

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İKTİSAT ANABİLİM DALI

VAKFIN KURUMSAL FELSEFESİ
VE
SOSYAL İŞLETME

BARBAROS CEYLAN
2502895730

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ahmet Kala

İstanbul 2020

ÖZ

VAKFIN KURUMSAL FELSEFESİ VE SOSYAL İŞLETME

BARBAROS CEYLAN

Vakıf kurumu ve düşüncesini konu edinen bu çalışmada, vakıf kurumunun yüzlerce yıl boyunca varolabilmesini sağlayan “kurumsal varlık felsefesi” ve bu felsefeden neşet eden “organizasyonel karakteri” araştırılmıştır. Araştırmada, 10. ve 13. yüzyıllar arasında gerilemekte olan İslam medeniyetinin yeniden ayağa kalkmasını sağlayan “medeniyet zihni”nin, aynı zamanda medeniyete ait “kurumlar manzumesi”nin de varlık felsefesi olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Söz konusu varlık felsefesiyle ilgili kavramlar “kurucu mihver şahsiyetler üzerinden” incelenmiştir.

Vakıf kurumunu ve tarihsel gelişimini farklı bir açıdan ele alan çalışmanın izlediği çok boyutlu yaklaşım, iktisadi ve tarihi yönlerinin yanı sıra felsefi boyutunun da detaylı bir şekilde incelenmesini zaruri kılmıştır.

Yenilenmenin Anadolu’da vücut bulması ve ortaya çıkan medeniyet şubelerine (Anadolu Selçuklu ve Osmanlı) ithafen söz konusu medeniyet felsefesi “Anadolu İslam Tasavvuru” olarak tanımlanmış ve bu tasavvurun özünde bulunan “varlığın birliği” anlayışı da bu yenilenmenin “kurucu varlık felsefesi-ya da zihni” olarak takdim edilmiştir.

İslam medeniyetinin yeniden güçlenmesi ile güncellenen vakıf kurumunun gayesi ve faaliyet karakteri, bu varlık felsefesi üzerinden ele alınmıştır. Bu kurucu felsefeden hareketle, vakıflar aracılığıyla teşebbüs edilen maddi ve manevi imar ve inşaa faaliyetleri “şenlendirme” kelimesi altında yeni bir okumaya tabi tutulmuştur. Para vakıfları ve sandıklar üzerinden gösterilen örnekler ile, vakıf kurumunun varlık felsefesi, sosyal işletmelerin kuruluş gayesi ile karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Vakıf, Medeniyet, Varlık Felsefesi, Anadolu İslam Tasavvuru, Varlığın Birliği Felsefesi, Kurucu Mihver Şahsiyetler, Şenlendirme, Sosyal İşletmeler

ABSTRACT

THE INSTITUTIONAL PHILOSOPHY OF WAQF AND SOCIAL BUSINESSES

BARBAROS CEYLAN

This study focuses on the institution and idea of waqf and researches the “institutional philosophy of being” which enabled existence of waqf institution through the centuries and “organizational characteristics” emerged from this philosophy. In this research, it is aimed to demonstrate “the civilization mindset”, which enabled the restrengthening of Islamic civilization that was in regression between 10th and 13th centuries, also appeared as the philosophy of existence for the “institutional entities” created by this civilization. Concepts related to this philosophy of being are examined through “founding axis personalities”.

The multidimensional approach followed by the study approaching the waqf institution and its historical development from a different perspective requires a detailed examination of its philosophical dimension in addition to economical and historical aspects.

This philosophy of civilization is attributed to location of restrengthening and emerging civilization branches in Anatolia (Anatolian Seljuks and Ottomans) and defined as “Anatolian Islamic Vision”. “Oneness of being” approach, which exists in the core of this concept is presented as the “founding philosophy of being or mindset” of this revival.

The purpose and operational characteristics of waqf institution that was improved by restrengthening of Islamic civilization are discussed from the perspective of this philosophy of being. Based on this founding philosophy, physical and moral development activities initiated via waqfs are subjected to a new study within the concept of “jollification”. Waqf institution’s philosophy of being is compared to establishment purpose of social businesses with the examples of cash waqfs and funds.

Keywords: Waqf, Civilization, Philosophy of Being, Anatolian Islamic Vision, Oneness of Being, Founding Axis Personalities, Jollification, Social Businesses of Being, Philosophy of Founding Axis, Festivals, Social Businesses



ÖNSÖZ

Yaratıldığı ilk andan itibaren “ebedi” olmak davasının sahibi olan insana, bütün kadim öğretilerde, bunun ancak, bu dünya hayatında iken “iyi” bir şeyler yapmakla mümkün olabileceği anlatılır. Bu tezin ilham kaynaklarından biri olan İzzetbegoviç’te “insan olma davası” olarak tanımlanan bu azme değer çaba, esas itibariyle “ebedi olma davası” ile “insan olma davası” arasındaki kuvvetli ve vazgeçilemez, yakın ilişkiye vurgu yapmaktadır.

Çağa şahitlik etmekle görevlendirilmiş insan, her asırda, bu davanın “yeni” paradigmasını aramakla, keşfetmekle, hayata tahakkuk ettirmekle ve böylece insan olmak hüner ve marifetini bütün insanlığa ve topyekün varlık alemine göstermek ve ispat etmekle mükellef kılınmıştır.

İşte kadim vakıf kurumu, ilk doğduğu çağdan itibaren kendisini sürekli güncelleyen ve böylece iyilik yapma erdeminin sürdürülebilirliğini sağlayan kurumsal varlık felsefesi ile, varlığın sırrını ve hakikatini arayan insanın, bütün alemlere verdiği ebediyete talip “insan olma” cevabıdır.

Bu tez kıymetli Hocam Prof. Dr. Ahmet Kala’nın işaret etmiş olduğu ufuktan hareketle ve şüphesiz kendisinin sabrı ve üzerimdeki emeklerinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Sadece bu tez için değil, aynı zamanda hayatımın önemli bir unsuru haline gelmiş olan vakıf kurumunun gerçek hakikatini anlayabilmemin de önünü açan değerli katkılarından dolayı, kendisine teşekkürü bir borç olarak görüyorum. Yine kıymetli akademisyen Dr. Ü. Serdar Serdaroğlu’na, bütün bir doktora programı boyunca sağlamış olduğu fedakârane desteklerden dolayı teşekkür ediyorum. Şüphesiz kadim dostum ve kardeşim Osman Gökbayrak’ın metnin düzeltilmesinde göstermiş olduğu sabır, azim, kararlılık ve çaba kendisini şükranla hatırlamamı bir borç haline getiriyor.

Vakıf Araştırmaları Merkezi’ndeki tanışıklığımızı müteakip çalışmalarını ilgiyle ve heyecanla takip etmekte olduğum Doç. Dr. Vedat Turgut’a, metnin düzeltilmesinde sağlamış olduğu katkılardan ve tavsiyelerden dolayı teşekkür ediyorum.

Tez jürisinde bulunmayı kabul edip, çalışmamı inceleyen ve yol gösterici telkinlerde bulunan Doç. Dr. Ömer Karaoğlu, Doç. Dr. Yakup Akkuş ve Dr. Öğretim Üyesi Saim Çağrı Kocakaplan’a teşekkür ediyorum. Tez metninin düzeltilmesi ve özellikle de “Para Vakıfları ve Sandıklar” konusunda sağlamış olduğu katkılardan ötürü bir diğer tez jüri üyesi olan Dr. Öğretim Üyesi Çiğdem Gürsoy’a da şükranlarımı sunuyorum.

Fütüvvet felsefesini ve dolayısıyla da hâlâ başkanlığını deruhte etmekte olduğum Hamilik Okulu Vakfı’nın “kurucu varlık felsefesi”ni kavramamızda ve bina etmemizde yardımlarını esirgemeyen kıymetli dostum Harakanî Vakfı Başkanı Yavuz Selim Uzgur’a ayrıca teşekkürü bir borç biliyorum.

Bu vesileyle, “kadim bilgeler”in yolunu bizlere gösteren, kendi hayatıyla örneklendiren Fetihler Hayır Hizmetleri Vakfı’nın manevi kurucusu Celalettin Topçu’nun aziz hatırasını rahmetle yâd ediyorum. Yanında geçirmiş olduğumuz vakitlerde, şahitlik etmiş olduğumuz onun hayatı, tezde bahsi geçen tarihteki kadim “müteşebbis dervişler”in hayatlarını anlamamızı kolaylaştırdı. Hatta kadimlerin adeta zamanımızdaki bir nev’i tezahürü olan yaşanmış hayatı, onları keşfetmemizin de sebebi ve ilham kaynağı oldu. Yaşayan bir örnek olarak, pekâlâ böyle bir insan profilinin bugün de varolabileceğine ilişkin ümitlerimizi korudu; bizlere “insan”dan asla ümit kesilemeyeceğini hatırlattı. “Dost”un ve dostluğun hakiki manasını öğretti.

Ve nihayet, çalışmalar boyunca göstermiş oldukları sabır, anlayış ve desteklerden dolayı aileme ve ailemle birlikte şüphesiz “büyük ailem” olan Hamilik Okulu Vakfı menuplarına en derin kalbi şükranlarımı sunuyorum. Onların isimleri tek tek, Hamilik Okulu’nun kısa bir “tarihi seyri”nin yer aldığı ekteki metinde zikredilmiştir; filhakika ilk söz kadar kıymetli olan “son söz” onların eseridir...

İstanbul, 2020

Barbaros Ceylan

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR LİSTESİ	xii
GİRİŞ	13

BİRİNCİ BÖLÜM

VAKFIN KURUMSAL VARLIK FELSEFESİ OLARAK ANADOLU İSLAM TASAVVURU

1.1. Vakfin Doğuşu ve Tanımı	60
1.1.1. Vakfin Kurumsal Varlık Felsefesi Olarak Tevhid İnancı	66
1.1.1.1. Tevhid İnancının Tasavvuf Felsefesi Üzerinden Yorumlanması	70
1.1.1.2. Yeni Yorumun Tarih Aralığı ve Kurucu Şahsiyetlerin Genel Manzarası	88
1.1.1.3. Kurucu Şahsiyetlerden Ebü'l-Hasan Harakanî Üzerine Bir Tespit	96
1.1.2. Medeniyet Zihninin Yeni Bir Yoruma Olan İhtiyacı	123
1.2. Anadolu İslam Tasavvurunun Neşet Ettiği Dönem	131
1.2.1. Anadolu İslam Tasavvurunun Hazırlık Safhası	131
1.2.1.1. İslam Hakimiyetinin Zayıflaması	134
1.2.1.2. Birlik ve Vahdet Ruhunun Yeniden Mayalandığı Coğrafya	145
1.2.2. Anadolu İslam Tasavvurunun Kavramsal Temelleri	151

İKİNCİ BÖLÜM

ANADOLU İSLAM TASAVVURUNUN KURUCU MİHVER ŞAHSİYETLERİ

2.1. Kurucu Mihver Şahsiyetlerle İlgili kabuller	165
2.1.1. Genel kabuller	165
2.1.2. Kurucu Mihver Şahsiyet Hatları	170
2.2. Birinci Mihver Şahsiyet Hattı	173
2.2.1. Horasan Ekseni	174
2.2.1.1. Hacı Yusuf Hemedanî	193
2.2.1.2. İmam Muhammed Gazali	197

2.2.1.3. Ahmed Yesevî.....	205
2.2.2. Bağdat Ekseni.....	214
2.2.2.1. Muhammed Müslim Debbas.....	214
2.2.2.2. Tacülarîfîn Seyyid Ebü'l-Vefa Bağdadî	217
2.2.2.3. Ebu Necib-i Sühreverdî	224
2.2.3. Birinci Mihver Şahsiyet Hattına Destek Olan Önemli Şahsiyetler	231
2.3. İkinci Mihver Şahsiyet Hattı	233
2.3.1. Endülüslü İbnü'l Arabî	237
2.3.2. Mevlâna Celâleddin-i Rumî.....	250
2.3.3. İkinci Mihver Şahsiyet Hattına Destek Olan Önemli Şahsiyetler	269

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANADOLU İSLAM TASAVVURUNUN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

3.1. Gelenekle Bugünün İlişkisinin Kurulması	271
3.2. Anadolu İslam Tasavvurunun Varlık Felsefesi.....	272
3.2.1. Varlık Kelimesine Atfedilen Mana	273
3.2.2. Yegâne ve Tek Varlık.....	273
3.2.3. O'nun Ayetleri ve İşaretleri Olarak Varlık Alemi.....	275
3.2.4. İnsanın Kendisini ve Yaratılmış Diğer Mevcudatı - Yaratılışı Anlaması ..	276
3.2.5. İlâhi ve Müteal Bir Varlık Olarak Varlık-Alem İnsan	281
3.2.6. Hilafet Vazifesinin Öznesi Olarak Borçlu İnsan	288
3.2.7. Boçlu İnsanın Varoluş Mükellefiyetleri	292
3.2.8. Tenzihî ve Teşbihî Tevhid Kavramları	304
3.2.9. Anadolu İslam Tasavvurunda Vahdet Anlayışı.....	317
3.2.9.1. Allah'ın Birliği ve Varlığa Saygı Prensibi.....	317
3.2.9.2. Varlığın Birliğinden İnsanın Birliğine	320
3.2.9.2.1. İnsanların Ontolojik Eşitliği.....	321
3.2.9.2.2. Saygı, Edeb, Sevgi, Muhabbet ve Aşk.....	329
3.2.9.2.3. İhsan	334
3.2.9.3. İnsanın Birliğinden Müslümanların Kardeşliğine	343
3.2.10. Varlığın Birliği Tasavvurunun Hayata Açılmasında İlk Metotlar.....	347
3.3. Anadolu İslam Tasavvurunun İrfani İnsan Anlayışı	350
3.3.1. İnsani Kavramının İnanç ve Değerler Sistemi ile İlişkisi.....	351

3.3.2. İnsani Değerlerin Meşruiyeti	355
3.3.2.1. Batı Uygarlığında Mutlak ve İzafi Değerler Çatışması	356
3.3.2.2. Mutlak Olandan Neşet Eden Gaye, Değer ve Vasıta Ahengi	362
3.3.2.3. İnsanların Eşitliği ve Kardeşliğine Bazı Çağdaş İslam Düşünürlerinin Yaklaşımı	364
3.4. Varlığın Birliği Tasavvuruyla Güncellenen Medeniyet ve Vakıf Kurumu.....	368

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

VAKIF KURUMUNUN TEVHİDİ VE İNSANİ VARLIK FELSEFESİ VE SOSYAL İŞLETME

4.1. Tevhidi ve İnsani Bir Kurum Olarak Vakıf	379
4.1.1. Tevhidi Bir Kurum	379
4.1.3. Borçlu Olmanın Ahlakı ile Faaliyet Gösteren Kurum.....	388
4.1.4. Enfüsi ve Afaki Mükellefiyet Boyutlarıyla Faaliyet Gösteren Kurum	393
4.2. Tevhidi ve İnsani Olma Boyutunun Örnekler Üzerinden İncelenmesi	402
4.2.1. Vakıflar Aracılığıyla Şenlendirme Faaliyetleri	403
4.2.1.1. Şenlendirme Kelimesinin Kavramsallaştırılması Üzerine.....	411
4.2.1.2. Vakıflar Aracılığıyla Yapılan Şenlendirmeye Örnekler	414
4.2.1.2.1. Kadim Bir Örnek: Hacı İbrahim Sultan Vakfiyesi.....	414
4.2.1.2.2. Çağdaş Bir Örnek: Cizre Şenlendirme Projesi.....	418
4.2.2. Para Vakıfları	421
4.2.2.1. Para Vakıflarının Kümelenmiş Türleri Olarak Sandıklar	425
4.2.2.1.1. Mahalle Avarız Sandıkları	426
4.2.2.1.2. Esnaf Sandıkları	428
4.2.2.1.3. Yeniçeri Orta Sandıkları	432
4.2.2.2. Para Vakıfları ve Sandıkların Sona Ermesi	435
4.3. Eşitlik ve Kardeşlik Değerleri Açısından Vakıf Kurumu	435
4.3.1. Vakfın Kurucu ve Yöneticilerinde Aranılan Şartlar.....	436
4.3.2. Vakfedilecek Malda Aranılan Şartlar	441
4.3.3. Vakıftan İstifade Edeceklerde Aranılan Şartlar.....	443
4.3.4. Vakfiyelerde Aranılan Şartlar	447
4.3.5. Vakıf Kurumunun Muhafaza Edilmesi	450
4.4. Modern Sosyal İşletmeler ve Vakıf Kurumu	454

4.4.1. Sosyal İşletme Kavramı.....	454
4.4.2. Sosyal İşletmelerin Gayeleri.....	459
4.4.3. Vakıf Kurumunun Gayesinin Farklılığı	463
SONUÇ.....	466
KAYNAKÇA	470
EKLER.....	521
ÖZGEÇMİŞ.....	540



KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
C.	: Cilt
S.	: Sayı
H.	: Hicri
s.	: Sayfa
TDVİA	: Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
VGMA	: Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi
d.	: Doğumu
ö.	: Ölümü
sav	: Sallallahu Aleyhi Vesellem

GİRİŞ

Tezin esas muhtevasını oluşturan genel vakıf sistemi ile ilgili olarak daha önce yapılmış çok sayıdaki kıymetli çalışmanın varlığı, aynı zamanda bizlere bir hakkı sahiplerine teslim etme vazifesini de yüklemektedir. Gerçekten de gerek bu çalışmaların ve kaynaklarının zenginliği ve gerekse ortaya çıkan envanterin hacmi, söz konusu eserlerin sahiplerini şükranla hatırlamayı bizler için kaçınılmaz ve zorunlu bir ödev konusu haline getirmektedir. Bu meyanda aynı şeyi, yeni bir çalışma alanı olmakla beraber akademik camiada son yıllarda üzerinde bir hayli araştırmanın yapılmış olduğu “sosyal işletmeler” ve ilişkili “sosyal girişimcilik” ve “sosyal sorumluluk” kavram ve yaklaşımları için de söylememiz gerekir.

Öte yandan, bu bereketli envanter üzerinden hareketle giriş ve sonuç bölümleri hariç her ne kadar çalışma dört bölümden müteşekkil gibi görünüyorsa da esas itibarıyla tezde iki temel konu üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu alanlardan ilki vakıf müessesesinin “kurumsal varlık felsefesi” olarak gösterilen “varlığın birliği” anlayışının teorik çerçevesinin sunulmasıdır. Tezin muhteva ve hacim olarak büyük bölümünde esasen Tevhid inancının bir yorumu olan bu anlayışın “medeniyet” bağlamında ki tarihsel serüveni anlatılmaktadır. Nitekim bu anlatıda, Tevhidi ve insani karakteriyle bu anlayışın aynı zamanda, tezde “Anadolu İslam tasavvuru” olarak kavramsallaşan medeniyet felsefesinin de kurucu varlık felsefesi (medeniyet zihni) olduğu öne sürülmektedir. Esasen medeniyet felsefesinin (Anadolu İslam tasavvuru) kurucu varlık felsefesi ve zihni olan bu anlayış, medeniyete ait diğer kurumlarda olduğu gibi, tabii olarak, bir medeniyet kurumu olan vakfın da kurucu varlık felsefesini ihata etmekte, belirlemektedir. Tezin son bölümünde üzerine odaklanılan ve diğerine kıyasla oldukça kısa tutulan ikinci alanda ise, “sosyal işletme”nin kurumsal “varlık gayesi”, sözü edilen “varlık tasavvur”u üzerinden yorumlanmakta ve sorgulanmaktadır.

Zira tezde, genel bir kabul olarak organizasyonel ve faaliyetler karakteriyle vakıf kurumuyla bir hayli benzeşen ve örtüşen yönleri bulunan sosyal işletmenin, kurumsal varlık “gaye”si söz konusu olduğunda, vakıf kurumundan oldukça ayrıştığı ve

farklılaştığı ve hatta vakıf kurumunun, kurumsal varlık felsefesi ile, “insani” olarak bu modern ve çağdaş kurumları aştığı iddia edilmektedir.

Tezde sosyal işletme kavramına ve bu kavram üzerinden kurumsallaşan sosyal işletmelere, bu sebeple, ancak bu mukayesenin yapabilmesini sağlayacak olan bir teorik çerçeve içinde ve ölçekte yer verilmiş; ve söz konusu kavramlar oldukça kısa tutulmuştur (bu tercihte, üzerinde bir hayli akademik malzemenin bulunduğu bu kavramlar hakkında gereksiz tekrara düşmek kaygısı belirleyici olmuştur).

Bu bağlamda yapılmaya çalışılan; vakıf müessesesinin “mutlak olan”¹ ile ilişkili insani değerlerden tevarüs eden kurumsal varlık felsefesine² dikkat çekmek; ve böylece, sosyal işletmeler için ve hatta genelleştirilmesi halinde pratik uygulamalarıyla vakıf kurumuyla benzeşen ve örtüşen yönleri bulunan mikro kredi kuruluşları ve kooperatif bankacılığı gibi yazında kar amacı güden ya da gütmeyen şeklinde tasniflere tabii tutulan kurumlar için,³ yeni bir ontolojik felsefi “bakış açısı”

¹“Mutlak olan” ile, Tevhid inancı, bu inancın vahiy ve nübüvvet gibi sabiteleri ve şüphesiz bütün bunlardan neşet eden ahlak ve değerler kastedilmektedir.

²“Kurumsal varlık felsefesi” kavramı ile en genel manasıyla, bir kurumun “şahs-ı manevi”si; kendisine has özgün karakter ve kimliği, bu kimliği meydana getiren “varlık” ve “hayat” anlayışı (varlık tasavvuru; ontolojik varlık felsefesi); yani misyon, vizyon ve bunları da ihata eden değerleri kastedilmektedir. Bir amacı gerçekleştirmek üzere bir araya gelen insan topluluklarının bir çalışma düzeni içerisinde örgütlenmelerini ifade eden “kurum- kuruluş” kavramı ile; gerçeğin- hakikatin “düşünce” yoluyla araştırılması manasında ki “felsefe” (hakikat bilgisi) tanımının, “kurumsal varlık felsefesi” olarak beraberce ifade edilmesi (betimlenmesi); bu manada denilebilir ki, bütün örgüt ve organizasyonlara, tıpkı “insan” gibi adeta ontolojik bir varlık felsefesi ve hayat (dünya) görüşü sahibi olmak vazifesini yüklemektedir. Burada felsefenin tanımı farkında olduğu üzere, genel konunun rahat anlaşılabilmesine matuf olarak –tarihsel muhtevası ve “tartışmalarından” bağımsız olarak- günlük dilde çokça aşına olarak kullanılan ve genellikle “Batı” menşe’li olarak kabul gören manasıyla verilmektedir Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1977, s.102.

³Başlarken, tez boyunca zaman zaman değinilen bu kurumların kısa tanımlarını vermekte fayda görülmektedir:

Mikro Kredi Kuruluşları:

Toplunun sosyo-ekonomik olarak en alt katmanlarında ki yoksul insanların, gıda, giyinme, barınma vb. en acil “insani” ihtiyaçlarını karşılamak üzere, konvansiyonel bankacılık sisteminden farklı prensiplerle (teminat talep etmeme, kadın girişimcilere yönelme vd) çalışan Mikro-kredi finans sistemi, ilk kez 1970’li yılların başında Muhammed Yunus tarafından, Bengaldeş’de Grameen Bank ile başlatılmıştır. Bkz. Muhammed Yunus, **Yoksulluğun Bulunmadığı Bir Dünyaya Doğru**, Doğan Kitap, İstanbul, 1999.

Kooperatif Bankacılığı:

Gerçekten de kimi yazında bu postulatı oldukça kuvvetlendiren ifadelerin kullanılması; vakıflar için “hayırsever bankalar” vb. kodlamaların yapılıyor olması; bu benzerlikleri bir başka tezin ilgi çekici araştırma konusu haline getirebilir diye düşünmekteyiz: “*Tüm dünyada sosyal amaçlı faaliyetlerin finansmanında önemli bir devrim olmak üzeredir. Bu devrimin merkezinde sosyal amaçlı finansman için yeni aktörlerin ortaya çıkması yer almaktadır. Bu değişikliklerin, benim “hayırsever bankalar olarak vakıflar” diye ifade ettiğim, sosyal amaçlı finansman arenasına yeni kurumsal oyuncularını dahil ederek ve yeni bir vakıf tipinin ortaya çıkmasına neden olarak, vakıflar üzerinde çok önemli*

geliştirebilmek; ve en nihayetinde bu kurumlara, “insani” boyutu daha sağlam - mutlak ile ilişkili, mutlakten neşet eden- bir ontolojik temele olan ihtiyaçlarını farketirmek, şeklinde özetlenebilir.

Hülasa tezde, sosyal işletmenin gayesine, vakfın kurumsal varlık felsefesinden hareketle, özellikle de insani boyutuyla ilgili bir eleştiri getirilmekte, bu meyanda “insani” kavramı üzerine kurumsal bazda yeni bir açılım teklif edilmektedir.

Gerçekten de kadim vakıf kurumunun (özellikle de para vakıfları ve sandıkların) bazı organizasyonel (kurumsal-teknik) ve moral (insani değerler) taraflarına kısmen rastlamakta olduğumuz sosyal işletmeler, sosyal sorumluluk ve sosyal girişimcilik teşebbüsleri, adeta yeni bir “corporation-kurum” modeli olarak batıda hızla bir şekilde gelişmeye devam etmektedir. Son zamanlarda, özellikle de 2008 yılında başlayan ve etkileri hâlâ devam etmekte olan global ekonomik kriz ile birlikte gerek iş dünyasında ve gerekse akademik çevrelerde giderek artan bu ilginin sebepleri arasında, hiç şüphesiz cari sistemin ahlaki ve insani yönlerini takviye etmek amacına

yansımaları olacaktır”. Bkz. Lester Salamon, “Hayırseverliğin Yeni Öncüleri”, **Dünya Vakıflar Konferansı Program ve Bildiri Özetleri**, İstanbul, T.C. Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2013, s.9.; benzer yaklaşımlar, özellikle kadim vakıf medeniyeti tarihimizde ki para vakıflarının “sandık”laşma tecrübesini çağrıştıran Kooperatif Bankaları için de söz konusudur. Kooperatif bankacılığının aşağıdaki tanımı ve uygulamaları, ileride tanımı yapılan (bkz. “4.2.2.”) “para vakıfları ve sandıklar” ile ilişkisini doğrular mahiyette gözükmemektedir: “Kooperatif bankacılığı; ekonomik yönden zayıf olanların birleşmelerinden ve dayanışmalarından doğan güçle ortak amaçlarına ulaşmak, ekonomik ve sosyal güçlükleri yenebilmek veya varlıklarını ve birliklerini sürdürebilmek için oluşturdukları örgütlerin ya da üst örgütlerinin, ortaklarına ödünç vermek ve kimi zamanda borçlandırma, kefalet, ödeme ve geri ödeme yol ve yöntemlerini bulmak suretiyle kooperatifler ve ortaklarının ödemelerinde kolaylıklar sağlayan yasal kurum olarak tanımlanabilir”. İlhan Küçükkaplan, “Kooperatif Bankacılığı ve Dünya Genelindeki Uygulamaları”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi**, Y.2003, C.8, S.3 s.27-48.; İsmet Tayşi, “Kooperatifler Bankası Kurulabilir mi?”, **Uzman Gözüyle Bankacılık Dergisi**, 1998.; ve yine yazında sıkça alıntı yapılan bir diğer kaynağa göre “kooperatifler finansal sorunlarını çözebilmek için, aralarında işbirliği ve güç birliğine yönelerek kendi finansal kurumlarını kurabilirler. Kooperatif bankaları, ortaklarına işletme sermayesi ve iskonto kredisi vermek, ekonomik gelişmelere ilişkin bilgi verip finansal konularda danışmanlık yapmak dışında, mevduat toplamak, tahvil çıkartmak gibi normal bankacılık işlemlerini de yerine getirirler”. Küçükkaplan, **a.g.m.**; C.Franz Helm, **Kooperatif İşletme Ekonomisi**, Çev: İlhan Cemalcılar, Eskişehir İ.İ.T.A. Yayını, Yayın No: 150/92, Eskişehir, 1979.; ve yine kabul etmek gerekir ki, bankacılık sektörü bir yana, sadece bu sektörün bir alt segmenti olan Kooperatif bankacılığının bugün ulaştığı ölçek, bu kuruluşların sandıklarla kurulmaya çalışılan ilişkisini (ve hiç şüphesiz bu konuda yapılacak bir akademik araştırmayı), önemli bir hale getirmektedir. Buna göre: “Dünyadaki kooperatif finans kurumlarının toplam aktif miktarı 25 trilyon dolar civarındadır. Kooperatif bankalar, dünyadaki banka şubelerinin yüzde 23’ünü temsil etmekte, 870 milyon üye/müşteriye bankacılık hizmeti sunmakta ve küresel düzeyde 2.bankacılık ağına sahip bulunmaktadır”. Koç Unix Stratejik Araştırmalar Serisi, **Neden Başaramadık? Onlar Nasıl Yaptılar? 10. Büyük Ekonomik Güç: Dünyada Kooperatifler ve Türkiye Uygulama Modeli**, İstanbul, Koç Unix Stratejik Araştırmalar Eğitim Danışmanlık Ltd. Şti. Yayını, 2015., s.4.

matuf, mecburi ve faydalı bir “trend” görülmektedir. Ve hatta, mevcut sistemin paradigmaları içinde bu sisteme alternatif daha “insani/ahlaki” bir sistem arayışına beslenen bu “ümit”; öyle ki, paradoksal bir biçimde konuyla ilgili yapılan çalışmaları “yeni bir kapitalizm” türü olarak sunmaktadır.⁴ Nitekim, Muhammed Yunus tarafından “sosyal işletme” kavramı adı altında tanımlanan bu “kurumsal ümit”, kendi ifadesiyle “kapitalizmin kuramsal yapısındaki temel noksanlıktan” ve “insan doğasının kişisel çıkarlardan uzak kısmı”⁵ üzerinden temellendirilerek geliştirilmektedir:

*“Buna göre, sosyal bir işletmeyi, “zarar etmeyen, temettü dağıtmayan” ve tamamıyla sosyal bir hedefi gerçekleştirmeye ithaf olunmuş bir işletme olarak tanımlamak mümkündür. Sosyal bir işletmeyi, amacı sosyal bir sorunu ortadan kaldırmak olan, şahıslardan bağımsız bir kuruluş olarak düşünebiliriz. Bu türden bir işte, işletme kar eder ancak bu karı kimse almaz. İşletmenin faaliyetleri tamamen sosyal bir amaca yönelik olduğu için, kişisel kar elde etme düşüncesi işletmeden tümüyle soyutlanmıştır. İşletme sahibi zaman içerisinde sadece yatırmış olduğu miktarı geri alabilir”.*⁶

Bu çerçevede ilerleyen bölümlerde, kadim vakıf kurumunun felsefi karakteriyle, yukarıda sözü edilen sosyal işletmelerin “varlık felsefesi” mukayese edilmektedir.

Gerçekten de tarihteki kadim vakıf kurumunun, yaşadığımız coğrafyadaki en az 1000 yıllık son medeniyet tecrübesini ve bu tecrübenin temellerindeki varlık felsefesini anlamadan, sosyal işletmeleri anlamlandırmaya çalışmak, tarihsel bir hakikati muhal hale getirebilecektir. Öte yandan farkedileceği üzere, tezin amacı “sosyal işletme” üzerinden “vakıf” kurumunu anlamak ya da mukayese etmek değildir. Bilakis yapılmaya çalışılan, vakıf kurumu üzerinden, vakıf kurumunun “varlık felsefesi”nden hareketle, sosyal işletmenin varlık felsefesini ve kuruluş gayesini kritik etmektir. Zira tezde, bütün örtüşen unsurlarına rağmen, vakıf kurumunun özellikle felsefi karakteri ve gayesi itibarıyla “sosyal işletme”den çok daha aşkın bir “kurumsal yapı” olduğu öne sürülmektedir.

⁴Muhammed Yunus, **Building Social Business The New Kind of Capitalism that Serves Humanity’s Most Pressing Needs**, New York, Public Affairs, 2010. “Social Business= Sosyal İşletme” kavramının en temel eseri olarak kabul edilen kitap Türkçeye, “Sosyal İşletme Kurmak - İnsanlığın En Acil İhtiyaçlarını Karşılacak Yeni Bir Kapitalizm Türü” olarak takdim edilmiştir (Muhammed Yunus Karl Weber, **Sosyal İşletme Kurmak, İnsanlığın En Acil İhtiyaçlarını Karşılacak Yeni Bir Kapitalizm Türü**, İstanbul, Doğan Kitap, 2012.).

⁵Yunus, **Sosyal İşletme Kurmak**, s.16-17.

⁶Yunus, **Sosyal İşletme Kurmak**, s.18.

Öte yandan bu iddianın ispatları, aynı anda birden fazla teorik çerçeveye muhatap olmanın zarureti de beraberinde getirmektedir. Gösterilen bütün itinaya rağmen tezin hacmini genişleten bu teorik çerçeveler, esasen, vakıf kurumunun varlık felsefesine Anadolu İslam tasavvuru olarak kavramsallaşan “medeniyet felsefesi” üzerinden yaklaşma metodunun (“tümdengelim”in) bir mecburiyeti olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bu mecburiyet, hem üst-çatı medeniyet felsefesi olarak Anadolu İslam tasavvurunun (özündeki varlığın birliği anlayışından hareketle) kavramsal çerçevesini, hem de neşet ettiği dönemin tarihsel şartlarıyla onu hazırlayan kurucu fikir babalarını, metodolojik olarak bir arada incelemeyi ya da birbirleriyle ilişkilendirmeyi gerekli kılmaktadır. Hülasa metodolojik bu yaklaşım, kavramsal olarak nihai durağı olan vakıf kurumunun varlık felsefesine doğru açılarak gelişirken, okuyucuyu aynı anda tarih, felsefe, iktisat ve işletme disiplinlerinden müteşekkil birden fazla teorik çerçeve ile muhatap kılmaktadır.

Öte yandan tezde tercih edilen bu metodolojik yaklaşımın, kavramların açıklanmasında işimizi kolaylaştırdığı da söylenilebilecektir. Nitekim bu imkân, ilgili bölümde Anadolu İslam tasavvuru ve varlığın birliği anlayışının, daha önce yakın plandan bakılan önemli bazı kurucu fikir babalarının düşüncelerinden elde edilen materyalin yorumlanması suretiyle anlatılabildiğini kolaylaştırmıştır. Bunda şüphesiz bu bölümünün sonundaki “Kavramlar ve Tanımlar” kısmında, bütün teorik çerçevelerin argümanları olan (“ahsen-i takvim”, “ahlak”, “medeniyet” gibi) bazı kavramların önden okuyucuya sunulmuş olmasının da müspet rolü bulunmaktadır. Çağdaş düşünürlerin fikirleriyle de yer yer desteklenen anlatı, bu veçhiyle, daha ziyade yorum mahiyetini haizdir.

Nihayet tezin son bölümünde elde edilen bütün bu kavramsal malzemedan hareketle modern sosyal işletmelerin gayesi kritik edilmekte; ve göreceli değerler üzerinden insana ve varlığa faydalı olmaya çalışan bu kurumlar için “insaniliği göreceli faydalı kurumlar” tanımı geliştirilmektedir. Hülasa başlarken, bütün bunlarla okuyucuya, tezin tarihi ve iktisadi teorik çerçevelerle desteklenen felsefe ağırlıklı bir tez olduğunun hatırlatılması yapılmaktadır.

Gerçekten de tarihi bir hakikat olarak, toplumun çok farklı kesimleri (padişah, sultan, vüzerâ, reaya, tüccar, esnaf, ilmi ve askeri sınıflar) tarafından kurulabilen vakıflar, medeniyet tarihi boyunca aynı “kurumsal varlık felsefesi”nin müntesipleri olarak, oldukça çeşitli organizasyon ve faaliyet türleri halinde varolagelmışler ve iâşe, ibate, sağlık ve eğitimden, belediye hizmetlerine kadar uzanan oldukça geniş bir etkinlik yelpazesi içinde, pek çok hayri hizmetin görülebilmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Bu kadim kurum ayrıca, sürekli değişen ihtiyaçlar karşısında “kurumsal varlık felsefesi”nin neşet ettiği Tevhid inancına bağlı kalarak hayatın her alanına ilişkin meydana getirmiş olduğu hukuki/iktisadi inovasyonlar ve içtihatlar marifetiyle, aynı zamanda yenilenebilme ve güncellenebilmeyi de başarmıştır.

Öte yandan tezde, İslam medeniyet tarihindeki kadim vakıf kurumu konu edilmekte ve bu kurumun “insani”liği değerlendirilmektedir. Tarihte diğer uygarlıklardaki vakıf benzeri yapılar ya da vakfın tarihi kökenleri ile ilgili tartışmalara girilmemekte, bu kritikler tezin dışında tutulmaktadır. Burada bir iddia olarak sosyal işletme vb. yapıların, felsefî ve organizasyonel bazı yönleriyle, bizim medeniyet tecrübemizde, vakıf kurumu ve bu kurum ile birleşik yapılar halinde kümelenmiş imarethaneler, sandıklar ve iktisadi teşekküller halinde zaten varolduğudur (bu realitenin anakronizme düşmeden kendi sosyolojik şartları içinde olduğunu belirtmeliyiz).

Hülasa, vakıf kurumunun varlık felsefesini, değerlerini ve “gayesel-organizasyonel-faaliyetsel” karakterini anlamak; sosyal işletme kavramını, bu varlık felsefesinden hareketle değerlendirmek ve bütün bu analizlerden hareketle de vakıf kurumunun “insani” karakterini delillendirmek; hatta bu kurumsal örnekten hareket ederek “insani kurum” kavramına yeni bir yaklaşım getirebilmek tezin “esas gayesi” olarak takdim edilebilecektir.

Bu çerçevede, tezin zaman kesiti içindeki hedefleri ve keza metodu aşağıda kısaca özetlenmektedir:

Tezin Gayesi

Vakfın “Kurumsal Varlık Felsefesi” ile ilgili olarak

- Vakıf kurumu ile Tevhidi ve İslami medeniyet arasındaki ontolojik ilişkiyi kurmak ve tezde “medeniyetin ikinci yenilenme hamlesi” olarak bahsi geçen ve 11-14. yüzyıllar arasında Anadolu’da neşet eden “din” felsefesinin (Horasan, Bağdat ve Endülüs tasavvuf mekteplerinin bir terkibi olarak “Anadolu İslam Tasavvuru” olarak kavramsallaştırdığımız medeniyet felsefesinin); ve bu felsefenin “medeniyet zihni-kurucu varlık felsefesi” olan “varlığın birliği” anlayışının, vakıf kurumunun “kurumsal varlık felsefesi” olduğunu göstermek.
- Sözü geçen yenilenme asırlarında, bu işin müessiri olan ve tezde “kurucu mihver şahsiyetler” (kurucu fikir babaları) olarak kodlanan şahsiyetler ile, vakfın “kurucu insan profili” arasındaki ilişkiye dikkat çekmek.
- Böylece, vakıf kurumu üzerinden bir “insani” kurum tanımı geliştirmek. Bu tanımın temellendirildiği, “mutlak olan” ile ilişkili, “inanç”, “ahlak” ve “insani değerler” kavramlarını, vakıf kurumu üzerinden modernitenin⁷ çağdaş kurumlarına hatırlatmak; iktisadi, politik, kültürel, akademik, dini, hülasa bütün toplumsal boyutlarıyla onu kurumsallaştıran varlık felsefesine (ontolojisine; varlığı, hayatı, varolma gayesini, insanı, eşyayı, mevcudatı nasıl anladığına) işaret etmek.

⁷“Modern sistem”, “Modernite” ve ilgili kavramlar (Batı Modernitesi, Modernlik, Modernleşme) için bkz., Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, Çev.: Hülya Uğur Tanrıöver, Yapı Kredi Yayınları, 10. baskı, İstanbul, 2016, s.25-48.; Fredric Jameson, **Modernizm İdeolojisi**, Çev.: Kemal Atakay, Tuncay Birkan, Der.: Orhan Koçak, Tuncay Birkan, Metis Eleştirisi, İstanbul, 2016, s.7-53.; Marshall G. S.Hodgson, **Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek**, Çev.: A. Kanlıdere, A. Aydoğan, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001, s.98.; Fahrettin Altun, **Modernleşme Kuramı Eleştirel Bir Giriş**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, s.18-27.; Nitekim tez boyunca oldukça sık bahsi geçen “modernite” ile, yukarıda verilen kaynaklarda vurgulandığı ve aşağıda atıfta bulunulan Durmuş Hocaoglu’nun makalesinde geçtiği gibi, “Batı Modernitesi”ni kastedilmektedir: “Modernite, bir çok şeklide tanımlanabilir ise de bunların en yalın ve en özlü olanlarından birisinin, “insanın insan ile ve eşya ile yepyeni, daha öncekilerin hiçbirisine benzemeyen, kendisinden öncekilerin hiçbirisinin tekrarı ve daha ileri götürülmüşü değil, ibda ve ihtira ile te’sis edilmiş, mahiyet itibariyle de radikal bir şekilde farklı yeni bir ilişkiler ağı kurması” şeklindeki tanımlama olduğunu söyleyebiliriz ki konuyu bu bağlamda ele aldığımızda, el’an mevcut, cari, ve hüküm-ferma tek modernitenin Batı Modernitesi olduğunu da kabul etmek gerekecektir.” Durmuş Hocaoglu, “III: İnsan Nedir? -2”, **Yeni Çağ (Analiz)**, 04 Ocak 2005, Salı, s.13.

“Sosyal İşletme Kavramı” ile ilgili olarak

- Bu kadim felsefî birikim ve organizasyonel tecrübeden cesaret ve ilham alarak, davası “insan” ve pek tabii “ahlak” olan bu kurumun, içinde bulunduğumuz modernite çağında modellenebilmesini sağlayacak olan kurumsal faktörlerine dikkat çekmek; buradan hareketle “sosyal işletme”, “sosyal girişimcilik” vb. kavramlar üzerinden kurumsallaşan müesseseler için bir mukayese zemini hazırlamak.

Metot

- Sahip olduğu kurumsal kimliği ve değerleri ile İslami bir müessese olan vakıf kurumu, İslam felsefesinin/hikmetinin amaçları ve düşünce yöntemleri ve hiç şüphesiz bu geleneğe bağlı kadim ve çağdaş düşünce insanlarının görüşleri ile anlamaya ve anlatılmaya çalışılmıştır.
- Bu çerçevede “Anadolu İslam tasavvuru” ve “varlığın birliği anlayışı”, yakın plandan bakılan kurucu mihver şahsiyetlerin düşüncelerinin; ve kısmen de çağdaş düşünürlerin fikirlerinin yorumlanması suretiyle anlatılmış, kadim vakıflardan, bu tasavvuru ve yorumu destekleyen örnekler verilmiştir.
- “Osmanlı Para Vakıfları” ve “Sandıklar” ile ilgili tarihi uygulamalar, günümüzdeki sosyal işletme kavramı ile ilişkilendirerek değerlendirilmiş ve böylece, para vakıfları ve sandıklar üzerinden, “insani kurum” hüviyeti araştırılmıştır.

Esasen yukarıda da ifade edildiği üzere, menşei itibariyle İslam medeniyetine ait olan böyle bir müesseseyi, bu medeniyete ait olmayan bir felsefe ve düşünce yöntemi ile açıklamaya çalışmak hiç şüphesiz içinden çıkılmaz bir “*muamma*” olarak görülmelidir. Bununla beraber kurumsal “varlık felsefesi” arayışı gibi, çokludisiplin ile yaklaşılması gereken böyle bir araştırmada, yeri geldikçe atılacak cüretkâr adımların bir referansa tabi olması konusu ise hiç şüphesiz tabii ve aşikâr olandır. Bu konuda pek çok kıymetli felsefeci ve düşün adamının İslam felsefesi ile ilgili görüşleri bir seçim yapmayı zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda referans olarak, çağdaş olduğu kadar kadim kelam, felsefe ve tasavvuf ustalarından da kuvvetli izler taşıyan

Garaudy'nin İslam felsefesi ile ilgili görüşlerini aşağıdaki dipnotta belirtmekle yetindik (İslam felsefesi tanımını böyle anladığımızı ifade etmeye çalışıyoruz).⁸

Garaudy felsefeye yüklediği misyon ve mana ile, İbnü'l-Arabî'nin ileride ki bölümlerde sıkça bahsi geçen “vahdet-i vücud” felsefesi ve bu felsefesinin önemli bir sac ayağı olan “Tevhid inancının ‘teşbih’ prensibi”ne yakınlaşmaktadır. İbnü'l-Arabî ise oldukça maruf bir şahsiyet olarak, tezde Anadolu coğrafyasından neşet etmiş iki büyük medeniyet şubesinin (Anadolu Selçuklu ve Osmanlı) “medeniyet kurucu” önemli düşünürlerinden (tezdeki kodlamasıyla “kurucu fikir babaları”ndan) biri olarak öne çıkmaktadır.

Nitekim eserlerinde İbnü'l-Arabî'den etkilendiği açıkça görülen Garaudy, yaratmanın sürekli ve yeni olan karakterine; yani O'nun yaratama eyleminin varlık üzerindeki “halk-ı cedit” olan vasfına dikkat çekmekte ve O'nu araştıran felsefeyi de “ontolojik varlık felsefesi”nden ziyade “hareket felsefesi” mahiyetiyle tanımlamaktadır.

Ezcümle tezin fikri ve irfani temelleri, bu felsefi yaklaşım üzerinden biçimlendirilmektedir. Gerçekten de tez boyunca sürekli olarak vakfın, sözü edilen

⁸Bu izler hiç şüphesiz ileride bahsi geçecek olan, FArabî, İbni Sina, Kindi, Nasrettin Tusi, Fahreddin Razi, Gazali, Biruni, İbnü'l-Arabî, Ahmet Yesevî, Ahi Evran, İbn Haldun vd. büyük ustaların izleridir. Garaudy'e göre; “İslam'da felsefe denilince akla gelen; nübüvvet, (İslami) tebliğin (mesajın) anlamı, bu tebliğin insanların hayatına çizdiği gayeler ve o tebliğden doğan “hidayet” ve hayat tarzı üzerine tefekkürdür. ...Kur'an'ın şu hitabı, her Müslümanın tefekkürünün odak noktasını oluşturur: Hz. Muhammed son elçidir, “peygamberliğin mührü”dür. Tarih bu mühürle ebediyen mühürlenmiş midir? Marks'ın, Hegel'in tarih felsefesine karşı yönelttiği, “Bu tarih felsefesine inanacak olursak, tarih sadece Hegel'e kadar var olmuş ve artık ondan sonra hiç olmayacaktır” şeklindeki esaslı tenkidi bu noktada da tekrar dillendirebilir miyiz?

Gerçekten de Kur'an'ın bu “lafzi” okumasıyla yetinme iddiasını taşırsak, artık felsefenin yapacağı bir şey kalmamıştır. Tarihin de. Hayatın da.

Böyle bir mantık, Allah'ın insanı yeryüzüne kendi “Halife”si olarak tayin ettiğini belirten Kur'an'ın ruhuna ihanettir.

Son nübüvvetle tamamlanan ve kapanan, İlahi Kanun'un (Şeriatın) vahyedildiği mesajların ardı adına geliş zinciridir: Bundan böyle Kanun kemale erdirilmiş, tamamlanmıştır. Yani Şeriat ferdi ve sosyal hayatın bütün alanlarında uzanmıştır. Ancak gelecek, bu Şeriatın bütün gelişimine ve Allah'ın sürekli yaratmakta olduğu (Yunus, 10/4; Yasin, 36/81) ve her an yepyeni yaratışla gerçekleştirdiği (Rahman, 55/29) bir dünyadaki yeni yeni uygulamalarına tamamen açık haldedir.

...Onun için inanç hayatına kopmaz bir şekilde bağlı olan felsefenin bundan böyle iki vazifesi vardır:

- Mesajın (hakikatin) derin anlamını araştırmak:

- Oradan hareketle de İlahi kanunu (şeriatı) sürekli yenilenen tarihi durumlara canlıca uygulamanın yolunu keşfetmek”. Roger Garaudy, **Endülü's'te İslam-Düşüncenin Başkenti Kurtuba**, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2015, s.39-40.

“varlık ve hareket felsefesi”nden doğan Tevhidi, İslami ve insani varlık ve hayat anlayışı ve bu ontolojiden neşet eden kurumsal kimliği (bu kimliği meydana getiren kurumsal aklı), ve nihayet bir kurum olarak sahip olduğu değerleri ve organizasyonel karakteri anlaşılmaya çalışılmıştır. Zira, vakıf kurumunun sosyal işletmeler vb. çağdaş kurumlar tarafından mukayese edilebilmesi ve modellenmek üzere çalışılması ancak bu temel karakteristiğinin anlaşılması halinde doğru sonuçlar üretebilecektir. Bu meyanda, yine, tez boyunca “Tevhid”, “ahlak”, “ihsan” vd. kadim kavramların yeniden hatırlatılmasını ve hatta yeri geldikçe atılan cüretkar adımlar ile kavramsal olarak genişletilmelerini, tezin bütünlüğünü sağlayacak olan “referanslar”ın inşa edilmesi bağlamında önemli gördüğümüzü kaydetmeliyiz.

Gerek bu kavramları açıklarken ve gerekse bu kavramlar üzerinden vakıf kurumunun varlık felsefesi olarak “Anadolu İslam tasavvuru” ve “varlığın birliği” anlayışını anlatırken, tezin kaynakları (kaynakça) olarak bu tasavvurun kadim kurucularının görüşleriyle birlikte, daha önce de vurgulandığı üzere, çağdaş düşünürlerin, yazarların ve akademisyenlerin fikirlerinden de istifade edilmiştir. Bu çerçevede, Aliya İzzetbegoviç, Roger Garaudy, İsmail Faruki, Gai Eaton, Yılmaz Özakpınar, Durmuş Hocaoglu, Sait Başer, Lütfi Bergen, Yusuf Kaplan, İbrahim Kalın, Alev Alatlı ve tez hocamız Ahmet Kala, tezin hikmet ve paradigma arayışında görüşlerine en sık başvuru alan fikir insanları olarak yerlerini aldılar (eserleri için bkz. “Kaynakça”).

İncelenen dönemin tarihi ile ilgili olarak ise, M. Fuad Köprülü, Osman Turan, Ömer Lütü Barkan, İlber Ortaylı, Claude Cahen ve Marshall G.S. Hodgson’ın kaynakçada zikredilen eserleri, şüphesiz belirleyici oldu. Klasik birincil derece tarihi kaynaklar arasında ise, Aşıkpaşazade, İbn Bibi ve Neşri’nin tarihleri zikredilebilecektir.

Tezde “kurucu fikir babaları” olarak takdim edilen kadim bilgelerin görüşleri, birincil kaynaklar olarak direk kendi eserlerinden hareketle anlatıldı. Bu birincil kaynaklardan en çok istifade edilenler arasında şu eserler sayılabilecektir: Ebü’l-Hasan Harakani: Nur’ul Ulüm, Seyr-i Süluk; Hace Yusuf Hemedani: Rutbetü’l-Hayat; İmam Muhammed Gazali: İhyau Ulumi’d-Din, Kimya-yı Saadet; Ahmed Yesevi: Hikmetler, Fakr-name; Evhadüddin-i Kirmani: Menakıbname; Ahi Evren:

Tabsiratü'mübtedi, Metali'l-İman; İbnü'l-Arabi: Füsüsü'l-Hikemi, Fütuhâtı-ı Mekkiyye; Mevlâna Celaled-din-i Rumi: Mesnevi; Yunus Emre: Divan; Feridüddin Attar: Tezkiretü'l Evliya; Biruni: Kitabu'l Cemahir Fi'l-Cevahir; Davud el-Kayseri: Risaletü fi Ma'rifeti'l-Mahabbeti'l-Hakikiyye.

Yine bu meyanda olmak üzere, okuyucuya başlarken hatırlatmamız gereken bir diğer önemli husus daha bulunmaktadır ki o da tez boyunca “ahlak” kavramına ve şüphesiz “ahlak”ın ihata etmekte olduğu “değerler”e yapılan vurgunun fazlalığıdır. Zira sadece konumuz ile ilgili değil, ve fakat herhangi bir varlık felsefesinde olduğu gibi, her felsefenin kendi değerlerini de ihata etmek üzere “ahlak” ile kurması gereken zorunlu ilişki, en nihayetinde bu felsefenin içkin bir gerçeklik haline dönüşebilme, yani yaşanılan hayatta karşılık bulabilme kabiliyetini belirlemektedir.

İşte vakıf, tezin iddiası gereği tarihi tecrübesiyle Tevhid inancını ve bu inançtan neşet eden ahlaki/insani değerleri yaşanılan hayatın bizatihi kendisinde, anlam üreten “gerçeklik”ler halinde ortaya çıkartabilmiştir. Filhakika bu kurumun, “mutlak olan”dan neşet eden insani değerleri, insanın ihtiyarına (özgürlüğüne) bırakılan ahlaki niyet (tutum) ve davranış ile hayata açmayı ve hayatla buluşturabilmeyi başardığı söylenilebilecektir. Gerçekten de vakfın, eğitim ve bilimlerden sanat ve mesleklere, aşevleri ve şifahanelerden şehir ve mahallelere, imarethaneler ve külliyelerden iktisadi örgütlenmelere kadar hayatın her şubesine uzanan geniş faaliyet sahası ve bütün bunların değişim ve ihtiyaçlar karşısında güncellenerek yüzlerce yıl boyunca sürdürülebilir olması, hayata ve hayatın bütün unsurlarına inanç ve ahlak üzerinden yaklaşabilmesinin bir neticesi olarak tezahür etmiştir. Vakfın bu tarihi başarı hikayesinin altında şüphesiz, kurucusunun “inanç” ile birlikte “ahlak” kavramına yüklemiş olduğu mana ve önemin, öyle görünüyor ki, kurumsal olarak da kavranılabilmiş olması bulunmaktadır.

“Ahlak”a yüklenen bu mana ve “kıymet”ten hareketle, “ahlak” bir kavram olarak tez boyunca, Tevhid inancı ile birlikte insanın “insani”liğini belirleyen, adeta insanla birlikte tarif edilen “fitri” bir mefhum, ve aynı zamanda da ontolojik bir “değer-kıymet” olarak ele alınmıştır. Bu nedenle, Tevhid inancından neşet eden ve vakfın kurumsal kimliğini belirleyen önemli bir “değer” olarak ahlak mefhumuna

yüklenilen mana, tezin değişik bölümlerinde ısrarla hatırlatılmıştır. Öte yandan şüphesiz bu tezin gayesi, bir ahlak felsefesi tartışması başlatmak değildir. Bununla birlikte niyetimiz, özellikle bu çağda ahlak mefhumunun, “inanç” ile birlikte insan için taşımakta olduğu ehemmiyete bir kere daha dikkat çekmektir.

Gerçekten de tezde de öne sürüldüğü gibi, Batı modernitesinin kısmen veya tamamen tasfiye ettiği “kadim ve geleneksel ahlak”ı yeniden ayağa kaldırmak ve böylece insanı bir kere daha “merhamet”le buluşturabilmek; O’nun rızasına mebni “sahici” ve kamil insanın bekasını sağlayabilmenin yegâne yolu olarak görülmektedir.

Kadimlerin bütün hayatlarında ve irfani düşüncelerinde, insana ısrarla, sadece “inanç” sahibi olmanın tek başına “anlam” üretmediği, inancın hem dünyevi ve hem de uhrevi işlere (yani hayatın her alanına) açılabilmesinin ahlak ile mümkün olabildiği hatırlatılmaktadır. Buna göre, inancı dünyevi işlerde olduğu kadar uhrevi işlerde de anlamlandıran ahlaktır ve bu önermenin tersten okunuşu da doğrudur. Hülasa kadimlere göre, inanç ve ahlak varolmanın kaçınılmaz gerçekliği karşısında, birlikte ve beraberce anlam üretmektedir. “*İman ve ahlak elele toplumu yeniden*” şekillendirmektedir.⁹

Esas itibariyle bu meselenin, Tevhid inancını ve İslamı ve vakıf kurumunun da bir mensubu olarak içinde bulunduğu tarihi, “medeniyet” fenomenini yeniden anlamak ve sonrasında da “şimdi”yle ilişkilendirerek yeniden anlamlandırmak gibi devasa bir konuya tekabül etmekte olduğu da söylenilebilecektir. Fakat bu tezin gayesi, bu hayati meseleye medeniyet sisteminin yapısal bir “parça”sı olan vakıf kurumu üzerinden ve o da ancak bu tezin kapasitesinin müsaade ettiği ölçüde “yeni bir yaklaşım” getirebilmeyi denemekle sınırlı tutulmuştur. Bu çerçevede “esas mesele”, insanın madde ve mana olarak en mükemmel bir kıvamla (dengeyle) yaratılmış bulunduğu asli halinden (“ahsen-takvim”den), madde ya da mana taraflarının uçlarına doğru (yani, “denge”den koparak fitratının asli olmayan, arızı noktalarına doğru) savrulması olarak da tanımlanabilecektir. Öyle ki, insanın bu dünya hayatındaki trajedik tarihi de, bir nev’i, bu hayati “esas mesele” üzerine sahnelenen

⁹Alparslan Açıkgenç, “Medeniyetlerin Kavramsal Temelleri”, der.Recep Şentürk, Medeniyet ve Değerler, **İTO Yayınları** No: 2012-32, İstanbul, 2013, s.90.

ve kıyamete kadar sürececek olan tiyatronun, bir sahnesinden bir diğerine doğru sürekli olarak gidip gelmesi, yani sürüklenmesi şeklinde de özetlenebilecektir.

Nitekim bizden önceki son medeniyetin de esas meselesi bu idi; onlar bu meseleye, yani asli yaratılış fitratı ve dengesine göre O'nun istediği gibi bir hayat sürdürerek “insanca yaşama ve yaşatma” meselesine, kendi İslam medeniyetlerini keşfederek bir cevap bulabilmişlerdi. Kadim bir “medeniyet teorisyeni”¹⁰ ve inşacısı ve aynı zamanda da ikinci medeniyet hamlesinin önemli “kurucu fikir babaları”ndan biri olan Ahi Evran, bu hayati “esas mesele”yi şöyle tarif etmekteydi:

- “.....Kişinin zevk ve isteklerinin kaynağı olan eşyayı elde etmek ve istifade edilir hale getirmekle uğraşması cihetine gelince: Bu çeşitli meslek ve sanatların usulleri birçok hile ve tuzakların sanat ve kurallarından ibaret olup insanlar dünyaya geliş ve gidişlerini anlam ve mahiyetini düşünmeksizin onunla meşgul olunmaktalar. “Allah’ı unuttular, Allah da onu kendilerine unutturdu. İşte onlar fasık kimselerdir” (Haşr Suresi, 60/19). Böyleleri çöl ortasında bineğine yem ve su tedariki ile uğraşıp didinirken esas gayesi olan Kâbe’yi tavaf etmeyi unutup, kafilâ geçip gidince de çöl ortasında aç ve susuzluktan ölerâk yılan ve haşereye yem olan hacı adayına benzerler....”¹¹

Gerçekten tezin iddiası gereği, insan bugün de, dengeyi daha ziyade “mana” boyutunun aleyhine yitirerek dünya hayatının içinde kaybolma meselesinin (modernite problemi) bir kere daha esas öznesi durumundadır. Din, inanç, felsefe, ahlak ve “mana” hayatın dışına savrulmuştur. İktisadi faaliyetin insanın ontolojik varolma gayesi ile illiyetini kaybederek sadece bencilce ve kendini her şeyden müstağni görerek mal biriktirmek ve yığmak ve bundan da haz almak haline indirgendiği gayri-ahlaki ve dolayısıyla gayri-insani durum; bugün de dün ile kıyaslanamayacak kadar insanın “esas meselesi” olarak önünde durmaktadır. Hülâsa mesele bugün, bir inanç sahibi olmak kadar, aynı zamanda “ahlak sahibi olmak” meselesidir. İnsan ihtiyaçlarını karşılarken kadim bir yanılısama ile yeniden ihtiraslarına tapmaya başlamıştır; insanın “mutlak olan” ile ilişkileri zayıflamış ve

¹⁰Ahmet Kala, **Ahi Kümelenme Modeline Göre Anadolu Sanayi Devrimi**, Kuveyt Türk Katılım Bankası Kültür Yayınları Dizisi: 6, İstanbul, 2019, s.62-65.

¹¹Ahmet Kala, **Debbâğlık’tan Dericiliğe: İstanbul Merkezli Deri Sektörünün Doğuşu ve Gelişimi**, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları No: 27, İstanbul, 2012, s.48-49.

insan, “yazıklar olsun ki”, kendisine şah damarından daha yakın olanı¹² bir kere daha kaybetmiştir.

İşte bu tez kapsamında, vakıf kurumu üzerinden kadim kavramları yeniden hatırlatmak suretiyle bu idrakin yeniden uyandırılabilmesi ve belki de esas meseleye “kurumsal” planda “cevap” olabilecek nitelikteki düşünce ve “ilham”ın önünün açılması amaçlanmaktadır. Bu çerçevede, çalışma ile varılmak istenilen neticeye bir ön kabul olmak üzere denilebilir ki; vakıf sadece tarihsel-toplumsal yönleri ve fonksiyonlarıyla araştırılacak bir kurum değildir. Bilakis bize göre sahip olduğu esas kıymetli olan yönü, modern hayat karşısında giderek kaybetmekte olduğumuz inanç, ahlak ve değerler sistemimize, kurumsal planda, hâlâ yaşayan ve canlı bir örneklik teşkil ediyor olmasıdır.

Ezcümle, bu meseleye mütevazı bir katkı sağlamak üzere giriştiğimiz bu teşebbüste; vakıf kurumunun, Tevhid inancını, değerlerini ve ahlakı ayaklandıran¹³ ve insanın “eşref-i mahlukat” evrensel statüsünü muhafaza ederek “insani” bir kurum olarak bilinmesini sağlayan, kadim tarihi; bu tezin yazarı dahil, moderniteye karşı üretilebilecek kurumsal cevaplar için, hâlâ çok kuvvetli bir umut olarak araştırılmayı bekliyor. Ve yine bir hakkı teslim etmek üzere itiraf etmemiz gerekiyor ki; *Bilge Kral*¹⁴ İzzetbegoviç’in vakıf kurumu ile ilgili ümitlerimizi koruyan ve besleyen aşağıdaki sözleri ve “Doğu ve Batı Arasında İslam” adlı meşhur eserindeki, “İslam” ve “insan” ile ilgili yorumları olmasaydı, hiç şüphesiz bu teşebbüsün cesaret ve ilham kaynağı eksik kalmış olacaktı:

“Bu müessesesinin, manası ve yayılış itibariyle, diğer medeniyetlerde eşi yoktur. Hemen hemen hiçbir Müslüman ülke yok ki umurun istifadesi için muazzam mallar vakfedilmiş olmasın. Kur’an’da vakıf sarahaten zikredilmiş olmamakla birlikte bu yaygınlık tesadüfi değildir. Vakıf yardımlaşma ruhunun bir meyvesi ve zekâtın terbiyevi tesirinin bir neticesi olarak ortaya

¹²“Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fışıldadıklarını biliriz ve ona şah damarından daha yakınız”. **Kur’an**, Kaf, 50/16.

¹³Ahlaki erdemlerin “değer koyucu” bir aksiyon ile yeni bir sosyoloji meydan getirmesi (toplumsallaşması); yani toplum tarafından genel kabul görerek “değerleşmesi”, paradigmalanması, Lütfi Bergen tarafından “ahlak ayaklanması” kavramı ile tanımlanmaktadır. Lütfi Bergen, **Kent-İslam ve Kapitalizm, Şehre Yürüyelim BATI Yıkılacak**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2014, s.112.; Bergen, Nurettin Topçu’nun “İsyah Ahlakı”nı kritik etmektedir, bkz. Nurettin Topçu, **İsyah Ahlakı**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2017.

¹⁴Aliya İzzetbegoviç, **Tarihe Tanıklığım**, Klasik, İstanbul, 2003, s.IX.

*çıkıştır. Bu **insani müessese** bazı önemli sosyal gayelerin zor kullanılmadan gerçekleşeceği ümidini vermektedir”.*¹⁵

Tezin Bölümleri Hakkında

Tezin birinci bölümünde vakıf kurumu ile ilgili genel bilgilere yer verilmiş ve bu kurumun varlık felsefesine niçin Tevhid inancının tasavvufi yorumu üzerinden yaklaşılması gerektiğine dair kanaatler belirtilmiştir. Bu meyanda, tasavvuf felsefesinin neşet ettiği zühd dönemi ve bilahare mektepleştiği ve kurumsallaştığı (tarikatlaraştığı) dönemler hakkında kısa malumatlar aktarılmış, ve buradan hareketle Anadolu İslam tasavvurunun neşet ettiği dönem ve şartları incelenmiştir

Öte yandan birinci bölümde Ebu’l-Hasan Harakanî’nin incelendiği yer, kuşkusuz tezin hemen hemen bütününü ve bütünlüğünü etkileyen önemli bir madde olarak düşünülmelidir. Zira varlık tasavvurunun neşet ettiği “kaotik çağlar”ın hemen başında hayat sürmüş olan Harakanî, şüphesiz kendisinden sonra gelen ve tezde “kurucu fikir babaları” olarak adlandırılan şahsiyetleri oldukça yakından ve derinden etkilemiştir. Tez Hocamız Ahmet Kala’nın ilgili eserine (Anadolu İlk İslam Şehri Ani-Şehristan) atıfla da önemine dikkat çekildiği üzere, Harakanî, Ahmet Yesevî’den yaklaşık 200 yıl önce Türklere Anadolu kapılarını işaret eden büyük şahsiyettir. Önemi tartışmasız kılan bu vasfının yanı sıra, kendisi aynı zamanda, “Anadolu İslam tasavvuru” ve “varlığın birliği” olarak kavramsallaşan ikinci medeniyet hamlesinin (ya da medeniyetin ikinci hamlesinin) kurucu varlık felsefesinin meydana gelmesinde, “insan” odaklı irfanı ile (irfani insan anlayışıyla), şüphesiz çok önemli bir rol oynamıştır.

Çalışmanın bu bölümünde, Harakanî’ye atfedilen bu önemi müteakip, 1000’li yıllardan başlayarak 1300’lere kadar devam edegelen alt-üst oluşların (kaosun) meydana gelme sebepleri üzerinde genel hatları ile durulmuş ve kaotik çağlar olarak kodlanan bu dönemin, aynı zamanda ikinci hamlenin kurucu varlık felsefesinin de inşa edildiği çağlar olduğuna dikkat çekilmiştir.

¹⁵Ali İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı Arasında İslam**, Nehir Yayınları, İstanbul, 1994, s.234-235.

Tezin ikinci bölümünde, sözü edilen ikinci hamlenin medeniyet felsefesini hazırlayan kurucu fikir babalarına (kurucu mihver şahsiyetler) yer verilmiştir. Bu şahsiyetlerin tarihsel çerçevesi Ömer Lütfi Barkan'ın meşhur makalesindeki (İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler)¹⁶ “müteşebbis” karakterli “derviş” profili ile ilişkilendirilmiş ve Barkan'da daha ziyade Horasan menşei olarak dikkat çekilen bu profilin önderleri (liderleri), Endülüs ve özellikle de Bağdat tasavvuf mektepleri ile genişletilmiştir.

Bu çerçevede kurucu mihver şahsiyetler tarihsel olarak iki kategori (birinci ve ikinci olmak üzere iki “hat”) halinde ele alınmıştır. Birinci hattın başında, kronolojik olarak doğum ve ölüm tarihi itibarıyla, ve bu tarihlerin aynı zamanda tezde öne sürülen kaotik çağların hemen başlangıcına tekabül etmesi sebebiyle, Ebü'l Hasan Harakanî bulunmaktadır. Harakanî sadece Horasan değil, kronolojik olarak birinci hattaki diğer mekteplere (özellikle Bağdat) mensup şahsiyetlerin de önünde gelmektedir. Harakanî ile başlayan birinci hat, 1000-1200 tarih kesitini kapsamaktadır. Birinci hat için bu tarih aralığının tespit edilmesinde, bu hatta mensup bütün kurucu fikir babalarının (bu çerçevede ileride yakın plandan bakılan, Gazali, Hemedanî, Yesevî, Debbas, Vefai, Sühreverdî vd.), Anadolu'nun dışında -kendi orijinlerinde- yaşamış olmaları ve şüphesiz fikir ve irfanlarını kendi hayat sürdürdükleri muhitlerde geliştirmeleri, belirleyici olmuştur. Nitekim, tasavvuf dönemlerindeki “mektepleşme” ve ilk erken “tarikatlar” dönemi de, bu tarih aralığına tekabül etmektedir.

İkinci mihver şahsiyet hattı ise, 1200-1300 tarihleri olarak kabul edilmiştir. Zira, birincilerin halefleri olarak onlar (Evhadüddin-i Kirmanî, Şehabeddin Ömer Sühreverdî, Ahi Evran, İbnü'l-Arabî, Mevlâna, Hacı Bektaş-i Veli vd.) 1200 lerden itibaren, bazen birbirlerinden bağımsız ve habersiz, ve bazen de son derece bilinçli bir tercihin neticesi olarak Anadolu'ya gelmişler ve irfanlarını, nihai terkibine varmak üzere hem seleflerinden ve hem de birbirlerinden etkilenererek, Anadolu'da geliştirmişlerdir. Ezcümle, Anadolu İslam tasavvuru ve bu tasavvurun özündeki varlık felsefesi (varlığın birliği) bütün bu şahsiyetlerin en nihayetinde Anadolu'da

¹⁶Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, **Vakıflar Dergisi**, s.II, Ankara, 1942, s.279-304.

ulaşmış oldukları bir sentez olarak düşünölmelidir. Bu sentez sadece Horasan, Endölüs ya da Bağdat mekteplerinin devamı değil, hepsinden de renkler ve izler taşıyan bir terkip olarak anlaşılmalıdır. Bu sentezi meydana getiren kurucu fikir babaları, tezde, kıymetli akademisyen Vedat Turgut'un son makalesine atıfla¹⁷ “Renklerin Efendileri” olarak isimlendirilmiştir. Onlar adeta tek bir gökkuşağının (varlığın birliği tasavvuru) sonsuza doğru çeşitlenen “renkler”i gibidirler. Nihayet bu sentez, seçilen örnek şahsiyetler üzerinden (Evhadüddin-i Kirmanî, Sadreddin Konevî ve Mevlâna) gösterilmeye çalışılmıştır.

Öte yandan bu bölümün konusu olan “kurucu derviş” profili ile ilgili olarak Sabri Ülgener'in meşhur eseri “İktisadi Çözölmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası”nda¹⁸ yapmış olduğı tespitlerin müspet ya da menfi değeriendirilmesine, bir yer hariç, (bkz. “2.1.1.”), konunun akademik yazında yeterince tartışılmış olduğı da göz önünde bulundurularak girilmemiştir. Bu konuda tercihimizin Barkan'ın fikirlerinden yana olduğı, tezin muhtevısından da zaten anlaşılmalıdır.

Esasen bu bölümde aynı zamanda, bir sonraki bölüme hazırlık gayesiyle, yakın plandan incelenen bu şahsiyetlerin Anadolu İslam tasavvurunu meydana getiren irfani düşöncelerine de yer verilmiştir. Böylece bir sonraki bölüm için gerekli olan alt yapı ve envanter hazırlanmıştır. Üçöncü bölümün ağırlıklı konusu olan Anadolu İslam tasavvuru bu teorik çerçeve üzerinden, özellikle “birlik”, “eşitlik” ve “kardeşlik” değerielerine özel vurgu yapılarak yorumlanmıştır. Yorumlar çağdaş düşünöürlerin görüşleriyle zenginleştirilmiştir.

Anadolu İslam tasavvurunun yorumlandığı üçöncü bölümde varılan netice, medeniyetin ikinci yenilenme hamlesinin kurucu varlık felsefesinin “Anadolu İslam tasavvuru ve varlığın birliği” anlayışı olduğı ve Anadolu Selçuklu ve Osmanlı medeniyet şubelerinin de bu varlık felsefesi ile doğmuş oldukları, şeklinde özetlenebilecektir. Bu tespite göre, Tevhid inancından neşet eden medeniyet, kuruluş safhasında olduğı gibi tabii olarak “Tevhidi” ve dolayısıyla da “insani” olma hüviyetine sahiptir (burada farkına varıldığı üzere, “Tevhidi olma” ile “insani olma”

¹⁷Vedat Turgut, “Renklerin Efendisi: Al-i Abdülkadir-i Geylani”, **Yayınlanmamış Çalışma**, 2020.

¹⁸Bkz. Sabri F. Ülgener, **İktisadi Çözölmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası**, Der Yayınları, İstanbul, 1981.

arasında yakın ve bağlayıcı bir ilişki kurulmaktadır). Dolayısıyla, ortaya çıkan kurumlar manzumesi de tabii olarak mensubu oldukları medeniyetin ve kültürün Tevhidi ve insani karakterlerini taşımaktadır. Ezcümle medeniyet kavramından hareketle gelmiş olduğumuz bu noktada, esasen tez konumuz olan vakıf kurumunun da Tevhidi ve insani olma vasıflarına sahip olduğu söylenilmektedir.

Nihayet üçüncü bölümün sonunda bu tespiti kuvvetlendirmek üzere, Tevhid inancından hareketle “insani” kavramı üzerine tespitler yapılmakta, “mutlak” ve “izafi” olan “insani değer” tanımları üzerinde durulmakta ve bu kavramın asli mülkiyetinin bizim medeniyet tecrübemizle ve içinde vakıf kurumunun da mensubu olduğu bizim medeniyet kurumlarımızla mündemiç ve saklı olduğu söylenmektedir.

Dördüncü bölümde, vakıf kurumunun Tevhidi ve insani karakteri (kurumsal kimliği ve varlık felsefesi) tarihten örneklerle gösterilmektedir. Bu bölümde, tez hocamız Ahmet Kala Bey’in İslampedi Dijital Ansiklopedisi’nde yayınlamakta olduğu “vakıflar aracılığıyla şenlendirme” bölümünden hareketle, “şenlendirme” kelimesine dikkat çekilmekte ve bu kelimenin tarihi kökenleri Barkan’ın yukarıda sözü edilen makalesi üzerinden analiz edilerek kadim ve güncel şenlendirme faaliyetlerinden örnekler verilmektedir. Bu meyanda mensubu bulunduğumuz Hamilik Okulu Vakfı’nın Kızılay Derneği ile birlikte Cizre’de yürütmekte olduğu şenlendirme faaliyetlerinin, aynı zamanda tezin “uygulama” alanını temsil etmekte olduğu da söylenilebilecektir. Öte yandan yine bu bölümde, bu kadim kelimenin “şimdi”deki kavramsallaşma potansiyeline dikkat çekilmekte, sözü edilen kelime ile tanımlanarak yürütülen güncel faaliyetlerin, tarihteki uygulamalarından ziyade, kelimenin ihata etmekte olduğu felsefi boyutundan ilham alınarak icra edilmekte olduğu özellikle vurgulanmaktadır (böylece olası bir “anakronizm”e düşmekten kaçınılmaktadır).

Yine bu bölümde, üçüncü bölümde sözü edilen “insani” değerler, Para Vakıfları ve Sandıklar üzerinden örneklendirilmektedir.

Nihayet dördüncü bölümün sonunda sosyal işletme kavramı incelenmekte, bu kavram üzerinden kurumsallaşan sosyal işletmelerin “varlık gaye”si, bütün bir tez boyunca gösterilmeye çalışılan vakıf kurumunun kurumsal varlık felsefesi üzerinden yorumlanmakta, sorgulanmaktadır. Mukayese sonucunda varılan tespit, vakıf

kurumu için teklif edilen “insani kurum” tanımının, her ne kadar faydalı kurumlar olsalar dahi, sosyal işletme vb modernite kurumları için tanımlanamayacağıdır. Tezde “sosyal işletme”ler, “mutlak olan”dan uzaklığı nisbetinde “insaniliği göreceli” olan kurumlar kategorisi altında tasnif edilmektedir.

Kavramlar ve Tanımlar

Tezin içinde oldukça sık olarak müracaat edilen aşağıdaki kavramların tanımlarına, okuyucuda ki bütünlük hissini kuvvetlendirmek gayesiyle girişte yer verilmektedir. Söz konusu kavramlara, böyle bir tez çalışmasından beklenilenin aksine nispeten uzun olarak yer verilmesi ise, şüphesiz bu kavramların vakfın “kurumsal varlık felsefesi”ni belirleyici olan niteliklerinin önemidir. Bu çerçevede özetlenen kavramlar:

- Ahsen-i Takvim
- Eşref-i Mahlukat
- “Rabbani Kuvvetler” ve “Rabbani Kıymet”
- Arızı Fıtrat
- Ahlak
- İslam Felsefesi ve Hikmet
- Medeniyet

Ahsen-i Takvim

Ahsen-i Takvim, Kur’an’da Tin Suresi’nde geçmektedir. Bu ayetlere göre: *“İncire, zeytine, Sina dağına ve şu emin beldeye yemin ederim ki, biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik.”* Söz konusu ayetler verilen mealinin hemen hitamında şöyle tefsir edilmektedir: *“Allah Teala insanı ruh ve beden kabiliyetleri bakımından canlıların en mükemmeli kılmıştır. Surede “en güzel biçimde yarattık” ifadesi bu hususu belirtmektedir. İnsan serbest iradesi ile ya bu kabiliyetlerini güzel kullanarak “kamil insan” olacak yahut da aksi yönü tutarak şuurlu varlıkların ve canlıların en aşağı mertebesinde yer alacaktır”*.¹⁹

¹⁹Kur’an, Tin, 95/1-5.

Nitekim “ahsen-i takvim”in etimolojik kökenleri de aynı manaya işaret etmektedir: “Ahsen”, daha, en ve pek güzel anlamındadır. Hemen arkasından gelen “takvim” ise, eğriyi doğrultmak, düzeltmek, noksanlık ve eksiklikleri gidermek, en ideal bir ölçü ile dengeye-kıvama getirmek, nizama koymak, düzene sokmak, kıymet vermek ve kıymetlendirmek manalarına gelmektedir. Böylece birleşik bir sıfat kavram olarak “ahsen-i takvim”, “en iyi ve en güzel kıvamda olmak” manasını havidir.²⁰ Bu kavram en nihayetinde, maddi ve manevi (beden, akıl, ruh, özgür irade vd.) bütün vecheleri itibariyle, insanın içiyle ve dışıyla birlikte, diğer yaratılmışlara kıyasla, en iyi ve üstün bir kıvamla; ölçü ve dengeyle; üstünlükler ve yeteneklerle ve aynı zamanda, mutlak iyi (hasen, faydalı, yararlı, güzel) olan “değerler” ile de birlikte; bütün bunların hepsini de ihata etmek üzere “kuvvetler” ile yaratılmış bir varlık olduğunu haber vermektedir. Ezcümle, insan hem “varlık” olarak ve hem de kendisine (varlığına) atfedilen “değerler” itibariyle “iyi”dir. İnsan en “iyi” bir kıvamla ve en “iyi” değerler ile yaratılmış, İlahi bir varlıktır

İnsan bütün bu kuvvetler ile; bu kuvvetlerden neşet etmek üzere, aynı zamanda inanabilen ve inandığıyla ilişkili anlam çerçeveleri yaratabilen; ezcümle, fitraten inanmak kabiliyetiyle yaratılan bir varlıktır. Şüphesiz insan, fitratın hem iyi ve hem de kötü yönlerinden neşet eden özgürlük ve irade keyfiyetiyle, iyiye olduğu kadar, kötüye de inanabilen bir varlıktır. Nitekim insanın esas itibariyle ve ontolojik olarak da “iyi”yi bilmesi, klasik İslam felsefesinde bilahare bahsi geçen ve “fitrat” delili olarak isimlendirilen O’nun akli ispat yöntemlerinden biri olarak genel kabul görmüştür.²¹

Burada bir sıfat kavram olarak özellikle “değer” kavramını inşa eden ve hatta bir genelleme ile söylemek gerekirse “değer” kavramı ile mündemiç olarak birlikte anlaşılan “iyi”; aynı zamanda vahiyle haber verilen “hasen” kelimesinin çatısı altında toplanan bütün “iyi” manasındaki sıfatların da hülasası olarak anlaşılmakta, bu en geniş ve kuşatıcı manasıyla kavramsallaşmaktadır. Bu çerçevede, güzel, doğru, faydalı, hayırlı, tam, itidalli, dengeli, ahenkli, noksansız, mükemmel vb. sıfatların hepsi de sözü edilen bu mutlak “iyi” değerinin altında mütalaa edilmektedir. Bu

²⁰Devellioğlu, a.g.e., s.18.

²¹Bekir Topaloğlu, “Allah”, TDVİA, C.2., İstanbul, 1989, s.471-498

sıfatların tamamı, nitelemekte oldukları “insan”ı; hem fizik, beden, ruh, akıl, irade vd. maddi-manevi unsurları ile birlikte “**varlık**” olarak ve hem de insan varlığının, estetik, ahlak, adalet vd. “hayat” karşısındaki tezahürlerinin bütün yansımaları ile birlikte “**değer**” olarak “iyi”nin altında toplamaktadır.

Esas itibarıyla, ileride, vakıf kurumunun Tevhidi varlık felsefesinin incelendiği bölümlerde de yeri geldikçe değinilmiş olduğu üzere, “iyi” aynı zamanda Vacib-ül Vücut (Varlığı Zorunlu Olan Mutlak Varlık; Hakk; Allah) olan O’nun, ve insan dahil yaratmış olduğu bütün “varlık alemi”nin de “Hakk” olan asli karakteridir. İyi ve İyilik bu manada asli sıfatı “İYİ” olan Yaratıcının, insan ve varlık üzerindeki tezahürüdür.

Öte yandan yine fark edildiği üzere, insanı ve insani değerleri meydana getiren ve asli karakteri “iyi” olan kabiliyet ve yetenekler, hepsinin de özeti ve hülasası olmak üzere kadim bir kelime ile; “kuvve’ler”, yani “kuvvetler” kelimesi ile karşılamak cihetine gidilmektedir. Bu kavram (kuvvetler) bilahare devam eden paragraflarda İlahi olana atıfta bulunmak üzere “Rabbani” sıfatı ile kuvvetlendirilecek, ve bizi tez boyunca kullanılan “Rabbani Kuvvetler” tanımıyla buluşturacaktır.

Kelimenin etimolojisine gelince; kadim bir kelime olarak “kuvve”den çoğul takısıyla beraber türeyen bir kelime olarak “kuvvetler”; kuvve, kuvvet-güç, niyet-fikir, salahiyet (yetki), keyfiyet-vasıf, his, kabiliyet manalarına gelmektedir.²² Bu manada kelime, sadece zihni değil; “his ve keyfiyet” manaları ile birlikte ruhi melekeleri de ihata etmektedir. “Kuvve”, bütün bu yetenekleri seferber eden özgür irade “kabiliyet ve kuvve”siyle de yakından ilişkili görülmektedir: Kuvve-i azm = azim kuvveti, başarı sağlamak amacıyla her türlü zorluğu yenme kararıdır.

Nitekim aynı kavramsallaştırmaya Mevdudî’de de rastlanılmaktadır. Mevdudî, Şems Suresi’nin yedinci ayetinin tefsirinde, söz konusu güç ve yetenekleri “kuvvetler” olarak tarif etmektedir: “....7) *Nefse ve ona ‘bir düzen içinde biçim verene*, 8) *Sonra ona fücürünü (sınır tanımaz günah ve kötülüğünü) ve ondan sakınmayı ilham edene*

²²Devellioğlu, **a.g.e.**, sf. 531-532.; Klasik ve çok bilinen bir terkibe göre, insanın kuvvet ve kabiliyetleri genellikle üç kategori altında sınıflandırılmaktadır: Duyular, duygular ve düşünceler. İlgili kavramlar için bkz. Açıkgenç, **a.g.m.**, s.71-91.; Başer benzer bir terkiplerle özellikle “duygular”ı analiz etmektedir, bkz. Sait Başer, **Toplumsal Akıl Anlamak**, İrfan Yayınları, İstanbul, 2011, s.42-54; 117-145.

(andolsun) ki, ...”²³; *Düzenlemekten kasıt, insana doğru ve dik bir cisim verilmesi; el, ayak ve beyin itibarıyla insanın uygun bir hayat yaşayabilmesi için bunların hepsinin uyumlu olmasıdır. İnsana görme, duyma, dokunma, tatma ve koklama hisleri verilmiştir. Bunların aracılığıyla en iyi şekilde ilim elde edebilir. Ona akıl, düşünce ve mantık, hayal gücü, hafıza, temyiz gücü, karar verme gücü, irade kuvveti ve diğer pek çok kuvvetler bağışlanmıştır. Bunlar dolayısıyla dünyada iş yapmaya muktedirdir*”²⁴.

Mevdudî takip eden sekizinci ayetin tefsirinde devamla, bu kuvvetlerin aynı zamanda fitratin asli yaratılış “değeri”ni de (mutlak iyi ve hasen) ihtiva etmekte olduğundan bahsetmekte ve insanın, İlahi ilhamın muhatabı olan ve böylece iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini, tam ile noksanı, bütün ile eksigi, doğru ile yanlış tefrik edebilen yeteneklerle ve değerlerle yaratıldığını söylemektedir: “...Allah (cc) insana hisler ve zihni yetenekler vererek onu bu dünyada tamamen habersiz bırakmamıştır. Fitri bir ilham aracılığıyla, şuurlatında bile olsa iyi ile kötü arasındaki farkı anlayabilecek, doğru ve yanlış, hayır ve şerri birbirinden ayırdedebilecek hissi vermiştir”²⁵. Mevdudî’ye göre insan böylece, onu ahsen-i takvim, yani mutlak manada varlıksal olarak “iyi” kılan kuvvetlerle (yetenekler) ile birlikte, aynı zamanda bu kuvvetlere tahakkuk ederek yine mutlak manada “iyi” olan “değerler”i de meydana getiren fitri ilham ile birlikte yaratılmıştır.

Mevdudî devam eden açıklamasında, İlahi ilhamı alma kapasitesine sahip olan yeteneğin, aynı zamanda mutlak anlamda “iyi” olan yaratılış fitratinın da kendisi olduğuna ve bu meyanda, kuvvet-yetenek ve değer kavramlarının, “varlıksal” ve “değersel” olarak birbirlerini tamamlayan “iççeliğine” dikkat çekmektedir: “*Düzenleme ifadesi, insanların kötü yaratılmadığına, iyi fitrat üzere yaratıldığına da şamildir. Yapısında hiçbir eğrilik ve eksiklik bırakılmamıştır ki doğru yolda gitmesine engel olsun. Aynı konu Rum Suresi’nde şöyle belirtilmiştir: ‘Sen yüzünü Allah’a birleyici olarak doğruca din’e çevir. Allah’ın fitrat kanununa ki, insanları ona göre yaratmıştır. Allah’ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din odur. Fakat insanların çoğu bilmezler’ (Rum 30). Resullah (sa) da şöyle açıklamıştır: ‘Her çocuk*

²³Kur’an, Şems, 91/7.

²⁴Ebu’l Al’a Mevdudî, **Tefhimu’l Kur’an**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s.131-139.

²⁵Mevdudî, **a.g.e.**, s.131-139.

*fitrat üzere yaratılmıştır. Ancak ana ve babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar. Hayvan ana karnından sağlam olarak doğar. Onu, kulağı kesik olarak doğmuş gördün mü?’ (Buhari, Müslim)’”; “ ...Diğer bir hadiste Resullah şöyle buyurdu: ‘Rabbim buyuruyor ki, ben bütün insanları hanif (salim fitrat) olarak dünyaya gönderdim. Sonra şeytanlar gelerek onu din (onun fitri dini)nden saptırdılar. Benim helal ettiklerimi onlara haram ettiler. İnsanlara bana ortak koşmalarını söylediler. Oysa o ortaklar hakkında hiçbir delil indirmemiştim’ (Müsned-i Ahmed) Müslim’de de bunun benzeri bir rivayet vardır”.*²⁶

Nitekim asli iyi olan yaratılış fitratı; hem “varlık” hem de bu varlığa atfedilen “değerler” itibariyle, iyi ve kötüyü tefrik edebilmek ve kötü karşısında sürekli olarak iyiyi hatırlatabilmek üzere, hülasa ontolojik olarak mutlak manada “iyi” olmak üzere (ahsen-i takvim) yaratılmıştır. Şüphesiz “iyi” ve iyi değerler sahibi olarak yaratılmış olmak, bir üstünlük, kabiliyet ve bütün bunların hepsini de kapsamak üzere “kuvvet”tir.

Yukarıda geçen Şems Suresi’nin sekizinci ayetinde, Mevdudî insana adeta asli yaratılışının vazgeçilmez bir yeteneği olarak “ilham” kelimesinin kökünden teşbihle “yutturulan”, ilham olunan, ya da yaradılışına kodlanan bu kuvveti oldukça güzel açıklamaktadır: “ ‘ilham’, ‘lehm’ kelimesinden türemiştir. ‘Yutmak’ anlamına gelir. ‘Lahamu şey’un ve tehemehu’ yani, ‘filan şahıs o şeyi yuttu’ ve ‘elhemtuhu eş-şehy’ yani ‘ona yutturduk’. Bu anlam esas alınarak, anlam itibariyle ‘ilham’, ıstılah olarak Allah (cc) tarafından insanlara şuur dışında, zihinlerinde yerleştirilmiş manasında kullanılmıştır. İnsanın nefsine iyi ve kötüyü ilham etmenin iki anlamı vardır. Birincisi, yaratıcısı ona iyi ve kötü eğilimi yerleştirmiştir ve bu his herkeste mevcuttur. İkincisi, herkeste şuursuz olarak şu tasavvurlar oluşmuştur: Ahlak bakımından hangi şey iyi, hangi şey kötüdür ve iyi ahlak ve amel ile kötü ahlak ve amel birbirine eşit değildir, fücür (kötü ahlak) çirkin bir şeydir, takva (kötülükten sakınmak) iyi bir şeydir. Bu düşünceler insan için yabancı değildir. İnsanın fitratı buna aşinadır. Yaratıcısı ona doğuştan iyi ve kötüyü temyiz etme yeteneği vermiştir. Aynı nokta Beled Suresi’nde şöyle ifade edilmiştir: ‘Biz ona hayır ve şer olmak üzere iki yol gösterdik.’ (Beled 10). Dehr Suresi’nde ise ‘Biz ona yolu gösterdik. Ya

²⁶Mevdudî, a.g.e., s.131-139.

şükredici veya nankör olur' (Dehr 3) denmiştir. Kıyamet Suresi'nde şöyle buyurulmuştur: 'Kendini kınayan (nedamet çeken) nefse yemin ederim ki...' (Kıyamet 2) ve 'Doğrusu insan kendisini kurtarmak gayesiyle delil gösterse bile (kendini kurtaramaz). Çünkü gözü, dili ve ayağı gibi bütün uzuvları kendi aleyhinde şahitlik eder' (Kıyamet 14-15)."; "...Bu bakımdan Allah (cc) ona hayır ve şerrin farkını; hayrın iyi, şerrin ise kötü bir şey olduğunu ilham olarak vermiştir".²⁷

Tefsirde de dikkat çekildiği üzere, iyi olan fitrat, sürekli devam edegelen ilham ile (ki daha önce de zikredildiği gibi Mevdudî bu ilhamı “fitri ilham” olarak tanımlamaktadır), kötüyü hatırlamakta, tanımakta, anlamakta, farkında olmakta, tefrik edebilmekte, ayırmakta ve hatta “mutlak iyi” olmasından neşet eden vasfı ile de, kötünün karşısında ikaz ve ihtarda bulunmaktadır.

Belki de asli yaratılış fitratını mutlak manada “iyi” olarak “değer” sahibi yapan da bu ilhamdır. Filhakika, kötüyü de tercih edebilen özgür irade karşısında, onun mutlak manada “iyi” olarak varolmasını tescil ve tespit eden, (adeta buna gayret eden), belki de bu ilhamdır.

Bu fitri ilham, asli yaratılış fitratı yerine gündelik dilde oldukça yaygın olarak kullanılan “vicdan”ın da kendisi adeta “sesi” olmaktadır. Bize daima fitratın “iyi”ye olan yöneliş ve meylini; ya da bir diğer ifadeyle bizatihi “iyi” olan kendisini hatırlatan bu ses, bu ilham, aynı zamanda, kötünün farkına vararak bizi ikaz eden, kötünün ve kötülüğün iradi olarak tercih edilmesi halinde ise rahatsız eden; hatta içimizi acıtan, yakan; sesi olmadan bize içimizden seslenen yetenek ve kuvvettir. Kötünün karşısında iyiyi hatırlattıran, fark ettiren; iyinin tercih edilmesi halinde ise denge, huzur ve sükunete kavuşan; orada daima bizi (kendimizi) beklemekte olduğunun eminlik duygusuyla bu kez huzurun sessizliğine bürünen bu kuvvet, belki de mutlak ahlak ve adalet duygusunun ya da hissedişinin de kendisidir.

Bundan dolayı insan, aynı zamanda Kur'an'da bahsi geçen, övülen, methedilen, kıymet verilen, emir ve tavsiye edilen ve Peygamber (sav)'in de hayatıyla yaşayarak örnek olduğu (adeta hayatıyla mündemiç olan), ontolojik ve mutlak iyi olan

²⁷Mevdudî, a.g.e., s.131-139.

“değer”lerin de muhatabı ve biricik sahibidir. Bu değerleri hayata yansıtma ve tahakkuk ettirme kabiliyet ve yeteneğine (kuvvetine) sahip yegâne varlıktır.

Eşref-i Mahlukat

Yukarıda izah edilen ahsen-i takvim ile birlikte asli yaratılış fitratını belirleyen bir diğer önemli kavram “eşref-i mahlukat”tır. Eşref-i mahlukat, lafzi olarak değil ve fakat ihtiva etmekte olduğu mana itibariyle Kur’an’da İsra Suresi’nde geçmektedir. Bu suredeki ilgili ayete göre “*Biz hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel rızıklar verdik; yine onları, yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık*”.²⁸ Söz konusu ayet, verilen mealinin hemen hitamında şöyle tefsir edilmektedir: “*Görüldüğü gibi bu ayette Allah Teala, insanoğluna lütuf ve ikramının bir özetini vermekte ve onun alemdeki özel yerine işaret etmektedir*”. Nitekim ayette geçen “eşref”, daha- en- pek şerefli, onurlu, değerli manasına gelmektedir. Ayette geçmemekle birlikte oldukça yaygın kullanımı olan “eşref-i mahlukat” ise, insanı tanımlamak üzere “mahlukatların en şerefli” anlamını karşılamaktadır.²⁹

Allah bu ayetle insanı, yarattıklarının pek çoğundan “üstün” olarak yarattığını buyurmakta ve insana “önem” ve “değer” verdiğini beyan etmektedir. Şüphesiz bu kıymet ve değer, yukarıda bahsi geçen ahsen-i takvim olarak üstün kuvvet ve kabiliyetlerle (asli “iyi” olan yaratılış fitratıyla) yaratılmış olmasından neşet etmektedir. Bu tanımın genellikle “yaratılmışların en şerefli” manasında anlaşılması ise, bu ayetin yeryüzünde ki her şeyin, “*insana itaat fitratı*” ile yaratılmış olduğunu bildiren diğer pek çok ayet³⁰ ile birlikte yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

Buna göre insan, ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat olarak, pek çok üstün kuvvet, yetenek ve mutlak manada iyi olan “değerler” ile yaratılmış, şerefli, itibarlı, onurlu,

²⁸Kur’an, İsra, 17/70

²⁹Devellioğlu, a.g.e., s.238.; Öte yandan “Kıymet”, kadim bir kelime olarak sözlüklerde, değer, bedel-baha-tutar, şeref-onur-itibar manalarını havi olarak geçmekte ve genellikle de eşanlamlısı olan “değer” ile birlikte kullanılmaktadır. Kıymet-i ahlakıyye = manevi kıymetler-değerler; Kıymet-i hakikiyye = hakiki, gerçek değer; Kıymet-i zatiyye = birinin kendi, öz değeri. Devellioğlu, a.g.e., s.518.

