onun mevt-i cüz'i (uyku), mevt-i küllî (ölüm) halinde bedeni terk etmesi buna işarettir. O halde insan ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Bu durumda ruh cism-i latif, beden ise cism-i kesîftir. İkisi bir araya geldiği için insan mükelleftir. Sûfiler ruhun mahluk olduğuna inanmakta ve bunun dışında konuşulanları hata olarak görmektedirler. (Geniş bilgi için bkz. Şarkâvî, a.g.e., ss. 156-157.)

¹⁵⁶⁴ İlk filozoflardan Aristoteles ruh kavramına temas etmiş, ruhun tarif ve mertebeleri hakkında bilgi vermiştir. Ancak Mahmut Kaya onun ruh anlayışı bizimkinden farklıdır ilavesinde bulunmaktadır. Bununla beraber Aristoteles ruh göçü denilen tenâsühe inanmamaktadır. Adı geçen filozof ruhu üç kademeye ayırmakta, bunları nebâtî, hayvânî ve insânî olarak nitelendirmektedir. (Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, ss.182-183.) Ancak tarif ve anlayışlar farklı olsa da sûfilerin de temas ettiği ruh hakkındaki kademe ve kategoriler Aristoteles'in taksimatına uymaktadır. (krş. Uludağ, *TTS*, s. 440.)

¹⁵⁶⁵ Bkz. Uludağ, *TTS*, s. 439.

temin etmektedir.”¹⁵⁶⁶ Ruh, bir başka şekliyle insandaki “bilen ve idrak eden latife” olup emir âleminden inmiş ve insandaki hayvani ruha (can) binmiş olarak tarif edilmekte ancak kühünü idrak etmek mümkün değildir denilmektedir.¹⁵⁶⁷

İbrahim Kûrânî bu tariflerden birincisini kabul ederek ruhun cism-i latîf olduğunu söylemektedir. Vasıflarının ise nurânî, ulvî, diri ve hareketli olduğuna inanmaktadır.¹⁵⁶⁸ Ruh uzuvların cevherine nüfuz etmekte, böylece o bedende adeta gülden suyun sirâyeti, kömürden ateşin ve zeytinden yağın çıkması gibi bir fonksiyon icra etmektedir.¹⁵⁶⁹

Ruh denilince onun daha çok bedenle olan ilişkisi devreye girmekte ve bu konuda bazı sözler sarfedilmektedir. Müellifimiz Kûrânî’nin de bu birlikteliğe büyük önem atfeder. Kûrânî bu cümleden hareketle uzuvların düzgün olduğu müddetçe, ruhun latif bir cisim olarak kalmaya devam edeceğini ve neticenin de hep olumlu seyredeceğini ifade etmektedir. Ruha pis şeyler karıştığında ise, uzuvlar bozulacak dolayısıyla iyi şeyleri kabul etmekten hoşlanan ruh bu sefer bedeni terk edip ruhlar âlemine dönecektir.¹⁵⁷⁰

Kûrânî bu açıklamaları getirdikten sonra bu hususta kendilerinin yaptığı yorumların dışındakilerin hep batıl ve hatalı olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁵⁷¹ Ruh, nefis, beden üçgeni içinde görüşlerini detaylandırmaya çalışan İbrahim Kûrânî daha sonra bu konuda şunları söylemektedir:

*“Allah insana beden ve nefis yüklemiştir. Dünya ahkâmını ise beden ve ruhlara tabi kılmıştır. İnsanın zâhiri hareket ve uzuvlarından sadır olan şeylere istinaden şer’i hükümler terettüp etmektedir. Eğer nefisler aykırı hareketlerde bulunursa bu kez ruhlara ‘ahkâm-ı berzâh’ denilen şeyler terettüp edecektir.”*¹⁵⁷²

¹⁵⁶⁶ Kâşânî, *Istılâhât*, s. 168.

¹⁵⁶⁷ Cürcânî, *Ta’rifât*, s.76. İnsânî ruh olarak bu tarifi yanında bir de insanda bulunan hayvânî ruh’tan bahseden Seyyid Şerif Cürcânî, hayvânî ruh için “latîf bir madde olup menbaı kalbin içidir. Atardamarlar vasıtasıyla bütün bedene yayılır” der. (Aynı yer.)

¹⁵⁶⁸ Kûrânî, *İfâzatü’l- allâm*, v. 225a.

¹⁵⁶⁹ Kûrânî, aynı yer.

¹⁵⁷⁰ Kûrânî, a.g.e., v. 225b.

¹⁵⁷¹ Kûrânî, aynı yer.

¹⁵⁷² Kûrânî, *İfâza*, v. 226a.

O halde müellifimizin bu ifadelerinden olumsuz davranışlar karşısında ruhun bedeni terk ederek berzah¹⁵⁷³ denilen ara bölgede bulunacağını anlamaktayız. Yine bu ilişkiyi değerlendirerek beden- ruh önemi hakkında görüşlerini açıklamaya devam eden Kûrânî, ruha daha fazla önem vermekte ve bedenlerin ruha tabi olduğunu söylemektedir. Böylece bir anlamda beden zâhir, ruh bâtın olmaktadır. Bir başka yönüyle bedenleri ruhun kabri olarak da nitelendiren müellif, bu halde ise ruhu zâhir, bedeni de bâtın görmektedir.¹⁵⁷⁴

Z- Mürid-Mürşid

Bilindiği gibi tasavvuf kültürünün ayrılmaz öğelerinden biri de mürid - mürşid ilişkisidir. Bu ilişki bir anlamda öğrenci-öğretmen, evlat-baba ilişkisi gibidir. Özellikle tarikatlarda bunlarsız bir yapı düşünülemez. Bu ilim erbabınca Allah'a giden yolda bir rehber ihtiyacı duyulduğu hep dile getirilmiştir. Dolayısıyla mürid adeta mürşidin manevî oğlu ve onun ruhundan doğmuş bir çocuk olarak tasavvur edilmektedir.¹⁵⁷⁵

İbn Ömer'in rivâyeti olan “*Kavmi içinde şeyh ümmeti içindeki Peygamber gibidir*”¹⁵⁷⁶ hadisinden yola çıkan mutasavvıflar şeyhe olan hürmet ve bağlılıklarını bu ve buna benzer sözlerle dile getirmektedirler. Kûrânî bu hadisin şeyhi Kuşâî tarafından da sıkça müridlerine hatırlatıldığını söyler.

Daha baştan tasavvuf ilminin Hak ile halk irtibatındaki keyfiyeti ayarlayan bir ilim olduğunu belirten İbrahim Kûrânî, insanlara bu anlamda bir tarîkate intisap etmeyi ve bir şeyhe bağlanmayı tavsiye etmektedir.¹⁵⁷⁷ Buna göre; hakîkate ulaşmada bir mürşide bağlanmanın şart olduğunu her fırsatta vurgulayan Kûrânî, kendisinin de zâhirî ilimleri ikmal ettiği halde boşlukta bulunduğunu beyanla huzuru aramak için

¹⁵⁷³ *Berzah*: Lügatta iki şeyi birbirinden ayıran üçüncü şey manasına gelmekte, ıstılahta ise, ölümle başlayıp kıyamete kadar süren zaman ve bu zaman içinde ruhların bulunduğu mekan ve âlem olarak tarif edilmektedir. (Geniş bilgi için Bkz. Uludağ, *TTS*, s. 95.)

¹⁵⁷⁴ Kûrânî, a.g.e., v. 226a.

¹⁵⁷⁵ Aşkar, a.g.e., s. 282; Keşf ve ıtlâ mücâhededinde mürebbî, mürşid ve rehber için şeyhin mevcudiyeti hem şart hem de zaruridir diyen Süleyman Uludağ bu konuda şunları söyler: “Mürebbî şeyh tıpkı bir anne babanın evlatlarını terbiye edip yetiştirmeleri gibi müridini terbiye edip yetiştirir. Onun için müritler şeyhlerine manevi baba ve ata nazarıyla, şeyhler de müridlerine manevi evlatları ve yavruları nazarıyla bakarlar.” (İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, Giriş Bölümü, ss. 74-75.)

¹⁵⁷⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s.83; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, c. I, s. 2 52; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. II, s. 17.

¹⁵⁷⁷ Kûrânî, *Kavlu's-sedîd*, Atıf Efendi, no: 1329,v. 127a.

yollara koyulduğunu söylemiş ve bağlandığı şeyhinden izinsiz hayatında bir adım dahi atmamıştır.¹⁵⁷⁸ Aynı zamanda bu sözleriyle müellif itaat kavramına dikkat çekmekte ve manevî derecenin artmasını buna paralel görmektedir. Nitekim İbrahim Kûrânî, “eğer mürid şeyhinden her yönüyle razı olursa onu dinleme ve ona itaat etmede de sabit kadem olur. Zaten terbiye de ancak böyle tamamlanır”¹⁵⁷⁹ der.

Burada dikkatimizi çeken husus müellifin, ahlâki olgunluğa erişmede bir tarîkate girme ve bir şeyhe tabi olmaya dair görüşüdür.¹⁵⁸⁰ Ancak tarîkate girerek bazı sırlara vakıf olma imkanı elde edilebileceğini söyleyen İbrahim Kûrânî, bunun da şartının “hıfz” ve “emanet” olduğunu belirtmektedir. Tasavvufî bakış açısından hareketle insanların üç kısma ayrıldığını belirten Kûrânî bu konuda daha sonra şunları söyler:

1-Ümitle korku arasında amel eden, haya ile beraber sevgide müşahhas olanlar- ki bunlara “mürid” denir.

2-Fark vadisinden sıyrılıp cem’e¹⁵⁸¹ vasıl olanlar- ki bunlara “murâd” denir.¹⁵⁸²

3-Bu ikisinin dışında kalanlar, bunlar kaybedenlerdir.

Mürid-Mürşid ilişkileriyle beraber tasavvuf ilminin lüzumuna da göndermelerde bulunan İbrahim Kûrânî, İbn Arabî’nin bu ilme kesrette vahdeti göstermesi manasında mükâşefe ve müşâhede ilmi adını verdiğini zikretmektedir.

¹⁵⁷⁸ Kûrânî, *el Emem*, v. 51a-b.

¹⁵⁷⁹ Kûrânî, *Kavlû’s-sedîd*, v. 128b.

¹⁵⁸⁰ Bu konuda Niyazî-i Mısırî müridin bir mürşide olan ihtiyacını şu sözleriyle dile getirmektedir: “Nasıl ki alim, öğrenci olmadan öğretmen olamaz, baba da ancak çocuk ile baba olursa, mürşidde ancak mürid ile mürşid olur. Hz. Resulullah (s.a.v.) de ancak kendisine tevessül edenlere vesile olur. İnsanlar onun şeriatına ittiba edip, onun ahlakıyla huylanmak suretiyle ona tevessül etmiş olurlar. Şeriatına girip ona uymayan kimseye Hz. Resulullah vesile olmaz” (Aşkar, *Niyazî-i Mısırî*, s. 279.)

¹⁵⁸¹ *Cem ve Fark*: Tasavvufta makamlar cümlesinden sayılmakta ve her ikisi beraber kullanılmaktadır. Cem mertebesi, insanın kendisini ve halkın varlığını kabul etmekle beraber, bunların mevcudiyetlerinin Allah ile kâim olduğunu idrak etmektir. Cem, varlıkları zuhûr mahallî olarak bilir. Cem ve Fark şuhûd hallerinden olması sebebiyle, her ikisi de Hakka vasıl olanların ilk mertebesi sayılmıştır. (Geniş bilgi için bkz. Eraydın, a.g.e., ss. 100-101.) Fark, kula nisbet edilen ibadet ve benzeri haller iken, cem Hakk’a nisbet edilen lütuf vb. hususlardır. Fark şeriat, cem ise hakîkattir. (Geniş bilgi için ayrıca bkz., Uludağ, a.g.e., s. 185 ve 377.)

¹⁵⁸² Sûfîlere göre “mürid”, mübtedî, “murâd” ise müntehîdir. Mürid çile çekme halinde murad ise nisbeten rahat ve refah içindedir.

Bâtını ilimleri ancak zâhiri ilimleri tahsilden sonra benimseyen Kûrânî, böylece klasik bir sıralama olan “şerîat- tarîkat- hakikat ve marifet” e uyduğunu da göstermektedir. Ancak müellif zâhiri ilimler için kesbî’likten ziyade vehbî’liğin önemine vurgu yapmakta, böylece ilmi elde etmede tasavvûfî bir motifi tercih etmektedir.

Müellif müridlerine, “İzâletü’l-işkâl” adlı eserinde bir takım tembihatta bulunmaktadır. Buna göre, selef itikadı üzere bulunmayı tavsiye eden Kûrânî, müteşâbih âyetlere selef gibi inanılmasını ve bunların yorumuna gidilmemesini istemektedir.¹⁵⁸³ Naklî delillerin yakîn ifade ettiği üzerinde duran Kûrânî, bu tembihlerden sonra “Size kocakarı imanını tavsiye ederim”¹⁵⁸⁴ şeklindeki Peygamber hadisini burada tekrar etmekte ve “Kocakarılar fitrat üzere bir imana sahiptirler ve onlar kelim bilmiyordular!” ifadesini kullanmaktadır.

Bâtın ilminin konusunun ise kalb olduğunu beyanla, kalbin öncelikle mühlikât (tehlikeli şeyler) den tahliye, daha sonra da müniciyât (iyi huylar) ile süslenmesini talep etmektedir.¹⁵⁸⁵ Müridlerine nasihatı ihmal etmeyen İbrahim Kûrânî, bir başka küçük risalesinde şunlara değinmektedir:

-Emanete hıyanet etme, böyle yapan hain olur,

-Nefsine uyup Rabbi’ne sırt çevirme,

-Allah kime hayır dilerse onu gafletten kurtarır, bu ise ancak zikir, murâkabe, râbûta ve mücâhede ile olur.

Mürid’e gereken şey; “Allah’ın ilminde eşyanın hakikatini öğrenmektir” diyen müellif, ama nasıl? diye sormakta ve yine kendisi şu cevabı vermektedir: “Selefin akidesi doğrultusunda asla teşbih, tecsim ve te’vile gitmeden eşyanın hakikatini öğrenmektir. Aklın daima baş tâcı yapıldığı bir anlayış noksanlıktır.

¹⁵⁸³ Kûrânî, a.g.e., v. 13a.

¹⁵⁸⁴ Aclûnî; *Keşfü’l-hafâ*, c. II, s. 70.

¹⁵⁸⁵ Kûrânî, *İthâfû’z- zekâ*, v. 3b.

Marifet yoluyla hareket edersek şer'i şerîfin getirdiği bilgileri tenzîh ile teşbih arası bir metodla halletmemiz mümkündür.”¹⁵⁸⁶

İbrahim Kûrânî tasavvufî görüşlerinin yer aldığı *İkâzü'l -kavâbil* adlı eserinde de müridlere seslenmektedir. O burada öncelikle zikre devam etmenin lüzumundan bahsetmekte, huzur'un ancak zikirde olduğunu âyet ve hadislerden örnekler vererek açıklamaktadır. Daha sonra tavsiyelerini genişleten müellif; “*mürîd (talib) farzları edadan sonra, nafile ibadetlere sarılmak suretiyle Allah'a yakın olmanın yollarını aramalı, gücü yettiği kadar bunlarla iktifa etmeyip hatta menduplara da sarılmalı ve böylece ilâhî sevgiyi celb etmelidir.*”¹⁵⁸⁷

Müridlere namazın akabinde yapmaları gereken zikirle ilgili detaylı açıklamalar sunan Şeyh Kûrânî, bu konuda şeyhinden aldığı görevleri hatırlatmaktadır. Buna göre her ay'dan üç gün oruç tutmayı adet haline getirmek, aşure günlerinde oruç tutmak, tavsiye olunan müstehâp oruçlara itina göstermek, Kur'an okumak. Bâhusus, -her üç gecede hatim indirmeye- dair şeyhinin de ölünceye kadar aksatmadan yaptığı ¹⁵⁸⁸ ibadetleri saymakta ve faziletlerinden bahsetmektedir.

Tasavvuf büyüklerinden biri olan Ebû Süleyman ed-Dârimî'den bir alıntı yaparak konuyu açmaya çalışan İbrahim Kûrânî daha sonra;

“Bilin ki 'tahalluk olmadan tahakkuk olmaz'. Bunun alâmeti ise vâsılın nefse hoş gelecek şeylerden kurtularak, şeriatla edleşip o emirlere uymasıyla mümkündür. Bunu yapabilmek de pek tabi ilim sahibi olmayı gerektirir. İlim ve edep bir arada bulunursa hakikat ile senin aranda bir perde kalmayacaktır.” ¹⁵⁸⁹

Bu sözler bize genelde mutasavvıfların özelde ise müellifimizin ilme ne derece önem verdiğini göstermesi açısından câlib-i dikkattir. Bu ifadelerden amel-

¹⁵⁸⁶ Kûrânî, aynı yer.

¹⁵⁸⁷ Kûrânî, *İkâzü'l -kavâbil*, v. 90b.

¹⁵⁸⁸ Kûrânî, *İkâzü'l -kavâbil*, v. 91a.

¹⁵⁸⁹ Kûrânî, *İthâfû'z- zekî*, v. 16b.

ilim-edeb üçlüsünün el ele verdiği takdirde hakîkate ulaşılabilirliğini anlamaktayız. O halde sâflilerin istediği ilim, insanı ed¹⁵⁹⁰e götürecektir ilim olmalıdır.

Daha sonra ilim-edeb birlikteliği hakkındaki görüşlerini açıklamaya devam eden müellif, ilim ve ihlasla yapılan amelin melekût âlemi'nin kapılarını açacağını, böylece gafletten kurtulup gayb âleminin hakikatlerine muttali olunacağını söylemektedir. Kûrânî sâflilerin üzerinde özenle durduğu önemli ahlâki kurallara parmak basmakta, işte “ilm-i ledûn”¹⁵⁹¹ budur demektir. İbrahim Kûrânî daha sonra tasavvuf ve tarîkatta müritler için oldukça önemli bazı noktalara daha temas etmektedir. Bunlar;

“Zikre devam etmek, halvette bulunmak, helal rızık ve az yemek, konuşmada vera sahibi olmak, kalbe hakim olmak, emir ve nehye itina ile uymak ve bir şeye tabi olmaktır.” ¹⁵⁹²

“Mürîd kalbini şeyhinin verdiği zikirle muammer eylemelidir” diyen İbrahim Kûrânî, onlara yaptığı nasihatlere bir yenisini daha ekleyerek zikir merkezli şu görüşlere yer vermektedir:

“Zikre devam etmek tehlikeli ve kötü şeylerden insanı alıkoyacaktır. Zikir kalbin cilasıdır. Böyle yaparsan isteklerine daha çabuk kavuşursun. Eğer mürid her yönüyle şeyhinden memnun olursa, her işte ona itaat edecek ve böylece terbiye tamamlanmış sayılacaktır. Çünkü şeyh ona büyük cihad olarak nitelendirilen nefisle mücadeleyle emredecektir. Teslim, boyun eğme ve itaat terbiyenin şartlarındandır. Neticeye ulaşmak da ancak böyle olur. Şeyhin istediklerini yapmak, istemediklerinden uzaklaşmak bir zaman sonra şeyh ile müridin iradesini

¹⁵⁹⁰ Nitekim Ziya Paşa (ö.1878)'ya atfedilen bir söz de bu gerçeği dile getirmektedir. “Ehl-i irfân meclisinde aradım kaldım talebîlim en geridedir, illâ edeb, illâ edeb.

¹⁵⁹¹ *İlm-i Ledûn*: Allah tarafından öğretilen ilim demektir. Şer’î ve zâhiri ilimler melek ve resul aracılığı ile gelirken, ilham direkt Hak’tan gelir. Bu sebeple ilhama “ilm-i ledûn” denmiştir. Hz. Musa’nın Hızır’dan bu ilmi öğrenmeyi istemesi, (Kehf Sûresi 60- 82. âyetler arasında geçen kıssa) bununla beraber Hızır’ın susmayı tercih etmesinden bahisle zâhiri ilmin konuşarak, kitap, kalem ve defterle tahsil edildiği, buna karşın ilm-i ledûn’ın ise susarak ve yaşamakla öğrenildiği vurgulanmaktadır. (Bkz. Cebecioğlu, a.g.e., s. 393.)

¹⁵⁹² Kûrânî, *İthâfû’z- zekî*, v. 16b.

*birleştirecek ve böylece irade de birlik sağlanacaktır. İrade de birlik sağlanınca da bu onları kalpte birliğe götürecektir.”*¹⁵⁹³

Bunların akabinde bu bağlamda tedricen birkaç noktaya daha dikkat çeken İbrahim Kûrânî yine tavsiye babında, “*Her nerede olunursa olunsun Allah’la beraber bulunduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Bu yapıldığı takdirde menhiyattan uzaklaşma temin edilecek, emirler yerine getirilip ayrıca Allah’a tazim ve ondan haya etme gerçekleşecektir.*”¹⁵⁹⁴

Müellif, huzura varmanın birinci basamağının “ihsân”, ihsânın ta’zim makamı, bunun neticesinin de nefsânî duyguların azaltılarak istikâmete erişilmesi olduğunu söylemektedir. Bilinmelidir ki bulunan bu istikâmet en büyük keramettir, zira istikâmette asla “istidraç” ve “mekr” olamaz diyen mutasavvıfımız, istikamet aynı zamanda kulluğun (ubûdiyyet) bi hakkın yerine getirilmesidir der. İstikâmetin gösterileceği ve uygulanacağı yerin dâr-ı teklif olan bu dünya olduğu akıldan uzak tutulmamalı diyen İbrahim Kûrânî daha sonra; “akıllı olan kimse bilsin ki, ubûdiyyetini burada hakkıyla eda ederse ceza yeri olan âhirette karlı çıkacaktır” der.

Kimi itikâdî oluşumların aşırılıktan kaynaklandığını ve bu yüzden sapıttığını ima etmeye çalışan müellif, müritlerini her seferinde ifrat ve tefritten kaçınmaya davet etmektedir. Kûrânî böylece onların “Müşebbihe”, “Mücessime”, “Muattıla” ve “Mu’tezile”¹⁵⁹⁵ ‘nin yaptığı hatalara düşmeyeceklerini, kâmil bir imanla “*O hiçbir şeye benzemez*” âyetinin gereği ile Allah’ı tenzîh, müteşâbih âyetler ile de Allah’ın şanına layık bir tecellî’yi kabul edeceklerini söylemektedir. Kûrânî buna rağmen ifrat ve tefrite giderek doğru yoldan çıkmış olarak tavsif ettiği adı geçen grupların tekfirlerini ise caiz görmemektedir. O halde insanların acımazca tenkit hatta tekfir edildiği bir dönemde “*ehl-i kible tekfir edilmemeli*”¹⁵⁹⁶ prensibine sadık kalan müellifin buradaki toleranslı tavrı dikkatlerimizden kaçmamaktadır.¹⁵⁹⁷

¹⁵⁹³ Kûrânî, *Kavlu’s- sedîd*, v. 128b.

¹⁵⁹⁴ Kûrânî, *İkâzû’l- kavâbil*, v. 92a.

¹⁵⁹⁵ Müellifin kastettiği Ehl-i sünnet dışındaki bu grupların her biri Allah’ın zat ve sıfatları hakkında çeşitli fikirler ileri sürmüşlerdir. Kimileri sıfatları hiç kabul etmezken, kimileri zattan ayrı bir sıfat telakkisi içinde olmuş, kimileri ise Allah’ı tamamen insana benzetmiştir.

¹⁵⁹⁶ Bu hususta kelam kitaplarında kayıtlı olan genel kural “ehl-i kiblenin tekfir olunamayacağı” yönündedir. Ehl-i sünnet kelimcileri, büyük günah işleyen mü’min olduğunda icma bulunduğunu

Müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin şeyhi Safiyyüddin Kuşâşî, başta oğlu Ali olmak üzere tüm müridlerini toplayarak kendi yerine halife tayin ederken onlara hitaben bir konuşma yapmıştır. Bu konuşma metnine müellifimiz hayatı boyunca sadakat göstermiştir. Aynı zamanda bir vasiyetnâme hükmünde olan bu konuşma, sâliklerin günlük virdlerini bilmemiz açısından da önem taşımaktadır.¹⁵⁹⁸ O halde mürid-mürşid bağlamında şeyhinden kendisine tevârüs eden şu prensiplerin adeta vazgeçilmez kaide niteliği taşıdığına inanıyoruz. Bu prensipler şunlardır:¹⁵⁹⁹

- ✓ Takvadan asla ayrılmayınız.
- ✓ Ubûdiyyette daima ihlas üzere olunuz.
- ✓ Hakk ve adaleti terk etmeyiniz.
- ✓ Kitap ve Sünnet şaşmayan iki hedefiniz olmalıdır.
- ✓ Azimeti evla tutun, ama zorda kalınca da ruhsata tabii olunuz.
- ✓ Maksudınız sadece Allah ve i'lâyi kelimetullâh olmalıdır.
- ✓ Ümitsiz olmayın, tövbeyi de ihmal etmeyin.
- ✓ İnsanlara karşı iyi davranın.
- ✓ Allah'ın üzerinizdeki nimetini hiç unutmayın.
- ✓ Allah'ın zâtî vahdâniyeti yanında cümle âlemde mevcut olduğunu biliniz.

Ancak yanlış anlamalara meydan vermemek için bu işlerle fazla meşgul olmayınız.

söylemişlerdir. Asr-ı saadetten günümüze kadar, Ka'beye yönelen kimselerin ölenlerinden, yine büyük günah işleyenlerin tevbe etmeden ölseler dahi cenaze namazlarının kılınması gerektiğinden bahsetmekte, ayrıca kendileri için dua ve mağfiret dileğinde bulunulduğunu belirtmişlerdir. (Bkz. Ahmed Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1984, s. 158.)

¹⁵⁹⁷ Kûrânî, *İthâfu'z-zekî*, v. 18b.

¹⁵⁹⁸ Sabah namazından sonra 2 rekat namaz kılınp akabinde;

41 kez *Yâ Azîz*,

11 kez *Yâ Allâh*,

Yâ Vâhid, *Yâ Ahad*, *Yâ Cevâd*,

15 kez *Kelime-i Tevhîd*,

27 kez *Yâ Kayyûm*, la beraber *Bismillâhi alâ dînî ve nefsi, bismillâhi alâ ehli ve mâli, bismillâhi alâ ma a'tânî Rabbi lâ üşrike bihi şey'en*.

100 kez ya da 70 veya 40 kerre her farz namazının sonunda her ne olursa olsun mutlaka *Subhanallahi* diye başlayan mu'tad tesbih, 10 kez İhlas.

¹⁵⁹⁹ Söz konusu vasiyetin tam metni ve detaylı şekli Kûrânî'nin talebesi Ayyâşî'nin *Rihle*' sinde 392- 397 sayfaları arasında verilmiştir.

- ✓ Asla ifrat ve tefrite gitmeyiniz.
- ✓ Daima zikrediniz. Zikreden kişi hayatta demektir, aksi ise ölmüştür. Allah sizi ve bizi hep böyle kılsın. Bilindiği gibi ümmeti için peygamber ne ise kavmi için de şeyh odur.
- ✓ Amirlere (Halife) itaat ediniz. Çünkü bunlar Allah ve Peygamberinin naibidirler. Zira Dâru'l- Hilâfet körler için değil ama, basîret ehli için emniyet yeridir.
- ✓ Hata yapınca pişman olun ve derhal tövbe edin, hatta yerine hemen bir iyilik yapın, ümit kesmeyin, her zorluktan sonra bir ferahlığın geleceğini bilin.
- ✓ Sıkıntılı anlarda sabırlı olunuz. Bu hususta gece gündüz demeden namazla Allah'tan yardım bekleyiniz.
- ✓ Her gece *yâsin*, *tebâreke* ve *vâka* sûrelerini okumayı adet haline getirin. Unutmayın Allah azîmeti işleyenleri sevdiği gibi ruhsata sarılanları da sever. Böyle yaparsanız Allah sizi görünür görünmez düşmanlara karşı koruyacaktır.
- ✓ Peygambere salât u selam getirmeyi terk etmeyin.
- ✓ Fırsat buldukça *İhyâ*, *Avârif*, *Kûtu'l- kulûb*, *Kütüb-i sitte* ' yi münâvebeli bir şekilde okuyunuz. Zira Karaviyyûn mektebi¹⁶⁰⁰ böyle ayakta durdu.

Genel olarak şeyhinden tevarüs eden bu tavsiyelerle beraber müellifimizin bir hususa daha dikkat çektiği görülmektedir. O da himmettir. Hatta tasavvufî gelenek içinde yer alan ve nerdeyse atasözü haline gelen "himmet- gayret" ikilisine gönderme yapan müellifimizin buna temas ederek himmeti¹⁶⁰¹ ubûdiyyetle ilintilendirmesini

¹⁶⁰⁰ Fas'ta "Karaviyyûn" camisi adı altında yapılan derslerden bir ekol oluşmuştur. Burası adeta Mısır'ın Ezher'i kabul edilmektedir. Hatta kültür hayatında bıraktığı izden dolayı fazileti hakkında buranın Mescid-i Nebevî, Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksâ ile mukayese dahi edildiği görülmektedir. Buradan pek çok alim yetişmiş, bu ekol zamanla Fas'ta selefliliğin yaygınlaşmasında etkin bir rol oynamıştır. (Bkz. et-Tâzî, "Karaviyyûn Camii", *TDVİA*, c. XXIV, ss. 478-479.)

