

T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ABDÜLGANÎ NABLUSÎ'NİN *CEM'U'L-ESRÂR FÎ MEN'İ'L-EŞRÂR*
ADLI ESERİNİN İÇERİK TAHLİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Fatma YILMAZ

DENİZLİ, 2021

BEYAN

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Fatma YILMAZ

27.12.2021

بسم الله الرحمن الرحيم

ÖNSÖZ

Varlığımızı, yokluğumuza tercih edip bizleri muhatap olarak seçmekle en büyük lütfu ihsan eden Allah'a hamd olsun. Bütün salât ve selâmlar, kendisiyle bizleri, kendisinden haberdar ettiği habibi ve rasûlü Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ve onun kıymetli ashabının ve her nesilde sırat-ı müstakîm üzere onun izinden gidenlerin üzerine olsun.

H. 200'lü yıllara kadar bir zühhd hareketi olarak gözlünen tasavvuf, fetih hareketlerinin ardından, müslümanların bir takım tutum ve davranışları sebebiyle dinin sadece zâhirden ibaret olmadığı söylemiyle ortaya çıkmıştır. Dinin bâtınî bir veçhesi olduğu ve bunun göz ardı edildiği söylemiyle sesini duyuran bu hareket, bir ilim olarak meşrûiyyet problemi ile karşı karşıya kalmıştır. Zira bir oluşumun ilim olarak değerlendirilebilmesi için öncelikle kendisine ait bir alanı, gayesi, yöntemi ve kavramları yahut dili olmalıdır.

Tasavvuf klasikleri olarak adlandırdığımız eserlerin kaleme alınmasıyla birlikte tasavvuf düşüncesinin diğer şer'î ilimler gibi bir ilim olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Gayesi, kemâle ve hakîkate ulaşmak olan, konusu ihsan olan, işarî bir dil geliştiren bu düşünce, diğer şer'î ilimlere nazaran geç de olsa islâmî ilimler sahasında yerini almıştır.

İman, İslâm, ihsan üçlüsünde, ihsanın temsilcisi konumunda olan tasavvuf, her ne kadar ilim olarak kendini kabul ettirmiş görünse de tasavvufun yapısından kaynaklanan ve ilk dönemlerden itibaren var olan bir takım problemler sebebiyle her dönemde zâhir ilimlerin temsilcisi konumunda olan ulemâ ile karşı karşıya gelmek durumunda kalmıştır. Bu problemlere sebep olan ana etmen ise kanaatimizce tasavvufun İslâm düşüncesinde anlatılmaz olanı anlatma çabası olmuştur.

Özellikle tarikatların teşekkülü ile birlikte, beşeriyetin insan-ı kâmil vafına ulaşma yolculuğunda nefsiyle yapacağı mücadele ve ruhî terakki için çeşitli yöntemler ve uygulamalar ortaya koyulmuştur. Bu yöntem ve uygulamalar, tasavvuf ehli ile zâhir ehli arasında başından beri var olan fikrî ayrılığın mesafesini arttırmıştır.

Her dönemde farklı isim ve söylemlerle gözlenebilen bu ayrılıklar 17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı topraklarında Kadızâdeliler-Sivâsîler adı altında teşekkül etmiştir. Zikir, semâ, devrân ve raks gibi konuların ele alındığı, fakîhler ve sofular tartışması

olarak da bilinen bu tartışma, devlet kadrolarında bulunan bir takım kimselerin de katılımıyla toplumu ve dönemi ciddi şekilde etkileyecek sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Üzerinde çalıştığımız ve İmâm-ı Nablusî'ye ait olan *Cem'u'l-esrâr* isimli eser de bu dönemde kaleme alınan eserlerden biridir. Müellifin bu hususta kaleme aldığı birden fazla eser olmasına rağmen araştırmacılar bir kaçını günümüze kazandırmakla iktifâ etmişlerdir. Biz de bu eseri dönemin tartışmalarına ve fikrî yapısına katkı sağlamak açısından araştırma konusu yapmaya karar verdik.

Çalışmamızın birinci bölümünde Nablusî'nin hayatını doküman bilgilerine dayalı olarak detaylı bir şekilde ele almaya çalıştık. Geçirdiği buhrân dönemini esas alarak, yaşadıklarını öncesi ve sonrası başlıkları altında aktarmaya çalıştık. Bu bölüme, zaman zaman bizzat Nablusî'nin hayatına dair kendi ifadelerini de ekledik. Tezin üçüncü bölümünde de dipnotlar aracılığıyla Nablusî'nin buhrân evresini anlamaya yardımcı olacak detaylar bıraktık. Nablusî'nin *Cem'u'l-esrâr*'da ortaya koyduğu fikirlerinin anlaşılması ve anlamlandırılması bakımından bu bölümü detaylandırmaya çalıştık.

İkinci bölümde eserin içeriğine geçmeden evvel, eser hakkında bilgilendirme yapmayı uygun bulduk. Bu başlık aracılığıyla, eserin yazılış amacını, kaleme alındığı tarihlerdeki dönemsel problemleri okuyucuya sunmaya çalıştık. Bu bölümdeki maksadımız ise Nablusî'nin yapmış olduğu teliflerin ve geçirdiği buhrân döneminin arka planına katkı sağlamak ve *Cem'u'l-esrâr*'a kapsamlı bir bakış açısı kazandırmaktı.

Yine bu bölümde Nablusî'nin söz konusu eserinde istifade ettiği kaynakları, yararlandığı ve kendisinden nakillerde bulunduğu âlimleri ve eserinde uyguladığı metodları sıraladık. Buradaki maksadımız ise, Nablusî'nin kullandığı kaynakların, fukaha ve sûfî tâifesi nezdinde kabul gören eserler olduğuna dikkat çekmek ve faydalandığı âlimlerin de ilmî noktada kendisine itimat edilen kişiler olduğuna değinmekti. Müellifin takip ettiği usûl başlığı altında, eserin herhangi bir tasnife tâbi tutulmaması sebebiyle ve içeriğin daha net anlaşılmasına katkı sağlamak maksadıyla, kendimizce yapmış olduğumuz tasnifi bu bölümde okuyucuya sunduk. Bu başlıktaki maksadımız ise *Cem'u'l-esrâr*'dan istifade etmek isteyen diğer araştırmacılar için küçük bir tanıtım yapmaktı.

Tezin üçüncü bölümünde, yaptığımız tercümeden hareketle, incelediğimiz eseri, içerdiği konulara dayanarak uygun kavramlarla başlıklara ayırdık ve ilgili başlıklara *Cem ‘u’l-esrâr*’da nakledilen bilgileri sıraladık.

Bu aşamada eserin yapısı nedeniyle ciddi olarak zorlandığımızı ifade etmeliyiz. Zira Nablusî eserinde, konuyla alakalı olan bütün fetvâları, herhangi bir konu ayrımı gözetmeksizin derlemiştir. Bazen naklettiği bir fetvânın içerisinde birden fazla konuya işaret ediliyor olması, tezimiz esnasında yapacağımız tasnif çalışmasını son derece zorlaştırmıştır. Bütün fetvâları sıraladıktan sonra daha önce eserinde naklettiği fetvâlara dayanarak kendi düşüncelerini kısa ifadelerle ortaya koymuş bazen de “bunu sana arzettik” gibi ifadelerle yetinmiştir. Biz de Nablusî’nin kendi görüşleri ile onun aktardığı fetvâlar arasında alaka kurarak, bunları aynı başlık altında mezcetmeye çalıştık.

Bu çalışmada bana destek olan değerli danışmanım Doç. Dr. İdris Türk’e, ilk eğitimimi veren ve beni İslâmî ilimler noktasında teşvik edip yetiştiren, maddî ve manevî hayatımın her döneminde desteğini, sevgisini ve duasını yanımda hissettiğim, muhterem babam, çok kıymetli annem ve kardeşlerime, tez çalışmam esnasında bana destek veren değerli büyüklerim ve arkadaşlarıma teşekkürlerimi arz ederim.

Fatma Yılmaz

Denizli 2021

Tezin Başlığı: Abdülganî Nablusî'nin “*Cem‘u‘l-Esrâr Fî Men‘i‘l-Eşrâr*” Adlı Eserinin İçerik Tahlili

Tezin Yazarı: Fatma YILMAZ

Danışmanı: Doç. Dr. İdris TÜRK

Kabul Tarihi: 27/12/ 2021

Sayfa Sayısı: viii (ön kısım) + 155 (tez)

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalı: Tasavvuf

Bu çalışmada İmâm-ı Nablusî'nin “*Cem‘u‘l-esrâr fî men‘i‘l-eşrâr ani‘t-ta‘n fî‘s-sûfiyyeti‘l-ahyâr ehli‘t-tevâcüdi bi‘l-ezkâr*” isimli eserinin içerik tahlili yapılmıştır. Nablusî, bu eserinde sûfileri kınayan kişilerin söylem ve ithamlarına farklı delil ve kaynaklara dayanarak cevap vermiştir.

Bu çalışma ile Kadızâdeliler-Sivâsiler adı altında neşet etmiş, lehte ve aleyhte yazılan pek çok eserle oluşan literatüre bir yenisini daha kazandırmak ve bu sayede söz konusu tartışmaların zirveye ulaştığı dönemin fikrî yapısı hakkında bilgi vermektir. Ayrıca Nablusî'nin bu tartışmada hangi tarafta yer aldığı ve onun safını belirlemesinde etkili olan faktörler de ele alınmıştır.

Birinci bölümde Nablusî'nin hayatı, buhrân evresi dikkate alınarak öncesi ve sonrası başlıklarıyla ele alınmıştır. İkinci bölümde, “*Cem‘u‘l-esrâr*” ın tanıtımı yapılmış, farklı nüshalarından ve eserin yazılış nedeninden bahsedilmiştir. Üçüncü bölüm eserin içerik tahliline ayrılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İmâm-ı Nablusî, Cem‘u‘l-esrâr, Zikir, Semâ, Devrân, Raks.

Title of the Thesis: The Content Analysis of Imam Nablusi's Book Titled "Cem'u'l-esrâr fî men'i'l-eşrâr".

Author: Fatma YILMAZ

Supervisor: Doç. Dr. İdris TÜRK

Date: 27/12/2021

Nu. of pages: viii (pre text) + 155 (main body)

Department: The Basic Islamic Sciences

Subfield: Sufism (Tasavvuf)

In this study, the content analysis of Imam-ı Nablusî's work titled "*Cem'u'l-esrâr fî men'i'l-eşrâr ani't-ta'n fî's-sûfiyyeti'l-ahyâr ehli't-tevâcüdi bi'l-ezkâr*" has been done. Nablusî in his work, responded to the discourses and accusations of those who condemned the Sûfis, based on different evidence and sources.

With this study, it is aimed to add a new perspective to the literature emerged under the name of Kadızâdeliler-Sivâsiler consisting of many works written for and against. It is also aimed to shed light on the intellectual structure of the period when these discussions reached their peak. In addition, Nablusî's position in this debate was discussed by focusing on the factors that were effective in forming his views.

In the first chapter, the life of Nablusî is discussed with the titles before and after, taking into account of his spiritual crisis. In the second part, "*Cem'u'l-esrâr*" was presented with its different copies and the reason behind the work. The third chapter is devoted to the content analysis of the work.

Keywords: İmâm-ı Nablusî, Cem'u'l-esrâr, Dhikr, Semâ, Davran, Raqs.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	viii

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
II. ÇALIŞMANIN AMACI.....	2
III. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

NABLUSÎ'NİN HAYATI

1.1. Nablusî'nin Buhrân Dönemi Öncesi Hayatı.....	5
1.1.1. Doğumu, Nesebi ve Ailesi	5
1.1.2. Çocukluğu, Gençlik Yılları ve İbn Arabî Hayranlığı	9
1.1.3. Eğitimi ve Tedrisinden Geçtiği Ulemâ.....	13
1.1.4. Evliliği.....	15
1.2. Nablusî'nin Buhrân Dönemi Sonrası Hayatı.....	15
1.2.1. Buhrân Dönemi	15
1.2.2. Seyahatleri.....	22
1.2.3. İntisap Ettiği Tarikatlar ve Şeyhleri	24
1.2.4. Yetiştirdiği Talebeler.....	26
1.2.5. Kerâmetleri.....	28
1.2.6. Eserleri	29
1.2.7. Vefatı.....	33

İKİNCİ BÖLÜM

CEM'U'L ESRÂR ADLI ESERİN DEĞERLENDİRMESİ

2.1.Eserin Tanıtımı.....	36
--------------------------	----

2.1.1.Eserin Yazılış Amacı.....	36
2.1.1. Kaleme Alındığı Tarih ve Arka Planı	43
2.1.2. Nüshaları	50
2.2. Eserin İçerik Tanıtımı	51
2.2.1. Eserde Kullanılan Ana Kaynaklar.....	51
2.2.2. Eserde Adı Geçen ve Görüşleri Nakledilen Âlimler.....	58
2.2.3. Eserde Müellifin Takip Ettiği Usûl.....	59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CEM‘U‘L-ESRÂR İSİMLİ ESERİN TAHLİLİ

3.1. Cehrî Zikir	62
3.2. Zikir Meclisi	67
3.3. Devrân	77
3.4. Semâ	85
3.5. Raks	91
3.6. Çalgı Aletleri Ve Zikir	105
3.7. Vecd	109
3.7.1. Sa‘diyye Tarîkatında Vecd.....	111
3.7.2. Rifâiyye Tarîkatında Vecd.....	118
3.8. Tasavvufun Hakîkati	121
3.9. Şeyhlerin Edepleri	123
3.10. Sûfîlerin Halleri.....	128
3.11. Fukahaya Eleştiri.....	136

SONUÇ	140
--------------------	------------

KAYNAKÇA	144
-----------------------	------------

EKLER.....	152
-------------------	------------

EK 1: Cem‘u‘l-esrâr’ın Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesinde Bulunan Nüshasının Giriş Bölümü.....	152
--	-----

EK 2: Cem‘u‘l-esrâr’ın Ali Emîrî Kütüphanesindeki Nüshası.....	153
--	-----

EK 3: Abdülganî Nablusî’nin Kabr-i Şerifi.....	154
--	-----

KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhisselâm
b.	: bin, ibn (Oğlu)
b.y.	: Basım Yeri Yok
by.	: Basım Yılı Yok
Bkz.	: Bakınız
c.c.	: Celle celâluh
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
h.	: Hicri
H.z.	: Hazreti
k.s.	: Kaddesallâhu sırrahu
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
r.a.	: Radıyallahu anh
r.anhüm.	: Radıyallahu anhüm
r.h.	: Rahmetullahi aleyh
s.a.v.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
y.y.	: Yayıncı yok
yy	: Yüzyıl



GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Kendisinden önceki âlimlerin fikir ve beyânlarını ustaca derleyerek mahir bir “Câmiu’l-Usûl” olarak vasıflandırabileceğimiz İmam Nablusî’nin tasavvuf erbabını müdafaa maksadıyla kaleme aldığı muhtelif eserleri bulunmaktadır. Bu eserlerden bir kaç akademik olarak çalışılmış ve kendisinin bu hususta otorite isimlerden biri olduğu kabul edilmiştir. Onun aynı hususta kaleme aldığı çok sayıda eser olmasına rağmen, bunlardan sadece bir kaç literatüre kazandırılmış, bir kısmı ise farklı kaynaklarda tanıtılmış ve bununla kifâyet edilmiştir. Nablusî’nin *Cem’u’l-esrâr*’ı da bu tanıtılan eserlerdendir. Özellikle Sa’diyye kaynaklarında, zikir, semâ, devrân ve raksa dair kaleme alınan eserlerde ve yapılan çalışmalarda söz konusu esere rastlamak mümkündür. Bu konuda yazılmış pek çok risâle, fetvâ ve eserin mevcut olmasına rağmen, Nablusî’nin neden bu mesele üzerinde özellikle durduğu ve teliflerinin bir kısmını niçin bu meseleye hasrettiği merak konusu olmuştur.

Bu sebeple biz de tez çalışmamızda 17. ve 18. yüzyıla damgasına vurup ardından birçok eserin de telif edilmesine sebep olan ve konuyla alakalı müstakil bir literatürün oluşmasına zemin hazırlayan Kadızâdeliler ve Sivâsiler tartışmasının en yoğun sürecinde yaşamış olan Nablusî’nin tarafımızca çalışma konusu olarak belirlenen *Cem’u’l-esrâr fî men’i’l-esrâr mine’t-ta’n fî’s-sûfiyyeti’l-ahyâr ehli’t-tevâcûdi bi’l-ezkâr* isimli eserin muhtevasıyla alakalı bilgilendirme ve içerik tahlili yapmayı uygun bulduk. Zikir, semâ, devrân ve raks gibi sûfilerle bütünleşmiş olan bir takım uygulamalara karşı çıkan ve onları ağır söz ve suçlamalarla itham eden kişileri hedef alan bu eserin, söz konusu tartışmaların en yoğun noktaya ulaştığı zaman dilimi içerisinde kaleme alınmış olması onun değerini bir kat daha arttırmıştır.

Öte yandan zâhir ve bâtın ülema tarafından kabul görmüş ve halk nezdinde kıymetli olan bu ismin tartışmalarda hangi tarafta durduğu ve onun tarafını belirlemesinde etkili olan faktörler yine çalışmamızda üzerinde durduğumuz konular arasındadır. Özellikle yaşadığı coğrafyadan ve ailesinden tevârüs ettikleri ve hayatında kilit noktası mesabesinde olan isimlerin onun fikrî alt yapısına sunduğu katkılar çalışmamızda dikkat çekmeye çalıştığımız diğer meselelerdir.

II. ÇALIŞMANIN AMACI

Araştırmamızda asıl maksadımız Osmanlı'nın tasavvuf ve bidatler noktasında ciddi fikrî ayrılıklarına ev sahipliği yaptığı bir dönemde, Nablusî'nin söz konusu fikrî tartışmada hangi tarafta durduğunu ortaya koymak ve yüzlerce eserinin arasından sadece bu konuya mahsus kaleme aldığı *el-Ukûdu'l-lü'lüyye*, *İzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât*, *er-Risâle fî tahkîkî'd-deverâni's-sûfiyye* gibi eserlerinden bir diğeri olan *Cem'u'l-esrâr fî men'i'l-eşrâr ani't-ta'n fî's-sûfiyyeti'l-ahyâr* isimli eseri hakkında literatüre katkı sağlamak ve içeriğine dair bilgi vermektir. Nablusî'nin semâ ve devrâna dair telifleri elbette bu birkaç risâle ile sınırlı değildir. Çalışmalarımız esnasında onun içinde yaşadığı dönem hakkında edindiğimiz mâlûmatlar ve hayatına dair bilgiler, Nablusî'nin teliflerinin pek çoğunun arka planında, dönemin çalkantılı tasavvuf anlayışına, doğru ve akılcı bir bakış açısıyla yön verme gayreti içinde olduğuna işaret etmektedir.

Biz de onu bu gayrete sevk eden buhrân dönemi ve bu dönemin arkasında yatan sebeplere, çalışma konusu edindiğimiz eserinden hareketle yeni bir bakış açısı kazandırmaya çalıştık.

III. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman inceleme yöntemini esas aldık. Bu dökümanlar, konuyla alakalı yazma eserler başta olmak üzere, kitap, makale ve ansiklopedi maddeleridir.

Bu çalışmada öncelikle Nablusî'nin *Cem'u'l-esrâr*'ında ve konuya dair kaleme aldığı diğer eserlerde ortaya koymaya çalıştığı fikirlerinin arkasında yatan sebepleri anlamak ve anlamlandırmak için doküman bilgilerine dayalı olarak hayatı hakkında mâlûmat vermeyi uygun bulduk.

Ardından *Cem'u'l-esrâr*'ın Türkiye'de bulunan nüshalarını tespit edip, elimizde bulunan en eski nüshayı esas aldık. Bu süreçte Arap araştırmacılar tarafından aynı eser üzerine yapılan bir tahkik çalışmasına rastladık. İçinde bulunduğumuz salgın süreci dolayısıyla bu esere neredeyse tercüme faaliyetlerini bitirdiğimiz ve tahlil çalışmasında ilerlediğimiz süreçte ulaşabildik. Tercüme işleminin ardından eserin içeriğinden hareketle bir başlıklandırmaya gitmeye karar verdik. Bu süreçte eserin, çeşitli fetvâ

kitaplarından, konuya dair kaleme alınan risâle ve eserlerden derlenerek hazırlanmış olması bizi ciddi anlamda zorladı. Çünkü Nablusî, İslâm âlimleri ve halk tarafından muteber sayılan isimlerin, zikir, semâ, devrân ve raksa muhalefet eden kişiler hakkındaki fikir ve beyanlarını, herhangi bir başlıklandırmaya gitmeden ve konu ayrımı gözetmeksizin olduğu gibi eserinde nakletmiştir. Bu sebeple yapabileceğimiz en uygun başlıklandırma üzerinden, Nablusî'nin yaptığı alıntılar ve kendisine ait kısa beyanlarına dayanarak onun konuya dair fikirlerini okuyucuya sunmaya çalıştık.





BİRİNCİ BÖLÜM
NABLUSÎ'NİN HAYATI

1.1. Nablusî'nin Buhrân Dönemi Öncesi Hayatı

1.1.1. Doğumu, Nesebi ve Ailesi

Çalışma konusu olarak belirlediğimiz *Cem'u'l-esrâr* isimli eserin müellifi olan Abdülganî Nablusî'nin asıl adı “eş-Şeyh Abdülganî b. İsmâil b. Abdülganî b. İsmâil b. Ahmed b. İbrahim en-Nablusî”dir. 1050 (1641) yılında, Zilhicce'nin 5'inde Şam'da dünyaya gelmiştir.¹ Murâdî (ö. 1206/1791), 18. yy'da yaşamış âlimlerle ilgili mâlûmat veren *Silk ed-dürer* isimli eserinde en fazla yeri ona ayırmıştır.² Müellif, onun hakkında “Hocaların hocası, mütehassısların mütehassısı, âriflerin velisi, âriflerin ve bilginlerin menbaı, tek imam, allâmelerin âlimi, büyük okyanus, meşhur imamların önderi, doğuda ve batıda meşhur olan eserlerin sahibi...” gibi pek çok sıfatla vasıflandırmış ve ardından da “Heyhât ki zaman onun gibisini getirmez. Zaman onun gibi birini getirmek konusunda cimridir”³ sözlerini kullanmıştır.

Nablusî asıl itibarı ile Hama'lıdır. İkinci dedesi Ebu İshak Burhaneddin İbrahim bin Sadullah burada dünyaya gelmiştir. Ziyaret maksadıyla Kudüs'e gittiği bilinen İbrahim, burada vefat etmiştir. Aile bu sebeple Kudüs'te yaşamaya başlamış, bir müddet sonra da Nablus'a göç etmiştir. Ardından Dimaşk'e geçip, buraya yerleşmeleri sebebiyle zaman içerisinde “Nablusî” olarak anılmaya başlamışlardır. Soy bu aileye dayanan Abdülganî, “en-Nablusî” ismiyle meşhur olmuş, Zeynuddîn mahlasıyla anılmıştır. Kâdirî ve Nakşibendî tarikatlarına ve Hanefî mezhebine intisabı sebebiyle kaynaklar onu tanıtırken Kâdirî, Nakşibendî, Hanefî gibi sıfatları eklemiştir.⁴

Babası İsmâil b. Abdülganî (ö. 1062/1652), tanınmış, âlim bir şahsiyet olmakla birlikte, çokça Şâfiî âlimin yetiştirildiği İbn Cemâa el-Kinânî ailesine mensuptur.⁵ Nablusî'nin babası tarafından bu aileye ulaşan soy şeceresi ise “Abdülganî b. İsmâ'il b. Abdülganî b. İsmâ'il b. Ahmed b. İbrahim b. Abdullah b. Abdurrahmân b. İbrahim b.

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed el-Murâdî el-Hüseynî el-Buhârî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer* (Lübnan-Beyrut: Darü İbn Hazm- Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1988), 3/30.

² Bkz. Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, 3/30-38.

³ Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, 3/30.

⁴ Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, 3/30; Şemseddin Samî, *Kâmûsü'l-âlâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1311), 4/3080.

⁵ Abdülganî Nablusî, *el-Hakikatü ve'l-mecâz fî rihleti bilâdi's-Şâm ve Mısır ve'l-Hicâz*, thk. Abdulhamid Muradi (Dimaşk: Dârü'l-Marife, 1989), 49.

Abdurrahmân b. İbrahim b. Sa‘dullah b. Cemâ‘a b. ‘Alî b. Cemâ‘a b. Hâzim b. Sahr’’⁶ şeklindedir.

1017 (1609) yılında Şam’da dünyaya geldiği bilinen İsmâil b. Abdülganî’nin ilk eğitimini babasının yanında aldığı bilinmektedir. On beş yaşında babasını kaybetmiş ve ilmî birikimi olan bir aileye mensup olmasının da etkisiyle çok sayıda âlimden ders okumaya devam etmiştir. Başlarda Şâfiî mezhebini benimseyen âlimin sonraları Hanefî mezhebine intikal ettiği de bilinmektedir.

Emevî Camii’nde ders veren İsmâil b. Abdülganî bir süre sonra Rum illerine de seyahat etmiştir.⁷ Bu seyahatler onun Türk usullerine uygun olarak ders tedris etmesine imkân sağlamış ve 1039’lu (1630) yıllarda Şeyhülslâm Zekeriyâyâde Yahya Efendi’ye⁸ mülazımlık vazifesine getirilmiştir. İstanbul’dan ayrılıp memleketine dönen İsmâil Nablusî, Dımaşk’ta de eğitim verip, dönemin çok sayıda meşhur âliminden icâzetler almıştır. Sayda kadılığı, Sultan Selim Camii ve Sahn-ı Semân medresesi müderrisliği yaptığı bilinen İsmâil b. Abdülganî’nin bu çoklu ilmî faaliyetleri ve seyahatlerinin oğlu Nablusî üzerinde de olumlu etkiler bıraktığını söylemek mümkündür. Zira ilerleyen süreçte Nablusî’nin de İstanbul’daki ilmî faaliyetlerden haberdar olduğu, babasıyla benzer görevlerde bulunduğu, İstanbul başta olmak üzere pek çok ilim şehrinde onun gibi tahsil hayatını sürdürdüğü görülecektir.

Annesi, Zeyneb binti Muhammed b. İbrahim b. Abdullah b. Yahya ed-Duveykî’dir (ö. 1104\1693).⁹ Nablusî’nin anne tarafından soyunu Beni Kudâme’ye bağlayan şecere: “Abdullah (...) b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme b. Mikdâm b. Nasr b. Feth b. Huzeyfe b. Muhammed b. Yakub b. El-Kâsım b. İbrahim b. İsmâ‘il b. Yahya b. Muhammed b. Sâlim b. ‘Abdullah b. (...) Ömer’’¹⁰ şeklindedir.

⁶ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 88.

⁷ Kaynaklar, annesi Zeyneb’in Nablusî’ye hamile olduğu sırada babasının Rum illerine gittiğini yazmaktadır. Bkz. Muhammed el-Murâdî, *Silkü’l-dürer fi a’yânî’l-karnî’s-sânî ‘aşer*, 3/31.

⁸ Bkz. Bayram Ali Kaya, “Yahya Efendi, Zekeriyâyâde”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/245-246.

⁹ Nâblusî, *el-Hakîkatu ve’l-mecâz fi rihleti bilâdi’ş-Şâm ve Mısır ve’l-Hicâz*, thk. Abdulhamid Muradi, (Dımaşk: Dâru’l-Ma‘rife, 1998) 1/66’dan naklen: Süleyman Fazıl , *Abdülganî En-Nablusî Ve “el-Hakîkatu ve’l-mecâz fi rihleti bilâdi’ş-Şâm ve Mısır ve’l-Hicâz” Adlı Seyahatnâmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 25; Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 90.

¹⁰ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 88.

Kaynaklarda annesi hakkındaki bilgiler, Ebu'l-Feyz mahlasıyla ün kazanmış, Şeyh Mahmud el-Hulvânî (ö. 1050/1641)¹¹ ile olan iletişimiyle sınırlıdır. Hülvânî'nin, Şam'ın meşhur meczuplarından biri olan Yusuf el-Kamîni'nin (ö. 657/1258)¹² türbesine hizmet edip orada ikamet ettiği bilinmektedir. Kaynaklar, Nablusî'nin annesinin de sık sık bu türbeyi ve bekçisini ziyaret ettiğini belirtmektedir. Öyle ki bu ziyaretçilerin çoğunu hamile kadınlar oluşturmaktadır.¹³

Hülvânî'nin Nablusî'nin hayatında farklı bir tesiri vardır. Zira Hülvânî, Nablusî'nin annesi Zeyneb'e doğacak çocuğuna "Abdülganî" adını vermesini istemiş, onun Allah tarafından desteklenen birisi olduğunu söylemiştir. Yine Zeyneb'e doğumun ardından bebeğe vermesi için bir miktar gümüş para verdiği,¹⁴ doğumdan sonra da kendisinin mezarına gelip toprak almasını ve bu toprağı Nablusî'nin çene kemiklerine sürmesini istediği kaynaklarda belirtilmiştir.¹⁵ Nablusî'nin bu mutasavvıfla doğumundan itibaren başlayan manevî birlikteliğinin, şahsın vefatından sonra da devam ettiğini söylemek mümkündür. Zira Nablusî, Hülvânî'nin vefatından uzun bir süre sonra, ağzında çıkan ve nefes almasını engelleyen bir yara sebebiyle hastalanmış ve

¹¹ Mahmud el-Hülvânî'nin de türbedârlığını yaptığı kimse gibi meczup olduğunu söylemek mümkündür. Zira Abdülganî Nablusî'nin teyzesi onunla karşılaştığında epey yol gelmesine rağmen kılığı kıyafeti hoş olmayan biri ile karşılaştığı için memnun olmamış ve içinden bu zatla ilgili hoş şeyler geçirmediğini ifade etmiştir. Hülvânî'nin, Abdülganî'nin teyzesinin içinden geçirdiği şeyleri bildiği de yine teyzesinin ifadeleri arasındadır. Kendisine şüpheli yiyecekler getirildiğinde bunu fark edip olay çıkardığı da rivâyetler arasındadır. Tüm bunlar onun kerâmet sahibi biri olduğunun delilidir. Bkz. Nablusî, *el-Havzu'l-mevrûd*'dan naklen; Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Şerif el-Gazzî El-Amiri, *El-Virdü'l-ünsi ve'l-vâridü'l-kudsi*, çev. Samer Akkach (Londra: Daru Brill, 2012), 62.

¹² Zehebî, Yusuf el-Kamîni hakkında şunları söylemiştir: "Şam'da meşhur bir şeyh'tir. İnsanların onun hakkında hüsn-i itikatları vardır. Şeytanların sığınakları olan kamînlerde (külhan) ve mezbeleliklerde barınır. Yerlerde sürünen elbiseler giyer, idrarı üzerine buluşturır, yalın ayak yürür ve yürüyüşünde yalpalardı. Elbisesinin eteği uzun ve başı açıktı. Uzun sükülâtı vardı. Mehabet ve veleh sahibi idi. Nûreddin'in hamamının kamîninde barınır." Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 329-330'dan naklen: Öztürk Eyüp, "‘Muvelleh’ Kavramı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 42; Detaylı bilgi için bkz. M. Seyyit Şen, "Ortaçağ Dönemi Derviş Topluluklarını Nasıl Kavramsallaştırmalı?", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, (Haziran 2021), 423-424; Fuzuli Bayat, *Türk Kültüründe Deli ve Delilik*, (Ötüken Yayınları, 2018), 16.

¹³ Nablusî'nin teyzesi de bu kadınlar arasında zikredilmiştir. Kaynaklar onun bebeklerinin ölü doğduğundan yahut doğumdan sonra vefat ettiğinden bahsetmektedir. Bu sebeple, Şam'da pek çok Şeyh Efendi'yi ziyaret etmiş ve kendilerinden vefk yazmalarını istemiştir. Kendisine Mahmud el-Hülvânî tavsiye edilinceye kadar bu sıkıntılı sürecin devam ettiği yine mâlûmatlar arasındadır. Dolayısıyla Hülvânî'nin halk arasında da tavsiye edilen, şöret kazanmış, kerâmet sahibi bir zat olduğu ortaya çıkmaktadır. Bkz. Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Şerif El-Gazzî El-Amiri, *El-Virdü'l-ünsi ve'l-vâridü'l-kudsi*, 61,62.

¹⁴ Nablusî bu hadiseyi bizzat teyzesinden dinlemiş ve *el-Havzu'l-mevrûd* isimli eserinde bizzat kendisi nakletmiştir. Bkz. Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Şerif El-Gazzî El-Amiri, *El-Virdü'l-ünsi ve'l-vâridü'l-kudsi*, 61.

¹⁵ Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*, 3/31; Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 91.

ağızındaki yarayı Hülvânî'nin patlatarak iyileştirdiğini iddia etmiştir. Nitekim ilerleyen yaşlarda Nablusî kendisine *el-Havzu'l-mevrûd* isimli bir eser de hasredecektir.¹⁶ Evladına karşı çok merhametli olduğu bilinen Zeyneb ed-Duveykî, 1105 (1693) yılının Şevval ayında Şam'da geçirdiği bir hastalık sebebiyle Nablusî'nin *er-Rihletu'l-kübra* diye isimlendirdiği üç yüz seksen sekiz gün süren büyük yolculuğundan iki ay önce vefat etmiştir.¹⁷

Üç erkek ve bir kız kardeşin en küçüğü olan Nablusî ilme istidat noktasında diğer kardeşlerinden ayrılmaktadır.¹⁸ Babasının onu bu sebeple diğer kardeşlere tercih ettiği bilinmektedir. Doğuma İstanbul'da olduğu için iştirak edemeyen İsmâil b. Abdülganî¹⁹, kısa zamanda onun keskin zekâsını fark etmiş ve eğitimi noktasında özen göstermiştir. El-Gazzî, onun beş yaşında Kur'ân-ı Kerim'i hatmettiğini ve babasının ders halkalarına katıldığını yazmıştır.²⁰ Yine Mevlevîleri müdafaa etmek maksadıyla kaleme aldığı *el-Ukûdü'l-lü'lüyye* isimli eserinde sekiz yaşında iken babasıyla semâ meclisinde katıldığını belirtmesi, babası ile ilmî meclislere iştirak ettiğinin de kanıtıdır.²¹

18. yy'ın en meşhur âlimlerinden biri olan Nablusî'nin pek çok akrabasının da dönemin önde gelen âlimlerinden olduğunu söylemek mümkündür. Babası, *Hulasatü'l-eser* isimli kitabın müellifi olan Muhibbî'nin akrabasıdır ve kendisinin de babası ve dedesi, yani Abdülganî'nin büyük dedeleri, âlim zevattandır. Yine babasının yürüttüğü ilmî faaliyetlerden şöhret kazananları, İbn Hacer el-Heytemî'nin *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* adlı şerhine²² ve Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-hükkâm* isimli eserine yazdığı haşiye ile Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'ine yaptığı şerhlerdir.²³

¹⁶ Gazzî, *Vird*, 34a-35a'dan naklen: Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 91.

¹⁷ Nablusî, bu uzun yolculuğu detaylı olarak kaleme almıştır. Yolculuğu ile alakalı eser konusunda detaylı bilgi için bkz., *Abdülganî en-Nablusî* ve "*el-Hakîkatu ve'l-mecâz fî rihleti bilâdi's-Şâm ve Mısr ve'l-Hicâz*" adlı *Seyahatnâmesi*.

¹⁸ İsmail Ekinci, *Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî ve Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eseri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 28.

¹⁹ Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*, 3/31.

²⁰ Gazzî, *Vird*, 38b'den naklen: Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 92.

²¹ Bekrî Alâeddin, "Mürâselâtü's-Şeyh Abdülganî en-Nablusî Zâte't-Tâbii's-Sûfî fî İtâri'd-Devleti'l-Osmâniyye", *Osmanlıda İlimler Dizisi 3: Osmanlıda İlmi Tasavvuf*, (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 783.; Eserin yazmaları için bkz. Abd el-Ganî b. İsmâ'il en-Nabulûsî, *el-Ukûdü'l-Lü'lü'yye fî Tariki's-Sâdeti'l-Mevleviye* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade, 45 Ak Ze 168/7)

²² Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 90.

²³ Şükrü Özen, "Nablusî, İsmâil b. Abdülganî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/270.

Dedesinin babası olan İsmâil de (ö. 992/1585) dönemin önde gelen medreselerinde Şâfiî ve Hanefî fıkına dair dersler vermiştir. Şeyhülislâmlık vazifesi de yürüten İsmâil Nablusî; hadis, fıkıh, mantık, tefsir gibi İslâmî ilimlerde önder şahsiyetlerden biri olarak tanınır. Şam'da bulunan arazilerden ciddi bir maddî gelir elde ettiği ve bu kazanç vesilesiyle zengin bir kütüphaneye sahip olduğu bilinmektedir. Nablusî'nin Emevî Camii'nin yakınındaki evi bu dedesinden kalmıştır. Aileden gelen bu ilmî birikim elbette Nablusî'nin ilmî şahsiyetine ve saygınlık kazanmasına da katkı sağlamıştır.²⁴

On iki yaşında babasını kaybetmesinin ardından annesi eğitim sürecini devralmıştır. Ailenin, İslâm ilim geleneğinin yoğun olarak varlığını gösterdiği şehirlerden birinde ikamet etmesi ve evlerinin Emevî Camii'nin yakınında bulunması Nablusî'ye ilmî anlamda çokça imkân sunmuş ve çağdaşı olan âlimlerden ders almasına vesile olmuştur. Çok sayıda ilim maksatlı seyahatler yapan Nablusî, hem kişiliği ve karakteri ile hem de ilmî birikimi ve ahlakî davranışlarıyla 18. yy'ın önder şahsiyetlerinden biri olmuştur. Murâdî, eserinde onun için; "O, en büyük üstad, değerli bir sığınak, kâmil bir ârifdir" ifadelerini kullanmış, ardından da "O, Allah'ın, ilim ve irşadın güneşini kendisiyle doğurduğu kişidir"²⁵ demiştir.

Dımaşk'ta Emevî Camii'nin yakınındaki, büyük dedesinden kalma Sûk el-Anbarâniyyin'de bulunan evde ikamet eden Nablusî, yaşadığı büyük buhrân ve Şam halkının psikolojik manipölasyonları neticesinde 1110'da (1707) yaşadığı bu evi terk edip Kasiyûn Dağının²⁶ eteklerine, selefının de mekânı olan Selâhiye'ye yerleşti. Ve vefatına kadar eğitim ve öğretim faaliyetleriyle meşgul olarak pek çok eser telif etti.

1.1.2. Çocukluğu, Gençlik Yılları ve İbn Arabî Hayranlığı

Erken yaşta babasının vefatıyla Emevî Camii'ndeki ders halkalarından istifade etmeye başlayan Nablusî'nin yetişmesini ve sorumluluğunu annesi devralmıştır. Gelenek gereği, babasını kaybettiği on iki yaşına kadar alet ilmi olarak ifade edebileceğimiz sarf, nahiv gibi ilimler ile Kur'ân ve fıkıh ilimlerine başlayabilmek için

²⁴ Ekinci, *Abdulgani b. İsmâil en-Nablusi ve Divânu 'l-Hakâik ve Mecmû 'u 'r-Rekâik İsimli Eseri*, 29-30.

²⁵ Muhammed el-Murâdî, *Silkü 'd-dürer fi a 'yâni 'l-karni 's-sânî 'aşer*, 3/37.

²⁶ Hayatının ikinci menzili olarak tercih ettiği mekânın Kâsiyûn Dağında olması dikkat çekicidir. Çünkü bu dağın eteklerinde, Nablusî dünyaya gelmeden annesini müjdeleyen meczup ve fikrî anlamda Abdülganî'de büyük tesirleri bulunan İbn Arabî başta olmak üzere, dönemin meşhur ülemâsı ve âriflerinin medfûn olduğu bilinmektedir.

tedris edilen mukaddimât ve manzumâtı tahsil edip ezberlemiş olmalıdır. Zira kendisinden ders tahsil ettiği bilinen dönemin ünlü ve donanımlı hadis ve fıkıh âlimlerinden biri olan Necmeddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî ed-Dımaşkî²⁷ (ö. 1061\1651), Nablusî on yaşındayken ahirete irtihâl etmiştir. Nablusî, bu derslere katılan diğer öğrenciler gibi ondan umumî icâzet alarak eğitimini sürdürmüştür.

Kaynaklar onun şiir ve hat sanatıyla ilgilendiğini göstermektedir. 1072 ve 1073'lü (1661-1662) yıllarda kaleme aldığı şiirleriyle, edebiyatçılar arasında temayüz etmeye başladığını söyleyebiliriz.²⁸ Yirmi beşli yaşlara ulaştığında, Hz. Peygamber'e yazdığı ve her mısrasında ayrı bir mecaz bulunan methiyesi ise onu, bir anda Şam toplumunun edebiyatçıları arasında gündeme taşımıştır. Edebiyat hocalarını dahi hayrete düşüren mısraların Nablusî'ye aidiyeti, onu kıskananlar tarafından tartışma konusu edilmiştir. Şiir ve belâğat ilmi açısından oldukça büyük bir ilmî birikimin göstergesi olan söz konusu şiirin ona ait olup olmadığı, âlimlerin ve Şam eşrafının da içinde bulunduğu bir topluluğa onun da davet edilmesiyle ölçülmek istenmiştir. Nablusî, her fırsatta sohbete yeni bir mısra ile katılınca, davetliler ikinci bir şaşkınlığa düşmüş ve bu sözlerin de kendisine ait olduğunu ispatlaması için, aynı sözlere şerh yazmasını istemişlerdir.²⁹ Bu kez Nablusî, farklı bir şiir ile yanıt verince âlimler arasındaki kıymeti artmış ve şiirdeki kâbiliyetinin o dönemde ne kadar güçlü olduğu ortaya çıkmıştır.³⁰

Bu sivri çıkışlar Şam toplumunun içinde bulunduğu ilmî ve fikrî ortamda onun haset ve kıskançlığa erken yaşlarda maruz kalmasına zemin hazırlamıştır. İlerleyen yaşlarda geçireceği buhrân döneminde, bu yaşlarda kazandığı düşmanların da etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Gençlik yıllarında Arapçanın yanında yine aileden süregelen ve o dönemde kültür çevrelerinde kabul görüp konuşulan Türkçe ve Farsça dillerine hâkimiyetinden söz etmek gerekir. Onun en aktif olduğu ve eğitim faaliyetlerine katkı sağlamaya başladığı dönem, yirmili yaşlarına tekabül etmektedir. Bu yaşlarda yardımcı müderris olarak vazife almış ve telif faaliyetlerine başlamıştır. Ebü'r-Rebî' Afifüddîn Süleymân b. Şemsiddîn Alî b. Abdillâh el-Kûmî et-Tilimsânî (ö. 690/1291) ve İbn Seb'in adıyla

²⁷ Şam Emevî Camii'nde imamlık vazifesi dışında bu bölgede vâizlik ve müftülük vazifeleri de yürütmüş olan ve elliye yakın eser kaleme alan müellif aynı zamanda Nablusî'nin babasına da ders okutmuştur. Cevat İzgi, "Necmeddin el-Gazzî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/297.

²⁸ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 94.

²⁹ Şemseddin Samî, *Kâmûsü'l-âlâm*, 4/3080.

³⁰ Detaylı bilgi için bkz. Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*, 3/31.

şöhret kazanan Ebû Muhammed Kutbüddîn Abdülhak b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nasr b. Muhammed el-Akkî el-Gâfikî el-Mürsî er-Rakûtî (ö. 669/1270) ile tanışıp eserleriyle hemhal olması ile şekillenmeye başlayan vahdet-i vücud doktrinine olan sevdası, Şeyh-i Ekber İbn Arabî (ö. 638/1240) ve Abdulkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) ile zirveye ulaşmıştır. Sadreddin el-Konevî de bu isimler arasında sayılabilir. Nablusî, ilerleyen yaşlarında bu doktrin üzerine çalışıp, ona hizmet edecektir. O, İbn Arabî ve bu konuya olan ilgisinin küçük yaşlarda başladığını, ilerleyen yaşlarında kaleme aldığı şu sözleriyle dile getirmiştir:

“Mâlumdur ki, bütün (ruhî) hallerimde Şeyhü'l-Ekber'in düşüncesinden istifade ediyorum... Benim inancım onun kitaplarında açıklamış olduğu şeyler üzerine kurulmuştur. Eserlerindeki ıstılahları öğrenerek büyüdüm. Bununla birlikte, bütün bu konudaki anlayışım Allah'ın Kitabı'na, O'nun Peygamberinin sünnetine ve sahâbe-i kirâm, selef-i sâlihîn ve büyük imamların görüşüne tâbidir. Görüşümü insanlara açıkladığım zaman, en küçük bir itaatsizlik göstermeksizin kendim de buna uyarım. Zira küçük çocukluğumdan beri, onun kitap ve yazılarının sütünü emen biri olarak büyüdüm. Ve o zamandan beri, kesintisiz ezeli kudretin çocuklarından biriyim. Böylece ben Şeyhü'l-Ekber'in oğluyum (...) ve aynı zamanda, o benim manevî babamdır”³¹

Bu satırlardan anlaşılıyor ki tasavvufta büyük isimlerin sıklıkla kurduklarına şahitlik ettiğimiz üveysî³² bağ, bu kez İbn Arabî ve Nablusî arasında kurulmuş gözükmektedir. Özellikle ibarede kullanılan süt hısımlığı ifadeleri, burada tesadüfi olarak zikredilmemiştir. Fıkıhta aile bağlarında asıl kabul edilen süt bağı ile Nablusî, adeta Şeyh-i Ekber'in, “manevî babası” olduğunu iddia etmektedir. Nablusî'nin ilerleyen yaşlarında, farklı eserlerinde bahsettiği ve zaman zaman İbn Arabî'nin kendisinin rüyasına girip onu ikaz ettiği yahut bilgilendirdiğine dair söylemleri, bizim bu konudaki görüşümüzü destekler mahiyettedir.

³¹ Gazzî, Vird, varak 213b'den naklen: Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 158.

³² Üveysîlik kavramı, hicrî 6. ve 7. yy'dan sonra maddî bir aracı olmaksızın manevî âlemde Hz. Peygamberin ve tasavvuf büyükleri olarak vasıflandırabileceğimiz büyük zatların ruhâniyyetinden istifade ederek seyr-i sülûk etmek olarak izah edilebilir. Tasavvufta marifetullahı dair bilgilerin akıldan ziyade kalp ile keşb edileceğine inanılır. Sûfiler, bilgi edinme noktasında zahîr ulemâdan farklı bir metod benimsemişlerdir. Bu yolla elde ettikleri bilgileri ledünnî bilgi, ilhamî bilgi gibi farklı kategorilerde başka isimlerle ifade etmişlerdir. Bu bilgi alma yöntemleri arasında üveysîlik de önemli bir yere sahiptir. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Cahid Haksever, “Bir Dini Tecrübe Çeşidi Olarak Üveysîliğin Epistemik Değeri: Turhal Şeyhi Mustafa Efendi Örneği”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi Ve Kültürü Sempozyumu*, ed.Ali Açık vd. (Tokat: yy., 2015) 3/35-46; Abdurrahim Alkış, “Tasavvufun Gelişim Seyri ve Üveysîlik”, *Uluslararası Veysel Karenî ve Mânevî Kültür Mîrâsımız Sempozyumu*, ed. Şevki Efe vd., (Ankara: Şarkiyat Araştırmaları Derneği, 2012), 23-31.

Uzlet döneminden önce 1075 (1664) yılında yirmi beş yaşlarına geldiğinde ilim yolculuklarına ağırlık verdiğini tespit ettiğimiz müellif, Hıms, Hama, Halep ve Konya gibi şehirlere kısa ziyaretlerde bulunmuş ve dört aylık bir seyahat neticesinde Edirne'ye varmıştır.³³ Dönemin payitahtı olmasına rağmen, ilmî faaliyetlerin ve ulemânın merkezi konumunda olan İstanbul, Nablusî'nin ikinci durağı olmuştur. Bu şehirde askeri kadılar ve pek çok makam sahibiyle tanışma fırsatı elde etmiştir. Burada yirmi beş gün ikâmet eden Abdülğanî, bir meczubun işareti ve ikâzı üzerine güneyin yolunu tutmuştur. Bu yolculuk ona, Şam'ın el-Meydân mahkemesinde kadılık vazifesini beraberinde getirmiştir. Ancak Nablusî bir süre sonra eski vazifesine, yani Emevî Camii'nde ders vermeye geri dönebilmek için kadılığı bırakacaktır. Uzunca bir müddet ders halkalarında faaliyet göstermeye devam eden Nablusî, bu zaman dilimi içerisinde İbn Arabî ve eserleri üzerindeki çalışmalarını da sürdürmüştür. Bâhusus Arabî'nin önemli eserlerinden olan *Fusûsü'l-hikem* ve *Mevâkı'u'n-nücûm*'u bizzat kendisi talebelerine ders olarak okutmuştur.

Nablusî'nin İbn Arabî ve fikirlerine olan düşkünlüğünün Şamlılar tarafından hoş karşılanmadığı kanaatindeyiz. Tasavvufî düşünceye tepkilerin zirveye ulaştığı bir çağda yaşayan Nablusî, bu hususta da içinde yaşadığı toplumdan ayrı düşmüş ve ilmî çevrelerce eleştirilmiştir. Tasavvufî hayatı benimseyenlerin şeriata muhalif hareket ettiği fikri bu dönemde yaygınlıkla kabul görmüş görünmektedir. Özellikle İbn Arabî'nin küfürle itham edilmesine sebep olan sözlerini tevil etmek maksadıyla kaleme aldığı *er-Reddû'l-metîn*, topluma birtakım fikirleri izah gayretinde olduğunun kanıtıdır. Bâhusus, tasavvuf ve tasavvuf çevrelerini müdafaa maksatlı eserlerinin, diğer teliflerine nazaran fazla sayıda olması bu görüşü destekler niteliktedir.

Kaynaklar onun açık tenli ve orta boylu biri olduğunu haber vermektedir. Şahsiyeti hususunda, kendini ilgilendirmeyen meselelere müdâhil olmadığı, son derece cömert olup, cimri kimselerden hazzetmediği, arkadaşlık konusunda titiz davrandığı ve sözünün eri olduğu, kötü sözden sakındığı ve zaman zaman latife eden bir yapıya sahip

³³ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülğanî Nablusî*, 120; Ekinci, *Abdülğanî b. İsmâil en-Nablusî ve Divânü'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eseri*, 33; Mustafa Keskin, *Abdülğanî en-Nablusî'nin Seyahatnamesinde Medine* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019), 42; Halid b. Süleyman El-Hatibî, *Menhec Abdülğanî en-Nablusî fî Akîdeti ve Tasavvuf* (Suudi Arabistan Krallığı: İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, Akide ve Çağdaş Mezhepler Bölümü, Doktora Tezi, 2010),137.

olduğu, etrafındakiler tarafından tazim gördüğü ve içinde yaşadığı toplumda meydana gelen anlaşmazlıklar noktasında uzlaştırıcı bir kişilik sergilediği bilinmektedir.³⁴

Yaklaşık 1091 (1680) yılına kadar ilmî faaliyetlerle hayatını geçiren ve hem tasavvuf hem de fıkıh konusunda kendini geliştirmeye devam eden Nablusî, bu yıldan itibaren hızlı ve sıkı bir içe kapanış geçirmiş ve toplumdan uzak bir hayat yaşamayı tercih etmiştir. Bu husustaki mâlûmatı, önemine binâen ilerleyen bölümlerde müstakil bir başlıkta ayrıca ele almayı uygun bulduk.

1.1.3. Eğitimi ve Tedrisinden Geçtiği Ulemâ

Evvelce ilme düşkün bir aileden gelen babasının rahle-i tedrîsinden geçen³⁵ Nablusî'nin, Kur'ân kıraatiyle iştigal ettiği,³⁶ Emevî Camii'nde ders halkaları kurarak dönemin önder şahsiyetlerini okutan Necmeddîn el-Gazzî'nin de ilminden istifade ettiği ve kendisinden umumî icâzet aldığı bilinmektedir. Bu iki büyük âlim, Nablusî'nin alet ilimlerini tahsil etmesinde etkili olmuş ve ona, İslâmî ilimlerin engin kapılarını aralama noktasında en büyük katkıyı sağlamıştır.

Bundan sonraki süreç yine Emevî Camii'ndeki müderrisler ve onların ilmî çevreleri üzerinden ilerlemiştir.

Murâdî, eserinde Nablusî'nin ders aldığı isimleri şöyle sıralamaktadır:³⁷

- Dımaşklî Şeyh Ahmed el-Kal'î el-Hanefî'den (ö. 1067/1656) fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerini, dönemin sarf, tıbyân, meânî ve nahiv ilimlerini almıştır.³⁸
- Şeyh Abdulbâki el-Hanbelî'den (ö. 1071/1660) hadis ve hadis ıstılahlarına dair ilimleri okumuştur.³⁹

³⁴ Gazzî, *Vird*'den naklen: Keskin, *Abdülğani en- Nablusî'nin Seyahatnamesinde Medine*, 36.

³⁵ Kaynaklar, Nablusî'nin babasından da icâzet aldığını nakletmektedir. Bkz. Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*, 3/31.

³⁶ Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbî, *Nefhatü'r-reyhâne ve reşhatü tılâ'i'l-hâne* (b.y.:Dâr'u Ehyai'l-Kütübil Arabiyye, 1968), 2/137.

³⁷ Nablusî'nin hocaları hakkında bkz. Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*, 3/31; Hocalardan tahsil ettiği ilimler hususunda istifade edilen eser için bkz. Keskin, *Abdülğani en- Nablusî'nin Seyahatnamesinde Medine*, 30.

³⁸ Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*, 3/31; Muhibbî, *Nefhatü'r-reyhâne ve reşhatü tılâ'i'l-hâne*, 2/137.

³⁹ Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*, 3/31; Muhibbî, *Nefhatü'r-reyhâne ve reşhatü tılâ'i'l-hâne*, 2/137.

- Şeyh Mahmud el-Muhâsinî'den (ö. 1072/1661) tefsir ve nahiv ilimleri okumuştur.
- Muhammed b. Ahmet b. el-Üstüvânî'den (ö. 1072/1661) ders okumuş ve umumî icâzet almıştır. Necmeddin el-Gazzî'den ders alan bu âlim ile görüşüp kendisinden ders okumuş olması, Nablusî'nin üzerinde çalıştığımız zikir ve semâya dair tepkilere cevap veren eserinde de etkili olmuş olmalıdır. Özellikle Gazzî ile aralarında çıkan ihtilaf neticesinde İstanbul'a gittiği bilinen mezkûr âlim, Kadızâdeliler hareketinin ikinci önemli ismi olarak şöhret kazanmıştır.⁴⁰
- Muhammed el-Îsâvî (ö. 1080/1669)
- Safûrî ismiyle meşhur olan Şam'da yetişmiş Şeyh Abdulkâdir bin Mustafâ (ö. 1081/1670)
- Muhammed b. Kemaleddin İbn-i Hamza en-Nakîb (ö. 1085/1674)
- Ali b. Ali Nureddin eş-Şubrâmlusî (ö. 1087/1676)
- Kemaleddin Muhammed b. Yahya el-Farzî'den (ö. 1088/1677) hesap ilimlerini tahsil etmiştir.
- Şeyh Ebû Saîd el-Belhî'den (ö. 1092/1681) Nakşî hırkası giymiştir. Belhî'nin silsilesi Nakşibendî Tarîkatı'nın Kâsâniyye koluna ulaşmaktadır. Bu kolun da kendi arasında pek çok şubesi vardır. Söz konusu mürşit ise İshâkiyye kolunun son temsilcisi olup onun tarafından sürdürülmüştür ki o da silsileyi Nablusî'ye teslim etmiş görünmektedir.⁴¹
- Şeyh Mahmud el-Kürdî'den (ö. 1094/1682) yani aslen Dımaşklı olmayan fakat orada ikamet etmiş olan bu âlimden Arap diline dair ilimler tahsil etmiştir.⁴²
- Şeyh İbrahim b. Mansur el-Fetâl (ö. 1098/1686)⁴³
- Şeyh Hüseyin b. İskender er-Rûmî

⁴⁰ Bkz. Muammer Göçmen, "Üstüvânî Mehmed Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 42/396.

⁴¹ Bkz. Necdet Tosun, "Kâsâniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/532-534.

⁴² Keskin, *Abdülğani en- Nablusî'nin Seyahatnamesinde Medine*, 30; Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, 3/31; Muhibbî, *Nefhatü'r-reyhâne ve reşhatü tûlâi'l-hâne*, 2/137.

⁴³ Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, 3/31; Muhibbî, *Nefhatü'r-reyhâne ve reşhatü tûlâi'l-hâne*, 2/137.

- Şeyh Abdürrezzak el-Hamevî ⁴⁴ vasıtasıyla Kâdiriyye Tarîkatına intisap etmiştir.

Bunların dışında Mustafa Keskin, Gazzî'nin *el-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l-kudsî*'sinden ve Kettanî'nin *Fihrisü'l-fehâris*'inden naklen şu isimleri de zikretmiştir:⁴⁵

- Necmeddin Muhammed b. Yahya (ö. 1090/1679) temel bilgileri tahsil ettiği hocasıdır.
- Hasan Uceymî'den (ö. 1109/1697) nazım halinde icâzeti olduğu bilinmektedir.

1.1.4. Evliliği

1076 (1665) yılında, yirmi altı yaşında dünya evine girdiği tahmin edilen müellif, babası âlim bir zât olan, Muslibe binti Ebu'r-Rebi' Süleyman İbnu'l-Havş'la (ö. 1163/1749) evlenmiştir. Kısa bir süre sonra oğulları İsmail dünyaya gelmiş. Ardından Zeynep ve Tâhir isminde iki evladı daha olmuştur.⁴⁶ Nablusî, 1091 (1680) yılına kadar ilim tahsili ve eğitimi ile meşgul olmuştur. Kaynaklar, bu tarihteki bunalımının ardından 1096 (1684) yılında, İsmâil'in annesini boşadığını haber vermektedir.⁴⁷

1100 (1698) yılında yaptığı seyahatler esnasında kardeşi Yusuf'la yaptığı mektuplaşma esnasında karısının hamile olduğu haberine ulaşması, onun ikinci bir evlilik yaptığını göstermektedir.⁴⁸

1.2. Nablusî'nin Buhrân Dönemi Sonrası Hayatı

1.2.1. Buhrân Dönemi

Son derece çalışkan ve ahlakî değerlere bağlılığı ile tanınan, genç yaşta İslâmî ilimlere olan hâkimiyeti, tasavvuf ilmine ve sûfî âlimlere düşkünlüğü, İbn Arabî ve eserleri üzerine eğilimi ile dikkatleri üzerine çeken Nablusî'nin, hayatının bu evresinde ciddi bir iç sıkıntısı, rûhî kargaşa ve aklî teşviş içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁴ Hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Fakat Kâdiriyye tarîkatı silsilesinde ismi mevcuttur.

⁴⁵ Keskin, *Abdülğani en- Nablusî'nin Seyahatnamesinde Medine*, 30.

⁴⁶ Gazzî, *Vird*, 88'den naklen: Ümmü Gülsüm Yeşil, *Abdülğani En-Nablusî'de Sûfilik Temayülünün Fıkha Yaklaşımına Etkisi (El-Hadikatü'n-Nediyye Örneği Üzerinden)* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 23.

⁴⁷ Gazzî, *Vird*, 43a, 240a'dan naklen: Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülğani Nablusî*, 96.

⁴⁸ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülğani Nablusî*, 123.

Şam toplumunun zeminine yayılan ahlakî çöküntü, maddî kaygılar, makam ve mevki sevdası, Nablusî'yi okların hedefi haline getirmiş, istidat ve becerileriyle ilim ehlinin haset ve kıskançlıklarına maruz kalmıştır.

Zâhire kilitlenmiş bir toplumda ihlâsın temsilcisi konumunda olan tasavvuf ilminin öğretilerini yayma ve yaşatma, bâtinî âlemin saflığını muhafaza etme gibi konuları gün yüzüne taşıma cesareti, ona pahalıya mâl olmuştur. Kaynaklar her ne kadar bu sürecin sebebini platonik aşka bağlasa da şahsi kanaatimiz, onu bu sürece iten sebeplerin başında, tasavvufî öğretiye olan bağlılığın halk tarafından kabul edilmemesi ve müellifin fikrî yalnızlığa ve akran yetimliğine terk edilmiş olmasıdır.⁴⁹

Kaynaklar onun uzlete girdiği tarih olarak 1091 (1680) yılını not etmişlerdir. Emevî Camii'nin yakınındaki evine kapanarak insanlardan uzak bir uzlet dönemi geçirmiştir. Hiç kimseyle görüşmemiş, ihtiyaçları dışında evinden ayrılmamış, yemeyi ve içmeyi terk etmiştir. Devamlı zikir, namaz ve Kur'ân kıraati ile meşgul olmuştur.⁵⁰ Bu uzlet dönemi ve ardından ilmî ve telifî bir yükselme süreci yaşaması, bize İmâm-ı Gazzâlî'nin hayatını anımsatmaktadır.

Bir nevi inzivaya çekilme ve halvet olarak değerlendirebileceğimiz bu yedi yıllık içe dönüş evresini, tek bir sebebe bağlı olarak izah etmek elbette imkânsızdır. Kaynakların sunduğu bilgilerden hareketle, sosyolojik ve içtimaî sebepler ile psikolojik ve rûhî sebepler olarak tasnif edebileceğimiz iki büyük gerekçe öne çıkmaktadır.

Sosyolojik ve içtimaî sorunlar, Nablusî'nin içinde yaşadığı yüzyılın kaçınılmaz bir gerçeğidir. Gerek ilim dünyasında gerekse siyasî düzende ciddi kargaşaların baş gösterdiği 17. ve 18. yüzyıllar, İslâm coğrafyasının fikrî anlamda kendini tekrar ettiği, şerh ve haşiyelerle meşgul olunan, tasavvufî tartışmalarda pek çok olumsuz hadiseyi

⁴⁹ Batı dünyasındaki seküler algı ile yaratıcı ve insan arasındaki münasebetin yeniden masaya yatırılması, İslâm dünyasında direk olarak insan-tanrı ilişkilerini etkileyememiş olmakla beraber, zâhire bağlı bir din algısının filizlerini yeşertmiştir. Bu durum ise İslâm'ın bâtin veçhesini temsil eden tasavvuf özelinde, karşıt bir topluluk tarafından temsil edilmiştir. Akılcılığı esas alan ve düşüncelerini buna dayandıran söz konusu topluluklara karşı, Nablusî'nin yine o topluluğun esas aldığı akılcılıkla cevaplar ortaya koyması, İslâm topraklarında yeniden zâhir-bâtin dengesi ve akıl süzgeci üçlüsünde bir sûfî tipolojisi örneği sunmuştur. Nablusî, bu tipolojinin önder şahsiyeti olarak değerlendirildiğinde, Şam topraklarında ve kendini kabul ettirdiği İslâm coğrafyalarında, fukahanın karşısındaki kararlı ve dengeli duruşuyla, halk nazarında, bu aslına uygun olma gayreti gösteren yeni tip sûfî olgusuna yatırım yapmış ve İslâm dünyasına sûfizmi adeta tekrar hatırlatmıştır. Bu noktada yaptığı telifler, onun bu büyük gayretini kanıtlar mahiyettedir. Bir nevi bilinç ve tasavvuf karşıtlarına karşı şuurlu bir grup oluşturma çabası olarak değerlendirdiğimiz bu yayınlar, onun buhrân sürecinin sonunda çıktığı yolculuklarda, halk tarafından teveccüh edilen ve kıymet gören biri olarak karşılanmasından anlaşılacağı üzere, karşılığını bulmuş ve Nablusî taraftarı olan ve görüşlerine değer veren çok ciddi bir kesim oluşmuştur.