³⁰“*O göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütuf olmak üzere) size boyun eğdirmiştir. (...)*” Kur’an, Casiye, 45/13.; “*Yeryüzünü size boyun eğdiren O’dur. Şu halde yerin omuzlarında (üzerinde) dolaşın ve Allah’ın rızından yiyin. Dönüş ancak O’nadır.*” Kur’an, Mülk, 67/15.

kıymetli ve değerli bir varlıktır. İçinde daha önce de sözü edildiği üzere maddi ve manevi olarak mutlak “iyi”yi, “tam”lığı, “yegâneli”ği ihtiva eden bu kuvvetler, onun kıymetli ve değerli olan asli “iyi” yaratılış fitratını meydana getirmektedir.

Burada fark edildiği üzere Arapça “eşref” kelimesine, şeref, onur, itibar gibi anlamlarının yanı sıra, aynı zamanda “değerli” ve “kıymetli” manaları da yüklenmektedir. Böylece, “ahsen-i takvim”in ihata etmekte olduğu “kuvvet-yetenek” sıfatsal kavramları ile; “eşref-i mahlukat”ın ihata etmekte olduğu “kıymet-değer” kavramları ve dolayısıyla ahsen-i takvim ile eşref-i mahlukat kavramları arasında tamamlayıcı bir ilişki kurulmaktadır. Esas itibarıyla daha önce de bahsi geçtiği üzere, ahsen-i takvim kavramı, muhtevasında, “iyi değerler sahibi olarak yaratılmış olmak” kuvvet ve yeteneğini de bulundurmaktadır. Eşref-i mahlukat kavramının muhtevasında ki, şeref, onur, itibar gibi, “kıymet ve değer” kelimeleriyle mündemiç olan sıfatlar ise, “iyi değerler ile yaratılmış olma” kuvvet ve yeteneğini özellikle pekiştirmekte ve her iki kavramı da anlamsal olarak bütünleştirmektedir. Bu meyanda, Ahsen-i takvim olarak benzersiz kuvvet ve yetenekler ile, içinde mutlak manada “iyi” olan bütün “değer”leri de ihtiva ederek (asli iyi olan yaratılış fitratıyla) yaratılan insan, şüphesiz, “eşref-i mahlukat”dır; yani, şerefli, üstündür, önemlidir, kıymetlidir ve değerlidir.

Rabbani Kuvvetler ve Rabbani Kıymet

Gerçekten de insan, “ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat” olarak yaratılmışlar arasında sadece kendisine takdir ve tahsis edilen “üstünlük”ler, kabiliyetler, yetenekler, meziyetler/vasıflar ve mutlak “iyi” olan değerlerle mündemiç olarak yaratılmıştır. Bu çerçevede, beden, akıl, ruh, irade gibi hem soyut ve hem de somut olan bu kabiliyetler ve duyu, duygu, his, sezgi, düşünce vb. bunların fonksiyonları olan yetenekler; fark edildiği gibi bu kavramların hemen hepsi de bunlarla birlikte meydana gelen “değer”leri de ihata etmek üzere “kuvvetler” kelimesi ile karşılanmaktadır. İlahi tanım gereğince, bu kuvvetlerin hiçbirine de herhangi bir izafi eğrilik, eksiklik, noksanlık, ölçsüzlük, dengesizlik (kıvamsızlık), ahenksizlik, kötülük ve fücürat ya da tamamlanmamışlık atfedilemez. İnsan gerçekten de üstün vasıf, kuvvet, yetenek, kabiliyet ve değerlerle kıymetli-değerli olarak yaratılmıştır.

Melekler ile geçen kadim prologda kendisine öğretilen “isimleri” zikretmiş³¹ ve O’ndan üflenen “ruh” ile de semayla ilişkilendirilmiştir.³² İnsan, bundan dolayı aynı zamanda diğer canlılara nispetle İlâhi bir varlıktır.

Gerçekten de delillerini kadim dinler ve felsefelerden almakla beraber, apriori olarak, insanın üstünlük ve kuvvetleriyle “değerler” sahibi aşkın bir varlık olması, aynı zamanda tarihi olarak rasyonel bir gerçekliğe de tekabül etmektedir. İnsan bu kuvvetlerin birlikte seferber edilmesi ile (irade ve azim), maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılar; varoluşun şartlarını değiştirerek yeni yaşam formları meydana getirir; yeryüzünü imar ve inşa eder; maddi ve manevi “eser”ler üretir; inanç ve değerler sistemi, kültür, medeniyet ve uygarlıklar meydana getirir. Ortaya çıkan kültür, uygarlık ve medeniyetler, bu üstünlüğün tarihi delilleridir.³³

Ezcümle ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat ilâhi ve evrensel statüsüne layık görülen insan, ontolojik olarak olması gerektiği gibi; yani, bu statünün gereği olan İlâhi ve Rabbani kuvvetler ve yetenekler ile birlikte yaratılmıştır. O’nun insanlığı ancak bu yetenek ve kuvvetler ile mümkündür. Bundan dolayı kıymetlidir; o, insan, Rabbani kuvvetler ile takdir ve taltif edilmiştir. İnsanın “kıymet” ve değeri buradan gelmektedir.

Rabbani kuvvetler kavramı ile, yukarıdaki dipnotlarda sözü edilen ve insanı ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat kılan bütün kuvvet, yetenek ve kabiliyetlerin, insana ontolojik olarak atfedilen bütün “değer”lerin, O’na ait olduğu, O’nunla ilgili olduğu, yaratıcısının O olduğu, O’nun takdir ve tahsisi ile yaratıldığı vurgusu yapılmaktadır. O’nun ilâhi isimlerinden biri olan Rabb kelimesinden türetilen Arapça bir sıfat olarak “Rabbani” kelimesi, “Rabb’den” ve “Rabb ile ilgili” manalarını havidir.³⁴ Rabbani kelimesinin kökü olan “Rabb” ise, aynı zamanda O’nun esma-i hüsnalarından (isimlerinden) biri olarak efendi ve sahip manalarına gelmektedir.³⁵ Şüphesiz yaratılmış her şeyin (bilinen ve bilinmeyen varlık aleminin) Rabbi, efendisi ve sahibi O’dur ve zaten Tevhid inancının gereği olarak da, her şey “Rabb” ile ilgili, Rabbin

³¹Kur’an, Bakara, 2/31.

³²Kur’an, Hicr, 17/31.

³³Açıkgenç, a.g.m., s.71-91.; Başer, a.g.e., s.42-54; 117-145.

³⁴Devellioğlu, a.g.e., s.870.

³⁵Devellioğlu, a.g.e., s.870.

yaratışı ile ilişkilidir. Tezin ilgi alanı olan bu görünür fiziki varlık aleminde, İnsan dışındaki yaratılmış her şey, yaratılmış bütün mevcudat, teslim fitratıyla, bunu bilmek ve böyle yaşamak üzere yaratılmıştır. Fakat diğer mevcudattan farklı olarak, ontolojik olarak böyle yaratılmayan insana, bunu; yani, bir sahibi ve efendisi olduğunu, yani Rabbi olduğunu hatırlatmak, yine ontolojik olarak, özellikle zaruri kılınmıştır. Nitekim bütün dinlerin konusu ve buradan neşet eden insanlık tarihi, bu hatırlatma (zaruret) üzere vuku bulmuş ve bulmaya da devam etmektedir.

Böylece bu vurgu ve niteleme ile, insanı şerefli ve itibarlı kılan ve diğer yaratılmışlardan mutlak manada üstünleştiren bu yetenek, kuvvet ve değerlerin, gerçek sahibinin (efendisinin-Rabbinin) Allah olduğu hatırlatılmaktadır. Bu hatırlatma elzemdir; zira modern çağda kendisini neredeyse varlığının her vechesiyle; aklıyla, fiziğiyle ve ruhuyla müstağni gören, adeta, varlığının her boyutu ile O'na ve dolayısıyla kendisine yabancılaşarak kendi asli fitratını unutan insana, kendisini müstağni görmesinin illiyeti olan bütün bu üstünlük ve kuvvetlerin esas itibariyle kendisine ait olmadığı (Rabb'e ait olduğu ve Rabb tarafından kendisine emanet olarak takdir ve tahsis edilmiş olduğu) hatırlatılmaktadır. Nitekim sırf bu sebeple; insana kozmostaki yerini ve yaratılmış bir varlık olduğunu ısrarla hatırlatmak amacıyla, tanım özellikle O'nun "Rabb" ismi tercih edilerek yapılmaktadır. O'nun Kur'an da geçen isimlerinden (esma-i hüсна) özellikle bu ismin -Rabb- seçilmesi, (bu bağlamda yine O'nun isimlerini nitelemekle beraber "İlahi veya Rahmani kuvvetler" ve benzerlerinin tercih edilmemesi), Rabb isminin ihata etmekte olduğu mananın bu hatırlatmanın mahiyetini en çarpıcı bir şekilde işlevsel kılması sebebiyledir.

O insanın Rabbi'dir; yani sahibidir; yani efendisidir; ya da özneye insan merkezli yaklaşıldığında insan O'nun kulu ve kölesidir; yani, O'na ait olan Rabbani bir varlıktır. Bütün sözü edilen ve insanın ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat olmasını tamlayan, bütünleştiren ve bu manada birleyerek yegâneleştiren kuvvet ve yetenekler (değerler) Rabb'in takdir ve tahsisi ile insana bahşedilmiştir. Böylece müktesabatında mutlak "iyi"nin ve mutlak "iyi"den neşet eden ahlak ve "değerler"nin de bulunduğu bu kuvvetlerin sahibi olan insana, O'nun tarafından Rabbani bir kıymet ve değer bahşedilmiştir. Rabbi ona (insana) bütün bu kuvvet ve yetenekler ile

(bu yeteneklerden dolayı) kıymet vermiş; onu, ileride bahsi geçecek olan Rabbani sözleşme ile, yeryüzündeki halifesi olarak tayin etmiştir.

Nihayet insanı ileride bahsi geçen “medeniyet” kavramı ile buluşturan, bu buluşmayı ontolojik olarak mecburi kılan da Rabbani Kuvvetlerdir.

İnsanın ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat olan makam ve sıfatını, yani O’nun tarafından takdir ve tahsis edilen Rabbani kıymetini, yaratmanın sürekli devamedegelen yeni şartları karşısında, maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak üzere muhafaza ederek insanca yaşamasını ve yaşatmasını sağlayan; değişim karşısında onu (insanı) medeniyet kurmaya adeta icbar eden kuvvetler de, Rabbani olarak tanımlanan bu kuvvetlerdir.

Alparslan Açıkgenç ve Sait Başer’e atıf ile daha önce bahsi geçen bu kuvvetler, insanın iç dünyasını Açıkgenç’in tarifiyle “cevval” bir yapıya büründürmektedir. Açıkgenç’in ifadeleriyle, *“o halde medeniyetleri kuran ve tarih sahnesinde ortaya çıkaran kuru kuruya yapılan taş ve toprak yapılar veya edebi ve sanat şaheserleri değil, aksine insan iç dünyasının temel yapılarını cevval bir yapıya büründüren ve halet-i ruhiyeyi, zihin yapısını ve duysal melekeleri zenginleştiren kavramlardır”*.³⁶

Rabbani Kuvvet’ler ile Rabbani kıymet atfedilerek yaratılmış bulunan insan, sırf bundan dolayı medeni bir varlıktır; medeniyet kurmak vazifesinin de sahibidir.

Arızı Fitrat

İnsan ve mensubu olduğu bütün varlık alemi, adeta öznesi insan olan “ontolojik” imtihan için hazırlanmış, yaratılmıştır. Bu ontik yaratışta insan, Rabbani kuvvetlerle, O’ndan gelen fitri ilhamlarla ve bütün bunları desteklemek üzere vahiyle tescil edilen peygamberlerle kuvvetlendirilmiştir. Yine bu ontik yaratış, insanı, asli fitratına gömülen (yutturulan, eklemlenen) kötü huy ve tabiatlarıyla ve şüphesiz ezeli düşmanı olan şeytanla başbaşa ve karşı karşıya bırakmıştır. Öyle ki bu imtihan, ancak ve ancak ontoljisi gereği insanın asli iyi olan yaradılış fitratını şu veya bu sebeple bozabilme kabiliyetinin mevcut olması halinde (“kötü” olması, kötüyü tercih

³⁶Açıkgenç, **a.g.m.**, s.91.

etme mümkünatının “var” olması halinde) sahne alabilecektir. Nefsin kötüye meyleden tarafı ile bu imkân yaratılmıştır.

Gerçekten de insanın yeryüzündeki ve hatta dünya hayatından önceki bütün hikayesi ve tarihi ve aynı zamanda bu imtihanın da konusu, kendisi tarafından bozulabilen bu asli iyi fitratı koruyabilmek davası olmuştur. Hülâsa insan, yaratılışının ve dünya imtihanının yaratılmasının da ontik zorunluluğu gereği yukarıda Şems Suresi’nde de tefsirini vermiş olduğumuz üzere, içindeki kötüyü dinleyebilen, meylederek tercih edebilen ve böylece kötü olabilen; yani asli iyi olan yaratılış fitrat ve “öz”ünü bozabilen bir varlıktır.³⁷ Buna göre insan, ahenk, denge, birlik, bütünlük, tamamlanmışlık ve kozmos kadar; kaos, bencillik, noksanlık ve düzensizliği de tercih edebilir. Güzellik ve iyilikler kadar, çirkinlikler, kötülükler ve eksiklikler üzerinde de karar kılabilir. Ez cümle insan, ahenksiz bir varlıktır; bütün masumiyet ve iyiliği kadar, gaddarlık ve kötülükleri de bu karakterinden tevarüs etmektedir.³⁸

Ezcümle tezde, insanın tercihi ve özgür iradesiyle, fitri ilhama, vahye ve nübüvvet kulaklarını kapatarak takvayı ve iyiliği değil; “kötüyü”, “eksiği”, “tamam olmayanı”, “kendisi ve alemler için faydalı olmayanı”, hülâsa kozmos ve düzen yerine kaos ve karmaşayı seçebilen fitratının bu tabiat ve huyu “arızı” olarak tanımlanmaktadır. Aşkın bir gerçeklik olarak “iyi” olan fitratın “arızı” olabilen bu yönü, bu dünya hayatında akl-i baliğ olduğu yaştan sonra ortaya çıkmakta ve bu dünya hayatında ki “insanı” (yaşayan insanın içkin gerçekliğini) tanımlamaktadır. Öte yandan arızı fitrat (kötü) ise, geçici ve kalıcı olmayan durumsal fitrattır. İnsanın tercihi ve gayreti ile asli yaratılış fitratına (ahsen-i takvim) doğru pekâlâ iyileştirilebilir.

³⁷“İnsan fitratını bozabilen bir varlıktır. Başka bir deyişle insan fitratından bahsedildiği halde insan eyleminin fitrat üzere olduğu söylenemeyecektir” Lütfi Bergen, **Medeniyet –Müslüman Toplumsallığın İnşası-**, MGK yayınları, Ankara, 2014, s.294.

³⁸“Eğer insan sadece daha mükemmel hayvan olsaydı, hayatı da basit ve muammasız olurdu. Fakat hal böyle olmadığından ve insan hem “Arzın kurdu hem de semanın çocuğu” olduğundan, yani yaratılmış olduğundan, ahenksiz bir varlıktır”; “Diğer bir ifade ile, insanın büyüklüğü, ahlakı, gayreti ve trajedisinin yanında bütün müşkülli de, memnuniyetsizliği de, lanetliliği de, gaddarlığı ve kötülüğü de bu gerçeğe dayanmaktadır”. İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.65.

Ezcümle, yaratılış senaryosunun kötü karakteri (“adem”i),³⁹ yalnızca arızı olarak kötü olabilen fitratına uyan, bu fitratın kötülüklerini tercih edebilen insandır. Tevhid inancına göre, iyinin makamı eşref-i mahlukat olarak takdir edilirken, kötünün çukuru, esfel-i safilin olarak tayin edilmiştir.⁴⁰

Ahlak

Ahlak, “geniş ve dar anlamıyla, Arapça “hulk” yani yaratmak kökünden gelen ahlak, fitrat üzere olmak” manasındadır.⁴¹ İnsanın yaradılıştaki esas (asli) fitratı ise bir önceki maddede sözü edilen “ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat”dır. Bir başka ifadeyle en iyi, en güzel, en dengeli- ölçülü ve en mükemmel kıvam üzere; değerler sahibi olarak, daha önce sözü edilen Rabbani kuvvetlerle birlikte, Rabbani kıymet ile, şerefli, onurlu, itibarlı, kıymetli ve değerli (ve değerler sahibi) olarak yaratılmış olmasıdır.

Allah’a “işittik ve itaat ettik” diye söz veren yaratılış fitratı budur.⁴² Bu söz ile insandan, iman etmesi ve salih ameller işlemesi beklenmektedir.⁴³ İnsan bu söz karşısında, kendi tercihi, seçimi ve ihtiyarı ile, “özgür” olarak bırakılmıştır. Sözün asli mahiyeti olan “inanmak” ve sonrasında bu inancın gereklerini, hem O’na hem de kendisi dahil sorumlu tutulduğu bütün varlık alemine karşı yerine getirmek ve yaşamın her anında bu gaye üzerine niyet ve gayret (hareket) halinde olabilmek “ahlak”ın bizatihi kendisi ve tanımıdır. Bu bağlamda “özgürlük” ve özgür irade sahibi olmak, insanı tanımlamakta ve aynı zamanda da “ahlak”ı teyit etmektedir. O halde eğer insanın özgürlüğünden söz edemiyorsak, “ahlak”tan söz edebilmenin imkânı da ortadan kalkmış demektir.

³⁹Burada “adem” ile kastedilen kelimenin Arapçadaki “yokluk” manasıdır; yoksa ilk insan ve Peygamber Hz. Adem (as) değil, bkz. Devellioğlu, **a.g.e.**, s.9.; öte yandan “mutlak yokluk” manasındaki “adem”in, tassavvufi istilahda, özellikle de İbnü’l Arabî’nin metafiziğinde oldukça önemli bir yeri vardır, bkz. Mahmut Erol Kılıç, **Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş**, Sufi Kitap, İstanbul, 2018, s.275-276.

⁴⁰**Kur’an**, Tin, 95/5.

⁴¹Mustafa Çağrıçı-Mehmet S.Aydın, “Ahlak”, **TDVİA.**, C.2., İstanbul, 1989, s.10-14.; Temel Haziroğlu, **İnsan ve Gerçek- Düşünce Damlaları**, Hayat, İstanbul, 2015, s.182-183.

⁴²“Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), (buna) şahit olduk, dediler” **Kur’an**, Araf, 7/172.

⁴³“İman edip salih amel işleyenlere ne mutlu. Onların sonunda varacakları yer ne güzel”. **Kur’an**, Ra’d, 13/29.; “Allah, peygamberlerini iman edip salih amel işleyenleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için göndermiş”. **Kur’an**, Talak, 65/11.

Bu fitrat, süjenin ve objenin karşısında, varlık alemi içinde, birlik, bütünlük, mükemmellik, tamamlanmışlık, ahenk ve denge, yani düzen ve kosmoz üzerinedir. Mutlak manada maddi ve manevi bütün güzel ve iyi “değerler”in, işlerin ve amellerin neşet ettiği fitrat bu fitrattır.

Bir diğer ifadeyle asli fitrat, “söz”ün, kendisinden neşet ettiği, adeta bu “söz”le mündemiç olarak bilinen ontolojik fitrattır. Esas itibarıyla asli fitrat, bir nevi, bu dünya hayatından ve hatta Hz. Adem ve eşi özelinde cennet hayatından da önceki kozmik alemde, yaratılmış bulunan insanın cevherini ve “öz”ünü anlatmaktadır. Allah’a söz veren fitrat bu “öz”dür ve bu “öz”ün sözünde, niyet ve ifade olarak ne bir eksiklik, ne bir ayrılık, ne bir noksanlık ve ne de bir tamamlanmamışlık bulunmamaktadır; kat’i ve kesindir; tamdır ve birdir. Bu “öz”, ontolojik olarak iyidir, güzeldir ve hasendir.

İşte ahlak, bu dünya hayatında bu “öz” üzere; verilen “söz” üzerine, O’nun istediği gibi yaşayabilmek marifetidir. Bu “öz”ün verdiği “söz”, ahlakın biricik referansı ve sabitesidir.⁴⁴ Ahlak bu “öz”ün verdiği “söz”le başlamakta ve kuvveden fiile çıktığında, yani hayata tahakkuk ettiğinde, şüphesiz insanın da değerini nispetleyen bir kıymet haline gelmektedir. Bu manada yine denilebilir ki; fitrat üzere olmak, yani ahlak, daha önce sözü edilen bütün kadim kuvvetlerden müteşekkil olarak ortaya çıkan ve ortaya çıktığında kendi iyi ve güzel “değerler”ini üreten; yani bunların “hülasa”sı olan, “insan olma” kıymet ve “değeri”nin de bizatihi kendisidir. İnsan ancak bu değerler ile yani “ahlak” ile insandır.

Bu meyanda O’nun rızasını kazanmak gayesiyle, bu dünya hayatında arızı kötü huy ve tabiatının farkında olarak asli yaratılış fitratına yönelen, arızı huy ve fitratından kaçınan insan ve yine, nefsinin kötülükleri karşısında, fitri ilhama, bu kuvvet ve kabiliyetine kulak veren insan, yani ahlak üzere yaşamaya çalışan insan, estetik ve etik olarak salih (güzel ve iyi) işler yapar; azme değer salih davranışlarda bulunarak ihsan üzerine, “muhsin”ce yaşar. (ihsan kavramı ve yaptığı işin hakkını veren “muhsin” insan profilinden, ileride daha geniş olarak bahsedilmektedir, bkz. “3.2.9.2.3.”).

⁴⁴Temel Haziroğlu, **Yüceliş**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s.74.

Bu çerçevede “ahlak” kavramı, bir işi, niyetten başlayarak harekete kadar hakkını vererek yapma (yani, “Hakk” üzere yapma; O’nun sadece insana takdir ve tahsis ederek yarattığı bütün *Rabbani* kuvvetleri seferber ederek gerçekleştirme; yaratma) ameliyesine kadar genişletilebilecektir. İhsandan hareketle, insanın bütün *Rabbani* kuvvetleriyle yapacağı her iş ve eyleyişin ve öncesindeki niyet ve gayesinin üreteceği her soyut ve somut değerler sisteminin dünya görüşü⁴⁵-kültür-kurum-yapı ve eserin, ahlakından ya da gayri ahlakiliğinden söz edilebilecektir. O halde “ahlak”, insana *Rabbani* kuvvetlerin takdir ve tahsis edilmiş olmasının bir neticesidir. Ahlak, serbest irade ile iyiyi olabildiği kadar kötüyü de seçme hürriyetine sahip insanın meselesidir.

Öte yandan insan, ahlak meselesi karşısında “örneksiz” ve “referanssız” da bırakılmamıştır.

Gerçekten de bütün Tevhidi dinlerde vahiyle insana bildirilen “değerler”, en “iyi” hallerine, nübüvvetin yaşanmış örnekliğiyle kavuşmuştur. Bunlar aynı zamanda O’nun rızasına matuf, makbul ve her veçhesiyle (estetik, etik, fonksiyonel) “iyi-hasen” insanı niteleyen ve böylece insanı hem tanımlayan ve hem de eşref-i mahlukat makamına doğru tamamlayan “asli” değerlerdir. Bu manada, bu dünya hayatında (kozmik zamanın insanın kavrayışına sunulan her anında) “ahlak sahibi olmak”, bir marifete, bir sanata tekabül etmektedir. Bu sanatın en büyük ustası ise, “*yüce bir ahlak üzerine yaratılarak*”, “*ahlakı tamamlamak üzere gönderilen*”, yüce Peygamber’dir (sav)⁴⁶.

Bu aynı zamanda, ahlakın, pozitif (müspet) bir değer-kavram olduğu yolundaki savları da kuvvetlendirmektedir. O halde ahlak, *Rabbani* kuvvetleri ayaklandırarak, insanı, O’nun istediği gibi, “öz”ü, O’na verdiği “söz” üzerine yaşatabilmek marifetidir; *Rabbani* kıymetin tahakkukunu sağlayan, ve insanı *Rabbani* kıymetin yeryüzündeki tahakkukuna ulaştıran niyet ve hareketin kendisidir.

⁴⁵ Kültürü meydana getiren soyut ve somut eserlerin ilişkilendirilerek insana ve varoluşa anlam atfeden “bakış” ve “anlayış” halinde bir terkibe kavuşması, Başer’de “dünya görüşü” olarak tanımlamaktadır, bkz. Başer, **a.g.e.**, s.128-129.; Başer ilgili çalışmasında dünya görüşlerini (ve dolayısıyla ona eşlik eden kültürleri) “*birlik fikrini fonda tutmakla beraber*” toplum yararını esas alan; ve “*birlik fikrinin farklı yorumlarını*” benimseyerek toplum çıkarlarını ikinci planda tutan görüşler olarak ikiye ayırmaktadır, bkz. Başer, **a.g.e.**, s.129.; yine “medeniyet” kavramını “*küllileşmiş kültür*” olarak tarif eden Açıkgeçen’in benzer yaklaşımları için bkz. Açıkgeçen, **a.g.m.**, s.73.

⁴⁶ **Kur’an**, el-Kalem, 68/4.; Ahmet Bin Hanbel, **Müsned**, 2/381, Çev: Zekeriya Yıldız, Ocak Yayınevi, İstanbul, 2013.

Bu çerçevede, insanın yaşamakta olduğu dünya hayatı içinde ki her niyet ve eylemi; her fiili ve hareketi ve hatta “niyetsizliği” ve “eylemsizliği”; ezcümle hayatının her anı, insan ve varlık ile kurduğu her ilişki ve dünyadaki varlığının bizatihi kendisi, bu söz ile ilişkilidir ve ahlakın da kendisi ve muhtevasıdır.

O halde denilebilir ki, insanın olduğu her yerde “ahlak” vardır ve eğer bir yerde insan varsa, orada ahlaktan söz edebilmenin tabii gerekçesi ortaya çıkmaktadır. Ahlak ancak, insanın var olmadığı yerde yoktur; öyle ki yeryüzündeki tek bir insanın varlığı ahlakın varlığı için yeterlidir. İnsanın O’nunla, kendisiyle ve diğer mevcudat ile olan bütün ilişkileri, ahlakın ve ahlaki tutum ve davranışların konusu içine girer. Bu yönleriyle “ahlak”, Tevhid inancının ve pek tabii bu inançtan neşet eden “insan olma davası”nın⁴⁷ yegâne ve biricik anahtarıdır.

Felsefe, İslam Felsefesi ve Hikmet

Aşağıdaki paragraflarda, felsefe ile hikmet arasındaki kavramsal ilişki Ali Bulaç’ın konuyla ilgili görüşleri üzerinden açıklanmakta ve buradan hareketle tez boyunca “İslam felsefesi” ve “hikmet”ten ne anlamakta olduğumuz kısaca özetlenmektedir.

Giriş bölümünde Garaudy’nin yapmış olduğu “İslam felsefesi” tanımı, Ali Bulaç’ın da işaret ettiği gibi, “*İslam felsefesi diye adlandırılan düşünce mahsulü ve toplamı olan bütün kültürel, sanatsal ve bilimsel (ilmi)*” mirasın konusu olan ve “*kalbin nuru olan ve menşei İlahi Bilgi ve Ta’lim’den*” yani nübüvvetten (sünnetten) “*alan bir akli düşünme biçimi*”dir ki, bu hikmettir.⁴⁸ Garaudy’nin İslam’ın Vadettikleri isimli eserinde “*nübüvvetin etkisinde gelişen felsefe*” olarak yapmış olduğu tarifi, “*bütünüyle doğru olmasa da, büsbütün yanlış*” da bulmayan Bulaç’a göre, kendisinin yukarıda yapmış olduğu tarif, aynı zamanda Garaudy’nin tanımlamasını da “*nübüvvetin etkisinde gelişen hikmet*” şeklinde tashih etmektedir.⁴⁹

Oysa ki Garaudy, yukarıdaki alıntıyı yapmış olduğumuz eserinde, felsefeyi ve amaçlarını, vahyin ve nübüvvetin hakiki manasını anlamaya çalışan tefekkür olarak

⁴⁷İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.33.

⁴⁸Ali Bulaç, **İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi**, İnkılap, İstanbul, 2016, s.21.

⁴⁹Garaudy’nin “Nebevi Felsefe” ile ilgili düşünceleri için bkz.: Roger Garaudy, **İslam’ın Vadettikleri**, Pınar, İstanbul, 1984, s.107-134.

tanımlamakta ve dolayısıyla da bir tashihe lüzum bırakmadan “felsefe” ile İslam felsefesini, yani “hikmet”i kastettiğini izah etmiş olmaktadır. Nitekim bu manadaki felsefeyi hikmetten ayrı mütalaa etmediğine yine şu sözler ile vurgu yapmaktadır: *“Bu bilim, bilgelikten – araştırmanın gayeleri üzerine tefekkürden – de, imandanda asla ayrılmamıştı. Yani sebepten sebebe ilerleyen bilimin ve gayeden gayeye yükselen hikmetin hiçbir zaman ilk sebep ve nihai gayeye erişemeyeceği bilincinden uzaklaşmamıştı”*.⁵⁰

Öte yandan Bulaç’ın vahiy ve akıl bağlamından hareketle, hikmet ile felsefe arasındaki tarihsel ilişkide haklı ve yerinde olarak üzerinde ısrarla durduğu hassasiyet; yani bu iki kavramın birbirinden hem tanım ve hem de menşe olarak mutlak manada farklı olmaları, yine kendisi tarafından Endülüs İslam Medeniyetinin kuşkusuz en büyük İslam filozoflarından biri olan İbn Bace’ye referansla şöyle temellendirilmektedir: *“Buna göre felsefe, insanın mahiyetini araştıran ve bizi Allah’ın marifetine götüren hikmet ve bundan türeyen ilimlerin toplamıdır. İleride de göreceğimiz gibi, İslam müellifleri tamamıyla vahye bağlı düşünce tarzı ve bunun tabii tezahürleri olan hikmet ile salt akli bilgiyi içeren felsefe arasındaki temel ayrımın bilincinde oldukları halde, kimi zaman hikmet, kimi zaman felsefe deyimini kullanmışlardır. Bu, ne felsefeyi kabul edenlerin ne de filozof olarak suçlamaya uğrayan ve uğratanların hikmetten koparılmış salt akılcı (rasyonalist) olarak tanımlandıkları anlamına gelmez; aksine İslam literatüründe felsefe ile bazen hikmeti bazen da hikmetle karışmış düşünceyi kastettiklerini gösterir”*.⁵¹

Özetle bu tez kapsamında, oldukça sık bir şekilde kullanmış olduğumuz felsefe ve hikmet kelimeleri ile muhteva ve metot olarak, Garaudy ve Bulaç’taki tarifleriyle *“Batı’da örneklerine bolca rastladığımız bütünüyle laik (veya seküler) yani “dindışı” bir felsefe”* yi ve *“ buna bağlı olarak ilahi/aşkın kökünden koparılmış akli*

⁵⁰Garaudy, **Endülüs’te İslam**, s.9.

⁵¹Bulaç, **a.g.e.**, s.45.; Esasen İbn Bace ve diğerlerinin Yunan felsefesini aslına, yani kadim doğunun malı olan ve vahiy ve nübüvvet ile temellendirilen hikmete döndürme, hikmeti diriltme çabaları, kendi dönemleri için azme değer çok kıymetli bir çaba idi. Bu çaba ile Yunanlılar, doğudan aldıkları “hikmet”le kendi tanrılarının esaretindeki insanı kurtarmanın bir yolunu tecrübe ediyorlardı. Nitekim ilk filozoflardan biri olan Pisagor’a atfedilen “felsefe” kelimesinin Yunancada “hikmet sevgisi” anlamına gelmesi, tanrılar ile insan arasındaki bu trajedik savaşta, hikmet ile vaziedilen bilginin önemine atfettikleri bir hürmetin ifadesiydi. Bu kısa özet, Bulaç’ın **a.g.e.**, s.20-80 arasında ki sayfalardan derlenmiştir.

düşünme”yi değil; “İlahi vahye dayalı hikmetle bağını koparmadan gelişen tefekkür formunu”, yani İslam felsefesini ve İslam hikmetini kastediyoruz.⁵²

Medeniyet

Konuya başlarken bir zorluğu dile getirmemiz gerekiyor. O da, “medeniyet” kavramı üzerindeki yoğun “anlam” tartışmaları ve kavrama yüklenilen “anlam”ların, oldukça ve sıklıkla, “uygarlık”, “kültür”, ya da İngilizce “civilization” kavramlarıyla olan, bazen benzeşen, kesişen ve bazen de ayrışan manasıdır. Öyle ki, insan eliyle ve marifetiyle ortaya konulan bütün bu sosyolojik kurum ve yapıların (fenomenlerin) en müteşekkil ve bütünleşmiş hali olarak tanımlanmaya çalışılan bu “oluşumlar”a atfedilen “anımlar” konusunda, İzzetbegoviç’in aşağıdaki cümlelerine katılmamak mümkün değil:

“insanlar hemen hemen hiçbir hususta, kültür ve uygarlık hususunda olduğu kadar, büyük bir karmakarışıklık meydana getirmemişler ve mefhumları birbiriyle bu kadar” çok karıştırmamışlardır”.⁵³

Gerçekten de İzzetbegoviç’e ait bu cümlelerin haklılığını, Lütfi Bergen tarafından derlenen ve pek çok kıymetli düşünce insanının görüşlerinin tasnif edildiği “Medeniyet” isimli eserde de görebilmek mümkündür.⁵⁴ Bergen ilgili eserinde, özellikle medeniyet kelimesinin etimolojisi ile ilgili “kargaşa”ya dikkat çekmekte ve çalışmasının odağında bu alanda kavramsal bir sadeliğe ulaşabilmenin izleri ve çabası görülmektedir. Nitekim eserinde, civilization kelimesinin Türkçe’deki karşılıklarından biri olan “uygarlık” kelimesini, semantik (anlam) olarak yine kelimenin bir diğer Türkçe karşılığı olan “medeniyet” kelimesinden farklılaştırmakta ve böylece yeni bir “medeniyet” teorisi teklif etmektedir:

“Bu kitapta temel mesele, ‘medeniyet’ ve ‘şehir’ kavramı üzerinedir. Medeniyet’in kavramsal içeriğinin civilization’un karşılığı gibi kullanıldığı bir kültür evreninde yaşıyoruz. Bunun Osmanlı Tanzimat sonrası aydınları bakımından anlaşılabilir sebepleri elbette vardır. Batı uygarlığı (civilization) kırdan kente evrilen bir dünya kurmuş, yeni sınıflar (burjuva-proleterya) ortaya çıkarmış, kapitalizmi sistemleştirmişti. Bilim ve endüstrinin de

⁵²Bulaç, a.g.e., s.45-46.; İbn Ataullah El-İskenderi, **Tasavvufi Hikmetler Hazinesi Hikem-i Ataiyye**, Tercüme ve Şerh: Prof. Dr. Abdülaziz Hatip, İstanbul, Nesil, 2011, s.5.

⁵³İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.73-106.

⁵⁴Bergen, **Medeniyet**, s.211-331.

kapitalizmle birlikte gelişme gösterdiği, aydınlanma aklının toplumları değişmeye zorladığı, tarihin bu evrimci çizgide ilerlediği fikirleri galebe çalmaktaydı. (...) Bu kitaptaki makaleler Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçerken medeniyet kavramının içeriğinin civilasiton'a ait anlamlarla yüklenmesini eleştirmeye yöneliktir. "Medeniyet"i kendi kültür ve inanç evrenimiz içinden yeniden anlamlandırabilme çabası ile hareket ettik. Türkiye'de 'medeniyet' kavramı etrafında düşünce veren çok değerli yazarların fikirlerini tahlil etmeye çalıştık. Batı ve Doğu'da Müslüman olmayan toplum havzalarında ortaya çıkmış teknik biçimlenmeleri ve iktisadi-politik organizasyonları 'uygarlık' kavramı ile karşıladık. Müslüman toplumların uygarlığa dönüştükçe 'medeniyet' olgusundan kopuşuna işaret ettik".⁵⁵

Bir diğer medeniyet teorisyeni İbrahim Kalın, "medeniyet" kavramı ile ilgili pek çok farklı tanım verdikten sonra, bu kelime üzerindeki semantik ve etimolojik meseleye aşağıdaki ifadeler ile dikkat çekmektedir:

"Medeniyetin bu kadar farklı manalarda kullanılmasının sebebi, kavramın elastik ve çok anlamlı niteliğinden kaynaklanmaktadır. Aslında medeniyet birden fazla kavramdan oluşan bir "merkez kavram"dır. Medeniyet başlığı altında ele aldığımız dünya görüşü, varlık tasavvuru, alem fikri, kozmoloji, ahlak, siyasal ve sosyal düzen, estetik anlayışı, şehir hayatı, kültür ve diğer kavram ve kurumlar, medeniyetin geniş bir semantik alana sahip olduğunu göstermektedir. Bütün merkez kavramlar gibi medeniyet kelimesi de Clifford Geertz'in "kalın tasvir" dediği tanıma uymaktadır: Aynı anda bir fikrin ve eylemin hem muhtevasını ve hem de bunları oluşturan unsurları ihtiva eden bir tasvir ve tanımlama. Medeniyetin bu çok katmanlı zengin semantik alanı, onun açık-seçik bir şekilde tanımlanmasını zorlaştırmakta ve bütün tanımları kısmi ve yetersiz kılmaktadır. Bu yüzden medeniyet kavramını tanımlamaya çalışırken, bu ihtiyat kaydını akılda tutmak gerekmektedir".⁵⁶

"Son olarak bir tahlil unsuru olarak medeniyet kavramına pek çok tarihçi ve sosyal bilimcinin şüpheyle yaklaştığını da ifade etmeliyiz. Bu son bakış

⁵⁵Bergen, **Medeniyet**, s.9.; Bergen Osmanlı münevverlerinin Batı uygarlığı ile ilgili tavırlarına ilişkin, uç örnekler olarak, Said Halim Paşa ile Abdullah Cevdet'i göstermektedir. Birincisinde ki sentez arayışı, ikincisinde direk "kabul"lenmek cihetindedir.; ve ayrıca bkz. Said Halim Paşa, **Buhranlarımız**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s: 76.; "Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle dikenyle kabule mecburuz" Bergen, **Medeniyet**, s.10.; ve ayrıca bkz. Abdullah Cevdet, **İçtimad'ın İçtimadı-Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar**, Haz: Mustafa Gündüz, Lotus Yayınları, İstanbul, 2008, s.197.

⁵⁶İbrahim Kalın, **Akıl ve Erdem Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi**, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s.124.; ve ayrıca bkz, *medeniyet tipolojileri üzerine geniş bir çalışma için*: Will Durant, **The Story of Civilization 1: Our Oriental Heritage**, Simon and Schuster, New York, 1954, s.1-89; ve ayrıca bkz. Arnold Toynbee, **A Study of History**, Dell Publishing, New York, 1946, s.15-66; ve ayrıca bkz. Fernand Braudel, **A History of Civilization**, Penguin Books, New York, 1993, s.9-36.; Clifford Geertz, **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**, Basic Books, New York, 1973, s.3-30.; Kalın Geertz'in "kalın tasvir" kavramını Gilbert Rylee'den ödünç aldığını belirtmektedir: bkz. Gilbert Ryle, **Collected Papers**, c.II, Hutchinson, Londra, 1971, s.480-496.

açısına göre medeniyet, tıpkı ulus, kültür ve devlet kavramları gibi büyük ve muğlak tarihi kurgulardır ve ortaya çıktıkları tarihi şartlardan bağımsız ele alınamazlar.”⁵⁷

Bu kavramlar manzumesi üzerindeki, “kavramsal karmaşa” ya da “muamma” olarak da kodlayabileceğimiz akademik tartışmaların, iki ana eksen üzerinde hâlâ devam etmekte olduğunu belirtmeliyiz. Bunlar:

- 1) Türkçeleşmiş bir kelime ve kavram olarak “medeniyet” kelimesi üzerindeki “semantik mesele”, yani anlam kargaşası (“medeniyet” kelimesine yüklenen birbiriyle bazen örtüşen ve bazen de ayrışan tanımlar kastedilmektedir).
- 2) “Civilization” ve “cultura” kelimelerinin Türkçe karşılıklarındaki “etimolojik mesele”, yani dil ve tercüme kargaşası.

Öte yandan söz konusu kavramlara yüklenen “anlamların” özellikle de “medeniyet” kelimesinin neredeyse 1000 yıla kadar uzanan mazisi, konuyu çalışanları tabii olarak bizim de benimsediğimiz bir yaklaşıma doğru yönlendirmektedir. Bu, medeniyet kavramı dahil diğer kavramların -ki, “cultura” ve “civilization” kavramlarının tarihi 1700'lere kadar uzunabilmektedir⁵⁸ - “kadim” ve “çağdaş” medeniyet teorisyenlerine göre ikili bir tasnifle incelenmesi zaruretidir.

Bu zaruretle birlikte, bu incelemenin bu tezin sınırlarını fazlasıyla aşacağı da aşîkâranedir. Bu nedenle, metodolojik olarak bu incelemeleri konu alarak yorumlayan son çalışmalar üzerinden tezin medeniyet görüşünün derlenmesi, daha kabul edilebilir bir yaklaşım olarak görülmüştür. Bu çerçevede, çağdaşların incelenmesinde Lütfi Bergen'in “Medeniyet” isimli eserinden, kadim teorisyenlerin görüşlerinin incelenmesinde ise tez hocamız Ahmet Kala'nın son çalışması olan “Ahi Kümelenme Modeline göre Anadolu Sanayi Devrimi” çalışmasından istifade edilmiştir.

⁵⁷Kalın, **a.g.e.**, s.122.; ve ayrıca bkz. İbrahim Kalın, **Barbar Modern Medeni**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018.; İbrahim Kalın, **Ben Öteki Ve Ötesi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.

⁵⁸Bergen, **Medeniyet**, s.76; ve ayrıca bkz. Bozkurt Güvenç, **İnsan ve Kültür**, Boyut Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.95; Bergen, problemin Almanca'dan İngilizceye tercüme edilirken doğmuş olduğuna, Caner'den yapmış olduğu bir alıntı ile dikkat çekmektedir. Bergen, **Medeniyet**, s.74.; ve ayrıca bkz. Fırat Caner, “Sigmund Freud: Uygarlığın Huzursuzluğu”, **Girne Amerikan Üniversitesi Journal of Social and Applied Science**, 2(4), 2007, s.74-75.

Gerçekten tezin zaman kesitiyle de örtüşen derleyici bir çalışma olması vasfıyla Lütfi Bergen'in çalışması (Medeniyet) çağdaşların incelenmesinde öne çıkmaktadır. Öte yandan Lütfi Bergen'in sistematğinde yer almamakla birlikte önemi yadsınamaz olan bazı yabancı düşünürlerin eserlerine aşağıdaki dipnotta olabildiğince dikkat çekilmiştir.⁵⁹ Bergen'in sözü edilen çalışmasında, yaklaşık 100 yıllık bir geçmişi ihata etmek üzere, çağdaş olarak nitelendirebileceğimiz medeniyet teorisyenlerinin görüşleri tartışılmakta ve bu tartışmalardan süzülerek tedvin edilen yorumlar ve sentezler okuyucunun dikkatine sunulmaktadır. Bergen'in çalışmasında görüşlerine başvurulmuş çağdaş medeniyet teorisyenlerinin listesi aşağıdadır:

*“Musa Kazım Efendi, Ahmet Ağaoğlu, Sait Halim Paşa, Namık Kemal, Mehmet Akif Ersoy, Ziya Gökalp, Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal, Turgut Cansever, Kemal Tahir, Cemil Meriç, Memduh Şevket Esendal, Nurettin Topçu, Mümtaz Turhan, Baykan Sezer, Erol Güngör, Hilmi Ziya Ülken, Sezai Karakoç, İsmet Özel, Yusuf Kaplan, Rasim Özdenören, Atasoy Müftüoğlu, Murat Belge, Hilmi Yavuz, Tuncer Baykara, Yılmaz Özakpınar, Bedri Gencer, İbrahim Kalın, Abdurrahman Arslan, Teoman Duralı, İhsan Fazlıoğlu, Seyyid Kutup, Muhammed Hamidullah, Malik Bin Nebi, Raşid Gannuşi ve Arnold Toynbee”.*⁶⁰

⁵⁹İslam Medeniyeti'nin tarihi seyri ile ilgili olarak şüphesiz öne çıkan eser, Hodgson'un meşhur eseridir, bkz. Marshall G.S. Hodgson, **The Venture of İslam**, University of Chicago Press, London, 1974.; ayrıca Türkçesi için bkz., Marshall G.S. Hodgson, **İslam'ın Serüveni**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.; The Venture of İslam'ın bu konudaki en iyi eserlerden biri olduğu ile ilgili kritikler için bkz. Bruce B. Lawrence, “Disiplinler Arasında İslam: 21. Yüzyılda İslam Araştırmalarını Yeniden Düşünmek”, der.Recep Şentürk, Medeniyet ve Değerler, **İTO Yayınları** No: 2012-32, İstanbul, 2013, s.57.; İslam Medeniyeti araştırmalarında Hodgson'un metodunu takip ederek son yıllarda öne çıkan bazı önemli yabancı eserler için bkz. Ira Lapidus, **A History of İslamic Societies**, Cambridge University Press, Newyork, 2002.; Eserin özellikle üçüncü bölümden sonra (Modern Transformation: Muslim Peoples in the Nineteenth and Twentieth Centuries), 19 ve 20. yüzyıllardaki Müslüman toplumların değişimi incelenmektedir, bkz. Lapidus, **a.g.e.**, s.453-873.; yine Hodgson'un izinden giden ve modern İslam toplumlarının son yüzyılımı inceleyen bir diğer çalışma için bkz. Reinhard Schulze, **A Modern History of the Islamic World**, I. B. Tauris Publishers, London, 2000.; şüphesiz bütün bu eserler arasında oldukça yeni olmakla beraber haklı bir şöhrete sahip olan Ali A. Allawi'nin çalışması için bkz. Ali A. Allawi, **The Crisis of İslamic Civilization**, Yale University Press, London, 2010.; ayrıca Türkçesi için bkz. Ali A. Allawi, **İslam Uygarlığının Buhranı**, Elif Yayınevi, İstanbul, 2010.; ve şüphesiz Oswald Spengler'in meşhur eseri “Batının Çöküşü” için bkz. Oswald Spengler, **Batının Çöküşü**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1978.

⁶⁰Bergen, **Medeniyet.**, içinde.; Yukarıda ismi geçen yazarlar dahil, “medeniyet” okumaları için, bkz. Tuncer Baykara, **Osmanlılarda Medeniyet Kavramı**, Akademi Kitabevi, İzmir, 2000.; Turgut Cansever, **Ev ve Şehir**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.; Teoman Ş. Duralı, **Çağdaş Küresel Medeniyet**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2000.; Bedri Gencer, **İslam'da Modernleşme**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017.; Antony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.; Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, Haz: Mehmet Kaplan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.; Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, Toker Yayınları, İstanbul, 1992.; Erol Güngör, **Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1992.; Erol

Kadim medeniyet teorisyenlerinin kronolojik olarak incelenmesinde ise, Kala'nın yukarıda sözü edilen çalışması yine tezin zaman kesitiyle örtüşen derleyici bir çalışma olması vasfıyla dikkat çekmektedir. Nitekim Kala'nın çalışmasını önemli kılan bir diğer husus, Biruni'nin medeniyet görüşlerinin yer aldığı “**Kitabu'l Cemahir Fi'l-Cevahir (Kıymetli Madenler ve Taşlar Kitabı)**” eserinin Türkçe'ye ilk kez kazandırılmış olmasıdır. Kala'nın çalışmasında derlenen kadim medeniyet teorisyenleri, kronolojik olarak şu isimlerden müteşekkildir:⁶¹

- Farabî, Biruni, Gazali, Ahi Evren ve İbni Haldun

Ezcümle, yukarıda sözü edilen semantik ve etimolojik kavram kargaşalarının kadim ve çağdaş medeniyet teorisyenleri üzerinden incelenmesini, bir başka makalenin ya da tezin ilgi çekici konusu olarak görmekte olduğumuzu bir kere daha hatırlatarak, tezin medeniyet kavramı ile ilgili görüşlerinin, çağdaşlarla beraber Biruni'nin sözü edilen eserdeki görüşlerinden müteşekkil olduğunu belirtmeliyiz.

Bu çerçevede, tezin “medeniyet” kavramı ile ilgili teorik bütünlüğünü sağlamak gayesiyle, sözü edilen tercümeden hareketle Biruni'nin medeniyet görüşlerine aşağıda kısaca yer verilmiştir. Biruni'nin aynı zamanda ileride bahsi geçen birinci

Güngör, **İslam'ın Bugünkü Meseleleri**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1991.; Samuel Huntington, **Medeniyetler Çatışması**, Vadi Yayınları, İstanbul, 1995.; Sezai Karakoç, **Diriliş Muştusu**, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1985.; Namık Kemal, **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri**, Haz. İsmail Karanergiz Aydoğdu, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005.; Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.; Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1978.; Cemil Meriç, **Kültürden İrfana**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.; Cemil Meriç, **Umrandan Uyarlığa**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.; Yılmaz Özakpınar, **Kültür Değişimleri ve Batılılaşma Meselesi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1999.; Yılmaz Özakpınar, **İnsan İnanan Bir Varlıktır**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999.; Yılmaz Özakpınar, **İnsan Düşüncesinin Boyutları**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2009.; İsmet Özel, **Kalın Türk**, Şule Yayınları, İstanbul, 2010.; İsmet Özel, **Üç Mesele**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1984.; Said Halim Paşa, **Buhranlarımız**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.; Peyami Safa, **Türk İnkılabına Bakışlar**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1990.; Baykan Sezer, **Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011.; Baykan Sezer, **Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Uygarlıkları**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011.; Kemal Tahir, **Notlar: Osmanlılık/Bizans**, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1992.; Nurettin Topçu, **Ahlak Nizamı**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1997.; Nurettin Topçu, **Kültür ve Medeniyet**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1998.; Arnold Toynbee, **Medeniyet Yargılanıyor**, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1980.; Mümtaz Turhan, **Kültür Değişimleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.; Mümtaz Turhan, **Garblılılaşmanın Neresindeyiz**, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1974.; Mümtaz'er Türöne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.; Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979.

⁶¹Kala, **Ahi Kümelenme**, s.59-73.

kurucu mihver şahsiyet hattına destek olan şahsiyetler arasında tasnif edilmiş olması, sözü edilen teorik bütünlüğün sağlanmasında ayrıca önemli görülmektedir.

Biruni'nin (ö. 1048) medeniyet görüşlerine dair: Biruni, Gazneliler-Sultan Mahmut döneminde kurulan Gazne medreselerinin baş müderrisidir ve bu medreselerde 1048'deki vefatına kadar, İslam medeniyeti, Batı, Orta Asya, Türk, Hind, Çin medeniyetleri üzerinde mukayeseli araştırmalar yapmıştır. Kala'ya göre *“dünyada ilk kez tarım ve ticaret devriminin sonuçlarının yaşandığı bölgelerdeki, yerleşik ve göçebe toplumların dönüşümünü medeniyet (temeddün) kavramını ve teorisini geliştirerek”* açıklayan Biruni'nin bu görüşleri, başlıca eserleri olan Tahdid (1025),⁶² Tahkik (1030)⁶³ ve Kala'nın ilk defa Türkçeye kazandırılmasına vesile olduğu Cevahir (1041)⁶⁴ adlı eserlerin mukaddimelerinde yer almaktadır.⁶⁵

Kala'nın tespitine göre, “el-temeddün”den hareketle “medeniyet” kelimesini (selefi Farabî'nin Medinet'ül-Fazıla'sından⁶⁶ etkilenererek) sosyolojik ve tarihsel bir kavram olarak ilk defa Biruni kullanmış, bir diğer ifadeyle keşfetmiştir. Biruni, medenileşmek kelimesinin karşılığı olan “el temeddün”ü, aynı zamanda iktisat ilmi ile de ilişkilendirerek, insanların maddi ve manevi ihtiyaçlarının (birlikte) karşılanması anlamında, “medine” kelimesinden türetmiştir.⁶⁷ Hiç kuşkusuz burada, Peygamber (sav) tarafından hicreti hemen müteakip Yersib'in isminin Medine-i Münevvere olarak değiştirilmesi⁶⁸, Biruni'de, aydınlanma (yani inanca kavuşma) ile

⁶²Kala, **Ahi Kümelenme**, s.52.; ve ayrıca bkz. Biruni, **Tahdid-i Nihayati'l-Emakin**, trc. Kıvameddin Burslan, Yazım yılı: 1025, TTK yay., Ankara, 2013.

⁶³Kala, **Ahi Kümelenme**, s.52.; ve ayrıca bkz. Biruni, **Tahkiku Ma Li'l-Hind**, trc. Kıvameddin Burslan, Yazım yılı: 1030, TTK yay., Ankara, 2015.

⁶⁴Kala, **Ahi Kümelenme**, s.52.; ve ayrıca bkz. Biruni, **Kitabu'l Cemahir Fi'l-Cevahir (Kıymetli Madenler ve Taşlar Kitabı)**, Yazım yılı: 1041- 1048, Yazma Kitap, Kuveyt Türk Katılım Bankası Kültür Yayınları Dizisi: 6 (içinde), İstanbul, 2019.

⁶⁵Kala, **Ahi Kümelenme**, s.54.; Öte yandan Biruni'nin “iktisat ilmi, medeniyet, fütüvvet-ahlak, hırfet, sanayi, esnaf, para gibi konulardaki çok önemli görüşlerini ilk kez ayrıntılı olarak Ziya Velidi Togan, **Tarihte Usul** adlı eserinde ele almıştır.” Kala, **Ahi Kümelenme**, s.54.; ve ayrıca bkz. Zeki Velidî Togan, **Tarihte Usûl**, Enderun Kitâbevi, İstanbul, 1985, s.147-154.; öte yandan “Biruni'nin tüm eserlerini değerlendirdiği 'El-Biruni'nin Asarı' adlı eserini 1928 yılında baskıya verdiğini, ancak harf inkılabı zamanında bu baskıya hazırlanan formaların Devlet Matbaasında imha edildiğini söyleyen Togan, tercümesini yaptığı bu eserden yararlanarak Biruni ile ilgili ayrıntılı değerlendirmeler yapmıştır”. Kala, **Ahi Kümelenme**, s.54.; ve ayrıca bkz. Togan, **a.g.e.**

⁶⁶Fârâbî, **el-Medinetü'l-Fâzıla** trc. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, Ankara, 2001.

⁶⁷Kala, **Ahi Kümelenme**, s.48-59.

⁶⁸Bergen, **Medeniyet**, s.35.

şehir (ve birbirlerine bağlı şehirler sistemi olarak “medeniyet”) arasında kavramsal bir ilişki olarak anlaşılmaktadır.

Buna göre Biruni:

“İnsanların ihtiyaçlarını daha iyi karşılamak için medeniyetler kurarak medenileşmeleri gerektiğini 1000’li yılların ilk yarısında yazdığı eserlerinde uzun uzun anlatmıştır. Bu tahlillerinde Bîrûnî, insanların/toplumun maddi ve manevi ihtiyaçlarını daha iyi karşılamak için gerekli olan gelişimini ‘medine’ kelimesinden ürettiği temeddün (medenileşmek) terimiyle ifade eder. Böylece Bîrûnî bir yandan şehirleşme ile medeniyet arasında açık bir ilişki kurmuş; diğer yandan ise medenileşmeyi insanların hem maddi hem de manevi ihtiyaçlarının karşılanması olarak da tarif etmiştir. Sadece maddi ya da sadece manevi ihtiyaçların karşılanmasını medeniyetin eksik bir aşaması olarak gören Bîrûnî, medeniyetin ancak hem maddi hem de manevi ihtiyaçların birlikte karşılanmasıyla tamamlanabileceğini belirtir. Bîrûnî, medeniyetin manevi kalkınma yönünü ise mürüvvet/fütüvvet fıkriyle açıklamıştır. Bu tarifte, esas medeniyet örneği olarak Medine’yi referans alır”.⁶⁹

Kala’ya göre Biruni, geliştirdiği medeniyet teorisi ile kendinden sonra gelen bütün düşünürleri (Gazali, Ahi Evran ve İbni Haldun) etkilemiştir. Biruni, özetle “insanın hem hayatta kalabilmek ve rakipleriyle mücadele edebilmek için ve hem de çeşitli meslek sahiplerinin ürettikleri ile ihtiyaçlarını karşılayabilmek için hemcinsleriyle birlikte” medeni yaşamak zorunda olduğunu belirtmektedir.

Biruni’ye göre, ihtiyaçları karşılamak üzere birlikte “medeni” yaşamak mecburiyeti, aynı zamanda işbölümü ve meslekleri meydana getirmektedir:

“(…) Bu belalar tek cins değildir, bu yüzden (insan) tek başına onlara katlanamaz ve onlara karşı tek bir yardımcı yetmez. Ancak bir grubun başa çıkabileceği kadar çok çeşitlidir. Bundan dolayı aralarında firkalaşma ve gruplaşmalar olsun diye Allah insanları farklı farklı yaratmakla birlikte insan medenileşmeye muhtaçtır. Şehirlerde bir araya gelmeler çeşitli istek ve meraklar çerçevesinde olur, aksi taktirde en fazla rağbet gören tek bir seçim üzerine odaklanırlar ve sonra diğerleri zayi olur. İnsanların eşit düzeyde olmaları hepsinin helak olmasına yol açar. İstek ve arzular farklı olunca meslek ve zanaatlar de çeşitlenmiş ve insanlar birbirleri için bedel karşılığında adil bir şekilde çalışır olmuşlardır”.⁷⁰

Biruni’ye göre, “anarşiye, fesada ve kötülüğe mütemayil olan insanın, fedakârlık, iç ve dış temizlik, mürüvvet, zorluklarla şuurlu” mücadelesinin başında iyi ahlak, iyi

⁶⁹Kala, **Ahi Kümelenme**, s.53.

⁷⁰Kala, **Ahi Kümelenme**, s.79.; ve ayrıca bkz. Biruni, **Kitabu’l Cemahir**.

ahlakın başında ise fütüvvet ve yiğitlik gelmektedir. Fütüvvetin “*başta gelen manası öncelikle insan kendisi için istemediği bir şeyi başkaları için de istememesidir*”.⁷¹ Biruni’ye göre “medeniyet”, ancak iyi ahlakla, mürüvvet ve fütüvvet ile devamlılık ve gelişme gösterir.

Biruni’de sözü edilen manevi ihtiyaçların içinde, insanın kendi varlığını ve bir dünya hayatı sürdürebilmesini anlamlı hale getiren “inanç” ya da “inanma” ihtiyacı, kategorik olarak en başta değerlendirilebilecektir. Gerçekten de tarihi bir hakikat olarak, “Medine” isminin Peygamber (sav) tarafından “aydınlanmış şehir” anlamına gelen “münevver” ile sıfatlandırılması, sadece bir sıfat ile ilişkilendirilmiş olmasının ötesinde adeta bu önceliğe dikkat çekmektedir. Öyle ki, “aydınlanma” manasında olmak üzere, “hakikate ulaşma” olarak tasavvur edebileceğimiz bu tanımlama; insanın, Yaratıcı’yı, kâinatı, mevcudatı, varlığı ve kendisini bilmeye başlaması, yani aydınlanması ve bir o kadar da, bu “içsel bilgi”nin, vahdet halinde ve sulh içinde yaşanmaya başlanılacak olan “mekan” (şehir) ile buluşması, bütünleşmesi, birleşmesi ve tamamlanması anlamına gelmektedir. Nitekim Tevhid inancının hayata açılarak beşer ve varlık üzerinde teşbihen tecelli etmeye başladığı “*medeniyet sürecine denk*” gelen bu kadim buluşma, “*Tevhidin hayat bulması, hayat olması ve herkese hayat sunmasının mümkün olduğu*” medeniyet fenomeninin zuhurunu hazırlamıştır.⁷²

Aydınlanmış şehir Medine’de, Tevhid inancı ve bu inançtan neşet eden ahlaki ve insani değerler öncelikle hayata tahakkuk ederek (yaşanılarak) “değer”leşmiş ve

⁷¹Kala, **Ahi Kümelenme**, s.55.

⁷²“Medeniyet” kavramının, Tevhid inancı ve “Medine Şehri” üzerinden kavramsallaştırılması, Bergen’in çalışmasında konu edilen pek çok medeniyet teorisyeninin üzerinde mutabık olduğu bir “kabul”dür. Daha farklı kaynaklar için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, **Medine’den Medeniyete**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s.67-72.; Süleyman Hayri Bolay, “İslam Medeniyete Hangi Değerleri Katabilir?”, der.Recep Şentürk, Medeniyet ve Değerler, **İTO Yayınları** No: 2012-32, İstanbul, 2013, s.225.; Turan Koç, “Medeniyetin Estetik Tezahürleri”, der.Recep Şentürk, Medeniyet ve Değerler, **İTO Yayınları** No: 2012-32, 2013, İstanbul, 2013, s.272, 280.; Açıkgenç, **a.g.m.**, s.89.; “Diriliş” felsefesinden hareketle “Tevhidi medeniyet” kavramına yüklemiş olduğu anlam ile Sezai Karakoç, şüphesiz çağdaş medeniyet teorisyenleri arasında özel bir yere ve öneme sahiptir. Diriliş külliyyatının “medeniyet tasavvuru” ile ilgili görüşleri için bkz. Sezai Karakoç, **İnsanlığın Dirilişi**, Diriliş Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2005.; Sezai Karakoç, **Düşünceler I: Kavramlar**, Diriliş Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2005.; Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu II**, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2003.; Yine bir diğer medeniyet teorisyeni Yusuf Kaplan bir makalesinde İslam medeniyetinin özgünlüğünün Tevhid inancına dayalı olmasında gizli olduğunu belirterek, ileride bahsi geçen Tevhid inancının “teşbih” prensibine gönderme yapmakta ve ontolojik var olma meselesinin hikmetini, “*Yaratıcının hayatımızın her alanında tecelli etmesi*”yle ilişkilendirmektedir, bkz.Yusuf Kaplan, “Sanat, zamanın ve mekanın İslamileştirilmesi meselesi”, **Yeni Şafak**, 20.06.2016.

sonra da rasyonel esaslara bağlanarak nizamlaşma (hukuk ve adalet) sürecine girmiştir. Böylece, toplumun maddi ve manevi ihtiyaçları bu prensipler üzerinden meydana gelen bilim, meslek, sanat ve kurumlar vasıtasıyla karşılanmaya başlanmıştır. Ezcümle ilk cami, ilk medrese, ilk çarşı, ilk vakıf gibi kurumların -ki bunlar aynı zamanda medeniyetin kurumlarıdır- Medine’de doğmuş olmasını; bir diğer ifadeyle, medeniyetin kültürüne ait bu kurumlar manzumesinin ilk olarak Medine’de teşekkül etmiş olması Medine’nin Tevhid inancıyla buluşmasının sonuçları olarak açıklanmaktadır.

Bu bağlamda medeniyet bir kavram olarak Tevhid inancına atıfla, aynı zamanda “Tevhid” ve “İslam” Medeniyeti ya da vahiy medeniyeti” olarak da isimlendirilmektedir. Biruni’nin keşfettiği “el-temmedün”ün köklerinde ki “medine”, bu kelimeyi (medeniyet) tabii olarak Tevhid inancı ile ilişkilendirmektedir. O halde, medeniyet, insanların maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak üzere Tevhid inancı ve bu inançtan neşet eden ahlaki ve insani değerler üzerinden meydana gelen ve nizamlaşan kültürel bir toplumsallaşmadır. Medeniyet için, kelimenin bütün manalarını da ihata etmek üzere, Özakpınar’ın ısrarla vurguladığı gibi, “*rasyonel bir ruhi yükseliş bilinci*” ve bu “*yükselişin içerdiği inanç ve belli istikamette fiilleri üreten bir ahlak nizamının*” varlığı gerekmektedir.⁷³ Bundan dolayı medeniyet

⁷³Bergen, **Medeniyet**; ve ayrıca bkz. Yılmaz Özakpınar, **Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997, s.45-46.; Bergen, Özakpınar’ın “medeniyet” teorisini ana hatlarıyla aşağıdaki gibi özetlemektedir:

“Özakpınar’a göre kültür ve medeniyet, doğada kendiliğinden bulunmaz; insan ürünüdür. Yazarın medeniyet teorisinin hareket noktası budur. Bu noktadan hareketle teori, refleks ya da içgüdü haricinde insanın yaptığı gözlenebilir her davranışı, meydana getirdiği her şeyi kültür kavramı içinde” görür. Bergen, **Medeniyet**, s.97.; Özakpınar, **Kültür ve Medeniyet**, s.42.; “Yazarın ikinci öncülü; ‘İster medeni diye nitelendirilsin, ister ilkel diye nitelendirilsin, bütün insan toplumlarının kültürü vardır; kültürsüz bir insan topluluğu olamaz (...) insan her yerde ve her şartta, sırf biyolojik ihtiyaçlarını karşılama düzeyinde bile (...) kültür meydana getirir.’” Bergen, **Medeniyet**, s.97.; Özakpınar, **Kültür ve Medeniyet**, s.42.; “Bu görüşüyle yazar, kültür antropologlarının fikrine katılmıştır. Özakpınar, maddi kültür-manevi kültür ayrıştırması yapmaz; çünkü kültürün özü manevidir, zihnidir. Biyolojik yapıda hazır olmayan bir davranış biçimi geliştirirse, yahut o davranışlar aracılığıyla somut cisimler meydana çıkarılırsa, o alet ve eşyalar kültür öğeleridir.” Bergen, **Medeniyet**, s.97.; Özakpınar, **Kültür ve Medeniyet**, s.43.; “Bu tasnifi ilkel-medeni nitelermeleri dışında kalmak için yapar. Her toplumun kültürü vardır. Medeniyet ise, kendi varlığına ve hayatına anlam vermeye çalışan, bunlara rasyonel düzeyde yorum yaparak hayatın gayesini belirleyen insan topluluklarında ortaya çıkar. Yani medeniyet, rasyonel bir ruhi yükseliş bilincidir; o yükselişin içerdiği inançtır; belli istikamette fiilleri üretmesi bakımından ahlak nizamıdır. Bütün medeniyetlerde bilinçli ve rasyonel düzeyde muhasebesi yapılan bir inanç vardır; bu inanca bağlı bir ahlak nizamı toplumu yapılandırır”. Bergen, **Medeniyet**, s.97.; Özakpınar, **Kültür ve Medeniyet**, s.45-46.

“rasyonel bir ruhsal yükselişin bilinçli seyri olmakla beraber, en azından insanları, M.Akif’in taribiriyle ‘nefs-i emmare hizasında’ki duyguların baskısından kurtarıp onları, ‘nefs-i levvame’ seviyesine, yani hareketlerinin hepsini ve duygularını sorguya muhasebeye çekebilecek seviyeye getirme gayretlerinin tamamıdır da. İnsanın manen daha ileriye gitmesi demek, onun ‘İnsan-ı kamil’ mertebesine yükselme cehdini ifade eder”.⁷⁴

Yılmaz Özakpınar, aşağıdaki dipnotta Bergen’in de işaret etmiş olduğu gibi, medeniyet kavramına yüklemiş olduğu “ahlak” vurgusu ile teoriye düşüncüyü ilerleten önemli bir katkı sağlamıştır.⁷⁵ Bu katkı, yukarıda da zikredildiği gibi, esas itibarıyla Biruni ve haleflerinde rastlamış olduğumuz “inanç ve ahlak” unsurudur.

Öte yandan çağdaş medeniyet teorisyenlerine atıfla Bergen tarafından dikkat çekildiği üzere, medeniyet bu anlamda tek bir Allah’ın, muhtevası aynı olan “vahyi”

“(…) İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü başlıklı kitapta da medeniyet; ilkel-medeni toplum, kültür gibi kavramlardan hareketle hem İslam Medeniyet teorisine evriliyor ve hem de meseleye Türk kültürü kavramı içindeki yerinden bakıyor. Bu noktada bizim de katıldığımız bir düşünce olarak İslam medeniyeti kavramını Hz. Adem’den başlatıyor: ‘İlk insan, Allah’ın medeniyetini kabul ederek, medeni bir insan olarak hayata başlamıştır. Öyle ise tarih öncesinde ve tarih boyunca birçok topluluklar, Allah’ın emir ve yasaklarını unutarak ilk ve tek hakiki medeniyet kaynağından uzaklaşmıştır (...) Allah zaman zaman peygamberler göndererek insanları sırat-ı müstakim’e, Hak yoluna çağırmıştır. Biz, insanlığın tarihini, ilkelikten medeniyeti ilerleme olarak değil, ilk baştaki medeniyet kaynağından sapma ve ona yeniden dönme olarak görüyoruz. Başlangıcından bugüne insanlığın macerası, ilk ve tek hakiki medeniyet kaynağından sapma ve azgınlığa girme ve zaman zaman gönderilmiş olan peygamberler aracılığıyla tekrar o kaynağa dönme mücadelesi olarak özetlenebilir.” Bergen, **Medeniyet**, s.345.; ve ayrıca bkz. Yılmaz Özakpınar, **İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2012, s.62.

⁷⁴Bolay, **a.g.m.**, s.212.; Bolay, ilgili makalesinde medeniyeti meydana getirecek ana unsurlar arasında, Özakpınar da olduğu gibi, “samimi bir İMAN”, “bu imana dayalı bir dünya görüşü...ve yüksek bir KÜLTÜR”, “bu imana ve dünya görüşüne bağlı yaşanan yüksek bir değerler ve AHLAK nizamı” unsurlarını saymaktadır, bkz. Bolay, **a.g.m.**, s.215.; Nitekim Bolay ilgili makalesinde bu konuda Özakpınar’ın görüşlerine iştirak etmekte olduğuna da özel vurgu yapmaktadır, bkz. Bolay, **a.g.m.**, s.225.; Turan Koç da, ilgili makalesinde Özakpınar’ın bu görüşleriyle ortaklaşmaktadır: “, medeniyet inanç ya da idea’nın çağ içindeki yaşama şartıdır. Bir inanç, bir düşünce veya en ince ayrıntılarıyla bir dünya görüşünün tarih içindeki uzun yolculuğudur”. Koç, **a.g.m.**, s.278.

⁷⁵Bergen sözü edilen çalışmasında, Yılmaz Özakpınar’ın düşüncelerine yukarıdaki dipnotta da bahsi geçtiği üzere, “Medeniyet Kavramında Bir Kırılma” olarak özel önem atfetmektedir: “ Yılmaz Özakpınar Ziya Gökalp’in kültür-medeniyet ayrımını kritik eden bir çalışma disiplini getirmiştir. Bu çerçevede kültür kavramını İslam-ahlak temelinde kırmıştır. Medeniyet meselesini din ekseninden ele alarak inşa ettiği teori felsefi manada alanında tek çalışma olma özelliğini koruyor. Onun ‘Kültür Değişimleri ve Batılılaşma Meselesi’ başlıklı çalışması Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Osman Turan, Erol Güngör üzerine eleştirel yazılarla derlenmiştir. ‘İnsan Düşüncesinin Boyutları’ kitabı kanaatimizce daha geniş perspektif sunmaktadır. Ancak Yılmaz Özakpınar’ın medeniyet teorisi müstakil bir kitaptır: Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi”. Bergen, **Medeniyet**, s.340.

sebebiyle tek bir “medeniyet”tir. Aynı zamanda Bergen’in de benimsemiş olduğu “medeniyet” teorisine göre:

“ (...) 5) İslam tek medeniyettir; İstanbul, Bağdat, Kurtuba onun şehirleridir (Sezai Karakoç); İslam şehir kurmamış medeniyet kurmuştur. İslam medeniyeti Hz. Peygamber’in (sav) sünnetinin hayata geçmesidir (Yusuf Kaplan); 6) Bütün medeniyetler din kökenlidir. Bir din olan İslam’ın medeniyeti de vardır. Medeniyetler dinin, kültürler ilkel/gelişmiş toplumun ürünüdür. Kültür, insanın refleksif ya da içgüdüsel olmayan her türlü faaliyetidir (Yılmaz Özakpınar); 7) İslam tek medeniyettir. Ancak İslam, Hz. Peygamber’e (sav) vahyedilen dinin değil, Hz. Adem’den kıyamete kadar gelen ed-Din’in adıdır. Medeniyetin kavramsallaştırılması Medeniyet kelimesinin etimolojik kökeni ile ilgilidir. Bu kavram Hz. Peygamber’in (sav) Yesrib’i Medine’ye dönüştürülmesi ile sınırlanamaz. Medine ed-din olan İslam’ın Hz. Adem’den (as) bu yana gelen toplumsallığıdır. Bir şehir tavidir. Gerek Batı’da ve gerek Doğu’da ortaya çıkan teknik-bilim-irfan toplumları medeniyet değil uygarlıktır. Uygarlıklar hem kendi aralarında ve hem de medeniyetle çatışmaktadır. (...) Hareket noktasında birey felsefesi bulunan Batı modernliği ile kuruluşunda aile (nikah-akit) bulunan İslam medeniyeti arasında en temelli fark budur. Medeniyet fikri aileden mahalleye paylaşımcı üretim ilişkilerine ve şehre akitlerle yönelmektedir. Hz. Peygamber’in (sav) Medine’si de bir akitler toplumu idi. Akitler ferdiyeti Allah’a- topluma – aileye bağlar. İnsanın varoluşu da bir akitlerdir: ‘Elestü bi rabbikum – bela’. (...) Müslüman toplumların yeryüzündeki hareketi insanlığı şehirlere (Medinelere) taşımak yönündedir (Lütfi Bergen)”.⁷⁶

Buna göre medeniyetler değil, tek olan vahiy medeniyetine atıfla, “medeniyet” vardır; inanç ve ahlak nizamına bağlı olarak meydana gelen kültürel toplumsallaşmalar, yine bu manada olmak üzere o tek medeniyetin şubeleri ya da mensuplarıdır. Bunun dışında ya da karşısında olan toplumsal fenomenler ise, Bergen’in özellikle vurguladığı gibi, “uygarlık”lar ya da “kültür”lerdir.⁷⁷ Bu manada “uygarlık” ve “kültür” kelimelerinin kavramsallaşırken, medeniyetten farklı olarak “çoğul” olabilen etimolojilerine dikkat çekilmektedir. Öte yandan Kala’nın çalışmasında sözü edilen kadim medeniyet teorisyenlerinde böyle bir tasnifin olmadığına da belirtmeliyiz.

⁷⁶Bergen, **Medeniyet**, s.66-67.

⁷⁷Nitekim Bolay da bu tasnife iştirak etmekte ve ilk medeniyeti, vahiy medeniyeti bağlamında “Müsbet Medeniyet” olarak tanımlayarak Hz. Adem’in ailesi ve çocuklarından itibaren başlatmakta, bunun karşındakileri ise, Bergen’de olduğu gibi, “uygarlık” ya da “Menfi Medeniyet” adı altında kavramsallaştırmaktadır, bkz. Bolay, **a.g.m.**, s.222.

Burada çarpıcı olan, şüphesiz Biruni'nin medeniyet kavramına yüklemiş olduğu medeniyetin bir inanç ve ahlak nizamı üzerinden neşet ettiği ve ahlak (fütüvvet ve mürüvvet) ile korunabileceği “anlam”ının, yaklaşık 1000 yıl sonra, sözü edilen pek çok medeniyet teorisyenine hâlâ ilham kaynağı olmaya devam etmesidir.



BİRİNCİ BÖLÜM

VAKFIN KURUMSAL VARLIK FELSEFESİ OLARAK ANADOLU İSLAM TASAVVURU

1.1. Vakfın Doğuşu ve Tanımı

Esas itibariyle vakıf müessesesi, yüzlerce yıllık İslam medeniyetinin irfan ve kültür envanterinde Kur'an-ı Kerim'deki iyiliği ve hayrı teşvik eden pek çok ayet ve Resulullah (sav)'den intikal eden sayısız hadis, pratik hayat ile buluşmasını sağlayan bir hikmet arayışının sonucunda tezahür etmiştir.

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde kurulan binlerce vakfın birçoğunun vakfiyesinin giriş kısmında yer alan aşağıdaki hadis, kuşkusuz bu hikmet ve irfan yolculuğunun (bir anlamda medeniyet seferinin) en önemli teşvik edici amillerinden biri olagelmıştır:

“İnsanoğlu öldüğü vakit, onun amel defteri kapanır. Ancak üç şey hariç olup, bunlar olduğu sürece amel defteri açık olup, sevabı defterine yazılır; cari sadaka (devam eden), yararlanılacak ilim ve kendisine dua eden iyi evlad”.¹

Gerçekten de, “Sevdiğiniz şeylerden (Allah yolunda) harcamadıkça “iyi”ye eremezsiniz. Her ne harcarsanız, Allah onu hakkıyla bilir”² ayetiyle Ebu Talha (r.a) gibi ilk defa muhatap olan Müslümanların, mesajın derin hakikatini anlamak üzere gösterdikleri hassasiyet ve çaba (tefekür); bu sözleri hayatla buluşturmuş ve daha Resulullah (sav)'in sağlığında, iyilik yapma erdeminin sadakadan farklı olarak sürekliliğini sağlayabilen yeni bir kurumun (vakfın) doğuşunun sebebi, yani hikmeti olmuştur.³

¹İbrahim Ateş, “Vakıflarda Dua ve Beddualar”, *Vakıflar Dergisi*, No: 17, 1983, s.6.

²**Kur'an**, Al-i İmran, 3/92.

³“İbnu Kesir tefsirinde der ki: “Ebu Talha, Medine’de hurmalık mal yönünden Ensar’ın en zenginlerindendi. Kendisine malların en sevimlisi de Beyruha adlı bostanıydı. Beyruha, Mescid’in karşısındaydı. Resullah (sav) da Beyruha’ya girer ve onun içindeki güzel sudan içerdi. Enes (r.a) dedi ki: Şu “Sevdiğiniz şeylerden (Allah yolunda) harcamadıkça “iyi”ye eremezsiniz. Her ne harcarsanız, Allah onu hakkıyla bilir” ayeti nazil olunca, Ebu Talha (r.a) kalkıp doğruca Resulullah (sav) geldi ve: “Ya Resulallah, şüphesiz çok mübarek ve çok yüce olan Allah “Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça “iyi”ye eremezsiniz...” buyuruyor. Bana malımın en sevgilisi olanı Beyruhadır.

Bu kurum İslam tarihinde ilk kez, Peygamber'in (sav) Medine'ye hicretini müteakip tecessüm etmiştir. Tecessüm etmek için Mekke dönemini değil, Müslümanların özgürce vahyin ve nübüvvetin ahkam ve ahlakını yaşayabilmelerini sağlayacak olan Medine dönemini beklemiştir. Vahyin ahkam ve ahlakının özgürce yaşanılarak toplumsallaşmaya başladığı Medine dönemi, ilk cami (Mescid-i Nebevi), ilk medrese (Ashab-ı Suffa) ve ilk pazar (Müslüman pazarı) yerinden hemen sonra kurulan ilk vakıflar ile birlikte, "İslam"ın ve "medeniyet"in doğuşunu hazırlamıştır.⁴

İlerleyen asırlarda, özellikle Osmanlı medeniyet şubesinin kurulmasında ve gelişmesinde ve hiç kuşkusuz "Tevhid" inancını ve bu inançtan tevarüs eden geleneksel ve kadim ahlakı hayatlarının esas gayesi olarak kabul eden bir toplumun (bir halkın) inşa edilmesinde;⁵ keşfedilen bu hikmetin oynadığı rol, söz konusu medeniyetin "vakıf medeniyeti" olarak adlandırılmasını sağlayacak kadar önemlidir.⁶ İktisadi ve sosyolojik etkileri, hemen hemen bütün bir İslam coğrafyasına yayılmış olan böylesine derin bir müesseseyi anlamaya çalışmak, hiç kuşkusuz öncelikle vakıf kelimesinin ihtiva etmekte olduğu zengin manayı yeniden hatırlamakla mümkün olabilir.

Arapça bir isim olan "vakıf" kelimesi, sözlük anlamı olarak, durma, durdurma, hareketten mahrum bırakma ve hapsetme gibi anlamları ihtiva etmektedir.⁷

*Beyruha, Allah için sadakadır. Bu sadakanın hayrını ve onun Allah katında bir ahiret azığı olmasını umut ediyorum. Ya Resulullah, bu bostanımı Allah'ın sana gösterdiği münasip yere sarf et" dedi. Enes dedi ki: Bu söz üzerine Resulullah (sav): "Ne güzel! Ne güzel! İşte bu kazançlı bir maldır. İşte bu kazançlı bir maldır. Ben senin söylediğin sözü duydum, ancak ben bostanı yakınlarına tahsis etmeni uygun görürüm" buyurdu. Bunun üzerine Ebu Talha da: "Ya Resulullah, ben de senin arzu ettiğin gibi yapıyorum" dedi". Ahmet Abdullah el-Casim, **Vakıf ve Allah'a Davetteki Rolü**, Toprak Kitap, İstanbul, 2012, s.33-34.*

⁴Bayram Çetinkaya, "*Medîne, Medeniyet ve İslam Medeniyeti-Medîne'den Medeniyete*", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.22, İstanbul, 2010, s.50.

⁵Lütfi Bergen, **Ahlak Ayaklanması**, Ayışığı Yayınları, İstanbul, 2012, s.IX. Bergen burada, daha önce "medeniyet" bahsinde de dikkat çekmiş olduğumuz üzere, ahlaki faziletlerin toplum tarafından benimsenerek (değerleşerek) yaşanabilmesinin önemine işaret etmektedir. Yaşanmadan kanunlaşarak bir nizam haline getirilen ahlak, Bergen'e göre "indirgemeci" bir ahlaktır.

⁶Tahsin Özcan, **Vakıf Medeniyeti ve Para Vakıfları**, İstanbul, Türkiye Finans Kültür Yayınları, 2010; Halil İnalçık, "Vakıf Medeniyeti", **Vakıf Medeniyeti Yılı - Vakıflar Dergisi Özel Sayısı**, Ankara 2006, s.6-7.

⁷"*Vakıf, kelime yapısı itibariyle isim olduğu halde "vakfetmek" karşılığında masdar ve bazan "mekuf = vakfolunmuş" manasında ism-i meful olarak da kullanılmıştır*". İsmail Kurt, "Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İktisat Tarihi Anabilim Dalı, 1994, s.13.

Resulullah Efendimiz (sav), kendisine “*Ey Allah’ın Resulü, şimdiye kadar Hayber’deki tarlam kadar nefis bir mala sahip olmadım. Bana bu hususta ne emredersin?*” diye soran Hz. Ömer’ e (r.a) “*Eğer istersen aslını tutar ve (gelirini) sadaka olarak verirsin*”⁸ sözleri ile cevap verirken, aynı zamanda bütün insanlara, Allah’ın rızasına vasıl olabilmenin yollarından birini öğretmektedir. Bir malı ebediyen O’nun rızasına uygun hayırlı işlere *hapsetmek* suretiyle İlahi rızaya matlup olma yolu, vakıf kelimesinin bu en geniş ve kuşatıcı manasına işaret etmektedir.

Yukarıda örnekleri verilen, Resulullah (sav) ve Ashab’ın hayatlarından tevarüs eden bu uygulamalar, önce Ebu Hanife sonrasında İmameyn (Ebu Muhammed ve Ebu Yusuf) ve Hanefi fukahası tarafından hicri 8. yüzyıldan itibaren tedvin edilerek, hayatın iktisadi, içtimai, siyasi, dini, irfani ve kültürel, hemen hemen her boyutunu kuşatan çok zengin bir “vakıf” hukuku halinde geliştirilmiştir.

Nitekim yakın tarihimizin büyük İslam hukukçularından Hamdi Yazır bu zengin hukuktan hareketle vakfı şöyle tarif etmektedir:

“Bir malı alınıp satılmaktan ebedi olarak alıkoymak; Allah yolunda hapsetmek ve menfaatini tasadduk etmek; tamamıyla ve büsbütün hasr ve tahsis etmektir. Menafi’i ‘ibadullaha ait olmak üzere tamamıyla haps olunan bir’ ayndır”.⁹

Gerçekten de bu kelimenin adeta ruhunun keşfedilmesiyle ortaya çıkan hikmet, başlı başına bir tez ve araştırma konusu olup; bu kadim kelimenin, etimolojik ve epistemolojik derin ve zengin kökleri, aynı zamanda ortaya çıkan kurumun, organizasyonel, hukuki, iktisadi, sosyolojik ve insani karakterini de ihata etmektedir. Yukarıdaki tanım da esasları belirtilmiş olduğu üzere, bir malın, bir mülkün, bir eşyanın, bir nakdin (para, tahvil vb.) ya da en genel manasıyla taşınır ya da taşınmaz

⁸Bu hadisin devamında Resulullah (sav) şöyle buyurmuştur: “*Eğer istersen aslını tutar ve (gelirini) sadaka olarak verirsin. Bu sadakayı fakirlere, akrabalara, hürriyetine kavuşmak isteyen kölelere, Allah yolunda cihat edenlere, yolculara ve misafirlere ver. Bununla beraber vakfa mütevelli tayin edilen kimsenin, vakfın aslına zarar vermeyerek, yalnız gelirinden örfe uygun şekilde ve mal biriktirme kastı olmadan yemesinde ve dostuna yedirmesinde üzerine bir günah yoktur*”. Abdullah el-Casim, **a.g.e.**, s.40.

⁹Kurt, **a.g.e.**, s.14.

bir “şey”in, ayn (mülkiyet) olarak, ibadullah’ın¹⁰ istifadesine sunulmak üzere (menfaatinden faydalanılmak üzere) kurbet kastı¹¹ ile ebediyen bağışlanması, yani Allah’ın mülkiyetine terkedilmesi (mevkuf edilmesi, vakfedilmesi) ve bu suretle ortaya çıkan müessesenin kurucusu ile olan ilişkisinin ebediyen devam etmesi; aynı zamanda bir vakfın hukuken kurulabilmesini sağlayan temel unsurlardır.

Yine, bu hayırlı işe vesile olan kurucunun, aynı kökten türeyen “vâkıf” kelimesi ile isimlendiriliyor olması, kelimenin bir diğer felsefi hikmet boyutuna daha işaret etmektedir. Arapça bir sıfat olarak “vakf” kelimesinden türeyen “vâkıf”, “*duran*”- “*ayakta duran*” manasına gelmekle beraber aynı zamanda, “*Arafat’ta vakfe duran*” insan manasına da gelmektedir.¹² Tanımda geçen ve Arapça bir isim olan “vakfe” kelimesi ise, “*durulacak yer*” ve “*hacıların Arafat’ta durmaları*” anlamlarında kullanılmaktadır.¹³ Dolayısıyla, hac ibadetinin birçok mezhebe göre olmazsa olmazlarından en önemli farzı olan arefe günü ikindi vaktinden sonra Arafat’ta vakfe durmak ile aynı kelimeden türeyen vakıf müessesesi, her ne kadar şekilleri ve şartları farklı olsa dahi aynı kadim kelimenin kökleri üzerinden insanı ilahi kurtuluşa çağırmaktadır. Her iki ibadet de, vâkıfı (kurucuyu) ya da vakfe duran insanı, aynı ve tek bir amaca; “ebedi” olmaya, ebediyete davet etmektedir. Öyle ki, bu kelimenin bağlayıcı ve birleştirici manaları üzerinden bir teşbihte bulunmak gerekirse; vakfın bulunduğu ve insan ve mevcudatın maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak üzere faaliyet gösterdiği her mahal ve yeri, Arafat; “vâkıf”ı (kurucuyu), Arafat’ta kurtuluş ümidi ile vakfe duran insan; vakıfta yapılan ve görülen bütün hayırlı işleri ise, adeta vakfe durularak yapılan dualar olarak anlamak icap edecektir.

¹⁰Zengin vakıf hukukunda “İbadullah” kavramı, “vakıf”tan istifade edecekleri tarif etmek amacıyla kullanılmaktadır. Kavram insanı merkeze koymakla beraber, en geniş manasıyla, onu da aşarak, yaratılmış bütün her “şeyi” kapsamı içerisine almaktadır. Söz konusu kavram, ilerleyen bölümlerde (bkz. “4.3.3.”) daha ayrıntılı olarak incelenmektedir.

¹¹Yine ilerleyen bölümlerin konusu olmak üzere, esas itibarıyla mal ile yapılan “mali” bir ibadet olarak da tanımlanan “vakıf” faaliyetlerinde, vakfın kurucusunun vakfedeceği mal ile Allah’ın rızasına erişme gayesi “kurbet kasdı” olarak tarif edilmektedir. Kurucu, malı ile yapacağı bu ibadete, böyle bir gaye ile “niyet”lenmeli, yani niyetini sağlam tutmalıdır.

¹²“(a.s. vakf ve vukuf’dan): 1. *duran*, *ayakta duran*. 2. *Arafat’ta vakfeye duran*”. Devellioğlu, **a.g.e.**, s.1135.

¹³“(a.i.): 1. *durak durulacak yer*. 2. *hacıların Arafat’ta durmaları*”. Devellioğlu, **a.g.e.**, s.1135.

Esasen, Kur'an'da "vakıf" kelimesi bir terim olarak geçmemektedir.¹⁴ Ancak, ihsanda bulunmak, iyilik yapmak, infak etmek ve paylaşmak ile ilgili vahyin kati naslarına ve ahlaki faziletlerine ilişkin pek çok ayetle, insanların birlikte ve topluluk halinde bu amelleri işlemeleri teşvik edilmektedir.¹⁵ Bu, vakıf kurumunun fıkhi- hukuki temellerinin sağlamlığını zayıflatan ya da noksan bırakan bir durum değildir. Bilakis tersinden kuvvetlendirici bir unsur olan bu durum; Kur'an'ın yegâne tefsirinin "hayat" olduğu ve bu hayatın eşsiz ve benzersiz yegâne örneğinin de Peygamber'in (sav) hayatı ve ahlakı olduğu gerçeğinin, sadaka-i cariye hadisiyle ispatlanmış ve tarihe malolmuş kadim bir (fıkhi) uygulamasıdır. Müslümanlar vahiy ve nübüvvetin ve en genel manasıyla özü olan Tevhid inancının, insanları ontolojik olarak birliğe ve kardeşliğe çağıran ahlaki nasihatleri ile muhatap oldukça, bu sözlerin sadece lafzi, görünen okumaları ile bigane kalmamışlar, daha derinlikli (batını, ezoterik¹⁶) manaları üzerine de tefekkür etmişlerdir. Tefekkürün sonucunda ortaya çıkan hikmetin adı, ilerleyen bölümlerde açıklamaya çalıştığımız, Tevhidi, İslami ve insani karakterleri olan vakıf kurumudur.

Bütün bunlarla beraber, hiç kuşkusuz vakıf kelimesinin mana olarak ihtiva ettiği hikmet boyutu yüksek derin iyilik ve ahlak anlayışı ve geçirdiği tarihsel seyir, üzerinde durulması gereken bir diğer önemli husustur. Tevhid inancının esaslarından doğan bu hikmetin vazettiği insani değerlerin yaşanılarak hayata açılması ve sonrasında modellenerek bir kurum olarak hayat bulması; üstelik de ortaya çıkan bu kurumun hayatın pratiği ile uyumlu, uygulanabilir, yaşanılabilir ve sürdürülebilir olması; toplumun değişen dünyevi ve uhrevi ihtiyaçlarına göre çeşitlilik arz edebilen zengin bir vakıf kültürünün gelişebilmesinin de temel sebepleri olmuştur. Öyle ki,

¹⁴Nazif Öztürk, "İslam ve Türk Kültüründe Vakıflar", **Vakıflar Dergisi**, 29, 2005, s.12.

¹⁵"...İyilik ve (Allah'ın yasaklarından) sakınmak üzere yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın" **Kur'an**, Maide, 5/2.

¹⁶"Ezoterik" kelimesi Grekçede "iç" veya "deruni" olan anlamlarına gelen "esoterik"dan gelmektedir. Bizim kültürümüzde yüzyılın başından itibaren kullanılmaya başlanılan ve daha çok Fransızcadan Türkçeye tercümeler yoluyla ithal edilmiş bir kelime. "Egzoterik" bu kelimenin zıt anlamıdır. Yeni bazı yazılarda bu kavramların "içreklik-dışraklık" kelimeleriyle karşılanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır Asırlardan beri kullanılmakta olan klasik Türkçedeki karşılıkları ise "batın" ve "zahir" şeklindedir". Mahmut Erol Kılıç, **Anadolu'nun Ruhı**, Sufi Kitap, İstanbul, 2016, s.11. İlerleyen bölümde, Kılıç'ın ezoterik ve egzoterik olarak kullandığı ve esas itibarıyla kadim kodlamasıyla batını ve zahiri olarak da Türkçeleşen bu kelimeleri, Selçuklu ve Osmanlı İslam medeniyeti şubelerinin teşekkülünde önemli bir rol oynayan "tasavvuf" kültürünün kurumlarına ait, "enfusi=iç; kendi içine doğru" ve "afaki=dış; kendi dışına doğru" kelimeleri ile karşılama cihetine gittik.

ortaya çıktığı ilk dönemlerde bir “akar” şartı olmadan, genellikle gayrimenkul nitelikli bir hayratın vakfedilmesi ile kurulabilen vakıf kurumu, Selçuklu ile birlikte mutlak surette “akar” şartına bağlanmış; ¹⁷ ve böylece bu kurumun, iktisadi ve sosyal hayatın diğer kurumları ile çeşitlenmesini sağlayacak olan yeni müessese ve girişimlerin önü açılmıştır.