¹⁶⁰¹ Bu tabirin Kûrânî tarafından kullanış şekline bakıldığında sözlüklerdeki tarife uyduğu görülmektedir. Buna göre himmette, halis ve iyi niyet üzere olmak çok önemlidir. Ayrıca himmet, ermişlerin maksadı hasıl eden, iş bitiren ve dilediklerini yerine getiren manevi gücü olarak tarif edilmektedir. (Bkz. Uludağ, a.g.e., s. 243.)

gerçekten dikkate değer buluyoruz. Kûrânî, “himmet ancak halis niyetle yapılan ubûdiyyete bağlı” inancındadır.¹⁶⁰²

İbrahim Kûrânî, sûfîlerin ittifakla temas ettikleri bazı konuları da müritlerine hatırlatmakta yarar görmektedir:

*“Bidâyet doğru olmazsa nihâyet de doğru olmaz. Temelin sağlam olabilmesi ancak halis bir niyetle mümkündür. O açıdan başlangıcın sağlam ve iyi olması için ihlas içinde Allah’ın emirlerini yerine getirme, sünnet-i seniyyeye uyma, Allah’ın haramlarından kaçınma, âleme de şefkat ve rahmetle muamele etmek gerekir.”*¹⁶⁰³

Kûrânî’nin dikkat çektiği bu hususlar günümüz modernitesinin getirdiği insan tipinde kendini daha da açığa çıkartmaktadır. Özellikle çevre kirlenmesinin ardında “ruh kirlenmesi” gerçeğine dikkat çeken bilim adamlarından asırlar önce bu sözler ehli tarafından sarf edilmiş ve müritlerden, tasavvufun pek çok tariflerinden biri olan “âleme şefkat ve rahmet” le muamele etmesi istenmiştir.

Tasavvufta söz konusu olan makamlara ermek ve mesafe kat etmek için üç merhaleden geçmek şarttır diyen müellif, bunları, “seyre niyetlenmek”,¹⁶⁰⁴ “gurbete girmek”¹⁶⁰⁵ ve “müşâhede ile tevhîdin aynına ermek” olarak açıklamaktadır.¹⁶⁰⁶

Kûrânî’nin mürîd-mürşîd bağlamında böylesine geniş bir perspektifle ele alıp değerlendirdiği bu konuyu özetleyecek olursak, onun meseleye Sünnî bir çizgi içerisinde baktığı ve tasavvufun klasik öğretilerine bağlı bir yol takip ettiği hemen anlaşılmaktadır. Hem kendisinin bi’l fiil tatbik ettiği hem de müritlerinden yapılmasını istediği şey, zâhîrî ilimle bâtinî ilmi beraberce yürütmeleridir. Müritlere yaptığı tavsiyelere baktığımızda onlardan hiç birinin Kitap, Sünnet ve Sünnî tasavvuf geleneği ile çatışmadığı görülmektedir. Onun müritlerinden şeriatın asla ayrılmamayı, güzel ahlâka sahip olmayı, adi şeylerden kaçınmayı, farz namazları vaktinde eda etmeyi, hayırda yarışmayı, kin ve nefretten uzaklaşmayı tavsiye etmesi bir sûfiden beklenen şeylerdir.

¹⁶⁰² Kûrânî, a.g.e. v. 92b.

¹⁶⁰³ Kûrânî, *Kitâbu’l- ehâdisi’l- müselele*, v. 118a.

¹⁶⁰⁴ *Seyr u sülûk*: Hakka ermek için bir rehberin öncülüğünde ve denetiminde çıkılan manevî ve ruhi yolculuk.

¹⁶⁰⁵ *Gurbet* : Eşten dosttan ve tanıdıklardan uzak ve ayrı kalma.

¹⁶⁰⁶ Kûrânî, a.g.e., v. 119a.

II-İBRAHİM KÛRÂNÎ'Yİ ETKİLEYEN ŞAHSİYETLER

Şüphesiz kişi kendi asrında yaşayan çağdaşı kimselerden etkilenebileceği gibi, daha önce yaşamış kimselerden de etkilenebilmektedir. İbrahim Kûrânî de özellikle İbn Arabî (ö.638/1240) ve İbn Teymiyye (ö.728/1328) gibi farklı düşüncelere sahip iki şahsiyetin tesiri altında kalmıştır.

Ancak bir çoğumuz tarafından merak edilen, müellifin her iki zıt gurupta yer aldığı bilinen bu alimlerin ikisini birden nasıl tasvip edebildiğidir.¹⁶⁰⁷ Haklı olarak ileri sürülen bu görüşe cevap bulmaya çalışacağız. Ancak burada, müellifin pek çok sayıdaki eserlerinden edindiğimiz ortak intiba ve onun hakkında yazılan çalışmalardan çıkardığımız sonuca baktığımızda şunu rahat söyleyebiliriz: İbrahim Kûrânî tasavvufî geçmişinin teşekkülünü İbn Arabî ve vahdet-i vücûd'la inşa etmiş, eserlerini ve görüşlerini hep bu konu etrafında yoğunlaştırmış, ancak yaşadığı muntaka itibarıyla fikirlerinin müessir olduğu Selefiyye itikadına dolayısıyla İbn Teymiyye'ye de yabancı kalmamıştır. Ne var ki o, İbn Arabî'nin görüşlerini, İbn Teymiyye tarafından ileri sürülen itiraz noktalarından hareket etmek suretiyle savunma içinde olmamıştır. Fakat bazı görüşlerini izah ederken yeri geldikçe İbn Teymiyye'nin yanlış anlaşıldığına atıf yapmaktan da geri kalmamıştır.

Pek tabi “zıt kutup” ifadesini kullanırken kastettiğimiz önemli noktalardan biri, İbn Teymiyye'nin genelde tasavvuf düşmanı olarak gösterilme gayretleridir. Aslında bu son derece yanlış bir yaklaşım tarzıdır.¹⁶⁰⁸ Halbuki onun tenkitleri Sünnî

¹⁶⁰⁷ Mustafa Kara, Tıblavi tarafından da destekli bir takım fikirlere yer vermektedir. İbn Teymiyye'nin uzun yıllar İbn Arabî için hüsn-ü zan beslediğini, ancak Fusûsü'l-hikemi okuduktan sonra onun aleyhinde konuştuğunu belirtmektedir. (Kara, 38; Tıblavî, ss. 32-33) Bunda bir takım sebeplerin etken olduğunu belirten yazar, meselenin ilim bazında olmakla beraber sosyal ve psikolojik olmasına da dikkat çekmekte, bu nedenle (Kara, s. 43) İbn Arabî'yi tenkit hatta tekfir ettiğini nakletmektedir. (Kara, s. 44) Aslında İbn Teymiyye'yi genelde tasavvuf düşmanı olarak göstermenin yanlışlığını vurgulayan Mustafa Kara, onun sûfî'yi dini naslara bağlı olduğu müddetçe kabule şayan gördüğünü, Cüneydi Bağdâdî'nin Kitap ve Sünnete bağlılığı esas alan fikrine iştirak ettiğini, Kur'ân ve hadis ilminden haberi olmayanların bu ilimden söz etmesini doğru bulmadığını nakletmektedir. (Kara, s.31.) Bununla beraber İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'yi tekfir etmesini yadırgayan ve bunu affedilemez bir hata olarak göre Kara, tekfir kapısının açık tutulmasının İslâm dünyasına bir şey kazandırmadığını, aksine bu cemiyetin gerilemesine neden olduğunu söylemektedir. (Geniş bilgi için bkz. Kara, *İbn Teymiyye'ye göre İbn Arabî*.)

¹⁶⁰⁸ Abdülbârî en-Nedvî ve Mevdûdî'nin İbn Teymiyye hakkındaki ortak görüşleri onun bir ârif-i billâh ve zâhid bir sufi olduğu yönündedir. (Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 369.) Tıblavî de

tasavvufa değil İbn Arabî'nin bazı görüşlerinedir.¹⁶⁰⁹ Hatta ona karşı bu tenkitlerinin de belli bir safhadan *Fusûsü'l-hikem* 'i okuduktan- sonra yapıldığı belirtilmektedir. Ayrıca o dönemde sert mizaçlı İbn Teymiyye'nin tenkitlerini sadece tasavvufla sınırlamadığı, kelam ve felsefeye de acımasızca müdahale ettiği bilinmektedir.¹⁶¹⁰ Yani müellifimiz her ne kadar İbn Arabî taraftarı ise de iştigal ettiği tasavvuf biliminin özüne sadakatle bağlı diğer bir kimsenin görüşlerine ve fikirlerine sahip çıkmaya çalışmaktadır. Gerçi bazı araştırmalarda müellifin, İbn Teymiyye ve onun izleyicilerine İbn Arabî'yi savunma maksadıyla itirazda bulunduğu ileri sürülse de bunun tamamen doğru olmadığı kanaatindeyiz.¹⁶¹¹

Müellifimizin buradaki konumunu açıklamak babından somut bir örnek verecek olursak; onun bir eserinde “talibe gereken şudur” diyerek aşağıdaki bilgileri verdiğine şahit olmaktadır: “Allah’ın ilminde eşyanın hakikatini bilmek gerekir. Ama bu nasıl olacak? Selefî salihin’in akidesi doğrultusunda tecsîm, teşbîh ve te’vîle gitmeksizin”¹⁶¹² Biz İbrahim Kûrânî'nin bu cümlesinin birinci kısmından onun, İbn Arabî tarafından temsil edilen vahdet-i vücud çerçevesinde eşyanın hakikatini aramak gerektiğini, ikinci kısmından ise bu manada başvurulması gereken metodun İbn Teymiyye'nin öncülüğünü yaptığı Selefîlik anlayışı olduğunu farkediyoruz.

Bir diğer nokta müellifimiz hakkında ömrünün sonlarına doğru bir “değişim” geçirmesine ait görüşlerde yoğunlaşmaktadır. Bunun adına eğer bir değişim denilecekse bizce bunun garipsenecek bir tarafı yoktur. Bilindiği gibi insanların fikirlerinin olgunlaşması ve değişmesinde, içinde bulundukları zamanın sosyal, siyasal, kültürel ve psikolojik hatta coğrafi şartların inkar edilemeyecek tesirleri

İbn Teymiyye'yi anlatan kitabında onun tasavvufa karşı olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. (Tıblavî, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, s. 8.)

¹⁶⁰⁹M. Kara'ya göre İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'yi tenkit ettiği altı nokta şunlardır: “Vahdet-i vücûd”, “Hatm-i velâyet”, “Ricâlü'l- Gayb”, “Firavun'un imanı”, “Putlara ibâdet”, “Gaybtan haber verme ve Hurûfilik” (Bkz. Kara, *İbn Teymiyye'ye göre İbn Arabî*, s. 46; Kara, “İbn Teymiyye'nin Tasavvufla ilgili Görüşleri”, *TDVİA*, c. XX, s. 413; Selçuk Eraydın ise bunları on noktada toplamış, ancak bu itirazların aynı makalede Taftazânî ve Aliyyü'l-Kârî tarafından da yöneltildiği nedeniyle ayrıca cevaplama ihtiyacında olmamıştır. Eraydın burada sadece aranacak delillerin şer'î olması gerektiğini söyleyerek, gerek v. vücûd müdâfî gerekse muarızlarının dayandıkları noktaların Kur'an ve sünnet olduğuna atıfta bulunarak, ihtilafların tefsir ve yorumdan kaynaklandığına vurgu yapmıştır. (Geniş bilgi için bkz. S. Eraydın “Fusûsü'l-Hikem'e Yapılan Bazı İtirazlar”(*Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde) c. IV, ss. 61-62.)

¹⁶¹⁰ Fahri, a.g.e., s. 138.

¹⁶¹¹ Cici, a.g.m., s. 426.

¹⁶¹² Kûrânî, *İthâfû 'z-zekî*, v. 9a.

vardır. Nitekim müellifimizden önce de, vahdet-i vücûd ekolünü takip eden alimlerde bu değişim sezilmektedir. Zira insan statik değil dinamik bir varlıktır. Ayrıca vahdet-i vücûd mesleğini bu anlamda ubûdiyetin ve kulluğun kemali olarak görerek onu bir “hal” olarak niteleyenler vardır.¹⁶¹³ Örneğin bunlardan biri olan İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624)-Ahmet Serhendî- bir hal mesleğinden ibaret olan vahdet-i vücûd safhasını yaşadığını ve terakkî ettiğini terennüm etmektedir.¹⁶¹⁴ Ona göre vahdeti vücûd yaşanan bir haldir. Bu duyguyu aşmak gerekir.¹⁶¹⁵ Daha sonra İmam-ı Rabbânî ona yeni bir alternatif getirme ihtiyacında olmuş, bunu da belki içinde bulunduğu zamanın koşullarını dikkate alarak yapmıştır.¹⁶¹⁶ Keza aynı değişimi yapanlardan biri de müellifimizin görüşlerine sıkça başvurduğu Simnânî (ö.736/1336)’dir.

O halde ömrünün sonlarına doğru İbrahim Kûrânî’de kısmen bir değişim, bir başka ifadeyle söylemek gerekirse “gelişerek değişme” halinin hissedildiğini söylemek mümkündür. Nitekim kendisinin belli bir zamandan sonra talebelerinden bu ekole dahil olmak isteyenleri başka tarîkatlara kanallı ettiğini daha önce belirtmiştik.¹⁶¹⁷ Zira temsil edilen vahdet-i vücûd’un her dönem itibarıyla çoğunluk tarafından tereddütsüz anlaşıldığını ve hüsnü kabul gördüğünü söylemek mümkün değildir. Bu endişeyi sezen İbrahim Kûrânî, talebelerinden bu konuların ulu orta konuşulmamasını ve fitneye sebebiyet verecek hal ve davranışlardan kaçınılmasını istemiştir.

¹⁶¹³ Nedvî, *Kitap ve Sünnetin Ruhuna göre Tasavvuf ve Hayat*, ss. 216-217.

¹⁶¹⁴ Bkz. Karaman, *İmâm-ı Rabbânî*, s. 25.

¹⁶¹⁵ Kara, *İbn Teymiyye’ye göre İbn Arabî*, s. 80.

¹⁶¹⁶ İmam-ı Rabbânî’nin yaşadığı zaman ve yaşadığı yerdeki sosyal ve dini görüntüye temas eden Cebecioğlu, Hint müslümanlarının o asırda çok sıkıntılı bir ortamı teneffüs etiklerini söyleyerek şu konulara dikkat çekmektedir: “İslâm’ın iç ve dış düşmanları akıl almaz boyutlarda, dini, içtimai, ahlâkî, iktisâdî, idârî açıdan tırmanışa geçmişti. Ekber Şah’ın ‘Dîn-i İlâhî’ adıyla günümüzdeki Moon hareketini andıran safsatayla dolu eklektik karakterli yeni bir din ihdas etmesi kafaları allak bullak etmişti. İşte Rabbânî’nin Mektûbâtı bu zayıflayan inancı güçlendirmek üzere ahkama sıklıkla vurgulamalarda bulunmuştur. (Geniş bilgi için bkz. Cebecioğlu, “el-Mektûbât”, *Klasik Tasavvuf Kaynakları I*, ed. Ali Çınar, (Suf Yayınları) Ankara 2003, ss. 185-188.)

¹⁶¹⁷ Bunlardan biri en başarılı müridi Ebu Salim Ayyâşî’dir. Daha sonraları günümüze kadar devam edecek Fas’ın siyasî geleceğini de şekillendirecek Aleviyye Devleti’nin (Filâfîler için bkz. Muhammed Razuk, “Filâfîler”, *TDVİA*, c. XIII, ss. 71-73) doğuşuna yaptığı düşünce nedeniyle kendisi hakkında bir çalışma bile yapılmıştır. Ayyâşî’nin bu etkileri, Arabistan ve Hint kıtası’ndaki ihya hareketlerinin Fas’taki benzeri gibi algılanmaktadır. (Bkz. Abdullah Binnasr Alevî, *Ebü Sâlim el-Ayyâşî el-Mutasavvif el-Edîb min A’lâmi’l-Fikri ve’l-Edeb fî Fecri’d-Devleti’l-Aleviyye*, (Dâru’l-Beyzâ) Rabat 1998.)

Ayrıca insanların birbirini tekfir ettiği, içinde yaşadığı idarenin de tahammülsüz bir biçimde İmam-ı Rabbânî aleyhtarlığı yaptığı bir zamanda onun hayat sürmesi, ister istemez daha önceleri Şam'da hakkında tahsil gördüğü İbn Teymiyye sempatisinin fiiliyata dönüşmesine neden olmuştur. Belki müellif, burada zamanın getirdiği dejenerasyon ve istismarı da dikkate almış olarak değişik bir mecraya gitme eğilimi göstermiştir.

Genel olarak verdiğimiz bu bilgilerden sonra çalışmamızın bu bölümünde fazla detaya inmeksiz İbrahim Kûrânî'nin hangi konularda hangi alimleri takip ettiğine bakıp değerlendirmeye çalışacağız. Pek tabi müellifimiz Kûrânî'nin bu alimleri takip etmesinden dolayı bütünüyle onların görüşleriyle paralel düşündüğünü, kayıtsız şartsız söylediklerine itibar ettiğini söylemek istemiyoruz.¹⁶¹⁸

Burada adı geçen alimlerin detaylı olarak hayat kronolojilerine temas etmekten kaçınacağız. Buradaki sıralamamız müellifimizin etkilenme oranı dikkate alınarak yapılmış olup, daha ziyade hocalarının ve talebelerinin dışındaki şahıslarla yetinilecektir.

1- Muhyiddîn İbnü'l-Arabî

Müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin tasavvufa intisap etme süreci İbn Arabî'nin Şam'da bulunan kabrini ziyaret etmekle başlamıştır.¹⁶¹⁹ Başlangıç böyle olunca ileride izini takip edeceği zatın fikirleri ile de bu vesileyle tanışmış olan Kûrânî, bundan sonra vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde bir yol izlemiş ve adeta hayatını bunları anlamaya, anlatma ve yorumlamaya adanmıştır. Müellifimizin tasavvufi fikirlerine baktığımız zaman bu anlayışa yeni ve orijinal bir katkıdan ziyade, İbn Arabî'nin görüşlerinin başkaları tarafından yanlış anlaşıldığını ileri sürerek bunları yorumlama üzerine bina etmiştir. Üstelik bağlı bulunduğu Nakşbendiyye tarikatının kurucusu Bahâuddîn Nakşibend (ö.791/1389) de İbn Arabî'nin bu fikirlerini tasvip

¹⁶¹⁸ Örneğin İbn Arabî garânîk hadisesini reddederken, müellif bu konuda İbn Teymiyye ile paralel bir anlayışa sahiptir. Yine Firavun'un imanı meselesinde İbn Arabî'yi tereddütsüz takip ederken, bu konu İbn Teymiyye tarafından şiddetle reddedilmekte ve onun İbn Arabî'ye yönelttiği suçlamalardan biri olarak karşımızda durmaktadır.

¹⁶¹⁹ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, ss. 322-323.

ettiğine göre ¹⁶²⁰, müellif için mensup olduğu tarikat ile izini takip ettiği şahıs arasında fazla bir sıkıntı baş göstermemiştir. ¹⁶²¹ Bununla beraber İbrahim Kûrânî sık sık eserlerinde İbn Arabî'nin, tasavvuf büyüklerinden Ebû Medyen (ö.594/1198), Bâyezîd-i Bistâmî (ö.234/848), Râbiatü'l- Adeviyye (ö.185/801) gibi ariflerin yolunda olduğunu vurgulaması, hem bu fikrin öncülerine işaret etmekte hem de bu kimselerden hareketle kendine temel dayanak bulmaktadır.

İstisnasız bütün eserlerinde şeyhe yöneltilen suçlamalara karşın onu savunmaya çalışan müellifimiz, burada İbn Arabî'nin bir sözünü naklederek onun şeriat ¹⁶²² çizgisinden asla dışarı çıkmadığını söylemekte ve böylece ona olan muhabbetini izhar etmektedir: *“Said Allah'ın hududuna saygı gösterendir. Allah'a yemin ederim ki ben haddi aşmadım. Allah bana kendisini anlamada pek çok kimseye vermediği nimeti bahşetti ve biz de Allah'a hep bize basîret vermesi için hep dua etmişizdir.”* ¹⁶²³

Artık risâlet ve nübüvvetin bittiği hakikatinden yola çıkan İbrahim Kûrânî, Kitap ve Sünnetin bağlayıcılığı yanında, meselelerin çözümünde geriye kalanın ilim, hikmet ve anlayışın olduğunu vurgulamakta ve ancak bu şekilde âlemin harfleri ve ilâhî kelimelerin çözülebileceğine inanmaktadır. ¹⁶²⁴

Şeyh İbrahim Kûrânî'nin belli başlı tasavvufî fikirlerinin dışında İbn Arabî ile mutabık olduğu diğer konulara baktığımızda ise kısaca şunları söylememiz mümkündür: İbn Arabî'nin en çok tenkit edildiği konulardan biri, “Fıravun'un İmanı” meselesine temas eden ve onunla aynı düşündüğünü söyleyerek oldukça detaylı bilgi veren müellifimiz, bu konu hakkında beni ve İbn Arabî'yi tenkit

¹⁶²⁰ Erdem, a.g.e., s. 119.

¹⁶²¹ Müceddidiyye dönemi öncesinde Nakşbendî şeyhlerinin genelde vahdet-i vücûd düşüncesini benimsedikleri belirtilmektedir. Özellikle Attâr ile başlayan dönemde bu daha barizdir. (Bkz. Tosun, a.g.e., s. 351 ve 354.)

¹⁶²² Şeriatın uzak kalmakla suçlanan İbn Arabî bu anlamda bir sözünde tasavvufu tarif ederken, *“şeriatın zâhiri ve bâtını, âdab ve erkânına bağlılık”* ifadesini kullanmaktadır. demektedir. (Kara, *İbn Teymiyye'ye göre İbn Arabî*, s. 2.) Kûrânî ve Kuşâşî de muhtelif görüşlerinde hep bu hakîkate değinmekte ve tarikatın evvel şeriatın önemine dikkat çekmektedir.

¹⁶²³ Kûrânî, *Matlau'l-cûd*, v. 120a.

¹⁶²⁴ Kûrânî, a.g.e., v. 120b.

ediyorsunuz¹⁶²⁵ diyerek kişiyi kazanmayı esas alan bir izahtan yola çıkmakta ve böylece sûfilerin daha toleranslı düşündüklerine yer vermektedir: “Şeyhin söylemek istediği bu hususta (Firavunun imansızlığı hakkında) her hangi bir âyetin olmadığıdır. İmansızlığı bir tarafa bilakis onun imanı hakkında nass mevcuttur. Buradaki tartışma aslında âlimler arasında ye’is halinde imanın kabul edilip edilmediğidir. Genelde alimler bu imanın yeis halinde söylendiğini dikkate alarak onun kabul edilmeyeceği yönünde fikir yürütmüşlerdir. Halbuki İbn Arabî buradaki imanı ye’is halindeki bir iman olarak görmemektedir.”¹⁶²⁶

Bilindiği gibi İbn Arabî Kur’an-ı Kerim’de ki bir âyetten¹⁶²⁷ hareketle Firavun’un mü’min olduğuna inanmakta ve bunun hikmetini hiç kimsenin Allah’ın rahmetinden ümit kesmemesi ile ilintilendirmektedir. O bu konuda “Eğer Firavun ümitsiz olsaydı imana yanaşmazdı” şeklinde düşünmektedir.¹⁶²⁸ Firavunun durumundan bahseden âyetle açıklamasını sürdüren müellif: “فلم يك ينفهم ايمانهم لما فلم يك ينفهم ايمانهم لما Fakat azabımızı gördükleri zamanki imanları onlara fayda vermedi”¹⁶²⁹ nassının içerisindeki olumsuzluk içeren zarf edatının imanı değil, faydayı menfileştirdiğine değinmektedir. Böyle olunca bu şekildeki iman dünyada kendi üzerine incek azabı kaldırmaya kâr etmeyecektir yorumunu yapmakta ve bundan sonraki durum için ise susmak gerektiğine değinmektedir.¹⁶³⁰ Müellif Firavuna azabın devamlı olmayacağına dair bu sözünden dolayı şeyhin, azaba dâçar olup olmayacağına dair sorulara ise, sadece Allah’ın Rahman olduğunu hatırlatmakla cevap veririm der.

Firavun’un cehennemde ebedi kalıp kalmamasına dair tartışmalara da değinen müellif, *İbdâu’n-ni’me* adlı eserinde söze şeyhin yanlış anlaşıldığını söyleyerek

¹⁶²⁵ Müellifimiz hakkında bilgi verenler onun çoğunlukla tenkit edildiği noktalardan biri olarak Firavun’un imanı meselesinde İbn Arabî gibi düşünmesini göstermektedirler. (Bkz. Kâdirî, *Neşrû’l-mesânî*, c. V, s. 1789.)

¹⁶²⁶ Bilindiği gibi Aliyyü’l- Kârî Emâlî şerhinde “Ye’is halindeki bir imanın kabul edilmeyeceği”ni beyan etmekte, tevbe şartlarının bu halde iken mümkün olmadığına inanmaktadır. (Bkz. Kârî, *Şerhü’l-emâlî*, s. 97.)

¹⁶²⁷ “....Gerçekten, İsrailoğullarının inandığı Tanrı’dan başka Tanrı olmadığına ben de iman ettim. Ben de müslümanlardanım dedi” (Yunus Sûresi, âyet 90.)

¹⁶²⁸ İbn Arabî, *Fusûsü’l-hikem*, s. 201.

¹⁶²⁹ Mü’min Sûresi, âyet 85.

¹⁶³⁰ Kûrânî, *Meşra’*, v.117b.

başlamakta, İbn Arabî'nin Firavun hakkında ki görüşünün onun cehennemde ebedî kalmasına değil, orada ebediyen azap görmeyeceğine dair olduğuna vurgu yapmaktadır. Bir başka tabirle İbn Arabî'nin cehennemde ebedîliğe, ancak azapta inkıta olabileceğine inandığını nakleden Kûrânî, bunu Nemrut'un İbrahim Peygamberi ateşe atıp da oranın bir anda soğuk ve serin olması gibi bir örneğe bağlamaktadır.¹⁶³¹

Bazı tefsir kitaplarından nakil yapılarak “Cehennemde kafirlerin ebediyen kalmayacağına” dair şeyhe atfedilen sözlere de açıklık getirmeye çalışan İbrahim Kûrânî: *“Burada bir eksiklik söz konusudur. İbn Arabî'nin söylemek istediği azabın ara sıra kesileceğidir. Yani azap ebedî olmazken cehennem ebedîdir demek istiyor.”*¹⁶³² Müellif, daha sonra görüşlerini şu şekilde sürdürmektedir: *“Ehl-i sünnet anlayışına göre Allah'ın itaate sevap, günaha ceza vermesi vacip değildir. Bilakis af ve keremi tercih edilir. Affın da hiç şüphesiz dereceleri vardır, kimileri için bu af, düçar oldukları azabı hafifletme şeklinde olabilir. Affın bir fazilet olduğu unutulmamalıdır. Nitekim 'Fazl ve kerem Allah'ın elindedir. Allah onu dilediğine verir’*¹⁶³³ *âyeti buna en güzel örnektir. Böyle olunca Allah'ın vaîd ifade eden âyetlerini sınırlandırmak doğru olmaz. Zaten bu meşî'ete de aykırıdır. Gerçi siz bu meşî'eti*¹⁶³⁴ *küfrün dışındakilere teşmil ediyorsunuz bu doğrudur. Ancak bunun neticesi cennete girdikten sonradır. İbn Arabî'nin Firavunu cennete sokmak gibi bir gayreti yoktur. Cehennem ehli orada ebediyen kalacaktır. Ama onlara reva görülen azap hissen ve psikolojik de olsa bazen kaldırılacaktır ”* dediğini nakletmektedir.¹⁶³⁵

Nitekim Kur'an-ı Kerim'de *“elbette biz güzel işler yapanların mükafatını zayi etmeyiz.”*¹⁶³⁶ diğer bir âyette ise; *“artık kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür. Zerre kadar kötülük yapan da onu görür”*¹⁶³⁷ buyrulmaktadır diyen İbrahim Kûrânî, *“Buradaki zayi etmeme prensibi hem mü'min hem kafir için umumilik arz eder. Fakat kafir küfründen dolayı cennete giremez, öyleyse amelinin karşılığını y a bu dünyada*

¹⁶³¹ Kûrânî, *İbdâu 'n-ni'me*, v. 122b vd.

¹⁶³² Kûrânî, *Meşra'*, v. 119a.

¹⁶³³ Al-i İmrân Sûresi, âyet 73.

¹⁶³⁴ Nisâ Sûresi, âyet 48.

¹⁶³⁵ Kûrânî, *Meşra'*, aynı yer.

¹⁶³⁶ Kehf Sûresi, âyet 30.

¹⁶³⁷ Zilzâl Sûresi, âyet 7-8.

görecek ya da ahirette bu karşılığı azabın azaltılması şeklinde bulacaktır. Nitekim Ebû Talip için Peygamberimize; bunca yardıma rağmen o bunun mükafatını alacak mı? diye sorulmuş, Resulullah bu soruya: “Evet ben onu cehennemden derinliklerinden çıkartacağım” mukabelesinde bulunmuştur dediğini hatırlatmaktadır.