⁵⁰ Abdülganî Nablusî, *el-Hakikatü ve'l-mecâz fî rihleti biladî's-Şâm ve Mısır ve'l-Hicâz*, 8.

beraberinde getiren Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışmalarının zirveye ulaştığı bir dönemdir. Haliyle tüm bu kargaşa, Osmanlı'nın merkezinden uzakta bulunan diğer topraklarını da sarmış ve halkı olumsuz yönde etkilemiştir.⁵¹ Özellikle ilim ehlinin dahi dinî yaşantıda titiz ve özenli davranmadığı ve dinin ihlâs boyutunun hiçe sayılıp zâhirden müteşekkil bir din algısının kol gezdiği söz konusu dönemde, fukahanın durumunun anlaşılması açısından Ahmed el-Helvâcî'nin (ö. 1069/1658) şu sözleri son derece önemlidir:

“İçtihad işi, kadılık ve diğer ilmî makamlar, Şeyhülislâm Es'ad'ın (ö. 1034/1624) ölümünden sonra, bir eğlence, bir hokkabazlık ve bir maskaralık haline geldi. Mektepler bazı merkeplerin barınağı olmuştur... Vücudu tepeden tırnağa örten bir cehalet elbisesi giyilmiştir... Mısır'a ordu kadısı olarak tayin edildikten sonra, ikinci olarak oraya döndüğümde; durumun fecaatini ve cehaletin zaferini fark ettim. Vezire, müşahedelerimi ilettim... Bu, benim görevden alınmama ve bu şehirden kovulmama sebep olmuştur... Bununla birlikte, orada Fâtîha'yı ezberden doğru olarak okuyan birine rastlamak çok nadir bir hale gelmişti.”⁵²

Kaynaklar, Nablusî'nin inandığı ve savunduğu fikirler konusunda Şam halkı tarafından psikolojik baskıya maruz kaldığına ve Allah'ın yardımıyla onlardan muhafaza olunduğuna dair argümanlar sunmaktadır. Bu deliller arasında zikredeceğimiz aşağıdaki şu alıntı, bizim bu konudaki görüşümüzü destekler mahiyettedir:

“Zamanın âlimlerinden ve Şam ulemâsından, zâhir ehlinde pek çok kişi ona meseleler noktasında karşı çıkmıştır. Hakikat ilimleri konusunda onu konuşmaktan alıkoymak istediler. Allah Teâlâ da ona “Muhakkak biz Rasûlümüze ve inanan mü'minlere yardım ederiz” diyerek Muhammedî mirasa erişirdi ki, onlar vârislerdir. Ve Allah her işinde ona yardım etti. O da Kur'ân ayetleriyle onları susturdu, Nebvî hadislerle onların anlamalarını sağladı. Dinî usullerle onları şaşkına çevirdi. Allah Teâlâ onun nurunu parlattırken diğerlerinin de nurlarını

⁵¹ Bahsi geçen dönemde yaşanan siyasi ve fikrî kargaşa için bkz. Şahin Gürsoy, “XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Gelenekçi Bir Akım Olarak Kadızâdeli Hareketin Dini Algılayışı ve Bunun Kanûn-ı Kadîm'le İlişkilendirilmesi”, *Tarih Dergisi* 45 (2008), 27-55.; Söz konusu tartışmanın İstanbul'dan önce İbn Teymiyye ekolünün benimseyicileri tarafından Şam topraklarında ve Arap dünyasında süregelen bir tartışma olduğu mâlumdur. Fakat Anadolu topraklarında tasavvufun yöntem ve uygulamaları üzerinden yapılan ve ciddi sonuçlar doğuran ikinci önemli dalganın İstanbul'dan neşet ettiğini söylemek mümkündür. Bu dalga süregelen tartışmaların tekrar ayyûka çıkmasına sebep olmuştur.

⁵² Abdulfettah el-Hilv, *Reyhanetu'l-elibba'* (Kahire: y.y., 1967) 2/283, 330'dan naklen: Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 106.

söndürdü. Ona meseleler noktasında muâzır olan herkesi helak etti. Onu ehli dünya için, kemâliyle onları aydınlatan bir mum misali bâki kıldı...”⁵³

Nablusî, bu toplumdaki fukaha için ise kalpleri dünya sevgisiyle ve gururla dolu olduğu halde hüküm vermelerinden sık sık yakınmış ve onlara dair şu gözlemlerini aktarmıştır:

“Bütün insanları saran ve birbirine düşüren düşmanlık ve vahşet sadece, câhil fukaha tarafından verilen fetvâların (iftâ’) sonucudur. Bunların çoğunluğu köylü ve zanaatkâr muhitlerinden gelmektedir. Birkaç görüş öğrenip, kendilerini kâmil insan sanıyorlar. İnsanların çoğu da onlara büyük saygı ve hürmet gösteriyor. Oysa fukahanın bazı konularda onlara söyledikleri şeyler fıkıh kitaplarından alınmış, hazmedilmemiş birtakım fetvâlardır... Bu yüzden, insanlar devam edip giden itirazların etkisinde kalıyorlar. Sinsi veya aleni bunalımlar patlak veriyor. Başkalarında da iyiliğin bulunabileceğini düşünen hiç kimseye rastlanmıyor. Onlar arasında kuşkular meşru hale gelmiştir... Fakat fukaha bu sahada birbirlerini taklit ederken; şeriat kitapları, onların anlayış ve tutumlarından mâsumdur. Üstelik hakîkata da sahip olduklarını sanıyorlar...”⁵⁴

Söz konusu alıntının aktarıldığı *Îzâhu’d-delâlât* adlı risâle incelendiğinde Nablusî’nin, fukahanın hepsini kasdederek bu sözleri söylemediği anlaşılmaktadır. O, fakihleri “fukahâu’l-âvâm” ve “fukahâu’l-kâsırûn” olarak tasnif etmiş ve eserin devamında buna istinâden bu ağır ithamlarda bulunmuştur.⁵⁵

Yine neticesi Sultan IV. Murad’ı, halktan tütün kullanan kişilerden bazılarını idama götürmeye sevk eden, tütün ve kahve tartışmaları, bu dönemde gündemi meşgul eden diğer meselelerden sadece bir kaçıdır. Bu durum, Nablusî’yi toplumu orta yolu tutmaya sevk eden *es-Sulh beyne’l-ihvân fî hukmi ibâhati’d-duhân* isimli tütünün faydalarını içeren bir risâle kaleme almaya yöneltmiştir. Kaynaklar, toplumda ilmi olarak kendini kanıtlamış ve kabul ettirmiş bir şahsiyet olarak tanınan Nablusî’nin de sigara kullandığını haber vermektedir.⁵⁶ Bu durum belki de ifrât ve tefrît ortamına hâl

⁵³ Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Şerif El-Gazzî El-Amiri, *el-Virdü’l-ünsi ve’l-vâridü’l-kudsi*, 54.

⁵⁴ Nablusî, *Îzâhu’d-delâlât*’dan naklen: Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 108; bkz. Abdülganî Nablusî, *Îzâhu’d-delâlât fî semâ-i’l-âlât*, Harvard Üniversitesi- Widener Kütüphanesi, 990085542480203941_FHCL:2318008 (Erişim 02 Ağustos 2021).

⁵⁵ Nablusî, *Îzâhu’d-delâlât*’ın basıma hazırlanmış olan şu metnine bkz. Abdülganî en-Nablusî, *Îzâhu’d-delâlât fî semâ-i’l-âlât/Musikî ve Semâ’ (Dâru’l-Beyân, 2013)*, 45.

⁵⁶ Kalâyicyân, “Abdülganî en-Nablusî Hayâtuhu ve Şi’ruhu”, s. 123’den “Şeyh Abdülganî en-Nablusî’nin öğrencilerinden Şeyh Şihâb Ahmed b. Muhammed b. Tumâ el-Mukaddisî es-Salihî hocası hakkında şu ifadelerde bulunur; halim ve selim ahlaklı bir üstattı. Kendisi ilim, fazilet sahibi dindar bir zattı. Üstadım

ile bir tepki verme çabası olarak yorumlanabilir. Zira böylesi bir âlimin, edinmiş olduğu bir alışkanlık sebebiyle tekfir edilmesi, o dönemde de olsa kabul edilebilecek bir yaklaşım değildir.

Yine onun Nakşibendî yolunu tutmuş olmasına rağmen, musıkîye karşı olumsuz bir tavır içerisinde olmaması dikkat çeken ikinci alışkanlığıdır.⁵⁷ Ediplerin şiirlerini dinlemekten ve müzikten zevk alıyor olması, üzerinde çalıştığımız esere de yansımıştır. İlgili eserin son bölümü olarak tasnif ettiğimiz kısımda, kendi *Dîvan*'ından naklettiği şu şiir bunun net bir ifadesi mahiyetindedir:

Def sesi, zurna ve teğanni sesi seni irşâd eder.⁵⁸

Fakat senin kalbin gafletler içerisinde

Ve senin puslu yüzünde bir örtü var

Yakînen söylüyorum ki, çoklukla övünmek seni aldatmış

Mâsivâ da seni vehmî olarak azîz kılmış

Günahlar seni akılların hayrete düştüğü şüphelerden oluşan karanlıklara atmış.⁵⁹

Tüm bu çatışma ortamında ifrât ve tefrîtin tehlikesinden haber verip, itidâli tavsiye eden müellifin, “Bî taraf olan ber taraf olur” sözüne yenik düştüğünü düşünmekteyiz. Zira toplumun her kesimi tarafından kabul görmüş bir âlimin fikrî tercihi, her iki taraf içinde kıymetli bir dayanak olacaktır.

çok sigara içen biriydi. Öğrencileri de tütün kutusunu açık bulduğunda genellikle onun tütününden kullanırlardı. Üstat en-Nablusî eziyetler karşısında çok sabrederdi. Hocamız gerçekler hakkında açık bir dil ile konuşurdu. Hitaplarında fasih bir Arapça konuşur, belagat ve şiir kullanmayı ihmal etmezdi" ifadeleriyle naklen; Musab Baran, *Abdulganî en-Nablusî ve Gezi Edebiyatı Bağlamında el-Hadratu'l-Unsiyye Fi'r-Rihleti'l- Kudsiyye Adlı Eseri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 36.

⁵⁷ Gazzî, *el-Virdü'l-Unsî*, 44'den naklen: Baran, *Abdulganî en-Nablusî ve Gezi Edebiyatı Bağlamında el-Hadratu'l-Unsiyye Fi'r-Rihleti'l- Kudsiyye Adlı Eseri*, 36.

⁵⁸ Nablusî, müziğin câziyyetini, dinleyen kişi üzerinden ele almakta ve müziğin, nefis mertebelerine göre dinleyen kişide bıraktığı farklı tesirlerinden söz etmektedir. Onun, *Hadîkatü'n-nediyye* isimli kitabından hareketle Ümmü Gülsüm Yeşil şunları aktarmıştır: “Fukahânın müzik konusundaki tavrı çok nettir ve caiz görmemişlerdir. Nitekim Birgivi, ‘Su, ot cinsinden bitkileri yeşerttiği gibi, şarkı da münafıklığı yeşertir’ hadisini delil getirerek müziğin caiz olmadığını söylemiştir. Nablusî, hadiste kastedilen mananın nefs-i emmâreye sahip kimseler olduğunu belirtmiştir. Nefs-i levvâme sahibi kimseler, müzik duydukları zaman huşuları artar, kalpleri ürperir, ağlama ve amellerine pişman olma hali içerisine girerler. ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ hitabının lezzetini hatırlarlar. Nefs-i mutmainne sahibi kimseler ise, müziği duyduğu zaman ilâhî marifetler ortaya çıkarır, Rabbânî hakikatlere ulaşırlar. İnsanlar içerisinde, bu üç grup da mevcuttur. Fakat bâtin âlemi kabul etmeyen, zâhire odaklanmış fıkıhçılar, tüm insanları birinci gruba dâhil ederek, hadisi bütünsel manasından uzaklaştırmış, eksik akıllarıyla kâmilleri kıyaslamaya kalkmış ve hakikati eksik algılamışlardır.” Bkz. Yeşil, *Abdülganî En-Nablusî’de Sûfîlik Temayülünün Fıkha Yaklaşımına Etkisi (El-Hadîkatü’n-Nediyye Örneği Üzerinden)*, 102.

⁵⁹ Abdülganî Nablusî, *Cem’u’l-esrâr fî men’i’l-esrâr mine’t-ta’n fî’s-sûfiyyeti’l-ahyâr ehli’t-tevâcûdi bi’l-ezkâr* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, B7917/10), 26a-26b.

Bu derin fikrî yalnızlık, onu kendini koruyabileceği bir halvete sevk etmiş olmalıdır ki fitne zamanında inzivânın fazileti ve faydalarına dair kaleme aldığı *Tekmîlu'n-nuût fî luzûmi'l-buyût* isimli eserinin mukaddimesinde şunları söylemiştir:

“Her şeye gücü yeten Allah’ın yardımına muhtaç kul olan Abdülganî en-Nablusî -Allah onun elinden tutsun ve imdadına yetişsin- der ki: Yüce Allah, insanların işine karışmaktan yüz çeviren ve ahirete irtihâl etmesine rağmen sanki hâlâ hayatta gibi olan geçmiş âlimlerin eserleriyle meşgul olarak, bu zamanda yaşamasına rağmen aslında ölü gibi olan bu fakir kulunu insanlardan uzakta evde inzivaya müyesser kıldı.

Şair ne güzel söylemiş:

Dostların sırt döndüğünde ne güzel dosttur kitap,

Edeple süslenmiş nice sayısız ilimleri içerir...

Çeşitli bilgileri elde ediyor, onunla itibar ve mükâfat kazanıyorsun.

Hiçbir zaman sırrını ifşa etmez, seni mahcup da etmez.

Kapısına vardığında odacı tarafından reddedilmezsin.

Kızdığında ve kınadığında sana gücenmez.

Kusurun olduğunda seni ayıplanmaz.

Gördüğün gönül erbabı olmayan insanlara benzemez.

Onlar elbiseye bürünmüş canavarlara benzerler.

Onlara yaklaşırsan sözleriyle seni memnün ederler de,

Onlardan uzaklaşıp uzaklaşmaz senin gıybetini yaparlar.

Böyleleri insan değildir, hepsi birer köpek.

Uzak durmakla nâil olursun sevaba. Yakın olmakla erersin cezaya.”⁶⁰

Öte yandan psikolojik ve rûhî olarak tasnif ettiğimiz diğer sebeplerin toplumda yaşanan ahlakî ve duygusal bozulma sebebiyle müellifin yaşadıklarına binâen neşet ettiği anlaşılmaktadır. Sosyolojik ve toplumsal sebeplerin üzerine bir de müellifin aşk kavramına yüklediği derin anlamın Şam toplumu tarafından çarpıtılması eklenince, Nablusî’nin çareyi bu toplumdan uzaklaşmakta bulduğu anlaşılmaktadır. Söylentiler, onun güzelliğe karşı zaafı olduğu fikrinde toplanmıştır. O dönemde aşkın toplum tarafından bir ayıp ve utanç olarak algılanması da göz önüne alındığında Nablusî’nin bunalıma sürüklendiği ortaya çıkacaktır. Onun aktaracağımız şu sözleri meseleyi özetler mahiyettedir:

⁶⁰ Mehmet Zahid Tıǧlıoğlu, *Uzlet - Manevi İlerlemenin Sırları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 15-16 “Tekmîlu’n-nuût fî luzûmi’l-buyût” isimli eserin tercümesidir. Bu eserde Nablusî, uzletin faydalarını ve hangi zamanlarda gerekli olduğunu kaleme almıştır.

“Memleketimiz Şam’da vuku bulan bu korkunç işten dolayı çok üzüliyordum. Bu, memleketimizi helak eden büyük bir felaket ve korkunç bir bunalımdı. Benim sözlerime inanan ve niyetimdeki gerçekliği arayan kişiler hariç beni insanlarla karşılaşmaktan vazgeçmeye zorlayan durum buydu. O zaman beni mecbur eden âciliyet dışında, evimden dışarı çıkmamaya karar verdim. Zira küfür, putperestlik, hiç itirazsız bir şekilde, onlar arasında ortaya çıkıyor ve yayılıyordu. Allah’a sığındım ve O’na güvenerek kötülöklere tahammöl edip, sabredebildim. Aslında riyakârlık kol geziyor; çirkef galip geliyordu. Ürktüğüm için insanlardan uzaklaşıp tam bir yalnızlığa çekildim. Eşraf arasında olduğı kadar halk arasında da kötölük ve sapıklık yaygındı. Bu devirdeki bozulmanın büyüklüğü sebebiyle, apaçık hakikat üzerinde benim gibi düşünen ve beni destekleyen bir tek kişi dahi bulamadığım andan itibaren inzivaya çekildim.”⁶¹

Abdülganî’nin, yedi yıl boyunca kendisini kapattığı evindeki hallerini Murâdî şu sözlerle aktarmaktadır:

“Evvelce ondan garip haller ve acayip tavırlar peyda oldu. Sûk el-Anbaraniyîn’de Emevî Camii’nin yakınındaki evine yerleşti ve yedi yıl boyunca oradan hiç çıkmadı. Acayip bir halde saçlarını uzatıp tırnaklarını da kesmedi. Bazen sevdadan inlediğı oldu. Kıskanç kimseler onunla alakası olmayan şeyler söylediler. Beş vakit namazı terk ettiğı, şiirleriyle insanları hicv ettiğı bu sözlerden biridir. Oysa o, tüm bunlardan berî idi. Daha sonra Şamlılar ona karşı isyan ettiler ve razı olunmayacak bazı eylemlerde bulundular. O da Şamlıların ona yaptıklarından bahseden hicivli bir şiir yazdı.”⁶²

Murâdî’nin aktardıklarına ek olarak ifade etmeliyiz ki Nablusî, bu süreci her şeyden el etek çekerek geçirmemiştir. Alıntıda aktarılanlar dışında onun bu süre zarfında pek çok eser telif ettiğı ve belli başlı arkadaşlarıyla görüştüğü anlaşılmaktadır. Tüm bunlar onun toplum tarafından uğradığı iftiranın etkisiyle bir buhrân sürecine girdiğini göstermektedir. Ayrıca o, kendini kapattığı evde geçirdiğı bu süreci sadece kendini toplumdaki tecrit etmek için değil tasavvufî terbiye noktasında kendine bir şeyler katmak için değerlendirmiş görünmektedir. Zira Nablusî, halvete girdiğı yıllarda kırk yaşında,⁶³ yani Hz. Peygamber’in Hira Mağarası’na sık sık çekildiğı yaşıdır.

⁶¹ Nablusî, *Gâyetü’l-matlûb*, 12’den naklen Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 102-103.

⁶² Muhammed el-Murâdî, *Silkü’l-dürer fi a’yânî’l-karnî’s-sânî ‘aşer*, 3/32.

⁶³ Tasavvuf muhitinde kırk yaşa vurgu yapıldığına sık sık rastlamaktayız. Bunun dışında yine tasavvufi yoğrulmuş olan Türk toplumunun geleneklerinde de kırk gün kırk gece, kırkı çıkma, kırk gün halvette kalma gibi benimsenen bir takım adetlerinden söz edilir. Nablusî, halvette kırk gün kalmanın alelade

1097 (1685) yılında halvetten çıktığı ve seyahatlere başladığı gözlenmektedir.

1.2.2. Seyahatleri

Nablusî'nin seyahatleri hakkında en detaylı bilgiler de yine Muradî tarafından verilmiştir.

Uzun soluklu olarak ifade edebileceğimiz bilinen en eski yolculuğu, rûhî kriz öncesi dönemine tekabül eden ve daha önce zikrettiğimiz, 1075 (1664) yılında yaptığı Edirne'ye kadar uzanan ziyaretidir. Edirne'den İstanbul'a da uğradığı bilinen Nablusî, daha sonra eserlerine şerh yazacağı Aziz Mahmud Hüdâyî Hazretlerinin (ö. 1038/1628) kabrini de bu yolculuğu sırasında ziyaret etmiştir.⁶⁴ Ancak ziyareti hakkında detaylı bir bilgilendirme yapmamıştır.⁶⁵

1100 (1689) yılında, 60'lı yaşlarda büyük zaatların kabirlerini ziyaret maksadıyla Lübnan Dağına ve Bikaa topraklarına seyahat etmiştir. Bu yolculuğunu *Hulletü'z-zehebu'l-ibrîz fî rihleti Ba'labekk ve'l-Bigâ el-'Aziz*⁶⁶ isimli eserde aktarmıştır.⁶⁷

1101 (1690) yılında Kudüs ziyareti için yola çıkmıştır. El-Halil'i de ziyaret eden Abdülganî'nin bu ziyareti kırk beş gün sürmüştür. Bu yolculuğunu teferruatlı olarak *El-Hazretü'l-ünsiyeti fî'r-rihleti'l-kudsîye* isimli eserinde kaydetmiştir.⁶⁸

belirlenmiş bir rakam olmadığını düşünmektedir. Ona göre, Hz. Musa, Allah ile görüşmek için kırk gün hazırlık evresi geçirmesinin ardından onunla görüşebilmiştir. Ayrıca bebeğin anne karnında önce nutfe olarak var omasının, ardından alakaya dönüşmesinin ve birbirini takip eden bu merhalelerin ardından bebeğin cenin halini almasının da kırk günlük bir zaman dilimi içinde gerçekleştiğini savunmaktadır. Bu sebeple herhangi bir mürid bu süre zarfında bir halden başka bir hale intikal edebilir. Gafletten uyanıklığa ve kemâl hallerine bu halvetle ulaşabilir. Bkz. Huda Ezeldin Siraj Mekki, *Aziz Mahmud Hüdâî'nin Tecelliyât Adlı Eseri Üzerine Nablusî'nin Şerhi (Tahkik Ve Değerlendirme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 47.

⁶⁴ Mekki, *Aziz Mahmud Hüdâî'nin Tecelliyât Adlı Eseri Üzerine Nablusî'nin Şerhi (Tahkik Ve Değerlendirme)*, 47.

⁶⁵ Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*, 3/32; Mekki, *Aziz Mahmud Hüdâî'nin Tecelliyât Adlı Eseri Üzerine Nablusî'nin Şerhi (Tahkik Ve Değerlendirme)*, 76; Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 121.

⁶⁶ Eserin yazması için bkz. Abdülganî Nablusî, *Hulletü'z-zehebu'l-ibrîz fî rihleti Ba'labekk ve'l-Bigâ* (el-Câmi'atu'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevver, El-Mektebet'ul-Üstâz el-Doktor Muhammed bin Türkî el-Türkî, 125).

⁶⁷ Aziz Mahmud Hüdâyî'nin "Tecelliyât" isimli eserine şerh yazan Nablusî, bu seyahatini kaleme aldığı dair bilgilendirmeyi, yazdığı bu şerhin başında zikretmiştir. Yine bu eseri, kendi hayatı hakkında bilgi verdiği nadir eserlerdendir. Bu eser hakkında Türkiye'de yapılmış müstakil bir çalışmadan da söz etmek gerekir. Bkz. Mekki, *Aziz Mahmud Hüdâî'nin Tecelliyât Adlı Eseri Üzerine Nablusî'nin Şerhi (Tahkik Ve Değerlendirme)*, 76.

⁶⁸ Bkz. Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*, 3/32.

1105 ve 1106 (1693-1694) yıllarında yapmış olduğu seyahat, ömrünün en uzun seyahati olarak vasıflandırılabilir. Zira Muradî, onun bu yolculuğuna *er-Rihletü 'l-kübrâ* demiştir.⁶⁹ Sekiz yüz seksen sekiz günlük bu yolculukta Suriye, Filistin, Mısır ve Hicaz topraklarını gezmiştir. Mekke ve Medine'de hac farîzasını da bu zaman diliminde ifâ etmiştir. Beraberinde arkadaşları ve talebelerinin de bulunduğu bu seyahate parasız olarak çıkan Nablusî'nin, beş bin kilometre yol kat ettiği ve oğlu İsmâil ve kardeşi Yusuf'un da kendisine eşlik ettiği ve Yusuf'un bu gezi esnasında Medine'de vefat ettiği bilinmektedir.⁷⁰ Müellif bu yolculuğu hakkındaki mâlumatı *Hakikat ve 'l-mecâz fî rihleti bilâdi 'ş-Şâm ve Mısır ve 'l-Hicâz*⁷¹ isimli eserinde nakletmiştir.⁷²

1112 (1700) senesinde, yaklaşık kırk gün süren kısa bir seyahatinden daha söz etmek gerekir ki kaynaklar bu yolculuğu Şam ve Trablus topraklarını ziyaret maksadıyla yaptığını kaydetmiştir. Muradî, onun bu yolculuğunu *er-Rihletü 's-suğrâ* olarak ifade etmiş ve bu geziden sonra Dimaşk'a geri dödüğünü söylemiştir. Bu yolculuğunu da *et-Tuhfetü'n-Nablusîye fî'r-rihleti't-Tarâblusîyye*⁷³ isimli eserinde kaleme almıştır.⁷⁴

Gazzî'nin, 1143 (1730) yılında Ba'lebek'e yapılan ikinci bir seyahatten daha söz ettiği bilinmektedir.⁷⁵ Bu yıllarda doksan üç yaşlarında olan Nablusî, aynı tarihte sırlanıp ahirete irtihâl etmiştir.

Seyahatlerinin büyük çoğunluğunu dönemin meşhur evliyâ ve ulemâsıyla tanışıp sohbet halkalarından ve ilimlerinden istifade etmek, vefat etmiş büyük zatların da kabirlerini ziyaret ederek feyz almak maksadıyla yapmıştır. Hac ibadetini yerine

⁶⁹ Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, 3/32; Muhibbî, *Nefhatü'r-reyhâne ve reşhatü tılâi'l-hâne*, 2/137.

⁷⁰ Nablusî, kardeşinin vefatını şu sözlerle aktarmaktadır: "Kardeşim Şeyh Yusuf'la beraber aynı devenin üzerinde bir tarafta ben diğer tarafta o biniyorduk. Gecenin son üçte birlik bölümü idi. Ona şehadet telkin ettim ve ölüm anında yanında hazır bulundum. Hacılar o anda seyir halindeydi. Ona şehadet nasip oldu. Allah (cc) geniş rahmetiyle ona rahmet etsin ve kendi katında onun ahiretteki makamını büyük eylesin." Detaylı bilgi için bkz. Keskin, *Abdülğani en- Nablusî'nin Seyahatnamesinde Medine*, 95.

⁷¹ Bkz. Abdülğani en-Nablusî, *Hakikat ve 'l-mecâz fî rihleti Bilâdi 'ş-Şâm ve Mısır ve 'l-Hicâz*, nşr. Ahmet Abdülmecid Hureydî (Heyetul-Mısriyye el-'Âmmetü lil-Kitab, 1406/1986); Bu eser üzerine yapılmış yüksek lisans tezi için bkz. *Abdülğani En-Nablusî ve "El-Hakikatü ve 'l-mecâz fî rihleti bilâdi 'ş-Şâm ve Mısır ve 'l-Hicâz" Adlı Seyahatnâmesi*.

⁷² Türkiye'de söz konusu eser üzerine yapılmış yüksek lisans tezi için bkz. Keskin, *Abdülğani en-Nablusî'nin Seyahatnamesinde Medine*.

⁷³ Abdülğani b İsmâil b Abdülğani Dimaşki Nablusî, *et-Tuhfetü'n-Nablusîye fî'r-rihleti't-Tarâblusîye* (Kahire: Mektebetü's-Sekafetu't-Diniyye, ts.).

⁷⁴ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülğani Nablusî*, 121.

⁷⁵ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülğani Nablusî*, 121.

getirmek ve vefat eden ailesinin kabirlerini ziyaret etmek yine onun yapmış olduğu yolculukların sebeplerinden bir kaçıdır.

Gezi notlarını kaydettiği eserlerde gezdiği beldelerin coğrafi konumları, karşılaştığı önder şahsiyetler, kabir ziyaretinde bulunduğu kişiler, iklim durumu, önemli dağlar, göller ve gezi rotasına eklenebilecek mekânlar hakkında bilgi vermiştir. Bu eserlerde yaşadığı ilginç hatıralara rastlamak da mümkündür.

1.2.3. İntisap Ettiği Tarikatlar ve Şeyhleri

İbnü'l-Arabî'ye olan yakın ilgisi ve hayranlığı çocukluk yıllarına dayanan Nablusî, hayatının her döneminde Şeyh-i Ekber'in öğretilerine bağlı kalmış ve onun fikirlerini yayıp aktarmak ve anlaşılmasını sağlamak maksadıyla pek çok eser telif etmiştir. Bu sebeple diğer tarikatlere nisbet etmeden önce kendisini "Ekberî meşrep" olarak tanıtmamız daha doğru olacaktır. Nablusî, İbn Arabî'nin görüşlerini sadece anlamaya çalışmakla kalmamış doğu ve batı dünyasında Şeyh-i Ekber'in anlaşılması için onun öğretilerine sistemli bir bakış açısı getirmeyi de hedeflemiştir. Bâhusus, Osmanlı döneminde, vahdet-i vücud doktrininin sistemli olarak ele alındığı önemli eserlerden biri sıfatını alan *el-Vücûdu'l-Hak* isimli eseri, onun İbn Arabî'nin fikirlerini nizâmen anlatma konusundaki en büyük hizmetidir.⁷⁶

Onun tasavvufa olan iştiafında, ailesinin rolü büyüktür. Nitekim annesinin sûfî şahsiyetlere ve tasavvufa meyyal bir kişi olduğu, Nablusî'nin kendisine müjdelene hikâyesinden anlaşılmaktadır. Öte yandan babasının tasavvufa dair kaleme aldığı eserler onun tasavvufî zihniyete sahip bir ailede yetiştiğinin kanıtıdır.

Nablusî'nin, tasavvufa ilgi duymasının bir diğer nedeni, Şam topraklarının o dönemde pek çok mutasavvıf âlime ev sahipliği ediyor olmasıdır. Yaşadığı coğrafya, yetiştirildiği aile, tahsil ettiği kitaplar, İbn Arabî öğretisine bağlılığı ve ilmî çevresi de göz önüne alındığında kendisinin bir mürşit arayışına girmemiş olması imkânsız görünmektedir.

1075 (1664) yılında kendisini İstanbul'a ulaştıran yolculuğun daha başlarında, Hama topraklarından geçmiştir. Aynı dönemde, Geylanî ailesinin de ikâmet ettiği bilinen bu bölgede aktâb-ı erbaadan biri kabul edilen Abdulkâdir Geylanî'nin soyundan

⁷⁶ Ahmed Özel, "Nablusî, Abdülganî b. İsmâil", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/268.

gelen bir kolun, bölgede varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Daha yirmibeş yaşında olan Nablusî'nin bu tarikat ile münasebeti Abdürrezzâk Şerâfeddîn vasıtası ile kurulmuştur. Nablusî'nin bu tarîkata intisâbı bir törenle gerçekleştirilmiştir. Bağlılık kaydı, hırka beratı, el sıkma ve tarikat icâzeti alma şeklinde devam eden bu törenin ardından Şeyh Efendi kendi yeşil türbanını çıkartarak Nablusî'ye giydirmiş ve nakipten de kadirî tacını çıkarmasını ve ona vermesini istemiştir.⁷⁷

Bunun yanında Şeyh Efendi'nin Nablusî'ye verdiği kılıç ise oldukça düşündürücüdür. Zira bu kılıç Kâdiriyye'nin Hama kolunda manevi değeri büyük olan ve babadan oğula kalan bir mirastır. Tüm bu faaliyetler, ilâhî bir ilhâmın sonucu izlenimi uyandırmaktadır.

Kâdiriyye'nin ardından onun ikinci bir tarîkata daha intisap ettiği bilinmektedir.⁷⁸ Ebû Said el-Belhî en-Nakşibendî (ö. 1092/1681) vasıtasıyla Nakşî Tarîkatı'na bağlanan bu zincirden evvel, söz konusu Şeyh Efendi ile pek çok kez karşılaştığı haber verilen Nablusî'nin intisabı, Şam'da bir akşam vakti dost meclisinde gerçekleşmiştir. Kaynaklar iki farklı tören yapıldığını haber vermektedir. Birlikte bulundukları akşam hırka töreni yapılmış, ertesi gün Emevî Camii'nde Şeyhi Ebû Said el-Belhî'nin huzurunda bağlılık yemini edilmiştir. Yine Şeyh Efendi kendi esasını müridine hediye etmiştir.⁷⁹

Bu iki tarikat aracılığı ile Nablusî, hem Hz. Ali hem de Hz. Ebû Bekir vasıtasıyla tarikat zincirini Hz. Peygamber'e ulaştırmıştır.

Üzerinde çalıştığımız eseri de dikkate alırsak Nablusî'nin, zikir hususunda Kâdiriliğinin ağır bastığını söylememiz mümkündür. Onun fikrî dünyasında, şeriatın emir ve yasaklarının dışında keskin ve net çizgilerin olduğunu söylemek güçtür.

⁷⁷ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 166,167,168; Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, 3/31.

⁷⁸ Nablusî, birden çok tarîkata intisap etmiş olmasına rağmen, tek bir şeyhe bağlı kalmak gerektiğini savunmaktadır. Aziz Mahmud Hüdayî'nin *Tecelliyât* adlı eserine yapmış olduğu şerhte bu görüşünü şu sözlerle detaylandırmıştır: “Mürîd, Allah Teâlâ'ya sülûk etmeyi (terbiye ve tezkiye ile O'na ulaşmayı) isterse, tek bir şeyhe sarılsın; onun sohbetine girer, ondan terbiyesini alır, ölene kadar manevi ışığından aydınlanır. Eğer sadece bereketlenmek ve salihlerden dua almak isterse, salah ve din sahibi kimi bulursa ondan biat alabilir. Bu arada meşayıhtan birini gazaplandırmaktan sakınmalıdır, yoksa dünya ve ahirette Allah Teâlâ'nın gazabına uğrar.” Detaylı bilgi için bkz. Mekki, *Aziz Mahmud Hüdayî'nin Tecelliyât Adlı Eseri Üzerine Nablusî'nin Şerhi (Tahkik Ve Değerlendirme)*, 64.

⁷⁹ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 167,168,169; Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, 3/31.

1.2.4. Yetiştirdiği Talebeler

Nablusî; ilme olan düşkünlüğü, telif ettiği kitapların keyfiyyet ve kemmiyyetçe çok olması ve yaşadığı buhrân dönemi gibi sebeplerle İmâm-ı Gazzâlî'ye çok benzettiğimiz bir müelliftir. Daha da ötesinde onun ismi, Suyûtî, İbn Arabî gibi İslâm'ın yetiştirdiği kıymetli müelliflerin arasında zikredilmiş ve onlarla aynı kategoride değerlendirilmiştir.⁸⁰

Doksan üç yıl ömür süren müellif, doğu ve batıda pek çok vilayeti ziyaret ettiği için talebeleri hakkında net bir sayı belirtmek oldukça zordur.

Onun 150'ye yakın talebesi olduğu tahmin edilmektedir.⁸¹ Çalışmamızda ise öne çıkan birkaç isimden bahsetmeyi uygun buluyoruz.

- Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî (ö. 1111/1699):

Fazlullah el-Muhibbî'nin oğludur. Mısır'a çıktığı yolculuğu esnasında Nablusî ile karşılaşp kendisinden istifade ettiği ve *Hulâsâtü'l-eser*⁸² ve *Nefhatü'r-reyhâne*⁸³ isimli eserlerinde de hocası Nablusî'den bahsettiği bilinmektedir. Abdülğanî ondan muhtelif ilim dallarında dersler okumuştur. Arap dili ve edebiyatında âlim ve şâir bir kişi olarak tanınır.⁸⁴

- Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Ahmed ed-Dımaşkî el-Hanefî (ö. 1138/1725)

İbn Abdürrezzak olarak tanınmıştır. Nablusî, *el-Hakikat ve'l-mecâz*'da bu talebesinden söz etmektedir. Edebiyatçı ve Hanefî fakîhi olarak şöhret kazanmıştır.⁸⁵

- Saçaklızâde Mehmed Maraşî (ö.1145/1732):

Künyesinden de anlaşılacağı üzere Maraşlı olan müellif bu topraklarda yaşayıp büyümesine rağmen, bizzat Abdülğanî Nablusî'nin ders halkalarına katılmış ve ondan tasavvuf, tefsir ve hadis derslerini tahsil etmiştir. Kâdiriyye ve Nakşibendiyye

⁸⁰ Keskin, *Abdülğanî en- Nablusî'nin Seyahatnamesinde Medine*, 33.

⁸¹ Bu talebelerin isimleri için bkz. Baran, *Abdülğanî en-Nablusî ve Gezi Edebiyatı Bağlamında el-Hadratu'l-Unsiyye Fi'r-Rihleti'l- Kudsiyye Adlı Eseri*, 37-41.

⁸² Eser için bkz. Muhammed Emin b Fazlullah b Muhibbillah ed-Dımaşki Muhibbi, *Hulâsâtü'l-eser fî a'yanî'l-karnî'l-hadi aşer* (Beyrut : Dâru Sadır, 1967?).

⁸³ Eser için bkz. Muhibbî, *Nefhatü'r-reyhâne ve reşhatü tılâ'i'l-hâne*.

⁸⁴ Bkz. İsmail Durmuş, "Muhibbî, Muhammed Emîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/35-37.

⁸⁵ Bkz. Saffet Köse, "İbn Abdürrezzak", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/283-284.

tarîkatından hilafet almıştır. Türkiye topraklarında irşâd faaliyetlerini sürdüren âlim, kaynaklara “tâcû'l-mürşidîn” ünvanıyla kaydedilmiştir.⁸⁶

- Muhammed b. Îsâ b. Mahmûd b. Muhammed b. Kennân ed-Dımaşkî es-Sâlihî el-Halvetî (ö. 1153/1740):

Dımaşk-Sahiliyye’de dünyaya gelmiş ve Nablusî ile aynı coğrafyada bulunmuştur. Halvetiyye Tarîkatı’na intisap etmiş ve babasının vefatının ardından silsileyi devralarak posta geçip tarîkat faaliyetlerini sürdürmüştür. Kendisinin hocası olmasına rağmen Nablusî’nin, onun hadis derslerine katıldığı bilinmektedir. Vefatıyla beraber pek çok büyük zaatın bulunduğu Kasiyûn Dağı’nın eteklerine defnedilmiştir.⁸⁷

- Kutbüddîn Mustafâ b. Kemâlidîn el-Bekrî (ö. 1162/1749):

Nablusî’nin, İslâm ilim dünyasına kazandırdığı kıymetli âlimlerden biridir. Halvetiyye’nin Bekriyye kolunun kurucusu olarak tanınmıştır.⁸⁸ Bekrî ailesine mensup olan bu âlim, Abdülganî’den dinî ve lisanî alanda eğitim almış ve onun himayesinde yetişmiştir. Onun hem talebesi hem de halifesidir. Bu sebeple İbn Arabî’nin pek çok eserini müteâla etme fırsatı bulmuştur. Halvetiyye, Kâdiriyye ve Nakşibendiyye tarîkatlarından icâzet almıştır.

- İmâdî olarak tanınan Hâmid b. Alî b. İbrâhîm ed-Dımaşkî (ö. 1171/1757)

Hanefî fakîhlerinden biridir. Nablusî’den ders okumuş ve onun gibi Emevî Camii’nde müderrislik yapmıştır.⁸⁹

- Ebü’n-Necâh Şihâbüddîn Ahmed b. Ali Ömer el-Menîni el-Osmânî (ö. 1172/1758)

Şam’da dünyaya gelmiştir. Nablusî’den ders okumuş ve o dönemde gözde olan Nakşibendî, Kâdirî ve Halvetî tarîkatlarına intisap etmiştir. Çalışmamızda sık sık istifade ettiğimiz *Silk ed-dürer* isimli kitabın müellifi olan Murâdî’nin babası başta olmak üzere, çok sayıda ilim adamı yetiştirmiştir.⁹⁰

⁸⁶ Bkz. Tahsin Özcan, “Saçaklızade Mehmed Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/268-270.

⁸⁷ Bkz. Osman Çetin, “İbn Kennân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/129, 130.

⁸⁸ Ali İhsan Yurt, “Bekrî, Kutbüddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/369.

⁸⁹ Bkz. Saffet Köse, “İmâdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/171.

⁹⁰ Bkz. DîA, “Ahmed el-Menîni”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/100.

Bu isimlerin yanısıra Kettâni, talebelerinden onun hayatını kaleme alan Şeyh Mustafa el-Bekrî ve Şeyh Muhammed Kemâleddin Gazzî el-Âmirî ed-Dımaşkî'den ayrıca söz etmiştir.⁹¹

1.2.5. Kerâmetleri

Onun en büyük kerâmeti çalkantılı bir hayat yaşamasına rağmen sayılamayacak kadar fazla eser telif etmesidir. *Câmiu kerâmâtî'l-evliyâ* kitabının müellifi de bu konu hakkında şunları söylemiştir:

“O, kendi zamanından şimdiye kadar âriflerin ve velilerin en meşhurdur. Âlim ve evliyaların imamlarından pek çoğu ondan ilim tahsil etmiştir. Bu eserde onun pek çok kerâmetinden bahsettim. Onun hiçbir kerâmeti olmadığını varsaysak da –Allah kendisinden razı olsun- bütün ilimlerde derinleşmesi ve bütün sanatlarda sayılamayacak kadar çok eser telif etmesi, kerâmet olarak kendisi için yeterli olurdu.”⁹²

Onun elini üzerine koyduğu hastaları iyileştirdiği bilinen kerâmetlerindendir. Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî (ö. 1350/1932) doktorların iyileştirme hususunda çaresiz kaldığı bir hastayı Nablusî'ye getirmeleri üzerine, onun hastaya bir miktar yiyecek verip uyuttuğunu ve ardından yürür vaziyette hastayı iyileştirdiğini nakletmiştir.⁹³

Başka bir nakilde talebelerinden Şeyh Mustafa'nın Abdülganî'den kendisinin Hızır (a.s.) ile buluşması için Allah'a dua etmesini istediği halde Nablusî'nin dua etmediğinden yakınmıştır. Nablusî, bu sitem üzerine “Ey Şeyh Mustafa, Hızır (a.s.) filan günde ahlaksız biri kılığında yanına uğradı ve sana şöyle şöyle söyledi. Sen ise onu dikkate almadın” demiştir. Kaynaklar Nablusî'nin bu çıkışının ardından Şeyh Mustafa'nın mezkûr hadiseyi hatırlayıp üzüldüğünü haber vermektedir.

Şeyh Mustafa'nın ondan kutup ve gavs göstermesini istemesi üzerine Nablusî bu iki mertebenin alametleri hakkında; “O, bu dağa sallan dese, bu dağ sallanır” dedi. Şeyh Mustafa Nablusî'nin bu örneği vermesi üzerine dağın sallanmaya başladığını

⁹¹ Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed Hasenî İdrîsî Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselâlat* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 1/758.

⁹² Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Câmiu kerâmâtî'l-evliyâ* (India: Merkez Ehli Sünne Beraketi Rıda, 2001), 2/194.

⁹³ Nebhânî, *Câmiu kerâmâtî'l-evliyâ*, 2/200.

söylemiştir. Bu durumun Abdülganî; “Sakin ol ey dağ! Seni örnek vermek istedik” deyinceye kadar sürdüğünü eklemiştir.⁹⁴

1.2.6. Eserleri

Nablusî'nin eserlerinin çok büyük bir kısmı *Kâmûsü'l-âlâm*'ın dördüncü cildinde kayıtlıdır. Bunun dışında *Silk ed-dürer*,⁹⁵ *Îzâhü'l-meknûn*, *Câmiu'l-kerâmâtî'l-evliyâ*,⁹⁶ *Esmâü'l-müellifîn* adlı eserlerde de farklı ilim dallarına ait eserlerinin isimlerine rastlamak mümkündür. Tefsir, akâid, kelam, edebiyat, cifr, seyahatname, fıkıh, hadis, tecvid, tarih, tasavvuf, rüya tabiri gibi birçok farklı alanda eserler telif etmiştir. Çalışmamızda ise Bekrî Alaadin'nin, çalışmasında tespit ettiği eserlerden ve Murâdî'nin eserinden naklettiği teliflerden yararlanarak sadece tasavvufa ait tesbit edilen eserini nakletmeyi uygun bulduk.⁹⁷

1. Envârü's-sulûk fî esrâri'l-mülûk
2. el-Evrâu's-şerîfetü'l-mecmu'a mine'l-kitâb ve sünne
3. Bakîyetullah hayr ba'de'l-fenâ fî's-seyr
4. Bestu'z-zirâ'ayn bi'l-vasîd fî beyânî'l-hakîka ve'l-mecâz mine't-tevhîd
5. Bidâyetü'l-mürîd ve nihâyetü's-sa'îd
6. Def'u'l-ihâm ve raf'u'l-ibhâm
7. Fethü'l-kermi'l-Vehhâb fî'l-ulûmî'l-müstefâde mine'n-nâyi ve's-şebbâb
8. el-Fethü'l-medenî ve'l-nefesü'l-Yemenî
9. el-Fethü'l-mekkî ve'l-lemhü'l-malkî
10. el-Fethü'r-rabbânî ve'l-feyzü'r-rahmânî
11. Feyzü'l-kuddûsu's-selâm 'lâ salâvati's-seyyid Abdüsselâm
12. Cem'u'l-esrâr fî reddi't-tani ani's-sûfiyyeti'l-ahyar
13. el-Cevâbu ân hâli'l-velî
14. el-Cevâbu'l-mensûru'l-manzûm ani's-suali'l-mefhûm
15. el-Cevâb mine's-Şeyh Abdülganî en-Nablusî ani's-sual bi hâzihi'l-ebyâ

⁹⁴ Nebhânî, *Câmiu kerâmâtî'l-evliyâ*, 2/200.

⁹⁵ Bkz. Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, 3/32-37.

⁹⁶ Nebhânî, *Câmiu kerâmâtî'l-evliyâ*, 2/295-299.

⁹⁷ Tespit edilen farklı ilim dallarına ait eserler için bkz. Baran, *Abdulganî en-Nablusî ve Gezi Edebiyatı Bağlamında el-Hadratu'l-Unsiyye Fi'r-Rihleti'l-Kudsiyye Adlı Eseri*; Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 215-239.

16. Cevâbu's-sual an mânâ kavli'l-kâil; ilâhe illâllah el-ma'bûd bi külli mekân, lâ ilâhe illallah el mevcûd bi kalli zemân⁹⁸
17. Cevâhiru'n-nusûs fi halli kelimâti'l-füsûs⁹⁹
18. Gâyetu'l-matlûb fi muhabbeti'l-mahbûb
19. Hediyyetü'l-fakîr ve tahiyyetü'l-vezîr
20. Hatku'l-astâr fi ilmi'l-esrâr¹⁰⁰
21. Hadîkatü'n-nâdiye, şerhi't-Tarikâti'l-Muhammediyye¹⁰¹
22. el-Hâmil fi'l-felâk ve'l-mahmûl fi'l-fulk, fi itlâki'n-nübüvve ve'r-risâle ve'l-hilâfe ve'l-mülk¹⁰²
23. Hakke'l-yakîn ve'l-hidâyetü'l-muttakîn fi't-tevhîd¹⁰³
24. Hamratü'l-hân ve rannatü'l-elhân, şerhu Risâleti's-Şeyh Arsalân¹⁰⁴
25. İzâhü'l-maksûd min ma'na vahdeti'l-vucûd¹⁰⁵
26. İşârâtü'l-kabûl fi hadârâti'l-vusûl¹⁰⁶
27. Itlâku'l-kuyûd fi şerhi Mir'atü'l-Vukûd¹⁰⁷
28. Itlâku'l-vukûd ale'l-kakki'l-ma'bûd
29. Keşfü'n-nûr an ashâbi'l-kubûr
30. Keşfü's-sırri'l-ğâmid şerhu Dîvânî İbni'l-Fârid
31. el-Keşfü ve'l-beyân an esrâri'l-edyân, fi k. el-insânî'l-kâmil
32. Kevkebu'l-mebânî ve mevkibu'l-me'anî, şerhu Salavâtî's-Şeyh Abdulkâdir el-Kîlânî

⁹⁸ Zikredilen eserler için bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 116-220.

⁹⁹ Eserin Türkiye'deki yazması için bkz. en-Nablusî, Abdülganî b. İsmâil b. Abdülganî ed-Dimaşki, *Cevahirü'n-nusus fi halli kelimâti'l-fusus* (İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 34 Nk 2461); en-Nablusî, Abdülganî b. İsmâil b. Abdülganî ed-Dimaşki, *Cevahirü'n-nusus fi halli kelimâti'l-fusus* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1514/1); en-Nablusî, Abdülganî b. İsmâil b. Abdülganî ed-Dimaşki, *Cevahirü'n-nusus fi halli kelimâti'l-fusus* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1514/2); en-Nablusî, Abdülganî b. İsmâil, *Cevahirü'n-nusus fi halli kelimâti'l-fusus* (Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu, 43 Ze 1068).

¹⁰⁰ Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 221.

¹⁰¹ Eserin Türkiye'deki üç yazma nüshası için bkz. en-Nablusî, Abdülganî b. İsmâil b. Abdülganî ed-Dimaşki, *el-Hadîkatü'n-nediyye şerhu't-tarikati'l-Muhammediyye* (İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 34 Nk 2444/2445/2446).

¹⁰² Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 221.

¹⁰³ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 222.

¹⁰⁴ Eserin yazma nüshası için bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 222; en-Nablusî, Abdülganî b. İsmâil, *Miftahü'l-Maiya şerh Adabü't-Tarikatü'n-Nakşibendiye* (Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu, 43 Ze 257).

¹⁰⁵ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 223.

¹⁰⁶ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 223.

¹⁰⁷ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 224.

33. el-Kevkebu'l-mutalâli şerhu Kasîdeti'l-Gazâlî
34. Kevkebû's-subh fî izâleti'l-leyli'l-kubuh¹⁰⁸
35. Lema'âtü'l-Berki'n-Necdî, şerhu Tecelliyât-ı Mahmûd Efendî
36. Lem'ati'n-nûri'l-mudiye, şerhu'l-Ebyâtî's-Sabiatü'z-Zaide mine'l-Hamriyeti'l-Fâriziye
37. el- Me'ârifü'l-ğaybiyye, şerhu'l-'Ayniyetü'l-Ğîliye
38. Menâkibu Ebû'l-Abbâs es-Sebtî¹⁰⁹
39. el-Makâletü fî şerhi Beyteyü'r-Rakmateyn bi-Tarîki't-Tasavvuf
40. el-Makâmu'l-esmâ fî imtizâci'l-esmâ
41. Mesâilu ilmu't-tevhîd
42. el- Metâlibu'l-vafiye fî ilmi's-sûfiye
43. el-Mevrîdu'l-azb li zi'l-vürûd fî keşfi mâ'nâ vahdeti'l-vücûd
44. Miftâhu'l-fütûh fî mişkâtu'l-cism ve zücâcâtu'n-nefs ve misbâhu'r-rûh
45. Miftâhu'l-mâhiye fî tarîku'n-Nakşîbendiyye¹¹⁰
46. Muhtasar Fusûsu'l-Hikem
47. Münâcâtu'l-kadîm ve münâcâtu'l-hakîm
48. en-Nefâhâtu'l-münteshira fî'l-cevâb ani'l-es'ileti'l-aşere
49. Nefhâtu's-sûr ve nefhâtu'z-zuhûr fî'l-keîâm alâ abyât "Kabdatu'n-nûr"
50. Netîcetu'l-ulûm ve nasihâtu'l-ulemâi'r-rusûm fî şerhi Makâlâtî's-Serhendî el-Ma'lûm¹¹¹
51. en-Nazari'l-müşrif fî kavli İbni'l-Fârid "Arafte em lem ta'rif"
52. Nuhbetu'l-mes'ele şerhu "et-Tuhfetu'l-Mürsele"¹¹²
53. Katretu's-semâi'l-vücûd ve nezratu'l-ulemâi's-şühûd
54. el-Kavlu'l-muhtâr fî reddi ale'l-câhili'l-muhtâr
55. el-Kavlü's-sedîd fî cevâzi hulfî'l-va'id ve'r-redd ale'r-rûmîl-'anîd
56. Reddû'l-câhil ile's-sevâb fî cevâzi izâfeti't-ta'tîr ile'l-esbâb¹¹³
57. er-Reddû'l-metîn alâ müntekisi'l-ârif Muhyiddîn
58. Reedü'l-müfterî ani't-ta'ni fî'l-şüsterî

¹⁰⁸ Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 225.

¹⁰⁹ Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 226.

¹¹⁰ Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 227.

¹¹¹ Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 228.

¹¹² Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 229.

¹¹³ Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 230.

59. Reddû't-te'nîf ale'l-muannîf ve isbâti cehl ale'l-musannif
60. Ref'u'l-iştibâh 'an alemiyetü'l-ism: Allah
61. Raf'u'r-reyb 'an hadreti'l-ğayb fî def'i'l-vesvâs 'ani'l-kalb¹¹⁴
62. Ravdu'l-enâm fî beyânî'l-icâze fî'l-menâm¹¹⁵
63. Risâle fî şerhi beyteyn
64. Risâle fî't-tevhîd
65. Risâletü'n-Nablusî fî vahdeti'l-vücûd
66. er-Rusûh fî makâmî's-şuyûh¹¹⁶
67. es-Senihâtü'n-Nablusîyye ve's-sarihâtü'l-ünsiyye
68. es-Sırru'l-muhtabî fî dârihi İbn Arabî
69. eş-Şemsü'l-'ala: cenâhu't-tâir fî makâmî'l-vakıf es-sâir
70. Şerhu Mişkâtü Hallu'n-Na'leyn¹¹⁷
71. Şerhu Rumûzi's-Salâti-Şerîfe
72. es-Sıratu's-savi şerhu Dibâcetü'l-Mesnevî
73. Tahkiku'd-davk ve'r-reşf fî ma'ne'l-muhâlefe'l-vakıa beyne ehli'l-keşf¹¹⁸
74. Tahkiku ma'na el-ma'bûd fî suret-i külli ma'bûd
75. Tahrîku'l-ıklîd fî fethi bâbu't-tevhîd¹¹⁹
76. Tenbihu men yelhû 'ala sıhhâti'z-zikr bi ismi Hû
77. et-Tenbîhu mine'n-nevm fî hükmi mevâcidu'l-kavm
78. Takrîbu'l-keâm 'ale'l-efhâm fî ma'nâ vahdeti'l-vücûd
79. Tevfîku'r-rütbe fî tahkiki ma'ne'l-hutbe¹²⁰
80. Sübûtü'l-kademeyn fî su'âli'l-melekeyn
81. Özü'l-eimme fî nushi'l-ümme
82. el-Ukûdü'l-lü'lüyye fî tarîki's-sade'l-Mevleviyye
83. el-Vâridâtü'r-rahmâniyye ve'n-nefehâtü'l-Kur'âniyye¹²¹
84. Vesâilu't-tahkîk ve resâilu't-tevfîk
85. Virdu'l-vurûd ve feyzü'l-bahri'l-mevrûd

¹¹⁴ Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 231.

¹¹⁵ Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 232.

¹¹⁶ Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 233.

¹¹⁷ Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 234.

¹¹⁸ Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 235.

¹¹⁹ Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 236.

¹²⁰ Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 237.

¹²¹ Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 238.

86. el-Vücûdü'l-hakk ve'l-hitâbu's-sıdk
87. Ziyâdetü'l-beste fî beyânî el-ilmü nükte...
88. Zübdetü'l-faide fî cevâbi ani'l-ebyati'l-varide
89. ez-Zillü'l-memdûd fî ma'nâ vahdeti'l-vücûd"¹²²

Bu eserlerin dışında Türkiye kütüphanelerinde yazma olarak Abdülgani en-Nablusî'ye kayıtlı birkaç eser daha vardır:

90. el-Makasıdü'l-mumahhasa fî beyani keyi'l-himmasa¹²³
91. el-Ebhasü'l-muhallasa fî hukmi mai'l-himmasa¹²⁴
92. Şerhu Evrâdi's-Salâti'l-Kubrâ¹²⁵
93. Hizbü'd-devri'l-ala¹²⁶
94. Defü'z-zarurai'n-hac es-sarura¹²⁷
95. el-Envarü'l-ilahiyye fî şerhi â'l-Mukaddimetü's-Senusiye¹²⁸
96. Risaletü's-sulh beynü'l-evahat fî hükm ibahatü'd-duhan¹²⁹
97. Fî tahkik-i iradetü'l-cü'yye¹³⁰

1.2.7. Vefatı

Yaşamının geri kalanını Şam'da geçirmek isteyen müellif, Şam'a taşınmadan bir müddet önce kapıkulu askerleri ile bazı eşraf arasında çıkan tartışmaya mani olmak isterken gözünün birini kaybetmiştir. Bu hadiseden yaklaşık beş yıl önce de kardeşi ile

¹²² Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülgani Nablusî*, 239.

¹²³ Bkz: en-Nablusî, Abdülgani b. İsmail b. Abdülgani ed-Dimaşki, *el-Makasıdü'l-Mumahhasa fî Beyani Keyi'l-Himmasa* (İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 34 Nk 4035/2).

¹²⁴ Bkz: en-Nablusî, Abdülgani b. İsmail b. Abdülgani ed-Dimaşki, *el-Ebhasü'l-Muhallasa fî Hukmi Mai'l-Himmasa* (İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 34 Nk 4035/3).

¹²⁵ Bkz: Abd el-Gani b. en-Nablusî, *Şerhu Evrâdi's-Salâti'l-Kubrâ* (Ankara: Milli Kütüphane, Tokat Müzesi, 60 Mü 89/5).

¹²⁶ Bkz: en-Nablusî, Abdülgani b. İsmail, *Hizbü'd-Devri'l-Ala* (Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu, 43 Ze 84/2).

¹²⁷ Bkz: en-Nablusî, Abdülgani b. İsmail, *Defü'z-Zarurai'n-Hac es-Sarura* (Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu, 43 Ze 107/2).

¹²⁸ Bkz. en-Nablusî, Abdülgani b. İsmail, *el-Envarü'l-İlahiyye fî Şerhiâ'l-Mukaddimetü's-Senusiye* (Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu, 43 Ze 259).

¹²⁹ Bkz. Abdülgani b. İsmail b. en-Nablusî el-Hanefi, *es-Sulhu beyani'l-İhvan fî hükm-i İbahati'd-duhan* (İstanbul: Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi, 34 Atf 840).

¹³⁰ Bkz. en-Nablusî, Abdülgani b. İsmail, *Fi Tahkik-i İradetü'l-Cü'yye* (Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu, 43 Ze 852/35).

çıkacağı yolcukta onu yitirmiştir. Yaşanan bu iki elem verici hadisenin ardından Şam'a yerleşmiş ve ilmî faaliyetlerine orada devam etmiştir.

Müridi, Muhammed b. Abdülkerim el-Mağrîbî'ye söylediği şu sözler onun bu topraklara defnedilmek istediğini göstermektedir:

“Ey Şeyh Muhammed! Eğer Şam'dan başka bir yerde ölmek ve başka bir yere defnedilmek istemiyorsan buradan evlen. Zira burası, bir evliyalar dağı, bir sûfiler yatağıdır. Onu, sadece hac farızasını yerine getirmek ve Hz. Peygamber'i ziyaret etmek istediğin zaman terk et. Zira sen bir kere Şam'da gömülünce, küllerin bir velinin, bir âlimin, bir Allah dostunun ya da bir şehidin, hatta çok daha ulu birinin külleriyle karışmaktan geri kalmayacaktır. Şu halde, sen onun himayesinde ve vesayeti altında olacaksın. Bu, iki kutsal şehir olan Mekke ve Medine hariç, başka hiçbir yerde bulunmaz.”¹³¹

Muradî, ömrünün son yıllarını Şam'ın Sahiliyye kasabasında geçiren Nablusî'nin 1143 yılında,¹³² Şâban ayında hastalığa yakalandığını ve bir hafta sonra 24 Şaban'da da vefat edip, ertesi gün defnedildiğini haber vermiştir. O gün evlerin dolduğunu ve insanların Selâhiye sokaklarına döküldüğünü belirtmiştir.¹³³

¹³¹ Bekrî Alaaddin, *Abdülganî Nablusî Hayatı ve Fikirleri*, 16.

¹³² Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Şerif El-Gazzî El-Amiri, *El-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l-kudsi*, 156; Ebü'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed el-Murâdî el-Hüseynî el-Buhârî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, 3/37; Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed Hasenî İdrîsî Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselâlat*, 1/757.

¹³³ Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, 3/37,38; en-Nebhânî, *Câmiu kerâmâtî'l-evliyâ*, 2/200.

İKİNCİ BÖLÜM
CEM‘U’L ESRÂR ADLI ESERİN DEĞERLENDİRMESİ

2.1. Eserin Tanıtımı

2.1.1. Eserin Yazılış Amacı

Hız. Peygamber'in vefatının ardından fetih hareketlerinin hızla devam etmesinin sonucu olarak İslâm coğrafyası genişlemiş, farklı kültür ve meşrebe mensup pek çok insan İslâm'ı tercih etmiştir. Bu durum beraberinde Hız. Peygamber hayatta iken görülmemiş ve duyulmamış örf ve adetlerin müslümanlar arasında yayılmasına da sebep olmuştur.

Fıkıh ilminin usûl ve kâidelerinin sistemleşmesi ile birlikte müslümanlar bu yeni örf ve adetlerin hükmünü, İslâm dinine uygun olup olmadığını ve fukahanın bu konuda nasıl bir hüküm vereceğini ve dayanak noktalarını merak etmişlerdir. İslâm'ın itikadî meselelerden sonra ikinci ana basamağı olan ve Allah'a yaklaşma noktasında en önemli vesilelerden biri kabul edilen ibadetlerin, kitap ve sünnete uygunluğunu ölçüp tartmak ve İslâm'ın bu dairesini her türlü bidatlerden ve eğilimlerden korumayla vazifeli olan fukaha, bu tür meselelerde oldukça titiz davranmış ve ibadetlerin sahîh bir kolla muhafaza edilerek günümüze kadar gelmesine vesile olmuştur.

Öte yandan bu seçkin zevâtın arasından, usûl ve kâidelere dayalı bir ilim olan fikhın bu sert yapısıyla kendi karakterini mezceden, daha doğru bir ifade ile ifrât ve tefrît sınırlarını zorlayan bir zümre neşet etmiştir. Bu grup ise İslâm'ın şeriatî merkeze alan bir pergelin ikinci esnek ayağını görmezden gelerek Hız. Peygamber'den sonra ortaya çıkan herşeye bidat nazarıyla bakmıştır.