İcareteynli vakıflar ve gedikler ile yapılan gayrimenkul işletmeciliği; üretim ve ticaret sektörünün faaliyetlerinin organize edildiği ilk sanayi siteleri (dükkanlar, han ve kapanlar vb.), esnaf birlikleri ve imarethaneler; para vakıfları ve bunların kümelenmiş türleri olan sandıklar (avarız, esnaf, eytam vb.) ve bunlar vasıtasıyla toplumun hemen hemen bütün kesimlerine ulaşabilen finansman tedariki; belediye hizmetleri ile kurulan ve geliştirilen yeni mahalleler ve şehirler; bu şehirleri birbirine bağlayan ve böylece iktisadi faaliyeti etkinleştirerek bütün bir medeniyet sathında yayılmasını sağlayan yollar, köprüler, kervansaraylar; bu iktisadi alt yapı yatırımlarının finansal destekleriyle varlıklarını ve hizmetlerini sürdüren medrese, kütüphane, aşhane, hastane, tekke ve zaviyeler gibi toplumsal hayri müesseseler; ezcümle bütün bu sayılanlar, vakıfların sürekli değişen (maddi ve manevi) ihtiyaçlara cevap vermek üzere diğer iktisadi ve sosyal yapılar ile birlikte meydana getirdiği teşebbüslerdir.¹⁸

Vakıflar bu müesseseler ile birlikte, dünyevi ve uhrevi ihtiyaçların karşılanmasında ve böylece İslam medeniyetine ait kültürün hem maddi ve hem de manevi eserlerinin üretilmesinde önemli roller oynamışlardır. Özellikle Anadolu coğrafyasından başlayarak Balkanlar’a ve Orta Avrupa’ya yayılan ve hemen hemen bütün bir Osmanlı medeniyet şubesinin hinterlandında vakıflar ile iç içe yapılar halinde

¹⁷“Bu model vakıf hayratların yine aynı vakfa ait akarlarla finanse edilmesine dayanıyordu. Artık vakıf işletmesi olmadan vakıf kuruluşuna izin verilmiyordu.” Kala, **Ahi Kümelenme**, s.131. ve ayrıca bkz. Ahmed Kala, *Türk İktisat Tarihi*, İstanbul: İSUZEM Yayınları, 2015. Ahmet Kala, **İktisadi Düşünce Tarihi**, İstanbul: İSUZEM Yayınları, 2015.; Aynı husus Bergen’de de geçmektedir: “Caminin vakıf ile inşa edilmiş olması ve vakfın gelirlerinin de ticari bir akara bağlanmak zorunluluğu....” Bergen, **Medeniyet**, s.174.

¹⁸Ahmet Kala vakıfların iktisadi işletmeler ile meydana getirdikleri yeni yapıları aşağıdaki eserinde oldukça güzel bir şekilde anlatmaktadır. Bkz. Ahmet Kala, **İstanbul Esnaf Birlikleri ve Nizamları 1, İstanbul Esnaf Tarihi Tahlilleri**, İstanbul Külliyyatı 7, İ.B.B. Kültür İşleri Daire Başkanlığı, İstanbul Araştırmaları Merkezi Yayınları, No: 15, İstanbul, 1998.; Bu yapıların en kemale ulaşmış türleri olan “vakıf-imaret sistemi” için, bkz. Görgün Özcan, **Osmanlı Şehirciliği ve Vakıflar**, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2017, s.131-182.; Bergen, **Medeniyet**, s.197-210.

kurulan medrese, tekke-zaviye ve imarethaneler, ahlakın ve insani değerlerin toplumsallaşmasında ve medeniyetin gelişmesinde (şenlenmesinde) önemli görevler ifa etmişlerdir.

Esas itibarıyla bu, Tevhid inancının ve bu inançtan neşet eden ahlaki faziletlerin ve insani değerlerin paradigmatlaşması suretiyle dönüştürdüğü yeni bir insan, yeni bir toplum (halk) ve medeniyet inşa etme sürecidir. Bu inşa sürecinin kurucuları hayatlarıyla yaşayarak içselleştirmeye çalıştıkları Tevhid inancını, vakıf kurumu vb. müesseseler vasıtasıyla nizamlaştırarak kurumsallaştırmış ve böylece ahlak ve nizam (hukuk-adalet) üzerine yaşayan bir toplumun ve medeniyetin yapı harçlarını hazırlamışlardır.¹⁹ Ortaya çıkan vakıf kurumu ve ait olduğu medeniyet, maddi ve manevi yeni toplumsal ihtiyaçlar karşısında, Tevhid inancının esaslarına bağlı kalarak kendisini sürekli güncelleyebilmiş ve yeni durumun şartlarını haiz iktisadi ve hukuki mekanizmaları keşfederek sürdürülebilirliğini sağlamıştır.

1.1.1. Vakfın Kurumsal Varlık Felsefesi Olarak Tevhid İnancı

Vakıf daha önce insanlık tarihinde var olmayan; bir yönüyle, “asli” iyi olan yaratılmış fitratı ile yaşayabilmek marifetinin (ahlakın) ve ebediyete kadar sürecek “iyilik” hareketinin hamisi ve bir diğer yönüyle de, iktisadi ve sosyal hayattaki sürekli değişen maddi ve manevi ihtiyaçlara yeni cevaplar üretebilme kabiliyetini haiz; hayatla kaim, yaşayan ve medeniyet şubeleri doğuran, bu şubeleri hayatın her boyutunda geliştiren, capcanlı yeni bir kurum ve oluşumdur.

Bu müessese, insan dahil yaratılmış bütün mevcudata sadece yaratılmış olmaktan, yani “var” olmaktan dolayı göstermiş olduğu saygı ve vermiş olduğu kıymet ile; ve bu saygı ve kıymetten tevarüs eden bir ödev olarak, insan dahil her “şeye” karşı kendisini sorumlu ve mükellef (borçlu) kılan “murad”ı ile (ibadullah), “Tevhidî” bir kurumdur. Vakıf kurumu böylece, vakfiyeleriyle bütün insanlara, yaratıcısını,

¹⁹Bu süreç medeniyet bağlamında “fitrat”ın “ahlak” ile buluşması olarak da özetlenebilecektir. Nitekim Lütfi Bergen de medeniyetleşme sürecini “ahlakın halklaşması” olarak tanımlamaktadır: Ahlak kelimesinin “hulk =yaratmak” kökünden hareketle, hulk→ahlak→halk, yani ahlaki fitrat (Tevhid) üzerine yaşamayı gaye edinen bir halkın (toplumun) inşa olma süreci. Bergen, **Kent-İslam**, s.109-111. Vakıf, tarihi tecrübesiyle denilebilir ki, inanç ve ahlaka göre yaşama marifetine erişebilen toplumsallaşmanın, “medeniyet kurucu” kurumsal aktörlerinden birisidir.

insanın, varlığın, eşyanın, varolma gayesini, ve yaratılmış bütün mevcudatı kapsayarak kesretten (çokluktan) varlığın birliğine ve ahengine varmak isteyen Tevhidi karakterini anlatmaktadır.

Vakıf, yaratılmış bütün mevcudata atfettiği bu varlık tasavvuru ve anlam ile Tevhid inancını, aynı zamanda varoluş gayesi (O'nun rızasına mebni bir hayat yaşayabilmek) olarak da tespit etmektedir. Burada Kelime-i Tevhid olarak, Tevhid inancının özünün zikredildiği vahyi söz ("La İlahe İllallah = Allah'tan başka tanrı yoktur"), bütün tek tanrılı Tevhidi dinlerde, sadece lafzi manası ile değil, "varlığın", O'ndan başlayarak fizik ve metafizik bütün veçhelerini kapsayan aşkın haliyle birlikte anlaşılmaktadır.

Öyle ki bu kurum vakfiyelerinde ve sicillerinde bu sözün "imani kabulünden neşet eden "varlık tasavvuru"ndan hareketle, insana; varlığa ve hayata ilişkin kavradığı ve içselleştirdiği hakikat bilgisini (vahiy ve nübüvvetten neşet eden hikmeti), bu kusursuz İlahi mutlak bilginin prensiplerini; ve, insanın ve bütün mevcudatın yaratılmış, "kul", O'nun ise tek ve mutlak (ortaktan münezzeh, yegâne ve benzersiz) yaratıcı "Varlık" olduğunu hatırlatmaktadır.²⁰ Vakfiyelerin de daima hatırlattığı bu kutsal vahyi bilgi, yani Tevhid inancı, çağdaş bir İslam felsefecisi Faruki tarafından aşağıdaki gibi tarif edilmektedir:

"Tevhid; tek olan Allah'ın insanı kendisine itaat ve ibadet etsin diye en güzel şekilde yarattığını tasdik etmektir. O'na itaat ve emirlerini yerine getirmek, insanın varoluş nedenidir. Tevhid ayrıca bu amacın yeryüzünde Allah'ın halifesi olma görevini de içerdiğini iddia eder.(...)Sadece insan bunu tamamen yapma ya da yapmama ya da tam aksini veya arada bir şeyi yapma ihtimali arasında onu gerçekleştirme yeteneğine sahiptir. Emrin yerine getirilmesini ahlaki kılan, insanın Allah'ın emrine itaatle ilgili olarak sahip bulunduğu özgürlüğün (ya da ihtiyarın) bu kullanımıdır".²¹

²⁰"Allah Teala şöyle buyurmuştur: "Ben cinleri de, insanları da ancak bana kulluk etsinler diye yarattım." "Andolsun ku biz her ümmete: 'Allah'a kulluk edin, putlardan kaçının' diye (tebliğ için) bir peygamber göndermişizdir..." "Rabbin, 'Kendinden başkasına kulluk etmeyin' diye hükmetti." "Allah'a ibadet edin, O'na hiçbir şey'i eş tutmayın...Gelin, size Rabbinizin neleri haram kıldığını söyleyeyim: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın" (Kur'an, 51: 56; 16: 36; 17: 23; 4: 36; 6: 151)". İsmail R.Faruki, **Tevhid**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2006, s.28.; "Şüphesiz ki, Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz.Diğer bütün günahlar hususunda, dilediğini bağışlar. Kim Allah'a ortak koşarsa muhakkak pek büyük bir günah ile iftira etmiş olur (Kur'an, 4: 48)". Faruki, **Tevhid**, s.28.

²¹Faruki, **Tevhid**, s.73.

Faruki'nin bu tanımından hareketle denilebilir ki; insan ve yaratılmış diğer mevcudat (fiziki olarak “var” olan, bilinen, içinde hayat sürdürdüğümüz varlık alemi) ile ilgili varlık tasavvuru (felsefesi), esasları, ilkeleri, görüşleri ve modern tabir ile misyonu bu tanımın muhtevasıyla mündemiç bulunan ve bunları benimseyerek içselleştiren, gayeleştiren kurum, “Tevhid”i bir kurumdur. Bir diğer ifadeyle Tevhidi kurum, Tevhid inancına ait esasları (prensipleri) ve değerleri gaye (misyon) haline getirerek, Yaratıcı'yı, varlığı, hayatı, insanı, eşyayı, diğer mevcudatı hülasa “varolma” hakikatini-hikmetini böyle anlayan ve organizasyon ve yapılanmasını (ve faaliyetlerini) bu anlayışın gaye ve prensiplerine göre tanzim etmeye çalışan kurumdur.

Bir genelleştirme ile söylemek gerekirse bu kurumun vazgeçilmez gayesi, varlığın (insan ve yaratılmış diğer mevcudatın) maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılayabilmek suretiyle, O'nun rızasına ve isteğine matuf, vahdet (birlik), huzur (denge) ve selam (barış) üzerine bir hayat inşa edebilmek olmuştur.

Faruki vakfın Tevhidi varlık tasavvurunun, benzer şekilde diğer kurumlarda da gayeleştirilmesiyle; Tevhid inancının yaratılmış her şey ve her fenomende, kesretten (çokluktan) varlığın “bir”liğini amaçlayan (ve böylece insanın selam ve “bir”liğini; insan ile diğer mevcudatın vahdetini; insan eliyle eserleştirilmiş her şeyi; bilim, meslek, sanat ve kurumları, bütün bunların hepsini O'nun rızasını kazanmak üzere, gayesel-faaliyetsel ve ilişkisel olarak “Bir”leyerek bütünleştiren) derin manasından hareketle kurulan kültür ve medeniyetin ortaya çıkardığı çeşitliliğin zenginliğine, şu sözler ile dikkat çekmektedir

“Geleneksel ve basit anlamda tevhid, “Allah’tan başka ilah yoktur” ifadesine inanmak ve tanıklık etmektir. Zahiren olumsuz gibi gözüken ve bir fikrin kısaca ifade edilmesinin zirvesi olan bu ifade İslam bütünlüğünde en büyük ve en zengin manaları taşır. Bazen bir kültür, bütün bir medeniyet, ya da bütün bir tarih bir cümlede özetlenir. İşte bu, tamı tamına İslam’daki kelime-i şehadet’in durumundan ibarettir. Bütün çeşitlilikler, İslam’ın zenginliği ve tarihi, kültürü ve bilimi, tefekkür ve medeniyeti hulasa edilmiştir: La ilahe İllallah (Allah’tan başka ilah yoktur)”²²

²²Faruki, **Tevhid**, s.20.

Şüphesiz, yukarıdaki ifadenin bir ispatı olmak üzere Tevhid misyonuna sahip vakıf kurumu, bütün bir tarihi boyunca kendisi ve birleşik-bütünleşik yapılar halinde (tekke ve zaviye vakıfları, esnaf teşkilatları ve vakıf sandıkları, imarethaneler ve vakıf işletmeleri) varolageldiği kurumlarla birlikte, bu medeniyetin-zenginliğin vazgeçilmez yapısal/kurumsal unsurları arasında yer almıştır.

O halde, hemen hemen bütün bir medeniyeti ve dolayısıyla medeniyet kurumlarını belirlemiş olan bu inancı ve filhakika, Yaratıcı'yı ve yaratılanların hepsini de ihata etmek üzere "varlığa" atfedilerek onu insanın muhayyilesinde anlamlı hale getiren bu "öz"ü, tez konusu olan vakfın kurumsal varlık felsefesini meydana getiren Anadolu İslam tasavvurunun bir yorumu olarak (Tevhid inancının "varlığın birliği" yorumu), daha etraflıca incelemenin gerekliliği aşîkârdır. Zira giriş bahsinde de özellikle dikkat çekildiği üzere, son medeniyet tecrübesi Anadolu'da, Tevhid inancının (bu "öz"ün) ikinci yenilenmeyi mümkün hale getiren "varlığın birliği" anlayışı/yorumu üzerinden meydana gelmiş ve yaşanmıştır.

Öte yandan, Tevhid inancının bu yorumu, daha ziyade tasavvuf felsefesi ve kültürü üzerinden gelişmiştir. Gerçekten de ileride bahsi geçtiği ve gösterilmeye çalışıldığı üzere, Anadolu İslam Tasavvuru, (ikinci yenilenmeyi mümkün hale getiren bu medeniyet felsefesi), önceki hamlenin 1000'li yıllara kadar bütün bir medeniyet sathında ve yaşamın her alanında meydana getirmiş olduğu oldukça zengin bir kültürel zeminden hareketle (bilim, meslek, sanat ve kurumlar manzumesi, şehirler, adalet, kad'a ve hukuk sistemi, tedvin edilen Ehl-i Sünnet akaidi ve itikadı vd.), aynı tarihlerde gelişen tasavvuf felsefesinin Tevhid inancına getirdiği "varlığın birliği" yorumu üzerinden tezahür etmiştir.

Nitekim bu din felsefesi ve kültürü aşağıda bahsi geçen, Anadolu dışında geçirmiş olduğu zühd, mektepleşme ve tarikatlaşma dönemlerinin nihayetinde, son terkibine, yeni medeniyet şubeleri olan Anadolu Selçuklu ve Osmanlı'yı hazırlamak üzere, 1200-1300'lü yıllar arasında Anadolu'da kavuşmuştur. Adeta tarihin yeniden yapıldığı bu yüzyılda, söz konusu tasavvur, daha önce bulmuş olduğu münbit zemindeki kültürün maddi ve manevi unsurlarını, kendi renklerini katarak zenginleştirmiş, varoluşun ve sosyolojinin değişen şartlarına ve ihtiyaçlara göre

güncellemiş ve yenilerini keşfetmiştir. Yenilenmenin vuku bulduğu asırlarda, elbette ki tez konumuz ve bir medeniyet kurumu olan vakıf da, Peygamber (sav) ile birlikte başlayan kurumsallaşma serüveninde, bu yorum üzerinden güncellenmiş, dünyevi ve uhrevi ihtiyaçları karşılamak üzere imarethaneler, para vakıfları ve sandıklar, zürri vakıflar vd. türleri halinde çeşitlenmiştir.

1.1.1.1. Tevhid İnancının Tasavvuf Felsefesi Üzerinden Yorumlanması

İslam düşüncesinin hemen hemen bütün ekollerinde (kelam, felsefe ve tasavvuf) Tevhid inancı hem kendisi ve hem de neşet ettiği kaynak itibariyle varlık felsefesi üzerine bina edilmektedir. O'nun birliği, tek ve benzersiz (münezzeh) Yaratıcı olduğu, hiçbir şeyin O'na denk olmadığı ve fakat aynı zamanda her yerde ve her şeyde hazır ve nazır bulunduğu vd. aşağıda bu tezin kapasitesiyle sınırlı olmak üzere oldukça geniş olarak yer verdiğimiz Tevhid inancının temel hükümleri olan bütün vahyi ve nebevi bilgi kaynakları ve şüphesiz bunların yorumları, O'na inanmanın ve iman etmenin apriori şartı olarak, O'nun varlığına (Vücut) atfedilen “anlam” üzerinden kavramsallaşmaktadır.

Esas itibariyle Tevhid inancından neşet eden “varlık” ve Arapça karşılığı olan “vücut”²³ konusu, ya da ontoloji, sadece İslam düşünce okullarının değil bütün dinlerin ve felsefelerin de, düşünce tarihi boyunca temel meselesi olagelmıştır. Sırf bu sebeple, özellikle klasik İslam düşüncesi ve bu düşünce etrafında gelişen kelam, felsefe ve tasavvuf mektepleri ve tabii olarak bilimler, konuya genellikle ontolojik “varlık felsefesi” ile başlamayı adeta bir “felsefe ve bilim” disiplini haline getirmişlerdir.²⁴ Bu okullar içinde hiçbiri, özellikle de bu tez boyunca ileride “ikinci

²³Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.83-86.

²⁴Hem doğuda ve hem de Batı'da, meşşai, işraki ve mağribi felsefesinin kurucuları, konuya “varlık”ı yüklemekte oldukları anlamı açıklayarak başlamaktadırlar. Meşşai felsefenin “eş-Şeyh er-Reis”i İbn Sina'nın, büyük kelam ve tefsir alimi Fahrettin er-Razi'nin, ve yine kaotik çağlarda meşşai felsefeyi yeniden ihya etmeye çalışan Nasuriddin Tusi'nin, varlık görüşleriyle ilgili olarak bkz., Fahreddin Olguner, **Üç Türk-İslam Mütefekkeri “İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasireddin Tusi” Düşüncesinde Varoluş**, Ötüken, 1984.; Nitekim, Kılıç, İbnü'l-Arabi ile ilgili daha önce bahsi geçen eserine “varlık”ı açıklayarak başlamakta, ve varlığa yüklenilen anlamı, “Muhammedi olanlar” ve “Muhammedi olmayanlar” şeklinde tasnif etmektedir, bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.86-138.; Öte yandan Muhammed Abid el-Cabiri, hem meşşai ve hem de mağribi felsefenin “varoluş”ı dair

medeniyet hamlesi” olarak geçen medeniyetin yenilenmesinde (Anadolu coğrafyasında ve 1000-1300’lü tarihsel kesit içinde olmak üzere), tasavvuf mektepleri kadar varlığın hakikatini hem fizik ve hem de metafizik olarak yorumlamamışlar ve buradan hareketle de sürekli yenilenen, zenginleşen ve güncellenen yeni toplumsal ilişkiler ve bunların yaşandığı ritüeller, törenler ve kurumlar meydana getirmemişlerdir.²⁵

Tasavvuf mekteplerinin varlığa atfettikleri anlam neticesinde ortaya çıkan uygulamalar, denilebilir ki, son medeniyet tecrübesinde dinin içtihadı olarak toplumsal hayata tahakkuk etmesinin en zengin alanları olarak tebarüz etmiştir. Nitekim Hodgson da, meşhur eseri “İslam’ın Serüveni”nde bu tarihi realiteye önemle dikkat çekmektedir.²⁶

Öte yandan tasavvuf tarihi ile ilgili eserlerde sözü edilen “tasavvuf mektepleri” dönemi, (tasavvufun “zühhd” dönemi olarak tanımlanan ilk aşamadan “mektepleşme” olarak tanımlanan aşamaya geçmesi), ve sonrasında da kurumsallaşması; yani akademik yazında “tarikatlar” olarak adlandırılan tarihi dönem, bu tez boyunca aynı zamanda “medeniyetin ikinci hamlesi”nin kurucu felsefesinin inşa edildiği dönemler olarak kabul edilmektedir. Bu dönemler, tezde “kaotik çağlar” olarak da

görüşlerini ilgili eserinde yeni bir okumaya tabi tutmaktadır, bkz. Muhammed Abid el-Cabiri, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, Kitabevi, 2003, s.89-277.; Yine, Batı’da felsefenin “varlık”a dair sorularla başladığına ilişkin olarak bkz. Stanley M. Honer, Thomas C.Hunt, Dennis L. Okholm, **Felsefeye Çağrı, Sorunlar ve Seçenekler**, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, s.189-212.

²⁵Bkz. Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.2, s.219-279.; Hodgson, “Tarikatların Tasavvufu” başlığı altında incelediği 945-1273 tarih kesitinde, İslam toplumundaki sosyal ve entellektüel hayatın tasavvuf ve tarikatlar tarafından ihata edildiğine dikkat çekmektedir. Bu tarih aralığı tezde, hemen hemen Anadolu İslam tasavvuru olarak kodlanan medeniyet felsefesinin, tasavvuf kültürü ve anlayışı üzerinden neşet ettiği tarih kesitine denk düşmektedir.: Nitekim Kılıç “Anadolu’nun Ruhü” isimli eserinde, Anadolu’daki toplumsal hayatın “tasavvufi” olan mahiyetinden bahsetmektedir, bkz. Kılıç, **Anadolu’nun Ruhü**, s.121-141.; Kılıç, bu medeniyet kurucu nefesin, bu tezde sözü edilen kurucu mihrer şahsiyetler tarafından üflendiğini söylemektedir. Öte yandan büyük usta Fuad Köprülü, pek çok eserinde, Anadolu’daki toplumsallaşmada mutasavvıfların oynadığı büyük rolü anlatmakta, ve bu kurucu ruhun, Anadolu öncesi Selçuklu zamanlarında, Alparslan ve özellikle de Sultan Sencer’den itibaren bu zümreye devlet tarafından gösterilen saygı ile mayalandığına işaret etmektedir, bkz. M. Fuad Köprülü, **Türk Tarih-i Dinisi**, Daru’l-Fünun Matbaası, İstanbul 1341, s.341 ve ayrıca bkz. M. Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Akçağ Yay., Ankara, 2003, s.92.; Köprülü, **Türk Tarih-i Dinisi**, Daru’l-Fünun Matbaası, İstanbul 1341, s.313, 341.; Nihayet Fuad Köprülü’nün izinden giden Barkan, meşhur makalesindeki “Kolonizatör Türk Dervişleri”nin, sözü edilen yıllar içinde Anadolu’da ki toplumsal hayatı ihata eden etkilerini anlatmaktadır, bkz. Barkan, **a.g.m.**,s.279-304.

²⁶Bkz. Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.2, s.219.

adlandırdığımız, 10. asrın sonlarından 14. asrın başlarına kadar olan tarihlere denk düşmektedir.

Bu genel tasnife göre zühhd dönemi hicri I-II. asırlar olarak tanımlanırken, mektepleşmenin zuhur ettiği tasavvuf dönemi hicri III-V asırlar arasını kapsamakta ve bu dönemi hicri VI. asırdan sonra tasavvuf mekteplerinin kurumsallaşması, yani “tarikatlar dönemi” izlemektedir.²⁷

Bu dönemler aynı zamanda, hem vakıf kurumunun ve hem de son medeniyet şubelerinin varlık nedeni olan Tevhid inancının, bir önceki madde de vurgulandığı gibi, tasavvuf felsefesi üzerinden yeniden yorumlandığı tarih aralığıdır. Bu sebeple aşağıdaki paragraflarda tezin teorik bütünlüğünü sağlamak gayesiyle kısaca özetlenmektedir.

Buna göre **zühhd dönemi** başlıca Basra, Medine, Küfe ve Horasan ekolleri olarak tasnif edilmekte ve bizi ilgilendiren ve kaotik çağlarda vücut bulduğu anlaşılan “tasavvuf mektepleri”nin, bu ekollerin devamı mahiyetinde olduğuna dikkat çekilmektedir.²⁸ Aşağıdaki ilgili dipnotta bu ekoller ve temsilcileri özet olarak anlatılmaktadır.

²⁷Cengiz Gündoğdu, “Doğuş Dönemi Zühhd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”, **Ekev Akademi Dergisi**, c.1, S.1, 1997, s.45.; ve ayrıca bkz. Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985, s.102.; ve ayrıca bkz. Osman Türer, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1995, s.76-77.

²⁸Zühhd ekollerinin ilki olan **Basra** ekolü’nde, “öteki kentlerde rastlanmayan türde aşırı bir zühhd, ibadet, hayf vb. özellikler vardı. (...) Basra’da korkuya dayalı zühhd anlayışının baş temsilcisi Hasan Basri’dir. (...) Basra ekolünün mümessili olarak kabul edilen Hasan’ın hareket noktası, geçici olan bu dünya hayatından yüz çevirip yalnız Allah’a yönelip dayanmak ve O’ndan her an korkmaktır. (...) Hasan Basri’yle başlayan bu tasavvufi: cereyanın temel özelliği, insanı imana kavuşturan “tefekür”, nefsi tezkiye ve ruhu tasfiye suretiyle insanı Allah rızasına kavuşturan “korku ve hüzn”dür. Hüznün temelinde tefekür vardır. Çünkü tefekür, insanı hem iyiliğe hem de iyiliği yapmaya çağırır. Aynı zamanda korku kadar takvaya yaklaştıran başka bir şey yoktur. Binaenaleyh Hasan bu noktaya ilsince kalb ilminin de temellerini atmış oluyordu. Hal kavramı üzerinde de duran Hasan Basri, nefis muhasebesiyle ilgili sözleriyle Haris el-Muhasibi: üzerinde etkili olmuştur. (...) H. II. asrın en meşhur sufilerinden biri de Rabi’atü’l-Adeviyye (ö. 135/ 752)’dir. Adeviyye, “sevgiye dayalı zühhd yolu”nun ilk temsilcisidir. O, Hasan Basri’den farklı bir tasavvufi anlayışın sahibi ve kurucusu olmuştur. Yine Rabia, tasavvuf tarihinde “ilahi aşk” kavramını ilk kullanan kişi olmuş ve sonraki devirlerde tasavvufi düşüncede çok büyük bir yer işgal edecek olan bir çağır başlatmıştır. (...) Bu arada Rabia kadar ünlü olmamakla birlikte yine “sevgi ile Allah’a yükseliş”i hareket noktası alan Amr b. Mürre (ö. 116) ve Utbe b. Eban (ö. 150 yaklaşık olarak) ı da burada hatırlamak gerekir.” Gündoğdu, **a.g.m.**, s.47-51.; ve ayrıca bkz. Ebu’l-Ala Afifi, **Tasavvuf (İslam’da Manevi Devrim)**, trc. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, Risale Yay., İstanbul, 1996, s.97, 98, 102, ; ve ayrıca bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar**, Sidre Yayıncılık, İstanbul, 1988, s.77-79.; ve ayrıca bkz. Cavit

Binaenaleyh bahsi geçen zühhd dönemi ekolleri devam eden asırlarda kelim, hadis, tefsir gibi ilimleşmeye başlayan **tasavvuf mektepleri** dönemini meydana getirecektir. Gerçekten de hicri III. ve IV. asırlar, “bir bakıma İslam tasavvufunun fıkıh kelim ve hadis gibi ilimlerden ayrılıp müstakil bir ilim olarak teşekkül ettiğı, prensiplerinin kurulup ilk tasavvuf kavramlarının teşekkül etmeye başladığı, yüzyıllar boyu kendilerine bağlanılan büyük mutasavvıfların yetiştiğı ve ilk tasavvufi eserlerin kaleme alındığı bir dönemdir. Bu dönemde yazılan eserler arasında daha ziyade tasavvufu bir yaşam tarzı olarak değerlendiren Haris el-Muhasibi (ö. 243/857)'nin ‘er-Riaye li-Hukukillah’ adlı eseri dikkat çekicidir”.²⁹ Mutasavvıflar, özellikle de sembol şahsiyetlerin hepsi de tasavvufun ilimleşmesi (dolayısıyla mektepleşmesi)

Sunar, **Ana Hatlarıyla İslam Tasavvuf Tarihi**, AÜİF Yay., No: 143, Ankara, 1978, s.52.; ve ayrıca bkz. H. Ziya Ülken, **İslam Düşüncesi**, İÜEF Yay., İstanbul, 1946, s.112.

Zühhd hayatının önemli merkezlerinden biri olan **Medine**, öteden beri kendi ismiyle anılan zühhd ekolünün de merkeziydi: “Emevilerin başkenti Şam’a taşıdıkları yıllarda Medine’de Sa’d b. Müseyyeb (Ö. 90/709) gibi zahidler eksik değildi. Bu ekolün büyük zahidlerinden biri de kalpler ve onun afetlerinden ilk olarak bahseden Huzeife b. Yemenî idi. Selmanü’l-Farisî, Ebu Ubeyde b. Cerrah, Abdullah b. Mes’ud da bu ekolün mensupları arasında sayacağımız zahid şahsiyetlerdir.” Gündoğdu, **a.g.m.**, s.50.; Afifi, **a.g.e.**, s.99.

Öte yandan **Kufe** ekolünün oluşmasında Hz. Hüseyin’in şehadetinin önemli bir rol oynadığı görülmekteydi: “Hz. Hüseyin’in şehadetinden sonra meydana gelen pişmanlık sebebiyle, bu bölge insanlarından bir grup, üzüntü ve gözyaşı ile kendilerini zühhd ve ibadete verdiler. ‘Bekkaun’ adıyla anılan bu gruba, pişmanlıkları sebebiyle ‘Tevvabun’ adı da verilmiştir. Tavs b. Keysan, Sa’id b. Cübeyr, Mansur b. Ammar, Cabir b. Hayyan ve Rebi b. Heysem burada yetişen ilk zahidlerdendir. İlk defa sufi lakabıyla anılanlar genellikle Kufe’den çıkmıştır. Mesela Ebu Haşim es-Sufi (ö. 150/767) Kufelidir. Ebu Haşim es-Sufi, önce Kufe’de ardından da Bağdat’da yaşamış ve buralarda meşhur olmuş bir sufidir. Melamet anlayışına yakın fikirlere sahiptir. Onun anlayışında, ihlasa ermekten çok, riyadan korunmak esastır. Nitekim Süfyanü’s-Sevrî’nin onun hakkındaki şu sözü bunu gösterir: ‘Ebu Haşim olmasa riyanın ince noktaları bilinmezdi’. Dünyanın tamamının haram olduğu, ölmeyecek miktarın dışındaki dünyalığın helal olmayacağı bu ekolün öğretileri arasında yer alıyordu. Bu ekolün en meşhur simaları arasında Yemenli Tavs b. Keysan (Ö. 105/723) ile öldürülerek vefat etmiş olan Sa’id b. Cübeyr de vardır.” Gündoğdu, **a.g.m.**, s.50.; Afifi, **a.g.e.**, s.100.

Ve nihayet zühhd ekollerinin sonuncusu Maverâünnahr bölgesinde temayüz eden ve bu bölüm boyunca çizmiş olduğumuz teorik çerçeveyi de yakinen ilgilendiren **Horasan** Ekolüydü: “Horasan diyarı olarak anılan Maverâünnahr bölgesinin II-VII. asırdan başlayarak son devirlere kadar mühim tasavvufi şahsiyetlerle temayüz ettiğı ve pek çok ekolün kurucusunun bu bölgeden yetiştiğı, özellikle Anadolu’nun İslamlaşması ve Türkleşmesi olayında hizmet ifa eden sufilerin bu bölgeden geldiğı bilinmektedir. Bu itibarla Horasan tasavvufunun tasavvuf tarihinde önemli bir yeri vardır. İbrahim b. Ethem (ö.161/777), Fudayl b. İ’yaz (ö.187 /802), Şakik el-Belhi (ö.194/809) bu bölgeden yetişen ilk zahidlerdir. Horasan asıllı olan bu zahidler, daha sonra Basra ve Bağdat civarına gelerek, o bölgedeki tasavvufi cereyanların tesiriyle yetişmişlerdir. Bu yüzden Horasan bölgesi ilk zahidlerinde, Basra mektebinin izleri görülmektedir. Ancak Horasan mektebi Basra ekolünden farklı olarak ‘tevekkül’ konusundaki fikirleriyle farklı bir tablo sergilemişlerdir. Onlar tevekkülü; ‘Allah’ın va’dine karşı nefsin tam bir itmi’nan içinde olması’ şeklinde yorumlamışlardır. Daha sonraki yıllarda Nişabur ekolüyle ‘melamet’ ve ‘fütiüvet’ konularına ağırlık verecek olan bu ekol, ‘rıza’nın makam veya hal olması gibi bir tartışma ile makamı hal olarak savunup, Bağdat ekolünden ayrılmıştır. Horasan mektebinin hâkim fikri; kazanmayı reddetmek (inkarü’l-kesb), fakrı müdafaa etmek, ameli olarak da iradi dilenciligi iltizam etmektir.” Gündoğdu, **a.g.m.**, s.50-51.; Afifi, **a.g.e.**, s.99-100.

²⁹Türer, **a.g.e.**, s.82.

süreçlerinde, mensubu oldukları din felsefesinin (yani tasavvufun) İslam ile uyuştüğunun adeta canlı kanıtları olarak, aynı zamanda şer'i ilimler konusunda da ilim sahibi şahsiyetlerdir. Bu dönem boyunca Kelabazi (ö.390/999), Serrac (ö. 378/988), Hucviri (ö. 470/1077) ve Kuşeyri (ö.465/1072) gibi dönemin önde gelen büyük alim-sufileri, tasavvufun Ehl-i Sünnet itikadındaki yerini savunan ve Gazali ile son noktası konulan eserler kaleme almaktadırlar.³⁰

800'lü yılların başlangıcından, medeniyet zihninin inşa edildiği kaotik çağların ortalarına (1150'li yıllar) kadar devam edecek "tasavvuf mektepleri" döneminde, aynı zamanda tasavvufun ilk-erken kurumsal örneklerine de (tarikatlar) rastlanılmaktadır. Nitekim kaotik çağların sonuna gelindiğinde (1200'lerin sonları) tasavvuf mekteplerinin artık kurumsallaştığı ve bölümün başında bahsi geçen "tarikatlar dönemi"nin başladığı görülmektedir. Bu tarihler aynı zamanda tez konumuz olan ve ilerde bahsi geçen kurucu ve teşebbüs sahibi dervişlerin; ve onlar marifetiyle yavaş yavaş kurumsallaşmaya başlayan tekke ve zaviyelerin, yine aynı dönemlerde imarethaneler halinde güncellenmeye başlayan vakıf kurumu ile birlikte çoğalarak tekke-zaviye vakıfları halinde geldikleri ve bulundukları mahalleri şenlendirmeye başladıkları dönemlerdir.

Yine ileride bahsi geçtiği üzere, aynı inancın (Tevhid inancı) değişik zevk ve renklerine sahip bütün bu kurumsal yapılar, 1200'lü yıllardan itibaren, özünde ve merkezinde bütüncül varlık anlayışının (vahdet-i vücud - varlığın birliği) bulunduğu diğer disiplinlerle (fıkıh, kelam, akaid vd.) birlikte, bu tez boyunca "Anadolu İslam tasavvuru" olarak adlandırılan "medeniyet zihni"ni ya da medeniyetin İslam "yorumu"nu ("İslami dünya görüşü"nü), meydana getireceklerdir. Burada "medeniyet zihni" ile, medeniyeti kuran (kurucu) varlık felsefesi ya da medeniyetin sahip olduğu "varlık anlayışı" kastedilmektedir.

³⁰“Tasavvufun İslamla uyuştüğunu gösteren didaktik mahiyeteki bu eserlerin meşhurlarından bir kaçını şöylece sıralayabiliriz: Ebu Nasr es-Serrac (ö. 378/988)'in 'el-Luma' fi't-tasavvuf', Ebu Talib el Mekki (ö. 386/996) 'nin 'Kutu'l-Kulub', Ebu Bekr el-Kelabazi (ö.390/ 999)'nin 'et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf ', Abdulkerim el-Kuşeyri (ö. 465/1072)'nin 'er-Risale fi't-Tasavvuf', Ali b. Osman el-Hucviri (ö. 470/1077)'nin 'Keşfü'l Mahcub', Abdullah el-Herevi (ö. 481/1088)'nin 'Menazilü's-Sairin'. Yazılan bu eserlerle tasavvufun İslami ilimler arasında kabul görmesi sağlanarak, tasavvuf Ehl-i Sünnet inancı içerisinde nisbeten belli bir yere oturmuştur". Gündoğdu, **a.g.e.**, s.54.

Bu çerçevede yukarıda sözü edilen zühd ekollerinden tuluat ederek doğan tasavvuf mektepleri, akademik yazında daha ziyade Horasan, Nişabur, Mısır, Şam ve Bağdat mektepleri olarak kategorize edilmektedir³¹. Elbette ki bu sınıflandırma, kati “hatlar” çizme iddiasını içermemektedir. Zira, aynı kaynaktan (vahiy ve nübüvvet) neşet etmeleri ve birbirlerini gerek zühd ve gerekse *mektepleşme* dönemleri boyunca etkilemeleri itibariyle adı geçen mektepler, ulaştıkları bütüncül varlık tasavvuru (vahdet-i vücud, varlığın birliği) üzerinden, bilahare tarikatlaşma dönemlerinde de birbirlerini ihata ederek (etkileyerek ve etkilenerek) çoğalacaktır. Bu meyanda ileride bahsi geçen ikinci medeniyet hamlesinin kurucu varlık felsefesine katkıları itibariyle; Nişabur mektebini çatısı altında toplayacak olan Horasan mektebine; Mısır ve Şam mekteplerinden nisbi tat ve kokular taşıyan ve esas itibariyle bu mektepleri ihata ederek kapsayan Bağdat mektebine, ve şüphesiz “vahdet-i vücud” felsefesinin büyük ustası İbnü’l-Arabî’nin doğduğu Endülüs mektebine, özel önem atfetmekte olduğumuzu söylemeliyiz.

Buna göre akademik yazında Nişabur mektebini de kapsamak üzere Horasan mektebinin oluşmasında (800’lü yılların başlarından, 900’lü yılların ortalarına kadar) rol oynayan önemli şahsiyetler olarak, Ebu Yezid el-Bistamî (ö.874), Yahya b. Muaz (ö.258/871), Ebu Hafs el-Haddad (ö.270/883), Hamdun el-Kassar (ö.271/884) ve Hakim et-Tirmizi (ö.320/932) isimleri öne çıkmaktadır.³² Bu isimler arasında özellikle Bistamî’yi, ikinci medeniyet hamlesinin kaotik çağlardaki ilk kurucu fikir babalarından biri olan Hasan Harakanî’yi (ö.1033) manevi yolla (üveysi metot)³³

³¹Gündoğdu, **a.g.m.**, s.55-61.

³²Gündoğdu, **a.g.m.**, s.55.

³³“*Kaynaklarda hemşerisi Bayezid-i Bistamî’nin türbedarı olduğu ve onun ruhaniyetinden feyz alarak ‘üveysi’ tarik ile yetiştigi nakledilmektedir*”. İsa Çelik, “Tasavvuf Düşünce Tarihinde Ebu’l-Hasan el-Harakanî”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu’l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Sayı 1, Ocak 2014, s.76.; Çelik takip eden ifadelerinde, Süleyman Uludağ’a atıfta bulunarak “üveysi”liğin tanımını yapmaktadır: Üveysilik “(...) *hicri 2. asrın sonlarına doğru tasavvufa girmiş bir terimdir (Uludağ, 1997, s.93). Tasavvufta ‘üveysili’; bir şahsın, zahirde herhangi bir şeyhe-mürşide bağlı olmaksızın irşad ve terbiye edilmesidir. Bu yolla tekamül ve terakki eden velilere, ‘üveysiyyü’l-meşreb’ denir. Ancak bunlar da, daha önce yaşamış ve vefat etmiş kamil ve mükemmil yani manevi terakki yolculuğunda gidişi de dönüşü de tam olan bir mürşidin ruhaniyeti tarafından terbiye edilirler. Esas itibariyle vasıtasız-vesilesiz değildir. Çünkü Cenab-ı Hakk’a vuslat yolunda, vasıtasız olarak ilerlemek mümkün değildir. Bunun usulü budur. O yolları daha önce kat’edip gelmiş, maneviyat erbabını nerelerde hangi tehlikelerin beklediğini bilen ve onun elinden tutup salimen mesafe almasını temin eden peygamber varisi bir zata ihtiyaç vardır. Üveysilik, Veysel Karanî hazretleri ile alakalıdır. O, Resullullah’ı (sav) görmemiş; fakat Peygamber Efendimiz onu, gıyabında ma’nen terbiye etmiştir*”. Çelik, **a.g.m.**, s.76.

irşad eden şahsiyet olarak önemli gördüğümüzü belirtmeliyiz. Bağdat ve Endülüs mekteplerine kıyasla Horasan mektebine yoğunlaşmakta olan ilginizin sebepleri altında ise; tarihi olarak tarikatlaşma dönemini belirleyen ilk muharrik (ve etkileyici, çığır açıcı) şahsiyetlerin bu mektepten neşet etmesi, dolayısıyla diğerlerine kıyasla oynamış olduğu etkin rol bulunmaktadır.³⁴ Ezcümle, şathiye³⁵ üslubuyla konuşan Bistamî'ye, fütüvvet³⁶ ve melamet³⁷ anlayışını esas alan Horasan mektebinin kurucu şahsiyeti olarak işaret edilebilir. Bistamî ilahi aşktan kaynaklanan “ruh coşkunuğu” (sarhoşluk) halinin üstünlüğüne önem vermiş ve ardılarında “fena” olarak kavramsallaştırılacak (ve ilimleştirilecek) olan bu “aşkın” halin öncülerinden kabul

³⁴Gerçekten de ileride de bahsi geçtiği üzere, 660'lı yıllara gelindiğinde hemen hemen fethi tamamlanan Horasan bölgesinde, İslami ilimlerin tamamında çok büyük ilim ve irfan ehli ustalar (alimler) yetişmiş; ve bu ustalar sadece Horasan'ı değil, neredeyse bütün bir İslam Devleti coğrafyasını etkilemişlerdir. Fetihden sonra aralarında Sahabe'den ve Tabiin'den zatların da bulunduğu bu şahsiyetler arasında; fıkıh, tefsir hadis konularında, Ata b. Ebî Müslim el-Belhi (ö. 752/53), Abdullah b. Mübarek (ö. 797), Muhammed b. Yusuf Ma'dan el-İsfahani (ö. 800), İmam Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 855); tasavvuf ilimleri konusunda, Şakik el-Belhi (ö. 790), Fudayl b. İyaz (ö. 802/3) ve ana metinden ismi geçen Bayezid el-Bistamî (ö. 874/75) gösterilebilir. Ali İpek, “Sultan Sencer'in Tasavvufa Olan İlgisi”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu'l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Sayı 1, Ocak 2014, s.124-128.

³⁵Şathiye “*Sufinin vecd ve istiğrak halinde söylediği, muhtevasında bir iddia bulunan söz anlamında tasavvuf terimi*” Süleyman Uludağ, “Şathiye”, **TDVİA**, C.38., İstanbul, s.370-371.

³⁶“Fütüvvet” ve “feta” kavramlarına, bu kavramların vakıf kurumu ve “medeniyet” teorisi ile olan yakın ilişkisinden dolayı değinmeyi zaruri görüyoruz: Fütüvvet, Arapça bir kelime olup, “civanmert”, “cömert” ve “yiğit” manalarına gelmektedir. Franz Taeshner, “İslam Otaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatları)”, **İktisat Fakültesi Mecmuası**, İstanbul Üniversitesi, Cilt 15, No: 1-4, Ekim 1953-Temmuz 1954, s.3.; “*Genç, delikanlı, yiğit, manasında Arapça bir kelime olan feta kelimesi, Arap-İslam mutasavvıflarınca derinlemesine işlenerek tam manasıyla ideal Müslüman insanı ifade eden bir terim haline gelmişti.*” Kala, **İstanbul Esnaf Birlikleri**, s.17.; “*Fütüvvet ideoloji olarak, İslamiyetle birlikte göçebe aşiret yapısından yerleşik hayata ve millet yapısına doğru gelişen Arap toplumunda aşiret değerlerinin yeni yapıdaki yansıması olarak görünüyor. Göçebe aşiret dönemlerindeki Arap kültürünün asil insan idealini belirleyen konukseverlik, cömertlik ve yiğitlik gibi değerlerini içeren bir kavram olarak Fütüvvetle eski Arap şiirinde ve Kur'an'da “Asil insan, ideal insan, tam insan” anlamlarını dile getirirken karşılaşıyoruz.*” Sabahattin Güllülü, **Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri**, Ötüken, İstanbul, 1992, s.30.

Hace Abdullah Ensarî'nin “Menazil ül-Sairin” adlı risalesinde fütüvvet ehlinin sahip olması gereken ahlaki faziletler şöyle tarif edilmektedir: “*Fütüvvet, nefis sıfatlarından arınmış kalbin makamına verilen addır. Bu temizlik, imandan sonra hidayetdeki fazlalık ve ilerleyiştir... Fütüvvet kendinde bir fazilet ve hak görmemektir. Bu da üç derecedir. Birincisi, düşmanlığı terk etmek, kusuru görmezlikten gelmek, eziyeti unutmaktır. İkinci derecesi, sana isyan edene yaklaşman, eziyet edene ihsan etmen, kötülükte bulunana karşı özürler dilemen ve bunları, kızgınlığı yenerek değil; sabrederek, lütfeyleyerek seve seve ve af ede ede yapmandır. Üçüncü derecesi, seyrinde ve sühudunda hiçbir şeyin seni durdurmamasıdır. Şunu bil ki; düşmanını şefaate başvurmaya muhtaç eden ve onun özür dilemesinden utanmayan fütüvvet kokusunu alamaz. Delilden sonuç çıkarma yoluyla hakikat nurunu dileyen kişiye fütüvvet dâvasında bulunmak, ebediyen helal olmaz*” Cemal Anadol, **Türk İslam Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler**, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları: 150, Gelenek Görenek ve İnançlar Dizisi: 10, Ankara, 1991, s.34.

³⁷Nihat Azamat, “Melamet”, **TDVİA**, C.29., İstanbul, 2004, s.24-25.

edilmiştir.³⁸ Nitekim fütüvvet anlayışı Bistamî'nin çağdaşı olan Haddad'da; melamet anlayışı ise, yine Bistamî'nin çağdaşı olan Kassar'da, mektepleşmenin ilk adımlarını atacaktır.³⁹ Aynı yolu tercih eden Yahya b. Muaz da, “fena”, “vecd” ve “sekr”den bahseden,⁴⁰ “aşk sarhoşu” deyimini kullanan ve yine, “*Rabia'dan sonra 'Allah sevgisi' konusunda Maruf el-Kerhi gibi açıkça söz söyleyenlerin ilklerindendir. Yahya b. Muaz aynı zamanda camilerde ilk defa alenen tasavvuf dersi veren ve tasavvufa ilmi bir renk vermek isteyen, Allah aşkını ilk defa şiirle ifade eden kişidir*”.⁴¹ Ve nihayet Horasan mektebinin kuruluş dönemlerinde önemli katkısı olan Hakim et-Tirmizi, yazmış olduğu “Kitabu Hatmi'l-Evliya” isimli eseriyle İbnü'l Arabî'yi etkileyecektir.⁴²

Esasen, Horasan mektebinde zühd dönemlerinden itibaren “tevhid”, “ilahi aşk”, “fena” vd. tasavvufî kavramlar üzerinden “varlık”a atfedilmekte olan “metafizik değerler” ile varılmak istenilen nihai netice, diğerlerinde olduğu gibi, “insan-ı kamil”e ulaşmaktır.⁴³ Bu veçhiyle, ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat olan sahici ve

³⁸Gündoğdu, **a.g.m.**, s.55.; ve ayrıca bkz. Hayrani Altıntaş, **Tasavvuf Tarihi**, AÜİF., Ankara, 1986, s.66.; Sunar, **a.g.e.**, s.36.

³⁹Gündoğdu, **a.g.m.**, s.56.; ve ayrıca bkz. Hucviri, **Keşfu'l-Mahcub (Hakikat Bilgisi)**, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yay. İst. 1982, s.224, 292.; Sunar, **a.g.e.**, s.175.

⁴⁰Mustafa Kara, “Fena”, **TDVİA.**, C.12., İstanbul, 1995, s.333-335.; Semih Ceyhan, “Vecd”, **TDVİA.**, C.42., İstanbul, 2012, s.583-584.; SüleymanUludağ-İlhan Kutluer- Mustafa İsmet Uzun, “Aşk”, **TDVİA.**, C.4., İstanbul, 1991, s.18-21.

⁴¹Gündoğdu, **a.g.m.**, s.56.; ve ayrıca bkz. Ömer Rıza Doğrul, **İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf**, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1948, s.76.; Hucviri, **a.g.e.**, s.293-300.; Sunar, **a.g.e.**, s.33.; Ülken, **a.g.e.**, s.123,

⁴²Gündoğdu, **a.g.m.**, s.55.

⁴³Tasavvuf kültüründeki tanımıyla “insan- kamil” ya da “kamil insan”, nefis terbiyesinde başarıya ulaşmış, nefisini tesviye ve tasfiye etmiş olan insandır. “Nefis”, “tasfiye” ve “tesfiye” kavramları için bkz. Ahmet Emin Seyhan, “Ebu'l-Hasan Harakanî'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu'l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Sayı 1, Ocak 2014, s.4-8.; Seyhan ilgili makalesinde “nefis mücadelesi” konusunda, ileride ayrıntılı olarak bahsi geçen (bkz. “1.1.1.3.”) Ebu'l Hasan Harakanî'ye ait sözlere yer vermektedir: “*el-Harakanî, nefis terbiyesinde başarıya ulaştığını bizzat kendisi şöyle ifade etmiştir: 'Yarın kıyamet günü ban: 'Ne getirdin?' dediklerinde derim ki: '(Allah'ım) Dünyadayken bana öyle bir köpek (nefis) verdin ki, bana ve kullarına saldırmaması için ne yapacağım hususunda aciz kalıp şaşırımdım. Bana pislikle dolu (fücur) bir tabiat (nefis) verdin, ben de bütün ömrümü onu temizlemekle geçirdim. (...) Allah'ın halkı ile (yarattığı tüm mahlukat) hep barış yaptım, hiç savaşmadım. Nefis ile de hiç barışmamak üzere savaştım! (...) İnsanoğlu şu üç şeyle sürekli olarak (mücadele halinde olmalı ve bunları kontrol ederek Allah'a) itaati tam yapmalıdır ki sorgusuz sualsiz cennete gidebilsin. Kalp, nefis ve dildir.*” Seyhan, **a.g.m.**, s.24.; Parantez içindeki ifadeler, Seyhan'a ait açıklayıcı notlardır.

Yine, bir diğer “Harakanî” araştırmacısı Bilal Gök, kamil insanı (“Harakanî İrfanı”nda aynı zamanda civanmert ya da yiğit olarak kodlanan insan profilini) Harakanî'ye atıfla tarif etmektedir: “*Harakanî, Kamil insanın kendi ifadesiyle civanmerdin kim olduğu yönünde sorulan bir soruya cevaben: 'Mustafa (sav) istisna edilirse er odur ki onu burada kimse bulamaz. Oysa mahluk olduğun sürece seni herkes bulur. Yani halk aleminden değil, emir aleminden ol'* (Bilal Gök, “Ebu'l-Hasan El-

hakiki “insan”, bütün bu çabaların görünen yüzünde, ve adeta merkezindedir. Gayretin diğer yüzünde ise (ki batını diyebiliriz), O’nun aşkında “fena” olarak; varlığın (mevcudatın) O’na nispetle asli sıfatı olan “yok”luğun sırrına vakıf olmak ve böylece, O’un dilediği ölçüler ve sınırlar dahilinde olmak üzere, “O’nu bilmek marifeti” bulunmaktadır. Zira bütün kadim ontolojilerde bahsi geçtiği gibi, kendini bilen insan -ki bu insan artık “kamil” sıfatı ile sıfatlanmaktadır - ya da bu sıfatı ile eşref-i mahlukat makamının sahibi olarak bilinen insan, bütün bu azme değer çabanın sonucunda, O’nu, yani Rabbini “bilme haline” (“bilme” mertebesine) erişmektedir.⁴⁴ Ezcümle bu davanın merkezinde “kendini bilmek” suretiyle/vasıtasıyla “Rabbini bilmek” bulunmaktadır. “Kendini bilmek” ise, sadece insanı O’na ulaştıran azme değer bir çaba, *hikemi* bir vasıttır. Bu hükümden hareketle, O’na ve O’nun rızasına, ancak ve ancak, yaratılmış tüm mevcudata ve özellikle de ilahi ve müteal bir varlık olan insana, O’nun rızası doğrultusundaki “anlamı” atfedebilecek ve hayatı ve varlığı bu anlama göre tanzim edebilecek, inanç (tevhid), ahlak ve değerler sahibi “kamil insan” olmakla ulaşılabilir. İleride vahdet-i vücud (ya da “varlığın birliği”) olarak adlandırılacak olan bu medeniyet kurucu tasavvuf felsefesine göre:

- Epistemolojik olarak insanın kendisini ve varlığı bilme çabası (İlme’l-yakin), kendisini varlık ile bütünleştirerek tamlaştırmakta ve böylece vahdet ve sulh haline erişirmektedir. Bu hal üzere bulunan; yani, kendisinin ve varlığın mahiyetini bilmeye başlayan süje, sahip olduğu irfani kabiliyet ve mertebe ölçeğinde olmak üzere, bu kez, ontolojik olarak benzersiz ve mutlak olan Varlığı (Vacibü’l vücud)⁴⁵ bilme idrakine ve bilme mertebesine (Ayne’l-

Harakanî’de Peygamber Sevgisi”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu’l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Sayı 1, Ocak 2014, s.64.; ve ayrıca bkz. Feridüddin Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, trc. Süleyman Uludağ, Bursa, 1984, s.621) *derken kamil insan olmanın çok meşakkatli bir iş olduğunu belirtir. Ancak imkânsız da olmadığını, tasavvuf büyüklerinden Ebu Dehhak’ın: ‘Ta Adem zamanından kıyamete kadar bu yoldan hiç kimse geçmediğinden yolu deve dikenleri kaplamıştır’, sözüne karşılı olarak verdiği cevapta dile getirir. ‘Bana bu sözle enbiya ve evliya küçük görülüyor gibi gelmişti. Çünkü kuldan Allah’a giden yolu deve dikenleri tutmuşsa acaba Allah’tan kula gelen yol nasıl olur?’ der.*” Gök, **Ebü’l-Hasan El-Harakani’de.**, s.64-65.; Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, s.628.

⁴⁴Nefsini bilip tanıyan Rabbini tanır” sözü için bkz. Gazali, Ebu Hamid Muhammed Gazzali, **Kimya-yı Saadet**, Cilt: 1, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1979, s.17.

⁴⁵“Varlığı zorunlu” olan manasındaki “Vacibü’l-vücud” için, bkz. “3.2.”.

yakin ve Hakka'l-yakin) kavuşmaktadır.⁴⁶ Bu mertebede varlık, yani kesret, asli fitratı olan “yok”luğu, ve esas itibariyle de yokluğun varlığını idrak etmektedir. Ve sonra, ilahi çevrimsel tecelli bu kez vahdetten kesrete doğru akmakta, ve O’na vasıl olan insanın hali, kesretin (varlığın) içinde artık, “hakikat”ın de kendisi olmaktadır. Epistemoloji ile ontolojinin birleştiği yerdeyiz. ⁴⁷ Kadim tasavvuf ustalarında, O’na ve hakikate vasıl olmanın metodu olarak ise, nefis tezkiyesi ve “ilahi aşk” gösterilmektedir.

- Bu felsefe, yani Tevhidin bu “ilahi aşk” yorumu, yukarıda da bahsi geçtiği üzere, Horasan ekolüne ait fütüvvet felsefesinin öncüsü Bistamî’nin üveysilik tarikiyle talebesi olan ve kaotik çağların başındaki ikinci medeniyet hamlesinin ilk kurucu fikir babası olarak gösterilen Ebu’l Hasan Harakanî’nin irfanında, en yalın ve anlaşılabilir bir üslupla şöyle dile gelecektir: “*Fütüvvet ehli cennete giden yolda değil, Allah’a giden yoldadır*”.⁴⁸ Bu kurucu felsefeye göre, insanın kendisini ve varlığı bilme çabasının temelleri, paylaşma, kardeşlik, sevgi, cömertlik, hoşgörü, muhabbet ve merhamet ile, yani ihsan ve fütüvvet ile inşa edilmelidir. Zira asli sıfatları itibariyle “yok”luğun kardeşleri ve kaderdaşları⁴⁹ olan insan ve topyekûn bütün varlık alemi, ancak ve ancak sevgi ve merhamet ile bütünleşerek vahdet ve sulha erişebilir.
- O halde insan her ne işle iştigal ediyor olursa olsun, ister dünyevi ve ister uhrevi, O’nunla ve insan dahil varlık planındaki bütün “yaratılmışlar”la ilişkilerinde, muhabbet ve sevgiyle hareket etmelidir; hemhal olduğu iş ve

⁴⁶Tasavvuf kültüründe epistemolojik bilgi mertebelerini ifade etmek için kullanılan “İlme’l-yakin, Ayne’l-yakin ve Hakka’l-yakin” kavramları, meşhur sufi Kuşeyri’nin (ö. 1072) “er-Risalesi”nde şöyle açıklanmaktadır: “*tasavvufta yakın, ‘şüpheye düşmeyecek’ derecede bilgi sahibi olmak demektir. İlme’l-yakin’, delille elde edilen bilgidir. Ayne’l-yakin’, keşif ve ilhamla elde edilen bilgidir. Hakka’l-yakin’, apaçık bilgi olup müşahade ile elde edilir.*” Mustafa Işık, “Harakanî’de Sevginin Formülü”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu’l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Sayı 1, Ocak 2014, s.95.; ve ayrıca bkz. Abdulkemim Kuşeyri, **Kuşeyri Risalesi**, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah, İstanbul, 1991, s.219-220.; ve ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabcacı, İstanbul, 2012, s.386.

⁴⁷Mahmut Erol Kılıç, “Bir İslam Metafizikçi Olarak Tasavvuf”, **Derin Tarih Dergisi**, Özel Sayı 7: Osmanlı Medeniyeti’nin Özü Tasavvuf, Albayrak Medya, İstanbul, 2016, s.6-11.

⁴⁸Fatma Atıcı, “Aşk ve İrfan Sultanı Ebu’l-Hasan Harakanî”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu’l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Sayı 1, Ocak 2014, s.184.; ve ayrıca bkz. Yavuz Selim Uzgur, **Anadolu’nun Kalbi Harakanî**, haz: Sadık Yalsızuçanlar, Sufi Kitap, İstanbul, 2012, s.22.

⁴⁹“İnsanların kardeşliği”ni teyit eden “kaderdaşlık” kavramı ileride açıklanmaktadır, bkz. “3.2.9.2.1.”.

eyleyişlerindeki iktisadi, dini, sosyal ve kültürel, ilim, meslek, sanat ve kurumlar, O'nun bütün alemlere “Rahman” ve “Rahim” olarak tecelli ediyor olmasının “anlam”ı ve nişanesi olarak, aşk ve merhamet ile, ihsan ve fütüvvet ile inşa edilmelidir. İnsanı vuslata, yani O'ndaki ilahi aşka, ancak ve ancak, varlık planında sürekli devam edegelen bu muhabbet hazırlar ve bu muhabbet kavuşturur.

Esas itibariyle yukarıda sözü edilen, Horasan mektebinde ilimleşmeye doğru giden tasavvuf kavramları, hemen hemen aynı dönemlerde (800-900'lü yıllar) Mısır, Şam ve Bağdat mektepleri içinde de, benzer yaklaşım ve anlayışlarla tuluat etmekte ve özellikle “Tevhid” ve bundan neşet eden “ilahi aşk” ve “kamil insan” kavramları, coğrafi mahallat farklılıklarına rağmen birbirlerinden beslenen bu mekteplerin “varlık nazariye”lerinin temellerini oluşturmaktadır. Bu ilmi ve irfani hareket, bilahare her bir mektebin farklı cihetlerden yaklaştıkları ve bundan dolayı aynı hakikatin değişik renk ve tonlarına bürünen “Tevhid” kavramı üzerinde yoğunlaşacak ve bu “azme değer çaba”⁵⁰ en nihayetinde medeniyetin kurucu varlık felsefesi olan “varlığın birliği” tasavvuruna ulaşacaktır.

Nitekim Bağdat mektebinin içinde mütalaa edebileceğimiz Mısır mektebinin önde gelen şahsiyetlerinden Zünnun el-Mısri (ö.245/859), marifeti, “muhabbet” ile (ilahi aşk) yorumlayarak “vecd” ve “sema” kavramları üzerine ilk söz söyleyen sufi-nazariyatçıları arasında görülmektedir. Kendisi ayrıca Horasan mektebinin kurucu şahsiyetlerinde olduğu gibi “melamet” yolu üzerine yaşayan, ve aynı zamanda “ahval”-“makamat”⁵¹ gibi kavramları da ilk defa sınıflandıran sufi olarak göze çarpmaktadır.⁵² “İlahi sevgi ve aşk”, 10. yüzyıldan sonra medeniyetin adeta merkezi konumuna gelen Bağdat mektebinin çatısı altında değerlendirebileceğimiz “Şam mektebi”nde de, tasavvuf felsefesinin merkez kavramlarından biri olarak neşet

⁵⁰Tez boyunca oldukça sık olarak kullanılan “azme değer çaba” ifadesi, ileride açıklanan “borçlu olmanın ahlakı”nda da geçtiği gibi (bkz. “3.2.6.”), (ahlak ile de yakın ilişkili olmak üzere), insanın, vahiy ve nübüvvet ile kendisine bildirilen bütün Tevhidi mükellefiyetler karşısında, emrolunduğu gibi, niyet ve hareket olarak, kabiliyet ve kapasitesi ölçüsünde seferber etmek zorunda olduğu “gayret” olarak anlaşılmaktadır.

⁵¹Yusuf Şevki Yavuz: “Ahval”, TDVİA., C.2., İstanbul, 1989, s.190-192.

⁵²Muhammed Hamidüddin, “İlk Sufiler”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1990.; Doğrul, a.g.e., s.74.; Ülken, a.g.e., s.115.; Altıntaş, a.g.e., s.67.; Sunar, a.g.e., s.20, 74.; Hucviri, a.g.e., s.198.

etmektedir. Bu mektebin önde gelen şahsiyetlerinden Ebu Süleyman ed-Darani (ö.215/830) ve talebeleri (Ahmed b. Ebi'l-Havari, Ahmed b. Asım), “Allah ile veli kulları arasındaki karşılıklı sevgiden, sükut ile gerçekleşen karşılıklı ‘muhabbet’ten” ilk bahseden sufiler arasında yer almaktadırlar.⁵³ Horasan mektebinde olduğu gibi adı geçen bu ekollerde de Tevhid’den ya da varlığın birliğinden neşet eden ilahi aşk, ya da O’na duyulan aşkın içinde fena’ya erişmek, nefis tezkiyesi metotlarıyla birlikte “kamil insan” olabilmenin biricik yolu olarak görülmektedir.

Nihayet Bağdat mektebi, Horasan mektebi ile birlikte kaotik çağların hemen başlangıcında özellikle “ilahi aşk” ve “Tevhid inancı” üzerine yoğunlaşmaktadır. İleride Tevhid inancının, “ilm-i Tevhid” adı altında bir ilim olarak sınıflandırılmasının sebebi olan bu çaba, mensuplarının da “Erbabü’t-Tevhid” olarak bilinmesine vesile olacaktır. İlk öncüleri arasında Maruf el-Kerhi (ö. 200/815) ve Bişr el-Hafî’nin (ö.227/841) bulunduğu ekolün diğer önemli mensupları arasında Mansur b. Ammar (ö. 225/840), Haris b. Esed el-Muhasibî (ö. 243/857), Seri es-Sakatî (ö. 867), Ebu Hamza el-Bağdatî (ö. 269/882), Ebu Hüseyin en-Nuri (ö. 295/907), Ebu Sa’id el-Harraz (ö. 277/890), ekolün zirve ismi Cüneyd el-Bağdadî (297/909) ve yine mektebin en meşhur sufilerinden biri olan Hüseyin b. Mansur el-Hallac (ö. 305/917) bulunmaktadır.⁵⁴

Değişik tasavvuf mekteplerine ait yukarıda sözü edilen sufi-şahsiyetler, ana hatlarıyla ilahi aşk ve Tevhid kavramları üzerinde yoğunlaşarak, inancın bu aşkın yorumunu tasavvuf felsefesinin ve varlık tasavvurunun merkezine almışlar ve bu irfanı, mekteplerinin ve bilahare oluşacak tarikatların devamı mahiyetinde olmak üzere kendilerinden sonra gelecek olan mensuplarına miras olarak bırakmışlardır. Bu, medeniyetin ikinci yenilenmesinin kurucu varlık felsefesi olan “varlığın birliği” (vahdeti vücud) anlayışının temellerinin inşa edilmesidir.

Gerçekten de 9. ve 10. asırlara (kaotik çağların başlangıcı ya da ikinci medeniyet hamlesinin kurucu varlık felsefesinin neşet etmeye başladığı dönemin başı) gelindiğinde, tasavvuf mekteplerinin kurucuları olan bu şahsiyetlerin “biri diğerinin

⁵³Hucviri, **a.g.e.**, s.211-212.; Doğrul, **a.g.e.**, s.73.

⁵⁴Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdadî Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1969, s.39.; Altıntaş, **a.g.e.**, s.67.

şeyhi veya müridi, ya da biri diğerinin devamı şeklinde bir silsile” oluşturdukları görülmektedir.⁵⁵ Tasavvuf mektepleri döneminin sonları ya da ilk-erken tarikatların neşet etmeye başladıkları dönem olarak kabul edebileceğimiz 1000-1100’lü tarihler arasında, sözü edilen mekteplerin ardılları olan ve ileride ikinci medeniyet hamlesinin “kurucu mihver şahsiyetleri” olarak kodlamış olduğumuz şahsiyetler, kendilerine devredilen bu irfani mirası, bu kez tekke-zaviye (tarikât) ve fütüvvethaneler (ve ahilik teşkilatları) halinde kurumsallaştırarak (ve şüphesiz ilimleştirerek) devam ettirecekler, geliştireceklerdir. Kurucularının isimleriyle anılan bu erken dönem tarikatlarının bazıları şunlardır:

*“Haris el-Muhasibi(ö.243/857)'ye nispetle ‘Muhasibiyye’, Ebu Yezid el-Bistamî (ö.261/874)'ye nispetle ‘Tayfuriyye’, Hamdun ei-Kassar (ö.271/884)'a nispetle ‘Kassariyye’ veya ‘Melametiyye’, Ebu Sa'id el-Harraz (ö.279/892)'a nispetle ‘Harraziyye’, Sehl b. Abdullah et-Tusteri (ö.283/896)'ye nispetle ‘Sehliyye’, Hakim et-Tirmizi (ö.285/898)'ye nispetle ‘Hakimiyye’, Ebu Hüseyin en-Nuri (ö.295/907)'ye nispetle ‘Nuriyye’, Cüneyd el-Bağdadî (ö.297 /909)'ye nispetle ‘Cüneydiyye’, Ebu Abdillâh Muhammed b. Hafîf (ö.372/982)'e nispetle ‘Hafîfiyye’, Ebu Abbas es-Seyyari (ö.4.asır)'ye nispetle ‘Seyyariyye’ tarikâtı”.*⁵⁶

Zühhd ve tasavvuf mekteplerinden itibaren seferber edilen azme değer bütün bu çabaların merkezinde ilahi ve aşkın varlık insan bulunmakta; insana, farklı meşrepler ve zevkler halinde “kamil insan olma”nın (ve dolayısıyla O’nu bilmenin, O’nun rızasını kazanabilmenin) değişik yolları sunulmaktadır. Filhakika yukarıda sözü edilen erken dönem kurumsal oluşumları, bilahare (1100-1300’ler aralığından itibaren başlamak üzere) hakiki ve kurumsal anlamıyla “*tarikât dediğimiz ‘Kadiriyye’, ‘Nakşibendiyye’, ‘Rifa’iyye’, ‘Bektaşîyye’ gibi*” tarikatlar dönemi izleyecektir.⁵⁷ Esasen sözü edilen bu tarikatların hemen hemen birçoğu Bağdat ve Horasan mekteplerinin büyük şahsiyetleri olan Cüneyt ve Bistamî’nin etkileriyle vücut bulacaktır:

“Sonraları şarkta zuhur eden bu tarikatler hep bu yukarıda saydığımız tariklere mensupturlar. Garpta kurulan ‘Bedeviyye’ ile ‘Şazeliyye’nin

⁵⁵Gündoğdu, **a.g.m.**, 60.

⁵⁶Gündoğdu, **a.g.m.**, 60-61.; Hucviri, **a.g.e.**, s.232.; Ateş, **a.g.e.**, s.18.; Gündoğdu yukarıda sözü edilen tarikatları Hucvire’ye atıf yaparak tasnif etmektedir. Buna göre, “*Hucviri’ye göre bu on zatın hepsi muhakkık ve Ehl-i Sünnet üzeredirler. Bunların dışında kalan Hululiyye ve Hallaciye fırkaları ise batıl fırkalar*”.

⁵⁷Gündoğdu, **a.g.m.**, 61.

*silsileleri bunlara dahil değildir. Bir çok tarikatler 'Cüneydiyye'nin kollan sayılır. 'Nakşibendiyye' ise 'Tayfuriyye'ye dayanır. Bu sebeple Cüneyd ile Bistamî bütün tarikatların iki imamıdır ki, onların da silsileleri en sonunda Hz. Ali'ye dayanır. Mutasavvıflar Hz. Ebu Bekr'den de tarikat teselsül ettirirlerse de, bu, ancak, bir ma'nevi intisabdan ve bir teberrükten ibarettir”.*⁵⁸

Gerçekten de Bağdat ekolünün büyük şahsiyeti Cüneyd-i Bağdadî, bu bağlamda, sadece bu ekolün devamı mahiyetinde olmak üzere kaotik çağlardaki Muhammed b. Müsilm ed-Debbas, Abdulkadir Geylani, Ebu'l-Vefa el Bağdadî ve Ahmet er-Rufai'nin beslendiği ana damarlardan biri olarak kalmayacak, irfanı ile aynı zamanda Horasan mektebinden neşet eden tarikatları da etkileyecektir. Ve keza benzer durum ve çapraz ilişkiler, Horasan mektebinin büyük şahsiyeti Bistamî için de geçerlidir. En nihayet, her iki ekolden de etkilenen Mağrib'li sufiler ve şüphesiz Endülüs İslam felsefesinin büyükleri, İbnü'l Arabî'nin yetişmesine vesile olacaklardır.

Anadolu'nun dışında gelişen bu irfani düşünce, 10. yüzyılın sonları ve 11.yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'ya doğru yönelecek, ve bulunmakta olduğu orijinlerde de, ilk-erken tarikatlar olarak kurumsallaşmaya başlayacaktır. Nitekim, ilgili asırlarda dönemin tarihçisi Nerşahi'ye göre⁵⁹ Horasan-Buhara şehri, bilahare tekke-zaviye formunu alacak olan tarikatların ilk kurumsallaşmaya başladığı şehir olarak öne çıkmaktadır. Kala, Nerşahi'ye atıfla, tasavvuf düşüncesinin ilk kurumsal örneklerini, şehri koruyan surlar ile şehrin merkezi (şehristan) arasında kurulan askeri garnizonlarla - ribat – ilişkilendirmektedir. Buna göre tekke ve zaviyelerin ilk örnekleri olan “ribat”lar aynı zamanda, “*manevi fethin gönüllüleri olan şeyh ve dervişlerin de konumlandığı yerlerdi. Şeyhler, asker, tüccar ve ahaliye vaaz ve nasihat ederek İslâm'ı öğretip yaymakta, yardımlaşma ve gaza ruhunu aşılamaktaydı*”.⁶⁰Kala ilgili çalışmasında Nerşahi'nin meşhur eseri “Tarihi Buhara”dan hareketle, 950’li yıllardaki bu ilk-erken tarikatlara dikkat çekmektedir:

“Nerşahî, 332/943'te kaleme aldığı Târîh Buhârâ adlı eserinde Nûr Buhara'dan bahsederken oradaki cami ve birçok ribattan bahseder ve önemli bir özelliğini belirtir. Buhara ve başka yerlerden birçok insanın Nûr'daki cami ve ribatları ziyarete gittiklerini... ifade eder. (...) şehristan ve şehri

⁵⁸Gündoğdu, a.g.m., 61.; Sunar, a.g.e., s.46, 47, 108.

⁵⁹Nerşahî, *Târîh-i Buhârâ*, trc. Erhan Göksu, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2013.

⁶⁰Kala, *Ahi Kümelenme*, s.107.

korumak için yapılan şehrin surlar arasında ribatlar inşa edilmiştir. Şehrin dışında ileri karakollar olan ribatlar, aynı zamanda askerlerin barındığı garnizon görevinin de yerine getirmektedir. İslâm döneminde VII. yüzyılın sonlarından itibaren ribatlarda, gaza yapan askerlerin yanı sıra gazalara manevi destek vermek üzere katılan dervişler de kalmaya başlamıştır. Böylece dervişler hem barınıyor hem de manevi desteğin yanında irşat faaliyetlerinde bulunuyorlardı. XI. Yüzyıla kadar devam eden bu ilk ribat/tekke dönemde henüz kırdaki müstakil tekke ve zâviyeler inşa edilmeye başlamamıştı. Nersahî'nin de anlattığı gibi Nûr Buhara bu ribat/tekkelerin ilk uygulanmaya başladığı yerdir. Bu ribat/tekkelerde faaliyet gösteren şeyh ve dervişleri ziyaret edenlerin hac faziletine erişeceği inancı ve ziyaret geleneği de ilk Nûr Buhara için doğmuş ve gelişmiştir”.⁶¹

Ribatların Buhara'daki bu ilk örneklerini, “İslam şehri” modeline doğru diğer şehirler takip edecek, ve bunu, bir sonraki yüzyıl içinde tekke ve zaviyelerin (tarikatların) ribatlardan bağımsız özgün kurumlar halinde kırsal bölgelerde ve şehirlerdeki kurumsallaşması izleyecektir. Nitekim, ileride bahsi geçen birinci mihver şahsiyet hattının önemli kurucu fikir babalarından Hacı Yusuf Hemedani'nin (ö.1140) Merv'deki tekkesi, “Horasan'ın Kabesi” olarak anılan ve artık olgunluk dönemine doğru gelişen tarikatların ilk kurumsal örneklerinden biri olarak Horasan'da tuluat ederken, Bağdat ekseninin birinci hattaki önemli kurucu fikir babalarından olan Ebü'n Necib-i Sühreverdî (ö. 1168) ve Ahmed er-Rufai'nin (ö. 1182) zaviyeleri, aynı dönemlerde Bağdat'ta benzer rolleri oynayacaktır.

Öte yandan tez konumuz vakıf kurumu ile tekke ve zaviyelerin birbirleriyle birleşik ve bütünleşik yapılar halinde kümelenmeleri de aynı tarihlere tekabül etmektedir. Sözü edilen ribatlardaki tekkelerde (ribat/tekkeler), misafirlerin ağırlanması ve ihtiyaçlarının görülmesi amacıyla vakıflar kurulmakta ve bu vakıflara bağlı “vakıf işletmeleri”nden elde edilen akarlar vasıtasıyla da bu hizmetler karşılanmaktadır.⁶²

Esasen bu, insanın hem dünyevi ve hem de uhrevi (maddi ve manevi) ihtiyaçlarının her ikisinin birden aynı organizasyonun çatısı altında görülebilmesini sağlayan, (bu yönüyle insanın ve hayatın düalist⁶³ -maddi ve manevi - karakterini Tevhid inancı üzerinden keşfetmiş olduğu metot ile tasfiye eden) bir nev'i inovasyondur.

⁶¹Kala, **Ahi Kümelenme**, s.135.

⁶²Kala, **Ahi Kümelenme**, s.107.

⁶³Hayatın maddi ve manevi boyutlarıyla “ikiciliği”nden hareketle gerçeğe ulaşmaya çalışan felsefe “düalizm” olarak isimlendirilmektedir. Hançerlioğlu, **a.g.e.**, s.142-143.

Ezcümle yukarıda sunulan portreler, 1000’li yıllardan itibaren öyle görünüyor ki, insanın ve hayatın düalist fitratını yenebilmenin kurumsal cevaplarını, mevcut medeniyet kurumlarını yenileyerek, güncelleyerek ya da yenilerini keşfetmek suretiyle bulmayı başarabilen yeni bir medeniyet zihnini haber vermektedir. Bilim, meslek, sanat ve kurumlar manzumesine, toplumsal ilişkiler ve şehirlerin yapılandırılmasına, kültürün maddi ve manevi eserlerinin üretilmesine, bu hayat ve öteki hayatın ihtiyaçlarını anlayan ve bunları Tevhid inancı üzerinden denge şiarıyla çözmeye çalışan yeni bir medeniyet zihni ile yaklaşılmaktadır.

Bu yeni medeniyet zihni, tezin iddiası gereği, Tevhid inancından neşet eden önceki medeniyet zihni’nin, varoluşun değişen şartları karşısında yeniden yorumlanması, ve hatta bütün mensuplarına ontolojik olarak mükellefiyet yükleyen veçhiyle de (bkz. “Giriş-Medeniyet” bölümünde insanın ontolojik olarak “medeni” yaratılmış olan fitratı), bir nev’i zorunlu olan güncellenmesidir. Zira sözü edilen 950/1000’li yıllarda, Tevhid inancının insana ve eşyaya (alelulum manasıyla varlığa) yüklemiş olduğu “anlam” çerçevesi üzerinden meydana gelen vahdet ve sulh, pek çok sebepten dolayı denge ve huzurdan uzaklaşmış, sosyolojinin olması gereken fitri “birlik ve barış” karakterinde, zaafılar ve zayıflıklar ortaya çıkmıştır.

Gerçekten de sözü edilen çağlara girilirken, Peygamber (sav), ashab ve tabiun dönemlerinde, orijine olan yakınlık sebebiyle hâlâ ilk sıcaklığını ve canlılığını koruyabilen mesajın aşkın hakikati, ileride bahsi geçtiği üzere, insanın varoluşun hem dikey ve hem de yatay plana dair mükellefiyetlerinde ki⁶⁴ giderek artan zaafıları sebebiyle, yeryüzüne tahakkuk edebilme kabiliyetini, yani içkin gerçekliğini giderek kaybetmektedir. Oldukça maruf olan tarihi hakikatler olmak üzere, İslam anlayışı üzerinde zaman zaman büyük fitne ve savaşların sebebi olan fırkaların ortaya çıkması, özellikle Emevi ve sonrasında da Abbasi saltanat yönetimlerinin Tevhid inancının asli kimliğiyle örtüşmeyen keyfi uygulamaları, toplumsal bağlarda (ve kardeşlik-birlik duygusunda) kötü yönetim örneklerinin meydana getirdiği gevşeklik, fetihler ile genişleyen ve önceki ilk dönemlere kıyasla zenginleşen topluluğun rehavete ve dünyevileşmeye doğru hızla kayması, ya da bütün olup bitenlere tepki

⁶⁴İleride bahsi geçen, insanın varoluşun dikey ve yatay olarak tanımlanan mükellefiyetleri ile ilgili olarak bkz. “3.2.7”.

mahiyetinde olmak üzere “dünyadan el ve etek çekmek” şeklindeki tasavvufi düşüncenin aşırı-batını yorumları; ezcümle bütün bunlar ve başkaları, sözü edilen bir önceki medeniyet zihninin kabiliyetindeki zayıflıklar arasında gösterilebilecektir.⁶⁵

Esasen yukarıda bahsi geçen sorunların, kendi içinde hakikati barındırmakta olduğu da söylenilebilecektir. Buna göre, sosyolojinin dünyevi ve uhrevi uç noktalara kayması sebebiyle bozulan toplumsal dengeler, (dolayısıyla varoluşun bozulan dengesi), öncelikle Tevhid inancından neşet eden “denge idraki”nin yeniden anlamlandırılabilmesi ile yerine getirilebilecektir. Ne maddenin ve dünyevileşmenin bataklığında kaybolmak ve ne de ayakları yerden kesen, göklerde uçuran bir “mana”nın sahibi olmak, hayatın düalizmi karşısında her ikisini de yerli yerline koyacak olan sentez; “inanma”nın temel bir prensibi olarak ancak, Tevhid inancının yeni bir yorumuyla keşfedilebilecektir.

Bu bağlamda, ileride mihver şahsiyet hatları anlatılırken de konu edildiği gibi, önceki safhanın kurucuları ve onların arkasından gelenlerin, kaderin bir tecellisi olarak tabii bir avantaja sahip oldukları da söylenilebilecektir. Zira Peygamber (sav) mananın kendisi olarak hemen yanı başlarında göklerden “gelen”i tebliğ etmekteydi, ve aynı zamanda, bu dünya ve öteki hayatın iş ve eyleyişlerini, hayatın maddi ve manevi umde ve ihtiyaçları arasındaki gerilimi, bu inanç üzere denge şiarıyla kendi hayatıyla da sentezlemekteydi. Bu örnekliğin etkisinin, onu görenler ve görenleri de görenler vasıtasıyla en az 3 nesil devam ettiği hususunda konuyu inceleyen tarihçiler neredeyse mutabıktır.⁶⁶

Sözü edilen asırlara gelindiğinde ise durum yukarıda kabaca zikredilen sorunlardan dolayı farklılaşmaktadır. Medeniyetin bütün coğrafyalarında birlik ve barıştan savrulmalar olanca hızıyla ve şiddetiyle devam etmektedir. Vahdet ve sulh zamanları yerini dağılma ve savaş asırlarına terk etmiştir. Düzen (kozmos) yerini, kaosa bırakmıştır. Peygamber’in (sav) izinden gidecek olan rehberlere ve bozulan dengeleri yeniden yerli yerine oturtacak kurumlara olan ihtiyaç giderek artmaktadır. 950’li yıllardan itibaren kesif bir şekilde vuku bulan hadiseler, yeni bir medeniyet zihnini ve o zihnin müessiri olan kurucu şahsiyetleri kaçınılmaz kılmaktadır. Onların en

⁶⁵Bkz. Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.1, s.475, C.2, s.219-279.

⁶⁶Cağfer Karadaş, **İslam’ın İnanç Yapısı**, Emin Yayınları, Bursa 2006, s.153-158.

temel belirleyici özelliği ise, Peygamber'in (sav) siretini kendi hayatlarının suretleri haline dönüştürebilme kabiliyetine olan vukufiyetleri (kapasiteleri) olacaktır.

Nitekim tez bu arayışa bir cevap bulma iddiasındadır. Tezde, kaotik asırlar içinde yukarıdaki bütün tespitlerin işaret etmekte olduğu insan profilinin ileride “kurucu fikir babaları” olarak tanıtılan şahsiyetlerde somutlaştığı, tezahür ettiği iddia edilmektedir:

- Onlar hayatın hem maddi ve hem de manevi umdelerinin, kendi şahs-i manevilerinde dengelenerek tecelli ettiği, bir terkibe vardı; böylece O'nun ve bütün varlık aleminin rızasına kavuştuğu, yüce şahsiyetlerdir.
- Onlar öyle ki, Peygamber ve ashabı gibi, dünyanın içinde ve fakat peşinde olmayan karakterlerdir.⁶⁷
- Onlar, aynı zamanda dünya ile hem hal olan, dünya ile iş ve eyleyişleri bulunan meslek sahibi, zanaatkar ve müteşebbis mutasavvıflardır.
- Onlar, dünyanın istek ve arzularının peşinde koşmayan, kanaati telkin eden, ve fakat değişimin kaçınılmaz gereklilikleri karşısında, aynı zamanda yenilikçi ve inovatif de olabilen, yeni kurum ve teşkilatlar kurabilen, mahalleler ve şehirler inşa eden, keşif sahibi ustalardır.
- Onlar ileride bahsi geçtiği üzere, pek çoğu şer'i ilimler konusunda aynı zamanda alim ve ilim sahibi insanlardır.
- Onlar klasik kelim ve felsefe ustalarının irfanlarından istifade etmekle beraber, birçoğundan da farklı olarak, bir önceki medeniyet zihnini güncellemek üzere vahdet, kardeşlik, ihsan, edeb, aşk ve ahlak üzerine felsefe yapan, sözlerini hal ile yaşayarak örnek olan insanlardır.

Nitekim gerek ilerideki Harakanî maddesinde ve gerekse “Kurucu Mihver Şahsiyetler”in anlatıldığı bölümde, bu şahsiyetler yukarıda sayılan genel özellikleri üzerinden, özellikle bu vasıflarına dikkat çekilerek anlatılmaktadırlar. Denilmek istenilen, yeni medeniyet zihni, bu insanların daha ziyade yukarıda sayılan vasıflarının belirleyici olduğu “irfani düşünce”leri içinde şekillenmektedir. Tevhid inancının yeni bir yorumu olarak öncekini güncelleyen bu zihin, sözü edilen asırlar

⁶⁷Cengiz Kallek, **Sosyal Servet- İslamda Yönetim Piyasa İlişkisi**, Klasik, İstanbul, 2015, s.9.

içinde, tasavvuf felsefesinin temel belirleyici olduğu bir düşünce vadisinde gelişmektedir.

1.1.1.2. Yeni Yorumun Tarih Aralığı ve Kurucu Şahsiyetlerin Genel Manzarası

Yukarıdaki bölümde, medeniyetin ikinci yenilenmesinin müessiri olan Tevhid inancına ait bu son “varlık tasavvuru” yorumunun, aynı zamanda bir medeniyet kurumu olan vakfın da, güncellenmiş kurumsal varlık felsefesi olduğuna işaret edilmekte ve bu, ilerleyen bölümlerde örnekler üzerinden gösterilmeye çalışılmaktadır.

Gerçekten de Tevhid inancının bir yorumu olan “varlığın birliği” tasavvuru, gelmiş olduğu Anadolu coğrafyasında, kültür ve gelenek ile vahiy ve nübüvvet üzerinden kaynaşarak, bu tez boyunca “Anadolu İslam tasavvuru” olarak kodlanılan medeniyet felsefesini ya da bir diğer ifadeyle medeniyetin “İslami dünya ve hayat görüşü”nü meydana getirmiştir. Daha sonra Anadolu İslam Tasavvurunun kavramsal çerçevesinin incelendiği bölümde detaylandırılmış olduğu üzere, akademik yazında aynı zamanda Anadolu irfanı ya da Anadolu İslamı olarak da geçen bu tasavvur, neşet etmiş olduğu coğrafyaya nispetle “Anadolu” ismi üzerinden tanımlanmaktadır.

Horasan, Endülüs ve Bağdat mekteplerinin ve bu mekteplerden neşet ederek çoğalan tarikatların birbirlerinin irfani düşüncelerini ilerleterek vardıkları, ve teşbihen son fırça darbelerinin Anadolu’da İbnü’l-Arabî, Evhadüddin-i Kirmanî, Sadreddin Konevî, Ahi Evran vd. kurucu fikir babaları tarafından atıldığı bu kurucu irfan, sadece vakfın kurumsal felsefesini değil, aynı zamanda, içinde vakıf kurumunun da bulunduğu son medeniyet şubelerinin (Anadolu Selçuklu ile başlayan ve kısa bir fetret devrini müteakip Osmanlı ile devam eden medeniyet şubeleri) varlık felsefesini açıklamaktadır.

İlgili asırlarda insanın varlığa bakışı ve içinde vakıf kurumunun da bulunduğu medeniyet kurumlarının, insanı, toplumu ve eşyayı anlaması, ve sonra da yorumlayarak imar ve inşa etmesi, bu dünya görüşü üzerinden gelişmektedir.

Medeniyet zihni ve kurumları, bütün toplumsal alanlarda adeta bu “çekirdek” ve “öz” varlık tasavvuru ile organize olmakta ve yapılanmaktadır.

Dolayısıyla vakıf kurumunun, özellikle Anadolu Selçuklu’dan itibaren ileride bahsi geçen *yeni* “yorumu” ve imarethaneler, aile vakıfları ve sandıklar gibi ortaya çıkan yeni türleri, ezcümle “yapısal karakteri”; kendisini buna hazırlayan sebepleri ve özellikle de “Anadolu İslam tasavvuru” olarak isimlendirilen irfani terkibi yakından incelemeyi zaruri kılmaktadır. Tezin iddiası bu tasavvurun, O’nun “yegâne”, “bir”, “benzersiz” ve “münezzeh” İlah olduğundan hareketle, tenzih ve teşbih prensipleriyle (bkz. “3.2.8.”) bilahare “vahdet-i vücud” olarak adlandırılacak olan “bütüncül varlık zinciri”⁶⁸ anlayışı olduğudur.

Tevhid inancının yorumlanmasından neşet eden ve medeniyet ölçeğinde “Anadolu İslam tasavvuru” olarak kodlanan medeniyet felsefesi, yukarıda da geçtiği gibi, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı medeniyet şubelerini meydana getiren ve bu tez boyunca “ikinci medeniyet hamlesi” olarak kabul etmiş olduğumuz tarihi dönemin içinde incelenmektedir.

Konunun merkezi ilgili dönemde daha ziyade, söz konusu tasavvurun özünü, (varlık felsefesini) oluşturan irfan mekteplerinin tek tek anlayışları üzerinde değil, bu anlayışların değişik renk ve tonlarıyla beraber birlikte meydana getirmiş oldukları “varlığın birliği” anlayışı (tasavvur ya da felsefesi) üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Bu tasavvurun banileri olan ve “kurucu mihver şahsiyetler” ya da “kurucu fikir babaları” olarak tanımlanan şahsiyetlere ise, meydana getirdikleri etkinin önemine ve ölçeğine bağlı olarak bu tezin sınırları içinde olabildiğince yer verilmiştir. Bu çerçevede söz konusu mihver şahsiyetler, yaşadıkları dönem ve hayat sürdürdükleri coğrafyaya bağlı olarak “mihver şahsiyet hatları” halinde tanımlanmış ve birinci ve ikinci “mihver şahsiyet hatları” halinde gruplandırılmıştır.

Mihver şahsiyet hatları tanımlanırken bu hatlara mensup olan kurucu fikir babaları, sözü edilen varlık nazariyesine (varlığın birliği) farklı yaklaşım ve ekollerle katkı sağlayan, fikri ve irfanı geliştiren, ve bilahare bu anlayışların kaynaşması ile ortaya

⁶⁸Kalın, **a.g.e.**, s.335-359.

çıkacak olan medeniyetin varlık felsefesini kuran, yüksek şahsiyetler arasından seçilmiştir. Bu tezin savunduğu bir “medeniyet teorisi” görüşü olarak, İkinci medeniyet hamlesinin sözü edilen kurucu varlık felsefesinin İslam tasavvufuna ait bu ekollerden (mekteplerden) neşet etmesi, aynı zamanda bu seçiciliğin de (kurucu fikir babalarının tasavvuf mekteplerinden seçilmesinin) tabii olan sebeplerini açıklamaktadır.

Fark edileceği üzere meselenin özünde, kuruluş ve birinci hamlede olduğu gibi, bir kere daha “inanç”, yani Tevhid inancı ve dolayısıyla tezin girişinde insana has bir Rabbani kuvve olarak bahsi geçen “inanmak” yeteneği bulunmaktadır. Zira daha önce de bahsi geçtiği üzere, bu tezin savunduğu bir “medeniyet teorisi” görüşü olarak;

- İnsanın kendisi dahil “varlık”la olan ilişkisi, insanın varlığa yönelik meydana getirdiği anlam çerçeveleri ve bu çerçeveden hareketle varlığı ve eşyayı yorumlama ve sonra da yaratma eylemleri, öncelikle “inanmak” ile (inanma eylemiyle) başlamaktadır.⁶⁹
- Yukarıda sözü edilen “inanç sistem”leri, fikri ve ruhi (müşterek) bir sürecin sonucunda ortaya çıktığı düşünülen “inanma” eyleminin neticesinde meydana gelmektedir. Burada tezin odağında yer alan “inanç sistemi” ise, Tevhid inancından doğan, ruhunda ve asli kimliğinde Tevhid inancı bulunan, ve aynı zamanda son Tevhidi dinin kendisi ve ismi de olan; İslam’dır.⁷⁰
- Özetle, medeniyetin ikinci hamlesini kuran “inanç”, birincisinde olduğu gibi, İslam inanç sisteminin özünde yer alan, yani “inanılan”, yani “iman edilen”, yani “imani kabul” ile tasdik edilen, Tevhid inancıdır. Dolayısıyla ikinci medeniyet hamlesinin medeniyet ve varlık felsefesinin özünde (ve bu “öz”e bağlı kuruluş süreçlerinde), daha önce bahsi geçtiği üzere aynı zamanda “medeniyet” kavramını da tanımlayan ve bu anlamda “medeniyet” fenomeninin de inancı olan, Tevhid inancı bulunmakta, bu inanç yorumlanmaktadır.

⁶⁹Başer, a.g.e., s.25-59.

⁷⁰Başer, a.g.e., s.25-59, 58.

- Vahyin ve nübüvvetin yol göstericiliği ve ışığında yapılan yorumlama, hem bu inancın “öz”üne ilişkin olarak insanın muhayyilesinde vuku bulmuş noksanlık, zafiyet ve sapmaların tasfiyesi, özün yeniden hatırlatılması hem de varoluşun yeni şartları ve ihtiyaçlar karşısında, varlığa anlam atfedecek olan yeni yorumların vazedilmesidir.⁷¹
- Buna göre adı geçen mektepler, O’nun sürekli ve yeni olarak devam etmekte olduğu “yaratışı”nın ontolojik tezahürü olarak varoluşun değişen şartları karşısında, orijinden tarih itibarıyla uzaklaştıkça donuklaşan ve canlılığını yitirmeye başlayan inanç sistemlerine, adı geçen mektepler üzerinden, birincisinde olduğu gibi yeniden “nebevi” nefesin suretini üfleemektedirler.
- Tevhid inancı ve bu inançtan neşet eden ahlak, gelenek ve değerler sistemi, varlığı yeniden anlamak ve anlamlandırmak üzere, vahyin ve nübüvvetin (ve şüphesiz dini geleneğin) rehberliği altında ve gerektiğinde geleneğin dogmatik ve skolastik hale gelebilen “anlayışları”nı da tasfiye etmek ve aşmak suretiyle, yeni bir “denge ve huzur” noktasına doğru yeniden yorumlanmakta, yeni anlam çerçeveleri kazanmaktadır.⁷²
- İnanç, ahlak, değerler sistemi ve “varlık-hayat” ya da “dünya” görüşü üzerinden belirlenen bu “anlam” çerçeveleri öncelikle insanın varlık ile ilişkilerini belirlemekte, ve sonra da inanç, ahlak ve değerler sistemini korumak üzere “nizamlaşmaktadır. Böylece ortaya çıkan “adalet” iklimi içerisinde güvenle “imar ve inşa” süreçleri başlamakta, İlahi “yaratı”nın zorunlu olan ontolojisi gereği vuku bulan değişimler karşısında ise, Tevhid inancının özüne bağlı (sadık) kalarak vuku bulan yenilenme ve güncellemelerle, kurulan medeniyetin varlığı ve sürdürülebilirliği muhafaza edilmektedir.