Allah’ın rahmetinin geniş olduğunu, “vaad”den dönmenin kınandığı, buna mukabil “vaîd”den dönmenin ise fazilet addedildiğine temas eden müellifimiz, meselenin ancak “ilm-i isevî” ve “velî ilmi” ile bakılarak anlaşılabilirliğini ifade etmekte ve kendisinin de paralel düşündüğünü söylemektedir.¹⁶³⁸

2-İbn Teymiyye

Selefi bir alim ve bid’atlara karşı olmasıyla tanıdığımız İbn Teymiyye (ö.728/1328),¹⁶³⁹ üzerinde çalışma yaptığımız İbrahim Kûrânî’nin en fazla etkilendiği alimlerin başında gelmektedir.¹⁶⁴⁰ Pek tabii müellifimizin İbn Teymiyye’ye olan sempatisini sadece aşağıda sayacağımız bazı hadiselerle sınırlamak doğru olmayacaktır. Daha önceleri pek çok eserinde atıfta bulunmakla beraber, ağırlıklı olarak “*el-Emem*” adlı hadis mecmuasında kendisinin hal, söz ve i’tikatte selef-i salihinden olduğuna vurgu yapılmaktadır.¹⁶⁴¹ Yine öğrencisi Mustafa Hamevî (ö.1123/1711) eserinde İbrahim Kûrânî’ye ayırdığı bölümün büyük bir kısmını, onun Eş’arîlerle Hanbelîler ve özellikle de İbn Teymiyye arasında sıfatlar konusunda

¹⁶³⁸ Kûrânî, *İbda’*, v. 123b.

¹⁶³⁹ İbn Teymiyye: 661/1263 yılında Harran’da doğdu. Yedi yaşlarında iken ailesiyle beraber Şam’a gitti. Orada pek çok alimden ilim tahsil etti. Kur’an tefsiriyle ilgilenen İbn Teymiyye hadis ilmi ile de meşgul olmuş, Felsefe ve Kelam ilmi tahsil etmiştir. Hayatını ilme ve bid’atlara karşı mücadeleye adanmış, sözlerinde daima Selef-i salihin devrine dönmeyi vurgulamıştır. Taklit aleyhtarı an’aneci görüşlere sahip olmuştur. Hem sevenleri hem yerenlerinin olduğu bilinmekle beraber, İslâm dünyasında fikirleri ile bir silkinme meydana getirmiştir. Hanbelî mezhebine bağlı, fıkhıta söz sahibi birisidir. Bununla beraber onun tasavvufi yaşantı ile de temeyyüz ettiği söylenmektedir. Kendisi Mücessime olmakla suçlanmış bir süre hapiste kalmıştır. Bin civarında eserinin olduğu belirtilen İbn Teymiyye 728/1328 yılında Şam’da vefat etmiştir. (Bkz. Şimşek, “İbn Teymiyye”, *ŞİA*, c. III, ss. 61-64; Osman Keskiöğlu, *Fıkah Tarihi ve İslâm Hukuku*, (DİB Yayınları) Ankara 1999, ss. 191-192.)

¹⁶⁴⁰ İslâm Ansiklopedisine “İbn Teymiyye” maddesini yazan M.Cheneb, onun dindarlığı hakkında İslâm alimlerinin aynı fikirde olmadığını belirterek Râfîzî diyenler olduğu gibi aralarında müellifimiz Kûrânî ve Âlûsî’nin de bulunduğu bir gurup şahısları onu methedenler arasında zikretmektedir. (Bkz. Cheneb, “İbn Teymiyye”, *İA*, c.V, s. 827; Koca, “İbn Teymiyye”, *TDVİA*, c. XX, s. 393.)

¹⁶⁴¹ Hamevî, a.g.e., v. 24a.

birbirlerini suçlamaya varan açıklamalarına değinmekte ve bu konuda Kûrânî'nin İbn Teymiyye'yi teşbih ve teccim ile suçlamanın doğru bulmadığını nakletmektedir.¹⁶⁴²

Daha önce de dediğimiz gibi müellifimiz için açıklanmasında zorluk çekilen husus, genelde tasavvuf karşıtı olmasa da İbn Arabî aleyhtarlığında şüphe olmayan İbn Teymiyye ile nasıl uyum sağlayabildiğidir. Zihinlerimizde İbn Teymiyye denilince ilk akla gelen şey onun tasavvuf aleyhtarı olarak tanınmasıdır. Halbuki günümüz ilim adamları bir konunun altını ısrarla çizmektedirler. O da İbn Teymiyye'nin zühd ve takvaya dayalı, ruhânî ve ahlakî gelişmeyi hedefleyen tasavvufu kabul ettiğidir. Kendisinin İbn Arabî ve çevresi tarafından tasvip edilen fenâ kavramına yüklediği manayı reddettiği doğrudur. Ancak şöyle veya böyle kendisi de tasavvufu iştigal etmiş ve bu ilmin literatürü içinde yer alan bazı kavramlarla haşır-neşir olmuştur. Örneğin o tasavvufi bir terim olan “fenâ” kavramına eserlerinde geniş yer vermiş, fenâ'yı üçe ayırarak; “fenâ ‘an vücûdi’s-sivâ”, “fenâ ‘an şuhûdi’s-sivâ” terimlerini reddetmiş, ancak bunlara mukabil kamil evliya ve enbiyalara mahsus gördüğü “fenâ ammâ sivallâh” kavramını tasvip etmiştir.¹⁶⁴³

O halde İbn Teymiyye gerek ubûdiyyet risalesinde gerekse başka eserlerinde, hulûl ve ittihâd gibi unsurları ihtiva eden ve İbn Arabî ile özdeşleşen “mütefelsif tasavvuf”u reddetmiştir. Bu şekil nazarî tasavvufa hücum etmesinin temelinde fikrî sebeplerin yanında, bu tasavvuf anlayışının amelî hayatta ortaya çıkardığı yaşama biçiminin de büyük tesiri olmuştur.¹⁶⁴⁴

Mutasavvıfımız için bu iki farklı şahsiyetin taraftarlığındaki paradoksa dikkat çekenlerden biri de son dönem Türk alimlerinden Zahid el-Kevserî (ö.1951)'dir. Kevserî bundan dolayı olsa gerek müellifimizi kendi fikir dünyasında tutarsız olmakla suçlamıştır.¹⁶⁴⁵

Ancak müellifin İbn Teymiyye taraftarlığını analiz ederken ilmî perspektif yanında dikkatlerden kaçmaması gereken diğer faktörlere de bakmak gerekir diye

¹⁶⁴² Hamevî, a.g.e., vv. 27b-29a.

¹⁶⁴³ Geniş bilgi için bkz. (İbn Teymiyye, *el-'Ubûdiyye*, tah. Halid Abdüllatif el-Alemî, (Dâru'l-Küttübî'l-Arabî) Beyrut 1987, ss. 90-95.

¹⁶⁴⁴ M. Sait Özervarlı, “İbn Teymiyye'nin İ'tikâdî Görüşleri”, *TDVİA*, c. XX, s. 412.

¹⁶⁴⁵ Bkz. Kevserî, a.g.e., s. 96.

düşünüyoruz. Hiç şüphesiz buna cevap aranırken zamanın sosyal-siyasal, kültürel ve fikrî şartları dikkate alınmalı, müellifin hâlet-i ruhiyesi ve hoşgörülü yapısı gözden kaçırılmamalıdır. Taassubu asla tasvip etmeyen Kûrânî, anlayışlarında hep Cüneyd-i Bağdâdî (ö.298/910)'nin “Allah’a giden yol mahlukatın nefesi kadardır”¹⁶⁴⁶ sözüne dikkat çekmekte,¹⁶⁴⁷ tevhide mugâyir olmadığı müddetçe herkesin kendine göre bir haklılık payına gönderme yapmaktadır.

İbrahim Kûrânî'nin içinde yaşadığı toplumda İbn Arabî ve İmam- Rabbânî görüşlerinin oldukça tepki toplayıp, karşılıklı tekfirlerin artmasını da unutmamak gerekir. Bilindiği gibi müellifin yaşadığı zamanda, vahdet-i vücuda alternatif tepki olarak İmam-ı Rabbânî tarafından geliştirilen vahdet-i şuhûd anlayışı, Medîne’de taraftar bulma ve yayılma eğilimindedir.

Bununla beraber İmam-ı Rabbânî tarafından söylenildiği varsayılan, “Kabe'nin hakîkat-i hakikat-i Muhammediyye'den üstündür” sözü etrafında çok büyük tartışmalar olmuş, zamanın alimleri Kuşâşî, Kûrânî, Berzencî'nin de içlerinde bulunduğu bir grupla, diğerleri arasında sert tartışmalar yaşanmıştır.¹⁶⁴⁸ Bunun üzerine zamanın Mekke Şerifi Said Bereket (ö.1094/1684) bu olayı da fırsat bilerek, 1683 yılında *Mektûbât*'daki otuz iki mesele hakkında Berzencî ve özellikle de İbrahim Kûrânî'den yazılı bir fetva istemiştir. Araştırmalardan sonra Harameyn'in ileri gelen on altı alimi, Şerif'in istediği fetvaya imza atmış ve buradaki bazı görüşleri nedeniyle İmam-ı Rabbânî tekfir edilmiştir.¹⁶⁴⁹ Bu kişiler arasında İbrahim Kuranî'nin de olduğu ihtimal dahilindedir denilse de¹⁶⁵⁰ müellif buna rıza göstermemiş, Eş'arî'nin görüşü istikametinde ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceğini söyleyerek,¹⁶⁵¹ sarfedilen sözlerin tevhide işaret ettiği ve ibârelerin muhtemel manalar içerdiği gerçeğinden hareketle bundan kaçınmıştır. Kendisi bu olay

¹⁶⁴⁶ Feridüddîn el-Attâr, *Tezkiyetü'l-evliyâ*, Diyanet Ktp. D. No: 715, vr. 201b.

¹⁶⁴⁷ Kûrânî, *İthâfû'l-münib*, v. 130b; Copty, a.g.m., s. 346.

¹⁶⁴⁸ Atallah Copty, konuya örnek olarak Kuşâşî'nin huzurunda cereyan eden şu hadiseyi nakletmektedir: “Şeyh Adem birgün yanında Sudan'lı siyâhi bir adam var iken Kuşâşî'nin yanına gelir. Kuşâşî ona: ‘İşte bu siyah adamın kendisi Ka'beden üstün, elbisesi de Ka'benin örtüsünden daha kıymetlidir der. Şeyh Adem bunun üzerine, Elbisesi dahi mi üstün diyorsunuz? deyince Kuşâşî, Evet öyle diyorum cevabını verir.” (Bkz. Copty, a.g.m., s. 333.)

¹⁶⁴⁹ Copty, a.g.m., ss. 339-342.

¹⁶⁵⁰ Copty, makalesinde Friedmann'ın bu şahıslar arasında Berzencî'nin hocası Kûrânî'ninde bulanabileceğini söylediğini, ancak bunun müellifin savunduğu ana prensiplere aykırı olması nedeniyle doğru olamayacağını belirtmektedir.(Bkz. Copty, a.g.m., s. 344.)

¹⁶⁵¹ Kûrânî, *el-Meslekü'l-celî*, vv. 141b-141a; *Kavlü'l-mubîn*, v. 184b.

karşısında adeta “denge adamı” olarak bu fitneden uzak kalmayı başarmıştır. Bununla beraber karşı kutupta yer almak şöyle dursun aksine müellif, İmam-ı Rabbânî’nin Medine’ye gelen oğulları Muhammed Masum başta olmak üzere diğer müridlerine büyük saygı göstermiştir. Hatta bu olaydan birkaç yıl sonra bu kez aynı hadise karşısında Cezayirli Yahya el-Şâvî (ö.1096/1686) İmam-ı Rabbânî’yi tekfir etmiş, ancak daha önce fetvada imzası bulunan Berzencî, şeyhi Kûrânî’nin tekfirden kaçınmakla doğru davrandığını itiraf etmek zorunda kalmıştır.¹⁶⁵²

İşte müellifin fiilen yaşadığı ve merkezinde vahdet-i vücûd olan bu hadiselerde artık işin boyutu tasvip edilmeyen mecralara doğru sürüklenmiştir. Zamanın ve mekanın tevlid ettiği bu şartların tabii sonucu olarak müellifin görüşlerinde daima Kitap ve Sünnet’ e uymanın lüzumu üzerinde duran ve Seleflîği öneren İbn Teymiyye’ye bîgane kalması düşünülemezdi.

Bununla birlikte Şeyh İbrahim’in Seleflîğe ilgi göstermesini onun hadis ile olan irtibatına da bağlamak gerekir. Nitekim bazı kaynaklarda, hadis ilmiyle iştigal eden alimlerin çoğunlukla Selef akidesini benimsediği vurgulanmaktadır.¹⁶⁵³ Ancak İbn Teymiyye’nin tasavvur ettiği anlamda dahî olsa tasavvufa soğuk bakma ve yabancı kalmayı şartlar ne olursa olsun müellifimizde bulmak mümkün değildir. Mutasavvıfımızın öğrencileri de bu inceliğe dikkat çekmişlerdir. Azyumardi’nin de dediği gibi; “es-Sinkilî’nin öğretilerinin en önemli özelliği, Malay Müslümanlarına şeriat ve tasavvuf arasında bir tür uyum bırakmasıdır. O, Şeriat ile tasavvufun elele gitmesi gerektiğini söylemiştir. Tasavvuf yolunun yolcuları ancak şeriate tam teslimiyetle hakîkatın gerçek tecrübesine ulaşabilirler” demiştir.¹⁶⁵⁴ Yine müellifimizin o bölgedeki talebelerinden Yusuf Makassarî (ö.1111/1699)’de tasavvufun merkezinde tevhid akidesinin saf hale getirilmesi gerektiğine vurgu yapmış, tasavvufu sadece havâssa mahsus kılarak, İslam hukukuna gereken önemin verilmesini istemiştir. Hatta sadece şeriatı takip etmenin, İslamın hukukî emirlerini

¹⁶⁵² Copty, a.g.m., s. 345.

¹⁶⁵³ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, (Damla Yayınevi) İstanbul 1981, s. 148.

¹⁶⁵⁴ Azyumardi Azra, a.g.m., s. 207.

ihmal ederek tasavvufu meşgul olmaktan daha iyi olduğunu söylemiştir.¹⁶⁵⁵ İşte bu ve buna benzer görüşler İbrahim Kûrânî'nin ana felsefesiyle uyusmaktadır.

Buna benzer bir durumu kendisinden çok sonra gelerek ancak onlardan etkilenecek Hindistan'da yeni bir çıkış açan Şah Veliyyullah Dihlevî (ö.1239/1823) de de görmekteyiz. Şah Veliyyullah ed- Dihlevî, İbrahim Kûrânî gibi kendi yaşadığı asırda ve bulunduğu Hindistan'da bu şeyhin eserlerinden etkilenmek suretiyle hem vahdet-i vücudçu hem de Teymiyye çizgisine yakın bir anlayış içinde olmuştur.¹⁶⁵⁶ Üstelik daha önce benimsediği Hanefî ağırlıklı fikhî ve vahdet-i şuhutçu tasavvufî ekolü de terketmek suretiyle kendine tamamen yeni bir yol çizmiştir.¹⁶⁵⁷

Bu arada açıklanması gereken diğer bir konu, müellifimiz Kûrânî ile İbn Teymiyye arasında ortak seyreden fikirler manzumesidir. Daha doğrusu biz, her ikisinin taşıdığı ortak bazı noktalardan hareket ederek bu bu sonuca ulaşmış değiliz. Bu tespiti yapanlardan biri de kendisi de bir Selefi olan Nu'man b. Mahmud Âlûsî (ö.1317/1899)'dir. Âlûsî, İbrahim Kûrânî'yi meşhur selefi alimlerden biri olarak takdim etmekte ve onu İbn Teymiyye savunucusu olarak göstermektedir.¹⁶⁵⁸ Gerçi bu alıntıdan hareketle Mısır'lı yazar Abdülmüteâl Saîdî, Âlûsî'nin sözleri içinde bir çelişki gördüğünden bahsederek bunun doğru olamayacağını belirtmektedir.¹⁶⁵⁹

Fakat bize göre Âlûsî'nin "savunucusu" sözü abartılı gelmektedir. Aslında müellifimizin İbn Teymiyye'yi kitaplarında zikretmesi ve ondan kendi görüşlerine dayanak teşkil eden deliller getirmesi onun savunucusu anlamına gelmemeli, ondan etkilendiği şeklinde yorumlanmalıdır. Çünkü Kûrânî bütün bunlara rağmen İbn Teymiyye'yi hiçbir eserinde müstakil olarak methetme ve görüşlerini değerlendirme cihetine gitmemiştir. Sadece İbn Teymiyye'nin sözlerinin bazı kimselerce yanlış anlaşıldığından yakınmaktadır. Zaten ondan kendisine dayanak alıp kaynak

¹⁶⁵⁵ Azra, a.g.m., ss. 207-208.

¹⁶⁵⁶ Zahid el-Kevserî, İbn Teymiyye taraftarı Şah Veliyyullah'ın bu şekilde yetişmesinde en büyük payı müellifimiz İbrahim Kûrânî'ye vermektedir. (Bkz. Kevserî, a.g.e., s.96.)

¹⁶⁵⁷ Kevserî, a.g.e., s. 96.

¹⁶⁵⁸ Nâfi, a.g.m., s. 323.

¹⁶⁵⁹ Etkilenenler kısmındaki "Âlûsî" bölümüne bkz.

gösterdiği deliller tasavvufia ilgili değil daha ziyade kelamla alakalı olan meselelerdir.¹⁶⁶⁰

Halen hayatta olan torunları da büyük dedeleri Kûrânî'nin Selefi akîdesi ve İbn Teymiyye taraftarı olduğunu her fırsatta vurgulamaktadırlar. Nitekim biz de Kûrânî hakkında bu ülkede araştırma yaparken onun hadis ve Seleflik vasfını öne çıkarmak suretiyle bazı bilgiler edinebildiğimizi söylemek durumundayız. İşte buradan şu asırda dahi içinde bulunulan toplumun şartlarının ne kadar önem arzettiğini görüyoruz.

Bunlarla beraber Kûrânî'nin sadece Eş'arîlik ve Şafîî fıkhiyla sınırlı kalmayan ve diğer ekolleri de tahsil eden ilmi vüs'ati, onun farklı çizgilerdeki kimseler ile de uzlaşabileceğine zemin hazırlamıştır. Zaten bazı batılilar da müellifimizin bu çok yönlülüğünü dikkate alarak ona "reformist",¹⁶⁶¹ kimi İslâm alimleri de müceddid demektedirler.¹⁶⁶² Nitekim talebesi İlyas Kûrânî ile Azimâbâdî (ö.1330/1911) ve diğer bazı yazarlar her ne kadar onun tasavvuf ve Eş'arî i'tikadından tamamen kopmasını düşünmenin beyhude olacağını söylemekle beraber, onun Hanbelî/Teymiyye mirasının geliştirilmesi, yenilenmesi ve İslâm'ı daha dinamik bir halde tutmayı hedefleyen reformist çizgisine dikkat çekmekte ve kelam sahasındaki üstünlüğüne vurgu yapmaktadırlar.¹⁶⁶³

İbrahim Kûrânî ile İbn Teymiyye'nin paralel düşündüğü konuların ana başlıklarına temas edecek olursak şunları söylememiz mümkündür. Öncelikle her ikisi de Kur'anda ki müteşâbih âyetler de akla rol vermeyip teslimiyeti tavsiye eden bir anlayış içindedirler. Kûrânî'nin müteşâbih naslardan başka "garânîk" hadisesine bakışı da tamamen İbn Teymiyye ile benzerlik göstermektedir.¹⁶⁶⁴ Yine sert bid'at aleyhtarı olmakla bilinen İbn Teymiyye'nin mevlid ile ilgili tasvipkâr tutumu da bu

¹⁶⁶⁰ Bu konu geniş bir biçimde Hamevî'nin eseri *Fevâid*'te yer almıştır. Müellif Kûrânî burada söz konusu sıfatlara değinmekte, Eş'arîler ile Hanbelîler özellikle İbn Teymiyye arasında geçen ağır suçlamalara cevap aramaktadır. Buna göre mu'tedil bir yol izleyen müellif her iki tarafın da bir birini tenkide varacak şekilde davranmalarını yersiz görmekte ve İbn Teymiyye'yi savunmaktadır. (Bkz. Hamevî, a.g.e., vv. 27b.-29b.)

¹⁶⁶¹ Bkz. http://www.turkishdailynews.com/old/_editions_01_13_99/feature.htm (14.6.2003)

¹⁶⁶² Saîdî, *el-Müceddidune fi'l-İslâm*, s. 399.

¹⁶⁶³ Nâfî, a.g.m., s. 329.

¹⁶⁶⁴ Krş. Konu daha önce "*el-Lum'a*" adlı eserin muhtevası verilirken izah edilmiştir.

cümleden görülebilir.¹⁶⁶⁵ Keza müellifimiz, esas kerametın istikamet olduğunu söyleyen şeyhle¹⁶⁶⁶ benzer görüş içindedir.¹⁶⁶⁷ İbrahim Kûrânî, “ruh” konusunun işlendiği eserinde de, İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el- Cevziye’yi savunmakta ve onların bu konu nedeniyle sûfilere “tecsîm” ile suçladığına dair sözlerinin aslında yanlış anlamadan kaynaklandığını belirtmektedir.¹⁶⁶⁸ Bu konuda İbn Teymiyye (ö.728/1327) ve talebesi İbn Kayyim el- Cevziyye (ö.751/1350)’den alıntılar yaparak görüşlerini teyit etmektedir.¹⁶⁶⁹ Keza Kûrânî, Allah’ın sıfatları hususunda İbn Teymiyye’nin delil olarak kullandığı âyeti tasavvufî anlamda yorumlarken görüşleri onunla paralellik arz etmektedir.¹⁶⁷⁰ Yine müellifimizin “kesb” hakkındaki görüşleri de, İbn Teymiyye ile benzerlik göstermekte, bu hususta mensup olduğu Eş’arîlikten de ayrılmak suretiyle selefî bir yaklaşım içine girmektedir.¹⁶⁷¹ Yine her iki alim de şatahat sahiplerini bu halde iken söylediklerinden sorumlu tutmazlar.¹⁶⁷²

3-Ahmed b. Ali eş-Şinnâvî

Müellifimiz İbrahim Kûrânî her ne kadar Şeyh Ahmet Şinnâvî,¹⁶⁷³ ile yaşadıkları zamanın farklı olması nedeniyle görüşme ve tanışma imkanı bulamamışsa da, şeyhi Kuşâşî’nin ondan en fazla istifade eden kişi olması nedeniyle tesirlerini hissettiği alimler arasında yer almaktadır. Bilindiği gibi Şinnâvî (ö.1028/1618), müellifimizin şeyhi gözde talebesi Kuşâşî’ye önce kızını vermiş, vefatına yakın bir sırada ise kendi yerine halife bırakmıştır.

¹⁶⁶⁵ Said Havva, *Ruh Terbiyemiz*, ss. 266-267.

¹⁶⁶⁶ Kara, *İbn Teymiyye’ye göre İbn Arabî*, s. 26.

¹⁶⁶⁷ Kûrânî’nin “*Keramet-İstikamet*” görüşlerine bkz.

¹⁶⁶⁸ Kûrânî, *İfâzâ*, v. 239a; Aynı açıklamanın Tıblavî tarafından yapıldığına şahit oluyoruz. (Tıblavî, a.g.e., s. 98.)

¹⁶⁶⁹ “*Zikr-i Celî*” kısmına bkz.

¹⁶⁷⁰ İbn Teymiyye “*O’nun misli bir şey yoktur. O semî’ ve basardır*” âyetini yorumlarken, Allah’ı tenzihle beraber sıfatlarını da isbat etmektedir. “İstivâ”ya getirdiği yorumla da onu müşebbihe ve mücessime olarak nitelendirenlerin böylece yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. (Tıblavî, a.g.e., s.98.)

¹⁶⁷¹ İbn Teymiyye nedenselliği kabul etmekte, insanın kendi fiilinde gücünün olduğuna inanmaktadır. (Tıblavî, a.g.e., s. 134.)

¹⁶⁷² Tıblavî, a.g.e., s. 87 ve 193.

¹⁶⁷³ Şeyh Ahmet Şinnâvî’nin esas adı Ahmed b. Ali b.Addülkuddüs b Muhammed Ebü’l- Mevâhib’tir. Mısır’da doğdu. Zamanın meşhur alimlerinden olan Şemseddin Remlî, Nureddin Zeyyâdî gibi alimlerden ders gördü, Hint asıllı Sıbgatullâh’tan ise ders alarak tarikatına intisap etti ve hırka giydi. (Muhibbi, *Hülâsatü’l- eser*, c. I, ss. 243-246.)

Ahmed Şinnâvî, bulunduğu zaman ve mekan itibariyle devrin etkin alimleri arasında yer almaktadır. Nitekim Mısır'ın tasavvufi hayatı hakkında araştırmalar yapan Tefik Tavi, Mısır Ezher ulemasından belli başlı on iki müderrisin onların kurduğu Şinnâvî'ye tarîkatına ve zikir halkasına katıldıklarını ve Ahmed Şinnâvî'ye hürmet gösterdiklerini nakletmektedir.¹⁶⁷⁴ Aynı ülkeden diğer bir ilim adamı Saîdî onun bu kariyerine dikkat çekerek biraz da hayretâmiz bir ifadeyle ;o zamanlar Ezher ulemasının tasavvufa olan meyilleri nispetinde halktan itibar gördüklerini hatırlatarak, bu durumu alimlerin ne hale düştüklerinin bir göstergesi şeklinde takdim etmektedir.¹⁶⁷⁵

İbrahim Kûrânî eserinin birinde hocalarının hayatına yer verirken Şinnâvî'yi burada değerlendirmiş ve hayatı hakkında bilgi vermiştir.¹⁶⁷⁶ Bununla beraber Kûrânî'nin Şinnâvî hakkındaki bilgisini üçüncü şahıslarla sınırlamak doğru değildir. Çünkü kendisinin gerek Mısır gerekse Şam'da ders gördüğü hocalarının pek çoğu Şinnâvî'nin öğrencilerinden oluşmaktaydı.

Zaten tasavvufi anlayışları iyice incelendiğinde İbrahim Kûrânî, Kuşâşî ve onun şeyhi Şinnâvî'nin iyi bir İbn Arabî taraftarı ve savunucusu oldukları hemen fark edilmekte ve müteselsilen bunun devam ettiği görülmektedir.¹⁶⁷⁷ Şettâriyye tarîkatı ile Nakşebendîliğe intisabını gerçekleştiren Kuşâşî'nin bu eğitimini Hint kökenli Şeyh Sıbgatullah (ö.1015/1606)'ın talebesi Şinnâvî ile edindiği dikkate alındığında, müellifimiz için kendisine kadar tevârüs eden bu ilmin kaynağı olan Şinnâvî'ye karşı bir muhabbet sezilmektedir. Nitekim kendisi de Şinnâvî'ye olan sevgisini manzum olarak dile getirmiş ve onun vefatına bir tarih düşürmüştür. Burada “marifet ilminin

¹⁶⁷⁴ Tavi, a.g.e., s. 60 ve 83.

¹⁶⁷⁵ Saîdî, *el- Müceddidun*, s. 386. Saîdî her ne kadar böyle söylese de el- Ezher Üniversitesi'nin kuruluşundan itibaren Nâsır'a gelinceye kadar tasavvufa resmen tavrı almadığı belirtilmektedir. Hatta Ezher Üniversitesi rektörlerinin bir çoğunun meşhur sufi düşünür ve şeyhlerden olduğu belirtilmektedir. Bu durum XX. yüzyılın ilk yarısına kadar devam etmiştir. (Bkz. İbrahim M. Abu Rabî', "Modern Mısır'da el-Ezher Sûfîzmi, Sufi Düşüncesi", ter. M. M. Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf Dergisi*, 2002/8, s. 178.)

¹⁶⁷⁶ İbrahim Kûrânî burada, Şinnâvî'nin babasının Abdülvahhâb Şarânî (ö.973/1565)'nin tabakatının mütercimi olduğunu söylemekte ve Şinnâvî'nin ders gördüğü hocaların adını zikretmektedir. Eserleri hakkında da bilgi veren müellif, Şinnâvî'nin 975/1567 yılında Mısır'da doğduğunu ve 1028/1618 yılında Medîne'de vefat ederek Cennetü'l-Baki' mezarlığına defnedildiği belirtmektedir. (Bkz. Kûrânî, *el-Emem*, Süleymaniye Ktp., (H. Hüsnü Paşa Böl.) no: 248, v. 51b.)

¹⁶⁷⁷ Kâdirî, a.g.e., s. 1795.

imamına selam olsun, onun ölümüyle beraber gayb ilmi de bitmiştir” diyen Kûrânî üzüntüsünü ifade etmiştir.¹⁶⁷⁸

Bazı eserleri bulunan Şinnâvî(ö.1028/1618)’nin tasavvufia ilgili “*el-Cevheretü’s-semîha min hikmeti İbn Sînâ*” adlı risalesi ülkemiz Süleymaniye Kütüphanesinde mevcuttur.¹⁶⁷⁹

4- Muhammed b. Fazlullah el- Burhanpûrî

Tuhfe adlı eserin müellifi Burhanpûrî (ö.1029/1620), Orta Hindistan’ın Medya Pradeş eyaletindeki Burhanpûr kentinde doğmuş ve hayatının tamamını burada geçirmiş bir mutasavvıftır.¹⁶⁸⁰ Müellifimiz Kûrânî’nin bu zattan etkilenmesi eseri *Tuhfe*’ye yazdığı *İthâfû’z-zekî* adlı kitabı nedeniyle. Eserinde bu zatı metheden müellif, onun vahdet-i vücûd yorumuna katılmakta ve varlığın mertebeleri olarak kabul ettiği yedili sınıflandırmayı aynen kabul etmektedir.¹⁶⁸¹ O açıdan İbn Arabî’den sonra vahdet-i vücûd konusunda fikrî anlamda kendisine müracaat ettiği şahsın Burhanpûrî olduğunu söylemek mümkündür.