Benzer bir durum İslâm'ın ihsan boyutunu temsil edip, ibadetleri kemâle taşımaya vesile olan ve kendini fikh-ı bâtın olarak tanımlayan, fikhın tamamlayıcısı konumunda duran tasavvuf ilmi içinde de söz konusu olmuş ve benzer bir zümrenin varlığı kendini bu alanda da göstermiştir. Bu kez şeriata bağlılığı temel kabul eden bu ilmin içerisinde, dinin sadece bâtînî boyutunu esas alan ve belli bir metrebenin ardından ibadetlerin sâkıt olacağını dahi düşünen kesimler peyda olmuştur.¹³⁴

¹³⁴ Bâhusus, Kadızâdeliler ve Sivâsiler tartışmasında, Kadızâdelilerin kendilerine dayanak edindikleri İmâm-ı Birgîvî'nin *Tarîkat-ı Muhammediyye*'sinde eleştiri yağmuruna tuttuğu zümre, yukarıdaki paragrafta açıklamaya çalıştığımız sûfî topluluklar arasında sadece bâtînî hakikat söylemine dayanarak eylemlerini düzenleyen zümreler içindir. Nablusî, bu tartışmalarda İmâm-ı Birgîvî'nin dayanak gösterilmesinden son derece rahatsızdır. Ömrünün bir kısmını bu iki uç arasındaki makası daraltmak için telif ettiği yazılarına hasreden Nablusî, tartışmanın kökenine Birgîvî'nin eserine yazdığı şerh ile müdahale etmek istemiş olmalıdır. Nitekim *el-Hadikatü'n-nediyye şerhu tarîkati'l-Muhammediyye ve's-sirati'l-*

Dolayısıyla İslâm dininin, biri olmadan diğersinin eksik kalacağı bu iki önemli ilim dalı arasında ciddi fikrî ayrılıklar ve görüş farklılıkları meydana gelmiştir. Temelde bu ayrılıklar o ilmin gerçek temsilcileri üzerinden olmasa da tartışmaların halk tabakasına yansıyan veçheleri, tarihin farklı zamanlarında bu çatışmaların alevlenmesine sebebiyyet vermiştir.

Osmanlı coğrafyasında meydana gelen siyâsî ve iktisâdî kargaşayla birlikte kaos ortamının zemin hazırladığı fikrî ayrılıklar, bu kez kendini Kadızâdeliler ve Sivâsîler adı altında zümreleşmeye kadar götürmüştür.

Başını zikir, semâ ve devrân tartışmalarının çektiği, tasavvuf ve bidatler odaklı tartışmalar devlet kadrolarında bulunan bir takım kimselerin de katılımıyla ciddi boyutlara ulaşmış, şeyh efendiler ve tekke mensupları, tekfirlenmeye kadar giden ciddi ithamlara mâruz kalmıştır.

Tütün ve kahve gibi keyif verici maddelerin kullanılmasının dindeki hükmüne kadar varan çekişmelerde, her iki tarafın temsilcileri kendi fikir ve görüşlerini beyan etmek için konuyla alakalı farklı risâleler kaleme almışlardır. Bu durum semâ, devrân ve raksa dair müstakil bir literatürün oluşmasına sebep olmuştur.

Cem ‘u’l-esrâr, bahsi geçen literatüre Nablusî tarafından kazandırılan önemli eserler arasında sayılabilir. Tarafımızca çalışma konusu olarak belirlenen bu eser, vecd ve zikir ehli sûfileri kınayan kişileri, yaptıkları bu işten men etmek için; zikir, devrân ve raksın meşrûiyeti hususunda kaleme alınmış bir eserdir. Bu eser, sûfilerin zikir ve devrânlarını bidat olarak gören kişilerin öne sürdüğü pek çok iddiayı içeren bir mektubun İmâm-ı Nablusî’ye ulaştırılması üzerine kaleme alınmıştır. Eserin kendi içerisinde herhangi bir tasnif yapılmamış olması okuyucunun karşılaşacağı en önemli zorluktur. Bir diğer problem ise kitabın çok büyük bir bölümünün fetvâ kitaplarından ve farklı ulemânın konuya dair kaleme aldığı müstakil risâlelerden derlenerek hazırlanmış olmasıdır. Nablusî’nin kendi fikirlerini ifade ettiği bölümler elbette vardır. Ama eserin adından da anlaşılacağı üzere daha çok cem türünde hazırlanmıştır. Nablusî’nin ilmî faaliyetlerini yürüttüğü dönemin atıf sistemi olarak değerlendirdiğimiz bu alıntılardan hareketle, onun zikir, devrân, semâ ve raksa dair fikirlerini tespit etmek mümkündür.

Ahmediyye adıyla şerh ettiği Birgivi’nin *Tarîkat-i Muhammediye*’sine not düştüğü şu sözler onun niyetini açıkça ortaya koymaktadır: “Câhil ve mutaassıp kişilerin bu kitabın sofrasındaki nimetleri asalakça tüketmelerinin önüne geçmek için bu kitabı şerh ettim.” Bkz. Mahmut Ay, “Birgivi’nin Tasavvuf Hakkındaki Görüşlerine Nablusî’nin Penceresinden Bakış”, *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi: İmam Birgivi 3*, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 3/757.

Diğer yandan eserin bize göre en önemli tarafı, bu meseleyi araştırmak isteyen kimseler için, muteber sayılan fıkıh ve tasavvuf kaynaklarının bir araya getirilmiş olmasıdır.

Nablusî'nin bu çalışmada yaptığı ikinci önemli şey ise, tarikatlar arasında zikir ve semâ âyinleri açısından en fazla eleştiri alan Sa'diyye Tarikatı'nın bu konuda hazırlanmış olan kaynaklarından önemli bölümleri biraraya getirmiş olmasıdır.

“Sûfileri müdafaa eseri” olarak vasıflandırabileceğimiz bu çalışma, Nablusî'nin bahsi geçen konuda ilk çalışması değildir. O, cehrî zikir ve semânın meşruiyetini ortaya koyabilmek için ciddi bir çaba sarfetmiştir. Müellif hakkında, araştırmacılardan Bilal Kemikli'nin şu sözleri onun bu alandaki çabasının da kanıtı hükmündedir:

“İslâm kültür coğrafyasında başlı başına devrân ve semâ' meselesini ele alan ve alanında klasikleşmiş olan eser, Abdülganî en-Nablusî'ye aittir. Onun *Îzâhu'd-delâlât fî semâ'i'l-âlât* ve *er-Risâle fî tahkiki'd-devrâni's-sûfîyye ve semâ* adlı eseri vardır. Arap edebiyatında konuyla ilgili Nablusî'nin eserlerinden başka risâleler de kaleme alınmıştır.”¹³⁵

Bilal Kemikli'nin zikrettiği Nablusî'ye ait klasikleşmiş bu iki risâleye üçüncü olarak *Cem'u'l-esrâr*'ı eklemek gerekir. Belki de Nablusî'nin bu hususta yazdığı bütün eserleri bir araya derleyip daha detaylı bir çalışma sunmak, onun meseleye bakış açısını daha bütüncül bir tarzda ortaya koymak açısından faydalı olacaktır.

Biz ise, *Cem'u'l-esrâr*'ın önemine binâen, bu eserin içeriğine dair okuyucuya ve araştırmacılara derli toplu bir bilgi sunmayı uygun bulduk. Çalışmamızın ikinci bölümü aracılığıyla diğer araştırmacıların eserin muhtevası hakkında daha anlaşılır, sade ve net bilgilere ulaşabilmesini amaçladık.

Eser tarafımızca dört bölüme tasnif edilmiştir.

İlk bölüm Nablusî'ye ulaştırılan mektup ve bu mektubun mâhiyeti üzerine kaleme alınmıştır. Eserin muhtevasının anlaşılabilmesi açısından suâl bölümünü burada aynen aktarıyoruz:

“Bana İslâm beldelerinin birinden, sûfî meşâyihından bir mektup geldi. Mektupta şunlar yazıyordu: Tarafımıza, tarikat ehlinin zikir halinde seslerini yükseltmelerine ve bazı zamanlarda da vecd halinde devrân yapmalarına karşı çıkan, onlara kızanlardan bir soru ulaştırıldı.

Bu soru, raksın haramlığı hakkında olup, aynen şu şekildedir:

¹³⁵ Bilal Kemikli, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Risale-i Devrân ve Semâ Türü Ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 448, 449.

Rasûlullah (s.a.v.) buyurdu ki: Semâ haramdır. Semâyı helal gören kişi de kâfirdir. Kim bu semâ ehliyle birlikte bulunursa o fâsıktır. Bu sözlere muhalefet eden kişi ise Tevrat'ta, İncil'de, Zebur'da ve Kur'ân'da lanetlenmiştir.¹³⁶

Bu sözler Allah kendisine rahmet etsin Şeyh Şakîk'in *Bahru'l-alak* isimli eserinden nakledilmiştir.

Şâfiîler dediler ki: Semâ bâtıla yakın bir mekruh ve eğlencedir. Semâyı kabul eden kişinin şehâdeti reddedilir.

Mâlikîler dediler ki: Valiler, bu tarz insanlar tövbe edip yaptıklarından pişman oluncaya kadar onları mescitlerden çıkarmalı, yaptıkları işten caydırmalı ve cezalandırmalıdır.

Hanbelîler dediler ki: Onların arkasında namaz kılınmaz, şehadeti kabul edilmez, şayet hâkim ise hükmü de kabul edilmez, bizzat kıydığı nikâh da fâsit olur.

Hanefîler dediler ki: Üzerinde raks edilmiş halı yıkanıncaya kadar o halıda namaz kılınmaz, üzerinde raks edilen toprakta da böyledir. Ancak toprağın oradan kazılıp atılmasıyla namaz eda edilebilir. Tüm bu nakiller *Kadıhân* gibi bir fıkıh kitabı olan *el-Vecîz*'den nakledilmiştir.

Raks ve tevâcüd meselesine gelince bu işler ilk olarak Ashâb-ı Sâmirî'de görülmüştür. Sâmirîler¹³⁷ ses çıkaran bir buzağı heykeli yapınca, birtakım kimseler onun etrafında raks etmeye ve vecde gelmeye başladılar. Bu raks ve semâ işi kâfirlerin dini ve buzağıya tapanların tapınmalarından ibarettir. Bu sebeple, Sultan ve vekillerinin mescitlerde ve mescit dışındaki mekânlarda onların yaptığı bu işi yasaklaması gerekir. Allah'a ve ahiret gününe inanan hiç kimse için onlarla bir arada olmak ve bu tür bâtil davranışları konusunda onlara yardım etmek helal değildir.

Tüm bunlar Mâlikî'nin, Ebû Hanefî'nin, Şafîî'nin, Ahmed bin Hanbel'in ve diğer mezhep imamlarının görüşüdür. Bunlar *Kurtûbî Tefsiri*, *Esrâru't-tenzîl* ve *Tefsîru'l-kebîr*'den nakledilmiştir.

¹³⁶ Kadızâdeliler-Sivâsiler Tartışmasında başı çeken isimlerden biri olan ve Kadızâdelileri temsil eden Üstüvânî Mehmet Efendi de semâyı haram olarak görmekte onu helal görenlerin kâfir olacağını savunmaktadır. Bkz. Abdurrezzak Tek, "Vani Mehmed Efendi'nin Sesli Zikir Konusunda Sûfilere Yönelttiği Eleştiriler", *Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu*, ed. Mehmet Yalar vd. (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 120.

¹³⁷ Sâmirî, "Hz. Mûsâ Tûr'a çıktığında İsrâiloğulları'nı altından yaptığı buzağıya tapmaya sevkeden kişi" için kullanılır. Bkz. Mahmut Salihoğlu, "Sâmirî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/78.

Hâvî isimli kitapta da şöyle denmiştir; Ayakta zikir ve devrân etmek kerih görülmüştür. Küfür olduğu da söylenir.

Zira Rasûlullah (s.a.v.) zamanında Said bin Müseyyeb'in zikir halinde ayakta seyredererek döndüğü ve düştüğü rivâyet edilir. Bu hadise üzerine Rasûlullah (s.a.v.) ashabına 'onu kesin' dedi. Sahabede bunu yapmaya kalktı. Sonra da Rasûlullah (s.a.v.), 'onu kesmeyin ama şu sütunu onun üzerine atın, ben şu yerimden Said bin Müseyyeb imanını yenileyinceye kadar ayrılmayacağım' buyurmuştur.

El-Bezzâziyye kitabının sahibi olan fakîh de şöyle söyledi: Sûfilerin zikir meclislerinde yaptıkları devrânlar, müşriklerin küfür günlerinde yaptıkları oyunlara benzeyen eğlencelerdir.

Tahavî de şöyle söyledi: Sûfilerin devrânı da onlarla bir arada bulunmak da haramdır.

Câmiu'l-fetâvâ kitabının yazarı da şöyle söyledi: Sûfilerin devrânı haramdır, bunu helal gören kişi kâfir olur.

Tartûsî¹³⁸ dedi ki: Sûfilerin devrânı, ilk kez Sâmîrîlerin ortaya çıkardığı bir rakstan ibarettir. Bu sebeple bu tarz bir oyun ittifakla haramdır. Bu iş, kâfirlere ve sapkınlara benzemektir.

Bu küçük suâl hakkında benim efendimden talebim affedici olup bu soruya doyurucu cevaplar vermesidir. Bir diğer arzum ise bu soru ve cevabın şer'î deliller ile açıklanarak bir risâlede sunulmasıdır. Bu sayede insanlar Âlemlerin Rabbine itaatkâr olup dinde basiret sahibi olabilirler.

Kıymetli Efendim ve Aziz Dostum! Şayet hizmetlilerinize bu risâle ile bir iyilik yapacak olursanız, onlara tasavvufun hakikatini ve şeyhlerin edeplerini beyan ediniz. Bir de günümüzde vâki olan tevâcüdün ne anlam ifade ettiğini bu fakire arz ediniz.

Şühûd denizinin âriflerinin de ârifî olan, vecd ehli, kıymetli şeyhim ve ceddîm Şeyh Ahmed er-Rifâî -kaddesallâhu sırrahu'l-azîz- ve Şeyh Sa'deddîn Cebâvî-kaddesallâhu rûhahu- uygun zaman bulduklarında vecde gelip kâh titrerler, kâh haykırlardı. Öyle ki, vecdin şiddetinden yeryüzünde duramaz hale gelirlerdi. O anda yere düşüp kazık misali oluverirlerdi. Tâ ki Şeyhin nakibi gelip ellerine ve ayaklarına müdahale edinceye kadar öylece kalırlardı. Bu kişiler, Sa'deddîn el-Cebâvî'nin de

¹³⁸ Bahsi geçen isim Ali Emîrî koleksiyonuna ait nüshada Tarsûsî olarak kayıtlıdır. Tartûsî'nin asıl adı İbrahim b. Ali et-Tarsusî'dir (ö. 758/1356). *el-Fetâvâ'l-Tarsûsîyye* isimli bir fetvâ kitabı mevcuttur. Kaynaklar kendisini Tartûsî ve Tarsûsî olarak iki farklı şekilde kaydetmiştir.

bereketiyle şeyhin vekili gelip onları kaldırıncaya kadar ayakta durmaya güç yetiremezlerdi.

Kıymetli Efendim! Bizlere bu titreme halini ve bu topluluklarda meydana gelen halleri açıklayın ki bizler bu hususlarda basîret sahibi olabilelim. Çünkü Türklerin evlatları¹³⁹ ve dahi bizim beldelerimizde bulunan Arap evlatlarının çoğu, bu hâdiseleri inkâr ediyorlar. Ve bu işlerin içinde olanlara lanet yağdırıyorlar. Mescitlerde ve diğer mekânlarda kurulan zikir halkalarına mani oluyorlar.

Bu işte sizin için Vehhâb ve Melik olan Cenâb-ı Hak tarafından verilecek bir sevap vardır. Elbette sıkıntıların giderilmesinin fazileti ve müminlere yardımcı olmanın ehemmiyeti hususunda şeyhimden vâki olanlar size gizli değildir. Allah Teâlâ en iyisini bilen ve en iyi hüküm verendir.”¹⁴⁰

İkinci bölümde cehrî zikrin dayanakları, topluca yapılan zikrin fazileti, raks, semâ, zikir meclislerinde bulunma, kasîde okuma ve onu dinlemenin hükmü gibi konular ele alınmıştır.¹⁴¹ Bu bölüm Celâleddin es-Süyûtî'nin *Netîcetü'l-fıkr fî cehri bâ'z-zikir*, İbn Hacer el-Mekkî'nin *el-Fetâvâ'l-hadisîyye*, Şeyh Hayreddin er-Ramlî'nin de *el-Fetâvâ'l-Hayriyye* isimli eserlerinden ilgili bölümlerin aynen aktarılmasıyla kaleme alınmıştır.

Üçüncü bölümde¹⁴² Mısır'da zikir konusu ile alakalı gündeme gelen iki soru üzerinden Ezher ulemâsının çok sayıdaki görüşleri aktarılmıştır ki bu sorulardan ilki daha çok sûfilere karşı çıkan, onların yaptıklarını bidat olarak görüp onları küfürle itham eden kişilerin durumlarına yöneliktir. Bu bölümde yedi farklı âlimin aşağıdaki suâl hakkındaki fikri aktarılmıştır. Birinci soru şöyledir:

“Şinnâviyye Sâdâtı¹⁴³ ve Halvetiyye Sâdâtı gibi olup onların ardından giden ve onların dengi olan Demirtâşîyye Sâdâtlarının¹⁴⁴ kalpleri, güzel söz ve muhabbet ateşiyle

¹³⁹ Buradaki “Türk” kaydı esas nüshada mevcut olmayıp, ikinci kaynak olarak belirlediğimiz Ali Emirî Koleksiyonunda kayıtlı olan nüshadan nakledilmiştir. Bkz. Abdülganî Nablusî, *Cem'u'l-esrâr fî men'i'l-esrâr mine't-ta'n fî's-sûfiyyeti'l-ahyâr ehli't-tevâcûdi bi'l-ezkâr*, (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, 01118), 2b.

¹⁴⁰ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 1b-2b.

¹⁴¹ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 3a-9b.

¹⁴² Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 9b-20b.

¹⁴³ Şinnâviyye, Mutâvi'a'nın [Mutâva'a?] bir koludur. Mutâvi'a ise Ahmed el-Bedevî'ye nisbet edilen Bedeviyye'nin bir başka ismi olmalıdır. Bkz: Abdülganî Nablusî, *Cem'u'l-esrâr fî reddi't-ta'n ani's-sûfiyyeti'l-ahyâr ehli't-tevâcûdi bi'l-ezkâr*, thk. Hibeh El-Mâlih (Suriye: Nur Sabah Yayıncılık, 2012), 90, 102.; Mustafa Kara, “Bedeviyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/318-319.

meşgul olduğu için, Allah Teâlâ'nın güzel isimlerinden zikrettikleri ismin kendilerinde bıraktığı etki sebebiyle, vecd, şevk ve aşırı muhabbetle dolarak Hüviyye¹⁴⁵ diye isimlendirilen halkalar kurup Allah'ı zikretmeyi kast ederek de “hû, hû, hû” diye zikreder, deverân ederler. Rasûlullah'a da (s.a.v.) sâlât ve selâm ederler. Onların yaptıkları bu iş câiz midir? Bunları yapan kişilere karşı çıkılabilir mi? Bu eylemlere karşı çıkan kişinin söyleminde olduğu gibi bu grupların Samirî'lere benzemesi söz konusu mudur? Burada Allah'ı zikreden zâkir ile itirazcının iddia ettiği şey arasında bir bağlantı var mıdır? Yoksa Peygamberimizin (s.a.v.) buyurduğu gibi ameller niyetlere göre midir? Şayet sen bu iş câizdir dersen, Râsihîn¹⁴⁶ Saâdâtına yönelttiği tenkitten dolayı itirazcıya ne ceza gerekir? Ulu'l-Emr'in bu itirazcıya ceza uygulaması gerekir mi? Ya da nasıl yapılmalı?”¹⁴⁷

Mısır'da gündeme gelen ikinci sualde ise sûfilerin yaptıklarına cevaz verenleri tekfir eden kişinin durumu, tevessül, davul ve nefesli çalgıların zikirde kullanılması, istiğâse, kerâmet, mucize, velilere eziyet edenlerin durumu, zikirde sağa sola sallanmanın hükmü gibi farklı meseleler ele alınmıştır. İkinci soru üzerinden ise dört farklı mezhepten âlimin cevabı farklı kaynaklardan derlenen delillerle birlikte nakledilmiştir. İkinci soru şöyledir:

“Halvetiyye Sâdâtı ve onun gibi gruplar hakkında: ‘Ayakta zikrediyorlar, birbirlerinin elini tutarak halka olup dönüyorlar bu halkalarını da *Hüviyye* olarak adlandırıyorlar. Onlar bu davranışlarıyla küfre düşüyorlar. Çünkü onlar raks edip zikirle dalga geçiyorlar’ diyen ve sûfilerin bu yaptıkları için cevazına hükmedenleri tekfir eden inkârcı kişi için Âlimler Sâdâtı ne buyururlar?

Kur’ân tilaveti yapmak, Allah Teâlâ’yı zikretmek ve Nebî Muhammed’e sâlât ve selâm eylemek için toplanan bu kurtuluşa ermiş muzaffer tâifeyi inkâr eden bu şerli kişiye, onları İslâm dairesinin dışında görmesinden dolayı ne ceza gerekir? Bu tâife için sünnetten ya da selefi salihinden bir dayanak var mıdır yoksa yok mudur?

¹⁴⁴ Halvetiyye tarikatına bağlı Rûşeniyye kolunun Muhammed Demirtaşı'ye (ö. 935/1528-29) nisbet edilen bir şubesi. Bkz: Muhammed es-Seyyid el-Celyend, “Muhammed Demirtaşı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/517-518.

¹⁴⁵ Gayb âlemindeki hakikat anlamında kullanılan bir kelimedir.

¹⁴⁶ “Şüphe ve tereddüde yer bırakmayacak şekilde kesin ve derin ilim sahibi kimseler” anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Cihat Tunç, “Râsihîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 34/459.

¹⁴⁷ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 9b-10a.

Bu kişi aşırı bir iftira etme ve itiraz etme vartasında olduğından dolayı bu gruplara ‘Bu sũfilerin yaptıklarını yapanların arkasında namaz kılanlar yahut sũfilerin yaptıkları işe câizdir diyenlerin arkasında namaz kılanlar, namazlarınızı kaza ediniz!’ derse ya da iftirâda aşırıya gidip: ‘Her kim: Ey Efendim Ahmet! Ey Bedevî! ya da evliyâyâ tevessũl etme maksadıyla bunun gibi sözler söylerse kâfir olur. Çünkü Bâri Subhânehu ve Teâlâ ile beraber başkasını ortak koşmuş olur. Zira bu kişiler, Allah Teâlâ’nın ortağı olmayan tek ilâh olduğuna itikat etmekle birlikte, velinin, Allah Teâlâ’ya yakınlığından dolayı ona tevessũl etmek kastıyla bu sözleri söylerler.’ Bu kişin yaptığı itiraz kabul edilir mi edilmez mi? Gerek hayatta iken, gerekse vefatlarından sonra evliyâyâ ve enbiyâyâ yapılan tevessũl câiz midir değıl midir?’¹⁴⁸

Dördüncü bölüm¹⁴⁹ ise tamamen Nablusî’ye ulaştırılan mektuptaki sorular üzerinden kaleme alınmış ve müddeînin delilleri tek tek çürütölmüştür. Bazı deliller ise yukarıda ikinci ve üçüncü bölüm olarak tasnif ettiğimiz kısımlarda cevaplandığı gerekçesiyle, ‘Bunları sana arz ettik’ gibi ifadelerle kısaca geçilmiştir. Yine bu bölümde tasavvufun hakîkati, sũfilerin edepi, vecdin anlamı, topluluklarda meydana gelen titreme ve benzeri hallere dair bilgilendirme yapılmış, Sa’diyye ve Rifâiyye tarikatlarında vecdin tezâhürleri gibi konular ele alınmıştır. Bu bölüm, Nablusî’nin fukahaya yönelttiğı ağır eleştirileri de içermektedir.

2.1.1. Kaleme Alındığı Tarih ve Arka Planı

Tasavvuf, zũhd hareketi olmaktan çıkıp bir ilim olmaya doğru evrildiğı yıllarda “Dinin bir de hakîkat alanı var” söylemiyle zâhir ilminin karşısında kendini konumlandırmaya çalışmıştır. Mârifet vasıtası olarak keşf ve müşâhadeyi esas alan, konusu ve alanı hakîkat olan, gaye ve hedefi mârifetullah olan ve işarî bir dil geliştiren bu yeni şer’î ilim dalı, varlık sahasında kendini ifade etmeye başladığı andan itibaren, diğeri şer’î ilimlerle, daha doğru bir ifade ile her dönemde diğeri şer’î ilimlerin temsilcisi konumunda olan ilim erbabıyla çatışma halinde olmaktan kendini kurtaramamıştır. Daha da ötesinde, dinin yegâne temsilcisi olduğunu savunan zâhir ehli, siyasi otoriteyi de arkasına alarak, bu yeni ilim dalının temsilcisi olan sũfilere baskı uygulamaya

¹⁴⁸ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 13a.

¹⁴⁹ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 21a-36a.

başlamıştır. Öyle ki sûfiler, mihne dönemi olarak ifade edebileceğimiz eziyetler ve idamlara maruz kalmışlardır.

Bu fukaha ve sûfiler arasındaki tasavvuf ilminin meşrûiyyet sorunu, ikinci bir evre olan tasavvuf klasiklerinin kaleme alınmasıyla, zâhir ehlinin onaylayabileceği ya da bâtına dair olan bu ilmin onların sistemine uygun olan aklın ilkeleriyle anlaşılabilmesi seviyeye çekmek, bu dönemdeki teliflerin temel gayesi olmuştur.¹⁵⁰

Söz konusu teliflerin hemen hepsinde semâ başta olmak üzere vecd, devrân ve raks konularına rastlanmaktadır.¹⁵¹ Bu da ilk dönemlerden itibaren bu kavramların meşrûiyyet ve kabul görmeye dair problem yaşadıklarının göstergesidir.

Tasavvufu diğer şer'î ilimlerle eşdeğer bir sahaya taşıyan bu yazılı eserlerden sonra üçüncü evre olan ve bu ilmin diğer ilimleri kuşatıcı bir yapıya sahip olduğu düşüncesi Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Arabî (ö. 638/1240) ile ulaşabileceği en iyi yere ulaşmıştır. Bu iki önemli ismin ortaya koyduğu, varlığı îzâha çalışan metafizik bir tasavvuf anlayışı, beraberinde yeni kavramlar ve söylemleri bu alana dâhil etmiştir.

Bu dönemden itibaren ise tasavvufun tartışma konusu olmasından ziyade, bu metafizik tasavvufun ortaya koyulmasında ve inşasında uğraşısı olan isimler doğrudan hedef alınmaya başlanmıştır.

Zâhirî ilim erbabı açısından bakıldığında, şeriatın muhafazası altında dinin ana yapısının korunmasıyla vazifeli olan bu memurların, söz konusu alanı ölçüp tartma veya birtakım sınırlarla belirleme gibi bir şansa sahip olmaması, bâtinî gruplara kapı açtığı gerekçesiyle her dönemde şeriatın temsilcilerini korkutmuştur.

Hal böyle olunca, her iki alan arasında atılan yeni adımlar diğerinin denetim ve gözetiminden geçmek durumunda kalmıştır. Bu noktada İbn Arabî'nin ortaya koyduğu bu yeni tip tasavvuf anlayışı da fukahanın denetimi ve eleştirisinden geçmiştir. Bu kez tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren süregelen tartışmaların ateşi tekrar harlanmış ve ulemâ bu husustaki lehte ve aleyhte fikirlerini yazılı ve sözlü olarak ifade etmiştir.

¹⁵⁰ Tasavvufun bir ilim olarak ortaya çıkış süreci hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdullah Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (Ocak 2015), 157.

¹⁵¹ Bkz. Abdulkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 420,433; Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 309,362; Muḥammad İbn İshâk Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 225-226; Hücvirî Ali b. Osman Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi/Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 448,466.

Fukaha ve sûfî tâifeleri arasındaki bu tartışmaların, tasavvuf hamuruyla kökleri yoğrulmuş olan Osmanlı Devleti topraklarında dahi izlerine rastlanmaktadır. Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışması olarak tarih sahnesinde yerini alan fikrî ayrılığın, Osmanlı topraklarında tam olarak hangi tarihlerde patlak verdiği bilinmemekle beraber, şimdilik 15. yüzyılda Fatih Sultan Mehmet'in (ö. 886/1481) hocası Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) Zeyniyye Tarîkatı'nın Vefâiyye kolunun kurucu ismi Muslihüdîn Mustafa'ya (ö. 896/1491) devrân zikri yapmaları gerekçesiyle tepki göstermesi sonucu ortaya çıkan tartışma ilk tartışmalardan biri olarak kabul görmektedir. Bu tartışmaya Akşemseddin'in (ö. 863/1459) cevap mahiyetinde kaleme aldığı *Risâle-i zikrullah*¹⁵² ile iştirak ettiği gözlenmektedir.¹⁵³

Tartışmaların kuvvet kazandığı bir diğer asır ise Osmanlı Devleti'nin yükseliş dönemi olan 16. yüzyıldır. Yavuz Sultan Selim'in yaptığı fetihlerle doğudaki toprakların sınırlara dâhil edilmesi ve bu beldelerdeki ulemânın İstanbul'a davet edilmesiyle, fethedilen beldelerin fikhî tartışmaları Osmanlı'nın ilim şehrine de taşınmıştır. Şükrü Özen çalışmasında, bu tartışmaların İstanbul'a taşınmasını şu sözlerle aktarmaktadır:

“Yavuz'un Mısır seferi sonrası İstanbul'a gelen, daha doğrusu bizzat Yavuz tarafından getirtilen Arap (Hanefî) ulemâ kendi bölgelerindeki fikhî tartışmaları İstanbul gündemine taşımıştı. Bu ulemânın bizce en kayda değer ismi olan İbrahim el-Halebî,¹⁵⁴ *Mülteka'l-ebhur* eseriyle Osmanlı fıkıh geleneğine damgasını vurmuştur. Osmanlı coğrafyasında, onun tartışmaya açtığını düşündüğüm İbnü'l-Arabî'nin tekfir edilip edilemeyeceği veya raks ve devrânın câiz olup olmadığı gibi meseleler fıkıh gündemini uzunca bir süre meşgul etmiştir. Alaeddin Arabî ve Zenbilli Ali Efendi raksa câiz derken, İbn Kemal'in

¹⁵² Risâle hakkında detaylı bilgi için bkz. Adem Çatak - Ahmet Vural, “Akşemseddin'in Risâle-i Zikrullah Adlı Eserinin Tercümesi ve Tahlili”, *Akademiar Dergisi* 7 (Ankara 2019), 13-48.

¹⁵³ Yunus Bozbuğa, “Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'sine Bir Reddiye: Er-Rahs ve'l-Vaks”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1 (Nisan 2021), 173.

¹⁵⁴ Tartışmaların başlamasına zemin hazırladığı iddia edilen İbrahim el-Halebî hakkında yaptığımız araştırmalarda, kendisi hakkında detaylı bir çalışma yapılmadığını fark ettik. Özellikle zikir, semâ, devrân ve raks konularının Osmanlı coğrafyasında bu denli kuvvet kazanmasının nedeninin izahı noktasında bu âlim üzerinden yapılacak bir araştırma, meselenin hakikatine ışık tutacaktır. Öta yandan İbrahim bin. Muhammed el-Halebî ile İbrahim bin. Mustafa el-Halebî'nin araştırmacılar tarafından karıştırıldığını fark ettik. Murâdî'nin kaleme aldığı *Silk ed-dürer* isimli çalışmada İbrahim bin. Mustafa el-Halebî'den uzun uzun bahsedilmiş ve tasavvuf derslerini İmâm-ı Nablusi'den aldığı kaydedilmiştir. Dolayısıyla bu iki âlim arasında hem dönemsel hemde yaşantısal olarak belirgin farklılıklar vardır. Karşılaştırmak için bkz: Muhammed el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, 1/37-39.; Şükrü Selim Has, “Halebî, İbrahim b. Muhammed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/231-232.

şeyhülislâmlığının ikinci yılı olan 934 tarihinde, İbrahim Halebî bir eser yazarak raksı haram ilan etmiştir.”¹⁵⁵

İbrâhim Hâlebî'den (ö. 956/1549) önce yaşamış olan Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) söylemlerinin, bu tartışma sahasına ciddi katkıları olduğunu da söylemek gerekecektir.

17. ve 18. yüzyıllarda bu tartışmanın taraftarlarının ifrât ve tefrît çizgilerinde gezdiği, meselenin tekfire ve ötekileştirmeye kadar ulaştığı gözlenmektedir. Kadızâdeliler ve Sivâsiler adı altında vücut bulan iki farklı görüş, her dönemde farklı isimlerle temsil edilerek varlığını sürdürmüştür.¹⁵⁶

Bâhusus, Kadızâdelileri temsilen öne çıkan Kadızâde Mehmet Efendi (ö. 1045/1635) ve onun ardından hareketin ikinci önemli ismi olan Üstüvânî Mehmet Efendi'nin (ö. 1072/1661) Halvetî ve Sivâsî tekkelerini basıp dağıtmaya kadar giden faaliyetleri olmuştur.

Çalışma konusu olarak belirlediğimiz Abdülganî Nablusî'ye (ö. 1143/1731) ait olan *Cem'u'l-esrâr* isimli eser de 17. ve 18. yüzyıllarda İstanbul'da patlak veren ve ciddi olumsuz sonuçlar doğuran Kadızâdeliler-Sivâsiler tartışmalarının Şam topraklarında da yankılanması sonucu kaleme alındığını tesbit ettiğimiz bir eserdir. Nablusî'nin bu hususta telif ettiği pek çok risâlesi bulunmakla birlikte o, bu eserinde, bizzat sûfilere kınayan ve onları tekfirle yahut başka söylemlerle eleştirenleri hedef almaktadır.

Bu noktada Nablusî'yi ve *Cem'u'l-esrâr*'ı daha net anlayabilmek adına, çalıştığımız eserin de ana konusu olan zikir, semâ, devrân ve raks konularına dair kaleme aldığı eserleri detaylı olarak inceleme fırsatı bulduk. Bu eserlerin içeriğindeki detaylardan hareketle Nablusî'nin bu konudaki risâlelerini kaleme alırken her ne kadar bizzat isim vermemiş olsa da Üstüvânî Mehmet Efendi ile talebelerini ve Şam'da bulunan İbn Teymiyye taraftarı bir takım kişileri hedef almış olabileceği fikri bizde zann-ı gâlip derecesine ulaştı.

Zira bu husustaki boşlukları zihnimizde şu şekilde doldurduk:

¹⁵⁵ Şükrü Özen, “16.Yüzyıl Osmanlı Hukukunun Kaynakları”, *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVI. Yüzyıl Sempozyum Tebliğleri*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür ve Yayınları, 2017), 23-24'den naklen: Bozbuğa, “Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'sine Bir Reddiye”, 173.

¹⁵⁶ Kadızâdeliler ve Sivâsiler arasındaki mücadele hakkında detaylı bilgi için bkz. İbrahim Baz, *Kadızâdeliler Sivâsiler Tartışması* (Ankara: Otto, 2019); Ali Fuat Bilkan, *Fakîhler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsiler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661), Nablusî (ö. 1143/1731) ile aynı medresede farklı tarihlerde Emevîyye Camii'nde Necmeddin el-Gazzî'den ders okumuştur.

Üstüvânî Mehmed Efendi, Şam'da dünyaya gelmiş ve ilk tedrisini burada Ümeyye Camii'nde görmüştür. Bir müddet Kâhire'de kaldığı bilirse de kaynaklar 1039'da Şam'da olduğunu haber vermektedir. Bu esnada hocası Necmeddin el-Gazzî ile aralarında çıkan tartışma sebebiyle Şam'dan ayrıldığı ve İstanbul'a gittiği bilinmektedir. Üstüvânî'nin İstanbul'a geliş tarihi kesin olarak bilinmese de 1041'de Ayasofya Camii'nde vaaz verdiği¹⁵⁷ ve 1061'de Kadızâdelilerin tekkeleri bastıkları tarihlerde İstanbul'da olduğu kesindir.¹⁵⁸

İmâm-ı Nablusî ise Üstüvânî Mehmed Efendi'nin İstanbul'da olduğu tarihte dünyaya gelmiştir. Dolayısıyla 1040-1041 tarihleri arasında Mehmet Efendi'nin Şam'dan ayrılış nedeni merak konusu olmuştur. Zira o, İstanbul'a vardığında büyük bir fikrî hücumun önder isimlerinden biri konumuna ulaşmıştır.

Mehmet Efendi'nin uzun bir müddet yani takribi kayıtlı 1041-1067 yılları arasında kısa yolculukları bulunmakla birlikte İstanbul'da kaldığı anlaşılmaktadır.

1066-1067 yıllarında İstanbul'da patlak veren Çınar Vakası¹⁵⁹ ardından çıkan kargaşadan yararlanarak, yeni bir kargaşaya sebebiyet vermeye çalışan Kadızâdelilere karşı idam fermanı çıkarılmış, bir süre sonra da bu ferman sürgüne çevrilmiştir. Bu sebeple Üstüvânî, 1067 yılında Şam'a kesin dönüş yapmış ve bir müddet Emevî Camii'nde ders okutmaya devam etmiştir. Vefatından bir süre önce, bu vazifesinden de azledilmiştir.¹⁶⁰

Bu süreçte İmâm-ı Nablusî 1050 yılında Şam'da doğup, Emevî Camii'nde ders okumaya başlamıştı. 1070'li yıllarda ise ders aldığı bu camiide talebe yetiştiriyordu. Üstüvânî ile Nablusî'nin tam da bu süreçte Emevî Camii'nde yollarının kesiştiğini düşünüyoruz.

¹⁵⁷ Bkz. Ali Durmuş, *Osmanlı'da Dini-Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 157.

¹⁵⁸ Göçmen, "Üstüvânî Mehmed Efendi", 42/396.

¹⁵⁹ "IV. Mehmed devrinde 1656'da yeniçerilerle sipahilerin İstanbul'da çıkardıkları isyana verilen ad." Detaylı bilgi için bkz. M. Münir Aktepe, "Çınar Vakası", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/301-302.

¹⁶⁰ Bkz. Göçmen, "Üstüvânî Mehmed Efendi", 42/397.

Bu minvalde, kaynaklarda bilinmez olarak yerini alan Üstüvânî Mehmet Efendi'nin Şam'dan ayrılma nedeni ise bizim merakımızı celbetti. Kaynaklar bu konuda iki ihtimal üzerinde durmaktadır:

Birinci ihtimal, onun bir cinayet işleyip kısas cezasına çarptırıldığı ve bu cezadan kaçmak için de Şam'ı terk ettiği iddiası üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ali Durmuş, Doktora Tezinde bu ihtimali haklı gerekçelerle çürütmüş görünmektedir.¹⁶¹

İkinci ihtimal ise, Necmeddin el-Gazzî ile bilinmeyen bir sebeple tartıştıkları bu sebeple Şam'ı terk ettiği iddiasıdır.

Biz, Necmeddin el-Gazzî ile Üstüvânî arasında geçen söz konusu tartışmanın, tasavvufî bir konu üzerinde gerçekleşmiş olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü İstanbul'a geldiğinde, katı bidat karşıtı bir söylemle vaaz etmeye başlamış ve fikirleri hızla yayılmıştır.

Öte yandan Nablusî'nin yine zikir, devrân, semâ ve raks konularını ele alıp, 1096 yılında Üstüvânî'nin vefatının ardından Vânî Mehmet Efendi'nin Kadızâdelileri temsil ettiği süreçte, Mevlevîleri müdafaa etme maksadıyla¹⁶² kaleme aldığı bir diğer eseri olan *El-Ukûdü'l-lü'lüyye'de*, Emevî Camii'nde gördüğü ve sözde fakîh olarak nitelendirdiği bir kişiye şu ağır sözleri söylemektedir:

“Bu fakîh geçinen câhillerin, camiide gece gündüz öbek öbek toplanıp dünya kelamı konuştuklarını, güldüklerini, birbirlerini çekiştirdiklerini, önlerinden geçen ya da kendilerine gelen kişilerle dalga geçtiklerini görürsün.

¹⁶¹ “Birinci rivâyete göre, Üstüvânî, Dımaşk'ta işlediği bir cinayet sebebiyle yargınlanınca kısas cezasından kaçarak İstanbul'a yerleşme kararı almıştır. Biz bu rivâyetin yanlış veya iftira olabileceği kanaatindeyiz. Zira ileride de anlatılacağı üzere, kaynaklar Üstüvânî'nin İstanbul'da bir süre ikamet ettikten sonra 1063 ve 1067 yıllarında memleketi Dımaşk'a iki kere gittiğini ve ikinci gidişinde ise tamamen orada kaldığını nakleder. Oysa cinayet sebebiyle kısıstan kaçan ve memleketini terk eden bir kimsenin buraya bir daha asla dönemeyeceği veya en azından uzun bir müddet dönemeyeceği muhakkaktır. Kaldı ki böyle bir suçu işleyen kimsenin; suçu işlediği devletin daru'l-hilafesi olan İstanbul şehrine kaçması mantık dışıdır. Zira işlenen suçun cezası olan kısasın İstanbul'da da verilmesi mümkündür.” Bkz. Durmuş, *Osmanlı'da Dinî-Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi*, 154-155.

¹⁶² Eserin kaleme alınmasından bir müddet önce yani 1077'de Vânî Mehmet Efendi'nin faaliyetleri neticesinde Mevlevîlerin semâ ile Halvetî dervişlerinin zikirleri “tahta tepmek” olarak vasıflandırılmış ve padişah tarafından yasaklanmıştı. Bir yıl sonra bu yasak zincirine kabir ziyaretleri de eklenmiştir. Üç yıl sonra da meyhaneler yıkılmıştır. Nablusî'nin ise Vânî Mehmet Efendi'nin Sultan Selim Camii'nde vâizlik vazifesi yürüttüğü 1075 yılında İstanbul'a seyahat ettiği bilinmektedir. Kadızâdelilerin devlet desteğini arkalarına aldıkları ve bu tarihten öncesinde de yeterince taraftar topladıkları göz önüne alınırsa sıkı bir İbn-i Arâbî hayranı olan ve Şam'ın mevcut fukâhasından dert yakınan Nablusî, bu topraklardan memleketine döndüğünde beraberinde tasavvuf düşüncesinin garip bırakıldığı fikrini de götürmüş olmalıdır. Zira memleketine dönüş yolunda Kâdirî hırkasını giymiş, ardından Nakşibendî Tarikatı'na intisap etmiş ve 1091 yılında da çalışmamızın birinci bölümünde detaylı olarak aktarmaya çalıştığımız bir buhrân dönemi geçirmiş ve halvete girmiştir. Olaylar ve tarihler için bkz. Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/100-102.

Aslında camiilerde dinen mübah olan şeyleri bile konuşmanın harama yakın mekruh olduğunu bilirler. Nerede kaldı bunların dinen haram olan şeyleri konuşmaları... Bir de bunun üzerinde ısrar etmekte ve alıştıklarından ötürü bu yaptıklarının dinen çirkin ve münker bir iş olduğunun farkına varmamaktadırlar. Allah Teâlâ şöyle buyurur:

(في بيوت أذن الله أن ترفع و يذكر فيها اسمه)

Allah'ın yükseltilmesine ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evlerde...¹⁶³

Bu evler mescitlerdir. Allah Teâlâ şöyle buyurur:

(ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها)

Allah'ın mescitlerinde O'nun isminin anılmasını engelleyen ve o mescitlerin harap olmasına uğraşandan daha zâlim kim olabilir?¹⁶⁴

Ayetten, mescitlerde Allah'ın adını anmayı terk etmenin mescidi harap etmek olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla dünya kelamını konuşmak Allah'ın zikrini terk etmek olur ki mescidi harap etmeye girer, özellikle de bu konuşma birtakım gıybet ve benzeri günahları içeriyorsa. Ya bu iş bir de Emevî Camii'nin içinde Yahya aleyhisselamın başının metfun olduğu yerde yapılıyorsa...

Ahalinin ve o sözüm ona fakîh geçinenin bizzat kendisinin Yahya aleyhisselamın mezarının etrafında oturup peygamberin makamına aldırmaksızın saygısızca çeşitli dünya kelamı konuştuğunu çok gördük. Bu nahoş manzaraya bir şey demezler, ahlak yoksunu inatçı insanların saldırısına karşı dervişleri zayıf bulduklarından Mevlevî meclislerine dil uzatırlar...¹⁶⁵

Bu sözler Kadızâdelilerin ikinci büyük ismi olarak tanınan Üstüvânî Mehmet Efendi'yi ve taraftarlarını işaret ediyor gibi görünmektedir.

Necmeddin el-Gazzî'nin tasavvufa meyyal biri olduğu gerçeği de bu varsayımlara dâhil edilirse, Mehmet Efendi'nin Şam'dan ayrılma nedeni, tasavvuf hakkındaki görüşlerine ya da fiillerine taraftar bulamaması yahut Emevî Camii'nde benzer bir konuda Gazzî ile aralarında çıkan fikir ayrılığı olabilir. Tüm bunlar elbette isbata muhtaç birer iddiadan ibarettir.

¹⁶³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), Nûr 24/36.

¹⁶⁴ Bakara 2/114.

¹⁶⁵ Abdülganî en-Nablusî, *Mevlevîlik Müdafaası - Mevlevî Büyüklerinin Yolunda İnci Gerdanlıklar*, çev. Mehmed Zahid Tıglioğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 35-36; Söz konusu kitap, İmâm-ı Nablusî'ye ait olan *el-'Ukûdû'l-lü'lüyye fî tarîkî's-sâdeti'l-Mevleviyye* kitabının tercümesidir.

Eserin tarihi arka planına geri dönecek olursak Nablusî içinde yaşadığı dönemin tasavvuf tartışmalarına bağlı olarak, zikir, semâ, devrân ve raksa dair birden fazla eser kaleme almıştır. Bunlardan biri olan *Îzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât* risâlesinin ulaşabildiğimiz en eski nüshası, onun uzlet sürecinden evvelki dönemine rastlayan 1088 yılını işaret etmektedir. 1091 yılında girdiği uzletin ardından 1096 yılında *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*'yi kaleme almıştır. Konuyla alakalı diğer telif ise *er-Risâle fî tahkîki'd-devrâni's-sûfiyye ve semâihim*¹⁶⁶ adlı eseridir. Fakat onun yazım tarihine ulaşamadık. *Cem'u'l-esrâr*'ın ulaşabildiğimiz en eski nüshası ise 1125 yılında kaleme alınmıştır ve farklı pek çok isim tarafından yazma olarak çoğaltılmıştır. Yine tasavvufu müdafaa maksadıyla kaleme aldığını düşündüğümüz Birgîvî'nin *Tarîkat-ı Muhammediye*'sine yazdığı şerh olan *el-Hadikatü'n-nadiye fî şerh-i Tarîkat-ı Muhammediyye* de bu noktada son derece önem arz etmektedir. Abdülganî, bu eseri şerh etmesinin nedenini “Câhil ve mutaassıp kişilerin bu kitabın sofrasındaki nimetleri asalakça tüketmelerinin önüne geçmek için bu kitabı şerh ettim” sözleriyle açıklamıştır. Kadızâdelilerin temel kaynaklarından biri olarak kabul gören bu eseri kendi bakış açısıyla tekrar ele almasının nedeni, yukarıdaki tarihi sürece dair verdiğimiz kısa bilgiler dikkate alındığında daha net anlaşılacaktır. Onun bu şerhinin, ulaşabildiğimiz en eski nüshası 1111 tarihiyle kayıtlıdır. Bu sebeple söylemeliyiz ki Nablusî, gerek uzletten önce gerekse sonrasında semâ, devrân ve raks konularına dair, içinde yaşadığı dönemin tasavvufî tartışmalarına bağlı olarak eserler telif etmiştir.

Nablusî'nin muhtelif teliflerinde bahsettiğimiz arka planın izlerine rastlamak mümkündür. Zira hiçbir oluş ve oluşumun içinde bulunduğu dönemden hâlî olarak neşet ettiği düşünülemez. Bâhusus fikirler, içinde bulunulan ortamdan tevârüs edilenlere tepki ya da etki ile zuhur etmektedir. Bu noktada, Nablusî'nin kaleme aldığı eserlere bu bakış açısıyla tekrar bakmak, bu büyük âlimi anlamak ve anlamdırmak açısından son derece önemlidir.

¹⁶⁶ Kemikli, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Risale-i Devrân Ve Semâ' Türü ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri”, 447 Söz konusu esere Bilal Kemikli'nin bu çalışmasında rastladık. Fakat verilen Kütüphane bilgileri ile esere ulaşamadık. Zamanla kayıt bilgileri değişmiş olabileceğini düşünüyoruz. Eserin orijinali ve katalog bilgileri için bkz. Abdülgani b. İsmâil b. Abdülgani en-Nablusî, *Risale fî Hakkı Deverani's-Sofîyye ve Semâihim* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 00392).

2.1.2. Nüshaları

Türkiye kütüphanelerinde yapmış olduğumuz taramalar sonucunda dört nüshaya ulaşabildik:

- *Cem 'u'l-esrâr fî men 'i'l-eşrâr ani't-ta 'n li 's-sûfiyyeti 'l-ahyâr*

Nablusî, Abdulganî b. İsmâ'il b. Abdulganî en-Nablusî ed-Dımaşkî el-Kinânî en-Nakşibendî /1143/1731 adına kayıtlı olan eserin istinsah tarihi 1125 olarak belirlenmiştir. Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan bu eser Beyazıt koleksiyonu, B3321 numarada bulunmaktadır. Arapça olarak istinsah edilen eserin bibliyografik kayıt numarası ise 567297'dir.

- *Cem 'ü'l-esrâr fî men 'i'l-eşrâr mine't-ta 'n fî 's-sûfiyyeti 'l-ahyâr*

Nablusî, Abdulganî b. İsmâ'il b. Abdulganî en-Nablusî ed-Dımaşkî el-Kinânî en-Nakşibendî / 1143/1731 / adına kayıtlı olan eserin istinsah tarihi, Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesinde kayıtlı olan eserle aynı olup, H. 1125'dir. Söz konusu nüsha, Millet Yazma Eserler Kütüphanesi, Ali Emirî Arabî koleksiyonu, 1118 numarada kayıtlıdır. Bibliyografik kayıt numarası ise 147659'dur.

- *Cem 'u'l-esrâr fî men 'i'l-eşrâr ani't-ta 'ni fî sûfiyyeti 'l-ahyâr*

Nablusî, Abdulganî b. İsmâ'il b. Abdulganî en-Nablusî ed-Dımaşkî el-Kinânî / 1143/1731 / adına kayıtlı olan eser, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Genel koleksiyon adına kayıtlı olup, 1494 numarada bulunmaktadır. Diğer kütüphanelerde tasavvuf ve tarikatlar konusunda kaydedilen çalışmalar arasında bulunan eser, Bursa'da bulunan bu kütüphanede, vahdet-i vücud konu başlığı altında bulunmaktadır. Eserin bibliyografik kayıt numarası, 27505'dir.

- *Cem 'u'l-esrâr fî men 'i'l-eşrar en et-ta 'n li 's-sûfiyyeti 'l-ahyâr*

Nablusî, Abdulganî b. İsmâ'il b. Abdulganî en-Nablusî ed-Dımaşkî el-Kinânî / 1143/1731 / adına kayıtlı olan eserin konusu Arap edebiyatı olarak belirlenmiştir. Bu eser de Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesi'nde, Beyazıt koleksiyonunda, B7917/10 numarada kayıtlıdır.

Çalışmamızda bu dört nüshadan ilk olarak zikrettiğimiz Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan ve 36 varaktan oluşan 1125 yılında kaleme alınmış nüshayı esas aldık. İkinci olarak Millet Kütüphanesi Ali Emirî koleksiyonunda kayıtlı olan nüsha ile karşılatırarak eserin okumasını tamamladık. Bu iki nüsha arasında küçük

farklılıklar bulunmakla birlikte ciddi farklılıkların olmadığını tesbit ettik. İhtiyaç oranında iki nüsha arasındaki farklılıkları dipnotlarda belirttik.

Bu yazmalar dışında eserin Arap kütüphanelerinde bulunan altı nüshasını tarayarak tahkikini yapan Hibe el-Mâlih'in eserinden de istifade ettik.¹⁶⁷

2.2. Eserin İçerik Tanıtımı

2.2.1. Eserde Kullanılan Ana Kaynaklar

Cem 'u'l-esrâr'da müellifin kendisinden istifade ettiği eserler sırasıyla şöyledir.

- *Netîcetü'l-fıkr fi'l-cehri bi'z-zıkr*

Netîcetü'l-fıkr, tefsir, hadis ve edebiyat âlimi olan İmâm-ı Süyûtî lakabıyla şöhret kazanmış, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî'ye (ö. 911/1505) ait bir risâledir.

Şâfiî imamlarının büyüklerinden olan muhaddis, söz konusu eserini, zikir halkalarının kurulması, camiilerde cehrî zikir yapılması, tehlilde sesin yükseltilmesi ve sûfîlerin i'tiyadı gibi konuları ele alarak, cehrî zikrin müstehaplığına kanaat getirmiştir. Ve eserinde, bu konu ile Kur'ân kıraatinin cehrî ve hafî olarak icra edilmesinin efdaliyeti hususundaki ihtilaf arasında bağlantı kurmuştur. Cehrî ve hafî zikrin efdaliyyetine dair vârid olan hadisleri bir araya getirmiş ve bir takım çıkarımlarda bulunmuştur.¹⁶⁸

- *el-Fetâva 'l-hadîsiyye*

Cem 'u'l-esrâr'ın yazılmasına neden olan mektupta, muhataplar fakîhlerin kitaplarından alıntı yaparak iddialarını Nablusî'ye sunmuşlardır. Dolayısıyla

¹⁶⁷ Müellifin tahkikte esas aldığı nüshalar için bkz: Abdülganî Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr fî reddi't-ta'n ani's-süfiyyeti'l-ahyâr ehli't-tevâcüdi bi'l-ezkâr*, thk. Hibeh El-Mâlih (Suriye: Nur Sabah Yayıncılık, 2012), 53.

¹⁶⁸ Söz konusu eser yine Süyûtî'ye ait olan *Hâvî el-fetâvâ* isimli kitabın ikinci cildinde basılmıştır. İmâm-ı Leknevî bu eseri daha geniş bir bakış açısıyla derli toplu olarak tekrar ele almış ve bu hususta ikinci bir araştırmaya gerek kalmayacak şekilde *Sibâhatü'l-fıkr fi'l-cehri bi'z-zıkr* isimli eserinde meseleyi derinlemesine incelemiştir. Yine Abdulfettah Ebû Gudde'nin de bu risâleyi tahkik ettiği bilinmektedir. Bu Tahkik çalışmasında Ebû Gudde'nin önsözüyle beraber Mevlüt Ergen tarafından 2005 yılında *Cehrî Zikrin Faziletleri* başlığıyla tercüme edilerek yayınlanmıştır. Eserin kendisini, Leknevî'nin *Mecmuatu'r-resâili's-sitte* adıyla bilinen ve müellifin başka risâlelerini de içerisinde barındıran kitabında bulmak mümkündür. Eser için bkz. Abdülhay el-Leknevî, *Cehrî Zikrin Faziletleri/Kur'an ve Sünnet Işığında*, çev. Mevlüt Ergen (Konya: Ensar Yayıncılık, 2005).

Abdülganî'nin de iddialara verdiği cevaplarında fıkıh kitaplarından ve fetvâ mecmuâlarından yararlanması kaçınılmaz olmuştur.

el-Fetâva'l-hadîsiyye isimli fetvâ kitabının sahibi İbn Hacer el-Heytemî daha yirmili yaşlarında fetvâ vermeye başlayan, yaşadığı dönemde tahsil edilen ilim dallarının hemen hemen hepsine ait eserleri bulunan tasavvuf müntesibi, Eşârî bir âlim olup, ünlü bir Şâfiî fakîhidir.¹⁶⁹ Tasavvufa dair teslimiyetçi yaklaşımı sebebiyle çoğu kez eleştirilere maruz kalan müellifin tasavvuf yanlısı tutumu, fetvâ kitabına da açık olarak yansımaktadır. Bâhusus, kitabın son bölümünü tamamen tasavvuf müdafaasına ayırmıştır demek iddialı bir söylem olmasa gerektir.¹⁷⁰ Zira bu bölümde sûfî kavramından, şeriat ve hakîkat alakasına kadar tasavvufta kilit kabul edilebilecek pek çok meseleyi ele alınmıştır.¹⁷¹

- *el-Fetâva'l-Hayriyye*

el-Fetâva'l-Hayriyye isimli fetvâ kitabı her ne kadar, asıl adı Hayruddîn b. Ahmed b. Alî el-Eyyûbî el-Uleymî el-Fârûkî er-Remlî¹⁷² (ö. 1081/1671) olan Hanefî fakîhi, Şeyh Hayreddin er-Remlî'ye nisbet edilse de kendisinden sonra evlatları başta olmak üzere talebeleri tarafından derlenerek hazırlanmıştır. Remlî, Hanefî mezhebi noktasında kendisine itimat edilen müelliflerden biridir.

Tasavvufa dair fetvâları da bünyesinde barından kaynakta, pek çok müstakil eserden ve farklı mezheplerden de istifade edilmiş ve derlemelerin ardından Remlî'nin görüşü zikredilmiştir.

- *Fetâva'r-Remlî*

Şeyh Şihâbeddîn er-Remlî'ye (ö. 957/1550) nisbet edilen eserin oğlu tarafından mı yoksa babası tarafından mı kaleme alındığı konusunda ihtilaf olsa da eserin Şihâbeddîn'e ait olduğu hususunda şüphe yoktur.

¹⁶⁹ Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/531-534.

¹⁷⁰ Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye* (Lübnan-Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2009), 310-336.

¹⁷¹ Bkz: Mehmet Saki Çakır, "İbn Hacer Heytemî'nin Tasavvuf Müdafaası: El-Fetâva'l-Hadîsiyye Özelinde Tasavvufa Dair Fetvâları", *The Journal of Academic Social Science Studies* 76 (Eylül 2019), 515-527; Bahsedilen eser hakkında detaylı bilgi için bkz: İsa, *İbn Hacer El-Heytemî, Hayatı, Eserleri ve "El-Fetâva El-Hadîsiyye" Özelinde Hadisciliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

¹⁷² Ali Pekcan, "Remlî, Hayreddin b. Ahmed", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/563.

Nablusî, Şâfiî mezhebini benimseyen bu fakîhin eserinden istifade ederek, muhataplarına Şâfiî mezhebinde de cehrî zikre olumsuz bir bakış açısıyla yaklaşmadığını ifade etmeye çalışmıştır.

- *Kavâidü'l-kübrâ*

İslâm coğrafyasının her köşesinden kendisine suâl etmek üzere gelen kişiler bulunan İzzeddin İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262), Şâfiî fikhî alanında kendisini geliştirmiş önemli âlimlerden biridir. *Kavâidü'l-kübrâ*, onun kavâid kültürüne kazandırdığı en eski eserlerden sayılır.¹⁷³ Ve fikhî kitaplarında tasavvufî meselelere değinen müelliflerden kabul edilir. Taceddîn es-Sübkî, bu esere işaret ederek, onun, ilimde ne kadar derin olduğunun delili olarak nitelendirmiştir. Kendisinin isminin sûfî tabâkât kitaplarında zikrediliyor olması ve kendisine nisbet edilen kerâmetler, onun sûfî meşrep biri olduğunu göstermektedir. Farkı ilim dallarına ek olarak tasavvuf kaynaklarına olan ilgisi de bu minvalde değerlendirilebilir. Kendisinin semâ meclislerine iştirâk ettiği de bilinmektedir. Şehâbeddîn es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) talebesi olup kendisinden hırka giymiştir.

Fakat şunu açıkça ifade etmeliyiz ki; İzzeddin İbn Abdüsselâm, kendi dönemindeki sûfî-fakîhlere nazaran fakîh tarafı ağır basan bir isimdir. Kaynaklar onun çoğu kere İbn Arabî ile ciddi görüş ayrılıkları yaşadığını kaydetmiştir.

Nablusî'nin üzerinde çalıştığımız eserinde, bu kavâid türü esere de yer verdiği görülmektedir.

- *Hâvî li'l-fetâvî*

Söz konusu eser Bulkmî'den (ö. 868/1464) ders okuma ve fetvâ verme konusunda icâzet alan Celâleddîn es-Suyûtî'ye (ö. 911/1505) aittir. Fetvâlarından ehemmiyetli olanları ilim dallarına göre ayırarak kaleme almıştır. Bu eserde de tasavvuf adı altında müstakil bir başlığa rastlamak mümkündür.¹⁷⁴

Asıl itibarı ile Şâfiî mezhebini benimseyen müellifin eseri ifrât ve tefrîttan uzak olarak dört mezhep imamının görüşlerini de içine alacak şekilde geniş ve kuşatıcı bir

¹⁷³ Detaylı bilgi için bkz. Adnan Algül, “Kavâid İlmi ve İzzüddîn B. Abdüsselâm'ın Kavâid İlmine Etkisi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (Aralık 2016), 43-67.

¹⁷⁴ Bkz: Halim Gül, “Celâleddîn Suyûtî ve El-Hâvî li'l-Fetâvâ İsimli Eserindeki Tasavvufî İlgili Fetvâları”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 24/1 (Aralık 2013), 17.

bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Onun bu özelliği ilmî kudretinin de bir yansıması olarak değerlendirilebilir.¹⁷⁵

- *el-Fetâva'l-Hâniyye (Kadıhan fetvâları)*

Eser, Kadıhân lakabıyla meşhur olan, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî'ye (ö. 592/1196) aittir. İctihat ehliyeti kuvvetli bir âlimdir. Kendisinden sonra bu eser, İslâm dünyası tarafından kabul görmüş ve pek çok ilim erbâbı tarafından şerh edilmiştir. Hanefî mezhebinde muteber kabul edilen ve yaygın olarak kullanılan ana kaynaklar arasında zikredilebilir.¹⁷⁶

- *İthâfu'l-münîbi'l-evvâh bi fazli'l-cehr bi zikri'llâh*

Amelde Şâfiî, itikatta Eşarî olan İbrahim Kûrânî'ye (ö. 1101/1690) ait olduğu bilinen eser müellife ulaştırılan bir mektup sebebiyle kaleme alınmış ve eserde cehrî zikrin meşrûiyeti ve fazileti konusu işlenmiştir. Eserde, müellifin zikir kavramı ve çeşitlerine dair görüşlerini bulmak da mümkündür.¹⁷⁷

- *er-Risâle*

Tasavvuf klasiklerinden kabul edilip temel tasavvuf kaynaklarından biri sayılan *er-Risâle*, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) aittir. Sûfilerin inanç, adap ve erkânına dair bilgileri ihtiva eden ve yaklaşık elli beş bölümden oluşan bir eserdir.