Bu tez bir “medeniyet teorisi” görüşü olarak, ikinci hamlenin kurucu “varlık felsefesi ve tasavvuru”nun, bir önceki bölümde de dikkat çekildiği üzere, tasavvuf mekteplerine mensup kurucu fikir babaları tarafından, Tevhid inancının yeniden

⁷¹Başer, a.g.e., s.63-106.

⁷²Başer, a.g.e., s.48.

yorumlanması marifetiyle vücut bulmuş olduğunu savunmaktadır. Şüphesiz sadece kendi mekteplerinden ve önceki tasavvuf ekollerinden değil, aynı zamanda, klasik İslam felsefesi, kelam ve akaid ekollerinin de hazırlamış olduğu zeminden beslenerek hareket eden bu kurucu fikir babası mutasavvıflar, Tevhid inancını, yukarıda kastedilen anlamlarda olmak üzere yeniden yorumlayarak “bütüncül varlık anlayışı”na ve medeniyet ölçeğinde de son medeniyet şubelerinin “kurucu varlık felsefesi”ne taşımışlardır.

İleride toptancı bir bakış açısıyla da gösterildiği gibi, onlar sadece “tasavvuf”da değil, aynı zamanda sözü edilen disiplinlerde de (tefsir, hadis, fıkıh, kelam, felsefe, akaid vd. şer’i ilimler) oldukça yetkin olan, meslek ve ilim sahibi “form koyucu”⁷³ büyük şahsiyetlerdir. Esas itibarıyla ilerleyen bölümde gösterilmeye çalışıldığı gibi (bkz. “2. Bölüm: Anadolu İslam Tasavvurunun Kurucu Mihver Şahsiyetleri”) başarılarının altında diğerlerinden farklı olarak, vahyin ve nübüvvetin sabitelerine bağlı kalarak gerektiğinde geleneği ve hatta değişim karşısında etkinliği azalan, zayıflayan ve hatta eskiyen değerleri aşma cesaretini de gösterebilen ve böylece, hem fizik ve hem de metafizik olarak her iki boyutuyla birlikte varlık üzerine “din felsefesi” yapabilen, ilmi tavırları bulunmaktadır. Bu çabanın sonucunda ortaya çıkan “alem-i nizam”, “medeniyet” ya da adalet ve barışın tecelli ettiği toplumsal fenomen, kurucu felsefenin “sırat-i müstakim” üzere olduğunun, bizatihi tarihsel ispatıdır.

Denilmek istenilen, medeniyet ya da uygarlıklar, bir “varlık felsefesi”nin hayata tahakkuk etmesi (ya da “edebilme” kabiliyetinin varolabilmesi halinde) suretiyle kurulurlar. Dolayısıyla, varlık felsefesi sahibi olup da isabet kaydeden şahsiyetler, mensup oldukları toplumsal rollerinin (ilmi, mesleki, siyasi, dini vd.) ötesinde, aynı zamanda “kurucu fikir babaları” olarak bilinirler. Ezcümle bizim medeniyet tarihimizin ikinci yenilenmesinde bu şeref, aşağıda sözü edilen tasavvuf mekteplerine mensup kurucu mihver şahsiyetlere aittir.

Öte yandan Anadolu İslam tasavvurunun neşet ettiği tarih aralığı ile ilgili kabul, ve yine bu kabule bağlı olarak bu dönem içinde yer alan kurucu mihver şahsiyetlerin

⁷³“Form koyucu” insan profili için bkz. Başer, **a.g.e.**, s.56-61.

tespit edilmesi, şüphesiz tezin üzerine bina edildiği önemli bir teorik çerçeve olarak dikkate alınmalıdır.

Bu teorik çerçevenin önemli bir argümanı olarak (ileride ayrıca detaylandırılmış olduğu üzere) söz konusu tarih aralığının başlangıcı 950/1000' yıllar olarak kabul edilmektedir. Zira İslam devleti birliğinin (Abbasi Hilafeti) dağılmaya ve kozmosun/düzen ve barışın yerini kaos ve kargaşaya terk ettiği yıllar, kesif olarak bu tarihten sonra başlamaktadır. Nitekim Hodgson meşhur eserinde pek çok tarihçi gibi bu tarihlere işaret etmektedir.⁷⁴

Tasavvurun medeniyet zihninin kemale erdiği yüzyıl ise 12000- 1300 arası olarak kabul edilmektedir. Zira tarihi bir vaka olarak Anadolu Selçuklu'nun en parlak ikbal devirleri ve sonrasında Osmanlı medeniyet şubesinin kuruluşu, bu tarih aralığında cereyan etmiştir.⁷⁵ Bir diğer ifadeyle, irfani düşüncenin bir medeniyet varlık felsefesi olarak geliştiği ve en nihayetinde medeniyetin kurucu zihni olarak (varlığın birliği anlayışı) kuvveden fiile ortaya çıktığı yüzyıllar, 950'lerden başlayarak 1300'lere kadar devam eden tarih aralığı içinde vuku bulmuştur.

Dolayısıyla tezde, tasavvuru kendilerine devrolunan irfani mirastan hareketle olgunlaştıran ve kemale erdiren kurucu fikir babaları da tabii olarak bu tarih aralığı içinden seçilmektedir.

Öte yandan tasavvurun ve kurucu şahsiyetlerin neşet ettiği tarih aralığı ile ilgili yapılan bu tespit, aynı zamanda söz konusu çabayı gösteren "ilk"leri, (ya da tezdeki kodlamasıyla birinci mihver şahsiyet hattını), meydana getiren şahsiyetleri tespit etmenin zarureti de beraberinde getirmektedir. Kuşeyri risalesinde ve Tezkiretü'l Evliya'da özellikle ilgili dönemin başlangıç tarihleri (950-1000) arasında geçen şahsiyetlerin bolluğu, meselenin müşkülâtını ortaya koymaktadır.⁷⁶

Bir diğer ifadeyle, her mektebin tasavvuf mektepleri dönemindeki kurucuları maruf olmakla beraber (Bağdat'ta Çüneyd-i Bağdadi, Horasan'da Bayezid-i Bestami; ve geç dönemlerde Endülüs'de İbnü'l-Arabî), tasavvurun neşet etmeye başladığı ilk

⁷⁴Bkz. Hodgson, **İslam'ın Serüveni**, C.1, s.475.

⁷⁵Halil İnalcık, "The Question of the Emergence of the Ottoman State", **International Journal of Turkish Studies**, Madison, 1980, s.71-79.

⁷⁶Kuşeyrî, **a.g.e.**, içinde.; Attar, **Tezkiretü'l-Evliya**, içinde

yüzyılda, kurucu şahsiyetlerin hangi şahsiyetler ile başlayacağı, üzerinde karar verilmesi gerekli bir diğer önemli konu olarak ortaya çıkmaktadır.

Burada Bağdat mektebinde bir sorun yok gibi görülmektedir. Nitekim ileride birinci hat olarak takdim edilen şahsiyetler, etkileri itibariyle aynı tarihler arasında yaşamış bulunan diğer şahsiyetler arasından rahatlıkla seçilebilmektedir. Nitekim ileride daha detaylı olarak incelendiği üzere, Bağdat mektebinden yetişen ve kaotik asırların hemen başında yaşayarak bu irfani geliştiren Bağdat ekseninin ilk cephesi şu isimlerden müteşekkil olarak kabul edilmektedir:⁷⁷

Muhammed b. Müslim ed-Debbas (Abdülkadir Geylani'nin Hocası, d? / ö. 1131)

Tacülarifin Seyyid Ebü'l-Vefa Bağdadî, (1026 Kusan-Irak/ 1107 Bağdat)

Abdülkadir Geylani, (1077, Gilan (Horasan)/ 1165-66 Bağdat)

Ebu Necib-i Sühreverdî, (1097, Cibal (Horasan)/ 1168 Bağdat)

Ahmed-er Rufai, (1118, Bataih/Bağdat/ 1182 Bağdat)

Bununla beraber Horasan mektebinin ilgili dönemin başındaki kurucu şahsiyetlerinde, ve özellikle de Ebü'l Hasan Harakanî'nin önemi konusunda, yeterince berrak ve net olunamadığı söylenilebilecektir. Bu sebeple başlarken, tezin planında, ayrı bir teorik çerçeve olarak algılanma riskiyle beraber, Harakanî üzerinde bir tespit yapmamız kaçınılmaz görünmektedir. Buna göre, birinci hattın başına Harakanî'yi yerleştirerek dizayn edilen cephe şu isimlerden müteşekkil olarak kabul edilmektedir:⁷⁸

⁷⁷Zikredilen mihver şahsiyetlerin, doğum ve ölüm, tarih ve yerleri için bkz. **TDVİA**'ndeki ilgili maddeler.

⁷⁸Aşağıda zikredilen mihver şahsiyetlerin, doğum ve ölüm, tarih ve yerleri için bkz. **TDVİA**'ndeki ilgili maddeler.

Seyyid Ebu'l Hasan Harakanî (d. 963 Bistam (Horasan) /ö.1033 Kars (Anadolu))

Ali Farmedi (d. 1010/11 Farmed/Tus (Horasan) /ö. 1084 Tus (Horasan))

Hace Yusuf Hemedanî (d. 1048/49 Hemedan (Horasan) /ö. 1140 Merv (Horasan))

İmam Muhammed Gazali (d. 1058 Tus (Horasan) /ö. 1111Tus (Horasan))

Ahmet Yesevî (d. 1093 (?)⁷⁹ Sayram (Batı Türkistan) / ö.1166 Çimkent (Batı Türkistan))

Abdulhalik Gucdüvanî (d. (?) Gucdüvan/Buhara (Horasan) /ö. 1179 veya 1220 Buhara (Horasan))⁸⁰

Yukarıda zikredilen isimlerde fark edildiği gibi, Harakanî hem Horasan ve hem de Bağdat birinci mihver şahsiyet hatlarında, doğum ve ölüm tarihleri itibariyle en başta bulunmaktadır.

Öyle ki her şey adeta onunla başlamaktadır; kaos çağları kadar vuku bulacak olan düzen ve birliğin hazırlanması çağlarının da başında o bulunmaktadır. Hülasa, bu tarihi gerçeklik ve aşağıdaki madde de anlatılan vasıfları, sözü edilen asırlar içinde kendisini Horasan hattının başındaki kurucu şahsiyet olarak payelendirmeyi zaruri kılmaktadır.

Yapılan bu tespit, Harakanî'nin ileride ki “Kurucu Mihver Şahsiyetler” bölümünde değil, biraz geniş tutularak, sözü edilen önemini destekler mahiyetteki diğer bütün faktörlerle birlikte aşağıda incelenmesinin gerekçeleri olarak sunulmaktadır.

Ayrıca “Giriş” bölümünde tezin gayesi anlatılırken benimsen bir metot olarak dikkat çekildiği üzere, Harakanî aşağıda, (yakın plandan bakılan diğer mihver şahsiyetler de olduğu gibi), aynı zamanda Anadolu İslam tasavvurunun kavramsal çerçevesiyle ilgili yorum yapabilmemize imkân verecek malzemenin de hazırlanması gayesiyle, sadece otobiyografik olarak değil, aynı zamanda sözü edilen tasavvurun temel argümanlarını meydana getiren irfani düşünceleriyle birlikte anlatılmaktadır. Böylece

⁷⁹Ahmed Yesevî'nin doğum tarihi ile ilgili olarak, tarihi kroniklerde değişik görüşler bulunmaktadır, bkz. “2.2.1.3.”.

⁸⁰Guçdüvanî'nin doğum tarihi, ve ölüm tarihi konularında değişik görüşler bulunmaktadır, bkz TDVİ'ndeki ilgili madde.

varlık tasavvurunun yorumlandığı bölümlerde, gereksiz tekrarlara düşmekten kaçınılmaktadır.

1.1.1.3. Kurucu Şahsiyetlerden Ebü'l-Hasan Harakanî Üzerine Bir Tespit

Ebü'l Hasan Harakanî'nin birinci hattın başına yerleştirilmesi ile ilgili tespitin, öncelikle Ahmet Yesevî'nin konumlandırılması ile ilgili olduğuna dikkat çekerek başlamak istiyoruz.

Gerçekten de Ahmet Yesevî, özellikle de Anadolu'nun Müslümanlaşmasında oynadığı tarihi rol sebebiyle, ilgili tarihsel kesit içindeki Horasan mektebinin üzerinde mutabakata en çok varılan “kurucu fikir babası” olarak bilinmektedir. Akademik yazın ve konuyla ilgili mevcut envanter, öyle görünüyor ki, Ahmet Yesevî'yi, Horasan mektebinin en belirleyici kurucu şahsiyeti olarak kucaklamakta ve kendi ismiyle Yesevî mektep olarak payelendirmektedir.⁸¹

Ve yine akademik yazın, her ne kadar “Yesevîyye” olarak kendi adıyla kurumsallaşarak devam eden örnekleri pek fazla olmasa dahi, bilahare Anadolu'da ortaya çıkan tarikatların birçoğunu da, bu ilk “gelen” Yesevî dervişlerinin hürmetine bu “ana damar”ın altında zikrederek “Yesevîyye” nişanı ile kategorize etmektedir (bkz. “2.2.1.3.”). Gerek Fuad Köprülü ve gerekse yapmış olduğu çalışmalarla onu

⁸¹Gerçekten de Ahmed Yesevî'nin Anadolu Müslümanlığına ve Anadolu'da bilahare kurumsallaşacak olan tarikat ekolleri üzerindeki belirleyici etkisi, ilgili akademik yazında genel kabul görmektedir, bkz. M. Fuad Köprülü, **İslam Medeniyeti Tarihi**, Ankara, 2004, s.189.; Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk**, s.83-84, 125.; Franz Babinger, **Anadolu'da İslamiyet: İslam Tedkikatının Yeni Yolları**, Çev.; R. Hulusi, İnsan Yayınevi, 2003, s.17.; İlgili kaynaklarda belirtildiği gibi, Yesevilik olarak kodlanan İslam anlayışı (bu manada, neşet ettiği ve yayıldığı coğrafyada adeta “İslam olma” ile özdeşleşen bu tasavvur), kendisinin vefatının üzerinden henüz yarım asır bile geçmeden, müthiş bir yayılma kabiliyetiyle, Harizm, Kıpçak, Maverâünnehir, Horasan ve en nihayet Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya intikal etmiştir. Nitekim “*Ahmed Yesevî'nin Anadolu'nun mayasını yoğuran sufilerden biri olduğu aşikârdır. Anadolu sahasında yazılan eserlerde bazı velilerin Ahmet Yesevî ile doğrudan irtibatını kurmak, onun Anadolu'nun İslamlaşmasındaki sembolik yerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Evliya Çelebi'deki verilere bakıldığında zaman Anadolu'ya gelen Yesevî dervişleri ile karşılaşılır. (...) Selçuklu tasavvuf düşüncesi bütüncül olarak tetkik edildiğinde Yesevî'nin Türkistan coğrafyasında savunduğu görüşlerin aynıyla Selçuklu coğrafyasında, özellikle de Anadolu'da hüküm sürdüğü görülür. Evliya Çelebi'nin eserinin muhtelif yerlerinde Ahmed Yesevî evladından olduğunu söylemesi de bu cümledendir*”. Fatih M. Şeker, **Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2015, s.338.; ve ayrıca bkz. Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, YKY, İstanbul, 1996, I, 33, 312.

takip ve teyid eden L. Barkan'ın işaret etmiş olduğu gibi, “neredeyse yüz yıldır genel kabul gören kanaat, ‘Osmanlı Devleti’nin kuruluşu, Balkanların fethi, Anadolu’nun Müslümanlaşma ameliyesi ‘Horasan erleri/erenleri’ denilen çoğunluğu Hoca Ahmed Yesevi geleneğine bağlı Türkmen muhacirlerin eliyle olmuştur’ şeklindedir”.⁸²

Oysaki konuyla ilgili son yapılan araştırmalardan elde edilen tarihsel bulgular, yukarıda sözü edilen genel kanaat ve kabul’ün kısmen geçerliliğini kaybettiği yönündedir. Nitekim, tezin zaman kesitine tekabül eden son çalışmalardan biri olarak yukarıda atıfta bulunmuş olduğumuz Halil Baltacı’nın “Ömer Lütfi Barkan’ın ‘Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler’i Üzerine Değerlendirmeler” isimli makalesinde, Ahmed Yesevî’nin, XIII. ve XIV. yüzyıllardaki “Anadolu Halk İslamı”nın gelişmesinde sınırlı bir etkisi olduğu, Köprülü ve Barkan’ın görüşlerinin ve Yesevî’lik üzerine bahsi geçen genel kanaatlerin tersine, belirleyici bir rol oynamadığı ileri sürülmektedir.⁸³

⁸²Halil Baltacı, “Ömer Lütfi Barkan’ın ‘Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler’i Üzerine Değerlendirmeler, **Akademiar Dergisi**, Sayı 6, Ankara, 2019, s. 93-126.; ve ayrıca bkz. M. Fuad Köprülü, **Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu**, TTK Yay., Ankara, 1984, içinde.

⁸³Baltacı, **a.g.m.**, s. 101.; Yesevî’nin sözü edilen asırlardaki belirleyiciliği ile ilgili tartışmanın yanısıra, literatürdeki bir diğer önemli tartışma da, kuşkusuz “Heterodoksi”liği ile alakalıdır. Malum olduğu üzere, Köprülü, Ahmed Yesevî’yi “Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar” isimli eserinde önce sünnî bir mutasavvıf olarak takdim etmiş ve fakat daha sonra bu kanaatini, kendi ifadesiyle “elde etmiş olduğu bir takım yeni vesikalar” sebebiyle, “Heterodoks” bir profil olarak değiştirmiştir, Baltacı, **a.g.m.**, s. 101.; Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk**, içinde.; ve ayrıca bkz. M. Fuad Köprülü, **Ahmed Yesevi**, İA, MEB Yay., İstanbul, 1965, C.1, s. 210.; Oysaki Baltacı’nın da dikkat çektiği gibi, özellikle Hacı Bektaş Veli’nin, Ahmed Yesevî’nin müridi olduğu ön kabulüyle ileri sürülen “Yesevî’nin heterodoksiliği” (ki bu iddia, Hacı Bektaş Veli’nin Heterodoks bir sufi olduğu kabulünden hareketle yapılmaktadır), ve bu kabul ile ilgili belge ve bilgiler, ne Köprülü’nün kendisi ve ne de daha sonra gelen araştırmacılar tarafından zikredilmemiştir, bkz. Baltacı, **a.g.m.**, s. 102.; ve ayrıca bkz. Necdet Tosun, “Ahmed Yesevî’nin Menakıbı”, **İLAM Araştırma Dergisi**, C. III, Sayı 1, Ocak-Haziran 1998, s. 74-75.; Ahmed Yesevî’nin Hacı Bektaş Veli’nin selefi olduğu iddiası üzerinden öne sürülen heterodoksiliği, bilakis, “Hacı Bektaş’ın Baba İlyas Horasanî’ye bağlı, Vefaiyye Tarikatı’na mensup bir kişilik olması sebebiyle artık terk edilmiş durumdadır”. Buna göre, “Ahmet Yesevî’nin, müridleri olarak kabul edilen Lokman- Perende veya Kudbeddîn Haydar gibi kimselerle ilişkisi de yine kesin olarak ortaya konulmuş değildir. Bu sebeple Ahmet T. Karamustafa’nın eldeki yeni kaynaklara ve Devin DeWesee gibi araştırmacılara dayanarak dile getirdiği görüşün özeti şudur: ‘Elimizde bu dönemde Anadolu’ya doğrudan gelip yerleşen Türkmen babalarının birçoğunun Yesevî olduğunu düşünmemize yol açacak kanıt olmadığı bir yana , XIII. ve XIV. yüzyıllardaki Yesevî silsilesinin varlığından söz edebileceğimiz bile kuşkuludur”. Baltacı, **a.g.m.**, s. 102-103.; ve ayrıca bkz. Ahmet T. Karamustafa, “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler**, haz. A.Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara, 2005, s. 86.; Karamustafa’nın Ahmed Yesevî’nin Heterodoks bir sufi olmadığı ile ilgili tesbitlerine iştirak etmekle beraber, Anadolu’da irfani düşüncenin inşasında Yesevî’nin etkisini minimize eden görüşlerine katılmıyoruz. Bu konudaki kritiklerimiz için, bkz. ana metinde takip eden sayfadaki konuyla ilgili genel tarihi mülahazalar ve ayrıca ilerideki “Ahmed Yesevî” maddesi.

Bize göre ise konu, makalede geçtiği gibi Ahmed Yesevî'yi sadece kuruluş asırları ile ilişkilendirmekten ya da bu asırlar içindeki bazı kurucu şahsiyetler (makalede bahsi geçen, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Veli) üzerindeki etkisini araştırmaktan çok daha geniş şümullüdür (burada kuruluş asırları ile, daha ziyade (1248 Köseadağ sonrası Beylikler-1300'lerin başları konu edilmektedir). Konu daha ziyade, Ahmed Yesevî'nin kuruluş asırları öncesi etkilemiş olduğu Türki toplulukların hem Maverâünnehir ve Horasan ve hem de gelmiş oldukları Anadolu coğrafyasındaki hareketleri ile ilgilidir. Yine bir ikinci husus olarak da, bu etkileşimin merkezinde, sadece ve tek başına Ahmed Yesevî'nin bulunmadığıdır (Baltacı'nın ve atfı yaptığı kaynakların bu manadaki tesbitlerine iştirak etmekte olduğumuzu söylemeliyiz).

Türklerin Anadolu'ya hareketlenmelerinin (göçlerinin), aşağıda gösterildiği gibi, 1000'li yılların hemen başlarından itibaren vuku bulduğu düşünüldüğünde, Ahmed Yesevî'nin bu harekete katkısının (yaşadığı tarihler – 1093/1166- göz önüne alındığında), yaşamının bir bölümünde ve daha ziyade de vefatından sonra olduğu tahmin edilebilecektir (tarihsel bir kesit düşünüldüğünde, 1150-1300 arası muhtemel gibi görünmektedir). Dolayısıyla hem Ahmed Yesevî'nin yaşamış olduğu bu tarihlerden önceki göç hareketini yönlendiren (belirleyerek istikamet veren); ve hem de özellikle Anadolu'daki kuruluş asırlarında sözü edilen kurucu fikir babalarının irfanlarını geliştiren, başka belirleyici amillerin ve şahsiyetlerin olması gerektiği aşîkardır.

Gerçekten de, Türklerin konu edilen tarihler içinde Anadolu'ya doğru olan ve yaklaşık 3 asır süren büyük göçlerinin genel mazarına bakıldığında, Fuad Köprülü, Osman Turan ve Lütfî Barkan'ın üzerinde mutabık kaldığı üzere, bu hareketler Malazgirt öncesi -1000'li yıllardan itibaren- başlamış, Malazgirt'den (1071) sonra giderek yoğunlaşmış, Haçlı savaşları döneminde bir ara azalmış, ve Moğol'ların Maverâünnehir ve Horasan'ı işgalleri ile birlikte yeniden hızlanmıştır.⁸⁴ Nitekim, dönemi inceleyen bir diğerk tarihçi Claude Cahen, göç hareketinin Büyük Selçuklu

⁸⁴M. Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatı Tarihi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2003, s.269.; Osman Turan, **Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi**, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1971, s.XXII.; Osman Turan, "Anatolia in the Period of the Seljuks and Beyliks", **The Cambridge History of İslam I** içinde, Cambridge, 1970, s.251, 257.; Osman Turan, **Selçuklular ve İslamiyet**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1999, s.57.; Barkan, **a.g.m.**, 279-304.

Devleti'nin Sultan Sencer'in 1156'daki ölümüyle sona ermesinden sonra yoğunlaştığına özellikle dikkat çekmektedir.⁸⁵

Öte yandan Baltacı ve atıf yaptığı kaynaklar, Ahmed Yesevî'nin (ö. 1166) Anadolu'nun İslamlaşması (ve Anadolu Halk İslamı) üzerindeki rolünü, daha ziyade bu tarihlerden sonraki kurucu şahsiyetlerde (Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli ve Mevlana) meydana getirmiş olduğu etkiden hareketle incelemekte ve Rufailik ile Vefailik'in buradaki belirleyiciliğine daha özel bir anlam atfetmektedir.⁸⁶ Oysaki Türklerin, gerek gelmiş oldukları coğrafyadaki "İslam olma" tarihleri; ve bununla birlikte Anadolu'ya Ahmed Yesevî'den yaklaşık 2 asır önce büyük kitleler halinde başlayan büyük yürüyüşleri (bu manada bütün heterodoks unsurların varlığıyla beraber Horasan mektebinin hem orjinde ve hem de Anadolu'da İslamlaşmaya olan büyük katkısı); ve gerekse Vefaiyye ve Rufaiyye'nin Anadolu'da ki daha ziyade kuruluş asırlarına tekabül eden tesirleri, Baltacı'nın vd'lerinin kodlamasıyla "Anadolu Halk İslamı"nı belirleyen faktörleri tek başlarına açıklamaya yeterli görünmemektedir. Özellikle ileride Mevlana'nın şahsında gösterilmiş olduğu gibi (bkz. "2.3.2.") , Büyük Selçuklu asırlarında ki "Selçuklu İslam tasavvuru" ile yoğrulan; ve içinde Ahmed Yesevî'yi de yetiştiren Horasan mektebinden kuvvetli izler taşıyan Mevlana'nın irfanını, bütün bunlara rağmen sadece Horasan mektebi ile ilişkilendirmek, kendisine Sadreddin Konevi üzerinden gelen Endülüs mektebi etkisini ya da Sadreddin Konevi'nin Evhüdüddin-i Kirmani ile olan yakın merbutiyeti vasıtasıyla ulaşan Bağdat mektebi tesirini ıskalamak manasına gelecektir. Mevlana'nın irfanı, bileşkesinde Şems-i Tebrizi'den (ve hatta Harakanî'den) dolayı Horasan mektebinin bulunduğu, Bağdat ve Endülüs mekteplerinin vektörel bir terkididir; yani Anadolu İslam tasavvuru'dur.

⁸⁵Claude Cahen, **Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler**, Çev: Y. Morgan, E Yayınları, İstanbul. 1979, s. 64.; Öte yandan Anadolu'ya yönelen göç hareketinin sebeplerini sadece savaşlar ve Moğol istilası ile de açıklamak da doğru bir yaklaşım değildir. Cahen'in de dikkat çektiği gibi, Anadolu Selçuklu Devleti'nin özellikle Köseadağ'a kadar olan parlak zamanları, Anadolu'yu adeta bir cazibe merkezi haline getirmektedir, bkz. Cahen, **a.g.e.**, s.150.; Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.220.; Baltacı'nın benzer görüşleri için bkz. Baltacı, **a.g.m.**, s. 107.

⁸⁶Baltacı, **a.g.m.**, s. 103.; Nitekim makale müellifi Baltacı, Necdet Tosun'un benzer görüşleri dile getirdiği makalesine atıfda bulunmaktadır, bkz. Necdet Tosun, "Yunus Emre Rifai, Hacı Bektaş Vefai" **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı 31, İstanbul, 2013, s. 109-115.; Yine, Abdülbaki Gölpınarlı, "Yunus Emre ve Tasavvuf" adlı eserinde, Yesevî'nin şiirlerinin Yunus Emre'de geçmediğini belirterek benzer görüşleri teyid etmektedir, bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, **Yunus Emre ve Tasavvuf**, İnkılap Yay., İstanbul, 1961, s. 111.

Zira ileride de kavramsal temelleri tartışıldığı üzere (bkz. 2. ve 3. Bölümler), Anadolu İslam tasavvuru, ne tek başına birinci mihver şahsiyet hattının Horasandaki kurucu fikir babalarından biri olarak takdim edilen Ahmed Yesevî ile; ve ne de, yine birinci mihver şahsiyet hattının Bağdat'daki kurucu fikir babalarından biri olan Ebü'l-Vefa Bağdadî ve halifeleri ile (makalede bahsi geçen ve bizim de ikinci mihver şahsiyet hattının içinde yer vermiş olduğumuz, Dede Garkın, Şeyh Edebalı, Yunus Emre, Hacı Bektaş vd), açıklanamayacak kadar geniş şümüllü bir yaklaşımın, bir sentezin konusudur. Sözü edilen İslam tasavvurunun hem Horasan'da ve hem de Bağdat'daki sac ayakları, nihai terkibine Anadolu'da varmak üzere Ahmed Yesevi ve Dede Garkın'dan çok daha önce kendi orjinlerinde inşa edilmeye başlanmış; ve bu inşa süreci kaotik asırlar boyunca yaklaşık 3 asır sürmüştür (nitekim Vefailerin Anadolu'ya gelişlerine, önemlerine binaen ileride Ebü'l-Vefa Bağdadî maddesinde ayrıca değinilmektedir, bkz. “2.2.2.2.”).

Bu İslam anlayışı Anadolu'da, sadece bir veya iki önemli kurucu fikir babasının, ya da tek başına bir topluluk ve fikir mektebinin eseri olarak değil, bilakis tezde öne sürüldüğü gibi, içinde bütün bu şahsiyetlerin de yer aldığı, Bağdat, Horasan ve Endülüs'deki pekçok kurucu mihver şahsiyetin irfanlarının bir terkihi olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle tasavvurun özündeki “varlığın birliği” anlayışının Anadolu'daki nihai terkiбинin renklerini, değişik zevk ve meşrepler halindeki tezahürlerini, 1200-1300 tarihleri arasında yaşamış olan (ve tezde ikinci mihver şahsiyet hattının mensupları olarak tanımlanan) kurucu fikir babalarında, serahetle izleyebilmek mümkündür (bkz. “2.3.”).

Ezcümle Ahmed Yesevî'nin ilmi çevrelerdeki bu çok yönlü ve bazen de birbiriyle çelişkili olan profili, herşeye rağmen kendisini bütün bu akademik tartışmaların üzerinde vazgeçilmez kılmaktadır. Bu hakkı teslim etmekle birlikte, bu ilmi tavır; elbetteki bu hakkın neşet ettiği bir diğer hakkı sahibine teslim etmeye de mani değildir; mani olmamalıdır. Zira Horasan'ın, ikinci medeniyet hamlesine ait fikri ve ruhi hazırlığının yapıldığı yüzyıllara tekabül eden irfani tarihi Ahmet Yesevî (1093-1166) ile değil; Ahmet Yesevî'den yaklaşık 2 asır önce Anadolu coğrafyasına gelmeye başlayan ilk Türk göç muhacirleri ve onlara önderlik yapan ilk kurucu kabile reisleri (ve aynı zamanda da ilk kurucu fikir babaları) ile birlikte başlamaktadır. Bu

ilk kurucu fikir babaları ve kabileleri, Horasan muhitinden Anadolu'ya, Malazgirt ve Kars'ın fethinden çok önce, 1000'li yılların hemen başlarından itibaren gelmeye başlamışlardır. Osman Turan, Anadolu'nun Müslümanlaşmasını, bu tarihlerden başlayarak maddi ve manevi amillerin ahenkli bir terkipile bir araya geldiği, yaklaşık 3 asır sürecek olan büyük Türk göçü ve nüfuz hareketi ile açıklamaktadır.⁸⁷ Yukarıdaki paragraflarda da bahsi geçtiği üzere Haçlı savaşları sebebiyle bir ara yoğunluğunu kaybeden ilk göç dalgası, bilahare Horasan'ın Moğollar tarafından istilas ile yeniden harekete geçmiş ve 1300'lere gelindiğinde Anadolu neredeyse Türkleşmiştir.⁸⁸ Ahmed Yesevî'nin yaşadığı tarih itibariyle bu ilk göç dalgası üzerinde yönlendirici bir etkisinin olamayacağı aşikârdır.

Nitekim Anadolu'daki ilk zaviye ve tekkelerin, 1016-21'lerden itibaren Selçuk Bey'in oğullarından Çağrı Bey tarafından⁸⁹ Anadolu-Kars'a başlatılan ilk akınlarda kurulduğu bilinmektedir.⁹⁰ Harakani bu kurucu fikir babalarının (ya da Barkan'ın ileride bahsi geçtiği üzere (bkz. "2.2.1"), "müteşebbis kabile reisleri"nin) ilklerinden biri olarak dervişleriyle birlikte bu akınlara katılmış ve kroniklere göre Ani etrafındaki çarpışmalarda şehit düşmüştür.⁹¹ Anadolu'ya gelen Harakani ve

⁸⁷Turan, **Selçuklular Zamanında Türkiye**, s.XXII, 8.; Şüphesiz göç hareketinin yoğunlaşmaya başladığı tarih, Bizans mukavemetinin kırıldığı Malazgirt zaferi sonrasıdır, bkz. M. Fuad Köprülü, **Türkiye Tarihi**, Akçağ Yayınları, Haz: Hanefi Palabıyık, Ankara, 2005, s.186.; Turan, **Anatolia in the Period**, s.232.

⁸⁸Köprülü, **Türk Edebiyatı Tarihi**, s.269.; Osman Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti**, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969, s.15, 477-497.; Turan, **Selçuklular ve İslamiyet**, s.57.; Turan, **Selçuklular Zamanında Türkiye**, s.XXVII-XXVIII.; Osman Turan, "Türkler ve İslamiyet", **Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C.IV, sayı 4, Ankara, 1946, s.470.; Turan, **Anatolia in the Period**, s.251-257.; Osman Turan, Anadolu'nun Türkleşmesi ile İslam dünyası ve medeniyetinin "yeni bir aş ve hayatıyet" kazandığını söylemektedir: "*Türkler, İslamiyetle o derece kaynaşmıştır ki Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde artık Türk ve Müslüman adı dünyada aynı manaya gelmiştir*", bkz. Turan, **Selçuklular Zamanında Türkiye**, s.XXI.

⁸⁹Osman Turan, 1016'dan başlayarak 1040'a kadar süren bu akınları sadece keşif hareketi olarak değerlendirmektedir, bkz. Turan, **Anatolia in the Period**, s.231.; Turan, **Selçuklular ve İslamiyet**, s.33-34.; Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk**, s.277.

⁹⁰Ahmet Kala, **Anadolunun İlk Selçuklu İslam Şehri Ani-Şehristan**, OTÜRK Dijital-Ak Ahmet Kala Yayınları: 234, İ.Ü.Türk İktisat ve İktisadiyat Tarihi Araştırmalar Merkezi Yayınları: 07, İstanbul, 2017, s.72-76.; Tülay Berberoğlu, "Ebu'l-Hasan Harakani'de Civanmertlik Programı", **Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı 1, Ocak 2014, s.112-113.; Bilal Gök, "Ebu'l-Hasan Harakani'nin Menkıbevi ve Tarihi Şahsiyeti", **Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı 13, Bahar 2014, s.103-121.; Bilal Gök, "Ebu'l-Hasan Harakani ve Hacı Bektaş Veli: Aralarındaki Bağlar ve Anadolu'nun İslamlaşmasına Katkıları", **Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 1, 2014, s.100- 134.; Uzgur, **a.g.e.**, s.1.

⁹¹Kala, **Anadolu'nun İlk Selçuklu**, s.47.

müridlerinin, yerleşmek üzere Ani, Kars, Pasinler ve Erzurum'u merkeze alarak ilk zaviye ve vakıfları kurdukları bilinmektedir.⁹²

Bu ve aşağıda sözü edilen pek çok önemli faktörden dolayı, Ebü'l-Hasan Harakanî sözü edilen tarihler içinde, hakkında detaylı malumata sahip olabildiğimiz kurucu fikir babaları arasında öne çıkmaktadır. Nitekim kendisine nispet edilen "Nuru'l Ulum" adlı eseri Türkçeye çevirerek yayına hazırlayan Şenol Kantarcı da, neşredilen eserin girişinde buna dikkat çekmektedir:

*"Türkiye'de Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması denildiğinde ilk akla gelen Fuat Köprülü'nün 'Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'da belirttiği gibi, Ömer Lütfi Barkan'ın 'Kolonizatör Türk Dervişleri' adlı eserinde sistematığı ortaya koyduğu Türk tarikatı, Yesevî Ocağı ve bu Ocakta yetişen Alperenler⁹³ akla gelir. Ancak bunlardan önce Anadolu'ya Türk-İslam mührü vurulmaya başlanması Ebu'l-Hasan Harakanî ile birliktedir. Çünkü Ebu'l-Hasan Harakanî Hazretleri, Ahmet Yesevî Hazretlerinden yaklaşık bir asır önce yaşamış ve Doğu Anadolu'nun fethinde Alperen olarak rol almıştır. ⁹⁴ (...) Sultan Alparslan'ın Kars'ı fethinden (1064)⁹⁵ 31 yıl evvel ve Hoca Ahmet Yesevî'den yaklaşık bir asır önce Anadolu'ya müritleriyle gelen Ebu'l-Hasan Harakanî Anadolu'nun, manevî fütuhatının Alperenlik ruhuyla ilk tohumlarını atmış ve ondan sonra Anadolu'ya gelen Hoca Ahmet Yesevî'nin müridleri doğuda bu tohumları yeşertmiş ve Anadolu içlerine ilerleyerek buralara da yeni tohumlar serpiştirip yeşertmişlerdir "*⁹⁶

Bu tezdeki Harakanî maddesi, atfedilen bu önemin (ve dolayısıyla kendisini birinci mihver şahsiyet hattının en başına yerleştirmenin; yapılan bu tespitin) gerekçelerini göstermek gayesiyle uzun bir anlatıyla kaleme alınmıştır. Harakanî'yi çağdaşları arasında öne çıkaran temel gerekçeleri şöyle özetleyebiliriz:

⁹²Kala, **Anadolu'nun İlk Selçuklu**, s.47, 126.; Sözü edilen vakıflardan bu maddenin içinde ayrıca bilgi verilmektedir (bkz. "Anadolu'daki Vakıf Zihniyetinin Öncülerinden").

⁹³"Alperen: Gazi dervişler, mücahit dervişler, dini saik ve kahramanlık duygularıyla kâfirlere karşı tahta kılıçları ile savaşmış küfür diyarında İslamı yaymaya çalışan savaşçı mutasavvıflar". Ayfer Can, "Ebu'l-Hasan Harakanî'nin Hayatı ve Eserleri", **Kafkas Üniversitesi, Ebu'l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Sayı 1, Ocak 2014, s.35; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri**, s.45.

⁹⁴Ebu'l Hasan Harakanî, **Nuru'l Ulum**, Haz.: Şenol Kantarcı, Şehit Ebü'l Hasan Harakanî Derneği Yay., Ankara 2001, s.8.

⁹⁵Harakanî, **Nuru'l Ulum**, s.15.; ve ayrıca bkz. Fahrettin Kırzioğlu, **Kars Tarihi**, İstanbul, 1953, s.321-323.

⁹⁶Harakanî, **Nuru'l Ulum**, s.15.

- a) İleride bahsi geçen ve kaotik asırlar olarak isimlendirilen, pek çok parçalı İslam devlet ve devletçığının (*Tavaifü'l-müluk*)⁹⁷ zuhur ettiği çağların hemen başında hayat sürmüştür (d. 963/ ö. 1033). Sözü edilen dönem içinde, bütün alt-üst oluşlar, “kevn-ü fesad”lar ve “denge”den sapma ve kopuşlar adeta onunla başlamaktadır.
- b) Tuğrul ve Çağrı Beylere Anadolu’yu işaret etmiş, Çağrı Bey’le birlikte ilk Anadolu akınlarına katılmıştır.⁹⁸ Kendisi ve bilahare ardılları olan müridleri vasıtasıyla Kars-Pasinler ve Erzurum’da kurulan tekke ve zaviye vakıfları, Anadolu’da vakıf zihniyetinin önünü açan ilk uygulamalar arasında kabul edilmektedir.⁹⁹
- c) Sahip olduğu irfan, Horasanda ki diğer çağdaşlarından farklı olarak, Horasan’da irfani bir silsile meydana getirmiştir (Ali Farmedi, Hace Yusuf Hemedanî, Ahmet Yesevî, bu silsilenin ana omurgasını oluşturmaktadır, bkz. “2.2.1.”). Bu irfani silsilenin oluşumunda, aşağıdaki maddede sözü edilen vasıflarının ve hem dünyevi ve hem de uhrevi işlerdeki “çokludisiplin” özelliği arzeden karakter ve donanımının büyük etkisi bulunmaktadır. O, velayet sahibi bir seyyid, altın silsileye¹⁰⁰ mensup bir veli, alim ve ehl-i tahkik bir sufi, müteşebbis ve meslek sahibi bir derviş, mücahid, alperen ve şehittir. İlgili tarihlerde Horasan’da en kuvvetli irfani damar olarak neşet edecek olan düşüncenin meydana gelmesinde ve aynı zamanda da sürdürülebilir ve güncellenebilir olmasında, onun Horasan muhitindeki çağdaşlarına kıyasla öne çıkan bu vasıfları, belirleyici olmaktadır. O, Allah’ın rızasını gaye haline getirerek yaşarken, (esas önemli olanının aşkın gerçekliği mutlak olan “öteki hayat” olduğunu vazederken), aynı zamanda insanlara,

⁹⁷ İlber Ortaylı, **Orta Asya’nın Bozkırlarından Avrupa’nın Kapılarına Türklerin Tarihi**, Timaş, İstanbul, 2015, s.42.; Carl Brockelmann, **İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi**. Çev.: Neşet Çağatay, TTK, Ankara, 1992, s.108-134.; Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.2, s.3.

⁹⁸ Kala, **Anadolu’nun İlk Selçuklu**, s.76.; Gök, **Ebu’l Hasan Harakani’nin Menkıbevi**, s.103-121.; Gök, **Ebu’l-Hasan Harakani ve Hacı Bektaş Veli**, s.106-107.; Berberoğlu, **a.g.m.**, s.112-113.; Uzgur, **a.g.e.**, s.1.

⁹⁹ Kala, **Anadolu’nun İlk Selçuklu**, s.77.; Yağanpaşa zaviye vakfı için, bkz. Kala, **Anadolu’nun İlk Selçuklu**, s.144-160.

¹⁰⁰ Necdet Tosun, "Silsile", **TDVİA.**, C.37., İstanbul, 2009, s.206-207; Necip Fazıl Kısakürek, **Başbuğ Velilerden 33 “Altın Silsile”**, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012.

dünyevi işlerin en az uhrevi işler kadar bu dünya hayatında önemli olduğu bilincini (yani denge idrakini) aşılacaktır.

- d) Onu şüphesiz önemli kılan, insan odaklı ve insaniyetçi irfani düşüncesidir. O tıpkı Peygamber (sav) gibi, Allah'ın "Rahman" isminden hareketle, her biri tek tek "ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat" olarak yaratılan bütün insanlara seslenmekte ve topyekün bütün insanlığa yeniden, her türlü statünün ötesinde "aşkın" bir varlık olarak yaratıldıklarını hatırlatmaktadır. Tevhid inancının kendisine ait "fütüvvet-civanmertlik" yorumundan neşet ederek "insanı" varlık aleminin merkezine koyan bu "antroposentrik" (insan odaklı-merkezli)¹⁰¹ yaklaşım; hem ilmi, kitabi ve hem de şifahi olarak kuşatıcı, sürdürülebilir, geliştirilebilir ve çığır açıcı mahiyetiyle, kendisinden sonra gelenlerin düşüncelerini derinden etkilemiştir. Ardıllarının her birinde tek tek bu izleri görebilmek mümkündür. Etkisi sadece Horasan ile sınırlı kalmamış, diğer mekteplerin büyük şahsiyetlerini de etkilemiştir. O, Peygamber'den (sav) sonra insana O'nun tarafından biçilen (takdir ve tahsis edilen) ontolojik "Rabbani kıymet" in, insanın tasavvurundaki giderek donuklaşmaya başlayan "öz"üne, yeniden asli ruhi kimliğini; bu "Tevhid'i hayata açan" nebevi nefesi üfleemektedir:

"Her kim bu dergaha gelirse, ekmeğini veriniz ve inancını sormayınız. Zira Allah (cc) katında ruh taşıyan herkes Ebu'l-Hasan'ın sofrasında ekmeğe layıktır".¹⁰²

"(...) Türkistan'dan Şam'a kadar bir insanın parmağına diken batarsa, onun zararı benim zararımdır. Türkistan'dan Şam'a kadar birinin ayağı taşa çarparsa, onun acısı benim acımdır ve eğer bir gönülde bir sıkıntı olursa o sıkıntı benim sıkıntımdır".¹⁰³

¹⁰¹"Antropocentrism (İng.)= İnsaniçencilik: İnsanın evrenin merkezi ve insandan başka tüm nesnelerin insan için olduğunu ileri süren anlayış... Özellikle metafizik öğretilerin çoğu insaniçinci öğretilerdir. Bu öğretilere göre insan, yaratılanların en şereflişidir (eşref-i mahlukat) ve çevresindeki bütün şeyler o yararlısın diye yaratılmıştır". Hançerlioğlu, **a.g.e.**, s.155-156.; Söz konusu felsefe (ya da yaklaşım), tez boyunca aynı zamanda "irfani insan" anlayışı/tasavvuru olarak kodlanmaktadır. Bu kodlama ile, yaratılışın öznesi konumundaki insanın, bu merkeze O'nun tarafından yerleştirildiği hatırlatılmaktadır.

¹⁰²Harakanî, **Nuru'l Ulum**, s.16.

¹⁰³Harakanî, **Nuru'l Ulum**, s.17-18.

“(…) ve halka şefkate dönüştü. O’nun halkına (yarattığı tüm insanlara ve varlıklara) karşı kendimden daha şefkatlisini görmedim”.¹⁰⁴

“(…) Keşke bütün yaratılmışların yerine ben ölseydim de onlar ölümü tatmasaydı”.¹⁰⁵

“(…) Keşke bütün yaratılmışların cezasını bana çektirseydiler de, onlar cehenneme gitmeseydiler!”.¹⁰⁶

“(…) Alim kişi sabah kalkar ilmini artırmaya çalışır, zahit zühdünü artırmaya çalışır, Ebu’l-Hasan ise bir kardeşinin (insanın) gönlünü mutlu etme peşindedir”.¹⁰⁷

Davasının (fütüvvet) özünde, Peygamber’e (sav) duymakta olduğu deruni ve ilahi aşktan neşet eden, O kutlu Resul’ün “inanç” ve “ahlak” davasını yeniden diriltmek ve yüceltmek vardır.¹⁰⁸

Bu, insanı ve yaratılmış bütün mevcudatı, O’nun tecellisinin (zuhuratının) işaretleri olarak görerek öyle algılayan ve bilahare İbnü’l-Arabî’de “vücut” nazariyesi olarak ilimleşecek olan “vahdet” ahlakıdır. Vahdet idraki ve ahlakını kuşanan Harakanî, yukarıda ki sözlerindeki gibi, bütün varlığa sonsuz bir merhamet ve şefkat ile bakmakta, öyle yaklaşmaktadır; ve bu elbette ki “nebevi ahlak”tır.¹⁰⁹

Nitekim bu ve benzeri sözleri sebebiyle Harakanî, “insaniyetçi düşünür” olarak takdim edilmektedir.¹¹⁰ Bu kavrayış, ve insana ve varlığa kıymet

¹⁰⁴ Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, s.606.

¹⁰⁵ Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.17-18.; Bu söz, Hz. Ebubekir (ra)’ın: “Allah’ım vücudumu o kadar büyüt ki cehennemi ben doldurayım başka kimseye yer kalmasin” sözünün 5 asır sonraki bir şerhidir... Atıcı, **a.g.m.**, s.178.

¹⁰⁶ Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.17-18.; Bu ve aşağıdaki sözleri, Horasan mektebinin kurucusu, ve aynı zamanda ustası Bayezid’in “(Allah (cc)ım) kıyamet gününde beni kendi hükmünle insanlar arasında bir engel yaparak, onların hesabını benden sor. Zira onlar zayıf yaratıklar olduğu için güçleri (hesaba) yetmez” sözünün devamıdır. Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.67.

¹⁰⁷ Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.17-18.; Harakanî’de O’nun rızasına kavuşmak, halka hizmet etmekten geçmektedir. O, yukarıdaki sözleriyle, Peygamber’in (sav) şu hadisini hayata uygulamaktadır: “Hiç biriniz kendisi için arzu ettiğini, kardeşi için de arzu etmedikçe iman etmiş olmaz” Muhammed Fuad Abdülbaki, **Buhari ve Müslim’in ittifak ettikleri Hadisler**, Cilt: 1, trc. Harun Yıldırım, Sağlam Yayınevi, İstanbul, 2011, s.16.

¹⁰⁸ Gök, **Ebü’l-Hasan El-Harakani’de.**, s.49.

¹⁰⁹ Atıcı, **a.g.m.**, s.180.

¹¹⁰ “Yaşadığı tarihte, bulunduğu coğrafyada insanları gözlemler ve der ki: ‘Dünyada alimlik ve kulluk taslayan niceleleri var. Fakat sana faydalı olan, her gün akşama kadar halkın beğendiği, her gece sabaha kadar da Hakk’ın beğendiği işte olmaktadır’. Bu yüzden Hakk’ın rızasını kazanmanın yolunu, yukarıda geçtiği gibi, ‘halka karşı şefkat’ olarak gösterir. ‘Harakanî için ‘insaniyetçi düşünür’; öğretisine de ‘insaniyetçilik’ demek istiyoruz. ‘İnsaniyet’ sözcüğünden türetilen bu deyimler,

atfeden bu anlayış ve hatta bugün dahi ulaşılamamış olan bu derin insan sevgisi, varlıktan O'na ve O'ndan da yeniden varlığa doğru sürekli devridaim eden “ilahi aşk” metaforuyla ikinci mihver şahsiyet hattının önemli isimlerinden Yunus Emre, Hacı Bektaş ve Mevlâna'nın dilinden en güzel, lirik ve edebi eserlerle halkı irşad ederken, Evhadüd'din Kirmanî ve Ahi Evran'ın irfanı ile ikinci yenilenmenin iktisadi ve toplumsal müesseselerini kuracak; İbnü'l Arabî ve Sadreddin Konevî'nin lisanı ile de, Anadolu Selçuklu ve özellikle de Osmanlı'nın “ilim “ekolünün meydana gelmesinde önemli bir rol oynayacaktır.

Yukarıdaki gerekçelerden hareketle, Harakanî'ye ve irfanına atfedilen önemin, türbesinin bulunduğu Kars'ta 2012 yılında başlatılan “Uluslararası Harakanî Sempozyum”ları¹¹¹ ile giderek akademik gündeme taşındığı mülahaza edilmekle beraber, konu ne yazık ki ilmi çevrelerde henüz hak ettiği yere ulaşamamıştır. Bu tezin kapasitesi ile sınırlı olmak üzere, Harakanî'nin, Horasan birinci mihver şahsiyet hattının en başına yerleştirilmesi ile ilgili gerekçelere aşağıda daha ayrıntılı olarak yer verilmiştir.

Yaşadığı Dönem

Medeniyetin ilk hamlesinin (kuruluş-ilk gelişme-yayılma ve yükselme) çözülmeye başladığı dönemin başında yaşamıştır (963-1033). İleride döneme ilişkin “kabul”lerimizin yer aldığı kısımda tartışıldığı üzere (bkz. “2.1.1.”), yaşamış olduğu dönem, zaman zaman meydana gelen “parlamalar” ile birlikte, 10. asrın sonları ve 11. asrın başlarından itibaren yaklaşık 300 yıl sürecek olan, kaotik çağların başlangıcıdır. Dönemin başında, “*artık durulmuş ve neredeyse gerilemeye başlayan bir İslam hakimiyeti söz konusudur*”.¹¹² O, Cüneyd-i Bağdadî (ö. 909), Bayezid-i Bestami (ö.874), gibi, ışıltılı ve parlak dönemlerin kurucu “muvahhid” sufisi değildir; feshat çağlarının başında, Tevhid inancına bağlı olarak yeniden “dirilme”yi,

‘hümanizm ve hümanist’ deyimlerinden hem daha kapsamlı, hem de Harakanî'ye ve öğretisine daha uygundur”. Işık, **a.g.m.**, s.95.; ve ayrıca bkz. Ruhattin Yazoğlu, “**Ebu'l-Hasan Harakanî'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi**”, **Ebu'l-Hasan Harakanî**, Harakanî Vakfı Yay., Kalkan Matbaacılık, Ankara, 2012, s.25-26.

¹¹¹Kafkas Üniversitesi, Ebu'l Hasan Harakanî Uygulama ve Araştırma Merkezi-Seyid Ebu'l Hasan Harakanî Vakfı, **I. Uluslararası Harakanî Sempozyumu**, Bildiri Kitapçığı, 11-13 Ekim 2012, Kars.

¹¹²Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.42.

“kevn”i, “oluş”u, “iyi”leşme ve “yenilenme”yi hazırlayan irfani düşüncenin ilk temsilcileri arasındadır.

Horasanlı ve Aynı Zamanda Anadolu

963 tarihinde Horasan’ın Bistam şehrinin kuzeyinde dağlık bir alanda bulunan Harakan köyünde dünyaya gelmiştir; ¹¹³ bir Türk mutasavvıfıdır. ¹¹⁴ “*Harakanî’nin ismi: Ali b. Ahmed b. Cafer’dir.*” ¹¹⁵ *Künyesi, Ebu’l- Hasan’dır. Nisbesi ise; Harakanîdir.*” ¹¹⁶ Kaynaklar, “uzun boylu, güzel yüzlü, geniş alınlı, iri gözlü ve kumral tenli, açık ve tok sözlü ve sureti itibariyle de Hz. Ömer’e benzediği”ni haber vermektedir. ¹¹⁷ Üveysidir; Bayezid-i Bistamî’den (ö. 874) manevi yolla beslenerek sülukunu tamamlamıştır. ¹¹⁸ İleride daha ayrıntılı işaret edildiği üzere, geçimini çobanlık, yük taşıyıcılığı ve çiftçilik yaparak kazanmıştır. ¹¹⁹ İki evlilik yapmış, “çok eziyet gördüğü ilk eşinden iki erkek evladı olmuş, ¹²⁰ bu eşinin ölümünden sonra çok iyi kalpli bir hanımla evlenmiştir.” ¹²¹

İlim ve irfanını öncelikle Horasan’da yaymış ve Hiç kuşkusuz Horasan’ın yaşadığı çağdaki büyük devlet adamlarını direk etkilemiştir. Gazneli Mahmut (ö.1030) ile merbutiyeti bulunmaktadır, İbn-i Sina ile görüştüğü bilinmektedir. ¹²² Bilahare İbnü’l Arabî ve ardılları tarafından ilimleştirilerek “vahdet-i vücud” olarak adlandırılacak olan “Çoklukta Birlik” öğretisiyle, Selçuklu’nun medeniyet zihninin hazırlanmasına

¹¹³Harakanî, **a.g.e.**, s.11.; Can, **a.g.m.**, s.35.; ve ayrıca bkz. Ebi Sa’d Abdilkerim b.Muhammed b. Mansur et-Tenimi es-Sem’ani, **el -Ensab**, Takdim ve Ta’lik Abdullah b. Amr el-Bedudi, Beyrut, 1988, c.II, s.347.; ve ayrıca bkz. J.T.P.De Brujin, “KHarakanî Abu’l-Hasan Ali b. Ahmed”, **The Encyclopedia of İslam (New Edition)**, Leiden, 1978, c. IV, ss. 1057-1059, 1057.

¹¹⁴Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.11.

¹¹⁵Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.11.; Can, **a.g.m.**, s.36.; Süleyman Uludağ, “Harakanî”, **TDVİA.**, C.16, İstanbul, 1997, s.93.

¹¹⁶Hucviri, **a.g.e.**, s.268.; Sem’ani, **a.g.e.**, s.347.; Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, s.694.

¹¹⁷Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.12.; Can, **a.g.m.**, s.36.

¹¹⁸Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.11-13.; ve ayrıca bkz. Abdurrahman Cami, **Nefahatu’l-uns min hadarati’l-kuds - Evliya Menkıbeleri**, trc. ve şerh. Lami’i Celebi, haz. Suleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul, 2008, s.337.; ve ayrıca bkz. Mevlâna Celaleddin-i Rumi, **Mesnevi ve Şerhi**, trc. A. Gölpınarlı, C.6, İstanbul, 1995, s.263-265.; Kantarcı Nakşiliğin, bu mistik çizgi ile bir tarikat disiplini haline geldiğine dikkat çekmektedir: “Üveysilik olarak nitelendirilen Bayezid-i Bistamî ile Ebu’l-Hasan Harakanî arasında cereyan eden bu mistik çizgi daha sonra aynı yüzyılda Ebu Ali Farmedî’nin klasik sufistik çizgisiyle birleştirildi ki böylece Nakşibendi disiplini ortaya çıkıyordu”. Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.13.; De Brujin, **a.g.e.**, s.1057.; Can, **a.g.m.**, s.36.

¹¹⁹Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.12.

¹²⁰Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.12.; Attar, **Tezkiretü’l Evliya**, s.694-700.; Mevlâna, **a.g.e.**, s.317.

¹²¹Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.12.

¹²²Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.13.

büyük katkı sağlamıştır.¹²³ Öyle ki bu tasavvurdan¹²⁴ kalkarak Selçuklu medeniyet şubelerini (devletini) kuracak olan Tuğrul ve Çağrı Beyleri etkilemiş, onlara medeniyetin bir sonraki durağı olan Anadolu'yu işaret etmiştir.¹²⁵ Kendisi dervişleriyle birlikte Anadolu'ya ilk gelenlerdendir.

Horasanlı olması kendisini “Selçuklu İslam tasavvuru”nun (Horasan mektebi) kuruluşundaki ilklerin başına yerleştirmektedir. Selçuklu'ya Anadolu'yu işaret etmesi ve Anadolu'da Kars'ın fethinde şehit düşmesi ise, kendisine aynı zamanda “Anadolu İslam tasavvuru”nun da ilk “kurucu fikir baba”larından biri olmak payesini vermektedir. “*Kalpieri fethetmek için yaptığı çalışmalar yıllar sonra meyvelerini vermiş, ‘Horasan Erenleri’ diye bilinen onbinlerce gönül insanı yetiştirmiştir*”.¹²⁶ Kars'ın ilk fetih hareketlerinden birinde, 1033 tarihinde şehit olmuştur.¹²⁷ Türbesi Kars'da ziyarete açıktır; bu sebeple, manevi olarak hâlâ Anadolu'da yaşamaya devam etmektedir.

Velayet Sahibi Bir Seyyid

Soyu ve silsilesi Hz. Ali (ra)'a uzanan bir Peygamber (sav) evladıdır. Peygamber'in sireti, Ebu'l Hasan Harakanî'nin suretinde, ikinci hamle olarak isimlendirilen medeniyetin ikinci yenilenmesinde (ya da güncellenmesinde), hayata tahakkuk etmekte ve teşbihen tecelli etmektedir. Peygamber'in (sav) yaşayan bir nişanı olarak Ebu'l Hasan Harakanî, değişen tarih ve sosyolojinin ihtiyaçları karşısında, vahyin ve nübüvvetin sabitelerinden hareket ederek vazettiği bütüncül varlık felsefesi ile, Tevhid inancını yeniden hayata açmaktadır.

Bir seyyid olarak Peygamber'in (sav) izinden gitmekte olduğunu şu vb. pek çok sözü delillendirmektedir:

¹²³Berberoğlu, **a.g.m.**, s.112-113.; Uzgur, **a.g.e.**, s.1.

¹²⁴Selçuklu İslam tasavvuru için bkz., Şeker, **a.g.e.**

¹²⁵Kala, **Anadolunun İlk Selçuklu**, s.54-81.; Berberoğlu, **a.g.m.**, s.113, 116.; Uzgur, **a.g.e.**, s.1.

¹²⁶Çelik, **a.g.m.**, s.79.

¹²⁷Vefatı ve şehid'liğiyle ilgili bkz. tarihi kaynak ve hadiseler için bkz. Kala, **Anadolunun İlk Selçuklu**, s.123.

“Eğer bu makamda Muhammed Mustafa’nın şeriatinden başka bir şey göreceğim derhal gerisin geri dönerim. Çünkü ben başkomutanı Hz. Muhammed (sav) olmayan bir kervanda bulunmam”.¹²⁸

Horasan Mektebi Kurucu Fikir Babalarının İlklerinden

Nakşibendilikte “Altın Silsile”¹²⁹ olarak tanımlanan zincirin yedinci halkasına tekabül eden, Allah dostu, velayet sahibi bir velidir. Kendisinden sonra gelen öğrencisi, altın silsile mensubu Ali Farmedi (ö./1084); Ali Farmedi’nin talebeleri, altın silsile mensubu Hacı Yusuf Hemedanî (ö./ 1140) ve “Ehli-Sünnet” itikadının kurucusu büyük İmam Muhammed Gazali (ö./ 1111); Hemedanî’nin talebeleri, Ahmet Yesevî (ö./ 1166), altın silsile mensubu Abdulhalık Gucdüvanî (ö./1179 veya 1220), Hacı Abdullah Baraki Harizmi, Hacı Hasan Endaki Buhari (ö./1157)...¹³⁰ bu şahsiyetlerin hepsi de, istisnasız, O’nun varlığa atfetmiş olduğu anlam çerçevesini, bu manada “varlık-vücut” nazariyesini (yani irfanını), vefat tarihi olan 1033’ten¹³¹ itibaren, yaklaşık 3 asır boyunca sürekli olarak yorumlamışlar, yeni anlam çerçevelerine kavuşturmuşlar ve medeniyetin ikinci yenilenmesinin kurucu varlık felsefesini bu fikri /ruhi ve irfani temeller üzerinden inşa etmişlerdir:

“Bayazid ve el Harakanî, daha sonra ortaya çıkacak olan Yesevîlik, Bektaşilik ve Nakşibendilik’in de kendisinden neş’et ettiği şahsiyetlerdir. Çünkü kendisinden sonra onun yolunu devam ettiren Ebu Ali Farmedi (1084) hem Yusuf el-Hemedanî’nin (ö. 1140), hem de el-Gazzali’nin (ö. 1111) üstadıdır. Dolayısıyla el-Harakanî, el-Gazzali’nin yolunun da önde gelenidir. Yusuf el-Hemedanî ise hem Yesevîlik’in kurucusu Ahmed Yesevî’nin, hem de Nakşibendilik’in üveysi piri Abdulhalık Gucdüvani’nin (ö. 1179 veya 1220)) mürididir. Bektaşilik’in Yesevîlik ile bağlantısını düşündüğümüzde Harakanî bu üç kolun kendisinden çıktığı merkez konumundadır”.¹³²

¹²⁸Gök, **Ebü’l-Hasan El-Harakanî’de.**, s.60.; Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, s.605.

¹²⁹Necip Fazıl Kısakürek, **a.g.e.**

¹³⁰İsmi geçen şahsiyetlerin ölüm tarihleri **TDVİA**’daki ilgili maddelerden alınmıştır.

¹³¹Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.15.

¹³²Çelik, **a.g.m.**, s.80.; Mevlâna Celaleddin Rumi’nin, Harakanî ile ilgili olarak aşağıda ki dipnotta verilen sözleri dikkate alındığında, (Bizim bildiklerimiz Ebu’l-Hasan Harakanî’den aldıklarımızdan başka bir şey değildir), Mevlevîliğin de, Harakanî’nin irfanından neşet etmiş olduğu yorumunu yapabiliriz. Nitekim Çelik ilerleyen paragraflarda atıf yapmış olduğu eserlerden hareketle bu yoruma iştirak etmektedir: “El-Harakanî, Nakşibendiyye’den (Tahsin, 1994, X, 90; Çiftçi, s.92-95) Halvetiyye’ye (Uludağ, 1997, XV, 393-394), Kadiriyye’den (Azamat, 2001, XXIV, 131-135) Mevleviyye’ye (Tanrıkorur, 2004, XXIX, 468-474) pek çok tarıkata kaynaklık etmiş ve yol göstermiş bir bilgedir”. Çelik, **a.g.m.**, s.86.; Tahsin Yazıcı, Ebu Ali el-Farmedi, **TDVİA**, İstanbul, 1994, C.10. s.90.; ve ayrıca bkz. Hasan Çiftçi, **Şeyh Ebu’l-Hasan-i Harakanî, (Hayatı; Çevresi, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri)**, **Nuru’l-Ulum ve Münacatı**’ı (Çeviri- Açıklama-Metin), Şehit Ebu’l-Hasan

Nitekim, ilgili dönem itibariyle etkileri büyük olan Ebu'l Hasan Harakanî, Ali Farmedi, Hacı Yusuf Hemedanî, İmam Muhammed Gazali, Ahmet Yesevî ve Abdulhalık Gucdüvanî, ileride argümanları sunulmuş olduğu üzere, “birinci mihver şahsiyet hattı”nın Horasan ayağını meydana getiren kurucu şahsiyetler olarak kabul edilmektedir (burada ismi geçen şahsiyetlerin önemli etkiler meydana getiren şahsiyetler arasından, bu bağlamda nisbi önem derecesine göre kategorize edildiklerine – seçildiklerine - dikkat çekmek istiyoruz).

İşte Ebu'l Hasan Harakanî, yukarıda sözü edilen ve ileride argümanları sunulan mihver şahsiyet hatlarının, “velayet”i sebebiyle en başında olan, birinci irfan kaynağıdır. Kendisinden sonra gelen talebelerini direk etkilemiş; sonrakileri (ikinci mihver şahsiyet hattı) ise, irfanı ile beslemiştir.¹³³

Harakanî Derneği Yay., Ankara, 2004.; Uludağ, **Harakanî**.; ve ayrıca bkz. Nihat Azamat, “Kadiriyye”, **TDVİA**, İstanbul, 2001, C.24, s.131-136.; ve ayrıca bkz. Barihüda Tanrıkorur, “Mevleviyye”, **TDVİA**, Ankara, 2004, C.29, s.468-474.

¹³³İkinci mihver şahsiyet hattının büyük kurucu fikir babalarından Mevlâna “ilahi aşk”ın temellerini ondan aldığını haber vermektedir: “(...) Bizim bildiklerimiz Ebu'l-Hasan Harakanî'den aldıklarımızdan başka bir şey değildir”. Harakanî, **Nuru'l Ulum**, s.16.; Harakanî, Mevlâna üzerinde bu sözleriyle de sabit olduğu üzere derin izler bırakmıştır. Bu etki, Mevlâna'nın pek çok sözünden anlaşılabilir gibi, “Mesnevi”sinin 4. ve 6. ciltlerinde Harakanî'ye ait yer vermiş olduğu iki menkıbeden de izlenebilmektedir, bkz. Sırrı Akbaba, “Mevlâna'nın Mesnevisinde Yeralan Ebu'l-Hasan El Harakanî (Hz) Hakkındaki İki Menkıbeden Eğitim İçin Çıkarılan Dersler”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu'l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Sayı 1, Ocak 2014, s.162.; Mevlâna şiirlerinde Harakanî'den “Şeh-yi Din” olarak bahsetmektedir. Harakanî, **Nuru'l Ulum**, s.16.; Makale müellifi Gök, Mevlâna ve Hacı Bektaş Veli'nin, Harakanî'nin sözlerini çağrıştıran sözlerine dikkat çekmektedir: “Harakanî, diğer bir sözünde yaşadığı sürece Allah ve Resulünün izinden bir an bile ayrılmadığını şöyle ifade ediyor: ‘Yetmiş üç yıl Hakla yaşadım, bu süre boyunca şeriate muhalif bir şekilde secde etmedim. Bir kere bile nefsin arzusu istikametinde nefes almadım (bkz. Attar, **Tezkiretü'l-Evliya**, s.608)’. Şüphesiz onun bu hassasiyeti, Allah ve Resulüne olan inanç ve muhabbet hislerinin de bir göstergesidir. Benzer ifadelere Hacı Bektaş Veli'de de rastlamaktayız (bkz. Hacı Bektaş Veli, **Menakıbnâme-i Hacı Bektaş Veli, Vilayetname**, (hızl. A.Gölpınarlı), **İnkılap Kitabevi, İstanbul**, 1958, s.IV, 25, 27, 28). Bu vb. benzerlikler ile adı geçen tasavvuf yollarına ait silsilelerden yola çıkarak, Mevlâna ve Hacı Bektaş Veli'nin, Harakanî'nin temsil ettiği tasavvuf anlayışından feyizlendikleri ileri sürülebilir”. Gök, **Ebü'l-Hasan El-Harakanî'de**, s.59.; ve ayrıca bkz. Akbaba, **a.g.m.**, s.162.; Şüphesiz ikinci mihver şahsiyet hattının büyüklerinden Yunus, söylediği mısralarla, aynı irfan pınarının öğrencisi olduğunu izhar etmektedir. Harakanî'nin “Dedim: ‘Allahım! Bana seni gerek’” sözleri, iki asır sonra Yunus'un dilinden “...bana seni gerek seni...” dizeleriyle dile gelecektir. Bkz. Yunus Emre, **Divan, Tenkitli Metin II**, (nşr. Mustafa Tatçı), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997, içinde.; Benzer şekilde Harakanî'nin “Bir mümini incitmeden sabahtan akşama varan kimse, o gün akşama kadar peygamber (sav) ile yaşamış olur. Eğer mümini incitirse Allah onun o günkü ibadetini kabul etmez der” sözlerini Yunus'un “Ak sakallı pir koca bilmez ki hali nice, Emek yimesin hacca bir gönül yıkarısa” sözleri izlemektedir. Gök, **Ebü'l-Hasan El-Harakanî'de**, s.61-62.; Attar, **Tezkiretü'l-Evliya**, s.628.; Yunus Emre, **a.g.e.**, s.243.;

O, irfanı ile daha yaşarken çağdaşlarını derinden etkileyebilmiş bir sufidir. Attar Tezkiretü'l-Evliya'sında ve Hucviri de "Keşfu'l Mahcub"unda, üzerinde etki bıraktığı sufilerden, felsefecilerden ve devlet adamlarından haber vermektedir:

"(...) Ebu'l-Hasan Harakanî; Ebu'l-Kasım Kuşeyri, Ebu'l Abbas Kassab, Ebu Said el-Miheni gibi mutasavvıflarla, Gazneli Sultan Mahmud gibi devlet ricaliyle, İbn-Sina (ö. 1037) gibi felsefe ve tıp otoriteleriyle çağdaştır. Kuşeyri ile görüşüğünü 'Keşfu'l-Mahcub müellifi Hucviri'den öğreniyorum. Hucviri, Kuşeyri'nin onun hakkında: 'Harakan'a varınca Şeyh Ebu'l-Hasan'ın heybet ve haşmetinden fesahatim sona erdi, ifade gücüm kayboldu ve sanki dilim tutuldu.¹³⁴ Neredeyse velayet makamından azledildiğimi sandım.' dediğini nakleder. Yine Ebu'l-Abbas Kassab onun hakkında: 'Tasavvuf pazarında rihlet ve ziyaret Ebu'l-Hasan Harakanî'ye layıktır.' demektedir.¹³⁵

Öte yandan çağdaşlarından ve meşhur "Menazilü's Sairin" adlı eserin müellifi büyük sufi Abdullah el-Ensarî el-Herevi de (ö.1089), Harakanî'nin irfanını methederek onun müridi olduğunu ifade etmektedir.¹³⁶

Ezcümle hem çağdaşlarını ve hem de kendisinden sonra gelecek pek çok veliyi ve tarikatı etkileyen ve aşağıda özet mahiyetinde verilen "Tevhid", "fütüvvet" ve "fakr" anlayışıyla Anadolu Ahiliğinin kurulmasına öncülük eden Harakanî; "fakr üzere geçen çileli, zühd ve takva ile dolu hayatı"yla" Peygamber (sav)'in nebevi mirasının,

¹³⁴Can, **a.g.m.**, s.39.; Attar, **Tezkiretü'l-Evliya**, s.676.; Hucviri, **a.g.e.**, s.268.

¹³⁵Can, **a.g.m.**, s.39.; "Tasavvufta yüksek derecelere ulaşan Harakanî'nin Harakan'daki tekkesini Şeyh Ebu said ve Hacı Abdullah-Ensarî gibi devrin tanınmış sufileri..." Gök, **Ebü'l-Hasan El-Harakanî'de.**, s.57.; ve ayrıca bkz. Hasan Çiftçi, "İki Ünlü Şafinin İlginç Görüşmesi- Ebu Said-i Ebu'l-Hayr – Ebu'l-Hasan-i Harakanî", **Nüşa**, sayı: 9, 2003, s.7-22.; Hucviri, **a.g.e.**, s.268.; ve ayrıca bkz. Sadık Yalsızuçanlar, **Cam ve Elmas**, İstanbul: Timaş Yay., 2012, s.89, 125.; "el-Harakanî, Aynu'l Kudat el-Hemedanî (ö. 1131), Necmeddin Daye (ö. 1256), Feriduddin Attar (ö. 1221), Mevlâna Celaladdin Rumi, Abdurrahman Cami (ö. 1492), gibi büyük mutasavvıfları deniden etkilemiş...." Çelik, **a.g.m.**, s.78.; Öte yandan Mustafa Işık yazmış olduğu makalede, yukarıdaki ana metinde geçen ve Harakanî ile Kuşeyri arasında geçtiği bildirilen menakıba rağmen, Kuşeyri'nin meşhur risalesinde (er-Risale) Harakanî'den bahsetmemiş olmasına şu izahı getirmektedir: "Tasavvuf Edebiyatında önemli bir yeri olan ve Harakanî ile aynı çağda yaşayan Kuşeyri'nin (ö. 1072) kendisini ziyaret ettiği, yanında dilinin tutulduğunu söylediği halde, Harakanî'den hiç bahsetmeyişi konusunda, Çiftçi'nin 'kendi çağdaşlarını tasvip etmeyişi'ne' bağladığı yoruma katılıyoruz. Nitekim hadis tenkit metoduna göre, 'tarafsız olmayanın cerhi (tenkidi) kabul edilemez. Çünkü aynı çağda yaşayan insanlar çoğunlukla birbirlerini çekememe duygusu taşır' şeklinde, genel bir kabul vardır". Işık, **a.g.m.**, s.93.

¹³⁶"Hadis, fıkıh ve diğer İslami ilimlerde pek çok üstadın okudum. Tasavvuftaki üstadım ise Ebu'l-Hasan el-Harakanî'dir. O'nu görmeseydim marifete eremezdim". Çelik, **a.g.m.**, s.81.

“hem Nübüvvetinin ve hem de Velayetinin varisçisi olarak”, bugün de meftun bulunduğu Kars’ın kalbinden feyiz dağıtmaya devam etmektedir.¹³⁷

Tevhid, Fütüvvet ve Fakr Ehli

Anadolu coğrafyasında ki ilk “fütüvvet” esaslı tekke faaliyetlerinin öncülerindedir. Sözlerinin ve hayatıyla ilgili menakıbların yer aldığı, kendisine nispet edilen Nur’ul Ulüm,¹³⁸ şüphesiz baş eseridir. Bunun dışında yine kendisine nispet edilen Seyr-i Süluk¹³⁹ isimli eserde ve ayrıca Tezkiretü’l Evliya’da¹⁴⁰ fütüvvete ilişkin pek çok sözü, esas itibarıyla varlığa atfetmiş olduğu katıksız, yalın ve bir o kadar da sade “Tevhid” inancını haber vermektedir:

“Fütüvvet ehli cennete giden yolda değil, Allah’a giden yoldadır”.¹⁴¹

Her türlü iş ve eyleyişte, her çeşit hal ve makamın üstünde, gayesi yalnızca Allah’tır; O’nun rızasına kavuşarak, O’nun sevgisi ve aşkıyla O’nda fena olmaktır:

“Kullarından bazıı namazı ve orucu, bazıı haccı ve gazayı, bazıı ilmi ve seccadeyi seviyor. Yalnızca senin için yaşayıp seni sevdiğim için, bana kapıyı aç.”¹⁴²

(...) İnsanlar Allah ve ekmek diyor. Bazısı önce ekmek ve sonra Allah diyor. Bense ekmek değil Allah, su değil Allah, hiçbir şey değil, yalnızca Allah diyorum”.¹⁴³

Horasan mektebinin büyük ustası ve manevi mürşidi Bestami’den aldığı feyz ve irfanı, ardıllarını da etkileyecek saf ve katıksız Tevhid anlayışı halinde dile getirmekte, bu irfani düşünceyi hikmetler halinde ifade etmektedir.¹⁴⁴

¹³⁷Ebu’l Hasan Harakanî, **Seyr ü Süluk Risalesi**, Haz.: Sadık Yalsızuçanlar, Sufi Kitap, İstanbul, 2006, s.14.

¹³⁸Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.19.; ve ayrıca bkz. Reynold Alleyne Nicholson, ‘**The Mystics of İslam-İslam Sufileri**’, Heyet, Ankara, 1978, s.115.; ve ayrıca bkz. İbrahim Alanka, **Ebu’l-Hasan Harakanî**, Ankara, 2001.

¹³⁹Harakanî, **Seyr ü Süluk**, s.13-14.

¹⁴⁰Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**.

¹⁴¹Atıcı, **a.g.m.**, s.184.; Uzgur, **a.g.e.**, s.22.; Nitekim Harakanî, hayatın ve varoluşun gerçek manasının Allah ve Tevhid inancı olduğunu, yine şu sözleri ile haber vermektedir: “İçinde Allah’tan başkasına yer olan bir kalp, baştanbaşa ibadet ve taat olsa da ölüdür”. Çelik, **a.g.m.**, s.84.; Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, s.623.

¹⁴²Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, s.616.

¹⁴³Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, s.614.

¹⁴⁴“(…) ‘Sevgilim sana her şeyi vereceğim’ dedi. Bende alıp vermenin yabancılar arasında olduğunu söyleyerek karşılık verdim”. Berberoğlu, **a.g.m.**, s.111.

O bilahare ardılları tarafından “varlığın birliği” (vahdet-i vücud) olarak nazarileşecek olan fikri ve ruhi irfanı; bir diğer ifadeyle, varlığın çokluğundan (kesret) O’nun birliğine (vahdet)...ve O’nun birliğinden de varlığın çokluğuna ulaşan bu irfani düşünceyi, ardılları olan – ve kendisinden feyz alan - Yunus, Mevlâna, Hacı Bektaş ve İbnü’l Arabî’den çok daha önce, sözü edilen kaotik asırlar içinde, ilk dile getirenlerdendir.¹⁴⁵

O’nun irfanında, kendisinden sonra bilahare medeniyetin ikinci yenilenmesinin ikinci mihver şahsiyet hattındaki İbnü’l-Arabî’de ilimleşecek olan “teşbih prensibi”ni (bkz. “3.2.8.”) ve bu prensipten hareketle “tenzih”den teşbih’e ve teşbih’den de tenzih’e doğru” sürekli akan ve “vahdet-tevhidi” olarak kavramsallaşan anlayış ve idrakin izlerini görebilmek mümkündür.¹⁴⁶

O, “fakr” ehlidir. Ardılı olan Ahmed Yesevî’nin “Fakr-namesi”nden¹⁴⁷ önce “fakr”ın tanımını “*Hakiki-mutlak ve tek varlık olan “Varlık” da (Vacibu’l Vücud) fena bulmak*” sözleriyle dile getirmektedir.¹⁴⁸

¹⁴⁵“*Hak Teala bana öyle bir fikir verdi ki, O’nun bütün mahlukatını onda gördüm. Onda kalıp durdum; gece gündüz onun meşguliyeti beni sardı, fikir basirete dönüştü; küstahlık (Allah’a ve tüm insanlığa karşı aşırı derecede bir sevgi) ve muhabbete dönüştü; heybet ve vakara dönüştü, fikir hikmete dönüştü. O fikirle O’nun birliğini kavradım ve öyle bir mertebeye ulaştım ki fikir hikmete dönüştü ve halka şefkate dönüştü. O’nun halkına (yarattığı tüm insanlara ve varlıklara) karşı kendimden daha şefkatlisini görmedim*”. Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, s.606.; parantez içindeki ifadeler Seyhan’ın kendi yorumları olup, ilgili makalenin tamamında Harakani’ye ait olan sözlerin şerhi, yukarıda olduğu gibi “parantez” içine alınmıştır.

¹⁴⁶Kendisine atfedilen şu sözler, Tevhid inancının “teşbih” prensibi olarak yorumlanabilecektir: “*Allah’ım bütün varlıklarda Sen’in gibi tecelli etmek için Sen’le olmak istiyorum veya herhangi bir iz bırakmadan, Sen’de kaybolmak*”. Atıcı, **a.g.m.**, s.177.; Uzgur, **a.g.e.**, s.15.: “(...) ‘Tevekkülün belirtisi nedir?’ denilince de şöyle dedi: ‘Arslanın, ejderhanın, ateşin, deryanın, yastığın senin için bir olmasıdır. Çünkü tevhid aleminde (bunların) hepsi de birdir’”. Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, s.636.; “(...) ‘İlahi! Benim olan her şeyi yoluna koydum, ayrıca Senin olan her şeyi de! Benliğim (nefsim) ortadan kalsın ve her şey Sen olası diye!’”. Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, s.616.

¹⁴⁷“*Bilindiği gibi ‘Fakr-nameler’, esas itibarıyla fakr’ı, fakr’ın önemini ve makamları belirtmeye çalışan öğretici (didaktik) eserlerdir. Bu hususlar müstakil eserlere konu olduğu gibi, çeşitli tasavvuf ve tabakat kitaplarında da, bölümler halinde veya yeri geldikçe ele alınmıştır*”. Ahmed Yesevî, **Yesevî’nin Fakr-namesi ve İki Farsça Risalesi**, Haz.: Kemal Eraslan, Necdet Tosun, Ahmet Yesevî Üniversitesi, İnceleme Araştırma Dizisi, Yayın No: 39, Ankara, 2016, s.15.

¹⁴⁸“*‘Fakrın belirtisi nedir?’ diyenlere, ‘(Allah karşısında) kalbin siyah olmasıdır (O’nda fani olmak ve hiçlik makamına erkmektir) ‘Bu sözün manası nedir?’ denilince de: ‘Demek isterim ki, siyahi renkten sonra başka bir renk yoktur (renklerin nasıl sonu varsa fakrında sonu O’nda yok olmaktadır)’ dedi*”. Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, s.636.

O, gerçek fakirliğin (fakrın), hakiki/mutlak “varlık” sahibi olamamak; ve dolayısıyla da yalnızca Allah’a muhtaç olmak¹⁴⁹ olduğunu anlatan ve bu irfanıyla “Hüccetü’l-Fakr”¹⁵⁰ ismiyle anılan, büyük ustadır.¹⁵¹

Ahmet Yesevî’ye nisbet edilen ve ileride daha tafsilatlı olarak bahsi geçen (bkz. “2.2.1.3.”) “Fakr-name” adlı risalesede sözü edilen “fakr” kavramına ait makam, mertebe ve haller; ve yine Ahmed Yesevî’nin “Hikmet”lerinde¹⁵² geçen 4 kapı ve 40 makam kavram-tanımları, çok daha öncesinde Harakanî’de dile gelmekte ve kendisine nisbet edilen ve yukarıda bahsi geçen Seyr-i Süluk adlı eserde topluca izlenebilmektedir. Risalenin Dokuzuncu bab’ı, “Fakrın Kırk Dört Makamının Bilinmesine Dair”dir.¹⁵³

Harakanî yukarıda da bahsi geçtiği gibi, sadece “fakr” geleneğini sistematize eden şahsiyet değil, aynı zamanda 4 Kapı hikmetini de ilk defa vaz’eden büyük sufidir.¹⁵⁴

¹⁴⁹“ ‘Fakr’ kelimesinin lügat anlamı ‘fakirlik ve muhtaç olmak’ ise de, tasavvuf kültürü ve edebiyatında ‘derişlik, sufilik, zahitlik, Allah’a muhtaç olduğunun farkında olmak’ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu durumda ‘Fakr-name’yi ‘Derişlik Kitabı’ diye tercüme etmek mümkündür”. Yesevî, **Yesevî’nin Fakr-namesi**, s.8.; “Tasavvufun önemli umdelerinden biri olan fakr kelimesi hakkında ‘Kamus Tercümesi’nde şu kayıt bulunmaktadır: ‘El-fakr, yoksulluk manasındadır., gına mukabilidir. Fakr, masdar-ı metruk olup isim olarak müstameldir.’ Sofiyye ıstılahatında fakr, mevhum olan varlıktan kurtulmak, fena fi’llah’a mazhar olmak yerinde kullanılan bir tabirdir (bk. M.Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*, İstanbul, 1946, s.585). Fakr hakkında Gölpınarlı ise şunları yazmaktadır: ‘Tasavvufta fakr, bildiğimiz yoksulluk değildir, manevi yokluktur. Mevhum ve nazari varlığı terkeden, ef’al, sıfat ve zatını Hak’ta fani kılan kimse hakikî fakr’a erişmiş ve ‘fakr tamamlanınca Allah kalır.’ mealindeki hadisi mucibince fahredilecek fakr’a erişmiş olur. Böyle olan adamın isterse sayısız malı, mülkü olsun, hiçbirine gönül bağlamayacağı ve tasavvufi tabiriyle malına kul olmayıp, malı kendisine kul edeceği için hiç zararı yoktur (bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Kaygusuz-Vizeli Alaeddin*, İstanbul 1932, s.132)”. Yesevî, **Yesevî’nin, Fakr-namesi** s.13.

¹⁵⁰ Atıcı, **a.g.m.**, s.176.

¹⁵¹ Can, **a.g.m.**, s.37.; Gök, **Ebü’l-Hasan El-Harakanî’de.**, s.63.; Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, s.623.

¹⁵² Hacı Ahmed Yesevî, **Divan-ı Hikmet**, Haz.: Mustafa Tatcı, Ahmet Yesevî Üniversitesi, Ankara, 2016.

¹⁵³ Tasavvuf kültüründe kamil insan olma yolunda katedilmesi gereken 4 kapı (şeriat, tarikat, marifet, hakikat) -40 makam kodlaması; ve yine yukarıda sözü edilen “fakr” kavramı, Ahmet Yesevî’den önce Ebu’l-Hasan Harakanî tarafından sistematize edilmiş olmasına rağmen, akademik yazında bu geleneğin ilk defa Ahmet Yesevî ile başlamış olduğuna dair yaygın bir kanaat hakimdir. Oysaki, yukarıda ana metinde Harakanî’ye nispet edilen Seyr-i Süluk risalesinin dokuzuncu babından, Ahmet Yesevî’den çok daha önce, sözü geçen “4 kapı-40 makam” ve “fakr” gelenek ve mertebelerinin Ebu’l-Hasan Harakanî tarafından tanımlanmış olduğunu görüyoruz, bkz. Harakanî, **Seyr ü Süluk**, s.45-50.

¹⁵⁴“(…) Bunların ardından derişin şu dört makamı bilmesi gerekir: Birincisi lahut makamı, ikincisi melekut makamı, üçüncüsü nasut makamı, dördüncüsü ceberut makamı. Eğer sana ‘Bu makamların keyfiyeti nedir?’ diye sorulursa, şu cevabı ver: Birincisi olan lahut makamı, marifettir. İkincisi olan melekut makamı, tarikattir. Üçüncüsü olan nasut makamı, hakikattir. Dördüncüsü olan ceberut makamı, şeriattir”. Harakanî, **Seyr ü Süluk**, s.46.; Nitekim, yukarıda Harakanî’de sözü edilen makamlar, bilahare iki kuşak sonraki talebesi Ahmet Yesevî’nin sözü edilen “fakr-namesi”nde de, sadece sıralama farkıyla dile getirilmektedir. Bu, gerek 4 kapı hikmeti ve gerekse “fakr” geleneğinde,

İnsan-ı Kamil Felsefesi

O kamil insandır; felsefesi ve irfanı ile, “ahsen-i takvim” Rabbani kuvve’si ile yaratılan ve “eşref-i mahlukat” Rabbani kıymeti ile kıymetlendirilen müteal varlık insana; “kamil insan” olabilmenin yollarını ve faziletlerini anlatmaktadır.

Daha önce girişte de bahsi geçtiği üzere, irfani düşüncesinin merkezinde aşkın varlık insan bulunmaktadır.

Münacaatı olarak bilinen duada, bir yandan insanoğlunun hikayesini aktarırken, bir diğer yandan da “naz” makamından Allah’a nida ederek “kamil insan olma”nın yollarını hatırlatmaktadır.¹⁵⁵

O münacatındaki gibi, bağışlanmak için vahyi ve nebevi metot olan “tefekkür”e sarılmakta ve her gece, hesaba çekilmeden önce kendisini hesaba çekmektedir:

*“Her gece akşam namazında Allah’ın huzurunda nefis muhasebesi yapmazsam o gece rahat edemem”.*¹⁵⁶

ana metinde ve dipnotlarda da bahsi geçtiği üzere, Yesevî’nin Harakanî’yi takip etmekte olduğunu göstermektedir: “(...) Her derviş bu kırk makamı bilmese ve amel etmese, onun şeyhliği şeytancadır. İlki melekut makamı, ikinci lahut makamı, üçüncü nasut makamı, dördüncü ceberut makamı (dır). Ceberut makamı şeriattır, melekut makamı tarikattır, lahut makamı marifettir, nasut makamı hakikattir”. Yesevî, **Yesevî’nin Fakr-namesi**, s.59.; Ve yine daha önce bahsi geçen makalenin müellifi Bilal Gök; Söz konusu makam ve mertebelerin Ahmet Yesevî’nin ardılları olan Yunus Emre Divanı ve Hacı Bektaş Veli Makalatı’nda da tekrar etmekte olduğunu, Harakanî’ye atıfta bulunarak ifade etmektedir: “Harakanî, hakikate ulaşmanın çok zaman alıcı bir iş olduğunu dile getirir. Şöyle ki: ‘Şeriatten marifete kadar yedi bin, marifetten hakikate kadar yedi yüz bin, hakikatten sarayın açılmasına kadar bir milyon derece var. Her bir derece için Nuh’un ömür kadar bir ömür, Hz. Muhammed’in (sav) sefası (safiyeti) gibi bir sefa gerekir (Gök, **Ebü’l-Hasan El-Harakani’de.**, s.65.; Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, s.633)’. Bu söze dikkat edilirse, tarikatların henüz isim olarak belirmediği bir dönemde ‘şeriat’, (tarikât), ‘marifet’ ve ‘hakikat’ şeklinde bir sıralamanın varlığı göze çarpar. Bu tasnif, Yunus Emre Divanı’nda, ‘şeriat-tarikat yoldur varana, hakikat-marifet andan içerü (Gök, **Ebü’l-Hasan El-Harakani’de.**, s.65; ve ayrıca bkz. Ahmet Kabaklı, **Yunus Emre**, Tokar Yayınları, İstanbul, 1971, s.78)’ ifadeleriyle, Hacı Bektaş-ı Veli’nin Makalatı’nda ise dört kapı kırk makam (Gök, **Ebü’l-Hasan El-Harakani’de.**, s.65.; ve ayrıca bkz. Hacı Bektaş Veli, **Makalat**, (hızl. Esat Coşan, sdl. Hüseyin Özbay), Ankara: Kültür Bak. Yay., 1996, s.8-26) formülüyle Harakanî’den 200 yıl sonra Anadolu’da dile getirilmiştir”. Gök, **Ebü’l-Hasan El-Harakani’de.**, s.65.

¹⁵⁵“Allah’ım! Beni vücuda getirdiğinde aç mideyi bana yoldaş ettin, doğunca aklıktan ağlıyordum. Kundağa koyduklarında rahatladığımı sandım; elimi ayağımı bağlayarak beni yordular. Akıllanıp konuşunca rahatlarım dedim beni bir öğretmene verdiler. Terbiye sopasıyla anamdan emdiğimi burnumdan getirdiler; korkar oldum. Onu aşınca şehvetin azgınlığına musallat ettin. Zina korkusuyla bir kadınla evlenince çocuklar verdin, onların yiyeceği / giyeceği endişesiyle ömrümü bitirdin. Onu aşınca ihtiyarlıkla organlarımı hasta ettin. Ölünce rahatlarım dedim; ölüm meleğine tutsak ettin. Karanlık bir mezara konunca sorgucu melekler geldiler. Allah’ın, ‘Milletin kimdir?’ sorusundan kurtulunca beni tekrar dirilttin. Pişmanlık defterimi elime verdin, ‘oku’ dedin. Allah’ım, benim kitabım, bu söylediklerimdir. Bunlar yüzünden sana gereğince ibadet edemedim. Beni bağışlamaktan seni alıkoyan nedir?”. Işık, **a.g.m.**, s.95-96.

O “kamil insan”ı ve bu makama ulaşmanın yollarını tarif ederken, aynı zamanda fütüvvet felsefesindeki civanmert ve yiğit insan profilini anlatmaktadır. Ona göre civanmert ve yiğit olan insan-ı kamil, halkın emrinde değil, Hakk’ın emrindedir:

“*Yani halk aleminden değil, emir aleminden ol*”¹⁵⁷.

Hal (ve tahkik) ehli olduğu kadar, aynı zamanda “ilim” ehlidir; vahiy ve nübüvvet üzere söz söylemektedir. Sözlerinden Kur’an ve sünnet dairesi içinde, “alim” bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁸ Tasavvuf mesleğinin bütün inceliklerinde, nefis tezkiyesi ve arınma ile ilgili bütün sözlerinde, Kur’an¹⁵⁹ ve hadis¹⁶⁰ vardır.

Müteşebbis ve Meslek Sahibi Bir Derviş

Kayıtlar dünya ile meşgalesinin bulunduğunu, yani bir meslek sahibi olduğunu yazmaktadır. Çocukluğundan ve gençliğinden itibaren anne-babasına destek olmak üzere, zamanın geçerli mesleği olan “eşekle yük taşıyarak”¹⁶¹ geçimini sağlamaktadır. Ayrıca tarım toplumunda yaşayan her insan gibi, hayvan otlatıp¹⁶² çiftçilik-çapacılık yaptığı¹⁶³, çamur karıp duvar ördüğü ve dağa gidip odun topladığı¹⁶⁴ bilinmektedir.¹⁶⁵

¹⁵⁶ Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, s.603.

¹⁵⁷ Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, s.621.

¹⁵⁸ Seyhan, *a.g.m.*, s.4.; El-Harakanî’nin alim bir mutasavvıf olduğu ile alakalı bir çalışma için ayrıca bkz. Ahmet Emin Seyhan, “Ebu’l-Hasan Harakanî’nin İlim Anlayışı”, *JASS, International Journal of Social Science*, Fransa, May 2013, Volume 6 Issue 5., s.1049-1083.

¹⁵⁹ Seyhan, *a.g.m.*, s.9.; El-Harakanî’nin Kur’ana vukufiyeti konusunda yapılmış bir çalışma için, ayrıca bkz. Ahmet Emin Seyhan, “Ebu’l-Hasan el-Harakanî’de Kur’an Kültürünün Yansımaları”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literatur and Historiy of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 8/6 Spring 2013, s.641-664.

¹⁶⁰ Seyhan, *a.g.m.*, s.9.; El-Harakanî’nin Sünnet’e bağlılığıyla ilgili bir çalışma için, ayrıca bkz. Ahmet Emin Seyhan, “Ebu’l-Hasan el-Harakanî’nin Sünnete Bağlılığı ve Hadis Anlayışı”, *JASS, International Journal of Social Science*, Fransa, October 2013, Volume 6 Issue 8., s.551-588.

¹⁶¹ Işık, *a.g.m.*, s.93.; Sem’ani, *a.g.e.*, s.347.

¹⁶² Işık, *a.g.m.*, s.93.; Harakanî, *Nuru’l-Ulüm*, s.11.

¹⁶³ Işık, *a.g.m.*, s.93.; Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, s.592, 593.