İbrahim Kûrânî’nin tesirlerinin özellikle Endonezya ve Hint Kıtasına ulaşması da, aslında bu şahsın eseri üzerine getirdiği şerh ve ona olan sempatisi sebebiyledir. Batılı yazarlardan bazıları Hint menşeli Şettâriye tarikatının Kuşâşî ve Kûrânî mümessilliğinde Endonezya’da tanındığı inancını tekrarlarlarken, bunu özellikle vahdet-i vücûd konularını işleyen Hint’li alim Burhanpûrî’nin kâleme aldığı *Tuhfe* isimli eserin, İbrahim Kûrânî tarafından *İthâfû’z-zekî* adıyla şerh edilmesine bağlamaktadırlar. Aynı yazarlar *Tuhfe*’nin o topraklara yakın yerde kaleme

¹⁶⁷⁸ “Edebî Şahsiyeti” kısmına bkz.

¹⁶⁷⁹ Süleymaniye Ktp., (Hâlet Efendi Böl) no: 310.

¹⁶⁸⁰ Doğum tarihi hakkında yeterli bilgimiz olmayan Muhammed Fazlullah Burhânpûrî, 1029/ 1620 yılında Hindistanda vefat etmiştir. (Bağdatlı İsmail Paşa, 1021 yılında vefat ettiğini yazmaktadır.) Kendisi 999/1590 yılında yazdığı ve vahdet-i vücûd merkezli eseri *Tuhfe* ile tanınmıştır. Bu eserinde bazı şatahat türü ifadeleri nedeniyle eleştirildiği nakledilmektedir. (Ziriklî, *el-A’lâm*, s. 223; Brockelmann, Supl. II, s. 617.) Aslında bunların şatahat olmadığını belirten Muhibbî ise, bu eserin Kûrânî tarafından şerhedildiğini söyleyerek bu şahsın ilim ve fazilet sahibi olduğuna temas etmektedir. (Muhibbî, *Hülâsatü’l-eser*, c. IV, s. 110.)

¹⁶⁸¹ Bkz. “*İthâfû’z-Zekî*” ve “Varlığın Mertebeleri”

alınmasına rağmen doğrudan Hindistan'dan değil, Medîne üzerinden ve İbrahim Kûrânî kanalıyla bu bölgelere giriş yaptığına dikkat çekmektedirler.¹⁶⁸²

5- İbn Sînâ

Müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin doğrudan olmasa bile dolaylı olarak fikirlerine başvurarak eserlerinde çokça alıntı yaptığı ve görüşlerini dikkate değer bulduğu bazı şahsiyetler vardır. Bu da bir nevi etkilenme anlamına gelmektedir. Müellifimiz bu şahıslardan bazılarının eserlerine şerh yazmış, bazılarını okumuş ve okutmuş, bazılarında ise ilmî manada istifade etmiştir. Sadreddîn Konevî (ö.673/1274), Sadeddîn Fergânî (ö.700/1301), Dâvûd-ı Kayserî (ö.751/1350) Alâüd-devle es-Simnânî (ö.737/1336), Taftazânî (ö.797/1395), Molla Câmî (ö.898/1492), Celâleddîn ed- Devvânî (ö.908/1502), Aliyyü'l-Kârî (ö.1014/1605) bunların başında gelmektedir. Fakat bunlarla beraber tasavvuf geleneğinin dışında bulunan üstelik aklı ön planda tutmaları nedeniyle mutasavvıflar tarafından tasvip edilmeyen felsefe disiplin dalının¹⁶⁸³ etkin ismi İbn Sînâ (ö.428/1037)'ya müellifimizin ayrı bir önem verdiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

İbrahim Kûrânî'nin talebesi Ayyâşî (ö.1090/1679) onun sohbetlerinde kelim, tasavvuf ve felsefenin beraber işlendiğini söyledikten sonra şeyhi Kûrânî'nin galatları olmakla beraber felsefecilerden sadece işrâkîlere iyi baktığını nakletmektedir.¹⁶⁸⁴ Felsefî akım içinde Kûrânî'nin tek tasvip ettiği bu işrâkî ekolün, İbn Sînâ'yı kendi görüşleriyle mezcettikleri görülmektedir.¹⁶⁸⁵ Nitekim Molla Sadra (ö.1051/1641) anlayışının en büyük temsilcisi Sadreddin Şîrâzî (ö.?), İbn Sînâ

¹⁶⁸² İbrahim Kûrânî'nin bu şerhi Endonezya'da Arapça, Cava ve Malay diline çevrilerek yayımlanmış ve en çok okunan kitaplar arasına girerek kendine taraftar bulmayı başarmıştır. (Bruinessen, a.g.m.)

¹⁶⁸³ Gürer buradaki sıkıntı konusunda bazı tespitlere değinmekte ve şöyle demektedir: "Burada hatayı tek taraflı aramamak gerekir. Belki de mutasavvıfların bu anlamda felsefecilere iyi gözle bakmamasının bir nedeni de İmam-ı Gazzâlî'nin onlara hücumu ve bunda da başarı sağlaması yatmaktadır. Süfîler bu nedenle "inancı aklıleştirme" nedeniyle felsefeye karşı soğuk davranmışlardır." (Bkz. Dilaver Gürer, "Süfî İbn Sînâ (ö.428/1037) ve Makamatü'l- Arifin'i" (*Tasavvuf Dergisi*) 2001/6, s. 129.)

¹⁶⁸⁴ Ayyâşî, *Rihle*, c. I, ss.333-334.

¹⁶⁸⁵ Ancak her ne kadar S.H. Nasr, İbn Sînâ'yı işrâkîliğe tesiri açısından önem verip o gözle değerlendirse de, onun İslâm Felsefesinin "meşşâiler" (hakikati elde etmede çıkarıma ve gidimli düşünme biçimine daha fazla önem verenler) ekolü içinde yer aldığını söylemek daha doğru olacaktır. Müellifimiz Kûrânî'nin de tasvip ettiği işrâkîlerden Suhreverdi-i Maktûl (ö.586/1191), Şehrezûrî(ö.?), Molla Sadra (ö.1051/1641) gibi diğer felsefeciler ise hakikati elde etmede sezgi ve keşfe önem atfetmektedirler. (Geniş bilgi için bkz. Yusuf Ziya Yörükkan, *Şihâbeddin Suhreverdi ve Nur Heykelleri*, (İnsan Yayınları) İstanbul 1998, ss. 7-8.)

görüşleriyle işrâkî felsefenin kurucusu Suhreverdi Maktul (ö.587/1191)'ün görüşlerini birleştirerek ilâhî hikmet fikrini açıklayıp yorumlamakta, yine Mahmud Şehrezurî (ö.?)'nin de İbn Sînâ felsefesiyle Suhreverdi'nin geliştirdiği işrâkî teosofiyi mezceder bir anlayış içinde bulundukları görülmektedir.¹⁶⁸⁶ Buna göre müellifimizin İbn Sînâ'ya sempati duymasının işrâkîlik kanalıyla olduğu tahmin edilmektedir. Gerçi hakkında bilgi vermeye çalıştığımız İbn Sînâ'nın mutasavvıf olup olmadığı konusunda değişik görüşler olsa da¹⁶⁸⁷ vahdet-i vücûd anlayışına yatkın bir seyir izlediğine dair genel bir kanaatin olduğu söylenebilir. Bu iddiada bulunanlardan biri Nasr'dır. Nasr, işrâkîlerden biri olan Molla Sadra'nın, İbn Sînâ'yı mahiyet ve varoluş fikrini savunarak varlığın aşkın birliğine (vahdet-i vücûd) inandığı iktibasını yapmakta ve kendisi de bu görüşte olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁸⁸

Yine Türk ilim adamlarından bazıları da yazdıkları makalelerde vahdet-i vücûdçu filozof sûfilerin ontolojik içerikli tecellî nazariyelerini İbn Sînâ'nın şekillendirdiğini ve bunda büyük tesirinin olduğunu iddia etmektedirler.¹⁶⁸⁹ Bu konuda şöyle denilmektedir:

*“İbn Sînâ'nın özellikle çeşitli eleştiri süzgeçlerinden geçirilmiş olan fikirleri, Sünnî dünyasındaki sûfî ve irfani gelenek için uzak durulamaz bir kaynak oluşturmıştır. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn Konevî tarafından savunulan vahdet-i vücûdçu teosofik, onun varlık fikrinden hareket ederek yeni bir anlayış geliştirmeye çalışırlar. Bu anlayışın izlerini Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî, Yunus Emre (ö.719/1320), Hacı Bektaş-ı Velî (ö.669/1271?) ve Dâvûd-ı Kayserî (ö.751/1350)'nin görüşlerinde bulmak mümkündür.”*¹⁶⁹⁰

¹⁶⁸⁶ Detay için bkz. Karlığa, “İbn Sînâ, etkileri”, *TDVİA*, c. XX, s. 347.

¹⁶⁸⁷ Kimilerine göre İbn Sînâ tasavvufî tecrübeleri nefsinde gerçekleştirmiş bir sûfî, kimilerine göre ise geleneksel manada sûfî olmamakla beraber bu tecrübelerle yakından tanışan ve tasavvufî düşünceye tesiri olan biridir. Sonuçta onun sufi geleneği dışında yer aldığı ağırlıklı olmakla beraber, tasavvufun bereketinden etkilendiği ve amaçlarını yaşamında gerçekleştirip tasavvufa sempati duyduğu anlaşılmaktadır. (Bkz. Gütrer, a.g.m., s. 135 ve 141.)

¹⁶⁸⁸ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 37.

¹⁶⁸⁹ Mehmed Bayraktar, “İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve varlığın Delili Olarak Aşk”, *AÜİFD*, 1985, c. XXVI, ss. 303-304.

¹⁶⁹⁰ Karlığa, aynı yer.

Kûrânî'nin İbn Sînâ'nın özellikle “İşârât” ve “Şifâ” isimli eserlerinden oldukça alıntı yaptığını söylememiz gerekir. Bu anlamda onunla mutabık kaldığı kimi konulara baktığımız zaman bunların “a’yân-ı sâbite” nin tanımı,¹⁶⁹¹ “ârif ve irfân kavramı”,¹⁶⁹² “Allah-âlem ilişkisini zaman dışı görme”, “Amâ'nın nefes-i rahman olması hasebiyle el-Hak el-mahlukun bih- kabul edilmesi”¹⁶⁹³ ve “varoluşu (tecellî) aşk ya da muhabbet ile ilintilendirmesi” gibi konular olduğu söylenebilir. Bunun yanında genelde felsefeciler tarafından ileri sürülen “Allah'ın cüz'îyyâtı bilemeyeceği” hususunda İbn Sina'ya karşı çıkmış ve kendisini bu yüzden hatalı bulmuştur.¹⁶⁹⁴

Ayrıca Kûrânî'nin şeyhi Kuşâşî'nin hocası ve müellifimizin etkilendiği şahıslar arasında saydığımız Ahmed Şinnâvî'nin, İbn Sînâ'nın işrâkî felsefeye önemli ölçüde tesir eden ve Nasr'ın ifadesiyle vahdet-i vücûd felsefesinin ilk kaynağı olarak görülen “*Hikmetü'l- meşrikıyyîn*”¹⁶⁹⁵ adlı eserine, “*el-Cevheretü's-semîha*” adında bir şerh yazdığı dikkate alındığında Şinnâvî, Kuşâşî, ve Kûrânî üçlüsünün bu şahsa önem atfettikleri kendiliğinden açığa çıkmaktadır.¹⁶⁹⁶

¹⁶⁹¹ Krş. Kûrânî, “A'yân-ı Sâbite”

¹⁶⁹² Krş. Kûrânî, “irfân”. Nitekim İslâm Ansiklopedisine “ârif” maddesini yazan Süleyman Uludağ'da böyle bir konuda kaynak olarak “filozof İbn Sînâ”yı göstermektedir. (Bkz. Uludağ, “Arif”, *TDVİA*, c. III, s. 362.)

¹⁶⁹³ Kûrânî, *Meslekü'l- muhtar*, v. 29b.

¹⁶⁹⁴ Kûrânî, *Şevârikü'l-envâr*, v.108a.

¹⁶⁹⁵ Nasr, a.g.e., s. 63.

¹⁶⁹⁶ Şinnâvî'nin bu eseri Süleymaniye Ktp., (Hâlet Efendi Böl.) 310 numarada kayıtlıdır.

III-İBRAHİM KÛRÂNÎ'DEN ETKİLENEN ŞAHSİYETLER

1- Şah Veliyyullah ed-Dihlevî

Müellifimiz İbrahim Kûrânî'den etkilenen ve bulunduğu çağ itibariyle en fazla müessir olan alimlerin başında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö.1176/1762) gelmektedir.¹⁶⁹⁷ Yaşadıkları zaman itibariyle aralarında fark olan her iki şahsın tesirlerini doğrudan değil dolaylı olarak görebilmekteyiz. İlim adamlarının belirttiği gibi, eğitimini babasından alan Ebû Tahir'in yetiştirdiği Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin zamanının Hindistan kıtasında meydana getirdiği ihyâ hareketine dikkat çekilmekte bu bölgenin tasavvufî hayatını yönlendiren iki kişiden biri olmasına vurgu yapılmaktadır.¹⁶⁹⁸ Onun meydana getirdiği bu ihya hareketinde İbrahim Kûrânî'nin tesirinin göz ardı edilmemesi gerekti vurgulanmaktadır.¹⁶⁹⁹

Bu tespiti yapanlardan biri Türk ilim adamı Muhammed Zahid el-Kevserî (ö.1952)'dir. Kevserî, Şah Veliyyullah hakkında şu görüşlere yer vermektedir: “Tefekkür hayatında pek çok zikzak olmasına rağmen Hindistan'da hadisın canlanmasında büyük hizmetleri olan birisidir. Bu hizmetlerine rağmen doğruyu söylemek gerekirse merhum Hanefî mezhebi üzere yetişmiş, İmam-ı Rabbânî'nin vahdet-i şuhûd anlayışını tasvip etmiş birisiydi. Sonra Hicaz'a gitti Ebû Tahir'den hadis tahsili yaptı ve ona intisap etti. Hocasının babası İbrahim Kûrânî'nin tasavvuf ,felsefe ve kelmacıların görüşlerini bir araya getiren kitaplarına bağlandı. Fıkıh ve tasavvufta ona meyletti. Geleneksel fikhî, itikâdî ve tasavvufî görüşlerinden vazgeçerek vahdet-i vücudçu oldu. Allah'ın alemde tezâhür ve tecellî edeceğine inandı.”¹⁷⁰⁰

¹⁶⁹⁷ Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdîrahim ed-Dihlevî, Hindistan'ın en büyük alimlerinden biri olup 1114/1702 yılında Delhi şehrinde doğmuştur. İlk tahsilini babasından aldıktan sonra çevresindeki büyük alimlerden de istifade etme imkanı bulmuştur. Dihlevî 1142/1729 yılında Hicaza gidip iki yıl kadar ikamet ettiği burada Ebû Tahir Medenî'den hadis icazeti almıştır. Münevver bir rehber olarak Hint muhitini aydınlatmış, kendisi müceddid ve müçtehid biri olarak tanınmıştır. Selef yolunu takip eden Dihlevî'nin evlat ve talebeleri sünnet ehli mezhebini neşretmeye devam etmişlerdir. Tefsir, Hadis ve Fıkıh'ta derin bir alim olan Şah Veliyyullah Dihlevî'nin bazı eserleri vardır. (Mehmet Sofuoğlu, *el-Fevzû 'l-kebir fî usulî 't-tefsir*, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1980, s. VIII.)

¹⁶⁹⁸ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 368.

¹⁶⁹⁹ Bkz. Erdoğan, *Hüccetullahi 'l-Baliğa Önsözü*

¹⁷⁰⁰ Kevserî, a.g.e., s. 95.

Buna göre Kûrânî'nin oğlu Ebû Tahir' den oldukça istifade eden Şah Veliyyullah ed-Dihlevî' ¹⁷⁰¹ gerek bazı müsteşriklerin gerekse Macit Fahri'nin tespitine göre XVIII. yüzyıl Hindistan'ın en büyük bilgini olup İbn Arabî ile İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624)'nin varlık hakkındaki görüşlerini uzlaştırmış birisi olarak tanınmaktadır.¹⁷⁰² Hatta müsteşrikler Kûrânî ailesinin onda olan tesirini sadece yetiştirilmesi ile sınırlamamışlar, onun “uzlaştırmacı” tavrı sergilemesine de neden olduklarını söylemişlerdir.¹⁷⁰³ Dihlevî de bu uzlaştırmacı tavrını sadece tasavvuf alanı ile sınırlı tutmamış, itikât ve amelî sahada söz sahibi olan Sünnî ve Şîî branşlarını da bir araya getirmek suretiyle göstermeye çalışmıştır. Aynı uzlaşıcı girişimi dört İslâm Hukuku ekolünü bir araya getirmekle sürdürmüştür.¹⁷⁰⁴

Bu hakkı teslim eden ilim adamlarından biri de Knysh'dir. Yazar, Kûrânî'nin *İthâfû'z- zekî* adlı eserini analiz ederken, onun İbn Arabî savunuculuğu yanında bu anlayışın kolay anlaşılmasına yaptığı katkıdan bahsetmekte, bu eserin Sinkilî ve daha sonra gelen Şah Veliyyullah Dihlevî üzerindeki tesirlerine temas ederek onların yenilikçiliğine (reformist) yaptığı katkıdan bahsetmektedir.¹⁷⁰⁵

Bulunduğu Hindistan'da gerek kendisi gerekse kendinden sonra gelen oğullarının İslâm'ın yeniden yorumlanmasında ve İbn Teymiyye ruhunun bu kıtada

¹⁷⁰¹ Bir rivâyete göre 1730' larda Hicaza geldiği söylenen Dihlevî'nin Mekke'nin meşhur alimi İbrahim Kürdî'den hırka giydiği ve hadis icazeti aldığı vurgulansa da bu zaman itibarıyla çelişmektedir. Kûrânî 1690 yılında vefat etmiştir. Doğrusu oğlu Ebû Tahir olmalıdır. Yazar bunu hataen söylemiş olmalıdır. Aynı yazar daha sonra onun Medîne'ye gelerek zamanın “ayaklı kütüphanesi” olarak tanınan kamil ve alim Ebû Tahir'den icazet aldığını ve onun hakkında kendi eseri *İnsânü'l- ayn fî meşâyihî'l-Harameyn*’ de methini yaparak pek çok alimle tanıştığını, ancak Ebû Tahir gibisini görmediği nakletmektedir. Hatta bir gün bu hocasına kendisinin neden hadislerin bazen fikhî ictihadla çeliştiğini sorduğunu, Ebu Tahir'in de buna cevaben; ‘Peygamberin çok geniş tabiatlı ve onun nezdinde farklılığın rahmete vesile olduğunu’ söylediğini nakletmektedir. Karşılıklı birbirlerine iltifat ettikleri anlaşılan Dihlevî hakkında ise bu kez Ebû Tahir, ‘Şah Veliyyullah’ın kendisinden hadis rivâyeti, kendisinin ise ondan hadis dirâyeti aldığını’ söylemiştir. Burada Şeyh Tahir'in aynı zamanda kamil bir sûfî olduğuna vurgu yapılmakta ve Dihlevî'nin ondan sadece hadis değil, şeyhin bir de kendi hırkasını ona giydirerek bir de tasavvuf anlamında icazet verdiğini nakletmektedir. (G. N. Celbânî, *Şah Veliyyullah Dihlevî, Hayatı ve Eserleri*, çev. Hasan Nurettin, (Gelenek Yayınları) İstanbul 2002, ss. 28-30.)

¹⁷⁰² Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 164.

¹⁷⁰³ Johns, Aynı yer.

¹⁷⁰⁴ Fahri, aynı yer.

¹⁷⁰⁵ Knysh, a.g.m.

tekrar canlanmasına dair katkılarından bahsedilen¹⁷⁰⁶ Dihlevî'nin ilmî bu aktivitesi yanında onun aksiyoner siyasi yapısına da vurgu yapılmaktadır.¹⁷⁰⁷

2-Muhammed Hayyat Sindî

Muhammed Sindî (ö.1163/1749) aslen Hindistan'a bağlı "Sind" adlı bir beldeden olup Hanefî mezhebine mensup biridir. Sindî ilk tahsilini kendi beldesinin tanınmış alimlerinden aldıktan sonra sırasıyla önce Tüster sonra da tamamen yerleşeceği Medîne'ye gitmiştir. Medîne'deki hocaları arasında İbrahim Kûrânî (ö.1101/1690) ve Muhammed Berzencî (ö.1103/1691) vardır.¹⁷⁰⁸ Nakşbendî tarikatına girmesine sebep olan ve kendine bu hususta icazet veren zat ise Kûrânî'nin talebesi Mustafa Hamevî (ö.1123/1711)'dir.¹⁷⁰⁹

Takva ve vera sahibi oluşuna dikkat çeken Murâdî (ö.1188/1774), onun halktan ayrı kalarak münzevî bir yaşamı tercih ettiğine değinmekte, sadece ders esnasında insanlarla biraraya gelip Mescid-i Nebevî'nin en ön safında yer aldığını söylemektedir.¹⁷¹⁰ Sindî'nin yazdığı hâşiye ve şerhler arasında dikkatimizi çekenlerden bazıları, *Tergîb ve't- terhîb*, *Hikem el-Atâiyye*, *Fethü'l- kadîr*, *Cemü'l-cevâmî*, *el- Ezkâr* ve *Beyzâvî* üzerine olanlardır. Hadis, tefsir, fıkıh, meânî ve mantık gibi ilim dallarında söz sahibi olan Muhammed Sindî 1163/1749 yılında Medîne'de vefat edip Baki mezarlığına defnedilmiştir.

Kûrânî'lerden istifade eden Muhammed Hayyat Sindî'nin en önemli talebelerinden biri, İbn Teymiyye çizgisini devam ettirdiğini savunan ve Selefliliği

¹⁷⁰⁶ İslâm Ansiklopedisine "Vehhâbîlik" maddesini yazan Neşet Çağatay, Dihlevî'nin Hindistan'da Selefiyyun devrindeki İslâm esaslarını diriltmek amacıyla kurduğu mezhebe "Yeni Vehhâbîlik" adı verildiğini nakletmektedir. (Çağatay, "Vehhâbîlik", *İA*, c. XIII, ss. 262-269.)

¹⁷⁰⁷ Fazlurrahman bu şahsı analiz ederken bazı gözlemlerine yer vermektedir. Ona göre Şah Veliyyullah'ın ıslahat hareketleri hem zaman hem de esas açısından Arabistan'daki Vehhâbîlikten farklıdır. Dihlevî'nin sûfilîğe ait eskiyi muhafaza ile kalmayıp adeta onu taçlaştırdığını belirtmekte ve bu ıslahatçı okulun zamanla cihat hareketi şekline sokulduğunu vurgulamaktadır. (Fazlurrahman, *İslâm*, ss. 281-282.)

¹⁷⁰⁸ Voll, Sindî'nin esas hocası olarak müellifimizin oğlu Ebû Tahir olduğuna gönderme yapmakta ama bununla beraber İbrahim Kûrânî'nin etkisinin ihmal edilmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Özellikle bu şahsın Nakşîliğe intisabını Kuşâşî ve Kûrânî ile irtibatlandırmaktadır. (John Voll, a.g.m.)

¹⁷⁰⁹ Ceberti, *Acâibü'l- âsâr*, c. I, s. 126.

¹⁷¹⁰ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, c. IV, s. 34.

tasvip eden Muhammed Abdülvehhâb' tır.¹⁷¹¹ Voll, XVIII. Yüzyıl Medîne'nin entelektüel alimlerinden Muhammed Hayyât Sindî (ö.1163/1749) ve Muhammed b. Abdülvehhâb (ö.1206/1792)'ı analiz ederken, bu kişilerin İbrahim Kûrânî ve oğlu Ebû Tahir (ö.1145/1732)'den istifade ettiklerine dair göndermelerde bulunmakta ve her ikisinin bu şekilde yetişmesinde müellifimiz ile oğlunu methetmektedir.¹⁷¹²

3- Nu'mân Âlûsî

Nu'man Âlûsî¹⁷¹³,nin müellifimiz İbrahim Kûrânî'den etkilendiğine dair olan inancımız, onun *Celâu'l ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn* adlı eserinde dile getirdiği bir takım görüşlerdir.¹⁷¹⁴ Kûrânî'den etkilenenler hakkında kullanılan bazı niteliklerin bu kişi için de kullanıldığı görülmekte ve kendisinin geniş dünya görüşüne sahip olduğu vurgulanarak ondan övgüyle bahsedilmektedir.¹⁷¹⁵

Müellifimiz Kûrânî'yi "ilm-i ledünnî" sahibi, fakihlerin sûfisi ve sûfilerin fakihi olarak niteleyen Âlûsî (ö.1317/1899), kitabında "Şehâdetü'l-Kûrânî" başlığı altında onun "*İfâzatü'l-allâm*" adlı eserinden alıntı yaparak İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'ye olan sempatisine değinmektedir.¹⁷¹⁶ Kendisi de Selefi bir alim olan Âlûsî adı geçen eserinde müellifimiz İbrahim Kûrânî'yi meşhur selefi alimlerden biri olarak takdim etmekte ve onu İbn Teymiyye savunucusu olarak

¹⁷¹¹ Bize bu bilgileri veren İrfan İnce araştırmasında adı geçen Basrî, Sindî el-Kebîr ve Hayyat Sindî'nin Mescid-i Nebevî'de eğitim faaliyeti yürüttüklerini, hepsinin Hanefî ve aynı zamanda Nakşibendî tarikatına mensup olduklarını belirtmektedir. İnce, bunlardan Hayyat Sindî'nin özellikle geleneksel eğitim sistemini takip eden görüşlerinin Anadolu, Yemen, Mısır hatta Hindistan'a kadar nüfuz ettiğine değinmektedir. (İnce, a.g.m., ss. 170-171.)

¹⁷¹² Voll, "Muhammad Hayya al Sindi and Muhammad ibn Abda'l-Wahhâb: An Analysis of an Intellectual Group In Eighteenth-Century Madina", (BSOAS), XXXVIII, ss. 32-39, Londra 1975.

¹⁷¹³ Ebû'l-Berekât Hayrüddîn Nu'mân b. Mahmûd el- Âlûsî, meşhur müfessir Şehâbeddin'in beş oğlundan biridir. Nu'man Âlûsî 1252/1836 yılında Bağdat'ta doğdu. Akaidde Selefi, fıkıhta ise Hanefîdir. Dolaştığı yerler arasında İstanbul'da vardır. 1317/1899 yılında vefat eden Âlûsî'nin eserlerinde Müslümanların problemlerinin çözümünde Kitap ve Sünnet'e bağlı kalmasını işlediği vurgulanmaktadır. (Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. XIII, s. 107; Yavuz, "Âlûsî, Nu'man b. Mahmud", *TDVİA*, c. II, ss. 549-550.)

¹⁷¹⁴ Âlûsî bu eserini, İbn Hacer el Heytemî (ö.974/1567) tarafından İbn Teymiyye'yi tenkit eden eserine mukabil onu red anlamında kaleme alınmıştır. Âlûsî burada, Kitap ve Sünnet'e bağlı kalmanın gerekliliği hakkında görüşler ileri sürmektedir. (Yavuz, aynı yer.)

¹⁷¹⁵ Serkîs ise onun hakkında ilginç bir görüşe yer vererek, donuk ve taassubun hakim olduğu bir memlekette dünyaya gelmesine rağmen, basîret sahibi, geniş ufuklu, özgürlükçü ve temiz bir ahlak sahibi olarak yetiştiğine değinmekte ve ümmetin ıslahı, vatan ve dinin muhafazası yönündeki gayretli çalışmalarına atıfta bulunmaktadır. (Serkîs, *Mu'cem*, c. I, ss. 7-8.)

¹⁷¹⁶ Nu'man Âlûsî, *Celâu'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*, Haz. Ali Subhi Medeni, (Matbaatü'l - Medenî) Kahire trz. s. 29.

göstermektedir.¹⁷¹⁷ Yazar bununla beraber, müellifimiz için yine “zahirinde hulul, ittihâd ve ayniyyet bulunan mutasavvıfları da savunmaktadır” ifadesine yer vermektedir.¹⁷¹⁸ Abdülmüteâl Saidî hayretle Âlûsî'nin eseri *Celâü'l-ayneyn* deki görüşlerinde hatalı olması gerektiğini vurgulayıp onun İbn Teymiyye ile Sûfiyye'yi cem eden sözlerine itirazda bulunmakta ve şunları söylemektedir:

*“Bu şahsın iddiaları, başı ve sonu ile çelişmektedir. Bir taraftan İbn Teymiyye ekolü, diğer taraftan Gazzâlî taraftarlığı. Halbuki İbn Teymiyye Gazzâlî'yi sert bir biçimde tenkit etmektedir. İbn Teymiyye onların hulûl ifade eden sözlerini tevil etmek şöyle dursun hatta tekfir bile etmektedir. O sadece sûfilerden mütekaddimini zühhd hayatları nedeniyle methetmektedir. Öyleyse Kûrânî'nin bu ekolden uzak olması gerekir. Üstelik kendisinin Şâfiîlikten çıkıp Selefi olduğuna dair bir nakli de yoktur.”*¹⁷¹⁹

Bizim tespitlerimize göre Âlûsî ailesinin müellifimize yer ayırması sadece bu zat ile sınırlı kalmamıştır. Nu'man Âlûsî'nin babası ve *Rûhu'l-meânî* adlı tasavvufî tefsirin sahibi Şehâbeddin Mahmud Âlûsî (ö.1270/1854) de İbrahim Kûrânî'ye bu eserinde geniş yer vermiş ve onun “garânîk” hakkındaki görüşlerini uzun uzadıya değerlendirmiştir.

4- Şemsü'l-Hak Azîmâbâdî

Avnu'l-ma'bûd müellifi ve Hindistan'ın son dönem önemli hadis ve fıkıh alimlerinden biri olan Şemsü'lhak Azîmâbâdî (ö.1330/1911)¹⁷²⁰ müellifimiz İbrahim

¹⁷¹⁷ Alusî, a.g.e., s. 29, 55; Nâfi, a.g.m., s. 323.