Nablusî, muhatapların talep ettiği tasavvufun hakikatine dair bilgilendirmeyi, bu ana kaynaktan olduğu gibi alıntılarla eserine almıştır.¹⁷⁸

- *Avârifü'l-maârif*

Marifet lütufları olarak adlandırdırılan bu eser, tasavvufun ana kaynaklarını esas alıp kendinden önceki tasavvuf kaynaklarından yararlanarak eserini kaleme alan Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye (ö. 632/1234) aittir. Sühreverdî, kendi döneminde çok fazla sahte mutasavvıfın türediğinden ve sûfilğin şekilcilikten ibaret olduğunu sananların çoğalmasından şikâyet etmekte ve tasavvufun hakikatini anlatmak için

¹⁷⁵ Eser için Bkz. Celâleddîn Suyûtî, *el-Hâvî el-fetâvâ* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, 1982).

¹⁷⁶ Ahmed Özel, "Kâdihan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/121-123.

¹⁷⁷ Bkz: Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004).

¹⁷⁸ Eserleri karşılaştırmak için bkz: Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 368-369; Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 27a-27b.

eserini yazdığı belirtmektedir. Nablusî, muhataplarına şeyhlerin edeplerini izah ederken bu kaynağı esas almıştır.¹⁷⁹

- *en-Nusratü'l-ilâhiyye li't-tâifeti's-Sa'diyye*

Sa'diyye Tarîkatı'nın ana kaynaklarından biri sayılan bu eser, Şeyh Zeynelâbidîn Muhammed b. Muhammed el-Bekrî'ye (ö. 952/1554) aittir. Bu eserde Sa'dilere yöneltilen, zikir ve zikirde kendilerinden husûle gelen haller konusundaki itirazlara ve eleştirilere cevap verilmiştir. Nablusî'nin de ele aldığı konuyla bağlantılı olan bu risâlenin zikir esnasında meydana gelen hallere dair kaleme alınan kısmını, Nablusî olduğu gibi aktarmıştır.¹⁸⁰

- *en-Nefhatü'r-rabbâniyye fi't-tarîkati's-Sa'diyye*

Ebû Tayyib el-Gazzî ed-Dımaşkî'ye (ö. 1045/1635) ait bir eserdir. Nablusî'nin verdiği bilgiye göre bu eser, Şeyh Şemseddin Muhammed b. Şeyh Zeyneddin Ömer'in *er-Risâletü'l-Muhammediyye fi reddi ani's-sâdâtî's-Sa'diyye* isimli eserinden kısaltarak yazmıştır. Müellif, risâlenin içeriğini şu sözlerle dile getirmiştir:

“Bu, değerli bir mecmua, önemli ve güzel bir risâledir. Sa'diyye sâdâtının tarikatını, bu büyük tarikatın kurucularını/mensuplarını anlatmaktadır. Tarikat-ı Merdiyye'lerinin esasını bildiriyor. Kat'î delillerle onları kabul etmeyenleri caydırıyor. Onu beş bab ve bir hâtîme şeklinde tertib ettim. Kalbin selâmetine ve güzel sona giden yolu gösteriyor. Kaleme alınca ona *en-Nefehâtü'r-Rabbâniyye fi't-Tarîkati's-Sa'diyye* adını verdim. Adı kutlu olan Allah bizi sadık fakirlerin, salih meşâyihin, hidâyet üzere olan imamların hayırlarına dâhil etsin.”¹⁸¹

Nablusî, kitabında bu esere, Sa'dilere yöneltilen eleştirilere cevap vermek maksadıyla yer vermiştir.

- *en-Nusratü'l-Mevleviyye li'l-usâbeti's-Sa'diyye*

Şeyh Abdülbâsî Ebû Bekir el-Hamevî'ye (ö. 987/1579) ait bir eserdir. Kaynak hakkında detaylı bir bilgiye ulaşamadık.

¹⁷⁹ Eser için bkz. Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sâyia (Mısır-Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.s.); Eserin tercümesi için bkz. Şehâbuddîn Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf [Avârifu'l-Maârif]*, çev. Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand, 2010).

¹⁸⁰ Nablusî, vecdın anlamını açıklarken bu risâleden olduğu gibi alıntı yapmıştır. Bkz. Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 29a-30a; Şeyh Ebu Tâlib el-Gazzî ed-Dımaşkî, “en-Nefehâtü'r-Rabbâniyye fi't-Tarîkati's-Sa'diyye / Sa'diyye Tarikatı Hakkında Rabbanî Sözler”, çev. İsmail Kara vd., *Journal of History Culture and Art Research* 2/3 (Eylül 2013), 359-360.

¹⁸¹ el-Gazzî ed-Dımaşkî, “en-Nefehâtü'r-Rabbâniyye fi't-Tarîkati's-Sa'diyye / Sa'diyye Tarikatı Hakkında Rabbanî Sözler”, 348.

- *er-Risâletü 'l-Muhammediyye fi 'r-red ani 's-sâdâti 's-Sâ'diyye*

Eser, Şeyh Şemseddin Muhammed b. Şeyh Zeyneddin Ömer'e aittir. Yine Sa'diyye Tarîkatı'nın ana kaynaklarından biri olarak değerlendirilir. Eleştirilere yöneltlen itirazların ve delillerin derlemesi mâhiyetinde bir çalışmadır.

Nablusî'nin, Sa'diyye literatürüne ait yukarıda adını verdiğimiz birkaç eseri cem etmesi, onun Sa'dîler arasında şöhret kazanmasına sebep olmuştur. Daha da ötesinde araştırmacılar, Abdülganî'nin üzerinde çalıştığımız bu eserini, bahsettiğimiz özelliğinden dolayı, Sa'diyye kaynaklarının arasında ek olarak zikretmişlerdir.¹⁸²

Yukarıda kaydettiğimiz eserler uzun uzun nakiller yapılan ana kaynaklar olarak değerlendirilebilir. Bu eserlerin dışında fetvâlarını eserine kaydettiği müftülerin de zikrettiği ve alıntı yaptığı kaynaklar da vardır. Bu sayede kitap, çok sayıda kaynağın cem edildiği bir eser mâhiyetini almıştır. Bu kitapları da şöyle sıralamak mümkündür:

- *Kavâidü 'l-kübrâ*¹⁸³
- *Bahrü 'l-muhît*¹⁸⁴
- *Ğâyetü 'l-müntehâ fî cem 'i 'l-ikn' ve 'l-müntehâ*¹⁸⁵
- *Tuhfetü 'l-ubbâd ve edilletü 'l-evrâd*¹⁸⁶
- *İttihâfû 'l-münîb el-evvâh bi fadli 'l-cehri bi 'z-zikrillâh*¹⁸⁷
- *el-İzhârü 'l-mütenâsirati fî 'l-ehâdisi 'l-mütevâtirati*¹⁸⁸
- *Tehzîrû 'l-havâs min ekâzibi 'l-kısâs*¹⁸⁹
- *Zühd*¹⁹⁰
- *Envârü 't-tenzîl ve esrârü 't-te'vîl*¹⁹¹
- *Terğîb ve terhîb*¹⁹²

¹⁸² Özellikle *et-Tarikatu's-Sa'diyye fî bilâdi Şâm* adlı eserde Nablusî'nin *Cem 'u 'l-esrâr*'ı, Sa'dî kaynakları arasında zikredilmiş ve onun bu eserinin içeriği hakkında detaylı olarak bilgilendirme yapılmıştır. Bkz. Muhammed Gazi Hüseyin Aga, *et-Tarikatü 's-Sa'diyye fî bilâdi 'ş-Şâm* (Dımaşk : Dârü'l-Beşair, 2003), 1/127-136; Hür Mahmut Yücer, "Sa'diyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür* ed. Semih Ceyhan (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 274.

¹⁸³ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 8b.

¹⁸⁴ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 15a.

¹⁸⁵ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 18b.

¹⁸⁶ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 19a.

¹⁸⁷ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 20a.

¹⁸⁸ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 21b.

¹⁸⁹ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 21b.

¹⁹⁰ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 21a.

¹⁹¹ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 22b.

¹⁹² Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 22b.

- *Tefsîrû 'l-Kurtûbî*¹⁹³
- *Tefsîrû 'l-kebîr*¹⁹⁴
- *Tehzîbü 'l-esmâ ve 'l-lügât*¹⁹⁵
- *Tabâkâtü 'l-evliyâ*¹⁹⁶
- *Tuyûriyyât*¹⁹⁷
- *Reyhânetü 'l-kulûb*¹⁹⁸

2.2.2. Eserde Adı Geçen ve Görüşleri Nakledilen Âlimler

Abdülganî en-Nablusî, çalışmamıza konu edindiğimiz eserinde, genel kabule göre fukahanın karşı çıktığı bir meseleyi ele almakta ve hemen hemen tüm tarikatların nefis terbiyesinde ve rûhî terakkide yöntem olarak kullandığı cehrî zikri savunmaktadır. Dolayısıyla masaya yatırılan konunun, Nablusî'nin içinde yaşadığı dönemin en temel tartışmalarından biri olduğunu dikkate aldığımızda, bu eser ile sadece kendisine mektupla suâli ulaştıran kişileri mutmain etmeyi değil, ilmî olarak derinleşen ve fakîh tarafı ağır basan âlimleri de ikna etmeyi hedeflemiş olabileceğini söylemeliyiz. Bu sebeple onun kaleme aldığı *Cem 'u 'l-esrâr*, ister âlim ister halktan birisi olsun, eline alan herkese hitap edebilecek derinlikte olup muteber sayılan ve kendisine güvenilen âlimler ve onların görüşleriyle desteklenmiştir.

Müellif, “Eserde Kullanılan Ana Kaynaklar” başlığında verdiğimiz eserlere ek olarak pek çok fakîhin konuyla alakalı farklı beyanlarını nakletmiş, farklı mezheplerden ve farklı meşreplerden âlimlerin görüşlerini de okuyucuya sunmuştur.

Okuyucunun aklına gelmesi muhtemel olan ve daha önce fetvâ kitaplarına yansıyan yahut pek çok âlimin gündemini meşgul edip fikir beyan etmeyi gerekli gördükleri meseleleri, eserinde nakletmiştir. Ardından bu meseleler üzerinde duran ve görüş bildiren âlimlerin fikirlerini derleyerek çalıştığı eseri genişletmiş ve okuyucunun zihninde ikinci bir soruya yer bırakmamayı hedeflemiştir.

¹⁹³ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 22a.

¹⁹⁴ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 22a.

¹⁹⁵ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 22b.

¹⁹⁶ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 25b.

¹⁹⁷ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 26a.

¹⁹⁸ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 33b.

Mısır’da gündem olan ve Ezher ulemâsının teveccüh edip cevapladığı, *Cem‘u’l-esrâr*’a da konu olan; zikir, semâ, devrân ve raks konularıyla ilgili iki büyük soruyu eserine nakleden Nablusî, yedi Ezher fakîhinin görüşünü derlemiş, ardından farklı mezheplerin fıkıhta kendilerine itimat ettiği isimlerin görüşlerini sıralamıştır. Kendilerinin isimleri, risâledeki sıralamaya göre şöyledir:

- Ebu’l-Hayr Ahmed el-Mehûmî eş-Şâfiî el-Ezherî¹⁹⁹
- Muhammed el-Ahmedî eş-Şâfiî el-Ezherî
- Şeyh Muhammed el-Mühelhil el-Ezherî
- Ahmed el-Ezherî (ö. 1080/1669)
- Şeyh Abdurabbih ed-Deyrî eş-Şâfiî el-Ezherî
- Ebu’s-Safâ Alî eş-Şenevânî el-Ezherî
- Şeyh Alî bin Şeyh Âmir el-Îtâ el-Ezherî
- Ebu’l-Îzzi Ahmed bin el-Acemî eş-Şâfiî
- Şeyh Muhammed eş-Şevberî
- Şehâb er-Ramlî
- Şeyh Abdulhay eş-Şerunbilâlî
- Şeyh Muhammed el-Halîlî el-Makdisî eş-Şâfiî

2.2.3. Eserde Müellifin Takip Ettiği Usûl

Cem‘u’l-esrâr’ın esas aldığımız nüshası 36 varaktan oluşmaktadır. Bu nüshada belirli bir sistem olduğundan bahsetmek güçtür. Kanaatimizce bu durumun asıl sebebi, Nablusî’nin ele aldığı konuyu daha çok muteber kaynaklardan derleme yaparak kaleme almış olmasıdır. Biz bu derleme eserden yola çıkarak onu dört ana bölüm olarak tasnif ettik.

Abdülganî Nablusî, kitabının başında kendine ulaştırılan soruyu detaylı olarak okuyucuya sunmuş ve eserini bu soru üzerine inşaa etmiştir. Sorunun içeriğinden hareketle, bu tarz soruların cehâletten kaynaklandığını, içinde yaşadığı dönemde âlimlerin dahi cehâlet bataklığına saplandığını ifade ederek, bu konuda güvenilen âlimlerin gerekli bilgileri verdiğini ve kendisinin de bu bilgileri derleyeceğini

¹⁹⁹(h. 1075, m.1664) yılından önce yaşadığı bilinmektedir. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu‘cemü’l-müellifîn* (Kâhire: Müessesetü’r-Risâleti, ?) 1/263.

söylemektedir. Dolayısıyla eserin daha çok derleme bir eser olduğunu söylemek gerekir. Kitabın adından da eserin cem türünde bir eser olduğunu anlamak mümkündür.

Birinci bölümde, cehrî zikir, semâ ve devrân meselelerine değinen fetvâ kitaplarından, ilgili bölümlerin derlenmesiyle oluşturulmuştur.

İkinci bölümde, tarîkatların isimleri verilerek yapılan eleştiriler ve tarîkatların zikir uygulamalarına dair gündem olan sorular, bizzat Nablusî tarafından esere alınmış ve ardından Ezher âlimlerinin ve dört mezhepten fukahânın bu sorulara verdiği cevaplar sıralanmıştır.

Üçüncü bölümde, Nablusî kitabın başında naklettiği, kendisine ulaştırılan soruda kaydedilen iddiaları, tek tek ele almış, kısa parağraflar şeklinde her birine cevap vermiş ve muhatapların naklettiği delilleri çürütmüştür. Bazı iddialara, “Bu konuda naklettiklerimizden gerekli bilgileri öğrendin, tekrar söz söylemeye hacet yoktur” şeklinde kısa cevaplar vermiştir.

Dördüncü bölümde; fakîhleri sert bir dille eleştirmiştir. Ve mektupta, iddialar dışında Nablusî’den tasavvufa dair istenilen bilgiler, muhataplara ve okuyucuya sunulmuştur. Burada, tasavvufun hakîkati, şeyhlerin edepi, vecdin anlamı ve topluluklarda meydana gelen haller hakkında başka kaynaklardan faydalanılarak elde edilen bilgiler aktarılmıştır.

Yaklaşık otuz fetvâyı derlediğini söyleyen Nabusî, sûfilere ve onların zikir halkalarına tenkit edici bir bakış açısıyla yaklaşanların delillerini çürütme ve kendisine göre hakîkati savunan bilgileri bir araya getirme odaklı çalışmıştır. O, aynı konu üzerinde yazılmış güvenilen risâleleri, kendisine ulaştırılan soru vesilesiyle bir araya getirmeyi ve tek bir kitapta toplamayı amaçlamış olmalıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
CEM‘U‘L-ESRÂR İSİMLİ ESERİN TAHLİLİ

3.1. Cehrî Zikir

Zikir lügat anlamı itibari ile anmak, yâd etmek,²⁰⁰ şeref, övgü, namaz, dua, hatırlanan şeyin²⁰¹ ya da kazanılan bilginin muhafaza edilmesi gibi anlamlara gelir.²⁰² Dini literatürde “Allah’ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş” anlamında kullanılır.²⁰³ Tasavvuf terminolojisinde ise “Tarîkat ehlinin ve sûfî cemaatlerinin bir yerde toplanıp şeyh veya halifesinin gözetiminde (Allah, Allah hû hû, hay hay gibi) belli ibareleri belli bir hareket düzeni içinde söylemeleri” olarak tanımlanır.²⁰⁴

Zikir genel olarak cehrî ve hafî olarak icra edilir. Cehrî zikir, “yüksek sesle veya çevrede bulunanların işitebileceği bir sesle yapılan” zikir anlamına gelirken hafî zikir “zikreden yalnızca kendisinin işitebileceği bir şekilde alçak sesle yaptığı zikir” olarak tanımlanır.²⁰⁵ Fakîhler ve sûfîler arasında tartışma konusu olan zikir ise zâhire taalluk etmesi cihetiyle cehrî zikirdir. Öyle ki Nablusî’ye ulaşan mektupta ondan, tarîkat ehlinin zikirde seslerini yükseltmelerinden dolayı rahatsızlık duyan kişilerin iddialarına cevap vermesi istenmiştir.²⁰⁶ Nablusî’nin, bu eseri müdaafa maksatlı yazmış olması, onu ilk olarak zikirde sesi yükseltme meselesine açıklık getirmeye sevk etmiştir.

²⁰⁰ Süleyman Uludağ, “Zikir”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul : Marifet Yayınları, 1991) 385.

²⁰¹ İbn Manzûr, "Zikir", *Lisân el-Arap*, nşr. Ahmed Fâris, (Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1993) 4/310.

²⁰² Muḥammad İbn Ya’kûb Firûzâbâdî - Ahmet Asım, "Zikir", *El-Okyanûsul-Basît fî Tercemeti'l Kâmûsi'l-Muhît: Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, çev. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/1963.

²⁰³ Reşat Öngören, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 44/409.

²⁰⁴ Uludağ, “Zikir”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 385. Zikri kendi bakış açımızla şöyle yorumlamaktayız: Zikir genel itibari ile bir şeyi hatıra getirip, o şeyi hatırdaki muhafaza etmek anlamına gelmektedir. Bir şeyi hatırlayabilmek için ise evvelce ondan haberdar olmak, unutmak ve ardından tekrar hatıra getirmek gerekir. Tasavvufta *bezm-i elest* olarak adlandırılan *kâlû belâ*’daki mîsâk hadisesi bu noktada önemlidir. İnsan, bir tesbihin taneleri gibi, en tepeden aşağı doğru yeryüzüne inme sürecini gerçekleştirmiş, bu süreç ona geldiği yeri unutturmuştur. Diğer yandan insanın bu yolculuğu, yine tesbihin imameye doğru yol alan diğer taneleri gibi, geldiği yere geri dönmek üzere kurulmuştur. Bu noktada insandan beklenen yolculuğunu tamamlamadan geldiği yeri hatırlaması ve hatırdaki tutmasıdır. Hatırlama eylemi ise zikrin kelime anlamından da anlaşılacağı üzere zikirle mümkündür. Tam bu noktada yüce kitabımızda, Kur’ân’ın, zikir kelimesi ile ifade edilmesi dikkate şayandır. Kur’ân insan için en büyük zikir yani hatırlatıcıdır. (Sizi uyarması ve sizin de Allah’a karşı gelmekten sakınıp rahmete ulaşmanız için, içinizden bir adam aracılığı ile Rabbinizden size bir zikir [vahiy ve öğüt] gelmesine şaştınız mı? A’râf 7/63.).

²⁰⁵ Uludağ, “Zikir”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 386.

²⁰⁶ *Cem’u’l-esrâr*’ın Ali Emîrî koleksiyonundan edindiğimiz nüshasında, Nablusî’ye yöneltilen sual kısmında, zikirde seslerini yükseltenlerden rahatsız olanların Türk olduğu belirtilmiştir. Osmanlı topraklarındaki tartışmaların, Arap beldelerine yankıları olarak değerlendirebileceğimiz bu mektuptaki cehrî zikre muhalif söylemlerin dayanağı olarak kabul gören Birgivi’nin de bu konudaki özetle aktarılan şu sözleri, Türk coğrafyasındaki kargaşanın anlaşılması bakımından önemlidir: “Birazcık insafı,

O, cehrî olarak zikretmede herhangi bir kerâhetin olmadığını düşünmektedir. Suyûtî'nin yüksek sesle zikretmeye dair müstakil olarak kaleme aldığı *Netîcetü'l-fikr fî cehrî bi'z-zikr* isimli risâlesinden bahseden Nablusî, burada çok sayıda delilin bulunduğunu ve ehl-i İslâm nezdinde kıymetli olan bu büyük âlimin, hem cehrî hem de hafî zikrin müstehaplığına dair vârid olan farklı hadisleri aktardığını, bu konuda da herhangi bir kerâhet olmadığını belirttiğini söylemiştir. Zira Allah Teâlâ'nın: “Ben kulumun zannı üzereyim. O beni andığında ben onunla beraberim. O beni anarsa ben de onu bizzat kendim anarım. O beni bir toplulukta anarsa, ben de onu, onun beni andığı topluluktan daha hayırlı bir toplulukta anarım”²⁰⁷ buyurduğunu nakletmiş, ardından “Bir toplulukta zikir ise ancak cehrî olarak mümkündür”²⁰⁸ sonucunu çıkarmıştır.

Öte yandan “Rabbini kendi kendine zikret”²⁰⁹ emrine de işaret edilmiştir. Birbirine zıt bir görüntü arz eden bu iki türden hadisin vârid olması, zâhiren problem izlenimi verse de Suyûtî, bu hadisleri Kur'ân-ı Kerîm'i açıktan ve gizli okumakla alakalı hadislerle kıyas edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre kişi riyadan korkarsa yahut namaz kılan ya da uyuyan birine ezâ etme endişesi taşır, hafî zikri tercih etmesi o kimse için faziletli olacaktır. Bu gibi durumlar söz konusu değilse o zaman kişi yüksek sesle zikretmeyi tercih etmelidir. Çünkü bu tarzda icra edilen zikir dinleyicilere de ulaşır, okuyucunun kalbini uyandırıp dikkatini okuduğu şeye yönlendirmesini sağlar. İşitenlerin gafletini dağıtır ve daha aktif hale gelmelerini sağlar.²¹⁰

Bu gibi sebeplerle üstatlardan bir kısmı talebelerine cehrî zikri tavsiye etmiştir. Bu tercihteki sebep ise sâlikdeki kötü vesveseyi giderip nefsanî zevkleri ortadan kaldırmak, gâfil kalpleri uyandırmak ve kâmil ameller ortaya koyabilmektir. Bir kısım üstadlar ise hafî zikri esas almışlardır. Bundan maksat ise nefisle mücadele edip nefse

dindarlığı ve doğruluğu olan bir insan, günümüzdeki sûfilerin zikir maksadıyla yaptıkları hareketleri görse, onların dinlerini oyun ve eğlence haline getirdiklerini anlayacaktır. Zira taharetten, Kur'ân'dan, helal-haramdan, hatta imandan bî haber olan câhiller bir araya gelmekte, ‘hay, hu’ gibi anlamsız kelimeleri eşşekler gibi anırmaktadırlar. Bu durumu gördükleri halde müdahale etmeyen ve bu kabil âyinleri yasaklamayan kadılara ve din âlimlerine yazıklar olsun!”. Mahmut Ay, “Birgivî'nin Tasavvuf Hakkındaki Görüşlerine Nablusî'nin Penceresinden Bakış”, *Balıkesirli Bir İslâm Âlim İmam Birgivî 3*, ed.Mehmet Bayyigit vd. 3/765. Balıkesir: y.y. 2019

²⁰⁷ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 3a.; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, by.), 3/2067. (No. 2675).; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), 9/121 (No. 7405).

²⁰⁸ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 3a.

²⁰⁹ Âraf 7/205

²¹⁰ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 5a-6b.

ihlâsın yollarını öğretmek ve nefse sükûneti benimsetmektir.²¹¹ Eğer yukarıda izah edildiği gibi kişilere ezâ vermek gibi durumlar söz konusu değilse Nablusî'ye göre kişiler, hakikat ve şeriatı cem etmiş olan hocalarının emirlerine uymalıdır. Çünkü Nablusî gibi âlimlere göre üstadlar tıpkı bir doktor gibi hastalık illetine karşı, içinde şifa barındıran şeyleri emrederler. Bu noktada Hz. Ömer'in (r.a.) cehrî zikri benimserken Hz. Ebu Bekir'in (r.a.) gizli zikri tercih etmesi ve Hz. Peygamber'in her ikisini de tasdik etmesi bu tercihlerin mübahlığına delil olarak sunulmuştur.²¹²

Cehrî zikrin uygun bulunmadığı hususunda dayanak olarak öne sürülen bir diğer hadis, Abdullah İbn Mesu'd hakkındadır. Kaynaklara göre İbn Mes'ud, mescitte yüksek sesle tehlil getiren bir topluluğu "Ben sizin bidatçilerden olduğunuzu görüyorum"²¹³ diyerek mescitten çıkarmıştır. Nablusî cehrî zikrin haram olmasına delil kabul edilen bu hadisi açıklamayı Suyûtî'nin eserine bırakmış görünmektedir. Suyûtî ise mâlum hadisin senedinin açıklanmaya muhtaç olduğunu belirtmiş, bu sözün hangi muteber kaynaklarda zikredildiğini sitemli bir tavırla sorgulamıştır. Ona göre bu söz şayet sübutu kati olarak değerlendirilse dahi, yine sübutu kati olan diğer pek çok hadise muâriz olması cihetiyle inkâr edilmesi gerekir.²¹⁴

Hafî zikrin efdâliyyetini savunanların birincil dayanaklarından olan İsrâ Suresi'nin 110. ayetinde "Namazda sesini ne yükselt ne de alçak tut"²¹⁵ ayeti de eserde

²¹¹ Tarikatlerde zikir metodlarındaki bu farklılık, şeriatın asıl kaynakları olan Kur'an ve Sünnette zikrin uygulanışına dair kesin ve net kuralların olmayışına bağlanmaktadır. Bu uygulama farklılıklarının arka planında, bütün sûfleri bir ve beraber tutan şey ise onların bu işi ibadet niyeti ile yapıyor olmasıdır. Sûflerin bu ibadete yükledikleri iç anlama dair detaylı bilgi için bkz. İdris Türk, *Sûflere Göre İbadetlerin İç Anlamı* (İzmir: Albi Yayınları, 2012), 38-42; İdris Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbadetlerin İç Anlamı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 32-36.

²¹² Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 9a.

²¹³ Söz konusu hadisin tamamı için bkz: Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddîn Suyûtî, *Hâvî el-fetâvâ* (Beyrut: Daru'l-Fikri li't-Tabaati ve'n-Neşr, 1424/2004), 1/472.; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybanî Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühhd*, nşr. Muhamed Abdisselâm Şehîn (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/289 (No. 2081).

²¹⁴ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 5a-5b; Akşemseddin aynı hadisi, Nablusî ve Suyûtî gibi şu şekilde yorumlamıştır: "Abdullah İbn Mes'ud'un (r.a.) mescitte toplanan ve tehlil ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) salâvat getiren topluluğu "Ben sizi bidatçiler olarak görüyorum" diyerek mescitten çıkarması da cehrî zikri reddedenlerin delillerindendir. Bu sözün Abdullah İbn Mes'ud'a (r.a.) gerçekten ait olup olmadığının tespiti yapıldıktan sonra eğer bu söz gerçekten ona aitse şu söylenebilir: Yapılması caiz olan bir fiil, belli bir amaca binâen caiz olmayabilir. Aksi de böyledir. Örneğin güzel olsa bile bir işin bidat olduğunu insanlara öğretmek amacıyla yapılmış olabilir. Mushafların noktalama işaretlerini değiştirmek de böyledir. Fetvâlarda, mescitte bile olsa cehrî zikir, "Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan kim daha zalimdir" ayetindeki tehditten kaçınmak için men edilmemiştir. Bezzâzî'nin *Fetâvâ* adlı kitabında da aynı şekildedir." Çatak - Vural, "Akşemseddin'in Risâle-i Zikrullah Adlı Eserinin Tercümesi ve Tahlili", 25.

²¹⁵ İsrâ 11/110.

değerlendirmeye alınmış ve bu ayetin sedd-i zerâyi²¹⁶ gereği emir buyrulduğu ifade edilmiştir.²¹⁷ Çünkü bu ayet, Mekkî bir ayet olup, o dönemde okunan Kur'ân'ın müşriklerce işitilmesine engel olmak maksadıyla indirilmiştir. Zira müşrikler o dönemde Kur'ân'a ve onu indirene sık sık sövmektedir. Bu ayet, Allah'ın sedd-i zerâyi bağlamında putlara sövülmesini yasaklaması gibi düşünülmelidir.²¹⁸

İbn Cerîr (ö. 310/923) ve onun dışındaki şeyhlerden bazıları bu ayeti, Kur'ân kıraati esnasında tazim amaçlı yapılan zikre hamletmişlerdir. Allah'ın "Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nâil olasınız"²¹⁹ ayetini bu görüşlerine delil kabul etmişlerdir. Sûfî sâdâtı ise ayetteki bu durumun Hz. Peygamber'e has kılındığını savunmuştur. Onlara göre Hz. Peygamber dışında vesvese ve kötü havâtır sahibi olan kişiler cehrî zikirle emrolunmuştur. Çünkü cehrî zikir, vesvese ve kötü havâtırı defetme noktasında daha kuvvetlidir.

Hafî zikrin daha faziletli olduğuna dayanak kabul edilen "Allah aşırıya kaçanları sevmez"²²⁰ ayetine gelince buradaki "aşırıya kaçanlar" ifadesinin açıktan zikir ve dua edenler olarak tefsir edilmesi eleştirilmiştir. Çünkü sûfîlerce bu ifade "Emredilen meseleler noktasında haddi aşmak ya da şeriatla olmayan bir şeyi ortaya koymak" diye tefsir etmek daha doğru olacaktır.²²¹

Aynı şekilde Hz. Peygamber'in yüksek sesle zikreden kişiye "Sen ne sağıra sesleniyorsun ne de gaibe" demesi ve "Zikrin hayırlısı gizli yapılandır" ifadesine dayanarak Kadıhan'ın, *Fetvâlar*'ında yüksek sesle zikretmenin haram olduğunu ifade etmesine karşın, eserde riyadan en uzak huşuya en yakın olanın gizli zikir olduğu

²¹⁶ Şer'an sakıncalı sonuçlara götürmesi kesin veya kuvvetle muhtemel olduğunda mubah fiillerin yasaklanması anlamında fıkıh usûlü terimi; özellikle Mâlikî usûlünde edille-i şer'iyyeden biri kabul edilir. Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Sedd-i Zerâi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/277.

²¹⁷ Aynı ayeti Kadı Beydâvî şu sözlerle cehrî zikre muhaliflerin dayanağı olmaktan çıkarmıştır: "Bu ayeti delil gösterenlere Kadı Beyzâvî'nin şu sözüyle cevap verilmiştir: (Allah en iyi bilendir.) "Allah'ın huzurunda zelil bir şekilde ve ihlâslı olarak dua edin. Allah, kendilerine emredilen dua ve benzeri şeyleri yaparken haddi aşanları sevmez". Bununla dua eden kimsenin, kendisi için uygun olmayan örneğin peygamberlik rütbesi gibi bir şeyi Allah'tan istememesinin gerekliliği tembihlenmiştir" demektir. Cehrî zikir yaptığında riyâ korkusu olan kimse için hafî zikir tercih edilmiştir. Bu hususta ihtilaf yoktur. Bununla birlikte cehrî zikrin haram olduğuna dair kat'î bir delil kesinlikle yoktur." Çatak - Vural, "Akşemseddin'in Risâle-i Zikrullah Adlı Eserinin Tercümesi ve Tahlili", 24.

²¹⁸ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 7a.

²¹⁹ Âraf 7/204.

²²⁰ Bakara 2/190.

²²¹ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 7a.

belirtilmiş, “Sen ne sağıra ne de gâibe sesleniyorsun” ifadesinin de aşırıya kaçarak yapılan cehrî zikre hamledildiği savunulmuştur.²²²

Abdülganî, risâlesine bu konu ile giriş yaparak cehrî ve hafî zikrin dayanaklarını sıralamış ve ardından Suyûtî’nin her iki delili de kabul edip bir nevi; zaman, mekân ve ihvâna göre kişilerin her iki türden zikri de tercih edebileceklerini savunduğunu göstermek istemiştir. Nablusî’nin de bu konuda aynı kanaati taşıdığını söylemek mümkündür.

Cem ‘u’l-esrâr’ın genelinden hareketle onun bu konuda mutedil bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek gerekir. Zira kendisinin Nakşibendî Tarîkatı’nın Kâsâniyye kolundan hırka giydiği bilinmektedir. Nakşibendî Tarîkatı’nın genelinin cehrî zikre olumlu bakmıyor olmasına rağmen²²³ Kâsâniyye kolunda cehrî zikir gibi uygulamalara izin verildiği bilinmektedir.²²⁴

Nablusî’nin intisap ettiği ikinci tarikat ise yine cehrî zikri benimseyen tarikatların başında zikredebileceğimiz Kâdiriyye Tarîkatı’dır ki bu tarikat da tasavvufî terbiye noktasında topluca yapılan zikirlerde, zikr-i cehrîyi esas almıştır.

Nablusî’nin her iki tarîkatın usûl ve erkânını benimsemesi ve cehrî zikre dair yaptığı açıklamalar ve beyanlarına rağmen, onun tarikatlar üstü bir bakış açısına sahip olduğunu ifade etmeliyiz. Vahdet-i vücud doktrinini benimseyen müellifin üzerinde çalıştığımız eserinden hareketle, onun bire giden yolculukta ayrıştırıcı ve parçalayıcı her türlü eylem ve söylemden uzak durmaya çalıştığını ve orta yolu tavsiye ettiğini söylemeliyiz.

Yine müellifin talebelerinden pek çoğunun farklı tarikatlarda hilafet vazifesi yürütmesi ve çağdaşı olduğu pek çok şeyh efendiye kıyasla kendi döneminde herhangi bir tarîkatın müstakil bir kolunu, çok sayıda müntesiple idare edebilecek şöhret ve maharete sahip olmasına rağmen²²⁵ böyle bir işe soyunmaması, hırkasını giydiği tarikatlardan herhangi biri için hilafet devri yapmaması, onun var olan düzendeki

²²² Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 7a.

²²³ Nakşî Tarîkatı’nın önemli isimlerinden Abdurrahmân-ı Tâhî’nin vird konusundaki şu sözü Nakşîliğin bir kısmının sesli zikre karşı tutumunu göstermektedir: “Bu Tarik-i Aliye-i Nakşibendiye mensupları, cehrî olarak vird çekmezler. Kim vird maksadıyla kendisine verilen zikri yani Allah (c.c.) veya Lâilâheillâllah kelime-i tayyibelerini sesli olarak dört sefer söylese, tarikatten düşer.” Şeyh Abdurrahmân-ı Tâhî - Şeyh Muhammed Diyâuddin, *İşaretler*, çev. Selahaddin Kınacı (İstanbul: SEY-TAC Yayınları, 2013), 63.

²²⁴ Bkz. Necdet Tosun, “Kâsâniyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/532-534.

²²⁵ Nitekim Abdullatif el-Halvetî, Nablusî için “Ben Şeyh Abdülganî’ye kıyasla, deniz yanında bir damla gibiyim” demiştir. Bkz. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*, 170.

değişmesi gereken şeylere adapte olduğunu göstermektedir. Eserin muhtelif yerlerindeki “ayrıştırmayınız” mesajı, bu noktada önemlidir.

Kanaatimizce, gerek fikhî gerek tasavvufî anlamda donanımlı olan bir âlimin bahsedilen tarihlerde böyle bir bakış açısına sahip olması sosyolojik olarak topluma çok şey kazandırmış olmakla birlikte, müellifin Şam’da yaşadığı dönemde âlimler ve halk tarafından eleştiriye tutulması, bu farklı yönlerinden kaynaklanıyor olmalıdır.

3.2. Zikir Meclisi

İslâm dininin en önem verdiği meselelerden birisi şüphesiz birlik-beraberlik içinde olma ve cemaat şuuru taşıma işidir. Gerek Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde gerekse Hz. Peygamber’den sonraki dönemlerde İslâm ümmetinin bu şuuru yaşatmak için çeşitli faaliyetler gelenek ve görenekler ortaya koyduğu mâlumdur.

Birlik içerisinde cemaat olabilmeye dair ilk eğitim bizzat Hz. Peygamber tarafından, Allah’ın kullarına emir buyurduğu namaz ibadeti ile mescitlerde verilmiştir. Cemaate icabet eden kişiler, o gün mescitte olmayan kişileri arayıp sormuş, cemaate gelenler arasında ilim alışverişleri yapılmış, yoksul ve fakirden, muhtaç ve yardıma ihtiyacı olanlardan bu vesileyle haberdar olunmuş, gönüller bu vesile ile birbirine ısındırılmıştır.²²⁶

Sûfiler bu emre riayet etmeye ehemmiyet göstererek birbirlerine bunu tavsiye etmişlerdir. Özellikle Şeyh Efendiler bu noktada dervişlerini ilk olarak şeriatın emirlerini yerine getirerek cemaatle namazları eda etmeye yönlendirmiş, ardından tasavvufî terbiyeyi tavsiye buyurmuşlardır.

Tarikatların bu mesele çerçevesinde tartışma konusu yapılmasına gelecek olursak, şeyhler, hırkasını giydikleri tasavvufî kolun terbiyede esas aldıkları usûl ve yönetime bağlı olarak tarihin her döneminde zikir faaliyetlerini yürütmeye devam

²²⁶ “Rasûlullah ve onun ashabını temelde namaz kılmak için bir araya getiren mescidler, insanların birlik ve beraberliğini sağlamada, birbirlerinin durumlarından haberdar olmalarında çok önemli bir görevi yerine getirmişlerdir. Bu yönüyle de mescidler, sosyal dayanışma müessesesi olma özelliğini göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde zenci bir kadın Mescid-i Nebevi’yi devamlı olarak silip süpürür ve mescidin hizmetinde bulunmuş. Rasûlullah bir süre onu görmeyince merak edip onu sormuştur. Sahabe, cevaben onun öldüğünü söylediklerinde Efendimiz: ‘Bana haber vermeniz gerekmez miydi?’ diye sitemde bulunmuştur. Dolayısıyla bu kadına değer veren Rasûlullah, bu durumdan hoşlanmadığını belirterek onun kabrinin kendilerine gösterilmesini istemiştir. Sahabenin o kadının kabrini kendisine göstermesi üzerine Hz. Peygamber, onun kabri üzerine cenaze namazını kılmış ve ona dua etmiştir”. Detaylı bilgi için bkz. Mahmut Dündar, “Bir Din Eğitim Kurumu Olan Mescidin İslâm’ın İlk Dönemlerindeki Fonksiyonu”, *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (Nisan 2018), 198.

etmişlerdir. Bu yöntemlerden en yaygın olanı ise dervişlere münferiden yapmaları gereken evrat ve ezkârın yanında cemaatle yapılması emredilen zikirlerin de telkin edilmesidir.

Hız. Peygamber döneminde cemaatlerin genel itibarıyla namaz için bir araya gelmiş olmaları, dervişlerin topluca yaptığı zikir faaliyetlerinin sonradan ihdas edilen bidat bir eylem olduğu fikrini gündeme taşımıştır.

Hal böyle olunca zikretmek üzere bir araya toplanma, tasavvufun en yaygın tartışmalarından biri haline gelmiştir. Camiilerde ve kalabalık mekânlarda bu gibi eylemlerin gerçekleştirilmesinin yaygınlık kazanma ihtimali fukahayı tedirgin etmiş ve bu hususa değinmelerine vesile olmuştur

Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr*’ın muhtelif bölümlerinde bu konuya da temas etmiştir. Nitekim cehri zikrin tartışıldığı yerde, bu zikri yapmak için toplanan cemaatin eleştirilmesi kaçınılmaz olmuştur. Her ne kadar bu mesele müddeîlerin iddiaları arasında zikredilmese de Nablusî, fukaha fetvâlarından yaptığı alıntılarla bu konuda da bir hayli kafa karışıklığı olduğunu mesajını vermiş ve konuya dair âlimlerin kaleme aldıkları görüşlerini okuyucuya sunmuştur.

Bâhusus, Sûyûtî’nin cehri ve topluca yapılan zikre dair kaleme aldığı *Neticetü’l-fikr fî cehri bi’z-zikr* isimli eserin ilgili bölümü, Nablusî tarafından olduğu gibi okuyucuya aktarılmıştır. Nablusî’nin yaklaşımına göre, konunun şeriata muhalif olmadığına anlaşılmaması ve ispatlanması bakımından bu bölümde kaydedilen delilleri sıralamayı uygun buluyoruz:

- Ebû, Hureyre’den rivâyetle Rasûlullah’ın (s.a.v.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir; Allah Teâlâ buyuruyor ki:

Ben kulumun zannı üzereyim. O beni andığında ben onunla beraberim. O beni anarsa ben de onu bizzat kendim anarım. O beni bir toplulukta anarsa, ben de onu, onun beni andığı topluluktan daha hayırlı bir toplulukta anarım.²²⁷

- Bezzâr ve Hâkim, *Müstedrek* ve *Sahih*’inden Câbir’den (r.a.) rivâyetle şöyle aktarılmıştır:

Nebi (s.a.v.) bizim huzurumuza çıkıp: “Ey insanlar, Allah yeryüzünü zikir meclislerinde bulunup cennet bahçelerinden gıdalanan melek ordularıyla ziynetlendirir” buyurdular. Bunun üzerine ashap: “Ya Rasûlullah! Cennet bahçeleri nerededir?” diye

²²⁷ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 3a.; Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahih*, 3/2067 (No. 2675).;

sordular. Hz. Peygamber de: “Zikir meclisleridir. Melekler Allah’ın zikri ile o meclislerde gıdalanır ve kalplerini canlandırırlar” buyurmuştur.²²⁸

- Müslim ve Hâkim Ebû Hureyre’ den rivâyetle şöyle nakletmişlerdir:

Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ’nın yeryüzünde zikir meclislerini arayan, seçilmiş, gezgin melekleri vardır. Zikir meclislerine vardıkları zaman birbirilerine haber verip kanatlarıyla semâyı kuşatırlar. Bunun üzerine Allah Teâlâ: “Nereden geliyorsunuz” diye sorar. Melekler de: “Senin kullarının yanından geliyoruz. Onlar seni tesbih edip sana hamdediyorlar, senin için tehlil getiriyorlar, senden isteyip sana sığınıyorlar” dediler. Allah Teâlâ da her şeyi hakkıyla bilmesine rağmen meleklerle: “Benden ne istiyorlar?” buyurdu. Melekler: “Cenneti istiyorlar” dediler. Allah Teâlâ da: “Peki cenneti gördüler mi?” buyurdu. Melekler: “Hayır Yâ Rabbî” deyince Allah Teâlâ: “Eğer cenneti görselerdi nasıl olurdu?” buyurup hakkıyla bilen olmasına rağmen bu sefer: “Peki bana sığındıkları nedir?” diye sordu. Melekler: “Cehennemdir” dediler. Sonra Allah Teâlâ, meleklerle hitaben: “Cehennemi gördüler mi?” buyurdu. Melekler: “Hayır” dediler. Allah Teâlâ: “Cehennemi görselerdi nasıl olurdu?” buyurdu ve meleklerle şöyle seslendi: “Sizi şahit tutarım ki ben kullarımı bağışlayıp onlara istediklerini verdim. Bana sığındıkları meselelerden de onları muhafaza ettim”. Bunun üzerine Melekler: “Ey Rabbimiz, o mecliste oturup da onlardan olmayan günahkâr bir kul vardır” dediler. Allah Teâlâ: “Onu da bağışladım, onlarla oturan kötü olmaz” buyurdu.²²⁹

- Ebû Said el-Hudrî (r.a.) ve Ebû Hureyre’den (r.a.) rivâyetle *Müslim* ve *Tirmizî* şöyle nakletmişlerdir:

Rasûlullah şöyle buyurdu: “Bir topluluk Allah’ı zikretmek üzere bir araya gelirse, melekler onların etrafını sarar. Allah’ın rahmeti onları kaplar, üzerlerine sekînet iner. Allah’da kendisini anan bu kişileri, yanındakilere över”.²³⁰

- *Müslim* ve *Tirmizî*, Muâviye’den (r.a.) rivâyetle:

²²⁸ Nablusî, *Cem‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 3a-3b.; Ebû Abdillâh Muhammed en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale’s-sahihayn*, (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-İlmiyye, 1411/1990), 1/671 (No. 1820).

²²⁹ Nablusî, *Cem‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 3b.; en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale’s-sahihayn*, 1/881 (No. 941).; Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, 4/2069 (No. 2689).

²³⁰ Nablusî, *Cem‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 3b.; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf (Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1417/1996), 5/389 (No. 3378).

Nebî (s.a.v.) ashaptan oluşan bir zikir halkasının huzuruna çıkıp: “Niçin burada oturuyorsunuz” diye sordu. Ashap da: “Allah’ı zikredip O’na hamd etmek için oturduk” dediler. Hz. Peygamber: “Cibrîl’in bana getirdiği habere göre, Allah da sizi meleklerle övüyor” buyurdu.²³¹

Nakledilen hadislerden anlaşılacağı üzere zikretmek üzere şahısların bir araya gelmesi Hz. Peygamber’in teşvik ettiği bir şeydir. Allah rızasını umarak toplanan ve zamanını bu işi vesile ederek hayra tahsis eden kişilerin eleştirilmesinin altında başka bir neden yatıyor olmalıdır. Özellikle üçüncü hadisten de anlaşılacağı üzere bu topluluklarda sadece salih insanların bulunduğunu iddia etmek mesnetsiz ve imkânsızdır. Kişilerin hangi niyet ve maksatla bu gruplara dâhil olduğunu yalnızca Allah bilir. Cemaatlerin arasında bulunan ve çokça günaha giren kişiler de bu grupların ağır eleştiriler almasına sebep olmuş olabilir. Hukukun genel kâidelerine baktığımızda ise “Beraatı zimmet asıldır” ilkesi ve “Herkesin kazandığı yalnız kendisine aittir. Hiçbir günahkâr, başkasının günahını yüklenmez”²³² ayeti bize bu noktada yol gösterecektir. Bu ve bunun gibi topluluklarda sayılı şahısların yaptığı yanlışların faturası, şeriatın emirlerini yerine getiren ve takva ehli olan diğer grup üyelerine de kesilmemelidir.

Topluca yapılan zikrin faydaları olduğu kadar kötülüğe açılan yolları da vardır. Kaynakların çok tehlikeli bir kalp hastalığı olarak vasıflandırdığı riyânın rahatça kendisine yer edinebileceği bu alanda dervişlerin maksad ve niyetlerini korumaları önemli bir ayrıntıdır. Suyûtî’den yaptığı şu nakille Nablusî, bu hususa da dikkat çekmek istemiş olmalıdır:

Ebû Said el-Hudrî’den (r.a.) rivâyetle Beyhâkî’nin *Şuabu’l-îmân*’ında ve Hâkim’in *Sahîh*’inde geçen Rasûlullah’ın (s.a.v.) “İnsanlar size mecnun diyene kadar Allah’ı zikredin”²³³ hadisi ve Ebû Cevzâî’den rivâyetle Beyhâkî’nin *Şuabu’l-Îmân*’ında geçen Rasûlullah’ın (s.a.v.) “Münafıklar sizin için ‘Siz gösterişçisiniz’ deyinceye kadar Allah’ı çokça anın”²³⁴ buyurması, Nablusî’nin eserinde kaydettiği topluca yapılan zikirle alakalı nakillerdendir.²³⁵ Zira münferiden yapılan zikirde kişide meydana gelen haller bir başkası tarafından gözlenmezken, toplu yapılan zikirde gerek dervişler

²³¹ Nablusî, *Cem‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 4a.; Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, 4/2075 (No. 2801).; Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 5/390 (No. 3379).

²³² En‘âm 6/164.

²³³ Ebû Bekir Beyhâkî, *Şuabü’l-îmân*, nşr. Abdülali Abdülhamîd Hâmid (Hindistan: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003) 2/64 (No. 523).; Neysâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s- sahihayn*, 1/677 (No. 1839).

²³⁴ Beyhâkî, *Şuabü’l-îmân*, 2/64 (No. 524).

²³⁵ Nablusî, *Cem‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 4a.

gerekse halktan o meclise iştirak edenler, sûfilerin bir takım hallerine şahit olabilirler. Bu durum sûfilerin gösteriş yaptıkları iddiasına sebep olsa da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rivâyetinden anlaşılacağı üzere dervişler yine de zikir yapmakla emrolunmuştur.

Eserde aktarılan ve topluca yapılan zikre dayanak teşkil eden diğer hadisler şunlardır:

Abdullah İbn Muğaffel'den (r.a.) rivâyetle Beyhâkî'den aktarılan Rasûlullah (s.a.v.): "Toplanarak Allah'ı zikreden bir kavme, semâdan bir münâdî 'Buradan bağışlanmış olarak ayrılın. Zira Allah sizlerin seyyiâtınızı hasenâta tebdil eyledi' diye nidâ eder" buyurmuştur.²³⁶

Ebû Said el-Hudrî'nin (r.a.) Rasûlullah'tan (s.a.v.) aktardığı ve Beyhâkî'nin naklettiği: "Allah Teâlâ kıyamet günü 'İşte bu gün cem ehli, kimin kirâm ehli olduğunu bilecek' buyurdu. Bunun üzerine Rasûlullah'a (s.a.v.) 'Kirâm ehli kimdir Ya Rasûlullah?' diye soruldu. O da 'Mescitlerde bulunan zikir meclisleridir' buyurdu."²³⁷

Zeyd Bin Eslem'den (r.a.) rivâyetle Beyhâkî'nin rivâyet ettiği: Zeyd Bin Eslem "İbn Edra', ben bir gece Rasûlullah (s.a.v.) ile gidiyordum. Mescitte yüksek sesle zikreden bir adama uğradık. Ben 'Ya Rasûlullah, bu adam riyâkârdır' dedim. Hz. Peygamber (s.a.v.) 'O ancak bir evvâhtır' buyurdu."²³⁸

Ukbe Bin Âmir'den (r.a.) rivâyetle Beyhâkî'nin aktardığı: "Kendisine Zülbicâdeyn denilen bir adama Rasûlullah (s.a.v.) 'O evvâhtır' buyurdu."²³⁹

Câbir'den (r.a.) rivâyetle Beyhâkî'nin naklettiği şu hadis de bu deliller arasındadır: "Adamın biri yüksek sesle zikrediyordu. Başka bir adam gelip 'Bu adam sesini kıssa ya' dedi. Rasûlullah (s.a.v.) da 'O evvâhtır'²⁴⁰ buyurdu"²⁴¹

Görüleceği üzere gösterişçi ve evvâh ifadeleri aynı kişi üzerine farklı bakış açılarıyla atfedilen kavramlardır. Kişilerin zikir halindeki eylemlerini hangi niyetle yaptıklarını yalnızca Allah bilir. *Cem 'u' l-esrâr*, bu noktada sûfilerin topluca yaptıkları cehrî zikir esnasındaki fiilleri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaptığı gibi hüsnü zân ile değerlendirmek gerektiğini savunur. O (s.a.v.), bahsedilen kişi için, aradığını bulan, çok merhametli, kalbi rikkatli, bol bol dua eden anlamında evvâh kavramını kullanmıştır.

²³⁶ Nablusî, *Cem 'u' l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 4a.; Beyhâkî, *Şuabü'l-îmân*, 2/71 (No. 675).

²³⁷ Nablusî, *Cem 'u' l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 4a.; Beyhâkî, *Şuabü'l-îmân*, 2/71 (No. 531).

²³⁸ Nablusî, *Cem 'u' l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 4a.; Beyhâkî, *Şuabü'l-îmân*, 2/100 (No. 576).

²³⁹ Nablusî, *Cem 'u' l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 4b.; Beyhâkî, *Şuabü'l-îmân*, 2/99 (No. 575).

²⁴⁰ Evvâh: Kusurunu bilerek çokça ah-u vâh eden.

²⁴¹ Nablusî, *Cem 'u' l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 4b.; Beyhâkî, *Şuabü'l-îmân*, 2/103 (No. 579).

Nitekim Nablusî de eserinin muhtelif bölümlerinde kişileri, sûfiler hakkında hüsn-ü zân beslemek gerektiği konusunda uyarmış ve herkesin kendi nefsiyle uğraşmasının önemini aşlamıştır.²⁴²

Cem ‘u’l-esrâr’da Allah’ın bu topluluklara verdiği önemin yanında, bu gruplarla bir arada olmaya dair bizzat ayet nazil olduğu ifade edilmiş ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu emre itaat noktasında hızlı davrandığı, Huneyfe’den rivâyetle şu hadisle okuyucuya sunulmuştur:

“Rasûlullah (s.a.v.) ile oturuyorduk ‘Sabah akşam Rabbine dua edenlerle bir arada olmak için elinden gelen çabayı göster’²⁴³ ayeti nazil oldu. Ayet iner inmez Rasûlullah (s.a.v.) çıktı ve ayetteki gibi birilerini aramaya başladı. Azîz ve Celîl olan

²⁴² Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 17b-25b.

²⁴³ Kehf 18/28.

Ayetin sebab-i nüzulüne baktığımızda, zikreden zâkirlerin mescitlerden kovulması gerektiğini savunup bu konuda bilfiil icraatte bulunan kişilerin yapmış oldukları bu faaliyetin, azgın müşriklerin câhiliye dönemindeki hal ve hareketlerine dayandığını fark ettik. Bu noktada, söz konusu ayetin sebebi nüzulünü burada aktarmayı uygun buluyoruz:

“Bu âyet Mekkeli kâfirlerin reisleri Rasûlullah’dan (s.a.v.) Suheyb, Ammâr ve Habbâb (r. anhum) gibi fakir sahâbileri meclisinden kovmasını istedikleri zaman nâzil olmuştur. Onlar şöyle dediler: “Nâhoş kokan bu adamları meclisinden kov. Yâni bu yünden elbise giyen, hırkalarının kokusu bizi rahatsız eden şu değersiz adamları meclisinden uzaklaştır. O zaman senin yanına gelir, otururuz. Biz müslüman olursak, diğer insanlar da müslüman olur. Bizim sana uymamıza engel olanlar sadece bunlardır. Çünkü onlar bayağı kimselerdir.” Nitekim Nuh’un (a.s.) kavmi de ondan fakir müminleri huzurundan kovmasını istemişler ve: “Sana bir sürü bayağı kimseler uymuşken, biz sana inanır mıyız?” (eş-Şuarâ, 26/111.) demişlerdi. Ancak Allah Teâlâ, kâfirlerden bir topluluğun inanmasına karşılık fakir müminlerin peygamberin huzurundan kovulmasına izin vermedi. Eğer denirse ki: “Ehem yâni daha önemli olan, mühimme tercih edilir. Fakir müslümanların huzurdan uzaklaştırılması, sadece onlar için onur kırıcı olur ve bu az bir zarardır. Oysa onları peygamberin huzurundan kovmamak, berikilerin küfür üzere kalmalarına sebep olur. Bu ise daha büyük bir zarardır.” Buna şöyle cevap veririz: Kim fakirlerle aynı mecliste bulunmaktan çekinerek îmân etmekten yüz çevirirse; bu kimsenin isteği yerine getirilerek inanmış olsa bile gerçekten îman etmiş olmaz. Bu ancak çirkin bir münafıklık olur ki ona iltifat etmemek gerekir.” İmam (Râzî)’nin tefsirinde böyle geçmektedir. Fakir (Bursevî) der ki: “Peygamberlik, şanı yüce bir vazifedir. Eğer Rasûlullah (s.a.v.) kesin olmayan bir husus için onları kovsaydı bu O’nun yüce şanına nisbetle büyük bir günah olurdu. Hem de bu kabil bir kovma ancak kralların ve zâhir ehlinin büyüklerinin işidir. Din büyükleri ise bâtınlara ve sırlara bakarak böyle durumlara düşmekten kaçınırlar. Âyetteki “vech” rızâdan mecazdır. Yüz ile rızâ arasında şu münâsebet vardır. Kişinin hoşnutluğu da kızgınlığı da yüzünden belli olur. Telvîh hâşiyesi olan, el-Hevâşî’l-Huseyniyye’de böyle denilmektedir. Ey Muhammed “Dünya hayatının süsünü isteyerek” zenginlerle, soylularla ve dünya ehli ile oturmayı arzu ederek “gözlerini onlardan çevirme”. Yâni, bakışın onlardan başkasına geçmesin, onları bırakıp başkasına bakma. Kâşîfî der ki: “Gerektir ki senin gözlerin onlardan geçmeye”. Burada yasak gözlere olsa da esas kasdedilen gözlerin sâhibidir. Yâni Rasûlullah’ın (s.a.v.) zenginlerin gösterişli kıyafetlerine tamah ederek, gösterişsiz ve eski elbiseler giyen fukarâ müslümanları küçük görmesi yasaklanmaktadır. Zünnûn (r.h.) şöyle demiştir: “Burada Allah Teâlâ Rasûlullah’a (s.a.v.) hitâb etmekte ve onu (âdetâ) azarlayarak şöyle buyurmaktadır: “Bize karşı nefsiyle, rûhuyla ve kalbiyle sabredenlere sen de sabret. Onlar sabah akşam bizim huzûrumuzdan ayrılmazlar. Kim bizim huzûrumuzdan ayrılmazsa, artık senin de ona sabretmen ve ondan ayrılmaman gerekir. Bir an bile gözünü benden ayırmayandan, senin de gözünü ondan ayırmaman doğru olan bir gerçektir. Bu onların dünyadaki mükâfâtıdır. Burada ziynetin/süsün dünya hayatına izâfe edilmesi, onu küçümsemek ve ondan nefret ettirmek içindir.” Detaylı bilgi için bkz. İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhû’l-Beyân -Kur’an Meâli Tefsiri*, çev. Zekeriya Tüfekçioğlu vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 11/280-285

Allah'ı zikreden bir grup buldu. Onlar da saçları dağınık üstleri çıplak, tek bir örtü içindeydiler. Onları görür görmez onlarla oturup 'Ümmetimden bu insanlarla beraber bulunmamı ve bu konuda gayret göstermemi emreden Allah'a hamdolsun' buyurdu.”²⁴⁴

Ebû Ruzeyn el-Ukaylî'den rivâyetle İsfahânî'nin *Terğîp*'inde geçen “Rasûlullah (s.a.v.) ona 'Sana dünya ve ahiret hayırlarına erişeceğin bir şey söyleyeyim mi?' buyurdu. O da 'Elbette' dedi. Hz. Peygamber 'Zikir meclislerine katıl, yalnız kaldığında dilini Azîz ve Celîl olan Allah ile meşgul et' dedi”.²⁴⁵ Bu nakil de eserde zikir meclislerinde bir arada olan topluluklara katılmanın ehemmiyetine dair zikredilen deliller arasında sıralanmıştır.²⁴⁶

Nablusî'nin Sûyûtî'den yaptığı, Sûyûtî'nin de İbn Abbas'tan (r.a.) rivâyetle Şeyhayn'dan yaptığı “Rasûlullah (s.a.v.) zamanında insanlar farz namazın bitiminde Allah'ı zikrederken seslerini yükseltiyorlardı”, İbn Abbas (r.a.): “Bu sebeple insanların seslerini işittiğimde insanların namazdan ayrıldığını hemen anlardım”²⁴⁷ nakli ve Hz. Peygamber zamanında mescitlerde namazların ardından yüksek sesle yapılan zikirlerle alakalı hadislerin eserde nakledilmesi, toplulukların zikir faaliyetlerini mescitlerde yapmasında herhangi bir sakınca olmadığına dair delildir.

Görüleceği üzere, Nablusî, fukahânın mescitlerdeki zikir faaliyetlerini engelleme sebepleri arasında ilk akla gelen farz ibadetlerle, nafîle olan ibadetlerin avam müslümanlar tarafından karıştırılıp sonraki nesillere yanlış aktarılmasına dair endişeyi, bu rivâyetle ortadan kaldırmış oldu.

Cem 'u'l-esrâr'da zikretmek için bir araya gelmekle alakalı müddeîlerin bizzat ortaya attıkları bir iddianın cevaplandığından söz edemeyiz. Fakat Nablusî, müddeîlerin iddialarını cevaplarırken alanında mahir pek çok ulemânın ve din adamının fetvâlarını ve kaynaklarını kullanmıştır. Bu kaynaklardan yaptığı alıntılarda, ulemâdan çoğunun bu topluluklar hakkında fetvâ yayınladığı ve halktan bir kesimin bu topluluklara eleştirel bir bakış açısıyla yaklaştığı gerçeği karşımıza çıkmaktadır.

Tüm bunların yanında sûfilerin namazların ardından yaptıkları zikirler noktasında muhalifler tarafından eleştirildiğini görmekteyiz. Bu eleştirilerin muhatabı

²⁴⁴ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 4b.; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşir b. es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, by.), 3/323 (No. 3666).

²⁴⁵ İsmail b. Muhammed b. El-Fazıl b. Ali el-Kurashi el-Talihi e't-Teymî el-İsfahânî, *Terğîb ve Terhîb* nşr. Eymen b. Salih b. Şaban (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1414/1993), 2/172 (No. 1375)

²⁴⁶ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 4b.

²⁴⁷ Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, 1/168 (No. 841); Müslim, Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, 1/410 (No. 583).

olan ve bu konuda fetvâ veren âlimlerden biri de Şehâbeddin Hacer el-Mekkî' dir (ö. 974/1567). Nablusî, onun sûfilerin namazların ardından okumayı âdet haline getirdikleri evrâdın dinde dayanağı olduğunu *el-Fetâva 'l-hadîsiyye* isimli eserinde ifade ettiğini aktarmıştır. Ona göre, Ebû Dâvud'un Enes'den (r.a.) rivâyetle naklettiği: "Nebî (s.a.v.) 'Sabah namazından güneş doğuncaya kadar Allah Teâlâ'yı zikreden bir grupla oturman, İsmâîl'in (a.s.) çocuklarından dört tane kişiyi azat etmenden daha hayırlıdır. İkinci namazından güneş batıncaya kadar Allah Teâlâ'yı zikreden bir grupla oturman dört kişiyi azat etmenden daha hayırlıdır' buyurmuştur"²⁴⁸ hadisi, topluca yapılan cehrî zikrin dayanağıdır. Müellif, cehrî zikir konusunda ifade ettiği gibi toplu olarak bulunulan ortamlarda, namaz kılan ya da uykuda olan ve cehrî zikirden dolayı ezâ çekecek biri varsa o zaman kişilerin hafî olarak zikretmesinin mendup olacağını da eklemiştir.

Müellif yaptığı bu alıntılarla, bu şekilde yapılan zikrin şeriata aykırı olmadığını ve aksine şeriatın tavsiye ettiği bir eylem olduğunu muhataplara kanıtlamıştır. Bu izahatın ardından toplumda bahsedilen mesele hakkında çokça soru sorulduğu ve müftülerin de bu konu hakkında pek çok fetvâ yayınladıkları mesajı, muhataba verilmeye çalışılmıştır.