¹⁶⁴ Işık, *a.g.m.*, s.93.

¹⁶⁵ Harakanî, *Nuru’l Ulum*, s.12.; Sem’ani, s.347.; Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, s.694.

Aşağıda dipnottaki rivayetler onun, bilahare ileride bahsi geçen Ömer Lütfi Barkan'ın meşhur makalesindeki (İstila Devirlerinde Kolonizatör Türk Dervişleri) meslek sahibi ve dervişlerin önderlerinden olduğunu haber vermektedir.¹⁶⁶

Yukarıdaki rivayetlerden de anlaşıldığı üzere, çok çalışkan bir insandır; kendi ve ailesinin rızkını helal yollardan temin için “*ne iş olursa olsun yapmış, tarlada, bağda, bahçede çalışmış, (...) hayatı boyunca el emeğini ve göz nurunu üstün tutmuş, nimetlerin en helal ve en temiz olanının kişinin kendi emek ve gayretiyle elde ettiği nimetler olduğunu anlatmıştır*”.¹⁶⁷ Hakkında yazılanlardan işlerini bizzat kendi el emeği ile gördüğü ve parasal yardımları kabul etmediği anlaşılmaktadır.¹⁶⁸ O “*gerçek kulluğun kula hizmetten geçtiğini düşünen ve insanlara hizmeti kendi varlığının gayesi sayan bir şahsiyettir*”.¹⁶⁹

“*İnsana fayda, her gün akşama kadar halkın beğendiği, her gece sabaha kadar da Hakkın beğendiği işte olmaktır.*”¹⁷⁰ sözleriyle vücut bulan “sorumluluk-hilafet vazifesi” ve “denge” idraki ve O’na ve varlığa “ahenk” ile yaklaşan varlık tasavvuru, birinci safhanın çözülerek denge ve huzur noktasından uzaklaşmaya başlayan sosyolojisini, yeni bir ruhi motivasyon ve bilinç ile, Tevhide ve İslama doğru yakınlaştırmakta, güncellemektedir.

O ardıllarında ve özellikle de Gazali’de dile gelmiş olduğu gibi, O’nun rızasını kazanabilmenin yollarını sadece “şer-i” ilimler ya da “tasavvuf”la sınırlı olarak görmemektedir. Dünyayı ilgilendiren mücerred ilimlere ve mesleklere, O’na vasıl olmanın yolları olarak işaret ederken, esasen nev’i her ne olursa olsun - dünyevi ya da uhrevi- iş görürken madde ve mana arasında kurulması zorunlu olan “denge”ye işaret etmektedir:

¹⁶⁶ “Bir bağı vardı. Burasını bir kere belledi, gümüş çıktı, bir kere daha belledi, altın çıktı, bir defa daha belleyince de inci çıktı. Bunun üzerine dedi ki: ‘Ya Rab! Beni bununla avutma, ben dünya ile senin gibi Rab’dan yüz çevirmem. (...) Bazen öküzleri sabana koşar, namaz vakti gelince namaza durur, Şeyh namazdan dönene kadar öküzler eskisi gibi saban sürer dururlardır’”. Can, **a.g.m.**, s.37.; Attar, **Tezkiretü’l- Evliya**, s.671.

¹⁶⁷Can, **a.g.m.**, s.37.

¹⁶⁸Gök, **Ebü’l-Hasan El-Harakani’de.**, s.57.; ve ayrıca bkz. Sem’ani, **a.g.e.**, s.347.

¹⁶⁹Can, **a.g.m.**, s.45-46.

¹⁷⁰Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.11.

*“Üç zümre için Allah’a yol vardır: Bunlar mücerred ilimle, hırka ve seccade ile ve kazma ve kürekle uğraşanlardır. Aksi takdirde nefsin boş durması, kişi için felakettir”.*¹⁷¹

Benzer şekilde Sem’ani’nin adı geçen eserinde, “yük taşıyıcılığı yaptığı esnada hayvanı ile konuştuğu, bu konuşmaları esnasında Allah’u Teala hakkında düşündüğü, (...) ve kendisine manevi kapıların açılmasının da bu sayede gerçekleştiği” yazmaktadır.¹⁷² Bu sözlerine göre Allah’ın rızasına vasıl olabilmenin yolu, dünyalık bir işi görürken dahi bilinç olarak O’nu, “hay ve diri” olarak idrak edebilmekten; yani, her an, varoluşun esas gayesi üzerine niyet halinde olabilmekten geçmektedir

O’nun irfanında bir ilim ve meslek sahibi olmak, ontolojik hilafet vazifesinin zorunlu bir görevi olduğu kadar, aynı zamanda, varlıkla hemhal olarak - varlıkla aşık ve maşuk halinde bulunarak - O’na vasıl olmanın da tabii yollarından biri olarak görülmektedir (bu metot bilahare iki kuşak sonraki talebesi, ikinci mihver şahsiyet hattının mensubu olan Evhadüd’din Kirmanî’de, seyr-i süluk’u afaki olarak mektepleşecektir).

O, varoluşun fiziki varlık aleminin içinden, metafizik alemin unsurlarıyla, denge idraki ve ilahi aşk ile konuşan, varlık ile aşk üzerinden ilişki kuran, ezcümle aşk ile yaşayan bir sufidir.¹⁷³ Harakanî’ye göre, Peygamber (sav)’in şahsi manevisinden beslenerek çoğalan ve çoğaldıkça çağlayarak coşan ve en nihayetinde O’nda “fena”ya vararak durulan, huzura ve hakikate eren “aşk” (ki bu “ilahi aşk”tır);¹⁷⁴ bu kez hiyerarşik olarak başta insan olmak üzere bütün varlık alemine duyulan muhabbet ve sevgi halinde tezahür ederek “varlığın birliği”ne ermekte ve hakikatin

¹⁷¹Can, **a.g.m.**, s.37.; Attar, **Tezkiretü’l- Evliya**, s.709.; Harakanî, İnşirah Suresi’ndeki “Bir işi bitirince diğerine koyul” Ayet-i Kerimesi’nin adeta yaşayan canlı tefsiridir. **Kur’an**, İnşirah, 94/7.; O, Allah’ın rızasını kazanmanın yollarından biri olarak, herhangi bir işi (dünyevi veya uhrevi) görmenin ahlakını insana hatırlatırken, aynı zamanda iki kuşak sonraki ardılı Gazali’ye de ilham olmaktadır.

¹⁷²Kantarci ilgili kaynaklarda Harakanî’nin tasavvuf yoluna “eşşek sürücülüğü yaptığı sırada” çağrıldığını yazmaktadır. Harakanî, **Nuru’l Ulum**, s.12.; Sem’ani, s.347.

¹⁷³Çocukluğunda anne ve babasının kendisini davar gütmeye gönderirken verdikleri öğün-ekmeği, O’na muhabbetinin bir nişanesi olarak yemez, gününü oruçlu olarak geçirir; ve insan ve varlığa olan sevgisinin bir nişanesi olarak da, ihtiyaç sahiplerine sadaka olarak dağıtırdı. İnsan-ı kamil olma yolculuğunda, Yüce Varlık’a duyduğu aşk’tan neşet eden varlığa aşk ve bunun tersi olan aşk metaforu, kendi hali üzerinde her iki çevrimiyle birlikte izlenebilmektedir. Can, **a.g.m.**, s.39.

¹⁷⁴Gök, **Ebü’l-Hasan El-Harakani’de.**, s.50.; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri**, s.49.

kendisi olarak bütün varlık alemini, “vahdet/birlik ve İslam/barış” halinde kuşatmaktadır.

Kendisine ait “*Yaratan’ın aşkına tutulmuş birisi yaratılmış hiçbir şey tarafından tatmin edilemez*”¹⁷⁵ sözü, her “şey”de, “varlık” karşısında, varlık planındaki bütün iş ve eyleyişlerde, huzura ancak O’nun varlık üzerindeki tecellilerinin idrakiyle eren ve kesbettiği bu huzuru yeniden ve yeniden “ötelere” taşıyarak O’na doğru sürekli sefer halinde bulunan bir bilinci (aşk halini) haber vermektedir.¹⁷⁶

Esas itibariyle Harakanî’den başlayarak diğerleri tarafından da, aynı hakikatin değişik cepheleri olarak ifade edilen bütün bu sözler, insanın gerek insan ile ve gerekse yaratılmış diğer mevcudat ile ve iktisadi yönüyle de, değişim ve dönüşümün konusu olan eşyanın tasarrufu ile ilişkisinin, en temel ilkesini vazetmektedir:

- Esasen bu ifadeler, insana, O’nu yüceltmenin yolunun “fakr”, yani “yokluk” olduğunu, varlıkla kuracağı her türlü ilişkiyi bütün zenginlik, çokluk ve namütenahi çeşitliliğine rağmen, yine kendisinin (insanın) asli sıfatı olan “yok”luk üzerinden kurmasını, ezcümle bu temel Tevhid’i prensibi anlatmaktadır. Yokluk insana, O’ndan geldiğini ve fakat O olmadığını hatırlatmaktadır.
- Bu temel Tevhidi prensip insana, varlığa ve eşyaya O’ndan kesbetmiş olduğu aşk ile bakmasını; O’nun mütemadiyen zuhur eden teşbihi tecellilerinin öznesi olarak kıymet ve saygı ile, aşk ile, cesaret ile bitmek tükenmek bilmeyen bir neşe ve sevinç ile ve adeta insan ve varlık lehine fayda üretmenin ve keşfin doruklarını zorlayacak bir “ele alış ve tutuş” tarzı ile yaklaşmasını söylemektedir.
- Bu sözler, insana, varlığın zahiri plandaki asli sıfatının “yok”luk olduğunu hatırlatmakta ve insana, O’na nispetle izafî olan “varolma”nın neş’esi kadar, mutlak olan yokluğun hüznü ve “garip”liği ile yaşaması gerektiğini

¹⁷⁵ Atıcı, **a.g.m.**, s.176.; Uzgur, **a.g.e.**, s.87.

¹⁷⁶ Nitekim bu söz bilahare iki kuşak sonraki talebesi Mevlâna’da, O’na olan aşkının tezahürü olarak “*Nist bad (Yok olmaya bak)*” ve “*Bizim varlığımız da yokluktur*” sözleri halinde dile gelecek (yani; “fena”ya, “hiç” olmaya, “yok” olmaya soyun!) ve yine iki kuşak sonraki bir diğer talebesi İbnü’l-Arabî’de de, “*Var oluşun yok oluşundadır*”. Atıcı, **a.g.m.**, s.176.

vaz'etmektedir...O halde insan, kalbini, zihni ve ruhi bütün farkındalıklarını sadece hakiki ve mutlak varlık olan O'na teslim ederek (asli sıfatı “yok”luk olan varlığın içinde erimeyerek, kaybolmayarak), adeta bir marifete (insan olma sanatı) tekabül eden bu idrak ile yaşmalıdır.

Bu temel ilke; ya da bir diğer ifadeyle, insan olmanın ve fıtratın (yani, dünyaya meyilli olarak yaratılmış olmanın) gereği olan ihtiyaçlar karşılanırken dünya ile kalıcıymış gibi bütünleşmeyerek yaşayabilmek erdemi, yine Harakanî'de, “*dünya sevgisini içten (gönülden) reddederek*” yaşamak marifeti olarak dile gelmektedir. Bu marifet Harakanî'de aynı zamanda, ileride Ahmed Yesevî maddesinde de bahsi geçtiği üzere, “*gariplik*” makamı ya da nişanı olarak anlaşılmakta, “*garipliği sevenlerin*” alameti olarak tanımlanmaktadır.¹⁷⁷

Harakanî'nin irfanında, dünyayla ve eşyayla, gönle (nefsin istek ve arzularına; doymayan nefse) hakim olarak kurulan ilişki, Ahmed Yesevî'de yeni bir anlam çerçevesine kavuşacak, ve bilahare Ahi Evran'ın teşebbüsüyle yaratıcılığa ve inovasyona açık bir “kanaat” ekonomisi halinde örgütlenecektir.

Anadolu'daki Vakıf Zihniyetinin Öncülerinden

Yaşadığı dönem, Anadolu'da ilk tekke-zaviye ve imarethane vakıflarının kurulmaya başladığı dönemdir. Kendisi ve takip eden müridleri tarafından Kars, Pasinler ve Erzurum merkezli olarak kurulan tekke-zaviye ve imarethane vakıfları, Anadolu'da vakıf zihniyetinin oluşmasındaki ilk kurumsal örneklerdendir:

- Kala ilgili eserinde Harakani ile ilişkili bulunan, Anadolu'daki en eski tarihli iki vakfa işaret etmektedir. Bunlardan birincisi, Harakani'nin kendi yaşamış olduğu döneme tekabül eden ve fakat vakfiyesi günümüze ulaşmayan, Ebu'l-Hasan Harakani Zaviye Vakfı'dır. Kala'nın tespitlerine göre ilgili vakıf, bilahare 1591'de, 3.Murat tarafından kurulan Harakani Zaviyesi Vakfı ile ihya edilmiştir.¹⁷⁸ Diğer ise, ileride ayrıca konu edildiği üzere Şeyh Halil Divani (Yağanpaşa) Zaviye Vakfı'dır. Yağanpaşa Zaviye Vakfı, Kala'nın

¹⁷⁷“ Ona ‘Garipliği sevenlerin alameti nedir?’ diye sordular. Dedi: ‘Dünya sevgisini içten reddetmektedir.’” Harakanî, *Nuru'l Ulum*, s.34.

¹⁷⁸Kala, *Anadolu'nun İlk Selçuklu*, s.137-140.

tespitlerine göre, 1048’de muhtemelen Harakani’nin ardılı olan müridleri tarafından kurulmuştur.¹⁷⁹

Nitekim bilahare Anadolu Selçuklu’dan itibaren “tedarikçi vakıf işletmeleri” ve “imarethaneler”¹⁸⁰ olarak isimlendirilecek olan vakıf türünün ilkleri olan bu yapıların Anadolu’daki tarihi, Malazgirt’ten ve hatta Kars’ın (Ani) fethinden çok daha öncesinde, adeta onun dönemleriyle başlamaktadır.¹⁸¹

Özellikle 1048 tarihinde Tuğrul Beyin Pasinler-Akçakale’de Bizans-Gürcü kuvvetlerine karşı kazanmış olduğu zafer ile birlikte, basit ve tekil plandaki söz konusu tekke ve zaviyelere bu kez, daha etraflı ve şümüllü, çok boyutlu vakıf-imaret sistemlerinin ilave edildiği görülmektedir. Yukarıda bahsi geçen, 1048’de Pasinler’de kurulan Şeyh Halil Divani Zaviye-Vakfı’nın aynı tarihe denk düşmesi, Harakani vd. kurucu müteşebbis kafiye reisleri vasıtasıyla bölgenin İslamlaşmaya başlamasının önemli bir göstergesidir.¹⁸²

Harakani ve dervişlerinin tohumlarını atmış olduğu bu teşebbüsler, bu tarihlerden itibaren Yağanpaşa zaviye vakfı imarethanesinde olduğu gibi, yavaş yavaş bir şehrin ya da mahallin kuruluşunda ve bazen de varolan bir yerleşkenin kültürel olarak dönüşümünde son derece önemli rol oynamaktadır.¹⁸³ Orta Asya Türk İslam şehrine hakim olan bu model, yukarıda sözü edilen kendi asli unsurlarının (iç kale-şehristan ve ribattan müteşekkil üç elemanlı şehir planı¹⁸⁴) vakıf-imaret sistemi ile meydana

¹⁷⁹Kala, **Anadolu’nun İlk Selçuklu**, s.144-160.

¹⁸⁰Kala, Barkan’dan hareketle sözü edilen “tedarikçi vakıf işletme” sistemini, Selçuklu ve Osmanlıların “imarethane” olarak adlandırdıklarını belirtmektedir: “*İktisadi-sosyal yapının bu önemli dönüşümünde en önemli rolü oynayan bu vakıf işletmelere “imaret” ismini veren Selçuklu ve Osmanlılar, imareti oluşturan yapılara da “imarethane” diyorlardı. Buradan hareketle başta Ömer Lütfü Barkan olmak üzere iktisat tarihçileri, bu sisteme “vakıf imaret sistemi” adını verdiler*”. Kala, **Ahi Kümelenme**, s.23-24.

¹⁸¹Kala, **Anadolu’nun İlk Selçuklu**, s.77-78.

¹⁸²Kala, **Anadolu’nun İlk Selçuklu**, s.74.; Bu zaferin etkileri sadece bölgenin İslamlaşmasıyla alakalı değildir; Kala’nın dikkat çektiği gibi, zaferin sembolik ve fakat oldukça etkili başka sonuçları da bulunmaktadır: “*Tuğrul Bey Gürcü Kralını serbest bırakma karşılığında fıdye almayı kabul etmeyip, Kralı karşılıksız serbest bırakırken, İstanbul Galata’daki Arap camiinin onarılıp yeniden ibadete açılmasını ve Bizans’ın Şii halifesiyle ilişkisini kesip Abbasi Halifesini ve Hilafetini tanıyarak bu camide Abbasi ve Sultan Tuğrul adına hutbe okunmasını şart koştu*”. Kala, **Anadolu’nun İlk Selçuklu**, s.74-76.

¹⁸³Görgün Özcan, **Osmanlı Şehirciliği ve Vakıflar**, s.135-136.

¹⁸⁴Kala, **Anadolu’nun İlk Selçuklu**, s.30-35.; ve ayrıca bkz. Doğan Kuban, “Anadolu- Türk Şehri Tarihi Gelişmesi Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler”, **Vakıflar Dergisi**, Sayı 7,

getirmiş olduğu yeni bir terkip üzerinden Anadolu Selçuklu'ya intikal etmiş, ve bu şehirleşme anlayışı genel bir kabul olarak Selçuklu'dan da Osmanlı'ya aktarılmıştır.¹⁸⁵ Özellikle Osmanlı şehirlerinin kuruluş ve gelişmelerinde belirleyici olan bu yenilik, kuruluş asırlarından itibaren, başta İznik, Bursa ve Edirne olmak üzere, iktisadi ve sosyal hayatı aynı anda ihata eden vakıf-imaret sistemleri vasıtasıyla imar ve inşa etmektedir.

Yukarıda bahsi geçen ve aşağıdaki dipnotta kısaca özetlenen 1048 vakfiye tarihli Şeyh Halil Divani zaviye vakfı imarethanesi, bu vakıf türünün Anadolu'daki ilk örneklerindendir.¹⁸⁶ Bu imarethaneler aynı zamanda, takip eden yüzyıl içinde, hanlar, kapanlar, kapalı çarşılar, organize sanayi bölgeleri ve kervansaraylar kuran;

Ankara 1968, s.55.; ve ayrıca bkz. Mustafa Cezar, **Osmanlı Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık**, İstanbul, 1977, s.90.; ve ayrıca bkz. Mustafa Cezar, **Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi**, Mimar Sinan Üniversitesi yayını, İstanbul 1985, s.21.

¹⁸⁵Osman Nuri Ergin, **Türk Şehirlerinde İmarat Sistemi**, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1939, s.5.; Osman Nuri Ergin, **Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü, İstanbul, 1936, s.34.; Hilmi Ziya Ülken, "Vakıf Sistemi ve Türk Şehirciliği", **Vakıflar Dergisi**, Sayı IX, 1971, s.13-37.; Halil İnalçık, **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)**, Çev: Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, s.148.; Halil İnalçık, "İstanbul: Bir İslam Şehri", **İslam Tetkikleri Dergisi**, Sayı IX, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1995, s.254.; Cezar, **Tipik Yapılarıyla Osmanlı**, s.347.; Özer Ergenç, **Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fiziki Yapıya Etkileri**, Şehir Toplum Devlet Osmanlı Tarihi Yazıları, Haz: Derya Önder, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2012, s.88.; Suraiya Faroqhi, **Osmanlı'da Kentler ve Kentliler Kent Mekanında Ticaret Zanaat ve Gıda Üretimi 1550-1650**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s.360.; İlber Ortaylı, **Türkiye İdari Tarihi**, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1979, s.233.; Cengiz Orhonlu, "Şehir Mimarları", **Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar**, Der.: Salih Özbaran, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1984, s.3.; Kuban, **a.g.m.**, s.53-73.

¹⁸⁶Kala, **Anadolu'nun İlk Selçuklu**, s.30-35.; Kala, **Ahi Kümelenme**, s.136-153.; Halil Divani Vakfı'nın kuruluş tarihi (Tebriz Kadısı tarafından onaylanma tarihi) 1048'dir. Selçuklu'nun başlangıç yıllarına tekabül eden bu vakıf, muhtemelen Anadolu'da ilk kurulan vakıf-imaret yapıları arasındadır. Yağan Paşa tarafından yeniden ihya edildiği belgelerinden anlaşılan ve aynı zamanda bir "zaviye" vakfı olan Halil Divani Vakfı, yukarıda sözü edilen iktisadi ve sosyal/ hayri faaliyetlerin entegre edildiği vakıf imaret sistemine gösterilen en eski kayıtlı vakıf olması itibarıyla de ayrıca dikkate şayandır. Kurucusu Seyyid Şeyh Halil Divani tarafından 29 adet köyün satın alınarak vakfedilemesi suretiyle 19-29 Aralık 1048 tarihinde Tebriz Kadısının onayıyla kurulan vakıf, bu köylerden elde edilecek gelirlerle (akar), merkezi ticaret yolu üzerindeki Pasin Nahiyesi Pilurbihak köyü olan zaviyede konaklayacak misafirlerin tacir ve yolcuların ihtiyaçlarını görmeyi amaçlamaktaydı. Kala'da aynı zamanda "*tedarikçi vakıf işletmesi*" (imarethane) tipine bir örnek olarak verilen bu vakıf, tarımdan elde ettiği gelirleri, tüccarların ve gelip geçen yolcuların misafir olarak konakladığı zaviyeye aktarmaktaydı.

medreseler – tekkeler- esnaf teşkilatları ile iç içe kümelenmiş yapılar halinde faaliyet gösteren, yatırımcı ve tedarikçi vakıf türlerinin de erken öncüleridir.¹⁸⁷

Ezcümle tez konumuz olan vakıfların, zaviyelerle kümelenmiş yapılar halinde Anadolu'daki ilk kurumsallaşma örneklerinde ve bu kurumlar üzerinden bölgenin İslamlaşmasında Harakani'nin izleri görülmektedir.

Mücahid, Alperen ve Şehid

O mücahid bir “alperen”dir. Kars'ın fethinden çok önce,¹⁸⁸ 1033 tarihinde, dervişleri ile birlikte katılmış olduğu Kars muhaberelelerinde, Yahni dağı yakınlarında şehit düşmüştür. Bilahare gerçekleşen tarihi bir olay ile mezarı keşfedilmiş ve bugün meftun bulunduğu yere defnedilmiştir.¹⁸⁹

1.1.2. Medeniyet Zihninin Yeni Bir Yoruma Olan İhtiyacı

Yukarıda sözü edilen tarih aralıkları (950/1000 – 1300) ileride bahsi geçen “kaotik” asırlar olarak tanımlanan döneme tekabül etmektedir. İlgili asırlarda vahdet ve sulh öncekiyle kıyaslanmayacak kadar bütün bir medeniyet sathında bozulmuş, sözü

¹⁸⁷Nitekim Neşri, Orhan Gazi'nin İznik ve Bursa'da Osmanlı kuruluş asırlarının hemen başında yaptırmış olduğu imarethanelerden şu şekilde bahsetmektedir: “*Rivayettir ki, Orhan Gazi, Bursa'da ve biri İznik'de ik imaret yaptırdı: Bursa'daki manastırı o medreseye çevirtti, sevdiği devrvişlere zaviyeler yaptırdı. Nitekim Geyikli Baba üzerinde yaptırdı. (...) Her yerleri iman etmeyi severdi, ıssız yerleri mamur eder, Müslümanları yerleştirdi...*”. Mehmet Neşri, **Neşri Tarihi**, Haz.: Mehmet Altay Köymen, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983, s.92.; Neşri'de sözü edilen Geyikli Baba, tezde ikinci mihver şahsiyet hattına destek olan şahsiyetler arasında yer almaktadır. Bursa'daki imarethane, yine tezde ikinci mihver şahsiyet hattının kurucu fikir babaları arasında geçen Baba İlyas'ın müridi olan Geyikli Baba adına yaptırılmıştır, bkz. Neşri, **a.g.e.**, s.81-83-85.; Aşıkpaşaoğlu Ahmed, **Aşıkpaşaoğlu Tarihi**, Haz.: Nihal Atsız, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985, s.47-50.; Orhan Gazi'nin imareti olarak bilinen ve içinde cami, zaviye, aşevi ve misafirhanenin bulunduğu sosyal hizmet yapılarının yanı sıra, bunların sürdürülebilirliğinin sağlanması amacıyla da, köyler, han ve hamam, dükkan, değirmen, bağ ve bostan tahsis edilmiştir. Neşri'nin yukarıda bahsetmiş olduğu İznik'dek imarethanenin yapıları arasında, fetihden önce Ayasofya olarak bilinen ulu kilise ve manastır bulunmaktadır. Manastır bilahare medreseye çevrilecek ve ikinci mihver şahsiyet hattının kurucu fikir babalarından Davud el-Kayseri'nin baş müderrisi (kurucu rektör) olduğu, Osmanlı'nın ilk üniversitesi olarak bilinecektir. Mehmed Bayraktar, **Kayserili Davud**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s.12.

¹⁸⁸Harakanî, **Nuru'l Ulum**, s.15.; Kırzioğlu, **a.g.e.**, s.321-323.

¹⁸⁹Harakanî, **Nuru'l Ulum**, s.14.; Can, **a.g.m.**, s.41-42.; Alanka, **a.g.e.**, s.10.; Işık, **a.g.m.**, s.104.; ve ayrıca bkz. Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, Haz.: Mehmet Zillioğlu, Dördüncü Kitap, Ankara, 1971, s.24.; ve ayrıca bkz. Gelibolulu Mustafa Ali, **Kühü'l-Ahbar**, II-III, nşr. Faris Çerçi, Erciyes Üniv. Yayınları, Kayseri 2000, s.335.

edilen dönemin bazı kesitlerinde ise, (özellikle 1200-1300 arası) Haçlı seferleri ve Moğol istilası gibi sonuçları fevkalade dramatik önemli hadiseler vuku bulmuştur.¹⁹⁰

Bununla birlikte medeniyet hâlâ ayaktaadır. Zira Tevhid ve vahiy temelli bir toplumsallaşma üzerinden meydana getirilen “kültürün maddi ve manevi eserleri”, aşağıda kuşbakışı bir yaklaşım ile gösterilmeye çalışıldığı gibi, hâlâ üretilmeye devam etmektedir. Konu, çekilen ya da yıkılan bir medeniyeti yeniden inşa etmek değildir; en fazla temellerini sağlamlaştırmak, ya da daha derin bir içe kapanmaya (ve uykuya) mani olmaktır.

Orijinden uzaklaşmanın getirdiği donukluk ve bu arada İslam inancını yorumlayan pek çok anlayışın sonucu olan zihinsel bulanıklık ve hatta sayıları giderek artan sapkın fırkaların varlığı; ve öncekine kıyasla genişlemenin (ve pek tabii değişimin) tabii bir sonucu olarak vuku bulan siyasi, sosyal, iktisadi ve kültürel ilişkilerin kazanmış olduğu yeni hüviyet, öyle görünüyor ki, Tevhid inancını yeniden bu ilişkilerin özüne yeni bir anlayışla yerleştirmeyi zaruri kılmaktadır.

Hülasa bütün bu açıklamalar ile, inanç üzerine yapılan “yorum”un “medeniyet kurucu” vasfından söz edilmektedir. Bu yorum, tabii olarak kelam, felsefe ve akaidin ve daha önce zikredilen tasavvuf ekollerinin temelleri üzerinden inşa edilmektedir. Dolayısıyla bu azme değer çaba, daha önce de dikkat çekildiği üzere, kurucu mihver şahsiyetlerin hem dünyevi ve hem de uhrevi işlerde “çokludisiplin” sahibi insanlar olmasını (bir diğer ifadeyle, sözü edilen dönem içinde etkileri itibariyle özelliği bu olan şahsiyetlerin arasından seçilmesini) gerekli hale getirmektedir.

Bu veçhiyle hem dünyevi ve hem de uhrevi alanlarda “çokludisiplin” sahibi olmak, hemen hemen bütün kurucu fikir babalarının ortak vasfı olmakla beraber, pek çok örneğin verilebileceği bu alanda, özellikle Gazali, adeta bütün ilmi disiplinlerin ve “din anlayışı” ekollerinin kendi üzerinde “sentez”e kavuştuğu mihver şahsiyet olarak, öne çıkmaktadır; öyle ki:

- Yaklaşık 1000 yıl sürecek olan Ehl-i Sünnet itikadının kurucusu olan bu şahsiyet, Mutezileye reddiyeleri, elbette ki Maturidi ve Eş’ari akaidinden

¹⁹⁰Özgür Türker, Serkan Ükten, "Haçlılar, Moğollar ve Ortadoğu’da Haçlı-Moğol Münasebetleri", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi** C.54, S.1 Ankara, 2017, s.319-344.

hareketle, bu ekollerden etkilener ve beslenerek yazmaktadır.¹⁹¹ Ve yine, İbn'i Sina'yı ve "sudur" teorisini,¹⁹² "*felsefenin sapmaları*"na son derece vakıf olarak kritik etmekte, ve felsefeyi yeniden, "*aklı "imani kabul"ün - vahyin ve nübüvvetin- sınırları içinde koşturan*" asli Tevhidi kimliğine döndürmektedir. Gazali böylece, bazı kelam ve felsefe ekolleri, Şia'nın aşırı fırkaları, batıniler/İsmaililer¹⁹³ ve hatta bazı müfrit tasavvuf ekolleri tarafından asli özünden saptırılan Tevhid inancını yeniden vahyin ve nübüvvetin dairesi içerisinde yorumlamak suretiyle, hem kelam ve felsefeye ve hem de tasavvufa yeni "anlam" çerçeveleri kazandırmaktadır. O bunu yaparken aynı zamanda, bir yönü metafizik felsefeye tekabül eden tasavvufu, "mukāṣṣe ilmi" adı altında şariat ekseninde ki "şer'i" ilimler kategorisine dahil ederek, "ilimler" ailesi içinde yeniden kategorize etmektedir. Ezcümle bu büyük mihver şahsiyet, "beyan"ın, "burhan"ın ve "irfan"ın; bu epistemolojik bilgi kaynaklarının hepsine de vakıf olarak, adeta yeni medeniyet hamlesinin bilim felsefesinin temellerini atmıştır (beyan, burhan ve irfan olarak tasnif edilen epistemolojik bilgi kaynakları için bkz. "3.2.7.").

Yukarıdaki Gazali örneğinde de verildiği üzere, konu daha ziyade, zaten medeniyet zihni olarak varolan Tevhid inancını, medeniyetin canlılığını ve ruhunu, asabiyetini yeniden ayağa kaldırmak üzere, çağın şartlarını ve ihtiyaçlarını göz önünde tutarak, saflığını ve yalınlığını yeniden netleştirmek üzere yeni bir okumaya tabii tutmaktır.

Bu sebeple "İkinci medeniyet hamlesi" tanımı ile fark edildiği üzere, yeni bir medeniyetten ya da bir başka "medeniyet"in kurulmasından değil, öncekinin (ve esas itibarıyla "Giriş" bölümünde "medeniyet" kavramını açıklarken de bahsi geçtiği üzere, tarih boyunca tek olan "vahiy medeniyeti"nin) devamından bahsedilmektedir.

¹⁹¹İlyas Çelebi, "Mutezile", **TDVİA.**, C.31., İstanbul, 2006, s.391-401.; Şükrü Özen-Bekir Topaloğlu, "Maturidi", **TDVİA.**, C.28., İstanbul, 2003, s.159-165.; İrfan Abdülhamid Fettah, "Eşari Ebul Hasan", **TDVİA.**, C.11., İstanbul, 1995, s.444-447.

¹⁹²Alper, Ömer Mahir Alper- Ali Durusoy-Arslan Terzioğlu, -Ahmet Hakkı Turabi-H.Bekir Karlığa-Tahsin Görgür, "İbn Sina", **TDVİA.**, C.20., İstanbul, 1999, s.353-358.; Mahmut Kaya, Mahmut, "Sudur", **TDVİA.**, C.37., İstanbul, 2009, s.467-468.

¹⁹³Avni İlhan, "Batıniyye", **TDVİA.**, C.5., İstanbul, 1992, s.190-194.

Öyle ki, ikinci medeniyet hamlesi ile kastedilen, Peygamber (sav) ile başlayan son “medeniyet”in ikinci safhasıdır.¹⁹⁴

Esasen, medeniyet çalışan tarihçilerin hemen hemen mutabık kaldıkları üzere, aynı zamanda İslam medeniyetinin kuruluş safhasını da ihtiva eden birinci safha, Peygamber’in (sav) hicreti ile başlamakta ve yine “Hulefa-i Raşidin”, “Emeviler – Endülüs Emevileri” ve “Abbasiler” dönemleri ile devam etmektedir. İlk safhanın başlangıcı ile ilgili olarak sözü edilen “tarih” konusunda -hicretle başladığı hususunda, bir sorun yok gibidir. Sorun daha ziyade ilk hamlenin hitamı ya da ikincisinin başlangıç tarihi ve kuşkusuz kendisini hazırlayan sebepler ile ilgili görünmektedir. Zira medeniyet; bu sosyolojik fenomen, aşağıda sözü edilen kaotik dönemler içindeki bütün eksiklik ve noksanlıklarına rağmen, yukarıda da dikkat çekildiği üzere, ilim, meslek, sanat ve kurumlar manzumesiyle, diğer bazı şubelerinde olanca ihtişamıyla hâlâ devam etmektedir. Öyle ki;

- Kurtuba düşmüş (1236)¹⁹⁵ ve fakat Endülüs’ün önünde hâlâ 1492’deki¹⁹⁶ çöküşüne kadar bütün ihtişamıyla devam edecek olan “zeval asırları” bulunmaktadır. Medeniyet, İbn Rüşt ve İbnü’l Arabî’nin memleketi olan Endülüs’de, hem Batı’yı ve hem de Doğu’yu, yüzlerce yıl etkileyecek olan “hikmet”in adeta ana-vatanı olarak hâlâ devam etmektedir.¹⁹⁷
- Büyük usta Fuat Sezgin, sözü edilen kaotik asırlarda, medeniyetin, sosyal ve pozitif bilimlerde olanca ihtişamıyla devam etmekte olan ilerlemelerine dikkat çekmektedir.¹⁹⁸ Nitekim Ortaylı da buna işaret etmektedir: “*Girit, Kıbrıs, Antakya kaybediliyor. Endülüs, Sicilya ve Güney İtalya’da gerileme başlıyor. Ancak siyasi ve askeri gerilemenin üzerine iktisadi gerileme de eklenmesine rağmen ilim sekteye uğramıyor*”.¹⁹⁹

¹⁹⁴Akademik yazında pek sık rastlanılmamakla birlikte, yapmış olduğumuz tetkiklerde “ikinci medeniyet hamlesi” kavramına bazı yazarların toptancı bir bakış açısı ile değinmiş olduğunu görüyoruz. Bu kavramsallaştırmaya örnek olarak, Yusuf Kaplan’ın makalelerini gösterebiliriz. Bkz. Yusuf Kaplan, “Peygambersiz din, “biter”!”, **Yeni Şafak**, 31.10.2016.; Yusuf Kaplan, “Gazali, neyi bitirdi; Osmanlı, neyi getirdi; Türkiye, neyi yitirdi?”, **Yeni Şafak**, 10.05.2010.

¹⁹⁵Mehmet Özdemir-Engin Beksaç, “Endülüs”, **TDVİA**, C.11., İstanbul, 1995, s.225-232.

¹⁹⁶Özdemir, **a.g.e.**, s 225-232.

¹⁹⁷Garaudy, **Endülüs’te İslam**, s.9.

¹⁹⁸Faud Sezgin, **Tanınmayan Büyük Çağ**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2016.

¹⁹⁹Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.118.

- Amin Maalouf, “*Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*” adlı eserinde, kaotik çağlara tekabül eden asırlardaki batı uygarlığının “cahillik” seviyesi karşısında, hâlâ bir medeniyet sahibi olan Müslümanların hayret ve şaşkınlığını dile getirmektedir.²⁰⁰
- Abbasi Hilafeti’nin ve bu manada sembolik dahi olsa “İslam’ın siyasi birliğinin, Bağdat’ın Moğollar tarafından işgal edilerek (1258)²⁰¹ sonlandırılması; bütün gel-gitleriyle birlikte yaklaşık 2 asır sürecek olan Haçlı Kontluklarının (Kudüs, Urfa vd.)²⁰² varlığı; Anadolu Selçuklu Devleti’nin Köseadağ (1243)²⁰³ ile “vassal” devlet haline gelmesi; pek çok İslam beldesinin, Maveraünnehir, Horasan, Anadolu, Suriye ve Irak’ın Moğollar tarafından işgal edilmesi vb. tarihin ender kaydettiği bütün bu trajik olayların vuku bulmuş olmasına rağmen, tarihler hala, 1260’lardan sonra devam etmekte olan kuvvetli İslam devletleri (devletçikleri) ve beyliklerin mevcudiyetini yazmaktadır. Medeniyet, Kuzey Afrika, Hicaz ve Yemen’de etkili İslam beylikleri, Mısır’da Memlûkler, Endülüs’te Nasriler, ve her ne kadar vassal devlet haline irca olmuş olsa dahi Anadolu Selçukluları vasıtasıyla, maddi ve manevi kültürel mirasını koruyarak hâlâ devam etmektedir.²⁰⁴
- **Anadolu ise**, 1243’deki Köseadağ savaşından sonra Orta ve Doğu bölgelerinde ki nisbi yokluk ve sıkıntılara rağmen, hâlâ Alaaddin Keykubat’ın ışıltılı zamanlarını muhafaza etmektedir. Köseadağ’dan 4 yıl sonra, Papa tarafından Moğol Hanlarına gönderilen bir elçilik heyetinin içinde Anadolu’dan geçen Dominiken Rahip Simon, her şeye rağmen bu

²⁰⁰ Amin Maalouf, **Arapların Gözünden Haçlı Seferleri**, YKY, İstanbul, 2016.

²⁰¹ Hakkı Dursun Yıldız - Şerare Yetkin, “Abbasiler”, **TDVİA.**, C.1., İstanbul, 1988, s.49-56.

²⁰² Işın Demirkent, “Haçlılar”, **TDVİA.**, C.14., İstanbul, 1996, s.525-546.

²⁰³ Faruk Sümer - Osman Gazi Özgüdenli - Ahmet Ocak - Erdoğan Merçil - Sadi S.Kucur - Abdülkerim Özaydın - Ayşe Denkalbant - Ahmet Vefa Çobanoğlu, “Selçuklular”, **TDVİA.**, C.36., İstanbul, 2009, s.392-397.

²⁰⁴ Hısın Keyfa/Amid bölgesinde Eyyübiler, 1232-1462 arası, bkz. Ramazan Şeşen - Engin Beksaç, “Eyyübiler”, **TDVİA.**, C.12., İstanbul, 1995, s.31-33.; Kuzey Afrika ve Endülüs’de Gırnata Beni Ahmer Emirliği (Nasriler), 1238-1492 arası, bkz. Özdemir, **a.g.e.**, s.225-232.; Mısır ve Hicaz’da Memlûkler, 1250-1517 arası, bkz. İsmail Yiğit - A. Fulya Erüz, “Memlûkler”, **TDVİA.**, C.29., 1995, s.97-100.; Anadolu’da Anadolu Selçukluları, 1075-1308 arası, bkz. Sümer, **a.g.e.**, s.392-397.

parlaklığı anlatmaktadır.²⁰⁵ Özellikle 1260'lardan sonra Antalya, Fethiye ve Denizli gibi uç beyliklerde ise genel durum, Togan'ın, Endülüslü bir tarihçi, şair ve coğrafyacı seyyah İbn Said el-Mağribi'ye (ö. 1286)²⁰⁶ atıfla anlatmış olduğu gibi, oldukça münbit ve bereketli görünmektedir.²⁰⁷

Nitekim Ortaylı, Aydınoğulları beyliğini bu berekete örnek olarak göstermektedir: *“Bu dönemde paramparça bir Anadolu yok. Beyliklerin her biri Balkanlar tarihindeki devletler kadar büyükler. (...) 14. Asırdaki Bulgaristan için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Bunların zenginlikleri sınırlı; asla Karaman ve Germiyan beyliklerinden daha büyük değil. Batı Anadolu’da bir Aydınoğulları Beyliği var ki zenginlik bakımından hepsini satın alacak kuvvetteydi. (...) O devirde Avrupa’da dahi hiçbir hükümdar bu beylik kadar zengin değildi”*.²⁰⁸

İleride de bahsi geçtiği üzere, Beylikler dönemini inceleyen tarihçi Claude Cahen, meşhur eseri *“Pre-Ottoman Turkey”*’de, Anadolu Selçukilerinin Köseadağ öncesi 40 yılını, Anadolu’nun tarihte ulaştığı en büyük ikbal zirvelerinden biri olarak tanımlamaktadır.²⁰⁹ Bu tespitler, sözü edilen zenginliklerin ve ikbal dönemlerinin niteliği ve ölçeğiyle ilgili olarak, Ortaylı’nın tespitlerini doğrular mahiyettedir: Medeniyet Köseadağ’dan sonra Beylikler döneminde de hâlâ devam etmektedir. Öte yandan siyasi iktidarın zayıflamasına (ve hatta siyaseten kuvvetli bir merkezi birlikten söz edilememesine) rağmen, öyle görünüyor ki, devlet olarak organize olma kabiliyeti (yani maddi bir medeniyet değeri olarak devletleşebilme yeteneği),

²⁰⁵Dominiken Rahip Simon de Saint Quentin, İran Moğol Komutanı Baycu’ya gönderilen Rahip Ascelinus’un mahiyetindeki elçilik heyetinde görevlidir, bkz. Simon de Saint Quentin, **Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu**, 1245-1248, çev. E. Özbayoğlu, Daktav yay, Antalya 2006.; ve ayrıca bkz. Simon de Saint-Quentine, **Histoire des Tartares (Historia Tartarorum)**, (Yay. Jean Richard) Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1965, s.25, 94-117.; Resul Ay, Moğollar ve Katolik Misyonerlik: Fransiskan ve Dominiken Rahiplerinin Asya ve Yakınoğu’da Misyonerlik Faaliyetleri (13-14. Yüyıllar), **Avrupa Tarihinde Türk Eli Gümeç Karamuk Armağanı**, Hacettepe Üniv. Yay., Ankara 2017, 39-59.; Altay Tayfun Özcan, *Chronica Maiora*’da Moğollara Dair Kayıtlar, **Tarih Okulu Dergisi (TOD)**, Aralık 2013, Yıl 6, Sayı XVI, ss. 23-77.

²⁰⁶Receb Uslu, “İbn Said el-Mağribi”, **TDVİA.**, C.20., İstanbul, 1999, s.302-305.

²⁰⁷<http://www.cameli.gov.tr/tarihce>, (çevrimiçi, 28.04.2109); ve ayrıca bkz. Zeki Velidi Togan, **Umumi Türk Tarihine Giriş I**, İstanbul, 1970.; ve ayrıca bkz. OsmanTuran, **Selçuklular Döneminde Türkiye**, İstanbul, 1971.

²⁰⁸Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.243- 244.

²⁰⁹Cahen, **a.g.e.**, s.150.; Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.220.

beyliklerin her birinde Anadolu Selçuklu devletinin mülki ve idari sisteminin birer küçük prototipi halinde varlığını korumaktadır. Ezcümle, kurumların yapısal “sürdürülebilirliği”nde, bir kesinti, inkıta ya da “boşluk” mevzu bahis değildir. Beylikleri idare edenler eski Selçuklu bürokrasisidir.²¹⁰ Osmanlı’nın hızla devletleşebilmesini devralmış olduğu bu medeniyet değeri ve kabiliyetinde aramak gerekir.

Öte yandan Ahi Evran vasıtasıyla “birlik”ler haline gelerek iktisadi hayatı da ihata etmeye başlayan Ahi Teşkilatlarının, bir nevi sivil toplum örgütlenmeleri mahiyetiyle, en zor zamanlarda dahi fonksiyonelliklerini devam ettirdikleri görülmektedir. Özellikle Ankara ve Kırşehir bölgesinde ki Ahilik Teşkilatları hem “öteki”ne karşı olan sivil mukavemetin sağlanmasında ve hem de ticaret ve sanatlardaki maharetleriyle, organizasyonel dayanışma ve işbirliğinin mümtaz örnekleri olarak ortaya çıkmaktadır.²¹¹

Nitekim İbni Batuta daha geç bir tarihte, 1332 yılında yapmış olduğu Anadolu seyahatinde,²¹² benzer şekilde Ahilik teşkilatlarının ve dolayısıyla beylikler döneminin refahını anlatmaktadır. Her ne kadar Köseadağ’ın travmatik sonuçları sonraki çeyrek asrı etkilemiş olsa dahi, İbni Batuta’dan öğrendiklerimiz, bir medeniyet şubesi olan Anadolu’nun öyle hiç de uzun süreli bir çöküş yaşamadığına, bilakis çok çabuk toparlandığına işaret etmektedir. Sözü edilen zor yılların, en fazla, Anadolu coğrafyasının bu kaotik zamanlarında hayat sürmüş olan, ve bu tezde ikinci mihver şahsiyet hattına mensup kurucu fikir babaları olarak tanımlanan, Mevlâna, Ahi Evran ve Hacı Bektaş Veli’nin 1260-1275’li tarihler arasındaki vefat tarihleri ile sınırlı olduğu söylenilebilir (Ahi Evran ö.1262; Mevlâna ö. 1273; Hacı Bektaş Veli ö. 1270).²¹³

²¹⁰Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.252.

²¹¹İbrahim Yüksel, "Ahilik Felsefesinden Günümüz Meslek Ahlakı Tartışmalarına Bir Bakış", **Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C.4, S.2, Bilecik, 2019, s.503.

²¹²A. Said Aykut, “İbn Battuta”, **TDVİA.**, C.19., İstanbul, 1999, s.361-368.

²¹³İlhan Şahin, “Ahi Evran”, **TDVİA.**, C.1., İstanbul, 1988, s.529-530.

“Uç”larda ise durum, yukarıda da zikredildiği üzere, zaten olanca normalliği ile devam etmektedir; sıkıntı daha ziyade, sözü edilen dönem içinde Anadolu’nu doğu ve orta bölgelerini kapsamaktadır. Sonrası, bütün bir Anadolu coğrafyası olarak yeniden toparlanmanın başladığı tarihlere tekabül etmektedir; yoksa Anadolu, en kaotik zamanlarında dahi, İlber Ortaylı’nın da atıfta bulunduğu gibi,²¹⁴ ne “*No man’s land*” tasvirinin konusu olan ıssız ve terk edilmiş bir ülkedir ve ne de kalıcı ve uzun süreli bir çöküşün öznesi.İbni Batuta öyle anlaşıyor ki, kaotik çağların sonunda Anadolu’da hem maddi ve hem de manevi olarak artık iyice toparlanmış olarak şehirlerde ve kasabalarda oldukça medeni bir hayat yaşayan kültürel topluluklara rastlamaktadır. Ezcümle Anadolu yeniden kaldığı yerden devam etmek üzere, medeniyete uyanmanın mahmurluğunu yaşamaktadır.

“Medeniyetin devam etmekte olduğu” ve devam etmekte olan medeniyete ait ihtiyaç duyulan “ikinci hamle” metaforu; bütün bu hükümler, şüphesiz yukarıdakilere ilave edilecek pek çok örnekle çoğaltılabilir. Burada kaotik çağların mahiyetini vurgulamak üzere yukarıdaki girişte kullanılan “kevn-ü fesadlar”, “alt-üst oluşlar”, “oluş ve bozuluşlar” ya da “parlamalar ve sönüşler” sözü edilen bütün bu sosyolojik fenomenler; aşağıda değinilmiş olduğu gibi söz konusu çağların başlangıcındaki İslam hakimiyetinin giderek zayıflamaya başlaması ve en nihayetinde de merkezi birliğin etkisini kaybederek irili ufaklı pek çok İslam devletinin zuhur etmesiyle ilişkilendirilmektedir.

Bu, yukarıdaki bütün örneklerde de gösterildiği üzere, ilgili tarihe kadar ve hatta ilgili tarihten sonra da (kaotik çağların içinde de), o tarihe kadar üretilmiş olan maddi ve manevi kültürel birikimin, medeniyet envanterinin kaybedilmesi, kurumlarının çökmesi ya da artık kendisini üretememesi ya da yenileyememesi olarak anlaşılmamalıdır. Konu daha ziyade “insanın” ve “ümmetin birliği” bağlamında, siyasal ve yer yer de iktisadi içerik arz etmektedir. Bu bağlamda temel mesele, medeniyetin “varlık tasavvuru”nun, (medeniyet zihninin), insana ve eşyaya

²¹⁴“Bir yerleşim meselesinden bahsediyoruz. Burası ‘No man’s land’ (ıssız, terk edilmiş ülke) diye tabir edilen kimsenin sahip olamayacağı bir bölge değil. Frenklerin, Germenlerin, Saksonların, Ostrogatların gelip yerleştikleri Kuzey Avrupa gibi boş değil”. Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.189.

yüklemekte olduğu anlam çerçevesiyle “ümmin siyasal ve kültürel birliği”ni ve dolayısıyla vahdet ve sulhü koruyamaması olarak anlaşılmaktadır. Yeni bir hamleye olan ihtiyaç, maddi unsurların yokluğundan ziyade, içerdeki ve dışardaki tehditlere karşı mukavemet ve direnç sağlayacak olan manevi umdelerin kuvvet kaybetmesinden doğmakta ve bu bağlamda çözüm, orijinden uzaklaştıkça canlılığını ve motivasyonunu giderek kaybetmiş ve değişim karşısında donuklaşarak kendisini yenileyip güncelleyememiş olan inancın, yeniden yorumlanmasında aranmaktadır. İhtiyaç olan bir kere daha vahdet ve sulhü sağlayacak ve böylece tehditler karşısında varoluşun “yeni anlam çerçeveleri” ile kendisini yeniden tahkim edecek olan, Tevhid inancının yeni bir yorumudur.

1.2. Anadolu İslam Tasavvurunun Neşet Ettiği Dönem

1.2.1. Anadolu İslam Tasavvurunun Hazırlık Safhası

Anadolu İslam tasavvurunun ve bu medeniyet felsefesinin özündeki “varlığın birliği” anlayışının vücut bulduğu dönem, aynı zamanda ortaya çıkma sebebi de olan “kaotik” dönemdir. Medeniyet ve ümmet sathında pek çok “savrulma”nın yaşandığı, sürekli büyük “kevn ve fesad”ların zuhur ettiği, genel olarak kozmosun (düzen) değil, kaosun (düzensizliğin) hakim olduğu tarihsel kesit, tez boyunca “kaotik” dönem olarak adlandırılmaktadır. Nitekim, Harakanî’den itibaren Anadolu İslam tasavvurunu hazırlayan kurucu fikir babaları da bu asırlar içinde yaşamışlar, medeniyet zihnini kuran irfani düşüncelerini bu asırlar içinde geliştirmişlerdir.

Kaotik dönem ve çağlar için yapılan tarihsel kabul, 10. asrın sonları-11. asrın başlarından, 14. Asrın başlarına kadar sürecek olan, 950/1000 -1300’lü yılların arasını kapsamaktadır. Nitekim, bizim kaotik çağların başlangıç tarihi olarak, kesin olmak iddiasından kaçınmak üzere, “tarihi bir kesit” şeklinde yapmış olduğumuz 950/1000’li yıllar aralığını; Hodgson meşhur eserinde, “*mutlakiyetçi geleneğin dağılması*” süreci olarak tanımlamakta ve bu süreci kesin bir tarih vererek 945 yılında başlatmaktadır. Bu tarihte Şii-Büveyhiler, Bağdat’ta iktidarı ele geçirmişler ve Abbasi Hilafet Devleti’ni sona erdirmişlerdir:

“945’te kardeşleri zaten Ira’ın üstündeki batı İran dağlıklarını kontrol eden bir Bûyî reisi Bağdat’ı işgal etti. Şiiliğine rağmen, Bağdat’taki Bûyî reisi (Muîzüddeve) emrîrû’l-ümera, yani başkomutan ünvanını aldı ve hatırı sayılır bir mahalli otorite ile mahalli bir sarayda varlığını sürdüren Abbasi halifelerinin teorik konumunu kabul etti. Fakat gerçekte Irak, artık Bûyî iktidarının yönetiminde olan bir bölgeden ibaretti. Hilafet devletinin gerçek bir bağımsız imparatorluk olarak varlığı sona ermişti”.²¹⁵

İlber Ortaylı da, Hodgson’ın yaklaşımına benzer bir şekilde İslam hakimiyetinin dağılmaya başladığı tarihi 950’li yıllardan sonra başlatmaktadır.²¹⁶ Öte yandan, Anadolu İslam tasavvurunu hazırlayan kurucu şahsiyetlerin başında kabul edilen Harakanî’nin 963 yılında (950’den sonra) doğmuş olduğu göz önüne alındığında, kaotik asırların başlangıç tarihiyle ilgili kesin bir tarihten ziyade, bir tarih aralığının verilmesinin (950/1000) daha kabul edilebilir bir yaklaşım olduğu düşünülmektedir. Zira bu 50 yıl, sadece Bağdat’ta iktidarın el değiştirmesi değil, ileride ayrıca gösterildiği gibi (bkz. “1.2.1.1.”), bununla birlikte ve bundan bağımsız olarak da pek çok faktörün rol oynadığı, önemli bir “yarım” asırdır. Hodgson’un da dikkat çektiği gibi:

“945 tarihinden itibaren klasik Abbasi dünyasının en karakteristik özellikleri, muhteşem hilafet imparatorluğu ve Arap diline dayalı olarak gelişen kültürü ile beraber yavaş yavaş öylesine bozuldu ki, artık yeni bir dönemden söz etmemiz gerekiyor.(...) Bağdat yavaş yavaş bir taşra kasabasına dönüştü ve halifeliğin namı ortadan kayboldu. 945’ten sonraki beş yüzyıl süresince eski hilafet toplumunun yerini çok sayıdaki bağımsız idarecilerin yönetimi altında bulunan devamlı genişleyen, dil ve kültür yönünden uluslararası mahiyet arzeden bir toplum aldı”.²¹⁷

Ezcümle yukarıda da geçtiği gibi bu tarihten (945) sonra genel bir tarih görüşü olarak, Abbasi hanedanının artık, devlet olmaktan ziyade hilafet makamının sahibi olan sembolik bir önemi bulunduğu kabul edilmektedir.²¹⁸ Öte yandan Hodgson dağılma öncesi “yüksek halifelik” olarak tanımladığı bu hanedan-devletinin

²¹⁵Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.1, s.475.

²¹⁶Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.42.

²¹⁷Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.2, s.3.

²¹⁸Edip Akyol, “Büveyhiler’in Bağdat Hâkimiyeti (334/945–447/1055)”, **İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi**, S.3, İstanbul, 2018, s.123; Subhi es-Salih, **İslam Mezhepleri ve Müesseseleri**, Çev: İbrahim Sarıms, İstanbul, 1981, s.208.

zayıflamaya başladığı tarihi kesit olarak ise, 813-945 aralığını göstermektedir.²¹⁹ Hodgson bu tarih aralığından “*Hilafetin Kontrolünün Zayıflaması*” olarak söz etmektedir.²²⁰ Tezde benzer tarih aralığına, ileride 950’lerden sonra ortaya çıkan ve yukarıda Hodgson’un ifadelerinde de bahsi geçen “*Tavaifü’l-müluk-Melik Grupları*” dönemini hazırlayan “zayıflama” dönemi olarak, ayrıca dikkat çekilmektedir.²²¹

Hülasa genel olarak 950/1000’li yıllarda başlayan kaotik dönem, zaman zaman kozmosun hakim olduğu parlak dönemleri ihtiva etmekle beraber (Karahanlılar, Harzemşahlar, Fatımiler, Selçukiler, Gazneliler, Zengiler, Eyyübiler, Memlükler, Endülüs Emevileri ve Anadolu Selçuklu, devletlerinin sağladığı göreceli barış ve huzur zamanları, ya da kısa süreli “parlama”lar), 1200’lü yıllarda Haçlı ve Moğol savaşları ve istilaları ile adeta doruğa çıkmış, ve en nihayet 1300’lü yılların başlarından itibaren, yavaş yavaş durularak, yerini, kosmosa (düzene) ve bütün bir ümmet coğrafyasında yeniden birliğin (vahdet) ve barışın (İslam) sağlanabildiği sulh zamanlarına bırakmıştır. Sulh zamanları dönemi, bu tez boyunca “medeniyetin ikinci yenilenmesi” ya da “ikinci medeniyet hamlesi” olarak tanımlanmakta ve bu hamlenin müessirleri olarak da Anadolu Selçuklu devletinin Köseadağ öncesi son 40 yılı ile, Osmanlı devleti ve bütün Osmanlı asırları anlaşılmaktadır.

Bu dönemin ve hamlenin kurucu varlık felsefesini hazırlayan ve tezde “kurucu fikir babaları” olarak kodlanan mihver şahsiyetler de Harakanî (d.963) ile başlamak üzere, kaotik çağlar içinde hayat sürmüşlerdir.

Öte yandan Hodgson’un çalışmasında 945’den sonra başlayan dönem 1500’lere kadar “İslami Orta Dönem” olarak isimlendirilmekte ve 1250’ye kadar olan kısmı “Erken Orta Dönem”, sonrası ise “Geç Orta Dönem” olarak incelenmektedir.²²² Burada tezdeki kaotik asırların tarih aralığı ile Hodgson’daki “erken orta dönem”e ait tarih aralığının (945- 1250), hemen hemen örtüşmekte olduğu söylenilebilecektir. Yine Hodgson’un analizi ile tezin ortaklaştığı bir diğer konu, daha önce “tasavvufun

²¹⁹Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.1, s.455.; Hodgson yüksek halifeliğin zayıflama tarihinin başlangıcını, Halife Me’mun ile ilişkilendirmektedir.

²²⁰Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.1, s.468.

²²¹Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.42.; Brockelmann, **a.g.e.**, s.108-134.; Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.2, s.3.

²²²Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.2, s.4.

dönemleri”ni incelerken de atıfta bulunmuş olduğumuz üzere, Hodgson’da sözü edilen “erken orta dönem”deki toplumsal hayatın ve sosyal dekorun, tasavvuf anlayışı üzerinden belirlenmekte olduğudur. Hodgson 945-1273 tarihleri arasında tasavvufun sosyal hayatı belirleyen bu önemine özel vurgu yapmaktadır:

*“Entelektüel hayat Orta Dönemdeki şekillerini alırken, tasavvuf Yüksek Halifelik devirlerinde oynamış olduğu rollden daha büyük bir sosyal ve entelektüel rol oynamaya hazırlanıyordu Entelektüel hayatın yeni istikametine ilişkin nihai sonuç, Gazali’nin öncülüğünü yaptığı üzere, büyük ölçüde tasavvufi bir bağlam içinde ortaya çıkıyordu”.*²²³

Hodgson bu tarih aralığında toplumsal hayatı belirleyen tasavvufun önemli şahsiyetlerine eserinde yer vermekte, ve bu şahsiyetlerin pek çoğu tezde kurucu fikir babaları olarak tanımlanan şahsiyetler ile örtüşmektedir.²²⁴

Sözü edilen bu teorik kabullerin mesnedleri olan argümanlar aşağıda tartışılmaktadır.

1.2.1.1. İslam Hakimiyetinin Zayıflaması

Gerçekten de Tevhid inancından neşet ederek kuruluş safhasının ve takiben birinci hamlenin yegâne itici kuvveti olan, “Allah”ın birliği”nden “insanların ve ümmetin birliği”ne doğru olan “vahdet” bilincinin ve bu idrakten kuvvet bularak nizamlaşan “insanların ontolojik eşitliği ve kardeşliği” prensibinin, toplumsal ilişkilerde tedricen zayıflamaya başlaması; ya da fetihler ile genişleyen İslam coğrafyasında bir inanç ve idrak olarak yeterince benimsenememesi, sözü edilen kaotik asırlar boyunca İslam hakimiyetinin giderek gerilemesinin önemli sebepleri arasında gösterilebilecektir. Öte yandan bu ruhun ve idrakin, nispeten kısa süren Eyyübiler ya da Selçukiler zamanlarında olduğu gibi yeniden sağlanabildiği dönemlerde ise, Kudüs’ün fethi, Anadolu’nun İslamlaşması; ya da bütün hanedan değişikliklerine rağmen Maverâünnehir, Horasan, Anadolu, Suriye, Irak, Hicaz, Mısır ve Yemen coğrafyasının, siyasal olmasa dahi, sembolik bir merkezi birlik halinde, Abbasi hilafeti altında devam edebilmesi mümkün olmuştur.

²²³Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.2, s.219.

²²⁴Bkz., Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.2, s.220-234.

Esasen Abbasilerin (750-1258)²²⁵ siyasal-merkezi bir birlik olarak gerilemeye başladıkları tarih için, 950’li yıllarda başladığı kabul edilen kaotik çağların yaklaşık 1 yüzyıl öncesi (800-850’li yıllar) gösterilebilecektir. Nitekim daha önce Hodgson’da da bu tarihin 813’lerde başladığına işaret edilmişti.²²⁶ Bu tarihe bir istisna olarak kabul edebileceğimiz vaka ise, 756’da²²⁷, Emevi hanedanının Endülüs’te kendi hilafetini ilan ederek merkezi siyasal birlikten ayrılmasıdır. Hodgson’da da bu olay, hilafetin kontrolünün zayıfladığı tarihlere (813-945) bir istisna olarak gösterilmektedir.²²⁸

Konumuz olan kaotik çağları hazırlayan niteliğiyle, merkezi siyasi birlikten esas ayrılmalar ise, bu istisnadan yaklaşık yarım asır sonra başlamaktadır. Buna göre Horasan’da Samaniler’i (819-1005; Maveraünnehir-Horasan bölgesi)²²⁹, Maveraünnehir ve Doğu Türkistan’da ilk Türk Devleti olarak kurulan Karahanlılar (840-1212)²³⁰ takip edecek ve onları bir Şii devlet ve hanedanı olan Fatımiler (909-1171; Kuzey Afrika, Mısır, Suriye)²³¹, ve ardından da İran ve Irak’da yine bir Şii devlet ve hanedanı olarak varlık gösteren Büveyhiler (932-1062)²³² izleyecektir. İlber Ortaylı’nın da işaret ettiği gibi ilginç bir tarihi gerçeklik olarak Abbasi siyasal merkezinin zayıflaması, hemen hemen Türklerin İslamiyet’e giriş tarihleri ile aynı tarihlere denk düşmektedir. Ortaylı bunu Türklerin “*asabiyyet*”iyle ilişkilendirmektedir.²³³

Kaotik çağların hemen öncesine ve başlangıcına tekabül eden bu tarihler, aynı zamanda, 10. yüzyıldan itibaren Türklerin Ortaylı’nın tasviri ile Roma İmparatorluğu’nun Küçük Asya’daki kalbi olan Anadolu’ya doğru olan büyük yürüyüşlerinin de tarihidir:

²²⁵Yıldız, **a.g.e.**, s.49-56.

²²⁶Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.1, s.455.

²²⁷Özdemir, **a.g.e.**, s.225-232.

²²⁸Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.1, s.468.

²²⁹Aydın Usta, “Samaniler”, **TDVİA.**, C.36., İstanbul, 2009, s.64-68.

²³⁰Abdülkerim Özeydin - Necmettin Hacıeminoğlu - Ara Altun, “Karahanlılar”, **TDVİA.**, C.24., İstanbul, 2001, s.412-414.

²³¹Eymen Fuad Seyyid - Engin Beksaç: “Fatımiler”, **TDVİA.**, C.12., İstanbul, 1995, s.237-240.

²³²Erdoğan Merçil, “Büveyhiler”, **TDVİA.**, C.6., İstanbul, 1992, s.496-500.

²³³Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.42, 114.

*“9, 10, 11. asırların tarihini oluşturan unsurlar, insanları Kuzey Orta Asya’dan Roma İmparatorluğu’nun Küçük Asya’daki kalbine doğru çeker. Koca bir kavmin binlerce kilometreyi üç asır içinde geçtiğini düşünün; bu kadar kısa bir dönem içinde bir sosyal tarih fenomeniyle karşı karşıyayız”.*²³⁴

Bu tarihler tezde ileri sürmüş olduğumuz kaotik çağların başlangıcı olan 950/1000’li yılların hemen öncesidir. Gerek kaotik çağların başlangıcı olan bu tarihlerde ve gerekse bütün bir kaotik çağlar boyunca, Türkler; kurmuş oldukları Karahanlılar, Selçukiler, Gazneliler, Memlükler, Anadolu Selçukluları vd. *Türki* devletler ve devletçikler ile birlikte, Ortaylı’da sözü edilen sosyal-tarih fenomeninin öznesi ve kahramanı olarak rol oynamışlardır. Şüphesiz bu yürüyüşün öncüleri Selçukilerdir.²³⁵

Kaotik çağların hemen başlangıcında, 1040’da kurulan Büyük Selçuklu ile başlayan Selçuklu asırları, hem daha önce bahsi geçen Horasan tasavvuf mektebinin ve hem de ileride bahsi geçtiği üzere bu mektepten neşet eden Selçuklu İslam tasavvurunun mayalandığı, toplumsallaştığı ve sonra da kendisine has kültürel kimliğinden doğan sanat ve kurumlar ile olgunlaştığı çağlardır. Öyle ki, kuruluşundan çok kısa bir süre sonra ve Malazgirt’ten yaklaşık 20 yıl önce İran’ın fethini tamamlayarak 1055’de Bağdat’a giren Tuğrul Bey, halife unvanını ve makamını almadan -sadece siyasi yönetim nüfuzunun (imamet) sahibi olarak- İslam ülkeleri üzerinde ilk defa gayri-Arap bir imparatorluk mesabesine yükselecek ve 11. asırdan itibaren İslam tarihi artık Türk tarihi ile mündemiç olarak anılmaya başlanacaktır.²³⁶ Bu sentez, bilahare kendisini Anadolu’da karşılaştığı diğer kültürlerle, maddi ve manevi olarak yenileyecek ve ileride bahsi geçen Anadolu İslam tasavvurunu, ve bu irfanın varlık alanını inşa edecektir.

Ezcümle, Samaniler ve Karahanlılar merkezi-siyasal birliğin ilk çözülme emareleri olarak ortaya çıkmış, ve bunu yaklaşık bir yüzyıl sonra, 950’lerden itibaren, Ortaylı’nın da aşağıda belirttiği gibi siyasi birlikten diğer “ayrılmalar” ve öteki karşısındaki “kayıplar” izlemiştir. Şüphesiz girilen kaos çağının başlangıcında, daha önce Hodgson’a atıfla verilen, Bağdat’ın 945’de Şii-Büvehyi hanedanının eline

²³⁴Ortaylı, *Türklerin Tarihi*, s.121.; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s.XXII.; Köprülü, *Türkiye Tarihi*, içinde.

²³⁵Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s.269.; Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, içinde; Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, s.57.

²³⁶Turan, *Türkler ve İslamiyet*, s.251-257.; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s.XXI.

geçmesi bulunmaktadır. Bu tarihi fenomen artık, sadece siyasi birliğin zayıflamasına değil, aynı zamanda kaos asırlarının takip edeceği, gerileyen bir “İslam hakimiyeti”ne de işaret etmektedir:

*“Artık durulmuş ve neredeyse gerilemeye başlayan bir İslam hakimiyeti söz konusu. Karahanlılar kurulduğu zaman İslam dünyası Girit, Kıbrıs ve Antakya’yı kaybetti. Mezopotamya’da gerilemeler başladı. Sicilya ve İtalya kaybedildi; Bizans muhasaraları da öyelece bitti. İslam Devleti de parçalanmaya başlamıştı. Mısır’da İshidler ve Tolunlar, Suriye tarafında Fatımiler, İran’da Tahiriler, Saffariler ve Samanoğulları (Samaniler) bugünkü orta Asya ve Tacikistan’da gelişip yayılacak”.*²³⁷

Gerçekten dönem artık “Tavaifü’l-müluk” dönemidir; ²³⁸ Ortaylı’ya göre “Abbasilerin parçalanmasıyla ortaya çıkan yapılar arasında devletçikler vardır ama bugünün Mısır’ı, Özbekistan’ı gibi büyük toprak parçaları da” bulunmaktadır.²³⁹ Tez boyunca “kaotik çağlar”ın başlangıcı olarak zikrettiğimiz 950’lerden hemen sonra artık, “öteki” karşısındaki kayıplar da başlamıştır: Girit, 961’de; Sicilya ve İtalya 1091’de; Urfa ve Antakya 1098’de ve nihayet Kudüs 1099’da kaybedilecektir.²⁴⁰

Esasında bu bir metafordur; gidip gelen, oluş ve bozuluşu sürekli devam eden, bir türlü karar, huzur ve denge noktasına varamayan, bir kevnü fesadlar dönemidir. Bir yandan siyasi ve toplumsal birlik’den devam edegelen sürekli ayrılış ve kopuşlar, bir diğer yandan da “öteki” karşısında ki kayıplar, 950’lerden başlayarak 1300’lü yılların başlarına kadar -yeniden merkezi/siyasal ve toplumsal vahdet’in tecelli edeceği tarihlere kadar- bütün bir kaotik çağlar boyunca devam edecektir.

Öyle ki, Abbasi’lerin merkezi-siyasal birliği kaybetmeye başlamasıyla ilk emareleri 800’lü yıllarda görülen²⁴¹ ve 950’li yıllardan itibaren ivmesi giderek artan ve aralarında Büyük Selçuklu gibi büyük imparatorlukların da bulunduğu, ama

²³⁷Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.42.

²³⁸Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.2, s.3.; Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.42.

²³⁹Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.42.

²⁴⁰Cemal Tukin, “Girit”, **TDVİA.**, C.14., İstanbul, 1996, s.85-93.; **Mahmut H. Çakiroğlu**, “Sicilya”, **TDVİA.**, C.37., İstanbul, 2009, s.138-139.; **Talip Küçükcan** - Ahmet Kavas, Şerafettin Turan, Mahmut H. Çakiroğlu, “İtalya”, **TDVİA.**, C.23., İstanbul, 2001, s.453-454.; Ahmet Nezihi Turan - Metin Tucel - Ahmet Cihat Kürkçüoğlu, “Şanlıurfa”, **TDVİA.**, C.38., İstanbul, 2010, s.343-346.; Halil Sahillioğlu, “Antakya”, **TDVİA.**, C.3., İstanbul, 1991, s.228-232.; Ömer Faruk Harman - Casim Avcı - Işın Demirkent - Cengiz Tomar - Kamil Cemil el-Aseli, “Kudüs”, **TDVİA.**, C.26., İstanbul, 2002, s.334-338.

²⁴¹Bkz. Hodgson, **İslam’ın Serüveni**, C.1, s.468.

genellikle irili-ufaklı yapılardan müteşekkil olan İslam devletlerinin hemen hemen hiçbirinin de ömrü (Memlükler bir istisna teşkil etmek üzere), kaotik çağlar olarak sözü edilen dönemin sonuna varamayacaktır. Çatışma ve savaş, sadece “öteki”ne karşı değildir; sözü edilen devlet ve devletçiklerin pek çoğu arasındaki savaşlara istisna kabilinden rastlanmaz; tam tersi istisna olan dönemler sulh zamanlarıdır.

Kaotik asırlar (950/1000-1300’lü yıllar) boyunca bir türlü “birliğe”, “tamama” ve “bütüne” eremeyen “birlik ve vahdet” idraki (bu idrakteki eksiklik) ve yine, bu “noksan” idrakten dolayı bir türlü neşet edemeyen medeniyet zihni ve varlık tasavvuru; öyle anlaşıyor ki, (Sünnetullah’ın bir gereği olarak), büyüklü ve küçüklü atomize yapıların ortaya çıkmasının asli sebeplerinden biri olarak görünmektedir. Sözü edilen yıllar ve hemen öncesindeki yüzyıl içinde kurularak varlık gösteren ve tarihe etki yapan devlet ve hanedanlardan önemlileri, aşağıdaki maddelerde toptancı bir tarihi-kuşbakışı ile gösterilmeye çalışılmıştır.

Kaotik çağların başlangıcından yaklaşık bir asır önce kurulan ve bu dönem içinde tarihe karışan ilk devletler ve hanedanlar, Samaniler, Karahanlılar, Büveyhiler ve Fatımiler’dir. Bu devletler aynı zamanda Abbasi siyasal birliğinin ilk zayıflama emareleri olarak da anlaşılmalıdır. Buna göre:

- **Samaniler:** 819’da kurulmuş, Maverâünnehir ve Horasan’da hüküm sürmüş ve kaotik çağların hemen başında, 1005’de ömrünü tamamlamıştır.²⁴²
- **Karahanlılar:** İlk Türk devleti olarak 840’da kurulmuş, Maverâünnehir ve Doğu Türkistan’da hüküm sürmüş, üçüncü kuşaktan itibaren İslam ile müşerref olmuş ve kaotik çağlar içinde 1212’de hitama ermiştir.²⁴³
- **Fatımiler:** Bir Şii devlet ve hanedanı olarak 909’da kurulmuş, Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye’de hüküm sürmüş, ve kaotik çağlar içinde 1171’de sona ermiştir.²⁴⁴

²⁴²Samaniler için bkz. Usta, **a.g.e.**, s.64-68.

²⁴³Özaydın, **Karahanlılar**, s.412-414. Karahanlılar hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. Ömer Soner Hunkan, **Türk Hakanlığı (Karahanlılar)**, Kültür-Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2011.

²⁴⁴Seyyid, **a.g.e.**, s.237-240

- **Büveyhiler:** Bir Şii devlet ve hanedanı olarak 932’de kurulmuş, İran (Horasan) ve Irak (Ortadoğu) bölgesinde varlık göstermiş ve kaotik çağların başlangıcında 1062’de sonlanmışır.²⁴⁵

Kaotik çağların başlangıcında kurulmuş ve kaotik çağlar içinde Memlûklüler hariç tarihe karışmış olan devlet ve hanedanlardan önemli olanlar şunlardır:

- **Gazneliler:** Kaotik çağların hemen başlangıcında, Samanîlere hizmet eden Türk kumandanı Sebük Tegin tarafından 963’de kurulmuş, Horasan-Afganistan ve Kuzey Hindistan hinterlandında hüküm sürmüş ve kaotik asırların içinde, 1186’da sonlanmışır.²⁴⁶
- **Büyük Selçuklular:** Kaotik asırların başında, 1040’da kurulmuş, neredeyse Abbasi birliğinin ihata ettiği coğrafyanın Kuzey Afrika-Mısır eksenini hariç tamamında (ve şüphesiz Anadolu ilavesiyle) hüküm sürmüş ve kaotik asırların ortasında, 1156’da sona ermiştir. Bununla birlikte, Selçuklu Siyasal-Merkezi birliğinin içinde başlangıçta eyalet beyliği halinde idare edilen yapılar, merkezi birliğin zayıflamasıyla birlikte, bilahare kendi otonom devlet yapılarına evrilerek bir süre mevcudiyetlerini koruyabilmişlerdir. Bu çerçevede, 1079’da kurulan Suriye Selçukluları 1117’de; 1048’de kurulan Kirman Selçukluları, 1187’de; 1118’de kurulan Irak Selçukluları 1194’de ve nihayet 1075’de kurulan Anadolu Selçukluları 1308’de sona ermiştir. Ezcümle Selçuklular bütün devlet-hanedan unsurlarıyla birlikte kaotik çağların sonunda tarihe karışmıştır.²⁴⁷
- **Harzemşahlar:** Kaotik çağların içinde, bir Türk devleti olarak 1097’de kurulmuş, Sultan Sancar’ın vefatından sonra Harizm’in dışına sarkarak İran’ın tamamında hâkimiyet kurmuş ve 13. yüzyılın ortasına doğru, 1231’de sona ermiştir.²⁴⁸

²⁴⁵Merçil, **Büveyhiler**, s.496-500.

²⁴⁶Erdoğan Merçil - Ara Altun, “Gazneliler”, **TDVİA.**, C.13., İstanbul, 1996, s.484-486.

²⁴⁷Selçuklular için bkz. Sümer, **a.g.e.**, s.392-397.

²⁴⁸Aydın Taneri, “Harizmşahlar”, **TDVİA.**, C.16., İstanbul, 1992, s.228-231. Harzemşahlar hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Kafesoğlu, **Harzemşahlar Devleti Tarihi**, TTK Yayınları, Ankara, 2000.

- **Zengiler:** Kaotik çağların içinde, 1127’de kurulmuş, Musul ve Halep/merkez, el-Cezire, Doğu Anadolu ve Suriye’de hüküm sürmüş ve Harezmşah gibi kaotik asırların en netametli asrı olan 13. yüzyılın ortasına doğru, 1233’de sona ermiştir.²⁴⁹
- **Eyyûbiler:** Kaotik çağın ortalarında, Zengîlerin etkisini yitirmeye başlamasıyla 1171’de kurulmuş, Zengîlerin hâkim oldukları toprakların yanı sıra, Mısır, Hicaz, Yemen ve Kuzey Afrika’da hüküm sürmüş, Harzemşahlar ve Zengîler gibi 13. yüzyılın ortasında, 1252-1260’da sonlanmıştır. Eyyûbi devlet hanedanı da Selçukiler gibi “parçalı beylikler” yapısına güzel bir örnek teşkil eder. Hanedanın Mısır kolu 1172-1252’de; Dimaşk kolu 1186-1260’da; Halep kolu 1183-1260’da; Diyarbekir kolu 1185-1260’da ve Yemen kolu 1174-1229 tarihleri arasında hüküm sürmüş ve en nihayet hepsi de (Hısn-ı Keyfa/Amid kolu hariç -1462) kaotik çağların sonunda tarihe karışmıştır.²⁵⁰
- **Memlükler:** Kaotik çağların sonunda, 1250’de kurulmuş, Mısır, Suriye ve Hicaz’da hüküm sürmüş ve 1517’de sona ermiştir. 1260’da Ayn Calut’da (Flitsin toprakları)²⁵¹ Moğolları durdurmaları, uzun ömürlü olmalarının ve kaotik asırların zirvesi olarak kabul edebileceğimiz 13. yüzyılı geçebilmelerinin de en önemli sebebidir. Bununla beraber, Memlük Devleti diğer devletlerde olduğu gibi tek bir hanedanın etkili olduğu bir devlet yapısına sahip değildi. Bu devletin tarihinde, bir sultanın torununun da sultan olduğu dönemlere nadiren rastlanır.²⁵²

Bütün yukarıdaki tarihsel vakalardan hareketle, anlaşılan odur ki, 900’lü yıllara kadar kesintisiz bir siyasi birlik halinde süregelen birinci medeniyet hamlesi (aynı siyasi otoritenin ve fakat farklı hanedan ve yönetimlerin işbaşında bulunduğu tek “bir” İslam devleti), bu tarihlerden sonra yerini büyüklü ve küçüklü İslam devletleri ve devletçiklerine ve hatta beyliklerine terketmeye başlamıştır. Abbasilerin bir devlet-hilafet ve hanedan olarak, çökme tarihi olan 1258’den çok daha önce

²⁴⁹Gülay Ögün Bezer - Mehmet Vefa Çobanoğlu, “Zengiler”, **TDVİA.**, C.44., İstanbul, 2013, s.272-274.

²⁵⁰Eyyübiler için bkz. Şeşen, **a.g.e.**, 31-33.

²⁵¹Abdülkerim Özeydin, “Aynicalut savaşı”, **TDVİA.**, C.4., İstanbul, 1991, s.275-276.

²⁵²Memlükler için bkz. Yiğit, **a.g.e.**, s.97-100.

(yaklaşık 250 yıl kadar önce) hilafet makamının sembolik birleştiriciliğinden başka siyasal bir yönetim erkinin kalmadığı aşikârdır.

Gerçekten de kaotik çağlar boyunca (950/1000-1300), yukarıda ismi geçen devlet/devletçik ve beyliklerin hiçbiri de, bir önceki medeniyet hamlesinin müessiri olan ve her ne kadar yönetim ve hanedan sahipleri değişmiş olsa bile, en az 5 asır boyunca tek bir siyasi otorite altında (Raşid halifeler dönemi, Emeviler ve Abbasiler) hükmedebilmeyi başarmış Arap-İslam medeniyet şubesi gibi (ya da genel bir isim olarak İslam Devleti) kalıcı olamamışlar, ve kaotik çağların sonlarına, 1300'lere gelindiğinde, birkaçı istisna tarihe karışmışlardır. Ve yine hiçbiri de bu çağlar boyunca bir öncekinin kuşatmış olduğu coğrafya kadar geniş bir ölçeğe ulaşamamış, kendi hinterlandlarındaki siyasi birlik dışında, bir önceki hamlenin bütün bir ümmet coğrafyasında başarabildiği vahdet ve sulhü sağlayamamıştır.

Öyle ki, kaotik çağların ilk yarısı olarak nitelendirebileceğimiz 1000- 1150 tarih aralığı bir inceleme “kesiti” olarak ele alındığında, Abbasi hilafetinin sembolik birliği altında yaşamakta olan ve yer yer kendi içlerinde beyliklere bölünmüş en az 10 farklı siyasi erke sahip devlet (devletçik) görülmektedir: Samaniler, Karahanlılar, Fatımiler, Büveyhiler, Gazneliler, Harzemşah, Zengiler, Kirman-Irak ve Anadolu Selçukluları. Benzer durumu 1150-1300 tarih aralığı için de söylemek mümkündür. 1250-1300 arasında Ortadoğu ve Anadolu'daki beyliklerin sayısı, siyasal birliğin en ciddi inkıza uğradığı dönem olarak anılmasının – fetret dönemi – aynı zamanda sebebidir. Gerçekten de Ortadoğu için özellikle 13. asır, çok hareketli bir devirdir; öyle ki bu asır büyük imparatorlukların sahneye çıkıp sonra bir anda çekildikleri asır olarak kaotik çağların adeta zirvesidir.²⁵³

Hülasa bir hüküm olarak denilebilir ki; 950/1000'li yıllardan başlayarak 1300'lü yıllara kadar devam edecek olan siyasi ve merkezi birliğin (ve dolayısıyla ümmetin birliğinin) zayıflayarak dağılması; birbirleriyle sürekli mücadele (ve savaş) halinde olan irili ufaklı pek çok İslam devletinin (devletçik ve beyliklerin) ortaya çıkması; ve yine bu üç asır içerisinde yaşanan ve daha önce benzeri görülmemiş dış tehditler ve savaşlar (Haçlı ve Moğol İstilaları); “öteki” karşısında verilen “kayıplar”, yenilgi ve

²⁵³Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.238.

geri çekilmeler; ve şüphesiz, mesajın kaynağından tarihsel olarak uzaklaştıkça meydana gelen “donuklaşma”; Tevhid inancının asli ruhunun yaşanılan hayat üzerinde güncellenememesi, fikri ve ruhi (irfani) dağınıklık; ezcümle sözü edilen eksenler gibi pek çok faktörün üzerinde rol oynayarak toplumsal birliği ve barışı, denge (ve huzur) noktasından kararsızlığa ve istikrarsızlığa doğru sürekli savuran bütün bu olaylar ve daha pek çoklarının cereyan ettiği tarihin bu kavşak noktası; birincisinin ulaşmış olduğu “ümran”dan²⁵⁴ sonra tedricen geri çekilerek (durgunlaşarak) ikincisinin hazırlanmaya başladığı, tarihsel “dönüm aralığı” ya da tezde ki kodlamasıyla “kaotik asırlar” olarak kabul edilebilir.

Bu tespitten hareketle, özellikle 11. yüzyıl (950’den itibaren 1000’li yıllar), sözü edilen zayıflıkların, gerilemenin ve kayıpların yoğunlaşarak ortaya çıkmaya başladığı tarihsel kesitin (dönüm noktasının) adeta başlangıç tarihi gibi görünmektedir. Bu tarihler aynı zamanda yukarıdaki paragraflarda bahsi geçen, ikinci hamlenin Horasan’daki “kurucu fikir baba”larının öncüsü ve mihver şahsiyeti olan Ebu’l Hasan Harakanî’nin de (963-1033) yaşadığı tarihe tekabül etmektedir. Vahdet ve sulh giderek artan bir şekilde kaosa doğru kayarken, birinci hatta daha önce sözü edilen mihver şahsiyetler tarafından ikinci hamlenin medeniyet ve varlık felsefesi inşa edilmektedir.

Esasen bölümün başından itibaren fark edildiği üzere kaotik çağları tanımlayan iki temel unsurun varlığından söz edilmektedir. Bunlardan birincisi, sözü edilen kevn-ü fesadların, oluş-bozuluşların, vahdet ve birlikten savrulmaların, savaşlar-kayıplar ve gerilemelerin hepsinin de bu tarih aralığı içinde vuku bulmuş olması ve diğeri ise, bütün bunlar olup biterken, aynı çağlarda hayat sürmüş olan ikinci hamlenin medeniyet zihnini hazırlayan “mihver şahsiyetler”in mevcudiyetidir.

Gerçekten de sözü edilen kaotik çağlar boyunca, yukarıda da özellikle altı çizilerek vurgulandığı üzere, bütün bir medeniyet sathında vuku bulan “med-cezir”ler; istikrar, huzur, düzen ve denge noktasında bir türlü kararlı olamayan ilmi, siyasi, iktisadi ve toplumsal yapılar; zaman zaman ileri atılışlarla beraber umumi olarak geri çekilişler ve bütün bunların hepsinin de son derece “uç”larda yaşandığı dönemler 19. yüzyıla

²⁵⁴İbn Haldun’un “Ümran teorisi” için, bkz. “2.2.1.”.

kadar bir daha vuku bulmayacaktır. Öyle ki, bu tarih aralığının içine, Haçlı seferleri, Kudüs'ün işgali ve yeniden fethi; Büyük Selçuklu Devletinin kuruluşu ve hitamı; Türklerin Malazgirt (1071) ile Anadolu'ya girişi, Anadolu'nun yurt haline getirilmesi, Anadolu Selçuklu Devleti'nin kuruluşu ve 1243'de Köseadağ ile vassal devlet haline gelmesi, beylikler ve fetret devrinin başlaması; Horasan'ın düşüşü-Moğol istilas; Bağdat'ın düşüşü (1258) ve Abbasi hilafetinin sonu; Endülüs'te zevalin başlaması-Kurtuba'nın düşüşü gibi neticeleri bütün bir dünya tarihini etkileyecek olan olaylar sığmaktadır. Bütün bunlarla birlikte yine aynı asırlarda, yukarıda ismi zikredilen kurucu fikir babaları hayat sürmektedir. Öyle ki, bu tarih aralığının (950/1000'lerden yaklaşık 1300'lü yılların başlarına kadar) dışında, daha öncesi veya daha sonrası (daraltılmış veya genişletilmiş) tarih aralıklarında, sözü edilen mihver şahsiyetler emsalinde etki bırakan şahsiyetlere, bu denli topluca (ve bu denli etkili) tevafuk edebilmek neredeyse imkânsızdır. Nitekim Hodgson da, daha önce bahsi geçtiği gibi, kendi yapmış olduğu tasnife göre 945-1273 tarihleri arasında yaşamış olan bu şahsiyetlerin toplumsal ilişkileri belirleyen kabiliyetine dikkat çekmektedir.²⁵⁵

Dolayısıyla, bütün bu tarihi hadiselerin cereyan ettiği 11-12 ve 13. yüzyılları, ikinci medeniyet hamlesinin fikri ve ruhi (irfani) omurgasının (medeniyet zihni), hazırlık ve doğuş safhası olarak kabul edebiliriz. Denilebilir ki, bu tarihi kesit içinde birincisi (ilk hamle) zevale doğru tedricen kayarken, ikincisi zorlu bir doğuşun hazırlığını yaşamaktadır. Özellikle 1200'lü yılları İslam'ın zevali bakımından bir başka yüzyıl ile karşılaştırmak (belki yukarıda da dikkat çekilen 19. yüzyıl hariç) imkânsız gibidir. İlk çeyreğinden itibaren 1300'lere kadar sürecek olan bu yüzyıl; tarih yapan bütün bir İslam coğrafyasında artık kevn'in, oluş'un, nur'un, aydınlık ve iyi'nin tedricen azaldığı; fesad ve bozuluşun, zulmet ve karanlığın, kötünün giderek çoğaldığı, ezcümle medeniyetin durgunlaşarak yavaş yavaş çekilme emarelerini gösterdiği tarihler olarak hatırlanacaktır.

Yukarıda sözü edilen mihver şahsiyetlerden ve ikinci hamlenin kurucu fikir babalarından biri, ve aynı zamanda bir medeniyet inşacısı ve teorisyeni olan Ahi Evren Şeyh Nasirü'd-din Mahmud el-Hoyi, yüzyılın en çetin zamanlarını yaşamış ve

²⁵⁵Bkz. Hodgson, **İslam'ın Serüveni**, 2.Cilt, s.219-279.

şahitlik etmiş bir tanığı olarak, Metali'ül- İman isimli eserinde şöyle feryad-ı figan etmektedir:

*“Asr-ı saadetten uzaklaştıkça Cenab-ı Allah’ın düzeni kalktı, dinin esasları yıkıldı, iman güneşi sönmeye yüz tuttu ve İslam’ın nuru garip köşelerde dürülü kaldı. Şeriat sahibi’ (a.s) nin işaret buyurduğu durum gerçekleşti. Şöyle buyurmuşlardı: ‘İslam garip olarak başladı, doğduğu gibi garip olarak dönecektir. Ne mutlu o gariblere.’ Dalalet timsahı ufuktaki aydınlığı örttü ve cehalet doğuda ve batıda yaygınlaştı. **Gaibden bir ses, hal diliyle, ‘Fesad karada ve denizde ortaya çıktı’ diye haykırdı**”*

“Eğer bu duruma muhalif isen Ey İsa gökten in artık. Durum sana uygundur. Ey Deccal ortaya çık.”²⁵⁶

Nitekim tarihçi Neşri de Köseadağ sonrası Selçuklu’nun halini şöyle tasvir etmektedir: *“Tatar Rum’a hakim oldu, müluk-i Selaçika’nın heman bir adı kaldı”*.²⁵⁷

Esasen zevalin zirve yaptığı bu yüzyıl; bu yüzyılda meydana gelen dramatik hadiseler, birdenbire olmuş, ya da zuhur etmiş değildir. Şüphesiz çok daha öncesinden, kaotik çağlar olarak kodlamış olduğumuz asırların başlangıcından itibaren olup bitenlerin adeta icmali olarak meydana gelmiş, kendisinden önceki sebepler tarafından hazırlanmıştır. Bu aynı zamanda bu tez boyunca kaotik asırlar tanımının neden sözü edilen tarihlerden itibaren ele alındığının da gerekçelerinden biridir. Genel olarak “duraklama” olarak tarif edebileceğimiz bu yüzyılı, öncesindeki sebeplerden bağımsız olarak ele almak ya da sadece bu yüzyılı kaotik çağ olarak tanımlamak, şüphesiz eksik bir analiz olacaktır. Zira bu yüzyılı hazırlayan en önemli sebep (ya da diğerlerini tahrik eden ana unsur) olarak gördüğümüz “merkezi birliğin dağılması” ve bunun altında yatan belirleyici sebepler, esas itibariyle daha önce de gösterildiği gibi bizim kaotik çağların başlangıcı olarak tanımladığımız 950/1000’li yıllardan itibaren vuku bulmaya başlamıştır. Bütün bunlar nihayet bir icmal halinde toplanarak sözü edilen 13. yüzyıldaki bu geçici duraklamayı hazırlamıştır.

Bu duraklamadan çıkış ve vahdet ve birliğin bütün bir ümmet sathında yeniden sağlanabilmesi, ancak, bu tez kapsamında sözü edilen “ikinci medeniyet hamlesi” ile; Moğol istilasının hemen öncesinde Anadolu Selçuklu ile vücut bulan ve sonrasında

²⁵⁶ Ahi Evren -Şeyh Nasirü’l-din Mahmud el-Hoyi-, **İmanın Boyutları (Metali’l-İman)**, trc. Mikail Bayram, NKM, İstanbul, 2008, s.71-72.

²⁵⁷ Şeker, **a.g.e.**, s.113.; ve ayrıca bkz. Neşri, **Cihannüma**, haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul, 2008, s.21, 35-36.

kısa bir fetret devrini -Beylikler Dönemi- müteakip kendisinden neşet eden Osmanlı ile devam eden, “yeni” medeniyet teşebbüsü (ya da hamlesi) ile aşılabilecektir. Bu meyanda sözü edilen ikinci medeniyet hamlesi, yukarıda da ifade edildiği üzere, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı olarak, birbirlerini takip eden; ve ilkinin (Anadolu Selçuklu), bilim-meslek-sanat, kurumlar manzumesi üzerinden meydana getirdiği medeniyet kültürü ile ikincisini (Osmanlı) hazırladığı, iki ayrı safha halinde mütalaa edilmektedir.

Zira, yeni medeniyet tasavvurunu kurmak üzere kurucu fikir babalarına adeta İlahi “içtima=toplan” borusunun çalındığı yer Anadolu’dur. Kaotik çağlar içinde hüküm sürmüş hiçbir yer, hiçbir devlet ve hiçbir hanedan, bu ilahi çağrının muhatabı olmamıştır. Osmanlı, göstermiş olduğu azme değer çaba ile bu çağrının öznesi olabilmeyi başarmıştır. Esas itibarıyla yukarıda kuşbakışı bir analizle anlatılan, kaotik çağlar boyunca bütün olup bitenler, Osmanlı medeniyet şubesinin ortaya çıkışı ile ilgilidir.²⁵⁸

1.2.1.2. Birlik ve Vahdet Ruhunun Yeniden Mayalandığı Coğrafya

Tevhid inancının “varlığın birliği=vahdet-i vücud” ya da “bütüncül varlık anlayışı” olarak isimlendirilen ve bu tez boyunca, medeniyet ölçeğinde olmak üzere (medeniyetin kurucu varlık felsefesi olarak) “Anadolu İslam tasavvuru”nun en önemli bileşeni olan bu yeni yorumu, olgunluk evresine, daha önce zikredilen düşünce ve irfan mekteplerinin ve bu mekteplerden neşet eden tarikatların, birbirlerinin irfanlarını ilerleten ve geliştiren çabaları sonucunda Anadolu’da ulaşmıştır.

Ezcümle tarihi bir hakikat olarak, Ebu’l-Hasan Harakanî, Hacı Yusuf Hemedanî, Muhammed b. ed Debbas, Abdülkadir Geylani, Ebü’n Necib Sühreverdi vd. tarafından 1000’li yılların hemen başında, ve bilahare ardılları marifetiyle de 300 yıl boyunca yapılan “insan” merkezli “birlik ve vahdet” çağrısına Anadolu’da iştirak edilmiştir. Harakanî’nin “*ruh taşımaya layık*” her insanı davet ettiği; karşılıklı hoşgörü ve rıza üreten, insanı ve varlığı O’nun birliğinin yeryüzündeki tahakkuku

²⁵⁸Bu Köprülü’nün ifadesi ile, yeni bir doğum sevincidir, bkz. Köprülü, **Türk Edebiyatı Tarihi**, s.263.

olarak birleştirek bütünleştiren, aynı “büyük kader”in ortak özneleri olarak kardeşleştiren “varlık sofrası”, başka bir coğrafya da değil!, Anadolu’da açılmıştır. Motorliğini Tevhid inancının insana ve bütün mevcudata atfetmiş olduğu “Rabbani kıymet”ten alan bu büyük hareket; “*yaratılmış her şeyde yaratanın teşbihi tecellilerini görmek ve yaratılmış her şeyi yaratandan dolayı sevmek*” anlayışıyla bütüncül varlık tasavvurunun nihai terkibine Anadolu’da kavuşmuştur. Bu terkip, varoluşun değişen şartları ve ihtiyaçlar karşısında ilim-meslek-sanat ve kurumlar manzumesi halinde sürekli yenilenen bir metafora dönüşerek Osmanlı asırları boyunca devam etmiştir.