¹⁷¹⁸ Alusî, a.g.e., s. 55.

¹⁷¹⁹ Saidî, a. g.e., s. 407 ve 604.

¹⁷²⁰ Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî 1857-1911 yılları arasında yaşamıştır. Hindistan'ın Azîmâbâd şehrinde dünyaya gelen müellif, aynı ülkenin başta Delhi olmak üzere bazı şehirlerinde tahsil yaptı. Hocaları arasında Dihlevî'lerden Şeyh Nezîr Hüseyin başta olmak üzere hadis, Kur'an ve Tefsir okudu. Daha ziyade Hadis ilmiyle meşgul olan Azîmâbâdî, bir taraftan bu ilmi okuturken diğer taraftan hadis kitaplarını toplayıp kendi imkanlarıyla neşretmiştir. *Avnu'l-ma'bûd* isimli eserini Ebû Dâvud'un Sünen'ine şerh olarak kâleme alınmıştır. (Bkz. Serkîs, *Mu'cem* c. II, s.1344; Aydın, “Azîmâbâdî”, *TDVİA*, c. IV, ss.329-330.; Kettânî ise *Fihrist*'inde onunla olan Hac karşılaşmasını hatırlatıp kendisine hadis icazeti verdiğine dair bilgi sunmaktadır. (Kettânî, *Fihrist*, c. II, ss. 593-594)

Kûrânî'yi hicrî on birinci asrın müceddidi olarak görmektedir. ¹⁷²¹ Kûrânî ile hangi konuları ne derece paylaştığını pek bilemediğimiz müellif, bu kanıya Hintli alimler vasıtasıyla ulaşmış olabilir. Çünkü Azîmâbâdî'nin hadis hocaları arasında bulunan Nezîr Hüseyn ed-Dihlevî'nin Şah Veliyyullah'ın neslinden geldiği dikkate alındığında bunu anlamakta zorluk çekmiyoruz. ¹⁷²²

O halde mutasavvıfımız İbrahim Kûrânî tesirlerini farklı memleketlerde hissettirmiş önemli bir şahsiyettir. Böylece Kûrânî ve talebelerinin, batılılar tarafından daha çok “reform” tabiriyle karşılık bulan bizim “ihyâ hareketleri” diyebileceğimiz bir aktivitenin içinde oldukları görülmektedir.



¹⁷²¹ Saîdî, a.g.e., s. 13. ve 399; Azîmâbâdî ise adı geçen eserinin önsözünde İbrahim Kûrânî'nin hadis'te söz sahibi yapısını kasederek, “*umdetü'l-müsennidîn ve hâtîmetü'l-muhakkikîn*” ifadesine yer vermektedir. (Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, c. I, s. 6.)

¹⁷²² Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd* önsözünde kaynak olarak kullandığı hadis kitapları ile rivâyet zincirinde takip ettiği beş şahsın isimlerine değinerek birinci sıraya hocası Nezîr Hüseyni yerleştirmiştir. Bu şahsın sırasıyla hocalarına yer verirken müellifimiz Kûrânî'yi de zikretmiştir. Buna göre, Nezîr Hüseyn Muhammed b. İshak Dihlevî'den, o dedesi Abdülazîz Dihlevî'den, o babası Veliyyullah Dihlevî'den o da İbrahim Kûrânî'den (Müellifin *el-Emem* adlı hadis mecmuası kasedilerek) hadis toplamıştır. (Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, s. 6.)

SONUÇ

Hakkında çalışma yaptığımız İbrahim Kûrânî, XVII. asırda Osmanlı toprakları içinde doğmuş, hayatının büyük ve verimli bir kısmını Hicaz bölgesinde sürdürmüş etkili bir mutasavvıftır. Kendisi Kuzey Irak doğumlu ve Arap olmamasına rağmen, Arapça'nın gramerine hakim ve bu özelliğini tasavvufî görüşlerini yansıtırken ustalıkla kullanabilecek derecede ehil, Türkçe ve Farsça'ya da aşina birisidir. Mutasavvıfımız gerek doğduğu ve gezdiği şehirler itibariyle, gerekse içinde büyüdüğü aile çevresinin ilminden istifade etmesini bilmiş ve bu imkanı gayet iyi değerlendirmiş entelektüel bir ilim adamıdır. O mutasavvıf kimliği yanında Hadis, Kelam, Fıkıh ve Tefsir konularında yaklaşık seksenden fazla eser kaleme almış, kelim ile tasavvufu mezc etmeyi başarmış, felsefî konulara da hakim velûd birisidir. Müellif yaşadığı çağ ve daha sonraki asırlarda temsil ettiği fikir ve yetiştirdiği talebeleriyle gündemde kalmasını başarmış, batılıların tabiriyle “reformist”, İslâm alimlerinin bakış açısıyla ise “müceddid” dir.

Anlaşılan İbrahim Kûrânî, tesirleri ve vahdet-i vücûd hakkında getirdiği Sünnî yorumlarıyla Hint ve Güneydoğu Asya İslâm memleketlerinde halen tanınan ve bu muntıkada müessir bir Müslüman mütefekkir özelliğini korumaktadır. Uzlaşmacı, ilmî taassuptan uzak, pek çok ilim dallarında mâhir, fazîlet ve ahlak sahibi Kûrânî'nin adı, XVII ve XVIII. asır ihyâ hareketleri arasında geçmekte, bu asırlarda adeta hangi İslâm ülkesinde bir canlanma varsa onunla bir bağlantı kurulmaktadır.

Aslında tasavvufî anlayışını öğrenmeye çalıştığımız müellifin birden çok kimlikle karşımıza çıktığı görülmektedir. O, ömrünün sonuna kadar İbn Arabî ve onun temel anlayışı vahdet-i vücûd'u anlatmaya çalışmış, sahip olduğu tasavvufî anlayışının nazarî kısmını bununla inşâ etmiştir. Ancak bu ekole muhâlif İbn Teymiyye ve Selefi çizgiye de düşünce yapısının içinde ayrı bir yer vermiştir. Böylece her asırda adlarından söz ettiren iki farklı şahsiyetin bir anlamda taraftarlığını yapmıştır.

Mutasavvıfımız İbrahim Kûrânî, tasavvufun teorik kısmı üzerine takip ettiği irfânî boyutlu bu akım yanında, tasavvufun kurumsallaşmış hali dediğimiz tarîkat

anlayışında da farklı bir metot izlemiştir. Kendisi zamanın popüler tarîkatı Nakşibendî'lik baskın bir kimlik ile tanınırken, pratiğe yansıyan klasik anlamdaki prensip ve metotlarda daha ziyade Zeynîliği tasvip etmiştir. Bu durumda hafî zikri değil cehrî zikri uygulamış ve bunun fazileti üzerine muhtelif risaleler yazmıştır. Ayrıca diğer bir tarîkat Şettârîlik ile Uzakdoğu Asya ülkelerinde tesirlerini göstermiş ve bu tarîkat sayesinde adigeçen bölgelerde tanınmıştır.

Doğrusu böylesine tanınmış, her sahada kalam etmiş ve eser kaleme almış olan İbrahim Kûrânî hakkında ülkemiz ve diğer belli başlı İslâm ülkelerinde ciddi ve kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır. Halbuki batılı müsteşrikler onun hakkında çok sayıda ilmî makale kaleme almış, şarkiyat kürsülerinde hakkında tezler hazırlanmış ve eserlerinden bazıları edisyon kritik yapılarak kendi okuyucularının hizmetine sunulmuştur.

Bulunduğu asır itibariyle hiçbir muhalif hareketin içinde olmayan, daima esnek bir tavır göstererek fitne ve fesattan, huzuru bozacak her türlü davranış ve sözlerden müritlerini sakındırmaya çalışan İbrahim Kûrânî, tabir yerindeyse bulunduğu asır ve yerde tam bir “denge adam”ı olmayı başarmıştır. Kendisini çok yönlü yetiştirmiş ve *الطرق الى الله تعالى كعدد انفس الخلايق* “Allah’a giden yollar mahlukatın nefesi kadardır” sözüne sadakat göstererek ilmî ve tasavvufî anlamda taassuptan kaçınmıştır. Sûfimiz tüm mesaisini sadece ilm-i bâtın diyebileceğimiz tasavvufa hasretmemiş, bunun yanında zahîrî ilimlere de son derece önem vermiştir. Hatta daha ileri giderek tasavvuf adına yapılagelen şer’î şerife uymayan hareketler karşısında sessiz kalmamış, hem kendi hem de yetiştirdiği talebelerle bu tür insanları ilmî ve fikrî anlamda ikaz etmiş, önce şeriat sonra tarîkat dengesine dikkat çekmiştir.

Yediye yakın tarîkat ile irtibatı olan ancak üç tarîkatta söz sahibi ve icazetli İbrahim Kûrânî, şeyhi Kuşâşî’nin vefatından sonra onun adına Medîne’de bir zaviye kurmuş ve bu zaviye sayesinde muhtelif ülkelerden gelen çok sayıdaki talebeye hocalık yapmıştır. Kurduğu bu zaviyenin fonksiyonu bulunduğu asır itibariyle, sadece öğretim mekanı ile sınırlı kalmamış, Uzakdoğu’da Şettâriyye tarîkatının ve umdelerinin yayılmasına ev sahipliği yapmıştır. Böylece o özellikle Güneydoğu Asya ülkeleri ve Malay dünyasında İslâm’ın sünnî yorumuna katkıda bulunmuştur. Hatta açılan bu zaviye şeyhin vefatıyla birlikte atıl bir hale getirilmemiş, en az kendi

kadar ilim ve ahlakıyla temeyyüz eden oğlu Ebû Tahir tarafından aynı hizmete kalınan yerden devam edilmiştir. Ayrıca buradaki eğitim bu sefer sadece tasavvufla sınırlı kalmamış, tasavvuf olgusunun yanında söz sahibi olduğu hadis sahasının da avantajlarını kullanarak dinleyici kitlesini arttırmıştır.

İbrahim Kûrânî'nin vahdet-i vücûd çizgisi etrafında analiz edilen tasavvufî görüşlerini bir kenara bırakacak olursak; onun önemli bulduğumuz bazı nitelikleri daha vardır. Hatta bunlardan bir kısmı Ehli sünnet alimleri tarafından eleştiriye neden olmuştur. O halde özetleyecek olursak bunlar;

-Batılılar müellifimiz İbrahim Kûrânî'nin reformist yapısına sıkça vurgu yapmakta, yetiştirdiği talebelerin kendi ülkelerinde meydana getirdiği ihyâ hareketlerine dikkat çekmektedirler.

-Özellikle günümüz Mısır ilim adamlarından bazıları, onun hem İbn Arabî hem de İbn Teymiyye taraftarı olmasını anlayamadıkları, “müceddid” olarak isimlendirilmesine karşı çıktıkları, bir mutasavvıf kişinin “ihyâ” hareketlerine katkısını yadırgadıkları anlaşılmaktadır.

-Hemen hemen her alim hakkında ileri sürülen övgü ve yergiler müellifimiz için de mevzû bahis olmuş, bazı Ehl-i sünnet alimleri tarafından, “garânîk”, “Firavun’un imanı”, “kulların fiili” gibi konularda sarfettiği söz ve taşıdığı fikirler yüzünden tenkide ve hatta hakarete varan suçlamalara tabi tutulmuştur.

-Müellifin mensup olduğu itikâdî mezhep Eş’arîlik olmasına, üstelik bu mezhepten döndüğüne dair her hangi bir işaret de bulunmamasına rağmen, eserlerinde çoğu zaman Eş’arîlik yerine Selefilik baskın bir açıklama yoluna gitmiş, pek çok yerde de Selefliğe tabi olma hususunda okuyucularına tavsiyede bulunmuştur. Hatta sırf bu yüzden kendisi görüşlerinde tutarsız olmakla dahi suçlanmıştır.

-Müellif gerek tasavvufî gerekse kelâmî görüşlerinde kendinden öncekilere atıfta bulunmakla birlikte, onlardan ayrı düşündüğü ve zaman zaman onları eleştirdiği görülmüştür. Böylece İbrahim Kûrânî, geleneğe saygı göstermiş, ancak tam bir taklitçi olmadığını da izhar etmiştir.

-Kendisi akli ön plana çıkaran kalam ilmi hakkında en az tasavvuf kadar eser kaleme almasına rağmen, o daha çok akıl yerine keşif ve marifeti savunmuş, yeri geldikçe kalam ilmini ve mütekellimini de akla haddinden fazla güvenmekle tenkit etmiştir.

-Mutasavvıfımız bazı meseleler karşısında nasıl bir tavır alınması gerektiğini somut olarak gösterememiş, dolayısıyla “duruş” unu netleştirememiştir. Örneğin çağdaşı ve kendi ekolünden bazı alimler o devir İmam-ı Rabbânî fikirlerine karşı çıkarken, onun bu durum karşısında pasif ve tarafsız kalması ömrünün sonlarına doğru sanki vahdet-i şuhûd’u tasvip ettiği şeklinde yorumlanmıştır.

-İbrahim Kûrânî dilimiz Türkçe’yi tahsil etmiş ve Türkçe olarak da ders takririnde bulunmuştur. Yaşadığı asırda o, Osmanlı hakimiyeti nedeniyle Türklerle hep irtibat halinde bulunmuş, ailenin bu olumlu ilişkilerini kendinden sonra gelen çocukları da uzun müddet devam ettirmiştir.

O halde özetle söyleyecek olursak şeyh İbrahim Kûrânî, hem ilmî hem de tasavvufî anlamda, geniş düşünmesinin tabii sonucu ve zamanın getirdiği şartlar çerçevesinde birbirleri ile fazlaca çelişmeyen bir tür fikrî, ilmî ve derunî bir seyir takip etmiş ve bunlardan bir sentez oluşturmuştur. Bütün bunlara rağmen müellifimizin taklide kapalı, ancak yeniliğe açık, zâhirî ve bâtinî ilmi beraberce tahsil etmenin gereğine inanan, Sünnî bakış açısını eser ve sözlerine yansıtan ve bunun mücadelesini veren, şerfatı daima önde tutan ve her şeyi ona uyarlayan biri olduğunda asla şüphe yoktur. Akli ön plana alan değil, keşif ve marifetle tasavvufa duyulan ihtiyacı belirten, bu ilmin klasik geleneğine bağlı olmakla beraber, geleceğin dinamizmine katkı sağlayacak talebeler yetiştiren bir müellifle karşılaşmaktayız. İbrahim Kûrânî İbn Arabî ile İbn Teymiyye gibi iki farklı kutupta bulunan kişilerin görüşlerini bir anlamda kendinde mezc ederek, böylece günümüz İslâm âleminin ihtiyaç duyduğu uzlaştırmacı tavra rehberlik etmek istemiştir. Kısır çekişmelerin yarar getirmeyeceğine inanan, Ehl-i Kible’nin tekfir edilmesini istemeyen, sürekli uzleti değil dinamizmi tasvip eden, çok yönlü bir eğitimin gereğine inanan, Müslüman idarecilere itaati emreden, yeri geldiğinde mücadele ruhlu insanların yetişmesine öncülük eden İbrahim Kûrânî, bu haliyle kendinden daha çok söz ettireceğe benzemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

a) Kitaplar:

ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1986.

ABDÜLHAMİD, İrfan, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, ter. M. Saim Yeprem, (Marifet Yayınları) İstanbul 1994.

ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ* I-II, II. Baskı, (Dâru İhyâ-i Turâsî'l-Arabiyye) Beyrut 1352/1933.

ADIVAR, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (Remzi Kitabevi) İstanbul 1982.

AFFİFÎ, Ebü'l-A'lâ, *M. İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, (Kırkambar Yayınları) İstanbul 1998.

-----, *et-Talikât alâ Fusûs'l-hikem*, (Fusûsü'l-Hikem'in sonunda) Beyrut 1400/1980.

AHLWARDT, Wilhelm, *Die Handschriften-Verzeichnisse die Königlichen Bibliothek zu Berlin*, (Asher und Co Verlag) Berlin 1899.

AHMED İbn Hanbel, *Müsned*, I-VI, İstanbul 1992.

AHMED Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, I-XII, (Matbaa-i Osmaniye) İstanbul 1284.

AHMED RİF'AT, *Mir'atü'l-mekâsıd fî def'i'l-mefâsid*, (Vezirhan Matbaası) İstanbul 1293/1876.

AKİL, Muhammed, *Felsefî Tasavvuf*, çev. Mustafa Kılıçlı, (Birey Yayıncılık) İstanbul 1998.

AKSEKÎ, A. Hamdi, *Hâtemü'l-Enbiyâ Hakkında en Çirkin Bir İsnâdın Reddiyesi*, (Evkâf Matbaası) İstanbul 1338-1341/1919-1922.

ALEVÎ, Abdullah Binnasr, *Min a'lâmi'l-fikri ve'l-edeb fî decrî'd-Devleti'l-Aleviyye Ebû Salim el-Ayyâşî el-mutasavvif el-edîb*, (Dâru'l-Beyzâ) Rabat 1419/1998.

ALÎ, Mukti, *The Spread of İslâm in Indonesia*, (Jajasan Nida) Jogjakarta 1970.

ALİYYÜ'L-KÂRÎ, Nureddîn, *Şerhu'l-emâlî*, (Derseâdet) İstanbul 1985.

ALTINTAŞ, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, (AÜİF Yayınları) Ankara 1991.

- , *Marifetnâme'de Tasavvuf*, (Çimtay Matbaası) İstanbul 1981.
- ÂLÛSÎ, Şehâbeddîn, *Rûhu'l-meânî*, Bulak 1301.
- ÂLÛSÎ, Nu'mân, *Celâü'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*, haz. Ali Subhi el-Medenî, (Matbaatü'l-Medenî) Kahire trz.
- ARKON, Muhammed Sadık, *Muhammed Resulullâh*, (Dâru'l-Kalem) Şam trz.
- ASIM EFENDÎ, *Kâmûs Tercemesi*, (Matbaa-i Osmaniyye) I-III, İstanbul 1305.
- ASLAN, Ahmet Turan, *İmam-ı Birgivi'nin Hayatı, Eserleri, ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul 1992.
- AŞKAR, Mustafa, *Niyazi-î Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, (KB Yayınları) Ankara 1998.
- , *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, (Muradiye Vakfı Yayınları) Ankara 1993.
- , *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, (KB Yayınları) Ankara 2001.
- ATAYÎ, Zeyl-i Şakâik, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1332.
- ATEŞ, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, (AÜİF Yayınları) Ankara 1974.
- ATSIZ, Evliyâ Çelebi *Seyahatnamesi'nden Seçmeler*, (MEB Yayınları) İstanbul 1990.
- ATTÂR, Ferideddîn, *Tezkiyetül-Evliyâ*, Diyanet Ktp. No: 715.
- ATTAS, Nakib, *Preliminary Statement On A-General Theory of The Islamization of The Malay-Indonesian Archipelago*, (Dewan Bahasa dan Pustaka) Kuala Lumpur, 1969.
- AYDIN, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Pars Matbaası) Ankara 1976.
- AYNÎ, M. Ali, *Tasavvuf Tarihi*, (Vatan Matbaası) İstanbul 1341/1922.
- , *Tasavvuf Tarihi*, sad. H. Rahmi Yananlı, (Kitabevi Yayınları) İstanbul 1992.
- AYVANSARAYÎ, Hüseyin, *Vefeyât-ı selâtin ve meşâhir-i ricâl*, haz: Fahri Çetin, İstanbul 1978.
- AYYÂŞÎ, Ebû Salim, *Rihletü'l- Ayyâşîyye*, I-II, (Mektebetü Tâlibi'l-Câmi') Rabat 1977.
- , *İthâfû'l-ahillâ' bi icâzati'l-meşâyihi'l- ecillâ'*, tah. Muhammed Zâhî, (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî) Beyrut trz.

- , *İktifâü'l-eser ba'de zehâbi ehli'l-eser*, tah. Nefise ez-Zehebî, (Câmiatü Muhammed Hâmis) Ribat 1996.
- AZÎMÂBÂDÎ, Şemsülhak, *Avnu'l- ma'bûd*, (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye) Beyrut trz.
- el- BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir, *Usûlu'd-dîn*, (Dâru'l-Medîne) İstanbul 1928.
- BAĞDATLI, İsmail Paşa, *Hediyetü'l- ârifîn ve âsâru'l-musannifîn*, I-II , (MEB Yayınları) İstanbul 1951.
- , *İzâhü'l-meknûn*, I-II, (Maârif Vekâleti) İstanbul 1366/1947.
- BALDIRZÂDE, Mehmed, *Vefeyâtnâme*, Süleymaniye Ktp., (Es'ad Efendi) no:1381.
- BANARLI, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı*, (MEB Yayınları) İstanbul 1987.
- BARDAKÇI, Necmeddin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, (Fakülte Kitabevi) Isparta 2000.
- BELÂZÛRÎ, *Futûhu'l- Buldân*, çev: Mustafa Fayda, (KB Yayınları) Ankara 1987.
- BİLMEN, Ö. Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, (Bilmen Yayınevi) İstanbul trz.
- , *Hukukî İslâmiyye ve Istılahâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, I-VIII, (Bilmen Yayınevi) İstanbul trz.
- , *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, (Bilmen Yayınevi) İstanbul 1973.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, (Akçağ Yayınları) Ankara 1987.
- BROCKELMANN, Carl, *Geschichten der Arabischen Literatur*, I-II, (E.J.Brill) Leiden 1943; und Suppl. I-III, Leiden 1937.
- BRUÏNESSEN, Martin Van, *Kürtlük, Türklük, Alevilik, Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, çev. Hakan Yurdakul, (İletişim Yayınları) İstanbul 2001.
- BUHÂRÎ, İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, I-VIII, İstanbul 1981.
- BURSALI, M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, (Matbaâ-i-Amire) İstanbul 1333/1914.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı, *Kitabü'n-nefîce*, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İstanbul 1997.
- CASİR, Hamid, *Muktetefât min rihleti'l- Ayyâşî*, (Dârü'r-Rifâî) Riyâd 1984.
- CEBBÛRÎ, Abdullah, *Fihrisü'l -mahtûâtî'l- arabîyye fî mektebeti'l- evkâf* , (Matbaatü İrşâd) Bağdat 1974.

- CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Rehber Yayınları) Ankara 1997.
- , *İmâm-ı Rabbâni Hareketi ve Tesirleri*, (Erkam Yayınları) İstanbul 1999.
- , *Hacı Bayram Veli*, (Diyanet Vakfı Yayınları) Ankara 1998.
- CEBERTÎ, Abdurrahman, *Acâibu'l-asâr fi't-terâcimi ve'l-ahbâr*, (Dâru'l-Cîl) I-III, Beyrut trz.
- CELBÂNÎ, G. N., *Şah Veliyyullâh Dihlevî, Hayatı ve Eserleri*, çev. Hasan Nurettin, (Gelenek Yayınları) İstanbul 2002.
- CEVDET PAŞA, Ahmet, *Tarih-i Cevdet*, sad: Dünder Günday, (Tan Matbaası) 1972.
- CEVHERÎ, *es-Sihâh*, Kahire 1982.
- CHAPMAN, Colin, *İslam and The West: Conflict, Coexistence or Conversion?*, Paternoster Press, London 1998.
- CHİTTİK, William, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, (İnsan Yayınları) İstanbul 1997.
- el-CÎLÎ, Abdülkerim, *el-İnsânü'l-kâmil*, (Matbaatü Mustafa Halebî) Mısır 1402/1982.
- el-CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1275
- ÇAĞATAY, Neşet, *Bir Türk Kurumu olan Ahîlik*, (Selçuk Üniversitesi Yayınları) Konya 1981.
- ÇAKAN, İ. Lütfi, *Anahatlarıyla Hadis*, (Ensar Neşriyat) İstanbul 1985.
- ÇANTAY, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I-III, (Elif Ofset) İstanbul 1984.
- ÇELEBÎ, Süleyman, *Mevlid*, haz. F. K. Timurtaş, İstanbul 1970.
- DAĞISTÂNÎ, Ömer Ziyâüddîn, *Tasavvuf ve Tarîkatlarla ilgili Fetvalar*, çev. İ. Gündüz, Y. Çiçek, (Seha Neşriyat) İstanbul 1986
- DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Doğuş Matbaası) Ankara 1970.
- DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-kebîr fi usuli't-tefsîr*, ter. M. Sofuoğlu, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1980.
- , *el-İntibâh fi selâsili evliyâillâh*, Lailpûr trz.
- DOĞRUL, Ömer Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 1948.

EBÛ DAVUD, *Sünen*, İstanbul 1992.

EBÛ ZEHRA, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener, (Fon Matbaası) Ankara 1981.

ELAGÖZ, İmran, *Sufiyye Akaidi Örneği Olarak İbrahim el-Kûrânî'nin Tenbîhu'l-Ukul Adlı Eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) dan. Y. Şevki Yavuz, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2003.

ENSARÎ, Abdurrahman, *Tuhfetü'l-muhibbîn ve'l-ashâb fî ma'rifeti mâ li'l-Medeniyyîn mine'l-ensâb*, tah. Muhammed el-Mitnevi, (Mektebetü'l-Atîka) Tunus trz.

ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1984.

ERDEM, Hüsameddin, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, (KB Yayınları) Ankara 1990.

ERTUĞRUL, İ. Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, (İnsan Yayınları) İstanbul 1997.

EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, (Mektebetü Dari'l-Beyzâ) Beyrut 1401/ 1981.

-----, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, haz. Helmut Ritter, Wiesbaden 1981.

EVLIYÂ ÇELEBÎ, *Seyahatnâme*, c. IV. İstanbul 1314.

FAHRÎ, Macit, *İslâm Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, (İnsan Yayınları) İstanbul 1998.

FAZLURRAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, ter. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, (Ankara Okulu Yayınları) Ankara 1996.

-----, *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*, çev. S. Akdemir, (Ankara Okulu Yayınları) Ankara 1995.

-----, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, (Selçuk Yayınları) Ankara 1996.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Çağımızda İ'tikâdî İslâm Mezhepleri*, (Selçuk Yayınları) Ankara 1983.

FİLİZ, Şahin, *Felsefe Açısından Tasavvufî Bilginin Değeri*, (Basılmamış Doktora tezi), Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1994.

FİRÛZÂBÂDÎ, Mecîdüddîn, *Kâmûsu'l-muhît*, (Müessesese Risâle) Beyrut 1416/1996.

GAZZALÎ, Ebu Hamid Muhammed, *Mişkâtü'l-envâr*, çev. S. Ateş, İstanbul 1966.

-----, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (Matbaatü Mustafa Halebî) Kahire 1358/1939.

- GENÇOSMAN, Nuri, *Fusûsü'l-hikem*, (MEB Yayınları) İstanbul 1990.
- GÖKSOY, İsmail Hakkı, *Endonezya'da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği*, (İsam Yayınları) Ankara 1995.
- , *İslâm'ın Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı*, (Beyan Yayınları) İstanbul 1998.
- GÖKYAY, Orhan Şaik, *Katip Çelebi'den Seçmeler*, (MEB Yayınları) İstanbul 1991.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, (İnkılap ve Aka Yayınları) İstanbul 1983.
- GÜNDOĞDU, Cengiz, *Abdülmecîd Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (KB Yayınları) Ankara 2000.
- GÜNDÜZ, İrfan, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddîn, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı*, (Seha Neşriyat) İstanbul 1984.
- GÜNGÖR, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, (Ötüken Yayınları) İstanbul 1987.
- el-HÂFÎ, Zeyneddîn, *Vasâya'l-kudsiyye li't-tâlibîne's-sâlikân*, Süleymaniye Ktp., (Fatih Bölümü) no:2891.
- el-HAFNÎ, Abdülmün'im, *Mu'cemu ıstılâhâtı's-sûfîyye*, Beyrut 1980.
- HAMEVÎ, Yakut, *Mu'cemu'l- buldân*, (Matbaatü's- Saâde) Mısır 1906.
- HAMEVÎ, Mustafa, *Fevâidü'l-irtihâl ve netâicü's-sefer*, (Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, (Yazmalar Bölümü) I-III, no:1093.
- HAMMER, Josef von, *Osmanlı Tarihi*, çev: M. Ata, (MEB Yayınları) İstanbul 1990.
- HAMMER, Purstall, *Osmanlı Devleti Tarihi*, İstanbul 1985.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, (Remzi Kitabevi) İstanbul 1979.
- HARÎRİZÂDE, Muhammed Kemaleddin, *Tıbyânu vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't- terâik*, I-III, Süleymaniye Ktp., (İbrahim Efendi) no: 430-432.
- HASANÎ, Abdülhay Fahreddin, *Nüzhetü'l-havâtir*, c. III, (Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye) Haydarabâd 1388/1968.
- HATEMÎ, Hüseyin, *Şeytan Rivâyetleri*, (İşaret Yayınları) İstanbul 1989.
- el-HEREVÎ, Abdullah, *Menâzilü's-sâirîn*, (Matbaatü Mustafa Halebî) Kahire 1386/1966.
- el-HÜCVURÎ, Ali b. Osman b. Ebî Ali, *Keşfu'l-mahcûb*, Beyrut 1980.