Bâhusus Nablusî, 1105 yılında Mısır'da gündeme gelen bir soru ile tasavvufî terbiye metotları arasında cehrî ve toplu zikri benimseyen Halvetiyye sâdâtı²⁴⁹ hakkındaki iddiaları da eserine taşıyarak, bu topluluklar hakkında müddeîlerin diğer yanlış hükümlerini de okuyucuya sunmuştur.²⁵⁰

Pek çok âlimin gündemine alıp üzerine fetvâ yayınladıkları bu soru, Halvetiyye sâdâtları gibi grupların ayakta zikrettiklerine, birbirlerinin ellerini tutarak halka olup döndüklerine ve bu davranışlarıyla küfre düştüklerine, ayrıca raks etmek suretiyle

²⁴⁸ Bkz. el-Heytemî, *el-Fetâva 'l-hadîsiyye*, 76.; Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebû Dâvud*, 3/324 (No.3667).

²⁴⁹ "Halvetiyye tarikatında müridin her gün tek başına okuduğu zikirler, dualar ve virdler vardır. Bunlar haftanın günlerine göre değişir. Yahyâ-yı Şirvânî'nin Virdü's-settâr'ının okunmasına önem verilir. Ayrıca haftanın belli günlerinde tekkelerde cehrî olarak topluca icra edilen zikre 'darb-ı esmâ, devrân, hadrâ' gibi isimler verilir. Devrânda ilâhiler okunur. Oturarak bir halka oluşturan müridler zikre ayakta devam eder, daha sonra da devrâna başlarlar. Zikir yapılırken mûsikiye önem verilir ve başta ney, kudüm ve def olmak üzere çeşitli mûsiki aletleri kullanılır. Bundan dolayı kendilerine karşı çıkan bazı âlimlerin itirazlarını reddetmek için Halvetîler devrânı savunan eserler yazmışlardır." Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/394.

²⁵⁰ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 13a.

zikirle dalga geçtiklerine dair söylemler içermektedir. Asıl soru ise sûfilerin bu gibi işlerine cevaz verenleri tekfir edenler hakkında, âlimlerin fikirleridir.²⁵¹

Bu iddiacı kişiler daha da ileri giderek sûfilerin yaptığı işleri işleyenlerin ve sûfilerin bu işlerine cevaz verelerin arkasında namaz kılınamayacağını iddia etmişler ve bu tür namazların kaza edilmesi gerektiğine hükmetmişlerdir.²⁵²

Nablusî, Ebu'l-İzzi Ahmed bin el-Âcemi eş-Şâfiî'nin şu görüşlerini aktararak bu kişilerin cehaletine işaret etmiştir:

“Onun namazların kazasını emretmesi ise kendi itikadının kusurlu olduğuna delildir. Ya da namazın, yalnızca masumların arkasında edâ etmekle sahih olacağı görüşünü benimsediğine delildir. Yahut onların kâfir olduğuna inandığını göstermektedir.

Bu küfürdür. Bundan Allah Teâlâ'ya sığınırız. Her fâcirin ya da iyinin arkasında kılınan namaz câizdir. Kazaya gerek de yoktur.

Şayet imamın abdestsiz olduğu ya da gizli necâseti olduğu ortaya çıkarsa o zaman kaza gerekir. Eğer imamın kâfir olduğu ya da küfrünü gizleyen biri olduğu ortaya çıkmışsa o zaman da kaza gerekir.”²⁵³

Şeyh Muhammed Şevberî'den (ö. 1069/1658) yapılan şu nakille bu grupların faziletine işaret edilmiştir:

“Halvetiyye sâdâtının tarîki, irfanî tarîklerin en büyüklerindendir. Önder sâdâtların meşhur imamlarından çoğu, sırları tasfiye etmek, kalpleri ve basiretleri nurlandırmak, nefsanî arzulardan kurtulmak, irfanî ve sırlı ahlaklarla ziynetlenmek için bu yolu tutmuşlardır.

Allah'a yemin olsun ki şeriatın nurları onlar üzerinde parladı, o nurun sırları onlar arasında dolaştı. Böylece o kişiler hakikat ile bu tarîkatı tamamlamış oldular. Bu

²⁵¹ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 13a.

²⁵² İbn Kemâl, *Risâle fî deverâni's-sûfiyye* isimli eserinde Bezzâziyye'ye dayanan benzeri görüşler hakkında şunları söylemiştir: “Aslında sûfilerin mutad hareketleri raks değildir. Sadece bazı hareketlerin raks olma şüphesi vardır. Binâenaleyh onu helâl gören kişi tekfir edilemez. Çünkü onun haram olduğuna dair nassdan herhangi bir dayanak yoktur. Bilakis onun dayanağı kıyastır. Onun haram olduğu hususunda icma da meydana gelmemiştir. Çünkü İmam Şâfiî, onun helâl olduğu kanaatindedir. Raksı helâl görenin tekfir edilmesiyle ilgili olarak İbnü'l-Bezzâz'ın mevcut olan görüşünün ise ne bir sahih dayanağı vardır ne de kıyasla böyle bir hüküm verilebilir. Raks yapanların ve onu helâl görenlerin tekfiri konusunda açık bir delil olmadığı belirtilmektedir.” Muhalif görüş sahiplerinin ve sûfilerin kullandıkları fikhî deliller hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet İnanır, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerinin Semâ, Raks ve Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukukî Deliller ve Değerlendirmeler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 259; Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 13a.

²⁵³ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 13b.

hakikatteki kemal sayesinde de parmakla gösterilen kişiler haline geldiler. Onların tattıkları şeyler ne kadar da lezzetlidir! Onların müşahedeleri ne kadar da zevklidir!

Âmil olanlar onun havuzundan yudum yudum içerler. İnkârcılar “Bu işlerle meşgul olanlara itiraz edilmez, yaptıkları bu işten onları caydırmak olmaz, onlar reddedilemez” deyinceye kadar, onların müşahedelerindeki sırlar hakkında; “Onu ancak âlimler akledebilir”²⁵⁴ ayetini okusunlar.”²⁵⁵

Yine Nablusî, Şâfiî âlimlerden Şeyh Muhammed Halilî el-Makdisî’nin (ö. 1147/1734) Tayâlisî ve Beyhâkî’nin *Şuabü’l-îmân* ve *Dıyâ* kitabından naklen, bu toplulukların şeriatın emrettiği bir iş yaptığına işaret eden şu delili aktarmıştır:

“Bir topluluk Allah’ı anmadan ve Nebî’ye (s.a.v.) sâlât etmeden oradan ayrılırsa, kokuşmuş leşten kalkmış olur”²⁵⁶

Aynı şekilde Ebû Hureyre’den (r.a.) rivâyetle Ahmed bin Hanbel’in *Müsned*’inden naklen şu rivâyet de zikredilmiştir:

²⁵⁴ Ankebût 29/43.

²⁵⁵ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 14a; Metafizik meselelerde aklın sınırlı kaldığı tasavvufi söylemlerden biridir. Bu noktada kişinin vasıta olarak esas alacağı şey kalptir. Kalp ise Kur’an’da “Kalpleri vardır akletmezler” (Âraf 7/179) ifadesiyle aklın menbaı olarak gösterilmiştir. Biz de bu noktada *Cem ‘u’l-esrâr*’da delil olarak sunulan bu ayetteki akıl ile neyin kastedildiğini daha iyi anlamlandırmak açısından, Bursevî’nin *Ruhu’l-beyân*’ından söz konusu ayetin tefsirini burada vermeyi uygun buluyoruz: “Fakat onları ancak bilenler,” ilimde derinleşenler (râsîh olanlar) ve Allah’ın yarattığı şeyleri gerektiği şekilde tefekkür edenler” düşünüp anlayabilir.” Onlar, Allah’dan sâdır olan bir anlayış üzeredirler ve böylece O’na itâat edip gazabından kaçınırlar. Hakikatta âlim; ilmi, kendisini günahlardan alıkoyan kimsedir. Âsi kimse ise, görünürde âlim de olsa câhildir. Soru: Akıl, ilimden önce olduğu halde Allah Teâlâ niçin “Bunu ancak akıllı olanlar anlar” buyurmadı? Cevap: Çünkü akıl, düşünmek sûretiyle eşyanın mânâlarını anlamaya yarayan bir âlet, bir vâsıta. Bu âlet ve vâsıta ile düşünebilmek ve hedefe ulaşabilmek ancak ilim ile mümkündür. Âyet, ilmin akıldan üstün oluşuna delâlet eder. Her âlim akıllıdır; ama her akıllı âlim olmayabilir. İmam Râğıb İsfahânî, el-Müfredât’ında der ki: “Akıl; ilmi kabul etmek için hazırlanmış kuvvete denir. Bu kuvvet vâsıtasıyla insanın elde ettiği ilme de akıl denmiştir. Bunun için müminlerin emîri Ali (r.a.) demiştir ki: “Akıl, matbû ve mesmû” (yaratılıştan ve kazanılan) olmak üzere ikidir: Kazanılan akıl elde edilmezse, yaratılıştaki akıldan istifade edilmez. Gözün ışığı yok olunca, güneş ışığının bir faydası olmadığı gibi. Rasûlullah (s.a.v.) şu hadîste birinci akla işaret etmiştir: “Allah, akıldan daha değerli bir şey yaratmamıştır.” Şu hadîs de ikinci akla işaret eder: “Kişi, kendisini hidâyete sevk eden ve kötülükten çeviren bir akıldan daha üstün bir şey kazanmamıştır.” Allah Teâlâ’nın kâfirleri akılsızlıkla suçladığı her yerde, birinciye değil ikinci akla işaret vardır. Akıllı olmadığı için kuldan mükellefiyetin kaldırıldığı yerlerde de birinci akla işaret vardır. Mesnevî’de der ki: Akıl iki türdür, biri çocuklar gibi öğrenilen akıldır. Kitap, hoca ve zikir yoluyla, yararlı ve özgün bilimler aracılığıyla... Aklın diğerlerinden üstün olur. Fakat onu korurken hantallaşırsın. Her yerde koruyucu levhaya dönersin. Korunan levha (levh-i mahfûz), bunu aşandır. Öbür akılsa Allah vergisi akıldır. Onun kaynağı canın içindedir. Bilgi ırmağı kalpten kaynakınca, ne kokuşur, ne de eskir. Çıkış yolu kapalı olsa da tasaya yer yok. Çünkü o zaman zaman evden kaynayıp çıkar. Çabayla elde edilen akıl, evlere giden su arklarına benzer. Suyun yolu kapanınca yoksun kalır. Öyleyse su kaynağını kendi içinde ara. Akıl bakımından pîr olmaya çalış; küllî akıl gibi içyüzünü gör” İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhü’l-Beyân -Kur’an Meâli Tefsiri-*, 11/495, 496.

²⁵⁶ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 17b.; Beyhâkî, *Şuabü’l-îmân*, 2/75 (No. 537).

“Bir topluluk Allah’ı anmadan oradan ayrılırsa, eşek leşinden kalkmış gibi olur. Onların toplandıkları meclis ise ateş ve nedametten ibarettir.”²⁵⁷

Bu kıymetli âlim Hz. Peygamber’in, zina ettiğini bizzat kendisi itiraf eden Mâiz’e bile hüsn-ü zan beslediğini ifade etmiştir. Yine hırsızlık yaptığını Hz. Peygamber’e itiraf eden kişiyi, üç kere geri gönderip ‘Senin hırsızlık yaptığını sanmıyorum’ dediğini nakletmiştir. Müslümanların bu ve buna benzer konularda Hz. Peygamber’e ittiba etmesi gerektiğini ve bunun vacip olduğunu savunmuştur. Sûfilere muhalefet edenler için şu sözleri söylemiştir:

“Bilmelisin ki; bu kavme muhalefet etmek onlardan mahrum bırakılmayı gerektirir. Bu durum ise itirazcıyı dinden uzaklaşmaya sürükler, onu kayıp vadilere düşürür. İmamlarımızdan Allâme İbn Hacer’in bu hususta delili olarak getirdiği ayette olduğu gibi, her kim bu gruplara muhalefet ederse, kötü bir sona duçar olacağından korkulur. Nitekim insanların çoğu da bu kötü halle hallendiler ve iflah olmadılar. “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm’a açar. Kimi de saptırmak isterse kalbine darlık ve sıkıntı verir.”²⁵⁸

Sonuç olarak, Nablusî, topluca yapılan zikir hakkında, bu eylemin sûfiler tarafından sonradan ortaya koyulan bir adet olduğunu düşünmemektedir. Yaptığı alıntılarla da bunu açık bir şekilde delillendirmeye çalışmıştır. Hatta topluca yapılan zikir faaliyetinin, şer’an talep edilen bir eylem olduğunu savunmuş ve bunu da ispatlamaya çalışmıştır. Bu gruplar hakkında ortaya atılan “Onların namazlarının kazası gerekir” iddiasını özellikle eleştiren Nablusî, bunu cehaletin bir tezahürü olarak görmüş ve bu gibi kişilerin sonundan endişe duyduğunu ifade etmiştir.

3.3. Devrân

Devrân در fiil kökünden gelip dönmek anlamına gelen bir mastardır. Tasavvuf ilminde ise cehrî zikri benimseyen tarikatların dönmek suretiyle icra ettikleri âyinlerine denir.²⁵⁹ Vecdin de etkisiyle dervişin münferiden yahut cemaat ile birlikte toplu olarak dönmesi de devrân olarak değerlendirilir. Tasavvuftaki en büyük tartışma konularından

²⁵⁷ Nablusî, *Cem‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 17b.; İmam Ahmed b. Hanbel, *Müsneid*, thk. Şuayb el-Arnaût (b.y.: Müessesetü’r-Risale, by.) 16/482, (No. 10823).

²⁵⁸ En’âm 6/125.; Nablusî, *Cem‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 18a.

²⁵⁹ Ethem Cebecioğlu, “Devrân”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 84.

biri olan devrân, mutasavvıflar tarafından belli şartlarda uygun bulunmuştur. Vecdin kuvvetine ve dervişin istitaatine göre yahut tarikatların meşreplerine göre devrânın farklı çeşitlerine rastlamak mümkündür.

Vecdin kendisini etkisi altına aldığı kişi tasavvufî tabirle kabî dâr ise devrâna kalkabilir. Eğer derviş vecde galebe çalabilirse o zaman "Sen dağları görürsün de, yerinde durur sanırsın. Oysa onlar bulutun yürümesi gibi yürümektedirler"²⁶⁰ ayetinde izah edildiği üzere, dervişin zâhirinde herhangi bir eylem görülme de iç âlemi vecdin lezzetiyle meşguldür. İşin zâhire taalluk eden ciheti fukahanın alanına müdahil olduğu için zâhir ulemâ tarafından tartışma konusu olmuş ve mesele tekfire kadar gitmiştir.

Cem ‘u’l-esrâr’da müddeîlerin raks ve vecd için ortaya attıkları sûfilere Sâmirî Ashabına benzetme işi, dervişlerin devrân etmelerine de yakıştırılmış ve *el-Bezzâziyye* kitabının sahibi olan fakîhin, sûfilerin zikir meclislerinde yaptıkları devrânları, müşriklerin küfür günlerinde yaptıkları oyunlara benzeyen eğlenceler olarak gördüğü iddia edilmiştir.²⁶¹

Nablusî ise, bu sözün asılsız bir söz olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu konu *Bezzâziyye* kitabında “Kitâbu’l-kerâhât ve’l-istihsân” bölümünde işlenmiştir.²⁶² Fakat müddeîlerin iddia ettiği şekilde değildir. İlgili bölümde şu ifadeler bulunmaktadır:

“Kadıhan fetvâlarında: “Zikirde sesi yükseltmek haramdır” der. Bunun dayanağı Abdullah İbn Mes’ûd (r.a.) hakkındaki rivâyettir. O mescidde toplanıp yüksek sesle tehlil getiren, cehrî olarak Hz.Peygamber’e sâlât ve selam eden bir grup işitti. Onların yanına gitti ve “Bu Rasûlullah (s.a.v.) zamanında yoktu. Ben sizlerin bidatçı ve

²⁶⁰ Neml, 27/88.

²⁶¹ Osmanlı coğrafyasında cehrî zikir başta olmak üzere devrân, raks ve vecd gibi konular Kadızâdeliler-Sivâsiler tartışması adı altında ün kazanmış ve zamanla toplumsal bir sorun haline gelmiştir. Muhallifleri temsil eden Kadızâdelilerin çoğu zaman İmam Birgivi ekseninde meseleleri ele aldığı bilinmektedir. Bu bağlamda Birgivi’nin *Tarikat-i Muhammediyye*de konuya dair Turtûsî’den naklettiği şu sözleri burada aktarmayı uygun buluyoruz: “(Zikir esnasındaki) raksı ve hissetmediği halde kendini vecde gelmiş göstermeyi ilk meydana çıkaran Sâmirî’nin arkadaşlarıdır. Sâmirî, onlara altından bir buzağı yaptı. Bu buzağıdan sığır sesi de çıkarıyordu. Arkadaşları da kalkıp bu buzağının etrafında dansettiler ve kendilerini vecde gelmiş gösterdiler. Demek ki raks, kâfirlerin ve buzağıya tapanların dînidir.” Yasemin Bilgen, *Tasavvuf’ta Zikir Kavramı ve İmam Birgivi’nin er-Risâle fi’z-Zikri’l-Cehrî* İsimli Eserinin Tahlili, (İğdır: İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 55.; Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 2a.

²⁶² Zâkirleri Ashab-ı Sâmirîye benzetenlerin hemen hemen hepsinin dayanağı *Bezzâziyye*’dir. Nablusî, bu açıklamasıyla muhatapların çoğunluğunun ana dayanağı olan delilini çürütmek istemiş olmalıdır.

müptedilerden olduğunuzu düşünüyorum” dedi. “Onları câmiden çıkarana kadar böyle söylemeye devam etti”.²⁶³

Nabluşî, müddeîlerin iddialarını bu rivâyet üzerinden değerlendirerek okuyucuya iki seçenek sunmuştur. Fetvâ kitabında zikredilen bu meseleye dair eğer cehrî zikir mescitte yapılmışsa o zaman “Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına engel olandan daha zâlim kim olabilir” sözüne muhatap olmamak için zikre engel olunmaz. Bu durumda da İbn Mes’ûd böyle bir engellenmeyi yapmış olur.

İkinci seçenek olarak bu rivâyet hakikat kabul edilip, böyle bir hadisenin gerçekleştiğini kabul edersek o zaman İbn Mes’ûd’un mescitte sadece ibadet yapılacağına dair bir inançtan dolayı bunu yaptığını düşünürüz. Yahut insanlara bu eylemin sürekli mescitte yapılan bir ibadet değil de bidat yani sonradan ihdâs edilen bir eylem olduğunu öğretmek için bunu yapmış olabilir. Nabluşî, üçüncü bir bakış açısıyla bu eyleme câiz olmayan bir garazın bitişmiş olabileceğini öne sürmüştür. Bunun tersi de mümkündür. Yani câiz olmayan bir eylem ona bitişen bir garaz ile câiz olabilir. Nabluşî bunu, Rasûlullah’ın (s.a.v) efdâl olan bir şeyi câiz olanı öğretmek için terk etmesine benzetmektedir.

Öte yandan Hz. Peygamber’in (s.a.v.) zikir esnasında sesi yükseltmeyi uygun bulmadığına dair delil teşkil eden hadisler de Nabluşî tarafından bu konu üzerinden değerlendirilerek Rasûlullah’ın zikirde sesini yükselten birine “Kendinize acıyın! Zira sizler ne sağıra sesleniyorsunuz ne de burada olmayan birini çağırıyorsunuz. Şüphesiz sizler iyi işiten ve size çok yakın olana dua ediyorsunuz”²⁶⁴ dediği nakledilmiştir. Nabluşî, bu hadisteki yüksek sesin maslahata binâen yapılmadığını öne sürmektedir. Rivâyete göre bu olay savaş esnasında gerçekleşmiştir ve “Savaş hiledir” düsturuna binâen burada sesi yükseltmeyi terk söz konusudur.

Bunun dışında ona göre yüksek sesle zikretmek câizdir ki Nabluşî bunu ezân, hutbe ve hacda sesi yükseltmeye kıyas etmiştir. Burada yapılan ihtilafın sesi yükseltmekte değil, teşrik tekbirlerinin adedi hakkında olduğunu ve ihtilafın da cehrî zikrin bidatine delil teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir. Bu ihtilaf da öğle namazının dört rekâtlık sünnetinin tek selamla mı yoksa iki selamla mı kılmanın evlâ olacağı

²⁶³ Nabluşî, *Cem‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 23a.; Rivâyetin tamamı için bkz. Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddîn Suyûtî, *Hâvî el-fetâvâ* (Beyrut: Daru'l-Fikri li't-Tabaati ve'n-Neşr, 1424/2004), 1/472.; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybanî Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühâd*, nşr. Muhamed Abdisselâm Şehîn (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/289 (No. 2081).

²⁶⁴ Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, 4/47 (No. 2992).

hususundaki ihtilafa benzetilmiş ve bu namazın iki selamla kılınması, o namazın bidat ya da haram olduğunu ifade etmeyeceği açıklanmıştır.

Nablûsî tüm bunlardan hareketle, *Bezzâziyye*'den nakledilen ibarede muhatapların iddia ettiği türden bir ifadenin olmadığını söylemiştir. Müddeîlerin diğer iddiaları üzerinden yapılan araştırmanın netice verdiği gibi bu iddia sahipleri, Nebî'ye (s.a.v.) ve onun kıymetli Aşhabına (r.a.) yalan söyledikleri gibi âlimler hakkındaki nakillerde ve âlimlerin kitapları üzerinden yaptıkları nakillerde de yalanlarına devam etmiştir. Nablusî, onların yalanlarının meydana çıktığını ve bunun İslâm dini ve Allah Teâlâ (c.c.) üzerine atılmış bir yalan olduğunu söylemiş ve “Kıyamet günü Allah hakkında yalan uyduranların yüzlerini kapkara görürsün”²⁶⁵ buyurduğunu ifade etmiştir.

Nablusî, *Fetâva'l-Bezzâziyye* de kerâhât babının hemen öncesinde “Semâ, oyun ve eğlencedir” ibaresinin geçtiğini, fakat bununla kastedilenin buzağı cesedi ses çıkardığı zaman ilk olarak Sâmirîlerin ihdas ettiği rask ve fisk cemaatlerinin yaptığı oyun, mizmar ve defle yapılan istimâ olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁶

Nablusî de bu türden yapılan raksı mübah kabul etmemiş olmalı ki ibarenin devamında *Hidâye* kitabının müellefinden bu tarz yapılan raksa dair şu sözleri aktarmıştır:

“İnsanlar için şarkı söyleyenin şehâdeti kabul olmaz, zira o insanları büyük bir günah için toplamıştır. Kurtûbî kitabının bazı yerlerinde bu tarz bir şarkı söylemenin, davula vurmanın ve raks etmenin Mâlikî, Şâfiî ve Ahmed'e göre icma ile haram olduğunu belirtmiştir. Cemaatin efendisi, benim de efendim Ahmed Tüsterî bunun haramlığını açıkladı. Ben de Şeyhü'l-İslâm Celâleddîn Geylânî'nin “Bu tarz raksa helal diyen kâfir olur” fetvâsını gördüm. Eğer bu meselenin icma ile haram olduğu anlaşılırsa, meseleyi helal görenin de kâfir olması gerekir. Zemahşerî *Keşşâf*'ında onlar hakkında kaleme aldığı kelimelerle onlar için “büyük bela” demiştir. *Nihâye* kitabının sahibi İmam Mahbûbî bundan daha ağır şeyler söylemiştir.”²⁶⁷

Bezzâziyye kitabında aktarılanlardan hareketle Nablusî, buradaki sözlerin fâsıkların fisk halinde haram olan şarkılarla yaptıkları haram rakslar konusunda

²⁶⁵ Zümer 39/60.

²⁶⁶ Sümbül Sinan Efendi de *Fetâva'l-Bezzâziyye* kitabında bulunan bu ibareyi kavramsal çerçeveden kaynaklı bir yanlış anlaşılma olarak görmektedir. O sûfîlerin zikrini oyun ve eğlence kapsamından çıkarmak için *Risâle-i tahkikiye*'yi kaleme almıştır. Risâlenin birinci bölümünü sadece bu kavramlara ayırmıştır. Bkz. Bozbuğa, “Sümbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'sine Bir Reddiye: er-Rahs ve'l-Vaks”, 182.

²⁶⁷ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 24a.

olduğunu iddia etmiştir. Yoksa sûfî cemaatlerinin Allah Teâlâ'yı zikretmek üzere yaptıkları semâ konusunda değildir. İnkârcılar bu iki türden semâyı birbirine karıştırmışlardır. Nablusî, onların ittifakla helal kabul edilenle icmâ ile haram olanı birbirinden ayırt etmemekle suçlamıştır.²⁶⁸

Nablusî'ye ulaştırılan mektupta Tahavî'nin "Sûfilerin devrânı da, onlarla bir arada bulunmak da haramdır" dediği, *Câmiu'l-fetâvâ* kitabının yazarının da "Sûfilerin devrânı haramdır, bunu helal gören kişi kâfir olur" dediği, Tartûsî'nin de "Sûfilerin devrânı, ilk kez Sâmîrîlerin ortaya çıkardığı bir rakstan ibarettir. Bu sebeple bu tarz bir oyun ittifakla haramdır. Bu iş kâfirlere ve sapkınlara benzemektir" dediği iddia edilmiştir.²⁶⁹

Nablusî, bu sözlerle kastedilenin Mevlevîyye Tarîkatı'ndaki dervişlerin devrânıysa, bu devrânın sûfilerin raksı ve tevâcüdünden ibaret olduğunu söylemiştir.²⁷⁰

Sûfilerin devrânın hükmüyle alakalı bilgiler, 1105 yılında Mısır'da gündeme gelen soru üzerinden muhataplara sunulmuştur. Zira bahsedilen soruda cehrî zikri benimseyen bazı tarikatların Allah'ın isimlerini zikrederek halkalar kurup devrân

²⁶⁸ İbn Kemal, *Bezzâziyye*'den yapılan bu nakiller hakkında *Risâle fî devrânî's-sûfiyye* isimli eserinde Nablusî'ye yakın bir bakış açısıyla şunları söylemiştir: "Aslında sûfilerin mutad hareketleri raks değildir. Sadece bazı hareketlerin raks olma şüphesi vardır. Binâenaleyh onu helâl gören kişi tekfir edilemez. Çünkü onun haram olduğuna dair nassdan herhangi bir dayanak yoktur. Bilakis onun dayanağı kıyastır. Onun haram olduğu hususunda icma da meydana gelmemiştir. Çünkü İmam Şâfiî, onun helâl olduğu kanaatindedir. Raksı helâl görenin tekfir edilmesiyle ilgili olarak İbnü'l-Bezzâz'ın mevcut olan görüşünün ise ne bir sahih dayanağı vardır ne de kıyasla böyle bir hüküm verilebilir. Raks yapanların ve onu helâl görenlerin tekfiri konusunda açık bir delil olmadığı belirtilmektedir." Fakihler ve sûfiler arasındaki benzer tartışmalarda kullanılan deliller hakkında detaylı bilgi için bkz. İnânır, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerinin Semâ, Raks ve Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukukî Deliller ve Değerlendirmeler", 259.

²⁶⁹ Bu iddialar beraberinde sûfî âlimlerin aynı meselede reddiye yapmalarına yahut çeşitli yazılarla halkı aydınlatmaya çalışmalarına sebep olmuştur. Bu noktada Sümbül Sinan Efendinin tartışmalara son vermek üzere kaleme aldığı *Risâle-i tahkikiyye* isimli eseri önemlidir. Müellif eseri ulemâyâ dağıtarak sûfilerin devrânının raks olarak adlandırılmayacağını ifade etmeye çalışmıştır. Aynı şekilde Şeyhü'l-İslâm Kemâl Paşazâde de *Risâle fî devrânî's-sûfiyye* isimli eserini Sümbül Efendiyle aynı amaca hizmet etmek maksadıyla kaleme almıştır. Bazı akademisyenler ise bu konuda meselenin başlı başına ele alındığı *İzâhu'd-delâlât fî semâ'i'l-âlât* isimli risâleye işaret etmişlerdir ki söz konusu eser üzerinde çalıştığımız risâlenin müellifi Abdülganî Nablusî'ye aittir. Eser için bkz. Abdülganî Nablusî, *İzâhu'd-Delâlât fî Semâ'i'l-Âlât* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Ef., 3607); Detaylı bilgi için bkz. Kemikli, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Risâle-i Devrân ve Semâ' Türü Ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri", 448.

²⁷⁰ Nablusî, Mevlevîlerin yapmış oldukları âyinler üzerinden devrân ve raksı müstakil olarak olarak *el-Ukûdü'l-lü'lüyye* isimli risâlesinde değerlendirmiştir. Risâle hakkında mâlumat sahibi olmak için bkz. Recep Dikici, "Abdülganî en-Nablusî'nin Mevlevîlik Âdâbına Dair El-Ukûdü'l-Lü'lüyye'si ve Müstakîmzâde'nin Şerhi", 10. *Millî Mevlânâ Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 2002) 1/203-211.; Söz konusu eser üzerinde yapılmış çalışma için bkz. Muhammed Tayyıp Durceylan, *Abdülganî En-Nablusî'ye Ait El-Ukûdü'l-Lü'lüyye İsimli Eserin Ârifî Ahmed Dede Tercümesi (Tahkîk Ve Transkripsiyon)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

etmelerinin câiz olup olmadığı sorulmuş ve soru, bunu yapan kişilerin kâfir olup olmayacağı, devrân edenlerin Sâmirîlere benzetilmesine dair detaylar içermektedir.²⁷¹

Nablusî, konuyla ilgili olarak, Şeyh Abdurabbih ed-Deyrî eş-Şafîî'nin şu sözlerini aktarır:

“Bahsedilen cemaat yaptıkları işle Allah'ın rızasını aramaktadır. Onların yaptığı bu işten öyle bir vecd meydana gelir ki o vecdle Allah'ın zikrinde gark olurlar. Onlar yaptıkları bu işten dolayı günah kazanmış değillerdir. Hiç kimse için, onların yaptıkları zikirle günaha girdiğine hükmetmek ve onların bu yaptıklarını Allah'tan başkası için yaptığını iddia etmek câiz olmaz. Çünkü Allah dışında hiç kimse kalplerde ne olduğunu bilemez. Hüküm zâhire göre verilir. Sırları en iyi bilen Allah'tır. Onların kâfir Sâmirî'ye benzediğini iddia etmek hiçbir müslümana yakışmaz. Şayet ben onların kâfir olduğunu söyleyen kişi hakkında fetvâ verecek olursam derim ki; o kişi, elinde katî bir delil olmadığı halde bir müslümanı küfürle itham etmiştir. Ulu'l-Emr'in onu cezalandırması gerekir. Onu, başkasını küfürle itham etmekten men etmesi gerekir. Onların yaptığı bu zikirle, Allah'ı zikretmediklerini ya da başkasını zikrettiklerini farzetsek bile, kendilerine ve başkalarına bir zararları olmadığı müddetçe onların yaptığı devrân mübahtır.

Herhangi birinin, haller konusunda, bilmediği bir mesele noktasında teslim olması en sağlıklı yoldur. Allah Teâlâ en iyi bilendir.”²⁷²

Nablusî, Şeyh Abdurabbih ed-Deyrî'den yaptığı nakille, sûfîlerin raksının yani devrânın mübah olduğunu muhataba açıklamıştır. Müddeîlerin iddialarına cevap vermeye devam eden müellif, devrânın câiz olduğunu savunmuş ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Cafer İbn Ebî Talib'e (r.a.) “Sen benim yaratılış ve ahlakıma benziyorsun”²⁷³ dediğinde, Cafer'in (r.a.) raks ettiğine dair rivâyete dayanarak raksın sünnette yeri olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁴

Nablusî, zikreden zakirlerin buzağıya tapanlara değil, arşın etrafında gece gündüz dönen yetmiş bin saf olup vecde gelen ve raks eden meleklerle benzetildiğini söylemiştir ki bu melekler de yüksek sesle Allah'ı zikretmektedirler.²⁷⁵ Müellif eserin

²⁷¹ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 9b-10a.

²⁷² Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 11b.

²⁷³ İmam Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu İmam Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb el Arnavut (b.y.: Müessesetü'r-Risâleti, 1421/2001), 2/213 (No. 856).

²⁷⁴ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 24b.

²⁷⁵ Zümer 39/75.

muhtelif bölümlerinde bu meleklerin zikrine dair rivâyetler sunmuştur. Bunların en muteberi Nakkaş rivâyeti olarak kabul edilen şu hadistir:

“Allah, Âdem’i yeryüzüne indirdiğinde Âdem üç yüz sene ağladı. Allah ona ‘Niçin ağlıyorsun’ diye vahiy ettiğinde ‘Ey Allah’ım, ben ne cennete olan iştîyakımdan, ne de cehenneme olan korkumdan ağlıyorum. Ben arşın etrafında devamlı surette tavaf eden yetmiş bin saftan müteşekkil meleğin firâkından ağlıyorum. Onların her biri raks eder, vecde gelir ve birbirlerinin elini tutarak en yüksek sesleriyle ‘Sen bizim Rabbimizken kim bize denk olabilir ki, sen bizim habibimizken kim bize denk olabilir?’ derler. Bu iş, kıyamete kadar sürer.

Âdem’in bu sözü üzerine Allah ona ‘Ey Âdem! Kaldır başını ve bak’ diye vahiyetti. Başını kaldırıp semâya baktığında meleklerin arşın etrafında tavaf ettiğini gördü ve aklı başından gitti”²⁷⁶

Görüldüğü üzere meleklerin de saf saf Allah’ı zikrettiği ve Âdem’in, meleklerin bu fiiline iştîyâk duyduğu ifade edilmiştir.

Nabluşî, müddeîlerin bu iddiasının kendi zamanlarında bir sûfî cemaatine yöneltilmiş olabileceğini savunmaktadır. Ona göre, bu cemaat, fîsk fiillerine uygun bir şarkı eşliğinde, kadın hareketlerine benzeyen ve tekessürle yapılan raksı icra ediyor olmalıdır. Nabluşî, müddeîlerin söz konusu cemaatin yaptıkları bu eylemlerini adet değil de ibadet olarak gördüklerini düşünüp bu sebeple bunları söylediklerini ifade etmiştir. Yoksa Allah’a ve ahiret gününe inanan birinin Allah’ın zikri ile kalbinin huşu bulmasını günah ve haram olarak hükümlendirmesini mümkün görmemektedir. Zira Allah “İman edenlerin Allah’ı anmak ve vahyedilen gerçeği düşünmekten dolayı kalplerinin heyecanla ürperme zamanı gelmedi mi?”²⁷⁷ buyurmuştur. Başka ayette de “Müminler o kimselerdir ki, Allah’ın adı anıldığında yürekleri titrer” buyurmuştur.²⁷⁸ Bu noktada zâkirlerin deverân etmeleri esnasındaki hallerini ve bazı istenmeyen hadiselerin bu deverân esnasında meydana gelebileceğini şu sözlerle ifade etmiştir:

“Allah Teâlâ’yı zikir ile kalbî vecd ve huşuya ermiş bir kişi bazen insanlara ihtiram ve meclis ehline itibar noktasında aklını kaybedebilir. Ayağa kalkar, döner ve vecde gelir, hatta bazen istîdâdı kuvvetince üzerindeki ilâhî vâridâta tahammül etmek için kendini yere atar. Ve bırakın gözde âlimleri, İslâm ve İman ehlinin genelinden

²⁷⁶ Nabluşî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 24b.

²⁷⁷ Hadid 57/16.

²⁷⁸ Enfal 8/2.

hiçbiri için onların ibadet ve taat üzere oldukları noktasında şüphesi yoktur. Âlimlerin kendi yaşadıkları zaman dilimi içerisindeki sözlerini kötü zan içeren manalara hamlederek bütün muvahhid sâfilere hamletmek câiz değildir. Ki onların zamanında olmayanlar, şimdiki zamanda var olabilir. Ancak biz, o âlimlerin sözlerini bütün sâfi cemaatleri üzerine hamledersek, o zaman da âlimler, “Allah Teâlâ’yı zikretmek ve sâfi cemaatlerinin Allah’ı zikir için toplanmaları, cevherlerde ve kalpte o mecliste huşu duymak eğer kişiyi mazbut olmayan hareketlere sevk ediyorsa, o zaman kabul edilemez ve haramdır, bunu helal gören de kâfir olur” demek istemişlerdir. Şayet o âlimler böyle demek istemişlerse o zaman biz de onların küfrüne hükmederiz. Ve deriz ki: Onlar, müslümanların icmâ ile itaat olarak kabul ettikleri bir şeyi, haram olarak hükümlendirdiler. Oysa onların haramlığına hükmettiği şey Allah Teâlâ’nın kitabında ve sünnetinde emredilen Allah Teâlâ’yı zikretmekten ibarettir. Ve bu hususta da ümmetin icmâsı vardır.

Onların sözlerinin aksine tüm milletler, namaz ve Allah’ı zikretmek için inşaa edilen mescitlerde Allah Teâlâ’yı zikretmenin bir ibadet ve taat olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla zâkir hangi halde olursa olsun bu mescitlerde bulunmasına engel olunamaz.”²⁷⁹

Binâenaleyh Nablusî, devrân konusundaki kargaşanın kavramların tanımları üzerindeki yetersiz çerçeveye bağlıyor olmalıdır. Zâhiren her iki türden raks aynı izlenimi uyandırır da, her ikisi arasında gerek niyet gerekse amel noktasında ciddi farklılıklar vardır. O, fukahânın bu konudaki eleştirilerini, kendi zaman dilimleri içerisinde belli gruplara yönelik yorumlar olarak değerlendirmiştir. Bu yorumlar ona göre, söz konusu grupların zikirlerinde fıkhen câiz görülmeven garazların bitişmiş olabileceğinden, onlara has yorumlar olarak değerlendirilmiştir. Yapılan nakiller gösteriyor ki Nablusî, sâfilerin içerisinde cüzî bir yer tutan yanlış uygulamalardan mütevellit, fukahânın, sâfilerin devrânını genel olarak kasdedip, her birini küfür olarak değerlendirmesini hoş karşılamamaktadır.

²⁷⁹ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 25a.

3.4. Semâ

Semâ سمع fiil kökünden gelip, kendisiyle seslerin idrâk edildiği kulakta bulunan bir kuvvet anlamına gelmektedir.²⁸⁰ İnsan, herhangi bir konuda bilgi edinmesi için kalbini beş duyu organıyla besler ki bunların en önemlisi kulaktır. Bu sebeple halk arasında, “İnsan kulağından sulanır” sözü şöhret kazanmıştır. Kalbi temiz tutmak ise bu vasıtaların temiz kalmasıyla sağlanır. Dinde semânın tartışma konusu olmasının nedeni, işte budur. Bazılarına göre semâ kalbi menfî olarak beslerken bazılarına göre ise müspet manada etki etmektedir.²⁸¹ Mutasavvıflar ve fakîhler arasındaki görüş ayrılığı, bu sebeple meydana gelmektedir. Fakîhler, semânın insanı kötülüğe sevk etme ihtimalini ortadan kaldırmak isterlerken, sûfiler semânın tesirini tasavvufî terbiyede araç olarak kullanmayı tercih etmişlerdir.

Cem ‘u’l-esrâr’da semâ, İzzeddin bin Abdusselâm’dan naklen ahireti hatırlatan, övülmüş halleri harekete geçiren bir mendup olarak tanımlanmıştır.²⁸² Hayreddin Ramî’nin eserinden atfen de bu konunun çok ince bir konu olduğu, sahasının oldukça geniş, menzilinin uzun, örneklerinin de çok çeşitli olduğu söylenmiştir. Selefin semâ konusundaki görüşlerinin birbirinden farklı olduğu, halef ulemâsının da semâ konusunda ihtilafa düştüğü nakledilmiştir. Âlimlerden çoğunun bu meseleyi ele almış olmasına rağmen hâlâ kesin bir neticeye varılmadığı ifade edilmiştir.

Nablusî’nin bu konuda da itidâl üzere olduğunu söylemek gerekir. O, muhataplarına semâ konusundaki görüşlerini Abdusselâm’dan naklettiği şu sözlerle ortaya koyaktadır:

“Her kim, câriyesine ve zevcesine beslediği aşk gibi mübah olan sevgiden kaynaklı bir semâ ederse, bunda bir beis yoktur. Her kim de haram olan sevgiye davet eden bir semâ ederse, elbette onun yaptığı semâ haram olur. Her kim de; “Ben nefsimde

²⁸⁰ Firûzâbâdî, "Semâ", 4/3380.

²⁸¹ İmâm-ı Gazzâlî’ye göre kalpler esrârın hazineleri cevherlerin de menbaıdır. Cevherler bu kalplerde gizli olarak bulunmaktadır. Bu gizli cevherleri gün yüzüne çıkarmak ise ona göre ancak semâ ile mümkün olacaktır. Semâ, dinleyenlerin kalplerinde bir tesir meydana getirmektedir. Fakat bu tesir kalbin bizzat kendisini kaplayan şey üzerinden değerlendirilmelidir. Kalplerinde küfrün hüküm sürdüğü kimselerin semâsı onların küfrünü arttırırken, iman ile dolu kalplerin semâsı imanı arttır. İmâm-ı Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn*, çev. Mehmet A. Müftüoğlu (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 4/439; Nakşi büyüklerinden olan Ubeydullah Ahrâr’ın da semâ konusuna bakış açısı ilginçtir. O, sûfilerin riyâzet ve mücâhedelerinden kaynaklı bezginliğinin semâ yolu ile giderilebileceğini savunur. Bazen de yeni bir makama ulaşma konusunda sıkıntı çeken dervişin muhabbet ve şevk ateşini semâ yoluyla harlayarak, nefsin perdelerinin bir nebze de olsa aralanabileceğini düşünür. Bkz. Türk, *Sûfilere Göre İbadetlerin İç Anlamı*, 42.

²⁸² Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 8b.

bu anlatılanlar konusunda herhangi bir şey hissetmiyorum” derse, onun yaptığı semâ onun için haram değil, mekruhtur.

Kim de, bu kişinin yaptığı şeyin kesin olarak haramlığına hükmedip bu işi yapanı da tekfir ederse, bu konuda hata etmiş olur. Küfür ve dalaletle ise kendisi düşmüş ve cezayı da hak etmiş olur” ibaresi, Nablusî’nin de semâ konusunda mutasavvıf âlimler gibi düşündüğünü ve semânın hükmünün kalpte uyandırdığı his üzerinden değerlendirilmesi gerektiği fikrini savunduğu ortaya çıkmaktadır.

Eserde, semâya karşı olanlar, Rasûlullah’ın semâya haram dediğini iddia etmişler ve semâya helâl diyenlerin kâfir olacağını söylemişlerdir. Daha da ileri giderek semâ ehliyle oturup kalkanların, onlarla birlikte olanların fâsık olacaklarını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre bu sözlere muhalefet edenler Tevrat’ta, Kur’an’da, İncil’de ve Zebûr’da lanetlenmişlerdir. Müddeîler bu bilgileri Şeyh Şakîk isimli zâtın *Bahru’l-alak* isimli eserine dayandırmıştır.²⁸³

Nablusî ise ne böyle bir kaynağın ne de böyle bir zâtın olduğunu, bu sözlerin Peygamber’e yalan isnad etmekten başka bir şey olmadığını, hadis kitaplarında ve diğer kaynaklarda buna benzer hiçbir haberin bulunmadığını, tüm bu sözlerin bizzat bâtil, yalan ve mevzu olduğunu söylemiştir. Nablusî, Hz. Peygamber’in “Sizlere benim tarafımdan bilinmeyen ya da inkâr edilen bir hadis nakledildiğinde onu doğrulamayınız. Zira ben bilinmeyen ve inkâr edilen bir şey söylemedim” sözlerini naklederek müddeîlerin bu dayanaklarının bilinmeyen sözler kategorisinde olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.

Öte yandan Nablusî, “Kim bilerek bana yalan isnad ederse cehennemdeki yerini hazırlasın”²⁸⁴ hadisini konuyla alakalı olması bakımından esas alarak bu hadisin pek çok tarikile geldiği, cemaatlerin bu hadisi mütevâtir kabul ettiği ve Nevevî’nin de bu hadis için; “Sahabeden ikiyüz kişi tarafından nakledilmiştir” dediğini aktarmış ve Peygamber’e yalan isnad etmekten Allah’a sığınmıştır.

Nablusî yine konuyla alakalı olarak Hafız Suyûtî’nin *Tehzîru’l-havâs min ekâzibi’l-kısas* isimli kitabını referans göstererek bu kaynakta, kebâir hususunda “Ben bir şey bilmiyorum” demenin faydalarının kaleme alındığını söylemiştir. Buradan hareketle Nablusî’nin bu mesele hakkında inkâr etmektense, ben bir şey bilmiyorum demenin daha doğru olduğu görüşüne sahip olduğunu söylememiz mümkündür. Zira

²⁸³ Nablusî, *Cem’u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 1b.

²⁸⁴ Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, 2/80 (No. 1291).

semâ konusunun başında da ifade ettiğimiz gibi Nablusî bu konuda farklı kaynaklardan yaptığı atıflarla, âlimlerin kesin ve net olarak bir sonuca ulaşmadıklarını ifade etmiştir.

Nablusî eleştirilerin ileri boyuta ulaşarak tekfire dayanması konusunda ise ehl-i sünnetten birini büyük günah işlemesi konusunda tekfir etmenin doğru olmayacağını, ancak Peygamber'e yalan isnâd etmişse tekfir edilebileceğini ifade etmiştir. İmam Hameyn El-Cuveynî'nin de Peygamber'e kasten yalan isnad eden kişinin yaptığı bu iş dolayısıyla dinden çıkacağını ve diğer tâifeye tâbi olacağını savunduğunu aktararak bu konunun sanıldığından daha tehlikeli olduğunu muhatabına ifade etmeye çalışmıştır.²⁸⁵

Zannımızca müslümanlar arasında tekfirleşmenin çok tehlikeli olması cihetiyle Nablusî, konunun sonunda Malikî imamlarından Nâsiruddîn'in görüşünü beyan etmeyi uygun bulmuştur. Bu büyük âlim ise bu hadisin günahların en büyüğüne delalet ettiğini, ancak Ehl-i sünnet'ten biri için küfrü gerektiren bir şey olmadığını savunmaktadır.

Genel olarak müddeîlerin iddialarının büyük bir kısmının yalanlardan mütevellit olduğunu düşünmüş olmalı ki bu bağlamda Peygamber'e yalan isnâd etmenin tehlikelerine dair son bölümde önemli açıklamalarda bulunmaktadır.

Nablusî'ye göre her ne olursa olsun hiç kimse için müddeînin aktardığı yalan üzerine binâ edilmiş olan bu hadisten bahsetmek ya da bu hadisi peygamberimize atfetmek câiz değildir.

Yine Nablusî'ye ulaştırılan mektupta İmâm-ı Şâfiî'nin "Semâ bâtıla benzeyen bir mekruhtur" dediği aktarılmıştır. Oysa *Cem'u'l-esrâr*'da zikir, semâ ve devrân konularına dair müspet fikirlerin delillendirilmesinde çoğu zaman Şâfiî müftülerin ve âlimlerin görüşleri esas alınmıştır. Özellikle Nablusî'nin, Şâfiî müftülerinden olan İbn Hacer'in *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*'sinden zikredilen şiir okumak ve dinlemeye dair aktardığı bölüm bu noktada önemlidir. Bu Şâfiî müftüsüne göre, şiir okumak ve dinlemek eğer kişiyi hayra teşvik ediyorsa ya da şerden sakındırıyorsa yahut sâlihlerin hallerine yaklaştırmaya teşvik ediyorsa, aynı şekilde nefsin zırvaladığı şeylerden, hazzından ve benzeri isteklerinden nehyediyorsa, bir de her nefsi tecellide Hakk'ı bilmeye karşı gayret etmeye yönlendiriyorsa, sonra da kişinin bildikleri bu şeyler o kişiyi Hz. Peygamber'in (s.a.v.), "İhsan, Allah'a sanki seni görüyormuşçasına ibadet etmendir. Sen onu görmesen de o seni görmektedir"²⁸⁶ sözüyle işaret ettiği gibi varlığın

²⁸⁵ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 21b.

²⁸⁶ Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, 1/36 (No. 8).

bütün zerrelerinden her bir zerrede, ibadetlerde, nefsi şühûd derecesine taşıyorsa şiir söylemek ya da dinlemek sünnettir.²⁸⁷

Yine bu âlim, zikir meclislerinde ancak yukarıdaki haller söz konusu ise o zaman şiir söylenip o şiirin dinlendiğini ifade etmiş ve şiir okuyanların ve o şiiri semâ edenlerin niyetlerinin ve kalplerinin temiz olması durumunda sevap alacaklarını da söylemiştir. Ancak kişilerin bu işi fâsit maksatları, şehvetleri ve haram olan isteklerinden dolayı yapmaları durumunda ya da sâlihlerin söylediği sözlerde, onların murat etmediği ve sözlerine uymayan şeyler anladıklarında, isyankâr ve günahkâr olacaklarını belirtmiştir.²⁸⁸

İbn Hacer bu anlattıkları ile önemli olan şeyin kalpler ve niyetlerde gizlenen maksatlar olduğunu söylemiştir. Ona göre nice çirkin şeyleri semâ edenler, o dinlediklerini iyiliğe çevirmiş ya da nice güzel şeyleri dinleyenler, o dinledikleri şeyi kötüye çevirmiştir. Bu sebeple herkese niyetine göre muamele edilmelidir.²⁸⁹

Görüleceği üzere Nablusî, Şâfiî olan bir âlimden naklettiği bu bölümle, Şafiîlerin semâ konusunda iddia edildiği gibi düşünmediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre İmâm-ı Şâfiî'nin "Semâ bâtıla benzeyen bir mekruhtur" sözü ile kastedilen semâ, fâsıkların içki, zina ve yasaklanan aletlerle beraber toplanıp yaptıkları ve bunun gibi olan semâdır. Anlaşılacağı üzere Nablusî, semânın da insanda bıraktığı tesir üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Şüphesiz bu tesir de kişideki niyetle bağlantılıdır. Semâ eden kişi, ne niyetle semâ ediyorsa, kalbinde uyanan his o niyeti ile paralellik arz etmektedir. Nablusî, İmâm-ı Şâfiî'nin hakikaten böyle bir söz söylediğini kabul etmekle beraber, bu semâ ile fâsıkların yasak aletlerle, yasaklanan amellerle bir arada yapılan semâyı kastedtiğini ve bu semânın elbette kalpte istenilen ya da teşvik edilen bir hâl meydana getirmeyeceğini savunmaktadır.

Müddeîlerin, Malikî imamlarına dayandırdığı ve "Valiler, bu tarz insanlar tövbe edip yaptıklarından pişman oluncaya kadar onları mescitlerden çıkarmalı, yaptıkları işten caydırmalı ve cezalandırmalıdır"²⁹⁰ sözüne deyinen Nablusî bu sözün de Mâlikîlere atfedilen bâtıl bir söz olduğunu savunmaktadır.²⁹¹

²⁸⁷ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 9a.

²⁸⁸ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 9b.

²⁸⁹ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 9b.

²⁹⁰ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 1b.

²⁹¹ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 22a.

Bu hususta İmâm-ı Nablusî, Mâlikî âlimlerinden olan Süleyman Şibrihaytî el-Mâlikî'nin²⁹² Halvetiyye ve onun gibi olan gruplar hakkındaki görüşlerini aktarmıştır. O, bu tür grupların övülmüş olduğunu, eski zamanlardan günümüze kadar asırlardır âlim ve fakîhlerin bu gibi meclislerde bulunduklarını söylemiştir. Bu grupların takdire şâyan olduklarını ve yollarının da hayır üzere olduğunu savunmuştur. Mâlikî âlimi, bu gruplara eziyet edenlerin hadis-i kudsîde de vaad edilen “Her kim benim velime ezâ ederse ona harp açarım”²⁹³ tehdidini hak etmiş olacağını ifade etmiştir.²⁹⁴

İmâm-ı Mâlikî'nin yolunu benimseyen Süleyman Şibrihaytî'nin görüşleri gayet açık ve nettir. Halvetiyye gibi sâdâtların meclislerinde de semâ edildiği herkesçe mâlumdur. Hal böyle iken bu sözler, Nablusî'nin müddeînin iddiasını reddetmesinin açık delili olarak görülebilir.

Bir diğer iddia ise Hanbelîlere dayandırılmaktadır. Müddeî bu kez Hanbelîlerin “Onların arkasında namaz kılınmaz, şehadeti kabul edilmez, şayet hâkim ise hükmü de kabul edilmez. Bizzat kıydığı nikâh da fâsîd olur” dediklerini öne sürmüştür.²⁹⁵

Müddeîlerin *Cem‘u‘l-esrâr*’da Hanbelî âlimlerine dayandırdıkları görüşler de Nablusî’ye göre yersiz ve asılsızdır. Zira Nablusî eserinde Allâme İbn Dâvud el-Hanbelî’nin (ö. 806/1403) (r.h.) *Tuhfetu‘l-ubbâd ve edilletu‘l-evrâd* kitabında değindiği “Hep birlikte Allah’ın ipine sımsıkı yapışın, ayrılmayın”²⁹⁶ ayetini ve bu ayet üzerine inşa ettiği fikirlerini aktarmıştır. İbn Dâvud el-Hanbelî, bu ayetteki “ayrılmayın” ifadesiyle Allah’ın, bir arada olmayı emrettiğini, bölünmeyi yasakladığını, yani ülfete ve birliğe mani olacak şeylerin konuşulmasına mani olduğunu söylemiştir. Abdullah İbn Abbas’ın (r.a.) bu konuda söylediği “Sizin bir arada olmanız gerekir. Zira Allah Teâlâ’nın emrettiği ip budur. Bir arada olmak ve itaatkâr olmak noktasında sizlerin çirkin gördüğü şeyler, sizin tefrikanızdan daha hayırlıdır” sözü de nakledilmiştir. Yine Hz. Musa’nın “Yakınlarımdan birini bana yardımcı ver. Kardeşim Harun’u ver. Onunla gücümü kuvvetlendir. Onu görevime ortak et. Tâ ki seni bol bol tesbih edelim ve seni

²⁹² Söz konusu müellif diğer nüshaların bazılarında Serâhîti [?] şeklinde geçmektedir. Biz her iki isim üzerinde yaptığımız araştırmada da böyle bir müellife ulaşamadık.

²⁹³ Buhârî, *el-Câmi‘u‘l-sahîh*, 8/105 (No. 6502).

²⁹⁴ Nablusî, *Cem‘u‘l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 15b.

²⁹⁵ Nablusî, *Cem‘u‘l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 1b.

²⁹⁶ Âl-i İmrân 3/103.

çokca zikredelim”²⁹⁷ sözleri de aktararak bir arada olmanın kuvvetine işaret edilmiştir.²⁹⁸

Birlik ve beraberliğe vurgu yapıp tefrikanın tehlikelerinden söz eden Hanbelî âlimlerinin, hakikaten semâ eden kişilerin arkasında namaz kılınamayacağını iddia ettiğini düşünmek oldukça güçtür.

Nablusî birlik ve beraberliğe dair İbn Dâvud el-Hanbelî’nin ikinci bir naklini daha aktarmıştır:

Süfyan bin Üyeyne’nin (r.a.) “Eğer bir kavim Allah’ı (c.c.) anmak için bir araya gelirse şeytan ve dünya orayı terk eder. Şeytan dünyaya: “Ne yaptıklarını görüyor musun?” der. Bunun üzerine dünya; onları bırak, olur da tefrikaya düşerlerse o zaman ben onların boyunlarını sana tutuveririm, der. İblis’in zikir meclislerine orada bulunanların aralarına tefrika sokmak için geldiği haber verilmiştir. Fakat İblis bunu başaramamıştır. Böyle olunca da zikir meclisinden olmayanların yanlarına gidip aralarında husumet ve haset meydana getirmiştir. Bu durum zikir ehlinde olanlar gelip onların arasını buluncaya kadar devam etmektedir. Bu işle şeytanın amacı ise onları zikir meclislerinden ayırmaktır”.²⁹⁹

İbn Dâvud, içinde bulundukları zamanı kastederek, bu zamanda ilim ehli olduğunu söyleyen kişilere dikkat etmek gerektiği konusunda okuyucuyu uyarmıştır. O, dünya sevgisinin bu ilim ehli olduğunu söyleyenlerin kalplerini ele geçirdiğini, hakîkate karşı gözlerinin kör olduğunu söylemiştir. Onların bâtila yapıştığını ve bu sebeple câhillerin de câhili olduklarını söylemiştir. Şeytanın sûfilere günaha girmiş olarak gösterdiğini, bu sebeple de ilim ehlinin onları yalanladıklarını öne sürmüştür. Ona göre, bu kişiler müminler arasında tefrika için mücadele etmektedir.³⁰⁰

Yine Nablusî, aynı âlimin *Tuhfet’ul-ubbâd* isimli kitabından Rasûlullah’ın (s.a.v.) “Allah Teâlâ kıyamet günü yüzlerinde nur olan, inciden minberler üzerinde bulunan, insanların gıpta ettiği kavimler diriltecektir. Oysa onlar ne peygamberdir ne de şehit. İki dizleri üzerine çökmüş olan bir Arabî de Peygamberimiz’e (s.a.v.); Ya Rasûlullah! Onları bize tarif et ki bizler de onları bilelim, dedi. Rasûlullah (s.a.v.); Onlar çeşitli kabilelerden ve farklı şehirlerden Allah Teâlâ’yı zikretmek için bir araya

²⁹⁷ Tâ-hâ 20/29.

²⁹⁸ Nablusî, *Cem’u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 18b.

²⁹⁹ Nablusî, *Cem’u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 19a.

³⁰⁰ Nablusî, *Cem’u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 19a.

gelen ve Allah için birbirlerini sevenlerdir”³⁰¹ sözlerini aktararak Hanbelîlerin, Halvetiyye sâdâtı gibi grupları ve bu grupların icra ettikleri semâ gibi âyinlere karşı olmadıklarını ispatlamaya çalışmıştır.

Aynı şekilde eserde, Ahmed bin Hanbel’e (r.a.) zikir meclisleri ve meclislerin fazileti hakkında soru sorulduğunda, kendisinin zikir meclislerine teşvik ettiği ve “İnsanların bir araya gelip Allah’ı zikretmesinden ve Allah’ın kendilerine olan nimetlerini saymasından daha faziletli ne olabilir?” dediği nakledilmiş ve bizzat Hanbelîlerin de bu meclislere muhalif olmadığı aktarılmıştır.³⁰²

Nablusî tüm bu nakillerle Hanbelîlerin bu husustaki bakış açısını ortaya koymuş ve iddia edildiği gibi bir sözün Hanbelî âlimlerine ait olamayacağı ifade edilmeye çalışılmıştır.

3.5. Raks

Sözlükte kalkıp oynamak anlamına gelen raksın³⁰³ genelde “la‘b” yani oyun ve eğlence cinsinden olduğu düşünülür. La‘b da “Kişiyi oyalayan, ona başka şeyleri unutturan şey”³⁰⁴ anlamında kullanılır. Kur‘ân-ı Kerîm’in muhtelif sayfalarında oyun ve eğlence kavramı kullanılmış ve zemmedilmiştir. Özellikle “Dünya hayatı oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Müttaki olanlar için şüphesiz ki ahiret yurdu daha hayırlıdır”³⁰⁵ ayeti ile dünya’nın insanı aldatıp boş şeylerle oyalaması, oyun ve eğlence kavramıyla ifade edilmiştir. Bu sebeple fukaha, insanı asıl amacından uzaklaştıran ve onu oyalayarak zamanını çalan işleri oyun kapsamında değerlendirmiştir.³⁰⁶

Müzik eşliğinde yapılan hareketlerin raks olarak adlandırıldığı herkesçe mâlumdur. Çoğu kez bu isimden mütevellit raksın haramlığına hükmedilse de kaynaklar

³⁰¹ Nablusî, *Cem‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 19a.; Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Sahihu’t-terğîb ve terhîb* (Riyad: Mektebetü’l-Ârif li’n-Neşri ve’t-Tevzi‘, 1421/200), 2/212 (No. 1509). Söz konusu kaynak Taberânî’nin bu hadisi hasen isnadla rivâyet ettiğini aktarmıştır.

³⁰² Nablusî, *Cem‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 19a.

³⁰³ Firûzâbâdî, “La‘b”, 3/2913.

³⁰⁴ Nebi Bozkurt, “Oyun”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/15.

³⁰⁵ Enâm 55/32.

³⁰⁶ İmâm-ı Gazzâlî ise konuya daha detaylı bir bakış açısı kazandırarak raksın başının semâ olduğunu, bu semâ ile kalpte vecd adı verilen bir hâl meydana geldiğini, bu vecdin de azaları harekete geçirdiğini savunmuştur. Bu hareketleri nizamî ve gayrinizamî olarak tasnif eden âlim, intizam olmaksızın azaların hareketini “ızdırıp”, intizamlı hareketleri ise “tasfik” ve “raks” olarak isimlendirmiştir. Bkz. İmâm-ı Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi’d-Dîn*, 4/441.

Hız. Peygamber'in bir kısım rakslara müdahale etmediğini göstermektedir.³⁰⁷ Raks kavramı ve kapsamının geniş olması sebebiyle âlimler raksı kendi içerisinde alt başlıklarla değerlendirmeyi uygun bulmuşlardır. Bu konuda birden çok tasnife rastlamak mümkünken genel değerlendirme raksın insanda uyandırdığı his üzerinden olmuştur. Bu cihetle raksı mübah ve mekruh olarak değerlendirmek uygun görülmektedir.

Cem 'u'l-esrâr'da başlıca tartışmalardan biri de raks konusu üzerine yapılmıştır. Nablusî'ye ulaştırılan mektuptaki iddialar, sûfilerin cehrî zikir esnasında yaptıkları eylemleri raks olarak değerlendirmekte ve bu bakış açısıyla çeşitli fikhî hükümler öne sürmektedir.³⁰⁸

Bu noktada eserde görüşlerine yer verilen Şeyh Abdulhay Eş-Şerunbilâlî el-Hanefî, Halvetî Tarîkatı üzerinden bu meseleye değinmiş ve meselenin Halebî'nin (ö 956/1549) ortaya koyduğu gibi olmadığını savunmuş, Halvetîlerin dönmelerinin abes ve oyun olarak nitelendirmenin yerinde bir değerlendirme olarak görmediğini söylemiştir.³⁰⁹ Ona göre abes içinde lezzet olmayan bir eylemi gerçekleştirmek iken,

³⁰⁷ Hız. Peygamber'in kendi zamanında eğlence kapsamında değerlendirilebilecek faaliyetler karşısındaki tutumu ve eğlencenin sınırları hakkında detaylı bilgi için bkz: İsmail Pırlanta, "Hız. Peygamber Döneminde Eğlence Hayatı", *Journal of Turkish Studies* 10/1 (Ocak 2015), 635-635.