Şüphesiz bu irfani hareketin Anadolu’da olgunlaşması, öncelikle ve öncesinde Anadolu’nun İslamlaşması ile mümkün olabilmiştir. İrfanın olgunlaşacağı ve nihai terkibine kavuşacağı, ya da bir diğer ifadeyle hayata tahakkuk edebilme kabiliyetinin sınanacağı coğrafyanın, elbette ki İslam’ın kadim değerlerinin ve bu değerlerden tevarüs eden geleneğin, öncesinde vücut bulduğu, ve toplumsal olarak da yaşanabildiği bir mahal olması gerektiği, tabii ve aşikâr olandır. Kurucu mihver şahsiyetler, özellikle 1200’lerin başından itibaren Anadolu’da hazır buldukları bu fevkalade müsbet “vasat” üzerinden sözlerini söylemişler ve irfanlarını geliştirmişlerdir. Gerçekten de, diğer İslam beldelerine kıyasla Anadolu, her şeye rağmen, ve hatta Köseadağ’dan sonra dahi, fikrin ve irfanın özgürce gelişebileceği mahal olma bakımından, adeta istisna teşkil etmektedir.

Malazgirt’ten yaklaşık 3 çeyrek asır sonra 1176’daki Miryokefalon savaşı²⁵⁹ ile Anadolu Selçukileri’nin Anadolu’daki varlıkları tescil edilmiştir. Alaeddin Keykubat (ö. 1237) zamanlarına gelindiğinde coğrafyanın bu yeni fatihleri, Anadolu İslam tasavvurunun gelişmesine münbit iklimi sağlayacak olan, üç önemli yapısal dönüşümü gerçekleştirmişlerdir. Birincisi:

“(...) öylesine bir iktisadi ve coğrafi sistem kurulmuştur ki Asya Akdeniz kıyılarına bağlanmıştır.”²⁶⁰ (...) Evet, Anadolu’daki en önemli değişikliklerden biri, milletlerarası ticaretin tekrar bir düzene bağlanmasıdır. İmparatorluk sahibi bir kavim, düşünün ki Çin’den Akdeniz’e kadar olan toprakları hükmü altına almış. 12. ve 13. asırlarda Anadolu’da müthiş bir kervansaray ağı

²⁵⁹ Abdülkerim Özeydın, “Miryokefalon Savaşı”, **TDVİA.**, C.25., İstanbul, 2002, s.399-403.

²⁶⁰ Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.185.

kuruluyor. Birkaç asır içinde sırayla Anadolu'da inşa edilen onlarca kervansaraydan bahsediliyor. (...) Kervansaraylar Anadolu'ya müthiş bir ekonomik reform yaşıyor. Hazar Denizi, Baykal Gölü dışında deniz görmemiş bir millet, denizcilik yapmaya başlıyor. Alaeddin Keykubad Alaiye'yi (Alanya) kuruyor, Sinop Limanı ıslah ediyor, oradan Kırım'a kadar uzanılıyor. Venedikliler ve Cenovalılar da ticaret bakımından bu ulaşım sisteminin içinde bizimle birlikte...".²⁶¹

Ahmet Kala ilgili eserinde İpek yolu'nun Anadolu'da tamama eren bu coğrafi karakterini, fatihlerinin ismiyle, (Lütfi Barkan'a gönderme yaparak), "derviş yolu" olarak zikretmektedir.²⁶² İleride de bahsi geçtiği üzere, Anadolu'yu Horasan ve Maverâünnehir üzerinden Çin'e bağlayan ve kuruluşlarında vakıfların en belirleyici rolü üstlendikleri hanlar, hankahlar, imarethaneler, ribatlar ve şüphesiz özellikle de kervansaraylar, Anadolu Selçukileri'nin eserleridir.

Devamla Ortaylı'nın dikkat çektiği ikinci husus:

- Selçukiler, at göçebeliğinden tevarüs eden organizasyonu yüksek bir askeri millet olarak Anadolu ve Ortadoğu'nun idari hayatına girmişler; ve hiçbir kültüre düşmanlık gütmeyen ve "hoşgörü"den neşet eden birleştirici tarzları ile Roma'nın varisliğine talip olmuşlardır.²⁶³

Ortaylı'ya göre sözü edilen yapısal dönüşümün üçüncü unsuru, filhakika yukarıda ki dönüşümlerin de temellerinde yatan ve Keykubat zamanlarında artık nihai terkibine ulaşmış bulunan ve özünde ki "bütüncül varlık anlayışı" ya da "varlığın birliği"

²⁶¹Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.198. ; Müslümanların Akdeniz kıyılarına ulaşmasıyla beraber, Akdeniz'deki ticaretin sekteye uğradığı hakkında taraflı bir yaklaşımla ele alınan bir çalışma hakkında bkz. Henri Pirenne, **Ortaçağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.; Akdeniz Medeniyeti hakkında tafsilatlı bilgiler için bkz. Fernand Braudel, **II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası**, I-II, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2017.

²⁶²"Bu sürecin ana tedarikçi kurumu, ulaşım yolları üzerinde kervanları, gelen-geçeni, tüccarı misafir eden, bunları ağırlayarak ihtiyaçlarını karşılayan tekke ve zâviyeleri ve kervansarayları inşa ederek işleten vakıf işletmelerdi. Şehirlerarası İpek Yolu ağının gelişmesinde İpek Yolu üzerinde derviş yolunu kuran vakıf işletmelerin büyük bir etkisi olmuştu." Kala, **Ahi Kümelenme**, s.265.; "Bu dönemin ana tedarikçi kurumu, sanayi devrimini tüm Anadolu şehirlerine yaymak için kurulan Ahî Evran Vakfı'na bağlı kurulan Ahî vakıf işletmeleridir. Selçuklu vakıflarının kurdukları tekke ve zâviyeler ile İpek Yolu'nu derviş yoluna çevirmelerinden sonra 1200'de başlayan Selçuklu sanayi devrimiyle birlikte hem İpek Yolu şehirlerinde hem de kurulan yeni şehirlerde artık Ahî Evran Vakfı'na bağlı Ahî Evran vakıfları, Ahî-baba vakıfları, Ahî vakıfları yaygın olarak kurulmaya başlandı. Böylece İpek Yolu üzerinde derviş yolundan sonra Ahî yolu da kurulmuş oldu." Kala, **Ahi Kümelenme**, s.268.

²⁶³Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.185.; ve ayrıca bkz. Muharrem Kesik, **At Üstünde Selçuklular: Türkiye Selçukluları'nda Ordu ve Savaş**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.

tasavvuruyla bu tez boyunca Anadolu İslam tasavvuru olarak adlandırılan, “medeniyet felsefesi”dir:

*“...lakaytlıkla karışık bir dini tolerans sayesinde Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasıdır. Bunu Hegelyan bir tabir olan ‘Gemüt’ ile açıklayabiliriz. Anadolu’ya gelen Selçuklular, Sünni fakat Şiiler gibi katı değiller. Burada sosyolojinin ‘saçaklanma’ tabirini kullanabiliriz; rahatlık sürekli devam ediyor.(...) Sultan Mesud, kendisini Hristiyanların da emiri gibi görüyor, keza Hristiyanlar da onu öyle kabul ediyor. Mesela Kapadokya’daki kiliside imparator resminin yerine Sultan Mesud’un resmi konuluyor. Tamamıyla bir simbiosis söz konusu...”*²⁶⁴

Müesseseseleşmiş Hristiyanlık ve pek çok farklı etnik kimliğe rağmen Anadolu’da meydana gelen İslamlaşma fenomeni ve Müslüman bir hükümdar olarak Sultan Mesud’u dahi içselleştiren Hristiyan tasavvuru, yerli ve yabancı Türkologların haklı şaşkınlığını, bir cevap aramak üzere “tarikatlar” üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Ortaylı’ya göre, “*Küçük Asya’da (Anadolu) tarikatların rolü, İslam tarihinin hiçbir çağında görülmediği kadar etkin ve örgütlü*”dür.²⁶⁵ Aslında bu tespiti Fatih Şeker, bu tarihlerden daha geriye, Orta Asya’da Türklerin İslamı kabul etmelerindeki amil faktörlerden biri olan tasavvufi İslam’a kadar götürmektedir.²⁶⁶ Ancak bu Ortaylı’nın yukarıda ifade ettiği gibi, başıboş, savruk ve kendinden menkul bir “rahatlık” ya da “saçaklanma” da değildir. Ve hatta, her ne kadar İslam öncesi panteist dönemlerin tasavvuf üzerindeki tesiri ve bu tesirin Türklerin tasavvuf vasıtasıyla İslam’a girişlerini kolaylaştıran yadsınamaz etkisi kabul edilmiş olsa dahi, bu, Ahmet Yaşar Ocak’ın iddia ettiği gibi, salt pantesit kültürden neşet eden bir “heteredoks İslam” anlayışı da değildir.²⁶⁷ Heteredoks İslam unsurlarının varlığı bir hakikat olmakla

²⁶⁴Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.185.; Ortaylı karşılıklı hoşgörü ve rıza üreten bu varlık anlayışı (ya da varlık sofrası) ile ilgili olarak; Miryokefalon savaşı sonrası Kılıçarslanı tebrik etmeye gelen Ermeni Patriği ile Kılıçarslan arasında geçen diyaloga, Yılmaz Öztuna’ya atıfla dikkat çekmektedir: “*Popüler tarihçi Yılmaz Öztuna şu vakayı nakleder: Miryokefalon Zaferi’nden sonra Kılıçarslan’ı tebrik için gelenler arasında ruhani reisler var. Ermeni Patriği de aralarında...Patrik, Sultan’a, ‘Muzaffersiniz, Tanrı mübarek etsin’ diyor. Sultan da, ‘Dualarınız sayesinde’ diye cevap veriyor. Anadolu Hristiyanlarıyla da bir simbiosis söz konusu, yerli unsurla kaynaşılıyor. Olay, bir Müslüman komutanın, Roma ismine yakışır şekilde diğer unsurlara kucak açmasıdır. Nitekim Göreme Vadisi kaya kiliselerindeki duvar resimlerinde, Sultan’ın figürü Hz. İsa’nın bir yanında eski Roma imparatorlarının yerini almış olarak bulunur*”. Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.177.

²⁶⁵Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.190.

²⁶⁶Şeker, **a.g.e.**

²⁶⁷Nitekim daha önce “Ebul’l Hasan Harakani” maddesinde görüşlerine yer vermiş olduğumuz Bilal Gök de aynı tesbiti, atıf yaptığı yazarlarla birlikte teyit etmektedir. Gök, **Ebü’l-Hasan El-Harakani’de.**, s.50.; ve ayrıca bkz. Mehmet Fatsa, “Yukarı Çoruh ve Kelkit Vadisinin

beraber²⁶⁸ sözü edilen İslamlaşmayı meydana getiren gövdenin ana unsurları, dinin gerek fıkhi ve gerekse itikadi son derece sağlam temelleri üzerinden yükselen, Tevhid inancının yeni bir yorumudur. Ebu Hanife'nin (ö.767),²⁶⁹ Tirmizi'nin (ö.892)²⁷⁰ ve bir diğer Horasanlı usta Matüridi'nin (ö.944)²⁷¹ yolunu izleyen Türkler, vahyin ve nübüvvetin dairesi içinde kalmaya son derece özen göstererek Sünni İslam'ın ana omurgasını meydana getirmişlerdir. Bu ana omurga, Horasan ve Bağdat eksenlerinin ilk cephesinde yer alan şahsiyetler (Harakanî, Yesevî, Hemedanî, Gazali, Debbas, Geylani, Rufai, Sühreverdî vd.) ve onların Anadolu'da devamı olan kurucu fikir babaları (İbnü'l Arabî, Sadeddin Konevî, Ahi Evran vd.) üzerinden "bütüncül varlık anlayışı"yla kaynaşmıştır. Onlar kendilerinden önce tedvin edilmiş bulunan hukuk ve nizama, bu nizamın adeta yaratıcı ruhu olan bu tasavvuru (varlık felsefesini) giydirmişlerdir. Selçuki'lerin, kurucuları Tuğrul ve Çağrı beyler başta

İslamlaşmasına Öncülük Eden Türk Dervişleri", **Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, (TD)**, sayı: 22, 2008, s.257-281.; ve ayrıca bkz. Zamira Ahmedova, **Türkler Arasında İslamiyet'in Yayılmasında Tasavvufun Rolü**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Ü. Sosyal Bl. Enst., 2006, s.39-72.; ve ayrıca bkz. Feridun M. Emecen, "Saruhanogulları ve Mevlevilik", **Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı**, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1995, s.282, dipnot 2.; ve ayrıca bkz. Ali Üremiş, "Türkiye Selçuklularında Bazı Sünni Tasavvuf Haraketleri", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı 28, s.318.

²⁶⁸Ahmet Yaşar Ocak, "Babailik", **TDVİA.**, C.4., İstanbul, 1991, s.373-374.; Nihat Azamat, "Kalenderiyye", **TDVİA.**, C.24., İstanbul, 2001, s.253-256.; Nitekim daha önce görüşlerine atıfta bulunmuş olduğumuz Baltacı bu konuya (heterodoksinin mevcudiyeti ya da yokluğu) itidalli yaklaşılması gerektiğini savunmaktadır: "*Anadolu'nun Türkleşme ve İslamlaşma sürecine katkı sunan dini-tasavvufi toplulukları sadece sünnilik ya da sadece gayr-i sünni (heterodoks) unsurlar üzerinden tartışmak, neticeye ulaşmayı zorlaştıran önemli hususlardan birisidir.(...) tarihi kaynaklar, hem Anadolu Selçuklu, hem de daha sonra ortaya çıkan Anadolu Beylikleri, özellikle de Osmanlı Beyliği'nin devlete dönüşüm sürecinde gayr-i sünni olarak nitelenen içtimai yapıların katkısını inkar edilemez bir şekilde ortaya koymaktadır. Tarihi süreç hakkında bilgi veren ilk dönem kaynakları ve vesikalar göz önüne alındığında, bu konuda değerlendirme yapılırken orta bir yol benimsenin uygun olacağı anlaşılmaktadır. Zira bu dönemde sünni ve gayr-i sünni zümreler Anadolu'da beraber yaşamaktaydılar. Köprülü'nün de ifade ettiği gibi, uç boylarında fetih faaliyetinde bulunan 'cenkcu göçebe' Türkmenlerle beraber şehir ve kasabalara gelip yerleşen farklı sünni tarikat mensubu dervişler de vardı. (...) Osmanlı'nın kuruluş döneminde devletin tesis edilmesine katkı sağlayan gayr-i sünni zümrelerin zamanla tesirini kaybettiği anlaşılmaktadır. Başlangıçtan itibaren Osmanlı sultanlarının sünni İslam görüşünü benimseyip kitabi bir İslam anlayışını kuvvetli bir şekilde desteklemeleri, devleti, şer'-i şerife göre yönetme düşüncesi, açılan medreseler ve daha başka sebepler neticesinde Türklerin İslam'la tanışmalarıyla birlikte bir şekilde içinde bulundukları Hanefi-Maturidi çizgideki Müslümanlık anlayışı zamanla net bir şekilde görünür olmuştur. Bir diğer taraftan gayr-i sünni olarak vafedilen dini-tasavvufi zümrelerin de bütün Osmanlı tarihi boyunca inanç ve uygulamalarını devam ettirdikleri, özellikle Bektaşî/Alevî gelenek içinde günümüze kadar geldikleri şüphe götürmez bir gerçektir".Baltacı, **a.g.m.**, s. 99-100.; ve ayrıca bkz. Köprülü, **Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, s. 78-79.*

²⁶⁹Mustafa Uzunpostalıcı - Yusuf Şevki Yavuz - Ali Bardakoğlu, "Ebu Hanife", **TDVİA.**, C.10., İstanbul, 1994, s.143-145.

²⁷⁰M. Yaşar Kandemir, "Tirmizi", **TDVİA.**, C.41., İstanbul, 2012, s.202-204.

²⁷¹Maturidi için bkz. Özen, **a.g.e.**, s.159-165.

olmak üzere, Alparslan'dan itibaren (özellikle Sultan Sencer) tasavvufa ve bu yolun büyüklerine besledikleri saygı, Anadolu Selçukileri tarafından da kesintisiz olarak devam ettirilmiştir.²⁷²

Sünni Tükler elbette ki Şia gibi katı bir mezhebi anlayışa sahip değildirler. Öte yandan dini ve İslamı, sözü edilen ekollerin içinde fevkalade ciddiye alarak yorumlamışlardır. Onlar, yaratmanın sürekli ve yeni olarak devam etmekte olan tecellilerine, hayatlarının hiçbir anında ilgisiz ve kayıtsız kalmadan, bir iş ve güç sahibi olarak, varoluşun şartlarını insanca değiştirip dönüştürerek; insan ve yaratılmış her şeye, gösterilebilecek en yüksek saygı ve kıymeti atfederek yaşamışlardır.

Yukarıda sözü edilen mihver şahsiyetlerin (özellikle de 1200'lerden sonra sözü edilen "ikinci mihver şahsiyet hattı"nın) Anadolu'daki kadim buluşmasının, ilginç bir şekilde Köseadağ öncesi son 40 yıllık tarih içinde meydana gelmesi, tabii olarak ikinci medeniyet hamlesinin başlangıç tarihini, Anadolu Selçuklu'nun bu yılları ile irtibatlandırarak tanımlamayı gerekli kılmaktadır. Öte yandan aynı tarihlerde Anadolu Selçuklu gibi otonom siyasi erke ve "ışığıya" sahip başka İslam devletlerinin mevcut olmasına rağmen, bu kadim buluşmanın neden Anadolu'da tecelli ettiği sorusu, bir başka tarih tezinin ilgi çekici araştırma konusu olarak düşünülebilir. Bu teze bir malzeme olarak sadece; Harakanî'nin henüz kaotik çağların başlangıcında, Anadolu'yu işaret etmiş olmasını belirtmekle yetinelim. Bu "istikamet marşı" ardılı ve iki nesil sonraki talebesi olan Ahmet Yesevî'de, kendisini yenileyecek ve "insan"ın ve ümmetin yeniden dirilişinin adeta ilk "istiklal marşı" olacaktır.

Buna göre Anadolu Selçuklu Medeniyet şubesinin Moğol istilası (Köseadağ-1243) öncesindeki son 40 yılı; sonrasında ortaya çıkan fetret dönemi ve nihayet fetret dönemini müteakip vücut bulan Osmanlı medeniyet şubesi, sözü edilen ikinci medeniyet hamlesinin ihata ettiği medeniyet şubeleri ya da medeniyet asırları olarak kabul edilmektedir. Köseadağ (1243) öncesi sözü edilen bu son 40 yıl, I. Gıyaseddin

²⁷²İpek, **a.g.m.**, s.128.; Köprülü, **Türk Tarih-i Dinisi**, s.341.; Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk**, s.92.; Köprülü, **Türk Tarih-i Dinisi**, s.313

Keyhüsrev, İzzeddin Keykavus, Alaeddin Keykubad gibi hükümdarların saltanat dönemleri olarak Anadolu Selçukileri'nin en parlak ikbal devirlerdir:

Özellikle İzzeddin Keykavus'la (1211-1220) başlayan ve Alaeddin Keykubad (1220-1237) ile devam eden dönem, Anadolu tarihinin en bereketli dönemlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Dönemi inceleyen tarihçi Claude Cahen'in meşhur eseri “*Pre-Ottoman Turkey*” de (Osmanlılardan Önce Türkiye) dikkat çektiği gibi, bu ikbal dönemi “*Anadolu köylüsünün ne bundan evvel ne bundan sonra görebileceği bir refah dönemi*”dir...²⁷³ Bununla birlikte ironik olarak, Anadolu'nun hem siyasi ve hem de iktisadi yapısını “iyi yöneticilik” vasıflarıyla geliştirerek yeni bir “medeniyet şubesi” halinde neşet etmesini sağlayan Keykubad'dan hemen sonra, Köseadağ (1243) ve şüphesiz Köseadağ'ı da hazırlayan sebeplerin etkisiyle, Anadolu Selçukî'lerinin bir devlet ve hanedan olarak “çöküş”ü birdenbire başlamıştır.

Burada yaklaşık 60 yıl süren fetret dönemi (ki, Osmanlı sulh zamanlarına kıyasla, nisbeten kısa kalan bu tarih aralığı) medeniyet kurumlarının hâlâ varlığını idame ettirebilmiş olmaları hasebiyle, “medeniyet çağları”nın içinde mütalaa edilmektedir. Fetret dönemi içinde, medeniyet, bilahare kendisini meydana getiren bütün dinamiklerin (inanç sistemi, dünya görüşü, değerler sistemi, bilim-meslek-sanat ve kurumlar ezcümle medeniyete ait kültür) hayatiyetlerini koruyabilmeleri²⁷⁴ sayesinde, adeta uykuya yatmış, yeniden zuhur etmek üzere “ol”maya hazırlanmış, beklemiştir.

1.2.2. Anadolu İslam Tasavvurunun Kavramsal Temelleri

Şüphesiz her düşünce, felsefe, “ideoloji” ve bilim ekolü, kendinden öncekilerden etkilenecek vücut bulmaktadır. Nitekim bu genel hüküm, gerek “vahdet-i vücud” felsefesini ve gerekse özünde varlık felsefesi olarak bu anlayışın bulunduğu

²⁷³Cahen, a.g.e., s.150.

²⁷⁴Ortaylı, beyliklerin mülki ve idari yapısının, adeta Anadolu Selçuklu devletinin küçük birer prototipleri olarak devam etmekte olduğuna dikkat çekmektedir: “*Beyliklerin hayatlarında çok enteresan bölümlenmeler var. Onları idare edenler, eski Selçuklu bürokrasisidir. Komutanlar, maliyeciler, medrese hocaları, kadılar hep aynı...Onlar artık İran'la ilişkiyi sürdürmekle beraber bu yeni dünyanın şartlarında da uyuyorlar (Erdoğan Merçil, Türkiye Selçuklularında Meslekler, Türk Tarih Kurumu)*”. Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.252.

“Anadolu İslam tasavvuru”nu hazırlayan tarihsel ve sosyolojik sebepler için de geçerlidir. Bununla birlikte tezin sınırları sebebiyle, sözü edilen “varlığın birliği” tasavvurunun menşei olan ve daha önce bahsi geçen mekteplere “tasavvurun arka planı” olarak sadece özet mahiyetinde değinilmekle yetinilmiştir.

Öte yandan, söz konusu kurucu irfani terkinin, “Anadolu İslam tasavvuru” olarak kavramsallaştırılmasındaki tercih ise, “mevcut”lara gönderme yapan “analojik yaklaşım”ın bir sonucudur. Zira, bizim “Anadolu İslam tasavvuru” olarak kodladığımız “anlayış”ın (medeniyet felsefesinin; ya da medeniyetin İslam yorumunun ya da medeniyetin İslami dünya ve hayat görüşünün) mahiyeti, esas itibariyle bazı *ton farklılıklarıyla* birlikte akademik yazındaki, “Anadolu Ruhu”, “Anadolu irfanı”, “Anadolu İslamı”, “Anadolu Halk İslamı”, “Anadolu’nun İslam anlayışı” ya da “Anadolu Tasavvufi İslam” vb. olarak tanımlanan “anlayışlara” yüklenilen mana ile hemen hemen örtüşmektedir.²⁷⁵

Nitekim Mahmut Erol Kılıç, sözü edilen kaotik çağlarda Anadolu’dan neşet eden, ve şüphesiz bilim, meslek, sanat ve kurumları etkileyen (belirleyen) irfani düşüncenin özünü, “Anadolu Ruhu” ismiyle neşrettiği eserinde bu “kodlamalara” atıfta bulunarak açıklamaktadır. Düşünce (akıl) ve ruhun (gönül) müşterek faaliyeti ile tuluat eden bu “irfani öz”, Kılıç’ın aşağıdaki kendi ifadeleriyle “*kutsal kökenleri olan insanı*” tanımaktan hareketle, Tanrı’yı bilmeye, tanımaya ve her insanın kendi irfani kabiliyetine bağlı olarak da “bulma”ya yönelik bir din ve İslam anlayışdır:

“(...) İnsanı tanımakla başlanır ve oradan Tanrı’yı tanımaya gidilir. Ancak dikkat edilmeli; buradaki ‘hümanizm’, Batı hümanizmi gibi değildir, insandaki derin kutsallığı soyutlayan ve kenara atan değil, insana kutsal kökenlerini veren bir insanseverliktir bu. Platon’un, ‘Ey insan, sen bir zaman Tanrı’yydın, ama unuttun!’ sözü çok önemlidir. Bu nüktayı İslam geleneğinde yorumlarken ‘Tanrı’yydın’ sözünü köşeli parantez içine alıp ‘Tanrısaldın/ilahi

²⁷⁵Yine bu çerçevede, “Anadolu İslam tasavvuru”nun, Fatih Şeker’de “Selçuklu İslam tasavvuru” olarak geçen, ve bu tez boyunca, esas itibariyle bizim “Horasan” ekolü olarak kabul ettiğimiz düşünce ve irfan ekolünün, bir manada devamı olduğu da söylenilebilir. Selçuklu İslam tasavvuru (yani Horasan mektebi), 12. yüzyıldan itibaren, bilahare Endülüs ve Bağdat mektepleri ile sentezlenecek; ve böylece Anadolu İslam tasavvuru vücut bulacaktır. “Selçuklu İslam Tasavvuru” için bkz. Şeker, **a.g.e.**

idin/kutsal bir yönün vardı.’ şeklinde yorumlarsak problem hallolur. ‘Ey insan, bir zamanlar ilahi idin ama nefsinin tesiriyle bu vasfını kaybettin.’”²⁷⁶

Kılıç’a göre bu ruhun özü, kendisinin aynı zamanda “*bir tür din felsefesi*” olarak da tanımlamakta olduğu “tasavvufi irfan”dan neşet etmektedir. Daha önce bizim de “Anadolu İslam tasavvuru”nun varlık felsefesinin kurucu fikir babalarının mensubu oldukları “tasavvuf” dönemleri ve mekteplerine işaret ederken iştirak etmiş olduğumuz üzere, bu din felsefesi, “*sapmış modern anlamıyla değil sahih (otantik) ve asli (orijinal) anlamıyla, ‘hikmet’ vurgusunu yitirmemiş anlamıyla ‘gerçek felsefe’*” nin de kendisidir:

“Yani dinin temel esaslarını anlamlandırma modellerinden, dinin yorumlanması çabalarından birisi olarak bakabiliriz tasavvufa. Tıpkı diğer modellemeler gibi o da insani bir çabadır. Bir gerçeklik tasavvurudur”²⁷⁷

Kılıç’ta tasavvufa atfedilen bu “gerçeklik tasavvuru”, ya da anlayış, ya da felsefe; eserin değişik paragraflarında ve yazmış olduğu makalelerde, kurucularının ve fikrin nihai terkibine vardığı coğrafyaya işaret etmek üzere “*Anadolu tasavvuf anlayışı*”²⁷⁸, “*Anadolu İrfanı*” “*Anadolu İslamı*” ve “*Anadolu’nun Ruhu Tasavvuf*”²⁷⁹ olarak geçmektedir.

Nitekim yazarın dönemin hem meşhur tarihçisi ve hem de şeyhülİslamı olan İbn-Kemal’in İbnü’l Arabî’yle ilgili fetvasından hareketle dikkat çekmiş olduğu bu irfani düşünce; ya da bir diğer ifadeyle, Anadolu’da mayalanan “İslam irfanı” ya da “Anadolu İslamı”, yine yazarın kendi ifadesiyle “*ilk dönem Osmanlı İslam’ını*” da belirleyecek, ihata edecektir²⁸⁰ (İbn-i Kemal’in ilgili fetvası ileride ayrıca ele alınmaktadır, bkz. “2.3.1.”). Böylece, Ortaylı’nın da dikkat çektiği üzere, 15. asra kadar İslam kültürü ve ilmini Orta Asya muhafaza etse de, daha sonraki asırlarda bu saha Anadolu’ya kayacaktır.²⁸¹

²⁷⁶Kılıç, **Anadolu’nun Ruhu**, s.21.; yazar ilgili eserinde bu kavramlarla birlikte, daha önce de bahsi geçtiği üzere “egzoterik” ve “ezoterik” kavramlarını incelemekte, ve “batın”ın “zahir”i belirleyen “varlığın özü” olma hakikatine dikkat çekmektedir.

²⁷⁷Kılıç, **Anadolu’nun Ruhu**, s.55.

²⁷⁸Kılıç, **Anadolu’nun Ruhu**, s.134.

²⁷⁹Kılıç, **Bir İslam Metafiziği**, s.4-5.

²⁸⁰Kılıç, **Anadolu’nun Ruhu**, s.137.

²⁸¹Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.215; Nizamettin Parlak, “Anadolu’da Yesevî Etkileri”, **Materials of International Scientific and Practical Conference**, Almatı/Kazakistan 2016, s.64-72.

Yine günümüz düşünürlerden bir diğeri Ahmet Tarık Çelenk, geçtiğimiz yüzyıl içindeki taasvufi düşüncenin seyrini kritik etmekte ve bir diğerk makalesinde de “Anadolu İslam”ının yeniden güncellenmesini teklif etmektedir.²⁸² Yazar, Türklerin Orta Asya’daki İslam olma tasavvurlarının, Anadolu’da, karşılıklı “rıza üretmeye” yani “hoşgörüye” dayalı bir varlık anlayışına ulaştığını söylemektedir.

Esas itibariyle benzer yaklaşıma, yine, bizim kaotik dönemler olarak adlandırdığımız döneme ait “İslam tasavvuru” hakkında söz söyleyen çağdaş bir medeniyet teorisyeninde, Fatih Şeker’de de rastlanılmaktadır. Şeker yukarıdaki dipnotta da geçtiği üzere Türklerin “İslam olma” hikayeleri ve “İslam anlayışları” ile ilgili tarihlerini özetlediği eserinde, “Selçuklu İslam tasavvuru” tanımıyla, daha ziyade Horasan mektebine işaret etmekte ve bu irfani düşüncenin İbnü’l Arabî ile Anadolu’da en mükemmel (ve ilmi) terkiğine kavuştuğunu söylemektedir. Gerçekten de bir yönüyle Türklerin İslam olma tarihlerinin arka planını bulabildiğimiz bu kurucu felsefe (Selçuklu İslam tasavvuru), esas inşa edici yönüne “Anadolu İslam tasavvuru” terkiğinin önemli bir unsuru olarak Anadolu’da ulaşacak ve bu inşa ve

²⁸² A. Tarık Çelenk, **Türk Sağının Düşünce Atlası**, Mahfil Yayınları, İstanbul, 2017, s.38-39.; Çelenk Anadolu’da karşılıklı rıza üreten İslam tasavvurunu Anadolu İslam anlayışı olarak tanımlamaktadır: “(...) Burada öncelikle karşılıklı rıza üretme mekanizmasının nasıl çalıştığına bir göz atmamız gerekebilir. Buna Türklerin özellikle Orta Asya’da yorumladığı İslam anlayışından başlamalıyız. Özellikle İslam kaynaklarının Peygamberin anlaşılmasında Buhari ve Tirmizi’nin, Akli itikadi anlayışında ise Maturidi gibi Orta Asyalıların rolü büyüktür. Daha önemlisi sosyal ve birey hayatını etkileyen tasavvufun, Ahmet Yesevî ve Şahı Nakşibendi takipçilerinin bugüne uzayan etkilerini kavramamız gerekir. Orta Asya’nın oluşturduğu bu kuluçka alanı Horasan bölgesi üzerinden Anadolu’ya yerleşti Balkanlar’a ve çevreye yayıldı. Bu yapı, Kazeruniye,²⁸² Yeseviye, Kadiriye, Rıfaiye, Kübreviye, Suhreverdiye, Bektaşîye, Mevlevîye, Sadiye, Halvetiye, Nakşibendiye, Bayramiye, Zeyniye olarak zaman zaman karşımıza çıktı. (...) Kurumsal olarak tolerans ve insan odaklı bu topluluklar baciyani Rum erenleri olarak kadın ön planda, Ahilik olarak da ticaret ve zanaatı ön plana alanlarda oldu. Sarı Saltuk ve Hacı Bektaş gibi gönül erleri ile Diyarbakır’dan Budapeşte’ye kadar halkların sempatisini kazandılar. Anadolu bütün bunlarla kaynaşma noktası ‘melting pot’ R. Bellah’ın deyimiyle ‘sivil din’ alanı teşkil etti. Yani mevcut dinin kurumsal yapısı ötesinde, devlet ve toplum arasında oluşan din anlayışının mezhepten ziyade meşrep tanımlaması. Bu tanım, mezhepte ve amelde ne kadar kararlı olursan ol ama meşrepte (davranış biçiminde) hoşgörü ol anlayışına dayanmaktadır. Hoşgörü tanımı ise tarihsel örnekleri ile Bektaşî veya Yesevî meşrepli olmak olarak örnekleyebiliriz. Örneği kendim için somutlaştırırsam; ‘Sünniyim Haneî mezhebindeyim ancak Bektaşî/Yesevî meşrebindeyim’ diyebiliyorum. Tüm bu açıklamaların özetini Anadolu’nun İslam anlayışı olarak tanımlıyoruz. (...) Maalesef bu kurumlar (medreseler ve tarikatlar) bugün ciddi bir takım sorunlarla karşı karşıyadır. Öncelikle değişen küresel meydan okumalar karşısında kendilerini geleneğe bağlı olarak yenelemeleri iç ve dış kritiğe açık olmaları gerekmektedir. Politika ve ticaret ile ilişkilerinde ciddi sorunları mevcuttur. Medreseler ve Tarikatların karşısında duran diğerk iki risk de ‘seleflileşmek’ veya ‘batınileşmek’ yani heterodoksidir. Peygamberin tesviye ettiği ‘orta yol’ da kararlı durabilmek ayrıca tarihsel bir sorumluluktur. Anadolu’daki İslam anlayışı dün olduğu gibi bugün de küresel köktendinci akımlara karşı bir model olarak durmakta. Yalnızca söz konusu yenilenme dinamiğini içermelidir”. <http://faraszade.com/anadolunun-islami-2/> (Çevrimiçi, 09-02-2019).

ihya edici (kurucu) vasfıyla sadece Türklerin değil, cihanşümul bütün Müslümanların (ve şüphesiz bütün insanlığın) medeniyet tarihlerini etkileyecek olan nebevi nefesin de bizatihi sureti olacaktır:

*“Türk tasavvuf düşüncesi, İslam’dan evvelki devrin panteist yapısını tecrübe eden bir güzergahta zühd hayatının imkânlarından başlayarak Selçuklu asırlarında vahdet-i vücudda kendisini idrak eden bir aşamaya erişir. Türk tasavvuf algısındaki bu değişimin hangi ruh haletini karşıladığını gözden kaçırmadığımızda hadisenin ehemmiyeti kendiliğinden ortaya çıkar. Şüphesiz ki, İslam’dan evvelki devriden beri akıp gelen dini ve mistik hisler burada büyük rol oynarlar. Kaşgarlı Mahmud’un Türkistan coğrafyasının en güzel tasvirini veren ‘Divan’ından hareket ettiğimizde takdirde bölgenin nasıl panteistvari bir yapıyla ağzına kadar dolu olduğu görülür. İslam öncesi dönem, bütün tabiata, tabiatı oluşturan unsurlar, dağlara, derelere, canlı ebedi varlıklar gibi bakar, onları ilahi varlıklar haline getirir. İşte Tanrı’yı kâinatta- arayan bu panteist yapı, Selçuklu asırlarında dönüşerek mahiyet değiştirir, vahdet-i vücud halini alır. Bu bakımdan hadiseyi sadece İbnü’l - Arabî’ye dayandırmak doğru değildir. O bir anlamda mevcudu uyandırarak harekete geçirmiştir. Bununla beraber hayatı, Mağrib-Arap ve Anadolu coğrafyası üçgeninde geçen İbnü’l-Arabî, aynı zamanda Müslümanlığın mesafeleri ortadan kaldıran yönünün bir sembolüdür. **Anadolu Müslümanlığının nasıl bir terkinin ürünü olduğu bundan daha iyi görülemez.** Bu terkinin önemli bir parçası olan ‘Fütühat’ ve ‘Fusus’ müellifi; ‘Dede Korkud, Mevlâna ve Gazzali ile yan yana yürür. Yusuf Hemadani’de Gazzali, Mevlâna, Ahmed Yesevî ve Nakşilik sarmaş dolaş olur. Aynı zincirin halkaları olan **üç farklı coğrafya iç içe girerek birleşir, genişler ve büyür.** Birbirlerini tamamlayan şahsiyetler olarak görülmesi gereken Mevlâna ve İbnü’l-Arabî’nin geçtikleri merhaleler birbirine benzer. **Geldikleri yerler farklı olsa da bütünleştikleri yer aynıdır. Anadolu tasavvuf düşüncesinin** bu ikiz kanadı daima yan yana aynı hakikatleri bu coğrafyaya mal ederek Osmanlı asırlarına uzanır. Artık milli tarihin malı olmuş Mevlâna’nı Türk düşünce tarihi için birkaç türlü ehemmiyeti vardır. Evvela Türkistan coğrafyasından gelmiş olmasıdır. Bu itibarla Mağrib’ten gelen İbnü’l-Arabî’nin yeri ondan sonradır. İkinci olarak Anadolu’nun İslamlaşmasına ait somut veriler kendisinin etrafında toplanır”²⁸³.*

Şeker’de ve pek çok kaynakta da zikredildiği üzere, şüphesiz Anadolu İslam tasavvurunu meydana getiren olaylar, kuruluş ve sona erişler, ileriye atılış ve geri çekilişler, alt-üst oluşlar ve bütün bunların merkezinde yer alan “kurucu” şahsiyetler, Büyük Selçuklu Devleti ile birlikte neşet etmeye başlayan Selçuklu Türklerinin İslam tasavvuru ile oldukça yakından ilişkilidir. Şeker’de Selçuklu İslam tasavvuru, hem Büyük Selçuklu ve hem de Anadolu Selçuklu’yu kapsamak üzere (bu iki

²⁸³ Şeker, a.g.e., s.533-534.

“Selçuklu”yu da ihata etmek üzere) kavramsallaşmakta ve bir “terkip=sentez” olarak teklif edilmektedir.²⁸⁴ Dolayısıyla Selçuklu İslam tasavvuru kendisine atfedilen bu manayla, öyle görünüyor ki, aynı zamanda daha önce sözü edilen Bağdat ve Endülüs tasavvuf mekteplerini de ihata etmektedir. Şeker’e göre (ve bizim de iştirak etmiş olduğumuz üzere), Anadolu İslam tasavvurunun omurgasını, diğer mektepleri de etkileyen kuvvetli kabiliyetiyle, aynı zamanda “Selçuklu İslam tasavvuru”nun da omurgası olan, Horasan mektebi oluşturmaktadır. Nitekim İbnü’l Arabî eserlerinde Horasan mektebinin büyük mihver şahsiyetleri Gazali, Hemedanî ve Harakanî’ye atıflar yapmakta ve bu kurucu fikir babalarından etkilenmiş olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bağdat mektebinin kaotik çağlara tekabül eden mihver şahsiyeti Abdülkadir Geylani’nin esas itibarıyla bir Horasan şehri olan Geylan’da doğmuş olması ve Horasan mektebinden üveysilikle beslenmesi de, bu mektebin Bağdat mektebini etkileyen ayırtedici karakterini göstermektedir.²⁸⁵ Ezcümle sözü edilenler ve edilmeyenlerle birlikte pek çok kaynak, diğer mektepleri etkileyen bu ana omurgaya (Horasan) özel önem atfetmekte, dikkat çekmektedir.

Mamafih bütün bunlarla birlikte, gerek Bağdat mektebinin 1200’lü yıllardan itibaren kendisine has renk ve tonlarla Anadolu’da meydana getirmiş olduğu etki (Kadirilik, Rufailik, Vefailik) ve gerekse, Anadolu İslam tasavvuru terkiбинinin “ikinci mihver şahsiyet hattı”nda yerini bulan İbnü’l-Arabî’nin, kendi çağdaşları olan diğer mihver şahsiyetler (Evhadüddin-i Kirmanî, Sadreddin Konevî, Ahi Evran vd.) üzerinde oluşturduğu tesir ve etki; bütün bu fikri ve ruhi, irfani alış-verişler, bütün ekolleri Selçuklu İslam tasavvuru olarak tek bir çatı kavram altında değerlendirmenin zorluğunu da (kavramsal zorlamayı) beraberinde getirmektedir. Biz bu noktada Şeker’den ayrıştığımızı ifade etmeliyiz. Şöyle ki;

- Bize göre, Şeker’de bahsi geçen ve bir tanımlama olarak bizim de iştirak etmiş olduğumuz Selçuklu İslam tasavvuru, Büyük Selçuklu medeniyet şubesini bütün bir irfani tarihiyle birlikte ihtata etmekte ve fakat Anadolu Selçuklu medeniyet şubesini, yalnızca kuruluş ve gelişme dönemleri itibarıyla belirlemekte, yükseliş ve parlayış dönemlerini kapsamamaktadır.

²⁸⁴Bkz. Şeker, **a.g.e.**

²⁸⁵Süleyman Uludağ, “Abdülkadir Geylani”, **TDVİA., C.1.,** İstanbul, 1988, s.234-239.

- Anadolu Selçuklu medeniyet şubesinin parlak asırları artık Büyük Selçuklu devletine ait medeniyet zihninin değil, Selçuklu İslam tasavvurunun da diğer tasavvuf mektepleriyle (Bağdat ve Endülüs) birlikte kuruluşunda önemli rol oynadığı “Anadolu İslam tasavvuru”nun bir eseridir; öyleki bu eser aynı zamanda Osmanlı’nın da kurucu medeniyet zihnidir.

Nitekim yukarıda yapmış olduğumuz “alıntı”da da geçtiği gibi, esasen Şeker de, her ne kadar çatıyı Selçuklu İslam tasavvuru olarak kodlamış olsa dahi, bu çatı-kavram altındaki farklılıklara da özellikle dikkat çekmektedir; ki bu ifadeler sözü edilen “farklılıklar”dan dolayı, söz konusu “çatı-irfani düşünce”yi, farklı bir isimle kodlamanın da gereğine işaret etmektedir. Bu çerçevede Şeker;

- “*Anadolu Müslümanlığının nasıl bir terkinin ürünü olduğu bundan daha iyi görülemez*” cümleleriyle, Kılıç’ta daha önce verilen benzer ifadelere paralel olarak “*Anadolu Müslümanlığı*”ndan ve bu oluşumun “*terkibinden*” söz etmektedir. Ona göre Anadolu Müslümanlığı, ya da Anadolu İslamı, Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu devirlerini kapsamak üzere, Horasan ekolüne mensup “Selçuklu İslam tasavvuru”nun banileri olan kurucu şahsiyetler ile, Endülüs mektebinin mümtaz şahsiyeti İbnü’l Arabî- irfanının meydana getirdiği bir terkiptir; sentezdir. Şeker’in kendi ifadelerinde geçen “*üç farklı coğrafya iç içe girerek birleşir, genişler ve büyür*” sözlerinden, her ne kadar “üç”lü bir terkip anlaşılmakta ise de; yine kendi ifadelerinden, bu terkinin Horasan ve Endülüs mektepleri ile sınırlı olduğu görülmekte, üçüncü ayak olan Bağdat mektebine yer verilmemektedir. Şeker’e göre bu “ikili” sentezde Horasan mektebinden Gazali, Hemedanî ve Mevlâna, Endülüs mektebinden İbnü’l Arabî ile yan yana yürümektedir. Şeker’in bu ve benzeri ifadelerine kitabın değişik bölümlerinde sıkça rastlanılmaktadır.²⁸⁶

²⁸⁶“Selçuklu asırlarında coğrafi çerçeve büyür. Selçuklu Türklerinin İslam tasavvurunda coğrafyaya ait zamanı ve hayatı verebilecek pek çok şeye rastlanır. Şaşırtıcı terkiplerle dolu olan bu güzergahta Türklere mahsus bir hayat yaratan Kur’an-ı Kerim, ‘Oğuz Destanı’, ‘Şehname’, ‘Kutadgu Bilig’, ‘Kimya-yı Saadet’, ‘İhyau Ulumi’d-Din ve Siyasetnameler’ bir diğerinin ışığında şekil alır. ‘Dede Korkud’da geçmiş zamanı arayan Selçuklu Türklerinin Müslümanlığı, Gazzali’nin şahsında daha farklı bir terkinin peşine düşer. Dedem Korkud geçiş aşamasında kalırken ‘İhya ve Kimya’ müellifi bu intikal merhalesini derinleştirir. İslamlaşmanın başlangıç asırlarında Maveraiünnehir/Türkistan coğrafyasında Yusuf Has Hacib’le ‘Manas Destanı’ndaki içe çekilişle ‘Kitabu’t-Tevhid’deki atılış Selçuklu coğrafyasında da devam eder. Destanlar ile Mevlâna ve Yunus’ta kendini gösteren İslam

Açıkçası anlaşılan odur ki, Şeker, Anadou Müslümanlığı kavramı ile, bilahare İbnü'l Arabî'nin iştirakiyle daha yüksek bir irfani düşünceye ulaşacak olan, ve bu manada Selçuklu İslam tasavvurunu aşan bir irfani “yüceliş”e dikkat çekmektedir. Şeker'in, Anadolu Müslümanlığının bir terkinin eseri olduğu fikrine bu vesileyle katılıyoruz ve fakat bu terkinin Selçuklu İslam tasavvurunun çatısı altında (ve “ikili” bir terkip) icmal edilmiş olmasına itiraz ediyoruz. Ve devamla biz bu terkinin, esas itibariyle kendisinin de kodlamış olduğu gibi Selçuklu İslam tasavvurundan farklı olarak “Anadolu Müslümanlığı”, ya da bizim kodlamamızda olduğu gibi “Anadolu İslam tasavvuru” adı altında tanımlanmasının, daha doğru ve tutarlı olduğuna inanıyoruz.

Nitekim Şeker aynı paragrafta geçen “*Birbirlerini tamamlayan şahsiyetler olarak görülmesi gereken Mevlâna ve İbnü'l-Arabî'nin geçtikleri merhaleler birbirine benzer. Geldikleri yerler farklı olsa da bütünleştikleri yer aynıdır.*” sözleriyle, Horasan ve Endülüs mekteplerinin, ileride bahsi ve tanımı geçen ikinci mihver şahsiyet hattına mensup bu kurucu fikir babalarının şahsi manevisinde Anadolu'da bütünleştiklerini ifade etmektedir. Şeker'e göre bu “*ikiz kanadın*” oluşturduğu terkip, kendi ifadeleriyle “*Anadolu tasavvuf düşüncesi*”dir.

Hülasa yukarıda örneklemek kasdıyla vermiş olduğumuz her üç yazara ait kavramlar arasında geçen, “*Anadolu tasavvuf düşüncesi*”, “*Anadolu tasavvufi İslam*”, “*Anadolu tasavvuf geleneği*”, “*Anadolu İrfanı*”, “*Anadolu Ruhı*”, “*Anadolu İslamı*”, “*Anadolu'nun İslam anlayışı*” ve “*Anadolu Müslümanlığı*” vb. kavram ve tanımlar, fark edildiği üzere “Anadolu” kelimesi üzerinde ortaklaşmakta ve coğrafi tanımın hemen arkasından gelen felsefenin ya da anlayış ve tasavvurun ifadesi ise, “*tasavvuf*”, “*düşünce*”, “*irfan*”, “*ruh*”, “*İslam*”, kelimeleri ile tamamlanmaktadır. Biz ise girişte de sözünü etmiş olduğumuz gibi, bazı muhteva farklılıklarıyla birlikte

algısı kendi içine çekilişi, Gazzali gibi isimler ise atılışı temsil eder. Tuslu Nizamü'l-k'le Gazzali, Belh'li Mevlâna, Mağribli İbnü'l-Arabî ve Türkmen kocası Yunus'un Selçuklu'nun şahsında buluşmaları, Anadolu sahasında vücut bulan destan kahramanlarının Türkistan, İran ve Hindistan'da cihat etmelerini hatırlatır. Selçuklu Müslümanlığı adeta onların gittikleri yahut geldikleri yerlerden getirdikleri şeylerle inşa edilir”. Şeker, a.g.e., s.530.

genel olarak kabul etmiş olduğumuz bu tanımlamaların hepsini de, “Anadolu İslam tasavvuru” kavramı altında toplamak cihetine gidiyoruz. Devamla, tanımda geçen “tasavvur” kelimesinin, “felsefe” ve “anlayış” kelimelerini ihata ederek kullanılmakta olduğuna da dikkat çekiyoruz.

Zira, sözü edilen “varlık tasavvuru” tasavvuf ilmi ya da disiplininin (ve tasavvuf mekteplerinden) neşet etmekle beraber, konuya hangi cepheden yaklaşılsa yaklaşılsın, ama kelami, ama tasavvufi ve ama itikadi, en nihayetinde gösterilen azme değer çabayla; hem akli ve hem de ruhi olarak varlığın hakikati aranılmakta; yani İslam felsefesi yapılmakta ve girişteki tanımı gereğince hikmete ulaşılmaya çalışılmaktadır. Bu ifadelerle, İslam felsefesi ya da İslam hikmetinin “varlığın hakikatini” arayan yönüyle kategorik olarak diğer bütün ilimlerin (dini/şer’i ve şer’i olmayan tabiat ilimleri) üstünde ve önünde yer aldığını hatırlatmak istiyoruz. Böylece, “Anadolu İslam tasavvuru”nun, kavramsal olarak “Anadolu tasavvuf düşüncesi/anlayışı” kavramını, kendi içinde zaten ihata etmekte olduğu sonucuna varmış oluyoruz.

Esas itibariyle tercih etmekte olduğumuz Anadolu İslam tasavvuru tanımı, yukarıda atıf yapılan bütün akademisyen ve yazarların hemen hemen ortaklaştığı bir kavramsal terkinin adı olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre:

- Terkinin (Anadolu İslam tasavvuru’nun) özünde, varlık felsefesi olarak, Tevhid inancının bir yorumu olan “varlığın birliği =vahdet-i vücud” anlayışı (felsefesi) bulunmaktadır. Terkinin sınırları ve ufku ise, Ehl-i Sünnet fıkhı (Hanefi, Şafî, Maliki ve Hanbeli mezhepleri) ve Ehl-i Sünnet akaidi (Maturidi ve Eş’ari itikad sistemleri) ile çerçevelenerek tayin edilmektedir. Bu yönüyle Anadolu İslam tasavvuru, medeniyetin ikinci yenilenme hamlesinin, tasavvuf, kelam, akaid, fıkıh vd. disiplinler üzerinden geliştirdiği bir “İslam” yorumudur. Tevhid inancının medeniyet kuran bu son “İslam” yorumuna göre; hayat, varlık, insan, eşya ve bütün toplumsal ilişkiler (iktisadi, siyasi, kültürel vd.), sözü edilen kurucu “varlığın birliği” felsefesi üzerinden anlamlandırılmakta, ve geliştirilmek-ilerletilmek üzere, yorumlanmaktadır. Şüphesiz varlığın birliği anlayışının (Anadolu İslam tasavvurunun özündeki

bu kurucu varlık felsefesinin) bilgi kaynakları, başta vahiy ve nübüvvet olmak üzere, beyani, burhani ve irfani epistemolojik bilgi kaynaklarıdır. Ahlak, kadim değerler ve gelenek, bu bilgi kaynaklarından hareketle tespit ve tayin edilmektedir. Dolayısıyla, ikinci medeniyet hamlesi ile zuhur eden son medeniyet (Anadolu Selçuklu ve Osmanlı), bu medeniyetin kültürü, ve kültürün maddi ve manevi eserleri, herbirinin de özünde “varlığın birliği” tasavvurunun (yani medeniyet zihni ya da medeniyetin varlık felsefesinin) bulunduğu bu değerler üzerinden imar ve inşa edilmektedir. Esasen bütün bu ifadelerle, medeniyet kurucu değerlerin, medeniyet zihni ve medeniyetin varlık felsefesinden, yani tarihin bu döneminde ki karşılığı olan “varlığın birliği” tasavvurundan neşet etmekte olduğu söylenilmektedir. Bir diğer ifadeyle, bir medeniyet tasavvuru olarak Anadolu İslam tasavvurunun özündeki “varlığın birliği” felsefesi, kurulan medeniyetin kurucu varlık felsefesi, ya da kurucu zihnidir.

- Bu yönüyle, “varlığın birliği” tasavvuru, tasavvufun neşet etmiş olduğu ilk dönemden (zühd dönemi) başlayarak, takip eden tasavvuf mektepleri ve sonrasında ki tarikatlar döneminde sürekli olarak geliştirilmiş, ve nihai içeriğine (ve terkibine), bu tezde ikinci mihver şahsiyet hattı olarak sözü edilen kurucu fikir babaları tarafından, Anadolu’da ulaşmıştır. Bu yönüyle, bilahare İbnü’l-Arabî’nin ardılları tarafından “vahdet-i vücud” olarak isimlendirilecek olan bu varlık tasavvuru, çok sık tekrar eden bir yanlış adreslemenin tersine, sadece İbnü’l-Arabî’nin irfanıyla meydana gelmemiştir. Gayretleri ve eserleriyle bu tasavvurun adeta batını-metafizik bir ilim haline gelmesine vesile olan İbnü’l-Arabî’nin katkıları olmadan “vahdet-i vücud”dan söz etmek, şüphesiz ne kadar muhal ise; bu tasavvuru zühd asırlarından itibaren keşfederek hazırlayan ve kaotik çağlar boyunca da gelişmesine katkıda bulunan şahsiyetleri (kurmuş oldukları mektep ve tarikatları) dikkate almadan söz söylemek de, bir o kadar muhal olacaktır. Anadolu’da en nihai terkibine büyük şeyhin (İbnü’l-Arabî) kuvvetli fırça darbeleri ile kavuşacak olan vahdet-i vücud tasavvurunun genel manzarası, öncekilerin (Cüneyd, Bistamî, Harakanî, Yesevî, Gazzali, Geylani, Rufai vd.)

ve sonrakilerin (Mevlâna, Ahi Evran, Sadreddin Konevî vd.), hem birbirleriyle ahenkli ve hem de birbirlerini tamamlayarak geliştiren, renklerinden mürekkeptir. Bu itibarla “varlığın birliği” tasavvuru, öncekilerin ve sonrakilerin irfanlarıyla nihai muhtevasına ulaşmış, bir terkiptir...

- Bu tablonun ressamı “aynı” Tevhid ufkuna bakmak itibarıyla birbirleriyle ortaklaşmaktadırlar. Dolayısıyla bu tablonun, aynı ufka bakan, ve o ufukta gördükleri manzarayı kendilerine has üsluplarıyla birlikte çizen, ve manzarayı resmederken de, kullandıkları renkleri birbirleriyle ahenkli olarak seçen, paylaşan, ve dolayısıyla resmin bütününde birbirlerinin sanatından (üstelik de yaparken) etkilenen, pek çok ressamı bulunmaktadır. Bununla birlikte bu tablonun ressamlarının dışında vücuda gelmesinde belirleyici rol oynayan diğer unsurları da bulunmaktadır. Tıpkı, tualsız ve boyasız bir resmin çizilemeyeceği, ya da çerçevesi olmayan bir tablonun seyredilmek üzere duvara asılamayacağı gibi...Bu analogide, tual, boyalar, kullanılan fırça ve çerçeve, bütün bunların hepsi de, tablodaki çizilen manzarayı hazırlayan, ama onlarsız manzaranın da olamayacağı (ya da eksik kalacağı) esas unsurlardır; her ne kadar tabloyu seyredenler, tuale değil, orada bulunmalarının tabi gereği olarak manzaraya odaklansalar da...ve gördükleri detay renklerin arkasındaki esas ana renklerin genellikle farkına varamasalar da...ve hatta çerçevenin mahiyetini hiç hatırlamasalar da, bütün bunların mevcudiyeti o manzaranın anlam üretmesini sağlayan, asli unsurlardandır...Analoji gereği, ressamlar “varlığın birliği” tasavvurunu birbirlerinin irfanlarından etkilenerak geliştiren mutasavvıf kurucu mihver şahsiyetlerdir. Kullandıkları boyalar ve renkleri, herbirinin aynı tasavvurdaki farklı zevkler ve metotlarıdır. Tual ve çerçeve ise, bu tabloyu hazır ve kıymetli hale getirecek olan malzemeleri temsilen, sağlam bir akaid ve fıkıh doktrininidir.

- Filhakika, fikri ve irfani temellerinde varlık felsefesi olarak bu tasavvurun bulunduğu Anadolu İslam tasavvuru, yukarıdaki “tablo” analogisinde geçtiği gibi, özündeki “varlığın birliği” tasavvuru gibi, bir terkinin eseridir. Bu terkipte, fıkıh, kelam ve akaid; hayatın ve varoluşun hakikatini arayan bu felsefeyle (yani varlığın birliği tasavvuruyla), birlikte, yanyana ve kol kola

yürümektedir. Bir diğer ifadeyle bütün bu disiplinler, varlığı anlamlandıran bu tasavvurun, üzerinde yürüyeceği zemini, ve gideceği istikametini de ufkunu belirlemektedir. Böylece yolculuğun her menzilinde, Tevhid inancından neşet eden esas ve öz fikir (varlığın birliği tasavvuru), kendisi gibi vahiy ve nübüvvetten neşet eden fıkıh, kelam ve akaid ile yorumlanarak, bilahare ilim, meslek, sanat ve kurumlar manzumesi halinde hayata tahakkuk etmektedir. Esasen bütün bu ifadelerle, her felsefe ve düşünce de olduğu gibi, “varlığın birliği” tasavvurunun da, hayata tahakkuk edebilme kabiliyetinin, (yani, kuvve’den fiil’e dönüşebilme potansiyelinin), varoluşun sürekli değişen ve yenilenen ihtiyaçları karşısında canlı bir fıkıh (hukuk) doktrininin varlığı halinde mümkün olabileceği söylenilmektedir. Nitekim medeniyet zihni olan bu tasavvur, gelmiş olduğu iklimde bu önemli şartın önceden mevcut olması sayesinde hayata tahakkuk edebilmiş, ve bu kabiliyetini ancak, böyle bir fikhi/itikadi sosyolojinin varlığı ile kanıtlayabilmiştir. İşte Anadolu İslam tasavvuru olarak isimlendirilen medeniyet felsefesi ya da medeniyetin İslam’dan neşet eden hayat ve dünya görüşü, özünde tasavvuf felsefesi olmak üzere, ehli sünnet fıkıh ve akaidinin bütün unsurlarıyla beraber meydana getirdiği terkinin adı olarak anlaşılmaktadır.

- Tevhid inancından neşet eden (Tevhid inancının bir yorumu olarak doğan) ve aşağıda ki bölümde isimleri geçen kurucu mihver şahsiyetler tarafından kaotik asırlar içinde geliştirilerek son ve nihai yorumuna Anadolu’da kavuşan “varlığın birliği” felsefesi ile, bu felsefenin kurucu varlık felsefesi olarak rol oynadığı Anadolu İslam tasavvuru arasındaki ilişkiyi, daha önce müteaddit defalar açıklamış olmamıza rağmen, bir kere de burada, kanaatimizce esas bağlamı olan bu yerde özetlemeyi önemli görmekteyiz. Buna göre:

Varlığın birliği felsefesi (tasavvuru), medeniyetin “kurucu varlık felsefesi”dir; yani “medeniyet zihni”dir; dolayısıyla diğer medeniyet kurumları gibi, vakıf kurumunun da kurumsal “varlık felsefesi”dir.

Anadolu İslam tasavvuru ise, “varlığın birliği” anlayışıyla kurulan medeniyetin, İslam’a atfetmiş olduğu “anlam”lar bütünüdür; bir diğer ifadeyle hayatı ve varoluşu İslam’a göre yorumlamasıdır.

Bu yorumun bilgi felsefesi, beyan, burhan ve irfanın epistemolojik birlikteliğidir.

Bu çerçevede yine bu yorumun fıkıh doktrini, “Ehl-i Sünnet” ve akaid doktrini de “Maturidi ve Eş’ari” itikad sistemleridir.

Tevhid inancından neşet eden ahlak ve medeniyetin değerleri ve bu değerler vasıtasıyla insan ve yaratılmış tüm mevcudata O’nun tarafından atfedilen kıymet, sözü edilen fıkıh ve akaid sistemleriyle muhafaza edilmektedir.

Dolayısıyla medeniyet, İslam’ın bu yorumu (hayat ve dünya görüşü) ile anlamlandırılmakta, özünde sözü edilen “varlığın birliği” felsefesinin bulunduğu bu tasavvur (medeniyet felsefesi) tarafından yorumlanmakta, imar ve inşa edilmektedir.

- Ezcümle, Çelenk’in yukarıda ki dipnotta fevkalade güzel formüle etmiş olduğu gibi, varlığın birliği tasavvuruna ait farklı zevk, neş’e ve metotlara sahip meşreplerden istisnasız herbiri (Nakşilik, Mevlevilik, Kadirilik, Rûfailik, Kübrevilik, Bektaşilik vd.), ehli sünnet mezhepleri ve Maturidi/Eş’ari itikadlarından herhangi biriyle nizamlaşmakta ve böylece, inanç, felsefe, tasavvuf, kelam ve hukuk hepberlikte, “Anadolu İslam tasavvuru” terkiibini meydana getirmektedir.
- Öte yandan, ilgili fıkhi nizam; varoluşun, hayatın ve sosyolojinin sürekli değişen şartları ve ortaya çıkan mevcut ve/veya yeni ihtiyaçlar karşısında, Tevhid inancının varlığa atfetmiş olduğu bu yoruma (varlığın birliği tasavvuruna) sadık kalan içtihatlarla -ve gerektiğinde artık gelenekleşmiş olan öncekileri aşma cesaret ve kabiliyetini de göstererek- medeniyet asırları boyunca güncellenmektedir.

- Böylece, ilim, meslek, sanat ve kurumlar manzumesi, fizik ve metafizik olarak varoluşa ve varlığa bu tasavvur üzerinden anlam atfetmekte ve medeniyetin maddi ve manevi kültürel eserleri, bu anlam üzerinden yorumlanarak imar ve inşa edilmektedir.

Bölümün girişinde “tasavvuf mektepleri” bahsinde ve yukarıda da tekraren değinilmiş olduğu üzere, Anadolu İslam tasavvuru terkinin kurucu varlık felsefesini (varlığın birliği) meydana getiren tasavvuf mektepleri içinde, Şeker’in özel vurgu yaptığı “Horasan” mektebine, terkinin adeta omurgası olarak biz de özel önem atfediyoruz. Dolayısıyla bu ana omurga sebebiyle Anadolu İslam tasavvurunun, ya da bütün tasavvuf mekteplerinin ortaklaştığı irfan olarak ortaya çıkan “Anadolu tasavvuf mektebi”nin, Horasan ekolünün temellerindeki “Türklerin Müslümanlaşması fenomeni” ile çok yakından ilişkili olduğunu da söylemiş oluyoruz.

Gerçekten de, önemli gördüğümüz için aşağıda özet halinde değinmiş olduğumuz bu ilişki, bizi aynı zamanda, terkinin, neden tasavvuf menşei ya da tasavvufun merkezde olduğu bir vektörel bileşke ile neşet etmiş olduğu sorusunun da cevabına götürmektedir. Öyle ki, İslam öncesi panteist yapıların, Tanrı’yı ve varlığa atfetmiş oldukları mistik karakterli deruni/batını yorumlar, aynı zamanda, İslam’ın bölgeye (Horasan ve Maveraünnehir) tasavvuf ile girişinin de arka planını izah etmektedir. Nitekim Ortaylı da, “*Belli ki Türklerin anayurdundan gelen bir panteistik İslam var ki, bizim kavmimiz için önemli*” sözleriyle bunu teyit etmektedir.²⁸⁷

Bu Türklerin Müslümanlığıdır ve bu İslam anlayışının varlığa atfetmiş olduğu anlam çerçevesi, öyle görünüyor ki, İslam öncesi panteist yapıların Tevhid inancının süzgecinden geçirilmesi suretiyle meydana gelmiştir. Tevhid inancının seçiciliğine tabii tutulan İslam öncesi gelenek ve kültür, hem İslamlaşma ve hem de sonraki dönemlerde, bu son derece önemli (asırları ve diğer milletleri etkileyen, tarih yapan) dönüşüme kabiliyet ve kuvvet sağlamış, ve bilahare Anadolu İslam tasavvurunda da izleri görülebilen, kendisine has renk ve tonlar katmıştır.

²⁸⁷Ortaylı, **Türklerin Tarihi**, s.190.

İKİNCİ BÖLÜM

ANADOLU İSLAM TASAVVURUNUN KURUCU MİHVER ŞAHSİYETLERİ

2.1. Kurucu Mihver Şahsiyetlerle İlgili kabuller

2.1.1. Genel kabuller

Medeniyetin kuruluş felsefesinin vücuda geldiği kaotik dönem içinde (950/1000-1300'lü yıllar), bu irfanın oluşmasına katkıda bulunan fikir ve gönül adamları, bu tez boyunca “kurucu fikir babaları” ve “mihver şahsiyetler” olarak kodlanmaktadır. Esas itibariyle her iki kodlama da birbirlerini tamamlamaktadır. Birinci tanım ile (kurucu fikir babaları), sözü edilen şahsiyetlerin medeniyetin varlık felsefesini “kurucu” olma rollerine atıf yapılmaktadır; ki, bu onları aynı zamanda ilgili tarihsel kesit ile ilişkilendirmektedir. İkincisinde (mihver şahsiyetler) ise, kurucu olma vasıfları ile birlikte, aynı zamanda dağılmakta olan birliği/vahdeti koruyan, ve bu itibarla tarihsel devamlılığı olan bir hat (eksen) üzerinde “kaos” a göğüslerini siper ederek set çeken, ve bu sebeple “mihver”¹ olarak adlandırılan “aksiyon” tarafları öne çıkmaktadır. Böylece mihver şahsiyetlerin tespit edilmesinde hem fikir ve hem de aksiyon yönlerinin birlikte arandığına dikkat çekilmektedir.² “Aksiyoner” olma yönleri, ayrıca, Barkan’ın meşhur makalesindeki “müteşebbis” sıfatı ile de ilişkilendirilmektedir.³

¹“Eksen” manasına gelen ve aslı Arapça olan “mihver” kelimesinin manası için bkz. TDK. Kelime tez boyunca aynı zamanda “askeri ıstılahından ilham alınarak “hareket” manasıyla anlaşılmaktadır.

²Yahya Oğuz, “Kasr-ı Arifan’dan İstanbul’a-Mihverdeki Mürşid-i Kamiller” isimli eserinde, Emir Kûlal’ın, Muhammed Bahaüddin’e, kendisinden önceki silsileyi, “Manevi Babalar”, “Rehber Büyükler”, “Mürşid-i Kamiller”, “Gavs-ı Azamlar”, “Kutbu’l-Aktablar” isimlerinin yanı sıra, aynı zamanda “Mihver Adamlar” ismiyle de tanıttığını anlatmaktadır, bkz. Yahya Oğuz, **Kasr-ı Arifan’dan İstanbul’a-Mihverdeki Mürşid-i Kamiller**, Serhat Ofset, İstanbul, 1997, s.76.; Yine, Fatih Şeker, Selçuklu İslam Tasavvurunu anlattığı eserinin son bölümünde, bütün bir çalışma boyunca dikkat çektiği kurucu şahsiyetleri, özet mahiyetinde olmak üzere “Mihver Şahsiyetler” tanımı altında değerlendirmektedir, bkz. Şeker, **a.g.e.**, s.6, 525-535.; Oğuz’un ve Şeker’in çalışmalarında kullanmış oldukları bu tanımlamanın, bize de ilham verdiğini ifade etmeliyiz.

³Bkz. Barkan, **a.g.m.**, içinde.

Öte yandan Ahmet Kala eserlerinde sözkonusu insan profilini, Barkan'dan hareket ederek “müteşebbis derviş”⁴ kodlamasıyla tanımlamaktadır (Barkan'da bu kodlama Kala'daki gibi bir sıfat tamlaması olarak geçmemekte; ve fakat makalenin pekçok yerinde dervişlerin “müteşebbis” karakterinden, ya da bir diğer ifadeyle müteşebbis fitratlı dervişlerden bahsedilmektedir.⁵ Buradan hareketle Kala'nın Barkan'daki bu tanımlamayı bir sıfat terkihi haline getirmiş olduğunu söyleyebiliriz).

Yine bir genelleme ile kabul etmek gerekir ki; mihver şahsiyetler ya da kurucu fikir babaları olarak adlandırılan bu yüce şahsiyetler; bölümün girişinde de bahsi geçtiği üzere, Tevhid inancını, asli ruh ve kimliğine yeniden döndüren; ortaya koydukları “varlığın birliği” tasavvurundan hareketle insanı, varlığı ve varoluşu yeniden anlamlandıran ve bundan dolayı her türlü vasıflarından ziyade tabii olarak mutasavvıf özellikleri ile bilinen, yüksek şeciye sahibi kurucu aktörler-profillerdir. Pek çoğu aynı zamanda müteşebbis, mücahid, bazıları seyyid, meslek sahibi ve alim olan bu şahsiyetler, tasavvuf felsefesinden hareketle inşa etmiş oldukları varlığın birliği tasavvuru ile, medeniyet ölçeğinde ki Anadolu İslam tasavvurunun (medeniyet felsefesinin) adeta temellerini atmışlar, ve tarihi bir gerçeklik ve hakikat olarak ortaya çıkan medeniyet şubeleri ile de (Anadolu Selçuklu ve Osmanlı), yorumlarının ve tasavvurlarının sırat-i müstakim üzere olduğunu ispat etmişlerdir.

Dünyevi ve uhrevi meşgalelerinde ki sayılan bütün vasıflarıyla kabul etmek gerekir ki, onlar, tek boyutlu insanlar değildirler; günümüz ifadesiyle hayatı (fizik ve hatta metafizik olarak) pek çok boyutu ile birlikte aynı anda yaşayan, çokludisiplin sahibi yüksek şahsiyetlerdir. Bu özellikleri ve vasıfları haiz oldukları için, sözü edilen tanımların (kurucu fikir babaları ve mihver şahsiyetler) içinde yer almaktadırlar (daha önce Ebu'l-Hasan Harakanî'de zikredilen; ve aşağıda yakın plandan bakılan birinci mihver şahsiyet hattındaki şahsiyetlerde olduğu gibi. Bkz. “2.2”).

Öte yandan bu genel kabullerden hareketle aşağıda isimleri zikredilen mihver şahsiyetler, sözü edilen kaotik asırlar içinde yaşamış ve ilim ve irfanları ile günümüze kadar sürecek olan ve hatta hâlâ devam etmekte olan etkiler bırakmış şahsiyetler arasından seçilmiştir. Bu tercihte, hem yaşamakta oldukları asırlarda ve

⁴Bkz., Kala, **Ahi Kümelenme**, içinde; ve Kaynakça'da verilen diğer eserleri

⁵Bkz. Barkan, **a.g.m.**, içinde

hem de sonrasında ve hatta günümüzde, hem halk ve hem de ilmi çevrelerce, yüzlerce yıldan beri oldukça yakın bir şekilde bilinen çağ ve çığır açıcı, yenileyici ve iyileştirici etkileri, belirleyici olmuştur.

Yukarıdaki paragrafta da vurgulandığı gibi, hem dünyevi ve hem de uhrevi işlerdeki çokludisiplin özelliğini haiz şahsiyetler olmaları önemli bir kriterdir. Daha önce, kaotik asırlarda Tevhid inancına tasavvuf felsefesi üzerinden yaklaşmamızın gerekçelerini açıklarken “giriş” mahiyetinde zikretmiş olduğumuz gibi onlar, Allah’ın rızasını ve aşkınlığıyla “gerçek” olan öteki hayatı (ahireti) kazanmayı gayeleştiren; ve fakat bununla beraber, bu dünya işlerini en az uhrevi işler kadar önemli görerek yaşayan; bu manada hayatın maddi ve manevi umdeleri arasındaki gerilimi Tevhid inancı üzerinden kanaat ve denge şiarıyla çözen ; ve böylece hayatın düalizmini tasfiye eden yüksek vasıflı insanlardır.

Onlar dünyanın içindedirler ve fakat peşinde değildirler. Harakani çiftçilik yapar, Hemedani çizme imal eder, Yesevî kaşık yontar, Gazali öğrenci yetiştirir, Ahi Evran deriyi terbiye eder ve Debbas pekmez kaynatır; ama hepsi de “insan-i kamil” olarak yaşamanın derdinde, aynı zamanda tekkelerinde ve medreselerinde “inanç ve ahlak”ı zühd ve takva halinde birlikte kuşanırlar.

Onlar bütün bu işleri yaparken, bu işlerin hakkını, en az uhrevi işler kadar, ahiretin tarlası olduğunun bilinciyle görürler; gönüllerine koymazlar, gönüllerinde yüceltmezler. Kanaat sahibi olarak ihtiyaçlarını karşılarlarken, insanın insanca yaşayacağı ve yaşatacağı işleri hem maddi ve hem de manevi boyutlarıyla birlikte azimle ve şevkle yaparlar; varoluşu (alelumum manasıyla “eşya”yı) O’nun hadleri içinde faydalı hale getirmek üzere değiştirip dönüştürmekten, yeni ilim, medot ve teknikler bulmaktan asla geri kalmazlar. Camiler, medreseler ve tekkeler kadar, çarşılar, kervansaraylar, çiftlikler ve zanaatların icra edildiği imalathaneler kurarlar. Dünyevi ve uhrevi ihtiyaçların her ikisinin birden karşılanabildiği vakıf imarethaneleriyle, bu işlerin pekâlâ “ihسان” üzerinden birlikte görülebileceğini bütün insanlığa ilan ederler. Ahi Evran vakıflarla kümelenmiş yapılar halinde kurmuş

olduğu esnaf teşkilatları modeli ile, ihsan ve kanaatin iktisadi gelişmeye ve inovasyona mani olmadığını, adeta tarihin tanıklığına sunar.⁶

Elbette ki bu da teorik olarak bir nev’i “kabul” mahiyetini taşımaktadır. Aşağıda mihver şahsiyetler olarak zikrerdilen, Ebu’l-Hasan Harakanî, Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Mevlâna, Hacı Bektaş-i Veli, İbnü’l Arabî, Abdulkadir Geylani, Ahmed Rufai vd. kurucu fikir babaları; eserleri, tarikleri ve ziyaretgah olan türbeleri ile hâlâ bizlerle birlikte yaşamaktadırlar. Bu şahsiyetlerin istisnasız hepsi de dünyevi ve uhrevi işlerin her ikisinde birden çokludisiplin sahibi, çağ ve çığır açıcı etkiler bırakmış mektep (ekol) ve metot sahibi yüksek şeciyeli ve vasıflı, örnek insanlardır.

Öte yandan yapılan bu tercihlerde, tezin tabii akışından neşet ederek karşımıza çıkan bazı faktörlerin işimizi oldukça kolaylaştırdığını da ifade etmeliyiz. Buna göre:

- İlk kolaylaştırıcı faktör olarak, tez konusunun “varlık felsefesi” olması sebebiyle, ana kütlenin, bir üstteki paragrafta da zikredildiği üzere, “varlığın birliği” tasavvurunun kurucu fikir babaları ile sınırlandırılmış olması gelmektedir. Aksi takdirde, sadece varlık felsefesine değil, medeniyetin bütün disiplinlerinin felsefelerine (alelumum manasıyla “medeniyet felsefesi”ne) mensup kurucu şahsiyetlerin konu edilmesi, işimizi, bu tezin sınırlarını bir hayli aşacak ölçüde zorlaştıracaktı.

⁶Bkz., Kala, **İstanbul Esnaf Birlikleri**, s.179-236.; Aslında bu çalışmada ve Barkan’da “müteşebbis” olarak geçen bu şahsiyetlerin hemen hemen hepsinde de, inanç ve ahlak üzerinden “dünyanın içinde olmak” ve “dünyanın hakkını vermek”, sahip oldukları varlık tasavvurunun çok temel bir prensibi olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu prensip Ahi Evran tarafından kurulan Esnaf Teşkilatları modelinde, önemli bir kurumsal ilke olarak anlaşılmıştır. Esasen Ahi Evran dahil kurucu şahsiyetlerin hiçbirisi de, Ülgener’in genelleştirdiği gibi, hayatlarını sadece zühd ve takva üzerine yaşayan şahsiyetler değildir. Esas gayeleri Allah’ın rızası olmakla beraber, onlar, bu rızaya kavuşabilmenin yeğane yolunun, hem dünyevi ve hem de uhrevi işleri birlikte – denge şiarı ile, ve Ahi Evran’ın muhteşem terkinde olduğu gibi, kümelenmiş yapılar halinde görmekten geçtiğini, hayatlarıyla ispat etmişlerdir. Onlar yine Ülgener’in iddia ettiği gibi, sadece 12.-13. asırlarda ortaya çıkan fütüvvet sahibi insan profilinin kısa nefesli temsilcileri de değildir. Meydana getirdikleri kurumlar, yine Ahi Evran örneğinde olduğu gibi, yüzlerce yıl boyunca yaşamıştır. Öte yandan, yine Ülgener’in iddia ettiği gibi, kurdukları modelin içinde öne çıkan “kanaat” prensibi, hiçbir zaman “terk-i dünya” ya da “dünyaya kıymet vermeme” manasına da gelmemiştir. Gazali ve önceki inşacılar, (ki Ahi Evran, “Giriş”te bahsi geçtiği gibi Gazali’nin ardılı olarak fikirlerinden etkilenmiştir) Ülgener’in aksine, “kanaati”, dünyayı terk olarak değil, denge’yi öne çıkartan bir kavrayışla anlamışlardır. İhsan ve kanaat üzerine kurulan bu teşkilatlar, tam tersine, asırlar boyunca inovatif olarak iktisadi hayatı geliştirmiştir. Ülgener’in 12. ve 13. yüzyıldaki mutasavvıfları, fikriyatları itibariyle öncekilerden farklı ve fakat kısa nefesli olarak telakki eden görüşleri için bkz., Ülgener, **a.g.e.**, s.62.; Yine Ülgener’in, Gazali’nin iktisadi anlayışını kritik eden görüşleri için bkz. Ülgener, **a.g.e.**, s.71, 77.

- Yine, bir diğer kolaylaştırıcı faktör olarak, birinci mihver şahsiyet hattının, tasavvuf mektepleri ve erken tarikatlar dönemi ile ilişkilendirilerek tespit edilmiş olması gösterilebilir. Bu dönemler daha önce tartışılan ve tanımı yapılan “kaotik asırlar”ın ilk yarısı ile örtüşmektedir. Böylece, akademik yazının erken tarikatlar döneminin kurucuları olarak kabul ettiği bu şahsiyetler, bu kabul’ün bir diğer yüzü olarak, aynı zamanda kaotik çağların ilk yarısında yaşamış olan birinci mihver şahsiyet hattının da kendisi olmakta, bu hat ile eşleşmektedir.
- Nihayet işimizi kolaylaştıran son faktör, ikinci mihver şahsiyet hattının tespitine ilişkin, “tarih aralığı” ve “coğrafya” kısıtlarının varlığıdır. Hattın seçiminde kabul edilen ve daha önce tartışılan tarih aralığı 1200-1300’lü yıllardır; coğrafya ise şüphesiz Anadolu’dur. Bu tarih aralığında Anadolu’daki irfani hareketi bütün bir hayatları boyunca; ya da en azından bir süre tahtında dahi olsa Anadolu’da bulunarak kalıcı olarak etkilemiş olan mihver şahsiyetler, ikinci hattın mensupları olarak kabul edilmişlerdir. Farkedildiği üzere, tarih ve coğrafya kısıtları, tercihe konu ikinci hat mensubu mihver şahsiyet kümesinin alanını daraltmakta ve işimizi kolaylaştırmaktadır.

Ancak bütün bunlara rağmen, her iki cephe için de, seçime konu olan mihver şahsiyetlere atfedilen “önem” her ne kadar kendi içinde son derece sağlam tarihi argümanlara dayanmakta olsa dahi, bu tasnif, “önem”in izafî olan mahiyeti sebebiyle diğerleri lehine de tercihler yapılabilmesinin önünü kapatmamaktadır, kapatmamalıdır. Ezcümle denilmek istenilen odur ki; tasnif edilen bu hatlar, önemlerine binaen aşağıda ayrıca bu hatların adeta payandaları olarak dikkat çekilen diğer isimlerle, bir başka medeniyet felsefesi ve tarihi tezinin konusu olmak üzere, pekâlâ genişletilerek çoğaltılabilir. Burada belki de sunulan bu mütevazî katkı, bu çalışmadan sonra yapılacak diğerlerine, konuya sadece giriş mahiyetinde olan ham malzemeyi göstermekten ibarettir.

2.1.2. Kurucu Mihver Şahsiyet Hatları

Mihver şahsiyetler, sözü edilen kaotik çağlar içinde (950/1000-1300'lü yıllar), yukarıda da bahsi geçtiği üzere, birinci ve ikinci olarak, iki ayrı dönem halinde kategorize edilmişler, gruplandırılmışlardır. Bu şekilde gruplandırılan “mihver şahsiyet” kümeleri, aynı zamanda “hat” ya da “cephe” kelimeleri ile kuvvetlendirilmektedir. Böylece mihver şahsiyetler, “mihver şahsiyet hatları” halinde de isimlendirilebilecektir.

Elbette ki bu hatlar daha titiz bir yaklaşımla, doğum ve ölüm tarihlerinden hareketle; ya da eser bıraktıkları ve böylece yaşarken etkili oldukları tarihsel zaman kesitleri dikkate alınmak suretiyle, kaotik çağların yaklaşık 4 insan neslini ihata ettiği de düşünüldüğünde, 3 ve hatta 4 tarihsel kategori altında da değerlendirilebilir, tasnif edilebilir. Bununla birlikte, tezin kapasite sınırları dikkate alındığında, sözü edilen hatların, özellikle burada tercih edilen şekliyle iki kategori altında ele alınmış olmasının, konunun ana fikrinin anlaşılmasında bir noksanlık meydana getirmeyeceği kanaatindeyiz.⁷

Bu kabule göre mihver şahsiyet hatlarının tarih aralığı olarak, birinci hatta 950/1000-1200'lü ve ikinci hatta ise 1200-1300'lü yıllar esas alınmıştır. Birinci hattın başlangıç tarihinin 950/1000'li yıllardan başlayarak kabul edilmesinin temel gerekçesi olarak, tezin iddiası gereği, bu yılların kaotik asırlar olarak bahsi geçen “vahdetten savrulmaların” kesif olarak yaşanmaya başladığı tarihler olması gösterilebilir. İkinci hatta 1200'lerin başlangıç tarihi olarak alınmasının en temel gerekçesi ise, bu hattın mensuplarının genellikle bu tarihten sonra Anadolu'ya avdet etmeleri, Anadolu'da toplanmaları ve “varlığın birliği” tasavvurunu nihai terkbine yine Anadolu'da kavuşturmalarıdır.

Öte yandan başlarken, hatların yukarıda kabul edilen tanımlarını belirleyeci olan bir diğer farklılığa daha dikkat çekmek istiyoruz. Buna göre, birinci mihver şahsiyet

⁷Şüphesiz hatların sözü edildiği gibi, 3'lü ya da 4'lü tasnif ile ele alınarak incelenmesi, kapasite sınırı olmayan ve özellikle de bu alana teksif edilmiş bir başka çalışmanın, ilgi çekici araştırma konusu olarak mütalaa edilebilir.

hattına mensup şahsiyetler, hattın tanımı gereği neşet ettikleri tasavvuf mektepleri ve hemen arkasından takip eden erken tarikatlar dönemi ile rahatlıkla irtibatlandırılabilirken (ya da daha kuvvetli olarak tesiri altında bulundukları mektepler tespit edilebilirken), ikinci hatta bu durum giderek belirsizleşmektedir. Zira gelmiş oldukları Anadolu’da, hem kökenlerinden mekan ve tarih olarak giderek uzaklaşmışlar ve hem de, kurmuş oldukları tarikatlarla, “varlığın birliği tasavvuru”nu seleflerine kıyasla daha yüksek bir irfani mertebeye ve terkibe doğru taşımışlardır. Bu sebeplerle, ikinci hattaki şahsiyetleri orijindeki tasavvuf mekteplerinden sadece biriyle ilişkilendirmek yani aidiyetlendirmek aynı zamanda tezin iddiası gereği muhal ya da fazlasıyla “zorlama” olabilecektir.

Esasen tezin iddiası gereği, kaçınılması gereken de bu “zorlama”nın bizatihi kendisidir. Zira, tasavvuf mektepleri dönemi sonrası, her biri de farklı coğrafyalardan neşet eden kurucu fikir babaları Anadolu’da, aynı potada, (varlığın birliği tasavvurunda), eriyerek birbirleriyle adeta kaynaşmışlardır. Herbiri de birbirlerinden derin, renkler ve izler taşımaktadırlar. Onlar ileride bazılarının üzerinde gösterildiği gibi kıymetli akademisyen Vedat Turgut’un makalesinin ismi olan “Renklerin Efendi”leridir. Bu sebeple, ikinci mihver şahsiyet hattındaki kurucuların hemen hemen hepsi için de, eğer bir mektep ya da ekol tarifi yapılacaksa, bu mektebin ismi, irfanın kaynaşarak son haline vardığı Anadolu’ya nispetle, “Anadolu irfan mektebi” olmalıdır ki zaten tezde Anadolu İslam tasavvuru adıyla teklif edilen de budur.

Bu nedenlerle aşağıdaki paragraflarda, birinci mihver şahsiyet hattı sözü edilen tasavvuf mektepleri ile direk ilişkilendirilerek tarif edilirken, ikinci mihver şahsiyet hattında bu tasniften, çoklu ilişkiler sebebiyle kaçınılmış ve sadece etkilendikleri ekollere ve bu ekoller arasındaki ikili ya da üçlü ilişkilere yeri geldikçe dikkat çekilmiştir.

Aşağıda birinci ve ikinci mihver şahsiyet hatları ve bu hatların içinde yer alan kurucu fikir babalarının isimleri verilmektedir:

Birinci Mihver Şahsiyet Hattı⁸

Horasan Ekseni- Genel

Seyyid Ebu'l Hasan Harakanî (d. 963 Bistam (Horasan) /ö.1033 Kars (Anadolu))

Ali Farmedi (d. 1010/11 Farmed/Tus (Horasan) /ö. 1084 Tus (Horasan))

Hace Yusuf Hemedanî (d. 1048/49 Hemedan (Horasan) /ö. 1140 Merv (Horasan))

İmam Muhammed Gazali (d. 1058 Tus (Horasan) /ö. 1111Tus (Horasan))

Ahmet Yesevî (d. 1093 (?)⁹ Sayram (Batı Türkistan) / ö.1166 Çimkent (Batı Türkistan))

Abdulhalik Gucdüvanî (d. (?) Gucdüvan/Buhara (Horasan) /ö. 1179 veya 1220 Buhara (Horasan))¹⁰

Bağdat Ekseni-Genel

Muhammed b. Müslim ed-Debbas (Abdülkadir Geylani'nin Hocası, d? / ö. 1131)

Tacülarifin Seyyid Ebü'l-Vefa Bağdadî, (1026 Kusan-İrak/ 1107 Bağdat)

Abdülkadir Geylani, (1077, Gilan (Horasan)/ 1165-66 Bağdat)

Ebu Necib-i Sühreverdî, (1097, Cibai (Horasan)/ 1168 Bağdat)

Ahmed-er Rufai, (1118, Bataih/Bağdat/ 1182 Bağdat)

İkinci Mihver Şahsiyet Hattı¹¹

Feridüddin Attar (d. 1142/45, Nişabur (Horasan)/ ö.1221, Horasan)

Necmeddin Kübra (d.1145? Harizm (Horasan)/ ö. 1221, Harizm (Horasan))

Şihabeddin Ömer Sühreverdî (d. 1145, Zencan/Sühreverdî (İran)/ ö.1234, Bağdat)

Evhadüddin-i Kirmanî (d. 1164 (?), Kirman/ ö. 1238, Bağdat)

İbnü'l-Arabî (d. 1165, Mürsiye (Endülüs)/ ö. 1240, Şam)

⁸Aşağıda zikredilen mihver şahsiyetlerin, doğum ve ölüm, tarih ve yerleri için bkz. TDVİA'ndeki ilgili maddeler.

⁹Ahmed Yesevî'nin doğum tarihi ile ilgili olarak, tarihi metinlerde değişik görüşler bulunmaktadır, bkz. "2.2.1.3."

¹⁰Guçdüvanî'nin doğum tarihi, ve ölüm tarihi konularında değişik görüşler bulunmaktadır, bkz. TDVİA, Guçdüvanî maddesi.

¹¹Aşağıda zikredilen mihver şahsiyetlerin, doğum ve ölüm, tarih ve yerleri için bkz. TDVİA'ndeki ilgili maddeler.

Baba İlyas (d. ? /ö. 1240, Amasya)

Şems-i Tebrizî (d. 1186, Tebriz/ ö. 1247)

Necmeddin Daye (d. 1177, Rey / ö. 1256, Bağdat)

Ahi Evran (d. 1171, Hoy/ ö. 1262, Kırşehir)

Hacı Bektaş-i Veli (d. ?/ ö. 1271 (?))

Mevlâna (d. 1207, Belh / ö. 1273, Konya)

Sadreddin Konevî (d.1209, Malatya/ ö. 1274, Konya)

Baba Saltuk (d. ?/ ö. 1297/98)

Yunus Emre (d. ?/ ö. 1320 (?))

Şeyh Edebali (d. ?, Karaman (Anadolu)/ ö.1327, Bilecik)

2.2. Birinci Mihver Şahsiyet Hattı

Birinci mihver şahsiyet hattının kurucu fikir babaları, menşe olarak aşağıdaki tasnifte de görüleceği üzere, daha önce sözü edilen Horasan ve Bağdat tasavvuf mekteplerinin mensuplarıdır.¹² Bu kurucu şahsiyetler aynı zamanda, akademik yazında genel bir kabul olarak bahsi geçen erken “tarikatlar” döneminin de ilk aktörleridir. Buna göre:

- Hayat sürdürdükleri tarih aralığı 1000’li yılların başında Ebu’l Hasan Harakanî ile başlamakta;¹³ ve 1200’lü yıllara kadar uzanmaktadır. Abulhalık Gucdüvanî vefat tarihi itibarıyla (ö.1179 veya 1220) bu tarih aralığında yaşamış son “birinci hat” mensubu olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla hattın hayat sürdürdüğü asırlar Harakanî’nin doğum tarihi olan 963 ile başlamakta ve Gucdüvanî’nin vefat tarihi olan 1179 ya da 1220 ile sona ermektedir.
- Hayatlarını *Kars’ta şehit düşen Ebu’l Hasan Harakanî istisna olmak üzere* Anadolu’nun dışında geçirmişlerdir. Bundan dolayıdır ki, hayat sürdürdükleri şehrin ya da bölgenin isimleri ile anılan ekollerin (Horasan ve Bağdat) mensupları olarak bilinmektedirler. Bu itibarla bu hattın kurucu fikir babaları

¹²Daha önce, “tasavvuf dönemleri”yle ilgili bölümde anlatılmış olduğu için, Söz konusu mekteplerin Horasan, Bağdat ve Endülüs olarak, üç ayrı kategori halinde gruplandırılma gerekçeleri üzerinde burada yeniden durmuyoruz, bkz. “1.2.1.”.

¹³Ebu’l Hasan Harakanî ile başladığı kabul edilen bu tercihde rol oynayan faktörler, daha önce, “Ebu’l-Hasan Harakanî” maddesinde, oldukça detaylı bir şekilde anlatılmıştı, bkz. “1.1.1.3.”.

aynı zamanda tasavvufun “mektepleşme dönemi”ni takip eden “tarikatlar dönemi”nin de ilk-erken mümessilleridir.

Yaşadıkları tarihler içinde, halef, selef ve çağdaşlık ilişkileri itibariyle, birbirlerini etkilemişlerdir. Her biri bulundukları “bölge-şehir” itibariyle mensubu oldukları mekteplerin “varlık felsefesi”nin inşasında ve bilahare kurumsallaşmasında önemli roller üstlenmiştir.

- Birinci mihver şahsiyet hattının temel aksını, Horasan ve Bağdat mektepleri oluşturmaktadır. Endülüs mektebi ise, “olmak” için henüz hazırlık safhasındadır. Endülüs, sözü edilen asırlarda, kendi içinde çağ ve çığır açan büyük felsefecilerin, fıkıh, kelam ve tasavvuf alimlerinin, ve elbette ki, tıp, astronomi, fizik, optik, matematik vd. ilimlerdeki göz kamaştırıcı keşifleriyle büyük bilim adamlarının bulunduğu bir medeniyet şubesi olarak, bütün bu irfani envanteri ile, adeta ikinci mihver şahsiyet hattının zirve isimlerinden İbnü’l-Arabî’yi yetiştirmektedir. Bu nedenle mihver şahsiyet hatlarındaki Endülüs eksenini, ikinci hattın konusu olarak ele alınmakta ve ileride sadece, bu hattı destekleyen (olmasını sağlayan) yardımcı şahsiyetlerin isimlerine dikkat çekmekle yetinilmektedir.

2.2.1. Horasan Ekseni

Bu hatta yer alan kurucu mihver şahsiyetler doğum tarihleri itibariyle şu isimlerden mürekkeptirler:¹⁴

Seyyid Ebu’l Hasan Harakanî (d. 963 Bistam (Horasan) /ö.1033 Kars (Anadolu))

Ali Farmedi (d. 1010/11 Farmed/Tus (Horasan) /ö. 1084 Tus (Horasan))

Hace Yusuf Hemedanî (d. 1048/49 Hemedan (Horasan) /ö. 1140 Merv (Horasan))

İmam Muhammed Gazali (d. 1058 Tus (Horasan) /ö. 1111Tus (Horasan))

¹⁴Aşağıda zikredilen mihver şahsiyetlerin, doğum ve ölüm, tarih ve yerleri için bkz. **TDVİA**’ndeki ilgili maddeler.

Ahmet Yesevî (d. 1093 (?) Sayram (Batı Türkistan) / ö.1166 Çimkent (Batı Türkistan))

Abdulhalik Gucdüvanî (d. (?) Gucdüvan/Buhara (Horasan) /ö. 1179 veya 1220 Buhara (Horasan))

Horasan birinci mihver şahsiyet hattı, bu temel omurga, daha önce de bahsi geçtiği üzere Seyyid ve şehid Ebu'l Hasan Harakanî ile başlamaktadır. Ve kendisinden sonra, yukarıda isimleri geçen halefleri vasıtasıyla devam etmektedir. Hepsi de istisnasız ya Horasan'da doğmuşlar ya da Ahmed Yesevî'de olduğu gibi ilim ve irfanlarını Horasan'da tamamlamışlardır.