- HÜSEYİN VASSÂF, *Sefîne-i evliyây-ı ebrâr fî şerhi esmâr-ı esrâr*, Süleymaniye Ktp., (Yazma Bağışlar) no: 2307-2309.
- , *Sefîne-i Evliyâ*, I-II, çev. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, (Seha Neşriyat) İstanbul 1999.
- el-ISBAHANÎ, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, (Dâru'r- Reyyân li't-Turâs) Kahire 1987.
- el-ISFAHÂNÎ, Ragıb, *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân*, tah. Adnan Dâvûdî, Beyrut 1948.
- İBN ARABÎ, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, neşr. Osman Yahya-İbrahim Medkûr, Kahire 1392-1410/1972-1990.
- , *Fusûsü'l-hikem*, tah. Ebü'l-Alâ Affifi, (Dâru'l-Kütübi'l-Arabî) Beyrut 1400/1980.
- , *Tedbîrât-ı ilâhiyye*, ter.ve şerh. A. Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, (İz Yayıncılık) İstanbul 1992.
- , *Hayal Âlemleri*, çev. M. Demirkaya, (Kaknûs Yayınları) İstanbul 1999.
- İBN HALDÛN, *Şifâu's-sâil*, ter. Süleyman Uludağ, Tasavvufun Mahiyeti, (Dergah Yayınları) İstanbul 1998.
- , *Şifâu's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, nşr. Muhammed Tancî, (AÜİF Yayınları) İstanbul 1957.
- İBN KESİR, *Tefsîrû'l-kur'ânî'l-azîm*, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1986.
- İBN MANZUR, *Lisânü'l-arab*, Kahire trz.
- İBN TEYMÎYYE, *Mecmûa-i fetevâ*, haz. Abdurrahman b. Kasım, Riyad 1412/ 1991.
- , *el-'Ubûdiyye*, tah: Adullatif el-Alemî, (Dâru'l-Kutubi'l-Arabî) Beyrut 1987.
- İMAM-I BİRGİVÎ, *Tarîkat-ı Muhammediyye*, Terc: Celal Yıldırım, (Demir Kitabevi) İstanbul 1979.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, (Umran Yayınları) Ankara 1981.
- İZUTSU, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûsü'l-hikemi'ndeki Anahtar Kavramlar*, çev. A. Yüksel Özemre, (Kaknûs Yayınları) İstanbul 1998.
- , *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, (Anka Yayınları) İstanbul 2002.
- JAMİL, M. Ebu'n Nasr, *Son Dönem Tasavvuf Akımlarından Ticâniyye ve Tekrûr Hareketi*, ter: K. Özköse, (D. Vakfi Basımevi) Ankara 2000.

KADI ABDÜLCEBBÂR, Sirâcüddîn, *Şerhu usuli'l- hamse*, Kâhire, 1988.

KÂDİRÎ, Muhammed Tayyip, *el Neşru'l- mesânî li ehl'i karni'l- hâdî 'aşere ve's- sâni*, tah. Muhammed Hacı, Ahmet Tevfik, (Dârü'l- Garbi'l- İslâmî) Beyrut 1996.

KAM, Ferid, AYNÎ, M. Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, haz. Mustafa Kara, (İnsan Yayınları) İstanbul 1992.

KAM, Ferid, *Vahdet-i Vücûd*, sad. Ethem Cebecioğlu, (DİB Yayınları) Ankara 2003.

KANDEMİR, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi*, (MÜİF Vakfı Yayınları) İstanbul 1997.

KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (Dergah Yayınları) İstanbul 1985.

-----, *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1981.

-----, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, (Basılmamış Asistanlık Tezi), Bursa 1980.

-----, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergah Yayınları, İstanbul 1990.

KARAÇAM, İsmail, *Kur'an-ı Kerimin Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, (MÜİFV Yayınları) İstanbul 1984.

KARAMAN, Hayreddin, *İmam-ı Rabbânî ve İslâm Tasavvufu*, (İklim Yayınları) İstanbul trs.

-----, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, (İrfan Yayınevi) İstanbul 1975.

KARADAŞ, Cağfer, *İbn Arabî'nin İ'tikâdî Görüşleri*, (Beyan Yayınları) İstanbul 1997.

KARAMÜRSEL, Ziya, *Osmanlı Devletinin Mali Tarihine Bir Bakış*, (TTK Basımevi) Ankara 1989.

el-KÂŞÂNÎ, Abdürrezzâk, *Mu'cemu ıstılâhâtî's-sûfiyye*, tah. Abdül'âl Şahin, (Dârü'l-Menâr) Kahire 1413/1992.

KATİP ÇELEBÎ, *Fezleke-i Katip Çelebi*, (Ceride-i Havadis Matbaası) İstanbul 1287.

-----, *Keşfü'z- Zunûn*, I-II, (MEB Yayınları) İstanbul 1971.

-----, *Mizânü'l- hakk fi ihtiyâri'l -ehakk*, (AÜİF Ktp.) no:7467, vv.1a-51b.

-----, *Takvîmü't- tevârih*, (BEEK Genel Kitaplar) no: 121.

- KAYA, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, (Ekin Yayınları) İstanbul 1983.
- el-KAYSERÎ, Davûd, *Mukaddemât*, çev. H. Şahin, T. Koç, S. Sevim, (Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları) Kayseri 1997.
- KEHHÂLE, Ö. Rıza, *Mu'cemü'l- müellifin ve terâcimü'l-musannifin*, I-XV, (Dâru İhyâ-i Tûrâsil-Arabiyye) Beyrut 1957.
- KEKLİK, Nihat, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hayatı ve Çevresi*, İstanbul 1966.
- el-KELABAZÎ, Ebu Bekir, *et-Tearruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, tah. M.Emin en-Nuri, Kahire 1992.
- , *Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Doğu Devrinde Tasavvuf, (Dergah Yayınları) İstanbul 1992.
- KEMAL, Ebî Şerîf, *Kitâbü'l- müssâmere ale'l-müsâyere li'l-Kemal İbn Hümâm*, İstanbul 1979.
- KESKİOĞLU, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, (DİBYayınları) Ankara 1999.
- KETTÂN, Mennân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Müessesetü'r- Risâle) Beyrut 1407/1986.
- KETTÂNÎ, Abdülhay, *el Fihrisü'l- fehâris ve'l- isbât ve mu'cemu'l- meâcim ve'l- meşîhât ve's- silsilât*, (Dâru'l -Garbi'l- İslâmî) Beyrut 1982.
- KEVSERÎ, Muhammed Zâhid, *Hüsnü't-tekâzî fî sireti'l-İmam Ebî Yusuf el- kâzî*, (Dâru'l-Envâr) Mısır 1948.
- KILAVUZ, A. Saim, *İman-Küfür Sınırı*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1984.
- KILIÇ, M. Erol, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul 1995.
- KIRCA, Celal, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1982.
- KOMİSYON, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, I-II, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1992.
- , *İlmihal İman ve İbadetler*, I-II, (İsam Yayınları) İstanbul 1998.
- , *Türkiye Gazetesi İslâm Alimleri Ansiklopedisi*, I-XVIII, (İhlas Yayıncılık) İstanbul trz.
- , *Türkiye Gazetesi Rehber Ansiklopedisi*, I-XVIII, (İhlas Yayın) İstanbul trz.
- , *İmla Kılavuzu*, (Türk Dil Kurumu Yayınları) Ankara 2000.
- , *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, I-VI, (Şâmil Yayınları) İstanbul 1990-1994.

- KONUK, A. Avnî, *Fusûsü'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, I-IV, haz. M. Tahralı, S. Eraydın, (MÜİFV Yayınları) İstanbul 1999.
- KONUK, A. Avnî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Mukaddime, Mevlânâ Müzesi Ktp. No: 4740.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, (TTK Basımevi) Ankara 1998.
- , *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (DİB Yayınları) Ankara 1993.
- KÛRÂNÎ, İbrahim, *Şerhu Kelimeti'l vâzıha ale'l- makâlâtı'l- fâzıha*, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Paşa) no:2722/17.
- , *Matla'ul- cûd bi tahkiki't -tenzih fi vahdeti'l- vücûd*, Süleymaniye Ktp., (Damat İbrahim Paşa) no:740/2.
- , *Cilâü'l- ahdâk bi tahrîri'l -ülâk*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb) no: 463/2.
- , *el- Meslekü'l- celî fi hukmi şathi'l -velî*, Süleymaniye Ktp., (Serez Bölümü) no:3939/6.
- , *Risâle müte'allika bi't- teklîf alâ meşrebi's- sūfiyye*, Nuruosmaniye Ktp., no:2126/4.
- , *et- Tevsîl ilâ enne ilm'allâhi bi'l eşyâ'i ezelen ale't- tafsîl*, Beyazıt Devlet Ktp., (Veliyyüddîn Efendi) no:1815.
- , *Tekmiletü't-tasrîf*, Süleymaniye Ktp., (Bağdatlı Vehbi) no:2104.
- , *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp., (Es'ad Efendi) no:3626.
- , *Kasdü's- sebîl ilâ tevhîdi hakki'l- vekîl*, Süleymaniye Ktp., (Bağdatlı Vehbi) no:795.
- , *Cilâü'l -fuhûm fi tahkiki's- subûti ve ru'yeti'l- ma'dûm*, Beyazıt Devlet Ktp., (Veliyyüddin Efendi) no:3215.
- , *el- Mutimme li'l- mes'eleti'l -mühimme*, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Paşa) no:2722/6.
- , *İ'mâlû'l- fikri ve'r- rivâyeti fi şerhi hadîsi' innema'l- a'mâlû bi'n- niyât'*, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Paşa) no:2722/2.
- , *İthâfu'z- zekî bi şerhi Tuhfeti'l- mürseleti ile'n- nebî*, Beyazıt Devlet Ktp., (Veliyyüddîn Efendi) no:3215.
- , *Meslekü'l- muhtâr ilâ marifeti's- sadr ve'l- ihdâsi'l- alemi bi'l- ihtiyâr*, Beyazıt Devlet Ktp., (Veliyyüddîn Efendi) no:1815/2.

- , *Cevâbü'l- meşkûr an suâli'l- manzûr*, Süleymaniye Ktp., (Reisülküttâb) no:463/1.
- , *Cilâu'n- nazar fî bakâi't- tenzîh maa't-tecellî fî's-suvar*, Süleymaniye Ktp., (Halet Efendi) no: 787/4.
- , *Risâle fî I'râbı kelime't- tevhîd*, Süleymaniye Ktp., (Kasidecizâde) no: 734/2.
- , *et- Tahrîr*, Süleymaniye Ktp., (Es'ad Efendi) no:1419.
- , *Hâşîye ale'd- Dürreti'l- fâhira*, Üsküdar Hacı Selim Ağa Ktp., (Hüdâyi) no:381.
- , *Meslekü's- sedâd ilâ mes'eleti halk-ı ef'âli'l- ibâd*, Beyazıt Devlet Ktp., (Veliyyüddin Efendi) no:1815/3.
- , *el- Emem li ikâzi'l- himem*, Süleymaniye Ktp., (Reisülküttâb) no:1180/2; (H. Hüsnü Paşa) no: 248/1; Haydarabât 1328.
- , *el-Meslekü'l- karîb ilâ ecvibeti suâlâti'l- Hatîb*, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Paşa) no:2722/3
- , *el-Meslekü'l vasat ed- dâni ile'd- dürri'l- mültekat li's- Sagânî*, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Paşa) no:2722/14.
- , *İlmâ'u'l- muhît bi tahkîki'l kesbi 'l-vasat beyne tarafey el- ifrât ve't-tefrît*, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Paşa) no:2722/8.
- , *İnbâhü'l- enbâh 'alâ tahkîki i'râbı lâ ilâhe illallâh*, Süleymaniye Ktp., (Bağdatlı Vehbi) no:1867.
- , *İs'âfû'l-hanîf li suluki mesleki't- ta'rîf*, Süleymaniye Ktp., (Hamidiye) no:1440/2.
- , *İthâfu'n- nebih bi tahkîki't -tenzîh*, Süleymaniye Ktp., (Halet Efendi) no:787/3.
- , *Kavlu sedîd fî şerhi kelime't-tevhîd ve fazâilühe*, Atıf Efendi, no:1329; Süleymaniye Ktp., (H. Hüsnü Paşa) no:600.
- , *Mesâlikü'l -i'tidâl ilâ fehmi ayâti halki'l -a'mâl*, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Paşa) no:2722/9.
- , *Refu'l- ıstibâh 'an kavâ'idi i'râbı lâ ilâhe illalâh*, Süleymaniye Ktp., (H. Hüsnü Paşa) no: 600/1.
- , *Risâle fî ta'allukâti 'ilmihî teâlâ bi zâtihî ve bi'l cüz'ıyyâti*, Süleymaniye Ktp., (Carullah) no:2102/5.

- , *Risâle 'alâ kavlihî te'âlâ 'leyse kemislihi şey'ün*, Nuruosmaniye Ktp., no: 2126/3.
- , *Risâle izâleti'l- işkâl bi'l- cevâbi'l- vâzih 'ani't- tecellî fi's- suvar*, Süleymaniye Ktp., (Nafiz Paşa) no:508.
- , *el- Kavlü'l- celî fi tahkîki kavli İmâm Zeyd b. Ali*, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Paşa) no: 2722/16.
- , *el- Lum'atü's- seniyye fi tahkîki'l- ilkâi'l- ümniyye*, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Paşa) no:2722/15.
- , *İtmâmu'n-ni'me bi ikmâli'l- mühimme*, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Paşa) no: 2722/7.
- , *Kavlü'l -mübîn fi tahrîri mes'eleti't -tekvîn*, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Paşa) no:2722/11.
- , *Keşfu'l- mestûr fi cevâbi suâli Abdi's-şekûr*, Süleymaniye Ktp., (Hamidiye) no: 1440/5.
- , *Kitâbü'l- ehâdisi'l- müselsele*, Süleymaniye Ktp., (Carullah) no:2069/2.
- , *Nizâmu'z- zeberced fi'l-erbaînen'l-müselseleti bi Ahmed*, Süleymaniye Ktp., (Reîsülküttâb) no:1180/1.
- , *Şerhu alâ bahsi'l- 'ilm*, Süleymaniye Ktp., (Lâleli) no:722/2.
- , *Şumûsu'l -fiker el- munkaza an zulumâtî'l- cebr ve'l- kader*, Süleymaniye Ktp., (Hamidiye) no:1440/9.
- , *Cilâü'l- enzâr bi tahrîri'l- cebri ve'l- ihtiyâr*, Beyazid Devlet Ktp., (Veliyyüddin Efendi) no:1815/4.
- , *İkâzu'l-kavâbil li't -takarrubi bi'n- nevâfil*, Süleymaniye Ktp., (Reşid Efendi) no: 1013.
- , *İthâfu'l- munîbi'l- evvâh bi fazli'l- cehr bi zikrillâh*, Süleymaniye Ktp., (Reşid Efendi) no:996/5.
- , *Risâletü't- tecellî*, Süleymaniye Ktp., (Halet Efendi) no:787/2.
- , *'Ücâletü zevi'l- intibâh bi tahkîki i'râbî lâ ilâhe illallâh*, Süleymaniye Ktp., (Reşid Efendi) no:007/4.
- , *fi Beyâni mukaddimeti'l- erba'ati li't- tavzîh li'l- Kûrânî*, MÜİF Ktp. (Yazmalar) no: 062/2.
- , *İbdâ'ün- nî'me bi tahkîki sebki'r- rahme*, Beyazid Devlet Ktp., (Veliyyüddin Efendi) no:1815.

- , *İfâzatü'l- allâm bi tahkiki mes'eleti'l- kelâm*, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Paşa) no: 2722/12.
- , *Keşfu'l- estâr 'an vucûhi 'avîzati'l-efkâr*, MÜİF Ktp. (Yazmalar) no: 062.
- , *Risâle fî cevâzi rû'yetillâhi te'âlâ fî'd- dünyâ ve'l- Âhira*, Süleymaniye Ktp., (Kasidecizâde) no: 734/3.
- , *İthâfû'l- halef bi tahkiki mezhebi's- selef*, Süleymaniye Ktp. (Halet Efendi) no:787/5.
- , *Kitâbü'l- isfâr 'an asli istihâreti a'mâli'l- leyli ve'n- nehâr*, Süleymaniye Ktp., (Es'ad Efendi) no: 1453.
- , *Meslekü't- ta'rîf bi tahkiki't- teklîf alâ meşrebi ehli'l -keşfi ve's -şuhûd el-kâilîne bi vahdeti'l -vücûd*, Süleymaniye Ktp., (Serez) no:3939/3.
- , *Meşra'u'l- vurûd ilâ matla'i'l- cûd*, Süleymaniye Ktp., (Reşid Efendi), no:443/2.
- , *Şevâriku'l-envâr li sulûki mesleki'l- muhtâr*, Süleymaniye Ktp., (Laleli) no:722/3.
- , *Neşru'z-zehr fî'z-zikri bi'l-cehr*, Süleymaniye Ktp., (Hamidiye) no: 390/10.
- , *Risâle müte'allika bi ba'zi kavli'l- kâdı ve ma vaka'a ve Sa'di Çelebî*, Süleymaniye Ktp., (Şehit Ali Paşa) no: 2834/9.
- , *el- İ'lân yedfeu't- tenâkuz fî sureti'l -a'yân fî cevâbi suâli Abdi'r-rahmân*, Süleymaniye Ktp., (Hamidiye) no:1460/6.
- , *Tenbîhu'l- 'ukûl alâ tenzîhi's -sûfiyye 'ani'l- i'tikâd et- tecsîm ve'l- 'ayniyye ve'l- ittihâd ve'l- hulûl*, Süleymaniye Ktp., (Nafiz Efendi) no:496.
- , *el- I'lâm bimâ fî kavlihî te'âlâ 've 'ale'llezîne yutikûnehû' mine'n -neshi ve'l- ahkâm*, Süleymaniye Ktp., (Halet Efendi) no:787/1.
- , *Nibrâsü'l- inâs bi ecvibeti suâlâti ehl-i Fâs*, Süleymaniye Ktp., (Es'ad Efendi) no:1453/5

KURT, Ali Vasfi, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, (İnsan Yayınları) İstanbul 1998.

KURT, Hüseyin, *Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora tezi) Ankara 2003.

el-KUŞAŞÎ, *es-Simtü'l-mecîd fî selâsili ehli'l-bey'â ve ilbâsi'l-hırka ve't -tasavvuf ve sulûki ehli't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp. (Şehid Ali Bölümü) no:1197.

- el-KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *er-Risâle*, Beyrut 1990.
- LÂMÎÎ, Mahmud b. Osman b. Ali, *Terceme-i Nefahâtü'l-üns*, İstanbul 1981.
- MAHALLÎ, Abdullah, *Mu'cemu müellefey mahtûtâtı mektebeti'l-harem*, Riyad 1996.
- MAHLÛF, Levis, *el-Müncid*, (Dâru'l-Meşrûk) Beyrut 1991.
- MANSUR, Ali Nasif, *et-Tâc el-câmiu'l-usul fî ehâdisi'r-resûl*, I-V, (Mektebetü'l-İslâmiyye) İstanbul 1981.
- el MÂTURÎDÎ, Ebû Mansur, *Kitâbü't- tevhîd*, tah. Fethullah Huleyf, (Mektebetü'l – İslâmiyye) İstanbul 1979.
- MECDÎ EFENDÎ, *Tercüme-i Şakâyık-ı Nu'mâniyye*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1269.
- el-MEKKÎ, Ebû Talib, *Kûtu'l-kulûb*, I-II, Mısır 1961.
- MUHİBBÎ, *Hulâsatü'l- eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*, İskenderiyye 1284.
- MURÂDÎ, M. Halil, *Silkü'd- dürer fî a'yâni'l- karni's-sâni 'aşer*, İstanbul 1291.
- MUSLU, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, (İnsan Yayınevi) İstanbul 2003.
- MUSTAFA SABRÎ, *Mevkîfü'l- 'akl*, Mısır 1369/1950.
- , *Mevkîfu'l-beşer tahte sultani'l-kader*, (Matbaatü'ş-Şâfiye) Kahire 1352/1933.
- MÜSLİM, *el-Câmiu's-sahîh*, I-V, İstanbul 1992.
- MÜSTAKÎMZÂDE, Süleyman Sadeddin, *Mecelletü'n-nisâb, fî'n-niseb ve'l-kunâ, ve'l-elkâb*, Süleymaniye Ktp., (Halet Efendi) no:628.
- NAHLÎ, Ahmed, *Buğyetü't-tâlibîn*, Haydarbâd 1328.
- NASR, S. Hüseyin, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, (İnsan Yayınları) İstanbul 1988.
- , *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, (İnsan Yayınları) İstanbul 1992.
- , *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, (İnsan Yayınları) İstanbul 1985.
- NEBHÂNÎ, Yusuf, *Câmiu kerâmâtı'l-evliyâ*, (Dâru'l-Meârif) Beyrut 1994.
- en-NEDVÎ, Abdülbârî, *Kitap ve Sünnetin Ruhuna Göre Tasavvuf ve Hayat*, çev. Mustafa Ateş, (Diyanet Vakfı Yayınları) Ankara 1998.
- , Ebû'l-Hasan, *İmam es Sirhindî, Hayâtuhû ve A'mâluhû*, (Dâru'l-Kalem) Delhi trz.

- en-NESEFÎ, Ebü'l-Muîn, *Tebşiratü'l- edille fî usûli'd-dîn*, tah. H. Atay, (DİB Yayınları) Ankara 1993.
- NEVEVÎ, Muhyiddin, *et-Takrîb li'n-Nevevî*, (M. Ali Sabih Matbaası) Mısır 1968.
- NICHOLSON, Clara Kibby, *The Introduction of İslam Into Sumatra and Java*, (Basılmamış Doktora tezi) Michigan Üniversitesi 1966.
- ÖNGÖREN, Reşat, *Osmanlı'larda Tasavvuf*, (İz Yayıncılık) İstanbul 2000.
- , *Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar ve Zeyniyye*, (Yüksek Lisans tezi) İstanbul 1990.
- ÖNDER, Mehmet, *Anadoluyu Aydınlatanlar*, (Vakıf Kültür Serisi) Ankara 1998.
- ÖZEL, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, (Diyanet Vakfı Yayınları) Ankara 1990.
- PAKALIN, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, (MEB Yayınları) İstanbul 1993.
- PITCHER, Donald Edgar, *Osmanlı İmparatorluğunun Tarihsel Coğrafyası*, çev. Bahar Tırnakçı, II. Baskı, (Yapı Kredi Yayınlar) İstanbul 2001.
- RIDDELL, Peter G., *İslam and the Malay- Indonesian World*, (Hurst-Company) Londra trz.
- es-SABÛNÎ, Nureddin, *Mâturidiyye Akâidi*, ter. Bekir Topaloğlu, (DİB Yayınları) Ankara 1982.
- es-SABÛNÎ, M. Ali, *Tenvîru'l-ezhân min tefsir. Rûhu'l-beyân*, (Dâru'l-Kalem) Şam 1988.
- SADIK VİCDÂNÎ, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Kâdiriyye Silsilenâmesi*, (Evkâf-ı İslâmiye Matbaası) İstanbul 1340.
- SAİD HAVVA, *Ruh Terbiyemiz İslâm Tasavvufu*, çev. İbrahim Sarıms, M. Sait Şimşek, (Kayıhan Yayınları) İstanbul 1995.
- SAİDÎ, Abdülmüteâl, *el- Müceddidûne fî'l- islâm*, (Mektebetü'l- Adâb) Kahire trz.
- SALÎH, Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, ter. M.Yaşar Kandemir, (DİB Yayınları) Ankara 1981.
- SCHİMMEL, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ender Gürol, (Adam Yayıncılık) İstanbul 1982.
- , *Sûfîsmus*, (CHB Verlag) München 2000.
- SEHÂVÎ, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsidü'l-hasene*, tah. Abdülvehhab Abdüllatif, Kahire 1375/1956.

- SENED, Osman b., *Asfa'l-Mevârid min silsâli ahvâli İmam Hâlid*, (Matbaatü'l-İlmiyye) Mısır 1313.
- SERKÎS, Yusuf İlyas, *Mu'cemu mahtûtâtî'l-'arabiyye ve'l-muarrabe* I-II, (Matbaatü Serkîs) Mısır 1346/1928.
- es-SERRÂC, Ebu Nasr, *el-Lum'a fi't-tasavvuf*, (Matbaatü's-Saade) Kahire 1960.
- SEVİM, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, (İnsan Yayınları) İstanbul 1996.
- SEYYİD SABİK, *el-Akâidü'l-İslâmiyye*, (Dâru'l Kütübî'l-Arabî) Beyrut, trz.
- SOFUOĞLU, Mehmed, *Tefsire Giriş*, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1981.
- SUÂD HAKÎM, *el-Mu'cemu's-sûfî*, (Dâru'n-Nedre) Beyrut 1401/1981.
- SUNAR, Cavit, *İmâm Rabbânî-İbn Arabî, Vahdet-i Şuhûd ve Vahdet-i Vücûd Meselesi*, (Resimli Posta Matbaası) Ankara 1960.
- SÜHREVERDÎ, Şihâbüddîn, *Avârifü'l-meârif*, (Dâru'l-Kütübî'l-Arabî) Beyrut 1966.
- ŞADİLÎ, Abdüllatif, *el-Hareketü'l-Ayyâşiyye halka min târihi'l-Mağrîb fi'l-karni*, (Külliyetü'l-Adâb ve'l-Ulûm) Rabat 1982.
- ŞAPOLYO, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, (Türkiye Basımevi) İstanbul 1964.
- ŞARKÂVÎ, Hasan, *Mu'cemü'l-elfâzî's-sûfîyye*, (Dâru Âlemi'l-Ma'rife) Kahire 1992.
- ŞEMSEDDİN SAMÎ, *Kâmûsu'l a'lâm*, (Mehran Matbaası) İstanbul 1306.
- , *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1317.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâlî b. mehâsini min ba'di'l-karni's-sânî*, (Dâru'l-Ma'rife) Beyrut 1348/1929.
- TAFTAZÂNÎ, Sadüddîn Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, haz. Süleyman Uludağ, (Dergah Yayınları) İstanbul 1991.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, (MEB Basımevi) İstanbul 1969.
- TAVİL, Tevfik, *et-Tasavvuf fi Mısır ibbâne'l-'asri'l-Osmânî*, (Matbaatü'l-İ'timâd) Mısır 1946.
- et-TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn*, I-II, tas. M. Vecih, Mevla Abdülhakk, Gulamkadir, Kalkûta 1863.
- TIBLAVÎ, Mahmud Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, çev. Ali Durusoy, (İnsan Yayınları) İstanbul 1989.

- et-TİRMİZÎ, *el-Câmiu's-sahîh*, I-V, İstanbul 1992.
- TOGAN, Zeki Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, (İÜEF Yayınları) İstanbul 1970.
- TOPALOĞLU, Bekir, *İsbât-ı Vâcib*, (Diyanet Yayınları) Ankara 1983.
- , *Kelam İlmi*, (Damla Yayınevi) İstanbul 1985.
- TOSUN, Necdet, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, (İnsan Yayınları) İstanbul 2002.
- TUNKU, Mahmud Hasan, *Mu'cemü'l-musannifin*, (Matbaatü Vezanko) Beyrut 1344.
- TRİMINGHAM, J. Spencer, *The Sûfî Orders in İslâm*, (Oxford Üniversite Yayınları) New York 1973.
- TURHAN, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, (Milli Eğitim Basımevi) İstanbul 1964.
- TUNÇAY, Mustafa, *Kuşşâî'nin (ö.1071/1661) Kelimetü'l-cûd ale'l-kavli bi vahdeti'l-vücûd Adlı Eseri*, Dan. M. Tahralı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul 1997.
- TÜMER, Günay, KÜÇÜK, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara 1988.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, (Dergah Yayınları) İstanbul 1985.
- , *Kuşeyrî Risalesi*, İstanbul 1978.
- , *İslâm Akâidi*, (Dergah Yayınları) İstanbul 1982.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1991.
- , *İbn Arabî*, (Diyanet Vakfı Yayınları) Ankara 1995.
- , *Mukaddime Tercümesi*, İstanbul 1983.
- UNAT, Faik Reşit, *Hicrî Tarihleri Miladi Tarihe Çevirme Kılavuzu*, (TTK Yayınları) Ankara 1984.
- UYSAL, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (Yediveren Yayınları) Konya 2001.
- UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, I-VI, (TTK Yayınları) Ankara 1988.
- , *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, (TTK Basımevi) Ankara 1988.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul 1993.
- , *İslâm Düşüncesi*, (İÜEF Yayınları) İstanbul 1946.
- ÜNAL, Tahsin, *Osmanlılarda Fazilet Mücadelesi*, (Nur Yayınları) III. Baskı, Ankara 1967.