³⁰⁸ İmâm-ı Birgivi'nin özellikle camiilerde yapılan toplu zikir faaliyetleriyle ilgili şu değerlendirmeleri fukahânın bakış açısını detaylandırması bakımından önemlidir. Bkz. "Zamanımız sofuları camiilerde raks ediyorlar. Kelimeleri hatalı kullanıp duaları nağmeli söylüyorlar. Üstelik bütün bunları genç gökçek oğlanlarla, ehl-i heva ve câhil avam köylülerle birlikte yapıyorlar. Oysaki bunlar henüz tahareti bilmiyorlar, Kur'ân'ı bilmiyorlar, helali haramı bilmiyorlar, dahası imanı İslâm'ı bilmiyorlar. Bundan dolayı da eşek anırmısından farksız naralar atıp böğüre böğüre höykürüyorlar. Esasen bunlar 'hây, hûy, hey, heyâ' gibi anlamsız sözler ve çirkin hezeyanlarla Allah'ın kelâmını, Allah'ın zikrini değiştirerek telaffuz ediyorlar. Fıkıh ve usûl bilgisi olmasa da, din-diyanet ve istikamet sahibi insaflı bir kişi bile, böylelerini gördüğünde 'bunlar dinlerini oyun ve eğlence yapıyorlar' demekten kendini alamaz. Bütün bunları bilip gördükleri halde kınamayan, güçleri yettiği halde değiştirmeyen, aksine onlardan korkup dua dilenen zavallı kâdırlara yazıklar olsun." Güven, "Saçaklızâde Mehmed Maraşî'nin Risâletü'r-Raks Adlı Eserinin Tahlil Ve Tahkiki", 918.

³⁰⁹ Halebî, semâ, raks ve devrân tartışmalarına olumsuz bakan öncü şahsiyetlerden biridir. Nablusî'den çok önce yaşamış olan bu âlim, Osmanlı fakihleri üzerinde fikhî eserleriyle derin tesirler bırakmıştır. Fıkıh ilmi dışında, semâ, raks, devrân ve bidatler hususunda müstakil olarak ele aldığı risâleleri bulunmaktadır. Bunlardan özellikle *er-Rahs* ve *'l-vaks li-müstehillî'r-raks* adlı eserinde raksın haramlığının icmâ ile kabul edildiğini ve buna helal diyenlerin küfre düşeceğini savunmaktadır. Bozbuğa, bu eserden hareketle, sert bir tavır takınan müellifin, sûfilerin yaptığı raks, devrân ve cehrî zikir hakkında söylediği sözleri, şu şekilde özetlemektedir: "Sûfilerin yaptığı raks/devran ve cehrî zikri, "Sûfilerin Raksının Çirkinlikleri" başlığı altında şu vasıflarla ilişkilendirilmiştir: Mürûetsizlik, kadınlara ve çocuklara benzeme, maymun ve binek hayvanlar gibi hayvanlara benzeme, Hristiyanlara benzeme, isyanın ibadetlere karışması, vecde gelmeyecek yerde (kasıtlı, iradeli olarak) vecde gelme, Allah'tan kendisine bir özelliğin bağışlandığı yalanını atma, bağışlandığını söyleme ve Allah adına yalan söyleme, yanında bulunanları aldatma. Ayrıca sûfilerin Allah adına iftira atarak 'Sûfilerin raksı mubahtır ve Allaha yakınlaştırır' şeklindeki söylemlerinin 'Allah'ın haram kıldığını helal, helal kıldığını haram kılma' iftirası olduğuna ve el-En'am Sûresi'nin 94. ayetinde buyurmadığı bir şeyi Allah'a isnad ettiklerine dikkat

oyun ise içinde lezzet olan bir eylemi icra etmektir.³¹⁰ Halvetiyye'nin yaptığı şey ise bu türden bir iş değildir. O, Halvetiyye'nin yaptığı bu işin şeriatte sahih olan bir amaç taşıdığını, bu amacında kalbin hâlis olmasını sağlayarak zikre hazır hale getirmek olduğunu ifade etmiştir. Allah'ı hâlis bir niyetle zikretmek şüphesiz en faziletli amellerden birisidir.³¹¹

Raks konusunda İmâm-ı Nablusî'ye ulaşan mektupta Hanefilerin “Üzerinde raks edilmiş halı yıkanınca kadar o halıda namaz kılınmaz, üzerinde raks edilen toprak da böyledir. Ancak toprağın oradan kazılıp atılmasıyla namaz edâ edilebilir. Tüm bunlar *Kadıhân* gibi bir fıkıh kitabı olan *el-Vecîz*'den nakledilmiştir”³¹² dediği iddia edilmiştir.³¹³ Nablusî tüm bu sözlerin aslı olmayan bâtil bir nakilden ibaret olduğunu, Kadıhân ve Hanefiler üzerine atılan bir iftira olduğunu söylemişlerdir. Üzerinde içki içilip zina edilen çalıntı hasır ve gasp edilen arazilerin üzerinde kılınan namazın bile Hanefilerce câiz olduğunu, üstelik bunun icmâ ile sahih olduğunu savunmuştur. Hal böyle iken Hanefilerin üzerinde Allah'ın zikrinin yapıldığı hasır üzerinde namaz kılınamayacağını söylemiş olmaları uzak bir ihtimaldir. Nablusî, Allah'a ve ahiret gününe inanan hiç kimsenin böyle bir söz söylemeyeceğini ifade etmiştir.³¹⁴

Öte yandan tartışma konusu olan bir diğer mesele, devrân ya da raksın cevazına hükmedilmesi halinde bu hükmün hangi şer'î delile dayandığı meselesidir. Çünkü cehrî zikre muhâlif olanlar önceki bölümlerde aktardığımız gibi Abdullah İbn Mes'ûd'un mescidde yüksek sesle tehlil getiren bir topluluğu dahi mescitten çıkardığını öne sürmüşlerdir.³¹⁵ Âlimler her ne kadar bu rivâyet hakkında ikna edici bilgiler sunmuş

çekmiştir.” Risâleye dair detaylı bilgi ve alıntı için bkz. Bozbuğa, “Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'sine Bir Reddiye: er-Rahs ve'l-Vaks”, 183.

³¹⁰ İmâm-ı Nablusî'nin talebelerinden olan Saçaklızâde Mehmed Maraşî, raks konusuna açıklık getirmek üzere bir risâle kaleme almış ve eserinde raksı kendi arasında fayda bulunan ve bulunmayan raks olarak ikiye ayırmıştır. Fayda bulunan raksın hükmünü, sağladığı faydanın hükmüne bağlamıştır. Fayda bulunmayan raksı ise tamamen lehv ve lağv kapsamında değerlendirmiştir. Bkz. Güven, “Saçaklızâde Mehmed Maraşî'nin Risâletü'r-Raks Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki”, 922,923.

³¹¹ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 15a.

³¹² Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 1b.

³¹³ Üstüvânî Mehmet Efendi'nin aynı delili kullandığı görülmektedir: “İbn el-Hac rahmetullahi aleyh Kitab-ı Medhal şerhinde nekl ider: İmâm-ı azam rahmetullahi aleyh buyurmuştur ki devr ve raks olan eşyanın üzerinde namaz kılmak caiz değildir; tâkim yumayınca. (Toprağını kazıyup yabana atmayınca)” Bkz. Hüseyin Yurdaydın, “Üstüvânî Risalesi”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962), 76.

³¹⁴ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 22a.

³¹⁵ Üstüvânî Mehmet Efendi'nin de risâlesinde bu delili kullandığı görülmektedir: “Devr ve raks ve teğanni itmek haramdır. Fetâvây-ı Bezâzî'de, Kitab-ı İstihsan'da zikrolundu ki eshab-ı güzînden İbn Mes'ud (r.a.) mescid-i şerîfe gelüp gördü ki bir kaç kimseler bir yere gelüp kerk-i avaz ile zikrullah iderler ve Rasûlullaha salavat getirürler. Bunları gördükde buyurdular ki: Ne bağırırsın, sizi göremem, illâ ehl-i

olsa da sonuç olarak raks yahut devrân için delil teşkil eden bir dayanağa ihtiyaç vardır. Nablusî bu konuda İbn Hacer el-Mekkî'nin *el-Fetâva'l-hadisiyye*'sindeki görüşlerini aktarmayı uygun bulmuştur. İbn Hacer, sûfîlerin raksının dinde bir dayanağı olup olmadığına dair kendisine sorulan soruya, Câfer bin Ebî Tâlip'i işaret ederek sûfîlerin yapmış oldukları bu işin cevazına hükmetmiştir. Aynı şekilde İzzeddin bin Abdusselâm'ın ve diğer büyük imamlardan bir kısmının da bu görüşü taşıdığını eklemiştir.³¹⁶

Cem'u'l-esrâr'ın kaleme alınmasına vesile olan suâle dönecek olursak müddeîler bu kez raksın ilk olarak Sâmîrî'de görüldüğünü³¹⁷ öne sürmüşlerdir.³¹⁸ Onlara göre Sâmîrî, ses çıkaran bir buzağı heykeli yapınca, birtakım kimseler onun etrafında raks edip vecde gelmeye başlamışlardır. Bu sebeple raks ve semâ işi onlara göre buzağıya tapanların tapınmalarından ibarettir.³¹⁹ Ayrıca sultanın da bu işe dikkat kesilip mescidlerde ve dahi mescid dışındaki mekânlarda, onların yaptığı bu işi yasaklaması gerekir. Allah'a ve ahiret gününe inanan hiç kimse için onlarla bir arada bulunup, bu tür bâtil davranışları konusunda onlara yardımcı olmak helâl değildir.³²⁰

Nablusî ise Allah'ı çokça zikreden zâkirlerin bu şekilde kâfirlere benzetilmesinden oldukça rahatsızdır. Böyle bir benzetmenin de bir müslüman için asla câiz olmayacağını savunmuştur.³²¹ Eserinin farklı bölümlerinde sûfîlerin kâfirlere benzetilmesi ve küfürle itham edilmeleri hakkında muteber kaynaklardan ve güvenilir âlimlerden çokça nakiller yapmıştır. Bu nakillerde farklı mezheplere mensup önder imamların görüşlerine yer vermeye özen göstermiştir. Çünkü müddeîler bu konudaki

bid'at gördüm, zira bu itduğunuz Rasûlullah zamanında yoğidi, deyu bunları mescidin taşra çıkarmayınca vezgeçmedi." Bkz. Yurdaydın, "Üstüvânî Risalesi", 75.

³¹⁶ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 6a.

³¹⁷ Sâmîrî, Hz. Musa'nın Tur Dağı'na çıkması üzerine İsrâiloğulları'nı inançlarından döndürerek yapmış olduğu buzağı heykeline tapmaya sevk eden kişidir. Kaynaklar, İsrâiloğulları'nın bu heykelin etrafında raks ettiğini belirtmektedir. Bu sebeple sûfîlerin raksı Sâmîrîlere benzetilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Salihoğlu Mahmut, "Sâmîrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/78.

³¹⁸ Üstüvânî Mehmet Efendinin de aynı delili kullandığı görülmektedir: "İmam Ebu Bekir al-Tusî'den sual olundukim Mezheb-i Sûfiyye nicedür deyu; cevap buyurmuşlar ki, cehaletdür, bataletdür, dalâletdür. Ve raksı Tevacüdî Samirî namına bir yahudi peyda itmişdür." Bkz. Yurdaydın, "Üstüvânî Risalesi", 75.

³¹⁹ Halveti Şeyhi Sümbül Sinan Efendi, Bezaziyye'nin de aynı görüşü taşıdığını belirtmiştir ve eserinde Bezaziyye'nin bu görüşünü üzerinde durup, yanlış bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir. Ardından konuya dair kendi delillerini zikretmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Sümbül Sinan Efendi, *Risale-i Tahkikiyye* (34 Ae Şeriyye 1005).

³²⁰ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 1b-2a.

³²¹ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 22a.

iddialarını dört mezhebin asıl imamlarına dayandırmaktadır.³²² Nablusî'nin bu iddialara karşı esas aldığı ve dayanak gösterdiği âlimlerden biri de Hayreddin Ramlî'dir.³²³

Ramlî, fetvâlar kitabında bu konuyla ilgili bir fetvâ verdiğini ardından Şeyhülislâm, Şeyh Ebu'l-Feth Muhammed bin Muhammed bin Abdusselâm'ın konuya dair başka bir fetvâsına rastladığını aktarmaktadır.³²⁴ Söz konusu fetvâyâ göre Sûfilerin teğannî ile Allah'ı zikrettiğini iddia eden Hanefî bir kişi, Hâkim karşısına çıkarak sûfilerin yaptığı bu işin haram olduğu söylemiştir. Hâkimden de suçluların yaptıkları bu işi yasaklamasını istemiştir. Hâkim ise adı geçen grubun Şâfiî sâdâtından bir fetvâ getirmesini istemiş ve Şâfiî olup müftü ve ilim ehli olan bir kişi meclise getirilmiştir. Bu âlim, Şâfiî mezhebinde bahsi geçen meseleye dair cevazı hâkime sunmuştur. Kadınımsı hareketler içeren raksın bu cevazın dışında kalacağını da belirtmiştir. Çünkü Şâfiîlerce de bu türden icra edilen raks haramdır.³²⁵

Oysa bahsi geçen grup, Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih ederek onu yüceltip, Rasûlullah'ı (s.a.v.) öven, cennet teşvik edip cehennemden sakındıran ilâhiler söyleyip şer'î olarak talep edilen hisler uyandırmaktadır.³²⁶

Söz konusu inkârcı kişinin bu Şâfiî âlimi tekfir etmesi ve nikâhının geçersiz olduğunu iddia etmesi üzerine bahsettiğimiz şeyhülislâma, bu kişinin durumu sorulup, yaptığı tekfirden dolayı kendisine ceza gerekip gerekmediği, bu sözleriyle Şâfiî, Malikî,

³²² Müddeîlerin bu iddialarının Üstüvânî Mehmet Efendi'den aldıkları anlaşılmaktadır. *Cem'u'l-esrâr*'ın sual bölümü olarak tasnif ettiğimiz giriş kısmında dört mezhebe dayandırılan iddialar mevcuttur. Üstüvânî Mehmet Efendi'nin şu görüşleriyle karşılaştırmak için bkz. "İmam Şâfi'i... buyurmuştur ki vilâyet hakimlerinin üzerine vacıpdür, devr ve raks idenleri meneylemek. İmam Malik... buyurmuştur ki semâ ve devr ve raks olan yerde hazır olan kimseler fasık olur ve helâl itikad idenler mürted olur dedi ve İmam Hanbelî... buyurmuştur ki devr ve raks olan yerde hazır olan kimseler adaletten düşer ve dahi şهادeti kabul olmaz deyu. Ka'be-i şerifli Ali Kari nakl ider: Ve dahi devr ve raks haram olduğu mahsus bu kitaplarda değil çok kitaplarda zikrolunmuştur; taviil olmasın için biz ihtisar eyledik" Yurdaydın, "Üstüvânî Risalesi", 76.

³²³ Hayreddin Ramlî'nin hayatı ve ilmî faaliyetleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Said Nuri Akgündüz, *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Murteza Bedir vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2017), 462-475.

³²⁴ Detaylı bilgi için Bkz. H. Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/284-287.

³²⁵ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 7b.

³²⁶ Bazı âlimler şer'an talep edilen hisler uyandırmaya da başlı başına semâyı haram olarak değerlendirmeyip, meselenin tamamen kalpte var olan his üzerinden ele alınmasını savunurlar. Gazalî bu âlimlerin başında gelmektedir. Gazalî hoşla gittiği için semâ dinlemeyi haram olarak görmez. Ona göre bu konudaki haramlık onda zarar ve fesat bulunduğu içindir. Kuş sesi hoşla giden bir ses olmasına rağmen haram değildir. Ona göre güzel koku burna hoş geldiği gibi, lezzetli yemek ağza tatlı geldiği gibi, güzel ses de kulağa hoş gelmektedir ve diğerleri gibi mübahtır. Gazalî Hz. Âişe rivâyetine dayanarak oyun çalgı ve bunları seyretmenin haram olmadığını savunmaktadır. Aynı şekilde dinlenen şeyin kişinin eşine veya cariyesine olan sevgisini arttırması durumunda da bunun dünya nimetlerinden olacağı gerekçesiyle mübah olacağını savunmaktadır. Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ahmed Farûk Meyân (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 322-323.

Hanbelî ve diğer pek çok âlime de iftira etmiş olup olmayacağı, bu konuda cevaz veren âlimlerin hepsini de küfürle itham etmiş sayılıp sayılmayacağı sorulmuştur.³²⁷ Muhammed bin Abdusselâm ise inkârcı kişinin sözlerini oldukça cüretkâr bulmuş, ilim ehli ve dindâr kişileri tekfir etmesini kibirli bir davranış olarak değerlendirmiştir. İlmî kâidelerin dışına çıkılarak, fikhî kurallara müracaat etmeksizin böylesine çirkin sözleri aklı başında hiç kimsenin söyleyemeyeceğini, herhangi bir inkâr için münkirin mezhebinin de bilinmesi gerektiğini söylemiştir. Bu inkârcının inkârını geçersiz sayarak, onun sözlerinin ardından gidip amel edenlerin hangi mezhepten olurlarsa olsunlar iftiracı konumunda olacaklarını söylemişlerdir.³²⁸

Muhammed bin Abdusselâm’a göre inkâr söz konusu olduğunda şer’î delilleri ve bu delillerin altına giren külli kâideleri kesin bir şekilde bilmek gerekir. Usûlde ve fûruda mezheplerin ittifak ettiği meselelerde inkârın gündeme gelebileceği, onun dışında ferî meselelerde kişilerin küfürle itham edilemeyeceği ifade edilmiştir.³²⁹

Nablusî, raksı sâmirîlere benzeme olarak nitelendiren söz konusu müddeîlerin sûfîleri, kâfirlere benzetmesi noktasında aktardığı bu kâidelerle âdetâ bu meselenin ferî meselelerden biri olduğunu ve böyle bir konuda tekfirin yersiz olacağını ifade etmeye çalışmıştır.

Nablusî bizzat Allah Teâlâ’nın “Allah’a teslimiyyet gösterenleri, o günahkârlar gibi tutar mıyız hiç? Size ne oluyor? Nasıl hüküm veriyorsunuz”³³⁰ ayetini ve “Yoksa kötülüğe gömülüp kalanlar, hayatlarını ve ölümlerini, eşit olarak iman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanları gibi mi yapacağımızı zannediyorlar? Hükümleri ne kadar da yanlış”³³¹ ayetini delil göstererek müddeîlerin, hükümlerinde hata ettiklerini ifade etmiştir. Aynı zamanda Nablusî, sûfîlerin Sâmirîlere benzetilmesi için Sâmirîlerin faaliyetleri hakkında detaylı olarak bilgi sahibi olunması gerektiğini, Sâmirîlerin, sûfîlerin bu gün icra ettikleri faaliyetleri gibi işler yaptıklarını hangi kaynaktan öğrendiklerini, bu tarz ibarelere nerede rastladıklarını sorgulamaktadır.³³²

Tüm bu görüşlerin Mâlikî, Ebu Hanefî, Şafîî, Ahmed bin Hanbel ve diğer mezhep imamlarına dayandırılması buna ilaveten *Kurtubî Tefsirî, Esrârü’t-tenzîl* ve

³²⁷ Sünbül Sinan Efendî bu tarz söylemlerin mezhep imamlarına da iftira etmek olarak değerlendirmiştir. Bkz. Sünbül Sinan Efendi, *Risale-i Tahkikiyye* (34 Ae Şerîyye 1005).

³²⁸ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 8a.

³²⁹ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 8a.

³³⁰ Kalem 68/35-36.

³³¹ Câsiye 45/21-22.

³³² Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 22a.

Tefsîrû'l-kebîr gibi kaynakların kullanıldığı iddiası da müellif tarafından reddedilmiş; bahsedilen kaynaklarda bu gibi nakillere rastlanmadığı ortaya koyulmuştur.³³³

Kitabın muhtelif bölümlerine serpiştirilen mezhep imamlarının görüşlerine baktığımızda da Nablusî'nin itirazının haklılığı âşikâr olmaktadır. Zira cehrî zikri benimseyen tarikatlar hakkında kendisine sorulan ve bu tarikatların faaliyetlerinin Sâmirî Ashabına benzetilmesi hakkında fikirleri merak edilen, Ezher ulemâsının Şafîî imamlarından Ebu'l-Hayr Ahmed El-Merhumî el-Ezherî (ö. 1075/1664), bu konuda şunları söylemiştir:

“Kitapta ve sünnette, bahsedilen haller ve bu tarz eylemler uygun bulunmuş, istenilmiş ve teşvik edilmiştir. Zira Allah Teâlâ; “Hâlbuki onlar, dini ancak Allah’a has kılarak ona kulluk etmekle emrolunmuşlardı”³³⁴ buyurmuştur. Hz. Peygamber de (s.a.v.); “Ameller niyetlere göredir. Herkesin niyeti ne ise eline geçecek olan odur”³³⁵ buyurmuştur. Yine Peygamber (s.a.v.); “Kişinin niyeti amelinden daha hayırlıdır”³³⁶ buyurmuştur.

Binâenaleyh, amellerdeki asıl dayanak niyetteki ihlâstır. Her kim bu cemaate ve bu tarz cemaatlere sözle ya da fiille muhalefet ederse, Allah’ın öfkesiyle karşılaşır. Her kim de onların yaptıkları faaliyeti Sâmirîlerin eylemlerine benzetirse, bu kez kendisi, bizzat Sâmirî'nin mabuduna, yani öküzün oğlu olan buzağıya benzetilmeyi hak etmiş olur. Nasıl olur da övülmüş ve mendup olan bir hususta muhalefet edilebilir ki? Eğer bu itirazcı kişi: “Onların yaptıkları faaliyetler ve yaptıkları zikirler riya içindir, insanların bakışlarını kendilerine çevirmek içindir” derse, o zaman biz de: “Kalplerin derinliklerini ancak gaybı bilen Allah bilir” deriz.

Velhâsıl, özellikle bu gibi gruplara itikat etmek gerekir. Zira ancak şeriata muhalif olan bir şeyi şeriatta vardır diyen ya da zâhirî olarak şeriatla çelişen söz ve eylemleri yapan kişiler tekfir edilebilir. Bu da o kişinin münkîr ve münkirâtı terk etmesi, hatasının ortaya çıkması için yapılır. Bu tekfir ise kişinin sahv halinde ve aklı başındayken yaptığı eylemlerde olur. Gaybet halinde ve zorlama ile yaptığı eylemlerde değil. Elbette en iyisini Allah Teâlâ bilir.”³³⁷

³³³ Nablusî, *Cem‘u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 22b.

³³⁴ Beyyine, 98/5.

³³⁵ Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, 1/303 (No. 167).

³³⁶ Taberânî, *el-Mu‘cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, by.), 6/185 (No. 5942).

³³⁷ Nablusî, *Cem‘u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 10a-10b.

Yine Ezher ulemâsının bir başka Şâfiî âlimi olan Şeyh Abdurabbih ed-Deyrî el-Ezherî de bu konuda benzer fikirleri savunmaktadır. Sûfilerin Sâmirî Ashabına benzetilmesi meselesiyle alakalı şu sözleri söylemiştir:

“Bahsedilen cemaat yaptıkları işle Allah’ın rızasını aramaktadır. Onların yaptığı bu işten öyle bir vecd meydana gelir ki o vecdle Allah’ın zikrinde gark olurlar. Onlar yaptıkları bu işten dolayı günah kazanmış değillerdir. Hiç kimse için, onların yaptıkları zikirle günaha girdiğine hükmetmek ve onların bu yaptıklarını Allah’tan başkası için yaptığını iddia etmek câiz olmaz. Çünkü Allah dışında hiç kimse kalplerde ne olduğunu bilemez. Hüküm zâhire göre verilir. Sırları en iyi bilen Allah’tır. Onların kâfir Sâmirî’ye benzediğini iddia etmek hiçbir müslümana yakışmaz. Şayet ben onların kâfir olduğunu söyleyen kişi hakkında fetvâ verecek olursam derim ki o kişi, elinde katî bir delil olmadığı halde bir müslümanı küfürle itham etmiştir. Ulu’l-Emr’in onu cezalandırması gerekir. Onu, başkasını küfürle itham etmekten men etmesi gerekir. Onların yaptığı bu zikirle, Allah’ı zikretmediklerini ya da başkasını zikrettiklerini farzetsek bile, kendilerine ve başkalarına zararları olmadığı müddetçe onların yaptığı devrân mübahtır.

Herhangi birinin, haller konusunda, bilmediği bir mesele noktasında teslim olması en sağlıklı yoldur. Allah Teâlâ en iyi bilendir.”³³⁸

İbarelerden de anlaşılacağı üzere Şafiîlerin, sûfilerin devrân ve raksına dair menfî bir tavır içerisinde olduklarını düşünmek oldukça zor görünmektedir. Nablusî bu konuda ekseriyetle Ezher âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir. Ve bu ulema topluluğunun sûfilerin Sâmirî Ashabına benzetilmesi noktasında menfî bir tavır sergilediği ve bu hususta fikir birliği içerisinde oldukları görülmektedirler. Yine aynı meselede Ezher Âlimlerinden Ebu’s-Sâfâ Ali Eş-Şenevânî konuyu bir üst boyuta taşıyarak böylesi bir benzetmeyi sûfilere revâ görenlerin cezalandırılması gerektiğine dair fikirlerini şu sözlerle savunmuştur:

“Bahsedilen sâdâtın Allah Teâlâ’yı zikir ve yaratılmışların en faziletlisine salât ve selâm ederken yaptıkları ve Hüviyye diye isimlendirilen halkalar kurmaları, deverân etmeleri, sünnete ve kitaba uygun olması hasebiyle teşvik edilmiş amellerdendir. Nitekim Yüce Kur’ân’da Allah Teâlâ: “Allah’ı çokça zikredin, umulur ki felâhâ

³³⁸ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 11b.

erersiniz”³³⁹ buyurmuştur. Başka bir ayette de: “Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarlarken Allah’ı anarlar”³⁴⁰ buyurmuştur.

İmam Tirmizî’nin Ebû Said el-Hudrî’den (r.a.) yapmış olduğu şu nakil de bu mevzuda sünnetten bir delil sayılır:

Rasûlullah’a (s.a.v.) soruldu: “Kıyamet gününde Allah’ın nezdinde hangi kullar daha kıymetlidir?” Rasûlullah (s.a.v) da: “Allah’ı çokça zikreden zâkirlerdir”³⁴¹ buyurdu.

Öyleyse Allah’a ve ahiret gününe iman eden hiç kimse için, bu zâtları Sâmirî ashabına benzetmek, onlara muhâlefet etmek helal olmaz. Aksine bu itirazcının ettiği kelam yalandır, iğrençtir, sapıklıktır, kendileri için bir kayıptır, utanç vesilesidir, vebaldir. Bu davranışı sebebiyle ta’zir cezasını hak etmiştir. Bu ceza da öyle bir ceza olmalıdır ki, bu itirazcı şahsı ve onun gibi olanları müslümanların hayırlı işlerine muhalif olmaktan onları men etmelidir.

Bu tarz insanların, zâkirleri, azgınlık ve küfürde, putlara besledikleri sevgi noktasında kendinden geçmiş olan kişilere benzetmeleri ne yazık ki!

-Allah sevaplarını çokça versin- Ulu’l-emr de bu tür hâdiselere vâkıf olduğunda, inatçı, azgın sapıklara mani olmalı ve bu itirazcıları susturmalıdır.”³⁴²

Müddeilerin asılsız iddialarında zikrettikleri gibi ûlu’l-emrin sûfleri cezalandırması gerektiğine dair mezhep imamlarına dayandırılan görüş³⁴³ de bu ibareyle yalanlanmış görünmektedir. Âlimler, iddia edilenin aksine bu tür benzetmeleri yapan kişilerin cezalandırılması gerektiğini savunmuşlardır.

Meseleye hakikat nazarıyla bakıldığında bu ve bunun gibi söylemlerin toplumu ve dahi İslâm ümmetini ayrıştırıcı ve parçalayıcı bir veçhesi olduğu, daha da ötesinde İslâm dininin en önem verdiği kâilerden biri olan bir ve bütün olma emrinin hilafına hizmet ettiği görülecektir. Velew ki mezhep imamlarından aktarılan deliller sunulmamış olsa dahi müslüman bir zihniyete sahip olan kimselerin bu tuzağa düşmesi oldukça ilginçtir. Ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği düsturu bu denli açık iken şahısların

³³⁹ Cumâ 62/10.

³⁴⁰ Âl-i İmrân 3/191.

³⁴¹ Tirmizî, Sünen-i Tirmizî, 5/388 (No. 3376).

³⁴² Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 12a.

³⁴³ Yine Şâfîîlerin, emir sahiplerinin sûfleri cezalandırması gerektiğini düşündüğüne dair iddianın Üstüvânî Mehmet Efendiye dayandığı görülmektedir: “İmam Şâfî’i...buyurmuştur ki vilâyet hakimlerinin üzerine vacibdür, devr ve raks idenleri meneylemek”. Bkz. Yurdaydın, “Üstüvânî Risalesi”, 76.

dayanaksız ve mesnedsiz olarak ortaya attığı iddiaların, câhil kesimlerden de olsa taraftar bulması, bir diğer handikaptır. Tasavvufun ana kaidelerinden biri olan, kişinin kendi nefsiyle ilgilenmesi düsturu ele alındığında, şahısların bir başkasını tekfire yeltenmeleri oldukça zorlaşacaktır. Kaldı ki böylesine tehlikeli bir hükmün halktan ve câhil kişilerce değil, ehil ve mahir âlimlerin İslâm'ın hakikatini korumak namına verilmesi gerekir.

Nabluşî, *Cem'u'l-esrâr*'da konuya dair Malikî âlimlerini temsilen Malikî imamlarından olan Ali Bin Şeyh Âmir el-Îtâî'nin, itirazcıya yönelttiği şu sözleri de aktarmıştır:

“İtirazcının sûfilere Sâmirîlere benzetmesiyle ilgili sözlerine gelecek olursak, şeyhimizin verdiği cevapta olduğu gibi, bu kişi Sâmirîlerin mabuduna benzetilmeyi hak etmiştir. Onun benzettiği nerede, benzetilen nerededir?

Sonra eğer bu kişinin sözleri müçtehid bir imamın sözleriye bile, Allah Teâlâ her sorunda bütün kavilleriyle tek bir imamı taklit etmeyi vacip kılmamıştır. Aksine imamların sözlerinden bir kısmını alıp, bir kısmını da terk edebilirler. Tıpkı İmam Malik'in (r.a.): “Herkesin kelamı kabul edilip terk edilebilir. Sadece bu kabrin sahibinin (s.a.v.) sözleri hariç” sözüyle ifade ettiği gibi.

Ey burada anlatılan şahıs!

Yarın Allah Teâlâ'nın huzuruna vardığında, Allah Teâlâ sana “Sen o sûfilere yaptıkları işlerden dolayı niye küfürle suçladın, arkalarında namaz kılanların namazlarını iade etmeleri gerekir dedin” diye sorarsa ne delil göstereceksin?

Eğer “Ben imamımı taklit ettim” dersen, “Ben sana filanı taklid etmeyi vacip kılmadım” der.

Bu yüzden -Allah devletlerini kuvvetlendirsin- ûlu'l-emr'in, bu seçkin zevât hakkında çirkin ithamlarda bulunan kötü ve şerli kişilerin yaptığı bu işi yasaklaması gerekir. Çünkü onlar hakkında söyledikleri, iddiadan ibarettir. Allah, halîm ve settârdır.”³⁴⁴

Yine Şeyh Muhammed Halilî el-Makdisî eş-Şâfiî (ö 1147/ 1734), ibadet, zikir ve diğer hususlarda sûfî sâdâtına karşı çıkanların asıl amacının İslâm nizamını yok etmek olduğunu öne sürmüş ve bu gibi kişilerin hak ettikleri bir ceza ile cezalandırılması gerektiğini savunmuştur. Ona göre muhaliflerin itirazı tamamen nefsânîdir ve

³⁴⁴ Nabluşî, *Cem'u'l-esrâr*, (Beyazıt, B7917/10), 12b-13a.

itirazlarına kulak vermemelidir. Bu kişilerin ehl-i tarîke haset ve buğz etmeleri halinde bidatçı ve sapıklıklarının âşikâr olacaklarını öne sürmüştür. Muhammed Halilî, sûfilerin hak üzere oldukları ve onların yollarının da teslim olma ve vazife verme noktasında sağlam olduğunu düşünmektedir. Ayakta zikreden birbirlerinin elini tutarak halka olup dönen “Hüviyye”³⁴⁵ diye isimlendirilen halkalarda bulunanların, bu davranışları nedeniyle küfre düştükleri iddiası üzerine şu sözleri söylemiştir:

“‘Bu şekilde zikredenler küfre düşüyorlar’ diyenlere gelince, bunu söyleyen kişi onların itikat ve niyet noktasında kâfir olduğunu kast ederek bunu söylerse artık onun girdiği günah âşikâr olmuş, hatta küfrü ızhar olmuş olur. Çünkü her kim te’vil etmeksizin bir müslümanı itikat noktasında küfürle itham ederse kendisi kâfir olur. Şayet onların yaptıkları raks ve dönme eylemi gibi fiillerden dolayı bu sözleri söylerse günaha da girmez, küfre girmişte olmaz. Bizim imamlarımız raksta herhangi bir haramlık ya da kerâhetin söz konusu olmadığını açıklamıştır. Zira *Sahihayn*’da yani; *Sahih-i Buhârî* ve *Sahih-i Müslim*’deki rivâyete göre Hz. Peygamber, Âişe’yi (r.a.) örtücek şekilde oynayan ve raks eden Habeşlileri izleyinceye kadar durdu.³⁴⁶ Bu rivâyette geçen “züfn” kelimesinden maksat rakstır. Çünkü raks sadece düz ve kıvrak hareketlerden ibarettir. Eğer tekessür bu hareketlere dâhil olursa bu haram olur. Oysa görüldüğü gibi onlar bunu yapmıyorlar.

Zikrin bütün çeşitleriyle ister tesbih, ister takdis cinsinden olsun, ya da Allah Teâlâ’yı zikretmek olsun yahut diğer farklı çeşitlerden olsun, hiç fark etmez, övülen bir amel olduğu herkesçe mâlumdur.”³⁴⁷

Tüm bu nakillerin ardından Nablusî, imamların cehrî zikri cevaz noktasında fikir birliği içersinde olduklarını savunmuş ve İmam Ebu Hanîfe’nin *Müsned*’inde zikirde sesi yükseltmenin mübahlıktan ziyada câiz olduğuna dair rivâyetler sunduğunu eklemiştir.³⁴⁸

Müddeblerin, sûfileri suçlamakla kalmayıp, sultanlar tarafından cezalandırılması gerektiği iddiası üzerine Nablusî, bu kişileri câhil insan şeytanları olarak vasıflandırmış ve Allah’tan, dalalet ve sapkınlık ehli bu kişilerin vesveselerinden sultan ve nâiplerini muhafaza etmesini istemiştir. “Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına engel

³⁴⁵ Gayb âlemindeki hakikatleri karşılamak üzere kullanılan bir kavram. Bkz. Zafer Erginli, "Hüviyye", *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. (Trabzon : Kalem Yayınevi, 2006), 398.

³⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/348 (No: 24854,); Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* 6/63 (No. 3691).

³⁴⁷ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 17a.

³⁴⁸ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 22b.

olan ve onların harap olması için çalışandan daha zalim kim olabilir? Aslında bu kişilerin oralara ancak korkarak girmeleri gerekir. Böyleleri için dünyada rezillik ahirette de büyük bir azap vardır”³⁴⁹ ayetini delil getirerek bu kişilerin zulmüne işaret etmiştir.³⁵⁰

Müddeîlerin bir diğer iddiası, *Hâvî* isimli kitapta, ayakta zikretmenin ve devrân etmenin kerih olduğu hatta küfür olduğunu söyleyenlerin de bulunduğudır. Onlar bu görüşlerini Rasûlullah (s.a.v.) zamanında Hz. Peygamber ve Said bin Müseyyeb arasında geçen hadisiye dayandırmaktadırlar. İddiaya göre Said bin Müseyyeb ayakta zikir halinde seyrederek döndü ve düştü. Bu hadise üzerine Rasûlullah (s.a.v) ashabına, “Onu kesin” dedi. Sahabe de bunu yapmaya kalktı. Sonra da Rasûlullah (s.a.v) “Onu kesmeyin ama şu sütunu onun üzerine atın, ben şu yerimden Said bin Müseyyeb imanını yenileyinceye kadar ayrılmayacağım” demiştir.

Nablusî ise zikirde ayakta olmayı, ayakta zikretmek olarak tanımlamaktadır. *Cem‘u‘l-esrâr*’ın da muhtelif bölümlerinde “Onlar ayakta dururken, otururken ve yanları üzerine yatarken hep Allah’ı anarlar”³⁵¹ ayetine işaret edilmiştir. Söz konusu ayet gayet açık bir şekilde ayakta zikretmede herhangi bir kerâhatin olmadığını ortaya koymaktadır. Nablusî bu konuda delil teşkil etmesi bakımından *Hâvî el-fetâvâ* isimli kitapta bulunan Celâleddin es-Suyûtî’nin şu görüşlerini aktarmıştır:

“Sûfî cemaati zikir meclisinde bir araya geldi. Sonra aralarından biri ayakta zikretmeye başladı. Ve bunu sürdürdü. Birisinin onu bu işten men etmesi ve onu azarlaması uygun olur mu?

Ona karşı çıkılmaz. Zira bu soru şeyhülislâm Sirâceddin Bülkînî’ye (ö. 805/1403) sorulduğunda:

“Bu hususta ona karşı çıkılmaz, Ona mânî olmaya çalışan kişinin ona düşmanlık beslemesi de uygun olmaz. Ona karşı çıkmaya çalışana ta‘zir cezası gerekir” diye cevap verdi.

Yine aynı soru Allâme eş-Şeyh Burhaneddîn İbnâsî’ye sorulduğunda o da benzer bir cevap verdi. Böyle yapan kişinin mağlup, münkir ve mahrum biri olduğunu, selametini ise haller konusunda bu kavmin haline teslim olmakta olduğunu söyledi.

³⁴⁹ Bakara 2/114.

³⁵⁰ Nablusî, *Cem‘u‘l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 22a-22b.

³⁵¹ Âl-i İmrân 3/191.

Yine Hanefî imamlarından bazıları ve Mâlikî imamlarının hepsi bu soruyla alakalı muhalif olmadan, tasdik içerikli yazılar yazdılar.

Ben de derim ki; Ayakta yapılan zikir ve ayakta zikreden zâkir nasıl olur da inkâr edilir ki Allah Teâlâ: “Onlar ayakta oturun ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar”³⁵² buyurmuştur. Âişe (r.a.) de: “Nebi (s.a.v.) herhalinde zikrederdi”³⁵³ buyurmuştur.

Bu sûfîlerin kıyamına raks ve bunun gibi işler eklense dahi onlar yine inkâr edilmez. Bu durum vecddeki şühûd lezzetinden kaynaklanmaktadır. Nitekim hadiste de geçtiği üzere; Cafer bin Ebî Tâlip (r.a.), Hz. Peygamber kendisine, “Sen benim yaratılışıma ve ahlakıma benziyorsun”³⁵⁴ deyince bu hitabın lezzetiyle Nebî’nin (s.a.v.) yanında raks etmeye başladı. Sûfîlerin vecdin lezzetine vararak yaptıkları raksın dayanak noktası işte budur.

Böylece şeyhülislâm İzzeddin bin Abdusselâm gibi büyük imamların da katıldığı zikir meclislerinde kıyam ve raks sahih olmuştur.”³⁵⁵

Said bin Müseyyeb’e dair rivâyet edilen hadise gelince Nablusî bu hadisin asılsız olduğunu iddia etmiştir. O, Said bin Müseyyeb’in (ö. 94/713) muhaddislerin de icmasıyla Hz. Peygamber dönemine ulaşmadığı bilgisiyle bu iddiasını delillendirmiştir.³⁵⁶ Said bin Müseyyeb, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Ömer bin Hattap’ın hilafetinden iki yıl sonra doğmuştur. O, Nevevî’nin *Tehzibu’l-esma ve’l-lügat* isimli eserinde bu sürenin dört sene olduğunu ve muhaddislerin de Said bin Müseyyeb’in sahabeden değil tabiinden olduğu konusunda icma ettikleri bilgisini eklemiştir.

Nablusî, Rasûlullah’ın “Onu kesin” sözü ve sahabenin bu işe yeltenmesi ile ilgili iddia hakkında, “Rasûlullah (s.a.v) üzerine yalan isnad eden bu yalancının ne kadar câhil olduğuna bir bakın” demiştir. Rasûlullah’ın akla ve nakle muhalif olan böyle bir sözü söylemeyeceğini beyan etmiştir. Ona göre Allah’ı zikretmek imanın sebebi iken, nasıl olur da zikreden kişi kâfir olur ve niçin imanını yenilemesi gerekir. Allah’ı zikre davet etmek üzere gönderilen ve “İnsanlar lâ ilâhe illallah deyinceye kadar onlarla

³⁵² Âl-i İmrân 2/191.

³⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43/392 (No. 26376).

³⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/213 (No. 856).

³⁵⁵ Nablusî, *Cem’u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 14a-14b.

³⁵⁶ Said b. Müseyyeb, Medineli ünlü yedi tâbiîn fakihinden biridir. Detaylı bilgi için bkz: M. Yaşar Kandemir, “Said b. Müseyyeb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/263-264.

savaşmakla emrolundum”³⁵⁷ diyen Nebî, nasıl olur da bunu yasaklayıp, kişinin imanını yenilemesi gerektiğine dair hüküm verir.

Nabluşî, Peygamber’in böyle bir söz edemeyeceğine dair Üsame bin Zeyd’in başından geçen hadiseyi delil getirmiştir. Üsame bin Zeyd savaşta “Lâ ilâhe illâllah” diyen birini öldürdüğünde, maktûlün bu sözleri kılıç korkusuyla söylediğini beyan edip özür dilemiştir. Bunun üzerine Nebî (s.a.v.) “Onun kalbini yarsaydın ya madem”³⁵⁸ buyurmuştur. Nabluşî böyle bir hadisede bile bu sözleri söyleyen Peygamber’e “Onu kesin”, “Üzerine sütun atın” gibi ifadelerin nisbet edilmesini çok kötü bir iş olarak yorumlamıştır. Allah’a ve ahiret gününe inancı olan hiç kimsenin böyle bir yakıştırma yapmayacağını ifade etmiştir.

Sonuç olarak, eser tahlili bölümünde aktardığımız Nabluşî’ye ulaştırılan soruda, müddeîlerin iddia ettikleri şeyler ve sundukları deliller dikkate alındığında bu kişilerin raksı oyun ve eğlence cinsinden değerlendirdiği açığa çıkacaktır. Kanaatimizce Nabluşî ilk olarak bu hususa karşı çıkmaktadır. Sunduğu ve aktardığı delillerden hareketle söylemeliyiz ki, Nabluşî sûfilerin raksını, abes ve oyun kavramlarının kapsam alanından çıkarmıştır. O, oyunun lezzet barındırdığını ve abesin lezzet içermeyen bir şey olduğunu savunmaktadır. Sûfilerin yaptığı raksa benzeyen eylem ise her iki türden de uzaktır. Çünkü sûfiler yaptıkları bu işle şeriatta sahih olan bir amaca hizmet etmektedir.

Raksın dindeki dayanağı konusunda *Cem‘u’l-esrâr*’da sık sık Câfer bin Ebî Tâlip hakkında vârid olan hadise telmih yapılmıştır. Bu sebeple, Abdülganî’nin de Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Câfer (r.a.) arasında geçen hadiseyi raksa delil olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür.

Müddeîlerin raks kapsamında değerlendirdiği sûfilerin zikirlerinin ilk olarak ne zaman yapıldığına dair, kaynakta kesin bir bilgi verilmemekle beraber, bu işin ilk olarak Sâmirîler tarafından ihdas edildiği iddiası Nabluşî tarafından özellikle ve açıkça reddedilmiştir. Çünkü ona göre bu konuda da kaynaklarda rastlanan açık bir delil yoktur.

Sûfilerin Allah’ın rızasını umarak yaptıkları eylem nedeniyle tekfir edilmesi de eserde açıkça eleştirilen bir diğer konudur. Nabluşî, bu hususta, amellerin niyetlere göre değerlendirilmesi gerektiğine, tekfir kapısını zorlayanların amaçlarının ise tefrika olduğuna işaret etmiştir. Sûfileri tekfir edenlerin, bu kez kendilerinin küfür bataklığına

³⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/229 (No. 68).

³⁵⁸ Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, 1/96 (No. 158).

düşme tehlikesini de açık açık ifade etmiştir. Nablusî, tekfire yeltenen kişilerin de ta'zir cezasıyla cezalandırılmalarını, aynı yolu tutacak olan diğer kişilerin ise bu şekilde önüne geçilmesi gerektiğini farklı âlimlerden aldığı fetvâlarla okuyucuya sunmuştur.

Tüm tartışmanın raksın kavramsal çerçevesine dayandığı açıktır. Müddeîler, sûfilerin eylemlerini şeriatta yasaklanan, nefsin istek ve arzularını tetikleyip besleyen oyun ve eğlence kapsamında değerlendirmiş ve bu görüşlerinin üzerine fikhî hükümler bina etmişlerdir. Nablusî'nin savunduğu sûfiler ise hakikî bir değerlendirmeye tabî tutulursa, elbette iddia edildiği gibi bir eylem içinde değillerdir. Bu bakımdan meselenin temel sorununun, sûfilerin eylemleri üzerine efrâdını câmi ağıyarını mânî bir tanım yapılmamış olmasına bağlıyoruz.

3.6. Çalgı Aletleri ve Zikir

Şunu söylemeliyiz ki semânın insan üzerindeki etkileri aklı başında olan bir kimsenin inkâr edemeyeceği kadar aşikâr bir gerçektir. Hayvanların dahi güzel sestem etkilendiği,³⁵⁹ develerin bu ses ile birkaç günlük yolu bir gecede geçtiği bilinmektedir. Akıl hastalarının musıkî ile tedavi edildiği, huysuzluk eden bebeklerin ninnilerle sakinleştirildiği yaygın bilinen tesirlerdendir.³⁶⁰ İnsandan aşağı olarak yaratılan mahlûkatta güzel ses işitmenin uyandırdığı tesir elbette yeryüzünün halifesi konumunda yaratılan insanoğlu üzerinde de görülecektir.

Semâda bulunan bu etki sadece sözleri semâ etmeye mahsus değildir. Kulağa ulaşan herhangi bir ses insanda tesir bırakmaya muktedir. Çünkü insan herhangi bir söz eşlik etmeksizin müzik aletinden husûle gelen sesi işitse, bundan müteessir olur. İçinde bulunduğu ruh haline ya da kalbinin durumuna göre kâh ağlar, kâh yaşadığı bir hadise sebebiyle hatırına düşen şey onu tebessüme sevk eder yahut bu uyanan his, kişinin azalarını harekete geçirir. Yüz mimikleri, elleri, ayakları, yine kalbinin durumuna göre harekete geçip kişiyi, raks veya pişmanlıktan dövünme hallerine sevk edebilir. Tüm bu hisler doğadaki sesler vasıtasıyla da kişide peyda olabilir. Su sesi, yağmur sesi gibi seslerin insan üzerindeki etkisi delile ihtiyaç olmayacak derecede

³⁵⁹ Câhız, seslerin hayvanlar üzerindeki tesirleri üzerine müstakil bir eser kaleme almıştır. Bu seslerin tesirleriyle ilgili yapılan ilk çalışma kabul edilir. Detaylı bilgi için bkz. Bayram Akdoğan, "Cahiz ve Musikinin Tesiri Hakkındaki Makalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/01 (2001).

³⁶⁰ Yılmaz, *Ebu Nasr Serrac Tusi el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 311; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi/Keşfu'l-Mahcûb*, 456; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 423.

açıktır ki zaten insan eli ile yapılmış olan çalgı aletlerinin tümü Allah'ın yarattığı sesleri taklit etmektedir. Zira insan, var olandan hareketle bir şeyler üretebilir. Bu vechesiyle değerlendirildiğinde salt çalgı sesi ve doğadaki sesler müsavidir denebilir.

Asıl gayeye tesirleri cihetiyle semâyı ele alacak olursak, insanoğlu yaratılış amacını gerçekleştirmesi için kutsî bir makamdan yeryüzüne indirilmiştir. Bu iniş, beraberinde geldiği yere dönme yolculuğu olarak bir düzene tabii tutulmuştur. İnsan, elbette geldiği yere dair kalbî dünyasında izler taşımaktadır. Yeryüzünde beş duyu organıyla algıladığı her şey ona, hâl diliyle, geldiği yerden haber vermektedir. Bu hususta dinlemeyi başarabilen tüm mahlûkun, geldiği yere olan iştîyâkı kuvvetlenmekte ve arayışı, hatırlamaya olan çabası yani zikri artmaktadır.

Bu konuda Ebû Muhammed Rûveyîm “Sûfiler ilk zikir olan: ‘Rabbimiz değil miyim?’³⁶¹, ilâhî hitabını işittikleri zaman bu hitap onların ruhlarının derinliklerinde gömülüp kalmıştı” der. Ona göre insanlar hoş ses işittiklerinde kendilerinde saklı kalmış olan bu hitap tekrar aşikâr olur ve onlar onu dinlemeleri sebebiyle cûşa gelirler³⁶² Bu sebeple olmalıdır ki, ezân, kuş ve su sesinin insana aslını hatırlattığı halk arasında söylenegelmiştir.

Öte yandan semânın insan üzerindeki açık tesirleri her zaman ruhu beslemek ve hakikat yolculuğunda insana vâsita olması için kullanılmamıştır. Çünkü insan, nefis ve ruhtan oluşan bir varlıktır. Ruhanî tarafını hiçe sayan, yeryüzündeki amacını unutan ve sadece nefsî hazlar peşinde olan insanlar, semâyı nefislerinin gıdalanması için araç haline getirmişlerdir. Dolayısıyla her iki vechesiyle ele aldığımızda semâ iki zıt hissi de uyandırabilen eldeki körüğe benzer. Kişi bununla ister nefsin haz ateşini körükler, ister kalpteki Hakka iştîyakın ateşini kuvvetlendirir.

Dolayısıyla semâ, hem olumlu hem olumsuz sonuçlar doğuran bir kavramdır. Bu sebeple onu topyekûn reddetmek ya da tamamen mubahtır demek imkânsızdır. Nitekim Hücvirî de semânın mübâh olduğunu söyleyen birine “Dinde meydana gelen musibetlerin en büyüğü (senin gibi) hâce-i imam olan bir zatın her nevi fisk ve fücurun kökü olan bir eğlenceyi mubah kılmasıdır” demiştir. Ona göre “Semânın hükmü çeşit çeşittir. Bunlardan birinin, kesin bir şekilde kestirilmesi mümkün değildir. Eğer kalpteki tesiri helal olursa, semâ helal olur, haram olursa haram, mübah olursa mübah olur”.³⁶³

³⁶¹ Âraf 7/172.

³⁶² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 225-226.

³⁶³ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi/Keşfu'l-Mahcûb*, 457.

Semâya dair mutasavvıfların genel görüşlerini özetlemeye çalıştığımız yukarıdaki paragraflardan anlaşılacağı üzere semânın insanda bıraktığı tesir, sûfiler tarafından hiçe sayılmamış ve bu durum zikir esnasında dervişin vecdini kolaylaştırması için kullanılmıştır. Tarikatların sistemleşmeye başlamasıyla birlikte vürmali ve nefesli çalgıların zikre eşlik etmesi, zâhirî ulemâ tarafından tartışma konusu edilmiştir. Yaygın olarak nefsanî haz ve eğlence için kullanılan müzik aletlerinin Allah'ı anmak isteyen sûfiler tarafından kullanılması ve bunun giderek yaygınlaşması ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra ihdas edilen bir faaliyet olması elbette şeriat ehlini tedirgin etmiştir. *Cem'u'l-esrâr*'ın ele aldığı konu ise bu çalgı aletlerini zikir esnasında kullananların küfürle itham edilmesidir.

Nablusî'nin ulemâdan aktardıkları; onun da bu konuda olumsuz bir görüş taşımadığını ortaya koymaktadır. Bâhusus Hanefî âlim Şeyh Ebu'l-Hay eş-Şerunbilâlî'nin mâlum mesele hakkında *Münyetu'l-müsallî* isimli kitabın müellifi olan Halebî'nin bir risâlesinde bu konuya değindiği ve risâlede zikre davul ya da nefesli çalgıların eşlik etmesine helal diyenlerin kâfir olacağına dair beyanların bulunduğu ifade edilmiştir.³⁶⁴

Cem'u'l-esrâr böyle bir tekfire lüzüm olmadığını, zira bazı Şafîî ve Mâlikî âlimlerin davul ve nefesli çalgılara cevaz verdiğini savunmaktadır. Bu aletlerin kullanılmasını helal görenleri tekfir etmek aynı zamanda bu âlimleri de tekfir etmek anlamlarına gelir ki bu durum ümmet arasında tefrika ve bozgunculuğa sebep olur.³⁶⁵

³⁶⁴ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 15a.

³⁶⁵ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 15a; Ehl-i İslâm nezdinde muteber kabul edilen âlimleri tekfir etmeye yeltenme gerekçesini delil getirerek fikir beyan eden pek çok âlime rastlamak mümkündür. Bunlardan biri de Birgîvî'dir. Tasavvufun birçok uygulamasına muhalefetiyle şöhret kazanmış olan Birgîvî, teğannîye Nablusî ile aynı gerekçeyi savunarak şöyle yaklaşmıştır: “Bezzâzî'nin, teğannînin haram olduğu yönündeki fetvâsı delil olarak kabul edilemez: Aynen raksı helâl sayanların küfrüne hükmetmesi gibi. Zira Şafîî ve ashâbı -Gazzâlî gibi- bunu câiz görmektedirler. Cerh ve ta'dil erbabının tamamı, onun güvenilirliği konusunda ittifak üzere iken, İslâm'ın temel direklerinden olan bir şahsın küfrüne nasıl karar verilebilir ki? Bundan Allah'a sığınırız. İmam Huccetü'l-İslâm, İhyâ'da semânın ve teğannînin câiz olduğu hakkında özel bir bölüm ayırmıştır. Ayrıca İmam Kuşeyrî, Risâle'sinde ve Avârif sahibi (Sühreverdî), bu eserinde semân câiz olduğunu belirtir. İnsaf sahibi kimsenin bunlara müracaat etmesi gerekir. Hakkı arayan kimse, bu duruma bir göz attığında şaşırır. Zira İbn Kemâl Paşa gibi bazıları teğannîyi bütün dinlerde haram kılınmış sayıp, onu helal görenin, hatta helal olmasını arzu edenin küfrüne hükmederken -ki o aşırı giderek helal sayanın, hatta teğannî icra edenin küfrü yönünde fetvâ vermiştir- Ali Cemâlî gibi bazıları da, diğer yönde aşırıya kaçarak, zikirde lahn ve teğannînin mübah olduğunu söylemektedir. Bu iki ayrı görüşten yeryüzünde fitne ve büyük bir fesat doğmaktadır. Doğru olan, bunların arasında bir orta yol tutmaktır.” Bkz. Birgîvî, el-Kavlu'l-Vasît, vr. 145b-146a. (Martî, Birgîvî Mehmed Efendi, 162-163'den naklen.)'den naklen; Yasemin Bilgen, “Tasavvuf'ta Zikir Kavramı ve İmam Birgîvî'nin er-Risâle fi'z-Zikri'l-Cehrî' İsimli Eserinin Tahlili”, 54.

Nablusî Ebî Tayyip el-Ğazzi'nin, def çalarak zikreden Samediyîye topluluğu hakkındaki şu sözlerini aktarmakla da zikir esnasında kullanılan çalgı aletlerinin mübahlığını ve dervişte uyandırdığı hisleri açıklamaktadır:

“Bu haram değildir. Samediyîye defî eğlence defî değildir. Harpte ve Hacca giderken çalınan def gibidir. Bu tarzda çalınan defin mübahlığı konusunda ittifak vardır.

Semâ halinde def çalma meselesine gelince, eğer insanların vecdlerini harekete geçiriyorsa bu câizdir.³⁶⁶ Çünkü bu def sesi, insanlardan bazısında keşif hallerinde ve letâiflerden bazılarını meydana çıkarır. Bu defin yaptığı işin vasfı anlatılmaz. Onu tadan bilir, tatmayan ise inkâr eder. Sonra da bu haller kalpteki kirleri yok eden bir ateşin, kalbi yakmasına sebep olur. Bu tıpkı kirli olan mücevheratı ateşin temizlemesi gibidir. Ardından temizliğe kavuşur. Bu temizlikle de müşâhedât ve mükâşefât hâsıl olur. Bu durum ise Allah'ı sevenlerin en büyük istekleridir. Bütün kurbiyatın hepsinin semeresinin nihayeti ise işte bu hâldir. Onu oraya taşıyan ise mübahlar değil kurbiyattır.”³⁶⁷

Aynı şekilde fukahayı sert bir dille eleştirdiği satırlarda, kendi divanından naklettiği şu şiirde onun çalgı aletlerine yaklaşım tarzını açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Def sesi, zurna ve teğanni sesi seni irşad eder.

Fakat senin kalbin gafletler içerisinde

Ve senin puslu yüzünde bir örtü var

Yakînen söylüyorum ki, çoklukla övünmek seni aldatmış

Mâsivâ da seni vehmî olarak azîz kılmış

Günahlar seni akılların hayrete düştüğü şüphelerden oluşan karanlıklara atmış.³⁶⁸

Nablusî'nin çalgı aletlerine de semâ konusundaki yaklaşımının sürdüğü kanaatindeyiz. Bu aletlerin, kişinin kalbinde var olan hissi beslemesi cihetiyle kalpte bıraktığı duygu üzerinden ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Benzer bir yaklaşımı Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde de görmek mümkündür. Mesnevî şerhlerinde³⁶⁹ rastlanan

³⁶⁶ Nablusî'nin sadece defî değil diğer çalgı aletleriyle yapılan zikri de mübah gördüğü bilinmektedir. *İzâhu'd-delâlât*, onun semâ aletleri konusundaki fikirlerini beyan ettiği müstakil risâlesidir. Semâ aletlerine dair müellifin fikirleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdulganî Nablusî, *İzâhu'd-Delâlât fî Semâi'l-Âlât* (Esad Ef., 3607).

³⁶⁷ Abdulganî Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 35b.

³⁶⁸ Abdulganî Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 26b-27a.

³⁶⁹ Nablusî'nin de Mesnevî üzerinde çalıştığı hatta bir şerh kaleme aldığı bilinmektedir. Çalgı aletlerine olan yaklaşımını Mevlânâ ve eserlerine olan yoğun ilgisine bağlıyoruz. Ayrıca Mevlevîlerin âdap ve

ney sesinin dergâhta, ayrılığın firakını çağrıştırırken, meyhanede başka çağrışımlar sunduğu görüşü zannımızca Mevlevîlere muhabbet beslediği bilinen Nablusî'nin fikirleriyle de bağdaşmaktadır.³⁷⁰

3.7. Vecd

Vecd asıl itibari ile “buldu” manasındaki fiil kökünden türemiş, “bulmak” anlamında bir mastardır. Sözlükte “yitiğini bulmak, istediğine kavuşmak, güç yetirmek; aşk ve iştihak sarhoşluğu içinde kendinden geçmek, yüksek heyecan duymak”³⁷¹ gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı itibariyle “Kasıt ve zorlama olmaksızın sâlike gelen ve kalbine tesadüf eden ve (onu kendinden geçiren) bir şey” olarak tanımlanır.³⁷²

Aynı kökten türeyen tevâcüt kelimesi ile zaman zaman aynı anlamda kullanıldığına rastlansa da aralarındaki en belirgin fark, vecdde kasıt olmaksızın kendiliğinden gelen bir vâridât söz konusuysa, tevâcüdde sâlikin, vâridâtı kendine davet etmek için vecde gelmiş gibi yapmasıdır. Nitekim tefâul kalıbı, olmayan sıfatı varmış gibi ifade etmek için kullanılır.³⁷³

erkânı hakkında da müstakil eser veren Nablusî, onların da fukaha tarafından eleştirilmesinin önüne geçmek istemiş olmalıdır. Bkz. Recep Dikici, “Abdülğani En-Nablusî ve Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki Mesnevî Dibâcesi Şerhi”, *Selçuk Üniversitesi 9. Millî Mevlânâ Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1998), 191-196; Dikici, “Abdülğani En-Nablusî’nin Mevlevîlik Âdâbına Dair El-Ukûd’ü’l-Lü’lûiyye’si ve Müstakîmzâde’nin Şerhi”.

³⁷⁰ Detaylı bilgi için bkz. Abdurrezzak Tek, *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif İlk Onsekiz Beytin Şerhi* (Bursa: Bursa Akademisi, 2014), 146-149.

³⁷¹ Semih Ceyhan, “Vecd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/583.

³⁷² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 156.

³⁷³ Vecdin bu çeşidi âlimler tarafından tartışma konusu edilmiştir. Özellikle İmâm-ı Gazzâlî tevâcüdü mezmum ve mahmud olarak iki ayrı kategoride sınıflandırmıştır. Zira şeriata uygun bir kasıt olmaksızın kendisinde olmayan bir şeyi varmış gibi göstermek bir müminin harcı değildir. Bu sebeple içerisinde riya barındıran bir tevâcüd âlimlerce hoş karşılanmamıştır.

Zannımızca bu konuyu taklîdî iman ile kıyas etmek meselenin izâhı açısından ufuk kazandıracaktır. Bidâyette, bir müslümanın imanî meselelerde taklîd yolunu tutması, zamanla onu tahkîke taşıyacak ve taklîd yoluyla başladığı şeyler onun hayatının bir parçası olacaktır. Bu tıpkı ahlaksız birinin, ahlaken ziynetli olarak tabir edebileceğimiz birini kendine örnek edinmesi ve onu her haliyle taklîd etmesine benzemektedir. Bu kişi zamanla taklîd ettiği kişinin hâl ve tavırlarını kendisinde meleke olarak bulacaktır. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Kur’ân okunduğu zaman ağlayamayan kimseye kendisini ağlar ve üzüntülü göstermesini emretmesi yine bu kavilendir.

Vecd konusu da işte böyledir. Sâlih bir niyetle bidâyet halindeki dervişin vecd halindeymişçesine hareket ederek, tabiri câize fiili dua ile Allah’tan vecdi istemesi elbette zamanla onu hakikî vecde taşıyacaktır. Şayet bu durum ömür boyu taklîd düzeyinde kalsa bile zamanın hayırlı bir işe hasredilmesinden mütevellit derviş herhangi bir kınamaya maruz kalmamalıdır.

Tüm bunlardan hareketle söylemeliyiz ki vecd ehli olmayanların, vecd ehliyle bir arada bulunması da kişiye fayda sağlayacaktır. Zira hâl sâridir.

Vücut kelimesi de bu noktada önemlidir ki “Vecd halinden yükselenlerin ulaştığı merteye” olarak tanımlanır.³⁷⁴ Kişi vecde kapılınca beşeri hislerden soyutlanır ve soyut âlemin bilgi vasıtası olan kalp ile bilmeye başlar. Asıl mevcuda dair hakikatlerin vâridâtlar aracılığıyla bilinme mertebesi olarak da izah edilebilir.