Bu sıralamada fark edildiği üzere, Nakşiliğin bir tasnifi olan altın silsile adeta hattın ana omurgası mahiyetindedir. Kaotik çağlar içinde Ebu'l-Hasan Harakanî ile başlayan altın silsile Ali Farmedi'ye intikal etmekte ve sonraki asırda, Farmedi'nin talebesi Hacı Yusuf Hemedanî ve Hemedanî'nin talebesi Abdulhalik Gucdüvanî ile devam etmektedir. Altın silsile'nin bu haliyle yaklaşık iki asır devam eden sürekliliği, birinci mihver şahsiyet hattının sözü edilen temel omurgasını meydana getirmektedir. Öte yandan bu hattı cazip ve önemli kılan bir diğer unsur, bu ana damardan beslendiği muhakkak olan İmam Muhammed Gazali'nin varlığıdır. Gazali, altın silsile mensubu olmamakla birlikte, Ali Farmedi'ye olan merbutiyeti ile bu ana damara adeta yandan bir kol ile bağlanmakta ve onu altın silsile ile ilişkilendiren bu önemli bağlılık, kendisini aynı zamanda, aynı irfani kaynaktan (Ali Farmedi) beslenen çağdaşı Hemedanî ile de irtibatlandırmaktadır.

Bu şahsiyetlerin istisnasız hepsi de sadece tasavvuf felsefesinde değil, diğer ilmi disiplinlerde de yoğunlaşmış, büyük ustalardır; her biri de fıkıh, kelam, akaid, felsefe ve tasavvufta, şariat üzere söz söyleyen alim şahsiyetlerdir. Sözü edilen şahsiyetlerden, Hemedanî, Gazali ve Ahmed Yesevî'ye, tarihi bir kesit olarak, bu hatta tercih edilme sebeplerine de vurgu yapmak üzere ileride ayrıca değinilmektedir. Bununla birlikte yukarıdaki teorik kabullerin mesnedi olan şu argümanlar, kanaatimizce, bu seçimin isabetini desteklemektedir:

- Harakanî, kaotik çağlara irfani bir miras olarak devreden “varlık tasavvuru”nun, bizatihi kendi üzerinde yeniden ve yeni anlamlar kazanarak neşet ettiği ilk kaynaktır. Bu meydana ardılı olan Ali Farmedi, bu irfani

mirası nazari olarak ilimleştirmektedir.¹⁵ Onun ardılı olan Hemedanî kuvvetli bir hadis alimi olarak seleflerinden almış olduğu bu irfani düşüncüyü nübüvvet ile sağlam delillere kavuşturmakta, ve Horasan'ın kabesi olarak anılan tekkesiyle, Farmedi'nin nazari tasavvufunu kurumsallaştırmaktadır. Gazali ise, öncekilerin uzmanlaştığı bütün disiplinleri adeta kendi şahsında toplayarak varlık tasavvurunun fıkhi, felsefi ve tasavvufi, "Ehl-i Sünnet" temellerini inşa etmektedir. Hemedanî'nin talebesi Ahmed Yesevî, hikmetleri ile, Türklerin Müslümanlaşmalarında şüphesiz en önemli rollerden birini oynamakta ve bir diğer talebesi Gucdüvanî ise, üveysilik tarikiyle irşad ettiği Bahaeddin Nakşibend (d. 1318 Buhara (Horasan)/ ö. 1389 Buhara (Horasan))¹⁶ vasıtasıyla, kaotik dönem sonrası Osmanlı asırlarının en kuvvetli terbiye okullarından biri olan Nakşibendiliğin kuruluşuna vesile olmaktadır. Onları vazgeçilmez kılan bütün bu belirleyici özelliklerin yanı sıra, ayrıca, bu şahsiyetlerin hemen hemen hepsi de dünya ile "mesleki" meşgaleleri bulunan ve hayatı, O'nun rızasını kazanmak gayesiyle dünya ve ahiret dengesini gözeterek yaşayan müteşebbis şahsiyetlerdir.

Horasan birinci mihver şahsiyet hattı tarafından inşa edilmeye başlanılan ve hayata tahakkuk edebilme kabiliyetiyle yer yer kurumsal örneklığe de kavuşan "varlığın birliği" tasavvuru, böylece, toplumsal hayatın kimyasını derinden etkileyecek olan patlayıcı karışımın (Anadolu İslam tasavvuru terkibi) nüvesindeki varlık felsefesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Gerçekten de tarihi bir hakikat olarak, Harakanî-Farmedi-Hemedanî-Gazali-Yesevî ekseninden yetişen ya da irfanlarının olgunlaşmasında bu mektebin kuvvetli izleri bulunan ikinci mihver şahsiyet hattına mensup Evhadüddin Kirmanî ve öğrencisi Ahi Evran, kurulmasında önemli rol oynadıkları vakıflar ve esnaf teşkilatları vasıtasıyla, hem Anadolu Selçuklu ve hem de Osmanlı medeniyet şubelerinde ki sosyal ve iktisadi hayatı yeniden organize eden kalıcı dönüşümün meydana gelmesinde önemli rol oynayacaktır.¹⁷ Bu şahsiyetlerin devamı mahiyetinde olmak üzere Horasan

¹⁵Tahsin Yazıcı, "Ebu Ali el-Farmedi", **TDVİA.**, C.10., İstanbul, 1994, s.90.

¹⁶Hamit Algar, "Bahaeddin Nakşibend", **TDVİA.**, C.4., İstanbul, 1991, s.458-460.

¹⁷Mikail Bayram, **Ahi Evren Hâce Nüsirü'd-Din Mahmud, ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2018, s.141-171.; Ahi Evren -Şeyh Nasirü'd-din Mahmud el-Hoyi-, **Tasavvufi**

mektebinden ve meşrebinden kuvvetli renkler ve izler taşıyan ikinci hat mensubu Yunus Emre, Edebali, Hacı Bektaş-ı Veli, Mevlâna ve diğerleri, yine kurulmasına ve kurumsallaşmasına vesile oldukları tekke ve zaviyeler üzerinden (Yesevîyye, Evhadiyye, Mevleviyye, Bektaşîyye ve şüphesiz Nakşibendiyye), toplumsal hayatın dayanışma ve paylaşma kültürünü geliştirecekler, bir nev’i terbiye okulları mahiyetindeki bu kurumlarla medeniyet asırları boyunca insanı ve varlığı muhafaza edeceklerdir.

Bu yapıların birbirlerini tamamlayan ve bütünleyen birlikteliği, insanın ve varlığın hakikatini koruyan, olağanüstü ve bir o kadar da çığır açıcı, yeni bir terkip, ve hatta güncel ifadesiyle yaratıcı bir inovasyondur. Kadim bilgiler, inşa ettikleri varlık tasavvuru ile iktifa etmemişler; bilakis bu tasavvurun hayata tahakkuk eden kurumlarını bizzat kendi elleriyle inşa etmek marifetiyle de,¹⁸ insanın salt dünya hayatının meşgalelerinin içinde hırsları ve tamahı ile yitip gitmediği, öteki hayat ve denge idraki ile canlılığını devam ettirebildiği, bu kadim modeli geliştirmişlerdir.

Ezcümle denilmek istenilen, medeniyetin “varlık tasavvuru”, ya da medeniyeti kuran “kurucu felsefe” ya da medeniyet zihni; birinci mihver şahsiyet hattının şahs-ı manevisindeki fıkıh, akaid, kelam, felsefe ve tasavvufun birlikte meydana getirdiği sağlam omurga üzerinden yükselmekte, nizamlaşmakta ve hayata tahakkuk ederek kurumsallaşmaktadır.

Bu sağlam omurga (birinci mihver şahsiyet hattının Horasan eksenini), bu haliyle adeta bir atar damar gibi, hem kendisinden sonra gelen Horasan meşrebini ve hem de bu

Düşüncenin Esasları (Tabsiratü’l-mübtedi ve Tezkiretü’l-müntehi), Terc.: Mikail Bayram, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul, 2008, s.42-67.; Ahi Evren, **İmanın Boyutları**, s.23-41.; Kala, **Debbağlık’tan Dericiliğe**, s.18, 59-64.; Kala, **İstanbul Esnaf Teşkilatları**, s.17-104.; Kala, **Ahi Kümelenme**, s.127- 159, 268.

¹⁸Kala ilgili eserinde Ahi Evran’ın, hem bir medeniyet teorisyeni ve hem de teşebbüs sahibi bir kurucu (inşa edici) olan vasıflarına dikkat çekmektedir. Yine, Kala’ya göre bir diğer kadim medeniyet teorisyeni Gazali de, hem alim ve hem de muallim olma vasıflarıyla bu kategori içinde yer almaktadır, bkz. Kala, **Ahi Kümelenme**, s.59-73.; Ahi Evran bir üstteki dipnotta verilen kaynaklarda geçtiği üzere “Esnaf Teşkilatları” sisteminin kurucusu olarak, iktisadi alanda medeniyetin önemli bir unsurunu ihya etmiş, Gazali ise, ileride ayrıca konu edildiği üzere, medeniyetin Ehl-i Sünnet (orta yol) İslam anlayışının meydana gelmesinde oldukça önemli bir rol oynamıştır, bkz. “2.2.1.2.”; Öte yandan pek çok örneğin verilebileceği bu alanda ikinci mihver şahsiyet hattının önemli şahsiyetlerinden Davud el-Kayseri de, Anadolu İslam tasavvurunun “varlığın birliği” anlayışının bir medrese ekolü haline gelmesini sağlayan şahsiyet olarak, sadece alim vasfıyla değil aynı zamanda “inşacı” olma özelliğiyle de öne çıkmaktadır, bkz. Bayraktar, **Kayserili Davud**, s.12.; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.520-522.

meşrebin de içinde bulunduğu ikinci mihver şahsiyet hattına mensup diğer mektepleri beslemektedir. Burada Bayezid-i Bistamî, Harakanî üzerinden, direkt ve dolaylı etkileriyle bütün medeniyet asırlarını etkileyen Horasan ekolünün büyük kurucu babası olarak ortaya çıkmaktadır. Osmanlı sultanlarının, özellikle kuruluş yıllarında bu büyük manevi fatihe göstermekte oldukları saygının nişanesi olarak kullanmakta oldukları “Bayezid” isimleri, akademisyen Vedat Turgut’un son yıllarda yapmakta olduğu derin araştırmaların odağında yer almaktadır.¹⁹

Hiç kuşkusuz birinci mihver şahsiyet hattında yer alan şahsiyetlerden pek çoğu ve özellikle de Horasan eksenindekiler, yaşadıkları dönem itibarıyla aynı zamanda Barkan’da “müteşebbis” karakterli “dervişler” olarak tanımlanan insan profilinin de öncüleriydiler. Onlar irfani yönleriyle sadece medeniyet felsefesinin zihni olan “varlığın birliği” tasavvurunu geliştirmekle iktifa etmiyorlar; bununla birlikte aksiyoner (müteşebbis) taraflarıyla da, inanç ve düşünceyi, ahlak ve insani değerler üzerinden “hareket” haline dönüştürerek hayata tahakkuk ettiriyorlardı. Öyle ki mevzubahis edilen kurucu fikir babaları ve aynı zamanda da teşebbüs sahibi bu dervişler, *“zahit ve tufeyl bir zümre teşkil etmekten ziyade; çalışmak ve toprağı açmak muhabbetiyle müteharrik bir sınıf kolon, kırlara doğru taşmakta ve yayılmakta olan bir cemiyetin doğurduğu canlı ve müteşebbis bir tip yeni”*²⁰ insandı. Bu insanlar, özünde “varlığın birliği” tasavvuru olan medeniyet felsefesini yaşadıkları hayat ile buluşturuyorlar; ve imar ve inşa ettikleri zaviyeler, imarethaneler, külliyeler, hanlar, kervansaraylar ve bütün bunlarla birleşik ve bütünleşik (kümelenmiş) yapılar halinde kurdukları vakıflar vasıtasıyla, bulundukları ve yeni gelmiş oldukları belde ve mahalleri hem maddi hem de manevi olarak şenlendiriyorlardı.²¹ Barkan ilgili makalesinde bir “deneme”²² ve “yeni bir yaklaşım” mahiyetinde olmak üzere, söz konusu bu yeni tip insanı, Osmanlı’nın kuruluş dönemlerinin önemli aktörlerinden biri olarak takdim etmektedir.

¹⁹Vedat Turgut, “Vakıf Belgelerine Göre Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Dönemi Aileleri II: Âl-i Kara Timurtaş Paşa”, **Osmanlı Araştırmaları**, S.53, s.51-120.; ve ayrıca bkz. Hoca Sadeddin, **Tacü’t-Tevârih**, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ancien Fonds Turc, No: 69, v. 28b-29a.

²⁰Barkan, **a.g.m.**, s.299.

²¹“Görülüyor ki; zaviyelerin pek çoğu boş toprak bulmak ve kendilerine yer ve yurt edinmek için gelib yeni açılan Rum memleketlerine yerleşen muhacirler tarafından kurulmaktadır. Filhakika yeni açılan veya boş bulunan bu topraklar üzerinde zaviyelerin tesiri oraları şenlendirmek imâr ve iskân etmek hususunda büyük bir rol oynamaktadır”. Barkan, **a.g.m.**, s.291.

²²Barkan, **a.g.m.**, s.291.

Bizim bu bölümde teşebbüs ettiğimiz ise, Barkan’da tarifi çizilen “derviş” profilini ve ileride de bahsi geçtiği gibi bu profilden neşet eden “Gazyian-ı Rum” vd. isimlerle kodlanan zümrelerin önder ve liderlerini, aynı zamanda, kaotik asırlar içindeki “kurucu fikir babaları” ya da “kurucu mihver şahsiyetler” ile ilişkilendirmektir. Bu ilişkilendirme ile, Barkan’ın makalesinde geçen “kolonizatör Türk dervişleri”nin önder ve liderleri, hem kavramsal olarak “kurucu fikir babaları” ve “kurucu mihver şahsiyetler” tanımlarına doğru genişletilmekte; ve hem de sadece kuruluş asırlarıyla değil, kuruluş asırlarının öncesiyle de (1000’li yıllardan itibaren Anadolu’ya başlayan Türk göçü) ilişkilendirilmektedir (daha önce de bahsi geçtiği gibi, (bkz. “1.1.1.2.” ve “1.1.1.3.”) Barkan’ın adı geçen makalesinde, “Kösedağ 1243 sonrası Anadolu Beylikleri ve Osmanlı’nın 1300’lerin başındaki ilk kuruluş zamanları” ve bu tarihsel aralık içindeki müteşebbis fitratlı kurucu dervişler konu edilmektedir. Dolayısıyla, zamansal olarak da geriye doğru kavramsal genişletme yapmış olduğumuzu söylemiş oluyoruz).

Bu kavramsal yaklaşıma göre, makalede bahsi geçen ve Barkan’dan ilham ile Kala’da “müteşebbis derviş” olarak kodlanan kurucu insan profilinin, ileride “varlığın birliği” tasavvurunu açıklarken değinmiş olduğumuz gibi (bkz. “3.2.7.”) “enfüsi” ve “afaki” olmak üzere, aynı zamanda fitrat ve karakterini de tanımlayan, iki asli varolma ve mükellefiyet alanı bulunmaktaydı.²³ Müteşebbis derviş, bu varolma-mükellefiyet alanlarının birincisinde, bir diğer ifadeyle O’nunla (ve “sema”yla) daha ziyade kulluk ilişkilerini tarif eden dikey boyutunda (enfüsi), O’nun rızasını kazanmaya yönelik bir hayat yaşamaya çalışmakta; ve insan ve yaratılmış bütün mevcudat ile ilişkilerini tarif eden yatay boyutunda (afaki) ise, O’nun tarafından vahyedilen ve Peygamber (sav) tarafından yaşanılan hayatı, yine O’nun rızasını kazanmak üzere “varolma” keyfiyeti daha *insani* olan bir hayata doğru imar ve inşa etmekte, şenlendirmektedir. Tevhid inancının “varlığın birliği” yorumundan neşet eden bilim, meslek, sanat ve kurumlar manzumesi, böylece, insanı ve sorumlu olduğu varlığı dünya hayatının içinde, maddi ve manevi her iki boyutuyla birlikte yitip gitmekten koruyan, onu insanca yaşatan, tekkeler, zaviyeler, imarethaneler, külliyyeler, vakıflar, iktisadi işletmeler, esnaf teşkilatları, para sandıkları vd. insani

²³Enfüsi ve afaki kavramları ile ilgili tanımlar ileride verilmektedir, bkz. “3.2.7.”

kurumları meydana getiriyordu. Gerçekten de tarihi kroniklere göre, Aşık Paşazade ve diğer tarihi kaynaklarda “Gaziyan-ı Rum”, “Ahiyan-ı Rum”, “Abdalan-ı Rum” ve “Bacıyan-ı Rum” olarak zikredilen; “ve umumiyetle Osmanlı Padişahlarıyla bütün harplere iştirak etmiş bulunan delişmen tabiatlı ve garip etvarlı”²⁴ insanlar, Anadolu’ya doğru olan ve yaklaşık 3 asır süren yolculuklarına,²⁵ böyle bir inanç ve idrak, ve bu inançtan tevarüs eden asabiyet ve kültürün sağladığı motivasyon ile teşebbüs ediyorlardı. Bu misyoner ve teşebbüs sahibi dervişler “*halk kütelleri arasında çok faal bir maya gibi faaliyete geçerek, o memleketlerin sosyal bünyesinde ve siyasi kuruluşunda büyük yenilikler*” meydana getiriyor ve böylece toplumsal kaynaşmayı sağlıyorlardı.²⁶

Nitekim bu insanların başında aşağıda Barkan’da geçtiği gibi, “müteşebbis kabile reisleri” bulunmaktaydı.

Barkan makalesi boyunca ısrarla, yukarıdaki iddiasının temellerini teşkil eden derviş profilini son zamanlardaki “soysuzlaşmış” kötü örneklerinden farklılaştırma cihetine gitmekte ve bu amaçla söz konusu “şahsiyetin”, bilahare ilerleyen bölümlerde üzerinde durulacak olan enfüsi ve afaki ontolojik varlık/hareket felsefesinden tevarüs eden “iş” ve “eser”lerini, belgeler üzerinden açıklamaya çalışmaktadır.²⁷ Barkan’ın bu makalede “mevzubahis etmek” istediği dervişler:

“(…) kendileriyle beraber memleketlerinin örf ve adetlerini, dini adab ve erkanını da beraber getiren insanlardır ki bunların içinde Türk-İslam memleketlerinden Anadolu’ya doğru mevcudiyetini kayıt ve işaret ettiğimiz muhaceret akınına sevk ve idare etmiş **müteşebbis kabile reisleri** bu istilanın öncüsü olmuş kolonlar, gelip yerleştikleri yerlerde hanedan tesis etmiş soy ve mevki sahibi mühim şahsiyetler vardır. Bu dervişlerin nazarı dikkati celb eden din ve cihan telakkileri, daha eski Türk memleketlerinden gelen muhacir kitlelerinin getirdiği din ve cihan telakkilerinin aynı olduğu gibi, müridleri de ekseriya kendi aile ve soyları azasıdır. Bu sebepledir ki bu unsurlar sayesinde Anadolu, ayrı bir teşkilat ve an’aneler sahip insan yığınlarıyla beraber, onların getirdiği dini ve mistik cereyanların da kaynaşmasına bir sahne teşkil etmekte idi.”; “Onlar yeni bir dünyaya, yani diğer Amerikaya gelip yerleşen

²⁴Bkz., Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk**, içinde.; Barkan, **a.g.m.**, s.282.

²⁵Bkz., Turan, **Selçuklular Zamanında Türkiye**, s.XXII.; Köprülü, **Türkiye Tarihi**, s.186.;Turan, **Anatolia in the Period**, s.232.

²⁶Barkan, **a.g.m.**, s.283.

²⁷Barkan, **a.g.m.**, s.284.

*halk yığınları için içtimai ve siyasi büyük bir rol oynamış büyük kahramanlar, bu hengameli devirde halkın içinden yetişmiş mümessil şahsiyetlerdir. Bittabi biz burada ne Anadolu din tarihinden ne de muhtelif tarikatlerin birbirine benzeyen ve benzemeyen taraflarından bahsetmek niyetinde değiliz. Dervişlerle ve zaviyelerle alakamız, onların Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşu meselesinin anlaşılması için üzerinde ısrarla durduğumuz bu garbe doğru akım işinde bize birer mümessil ve öncü gibi gözükmelerinden gelmektedir. Birçok köylere ismini veren, elinin emeği ve alnının teriyle dağ başlarında yer açıp yerleşen, bağ ve bahçe yetiştiren dervişler ve daima garbe doğru Türk akını ile beraber ilerleyen benzerlerini doğuran zaviyeler ve bu zaviyelerin harbe giden, siyasi nüfuzlarını Padişahların hizmetinde kullanan, zaviyelerinde Padişahları kabul eden ve onlara nasihat veren şeyhler, bizim alakamızı celb etmek için bir çok vasıfları haizdirler. Hele onların daha fazla yarı göçebe Türkmenler arasında telkinatta bulunuşu, köylerde yaşayışı, toprak işleriyle meşgul gözükmesi ve benimsemek için dağdan ve bayırdan toprak açması bu alakayı şiddetlendirmektedir. Filhakika, bilahare tanıyacağımız dervişlerin şehirlerdeki tekkelerde ayin ve ibadetle meşgul olan ve sadaka ile geçinen mümessillerinin aksine olarak, mütemadiyen kırlara, boş topraklar üzerine yerleşen ve henüz bir devlet memur ve aylıkçısı şekline girmemiş olan bu dervişlerin hayatı ve onları oralara iten kuvvetlerin manası anlaşılmaya layıktır”.*²⁸

Gerçekten de, Barkan’ın yukarıdaki ifadelerinde geçen bu dervişler, bölüm boyunca üzerinde durduğumuz yüksek seciye sahibi, fikri ve aksiyoner yönleriyle çok boyutlu, hem irfanlarıyla ve hem de müteşebbis ve mücadeleci karakterleriyle hayatı maddi ve manevi olarak her iki cephesiyle birlikte imar ve inşa eden kurucu mihver şahsiyetlerin bizatihi kendileridir. Onlar Barkan’ın makalesinde geçtiği gibi sadece kuruluş asırlarını inşa eden şahsiyetler değildir; Barkan’dan ilhamla zamansal olarak genişletmiş olduğumuz üzere, onlar aynı zamanda, Anadolu’da 1000’li yılların başlarından kuruluş asırlarına kadar olan tarih aralığı içinde, tarihi yapan öznenin de önemli temsilcilerindendir. Onların bazıları, daha önce bahsi geçtiği üzere çağ ve çığır açan yönleri ve etkileri ile “kurucu”luk vasfını haiz, ve bazıları da münbit iklimin hazırlanmasına katkı sağlayan rolleriyle “destek” şahsiyetlerdir. Bu meyanda Ebü’l-Hasan Harakanî, Yusuf Hemedanî ve Ahmed Yesevî, Barkan’ın yukarıdaki ifadelerinde geçen kuruluş asırlarındaki şahsiyetlerin lider karakterli olanlarıyla adeta “aynî”leşmekte ve kanaatimizce, rahmetli Barkan’ın tefekkürü ayağa kaldıran makalesine önceki tarihleri de ihata etmek üzere örneklik teşkil etmektedir (burada ileride de bahsi geçtiği gibi (bkz. “2.2.2.”), aynı yaklaşımın sadece birinci mihver

²⁸Barkan, **a.g.m.**, s.285.

şahsiyet hattının Horasan eksenini için değil, Bağdat eksenini için de geçerli olduğunu hatırlatmak istiyoruz).

Bu hatırlatmadan hareketle, bir katkı olarak bir hakkı da sahiplerine teslim etmemiz gerekmektedir. Makaledeki tanımlarıyla “kolonizatör Türk dervişleri” ya da Kala’nın kodlamasıyla “müteşebbis dervişler”, her nasıl isimlendirilirlerse isimlendirilsinler, esas itibarıyla onlar, bir zamanlar kendilerine doğru gelen ve İslamlaşmalarına vesile olan Peygamber’i (sav) ve ashabını örnek almaktalar ve bu mübarek ve kutlu insanların siretlerini, yeniden kendi hayatlarının suretleri halinde güncellemektedirler. Bu şahsiyetler tıpkı onlar gibi; Peygamber’in ashabı gibi, yeryüzünün her köşesine yayılmaktadırlar. Bu manada Anadolu’yu işaret eden ya da kaotik asırlar içerisinde Anadolu’ya gelerek fikri ve irfani düşünceyi beraberlerinde Anadolu’ya taşıyan mihver şahsiyetler, sadece sözü edilen Horasan cephesindeki kurucu fikir babalarından müteşekkil değildir...

Bağdat ve Endülüs mekteplerinin kurucu fikir babaları da, elbette ki Horasan kadar yoğun bir akımın konusu olmamakla beraber, kabul etmek gerekir ki, (özellikle de ikinci hatta), irfani düşünceyi kendi zevk ve neş’eleriyle birlikte Anadolu’ya taşımışlardır. Onlar, Horasan’dakiler gibi, kaderin bu ufku sezebilme hikmet ve basiretini gösterebilmişlerdir. Öyle ki konuya bir teşbih ile yaklaşıldığında, hepsinin de kendi zamanlarına şahitlik edecekleri yeryüzü, Külli irade tarafından adeta Anadolu olarak tespit edilmiştir.²⁹ Kaderleri, sanki, iradelerinin ancak Anadolu’ya akması halinde “anlam” üreteceği bir ufku işaret etmektedir.

Nitekim Barkan’ın Köprülü’den nakille dile getirdiği ifadelerle bakıldığında, “*Osmanlı Devleti’nin kuruluşu konusunda İran, Mısır ve Kırım medreselerinden çıkan hocalar, Selçuklu ve İlhanlı bürokratları, muhtelif tarikatların mümessili olan dervişler hesaba katılmadan yapılacak değerlendirmeler*”in eksik kalacağı aşîkardır.³⁰ Yine kronikler, sayıları az olmakla beraber bazı Arap aşîretlerinin

²⁹İkinci mihver şahsiyet hattının büyük ustalarının (İbnü’l Arabî, Evhadüddin-i Kirmanî vd) Anadolu’daki tarihi buluşmaları için, bkz. “2.3.1.”

³⁰Baltacı, **a.g.m.**, s. 107.; Köprülü, **Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu**, s. 50.; Barkan, **a.g.m.**, 281-283.; Baltacı bu topluluklar arasında Fars asıllı toplulukların da olması gerektiğine işaret etmekte ve örnek olarak da, ikinci mihver şahsiyet hattının önemli kurucu fikir babalarından biri olan, Kübrevi şeyhi

Anadolu'ya göç ederek uçlara yerleştirildiğini bildirmektedir. Nihayet Arap, Türk ve Kürt asıllı Kadirilerin, Rufailerin ve Vefailerin 13. yüzyıldan itibaren Irak-Bağdat coğrafyasından Anadolu'ya gelmeye başlamaları; ve özellikle de Vefai'lerin Dede Garkın, Baba İlyas ve Şeyh Edebalı ile 1200'lerin ilk çeyreğinden itibaren Anadolu'daki varlıkları, buna işaret etmektedir³¹ (ikinci mihver şahsiyet hattının önemli kurucu fikir babalarından biri olan Dede Garkın'ın halifelerini Anadolu'ya göndermesi için bkz. "2.2.2.2.").

O halde, Barkan'ın makalesinde Horasan'a nisbetle çok daha az zikredilen bu şahsiyetleri, önemlerine binaen vurgulamak; ve bu manada makalede sözü edilen müteşebbis kabile reislerini, ve onlara bu ufku gösteren müteşebbis kurucu şahsiyetleri, sadece Horasan değil, diğer Bağdat ve Endülüs mihver şahsiyet hatları halinde genişletmek ve güncellemek; yani bu tespit, aynı zamanda onlara karşı tarihi bir borcumuz olarak görülmelidir.

Esas itibariyle her iki medeniyet safhasının da arkasında, bu dünya ve öteki hayatı, her ikisini birden aynı önem derekesi ve hilafet vazifesinin idraki ile kuşatarak imar, inşa ve ihya eden; muvahhid, muhsin, teşebbüs ruhuna sahip, mesleğinin adamı ve çoğu zaman da bir vakfın kurucusu olan; varolmanın hem afaki ve hem de enfüsi boyutlarıyla, kendisini, mevcudatı ve "varlık" hakikatini keşfetmek ve daha yüksek bir insani keyfiyete (mertebeye) taşıyabilmek derdindeki insan profili bulunmaktadır:

- Gerçekten de bunun tarihi bir kanıtı olarak, Peygamber'in (sav) hayatıyla başlayan ve sadece iki nesil içerisinde İspanya'dan Buhara'ya kadar yayılan ilk kuruluş ve hemen akabindeki gelişme hamlesinde, Sahabe'nin ve Tabiun'un hayatları, Peygambervari bir hayata talip olmanın bilinci ile bu

Necmeddin Daye'yi göstermektedir, bkz. Baltacı, **a.g.m.**, s. 107.; ve ayrıca bkz. Necmeddin-i Dâye, **Mîrsâdü'l-ibâd Tasavvuf Yolu**, trc. Halil Baltacı, İFAV Yay., İstanbul, 2013.

³¹Köprülü XIII. yüzyıldan itibaren Rufailerin Anadolu'ya gelişlerine özel bir önem atfetmektedir: "Rufai dervişleri daha Celaleddin-i Rumi'nin hayatında Anadolu'ya zümrelerle geliyorlar ve gösterdikleri birtakım havarikle halkın hiss-i tecessüs ve hüremetini tahrik ediyorlardı". Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk**, s.203.; Şeker, **a.g.e.**, s.338.; ve ayrıca bkz. M. Fuad Köprülü, **Anadolu'da İslamiyet: Türk İstîlâsından Sonra Anadolu Tarih-i Dînîsine Bir Nazar ve Bu Tarihinin Menba'ları**, Çev. R. Hulusi, haz. M. Kanar, İstanbul, 2003, s.106.

dünya ve öteki hayata ilişkin işleri Tevhid inancının potasında birleştirmekte ve ortaya çıkan eserlerin mahiyeti hayatın düalizmini tasfiye etmekteydi.

- Bu insanlar giriştikleri her işte, dünyevi ve uhrevi ihtiyaçları karşılarken, ürettikleri kültürel eserlerin maddi ve manevi boyutlarını ahenkle bir araya getiriyorlar, ve bu eserlerin öteki hayatı ve Allah'ı (Tevhidi) gayeleştiren ve hatırlatan sembol, tarz ve üslupları, medeniyetin genel karakteristiği haline geliyordu. Öteki hayata dair işlerini gördükleri camiler, aynı zamanda günlük dünya işlerini de meşvere ettikleri mekanlar olarak, içinde ağır ve donuk hacimli duvarların olmadığı, adeta saydam kalıplar halinde sonsuzluğu çağrıştırırken; hemen hemen her çarşı ve bedestenin girişinde, ev ve dükkanların duvarlarında ki hat ve tezhip süslemeli kelime-i tevhid ve besmele levhaları, bu sanatların kendisini sürekli tekrar eden simetrik desenleri ile³² bu sonsuzluğu gündelik hayatın içindeki bütün mekanlara taşıyor, ve Allah'ın asla tarif edilemeyecek olan yüceliğini hatırlatıyordu. Bu irfani anlayış, hem afaki ve hem de enfüsi bütün boyutlarıyla beraber, insanın hem kendisini ve hem de dışındaki dünyayı keşfetme yolculuğunda ki kabiliyet ve kapasitesinin adeta doruklarına ulaştığı bir çaba ile, kültürün maddi ve manevi eserlerini üretiyordu.

Hiç kuşkusuz sözü edilen sahabe ve tabiin hayatlarına onbinlerce örnek verebilmek mümkündür. Burada medeniyeti kuran ve bilahare kendilerinden sonra medeniyetin ikinci yenilenme hamlesinin müessirlerine örneklik teşkil eden bu insanların, genel vasıflarına dikkat çekmek bakımından sadece birini; tabiinden Abdullah bin Mübarek'i örneklemek ile yetineceğiz. Abdullah bin Mübarek'in, şüphesiz (Barkan'ın makalesiyle de ilişkili olarak) Horasan'da yaşaması ve Horasan irfanının kıvılcımlarını yakan orijindeki ilk şahsiyetlerden biri olması, böyle bir örneklemede tercih edilmesinin önemli sebepleri arasında görülmektedir. Gerçekten de, Horasan'ın fethi sonrasında, Abdullah bin Mübarek, öyle anlaşıyor ki, kendisinden sonra neşet eden Horasan mektebinin önemli ilham kaynaklarından biri olmuştur.

³²Faruki İslam sanatının bu genel karakteristiğini arabesk olarak isimlendirmektedir. İsmail Raci Faruki, **Niçin İslam?**, Mahya Yayınları 1, İstanbul, 2014, s.99-103.

Buna göre kendisinin dikkate şayan ve kendisinden sonra gelen ikinci mihver şahsiyet hattındaki ve Barkan'ın makalesindeki müteşebbis-mihver şahsiyetlerin hemen hemen hepsinde de izlemekte olduğumuz önemli vasıfları şöyledir:³³

- Abdullah bin Mübarek, devrinin en önde gelen hadis âlimlerinden biri olarak İmam Buhari'ye birinci derecede kaynaklık teşkil eden bir ilim ehli; aynı zamanda, ticaret ile uğraşarak kendi dönemi için oldukça iyi para kazanabilen bir tüccar (meslek adamı- müteşebbis); kazandığı paraları ilim tahsil eden insanlara ve fakirlere tasadduk edebilen,³⁴ adeta parayı bunun için kazanan bir hayır sahibi (muhsin); gecelerini Hakk'a vuslat arayışında ibadet ile geçiren bir takva, zühd ve “hal” sahibi, ve nihayet, cihad meydanlarında gurura kapılmamak için yüzünü peçeyle kapatarak savaşıyan tevazuu sahibi bir yiğitti (mücahid). Abdullah Bin Mübarek, yaptığı her işte, dünyanın ve ahiretin hakkını verme gayesini güden (denge sahibi), yani yapmakta olduğu her işi en iyi ve en güzel bir şekilde yapmaya çalışan (ihsan sahibi, muhsin), yapmakta olduğu her işte öncelikle Allah'ın rızasına matlup olabilme gayesini güden, “takva” ve “feta” sahibi bir insandı.

Tarihi bir hakikat olarak medeniyetin bu ilk kuruluş hamlesi, Abdullah bin Mübarek gibi yukarıdaki vasıfları haiz, müteşebbis-meslek adamı ve aynı zamanda da müderris ve muvahhid olan pek çok kanaat ve dava önderinin omuzlarında yükseliyor, ve teşebbüs ettikleri işin mahiyeti (dünyevi veya uhrevi) her ne olursa olsun, “*bir an için bile yaptıklarının yeterli olduğunu düşünmeden, sürekli O'nun rızasını ümit ederek*” yaşıyorlardı.³⁵ Cengiz Kallek bu şahsiyetlerin bu dünya ve öteki hayata ilişkin teşebbüs zihniyetlerini, icra etmekte oldukları sanat ve zanaat (meslek) türlerini; ve sahip oldukları servetler ile bu servetleri nasıl tasadduk ya da vakfettiklerini, oldukça güzel anlatmaktadır.³⁶ “Sosyal Servet” isimli eserinde, medeniyet fenomeninin kurucu “ruh”unu açıklamaya çalışırken, bu ruhun hem

³³Abdullah b. Mübarek, **Kitabu'z-Züht ve'r -Rekaik, Züht Kitabı**, Armağan Kitaplar, trc. İshak Doğan, Konya, 2006.

³⁴Kaynaklar Abdullah b. Mübarek'in, her yıl fakirlere yüz bin dirhem infakta bulunduğunu haber vermektedir. İpek, **a.g.m.**, s.133.

³⁵Faruki, **Niçin İslam**, s.20-21.

³⁶Kallek, **a.g.e.**, s.59-60.

dünyaya ve hem de öteki hayata tekabül eden yönlerinin mükemmel terkiibinden ve dengesinden söz etmektedir. Bu aynı zamanda vakıf kurumunun da kurucu “ruh”udur. Bu “teşebbüs ruhu”na sahip insanlar, hilafet vazifesinin kendilerine yüklemekte olduğu mükellefiyetin fevkalade farkında olarak “*çalışmış, kazanmış ve hatta servet*” yapmışlar, ³⁷ elde ettiklerinden de sürekli ihsanda (iyilik ve hayırda) bulunmuşlardı. Öteki hayat bu insanların, en az bu dünya hayatı kadar ilgilerinin odağındaydı; ve hatta aralarında Ebu Zer el-Gıfari gibi en zahidleri dahi “*hayatlarını sürdürecektir kadar mal varlığına sahip olup, asla toplumun diğer kesimlerine avuç açan asalak bir sınıf*” haline dönüşmemiştir.³⁸

Kallek eserinin özellikle son bölümünde her biri birer ilim, sanat ve meslek sahibi olan sahabelerin servetlerine örnekler vermektedir.³⁹ Ve bu örneklerden hareketle çok yerinde bir tespitte bulunarak, yeryüzünü imar ve inşa ederek mamur hale getiren bu şahsiyetin karakterini, Tevhid inancından neşv ü nema bulan, bu inançtan ilham alarak beslenen, hayatı bu inancın prensiplerine göre anlayarak yorumlayan “teşebbüs ruhu” olarak tanımlamış, ve böylece, günümüzdeki kodlamasıyla “kapitalistik” motivasyon ile hareket eden “birey”den ayrıştırma cihetine gitmiştir.

Kallek vermiş olduğu ilgili örneklerde çoğu birincil derecedeki kaynaklardan hareketle, “*sahabenin zaman zaman servetlerinin yarısı veya tümünü hayır işlerine*

³⁷ Gerçekten de, sahabenin iktisadi hayata karşı ilgisi bir yönüyle dünyevi ve bir diğer yönüyle de uhrevi bir karakter arz ediyordu; bu manada tam ifadesiyle “denge” üzerineydi. Bu ilgi, helal yollardan yüksek servetlerin oluşmasının sebebi oldu. Kallek iktisadi faaliyet alanları ile ilgili şunları yazmaktadır: “*Büyük nakdi varlıklara sahip bazı sahabelinin servetlerini yatırıma, yatırımlarının bir bölümünü de Pazar için üretime ve toptan ticarete yönelttiklerinde şüphe yoktur. Şehirlerarası/uluslararası ticaretle uğraşanlarına, Akdeniz’de bu maksatla gemi çalıştıranlarına rastlanmaktadır. Kimisi sermayesini hem beklenti kaynaklı değer artışlarından kazanç sağlamak hem de Pazar için tarımsal üretim yapmak amacı ile toprağa yatırmıştır. Bazısı ticaretini yapmak veya ziraat, ticaret, hayvancılık ve zanaat alanlarında kullanmak için pek çok köle sahibi olmuş; bunları barındırmak için meskenler erdirmek zorunda kalmıştır. Ürünlerin nakliyesi için gemiler yanında deve yahut at sürülerine, hayvanların yayılıp barınması için de otlak ve tavlalara sahip olmuştur. Kuvvetle muhtemeldir ki liman şehirlerinde edindikleri binalardan bazıları ofis veya depo olarak kullanılmıştır*” Kallek, **a.g.e.**, s.59-60.

³⁸ Kallek, **a.g.e.**, s.62.

³⁹ Kallek, **a.g.e.**, s.175-222.

harcadıkları tatlı karlar umdukları ticaret metainın tamamını muhtaç insanlara dağıtmakta tereddüt etmedikleri”ni ⁴⁰ tarihi bir hakikat olarak delillendirmektedir:

- Gerçekten de bu insanlar, dünyevi ve uhrevi ihtiyaçlarını mütemadiyen “ihsan” üzere görüyorlardı. Maddi hayatın umdeleri ile manevi hayatın umdelerini Tevhidi gaye üzerinden bir araya getirerek yaşayan bu terkip, bu teşebbüs ruhu, hem dünyevi ve hem de uhrevi ihtiyaçları karşılayarak düalizmi hayatın dışına atıyor; ve bu İslam olmak manasına geliyordu.⁴¹
- Öyle ki, birçok sahabe örneğinde infak-tasadduk ve vakfetme, her iki eylem de, çoğu zaman birlikte yapılıyordu. Örneğin, Abdullah b. Ömer, bir yandan 1000 köle ve 1000 deve tasadduk ediyor ve diğer yandan da 1000 at vakfediyordu.⁴² Hazreti Ali (ra), tasadduk ve vakfiye oranları hususunda değişik rivayetlerin bulunduğu vasiyetine göre, Hz.Ömer’in (ra) kendisine ikta ettiği Yenbu beldesinde ki araziye ve üzerine açtırmış olduğu su kuyusunu, ayrıca 40 bin dinar parayı ve bazı meyve bahçelerini vakfediyor ve bunların yönetimini aile vakfına bırakıyordu.⁴³ Hazreti Osman (ra) Tebük seferi için deve ve at olmak üzere 1000 at tasadduk ediyor ve aynı zamanda Rume kuyusunu ve Medine’de satın aldığı bir “mirbed”i (deve ağılı ya da hurma kuyusu) vakfediyordu.⁴⁴ Yine, Ukbe b.Amir el-Cuheni, Muaviye döneminde valiliğini yaptığı Mısır’da satın almış olduğu ziraat arazilerinin bir

⁴⁰Kallek, **a.g.e.**, s.61.

⁴¹Kallek bu Tevhidi teşebbüs ruhunun sahip olduğu sözü edilen “ihsan” (tasadduk) boyutunu şöyle açıklamaktadır: “*Sahabeden bazıları Bizans ve Sasani imparatorluklarına ait toprakların fethi ile birlikte oluşan yeni iktisadi imkânları değerlendirerek çalışmış, kazanmış ve hatta servet yapmıştır*”. Kallek, **a.g.e.**, s.25.; “*Servetlerinin birikmesine ganimetten aldıkları hisseler yanında devlet başkanının verdiği atalar, caizeler ve iktaların da büyük payı olduğu unutulmamalıdır. Ancak sahabiler servetlerini diğer insanları sömürerek yapmadıkları gibi toplum üzerinde sulta kurmak için de kullanmamışlar, aksine gerektiğinde tüm varlıklarını hayır işlerine hacayabilmişlerdir. Hanlar, hamamlar, çarşılar, vakıflar, aşevleri, camiler, yollar, köprüler, çeşmeler inşa ettirerek, kuyular, havuzlar, sulama kanalları vs. kazandırarak çeşitli kamu hizmetleri görmüşlerdir. Bu tür hizmetleri devletin sorumluluğuna bırakmamışlar, aksine onunla işbirliği ve dayanışma içinde yürütmüşlerdir. Cemaat şuurunun dizginlediği teşebbüs ruhu kapitalist eğilimler göstermemiştir*”. Kallek, **a.g.e.**, s.61-62.

⁴²Kallek, **a.g.e.**, s.183.

⁴³Kallek, **a.g.e.**, s.187-188.

⁴⁴Kallek, **a.g.e.**, s.201-203.

kısmını vakfediyor, ayrıca bir hayli zengin olan servetinden (Mısırda bir köşk, Dımaşk'ta bir ev ve terekesinden) geriye pek çok vakıf bırakıyordu.⁴⁵

- Bu topyekün bir toplumsal heyecan (motivasyon) ve “ayağa kalkış” ile öylesine kuvvetli bir teşebbüs metaforuydu ki, zuhur eden “medeniyet”, hayatın bütün şubelerine ilişkin karşılaştığı daha önceki paradigmaları kendi inanç ve kadim değerlerinin süzgecinden geçiriyor, ilerlediği her yeni coğrafyada ki kültürleri, ya kendi Tevhidi değerleri ile entegre ederek, ya da reddederek, ezcümle yeni “terkipler” ve sentezler haline getirerek, İslam’a doğru güncelliyordu. Hayatı, kâinatı ve varlığı anlamaya çalışan Müslümanlar, tıp, matematik, fizik, kimya, astronomi, iktisat, sosyoloji ve diğer felsefî bilimlerde (ve pek tabii, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi Tevhidi ilimlerde); ve bunlarla beraber, meslek, sanat ve kurumlarda, yüzlerce yıl sürecek olan gerçek bir ilerlemenin medeniyet öncüleri oluyorlar, değişen toplumsal ihtiyaçlar karşısında hayata can veren hukuki içtihatlar ile yeni iktisadi ve sosyal müesseseler kuruyorlardı.

Gerçekten Kallek'in de eserinde özellikle dikkat çektiği bu insan profili, bütün iş ve eyleyişlerini, adeta Allah'ın Kasas Suresi'nde beyan ettiği gibi,⁴⁶ maddi ve manevi umdeler arasında ki en ahenkli (dengeli) terkihi yakalayarak ve muhsince (en mükemmel bir şekilde); ve irfani bir idrak ile, varolma hakikatinin afaki ve enfüsi bütün boyutlarını keşfetmeye çalışarak icra etmektedir. Nitekim medeniyetin bu ilk kuruluş ve gelişme hamlesi, İbni Haldun'un tarifıyla “ümran”a,⁴⁷ bu denge karakteri üzerinden ilerleyerek ulaşacaktır.

⁴⁵Kallek, **a.g.e.**, s.212.

⁴⁶Allah Kasas Suresi'nin ayetlerinde, “*Allah'ın sana verdiklerinde ahiret yurdunu ara. Dünyadan nasibini de unutma. Allah'ın sana ihsan ettiği gibi sen de ihsan et...*” diye buyurarak, adeta medeniyetin ve onun ürünü olan kültürün, “denge” fitratını (karakterini ya da “değeri”ni) vazetmekte, ve toplumsal vahdet ve sulhün ancak ve ancak “ihsan” ile tecessüm edeceğini bildirmektedir, ve ayrıca bkz. **Kur'an**, Kamer Suresi, 54/49: “*Biz her şeyi bir düzen içerisinde yarattık.*”

⁴⁷Sözlüklerde “imaret” kavramı, mamuriyet, umran ve bayındırlık manalarına gelmektedir, bkz. Görgün Özcan, **a.g.e.**, s.140.; ve ayrıca bkz. Mehmet Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, C.2, MEB Yayınları, İstanbul, 1983, s.62.; ve ayrıca bkz. Ali Himmet Berki, **Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler**, Vakıflar Genel Müdürlüğü Neşriyatı, Ankara, 1966, s.27.; Nitekim, Ahmet Kala da “ümran” kelimesinin etimolojisinn “imaret”den geldiğine dikkat çekerek, kelimenin İbn-i Haldun'un teorisinde

Yeniden Barkan'ın makalesine dönecek olursak, yukarıda verilen bütün örneklerle denilmek istenilen, Barkan'da sözü edilen müteşebbis fitratlı derviş karakterinin, kuruluş ve birinci medeniyet hamlesinin müessiri olan insan profilinin yeniden güncellenmesi suretiyle tezahür etmekte olduğudur. Nitekim Barkan makale konusu dervişlerin dünya görüşlerini ve yaptıkları işleri (makaledeki kodlamasıyla “şenlendirme” faaliyetlerini) sadece meskun mahallerle değil, birinci hamlede olduğu gibi şehirler ve köylerle de, (yani meskun olmayan mahallerle de); özellikle de buralarda teşkilatlanmış bulunan Ahilik teşkilatlarıyla, Yesevîlik-Babailik vd. tarikatlarla ilişkilendirmektedir. Barkan, tekke-zaviye ve vakıfların “memleketin imar ve iskanı ile dini propaganda” faaliyetlerindeki rollerine, ayrıca önem atfetmektedir.⁴⁸

Ezcümle aşağıdaki paragraflarda, ikinci medeniyet hamlesinin birinci mihver şahsiyet hattındaki Horasan-ekseninde yer alan Ebü'l-Hasan Harakanî, Hacı Yusuf Hemedanî, Ahmed Yesevî ve İmam Muhammed Gazali, Barkan'da sözü edilen

ki kavramsal mahiyetini açıklamaktadır: “XIV. yüzyılın ortalarında 1375’lerde Mukaddime adlı ünlü eserini kaleme alan İbn Haldûn (ö.808/1406), Endülüs’te yaşamış ve Selçuklu’nun imar ettiği Anadolu’yu birkaç kez gezerek incelemiş bir araştırmacı olarak bu gelişmiş İslâm şehirlerini ortaya çıkaran gelişmeleri tarif ederken, imar etmek kökünden gelen “imaret” kelimesinden hareketle bu gelişimi “ümran” olarak tanımlamıştır. İbn Haldûn bazı araştırmacıların eksik tanımladığı gibi medeniyete “ümran” dememiş, medeniyeti nitelendirerek, gelişmiş medeniyeti “ümran” olarak tanımlamıştı. Ancak yaşadığı dönemde ümrana ulaşan gelişmiş medeniyetler olan Endülüs’ün çöküşe geçtiğini, Selçukluların çöküşünü müteakip Anadolu’da Osmanlıların doğuşunu, Orta Asya’da Moğolların son bakiyelerini temizleyerek ortaya çıkan Timur devletinin doğuşunu müşâhede eden İbn Haldûn şu teoriyi geliştirmişti: Ümrana erişen gelişmiş medeniyetler, bu gelişmeyle birlikte refaha kavuşan insanların asabî ve dinî ideallerinin zayıflamaya başlamasıyla çökerken yerine asabî ve dinî idealleri güçlü yeni devletler ortaya çıkar. Buradan hareketle medeniyetlerin de insan gibi doğup, gelişip nihayet ümrana erdikten sonra çöküp yok olduklarını söylemişti”. Kala, **Ahi Kümelenme**, s.23-24.

⁴⁸“...bu yeni gelen derviş muhacirlerin bir kısmı gazilerle birlikte, memleket açmak ve fütihat yapmakla meşgul bulundukları gibi, bir kısmı da o civarda köylere veya tamamen boş ve تنها yerlere yerleşmişler ve oralarda müridler ile beraber ziraatle ve hayvan yetiştirmekle, meşgul olmuşlardır. Filhakika, o zamanlar bu sayıyı dikkat dini cemaatlara hemen her tarafta tesadüf edilmekte idi. Onların, tercihan boş topraklar üzerinde kurdukları zaviyeleri, bu suretle büyük kültür, imar ve din merkezleri haline giriyordu”. Barkan, **a.g.m.**, s.289-290.; Nitekim, tekke-zaviye-medrese-vakıf-esnaf ve bütün bu yapıların birlikte kümelenerek meydana getirdikleri külliye ve imarethaneler, Barkan’ın evkaf ve tahrir defterlerinden pek çok örnekle izah etmeye çalıştığı gibi, “*bidayette Türk nüfusunun mütemadiyen garbe doğru taşınmasının*” tabii tezahürleriydiler. Bu teşekküller, “Anadolu içinde bu taşıb yayılmanın bütün merhalelerini tespit etmeğe hizmet edecek vaziyette adım adım ilerlemişlerdi”. Barkan, **a.g.m.**, s.291.; Meskun mahallerin şenlendirilmesi amacıyla kurulan zaviyeler zamanla gelişmiş; ve bulundukları mahallerde sadece gelip geçenlerin ihtiyaçlarının görüldüğü yapılar olmaktan çıkarak, tekkeleriyle beraber “büyük bir çiftlik, bir zirai merkez ve malikane manzarası arzeden” ve içinde hertürlü “zirai işler, bahçivanlık, meyvacılık, fırıncılık, değirmencilik” işlerinin görüldüğü, büyük iktisadi ve kültürel merkezler haline gelmişlerdi”. Barkan, **a.g.m.**, s.303.

“müteşebbislik” fitratına (“aksiyoner” yönlerine), ve yine bu fitratın insanı ve varlığı “kıymetli” telakki eden “varlığın birliği” felsefesine dikkat çekilerek incelenmektedir. Onlar, dünyevi ve uhrevi işlerinde daima O’nun rızasını gözeterek hareket eden, varoluşun değişen şartlarına mütemadiyen kendi kabiliyet ve kapasiteleri ölçüsünde iştirak eden (katılan), gerçeklik/rasyonalite (tedbir) ile “cesaret” arasında kurdukları denge ve ahenk ile iş gören, daha önce Ebü’l Hasan Harakanî maddesinde geçtiği gibi, “var” ile “yok” – “hüzün ile sevinç” arasında “fakr” idraki ile yaşayan, “garip”liği şiar edinmiş (ve Barkan’ın tarifiyle de “garip etvarlı”) insanlardır.

Bu insanlar, özellikle de Horasan birinci mihver şahsiyet hattına mensup olanlar, medeniyet tarihinin en çalkantılı ve kaotik asırlarında, bütün oluş ve bozuluşların adeta kendi etraflarında cereyan ettiği (vuku bulduğu) tarihin öznesi konumundadırlar. Daha önce teferruatlı olarak ele alındığı üzere bütün bu sebepler, onlara, “Anadolu İslam tasavvuru” medeniyet felsefesinin en önemli sacayağı olma payesini vermektedir.

Gerçekten de, bu tarih yapan belirleyici öznenin (Horasan mektebinin) doğuşu ve gelişmesi ve sonra da Horasan dışına taşması, şüphesiz fetihlerle birlikte bölgede meydana gelen ilmi ve irfani envanterin mahiyetiyle ilgilidir. Öyle ki fetihlerle birlikte bölgede sağlanan siyasi ve iktisadi istikrar, şehirleşme ve refah, nüfus kaydırma politikaları ile desteklenen “İslamlaşma” süreçleri; kelam, felsefe, tasavvuf, tefsir, fıkıh, hadis ve diğer pozitif bilimlerde, neredeyse bütün bir İslam devleti coğrafyasını etkileyecek olan zirve şahsiyetlerin, ilim ve irfan ehli alimlerin, devlet adamlarının yetişmelerinin münbit zeminini hazırlamıştır.⁴⁹

Hem fetih hareketlerinde bulunmak, İslamı tebliğ etmek ve hem de idari ve askeri yönetimi icra etmek üzere görevlendirilen komutan ve idarecilerin, özellikle, ilim ehli ve fıkıhı iyi bilen kimseler arasından tercih edilmeleri ve bu idareci komutanlar

⁴⁹İpek, **a.g.m.**, s.124-125; Hz. Ömer zamanında (634-644) başlayan ve Hz. Osman döneminde (644-656) yoğunlaşan Horasan’ın fetih hareketleriyle ilgili olarak makale müellifi İpek şu atıfları yapmaktadır: “*İbnü’l-Ezid, İzzeddin Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, el-Kamil fi’t-Tarih, nşr. CJ Tornberg, Beyrut 1979, III, 33, 123-127.; Taberi, V, 265.; İbn Kesir, İmadüddin Ebu’l-Fida Ömer, el-Bidaye ve’n-Nihaye, Beyrut 1978, IV, 326.; Askalani, Ahmed b. Muhammed b. Ali, Kitabu’l-İsabe fi Temyizi’s Sahabe, Beyrut 1328, I, 346.*”

tarafından yapılan iskan faaliyetleri, Horasan'ın bir ilim ve irfan merkezi halinde neşet etmesinin ve gelişmesinin önemli faktörleri arasında görülmektedir.

Nitekim, tarihi kayıtlar Basra Valisi Ziyad b. ebi Süfyan (Halife I. Muaviye dönemi) tarafından aileleriyle birlikte Horasan'a gönderilen Kufe ve Basra halklarına mensup 50 bin kişiden söz etmektedir.⁵⁰ İçlerinde sahabe ve tabiin'den ilim sahibi pek çok zatın bulunduğu bu topluluk, Horasan irfanının ilk ateşini yakacaktır.

Gerçekten de yukarıda sözü edilen idareci komutanlar arasındaki Sahabe (Hazin, Nadle ve Gıfari) ve Tabiin'in büyükleri (Ahnef b. Kays), hem ilim ehli olarak ve hem de zühd ve takva ehli olarak, Horasan-Merv'deki ilk ilim hareketinin ve zahidane hayatın öncüleri olmuşlardır.⁵¹ Bu ilk erken asırlarda kendilerini, aralarında Abdullah b. Mübarek (ö. 797) gibi, tabiinden "hadis" ehli yüksek şahsiyetlerin de bulunduğu; Ata b. Ebi Müslim el-Belhi (ö. 752-53), Muhammed b. Yusuf Ma'dan İsfahani (ö. 800), Ebu Ubeyd b. el-Kasım b. Sellam (ö. 837-38), Yahya b. Yahya en-Nisaburi (ö. 840-41), İmam Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 855) ve Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et Tirmizi (ö. 892) gibi, herbiri fıkıh, tefsir, hadis ve İslami ilimlerde "ekol" sahibi olan ilim adamları izleyecektir.⁵² Ve yine bu erken dönemlerde bu sahabelerin ardından, Şakik el-Belhi (ö. 790), Fudayl b. İyaz (ö. 802-3), Hatim el-Asamm (ö. 852-52), Bayezid el-Bistamî (ö. 874-75), Hamdun el-Kassar (884-85) gibi, takva ve zühd hayatında herbiri birer marifet ehli ve mektep sahibi olan, mutasavvıflar gelecektir.⁵³

Nihayet 900'lü yıllara gelindiğinde, geçmiş iki yüz yıllık ilim ve irfan envanterinden hareketle; kelam ve akaidde Maturudi (ö. 944), felsefede İbn-i Sina (ö. 1037) ve tasavvufta, aynı zamanda bütün bir tez boyunca ikinci medeniyet hamlesinin en

⁵⁰İpek, **a.g.m.**, s.125-126.; İpek konuyla ilgili olarak şu atıflar yapmaktadır: "Taberi, IV, 14.; Belazuri Ahmed b. Yahya, *Fütuhu'l-Buldan*, nşr. A.Enis et-Tabba'-Ö.Enis et-Tabba', Beyrut 1987, s.577.; "Çoğunluğunun Ezd ve Temim kabilelerinin oluşturduğu anlaşılan bu kadar sayıda Müslüman nüfus, Horasan için bir zenginlik ve geleceğine yönelik bir enginlik demektir". İpek, **a.g.m.**, s.126.

⁵¹İpek, **a.g.m.**, s.127.; İpek konuyla ilgili olarak şu atıflar yapmaktadır: "Belazuri, *a.g.e.*, s.576.; Askalani, *a.g.e.*, I, 146.; Taberi, VI, 141."

⁵²İpek, **a.g.m.**, s.126-127.; İpek konuyla ilgili olarak şu atıflar yapmaktadır: "İbnü'l-Cevzi, *Cemaleddin Ebi'l-Ferec, Sıfatı's-Safve*, nşr. Mehmed Fahuri-M. Revvas Kal'aci, Beyrut 1986, IV, 81, 83, 115-116, 122, 130, 134, 150-166.; Hakim en-Nisaburi, *Tarih-i Nişapur*, nşr. Behmen Kerimi, Tahran, s.131.

⁵³İpek, **a.g.m.**, s.126.

önemli kurucu fikir babalarından biri olarak takdim ettiğimiz Ebu'l Hasan Harakanî (ö. 1033) gibi, sadece kendi çağ ve coğrafyalarını değil, neredeyse bütün bir İslam coğrafyasını ve kendilerinden sonraki çağları etkileyen, ekol ve mektep sahibi büyük ustalar neşet edecektir.

Ebü'l-Hasan-Harakanî, ilgili tarihsel kesit içinde, tezin teorik kabullerinden hareketle bu önemli sacayağının başında bulunmaktadır. O, Niyazi Mısri'nin “*Gitti kesret geldi vahdet oldu halvet dost ile/ Hep Hak oldu cümle alem şehir ü bazar kalmadı*” sözleriyle işaret ettiği, ve kendisinden beslendiği muhakkak olan Endülüslü büyük usta İbnü'l-Arabî'nin, “kıyısız” dediği mutlak birlik denizine dalmış; ve oradan konuşmaktaydı.⁵⁴

O, “*İnsanlarla hiç cenk (kavga, dövüş) etmedim, onlarla hep barışık oldum. Ama nefsimle hiç barışık olmadım, onunla da sürekli cenk ettim*” sözleriyle,⁵⁵ bütün insanlığa, varlık bilinci ve tasavvurunun yeryüzüne tahakkukunda bilahare ardılları tarafından sistematik hale getirilecek olan, çok önemli bir metodu miras olarak bırakıyordu. Bu metot ile, insanın ve varlığın birliğinin, insanın öncelikle kendi nefsiyle kavga etmesinden geçtiğine dikkat çekiyor, ve bu hiçbir zaman sonu olmayan enfüsi savaşın, en nihayetinde, dışardaki (afaktaki), insan ve varlık ile olan barışı (evrensel vahdet ve sulhü) tesis ettiğini, belirlediğini hatırlatıyordu.

Bu, fitri olarak daima “iyiye” ve “denge”ye doğru hareket etmek tabiatı ile yaratılan insanın, kaybetmekte ya da uzaklaşmakta olduğu bu “ruha”, yeniden kavuşturulabilme mücadelesiydi. “*Allah'ın arşı sırtımıza konulmuştur. Ey civanmertler! Yük ağırdır, çabalayın ve yiğitçe davranın!*”⁵⁶ diyerek seslenirken, yaratıcı gücünü yitirmeye ve giderek donuklaşmaya başlayan medeniyet zihnini, yeniden ve yeni bir varlık tasavvuru yorumuyla güncelleyebilmenin derdini taşıyordu. Ve fikrin inşasına, kendisine intikal eden yerden sonra, önce hastalığı dile getirerek (teşhis ve ikarar ederek) başlıyordu:

⁵⁴Atıcı, **a.g.m.**, s.174.; Tatcı, **a.g.e.**, s.587.

⁵⁵Seyhan, **a.g.m.**, s.13.

⁵⁶Barbaros Ceylan-İbrahim Hakkı Yazıcı, **Hamilik Okulu - Fütüvvet ve Ahilik Kültürünün Günümüz “Mesleki Eğitim” Anlayışında İhya Edilmesine İlişkin Bir Deneme**, Umut Matbaacılık, İstanbul, 2014, s.53.

“Hepimiz aynı hastalığa sahibiz; hastalık bir olunca ilacı da bir olur. Hepimiz “gafler” hastalığına yakalanmışız, gelin uyanalım”.⁵⁷

Aşağıdaki maddelerde Ebü'l-Hasan-Harakanî'nin bu çağrının muhatabı olan haleflerinden bazı profillere biraz daha yakın plandan bakılmaktadır.

2.2.1.1. Hacı Yusuf Hemedanî

Hacı Yusuf Hemedanî (d.1048/ ö.1140), Hemedan'ın Buzenecird köyünde doğmuş, genç yaşlarında ilim öğrenmek için gittiği Bağdat'ta Nizamiye Medresesi'nin ünlü müderrisi Ebu İshak Şirazi'den (ö.476/1083) ders almıştır.⁵⁸ Sultan Sencer'in çağdaşı olan Hemedanî'nin, “*Makamat-ı Yusuf Hemedanî*” isimli kısa biyografisinin, Sultan Sencer'in arzusu üzerine, halifelerinden Abdülhalik Gucdüvanî tarafından yazıldığı zannedilmektedir.⁵⁹ Makamat'ta da bahsedildiği üzere, kendisinden sonra sırasıyla, Hacı Abdullah Baraki Harizmi, Hacı Hasan Endaki Buhari (ö.552/1157), Hacı Ahmet Yesevî (ö. 562/1166) ve Hacı Abdülhalik Gucdüvanî (ö. 575/1179) halife

⁵⁷Harakanî, *Nuru'l – Ulum*, s.107.

⁵⁸Makale müellifi Ali İpek'in dikkat çektiği gibi, “Hz. Peygamberin sünnetine bağlılığıyla tanınan Hemedanî, Selçuklu ailesinin din ve mezhep anlayışına uygun olarak İmam Azam'a son derece bağlı ve Hanefî Mezhebinin sıkı takipçisi idi”. İpek, *a.g.m.*, s.128.; ve ayrıca bkz. Ali b. Hüseyin, *Reşahat Aynü'l-Hayat*, çev. Mehmet b. Mehmet Şerif el-Abbasi, Matbaa-i Amire, İstanbul 1279, s.15.; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk*, s.89.; “Küçük yaşta Bağdat'a gelerek, Nizamiye Nizamiye Medresesi Müderrisi Ebu İshak eş-Şirazi'den (ö. 1038) ders aldı. Kısa zamanda akranlarının önüne geçen Hemedanî, hocasının takdirini kazandı”. İpek, *a.g.m.*, s.129.; ve ayrıca bkz. Abdurrahman b. Ahmed Cami, *Nefahatü'l-Üns Min Hadaratı'l-Kuds*, nşr. Mehdi Pur, y.y, 1337.; s.375.; “Yusuf Hemedanî Bağdat, İsfahan, Semerkand gibi merkezleri dolaşarak Hadis hıfzetti ve bunların çoğunu yazarak bir arada topladı”. İpek, *a.g.m.*, s.129.; Cami, *a.g.e.*, s.375.; “İslami ilimlerde büyük bir vukufiyet kazanan Hemedanî, bir müddet Buhara ve Semerkand'ta tedrisat ve irşad faaliyetlerinde bulundu”. İpek, *a.g.m.*, s.129.; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk*, s.88, not, 9.; Ali b. Hüseyin, *a.g.e.*, s.15.; “Daha sonra tedrisat ve zahiri ilimlerle iştigali bırakan Yusuf Hemedanî, kendini züht, ibadet, riyazet ve mücahedeye verdi”. İpek, *a.g.m.*, s.129.; Cami, *a.g.e.*, s.375.; İpek konuyla ilgili şu atıfları yapmaktadır: “İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, XI, 80.; İbnü'l-Cevzi, *a.g.e.*: Sıfat, IV, 79.”

⁵⁹Hacı Yusuf-i Hemedanî, *Hayat Nedir (Rutbetü'l-hayat)*, İnsan Yayınları: 251, İrfan ve Tasavvuf Dizisi: 24, İstanbul, s.s. 14; s.37-50.; Makale müellifi Ali İpek'in de dikkat çektiği gibi, “(...) Bu arada henüz Meliklik dönemini yaşayan Sultan Sencer, 1110 tarihinde Semerkand'ta bulunan Yusuf Hemedanî'ye bir mektup göndererek Onun yaşantısının inceliklerini öğrenmek istemişti. Cevap olarak önce bir şey yazdırmak istemeyen Hemedanî, öğrencilerinin ısrarı üzerine, ‘Bizde, Şer’i Nebeviye uygun ne gördü iseniz yazın’ tavsiyesinde bulundu”. İpek, *a.g.m.*, s.130.; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk*, s.92.; Nitekim kaynaklar Sultan Sencer'in Hemedanî'ye fevkalade hürmetkar olduğunu yazmaktadır: “Sultan Sencer'in büyük hürmet gösterdiği Yusuf Hemedanî de, Merv'deki hankahında belki yüzlerce insanı ağırlıyordu”. İpek, *a.g.m.*, s.134.; “ (...) Nitekim Semerkand'ta bulunan Yusuf Hemedanî'ye mektup gönderen Sultan (Sencer), bunun yanında Hemedanî'nin öğrencilerine de 50, 000 altın bağışta bulunmuştur”. İpek, *a.g.m.*, s.134.; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk*, s.92.

olmuşlardır.⁶⁰ Bu tezde ikinci medeniyet hamlesinin birinci mihver şahsiyet hattındaki kurucu fikir babaları arasında kabul edilen Ahmet Yesevî'yi, ve Nakşbendiyye tarikatının kurucu başı olan Gucdüvanî'yi yetiştiren Hemedanî, hiç kuşkusuz Harakanî ve Farmedi'den almış olduğu irfan ile Anadolu İslam tasavvurunun nihai terkibine kavuşmasında oldukça etkili rol oynayan önemli bir şahsiyettir.

Harakanî'ye yetişerek feyz alan Ali Farmadi'nin (ö.477/1084)⁶¹ öğrencisi olan Hacı Yusuf Hemedanî, bu kısa ve fakat oldukça etkili olan risalesinde “hayat” fenomenini, vahiy ve nübüvvetin ışığı altında yeniden tanımlamaya çalışıyor; Harakanî'nin çağrısındaki “gaflet” hastalığına karşı, insanları ve ümmeti yeniden birlik olmaya, vahdete ve sulha, ve “insan” olmaya davet ediyordu:

“Hayat” da avunmak ve teselli olmaktır. Ancak teselli ve huzur bulma yerleri farklı farklıdır. Herkesin kendi makam ve durumuna göre bir teselli yeri vardır. İnsan onun varlığı ile huzur bulur, rahatlar ve sakinleşir. Onu kaybettiği zaman muzdarip ve huzursuz olur. Onunla rahatlayıp gönlü sıkıntıdan kurtulduğu için Hak yolunun yolcuları olan Peygamberler şöyle demişlerdir ‘Falan kişi, falan şeyle canlıdır, onunla yaşamaktadı’. Bu, canlıyı ve hayatı tanımada genel bir kaidedir.

(...) ...bilesin ki, dünya süsleri ile teselli olup avunan kişinin mutluluğu, bu aldanış sarayı olan dünyanın malını toplamak, biriktirmek, almak ve vermektir. O kişi dünya ile yaşamaktadır, dünya ile canlıdır. Bu durum, Âdemoğlunun hayat derecesi ve konumunun en değersiz, en aşağı seviyesidir. Çünkü dünya meta ile huzur bulup avunma konusunda tüm hayvanlar, böcekler, vahşi ve ehli hayvanlar, kuş ve balıklar ortaktırlar. Onlar, bu aldanış sarayının lezzetleri ile yaşarlar. Bu yüzden alemleri yaratan Hak Teala, niyeti ve ilgisi dünya hazları olan insanlarla hayvanları aynı kefeye koyup şöyle buyurmuştur: ‘Bırak onları, yesinler, zevk alsınlar; ümit onları

⁶⁰Hemedanî, **a.g.e.** ; Ali b. Hüseyin, **a.g.e.**, s.15-17.; Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk**, s.94.; Makale müellifi Ali İpek ilgili kaynaklarda, diğerleriyle beraber Abdülkadir Geylani'nin de Hemedanî'nin öğrencisi olduğuna işaret etmekle beraber, bir müddet Hemedanî'nin vaazlarına katılan Geylani'nin onun müridi olduğu şeklindeki bu haberlere ihtiyatla yaklaşmak gerektiği kanaatindeyiz.

⁶¹Tasavvuf'daki altın silsile olarak bilinen şecerede 8. sırada bulunan ve bu irfanı müşşidi olan Harakanî'den devralan Ali Farmadi (ö.477/1084), nazari tasavvufu ve şeriata dayalı tarikatı başlatanlardandır. İleride esas metinde konu edileceği üzere, kendisi aynı zamanda, İslam düşüncesi ve fıkhnın ehli-sünnet omurgasını yeniden güncelleyen Hüccetül İslam İmam Muhammed Gazalî'nin (1058/1111) de müşşid ve hocalarından da biridir. Dolayısıyla, Farmadi, ikinci medeniyet hamlesinin, kendisiyle beraber birinci mihver şahsiyet hattında bulunan Gazalî ve Hemedanî'nin yetişmesinde ki katkılarıyla, çok önemli bir şahsiyettir. Hemedanî, **a.g.e.**, s.13.; Ebu Ali Farmadi, ilim ve aynı zamanda “hal” ehli olmasının bir tezahürü olarak, aynı zamanda “öğrencilerine bol ihsanda bulunuyor, kendisini ziyarete gelenlere, kimsesizlere kapısını açık tutuyordu”. İpek, **a.g.m.**, s.133.

avundursun; ileride öğrenecekler (Hicr, 15/3)'.Yine şöyle buyurmuştur: 'Hayvanlar gibi yerler ve varacakları yer ateştir (Muhammed, 47/12)'

(...) Dünya malı toplamada aşırıya gitmemek, ihtiyaç nispetinde yeme, giyme, barınma ve evlenme ile yetinmek herkes için gereklidir. İnsan bunları, çalışan ve bedenini taşıyan nefsinin devamını temin için zarureten kullanır. Zaruret ise ölçülü ve sınırlıdır, ölçüsüz ve başıboş değildir.

(...) Mümin bir insanın tesellisi ve huzuru, Kur'an-ı Kerim'in işaret ettiği şu şekilde olur: 'Onlar inanmışlar ve kalpleri Allah'ı anmakla (zikirle) huzura kavuşmuştur. Dikkat edin kalpler ancak Allah'ı anmakla huzura kavuşur (Ra'd, 13/26)'.Çünkü dünya ve dünya zevkleriyle teselli olan kişi, ilk bölümde anlattığımız gibi ehl-i irfanın ifadesiyle 'dünya ile yaşayan' insandır. Hak Teala'nın zikri ve işi ile teselli olan kişi ise 'Mevla ile yaşayan' insandır. Böyle bir tesellinin ve hayatın bedeli ve benzeri olmaz".⁶²

Hemedanî bu sözleri ile, İslam'ın sadece enfüsü ve batını yönüne yoğunlaşarak değil, enfüs ile afak arasındaki dengeyi muhafaza ederek ve böylece tıpkı selefi Harakanî'de olduğu gibi (çalışıp, kazanıp) dünyanın içinde kalarak yaşamının, bir erdem olduğunu hatırlatıyordu.

O bunun bir nişanesi olarak, tıpkı üstadı Harakanî gibi, gündüzleri halkın içinde bulunarak çizme imalatçılığı ve çiftçilikle geçimini sağlayan bir meslek adamıydı. Meslek ve zanaatını icra ederken kendi ihtiyaçlarını karşılamının ötesinde, muhtemelen diğer vazifelerinden dolayı başkaca bir dünya işiyle uğraşmıyor, ve fakat uğraşanlara da engel olmuyordu.⁶³ Ve bu vasfıyla birlikte o, aynı zamanda Horasan'ın öncülerinden Abdullah b. Mübarek gibi, Semerkand medreselerinde talebe yetiştiren alim bir muhaddis ve müderris; Çete ve Tokmak ordularına karşı savaşan bir mücahid; geceleri "Hak" ile beraber olmaya çalışan bir aşık, ve bütün bunlarla birlikte, kazandığından arta kalan her ne varsa fakirlere, yetimlere, gariplere ve ailesi kalabalık olan yoksullara tıpkı Kallek'in eserinde ki sahabeler gibi infak eden "muhsin" insan profilinin temsilcisiydi; ve o bütün bu vasıflarıyla, tıpkı selefleri gibi, halkın içinde Hakk ile yaşıyordu.⁶⁴

Öyle ki, bir meslek sahibi olmaya (ve böylece dünyayı tasarruf etmeye) ve Rabbani kıymet ile yaratılan insana verdiği değer ile, dilenciliği müridlerine kesinlikle men

⁶²Hemedanî, a.g.e., s.53-56.

⁶³Hemedanî, a.g.e., s.41.

⁶⁴Hemedanî, a.g.e., s.41-42.

ediyor, ⁶⁵ ve hayatın hemen hemen her kompartımanına katılan müteşebbis yaşam tarzı ile de bazı tarikat ekollerinde “bir lokma-bir hırka” kodlamasıyla sembolleşen “terk-i dünya” dilenci derviş profilinden tamamen farklılaşıyordu. O, bütün bu vasıflarıyla, Barkan’ın makalesinde sözünü ettiği hem dünyevi ve hem de uhrevi işlerde çok boyutlu müteşebbis fitratlı derviş profilinin kurucu-lider ve öncü karakterlerinden biriydi.

Hemedanî, yaşadığı çağ itibarıyla, sözü edilen bütün vasıf ve sıfatlarının hepsinin üstünde ve ötesinde, “denge” idrakinin ve “denge”nin, adeta kendi üzerinde müşahhas hale geldiği, büyük kurucu şahsiyeti. İslam’ın, zahiri ve batını uç noktalardaki yorumlarına aşağıdaki sözleri ile yeni açılımlar getiriyor, ve Tevhid inancını, kendi çağının gereklerine göre nebevi metot ile yeniden anlamlandırabilmenin derdini taşıyordu:

*“Kâinat, irade ve dilemedir. Yaratılışın ve karakterin taşıyabileceği miktarda olunca bunun faydası sonsuzdur. Ama taşıma sınırını aşınca insanı tamamen yıkar ve yok eder. Hâlbuki sen bu hizmetindeki şeylerin idarecisisin. Bu işin çaresi ve yolu dengeli olmak, ölçülü davranmak, sınırı aşmamaktır. Bu sayede varlığını devam ettirebilirsin, faydalıyı alıp zararlıyı terk edebilirsin. Neticede, emrine amade olan şeyler, Rab’lerine senden şikâyetçi olmazlar”.*⁶⁶

O, öğrencisi Gucdüvanî’nin ifadeleriyle, “Peygamber’in (sav) dinine muhalefet” etmeyen, “sahabe, tabiun, tebe-i tabiun ve selef-i salihine uyarak yaşayan”, “fıkıh, mezheb ve ilmi-i hilafta zamanının önderi”⁶⁷ olan, ve “Hemedanî şehrinde ve bulunduğu her yerde “Doğru yol, Allah rasulu Hz. Muhammed’in yoludur”⁶⁸ sözleriyle kendisine seleflerinden intikal eden tasavvufi irfanı, vahiy ve nübüvvetin (şeriat) dairesi içinde yeniden yorumlayarak kurumsallaştıran, ezcümle bütün bu

⁶⁵Hemedanî, a.g.e., s.41.

⁶⁶Hemedanî, a.g.e., s.101.; Hemedanî’de yukarıdaki gibi dile gelen, ve öğrencisi Ahmet Yesevî (ve diğer kurucu mihver şahsiyetler) vasıtasıyla medeniyet zihninin yeniden terkinde önemli bir faktör olarak öne çıkan “denge” idraki ve unsuru, gerçekten de Selçuklu ve Osmanlı medeniyet şubelerine ait kültürel eserlerin imar ve inşasında ve şüphesiz “kanaat” temelli bir iktisadi hayatın teşekkülünde, en temel paradigmalardan biri olarak anlaşılmıştır. Bir tespit olarak ifade etmeliyiz ki; ikinci medeniyet hamlesinde kurulan ve gelişen kurum ve yapıların temellerinde ve hiç şüphesiz tez konusu vakıf kurumunun gelişme dinamiklerinde, bu paradigma görülmektedir. Bu paradigma, uhrevi ve dünyevi işlerin, değişen toplumsal ihtiyaçlara göre aynı amaca (Tevhid) matuf olarak, dengeli bir terkip içinde kurumsallaştırılarak sürdürülebilmesidir.

⁶⁷Hemedanî, a.g.e., s.20.

⁶⁸Hemedanî, a.g.e., s.38.

yönleriyle yukarıdaki dipnotta da geçtiği gibi aynı zamanda “alim” vasfı kuvvetli, büyük kurucu şahsiyetti.⁶⁹

Kendisi ile ilgili kaynaklarda, bu yenilemenin adeta bir nişanesi olarak Merv’de (Merve’-d-Rud) kurduğu tekke, “Horasan’ın Kabesi” olarak isimlendirilmekteydi.⁷⁰ Nitekim kaynakların bildirdiğine göre, bu hankaha “*gelen yüzlerce insan, onun yaşantısı ve nasihatlerinden istifade ediyorlardı.*⁷¹ Bu zamanın sayılır allemesi, öğrencilerine dönemin Horasan Şeyhlerinin genel şiarı olan Hz. Peygamber (sav) ve Ashabının yolundan gitmeleri tavsiyesinde bulunuyordu”.⁷²

2.2.1.2. İmam Muhammed Gazali

Muhammed Gazali (1048-1111), bütün şer’i ilimlerde, kelim ve felsefede ve şüphesiz kendi tabiriyle “mukāṣṣe” ilminde ki ustalık ve marifetiyle, sadece yaşadığı asrın değil, kurucu fikir babalarından biri olduğu son medeniyet şubesinin ve hatta zamanımızın dahi, henüz aşılammış olan büyük müçtehididir; O dinin imamı olan Gazali’dir.

Gerçekten de, Farmedi ile yolları kesişinceye kadar, doğmuş olduğu memleketi Tus’a daha yakın olması münasebetiyle Nişabur medreselerinde eğitime başlayarak burada devrin önemli alimlerinden İmamü’l-Haremeyn el-Cüveyni’nin talebesi olarak yetişen Gazali, çok kısa bir süre içinde tefsir, hadis, usûl, fıkıh, kelim, mantık, felsefe vd. ilimlerde göz kamaştırıcı bir ilmi seviyeye ulaşmıştı.⁷³ Yine kendisi gibi Farmedi’nin elinden irfan yoluna girecek olan Hemedanî ise, aynı tarihlerde Bağdat’ta, meşhur alim Ebu İshak Şirazi’nin rahle-i tedrisatından geçmekteydi. Her ikisi de rivayetlere göre yaklaşık aynı tarihlerde doğan (1048) Hemedanî ve Gazali,

⁶⁹Hemedanî, **a.g.e.**, s.10.; Modellemekte olduğu “tarikat” kurumundaki esas unsur, bu terbiye ve “insan-ı kamil olma” okullarının “şeriat” üzere temellendirilmesiydi: “*Ey Abdülhalik ! Bilesin ki, Hak yolunun yolculuğu yani süluk iki kısımdır: Süluk-i zahir ve süluk-i batın. Süluk-i zahir, daima ilahi emir ve yasaklara riayet etmek, imkân ölçüsünde dini ölçüleri muhafaza etmek ve nefsin arzularından kaçınmaktır. İkinci kısım olan süluk-i batın ise, kalbi temizlemeye çalışmak ve nefsanî kötü sıfatları yok etmek için gayret sarfetmektir. Batın temizliği dedikleri işte budur.*”. Hemedanî, **a.g.e.**, s.39.

⁷⁰Hemedanî, **a.g.e.**, s.12.

⁷¹İpek, **a.g.m.**, s.129.

⁷²İpek, **a.g.m.**, s.129.; Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk**, s.92.

⁷³Hüccetül-İslam İmam Gazali, **İhyau Ulumi’d-Din**, Tercüme: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2002, s.XI-XVI.

Selçuklu dönemimin en önemli iki ilim ve kültür merkezi olan Nişabur ve Bağdat'ta; ve yine devrin en önemli alimleri olan Şirazi ve Cüveyni'nin talebeleri olarak yetişiyorlardı.

Gazali, 34 yaş gibi oldukça erken sayılabilecek bir yaşta devrin önemli devlet adamlarından Sultan Sencer'in veziriazamı Nizamülmülk tarafından kurulan Bağdat'taki Nizamiye medresesinin baş müderrisliğine getiriliyor ve bu görevine El-munkızu min ed-Dalal (Sapıklıktan Kurtuluş) isimli meşhur eserinde anlatmış olduğu “*manevi inkılab*”ına vesile olacak bunalım dönemine kadar, 4 yıl boyunca devam ediyordu.⁷⁴

Kendi enfüsi (deruni ve batını) yolculuğunda; O'nu, varlığın hakikatini ve kendisini keşfetmeye çıktığı bu 11 yıllık inziva döneminde Gazali⁷⁵, sanıldığıının aksine dünyadan ve ilimden kopmuyor ve bu dönem içinde yazmış olduğu en meşhur ve önemli eseri olarak kabul edilen İhya ile Ehli-sünnet omurgayı yeniden inşa ederek diriltecek olan ikinci medeniyet hamlesinin fikri/felsefi ve hukuki/fıkhi temellerini atıyordu. Bu kıymetli eserinde, Ali Farmedi ve Nessac⁷⁶ eliyle girmiş olduğu irfan yolunun esaslarını, Ehli-Sünnet'in asli bilgi kaynakları (vahiy ve nübüvvet) üzerinden yeniden yorumlayarak yeni bir varlık tasavvuruna (varlığın birliği) doğru inşa ediyordu. “İhya” ile başlayan eserlerini, aynı dönem içinde yazmış olduğu “Cevahiru'l-Kur'an”, “Usul-i Erbain” vd. kitaplar takip ediyor, “*kitap yazarken de nefis mücahadesi, halktan uzak durma, Hak Tealanın ibadet ve zikri ile meşgul olma halini devam ettiriyordu*”.⁷⁷

Bu inziva dönemi her ne kadar halktan uzak durma hali ile belirginleşiyorsa da, içinde bulunulan kaos çağının ihtiyaçlarına cevap verecek eserlerin telifi suretiyle, esas itibarıyla halkın “dini” (ve manevi) ihtiyaçlarını karşılıyor, ve karışmış zihinlerdeki din ve dünya nizamı idrakini Tevhid inancının bu yeni yorumuna göre güncelliyordu.

⁷⁴Gazali, **İhyau Ulumi'd-Din**, s.XX-XXII.

⁷⁵Gazali, **İhyau Ulumi'd-Din**, s.XXVI.

⁷⁶Kaynaklar Gazali'nin Ali Farmedi'nin yanı sıra Şeyh Ebubekr Nessac et- Tusi'den de (ö. 487/1094) beslendiğini haber vermektedir, bkz. Gazali, **a.g.e.: İhyau Ulumi'd-Din**, s.XXXIV.; Nessac ileride ayrıca bahsi geçtiği üzere, aynı zamanda kardeşi Ahmed Gazali'nin de mürididir, bkz. “2.2.2.3.”.

⁷⁷Gazali, **İhyau Ulumi'd-Din**, s.XXXV.

Nihayet 11 yıllık inziva döneminin ardından, 1106 yılında tekrar tedrise başladığı Nişabur daki medresede kendi ifadesiyle “Yeni Gazali”⁷⁸ olarak doğarken, Tevhid inancının toplumun ihtiyaçlarına göre güncellenen bu yeni “İslam” yorumu, bütün bir İslam coğrafyasında doğmak üzere, kendisinden sonra gelecek diğer kurucu fikir babalarının katkılarına hazır hale geliyordu.

Gazali, özellikle bilim ve bilgi kaynakları anlayışına getirdiği yeni terkip ile, adeta ikinci medeniyet hamlesinin fikri ve felsefi temellerini kuruyor, ve bu yeni irfani terkinin tecrübi (pratik) boyutu ise, aynı çağlarda yaşayan ve aynı ustanın (Ali Farmedi) elinden irfan kaynağına ulaşmış bulunan Hemedanî vasıtasıyla, yeni bir tasavvuf ve tarikat anlayışı olarak kurumsallaşıyordu. Gazali ve Hemedanî, aynı ustanın bu her iki öğrencisi de şeriatı başlatmışlar ve tarikata ulaşmışlardı; her ikisi de şeriat ile tarikatı uzlaştırmayı başarmışlar, ⁷⁹ “*tasavvufu sade ve süssüz sözler şeklinden, medreseli tarikatı şeklinde şeriata uygun ve kuralları derlenmiş bir konuma*” getirmişlerdi.⁸⁰ Tasavvufi irfanın kendini bilme ve keşfetme yolculuğunu (enfusi boyutunu), kâinatı ve varlığın hakikatini anlama çabası (afaki boyut) ile birleştirmişler, ve ortaya çıkan bu yeni irfani terkip ile, “varlığın birliği” tasavvurunun nazari ve pratik temellerini, adeta birlikte atmışlardı.

Esas itibarıyla Gazali ve Hemendani’nin her ikisinin de epistemolojideki temel meseleleri (özellikle Gazali’nin “felsefe”yi asli hali olan “hikmet”e döndürme çabası), tasavvufu, bir felsefe ve ilim olarak ve hatta bir “meslek” olarak, Tevhid inancının (ve dolayısıyla konusu metafizik olan “varlık” meselesinin) ilimler ve sanatlar dairesi içinde yeniden tanımlayabilmek olarak özetlenebilecektir. Öyle ki,

⁷⁸Gazali, **İhyau Ulumi’d-Din**, s.XXXV.

⁷⁹Hemedanî, **a.g.e.**, s.10.

⁸⁰“Her ikisinin de büyük sufi Ali Farmedi’nin müridi olması tesadüf değildir.”; “Bahsedilen aynı yolda eğer Gazali eserlerinin çokluğu nedeniyle daha meşhur olmuş ise, Hacı Yusuf da daha çok mürid yetiştirmesi nedeniyle tasavvufi yönden daha öndedir ve tasavvuf adını sona erdirip tarikatlar dönemine geçişi sağlama rütbesine sahiptir” Hemedanî, **a.g.e.**, s.20.; Burada her iki ustanın da aynı yolda birbirlerinden farklı ihtisaslara sahip olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Gerçekten de Hemedanî, Gazali’ye kıyasla daha az tanınan bir şahsiyettir. Bunun sebebi Gazali’nin “ilmi” sahada derinleşerek çok eser vermesi, Hemedanî’nin ise “tecrübi” sahada ustalaşmasıdır. Her halukarda, ilim ve bu ilmin tecrübi alanı, her iki ustanın da önemlerinin birbirleriyle kıyaslanmalarını muhal bırakan bir tecelli ile, aynı zaman dilimleri içinde, birlikte tuluat etmiştir; ilim tecrübeden, tecrübe de ilimde kopmamıştır. Her ikisinin de, Tevhid inancının yeniden yorumlanması ile ilgili yaklaşımlarının benzerliğini, Hiç kuşkusuz aynı irfan kaynağından (ve daha üst bir çatı olarak da Horasan mektebinden) beslenmelerinin tabi bir neticesi olarak kabul etmek gerekir.

her ikisinde de, özellikle tasavvufun “uç”, (yani Tevhid inancının vahiy ve nübüvvet ile kat’i hatlar içinde çizilen sınırlarını zorlayan), yorumlarında, aşağıda örneklerle derç edilmiş olduğu gibi, aynı yaklaşım tarzını görebilmek mümkündür:

- Hemedanî, Hallac-ı Mansur ile sembolleşen “Ene’l-Hak” şahtiyesine⁸¹, “*Mansur-i Hallac marifeti hakkıyla bilseydi Ene’l-Hak yerine ‘Ene’l Turab’ (Ben toprağım) derdi*”⁸² sözleriyle cevap verirken, bir yandan bu sözün aşkınlığına ilişkin saygınlığını muhafaza ediyor, ve fakat bir diğer yandan da, adeta nezaketle, vahiy ve nübüvvet temelli nazari tasavvufun pratikte ki sınırlarına, kati ve kesin bir sınır çekiyordu.
- Benzer şekilde Gazali de beslendiği irfan kaynağı olan Bayezid-i Bistamî’nin “*Subhani, Subhani (kendimi tespih ederim)*” sözlerini, “*Evvela ona izafe edilen bu gibi rivayetler doğru değildir. Eğer hakikaten kendisinden böyle bir şeyler duyulmuşsa belki bunları Allahu Teala’dan hikaye yoluyla söylüyor. Bunları kendine mal etmek doğru olmaz*”⁸³ diyerek yorumluyor ve böylece, mensubu bulunduğu bu irfan kaynaklarını Tevhid inancının kat’i dairesi içinde adeta yeniden konumlandırıyordu.
- Esas itibarıyla Hemedanî, “*ene’l-Hak*” şahtiyesinin yerine “*ben toprağım*” sözünü koymakla, insanın, eşref-i mahlukat statüsüne (insanın bu en aşkın tamamlanmış olma haline, yani aşkınlığına), toprak gibi mütevazî ve aynı zamanda da münbit (verimli ve üretici) olarak varılabileceğini söylemekteydi. Ve yine bu sözlerle adeta, “*toprak*” ile “*insan olma davası*” arasında, yani hayatın birbirleriyle düalist olan maddî ve manevî boyutları arasında kesin bir analogik ilişki kurmaktaydı. Öğrencisi Ahmet Yesevî’de en aşkın ifadesini bulmuş olduğu üzere bu sembolleştirme ile insan, bir yandan, gurur ve kibirden arınmanın bir örneği olarak toprak gibi mütevazî olmaya ve bir diğer yandan da, hilafet vazifesinin kendisine yüklediği afaki mükellefiyetin bir gereği olarak, toprak gibi münbit olmaya, yani kâinatın, kendisinin ve

⁸¹Uludağ, **Şathiye**, s.370-371.

⁸²Hemedanî, **a.g.e.**, s.16.

⁸³Gazali, **İhyau Ulumi’d-Din**, s.94-95.

varlığın hakikatini keşfederek yeryüzünü imar ve inşa etmeye davet ediliyordu.

- Gazali de benzer bir şekilde bu büyük sufilere ait (ya da onlara atfedilein) şathiyeleri “*bu nevi’sözlerin avam üzerinde büyük zararları vardır. Hatta bu sebepten bir çok çiftçiler rençberlikten ayrıldı ve bu gibi da’valar ile meşgûl oldular*”⁸⁴ sözleriyle kritik ederken, hem bu enfüsi yolculuğun şariate uygunluğunun sınırlarını belirliyor; ve hem de, hilafet vazifesinin afaki boyutunun önemine; yani, dünyayı imar ve inşa etme mükellefiyetinin zorunluluğuna dikkat çekiyordu.

Hiç kuşkusuz, Harakanî’nin irfanını vahiy ve nübüvvet temelli nazari tasavvuf olarak modelleyen büyük usta Ali Farmedi’yi, yetiştirdiği iki öğrencisinden dolayı (Gazali ve Hemedanî), birinci mihver şahsiyet hattına mensup “kurucu fikir babaları”nın en önemlilerinden biri olarak kabul etmek gerekir. Gerçekten de, yaşanılan hayatın, dini, uhrevi ve dünyevi bütün veçhe ve boyutları (bilim, meslek, sanat ve kurumlar manzumesi); Gazali’de fikri/felsefi/ilmi ve fıkhi olarak güncellenen, ve Hemedanî’den başlayarak Ahmet Yesevî, Evhadü’-d-Din Kirmanî, Ahi Evren ve diğer kurucu fikir babalarının da katkılarıyla tecrübi olarak modellenen, Tevhid inancının bu yeni irfani anlayışı (özünde “varlığın birliği” felsefesinin bulunduğu Anadolu İslam tasavvuru) üzerinden temellendirilerek inşa edilmekteydi.

Gazali’nin aşağıdaki dipnotta vermiş olduğumuz Tevhid anlayışı; ⁸⁵ ibadet, muamelat, gündelik iâşe ve ibate, iktisadiyat, hayri, kültürel vd. işler olmak üzere

⁸⁴Gazali, **İhyau Ulumi’d-Din**, s.94.