- ÜZÜM, İlyas, *Günümüz Aleviliği*, (İsam Yayınları) İstanbul 1997.
- VOLL, John Obert, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, ter. C. Aydın-C. Şişman-M. Demirhan, (Yöneliş Yayınları) İstanbul 1991.
- WAARDENBURG, Jacques, *İslâmisch- Christliche Beziehungen*, (Oros Verlag) Würzburg 1992.
- YAKIT, İsmail, *Türk- İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, (Ötüken Yayınları) İstanbul 1992.
- YANS, Kerim, *IV. Murad Devrinde Osmanlı- Safevi Münasebetleri*, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul 1977.
- YAZIR, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-X, (Eser Neşriyat) İstanbul 1982.
- YILDIZ, Sakıp, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, (Sahaflar Kitap Sarayı) İstanbul trz.
- YILMAZ, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, (MÜİF Vakfı Yayınları) İstanbul 1990.
- YILMAZ, M. Nuri, *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*, (Moro Yayıncılık) Ankara 2000.
- YILMAZ, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, (Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları) İstanbul 2001.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, (İnsan Yayınları) İstanbul 1998.
- YÜCEL, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, (İnsan Yayınevi) İstanbul 2003.
- ZEHEBÎ, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Tah. Salih Semir, (Müessesetü'r-Risâle) Beyrut 1993.
- ZİRİKLÎ, Hayreddin, *el- A'lâm*, I-XI, (Daru'l- İlm) Beyrut 1986.

b) Makaleler:

- ABU RABÎ', İbrahim M, "Modern Mısır'da el-Ezher Sûfîzmi, Sufî Düşüncesi", ter. M. M. Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf Dergisi*, 2002/8, ss.173-198.
- ALGAR, Hamid, "Ehl-i Hak", *TDVİA*, c. X, ss. 513-515.
- , "İmam-ı Rabbânî", *TDVİA*, c. XXII, ss. 198-199.
- ANAY, Harun, "Devvânî", *TDVİA*, c. IX, ss.257-262.
- ATTAS, Nakib, "Endonezya-Tarih" *TDVİA*, c.XI, ss. 194-197.
- AŞKAR, Mustafa, "Reenkarnasyon (Tenasüh) Meselesi ve Mutasavvıfların bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi", *Tasavvuf Dergisi*, 1999, sy. 3, ss. 85-100.
- ATEŞ, Ahmet, "Molla Gürânî", *İA*, c.VIII, s. 406.
- AYDIN, M. Akif, "Azîmâbâdî", *TDVİA*, c. IV, ss. 329-330.
- AYDIN, Mehmet S . "İnsân-ı Kâmil", *TDVİA*, c. XXII, ss. 330-331.
- AZAMAT, Nihat, "Abdürraûf es- Sinkilî", *TDVİA*, c. I, s. 294.
- AZYUMARDİ, Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities", *İslâmic Civilisations in the Malay World*, (ed. Mohammad Thaib Osman), ter. Ali Çaksu, Dewan Bahasa'dan Pustaka/Ircica, Kuala Lumpur/ İstanbul 2000, ss.169 -235.
- BAYRAKTAR, Mehmed, "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", *AÜİFD*, 1985, c. XXVI.
- BİLGE , Mustafa L., "Cava", *TDVİA*, c.VII , ss.170-174.
- BİRİŞİK, Abdülhamit, "İbn Akile", *TDVİA*, c. XIX, s. 305.
- BOLAY, Süleyman Hayri,"Akıl", *TDVİA*, c. II, s. 238-242.
- BRUINESSEN, Martin Van, "The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes", in: *Harry A.Poeze en Pim Schoorl*, Excursies in Celebes, Leiden KITLV, Kitgerij 1991, ss. 251-269.
- , "De Tarekat in Indonesie:Tussenebellie en Anpassing", *İslâm en Politiek in Indonesie*, ed. C. Van Dijk, Muiderberg, 1988, ss.69-84.
- , "The Impact of Kurdish Ulama on Indonesian İslâm", *Les annales de La'utra İslâm* V, 1998, ss. 83-106.
- , "Origins and Development of The Sûfî Order (Tarekat) in Southeast Asia", *Studia İslâmica*, Jakarta 1994, I/1, ss. 1-23.

- , "Friends in grace, İbrahim al-Kûrânî and Abdal-Rauf al-Sînkeli", in: S. Udin (ed.), *Spectrum: Essays presented to Sutan takdir Alisjahbana on his seventieth birthday*, ss. 469-485. Jakarta/ Dian Rakyat.
- , "Tarîkatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi", ter. A. Delidağ, *İlim ve Sanat*, sy. 40, Şubat 1996, s.75.
- CEBECİOĞLU, Ethem, "Some Reasons for The Inability of Layman To Understand Sûfism", *Tasavvuf Dergisi*, sy. I, Ankara 1999, ss.9-27.
- , "el-Mektûbât", *Klasik Tasavvuf Kaynakları I*, ed. Ali Çınar, (Suf Yayınları) Ankara 2003, ss.177-202.
- CERRAHOĞLU, İsmail, "Garânîk", *TDVİA*, c. XIII, ss. 362-366.
- CHENEB, Mohammed, "İbn Teymiyye", *İA*, c.V, s.827;
- CİCİ, Recep, "Kûrânî", *TDVİA*, c. XXVI, ss. 426-427.
- COPTY, Atallah S., "The Naqşbendiyya and Its Offshoot, The Naqşbendiyya-Mucaddidiyya in The Haramayn In The 11/17. TH.", *Die Welt des Islam*, vol. XLIII, nr. 3, 2003, ss. 321-349.
- ÇAĞATAY, Neşet, "Vehhâbîlik", *İA*, c. XIII, ss. 262-269.
- ÇAĞRICI, Mustafa , "Hürriyet" *TDVİA*, c.XVIII, ss. 502-505.
- ÇETİN , Osman, "İbn Kennân" , *TDVİA*, c. XX, ss. 129-130.
- ÇETİNER, Bedrettin "Zemahşerî", *ŞİA*, İstanbul 1994, c.VI, ss. 445-447.
- DEMİRCİ, Mehmet, "Hakikat-i Muhammediyye", *TDVİA*, c.XV, ss.179-180.
- , "Nur-ı Muhammedî", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. I, İzmir 1983, s. 239.
- ELİAS, Jamal. J, "Shattariyah", *The Oxford EncyclopeTDVİA Of The Modern İslâmıc World*, vol. IV, New York 1995, ss. 50-52.
- ERAYDIN, Selçuk, "Fusûsu'l-Hikeme Yapılan Bazı İtirazlar", (*Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içinde Makale*) MÜİF Yayınları, İstanbul 1992, ss.27-62.
- ERDOĞAN, Mehmet, "Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*" (Önsöz'den nakledilmiştir.) I, (İz Yayıncılık) İstanbul 1994.
- GÖKSOY, İbrahim Hakkı, "Endonezya'da Tasavvufi Hareketler ve Bazı Özellikleri", *Tasavvuf Dergisi*, 2003/11, ss. 75-115.

- GÖZÜTOK, Şakir, "Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi", *Tasavvuf Dergisi*, 2001/6, ss. 91-103.
- GUILLAUME, Alfred, "Al-Lum'at al-Saniya fi Tahqiq al-Ilqa' fi'l-Ummiya By Ibrahim al Kûrânî", *BSOAS*, Hertfort 1957, c. X, ss. 291-303.
- GÜRER , Dilâver, "Sûfî İbn Sînâ (ö.428/1037) ve Makamâtü'l-Arifin'i" *Tasavvuf Dergisi*, 2001/6, s. 129. ss. 119-158.
- HAAR, Johan G.J., "Ahmed Sirhindî'nin Nakşibendî Geleneğine Bakışı", çev. H. İ. Şimşek, *Tasavvuf Dergisi*, sy. 2002/8, ss. 199-208.
- HAK, Muhammed Muzammil, "The Shattari Order of Sufism In India", *Some Aspects of The Principal Sûfî Orders In India*, İslâmîc Foundation Bangladesh, ss. 113-150.
- HALLAÇOĞLU, Yusuf, "Bağdat", *TDVİA*, c. IV, ss. 433-437
- HANİF, N, "al-Kûrânî İbrahim b. Al- Şahrazuri al-Hasan Sharan al Madani", *Biographical EncyclopeTDVİA of Sufis: (Central Asia Middle East)*, New Delhi 2002, s. 251-252.
- HAREKÂT, İbrahim "Fâsî Abdurrahman b. Abdi'lkâdir" *TDVİA*, c. XII, ss. 210-211.
- HURGRONJE, Snouck, "The Acehnese", vol. II, Leiden 1906, ss. 208-209.
- İNCE, İrfan, "Medina als Bildungszentrum im achtzehnten Jahrhundert: Sozio-kulturelle Struktur, Gelehrte, Diskurse." Bochum –Ruhr Üniversitesi, *İslâmische Bildungsnetzwerke im lokalen und transnationalen Kontext 18.-20. Jahrhundert*, Kasım 2002, ed. Michael Kemper, ss. 163-176.
- JOHNS, A. H., "Al-Kûrânî", *The Encyclopedia Of İslâm*, (New Edition). V, Leiden; E. J. Brill, 1979, ss. 432-433.
- , "al-Kushashî", *The Encyclopedia of İslâm*, (New Edition), V, Leiden, E. J. Brill, 1979, ss. 525-526.
- , "The Role of Sûfizm in the Spread of İslâm to Malaya and Indonesia" , *Journal of the Pakistan historical Society* 9, (1961) 143-161.
- , "A seveenteenth-century defender of Sûfism: The toughht and spirituality of the Medina scholar İbrahim al-Kûrânî (1616-1690)", (Oriental Institute), <http://www.ox.ac.uk/gazette/backissues/9394/130194/all.txt>
- KADİRİ, Fazil Ahmed, "Silsile-i Şuttariyye Bahar Mîn", *Fikr u Nazar* 25/2, İslâmabad 1987. ss. 28-69.

-----, "Abu Yazid Bistâmî and Shattari Sûfî Thought", *İslâmîc Culture*, vol. LXXV/IV, 2001, Haydarabât, ss. 79-95.

KALLEK, Cengiz, "Berzencî", *TDVİA*, c.V, ss. 525-526.

KARA, Mustafa "İbn Teymiyye'nin Tasavvufufla ilgili Görüşleri", *TDVİA*, c. XX, s. 413.

-----, "Abdüllatif el-Kudsî", *TDVİA*, c. I, s. 257.

KARLIAĞA, Bekir, "İbn Sînâ", *TDVİA*, c. XX.

KEMİKLİ, Bilal, "Tasavvuf Edebiyatında Hulûl ve İttihada Dair bir Risâle, Risâle-i Reddi Hulûl ve İttihad", *Tasavvuf Dergisi*, sy. 5/2001, ss. 111-116.

KILIÇ, M. Erol, "Fusûsü'l- Hikem", *TDVİA*, c. XIII, ss. 325.

-----, "İbnü'l-Arabî Muhyiddîn", *TDVİA*, c. XX, ss. 502-503.

KISSLING, Hans Joachim, "Einiges über den Zejnije-Orden im Osmanischen Reiche", *Der İslâm*, c. XXXIX, Berlin 1964, ss. 143-179.

KNSYH, Aleksander, "İbrahim al-Kûrânî (d.1101/1690), an Apologist for wahdat al-wujûd", *JRAS*, Nisan 1995, seri 5/I, ss. 39-47.

KONUR, Himmet, "Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye'de Tasavvuf ve Tarikatlar", *Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu*, (DİB Yayınları) Ankara 2003, s. 560.

KOMİSYON, "Açeler", *Anna Britannica Ansiklopedisi*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1986.

KUFRALI, Kasım, "Molla İlâhi ve Kendisinden Sonraki Nakşibendi Muhiti", *Edebiyat Dergisi*, İstanbul 1948, c. III., s. 133.

-----, "Hırka", *İA*, c.V/I, ss. 449-450.

KURTULMUŞ, Numan, "Açe", *TDVİA*, c. I, ss. 329-332.

MARGOLIOUTH, "Zeynüddin al-Hâfi", *İA*, c. XIV, s. 556.

MASSİGNON, Louis, "Tasavvuf", *İA*, c.XII/I, ss. 28-29.

-----, "Hulûl" , *İA*, c.V/I, ss. 584-585.

MİNORSKY, V., "Kürtler", *İA*, c.VII, ss. 1089-1114.

-----, "Şehrîzûr" , *İA*, ss. 396-399.

- NAFİ, Beşir, “ Tasawwuf und reform in Pre- Modern İslâmic Culture in Search of İbrahim Kûrânî”, *Die Welt des İslâm*, XXXXII/3, 2002, ss. 307-355.
- NORRIS, H.T., “The Mir’at al-Talibin, By Zain al-Din al-Khawâfi of Khurâsân and Herat”, *BSOAS*, c. XXXXXIII/I, Londra 1990, ss. 57-63.
- OCAK, Ahmet Yaşar, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye Teşebbüslerine Bir Bakış; Kadızâdeliler Hareketi”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, 1979-1983, Ankara 1983.
- ÖĞKE, Ahmet, “Bir Tasavvuf Terimi olarak Ricalü’l-Gayb-İbn Arabî’nin Görüşleri”, *Tasavvuf Dergisi*, sy. 2001/5, s. 167.
- ÖĞÜT, Salim, “İstihâre”, *TDVİA*, c. XXIII, ss. 333-334.
- ÖNGÖREN, Reşat, “Şeriatın Kestiği Parmak: Kanuni Sultan Süleyman Devrinde İdam edilen Tarikat Şeyhleri”, *İLAM Yayınları*, c. I, Sayı I, ss. 123-140.
- , “Kuşâşî”, *TDVİA*, c. XXVI, ss. 470-471.
- ÖZERVARLI, M. Sait, “İbn Teymiyye’nin İ’tikâdî Görüşleri”, *TDVİA*, c. XX, s. 412.
- RAZÛK, Muhammed, “Filâlîler”, *TDVİA*, c. XIII, ss. 71-73.
- RIZVÎ, Seyid Athar Abbas, “The Shattariyya Silsila”, *A History of Sufism in India*, (Munshiram Manoharlal Yayınevi) II. Baskı, Delhi trz. ss. 151-173.
- SAFFET BEY, “Bir Osmanlı Filosunun (Sumatra) Seferi”, *Târih-i Osmânî Encümeni Mecmuası*, (Ahmet İhsan Matbaası) 1327, sy. 7-12.
- es-SAKKÂR, Sami, “Erbil”, *TDVİA*, c. XI, ss. 272-273.
- SIRMA, İhsan Süreyya, “19.Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Büyük rol oynayan Tarikatlara dair Vesika”, *İÜEF Tarih Dergisi*, sy. 31, İstanbul 1977, ss. 183-185.
- ŞİMŞEK, M. Sait, “İbn Teymiyye”, *ŞİA*, c. III, ss. 61-64.
- TAHRALI, Mustafa, “Fusûsü’l- Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler”, (Fusûsü’l-Hikem Şerhi İçinde Makale), (İFAV Yayınları) İstanbul 1999, s.31.
- et-TAZÎ, Abdülhâdi, “Karaviyyîn Camii”, *TDVİA*, c. XXIV, ss. 478-479.
- TOL, Roger, “Syaikh Ahmad al- Kuşâşî”, Leiden Üniversitesi, bc. Leidenuniv.nl/olg (14.6.2003)

ULUDAĞ, Süleyman, “Abdal”, *TDVİA*, c. I, s. 59.

-----, “Hallâc-ı Mansûr”, *TDVİA*, c. XV, ss. 378-379.

VOLL, John Obert, “Muhammad Hayya al Sindi and Muhammad ibn Abda'l-Wahhâb: An Analysis of an Intellectual Group In Eighteenth-Century Madina”, *BSOAS*, XXXVIII, ss. 32-39, Londra 1975.

YAKIT, İsmail, “Mevlana’da Akıl ve Aklın Kritiği”, *SDÜİF Dergisi*, sy. 3, Isparta 1996, s. 8.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Kesb”, *TDVİA*, c. XXV, s. 305.

-----, “Âlûsî, Nu'man b. Mahmud”, *TDVİA*, c. II, ss. 549-550.

-----, “Erbaîn”, *TDVİA*, c. XI, ss. 271-272.

YAZICI, Tahsin , “Şattâriye”, *İA*, c. XI, s. 356.

YILMAZ , Hasan Kamil, “Ayyâşî”, *TDVİA* , c. IV, s. 297.

YURDAYDIN, Hüseyin Gazi, “Türkiye’nin Dini Tarihine Umumi bir Bakış”, *AÜİF Dergisi*, Ankara 1962, c. IX, s. 114.

YÜKSEL, Emrullah, “Birgivî”, *TDVİA*, c. VI, s. 192.

EKLER

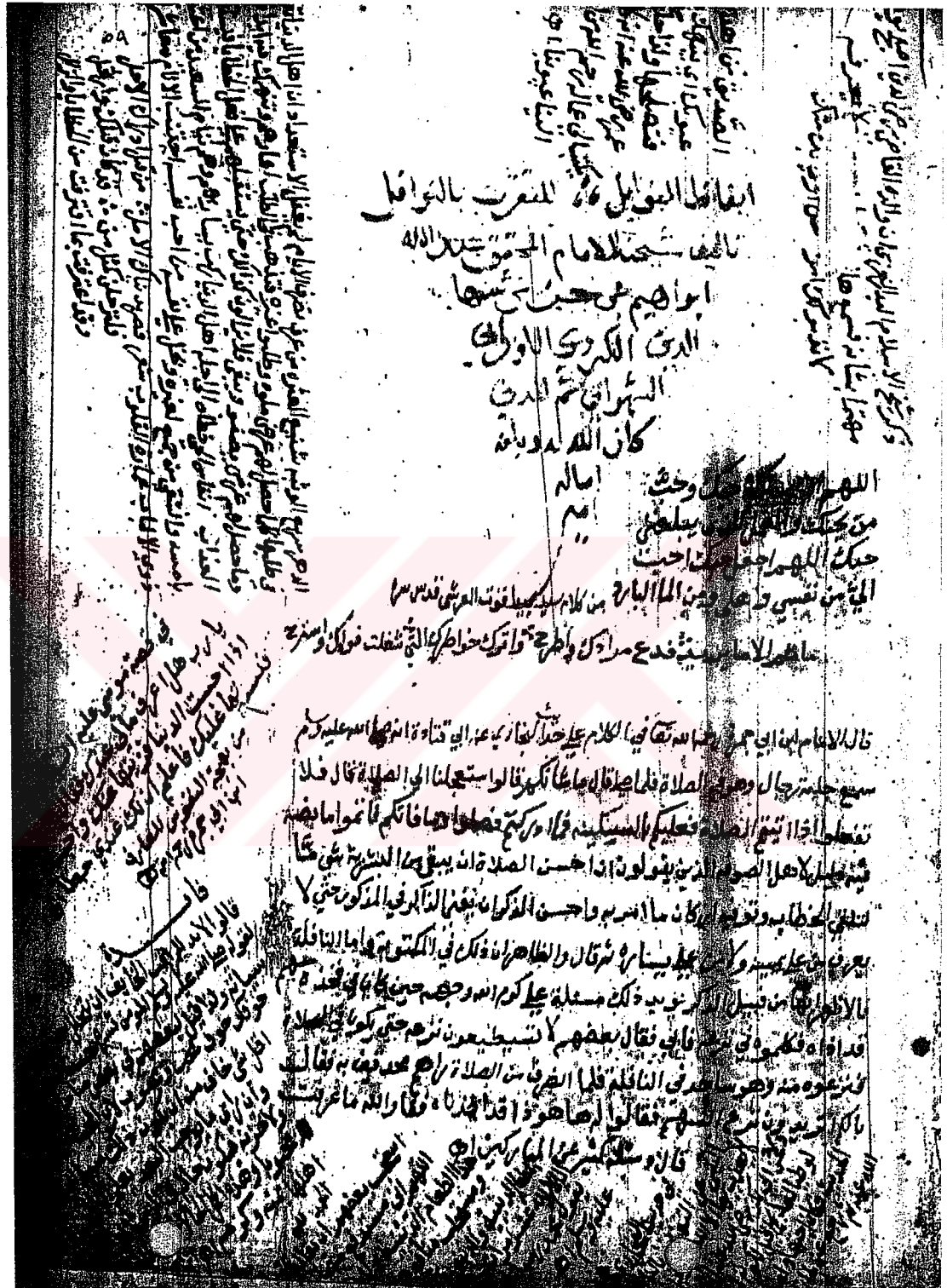


في الموطأ ما يصح بلسان الشيخ الترمذي وابن حبان وصححه الحاكم
 طريقه فلو كان السبب عن أبيه مرفوعا جازي جليل في راي ان امر
 اصحابي يرفعون الصواتهم بالامثال ورجالهم في راي ابن
 ابي شيبة باسنده صحيح عن بكر ابن عبد الله المزني قال كنت مع ابن عمر
 فحدثني حتى اسلم ما بين الجليلين واخرج ايضا باسنده صحيح عن بكر بن
 عبد الله المزني عن طريق المطلب بن عبد الله قال كان اصحاب رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يرفعون الصواتهم بالتعبية حتى يرفع الصواتهم
 ومنه ما حديث انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال صلى الله عليه وسلم
 وسلم بالمدنية ونحن معه الفلار بجا والعصيدة في الحليفة ركعتين
 ثم يركب حتى يصبح ثم يركب حتى اسنرت بصلح البيداء الحمد لله سبح وكبر
 ثم اسئل الحديث قال الى فلان بن جبر في فتح الباري استجاب التفسير وما
 ذكره من قبل الامثال قل من تعرض له ذكر مع شجرة انتهى فنهى ابنه
 صلى الله عليه وسلم واسماه العجوبة بالفتح من الذكر من التفسير والتفسير
 والتكبير في التفسير التي هي من الزاوية الذكر ايضا وان التي في ابي بكر
 على ان الجهر بالذكر مشروع من غير تحت الاقلام المأمور بها بالذكر
 الموار في القرآن والاحاديث ثم قال تعالى يا ايها الذين آمنوا
 اذكروا الله ذكرا كثيرا او منها قوله تعالى فاذا قضيتهم فاصلوا فاذكروا
 فيها ما وقعدوا او على جنوبكم فقد اخرج بن جرير وابن السكيت وابن ابي
 حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما في الآية الاولى يقول لا يرفعون
 على عبادة فترقية الاجل لها صلا معلوما ثم غدرها على حال غدر
 غير المذكور ان الله لم يجعل لصداء يتهى اليه ولم يعذر احد في تركه الا

Şekil-1 Kûrânî'nin Neşrü'z-zehr adlı eserinin ilk sayfası.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ آيَاتُهُ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَلِكِ الْقَرِيبِ الْقَرِيبِ الْأَعْلَى الْكَبِيرِ الْكَافِرِ
 الْقَاتِلِ لَا يَزِيحُ عَنِّي عَبْدِي فِي عِلْمِهِ وَلَا ذِكْرُهُ فِي الرِّفْقِ الْإِلَهِيِّ
 وَفِي عِلْمِهِ خَيْرٌ مِنْهُمْ وَأَكْثَرُ وَاشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْقَاتِلُ
 عَلَى كُلِّ شَيْءٍ الْمَنَانُ بِمَضْمُونِ قَوْلِهِ أَنَّمَا عَبْدِي مَا ذَكَرْتَنِي
 وَخَرَجْتَنِي شَقْتُهِ وَاشْهَدُ أَنْ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٌ عَبْدُهُ الْمُرْسَلُ نَحْمُ
 لِلْعَالَمِينَ الْقَاتِلِ لِمَنْ أَنْ قَاتِلِ النَّاسِ حَتَّى يَقْتُلُوا لَا
 إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَانْجِ الْأَسْلَامَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَا يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا
 اللَّهُ مِنَ الْأَمْرِ وَالْمَمُورِ جَهْرًا وَلَا يَضِلُّ مِنَ الْأُمُورِ إِلَّا بِالْجَهْرِ
 قَاتِلًا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لِكُلِّ سَيِّئَةٍ قَرَرُوا وَقَدْ ظَهَرَ
 لِمَا خُفِيَ بِهِ أَنْ أَجْهَرُ بِاللَّهِ مَا اللَّهُ الْمُنْفَعُ لِمَنْ بِالْإِسْلَامِ
 بَيِّنُ أَنْ الْجَهْرُ وَالْإِسْلَامُ السَّابِقُ لَا الْأَسْرَارُ وَأَنْ وَرَدَ فِي فَضْلِ
 خَيْرِ الْأَنْدَازِ خُفِيَ فَإِنْ فِي تَقْضِيهِ إِيَّايَ فَيَا بَعْدَ الْإِثْمِ تَسْلِي
 الْمَلَكُ الْعِلْمُ وَقَدْ رُوِيَ حَدِيثُ أَكْثَرُ وَأَسْنُ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ
 إِلَّا اللَّهُ وَاقْتَنُوا مَوْتَكُمْ عَلَى أَنْ الْجَهْرُ بِالتَّوْحِيدِ هُوَ الْحَقُّ كَمَا أَنَّهُ
 الْمُنْفَعُ فَهُوَ الْأَوَّلُ الْآخِرُ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ لَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ مُحَمَّدٌ
 رَسُولُ اللَّهِ الْمَوْحِينَ الْفَتْحُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِ السَّلَامُ الْفَرَادِ
 وَالْمُحَابَبَةُ الْمَجْدُ وَالْعِلْمُ صَلَاحٌ وَتَسْلِيمٌ فَابْتَغِ الْبَرَكَاتِ عَلَى
 السَّابِقِينَ وَالْمُجْتَمِعِينَ عَدُوِّكَ وَخَلْقِ اللَّهِ بِرَوَامِ اللَّهِ الْمَلَكُ الْعِلْمُ
 أَنَا بَعْدَ تَقْدِيرِكَ سَابِغٌ فِي الْحَيَاةِ الْحَرَامِ
 عَلَى رَسَالَةِ الْبَعْضِ مِنْ الْقُرْآنِ الشَّامِ مِنْ عِلْمِ الْخَفِيِّ مِنَ الْعِلْمِ

Şekil-2 Kûrânî'nin İthâfû'l-münîb adlı eserinin ilk sayfası.



Şekil-3 Kûrânî'nin İkâzî'l-kavâbil adlı eserinin ilk sayfası.



Şekil-4 Kûrânî'nin el- Meslekü'l-muhtâr adlı eserinin ilk sayfası.



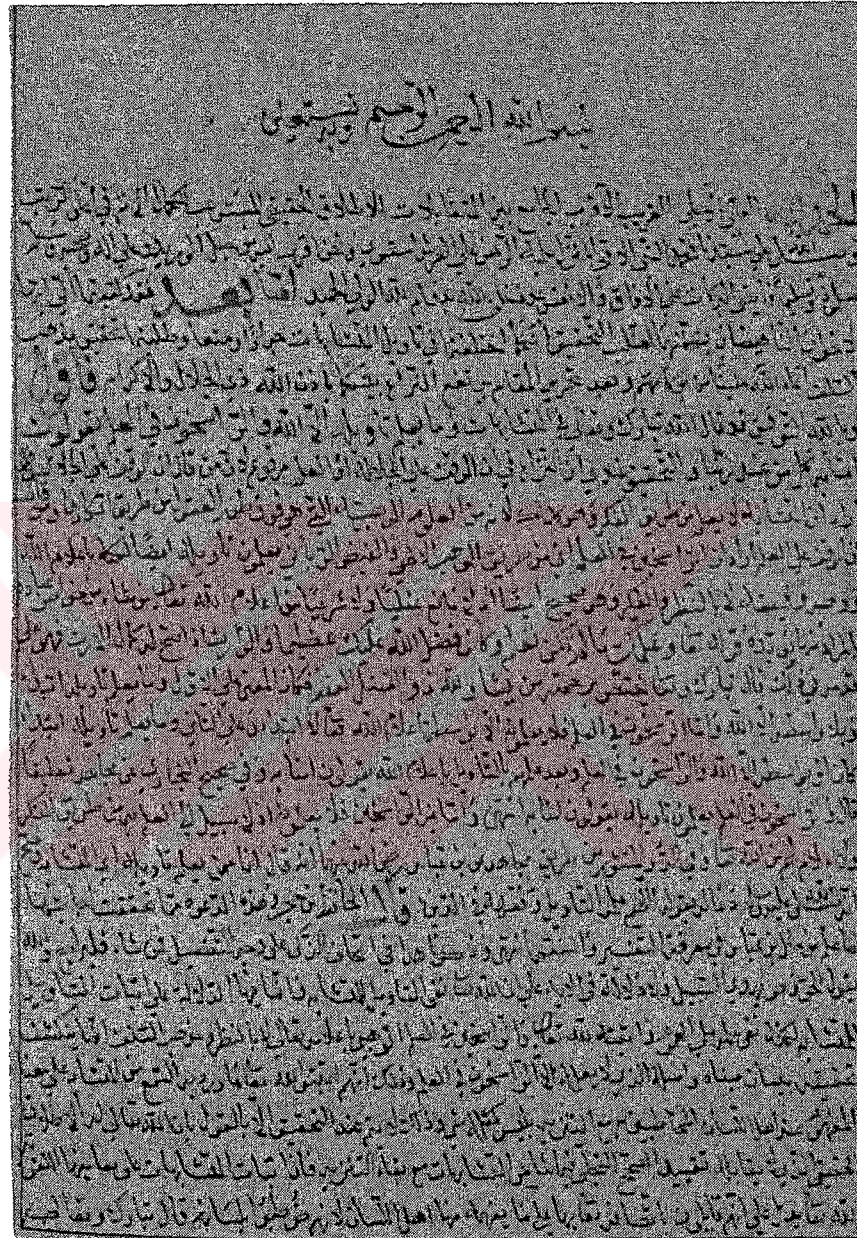
Şekil-5 Kûrânî'nin Meslekü'l-celî adlı eserinin ilk sayfası.



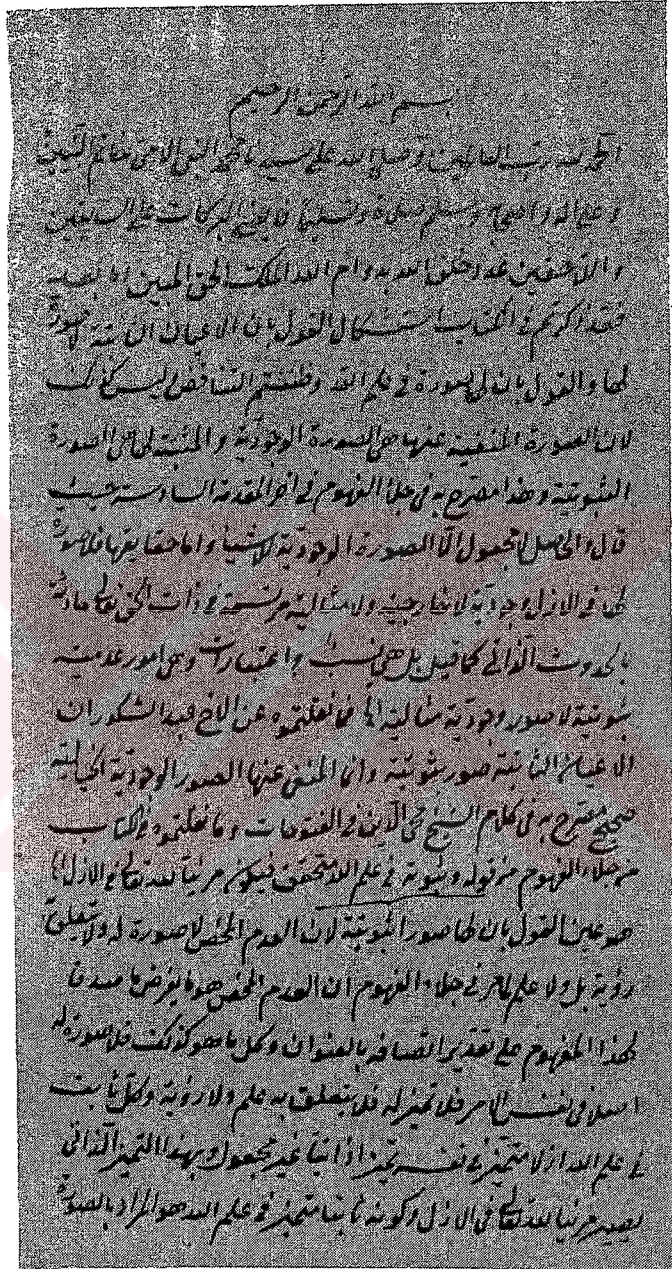
Şekil-6 Kûrânî'nin Cilâü'n-nazar adlı eserinin ilk sayfası.