Kuşeyrî bu sebeple tevâcüdü bidâyet, vücut mertebesini ise nihâyet olarak tanımlamıştır. Vecd ona göre bu ikisi arasında bir vasıtaadır.³⁷⁵

Yine mutasavvıflar “Üzüntü ve sevinç türünden kalpte bulunan her duygu vecddir”³⁷⁶ demişlerdir. O zaman vecdin mekânının kalp olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İmâm-ı Gazzâlî de vecdin kalbin ameli olduğundan ve bu amelin “daima keşfetmek ve melekût âleminin sırlarını mülâhaza edip düşünmek”³⁷⁷ olduğunu söylemiştir. Yine mutasavvıflara göre kalp bakma ve görme eylemi içindedir. “Gözler kör olmaz lakin göğüsler içindeki kalpler kör olur”³⁷⁸ ayeti buna delildir.³⁷⁹ Kalbin bu fiili kalbin vecdidir.

O zaman söylemeliyiz ki kalpler potansiyel olarak vecd istitaatine sahiptir. Fakat bazı kalpler bunu eyleme dönüştürememektedir. Kalplerin mühürlenmemesi bu noktada önemlidir. Bunun için bu var olan kuvveti bulmaya ihtiyaç vardır. Bulmak için gösterdiğimiz çaba, tevâcüd olmalıdır. Bahsettiğimiz manada bir bulma eylemi zâhirî manada her ne kadar aklın ameli gibi görünse de “Kalpleri vardır akletmezler”³⁸⁰ ayetine binâen kalbin icra ettiği soyut âleme dair bir arayıştır. Dolayısıyla bu âleme dair olan aletleri vasıta edinmek gerekecektir ki bu da kalple mümkündür. Zira somut olanın soyutu ihata edemeyeceği mâlumdur. Binâenaleyh, kalpte meydana gelen bu arayışın neticesindeki bulma eylemi vecd olmalıdır.

Vecd esnasında kişilerde meydana gelen ve zâhiren müşahade edilebilen birtakım haller zuhur edebilmektedir. Dolayısıyla bu haller fukaha tarafından tartışma konusu yapılmış ve âlimler, bu durumun şeriata uygun olup olmadığı hakkında fikir beyan etmişlerdir.

Cem ‘u’l- esrâr kitabının yazılmasına vesile olan soruda muhataplar Nablusî’den vecd hakkında bilgilendirme yapmasını talep etmişlerdir. Şeyh Ahmed er-Rifâi ve

³⁷⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 156.

³⁷⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 156.

³⁷⁶ Yılmaz, *Ebu Nasr Serrac Tusi el-Lüma’ İslam Tasavvufu*, 351.

³⁷⁷ İmâm-ı Gazalî - Müftüoğlu, *İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn*, 4/530.

³⁷⁸ Hac 22/46.

³⁷⁹ Yılmaz, *Ebu Nasr Serrac Tusi el-Lüma’ İslam Tasavvufu*, 351.

³⁸⁰ Âraf 7/179.

Sa‘deddin el-Cebâvî’nin vecde gelip titrediklerini ve haykırdıklarını, vecdin şiddetinden yeryüzünde duramaz hale geldiklerini, şeyhin nakibi gelip müdahale edinceye kadar o vaziyette kaldıklarını belirtmişlerdir. Ayrıca Türk evlatlarının ve Arap beldelerindeki evlatların çoğunun bu hadiseyi inkâr ettiğini de aktarmışlardır.

Mektuptan aktarılanlardan anlaşılacağı üzere, vecdin tarîkatlar ve dervişler üzerinde farklı tezahürlerini görmek mümkündür. Bununla birlikte vecd konusunda en fazla eleştiri alan tarîkatlar ise şüphesiz Sa‘diyye ve Rifâiyye’dir. Bu sebeple her ne kadar Nablusî, eserinde müstakil bir bilgilendirme yapmasa da bahsi geçen talebin anlaşılması ve anlamlandırılması açısından, bu tarîkatlara müntesip dervişlerin vecd esnasındaki hallerine dair kısaca bilgilendirme yapmayı uygun bulmaktayız.

3.7.1. Sa‘diyye Tarîkatında Vecd

Sa‘diyye Tarîkatı Şeyh Sa‘deddin el-Cebâvî’ye³⁸¹ nisbet edilen ve cehrî zikri benimseyen tarîkatlardan biridir. Kuudî olarak şeyh efendinin Fâtıhası ile başlayan zikri Sa‘dî evrâdı ve kelime-i tevhid zikri takip eder ve kıyamî zikir ile Allah’ın çeşitli esması zikredilmeye başlanır. Kalbî zikir aşamasında zâkirlere vurmali sazlar eşlik eder. İlahiler okunur ve ism-i celâl çekilirken zil sesi kullanılır.

Yine zikir esnasında dervişlerin vecde gelerek sergiledikleri hareketler, zil ve vurmali çalgıların kullanılması gibi konular, bu tarîkatın da tartışmalı tarîkatlar arasında yerini almasına sebep olmuştur.

Vurmali sazların kullanılması, cehrî zikrin benimsenmesi ve topluca zikir faaliyetlerinin esas alınması, zikir esnasında müntesiplerin başparmaklarından kan çıkması tarîkatın eleştirilen yönlerinin çok cüzi bir kısmıdır. Tarîkatta şeyh efendilerden vekillere ve dahi dervişlere intikal eden olağanüstü hallerin mevcudiyetine inanılır. Bunlardan en belirgin olanı, Rifâiyye Tarîkatı’nda da müşahade edilen vahşi hayvanlara

³⁸¹ Nesli hem anne hem de babası tarafından Hz. Ali’ye dayanan Sa‘deddin el-Cebâvî Mekke de dünyaya gelmiş ve ilk tedrisini babası aracılığıyla almıştır. Kaynaklar onun zeki, güzel yüzlü ve hoş sesli olduğunu bildirir. Hadis, fıkıh, tefsir gibi ilimleri tahsil etmiş, yedi yaşına kadar da hafızlığını tamamlamıştır. Gençlik yıllarının bir bölümünü ilim yolculuklarıyla geçirmiştir. Bir dönem Arap yağmacılarının arasına katılarak onlara reislik yaptığı ve babasının bu durumdan son derece rahatsız olduğu bilinmektedir. Gazzî’nin farklı Sa‘diyye şeyhlerinden edindiği bilgilere göre ise Cebâvî’nin bu yağmacılarla bir arada olmasının nedeni onları irşad etmektir. Babasının, bir rivâyete göre de dedesinin duaları vesilesiyle tutmuş olduğu yoldan dönmüş ve babasının rahle-i tedrisinin ardından Cebâ’da ribat kurup irşâda başlamıştır. Detaylı bilgi için bkz. Hür Mahmut Yücer, “Sa‘deddin el-Cebâvî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 38/387-388.

hükmetme, hastaları, özellikle mecnunları iyileştirme gibi özelliklerdir. Sa'deddîn el-Cebâvî ile başlayan bu hasletlerin, kendisinden sonra gelen şeyhlerde de tezâhür ettiği bilinmektedir.

Zikir faaliyeti esnasında gerçekleştirilen ve eleştirilerin odağı olan bir diğer uygulama da “Sa'dî dondurması” olarak adlandırılan uygulamadır. Nablusî, *Cem'u'l-esrâr*'da kendisine soru soranların bu uygulamayı şu sözlerle aktardıklarını kaydetmiştir:

“Şühûd denizinin âriflerinin de ârifi olan, vecd ehli, kıymetli şeyhim ve ceddîm Şeyh Ahmed er-Rifâî -kaddesallâhu sırrahu'l-azîz- ve Şeyh Sa'deddîn Cebâvî (k.s.) uygun zaman bulduklarında vecde gelip kâh titrerler, kâh haykırlardı. Öyle ki, vecdin şiddetinden yeryüzünde duramaz hale gelirlerdi. O anda yere düşüp kazık misali oluverirlerdi. Ta ki şeyhin nakibi gelip ellerine ve ayaklarına müdahale edinceye kadar öylece kalırlardı. Bu kişiler, Sa'deddîn el-Cebâvî'nin de bereketiyle şeyhin vekili gelip onları kaldırıncaya kadar ayakta durmaya güç yetiremezlerdi.”³⁸²

Kaynaklar, kalbi zikrin bidâyetinde Sa'dî dervişlerinin şeyh efendilerle göz göze gelmesiyle donup kaldıklarını, âyinin nihayetinde yine şeyh efendinin nazarıyla eski hallerine döndüklerini haber vermektedir.³⁸³ Yine Şeyh Mustafa Efendi'nin, idama götürülen gencin haksızlığa uğradığını anlayınca onu darağacında dondurması, oğlu Şeyh Mehmet Said Hüsnü Efendi'nin de tarikat meclisine gelenlerden art niyet taşıdıklarını anladığı iki kişiyi mahfilde dondurması, Sa'dî şeyhlerinin zikir faaliyeti dışında da bu kerâmetlerini izhar ettiklerine delildir.³⁸⁴

Sa'dî şeyhlerinin hastaları iyileştirdiğine dair pek çok rivâyet de zikredilir. Bu rivâyetlerin Anadolu'da en meşhuru ise Halvetî-Sinânî olan Gözoğlu Hüseyin Efendi'nin, Sa'diyye Tarîkatı'na davet edilmesi üzerine kendisinin felçli olduğunu, şeyh efendinin şayet kendisini iyileştirebilirse ancak o zaman tarîkata gireceğini bildirmesi üzerine, Ebu'l-Vefâ'nın, Taşlıburun Tekkesi'nde kendisini iyi etmesi sonucu tarîkata intisap etmesidir.³⁸⁵

Devse âyini olarak adlandırılan hastaları iyileştirme faaliyeti yine tarîkatın eleştirilen bir diğer yanıdır. Dervişlerin yüzükoyun olarak nizamî şekilde yere yatmaları

³⁸² Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 2b.

³⁸³ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademisi, 2016), 309.

³⁸⁴ Yücer, “Sa'diyye”, 251.

³⁸⁵ Yücer, “Sa'diyye”, 240.

ve şeyh efendilerin bu dervişlerin üzerinden geçmesiyle hastaların şifa bulduğuna inanılan bu âyin zamanla tarîkat geleneği haline gelmiştir.³⁸⁶

İmâm-ı Nablusî'ye yöneltilen soru Sa'diyye Tarîkatı'ndaki dondurma faaliyeti üzerinden sorulmuştur. Müellif, bu husustaki suali, bilgisinden emin olunan bir âlime sevk etmiştir. Zannımızca bu meselenin de fukahadan âlimlerce önceden değerlendirilip sonuca bağlandığını ifade etmeye çalışmıştır. Nitekim aynı husustaki soru Şeyh Muhammed bin Muhammed bin Muhammed el-Bekrî es-Sıddıkî'ye şöyle sorulmuş ve edilmiştir:

“Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Allah sizlerden razı olsun. Sa'deddin el-Cebâvî'nin cemaati hakkında sizlerin görüşü nedir? Ki onlar vakitlerinin çoğunu Allah'ı zikrederek geçiriyorlar. Lezzet aldıkları zamanda vecde gelip sallanıyorlar. Onlardan bir kısmı vecdin şiddetinden dolayı yerde duramıyor ve atılmış bir odun gibi yere düşüyorlar. Şeyhin nakibi gelip onun elini ve ayağını ovalayınca kadar ayağa kalkamıyor. Bu nakip de şeyhin bereketiyle onu ayağa kaldırıyor. Cesette herhangi bir delik ve sıkıntı olmadan çıkan bir ter gibi onların elinden ve cesedinden kırmızı, sarı, beyaz ve çeşitli renklerde işaretler çıkıyor.³⁸⁷ Söylenenlerin aksine bu, bahsedilen

³⁸⁶ Mustafa Tahralı, “Rifâiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 308.

³⁸⁷ Şeyh Muhammed Bekrî, bu soruları *en-Nusratü'l-ilâhiyye li's-sâdâti's-Sa'diyye* isimli eserde cevaplamıştır. Bu cevap *en-Nefehâtü'r-rabbâniyye fi't-tarîkatî's-Sa'diyye* isimli eserde de kaydedilmiştir. Nâblusî eserinde bu iki eserden de uzun uzun alıntılar yapmıştır. Sa'diyye tâifesi hakkında merak edilen konulardan olması cihetiyle bu mesele hakkındaki cevabı burada aktarıyoruz: “Fakirlerden birinde güçlü bir vecd husûle gelir. Şeyhlerinin feyz-i mededinden doğan haller ardı ardına gelir de kütük gibi yere serilir, herhangi bir tasannu ve şüphe söz konusu olmadan, ancak çevresini ve kendini bilme hissini kaybetmezse bazılarında beyaz, sarı ya da kırmızı renkli bir sıvı çıkabilir, işaret denen ki o onlarda belirlidir. Bu necis midir, temiz midir? Ve zâhirde onları ayıplamak caiz olur mu? Rahmetullahi aleyh şöyle buyurdu: İrk (damar) necis değildir. Yere düşme sırasında fakirler kendilerinden başkalarından daha fazla haberdardırlar. Bu arazlarından dolayı onlarla eğlenmek, alay etmek caiz değildir. Böyle bir şeye onları bırakan kişi ve böyle kişiler onların arazları hakkında gıybet etmekten caydırıcı hapis gibi sert bir ta'zire tabi tutulurlar. İnsanların gözünden düşmek, hallerin değişmesiyle kalplerinin alt-üst olması da cabası. Önceki âlimlerimizin bildirdiği tecrübe edilmiş şeylerdendir ki onlar hakkında ileri geri konuşanın kendine de kendinden sonra gelecek zürriyetine de hayır getirmez. Müslümanın hali mümkün olduğunca doğruya yorumlanması gerekir, özellikle de davranışları tasannudan uzak ise, onları bundan tenzih ederiz. Onlara ve kendine halas ve ihlâs tavsiye ederim. Allah'ın yarattıkları içinde sırları vardır. Me'sur haberde vârid olduğu üzere bunlara saygılı olmak gerekir. Ulemânın sırrı vardır. Peygamberlerin sırrı vardır. Allah'ın da sırrı vardır. Câhillere âlimlerin sırrına muttali olsalardı onları yok ederlerdi. Âlimler peygamberlerin sırlarına muttali olsalardı onlara muhalefet ederlerdi. Peygamberler meleklerin sırrına muttali olsalardı, onları itham ederlerdi. Melekler Allah'ın sırrına muttali olsalardı şaşkın bir halde düşüp kalırlardı. Çünkü zayıf akıllar güçlü sırları kaldıramazlar, tıpkı yaralarının gözlerinin güneş ışığını kaldıramadıkları gibi. Akılları farklı derecelerde yaratan ve her birine istediğini tahsis eden Allah'ın şanı ne yücedir!”. el-Gazzî ed-Dımaşkî, “en-Nefehâtü'r-Rabbâniyye fi't-Tarîkatî's-Sa'diyye / Sa'diyye Tarikatı Hakkında Rabbanî Sözler”, 359-360.

şeyhlerin kerâmetlerinden bir kerâmettir. Bu sıfatlara sahip olanları küfürle itham etmek câiz midir? Ya da bahsi geçen bu işaretler necis midir yoksa temiz midir?”³⁸⁸

Muhammed Zeynel Abidîn el-Bekrî es-Sıddıkî (k.s.) Sa‘diler’de meydana gelen bu halleri olağanüstü haller olarak nitelendirerek evliyaların kerâmetlerinin aklî delillerle câiz olduğunu söylemiş ve bunların Kur’ân nasları ve hadislerle de sabit olduğunu eklemiştir. Bu olağanüstü hallerin velilerden yani Allah Teâlâ ve onun sıfatlarını bilen, taatte devamlı olan, günahlardan, helak edici şehvet ve lezzetlere düşkün olmaktan kaçınan kişilerden zuhur etmesini de kerâmet olarak adlandırmıştır. Üstelik tüm bunların nübüvvet davasından uzak olmasıyla mucizeden ayrı olduğunu izah etmiştir. Bu noktada harikulade olayların isyankârlarda istidrac olarak zuhur etmesine de değinen Sıddıkî, müslümanların âvamında da benzer olaylarla karşılaşılabilceğini, bunun ise maûnet olarak adlandırıldığını ifade etmiştir.

Nabluî, Bekrî es-Sıddıkî’nin İslâm’da kabul gören olağanüstü, mucize, kerâmet, maûnet ve ihânet gibi kavramlardan hareketle, meseleyi izah ettiği şu sözleri muhataplara sunmuştur:

“Hârikulâde şeyler dördtür: Mucize, kerâmet, maûnet ve ihânettir. Allah Teâlâ’nın birtakım kulları vardır ki, Allah onların kalplerinin yüksek tahtlarının üzerini, tevhidinin gelinleriyle cilalamayı sever. Allah, ferdâniyyetinin bitkilerini onların nefislerinin bahçelerine dikmeyi sever. Ve ehadiyyetinin parıltılarının ışıklarıyla, onları, kuruntularının çirkinliğinden çekip alır. Onları, samedâniyyetinin nurlarıyla ilham fezalarına çeker. Sonra azamet ve celâl perdelerini onların üzerlerine atıp izzet ve kemâl örtüsüyle onları örter. Bu durum ise onların kalplerini şevk ve ürperti içerisinde uçurur. Onların kalplerinde oluşan azap ve yangınla, şevk ateşinin tetiğini çekilir.”³⁸⁹

Onlar böyle olunca bir anda hayret denizine gark olurlar. Halbuki onlar şaşkın da değillerdir. Ne var ki aşırı sevginin vazifesiyle ondan hata kaldırılır, can kuşu da oradan ayrılır gider. Onlar sarhoş olmuştur ama sarhoş da değillerdir. Muhabbet şarabının tesiri, can damarlarına yerleşmiştir. Onlar sevdiklerini andıkları vakit, onu zikretmek,

³⁸⁸ Nabluî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 29a-29b.

³⁸⁹ Bu ibare bize haller ve makamlar konusunda müstakil olarak çalışan Herevî’nin hâl bazında vecdi ele alıp değerlendirdiği bölümü anımsatmaktadır. Herevî vecdi “Sürekli yenilenen ve sahibinde sıkıntı uyandıran bir şühuddan kaynaklanan alev” olarak tanımlar. Ve üç derecede ele alır. Üçüncü derecede, vecdde sâlikin her iki âlemden çekilip alındığını, manevî âleminin de haz kirinden arındırıldığını ifade etmiştir. Eğer kişi çekilip alınırsa isminin unutturulduğunu, alınamazsa resminin âriyet olarak bırakıldığını ifade eder. Bkz. Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, çev. Abdurrezzak Tek, (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 336-337.

Vecdin insan üzerindeki etkileri hakkında ifade edilen bu sözler, dilin kâsır yapısına rağmen soyut olanı somuta aktarımın en güzel örneklerinden biridir. Tüm bu halleri kendi nefsinde ve ruhunda yaşayan kişinin zâhire aksettirdiği kadarı fukaha tarafından eleştirilmiş; öyle ki mesele -Bekrî'ye sorulan sualden de anlaşılacağı üzere- küfre kadar varmıştır. Bekrî ise bu hallerin ancak küfürde aşırıya gidenler tarafından reddedileceğine inanır ve bu kişilerin gururlarına aldandığını söyler.

Sualde tarîkat üzerine yöneltilen eleştirilerden bir diğeri ise dervişlerden birtakım işaretlerin zuhur etmesidir. Bu işaretlerin dervişler için bir kusur olmadığı, aksine bu tâifenin sıdkını ifade ettiği savunulmuştur.³⁹² Bahsi geçen zikir esnasında dervişlerden beyaz, sarı, kırmızı renklerde terler dökülmesi onları cemaatte bulunan diğer kimselerden farklı kılmaktadır. Dolayısıyla zâhire taalluk etmesi bu meselenin şer'an hükmünü ve bu çıkan terin necis olup olmadığı sorularını akla getirmiştir. Nablusî, muhatapların zihninde oluşabilecek yanlış kanaatlere açık kapı bırakmamak için Bekrî'nin bu husus hakkında kaleme aldığı şu sözleri de eserine eklemiştir.

“Bu ter necis değildir. O fakirler, başkalarına, düştükleri zaman hakkında haber verdiler. Onlarla eğlenip, onlarla alay etmek câiz değildir. Her kim onlara bu şekilde muhalefet ederse, ona layık olan ve onun için caydırıcı olan hapis ve dayak cezası gibi şiddetli bir ta'zir cezası verilir. Bu kişiye ve bu kişinin emsallerine, onları sûfilere yüz çevirme suçuna düşmekten caydıran ve insanların gözünden düşüren, kalplerini çevirip hallerini değiştiren bir ceza verilir.

Bizim eski âlimlerimizin bize aktardığı tecrübelerdendir ki, her kim onlar hakkında dilini kayıtsızca ve kötü şekilde kullanırsa, kendi nefsi ve kendinden sonraki zürriyeti hayra ulaşmaz. Müslüman bir kimsenin yaptığı şeyler yapmacık olmadığı müddetçe ve mümkün olduğunca doğruluk üzere hamledilmesi gerekir. Bizler de onların yapmacık olmadıklarına itikat ederiz. Ben o kişilere ve nefsim, ihlâslı olmayı ve böyle işlerden uzak durmayı tavsiye ederim.

Allah Teâlâ'nın yarattıklarında esrarı vardır. Ve o yarattıkları ile beraberken de edepli olmak gerekir. Nakledilen hadise göre, âlimler için, enbiya için, melekler için,

kalabalık ve hengâme ardından gelen bir istikrar ve sükûn halleri işte böyledir. Son ayette de ifade edildiği gibi bu noktaya ulaşan kişinin başkalarının sözlerine aldandığı ve tedirginliğe kapılmaması gerektiği vurgulanmıştır. Bkz. el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*; Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 29b-30a; Aga, *et-Tarikatü's-Sa'diyye fî biladi ş-Şam*, 1/127-128.

³⁹² Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 30a.

Allah Teâlâ için sır vardır. Eğer câhillere âlimlerin sırlarına vâkıf olmuş olsalardı, âlimleri yok ederlerdi. Eğer âlimler de enbiyanın sırlarına ermiş olsalardı, onları dışlardı. Şayet enbiya, meleklerin sırrına erseydi, onları itham ederdi. Şayet melekler de Allah Teâlâ'nın sırrına erişselerdi, şaşkın bir vaziyette helak olurlardı. Çünkü yarasaların gözlerinin güneş ışığını kaldırmadığı gibi, bu zayıf akıllar kuvvetli sırları taşıyamazlar. Akıllar arasında farklılık yaratıp hepsine dilediği gibi şekil veren Allah'ı tenzih ederim. O en iyisini bilendir.”³⁹³

Nablusî *Cem'u'l-esrâr*'ın sonlarına doğru *en-Nefhatü'r-rabbâniyye fi't-tarîkati's-Sa'diyye* isimli risâlede bu tarîkatın büyüklerine ve dervişlerine karşı koyan ve sövenlere yapılan bir takım uyarıları nakletmiştir.

Söz konusu eserin müellifi, her müslümanı, sûfî sâdâtların hepsi hakkında itikadını güzel tutması gerektiği konusunda uyarmıştır. Sa'diyye tâifesini bu grupların en hayırlısı olarak nitelendiren müellif, müslümanların sûfîlerle kalp samimiyeti, dostluk, içtenlik ve muhabbetle dostluk kurması gerektiğini, Rasûlullah'ın (s.a.v.) “Kişi sevdiği ile beraberdir” buyurduğunu ifade etmiştir.

“Kim benim velime eziyet ederse, bana harp ilan etmiş olur” rivâyetine dayanarak Allah'ın evliyalarına karşı koyup sövenlerin muhakkak Allah'ın harbine hedef olacağını söylenmiştir.³⁹⁴

Daha pek çok ulemâdan yapılan nakiller, bu kişilerin helak edileceğini savunmaktadır. Bu helakın ise sadece cismanî yahut bedenlen olmayacağı kayda geçirilmiştir. Özellikle helakın gecikmesinin, eziyetçileri gururlandıracağı, câhil olanların da “Eğer bu evliya olsaydı beni helak ederdi” diyeceği söylenmiş; buna rağmen onların helakının kesin olduğu ikaz edilmiştir.³⁹⁵

Bu cezalandırmanın gecikmesinde birtakım hikmetlerin olduğunu söylemiştir. Öte yandan Şeyhu'l-Ulven'in “Bu tâifeyi inkâr edip felah bulan ya da kurtuluşa eren birini asla görmedik. Allah Teâlâ'nın evliyasına karşı kötü zan besleyen biri nasıl felaha erip başarılı olur ki?” sözü, bu konuda söylenen en dikkat çekici açıklamalardan biridir.³⁹⁶

³⁹³ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 31b-32a; el-Gazzî ed-Dımaşkî, “en-Nefhâtü'r-Rabbâniyye fi't-Tarîkati's-Sa'diyye / Sa'diyye Tarikatı Hakkında Rabbanî Sözler”, 359-260.

³⁹⁴ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 34a.

³⁹⁵ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 34b.

³⁹⁶ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 35a.

Aktarılanlardan anlaşılacağı üzerine Nablusî, vecd esnasında meydana gelen haller noktasında teslimiyeti savunmaktadır. Bu hususta akılların derece derece olduğunu ve dervişler hakkında yapılan su-i zanların olumsuz sonuçlar doğurabileceğini ifade etmiştir.

3.7.2. Rifâiyye Tarîkatında Vecd

Aktâbı Erbaa'dan biri kabul edilen Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye nisbet edilen tarîkat, kitap ve sünnete son derece bağlı olmasıyla tanınır. Kaynaklar Ahmed er-Rifâî'yi muhaddis, fakîh, müfessir, âlim sıfatlarıyla tanıtmış ve tasavvuf anlayışının şeriat zemininde olduğunu, ona göre tarîkatın, şeriat demek olduğunu yazmıştır.³⁹⁷ Yaşadığı muhitte haset ve kıskançlığa maruz kalıp dönemin devlet ricaline şikâyetlerin ulaştırılması üzerine vazifelendirilen memur, yaptığı tetkiklerin ardından Ahmed Rifâî ve dervişeri hakkında “Bu seyyid ve müridleri sünnet yolunda değillerse, yeryüzünde sünnet üzere hareket eden hiç kimse kalmamış demektir” ifadelerini kullanmıştır. Bu onun kitap ve sünnete olan bağlılığının zâhirde de tezahür ettiğinin açık ifadesidir.³⁹⁸ Bu sebeple Rifâîlere yöneltilen eleştiriler, grubun sünnet zemininde hareket ettiği gerçeğini zedelememelidir.

Rifâiyye Tarîkatı, cehrî zikri benimseyen tarîkatlardandır. Mürid tek başına iken yaptığı zikirde dahi kendisi işitecek kadar yüksek sesle zikreder. Bir de toplu olarak yapılan zikir vardır ki dervişler bu zikir için bir araya gelirler ve zikir kuudî ve kıyâmî olmak üzere iki şekilde icra edilir. Şeyhin sağından ve solundan başlayarak hilal şeklini alan dervişler, evvelce oturarak zikre başlarlar. Burada bir süre zikir icra edilir; ardından şeyh efendi dua eder ve dervişler ayağa kalkarlar. Bu kez dervişler karşı karşıya gelecek şekilde saf tutarlar. İki grubun arasında bulunan reis, zikri yönlendirir. İlahiler ve kasideler bu esnada zikre eşlik eder. İstanbul tekkelerinde, âyinin sonlarına doğru ney üflendiği de bilinmektedir.

Buraya kadar aktardıklarımız, diğer tarîkatlarda da gözlenen cehrî zikirle hemen hemen aynıdır. Zikir esnasında dervişler bazen vâridâtın kuvvetiyle kendilerinden geçerler. Bazen de kendilerinden geçen bu dervişlerde “burhân” adı verilen olağan üstü haller görülür. Özellikle ism-i celâl zikrinin yapıldığı anda vurmalı müzik aletleri zikri

³⁹⁷ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 299.

³⁹⁸ Mustafa Tahralı, “Ahmed er-Rifâî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/127.

hızlandırırken, zikri yöneten şeyh efendi çeşitli kesici ve delici aletleri dervişlerin bedenlerine saplar. Kendinden geçmiş olan dervişlerin vücutlarında herhangi bir acı ve ağrı hissetmedikleri görülür. Şeyh efendi kullandığı şiş, tığ, kılıç gibi aletleri karın bölgesi, yanaklar gibi vücudunun herhangi bir yerine saplayacağı dervişi, önceden değil zikir esnasında cuşa gelen dervişlerin arasından belirler. Dervişler bu aletleri tutarken zikirlerini sürdürürler.³⁹⁹

Bir başka hadise ise “gül yalama” olarak tabir edilen yassı bir kaşık görünümünde kızdırılmış kor haline gelmiş demir, şeyh efendi tarafından yalanır veya dervişlerin bedenlerine dokundurulur. Yırtıcı hayvanların zarar vermemesi, ateşe girme, cam çiğneme, zehir içip zarar görmeme, aslanların sırtına binme gibi olağanüstü olarak tabir edebileceğimiz haller de Rifâîlerin burhanları arasında zikredilebilir.⁴⁰⁰ Fakat bu merasimler her zikirde değil, nadiren ve şeyhin münasip bulduğu vakitlerde düzenlenirdi.

Ayrıca Sa‘diyye Tarîkatı’nda görülen, hastaların iyileştirilmesi için düzenlenen ve dervişlerin yüzükoyun olarak yere yatıp, şeyhin hastalar üzerinden geçmesiyle şifalanılacağına inanılan “devse âyini”, Rifâiyye Tarîkatı’nda da gözlenmektedir.⁴⁰¹

Ahmed Rifâî’nin kerâmetlere ve olağanüstü hallere iltifat etmeyip bunların kemâl işareti olmadığını savunduğu bilinmektedir. Dervişler arasında bu hallerin Ahmed Rifâî’de potansiyel olarak bulunduğu fakat kendisinin bunları izhar etmediğine, ardından gelen müntesiplerinde peyda olan hallerin de onun bereketi ve sırrıyla meydana geldiğine inanılır. Buna rağmen tarîkatın nadiren de olsa sergilediği bu kerâmetler İslâm toplumunun gündeminden düşmemiş ve tasavvufun eleştirilen yanlarından biri olmaktan kurtulamamıştır.

Tâîfede zikir esnasında meydana gelen en belirgin hâl ise titreme ve sallanma halidir. Nablusî, bu konuda benzer bir meseleye cevap teşkil ettiği için İbn Dâvud el-Hanbelî’nin *Tuhfetu’l-ubbâd* isimli eserine işaret etmiş ve amellerin en hayırlısının cehrî zikir olduğunu savunmuştur. Ona göre, bu konuda en büyük delil, cehrî zikrin kısıtlanmış olmasıdır. O bu görüşlerini şu sözlerle aktarmaktadır:

³⁹⁹ Tahralı, "Rifâiyye", 307.

⁴⁰⁰ Tahralı, "Rifâiyye", 307-308; Mehmet Necmettin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 282; Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 300; H. Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, ed. Hüseyin Kahraman (İstanbul: Ensar, 2017), 245.

⁴⁰¹ Recep Uslu, “Devse”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/253-254.

“Zikir esnasında titreme meselesine gelince, bu mendup bir durumdur. Zira Hâfız Ebû Nuaym Ahmed bin Abdullah el-İsbahânî senediyle Ali bin Ebî Talip’den (r.a.) rivâyetle Rasûlullah bir gün sahabeyi şöyle anlatıyordu: ‘Onlar Allah’ı zikrettiklerinde, şiddetli rüzgârın olduğu bir günde sallanan ağaç gibi uzanırlardı. Gözyaşları elbiselerini ıslatırdı.

Lügat ehli buradaki uzanma kelimesi için ‘(ماد-ميمد) ifadesi hareket ifade etmek için kullanılır, (مادت الاعصان) ise (ميمد) dandır ve (ميمد) ifadesi ise yalpalanma ve eğilmeyi ifade etmek için kullanılır’ demiştir.

Şeyhimiz Ârif Cemaleddîn Abdullah bin Hüsameddin Halil el-Usturabâdî ve Bistâmî (k.s.) dedi ki: “Sahabe’nin (r.a.) zikir esnasında kuvvetli şekilde sağa ve sola hareket ettiği aşikârdır. Çünkü onların hareketleri rüzgârlı bir gündeki ağaçların hareketlerine benzetilmiştir. Rüzgârlı günlerde de ağaçların kuvvetli şekilde hareket ettiği bilinmektedir. Böylece sağa sola eğilmenin mübahlığı bu haberle sabit olmuş oldu.

Bir kişi ne şekilde giyinirse giyinsin, otursun, kalksın ya da hareket etsin fark etmez, bu hareketleri nehyedilen hareketlerden olmadıkça bu hareketlerinden dolayı kınanmazlar. Ve Rasûlullah’dan (s.a.v.) zikirde yapılan bu hareketler noktasında bir yasaklama vârid olmamıştır. Şayet bu konuda bir kerâhet olmuş olsaydı, mutlaka bu konuda ona vârid olanı ümmetine açıklardı. İhtiyaç olduğu durumlarda da bu beyanı görmezden gelmek câiz olmaz.”⁴⁰²

Ve İbrahim Kûrânî’nin kitabından Hz.Peygamber’in (s.a.v.): “İnsanlar size mecnun deyinceye kadar Allah’ı zikredin”⁴⁰³ dediğini aktarılmıştır.”⁴⁰⁴

Nabluşî’nin bu hususta yaptığı nakillerden, onun vecd ve dervişlerden sadır olan haller konusunda da menfî bir tavır içerisinde olmadığı anlaşılmaktadır.

⁴⁰² Nabluşî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 21a.

⁴⁰³ Ebû Bekir Beyhâkî, *Şuabü’l-îmân*, nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Hindistan: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003) 2/64 (No. 523).; Neysâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s- sahihayn*, 1/677 (No. 1839).

⁴⁰⁴ Nabluşî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 20b.; *Cem ‘u’l-esrâr*’da bu ve benzeri tarikatlarda vecd esnasında meydana gelen hallere dair detaylı bilgilendirme sûfîlerin halleri başlığı altında incelenecektir.

3.8. Tasavvufun Hakîkati

Tasavvufî terbiye ve usûldeki çeşitlilik, çoğu zaman uygulanan yöntemlerin şeriat zemininde olup olmadığı tartışmaları, müslüman halkı tasavvufun hakîkatinin ne olduğunu sorgulamaya sevk etmiştir. Özellikle risâlenin kaleme alındığı tarihlerde sosyal çevrede yaygınlık kazanan tasavvuf tartışmaları, tarikat düşmanlığı, akılları bu ilmin sınırlarını bilmeye zorlamıştır. Lakin tasavvuf ilmi fıkıh ilmi gibi keskin ve net çizgileri olan bir ilim değildir. Buna rağmen büyük mutasavvıflar bu engin denizde dervişlere yol gösterecek kısa ve öz cümlelerle tasavvufun hakîkatini beyan etmeye çalışmışlardır.

Bu noktada tasavvuf klasiklerini esas alarak, muhataplarını bilgilendirmeyi tercih eden Nablusî bu başlıkta, şeriat çizgisinin dışında kalan tasavvuf ve mutasavvıflara karşı çıkan Kuşeyrî'nin *Risâle*'sini esas almıştır. Bu konuda, sûfî olmadıkları halde sûfî gibi görünenlerin sayıca artmasından, haram ve helal arasındaki çizginin ortadan kalkmasından şikâyetçi olan Kuşeyrî'nin eserinin tercih edilmesi, zannımızca tesadüfî değildir. Kuşeyrî, Hallac'ın sözlerinin tasavvufî çevrede kabul görüp izah edilmesine rağmen eserinde ona yer vermeyip şathiye tarzı kelimelerden sakınmıştır. Nablusî, Kuşeyrî'nin eserinde bu işin temelinin şeriat edeplerini muhafaza etmek üzerine kurulu olduğunu, tasavvufun haramdan ve şüpheli olandan el etek çekmek olduğunu, beş havassı mahzur olan şeylerden muhafaza etmek olduğunu kaydederek Kuşeyrî'nin şeriata vurgu yaptığının üzerinde durmuştur.

Kuşeyri, gafletler konusunda nefsi hazır hale getirmek ve zaruret zamanlarında dahi şüpheli şeylerden kaçınmak gerektiğini yazmıştır. Nablusî de bu ibareden hareketle muhataplarını, zaruret durumunda olmayan dervişlerin nasıl titiz davrandıklarını düşünmeye çağırmıştır.

Cem'u'l-esrâr'da muhataplara tasavvufun hakîkatinin beyan edildiği bölüm, herhangi bir değişiklik yapılmaksızın Kuşeyrî'nin eserinden nakledilmiştir. Biz de bu bölümü aynen aktarmayı uygun buluyoruz:

“Ben Muhammed bin Yahya es-Sûfî'yi şöyle derken işittim; Abdullah bin Ali et-Temimî'yi şöyle derken işittim: Ebû Muhammed el-Cureyrî'ye (r.h.) tasavvuf hakkında

sorulduğunda, övülmüş olan her ahlakı taşımak, kötü olan her ahlakı da terk etmektir, diye cevap verdi.”⁴⁰⁵

Abdullah bin Yusuf el-İsbehânî’yi şöyle derken işittim; Ebû Muhammed bin Ammâr el-Hemedânî’yi şöyle derken işittim; Ebû Muhammed el-Maraşî’yi şöyle derken işittim; Benim şeyhime tasavvuf hakkında soruldu. O da; Cüneyd’e bu soru sorulduğunda, “Hakkın senden seni öldürüp, kendisiyle diriltmesidir” diye cevap verdiğini duydum.”⁴⁰⁶

Ebû Abdurrahman es-Sülemî’yi şöyle derken işittim; Abdulvâhid bin Ömer el-Fârisî’yi şöyle derken işittim; Ebu’l-Fâtik’i şöyle derken işittim; Hüseyin bin Mansur’a sûfîler hakkında sorulmuş, o da; “Sûfî zât olarak yalnızdır. Hiç kimse onu kabul etmez, o da hiç kimseyi kabul etmez” diye cevap vermiştir. ⁴⁰⁷

Onu şöyle derken işittim; Abdullah bin Muhammed şöyle derken işittim; Cafer bin Muhammed bin Nasîr’i şöyle derken işittim; Ebû Ali el-Verrâk’ı şöyle derken işittim; Ebû Hamza el-Bağdadî’yi şöyle derken işittim; “Gerçek sûfî’nin alameti zengin iken fakir, azîz iken zelil, meşhur iken meçhul olmasıdır. Yalancı sûfî’nin alameti ise fakir iken zengin, zelil iken azîz, meçhul iken meşhur olmasıdır.”⁴⁰⁸

Muhammed Ali el-Kassâp; “Tasavvuf, değerli bir zamanda, değerli bir toplulukla beraberken, değerli bir adamdan zuhur eden değerli bir hâldir” dedi. ⁴⁰⁹

Semnûn’a tasavvuf hakkında sorulduğunda; “Senin hiçbir şeye mâlik olmaman, hiçbir şeyin de sana mâlik olmamasıdır” dedi. ⁴¹⁰

Ruveym’e tasavvuf hakkında sorulduğunda; “Nefsin Allah’la beraber, Allah’ın muradı üzere yürümesidir” diye cevap verdi. ⁴¹¹

Cüneyd’e tasavvuf hakkında sorulduğunda: “(Dünyevî ve nefsi) Alaka olmaksızın Allah’la beraber olmaktır” diye cevap verdi. ⁴¹²

Ruveym bin Ahmed el-Bağdadî; “Tasavvuf üç haslet üzere kurulmuştur; Fakirliğe ve yoksulluğa yapışmak, karşılıksız olarak vermeyi ve îsarı gerçekleştirmek,

⁴⁰⁵ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 27a; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 367-368.

⁴⁰⁶ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 27a; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 368.

⁴⁰⁷ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 27a; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 368.

⁴⁰⁸ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 27a; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 368.

⁴⁰⁹ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 27a; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 368.

⁴¹⁰ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 27b; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 368.

⁴¹¹ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 27b; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 368.

⁴¹² Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 27b; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 368.

Allah'ın murad ettiği şeye muhalefet etmeyi bırakmak ve onun iradesine teslim olmaktır" dedi.⁴¹³

Ma'ruf el-Kerhî; "Tasavvuf, hakikat olanı alıp, mahlûkun elindekinden de ümidi kesmektir" dedi.⁴¹⁴

Cüneyd; "Tasavvuf, toplulukla zikretmek, işitme ile vecde gelmek, şeriata tabi olarak amel etmektir" dedi. Aynı şekilde; "Sûfî toprak gibidir. Çirkin olan herşey onun üzerine atılırken, ondan sadece güzel şeyler çıkar" dedi. Yine; "Sûfî toprak gibidir. İyi olan da kötü olan da ona basar. Sûfî bulut gibidir. İyi olanı da kötü olanı da gölgelendirir. Sûfî katre gibidir. Her şeyi sular" dedi.⁴¹⁵

Cureyrî; " Tasavvuf, edebi gözeterek halleri murakabe etmektir" dedi."⁴¹⁶

Nablusî, bu kısımda, Kuşeyrî'nin eserini esas alarak, şariat ve tarikat taraftarlarından her bir grubun kabul görebileceği bir isim üzerinden meseleyi ele almıştır. Öte yandan taavvufun hakikati konusunda ortaya koyulan ve aktarılan her söylemin ahlakî ilkeler üzerinden olması meselenin dikkat çeken bir diğer vechesidir.

Eserin genelinden hareketle söylemeliyiz ki Nablusî, iman, İslâm ve ihsan üçlüsü üzerinden ihsan boyutuyla tasavvufu tanımlamaktadır. Onun *Cem'u'l-esrâr*'ı genel olarak değerlendirildiğinde ise, iman ve İslâm boyutu göz ardı edilmemiş bir ihsan anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

3.9. Şeyhlerin Edepleri

Cem'u'l-esrâr isimli eserin üzerinde durduğu bir diğer konu şeyhlerin edeplerinin neler olduğu meselesidir. Eserin kaleme alınmasına vesile olan mektupta muhataplar Nablusî'den bu hususta kendilerini bilgilendirmesini istemiştir. Çünkü Rifâiyye ve Sa'diyye tarikatlarının nisbet edildiği büyük şeyhlerden birtakım olağanüstü hallerin zuhur etmesi ehl-i İslâm'ı tedirgin etmiş ve şahısları, bu hususta nasıl bir tavır takınmak gerektiğini bizzat bu işin ehli olan ve fikhî vechesi kuvvetli olan âlimlere danışmaya yönlendirmiştir.

⁴¹³ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 27b; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 368.

⁴¹⁴ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 27b; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 368.

⁴¹⁵ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 27b; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 369.

⁴¹⁶ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 27b; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 370.

Nablusî, şeyhlerin edeplerini beyan etmek için Sühreverdî'nin *Avârifü'l-maârif* isimli eserini esas almış ve büyük oranda bu eserden alıntılar yaparak muhatabı bilgilendirmeyi uygun bulmuştur.

Bu eserin Nablusî tarafından esas alınması tabii ki tesadüfî değildir. Bilineceği üzere müellif Şâfiî mezhebini benimsemiştir. Muhataplar da söz konusu iddialarını daha çok Şâfiî mezhebine dayandırarak dillendirmiştir. Sühreverdî, bahsi geçen kitabını tasavvuf klasikleri olarak bilinen kaynak eserlerle beslemiş ve çalışmasını İslâm'ın edep, ahlak ve manevi hallerine hasretmiştir. Eserde uydurma rivâyetlerden kaçınılmış olması, muhalif görüş sahiplerine karşı takınılan son derece edepli tavır, eserin tercih edilmesinin diğer sebepleri arasında sıralanabilir. Şunu da ifade etmeliyiz ki; Nablusî, muhataplarına doyurucu cevaplar vermenin yanında, onları meselenin menbâi olan aslî kaynaklarla tanıştırmayı da hedeflemiş olmalıdır. Zira kendisi çalışmasının başında bu konudaki tüm soruların câhillikten kaynaklandığını, bu konularda âlimlerin gerekli cevapları verdiğini ve kendisinin de bu bilgileri muhataplara sadece nakledeceğini ifade etmiştir.

İmâm-ı Nablusî, sûfîlerin edeplerinin oldukça çok olduğundan söz etmiştir. Ona göre tüm bu edepler, bütün taatleri yapma ve haram kılınanları da terk etme noktasında istitaat kudretince gerek bâtinî gerek zâhirî olarak Muhammedî şeriata bağlı olmakta toplanmıştır.

İfadelerden de anlaşılacağı üzere Nablusî, tasavvuf anlayışını şeriat zeminine yaymış ve sadece zâhirî meselelerde değil bâtinî meselelerde dahi şeriata bağlılığı vurgulamıştır. Bu noktada fıkıh-ı zâhir ve fıkıh-ı bâtin ayrımı akıllara gelmektedir. Kanaatimizce, Gazzâlî ile aynı anlayışa sahip olan Nablusî, kişilerin iç ve dış dünyalarının birliğini ve dahi bu birliğin hak üzere olan yolda, belirli kurallarla sabitkadem olmasını savunmaktadır. İbarede geçen istitaat kelimesi ise sâliklerin bulunduğu makam ve hâl oranınca bunu yapmasına işaretir.

Müellifin, Sühreverdî'den naklettiği “Sûfîler Rasûlullah'a tabi olma noktasında en fazla pay sahibi olandır. Peygambere uyma ve onun sünnetini yaşama konusundaki güzelliklerinden dolayı Rasûlullah ahlakıyla ahlaklanmaya ve onun sünnetini yaşatmaya en layık olanlar da onlardır”⁴¹⁷ ifadesi, sûfîlerin sünneti yaşama hususundaki titizliklerinin bir delilidir. Bilinen şudur ki, dervişler için gerekli olan en önemli şey

⁴¹⁷ Nablusî, Cem'ü'l-esrâr (Beyazıt, B7917/10), 27b; Sühreverdî, Gerçek Tasavvuf-[Avârifü'l-Maârif], 289.

şeriatın emir ve yasaklarını muhafaza etmektir. Tüm bu kurallar sâlik için süluku esnasındaki tabelalar mesabesindedir. Şeyh efendilerin bâtinî alemî geliştirmek üzere sâliklere verdiği dersler, onları bilinmez ve engin bir âlemin kapılarını aralarken bu âleme dair asıl yol haritalarının şeriatın emir ve yasaklarıyla kayıtlı olduğu üzerinde durulmuştur. Bu ikaz dervişleri şeriata sıkı sıkıya bağlanmaya sevk etmiş ve şeriatın hâmisi konumuna taşımıştır. Zaruret zamanlarında dahi ruhsatla amel etmekten kaçınan sûfiler -Sühreverdî'nin de dediği gibi- sünneti yaşatmaya en layık kimseler olarak vasıflandırılmıştır.

Nablusî, Sühreverdî aracılığıyla, Tirmizî senediyle Rasûlullah'ın (s.a.v.) Enes bin Mâlik'e söylediği “Ey oğulcuğum! Eğer sabahtan akşama kadar kalbinde bir kimseyi kandırma gibi bir duygu olmamasını sağlayabiliyorsan bunu yap. Ve ey oğulcuğum! İşte bu benim sünnetimdir. Kim benim sünnetimi ihya ederse, beni ihya etmiş olur. Kim beni ihya ederse de cennette benimle birlikte”⁴¹⁸ buyurduğunu aktarmıştır.⁴¹⁹ Bu nakil, sûfilerin sünnete bağlılıklarının sebebi ve bu bağlılıklarıyla elde edecekleri kazançlarına delildir. İbarelerden anlaşılmalıdır ki Nablusî, sûfilerin birincil edebinin şeriata sımsıkıya sarılmak olduğunu savunmaktadır.

Abdülganî, Sühreverdî'nin, “Tevâzu sûfilerin ahlakının en güzel öğelerindendir. Her kim bununla rızıklanırsa, rahat eder ve ferah bulur. Bunu da ancak âlimler akledebilir”⁴²⁰ sözlerini de *Cem‘u‘l-esrâr*’a taşıyarak sûfilere dair ikinci önemli hususun tevâzu ve hoşgörü olduğunu ifade etmiştir. Nitekim bu haslet de Rasûlullah'ın en belirgin sünnetlerindendir.

Yine tasavvufta sâlikten istenen halk içinde hakla olmak düsturudur. Zira halkı aradan çıkarıp uzlet hayatı yaşayarak Hakk'la meşgul olmak elbette daha kolaydır. Nablusî de halkla bir arada olmanın ve onlarla iyi geçinebilmenin sûfinin edeplerinden biri olduğunu Sühreverdî'den naklettiği şu ibarelerle dillendirmiştir:

“Ehilden, evlattan, komşudan, arkadaşlardan ve bütün insanlardan herkesle beraberlik içinde işlerini yürütebilmek sûfilerin edeplerindendir.”⁴²¹

⁴¹⁸ Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 5/46 (No. 2678).

⁴¹⁹ Nablusî, *Cem‘u‘l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 28a; Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf* [Avârifü'l-Maârif], 289; *Sünen-i Tirmizî*, 5/46 (No. 2678).

⁴²⁰ Nablusî, *Cem‘u‘l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 28a; Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf* [Avârifü'l-Maârif], 303.

⁴²¹ Nablusî, *Cem‘u‘l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 28; Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf* [Avârifü'l-Maârif], 312.

Hız. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen: "İnsanlarla haşır neşir olup, onların yaptıkları eziyetlere sabreden bir mü'min, insanlara karışmayan ve onların eziyetlerine sabredemeyen bir mü'minden daha hayırlıdır"⁴²² sözü bu güzel hasletin Peygamber'in (s.a.v.) sünneti olduğuna ve şer'an da müminlerden talep edilen bir ahlak olduğuna delildir.

Zannımızca dervişin en zor ve çetrefilli görevi budur. Kanaat anlayışını benimseyerek insanların değer verdiklerinden yüz çevirip, batinî âlemini ziynetlendiren, buna rağmen insanlar tarafından küfürle itham edilinceye kadar suçlanan, üstelik kınanıp hakir görülen, daha da ötesinde kendini Allah'a yaklaştırmak adına tüm halis niyetiyle ortaya koyduğu ibadetleri kâfirlerin eylemlerine benzetilen, daha açık bir ifadeyle yalnızlaşan dervişin halk arasında onlarla iyi geçinmesi ne zordur. Bu nefse savaş açmak gibi bir şeydir.

Nablusî, vazgeçmek, affetmek, sana kötülük yapana iyilik ederek kötülüğe karşı iyilikle muamele etmek gibi hasletlerin sûfilerin edeplerinden olduğunu eklemiştir. Abdülganî, ihsanın karşılıklı yapılan bir şey olmadığını ifade etmek için de Sühreverdî'nin, "İyilik yapana iyilik etmek, bir şey alıp bir şey verilen pazar parası gibi karşılıklı yapılan bir muameledir"⁴²³ ibaresini nakletmiştir.⁴²⁴

Nablusî, muhataplarına ihsanın da tasavvufta dervişlere telkin edilen bir diğer haslet olduğunu aktarmıştır. Hasan'ın (r.a.) "İhsan, bol yağmur, rüzgâr ve güneş gibi kuşatıcı olmaktır"⁴²⁵ sözü nakledilmiş ve ayırım gözetmeksizin herkese sende olanı vermeye işaret edilmiştir.⁴²⁶ Yine Rasûlullah'ın (s.a.v.): "Sana zulüm edeni affetmen, sana karşı sıra-i rahimi kesene sıra-i rahim yapmaya devam etmen, sana vermeyene de vermen, ahlakın asaletindendir"⁴²⁷ sözünün nakledilmesi sûfilerin düstur edindiği bu güzel ahlakın önemine işarettir.

Nablusî, insanlara karşı güler yüzlü ve neşeli olmanın, sade ve çehresi yumuşak olmanın, insanlara karşı da onların tabiatlarına inebilmenin, öfkeyi ve insanlara zorluk çıkarmayı bırakmanın, sûfilerin edeplerinden olduğunu eklemiştir.

⁴²² Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 28a; Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-Maârif]*, 312; *Sünen-i Tirmizî*, 4/662 (No. 2507).

⁴²³ Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-Maârif]*, 324.

⁴²⁴ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 28a;

⁴²⁵ Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-Maârif]*, 324.

⁴²⁶ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 28a;

⁴²⁷ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 28a; Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-Maârif]*, 325.

Eserde, Zünnun'un: "Bu zamanda kanaat eden kişi en rahat eden kişidir"⁴²⁸ sözü nakledilmiş ve israf etmeden infak etmek, biriktirmeyi terk etmek, dünyadan az bir şeyle yetinmek, gösterişi terk etmek, başkalarıyla mücadele etmeyi bırakmak, öfkeyi terk edip sadece hak için öfkelenmek, yumuşaklık ve şefkate dayanmak gibi hasler de sûfilerin edeplerinden bazıları olarak sıralanmıştır.⁴²⁹

Nablusî, Allah Teâlâ'nın, Rasûlullah'ın (s.a.v.) ashabının özellikleri hakkında söylediği "Kâfirlere karşı şiddetli kendi aralarında ise merhametlidirler"⁴³⁰ sözlerini ve "Sen yeryüzündekilerin tümünü harcasaydın dahi onların aralarında ülfet kurduramazdın. Fakat Allah onlar arasında ülfeti sağladı"⁴³¹ buyurduğunu naklederek bir ve birlik içinde olmaya işaret etmiştir. Ona göre, sevgi ve ülfet, kardeşlerle uyumlu geçinip muhalefet etmeyi bırakmak, yapılan iyilik sebebiyle iyiliği yapana teşekkür edip onlara dua etmek sûfilerin edeplerindendir.⁴³²

Cem'u'l-esrâr, sûfilerin ibadetler noktasında da son derece dikkatli olduğunu hatta bunun sûfilerin edeplerinden biri olduğunu muhataplara izah etmiştir. Bildikten sonra ibadetlerin hükmünü muhafaza etmek ve abdestte azaları yıkarken kalp huzuru içerisinde olmak ona göre sûfilerin edeplerindendir. İbarede geçen "bildikten sonra" ifadesi, bildiğiyle amel etmeye de işaretir. Eserde, abdestin müminin silahı olduğu, uzuvların da şer'î bir sünnet olan abdestin himayesinde oldukları zaman şeytanın o uzuvlara ulaşan yollarının azalacağı vurgulanarak, abdesti arka arkaya kesintisiz olarak almanın sûfilerin bir diğer edebi olduğu söylenmiştir.⁴³³

İbadetlerde kalp huzuru içinde olmak sûfilerin gözettikleri bir diğer edeptir. Nablusî bu konulara fıkıh kitaplarında ve dört mezhepte değinildiğini ve şariat bilgisinin tafsilatıyla verildiğini söylemiştir.⁴³⁴

Nablusî, yine şariatın bilen kimselerden öğrenilmesinin, sorarak ya da öğrenerek mezheplerin dışına çıkmadan o öğrenilenlerle istitaat ölçüsünde amel edilmesinin sûfilerin edeplerinden olduğunu söylemiştir. Devamlı sabır, şükür, korku ve ümit, Allah

⁴²⁸ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 28a; Sühreverdi, *Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-Maârif]*, 336.

⁴²⁹ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 28a-28b.

⁴³⁰ Fetih 48/29.

⁴³¹ Enfâl 8/63.

⁴³² Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 28b; Sühreverdi, *Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-Maârif]*, 345.

⁴³³ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 28b; Sühreverdi, *Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-Maârif]*, 380.

⁴³⁴ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 29a.

Teâlâ'ya tevekkül üzere olma, Allah Teâlâ'dan razı olma ve ondan utanma, devamlı murakabe halinde olma, Allah'tan gafil olmama ve yakîn halinde olma, O'nun vaadinin hak olduğunun bilincinde olma ve tüm bunlarda istikâmet üzere olma sûfîlerin edepleri arasında zikredilmiştir.⁴³⁵

Nablusî sûfîlerin tüm bu edepleri benimsemesinin nedenini şu sözlerle ifade etmiştir:

“Bütün bunlar, onların Rablerine tam tevekkül etmelerinden, tevhitlerinin duruluğundan, ağyara bakmayı bırakmalarından, Cabbâr'ın nimetlerinden nimetlendiklerini görmelerinden kaynaklanmaktadır. Ama onlar tüm bunları Rasûlullah'a (s.a.v.) vârid olana uyarak yapıyorlar. Rasûlullah (s.a.v.) hutbede; “İnsanlardan sohbetiyle ve eliyle bize güven veren bir kişi vardır ki, o İbn Ebî Kuhâfe'dir. Eğer ben bir dost edinecek olsaydım Ebû Bekri dost edinirdim. Bana hiçbir mal, Ebû Bekir'in malı gibi fayda vermedi” buyurdu.”⁴³⁶

Nablusî, aktardıklarıyla açık bir şekilde ifade etmektedir ki, sûfîlerin tuttıkları yol ona göre hak ve hakîkattir. O, suûfîlerin bunca güzel hasletle kendilerini bezemelerine rağmen, kâfir Sâmirî'ye benzetilmesiyle ne büyük haksızlığa maruz bırakıldıklarını okuyucunun vicdanına arz etmiştir.

3.10. Sûfîlerin Halleri

Cem 'u'l-esrâr'ın müstakil olarak üzerinde durduğu konulardan bir diğeri de sûfîlerde meydana gelen hallerdir. Muhataplar, Nablusî'den eleştirilere cevap vermesini istemekle birlikte sûfîlerde hâsıl olan haller için de açıklama beklemişlerdir. Özellikle vecde kapılan dervişlerde titreme, hızlı nefes alıp verme, kendini kaybetme, bu kayıp durumlarında zâhiren hoş karşılanmayacak şeyler söyleme, zikirde kelimeleri yanlış söyleme veya gerekli gereksiz uzatmaya gitme gibi haller görülmesi toplumun dikkatini çekmiş ve dervişlerin gösterişle suçlanmasına sebep olmuştur.

Bu hususun toplumda çözülmeye dahi sebep olduğunu şu sözlerden anlamak mümkündür:

“Kıymetli Efendim! Bizlere bu titreme hâlini ve bu topluluklarda meydana gelen halleri açıklayın ki bizler bu hususlarda basiret sahibi olabilelim. Çünkü Türklerin

⁴³⁵ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 29a.

⁴³⁶ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 28b; *Sünen-i Tirmizî*, 5/607 (No. 3659).

evlatları ve dahi bizim beldelerimizde bulunan Arap evlatlarının çoğu, bu hâdiseleri inkâr ediyorlar. Ve bu işlerin içinde olanlara lanet yağdırıyorlar. Mescitlerde ve diğer mekânlarda kurulan zikir halkalarına mani oluyorlar.”⁴³⁷

Eserin muhtelif bölümlerinde de sûfilerin hallerine dair fukahânın görüşlerine rastlamak mümkündür. Bâhusus sûfilerin tevessül etmesi, “Ya şeyh filan!” gibi ifadelerle hayatta olan yahut ahirete intikal etmiş kişilere çağrıda bulunması gibi konuların üzerinde durulmuştur.

Nablusî, bu konuyu İbn Hacer el-Mekkî’nin *el-Fetâvâ’l-hadîsiyye* isimli kitabında işlediğinden söz etmiştir. Bahsedilen kitabın müellifi, sûfilerin öğle namazını mescitte cemaatle beraber edâ ettiklerini, sünnetin ardından halka olarak Allah Teâlâ’nın kitabını okuduklarını ve aralarından birinin dua edip geride kalanların âmin diyerek iştirak ettiklerini haber vermiş, hemen ardından Allah’ın zikrine geçtiklerini söylemiştir. Bu esnada toplulukta boyun eğen, huşu duyan, ağlayan, düşen, baygınlık geçirenlerden söz eden müellif, bazılarının yaşadıkları hal sebebiyle kahrolduklarını titreme ve çırpınmaya başladıklarını, dışındaki azalarının da harekete geçtiğini söylemiş ve bunlara aklın eremeyeceğini vurgulamıştır.

Sûfilerin bu hareketleri kendi isteğiyle yapmadığı ve bu halleri def etmeye de güçlerinin yetmeyeceği ifade edilmiştir. “Böyle bir durumda zâkirin bu tür haller hissettiği zaman bu durumdan kaçması mı yoksa bu zikirle aldığı lezzet bakî kalacak şekilde bu hallere sabır göstermesi mi gerekir?” diyerek muhataplara sûfilerin bu durumdan manevî bir lezzet aldığı ve buna sabır göstermesi gerektiği izah edilmiştir.

Dervişin kendini kaybettiği esnada, neler yaşadığına dair müellifin yaptığı şu açıklama son derece vecizdir:

“Kim riya hususunda nefsinden emin olursa, bu en güzel haldir. Çünkü o kişi bu şekilde temiz olur ve pisliklerden arınır. Şehvetinden vazgeçer. Alışkanlık haline getirdiği şeylerden de vazgeçer. Hakkın vâridâtı o kişide tecelli eder. Sıdkın manalarıyla süslenir. Onun sır semâsından keder bulutları dağılır. Artık onun basîret gözünden ağyar perdesi parçalanır. Artık o nefis, sadece Allah’a ihlasla sarılır. Edebin parıltısı onun önünde beliriverir. Allah’tan gayrısını görmez olur. Ve hatırına sadece Allah gelir. Âyan ile burhânı birleştirmeyi gerektiren ihsan makamının nihayetine ulaşabilmek için ve nefsinin bu yüce makamdaki çıkarmamak için ve ona has olan bazı mevhibelerden de

⁴³⁷ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 2b.

nefsini çıkarmamak için Allah'tan başka kimseyi hatırına getirmez. Aksine bu nurlarla cilalanmaya ve bu sırları keşfetmeye devam etmek için hitabın lezzetini duyup huşû buluncaya kadar Allah Teâla'nın kulları için gösterdiği hidâyet işaretlerinden bir işaretle ve doğru yolu izah eden işaretle kalmaya devam eder.

Bu yüksek mertebeye kadar ulaşmasına izin verilen, pek çok hakîkate ermiş olan, hilâfetin manalarına açıkgözle görme derecesine ulaşmış, pek çok nimete de sahip olmaya ehil hale gelmiş birisi için bu kemalât manalarını ve ulaştığı makamların bilgilerini araz çukuruna (sonradan yaratılanların çukuruna) terk etmek, nasıl mümkün olabilir?

Tüm bunların aksine onun iradesine ve muhabbetine ehil olmuşlar arasında kendisini ikâme eden Hakka teslim olması gerekir. Bilgi ve hikmet menbalarından açıp onun üzerine yağdırana teslim olması gerekir. Gece ve gündüz, gizli ve aşikâr, dikkat kesilmekle emrolunduğumuz o hakikat nefhalarına, gizlenmiş olan düşmanların ve dar görüşlülerin sözlerinden yüz çevirerek gönüllü ve istekli olarak teslim olması gerekir. Üzerindeki saygınlığın bozulmasının yahut ortadan tamamen kalkmasının ya da varlığını sürdürmesinin kendisi için aynı olduğunu düşünerek teslim olması gerekir.

Bunun en iyi ve en evlâ makam olduğu ortaya çıktığında, bütün gücünle halktan beklentiye girmekten kaçın. Her kim baş gözüyle yahut gönül gözüyle onlardan bir beklentiye girecek olursa, huzurdan kovulmayı hak eder. Örtüsü kaldırılır. Azabı devamlı olur. Amellerinden ise sadece kendi kendini kandıran bir imaj elde eder. Hayal içinde yaşar. Olmayan bir vasıf elde eder. Nefis ve şeytan onu ele geçirip kendi hallerini de o kişiye giydirirler. Onun kâmil biri olduğu fikrini ona süslü gösterirler. Ve sonunda ayağı kayar ve pişmanlığı hak etmiş olur.