Şekil-7 Kûrânî'nin Matlau'l-cûd adlı eserinin ilk sayfası.



Şekil-8 Kûrânî'nin İthâfî'l-halef adlı eserinin ilk sayfası.



Şekil-9 Kûrânî'nin el-İ'ân adlı eserinin ilk sayfası.

شرع الورد الى مطلع الجود * تحرر شمسنا الى قرب الشرح
 ابراهيم بن الحسن الكوراني الشيرازي الشيرازي الميرزا كان والده
 عنه فيما له ونفعنا به آمين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
 الحمد لله رب العالمين * وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي خاتم النبيين
 وعلى اله واصحابه اجمعين * وسلم صانع وتيسر فابيض البركات على الافاق
 والانس بعد خلق الله بداره الملك الحق المبين * اما بعد فقد وصل
 كتابكم الكريم ونضمن استكمال بعض التقريرات في مطلع الجود والبراهين
 وطريق انفتاح الاشكال في الاول * عدم تميز كل كلام الشيخ في الدين
 على قول عدة ونصوص المذكورة في الفتوحات وغيره وحمل كلامه وكلام
 شراح الفصوص وغيرهم اتباعا على غير المراءى ومنشأ الاشكال في التفسير
 عدم رد المنازع فيه الى الكتاب والسنة فلا بد في الاول من التنبه على المراءى
 فاذا علم مراد الشيخ قدس سره انكشف العطاء والاشكال والابتن
 الثاني من امثال الامه بالرد الى الكتاب والسنة لينفتح كالحاج واما السؤالات
 التي رجت عنها فليورد اجوبتها مع اجوبة السؤالات المتعلقة بها من وجبة
 لضيق الوقت وكثرة الشغل والله المستعان * واقول وبالله التوفيق
 قال الشيخ قدس سره ونقدناه في الباب السابع والستين مائة حقيقة
 انجبال المطلق اليه تعالى بالعلم في ذلك العالم صور كل ما سواه في العالم
 وهو المعبر عنه بظاهر الحق وان شاء الله تعالى من نفس الرحمن وهذا العالم هو
 الحق الخلاق به وحقيقته انجبالها اليه في كل حال والظهور في كل صورة ظاهرة

Şekil-11 Kûrânî'nin Meşraü'l-vürûd adlı eserinin ilk sayfası.



Şekil-12 Kûrânî'nin İthâfû'n-nebih adlı eserinin ilk sayfası.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد المصطفى وآله الطيبين
 وأهل بيته الطاهرين وسلم وبعد فإني قد كتبت هذه الرسالة
 باسم الملك الحق المبين بعد أن قد ذكرتم فيكم أنكم قد قرأتم في
 مسكتي التفسيرية تحقيق التكليف الذي هو المكلف بعدد مراتب
 الحقيقة من الوجود المتعاليات بصفته الحقيقية والتي يتصل بها الوجود المطلق
 الغير المتغير بماهية عينية وتلقين هذه الأمور بقبول كلف الكلام في تلك
 الحقيقة من الوجود المتعاليات بالأمور من النور المتعاليات وتارة من الوجود
 بمعنى أنه لا يتكلف عنه والاولان بالظلال لا يتكلفانها التجرى والعز
 وكلهما من آثار استحداث فني من الثالث والاكمل التكليف العبادي
 الى المجموع من حيث المجموع والمجموع عبارة عن الحقيقة العينية والتعاليات
 تلك الحقيقة والاولان لا يتكلفانها باعتبار انفسها للتكليف فتكون
 التكليف واجبات الحقيقة الى الحقيقة من الوجود المتعاليات تلك الحقيقة
 على ما قرأناه هكذا فهمت من ذلك التفسير فان كان هذا صحيحا فهو
 والآن فنبين على هذا المبدأ والصدق في التوفيق والرشاد انهم قد علموا ان
 الموجودات الظاهرة في الوجود المتعاليات الذي هو العالم من المقربين اليه
 وهو العالم المصير كونه في كلام الشيخ قدس سره في غير ما وضعه بها ما ذكره
 في التفسيرية في الجواب الصحيح كلف العبادات
 من حيث الوجود المتعاليات في الحقيقة لا يتكلفانها بصفته وجودية
 وهو من الوجود المتعاليات والاولان لا يتكلفانها بصفته وجودية
 من السنن من القول بطلان عز من الحقيقة للعالم ليس بمتكلف

Şekil-14 Kûrânî'nin İs'âfû'l-hanîf adlı eserinin ilk sayfası.



Şekil-17 Kûrânî'nin Risâletü't-tecellî adlı eserinin ilk sayfası.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله واصحابه
 وسلم صلواته وتبليغا فاذ بعض البركات على الافاق والا فسر بعد خلق الله
 يدوام الله الملائكة الحق المبين اما بعد فقد وصل الكتاب ٢٧ من
 سنة وتضمن الاخبار بان ما كتب على حاشي الراس من التخرجات
 اورد عليه بعض الناس ارادات ومن على الفاظ وقعت فيها متفرقة
 وتلك الالفاظ وجود الواجب شخص مجرد مغاير للوجودات كلها
 وبولنبط رضى وحاصلى الابراد ان المتصور من الرسالة اثبات لاطلاق
 الوجود وحدته فاذا كان شخصا فردا مجردا فلا يكون مطلعا واذا
 كان مغايرا للوجود فلا يكون واحدا واذا كان لنبط شي فلا يكون حقا
 فمعنى احوال تنفى لاطلاق والوحد والوجود فتلقى مناقضة للمضم
 انتم اقول الابراد لا يصح الا ان فهم مراد القائل واطلع
 شي لم يطلع عليه القائل وصاحب هذا الابراد لم يفهم المراد ومنه
 لما لا يصح المقال الاسكاه فاقول وبالله التوفيق واجب العجز
 لذاته هو الوجود المحض المجرد عن الماهية المتعينة بذاته الغنى
 بذاته عن العالمين فان الوجود ان لم يكن محضا مجردا عن الماهية متعينا
 بذاته لم يكن واجب الوجود لذاته فان الوجود المقترن بالماهية متعين
 بمتنفس استعدادها فيكون متبعا بمتنفسه المتعين الذي يقتضيه استعداد
 ماهيته المتعينة فيكون متبعا بمتنفسه في الخارج الى ذلك المتين لذاته
 والواجب الوجود بذاته متبعا بمتنفسه عن كل قيد زائد على ذاته فليس
 من القيد ذاتا له وكل اكل كذلك لا يتبين شي من القيد ذاتا له
 فكان الاطلاق في التجلي في اي قيد شاء ذاتا له فصح ظهوره في جميع المظاهر
 التي شاء الظاهر فيها غير ان يتقيد بشي منها لان التقيد بها في قضاها الكمال

Şekil-18 Kûrânî'nin *Cilâü'l-ahdâk* adlı eserinin ilk sayfası.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله القدير ومن الواسع العلى القريب الخالق العليم السميع البصير
 الشهيد المجيب والشاهد ان لا اله الا الله الاول الاخر الظاهر الباطن
 العليم القدير المهيمن الرقيب والهادي سيدنا محمد عبد الله ورسوله الاماني
 الصالح العالم البشير القدير المصطفى الحبيب صلى الله عليه وسلم والاطهار
 واصحابه الاضياء الهداة المهتدين وورثته من كل اواه منيب وسلم
 صلاة وتليها فايض البركات على الافاق والانفس بعد خلق الله
 بدوام الله ولجلى التقريب اما بعد فقد وصلت المسائل المستشككة
 التي تكرر السؤال عنها وتضمن الكتاب طلب الزالة اشكالها بالجملة
 الواضحة وان طال المقال والمستعان بمواضع القوى القادرة
 الكبر المتقال السؤال الاول في حديث القولي في الصورة هل هو
 متواتر ام لا وهل تلك الصور التي تجلى بها الحق سبحانه كما في آية
 تجليه لموسى عليه السلام من شاطئ الواد الايمن من النجم في
 النور الظاهر بصورة النار او يتجلى بها الحق سبحانه يوم
 القيمة كما في احاديث تجليه لاهل الموقف في صورة تنكر وتعرف
 قديمة ام حادثة وان قلتم انها قديمة وان الحادث انكشاف
 الحجاب عن المتجلى له بها المستشكل بان تعدد القدر ما محال
 وان قلتم بخلافها المستشكل من وجوه منها انه قد اطلق عليها
 اسم الرب واسم الله في الآية والاحاديث ولا شيء من الصور الحادثة
 يصح ان يطلق عليه ذلك ومنها ان المؤمنين في الآخرة يسجدون
 حال التجلي على وجه العبادة كما يعلم من الاحاديث ولا شيء من الحديث
 يسجد له كذلك ومنها انه يلزم على القول بخلافها موافقة المتكلمين
 للردية والفايبي بخلاف الكلام فان ذات الحق كما اذا لا يتجلى

Şekil-19 Kûrânî'nin Cevâbü'l-meşkûr adlı eserinin ilk sayfası.

سؤال
والجواب
في
الحدوث
بمعناه
يطلق عليه
اسم الله
سؤال
والجواب
في
الحدوث
بمعناه
يطلق عليه
اسم الله
سؤال
والجواب
في
الحدوث
بمعناه
يطلق عليه
اسم الله

Şekil-20 Kûrânî'nin *İzâletü'l-işkâl* adlı eserinin ilk sayfası.

هذا مختصر وضعه السبيل
 لمولفة الرحلة العالمية المحقق
 الشيخ ابراهيم الكردى
 المكنى بـ...
 بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم
 الحمد لله النور الهادي الجامع الاول والاخر الممدى المعيد الذي بيده
 الامداد لكل باغى الرضاء والباطن والظاهر هو الله كان قبل كل شئ
 فلم يكن لغيره واذ لا الا الشئ شئ في علمه المحيط ثم افاض نور الوجود
 على ما شاء من حقايق الكائنات النشأت في العلم من كل ركن وبسط
 خلق عوالم الملائكة والملكوت على ما اقتضته حكمته من الترتيب والايان
 صنع الله الذي اتقن كل شئ هو الله على هذه الوجه المهنود من يد
 النظام احمره على ان هدايا الايمان به وجميع ما تجا به سيدنا
 محمد عبده ورسوله الامين ومن يؤمن بالله فيد قلبه فيا الهام
 نعمة سالفة ذلك الفضل المبين والشهد ان لا اله الا الله الذي
 اعطى كل شئ خلقه ثم هدى هو المقدم والموجر وهو المحمود في جميع
 فعاله ما خفي او بدا او شهد ان سيدنا محمد عبده ورسوله الذي
 اوتى جوامع الكلم وحسن الاختصار سيد الانبياء به ختم الانبياء
 من رتب السما والغيرا كما به فتح وادمر الغي علم الاسما بين الطين واليا
 فهو الاول في الباطن والاخر في الظاهر هو السيد العبد الخاسع لخالقه
 الانسان صلى الله عليه وعلى آله الاتقياء بحسب يوم الاعتذار ستم
 تسليما عدد خلق الله يدور الله ذي الجود والاحسان بما بعد

Şekil-22 Kûrânî'nin *Kasdü's-sebîl* adlı eserinin ilk sayfası.

انما هذا العلم الذي هو في حقيقته
 بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
 الحمد لله الذي جعل في اسمائه المتعاقبة
 وهو العلي الاعلى والاقرن القريب احصاه على هذا الالامان
 بما نزل من الفرقان والقرآن الحكيم واسمها ان لا اله الا الله
 وحده واسمها ان سيدنا محمد عبده ورسوله ذو الخلق العظيم
 صلى الله عليه وسلم وعلى اله واصحابه ائمة الهدى وتابعيهم من
 الاولين والآخرين صلاة وسلاما فافضى البركات في السموات
 والارضات عدد خلق الله يد وامره الملك الحق المبين هـ
 اما بعد فينا في لما وقفنا من كتاب الابانة للشيخ الاشعري
 على القدر الذي نقله الحافظ ابن عساكر في كتابه تبيين كذب
 المعزى وراية ناصبا على انه قابل بقول الامام احمد بن حنبل
 ثم رقت على ما صح نقله عن الامام احمد وراية لا يخالف قول
 الاشعري في مسألة الكلام لنفسه اثبات الكلام المقسى ايضا
 ورايت من انكر الكلام النفس من الخابلية قد اخرج عن سواد
 السبيل وما تقتضيه الاحاديث وآيات التنزيل حاولت
 بتوفيق الله تفرير هذه المسألة على وجه يحقق فيه قول الامام
 احمد والاشعري مخصصا ويظهر منه ما في كلام الخابلية من
 الخلل كما يطوق به بين قول الشيخ والامام تطبيقا فاجحد
 الله رافعا تحقيق المقام مستملا على المنقول والمعقول صلى
 طرف حديد يلبق في توضيح المرام **صحة** افاضة السلام
 تحقيق مسألة الكلام وما توفيق الابانة عليه توفقت واليه

Şekil-23 Kûrânî'nin İfâzatü'l-'allâm adlı eserinin ilk sayfası.

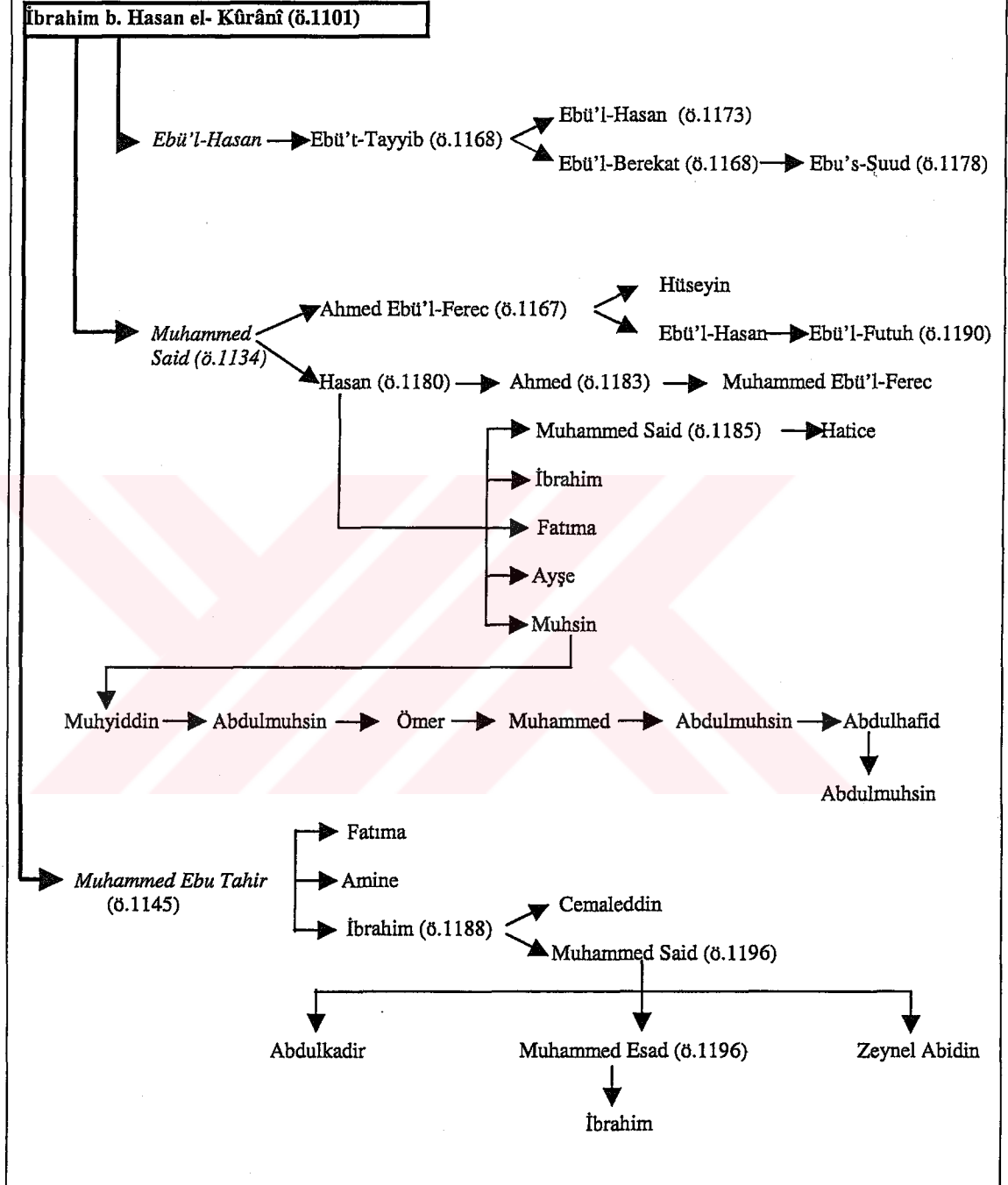
بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين وصلى الله على
 سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً بعد واما الله اعلم
 الدين امنوا انى صراط مستقيم واسمى الله ان لا اله الا الله القابل
 ومن توسى بالله فهو عليه واسمى لكل شئ عليم واسمى ان سيدنا
 محمد وآله ورسوله الموقر باحكام الايات بعد نسخ ما بلفظه
 الشيطان بمكين الله العليم الحكيم صلى الله عليه وسلم وعلى آله
 واصحابه صلاة وسلاماً قابضى البركات على السابق واللاحق
 من خزان الله ذى الفضل العظيم اما بعد فقد سالت
 ايدى الله تعالى ايها الاخ عن مسئلة الغرائيق المشهورة وبكر
 ان العلما اطالوا فى الاجوبة عنها بعد اثبات ان لها اصلاً
 اصيلاً وان لها ثلاث طرق رجالها رجال الصنيع خلافه من
 انكر القصة من اصلها كعبا من وغيره وذكر انك تاقلت
 الاجوبة فلم نرم منها جواباً يسلم من شئ خصوصاً كما الرضا
 الشيخ ابن حجر المصني في شرح الغزيرة وايدى من ان النعمى صلى الله
 عليه وسلم اصابت سنة فخا الى الشيطان قرأته بصوت يشبه
 صوته الخ اذ فيه ان هذا يدفع الوثوق بالقرآن جميعه الذي
 منه ينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته وذكرت
 انك رايت بعد ذلك ان البيضاوى رحمه الله صرح بمثل ذلك
 في سورة الحج وان المامول يخرج هذه المسألة وازالة هذه الببهة
 فاقول وبالله التوفيق قال الحافظ جلال الدين السيوطى
 رحمه الله تعالى في الدر المنثور واخرج البراز والطبراني

Şekil-24 Kûrânî'nin el-Lûm'atü's-seniyye adlı eserinin ilk sayfası.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ تَسْتَعِينُ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ الْخَالِقِ بَدِيعِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَصِيعِ الْكَوَاكِبِ
 الْأَخْرَافِ الْوَاسِعِ الْغُورِ الْهَادِي الْمُنِيرِ بِأَسْبَاطِ النِّعَمِ الْمُنِيرِ
 الْبَرَكَاتِ وَاشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْقُدُّوسُ الْمُنْتَوِي
 عَلَى عَادِ الْمَلَائِكَةِ وَالْمَلَكُوتِ وَاشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ
 وَرَسُولُهُ رَحِمَهُ الْمَوْفُوفُ عَلَى أَنْبَاءِ سُنَّةِ صَلَاحِ الْأَعْمَالِ
 الرَّحِيمُ الْوَسِيلُ الْوَسِيلُ صَلَّيْ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَوةً
 وَتَسْلِيمًا مُسَلِّطِينَ الْبَرَكَاتِ الْفَائِضَةَ عَلَى النَّبِيِّ وَالْآلِ
 وَوَالِدَيْهِ وَآصِحَابِهِ أُولِي الْأَعْيَانِ بِسُوَاهِدِ الْمُنَاقِبَةِ عَدَدِ
 خَلْقِ اللَّهِ بِدَوَامِ اللَّهِ الْوَهَّابِ الْمُتَعَالَى أَمَّا بَعْدُ
 فَالْمَقْصُودُ بِهَذَا الْمَلَكِ الْمَعْبُودِ وَالطَّرِيقِ الْمُرْسَلِ
 هُوَ أَنْبَاءُ سُنَّةِ النَّبِيِّ الْأَمِيِّ صَاحِبِ الْمَقَامِ الْحَمْدُ وَالْحَمْدُ
 الْمُرِيدُ صَلَّيْ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى آلِهِ وَآصِحَابِهِ أُولِي الْأَعْيَانِ
 وَالْأَهْلُ وَالْأَهْلُ وَلَكِنْ لَمَّا كَانَ الْمُتَمَكِّ بِمَا رَوَى عَنْهُ صَلَّيْ اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا بِنَارِ بَعْدَ ثَوْنَةٍ عِنْدَ الْمُتَمَكِّ عَلَى الْوَجْهِ شَرِيعِ

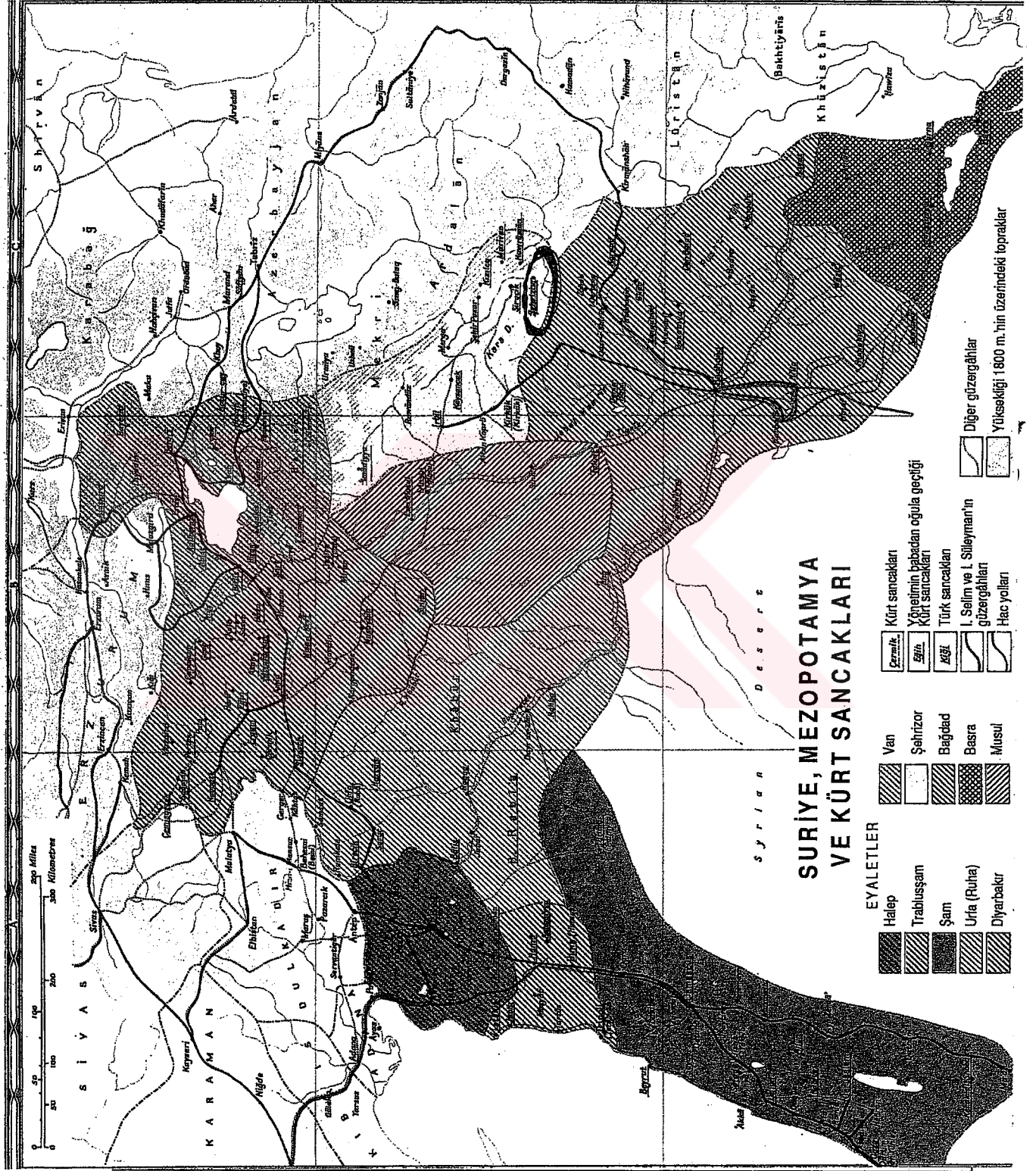
Şekil-25 Kûrânî'nin Kitâbü ehâdisi'l-müselsele adlı eserinin ilk sayfası.

İbrahim Kûrânî'nin Şeceresi¹⁷²³



Şekil-26 İbrahim Kûrânî'nin aile şeceresi.

¹⁷²³ Buradaki ölüm tarihleri hicrî olarak verilmiştir.



ABSTRACT

YILMAZ, Ömer “ *İbrahim Kûrânî, His Life, His Works and His Mystical Views*” Ph.D. Dissertation, Adviser : Doç. Dr. Mustafa AŞKAR, Ankara University Divinity School.

Keywords :

Mysticism, vahdet-i wujûd, Indonesia, Salafî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Ibn Teymiyye, Garânîk

Ibrahim Kûrânî (d.1101/1690) is a sufi who lived in the 17th century during the times of Ottoman Empire. In year 1025/1615, he was born in Kûrân region which is located in North Iraq. He died in Medine in 1690.

The thesis is composed of 2 main sections and an introduction, in which social, economic, political, scientific, religious and literary status of the 17th century Ottoman society during which Kûrânî lived.

In the first part of the first main section, life, upbringing and services of Ibrahim Kûrânî is explained. In the latter part his scholarship, literary and sufistic personality is reviewed. Finally his works are thoroughly analyzed.

While his first part of the education is done among his family and surroundings, he visited several cities to complete his education, namely in order Bagdat, Damascus, Egypt and Arabia, where he was taught by the best scholars of his time. Most and efficient part of his life was spent in Medine where his works, all in arabic, totaling almost 80 was written. In Medine he both received education and trough Sheik Safiyuddin el-Kusasi, studied sufism. He became an authority in Zeyni, Settari and mainly Naksibendi religious orders.

Ibrahim Kûrânî, with his high knowledge, taught many students from several nationalities. Though he was a Kurd, he was fluent in Arabic, Persian and Turkish, however all of his works was in Arabic. In his studies, he comparatively explained philosophy, theology and sufisms but like Gazzali he favored sufism saying that philosophy and theology was insufficient in subjects of faith and metaphysics. Ibrahim Kûrânî's knowledge is not limited to sufism. He also taught himself and also published works on Hadis, theology, philosophy and logic.

In the second main section, the meaning that Ibrahim Kûrânî gave to sufism is explained. Rather than presenting an original point of view, he worked towards obtaining a better understanding of the “Vahdet-i vücûd” idea of İbn Arabî, whom Ibrahim Kûrânî followed. He fought especially against the wrong interpretation of the said idea contrary to Hadis and Kuran in Indonesia islands. He also warned society against the people having panteistic ideas which originated in India. He opposed people in India, by drawing a line in between Allah and the created. Ibrahim Kûrânî made a great contribution to the spread of Islam in India. Two of the important scholars, Abdurrauf Sinkilî and Yusuf Makassarî, who lived in Malay Island, are his students.

Among the mentioned, Kûrânî has other attributes. For example, he was a supporter of both İbn Arabî and İbn Teymiyye who are completely on the contrary. He shaped his past on İbn Arabî’s views but he sent his students to İbn Teymiyye, who is a selefi. He emphasized “keşf” and “marifet” rather than mind. He did not imitate blindly those whom he followed and when necessary he criticized them properly.

Though Kûrânî was respected by many, he was also fiercely criticized due to some of his ideas. Especially scholars in Morocco, due to his belief in garanik incident, faith of pharaoh, effectiveness of man in his actions, accused him of deviating from the Ehli Sünnet belief.

In the final section, life, personality, works, influence and sufistic thoughts of Ibrahim Kûrânî is reviewed. In the appendix, copies of first pages of many of his sufism related works and also works related to other sciences in which information about his life was given. Also included in the appendix is some documents and the pedigree which was obtained from his descendants whom the author of this thesis met during a visit to Medine. In his times, he was often consulted on different matters. In disputed matters, he abstained from harshly criticizing anyone and preferred to be reconciliatory by finding a middle way. Influence of Ibrahim Kûrânî was not limited to his times and geography. His son Ebu Tahir, an expert on hadis like his father, contributed to the upbringing of Sheikh Veliyyullah Dihlevî who was a reformist and reconciliator for India. Western scholars praise Ibrahim Kûrânî for his contributions to the said scholars