Eğer bu mürid ya da murad olan kişi, emir olunduğumuz üzere sabitkadem olursa, vâridâtlar onda hâkim oluncaya kadar takva ve sıdk ile süslenirse, bu durum onu sahv menzilinden çıkarıp vâridâtın taşkınlığı haline çıkarır. Bazen de aklı tamamen ortadan kaldıran nurların taşkınlığıyla karşılaşır. Ve bunların yükünü kaldırmaya güç yetiremez. O zaman uyuyan kimsenin haline bürünür. Ya da uykudan daha da şiddetli olan istiğrak halinde gark olur. O vakit şüphe yok ki abdestte bozulma meydana gelir. Ama nurlar onun şuurunu örtecek seviyede olmazsa ve onun aklını istila eden hallerden âzâde olursa, o zaman biz ona baygın olan biri gibi hükmedemeyiz. Çünkü onun yaşadığı aklı istila eden bir hastalıktır ve aklı iptal eder. Kişinin idrakini ve tahayyülünü

işleyemez hale getirir. Bundan dolayı bu kişi çoğu zaman tedaviye ihtiyaç duyar. Bunu kendi amaçları için yapan kişilerin okları ise menzile ulaşmaz.”⁴³⁸

Tüm bunlar yaşanırken aklın dervişle birlikte olup olmadığı, meselenin merak edilen diğer vechesidir. Müellif bu hususta aklın varlığını sürdürdüğünü savunmaktadır. Ona göre burada yaşanan anlık olarak aklı bastıracak bir arızanın meydana gelmesidir. Zâkirin şühûd nurlarına gark olmasıyla akıl itidalden çıkmış ve varlığı zayıflamıştır.

Bazı durumlarda ise kişinin vâridâta alıştığı, işin derinliklerine dalması sebebiyle aklın zayıflığa uğramadığı ve aklın idrakinin devam ettiği de kaydedilmiştir.⁴³⁹

Bu halleri yaşayanların en uç noktada yaşayacağı şey taaccüp halinin bir çeşidi olarak tanımlanmış ve bu kişinin sadece sesleri işiteceği, bu sebeple de uyuyan kişinin durumuna benzetildiği görülmektedir. Müellif, bu durumdaki kişiyi abdestli olarak kabul etmiştir. Kişilerin işittiğini anlamaması da vâridâtın ağırlığına bağlanmış ve dervişin bu halde yaşadığı şeylerin vasıflarını bilip o hal içinde olmasıyla açıklanmıştır.

Söz konusu fetvâda asıl tartışma konusu ise, bu halleri yaşayan kişinin abdestli olup olmadığıdır. Derviş, bu gibi durumlarda vasfen bilinmeyen şeylere maruz kalırsa o hâlin kendisini istilâ edip etmediği konusunda şüpheyne düşebilir, denilmiş ve söz konusu hâl dervîşi istilâ etmişse dervîş uyuyan kişi olarak kabul edilmiş, istilâ söz konusu değil ise uyuklayan kişi gibi kabul görüp abdestli olduğu savunulmuştur.

Nablusî'nin yapmış olduğu bu alıntı gösteriyor ki, dervişlerde meydana gelen haller fıkıh ehli tarafından kabul görmüş ve eleştiri olmaksızın bu halleri yaşayan kişi anlaşılmaya ve anlatılmaya çalışılmıştır. Bu gibi hallerde dervişlerin abdestinin

⁴³⁸ Nablusî, *Cem 'u 'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 30b-31a.

⁴³⁹ Tüm bu ifadeler bize tasavvufta çokça kullanılan gemi metaforunu hatırlatmaktadır. Bu metafora kendi yorumumuzu katacak olursak, dervîş evvelce denizin kenarından engin okyanusu izleyerek bir okyanusun varlığından haberdar olmuştur ki bu deniz marifet denizidir. Fakat bu eşsiz güzelliği seyreden herkes bu okyanusun derinliklerinde ne olduğunu merak etmemektedir. Bazılarını bu bakış korkuturken bazılarında heyecan ve iştîyak uyandırmıştır. Sahilde kalmayı tercih edenler şeriatın koruması altında hayatlarını sürdürenlerdir. Diğer bir kesim, tarikat gemisiyle yolculuğa çıkmış ve okyanusu daha yakîni olarak görme imkânı elde etmiştir. Bu yakîn kimilerine yeterli gelirken kimilerinde ise okyanusun derinliklerine dair merak uyandırmıştır. Bu iki gruptan birisi tarîkate olmakla birlikte burada kalmış diğeri ise marifetin inci ve mercanlarına dokunmayı hedeflemiş ve denize dalmıştır. Bu dalış muhakkak dervîşi büyük bir hayrete boğmuştur. Ta ki bir kısmı bu güzelliklerde kalmayı tercih etmiş ve gemiye dönmekten vazgeçmiştir. Diğer bir kısım ise gemidekilere ve sahilde bekleyenlere bu güzellikleri aktarmak için geri dönmeyi seçmişlerdir. Bir kısmı da karaya dönüp yaşadıkları bu tecrübeyi sır olarak saklamayı uygun bulmuşlardır. Bu denizin derinliklerini mesken edinenler, meczup olarak adlandırılan dünyada çoğu zaman deli yaftasıyla yaftalanan, hakikate mazhar olmuş dervîşlerdir. Onlar dünyada gibi gözükseler de denizin derinliklerinde gark olmuşlardır.

Geriye dönüp haber vermeyi tercih edenler, irşad ile vazifelendirilmiş şeyh efendilerdir. İstidatları oranınca dervîşleri bu mârifet denizinden haberdar etmeye ömürlerini adanmışlardır.

Geriye dönüp susmayı seçenler ise inci ve mercanları yakinen görmüş, o eşsiz güzelliklere mazhar olmuş olmalarına rağmen, velilikleri sadece Hakk Teâlâ tarafından bilinen kimselerdir.

durmunun merak konusu olup, fetvâ kitabına taşınması dervişlerin ibadetler noktasında şeriata sıkı sıkıya bağlı olduğunun bir kanıtıdır. Abdest meselesi ise fukaha tarafından aklın ayırt etme melekesinin devamı üzerinden cevaplanmıştır. Müellif, bu işin erbabı olanların yollarından şaşmamaları dolayısıyla, şuurlarını kaybetmediklerini de not etmiştir.

Yine dervişlere yöneltilen; “Allah onların ruhlarını takdis eylesin, bilgilerini nurlandırсын, onların bereketlerini bizlere de ulaştırsın, onların işaretlerinin lezzetinden bizlere de tattırsın, bilgilerin en şerefliisi ile hallenmek üzere bizleri onlara kavuştursun. Allah bu mirası bırakanları ve onların ardından gidenleri kemale erdirdin”⁴⁴⁰ ifadeleri fukahadan bir kısmının sûfilere gösterdiği hürmetin kanıtıdır.

Nabluşî, Burhaneddin İbrâhim el-Amedî el-Halebî’den konuyla alakalı olduğunu düşündüğümüz bir başka alıntıyı daha eserine nakletmiştir. Bu alıntıda ise dervişlerin zikir esnasında içinde bulundukları hallerden dolayı kelimelerde yaptıkları değişiklikler ele alınmıştır. Halebî’ye, dervişlerin zikir esnasında yaptıkları gereksiz uzatmalar hakkında bir soru yöneltilmiş ve onların zikir esnasında kelime-i tevhid zikrine “Hû, Allahu dâiman, Ya Latîfu, Ehad” gibi lafızlar ekledikleri ve bu lafızların nasıl değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.

Hazret, zikir esnasındaki uzatmaları الم de yapılan uzatmalara benzetmiş ve bu uzatmanın Hamza’dan bize ulaştığını söylemiştir. Bu uzatmalar, namaz esnasında yapılan uzatmalara benzetilmiş ve bu uzatmaların namazdaki hiçbir fiilin zikirsiz kalmaması için yapıldığı, intikal tekbirlerinin uzatılmasının ise müstehap olduğu söylenmiştir. Kelamın sonunda kelama dâhil olmayan şeylerin zikirde söylenmesi ile ilgili şu cevap verilmiştir:

“Kişi iki kelime arasına bir kelime ya da daha fazla kelime katarsa yahut tekid olarak lafzı tekrar ederse ya da bilinç ve şuuru kaybettirecek hallerden bir halle gaflet durumu vâki olursa, kelimeyi arttırır ya da azaltırsa yahut irabı değiştirirse ya da ‘ت ت ت ت’ derse ya da ‘ها ها ها’ derse ya da ‘هي هي هي’ derse ya da bunun gibi şeyler yaparsa -ki bu durum zâkirler arasında sayılıdır- bâtinî ve zâhirî kayıtlarla kayıtlanmış, hidâyette olan ümmetin meşhur âlimleri bu konuyu şöyle izah eder:

⁴⁴⁰ Nabluşî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 31b.

Şayet kişi zikirde ‘Ey şeyhim!’ derse yahut onun ismiyle ona seslenirse bu güzeldir. Çünkü o, kendisiyle Rabbi arasında bir vâsıtaadır. Zikir esnasında kişinin beşeri yönü henüz ayaktaaysa işte o zaman lafızlara itibar edilir. Ama kişinin fenâsı esnasında lafızlara itibar gösterilmez. Bu konuda zâkirlerin tuttuğu yol ise zâkirde istediği gibi tasarrufta bulunan vâridâta teslim olmaktır.

Zâkirlere gelince, zikir esnasında beşeriyetleri mevcutken onların lisanları ‘Lâ ilâhe illallah’ ile meşgulken kalpleri ‘Lâ ma‘bude illallah’ ile meşguldür. Beşeriyetleri ortadan kalkmaya başladığında ise lisanları ‘Lâ ilâhe illallah’ ile meşgulken kalpleri ‘Lâ maksude illallah’ derler. Beşeriyet tam olarak ortadan kalktığına ise lisanları ‘Lâ ilâhe illallah’ derken kalpleri ‘Lâ mevcude illallah’ der. Bu konuda imamların sözleri meşhurdur. Kelamın sonunda da ‘Mü’min kimsenin kalbinde iman edenleri kandırmak, aldatmak yoktur. Aynı şekilde kendi menfaatini başkalarından üstün görmek de yoktur. Olur ki son nefesinde kötü olarak gidebilir. Olur ki kendi nefsini ondan üstün gördüğü kişi güzel bir ölümle gidebilir. Allah Teâlâ’dan selamet ve tevfik isteriz. Afiyetle ve sıkıntısız bir şekilde, söz ve amel noktasında razı olduğu ve sevdiği şeylere muvaffak olmayı isteriz. Çünkü o her şeye kâdirdir.’”⁴⁴¹

Yine sûfîlerin zikir esnasında ah-u vay etmeleri, bağırıp ağlamaları, düşüncelerini dillendirmeleri hususunda Şehabeddîn el-Bekrî’nin görüşünü esas alan Nablusî, onun şu fetvâsını da aktarmıştır:

“Hak yoluna ulaştıran, hakka ve doğru yola muvaffak kılan Allah’a hamdolsun. Nasıl olursa olsun, nefiyden sonra ispat ile yapılan zikir câizdir. Tıpkı İmam Gazzalî’nin (r.h.) ‘آه’, ‘هو’, ‘الله’, ‘ها’, ‘هي’, ‘هو’, ‘اوه’ lafzıyla yaptığı zikir gibi. İşte durum budur. Çünkü bu fakirin akıl melekesi alındığında nasıl denk gelirse o şekilde Allah Teâlâ’yı zikretmesi câiz olur. Çünkü ayıplamanın kaldırılması hitabın lezzetindendir. Zira Peygamber (s.a.v.) ‘Rabbim beni terbiye etti. Ne güzel terbiye etti’⁴⁴² buyurmuştur. Allah Teâlâ ‘Ya Muhammed! Seninle benim aramda vâsıta yoktur. Örtü ve engel de yoktur’ buyurmuştur.

⁴⁴¹ Nablusî, *Cem‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 33a.

⁴⁴² İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ’ ve müzîlû’l-ilbâs ‘amme’ştehere mine’l-ehâdis ‘alâ elsineti’n-nâs* (Kahire: Mektebetü’l-Kuddûsî, 1351/1932), 1/70 (No. 164).

Reyhânetü'l-kulûp kitabının sahibi (ö. 768/ 1366)⁴⁴³ bu konu hakkında şunları söyledi:

Fakir zikre yöneldiği zaman câhil de olsa ârif de olsa o, Allah'a yönelmiştir. Bağırса da ağlasa da içini dökse de, düşse de, düşüncelerini dile getirse de bunlar asıl itibarı ile haram değildir, mekruh da değildir. Çünkü zikir üzerine kurulan şey zikirdir.

Rivâyete göre bazı salih kimseler uykuda Nebî'yi (s.a.v.) görmüşler ve 'Ya Rasûlullah! Senin için okutulan bu mevlidler seni sevindiriyor mu?' demişler, Hz. Peygamber de (s.a.v.) 'Evet. Kim bizimle sevinirse biz de onunla seviniriz' buyurdu.

Daha önce geçtiği üzere nasıl olursa olsun nefiy ve ispattan sonra yapılan zikri haram gören kişiyi ben de kâfir sayarım. Zira Allah Teâlâ 'Nereye yönelirseniz yönelin Allah'ın vechi oradadır'⁴⁴⁴ buyurdu. Fakir zikrederken nereye yönelirse yönelsin, ona mükâfat verilir ve sevap alır.'⁴⁴⁵

Zikir esnasındaki hallere dair merak konusu olan bir diğer husus ise dervişlerin kendilerinden geçerek bağırmasıdır. Bu durum, Musa'nın (a.s.) Hakk Teâlâ'nın tecellisinin heybetinden bağırmasına benzetilmiş ve bu tarz hallerin peygamberlerde de görüldüğü, Kur'ân'ın da bu olayı aktardığı izah edilmiştir.⁴⁴⁶

Dervişlerin zikir esnasında ya da zikir faaliyeti dışında tevessül kastıyla "Ya şeyh filan!" diye çağrıda bulunması sûfîlerin tartışma konusu olan halleri arasında zikredilebilir. *Cem'u'l-esrâr*'ın muhtelif yerlerinde tevessül ile ilgili fukahanın görüşlerinden kısa alıntılar yapılmıştır. Bunlar arasında en dikkatimizi çeken Şeyh Ebu'l-Hayr eş-Şerunbilâlî'nin konuya dair sözleri olmuştur. Hanefî âlim, tevessülün câiziyyetine dikkat çekmiş ve müslümanın "Ey Efendim Ahmed" diye çağırırken o evliyanın bir ihtiyacı giderirken ancak Allah'ın iradesi ve kudretiyle bunu yapacağına inanarak böyle bir çağrıda bulunacağını söylemiştir. Nablusî de itikadî anlamda bu çağrının sorun olmayacağını, alıntıyla muhataba açıklamaya çalışmıştır.⁴⁴⁷

⁴⁴³ Söz konusu kitap Yusuf el-Acemî'ye ait olup asıl adı *Reyhânetü'l-kulûb fî vusûli ile'l-mahbûb*'dur ve basımı yapılmamıştır. Bkz. Abdülganî Nablusî, *Cem'u'l-esrâr*, thk. Hibeh El-Mâlih, 181.

⁴⁴⁴ Bakara 2/115.

⁴⁴⁵ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 33b.

⁴⁴⁶ Arâf 7/143. "Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım' dedi. Rabbi, 'Sen beni asla göremezsın. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim'. " Detaylı bilgi için bkz. Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu/Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/680-681.

⁴⁴⁷ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 15b.

Bunun dışında ahirete intikal etmiş büyük zatlara tevessül etmek sûfîlerde yaygın olarak gözlemlenen ve onların eleştirilmesine sebep olan bir diğer konudur. Nablusî bu hususta kendisine sorulan müstakil bir soru olmamasına rağmen bu konuyu da ele almıştır.

Müellif eserinde, evliyanın vefatlarından sonra da tasarruflarının devam ettiğine işaret etmektedir. Yaptığı alıntı ve nakillerden, evliyanın bu tasarruflarını onların kerâmetleri cinsinden kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁴⁸

Dervişlerin, bu büyük zatların sandukalarını ve eşiklerini öpmeleri konusunda da aykırı bir delilin olmadığı ve teberrük kastıyla onların eşiklerini öpmekte kerâhet bulunmadığı ifade edilerek Şeyh Ramî'nin bu husustaki fetvâsı olduğu gibi muhataplara arz edilmiştir.

Eserde sûfîlerin hallerine dair dikkat çeken konulardan biri de 'Hu' zikridir. Fetvâ kitaplarında müftülerin kaydettikleri sorularda ve Nablusî'nin yararlandığı ve eserine naklettiği eserlerde dervişlerin el ele tutuşarak 'Hu' diye zikretmeleri zahîr ehli tarafından anlamlandırılmamaktadır. İmâm-ı Nablusî, bu konuda müstakil olarak yazılmış birçok risâle bulunduğunu ifade ederek, muhataplara söz konusu meselenin muteber kaynaklarda yeterince ve detaylı olarak ele alındığı konusunda bilgilendirmek istemiştir. Nablusî, bu konuyu Mısır'da gündeme gelen ve âlimlerin çokça üzerinde durduğu bir soru üzerinden eserine taşımış ve Mısır ulemâsının verdiği şu cevabı esas alarak konuyu açıklamıştır:

“İlk olarak 'Hu' kelimesi ve Allah Teâlâ'nın bu kelime ile zikredilmesi meselesi hakkında kaleme alınmış müstakil bir risâle gördüm. Orada şunlar vardı:

Eş-Şeyh Abdullah el-Geylânî (r.a.) meleklerin tesbihi hususunda; “Allah'ın esmasındaki tecelliden dolayı Allah Teâlâ'nın azameti onları sarhoş etmiştir. Onların her biri bu isimlerle cûşa gelir. Ve bu sarhoşlukla zikrederler, bu zikirle de sarhoş olurlar. Onlar 'انت انت انت' lafzıyla zikrederler. Sarhoşlukla 'هو هو هو'⁴⁴⁹ diye zikrederler.

⁴⁴⁸ Nablusî, *Cem 'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 16a.

⁴⁴⁹ “‘Hû’ iki harften meydana gelir. Birincisi olan ‘H’ mehâric-i hurûfun (harflerin çıkış yeri) ilk noktasında, ikinci harf olan ‘V’ ise son noktadan, dudaktan telaffuz edilir. Dolayısıyla ‘Hû’ bütün harfleri içine almaktadır. Sûfîler bunun için bununla vird ve zikrederler. Bazı bilginler ve tasavvufî düşüncüyü inkâr ve reddetmek isteyenler, her ne kadar ‘hû’ bir zamirdir, zamirle zikir olmaz diyorlarsa da mesele onların anladığı zamirle ilgili değildir.” Detaylı bilgi için bkz. Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat-Usûlû Aşere/ Risâle ile 'l-Hâim/Fevâihu 'l-Cemâl*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 67.

Azametten dolayı bazen ‘اه اه’ diye zikrederler. Tecellîden dolayı da ‘ها ها ها’ diye, setr haliyle de ‘سبحانك سبحانك سبحانك’ diye zikirde bulunurlar.”⁴⁵⁰

Bahsettiğimiz risâlede İmam Yâfiî’den (ö. 768/1367) rivâyetle, Allah Teâlâ’nın en büyük isminin ‘Hu, Hu’ olduğu aktarıldı. Aynı risâlede âlemlerin rabbinin en faziletli zikrinin ‘Hu’ lafzı olduğuna dair mütekaddimûn ve müteahhirûndan, adı geçen meşâyih’in ibarelerine de yer verildi. Zira O’nun dışında yaratılmışlardan hiçbir şeye bu isimle seslenilmez.”⁴⁵¹

Sonuç olarak, sûfilerin bağırma, titreme, kendinden geçme ve aklın idrak etmekte güçlük çektiği birtakım sözler söyleme, dövünme ve çırpınma gibi halleri risâlede bahsettiğimiz iki fetvâ üzerinden açıklamıştır. Nablusî de eserlerinden istifade ettiği âlimler gibi, bu hallerin şeriatın dışında ve küfrü gerektiren hallerden biri olmadığını savunmaktadır. Eserin tümünden hareketle söylemeliyiz ki Nablusî, bu haller konusunda Şeyh Abdurabbih ed-Deyrî ile aynı kanaati taşımakta, bilinmeyen meseleler noktasında teslimiyeti uygun bulmaktadır.

3.11. Fukahaya Eleştiri

Tasavvufun ilmî olarak kendini kabul ettirmeye çalıştığı dönemlerden bugüne kadar fakîhler ve sûfiler arasındaki şiddetli kavga her dönemde varlığından söz ettirmiştir. Özellikle risâlenin kaleme alındığı dönemlerde bu gerginlik en üst seviyeye ulaşmıştır. Nablusî’nin gelenek itibarıyla tasavvufî gelenekten geldiği, ahlakî olarak da bu geleneğe bağlı kaldığı bilinmekle beraber eserinde fukahaya ağır eleştirilerde bulunmuş olması, son derece ilginçtir.

Müellif, fakîhlerin sûfî tâifesi hakkında kötü zan beslediklerini, onların zikir esnasındaki hallerini oyun ve eğlenceye hamlettiklerini, Allah Teâlâ’nın bildiği sûfilerin halleri noktasında da sûfileri kınadıklarını söylemiş ve bu durumdan son derece rahatsız olmuştur. Nablusî, fakîhlerin bu kötü zanlarının, bütün zamanlardaki sûfileri kapsadığı ve herhangi birinin de bu zanlar hususunda onlara uymasının doğru olmadığını savunmuştur. Fakîhlerin bu zanları sebebiyle günah kazandığını belirtmiş ve diğer

⁴⁵⁰ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 10a.

⁴⁵¹ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 10a.

insanların da bu zanların peşinden giderek onların günahlarına ortak olmamasını istemiştir.

Sûfilerin yaptığı eylemleri taat olarak gördüğünü ifade eden Nablusî, Allah'ın “Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının”⁴⁵² buyurarak, insanlığı kötü zandan sakındırdığını ve bir müslüman hakkında kötü zanda bulunmanın kesinlikle haram olduğunu savunmuştur. Hatta meseleyi bir üst boyuta taşıyarak sûfilerin sözlerini te'vil etmenin vacip olduğunu ifade etmiştir. Sûfilerin kalplerinin sû-i zandan fâriğ olduğunu söyleyen Nablusî, fukahanın kalpleri ile ilgili olarak şu ağır sözleri sarf etmiştir:

“Fukahanın kalplerine gelince, onların kalpleri su-i zanla ve olabilecek ya da olmayacak şeylerle insanları itham etmekle doludur. Her helal ve haram noktasında İslâm ehlini araştırmak ve soruşturmak onların alışkanlığı olmuştur. Onların böyle yapmasının nedeni ise, sahip oldukları ilmin ümmeti dalaletten muhafaza etmek üzerine olmasından dolayıdır. Böylece kendi çirkin nefislerinin günah işlemesinden değil de insanların günah işlemesinden korkarak o ilimle insanların başına musallat oldular. Oysa Allah Teâlâ hallerin hakikatini en iyi bilendir. Büreyde'den (r.a.) rivâyetle Taberânî rivâyet etmiştir ki “Biz Rasûlullah'ın (s.a.v.) arkasında öğle namazı kılıyorduk. Namazdan ayrıldıktan sonra kızgın bir şekilde bizim yanımıza geldi. Duvarların içinde yankılanan tok bir sesle “Ey teslim olup da kalbine İslâm'ın girmedığı topluluk! Müslümanlara eziyet etmeyin. Onların ayıplarını araştırmayın. Kim müslüman kardeşinin ayıbını araştırırsa Allah da o kişinin perdesini yırtar. Evinin gizliliği içinde bile olsa, Allah da onun ayıbını ortaya çıkarır”⁴⁵³ diye bağırdı. Bu meseleyi İbrahim Kûrânî kendi kitabında cehrî zikir bahsinde işlemiştir. Fakîhin işi maişet kastıyla alışkanlık haline gelen dünyevî vazifeleri tahsis etmek ve dünyevî malları elde etmektir. O bu şekilde kendi dinini yemiş olur. Onun imanını ve yakînini de ancak Allah bilir. Bizim zamanımızdaki fakîhlerin ve bu zamanın ve vaktin sâlihlerinin halleri işte budur. İmam Celîl Ahmed bin Hanbel'in (r.h.) “Dünyayı def ve mizmarla elde etmeye çalışmak, onu dinle talep etmenden daha hayırlıdır” diyerek, bu hususu doğrulamıştır. Bunu ise Abdurraûf Münâvî *Tabakatu'l-evliya* da zikretmiştir.”⁴⁵⁴

⁴⁵² Hucûrat 49/12.

⁴⁵³ Ebû'l-Kasım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 2/20 (No: 1155).

⁴⁵⁴ Nablusî, *Cem'u'l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 25b.

Nabluşî, fakîhleri kalplerine İslâm'ın girmediği kişiler olarak nitelendirip, sûfilere karşı yönelttikleri eleştirileri de ayıp araştırma işine benzetmiştir. Fıkıh âlimlerinin bu işi maişet kastıyla yaptığını ifade etmiş ve çalgıcıların dahi bu kişilerden daha faziletli olduğunu savunmuştur. İbarenin devamında daha da ileri giderek fakîhlerin durumunun böyle olduğuna dair yemin etmiştir.

Nefislerini tehlikelerden kurtarma peşinde koşan sûfilerle, yukarıda bahsedilen fakîhlerin tamamen birbirinden ayrı olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Ona göre sûfiler, yeryüzünün her yerinde emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münkerin yapılması gerektiğinin bilincinde olmaları ve Allah Teâlâ'nın da "Siz insanlar içinden çıkartılmış hayırlı bir ümmetsiniz"⁴⁵⁵ ve "Biz sizi insanlara örnek olasınız diye orta bir ümmet kıldık"⁴⁵⁶ buyurması dolayısıyla, ümmet-i Muhammed üzere olan hüsn-ü zanları ile onlar hakkındaki bu söylenenleri ve vesveseleri birbirine karıştırmazlar. Nabluşî tüm bu düşünceleriyle fakîhlerin ümmet bilincine de zarar verdiğini düşünüyor olmalıdır. Hakikaten sûfiler üzerine atfedilen ağır söylemlerin fukahaya ait olduğunu kabul edersek, Nabluşî'nin bu ağır söylemlerinin nefis-i müdafaa kavlinden düşünmek yanlış görünmemektedir. Oysa bilinen şudur ki bu ithamlar, daha çok fakîh görünen ve halk tarafından kabul görmüş taassup sahibi kişiler tarafından uydurulmuştur. Cehaletin, İslâm bilinci ve şuuru olmaksızın din adına hareket etmenin, ne büyük sonuçlar doğurduğu karşılıklı yöneltilen eleştirilerle aşikâr olmaktadır.

Nabluşî bu kadarıyla da yetinmemiş ve sûfî lisanıyla fakîhi hedef alan bir kaside girişi kaleme aldığını belirtmiş ve bu sözlerini *Cem 'u 'l-esrâr*'a da taşımıştır:

“Senin gözlerine toz bulaşsa,
Sen de kadehleri dönerken görürsün
Tur Dağı'nda Musa'ya (a.s.) nasıl ki ateş göründüyse,
Senin de önünde öylece ateş peydah olur
İşte o vakit senin zatının çizgileri,
Lem yezelde (asla zâil olmayanda) kaybolur, eserler onda yok olur
Yüzünden perdelerin kaldırılmasıyla cilalanan biricik güzellik de meydana çıkar
Ve sen Hüdâ'yı görürsün
Def sesi, zurna ve teğanni sesi seni irşad eder.
Fakat senin kalbin gafletler içerisinde

⁴⁵⁵ Âl-i İmrân 3/110.

⁴⁵⁶ Bakara 2/143.

Ve senin puslu yüzünde bir örtü var
Yakînen söylüyorum ki, çoklukla övünmek seni aldatmış
Mâsivâ da seni vehmî olarak azîz kılmış
Günahlar seni akılların hayrete düştüğü şüphelerden oluşan karanlıklara
atmış.”⁴⁵⁷

Bu şiir Nablusî’nin fukahaya dair olumsuz tavrının sadece bu esere mahsus olmadığına kanıttır. Zikir esnasındaki dervişlerin hallerini, def ve çalgı aletlerinin bu esnadaki fonksiyonlarını, kısa ifadelerle açıklayan ve fukahanın tüm bunlardan perdeli olduğunu söyleyen Nablusî’nin takındığı bu ağır tavır, zannımızca geçmiş yaşantısından ve bilhassa buhrân döneminden izler taşımaktadır.

⁴⁵⁷ Nablusî, *Cem ‘u’l-esrâr* (Beyazıt, B7917/10), 26a-26b.



SONUÇ

Şam doğumlu olan Abdülganî Nablusî, h. 1050 ile 1143 yılları arasında Osmanlı topraklarında yaşamış velûd bir âlimdir. Çocukluk yıllarından itibaren ilme meyyal bir isim olmuş ve genç yaşta Emevî Camii'nde ders verecek seviyeye ulaşmıştır. İbn Arabî'ye olan iştiyakı, onu bu konuda çeşitli eserler vermeye sevk etmiş ve tasavvuf ilmine olan bağlılığını bir üst seviyeye taşımıştır. Yapmış olduğu telifler ve yaşantısına dayanarak, Nablusî'nin Ekberî yolun önemli isimlerinden biri olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır.

Onun yaşadığı dönem, İstanbul ilim erbabını etkileyen ve ilmî çalışmalara yön veren Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasının en yoğun yaşandığı tarihlere tekabül etmektedir. Her ne kadar, bu tartışmaların doğudaki âlimlerin Osmanlı'ya getirilmesiyle İstanbul'a ulaştığı bilinse de ikinci büyük dalga Türk ulemâ tarafından gelmiştir. Kadızâde Mehmet Efendi ve Üstüvânî Mehmet Efendinin zikir, semâ, devrân, raks, mevlût, vecd gibi kavramlara yükledikleri anlamlar ve hükümler, sûfiler tarafından kabul görülmemiş ve karşıt görüşler çeşitli risâlelerle beyan edilmiştir. Bu teliflerin zamanla seyahat eden ulemâ aracılığıyla doğu topraklarına ulaşması, doğudaki âlimleri de tekrar harekete geçirmiş olmalıdır.

Bir taraftan, İslâm'ın ihsan alanına tekabül eden tasavvuf ilmine dair olumsuz bakış açılarının çoğalması halkı etkilemiş, söz konusu mesele hakkındaki cehaletin artması da asılsız söylemleri beraberinde getirmiştir. Öte yandan fukahadaki ilmî gevşeklik ve ahlakî yozlaşma gözle görülür bir seviyeye ulaşmıştır. Tüm bunlar Nablusî'yi uzlete çekilmeye mecbur bırakmış görünmektedir.

Fukaha ve sûfileri çok uzun bir süre meşgul etmiş olan bu tartışmalar gerek uzlet öncesinde gerekse uzletten sonra Nablusî'nin de gündeminden düşmemiş ve onu, bu konu hakkında halkı bilgilendirmek ve hakîkati ortaya koyabilmek adına birden fazla eser yazmaya sevk etmiştir. Bu eserlerden biri de *Cem 'u 'l-esrâr fî men 'i 'l-eşrâr mine 't-ta 'n fî 's-sûfiyyeti 'l-ahyâr ehli 't-tevâcûdi bi 'l-ezkâr* isimli çalışmasıdır. Nablusî bu eseriyle, sûfileri küfürle itham eden, onları dergâhlardaki zikir faaliyetleri sebebiyle Sâmirî ashabına benzeten, onların ibadetlerini bâtil sayan kişileri, yaptıkları bu işten menetmek maksadıyla kaleme almış ve konuya dair otuz fetvâyı derleyerek eserini hazırlamıştır.

Üzerinde çalıştığımız bu eser, Nablusî'den önceki dönemlerde yaşayan İbrahim Halebî, Bezzâzî, İmam Birgivî gibi âlimlerin tasavvuf karşıtı söylemlerini dayanak göstererek toplum üzerinde kurulan fikrî baskıya ve bâhusus İbn Arabî ve görüşlerine yapılan saldırılara karşı duyulan derin hüznün ve rûhî kargaşa neticesinde, bir çıkış yolu ve çözüm üretme arayışlarının bir tezâhürü olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu eser, İmâm-ı Nablusî'nin zikir, semâ, devrân ve raks konuları başta olmak üzere kaleme aldığı ilk eser değildir.

Nablusî, tarihi süreç dikkate alındığında Üsütvânî Mehmet Efendi'nin Mevlevî dervişlerinin yaptığı zikir faaliyetlerini tahta tepmek olarak vasıflandırdığı dönemde *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*'yi, yine Mevlevîlerin zikir esnasında kullandığı çalgı aletlerinin izahı ve anlaşılması açısından *İzâhu'd-delâlât fî semâ'i'l-âlât* adlı risâleyi, sûfilerin devrân ve semâları hakkında bir diğer eseri olan *er-Risâle fî tahkiki'd-devrâni's-sûfiyye ve semâ* isimli eserini kaleme almıştır. Onun, Osmanlı coğrafyasında dervişler ve zikir faaliyetlerini savunma noktasında bu meseleyi başlı başına ele alan kilit isimlerden biri olduğunu söylemeliyiz.

Öte yandan Nablusî'nin yaptığı telif faaliyetleri genel bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda çalışmalarının büyük çoğunluğunu tasavvuf ilmi üzerinden yaptığı, eserlerini İbn Arabî ve vahdet-i vücût doktrininin anlaşılmasına hasrettiği anlaşılmaktadır.

Biz de Nablusî'nin bu teliflerine yansıdığını düşündüğümüz buhrân dönemini ve hayatındaki fikrî çalkantıları, yapmış olduğu zikir, semâ, devrân ve raks konularındaki teliflerden hareketle tekrar masaya yatırdık. Nablusî'nin bu buhrân döneminin arka planına, Bekrî Alaaddîn'in eserimizde bol bol istifade ettiğimiz çalışmasında sunduğu argümanlara ek olarak, müellifin *Cem'u'l-esrâr* adlı çalışmasından hareketle, tarihi olaylar arasında bağlantılar kurarak yeni bir bakış açısı kazandırmaya çalıştık.

Müellifin yaşantısında ve fikrî dünyasında önemli tesirler bırakan bu dönemi anlamdırmaya çalışmak, *Cem'u'l-esrâr*'ın niçin kaleme alındığı noktasında zihinlerdeki boşlukları net bir şekilde doldurdu. Bu arka planın sadece Nablusî'nin değil toplumun da yaşamına etki ettiği ve tasavvufa karşıt bir bakış açısının yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. Nablusî, çalışma konusu olarak ele aldığımız eserinde, toplumun bakış açısına fikhî ve tasavvufî manada yeniden şekil vermeyi amaçlamış olmalıdır. Kendi döneminde muteber kabul edilen pek çok âlimin eserlerini ve konuyla alakası bulunan

fetvâları bu eserinde bir araya getirmiştir. “Cehrî zikir ve devrâna karşı çıkmanın hükmü nedir, semâ bir oyun ve eğlence midir ve haram mıdır, semâ edenler cezalandırılmalı mıdır, semâ edenlerin nikâhının namazının ve şehâdetinin hükmü nedir, semâ edilen mekânda namaz kılınabilir mi, raks ve semâ ilk kez Sâmirîlerin ortaya koyduğu bir tapınma türü müdür, semâ ve zikir konusunda mezhep imamlarının görüşleri nelerdir, zikir ve devrân küfür müdür, sûfilerle bir arada olmak haram mıdır, Rasûlullah’ın semâ eden kişiye tutumu ne olmuştur, sûfilerin devrânları müşriklerin âdeti midir, sûfilerin yaptıklarını helâl gören kâfir olur mu, devrânın haram olduğuna dair ittifak olduğu doğru mudur?” gibi birçok soru Nablusî tarafından farklı alıntı ve fetvâlarla okuyucuya açıklanmıştır. Yine, tasavvufun hakîkati, şeyhlerin edepleri, sûfilerin halleri, eserde açıklığa kavuşturulan konular arasındadır. Özellikle Sa’diyye ve Rifâiyye tarîkatı bağlamında vecd konusunun ele alınması ve bu tarîkatların önemli eserlerinden atıflarda bulunulması, Nablusî’nin bu eserinin diğer tarîkatlar tarafından dayanak eserlerden biri olarak zikredilmesine ve kabul görmesine zemin hazırlamıştır.

Nablusî’nin hem fikhî hem de tasavvufî bakış açısını aynı eserde mezcetmiş olması, bu hususta zihninde soru olan her okuyucuya karşılaştırmalı bir bakış açısı sunacaktır. Biz de yapmış olduğumuz bu çalışma ile Nablusî’nin *Cem’u’l-esrâr* isimli eserinin içeriğine dair bilgiler sunarak, Kadızâdeliler-Sivâsiler tartışması bağlamında oluşan literatüre bir katkı sağlamayı hedefledik.

Sonuç olarak söylemeliyiz ki Nablusî, hem zâhirî hem de bâtinî ilimler noktasında kendisine güvenilen ve itimat edilen bir şahıs olarak, içinde yaşadığı toplumun en büyük ilmî krizlerinden biri kabul edebileceğimiz zikir, semâ, devrân, raks gibi kavramlar üzerinden yapılan tartışmalarda sûfilerin tarafını tutmaktadır. Bu hususta Nablusî’nin Kâdirî tarafının ağır bastığını söylemek gerekir. O, üzerinde çalıştığımız eseriyle toplumu ifrât ve tefrîttan uzak mutedil bir bakış açısına davet etmektedir. Zira o, tasavvufun anlatılamayan veçhesiyle hayatının bir evresinde imtihan olmuş ve uzlete çekilmeyi ve bir süre içe kapanmayı tercih etmiştir. Bu tecrübesinin de etkisiyle, tasavvufun her meselesinin aynı ölçüde herkes tarafından anlaşılamayacağına kânî olmuş gibidir. Bu sebeple müellif, eserini okuyan ve tasavvufî halleri tecrübe etmemiş kimselere ‘ben bir şey bilmiyorum’ demenin faziletine işaret ederek, amellerdeki asıl dayanağın niyetlerdeki ihlas olduğuna ve niyetlerin de dış dünyada kişiler tarafından müşahade edilemeyeceğine vurgu yapmış ve bu konularda orta yolu tavsiye etmiştir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. 1.Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kuddûsî, 1351/1932.
- Aga, Muhammed Gazi Hüseyin. *et-Tarîkatü's-Sa'diyye fî bilâdi's-Şam*. Dimaşk : Dârü'l-Beşair, 2003.
- Akdoğan, Bayram. “Cahiz ve Musikinin Tesiri Hakkındaki Makalesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/01 (2001).
- Akgündüz, Said Nuri. *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Murteza Bedir vd. İstanbul: İSAR Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Aktepe, M. Münir. “Çınar Vakası”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/301-302. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Alaaddin, Bekri. *Bir Çağın Öncüsü Şeyh Abdülganî Nablusî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Alâeddin, Bekrî. “Mürâselâtü's-Şeyh Abdülganî en-Nablusî Zâte't-Tâbii's-Sûfî fî İtârî'd-Devleti'l Osmâniyye”. *Osmanlıda İlimler Dizisi 3: Osmanlıda İlmi Tasavvuf*. İstanbul: İSAR Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Algül, Adnan. “Kavâid İlmi Ve İzzüddîn B. Abdüsselâm'ın Kavâid İlmine Etkisi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (Aralık 2016), 43-67.
- Alkış, Abdurrahim. “*Tasavvufun Gelişim Seyri ve Üveysilik*”. Uluslararası Veysel Karenî ve Mânevî Kültür Mirâsımız Sempozyumu. ed. Şevki Efe vd. 23-31. Ankara: Şarkiyat Araştırmaları Derneği, 2012.
- Apaydın, H. Yunus. “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/284-287. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ay, Mahmut. “Birgivî'nin Tasavvuf Hakkındaki Görüşlerine Nablusî'nin Penceresinden Bakış”, *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi: İmam Birgivî* 3. ed. Mehmet Bayyigit vd. 3/757. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Baran, Musab. *Abdülganî En-Nablusî ve Gezi Edebiyatı Bağlamında El-Hadratu'l-Unsiyye Fi'r-Rihleti'l- Kudsiyye Adlı Eseri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Bayat, Fuzulî. *Türk Kültüründe Deli ve Delilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Baz, İbrahim. *Kadızeliler Sivasiler Tartışması*. Ankara: Otto, 1. Basım, 2019.
- Beyhâkî, Ebû Bekir. *Şuabü'l-îmân*. nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 2. Cilt. Hindistan: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bilgen, Yasemin. *Tasavvuf'ta Zikir Kavramı ve İmam Birgivî'nin Er-Risâle Fi'z-Zikri'l-Cehrî' İsimli Eserinin Tahlili*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bilkan, Ali Fuat. *Fakîhler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsîler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Bozbuğa, Yunus. “Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'sine Bir Reddiye: Er-Rahs ve'l-Vaks”. *İslâm Tetkikleri Dergisi* 11/1 (Nisan 2021), 167-208.
- Bozkurt, Nebi. “Oyun”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/15-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhû'l-Beyân -Kur'an Meâli Tefsiri-*. çev. Zekeriya Tüfekçioğlu vd. 11. Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 3. Basım, 2004
- Ceyhan, Semih. "Vecd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/583-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çakir, Mehmet Saki. "İbn Hacer Heytemî'nin Tasavvuf Müdafaası: El-Fetâva'l-Hadîsiyye Özelinde Tasavvufa Dair Fetvâları", *The Journal of Academic Social Science Studies* 76 (Eylül 2019), 515-527. <https://doi.org/10.29228/JASSS.38884>
- Çatak, Adem - Vural, Ahmet. "Akşemseddin'in Risâle-i Zikrullah Adlı Eserinin Tercümesi ve Tahlili". *Akademik Dergisi* 7 (Ankara 2019), 13-48.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadıızâdeliler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/100-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çetin, Osman. "İbn Kennân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/129-130. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- DİA. "Ahmed el-Menîni". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/100. İstanbul: TDV Yayınları, 1989. 1989.
- Dikici, Recep. "Abdülganî En-Nablûsî ve Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Mesnevî Dibâcesi Şerhi". *Selçuk Üniversitesi 9. Millî Mevlânâ Kongresi*. 191-196. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1998.
- Dikici, Recep. "Abdülganî en-Nablûsî'nin Mevlevîlik Âdâbına Dair El-Ukûdü'l-Lü'lüyye'si ve Müstakîmzâde'nin Şerhi" *Millî Mevlânâ Kongresi (Selçuk Üniversitesi)* 1/203-211. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 2002.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sedd-i Zerâi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/277-282. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Durceylan, Muhammed Tayyip. *Abdulganî En-Nâblûsî'ye Ait El-Ukûdü'l-Lü'lüyye İsimli Eserin Ârifî Ahmed Dede Tercümesi (Tahkîk Ve Transkripsiyon)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Durmuş, Ali. *Osmanlı'da Dinî-Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadıızâdeliler Hareketi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Durmuş, İsmail. "Muhibbî, Muhammed Emîn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/35-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Dündar, Mahmut. "Bir Din Eğitim Kurumu Olan Mescidin İslâm'ın İlk Dönemlerindeki Fonksiyonu". *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1(Nisan 2018), 191-206.
- Ebu Nasr Serrâc Tûsî. *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*. çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Ebü'l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed el-Murâdî el-Hüseynî el-Buhârî. *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî aşer*. 3 Cilt. Lübnan-Beyrut: Darü İbn Hazm- Darü'l-Beşairî'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1988.
- Ebü'l-Kasım Taberânî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi. 2.Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Ekinci, İsmail. *Abdulganî b. İsmail en-Nablûsî ve Divânü'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eseri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi' u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9. Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- el-Celyend, Muhammed es-Seyyid. "Muhammed Demirtaşî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/517-518. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Sahîhu't-terğîb ve terhîb*. 2. Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ârif li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1421/200.
- el-Heytemî, İbn Hacer. *el-Fetâva'l-hadîsiyye*. Lübnan-Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2009.
- El-Mâlih, Hibeh. *Cem'u'l-esrâr fî reddi't-ta'n ani's-sûfiyyeti'l-ahyâr ehli't-tevâcûdi bi'l-ezkâr*. Suriye: Nur Sabah Yayıncılık, 1. Basım, 2012.
- el-İsfehânî, İsmail b. Muhammed b. El- Fazıl b. Ali el-Kurashi el-Talihi e't-Teymî. *Terğîb ve terhîb*. nşr. Eymen b. Salih b. Şaban. 2. Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1414/1993.
- en-Nablusî, Abd el-Ganî b. *Şerhu Evrâdi's-Salâti'l-Kubrâ*. Ankara: Milli Kütüphane, Tokat Müzesi, 60 Mü 89/5.
- en-Nablusî, Abdülganî. *Hakikat ve'l-mecâz fî rihleti bilâdi's-Şâm ve Mısır ve'l-Hicâz*. nşr. Ahmed Abdülmecid Hureydî. b.y.: Heyetül-Mısıriyye el-'Âmmetü lil-Kitab, 1406/1986. Erişim <http://archive.org/details/hakika-majaz>
- en-Nablusi, Abdülganî. *Îzâhu'd-delâlât fî semâi'l-alât/Musikî ve Sema'*. by.: Dâru'l-Beyân, 2013. Erişim <https://archive.org/details/SamaBook/page/n1/mode/2up>
- en-Nablusi, Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî ed-Dimaşki. *Cevahirü'n-nusus fî halli kelimati'l-fusus*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1514/1.
- en-Nablusi, Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî ed-Dimaşki. *Cevahirü'n-nusus fî halli kelimati'l-fusus*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1514/2.
- en-Nablusî, Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî ed-Dimaşki. *Cevahirü'n-Nusus fî Halli Kelimati'l-Fusus*. İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, 34 Nk 2461/2462.
- en-Nablusî, Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî ed-Dimaşki. *el-Ebhasü'l-Muhallasa fî Hükmî Mai'l-Himmasa*. İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, 34 Nk 4035/3.
- en-Nablusî, Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî ed-Dimaşki. *el-Hadikatü'n-Nediyye Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediyye*. İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, 34 Nk 2444/2445/2446.
- en-Nablusî, Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî ed-Dimaşki. *el-Makasidü'l-Mumahhasa fî Beyani Keyi'l-Himmasa*. İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, 34 Nk 4035/2.
- en-Nablusi, Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî. *Risale fî Hakkı Deverani's-Sofiyye ve Semaihim*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 00392.
- en-Nablusî, Abdülganî b. İsmail. *Cevahirü'n-Nusus fî Halli Kelimati'l-Fusus*. Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu Koleksiyonu, 43 Ze 1068.

- en-Nablusî, Abdülganî b. İsmail. *Defü 'z-Zarurai 'n-Hac es-Sarura*. Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu Koleksiyonu, 43 Ze 107/2.
- en-Nablusî, Abdülganî b. İsmail. *el-Envarü 'l-İlahiyye fî Şerhiâ 'l-Mukaddimetü 's-Senusiye*. Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu Koleksiyonu, 43 Ze 259.
- en-Nablusî, Abdülganî b. İsmail. *Fi Tahkik-i İradetü 'l-Cü 'iyye*. Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu Koleksiyonu, 43 Ze 852/35.
- en-Nablusî, Abdülganî b. İsmail. *Hizbü 'd-Devri 'l-Ala*. Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu Koleksiyonu, 43 Ze 84/2.
- en-Nablusî, Abdülganî b. İsmail. *Miftahü 'l-Maiya Şerh Adabü 't-Tarikatü 'n Nakşibendiye*. Kütahya: Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu Koleksiyonu, 43 Ze 257.
- en-Nablusî, Abdülganî. *Mevlevîlik Müdafası*. çev. Mehmed Zahid Tıglioğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2019
- en-Nablûsî, Abd el-Ganî b. İsmâ'il. *el-Ukûdü 'l-Lü 'lü 'iye fî Tariki 's-Sâdeti 'l-Mevleviye*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade, 45 Ak Ze 168/7.
- en-Nablusi el-Hanefi, Abdülgani b. İsmail b.. *es-Sulhu beyani 'l-İhvan fî hükm-i İbahati 'd-duhan*. İstanbul: Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi, 34 Atf 840.
- en-Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil. *Câmiu kerâmâtî 'l-evliyâ*. 2 Cilt. India: Merkez Ehli Sünne Berakêti Rıda, 1. Basım, 2001.
- en-Neysâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Müstedrek ale 's- sahihayn*. 1. Cilt. Beyrut: Dârü 'l-Kitâbi 'l-İlmiyye, 1411/1990.
- en-Nîsâbûrî, Ebü 'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u 's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 3. Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi 'l-Kütübî 'l-Arabiyye, by..
- Ensârî el-Herevî, Hâce Abdullah. *Menâzilü 's-Sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 1.Basım, 2008.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Trabzon : Kalem Yayınevi, 2006.
- es-Sühreverdî, Şehâbeddîn. Avârifü 'l-maârif. nşr. Ahmed Abdurrahim es-. Mısır-Kâhire: Mektebetü 's-Sekâfeti 'd-Dîniyye, t.s.
- et-Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ. *Sünen-i Tirmizî*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma 'rûf. 5. Cilt. Beyrut: Dârü 'l-Ğarbi 'l-İslâmî, 1417/1996.
- Eyüp, Öztürk. “ ‘Muvelleh’ Kavramı Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 35-53.
- Firûzâbâdî, Muḥammad İbn Ya'kûb - Ahmet Asım. *El-Okyânûsul-Basît fî Tercemeti 'l-Kâmûsi 'l-Muhît: Kâmûsu 'l-Muhît Tercümesi*. çev. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım. 2013.
- Firûzâbâdî, Muḥammad İbn Ya'kûb - Ahmet Asım. *El-Okyânûsul-Basît fî Tercemeti 'l-Kâmûsi 'l-Muhît: Kâmûsu 'l-Muhît Tercümesi*. çev. Mustafa Koç - Eyyüp

- Tanrıverdi. 3. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım. 2013.
- Firûzâbâdî, Muḥammad İbn Ya'kûb - Ahmet Asım. *El-Okyânûsul-Basît fî Tercemeti'l Kâmûsi'l-Muhît: Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. çev. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 4. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım. 2013.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kimyây-ı Saâdet*. çev. Ahmed Farûk Meyân. İstanbul: Bedir Yayınevi, 9. Basım, 1976.
- Göçmen, Muammer. "Üstüvânî Mehmed Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/396. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gül, Halim. "Celâleddîn Suyûtî ve El-Hâvî li'l-Fetâvâ İsimli Eserindeki Tasavvufla İlgili Fetvâları". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 24/1 (Aralık 2013), 39-54.
- Gürsoy, Şahin. "XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Gelenekçi Bir Akım Olarak Kadızâdeli Hareketin Dini Algılayışı ve Bunun Kanûn-ı Kadîm'le İlişkilendirilmesi". *Tarih Dergisi* 45 (2008), 27-55.
- Güven, Mustafa Salim. "Saçaklızâde Mehmed Maraşî'nin Risâletü'r-Raks Adlı Eserinin Tahlil Ve Tahkiki", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1(Bahar 2020), 899-952.
- Haksever, Ahmet Cahid. "Bir Dini Tecrübe Çeşidi Olarak Üveysîliğin Epistemik Değeri: Turhal Şeyhi Mustafa Efendi Örneği". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi Ve Kültürü Sempozyumu*. ed. Ali Açık vd. 3/35-46. Tokat: yy., 2015.
- Halid b. Süleyman El-Hatibî. *Menhec Abdulganî en-Nablusî fî Akîdeti ve Tasavvuf*. Suudi Arabistan Krallığı: İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi, Akide ve Çağdaş Mezhepler Bölümü, Doktora Tezi, 2010.
- Has, Şükrü Selim. "Halebî, İbrahim b. Muhammed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Hücvirî Ali b. Osman Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi/Keşfu'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- İbn Manzûr. *Lisân el-Arap*. nşr. Ahmed Fâris. 4. Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1993.
- İmam Ahmed b. Hanbel, *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût 16. Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risale, by..
- İmâm-ı Gazalî. *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*. çev. Mehmet A. Müftüoğlu. 4. Cilt. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- İnanır, Ahmet. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerinin Semâ, Raks ve Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukukî Deliller ve Değerlendirmeler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 237-269.
- İzgi, Cevat. "Necmeddin el-Gazzî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/497-498. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kallek, Cengiz. "İbn Hacer el-Heytemi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/531-534. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar. "Said b. Müseyyeb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kara, Mustafa. "Bedeviyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/318-319. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'ân Yolu/Türkçe Meâl ve Tefsir*. 2. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.

- Kartal, Abdullah. "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şerî ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (Ocak 2015), 149-175
- Kaya, Bayram Ali. "Yahya Efendî, Zekerîyyâzâde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/245-2246. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 1/263. Kâhire: Müessesetü'r-Risâleti, (?).
- Kelâbâzî, Muḥammad İbn İshâk. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Şerif El-Gazzi El-Amiri. *el-Virdü'l-ünsî ve'l-varidü'l-kudsi*. çev. Samer Akkach. Londra: Daru Brill, 2012.
- Kemikli, Bilal. "Türk Tasavvuf Edebiyatında Risale-i Devran ve Sema Türü Ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 443-460.
- Keskin, Mustafa. *Abdülḡanî en-Nablusî'nin Seyahatnamesinde Medine*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Köse, Saffet. "İbn Abdürrezzak". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/283-284. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Köse, Saffet. "İmâdî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/171. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım. 2016.
- Kübra, Necmüddin. *Tasavvufî Hayat-Usûlü Aşere/ Risâle ile'l-Hâim/Fevâihu'l-Cemâl*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Leknevî, Abdulhay el-. *Cehrî Zikrin Faziletleri/Kur'an ve Sünnet Işığında*. çev. Mevlüt Ergen. Konya: Ensar Yayıncılık, 1. Basım, 2005.
- Mekki, Huda Ezeldin Siraj. *Aziz Mahmud Hüdâî'nin Tecelliyât Adlı Eseri Üzerine Nablusî'nin Şerhi (Tahkik Ve Değerlendirme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed Hasenî İdrîsî Kettânî. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselselât*. 1.Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1982.
- Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh. *Nefhatü'r-reyhâne ve reşhatü tilâ'i'l-hâne*. 2. Cilt. Kahire: Dâr'u Ehyai'l-Kütübil Arabiyye, 1968.
- Muhibbi, Muhammed Emin b Fazlullah b Muhibbillah ed-Dımaşki. *Hulâsatü'l-eser fî a'yani'l-karni'l-hadi aşer*. Beyrut : Dâru Sadır. 196?.
- Nablusi, Abdülḡanî b İsmail b Abdülḡanî Dımaşki. *et-Tuhfetü'n-Nablusîye fî'r-rihleti't-Tarâblusîye*. Kahire: Mektebetü's-Sekafetu't-Dîniyye, ts. Erişim <http://archive.org/details/tohfa-nabolsiya>
- Nablusî, Abdülḡanî. *Cem'u'l-esrâr fî men'i'l-eşrâr mine't-ta'n fî's-sûfiyyeti'l-ahyâr ehli't-tevâcûdi bi'l-ezkâr*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, B7917/10.
- Nablusî, Abdülḡanî. *Cem'u'l-esrâr fî men'i'l-eşrâr mine't-ta'n fî's-sûfiyyeti'l-ahyâr ehli't-tevâcûdi bi'l-ezkâr*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 01118.
- Nablusî, Abdülḡanî. *el-Hakikatu ve'l-mecâz fî rihleti biladi's-Şâm ve Mısır ve'l-Hicâz*. Dımaşk: Dârü'l-Marife, 1.Basım, 1989.
- Nablusî, Abdülḡanî. *Hulletü'z-zehebu'l-ibrîz fî rihleti Ba'lebekk ve'l-Bigâ*. el-Câmi'ati'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, El-Mektebet'ul-Üstâz el-

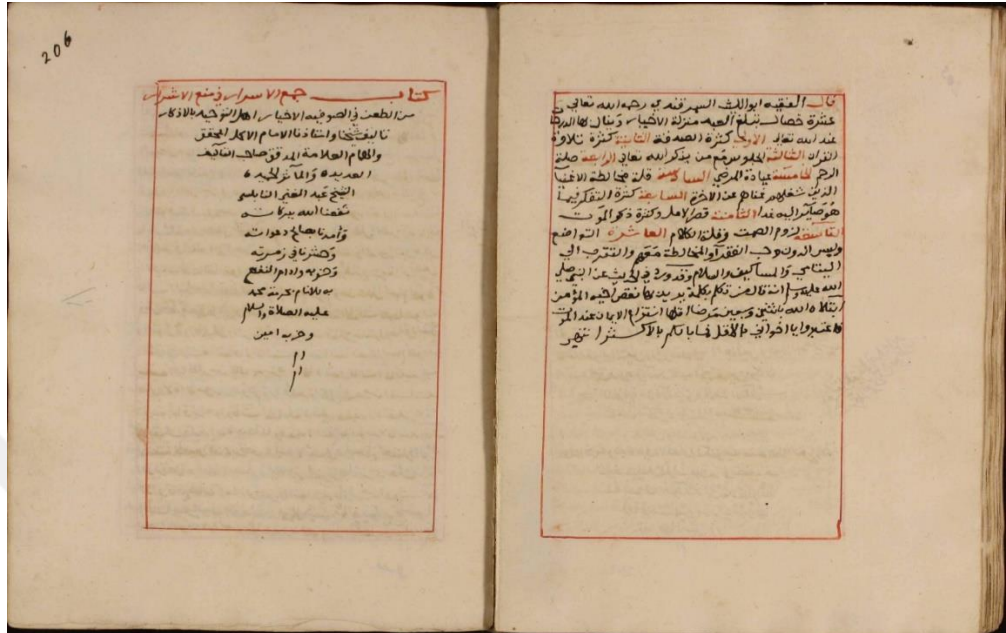
- Doktor Muhammed bin Türkî el-Türkî, 125. Erişim https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_9547/haltu-aldhahab-2.pdf
- Nablusi, Abdulganî. *Îzâhu'd-delâlât fî semâ-i'l-âlât*. Suriye-Şam: Harvard Üniversitesi-Widener Kütüphanesi, 990085542480203941_FHCL:2318008. Erişim https://curiosity.lib.harvard.edu/islamic-heritage-project/catalog/40-990085542480203941_FHCL:2318008
- Nablusî, Abdulgânî. *Îzâhu'd-Delâlât fî Semâi'l-Âlât*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Ef., 3607.
- en-Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil. *Câmiu kerâmâtî'l-evliyâ*. 2 Cilt. India: Merkez Ehli Sünne Berakêti Rıda, 1. Basım, 2001.
- Öngören, Reşat. “Zikir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/409. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Özcan, Tahsin. “Saçaklızade Mehmed Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Özel, Ahmed. “Kâdîhan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özel, Ahmed. “Nablusî, Abdülganî b. İsmâil”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özen, Şükrü. “Nablusî, İsmâil b. Abdülganî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/270-271. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Pekcan, Ali. “Remlî, Hayreddin b. Ahmed”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/563. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Pirlanta, İsmail. “Hz. Peygamber Döneminde Eğlence Hayatı”. *Journal of Turkish Studies* 10/1 (Ocak 2015), 635-658.
- Salihoğlu, Mahmut. “Sâmîrî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/78. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-Hâvî el-fetâvâ*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, 1982.
- Sühreverdî, Şehâbuddîn. *Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-Maârif]*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 7. Basım, 2010.
- Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşir b. es-Sicistânî el-Ezdî, Ebû Dâvûd. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid 3. Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, by..
- Sümbül Sinan Efendi. *Risale-i Tahkikiyye*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, 34 Ae Şerhiye 1005.
- Şemseddin Samî. *Kâmûsü'l-âlâm*. 4. Cilt. İstanbul: Mihran Matbaası, 1311. Erişim <https://archive.org/details/kamus-ul-alam>
- Şen, M. Seyyit. “Ortaçağ Dönemi Derviş Topluluklarını Nasıl Kavramsallaştırmalı?” *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 17 (Haziran 2021) 415-436.
- Şeyh Abdurrahmân-ı Tâhî - Şeyh Muhammed Diyâuddin. *İşaretler*. çev. Selahaddin Kınacı. İstanbul: SEY-TAC Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Şeyh Ebu Tâlib el-Gazzî ed-Dımaşkî. “en-Nefehâtü'r-Rabbâniyye fî't-Tarîkatî's-Sa'diyye/ Sa'diyye Tarikatı Hakkında Rabbanî Sözler”. çev. İsmail Kara vd. *Journal of History Culture and Art Research* 2/3 (Eylül 2013), 348-369.
- Tahralı, Mustafa. “Ahmed er-Rifâî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/127-130. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Tahralı, Mustafa. “Rifâiyye”, *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2018.

- Tek, Abdurrezzak. *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif İlk Onsekiz Beytin Şerhi*. Bursa: Bursa Akademi, 1. Basım, 2014.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 1. Basım, 2016.
- Tek, Abdurrezzak. “Vani Mehmed Efendi’nin Sesli Zikir Konusunda Sufilere Yönelttiği Eleştiriler”. *Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu*. ed. Mehmet Yalar vd. 117-129. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Tıghloğlu, Mehmet Zahid. *Uzlet - Manevi İlerlemenin Sırları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Tosun, Necdet. “Kâsânîyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/532-534. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Türk, İdris. *Sûfilere Göre İbadetlerin İç Anlamı*. İzmir: Albi Yayınları, 2012.
- Türk, İdris. *Tasavvuf Düşüncesinde İbadetlerin İç Anlamı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Uludağ, Süleyman. “Halvetiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. “Zikir”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Uslu, Recep. “Devse”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uysal, İsa. *İbn Hacer El-Heytemî, Hayatı, Eserleri ve “El-Fetâvâ El-Hadîsiyye” Özelinde Hadisciliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Uysal, Süleyman Fazıl. *Abdulganî en-Nablusî ve “el-Hakikatu ve’l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi’ş-Şâm ve Mısır ve’l-Hicâz” Adlı Seyahatnâmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yeşil, Ümmü Gülsüm. *Abdülğanî En-Nablusî’de Sûfilik Temayülünün Fıkha Yaklaşımına Etkisi (El-Hadîkatü’n-Nediyye Örneği Üzerinden)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yılmaz, H. Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. ed. Hüseyin Kahraman. İstanbul: Ensar, 25. Basım, 2017.
- Yılmaz, Ömer. *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Yurdaydın, Hüseyin. “Üstüvânî Risalesi”. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962). 71-78.
- Yurt, Ali İhsan. “Bekrî, Kutbüddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/369. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yücer, Hür Mahmut. “Sa’deddin el-Cebâvî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/387-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yücer, Hür Mahmut. “Sa’diyye”, *Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

EKLER

EK 1: Cem 'u'l-esrâr' ın Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesinde Bulunan

Nüshasının Giriş Bölümü



EK 2: *Cem‘u’l-esrâr*’ın Ali Emirî Kütüphanesindeki Nüshası





EK 3: Abdulganî Nablusî'nin Kabr-i Şerîfi



www.naseemalsham.com