⁸⁵Gazali’de Tevhid, uhrevi ve dünyevi her işin mutlak suretle ilişkilendirilmesi gereken, insan hayatının, varolma meselesinin ve yaratılışın biricik hakikati ve esas gayesidir. Gazali zahiri ve batını bütün ilimleri; ve bu ilimlerin sanat ve mesleğe tekabül eden amel ve faaliyetlerini, bu “imani kabul” üzerinden bina etmektedir. Gazali’ye göre Tevhid; “*Vasıta ve sebeplere yönelmeyecek şekilde her şeyi Allahu Teala’dan bilmektir. Ehl-i tevhid hayrı da şerri de ancak Allahu Teala’dan bilir. Bu öyle yüce bir makaamdır ki, bunun meyvelerinden birisi de ileride hususi babında açıklanacak olan “tevekkül”dür. Bunun neticelerinden birisi de insanlardan şikayette bulunmamak, onlara kızmamak ve her işde Allahu Teala’ya teslim olup hükmüne rıza göstermektir.*”; “Tevhid, iç içe iki perdesi olan kıymetli bir cevherdir. İnsanlar özü tamamen unuttular da dışındaki kabuğa ve kabuğu korumağa tevhid ismini verdiler. Birincisi yani dış kabuk veya perde: Dil ile LA İLAHE İLLA’LLAH demektir ki buna, Hristiyanların tasrih ettikleri teslisi bozan tevhid adı verilir. İkinci perde: Dil’in söylediği bu tevhid’i kalbin inkar etmemesi, belki bunu, inanıp tasdik etmesidir. Bu ise avam tabakasının tevhididir. İşte kelimacılar, tevhid cevherinin bu iç kabuğunu bid’adcilerin karıştırmamasından koruyabilirler. Üçüncüsü ki özüdür, vasıta ve sebeplere iltifattan insanı alıkoyacak şekilde her şeyi

dini ve dünyevi işlerin tamamını, faaliyet türlerinden bağımsız olarak O'nun rızası ve öteki hayat ile ilişkilendiriyor; ve böylece bütün bu işlerin neşet ettiği uhrevi ve dünyevi ilimler, O'nun rızasını kazanmanın esas gaye haline getirildiği yeni bir tasnif ve terkibe kavuşuyordu. Kendisinden sonra gelecek ilim ve meslek erbabı insanları derinden etkileyecek olan, “iman”, “amel” ve “ilim” arasında ki bu yeni tasnif ve terkip (sentez) aşağıdaki dipnotta kısaca özetlenmektedir.⁸⁶

*Allahu Teala'dan bilmek ve ibadetini yalnız ona tahsis edip başkasına kulluk etmemektir. Heva ve hevesinin ardından sürüklenenler nefislerini ma'bud tanıdıklarından bu tevhid dışında kalırlar. Nitekim Allahu Teala bu gibiler hakkında: “Nefislerini ilah tanıyanları görürmüsün (45 Casiye: 23”; “Yeryüzünde tapılan tanrılardan, Allahu Teala'nın en çok buğz ettiği heva-i nefis'dir (Taberani, Ebu Umame'den)” buyurmuştur. Gerçek şu ki: iyi düşünen kimse, put'a tapan kişinin de heva-i nefisine tapmış olduğunu anlar. Çünkü gönül ata dinine meyleder. İşte o kişi de nefsinin meyline uymuş olur. Zaten “HEVA” kelimesinin bir manası da, nefsin alışkın olduğu şeylere doğru eğilmesidir. İnsanlara kızmak ve insanlara yönelmek de bu bu tevhid dışında kalır. Çünkü her şeyin Allahu Teala'dan olduğunu bilen kimse, başkasına ne kızar, ne de bir şey umarak iltifat eder. İşte tevhid bu makaamdan ibarettir. Bu makaam da siddikler makaamıdır. Düşün de bak, şimdi tevhid'i nasıl değiştirdi ve hangi kabuğu ile iktifa ettiler de, öğülme manasından iflas etmiş olan tevhid'in öğülen ismine dayanarak nasıl bunu öğülme ve üstünlük vesilesi tanıdılar.” Gazali, **İhyau Ulumi'd-Din**, s.88-89.*

⁸⁶Gazali'ye göre ilimler Şer'i ilimler ve Şer'i olmayan ilimler olarak ikiye ayrılmaktadır. Şer'i olmayan ilimler; farz-ı kifaye, mezmum (yerilen) ve mübah (yani ne yasak ve ne de öğrenilmesi mecburi) ilimler olarak üç kategori altında tasnif edilmekte, bunlardan 'farzı kifaye' olanlar grubuna insanların ihtiyaçlarını görmek üzere öğrenilmesi zaruri olan matematik, tıp ve diğer bütün sanat ve meslekler girmektedir. Devamlı, “yerilen ilimler”, insanlara hiçbir fayda sağlamayan ve ayrıca dinen de işgal edilmesi yasak olan, sihr, tılsım vb. ilimleri kapsamaktadır. Mübah ilimler grubuna ise şiir, edebiyat ve tarih gibi ilimler girmektedir.

Şer'i ilimler ise “asıl olan ilimler”, “füru olan ilimler”, “ilimlere mukaddime olan ilimler” ve “tamamlayıcı ilimler” olarak dört ana kategoride sınıflandırılmaktadır. Bunlardan “asıl olan ilimler” konusuna, Kur'an, Sünnet, İcma ve Sahabe'lerden aktarılan bilgiler girmekte, bu tasnif ile Tevhid inancının asli (birincil) bilgi kaynaklarına işaret edilmektedir. “Füru olan ilimler” ise “asıl ilimler”den (kaynaklardan) hareketle oluşturulan ilimler grubunu kapsamaktadır. Füru olan ilimler de kendi içinde ikiye ayrılmakta, bunlardan ilki “fıkıh” ve ikincisi ise “ahiret ilimleri” olarak tasnif edilmektedir. Gazali fıkıh ilmini, bir ahiret ilmi olarak değil, dünya işlerinin tanzim edildiği bir dünya ilmi olarak tanımlamaktadır. “Ahiret ilmi”de kendi içinde iki kategori altında sınıflandırılmakta, bunlardan birincisine “mukāşefe ilmi” ikincisine ise “muamele ilmi” adı verilmektedir. Mukāşefe ilmi kötü huylardan kalbin temizlenmesini müteakip Allah'a direk vasıl olmayı sağlayan siddik ve mukarreblerin ilmidir.⁸⁶ Muamele ilmi ise, mukāşefe ilmini tamamlayıcı bir ilim olarak kalbin ahvalini, hallerini bildiren, iyi ve kötü ahlakın türlerini anlatan ve sınıflandıran “ahlak ilmi” olarak da tarif edilmektedir.⁸⁶ İşte Gazali'nin ikinci medeniyet hamlesinin fikri ve ruhi temellerini ihya eden “ilim” anlayışı da buradan doğmaktadır. Esas itibarıyla muhtevası tasavvufi irfan olan mukāşefe ilmini ve bunun nefis tezkiyesine tekabül eden metot ve ahlakını, genel ilimler ailesi içinde kategorize eden Gazali, böylece, tasavvufun kaynaklarını, asli bilgi kaynakları ile direk ilişkili bir hale getirmekte; ve tasavvufi irfanı, bu kaynaklardan beslenen ve gelişen bir ilim disiplini olarak yeniden tanımlamaktadır.

En nihayet Gazali Şer'i ilimlerin üçüncü grubu olan “ilimlere mukaddime olan” ilimlerin konusu içinde, yukarıdaki ilimleri elde etmeye birer alet kabilinden yardımcı olan lügat ve nahv gibi ilimleri mütalaa etmekte; dördüncü grubu ise Kur'an ve Hadis ilimlerini tamamlayıcı ilimler olarak kategorize etmektedir. Bu meyanda olmak üzere, kıraat, tefsir, usul-i fıkıh ve hadis ilmi tamamlayıcı ilimler kategorisinin içinde yer almaktadır. Gazali, **İhyau Ulumi'd-Din**, s.48-51.

Gazali ilimler ile ilgili yapmış olduğu tasnif ve terkip ile, bir yandan daha önce felsefenin konusu içinde yer alan ve fakat, harici ve dahili etkiler sebebiyle vahiy ve nübüvvet (iman) ekseninden koparak asli gayesini (Tevhid) yitiren bilimleri ve dolayısıyla felsefeyi, yeniden Tevhid inancının dairesi içinde (İslam felsefesi-hikmet), kâinatın ve varlığın hikmetini anlamak üzere hakiki ve gerçek manasına kavuşturuyordu. Öte yandan, insanın eşref-i mahlukat statüsüne olan aşkın yolculuğunu da, “mukâşefe ilmi= ilm-i batın” adı altında, ve yine Tevhid inancı dairesi içinde olmak üzere “ilmi bir disiplin” haline getiriyordu. Böylece, insanı tamamen dünyaya ya da tamamen semaya tutsak kılablecek extremlere kaymaktan koruyacak olan bu irfani terkibi ürettiyordu.

Ortaya koymuş olduğu bu yeni bilim felsefesi ile (irfani öğretinin afaki ve enfüsi boyutlarını birleştiren bu sistematik “epistemoloji” yaklaşımı ile; epistemolojinin birlikteliği ile) insanı bir yandan hilafet vazifesinin gereği olan dünyayı inşa ve imar etme mükellefiyetine (irfanın afaki boyutuna) ve aynı zamanda da semanın çocuğu olmaya (irfanın enfüsi boyutuna) davet ediyordu.

“*Her ilim ameldir, çünkü kazanılmış bir işdir*”⁸⁷ sözleriyle, ilmin ve bu ilme bağlı amelin (ilmiyle amel etmenin) yegâne gayesini Tevhid (O’nun rızasını kazanmak) olarak tespit ederken, bu sözler ile adeta, İslam felsefesinin gerçek gayesinin vahyin ve nübüvvetin ışığı altındaki hikmeti, yani O’nu ve O’nun işlerini keşfetmek olduğunu bir kere daha hatırlatıyordu. Bu sözlerin hemen arkasından gelen “*Ama her amel ilim değildir*”⁸⁸ sözleriyle de, niyet ve iman üzere olmayan iş ve eyleyışleri; ve tabii olarak bunların bağlı olduğu ilimleri; hakikate ulaştıran ilimler ve ameller sınıflandırmasının dışında tutuyor; ve bunları, “boş işler” olarak tarif ediyordu. Bu bağlamda aşağıya alıntılanmış olduğumuz ifadeleri ile yukarıda sözü edilen uhrevi ve dünyevi bütün ilim ve amelleri; ve bu çerçevede bütün sanat ve meslekleri, Tevhid gayesi ve niyeti ile icra edilmeleri halinde, Allah’a ve O’nun rızasına ulaştırıcı birer vasıta olarak görüyordu:

“Tabib bile, bilgisiyle Allah’a yaklaşır ve bu sayede sevab kazanır; bu yakınlık din bilgisiyle değil, belki mesleki bilgisiyle çalışmalarında Allah

⁸⁷Gazali, *İhyau Ulumi’-d-Din*, s.65.

⁸⁸Gazali, *İhyau Ulumi’-d-Din*, s.65.

*rızasını gaye edinmesiyledir. Sultan da Allah için, insanların idaresini deruhte ettiği için Allah'ın rızasına nail olur ve sevap kazanır. Bu onun din ilmini tekeffül ettiği için değil, ilminin gereğiyle Allah için amel ettiğindendir”.*⁸⁹

Gazali içinde yaşadığı kaos çağında, yukarıda ki bütün sözleriyle insanlara sürekli olarak, ontolojik varolma meselesinin özü olarak Tevhid inancını hatırlatıyor, ve uhrevi (ahirete dair) ve dünyevi bütün işlerde ki esas gaye ve niyeti “O’nun rızasını aramak ve O’na yakınlaşmak üzere Tevhid inancını yeniden hayat ile buluşturmak” olarak tarif ediyordu. Kendi ifadesiyle O’na yakınlaşmanın ise, üç yolu bulunmaktaydı. Bu yollar:

“1. Yalnız ilim ile. Bu da mükāşefe ilmi’dir

2. Yalnız amel ile, bu da sultanların adaletle insanları sevk ve idare etmesiyledir

3. İlim ve amel ile. Bu da ahiret ilmini işlemektedir. Zira bunun sahibi hem alim ve hem de amildir.

*Kıyamet günü hangi fırkaya katılacağını düşün! Mükāşefe erbabı olan alim-i’llah arasında mı, yoksa Allah için amel edenlerle mi, yoksa her ikisiyle misin? Nasibini her iki fırkadan da almağa çalış. Çünkü bu kuru bir nam almak için olan taklitçilikten çok daha mühimdir”.*⁹⁰

Bu öylesine kuvvetli bir terkip idi ki, bilahare Ahi Evren tarafından geliştirilecek olan bu yeni terkip⁹¹ (Tevhid inancının ve varlığın hakikatının “*bu yeni İslam yorumu*”), Anadolu Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin mesleklerle ve iktisadi faaliyete (ve dolayısıyla tezimizin konusu olan vakıf kurumuna) getirdiği yeni yaklaşımın da adeta temellerini oluşturunuyordu.⁹²

⁸⁹Gazali, **İhyau Ulumi’-d-Din**, s.65.; ileride daha geniş bahsetmiş olduğumuz üzere, gerçek amacından koparak “gayeleşen” ilimler için Garaudy, “vasıtlar dini” tespiti yapmaktadır (bkz. “3.2.9.1.”).

⁹⁰Gazali, **İhyau Ulumi’-d-Din**, s.65.

⁹¹Kala, Ahi Evren’nin esnaf teşkilatları modelinin temellerinde, Gazali’nin tasavvuf felsefesinin bulunduğu dikkat çekmektedir: “*Ahi Evren’in bu düşünce ve görüşler. Anadolu halkı tarafından Ahilik olarak benimsendi. Süreç olarak 1200 öncesinden 1205 yılına kadar süren bu dönemde Ahi Evren, fütüvvet-ahilik felsefesine (tasavvuf felsefesi) dayalı “kümelenme modeli teorisi”ni geliştirdi. (...) Ahi Evren dini ve mesleki eğitim öğretim metodu olarak Ahmet Yesevî’nin uygulamalı eğitim-öğretim metodunu esas aldı. Felsefi düşüncede Gazzaliyi, felsefi model olarak da fütüvvete dayalı tasavvufi felsefeyi benimsedi. Teşkilatlanma modeli olarak, Ahmet Yesevî ve fütüvvet teşkilatını örnek aldı. Bunlardan hareketle Ahilik düşüncesini ve Ahi tasavvuf felsefesini geliştirdi. Ahilik Okulunu – Ahilik Teşkilatını kurdu.*” Kala, **Debbağlık’tan Dericiliğe**, s.18.

⁹²Gazali, **İhyau Ulumi’-d-Din**, s.65.

2.2.1.3. Ahmed Yesevî

Hiç kuşkusuz Gazali ve Hemedanî ile başlayan bu yeni çığırın nazari ve tecrübi en önemli şahsiyetlerinden biri, Hemedanî'nin öğrencisi ve halifesi olan Ahmet Yesevî'dir. Doğum tarihi konusunda kroniklerde ihtilaf bulunan Yesevî (1093 (?) - 1166)⁹³, Batı Türkistan'ın Çimkent şehrinin yakınındaki Sayram kasabasında doğmuştur.⁹⁴ Tahsilini o dönemin en gelişmiş bilim ve kültür merkezi olan Buhara'da yaparak Arapça ve farsça ile zahiri ve batini ilimlerde kemale ermiş olmasına rağmen, meşhur eseri "Divan-ı Hikmet"⁹⁵ Türkçe olarak söylemiş; ve böylece, Budist, Şamanist, Maniheist ve Şii kültürünün hâlâ yoğun bir şekilde yaşanmakta olduğu Siriderya, Fergana, Taşkent ve Balasagun gibi bölgelerdeki Türk kavimlerinin İslamlaşmalarında, oldukça önemli bir rol oynamıştır.⁹⁶

Gucdüvanî "Makamat"ında, Hemedanî'nin Ahmet Yesevî'yi kendisinin üçüncü halifesi olarak Türkistan bölgesiyle görevlendirildiğini aktarmaktadır.⁹⁷ Birinci medeniyet hamlesinin kırılmakta olduğu bir dönemde, Ahmed Yesevî'nin Yesi'de "Yesevî" tarikatını kurmasıyla başlayan bu vazife oldukça stratejik bir görevlendirmedir. Bu vazifeyle öyle ki, Pir-i Türkistan olarak da anılan Yesevî, bir yandan kendi dilleriyle İslamlaşan bu "Türki" toplulukları yukarıda sözü edilen sapkın dini ve felsefi akımların etkisinden korumakta ve bir diğer yandan da Hemedanî ve Gazali ile kurumsallaşmaya başlayan Tevhid inancının sözü edilen "yeni İslam yorumu"nu metotlaştırmaktadır. Esas itibariyle daha önce de sözü

⁹³Ahmet Yesevî'nin doğum tarihi ile ilgili kroniklerdeki tartışmalar, için bkz., Muhammedrahim Carhammed-Uli, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Hayatı Hakkında Yeni Delliler ve O'nun Bilinmeyen "Risale" Adlı Eserlerinin İlmi Değeri", Tebliğ, **Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri**, Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Md. Yayınları, Ankara, 1992, s.13-20.; Ahmed-i Yesevî, Hayatı Eserleri Tesirleri, Seha Neşriyat, İstanbul, s.321.; Arif Ersoy, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Sosyal Yapılanmaya Yönelik Yaklaşımları", **Ahmet Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri**, Seha Neşriyat, İstanbul, s.91-92.

⁹⁴İsmail Yakıt, "Hoca Ahmed-i Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri", **Ahmed-i Yesevî, Hayatı Eserleri Tesirleri**, Seha Neşriyat, İstanbul, s.61.

⁹⁵Hoca Ahmed Yesevî, **Divan-ı Hikmet**, Editör: Mustafa Tatcı, Ahmed Yesevî Üniversitesi, Ankara, 2016; Ersoy, **a.g.m.**, s.94-95.

⁹⁶Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk**, s.83-84, 125.; Köprülü, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s.219.;

Babinger, **Anadolu'da İslamiyet**, s.17.; Yakıt, **a.g.m.**, s.77.

⁹⁷Gucdüvanî mezkûr diyalogu şöyle aktarmaktadır: "Sonra ben sordum: Sizden sonra halife kim olacak? Şeyh efendi şöyle buyurdular: Bizden sonra yerimize Hace Abdullah Baraki geçecek, sonra Hace Hasan Endaki, ondan sonra Hace Ahmed Yesevî. Hace Ahmed Yesevî Türkistan diyarına gidince halife sen olacaksın" Hemedanî, **a.g.e.**, s.40-41.

edildiği üzere Harakanî’de ilk izlerine rastlamakta olduğumuz bu metot (4 kapı, 40 makam), Yesevî’den sonra Hacı Bektaş Veli’nin “Makalatı”ı ve Yunus Emre’nin şiirleriyle gelişerek çoğalacaktır.⁹⁸

Böylece yeni bir “*insanlık ve medeniyet ocağı*” kurulmaktaydı.⁹⁹ Harakanî-Yesevî öğretisi’nin tetiklediği bu oluşum (ocak), Ahilik ve Ensaf Birlikleri, vakıflar, vakıflara ait hayri ve iktisadi gelir üretici yapılar ve bugün Balkanlar ve Anadolu da türbelerine rastlamakta olduğumuz pek çok Yesevî ereninin kurduğu tekke ve zaviyeler halinde çoğalarak gelişen, bir medeniyetleşme fenomeniydi.¹⁰⁰

Bu medeniyetleşme fenomeninin fikri, ruhi ve fıkhi temellerinin altında, tez boyunca sözü edilen ve kurucu mihver şahsiyetler tarafından geliştirilen “varlığın birliği” tasavvuru bulunmaktaydı. Daha önce de sözü edildiği gibi, Tevhid inancının bir yorumu olarak neşet eden bu varlık tasavvuru, “*Ehl-i Sünnet inancına bağlılığı esas alan, şeriata bağlılıktan taviz vermeyen, sünnet-i seniyyeye dört elle sarılan, mazbut, muhakemeli, aşırılıklardan uzak, hayatın ve toplumun gerçeklerini asla göz ardı etmeyen ve dünya-ahiret dengesine riayet eden bir tasavvuf ve tarikat anlayışı*”ydı.¹⁰¹ İslam’ın zahiri ve batını boyutlarını bütünleştirerek bunu bir hayat ve düşünce sistemi haline getiren bu tasavvufi gelenek, önce Maverâünnehir, Taşkent ve Batı Türkistan, daha sonra Horasan, İran ve Azerbeycan ve en nihayet 13.yüzyılda başlayan büyük göçler ile Anadolu ve Balkanlar’a nüfuz ediyor;¹⁰² ve kendi bağrından, Nakşibendiyye ve Bektaşîyye gibi etkileri çok geniş bölgelere yayılan büyük tarikatları çıkartıyordu.¹⁰³

Ahmet Yesevî, kendinden önceki kurucu fikir babalarının hemen hemen hepsinde rastlamış olduğumuz “müteşebbis-derviş insan profili”nin, bir diğer örneğiydi. O, bir yandan daha önce “Harakanî irfanı”nda da bahsi geçen “dört kapı ilkesi”ni, (şariat, tarikat, marifet ve hakikat), bir seyr-i süluk metodu olarak sistemleştiriyor

⁹⁸Yakıt, **a.g.m.**, s.79-80.

⁹⁹Mehmet Demirci, “Tarihten Günümüze Ahmet Yesevî”, **Ahmet Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri**, Seha Neşriyat, İstanbul, s.593.

¹⁰⁰Köprülü, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s.189.; Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk**, s.83-84, 125.; Babinger, **Anadolu’da İslamiyet**, s.17.; Şeker, **a.g.e.**, s.338.

¹⁰¹Osman Türer, “Hoca Ahmed-i Yesevî’nin Türk-İslam Tarihindeki Yeri ve Tasavvufi Şahsiyeti”, **Ahmet Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri**, Seha Neşriyat, İstanbul, s.229-230.

¹⁰²Özdemir, **a.g.m.**

¹⁰³Türer, **a.g.m.**, s.225-228.

(metotlaştırıyor); ve şariat üzerinden temellendirilen tasavvufun bu yeni yorumunu, aynı zamanda da gündelik hayatın içinde kurmuş olduğu tarikat ile kurumsallaştırıyordu. O tıpkı üstadları gibi halkın içinde Hak ile beraber yaşıyordu. Uyku dışındaki vaktini üçe bölerek bunun üçte birini ibadet ve zikirle, üçte birini öğrenci yetiştirmek ve ilimle; ve üçte birini de geçimini ve rızıkını kazanmak üzere tahta kaşık yapıp satarak geçiriyor, ve böylece, dünyevi ve uhrevi işlerini denge şiarıyla birlikte görüyordu. Ezcümle Yesevî, üstadı Hemedanî gibi bir meslek sahibi ve bir meslek adamıydı; öyle ki “*kabiliyeti (marifeti) olmayanın kerameti de olmaz*”¹⁰⁴ diyerek, tıpkı Gazali gibi, meslekler üzerinden ihtiyaçların karşılanmasını, O’nun rızasını kazanabilmenin bir diğer yolu olarak tarif ediyordu.

O’nun felsefesinde bir meslek sahibi olarak dünyanın içinde olmak ve böylece varoluşun şartlarını değiştirip dönüştürerek halkın ihtiyaçlarını görmek (iktisadi faaliyet), oldukça önemliydi; “*O’na göre insan kim olursa olsun başkasına yük olmamalı ve kendi elinin emeği*”yle geçinmeliydi.¹⁰⁵ Buna göre Yesevî, “*tasavvufi hayattan, asla pasif ve körü körüne bir itaatin gerektirdiği şüursuz, uyuşuk ve dünyadan kaçan*” bir tevekkülü anlamamıştı. Aksine o, “*insanların itidal yolunu tutmalarını, çeşitli temayüllerini kontrollü ve verimli hale getirmek suretiyle, toplumun ihtiyaç duyduğu sahalarda insanlara faydalı olmayı, kendi el emeği, alın teri ile kazanıp geçinmeyi başkalarını kollayıp gözetmeyi, ve çalışıp çabalamayı; bütün bunları yaparken de, hiçbir zaman kulluğun unutulup, gönlün dünyaya takılıp kalmamasını öngören*” aktif ve dinamik bir tasavvuf anlayışına sahipti.¹⁰⁶ Nitekim, O’nun rızasını kazanmak üzere helal yollardan ve kul hakkına riayet edilerek¹⁰⁷ halkın ihtiyaçlarının görülmesi suretiyle icra edilen bu meslek anlayışı, bilahare Ahi Evren’in geliştirdiği sistematik ile Esnaf Teşkilatlarının kuruluşuna vesile olacaktı. Kala, Esnaf Teşkilatlarının felsefi ve organizasyonel karakterini (Ahi Evran’ın bu sentezini), Gazali’nin tasavvuf felsefesi ve Yesevî’nin teşkilatlanma ve aynı zamanda da eğitim modeli ile ilişkilendirmektedir.¹⁰⁸

¹⁰⁴Özdemir, **a.g.m.**; Yakıt, **a.g.m.**, s.66.

¹⁰⁵Özdemir, **a.g.m.**

¹⁰⁶Türer, **a.g.m.**, s.230.

¹⁰⁷Ersoy, **a.g.m.**, s.103-104.

¹⁰⁸Kala, **Debbağlık’tan Dericiliğe**, s.18.

Yesevî'ye göre, kendisine intikal eden irfani mirasın özünde, ve hem de hayatın ve varoluşun merkezinde, (iktisadi faaliyet dahil dünyevi ve uhrevi bütün iş ve eyleyışlerin merkezinde), özne olarak Rabbani kıymet ile yaratılmış ve Harakanî'nin ifadesiyle “*ruh taşımaya layık*” olan insan bulunmaktaydı. Ustası Harakanî, şüphesiz, ikinci medeniyet hamlesinin bu “insaniyetçi” yaklaşımının başındaydı:

- İnsanı yaratıcısından dolayı (ve O'nun takdir ve tahsis ettiği kabiliyet ve yetenekler sebebiyle) kıymetli gören bu anlayış, Harakanî'nin dilinden, “*Ta Türkistan'dan Şam'ın kapısına kadar olan alandaki kimselerden birinin parmağına batan diken benim parmağıma batmıştır. Türkistan'dan Şam'a kadar olan yerlerde birisinin ayağı taş a çarpsa onun acısını ben duyarım. Bir kalpte üzüntü olsa o kalp benim kalbidir.*”¹⁰⁹ sözleriyle tuluat ederken, iki nesil sonraki öğrencisi Yesevî'nin dilinden “*Sünnet imiş, kafir de olsa, incitme sen / Hüda bizardır, katı yürekli gönül incitenden*”¹¹⁰ dizeleriyle dile geliyor; ve bu hikmetler ile, farklı din, dil, ırk, etnisiteye mensup insanların gönüllerinde, adeta yeni “Medine toplumsal sözleşmeleri”¹¹¹ akdediliyordu.
- İkinci medeniyet hamlesinin aynı silsileden beslenen bir diğer kurucu fikir babası Hemedanî'de “*‘Enel Turab’ (Ben toprağım)*” sözleri ile en aşkın ifadesini bulan ve insanı, mutlak Tevhid inancı ile ilişkilendiren bu “*irfani insan anlayışı*” bu kez onun öğrencisi Yesevî'de, “*Başım toprak, kendim toprak, cismin toprak; ‘Hakk’a kavuşurmuyum? diye ruhum müştak*”¹¹² dizeleri ile dile geliyordu. Ve devamla Yesevî, üstadının insanı aynı anda hem sema ve hem de toprak ile buluşturan bu Tevhidi “toprak” analojisini daha da geliştiriyor, ve “*İnsan odur, fakir olup yolda yatsa / Toprak gibi alem halkı basıp geçse*”¹¹³ mısraları ile bu “*irfani insan anlayışı*”nı daha önce sözü edilen “fakr” kavramı ve fakr sahibi “*garip insan profili*” ile ilişkilendiriyordu.

¹⁰⁹Ceylan, **Hamilik Okulu**, s.68.

¹¹⁰Mehmet Şeker, “Divan-Hikmet’e Göre İnsan ve Sosyal Hayat” **Ahmet Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri**, Seha Neşriyat, İstanbul, s.112.

¹¹¹Ekrem Ziya Umeri, **Medine Toplumu**, Risale Yayınları, Büyük Eserler Dizisi, No: 2, İstanbul, 1988, s.78.

¹¹²Yesevî, **a.g.e.**, s.78; Şeker, **a.g.m.**, s.109.

¹¹³Yesevî, **a.g.e.**, s.277; Şeker, **a.g.m.**, s.110.

- Sözü edilen “irfani insan” anlayışı, böylece, nihai terkibine Anadolu’da kavuşacak olan “varlığın birliği” tasavvurunun da insan yaklaşımı olarak tuluat ediyordu. İnsanı ilahi bir varlık olarak kabul ve teyit eden, ve fakat onu, (insanı), tek başına değil, ancak ve ancak O’nunla “anamlı” bulan bu “irfani insan” yaklaşımı, Harakanî ile başlıyor, ve Hemedanî ve Yesevî’de muhtevasında “fakr ve gariplik” kavramlarının bulunduğu toprak analogisi ile devam ediyordu. Adeta “toprak” analogisi ile sembolleşen bu “irfani insan” tasavvuru, aynı zamanda kadim bir “enfüsi” eğitim metodu olarak insana, kendisini, varlığın hakikatini ve Yaratıcısını ancak toprak gibi tevazu sahibi ve alçak gönüllü olmak suretiyle bilebileceğini (“bilme”ye ancak bu faziletlerin farkına vararak başlayabileceğini) anlatıyordu. Ve aynı analogi yine insana, bu kez afaktaki vazifesini, toprak gibi münbit, verimli ve üretici olarak, (yani yeryüzünü insan ve varlığın ihtiyaçlarını karşılamak üzere imar ve inşa ederek), ve aynı zamanda da yine toprak gibi, O’nun rızasından başka hiçbir karşılık beklemeden ihsan ile paylaşmasını bilerek; cömertlik, sevgi, muhabbet ve aşk ile yerine getirebileceğini hatırlatıyordu.
- Bu hatırlatma ile yetişen ve halkın basıp geçtiği yol üstünde ki toprak gibi olmayı dileyen Yesevî dervişleri, Barkan’da da geçtiği gibi, *garip etvarlı*, garip insanlardı; onlar fakr ehliydimler. Kendi insan olma davalarının deruni-enfüsi boyutuna, insan-ı kamil ve eşref-i mahlukat makamına doğru herdaim gayret içinde bulunarak tevazu ahlakı ile yürüyorlar, ve borçlu olmanın ahlakı ile de, afakta “*halk için verimli toprak gibi olmayı*”, toprak gibi hayat olmayı, toprak gibi paylaşarak hayat vermeyi, hayatlarının temel düsturu haline getiriyorlardı.¹¹⁴

Gerçekten de üstadı Harakanî’de “‘*Garip kimdir?*’ Dedi ki: ‘*Vücudu bu dünyada gurbette olan kimse garip sayılmaz; aksine garip gönlü teninde garip olan ve başı gönlünde garip olan kimsedir*’ sözleriyle dile gelen “garip” insan profili ve “gariplik” makamı, Yesevî’nin irfani anlayışında, insan ve insanlık için “insan olma

¹¹⁴Şeker, a.g.m., s.110.

davası”nın önemli bir “kurtuluş yolu” olarak ortaya çıkıyordu.¹¹⁵ Yesevî tüm insanları, “*Horasan’ı, Şam’ı, Irak’ı niyet kılıp / Garipliğin çok kadrini bildim işte’; ‘Gariblerin işi daim sülukdur / Diri değil, garip tıpkı ölüdür’; ‘Garip Ahmed sözü asla eskimez / Eğer yer altına girse, çürümez’*”¹¹⁶ dizeleri ile bu kurtuluş yolu’na davet ediyor, ve Peygamber’in (sav) “*İslam, şüphesiz garip olarak başladı ve günün birinde garip hale dönecektir. Ne mutlu o garip mü’minlere!*”¹¹⁷ hadisini, adeta kendi çağının koşullarına göre yeniden anlamlandırıyor, güncelliyordu.

Böylece, Harakanî’den başlayarak Ahmed Yesevî ile adeta zirvesine ulaşan “fakr” ve “garip” kavramları; ve yine vahiy ve nübüvvetin dairesi içinde olmak üzere, insan, insan ruhu ve toprak arasında ki fizik ve metafizik (madde ve mana) ilişki üzerinden, O’nu, insanı ve varlığı anlama ve anlamlandırma, sonra da yorumlayarak “imar ve inşa etme” çabası, bilahare ardılları olan Horasan mensubu Türk mutasavvıfları tarafından “afaki seyr-i sulûk” adı altında metotlaştırılacaktı.

Nitekim, Evhadü’l-Din Kirmanî ve Ahi Evran vasıtasıyla Anadolu’da kurulan ve teşkilatlanmış fütüvvet ve esnaf teşkilatlarının temellerinde de insana ve varlığa “hayret” makamından bakan, bu yaklaşım bulunmaktaydı. Bu teşkilatlarla iç içe yapılar halinde gelişen vakıf kurumunun ve şüphesiz para vakıfları ve sandıkların Anadolu Selçuklu döneminde yeniden güncellenmesinde, (kad’a sisteminin gelir üretici iktisadi bir yapı olmadan vakfın kuruluşuna müsaade etmemesi vb.) bu yaklaşım önemli bir faktör olarak öne çıkmaktaydı.

Bu sebeplerle önemli gördüğümüz bu faktörü, ilk kez Horasan mektebi ve dolayısıyla Yesevî meşrebinde ortaya çıkan “afaki seyr-i sulûk” metodunu, bir diğer irfani meşrep olan enfûsi seyr-i sulûk metodu ile ilişkili olarak Mikail Bayram’ın konuyla ilgili makalesinden alıntılarla açıklamak istiyoruz:

¹¹⁵Harakanî, **Seyr-i Sulûk**, s.104.; “Garip insan” profiline atfedilen bu öneme, Harakanî’nin diğer bazı sözlerinde de rastlanılmaktadır: “*Allah’ım gariplerin benim tekkemde ölmelerine müsaade etme, zira Ebu’l-Hasan’ın tekkesinde bir garip öldü, derlerse; ben o garibin ölümüne tahammül edecek güce sahip değilim*”. Atıcı, **a.g.m.**, s.178.; Garip’liğe atfedilen bu önem Ahmed Yesevî’den sonra da, ikinci mihver şahsiyet hattının bazı kurucu fikir babalarında, kendisini tekrarlayacaktır. Nitekim Yunus, gönlü hem hüznü ve hem de sevincin (yani “denge”nin) merkezi olan bu insan profilinin önemine, “...bir garip öldü diyeler ...” dizeleriyle dikkat çekmektedir.

¹¹⁶Yesevî, **a.g.e.**, s.84, 117, 498; Şeker, **a.g.m.**, s.115-117.

¹¹⁷**Müslim**, İman: 232.

“‘Seyr-i Süluk-i Enfüsi’ olarak adlandırılan medotda, müridi benliğine yöneltmek ve benliğindeki şeytani duygulardan, düşüncelerden arındırmak hedef alınır. Nefsdeki kötü duygu ve düşüncelerle, şeytani vesveselerle mücadele edilir. Nefsin kötü istekleri kontrol altına alınır. Bu suretle esas maksat olan üstün insan (insan-ı kamil) yaratmaya çalışılır. Bunun için müride belli virdler verilir ve zikirler yaptırılır. Yoğun ve şiddetli egzersizler ve riyazetler uygulanır. Tabii bu işler bir mürşidin kontrolünde gerçekleşir.

Bu eğitim metodu, içe ve benliğe dönüklük (sübjektif) yoludur. Mürid bu yolda egzersizler yaparak manevi makamları geçer, kemale erer ve benliğini tanıma imkânı bulur, gerçek bilgiyi elde eder. Neticede yaradanını içinde bulur ve “Men arefe nefsehu fe kad arefe Rabbeh” Nefsini bilen Rabb’ını da bilir” gerçeğine erişir.

...Diğer yol ise, ‘Seyr-i süluk-i afaki’ diye adlandırılır. Bu eğitim metodunun esası da şudur: Kişinin, başka bir ifade ile müridin, yaradanın eseri olan eşya ile meşguliyet içinde olması sağlanır. Eşyanın esrarını ve güzelliklerini temaşa ederek yaradının (Sani) celal ve cemaline vasıl olması sağlanmaya gayret edilir. Müride eşyanın esrarını anlamaya ve idrake sevk edici virdler verilir, zikirler ve riyazetler yaptırılır. Bu meşrebde kişi kendisini de eyşadan bir parça olarak görür. Bu durumda mürid hem süje hem obje olmaktadır. Eşyanın muhabbeti gönüle nakşedilmeye ve bu muhabbet vasıta kılınarak Muhabbetullah’a bir yol bulmaya çalışılır.

Bu yolda dışa dönüklük (Objektif yol) dır. Bu meşrebde mürid eserden, eserin sahibine yani Sani, Cenab-ı Allah’ı bulmaya yönlendirilir. Cenab-ı Allah’ın sıfat ve fiilleri eşyada tecelli ettiğinden eşyanın tezekkür ve tefekkürü Allah’a vuslata götürür insanı”.¹¹⁸

Yukarıda esasları zikredilen bu meşreb, sadece Türkistan ve Horasan’da değil,¹¹⁹ bilahare neşv ü nema bulmuş olduğu Anadolu topraklarında da, “Yaradılmışı severiz,

¹¹⁸Mikail Bayram, “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Hacı Ahmed-i Yesevî’nin Rolü”, **Ahmet Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri**, Seha Neşriyat, İstanbul, s.537-538.

¹¹⁹Mikail Bayram, afaki seyr-i süluk metodunun Ahmed Yesevî ile başlamış olduğuna ve diğer Yesevî ekolüne mensup Türk mutasavvıflarının da bu metodu uygulamış olduklarına dair şu kaynakları zikretmektedir: “Hacı Ahmet Yesevî; Tasavvuf tarihinde kendine mahsus bir selika ve uslubu (Meşrebi) olan ünlü bir şahsiyettir. Hacı Ahmed Yesevî’nin kurduğu bu tasavvufi mekteb, bazı tasavvufi eserlerde ‘Türk Meşayihini’nin Meşrebi’ (Tabakat-u Meşayihî’t-Türk) veya ‘Türkistan Meşayihî’nin Usûl ve Erkam’ gibi değişik isimlerle anılmaktadır. 1316 yılında (613) vefat eden Necmü’-d-Din-i Kübra’nın Halifesi Şeyh Mecdü’-d-Din Bağdadî ‘Zubdatu’l-avali ve hilyetü’l-emali’ adlı eserinde 10 ayrı tasavvufi mes’ele hakkında, ünlü mutasavvıfların ve tasavvufi ceryanların görüşlerini verirken zaman zaman meşayihinin de o konudaki görüşlerini vermektedir.”; “Hatta Şeyh Mecdü’-d-Din-i Bağdadî bir yerde Türk şeyhlerinin görüş ve anlayışlarını naklettikten sonra kendisinin de bu görüşü benimsediğini ifade ederek fikren Türk meşayihine yakınlığını da belirtmektedir.; “Gerek Mecd’-d-Din-i Bağdadî’nin, Türkistan Meşayihinin meşrebi hakkında verdiği bilgilerden, gerek Anadolu’da Yesevî kolundan gelen Türkmen şeyhlerin eserlerinden, Hacı Ahmed-i Yesevî’nin ‘Seyr-i Süluk-i afaki’ metodunu uyguladığı ve Türkmen meşayih arasında da bu metodun revaç bulmasını sağladığı anlaşılmaktadır. Eşyanın güzelliklerine meclup olma ve eşyaya muhabbet duyma esasına dayandığı için bu tasavvufi anlayışa ‘Cemal-peresti’ denilmiştir.” Bayram, a.g.m.,

Yaratan'dan ötürü” dizeleriyle dile gelen halk deyişiyle, Yunus Emre, Hacı Bektaş-i Veli, Mevlâna vd. irfanında, “varlığın birliği” tasavvurunun önemli bir sacayağı olarak kök salıyordu.¹²⁰

Hiç şüphesiz, Horasan’da Ahmed Yesevî’nin öğrencileri ile gelişen bu ekolün Anadolu’daki en tanınmış temsilcisi, sözü edilen şahsiyetleri de etkilediği bilinen Şeyh Evhadü’-d-Din Hamid el- Kirmanî’ydi (1164/1238). Öyle ki Harakanî ile hazırlanan Anadolu’da ki ruh iklimine gelmeye başlayan Türkmenler, Hemedanî ve onun talebesi olan Ahmed Yesevî silsilesi ile bu irfani anlayıştan etkilenmiş olduğu bilinen; ve aslen Türk olup Türkçe konuşan Kirmanî’ye “*çoşkun bir iman ile*” bağlanmışlardı. “*Bu tasavvufi yol ve düşünce tarzı Türkmenlerin yaşayış tarzına daha uygun olduğu için Türkmenler arasında daha fazla ilgi uyandırmaktaydı.*”¹²¹ “*Böylece Türkmenler, çevrelerindeki eşyaya (suretlere) Tasavvufi -İslami bir bakış ile bakıp manalandırıyorlar ve kültür değişimine uğruyorlardı. Bu değişim Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasını hızlandırmaktaydı. Türkmenlerin gönülleri ve akılları yeni bir dünya ve hayat telakkisi ile tanışıyordu*”¹²² Ahmed Yesevî’ye yetişmeyen ve fakat, ‘Menakıb-name’sinde Maverai’-n-Nehir’de bulunduğu dair haberlerin yer aldığı Kirmanî’nin, Muhyi’-d-Din İbnü’l-Arabî’den de aktarılan haberler ile, Hacı Yusuf-i Hemedanî’ye merbutiyetinin olduğu anlaşılmaktadır”.¹²³

s.535-541.; Evhadüddin-i Kirmanî ve “Cemal-peresti’liğe, bilahare ileride “Mevlâna” maddesinin içinde değinilmektedir, bkz. “2.3.2.”.

¹²⁰“Yunus Emre birçok şiirlerinde Suret-perestliğe temas etmektedir. Onun Suret-perestliğini kınayanlara cevap niteliğinde şu aşağıdaki iki beytini örnek olarak sunmakta yarar görüyoruz: ‘Suret topraktır diyeni gönlüm kabul etmez anı / Bu toprağın cevherini Hazrete irdürdüm ahı; Ben de bakdum, ben de gördüm benim ile ben olanı / Suretime can vireni kimduyini bildim ahı’; “Şu çok meşhur olan; ‘Dağlar ile taşlar ile / Çağırayım Melvam seni / Seherlerde kuşlar ile / Çağırayım Mevlam seni’ dörtlüğünde de onun bu tasavvufi anlayışa göre düşündüğünü görüyoruz.” Bayram, **a.g.m.**, s.541-543.

¹²¹“El-Veledü’ş-Şefik adlı eserin sahibi Niğdeli Kadı Ahmed (740/1341) Taptuklu dervişlerinin Evhadü’-d-Din-i Kirmanî’nin yolunda olduklarını çeşitli vesilelerle belirtmiştir. Dolayısıyla Yunus Emre’nin de bu yolda olduğunu söylemeye hacet yoktur.” Bayram, **a.g.m.**, s.542.

¹²²Bayram, **a.g.m.**, s.543.

¹²³Bayram, **a.g.m.**, s.541-542b; Bayram konuyla ilgili şu atıfları yapmaktadır: “Menakıb-i Şeyh Evhadü’-d-Din-i Kirmanî, Nşr.B. Furuzanfer, Tahrir, 1969, 202-207; El-Futuhâtü’l Mekkiye, Kahire, 1295, I, 165”; Rutbetü’l Hayat’ın önsözünde Muhammed Emin Rihayî, Ahmet Cami Jendepil’in (ö.1141-2), Nefahat isimli eserinde Muhyiddin İbn-i Arabî’nin, Şeyh Evhadüddin Kirmanî ve Hacı Yusuf Hemedanî’den şöyle bahsettiğini aktarmaktadır: “Şeyh Muhyiddin ibn-i Arabî eserlerinden birinde diyor ki: 602 senesinde Şeyh Evhadüddin Kirmanî Konya’da benim evimdeydi. Şöyle anlattı: Bizim memlekette, 60 yıldan fazla şeyhlik ve irşad seccadesinde oturmuş Hacı Yusuf Hemedanî

Mikail Bayram'da sözü edilen “*yeni bir dünya ve hayat telakkisi*”, bu bölümün başından itibaren açıklamaya çalıştığımız, Tevhid inancının, “Anadolu İslam tasavvuru” olarak adlandırdığımız, bu yeni “İslam” yorumuydu. İkinci medeniyet hamlesinin fikri ve ruhi temelleri, Harakanî ile başlayan, Ali Farmedi ile nazarileşen, Hemedanî ile tecrübi olarak hayatla buluşan, Gazali ile yeni bir din ve dünya (hayat) felsefesi haline gelerek ilimleşen ve en nihayet, Ahmed Yesevî ile kendisinden öncekileri de ihata etmek üzere metotlaşan, bu yeni irfani yorum üzerine bina edilmekteydi. Bu yorum, birinci medeniyet hamlesinin özü olan Tevhid inancının, enfüsi ve afaki mükellefiyet boyutlarının her ikisinin de merkezine bir kere daha insanın eşref-i mahlukat olma (insan olma) davasını koyuyor ve değişen tarihin ve sosyolojinin (insanın) ihtiyaçlarını, bu yorum üzerine güncellenen ilim-meslek-sanat ve kurumlar manzumesi ile karşılıyordu.

Ahmed Yesevî'nin “*niyetin koldaşındır*”¹²⁴ sözleriyle dile gelen bu yeni irfani yorum, bir yandan “din” ile “amel” (iman ile ahlak) arasındaki kati ve vazgeçilmez ilişkinin önemine işaret ediyor, ve bir diğer yandan da bu sözler bir kere daha, Gazali'nin, insanın ilahi kurtuluşu için bütün ilim ve meslekleri O'nun rızasını kazanmak gayesiyle görmeye davet eden “niyet” felsefesine dikkat çekiyordu (Nitekim bu irfani yorum, bilahare Yesevî'nin Anadolu'daki öğrencilerinde, eşyanın yaratılış hikmetini inceleme ve öğrenme isteğini uyandıracaktır. Ahi Evran ve eserlerinin temellerinde “varlığın birliği” tasavvurunun bu önemli yorumunu aramak gerekir. Ahi Evran meşhur eseri “Letaif-i Gıyasiyye”de¹²⁵ insanın ve insan uzuvlarının, hayvanların, bitkilerin, gök cisimlerinin yaratılışındaki hikmetleri ve bunların Allah'ın varlığı, birliği ve yüceliğine delalet eden yönlerini dile getirmektedir).

adında bir şeyh vardı.” Yine Muhammed Emin Rihayi bu hikayenin “*Cami'den önce Baharzi'nin Evradü'l ahabab'ında (723'te tevil edilmiştir) doğrudan Evhadüddin Kirmani'nin sözüyle ve İbn-i Arabî'yi zikretmeden*” nakledildiğini yazmaktadır. Bütün bu haberler ile, Kirmani'nin Hemedanî'ye merbutiyetinin olduğu anlaşılmaktadır. Hemedanî, **a.g.e.**, s.13-17.

¹²⁴Özdemir, **a.g.m.**

¹²⁵Bayram, **a.g.m.**, s.544.

2.2.2. Bağdat Ekseni

Bu hatta yer alan kurucu mihver şahsiyetler, daha önce de isimleri zikredilmiş olduğu üzere, doğum tarihleri itibariyle şu isimlerden mürekkeptirler:¹²⁶

Muhammed b. Müslim ed-Debbas (Abdülkadir Geylani'nin Hocası, d? / ö. 1131)

Tacülarifin Seyyid Ebü'l-Vefa Bağdadî, (1026 Kusan-Irak/ 1107 Bağdat)

Abdülkadir Geylani, (1077, Gilan (Horasan)/ 1165-66 Bağdat)

Ebu Necib-i Sühreverdî, (1097, Cibai (Horasan)/ 1168 Bağdat)

Ahmed-er Rufai, (1118, Bataih/Bağdat/ 1182 Bağdat)

Şüphesiz bu şahsiyetlerin her biri de bir tez konusu olup, incelemeye kalkıldığında bu tezin sınırlarını fazlasıyla aşacak hacimlere sahiptir. Bu sebeple, özellikle Abdülkadir Geylani ve Ahmed er-Rufai'ye nispetle, etkileri daha az bilinen Muhammed b. Müslim ed-Debbas, Tacülarifin Seyyid Ebü'l-Vefa Bağdadî ve Ebu'n Necib-i Sühreverdî üzerine yoğunlaşmanın, daha doğru olacağı düşünülmüştür. Kadirilik ve Rufailik gibi, Anadolu'yu kuruluş asırlarından itibaren derinden etkileyen ve etkileri ilmi çevrelerce de tartışmasız bir şekilde zaten kabul edilen bu meşrepler, bu nedenle incelemenin dışında tutulmuştur.

Bu çerçevede aşağıdaki paragraflarda Debbas, Ebü'l-Vefa ve Ebu Necib-i Sühreverdî ayrı maddeler halinde incelenmiştir.

2.2.2.1. Muhammed Müslim Debbas

Muhammed b. Müslim ed-Debbas (ö. 1131), Bağdat mektebinin en önemli mihver şahsiyetlerinden ve bilahare kurumsallaşarak kendi ismiyle anılacak olan Kadirilik tarikatının kurucusu büyük şeyh Abdülkadir Geylani'nin hocasıdır. Kadirilik ise, şüphesiz Anadolu İslam tasavvurunu ve bu tasavvurun varlık felsefesi olan “varlığın birliği” anlayışını, geniş bir ümmet coğrafyasında yaygınlaştıran ve günümüzde de

¹²⁶ Aşağıda zikredilen mihver şahsiyetlerin, doğum ve ölüm, tarih ve yerleri için bkz. TDVİA'ndeki ilgili maddeler.

hayatiyetini hâlâ pek çok şubesi ile devam ettiren, önemli bir meşreptir.¹²⁷ Debbas'ı önemli kılan ve birinci mihver şahsiyet hattına dühul etmesinin gerekçesi olan en önemli unsur şüphesiz budur.

Doğum tarihi bilinmemektedir, 1131'de Bağdat'ta vefat etmiştir. *Tabakat-ül-Kübra* ve *Nefahatü'l-Üns* gibi kaynak eserlerde, keşf ve keramet sahibi evliyanın başta gelenlerinden olduğu haber verilmektedir. Öyle ki zamanında yaşayan evliya ve alimlerin pek çoğunu irfanı ile etkilemiştir. Kaynaklar, bu etkiye istinaden Geylani'yle birlikte birinci mihver şahsiyet hattındaki Bağdat ekseninin kurucu mihver şahsiyetlerinden Ebü'l-Vefa ve Ebu Necib Suhreverdi ile ilişkisi olduğunu yazmaktadır.¹²⁸

Debbas'ın kendisi gibi birinci mihver şahsiyet hattı mensubu Ebü'l-Vefa ile olan merbutiyeti, Anadolu İslam tasavvuru ve Anadolu Selçuklu/Osmanlı medeniyet şubelerini, adeta hayati derecede etkileyecek olan önemli bir mahiyet arz etmektedir. Zira, Tacülarıfın Seyyid Ebü'l-Vefa Bağdadî, ileride ikinci mihver şahsiyet hattı incelenirken dikkat çekildiği üzere, bu hattın önemli şahsiyetlerinden Edebali ve Baba İlyas'ın mensubu olduğu, Osmanlı'nın kuruluş asırlarında fevkalade hayati rol oynayan Vefaiyye'nin kurucusudur.¹²⁹ Edebali'nin Osmanlı'nın kurucusu Gazi Osman Bey'in şeyhi, ve Baba İlyas'ın Anadolu'nun Köseadağ sonraki dönemlerinde ortaya çıkan Babai isyanlarının önderi olduğu düşünüldüğünde, bu etkinin “medeniyet belirleyici” rolü apaçık ve ortadadır.

Ve yine Debbas'ın kendisi gibi birinci mihver şahsiyet hattında yer alan ve ileride bahsi geçen Ebü'n-Necib Sühreverdi ile olan merbutiyeti ve bu şahsiyet üzerindeki etkisi, öyle görünüyor ki, Ebü'l-Vefa'da olduğu gibi, çağ ve çığır açıcı tarihi bir önem arz etmektedir. Kaynakların yazdığına göre, 25 yaşlarında iken zühd hayatı yaşayabilme düşüncesiyle Nizamiye medresesinden ayrılıp, dönemin ünlü sufisi

¹²⁷Nihat Azamat, “Kadiriyye”, **TDVİA**, C.24., İstanbul, 2001, s.131-136.

¹²⁸Cami, **Nefahatü'l-Üns Min Hadaratı'l-Kuds**, içinde.

¹²⁹Şeyh Edebali, Baba İlyas (ve Babai İsyanları) ve Vefaiyye için bkz. **TDVİA** ilgili maddeler.; Öte yandan daha önce de özellikle dikkat çekildiği gibi, Şeyh Edebali ve Baba İlyas'ın “vefaiyye” mensubu olmaları, Yesevviye ile merbutiyetleri olmadığı anlamına da gelmemektedir. Özellikle ikinci mihver şahsiyet hattındaki pek çok şahsiyette böylesine katmanlı ilişkilere, dönemin gereği (ol'maya başlayan yeni bir tasavvurun gereği) olarak rastlayabilmekteyiz. Nitekim üzerlerinde katıksız Yesevviyye meşrebi olduğu bilinen ve ileride incelenen “Mevlâna” da da durum böyledir, “2.3.2.”.

Ahmed el-Gazzali'ye (ö. 1126)¹³⁰ mürid olmak için İsfahan'a giden Ebü'n-Necib, bilahare hac dönüşü Bağdat'ta, Debbas'a intisap etmiştir.¹³¹ Tarihlerin dikkat çektiğine göre öyle anlaşıyor ki, Debbas, Ebü'n-Necib'in Ahmed el-Gazzali'nin tedrisinde almış olduğu manevi eğitimi olgunluk evresine yükseltmiştir.¹³²

Bu olgunluk devresinde Ebün Necib, Sühreverdîye ve Kübreviyye tarikatlarının kurucuları olan mihver şahsiyetleri (ikinci hat) yetiştirmiştir. Bunlardan Sühreverdîye'nin kurucusu ve aynı zamanda da Anadolu'da fütüvvet hareketinin önderlerinden olan Şihabeddin Ömer Sühreverdî, kendisinin yeğenidir.¹³³ Kübreviyye'nin kurucusu Necmeddin Kübra'nın yetiştirilmesine ise, halifeleri vasıtasıyla vesile olmuştur.¹³⁴ 1200-1300'ler arasında Sühreverdîye ve Kübreviyye'nin Anadolu ve Horasan/Maveraünnehir coğrafyasındaki "tarih yapıcı" etkilerinde tariklerindeki Ebün Necib Sühreverdî'nin büyük rolü bulunmaktadır. (Nitekim ileride Ebün Necib Sühreverdî maddesinde ayrıca değinildiği gibi, Necmeddin Kübra'nın tarikinden gelenler, Moğolların Müslümanlaşmalarında oldukça etkin bir rol oynayacaktır).¹³⁵

Hammad bin Müslim Debbas, bütün bu irfani etkilerinin yanı sıra, genellikle kurucu mihver şahsiyetlerin çoğunda olduğu gibi, aynı zamanda bir meslek adamıdır. O, pekmez kaynatır; bundan dolayı lakabı "pekmez kaynatıcısı"dır; yani "debbas"tır. İrfanıyla bilindiği kadar, irfanından tezahürler yansıtan mesleği ile de bilinir. Öyle ki, onu sinekler ve arılar bile tanır; hiçbirisi de işini yaparken, yani pekmezi kaynatırken onun muhitine uğramaz.

Debbas adeta bir pınardır; nübüvvetin mişkatinde aldığı irfan, kuruluşlarına vesile olduğu Kadirilik, Kübrevilik ve Sühreverdîlik tarikatları vasıtasıyla, yaşadığı ve

¹³⁰Süleyman Uludağ, "Ahmed el-Gazzali", **TDVİA., C.2.**, İstanbul, 1989, s.70.; Ahmed el-Gazzali, Ebü'n-Necib es-Sühreverdî'nin mürşidi olmanın yanı sıra, aynı zamanda birinci hattın Horasan eksenindeki mihver şahsiyeti, meşhur İmam Muhammed Gazzali'nin de kardeşidir. Bu nedenle ismi aynı zamanda birinci mihver şahsiyet hattına destek (payanda) olan şahsiyetler arasında geçmektedir,

¹³¹Reşat Öngören, "Sühreverdî Ebü'n-Necib", **TDVİA., C.38.**, İstanbul, 2010, s.35-36.

¹³²"Önemli eseri *Adabü'l-müridin'in şarihlerinden Ali el-Kari, Ebü'n-Necib'in ilk manevi fethinin Debbas'ın yanında gerçekleştiğini söyler (Fethu ebvabi'd-din, vr.2 (a))*". Öngören, **Sühreverdî Ebü'n-Necib**, s.35-36.

¹³³Öngören, **Sühreverdî Ebü'n-Necib**, s.35-36.

¹³⁴Hamid Algar, "Necmeddin-i Kübra", **TDVİA., C.32.**, İstanbul, 2006, s.500-506.

¹³⁵Reşat Öngören, "Sa'deddin-i Hammuye", **TDVİA., C.35.**, İstanbul, 2008, s.389-391.; Enver Konukçu, "Berke Han", **TDVİA., C.5.**, İstanbul, 1992, s.506-507.

hayat sürdürdüğü Bağdat'tan, Anadolu ve Horasan'a kadar uzanmıştır. Geylani, Ebü'l-Vefa ve Ebü'n-Necib üzerindeki irfani etkisiyle, hem Anadolu İslam tasavvurunun ve hem de "varlığın birliği" anlayışının nihai yorumlarına kavuşmak üzere sözü edilen coğrafyalarda olgunlaşmasını sağlamıştır. Kendisine atfedilen *"Allahu tealaya kavuşmanın en yakın yolu, O'nun sevgisidir. İnsan, islamiyetin emirlerini yapıp huzur ve sükuna kavuşmadıkça hakiki Allah sevgisini tadamaz"* ve *"Fena makamına kavuşmayı dileyen, yani Allahü tealadan başka her şeyin sevgisinin yok olmasını isteyen, O'ndan gelen her şeye, dert ve belalara razı olmalıdır"* sözleriyle, kaotik çağların hemen başında, Harakanî'den hemen sonra, ilahi aşk ve fena kavramlarıyla ve şüphesiz örnek olduğu hayatıyla, varlığın birliği felsefesinin büyük bir yorumcusu olduğunu göstermektedir.¹³⁶

2.2.2.2. Tacülarifin Seyyid Ebü'l-Vefa Bağdadî

Yukarıda da dikkat çekildiği üzere, kaynaklar kendisi gibi birinci mihver şahsiyet hattı Bağdat ekseninin büyük kurucu fikir babalarından Debbas ile oldukça yakın ilişkisi bulunduğunu haber vermektedir. Kendisi hakkında malumat veren asıl kaynak, Şehâbeddin Ahmed el-Vâsıtî'nin 773'te (1371) kaleme aldığı "Tezkiretü'l-müttakîn ve tebsiratü'l-muktedîn" adlı Arapça menâkıbnâmedir.¹³⁷ Menakıbnâme'nin "Menâkıb-ı Tâcü'l-ârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ" adını taşıyan ve mütercimi meçhul olan Türkçe yazma nüshalarının oldukça fazla olması, Ebü'l-Vefa'nın (1026 Kusan-Irak/ 1107 Bağdat) Anadolu'da iyi tanındığını düşündürmektedir.¹³⁸ Eser, meşhur Aşıkpaşazade'nin damadı (ve aşağıda bahsi geçtiği üzere, aynı zamanda Vefaiyye ile oldukça yakın ilişkili Zeyniyye tarikatının şeyhlerinden biri) olan Seyyid Velayet'in isteği üzerine Türkçeye çevrilmiştir.¹³⁹

Bu Türkçe çevirilere göre asıl adı Muhammed b. Muhammed Arîz olan Ebü'l-Vefa 1026 yılında, Kürt asıllı bir annenin çocuğu olarak Irak-Kusan'da dünyaya

¹³⁶Cami, *Nefahatü'l-Üns Min Hadaratü'l-Kuds*, içinde.

¹³⁷Ahmet Yaşar Ocak, "Ebü'l-Vefa el-Bağdadî", *TDVİA.*, C.10., İstanbul, 1994, s.347-348.

¹³⁸Ocak, *Ebü'l-Vefa*, s.347-348.; Ocak, konuyla ilgili olarak şu atfı yapmaktadır: "*Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 2427; İÜ Ktp., TY, nr. 1560.*".

¹³⁹Haşim Şahin, "Vefaiyye", *TDVİA.*, C.42., İstanbul, 2012, s.600-603.

gelmiştir.¹⁴⁰ Menakıbname'ye göre baba tarafından İmam Zeynelâbidin soyundan gelen bir seyyid¹⁴¹ olduğu anlaşılan Ebü'l-Vefa, asıl tahsilini Bağdat'ta yaptıktan sonra dini ilimler öğrenmek maksadıyla bir müddet Buhara'da bulunmuş ve sonrasında tekrar Bağdat'a geri dönmüştür. Bağdat'ta intisap ettiği şeyhi Ebû Muhammed eş-Şünbükî'ye göstermiş olduğu vefa ve sadakatinden dolayı, şeyhi tarafından kendisine, Ebü'l-Vefa künyesi verilmiştir. O, bu künyeyi kullananların ilkidir.¹⁴²

Kaynaklar, şeyhinin vefatından sonra yerine geçen ve hemen hemen her sosyal tabakadan pek çok mürid edinen Ebü'l-Vefa'nın, ömrünün çoğunun Bağdat'ta geçtiğini ve bundan dolayı da "Bağdadî" nisbesini aldığını, zamanında çok büyük bir şöhret sahibi olduğunu yazmaktadır.¹⁴³ Nitekim "Tâcülârifin" mahlasını taşıyan ilk kişi olduğu da rivayet edilen Ebü'l-Vefâ 1107'de Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁴⁴

Kurmuş olduğu ve kendi künyesiyle Vefaiyye olarak anılan tarikat, öncelikle neşet etmiş olduğu Irak'da ve daha sonra da Suriye ve Anadolu'da yayılmıştır. Tarikat hakkındaki kaynakların Irak ve Suriye'ye kıyasla Anadolu'daki bolluğu,

¹⁴⁰Menakıbname'den anlaşıldığına göre, Ebü'l-Vefa'nın "*Babası Seyyid Muhammed, Irak'ta Zabala bölgesinde yaşamakta iken burada seyyidlerin uğradığı bir takibat yüzünden Kûsan bölgesine kaçarak Benî Nercis adlı Kürt kabilesine sığınmış, bir Kürt kızı ile evlenmiştir*". Ebü'l-Vefa, bu ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Şahin, **a.g.e.**, s.600-603.; TDVİA-Ebü'l-Vefa maddesinin makale müellifi Ahmed Yaşar Ocak'a göre ise, (menakıbname'deki bu bilgiye rağmen), "*Ebü'l-Vefâ'nın gerçekten Kürt asıllı olduğunu kabul etmek biraz güçtür. Çünkü menâkıbnâmede onun en ileri gelen halifelerinin hemen tamamının Boğa b. Batu, Muhammed et-Türkmânî, Turhan, Tekin vb. tipik Türk isimleri taşıdığı veya onların Türkmen olduklarını gösteren nisbeleri bulunduğu görülmektedir. Ayrıca o çağın Arap müelliflerinin, bölgenin yerli halkı olan Kürtler'in göçebe bir hayat tarzı sürmeleri dolayısıyla, Türkmen zümreleri gibi oraya gelen bütün öteki konar göçer toplulukları da "Kürd" kelimesiyle niteledikleri bilinmektedir. Buna göre Ebü'l-Vefâ'nın bir Kürt şeyhi olması muhtemel bulunmakla beraber Türkmen şeyhi olması ihtimali daha güçlü gibi görünmektedir*". Ocak, **Ebü'l-Vefa**, s.347-348.; Nitekim TDVİA-Vefaiyye makalesinin müellifi Haşim Şahin, Ebü'l-Vefa'nın vefatından sonra Ali el-Kürdi, Mead el-Kürdi, Cakir el-Kürdi gibi "Kürdi" mahlaslı halifelerine dikkat çekmekte, ve bu halifelerin varlığını kendisinin Kürt aşiretleri arasındaki etkin nüfuzuyla ilişkilendirmektedir. Öte yandan bu etkide, menakıbname'de geçtiği gibi, kendisinin Kürt asıllı bir anneden doğmuş olmasının tabii akrabalık ilişkileri de rol oynamış olabilir. Bununla birlikte diğer makale müellifi Ahmet Yaşar Ocak'ın da işaret ettiği gibi, menakıbname'de geçen Türk halifelerinin isimleri, bu etkinin Kürdi çevrelerle sınırlı kalmadığını göstermektedir. Şahin, **a.g.e.**, s.600-603.

¹⁴¹Ocak, **Ebü'l-Vefa**, s.347-348.

¹⁴²Ocak, **Ebü'l-Vefa**, s.347-348.

¹⁴³Ocak, **Ebü'l-Vefa**, s.347-348.; Ocak, konuyla ilgili olarak şu atıfı yapmaktadır: "*Şa'rani, et-Tabakât, I, 107*".

¹⁴⁴Ocak, **Ebü'l-Vefa**, s.347-348.; Şahin, **a.g.e.**, s.600-603.; "*Ebü'l-Vefâ'nın biri fıkha dair er-Risâle, diğeri tasavvufu ilgili Hulâşatü't-tevhîd fî kavâ'id-i taşavvuf adlı iki eseri olduğu rivayet edilmektedir*". Ocak, **Ebü'l-Vefa**, s.347-348.

Vefaiyye'nin özellikle Anadolu'da ciddi bir tesir sahası meydana getirmiş olduğunu düşündürmektedir.¹⁴⁵

Nitekim tarikatın Anadolu'daki etkinliğiyle ilgili haberlerin en önemli kaynakları arasında, yukarıda da bahsi geçtiği üzere, Vefaiyye'yle oldukça yakın bir ilişki içinde olduğu bilinen Zeyniyye'nin önemli şahsiyetleri arasındaki Aşıkpaşazade ve damadı Seyyid Velayet (ki kendisi, yine girişte de geçtiği gibi, Aşıkpaşa'nın işareti ile Menakıbnâme'nin Türkçeleştirilmesine vesile olmuştur) bulunmaktadır. Dolayısıyla tarikatın Anadolu'daki etkinliği ile ilgili haberlerin asli kaynakları arasında, söz konusu Menakıbnâme'nin tercümesi ile birlikte, Aşıkpaşazade tarihi ve yine Aşıkpaşazade ve Seyyid Velayet'in de zaviyesinde yetiştikleri (cedleri olan) Elvan Çelebi'nin, "Menâkıbü'l-kudsiyye"si bulunmaktadır. Esas itibarıyla sözü edilen bu şahsiyetlerin hepsi de gerek Zeyniyye ve gerekse Vefaiyye üzerinden hem aynı meşreptendirler ve hem de akrabadırlar.¹⁴⁶

Bununla birlikte adı geçen bütün bu kaynaklar Ebü'l-Vefa dönemine ve hemen sonrasına ait değildir; kaynakların üzerinde yoğunlaştığı esas şahsiyet olarak yaklaşık yüzyıl sonra yaşadığı tahmin edilen Dede Garkın ve halifeleri (ve faaliyetleri) ön plana çıkmaktadır. Menakıbnâme'de ve diğer ilgili kaynaklarda Dede Garkın, Vefaiyye'nin Anadolu'daki nüfuz ve etkinliğini sağlayan şahsiyet olarak geçmektedir. Aşağıda da bahsi geçtiği üzere, Osmanlı medeniyet şubesinin kuruluşuyla direk ve önemli etkisiyle bu şahsiyete ve halifelerine biraz daha yakın plandan bakmak, ikinci mihver şahsiyet hattının önemli kurucu fikir babaları arasında kabul ettiğimiz, Şeyh Edebali ve Baba İlyas'ı ve hatta Vedat Turgut'un bahsi geçen makalesine göre Ahi Evran'ı ve bu hatta destek olarak öne çıkan Musa Abdal ve Geyikli Baba gibi şahsiyetleri, daha doğru anlamamızı kolaylaştıracaktır.¹⁴⁷

¹⁴⁵Şahin, a.g.e., s.600-603.

¹⁴⁶Şahin, a.g.e., s.600-603.; "Aşıkpaşazâde eserinde Seyyid Ebü'l-Vefâ ile bağlantısını açıkça belirtir (Târih, s.1). Hem akrabası Seyyid Ebü'l-Vefâ'nın tarikatını hem de Zeyniyye'yi şahsında birleştiren Seyyid Velâyet'in Vefâiyye tarikatı içerisinde ayrı bir yeri vardır. Aşıkpaşazâde 880 (1475) yılında hacca giderken Mısır'da Seyyid Ebü'l-Vefâ soyundan gelen Seyyid Ebü'l-Vefâ b. Ebû Bekir'den Vefâiyye icâzetnâmesi almış, adı geçen kişinin elindeki iki ciltlik Arapça Seyyid Ebü'l-Vefâ menâkıbnâmesini Türkçe'ye tercüme ettirmiştir". Şahin, a.g.e., s.600-603.

¹⁴⁷"Moğol istilâsı yüzünden kaçarak Anadolu'ya gelen Dede Garkın ilk defa Maraş-Elbistan civarına yerleşti. Menâkıbü'l-kudsiyye'de her ne kadar Allah'ın rahmeti onu garkettiği için Garkın adını aldığı söylenmekteyse de (s. 9-13) bunun mensubu bulunduğu Türkmen boyunun adından geldiği bellidir.

Dipnottaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Vefâiyye, Anadolu’da daha ziyade Dede Garkın’ın halifeleri vasıtasıyla yayılmıştır. Bu halifeler arasında özellikle Baba İlyas Horasani olarak maruf olan talebesi, bıraktığı etki itibariyle özellikle öne çıkmaktadır.¹⁴⁸ Elvan Çelebi’nin rivayetine göre “*Dede Garkın 400 halifesi arasından Hacı Mihman, Bağdın Hacı, Şeyh Osman ve Aynüddeve’yi genç halifesi ve aynı zamanda torunu olan Baba İlyas’ın emrine vermiş, onları Anadolu’yu irşad etmekle görevlendirmiştir*”¹⁴⁹ Bu daha önce Horasan hattında bahsi geçen müteşebbis karakteri haiz bu sufi taifesinin, 1200’lerde bu kez Bağdat cenahından Anadolu’ya doğru olan hareketlenmesidir. Horasan’dan vuku bulmakta olan akıma, daha önce de bahsi geçtiği üzere, onlar da aşağıdan Irak-Suriye cenahından iştirak etmektedirler.

Bu Anadolu Selçuklu devleti ve Anadolu için sonuçları bir hayli kritik önemi haiz bir görevlendirmedir. Selefleri Ebü’l-Vefa ve Dede Garkın gibi konar göçer Türkmen ve Kürt aşiretleri arasında şahsiyeti ve dirayeti ile kısa sürede büyük nüfuz sahibi olan Baba İlyas, Köseadağ’dan hemen önce (Alaaddin Keykubat’tan sonra) Anadolu Selçuklu Devleti’ni oldukça zorda bırakan Babailer İsyanı’nın da lideridir. İsyanı bastırmaya gelen Selçuklu ordusunu yenen Baba İlyas ve taraftarları, (ki II. Gıyaseddin Keyhüsrev, bu mağlubiyeti müteakip Konya’yı terketmek zorunda kalmıştır) ancak paralı Frenk askerlerinin desteğiyle yakalanabilmiş ve idam edilmiştir.¹⁵⁰

Dede Garkın, Ortaçağ Anadolu’sundaki pek çok benzeri gibi hem aşiret reisi hem de bir dinî lider hüviyetindedir. Sonraki dönemde yazılan seyyidlik şecerelerindeki (siyâdetnâme) ifadelerden asıl adının Nûman olduğu kaydedilmektedir. Vefâiyye’nin Anadolu’nun bilhassa kırsal kesimlerinde yayılmasında büyük katkısı bulunan Dede Garkın, göçebe Türkmen dervişlerine karşı yakınlığıyla bilinen Sultan Alâeddin Keykubad’ın takdirini kazandı, sultan onu bizzat ziyaret etti ve kendisine on yedi köy vakfetti. Dede Garkın, Çelebi Sultan Mehmed devrine ait 821 (1418) tarihli bir belgede yer alan silsilenâmede Vefâiyye’nin Garkınıyye kolunun kurucusu diye gösterilmektedir. Bu belgedeki şahsiyetlerin Garkınî nisbesini taşımaları ve bu durumun Dede Garkın ocağına mensup dedelerin elindeki siyâdetnâmelerde de tekrarlanması böyle bir tarikatın varlığını ortaya koymaktadır”. Şahin, a.g.e., s.600-603.

¹⁴⁸Baba İlyas dışında etki bırakan diğer Vefaiyye şeyhleri arasında, “Sivas Suşehri yakınlarında zâviyeleri olan Şeyh Behlül b. Hüseyin el-Horasânî ve Şeyh Hüseyin Râî ile (Çoban Baba) Halil b. Bedreddin el-Kürdî, Şeyh Merzûbân bulunmaktadır. Bunlardan asıl adı Şeyh Mahmûd b. Şeyh Ali el-Hüseyinî el-Bağdâdî olan Şeyh Merzûbân, Selçuklu iktidarı ile yakın ilişkiler kurdu ve Sultan III. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından zâviyesi için 1274 yılında bazı vakıflar tahsis edildi”. Şahin, a.g.e., s.600-603.

¹⁴⁹Şahin, a.g.e., s.600-603.

¹⁵⁰Ahmet Yaşar Ocak, “Baba İlyas”, TDVİA, c.4, İstanbul, 1991, s.368. Şahin, a.g.e., s.600-603.

İsyanın en büyük etkisi şüphesiz, aralarında Şeyh Edebali (ki Edebâli'nin Vefâiyye tarikatına mensubiyeti Terceme-i Menâkıb-ı Tâcû'l-ârifin'de açıkça ifade edilmektedir)¹⁵¹ gibi yüksek şahsiyetlerin de olduğu Vefaiyye şeyh ve dervişlerinin, merkezi otoritenin takibinden kurtulabilmek gayesiyle, iskan etmekte oldukları Orta Anadolu'dan (Kırşehir, Kayseri ve çevresi) devlet otoritesinin nispeten daha zayıf olduğu Batı'ya, uç bölgelere doğru göç etmeleridir. Bu, etkileri itibariyle adeta “tarih yapan” göç olayında, muhtemelen kardeşi Ahî Şemseddin'den dolayı son dönemlere kadar bir Ahî şeyhi olarak gösterilen Şeyh Edebali ve ahfadı, Osmanlı Beyliği'nin topraklarına doğru yönelirken, diğer bazı Vefaiyye mensupları da, 1243 Köseadağ sonrası bağımsızlıklarını ilan eden Dulkadiroğulları ve Eretnaoğulları'nın topraklarına yerleşmiş ve faaliyetlerine orada devam etmiştir.¹⁵²

Oldukça maruf olarak bilinen tarihi bir şahsiyet olarak Edebali, Osman Gazi ve Orhan Gazi ile olan akrabalık bağları nedeniyle, şüphesiz Babai isyanlarının tarih sahnesine çıkardığı son derece önemli bir kurucu fikir babasıdır. Hem Osman Gazi ve hem de Orhan Gazi'nin takdirlerini kazanan Edebali, (ki Bilecik'deki zaviyesi bu takdirlerin bir nişanesi olarak anlaşılmaktadır), diğer bazı beyler üzerindeki manevi otoritesiyle de kuşkusuz Osmanlı'nın kuruluş aşamasına kritik önemi haiz bir destek sağlamıştır. Bu desteği sağlayanlar arasında, yine kendisine sorulduğunda “*Baba İlyas müridi ve Ebü'l Vefa tariki*” olarak silsilesini veren Geyikli Baba; Geyikli Baba'nın müridi olmakla beraber aynı zamanda Osman Gazi'nin de silah arkadaşı olan Turgut Alp ve yine kuvvetle muhtemeldir ki, etvarlarıyla aynı çevreden (Vefaiyye) olduklarını düşündürten, Abdal Kumral, Abdal Mûsâ, Karaca Ahmed, Abdal Murad ve Postinpûş Baba gibi Abdalân-ı Rûm zümresi bulunmaktadır.¹⁵³

Bütün bu şahsiyetlerin kaynaklarda geçen birliktelikleri ve Osmanlı devlet ricalinin yanında yer alıyor olmaları, gerçekten de, son derece önemli bir tarihi realite olarak Vefaiyye'nin Osmanlı'nın kuruluşunda ki yadsınamaz etkisine işaret etmektedir. Bu şüphesiz son derece önemli bir tarihi fenomendir. En az bunun kadar önemli olan bir diğer tarihi “gerçeklik”, Anadolu'nun İslamlaşmasında daha ziyade Horasan mektebine atfedilen önemin ya da bu önemi atfeden “tez”in, Ebü'l-Vefa ve

¹⁵¹Şahin, a.g.e., s.600-603.

¹⁵²Şahin, a.g.e., s.600-603.

¹⁵³Şahin, a.g.e., s.600-603.

Vefaiyye'nin anlaşılmasıyla birlikte nisbi olarak değerini kaybetmesidir. Nitekim makale müellifleri Ocak ve Şahin de bu önemli tarihi gerçeklik'e dikkat çekmektedir:

*“Anadolu'nun dinî yapısının şekillenmesinde birinci derecede öneme sahip Vefâiyye'nin bu tesiri, başta M. Fuad Köprülü olmak üzere çok sayıda bilim adamı tarafından ileri sürülen Anadolu'daki İslâm anlayışının Orta Asya ve Yesevîyye kökenine dayandığı yönündeki görüşlerine eleştirel bir yaklaşım getirmeyi zaruri kılmaktadır. Dede Garkın başta olmak üzere Baba İlyas, Şeyh Edebâli, Geyikli Baba, Âşıkpaşazâde, Seyyid Velâyet gibi şahsiyetlerin tarikat silsilelerinin Yesevîyye'ye değil Irak coğrafyasında yetişmiş şeyhlere uzanması, Anadolu'da yaygınlaşan İslâm anlayışının köklerinin bir kısmının Türkistan sahasından ziyade Arap coğrafyasına dayandığını göstermektedir”.*¹⁵⁴

*“Vefâiyye tarikatının Irak ve Suriye Türkmenleri'nin yanı sıra Anadolu'daki Türkmenler arasında da oldukça yaygın olması sebebiyle Ebü'l-Vefâ'nın tesiri Anadolu'ya kadar uzanmıştır. XIII. yüzyıl başlarındaki büyük Türkmen şeyhlerinden olup adı Bektaşî geleneğine de karışan meşhur Dede Garkın'ın da bir Yesevî şeyhi olması muhtemel bulunduğu gibi bir Vefâ şeyhi olması daha büyük bir ihtimal gibi görünmektedir. Nitekim XIV. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti'nin teşekkülü sırasında, bu devletin arazisinde yerleşmeye gelen ve ilk Osmanlı hükümdarlarıyla yakın ilişkiler kuran Geyikli Baba gibi Rum abdallarının da Ebü'l-Vefâ kültüne bağlı bulunduklarını ilk Osmanlı vekâyi'nâmeleri kaydetmektedir (meselâ bk. Âşıkpaşazâde, s.46). Ayrıca Ebü'l-Vefâ menâkıbnâmesinin Türkçe çevirisinden, Osman Gazi'nin kayınpederi Şeyh Edebâli'nin de Vefâiyye tarikatına mensup olduğu anlaşılmaktadır. Bu ise Vefâiyye tarikatının Osmanlı Devleti'nin kuruluşundaki rolünü vurgulamak bakımından önemlidir”.*¹⁵⁵

Esasen bu tarihi gerçeklik, Lütfi Barkan'ın müteşebbis fitratlı dervişler ile ilgili makalesine, bir katkı olarak daha önce yapmış olduğumuz tespiti de doğrular mahiyettedir. Onlar, kurucu fikir babaları, kurucu mihver şahsiyetler, ya da Barkan'daki kodlamasıyla “müteşebbis kabile reisleri” ya da öncekilerin Barkan'ın tanımıyla sentezlenmesi halinde ortaklaşan bir tanım olarak “müteşebbis kurucu dervişler”dir. Öyle ki bu müteşebbis ve öncü profiller medeniyetin varlık felsefesini (zihnini) birlikte kuran büyük insanlardır. Anadolu'ya sadece Horasan'dan değil, tıpkı Horasan erenlerinde (Yesevîye) olduğu gibi; Vefâi'ler, Rufâi'ler, Kadiri'ler, Kübrevî'ler, Sühreverdî'ler, Ekberi'ler, Evhadi'ler olarak, orijinde beslenmiş oldukları Bağdat ve Endülüs'ten de gelmişlerdir. Bu sebeple, Anadolu'da, kaotik

¹⁵⁴Şahin, a.g.e., s.600-603.

¹⁵⁵Ocak, Ebü'l-Vefa, s.347-348.

asırlar boyunca inşa edilen “varlığın birliği” tasavvuru, ve bu tasavvurun hayata tahakkuk ederek yeniden meydana getirdiği medeniyetleşme fenomeni, sadece Horasan irfanı ya da mektebi ile izah edilemeyecek kadar geniş şümullüdür. Birinci mihver şahsiyet hattının ferik özelliği olarak, her biri kendi neşet ettikleri coğrafyalarda fikri ve irfanı inşa eden kurucu mihver şahsiyetler, meydana getirdikleri irfani envanteri kendi izlerini serahatle izleyebildiğimiz bir şekilde ikinci hatta devrederek vazifelerini ifa etmişlerdir. Şeyh Edebalı ya da Baba İlyas gibi ikinci hattakiler ise, Vefaiyye ile birlikte Yesevîyye’nin de etkilerini üzerlerinde taşıyan, aynı gökkuşağının farklı renkleri gibidirler; öyle ki, ikinci hattaki mihver şahsiyetlerin hemen hemen hepsi de, “renklerin efendileri”dir.

Öte yandan, Ebü’l-Vefa’yı, bu vefa ve sadakatin timsali olan büyük şeyh’i önemli kılan, sadece “yeniden vahdet’i sağlayacak olan bir devlet teşekkülünün oluşmasına” katkı sağlaması değildir. Kroniklere göre, girişte de bahsi geçtiği üzere Abdülkadir Geylani’nin şeyhi Muhammed Müslim Debbas ile olan ilişkisi, ve yine, birinci mihver şahsiyet hattının önemli kurucu fikir babalarından biri olan Ahmed er-Rufai’ye ulaşan silsilesi,¹⁵⁶ öyle anlaşıyor ki, hattın diğer üyeleri üzerinde de tesiri olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, bazı akademik yazında kendisinin Heterodoksi ile anılması, ilişkide bulunduğu çevreler dikkate alındığında, ihtiyatla karşılanması gereken, pek de inandırıcılığı olmayan bir ihtimal olarak değerlendirilmelidir.¹⁵⁷

¹⁵⁶“Vefâiyye silsilesi Şeyh Ebû Muhammed eş-Şenbekî, Ebû Bekir b. Hevâr el-Batâihî vasıtasıyla Hz. Ali’ye ulaşır (Harîrîzâde, III, vr. 221^a). Bazı araştırmalarda tarikatın Rifâiyye ile ilişkilendirildiği görülür. Bu bağlantı muhtemelen Şeyh Şenbekî’nin diğer halifesi Mansûr el-Batâihî ile alâkalıdır. Zira Mansûr el-Batâihî’nin Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin dayısı olduğu ve onun yetişmesinde büyük katkısının bulunduğu bilinmektedir. Bu durum Vefâiyye-Rifâiyye ilişkisine de açıklık getirmektedir. Dolayısıyla Vefâiyye’nin daha geç bir tarihte kurulan Rifâiyye’nin bir kolu gibi gösterilmesinde yahut bazı Vefâî silsilenâmelerinde Ahmed er-Rifâî’nin adının zikredilmesinde başlangıçtaki bu yakınlığın etkili olduğu tahmin edilebilir. Nitekim Harîrîzâde de Vefâiyye, Sühreverdîyye, Rifâiyye ve Ebheriyye’yi Hevârîyye’nin kolları kabul etmektedir (a.g.e., III, vr. 263^a).” Şahin, a.g.e., s.600-603.

¹⁵⁷Ahmet Yaşar Ocak’ın Ebü’l-Vefa ile ilgili, “muhtemel heteredoksi” görüşüne karşın, Haşim Şahin’in aşağıdaki değerlendirmelerinin daha sağlıklı ve tutarlı olduğunu düşünmekteyiz: “Tarikatın en çok tartışılan yönü Sünnî yahut gayri Sünnî bir tarikat olup olmadığıdır. Bu konuya dair kaynaklarda yer alan ifadeler, şeyhlerin hayat tarzlarına dair verilen bilgiler birbiriyle zaman zaman tezat teşkil eder. Tarikatın başlangıcından günümüze kadar uzanan seyri göz önüne alındığında bu konuyla ilgili kesin bir yargıda bulunmak mümkün görünmemektedir. Ebü’l-Vefâ’nın silsilesinde yer alan Şeyh Muhammed eş-Şenbekî, Ebû Bekir b. Hevâr gibi şahsiyetlerin takvâ ehli ve şer’î kurallara riayet eden kimseler oldukları vurgulandığı gibi tarikatın diğer silsilesi Hz. Ebû Bekir’e dayandırılır (Terceme-i Menâkıb-ı Tâcü’l-ârifîn, vr. 17^b-18^a). Ayrıca Ebü’l-Vefâ’nın Sünnîliğin önemli

2.2.2.3. Ebu Necib-i Sühreverdî

Ebü'n-Necib es-Sühreverdî (1097, Cibal (Horasan)/ 1168 Bağdat), daha önce de bahsi geçtiği üzere kendisi gibi yine birinci mihver şahsiyet hattı ve bu hattın Bağdat eksenini mensubu meşhur Abülkadir-i Geylani'nin (1077, Gilan (Horasan)/ 1165-66 Bağdat) müşridi ve şeyhi olan, Muhammed b. Müslim ed-Debbas'ın (ö. 1131) mürididir. Abdülkadir-i Geylani ve Ebü'n-Necib es-Sühreverdî, aynı irfan kaynağından beslenmektedir.

Öte yandan kronikler Ebü'n-Necib es-Sühreverdî'yi, Debbas'ın dışında, aşağıda bahsi geçen diğer iki kol üzerinden de Bağdat mektebi ile ilişkilendirmektedir. Bu kollardan birincisi, babası ile başlamakta ve onun selefleri vasıtasıyla kendisini Bağdat mektebinin büyük kurucusu Cüneyd-i Bağdadî'ye bağlamaktadır. Mikail Bayram İleride bahsi geçtiği üzere, Kirmanî'nin Menakıbnamesi'nden hareketle bu

merkezlerinden Bağdat'ta eğitim görmesi, bölgede tanınması, menâkıbnâmede dinî emirlere uyduğuna özellikle vurgu yapılması gibi hususlar tarikatın başlangıçta Sünnî bir yapı arzettiği izlenimi vermektedir. Nitekim menâkıbnâmede şeyhin mezhebi hakkında ehl-i hadîs, Şâfiî ve Hanbelî olduğuna dair rivayetlerin bulunduğu, fakat onun dört mezhepten hangisinin delilleri sağlam ise ona göre amel ettiği belirtilmektedir (a.g.e., vr. 19^a). Ancak bu anlayışın Dede Garkın ile birlikte konar göçer Türkmen zümreleri arasında değişmeye başladığı görülmektedir. Tarikatın göçebe Türkmen ve Kürt aşiretlerinde yayılma imkânına kavuşması, yerleşik İslâm hakkında sağlıklı bilgiye sahip bulunmadıkları kolayca tahmin edilebilecek bu zümrelerin tarikata gayri Sünnî yahut İslâm dışı bazı motifler sokmak suretiyle bu değişimde önemli pay sahibi olduklarını gösterebilir. Bu etki Babailer İsyanı'na katılan Türkmen şeyhlerinin şahsında açıkça görülür. Yine bu tarikata mensup Şeyh Merzûbân ve Geyikli Baba gibi şahsiyetlere sinama amaçlı da olsa dönemin hükümdarları tarafından rakı ve şarap gönderilmesi de bu zümreler içerisindeki gayri Sünnî etkiyi ortaya koyar. Günümüzde bu geleneğe mensup Alevî ocaklarının mevcudiyeti tarikatın kırsal kesimde gayri Sünnî bir nitelik taşıdığının bir delilidir.

Vefâiyye kırsal kesimde böyle bir yapı arzederken Elvan Çelebi Zâviyesi'nde yetişen Âşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet, Osmanlı coğrafyasında Vefâiyye'yi iktidarın da desteğini almış Sünnî bir tarikat olan Zeyniyye içerisinde temsil etmişlerdir. Dolayısıyla tarikatın kırsal kesimde gayri Sünnî, şehirlerde Sünnî bir karakter arzettiği, Sünnileşmenin Osmanlı topraklarında Âşıkpaşazâde tarafından gerçekleştirildiği söylenebilir. Bu süreci, Baba İlyas müridleri gibi vaktiyle devlete karşı gelmiş bir sûfî çevresinin Anadolu'da artık Osmanlı hâkimiyetinin yerleştiği XV. yüzyılda bu şaibeli geçmişinin hâtırasını silmeye yönelik gayretiyle ilişkilendirmek de mümkündür (Ocak, TTK Belleten, LXX/257 [2006], s.142). Garkıniler, Dede Garkınlılar, Babailer, Geyikliler gibi Türkmen aşiretlerinin Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde mevcudiyeti ve arşiv belgelerinde yer alan kayıtlar Vefâiyye'nin Anadolu'daki nüfuz sahasını göstermesi bakımından önemlidir. Tarikatın Suriye ve Irak'taki seyrine dair çalışma bulunmamaktadır. Şeyh Vefâ adıyla tanınan Zeyniyye şeyhi Muslihuddin Mustafa'nın (ö. 896/1491) tarikat silsilelerinden birinin Ebü'l-Vefâ'nın şeyhi Muhammed eş-Şenbekî ve Ebü Bekir el-Hevvârî'ye ulaşması oldukça ilginçtir (Lâmiî Çelebi, s.686). Bu bağlantı, Âşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet gibi Vefâi geleneğine mensup şeyhlerin Anadolu'da yaygın diğer tarikatlardan varken neden özellikle aynı kökten gelen Zeyniyye'yi tercih ettiklerini daha anlamlı hale getirmektedir". Şahin, a.g.e., s.600-603.; Rıza Yıldırım, "Dede Garkın Ocağı'nın Tarihi İçin Önemli Bir Başlangıç: "Dede Garkın ve Emirci Sultan (13. yüzyıl)" **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 58, s.229-234.

silsileyi şöyle açıklamaktadır: “Birincisi, *Vecihü’l-din Ebu Hafs Ömer es-Suhreverdi* yoluyladır. *Vecihü’l-din, babasına, babası da Muhammed b. Abdullah es-Suhreverdi’ye o da Ahmed-i Esved’e (Dineverli), o da Şeyh Mimşad-i Dineveri’ye, o da Cüneyd-i Bağdadî’ye mensuptur*”.¹⁵⁸ Kollardan diğer ikincisi ise, Ebü’n-Necib Sühreverdi’yi, daha önce “Muhammed Debbas” maddesinde geçtiği gibi **Ahmed Gazzali** (ö.1126) ve selefleri üzerinden, yine Bağdat mektebiyle ilişkilendirmektedir: “İkinci yol ise, *Meşhur İmam Gazzali’nin (1111) kardeşi Ahmed el-Gazzali* tarikiyledir. *Ahmed el-Gazzali, Ebu Bekr b. Abdullah en-Nessac-i Tusi’ye, o da Ebu’l-Kasım-i Gorgani’ye, o da Ebu Osman Said b. Sellam-i Mağribi’ye, o da Ebu Ali Hasan b. Ahmed-i Katib’e, o da Ebu Ali’yi Rudbari’ye; Rudbari’den de Cüneyd-i Bağdadî’ye ulaşmaktadır*”.¹⁵⁹

Ahmed Gazzali ise, bu tezde daha önce de bahsi geçtiği üzere, birinci mihver şahsiyet hattına “destek” olan şahsiyetler arasında gösterilmektedir. Aynı zamanda birinci mihver şahsiyet hattının büyük kurucu fikir babalarından Muhammed

¹⁵⁸ Mikail Bayram, **Şeyh Evhadü’l-din Hamid el Kirmanî ve Evhadiyye Hareketi**, Konya, Sel-Ün Vakfı Yayınları 12, 1999, s.51-52.; Makale müellifi konuyla ilgili olarak ayrıca şu atfı yapmaktadır: “*Ravzatü’l-cinan*, s.274”.

¹⁵⁹ Bayram, **Şeyh Evhadü’l-din Hamid**, s.51-52.; Halil Baltacı, “Saf Aşkın Üstadı: Ahmed Gazzalî ve Tasavvuf Anlayışı”, **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, 32 (2013-2), 1-41, s.6-7.; Baltacı makalesinde Ahmed Gazzali’ye, Sühreverdiyye ve Kübreviyye tarikatlarının silsilesinde yer alması sebebiyle özel önem atfetmektedir. Şah Nimetullah Veli’nin “Divan”ında ki bir şiirinde, tarikini Ahmed Gazzali ile irtibatlandırdığına dikkat çeken Baltacı’nın vermiş olduğu silsileler ana metinde zikredilen silsileler ile aynıdır. Öte yandan Baltacı, Necmeddin Kübra’nın daha önce ana metinde zikretmiş olduğumuz şeyhlerine Ruzbihan Mısri’yi ilave etmekte ve onu da Ahmed Gazzali ile ilişkilendirmektedir. Baltacı, **a.g.m.**, s.7.; ve ayrıca bkz. Süleyman Gökbulut, **Necmeddin Kübra ve Kübrevilik, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)**, DEUSBE, 2009, s.86.; Makale müellifi Baltacı Ahmed Gazzali’nin yukarıda bahsi geçen tarikatlardan Mevleviyye ile olan silsilesine de iki ayrı kola dikkat çekerek işaret etmektedir: “*Mevleviyye tarikatında bir kol Necmeddin-i Kübra, Bahaddin Veled, Muhakkık Burhaneddin Tirmizi ve Mevlâna Celaleddin ile devam ederken diğer bir kol ise Kutbeddin Ebheri, Rukneddin Sücasî, Şems-i Tebrizî, Mevlâna Celaleddin şeklinde devam etmiştir. (...) Eserin sonunda Ahmed Gazzali’nin tarikat silsilesini gösteren müstakil silsile şemasından istifade edilmiştir (Ahmed Mücahid, Mecmua’-i Asar-ı Farsî).*” Baltacı, **a.g.m.**, s.7. Mikail Bayram, Evhadüddin- Kirmanî’nin menakıbnamesi’ni açıkladığı ilgili eserinde, Rukneddin Sucasi’den gelen kola ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini ifade etmektedir, bkz. Bayram, **Şeyh Evhadü’l-din Hamid**, s.16.; Ve nihayet Baltacı, Ahmed Gazzali’nin Ekberiyye ile ilişkili silsilesine de atıfta bulunmaktadır: “*Muhyiddin İbnu’l-Arabî’ye nisbet edilen Ekberiyye Tarikatının silsilesinin bir halkası da yine Ahmed Gazzali’dir. Buna göre silsile İbnu’l-Arabî’ye kadar şu şekilde gelmektedir: Cüneyd Bağdadî, Ebu Ali Rudbari, Ebu Ali Katib, Ebu’l-Kasım Gurgani, Ebubekir Nessac, Ahmed Gazzali, Ebu’l-Fazl Bağdadî, Ebu’l-Berekat Ali el-Bağdadî, Ebu Ya’za el-Mağribi, Ebu Said el-Mağribi, Ebu Medyen el- Mağribi, Şeyhu’l-Ekber Muhyiddin İbnu’l-Arabî*”. Baltacı, **a.g.m.**, s.7.; ve ayrıca bkz Sadık Vicedani, **Tarikatlar ve Silsileleri - Tomar-ı Turuk-i ‘Aliyye**, haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1995, s.124-125.; Gerçekten de yukarıda dipnotun ilk atıflarında da dikkat çekildiği üzere, Ahmed Gazzali, öğrencileri Ebü’n-Necib Sühreverdi ve Ebu’l-Fazl el-Bağdadî üzerinden, nerdeyse kaotik asırlarda vücut bulmuş bütün tarikatlarla ilişkili hale gelmektedir.

Gazali'nin de kardeşi olan ve onunla birlikte aynı irfani pınardan¹⁶⁰ beslenen Ahmed Gazali, tasavvuf tarihinde “aşk” a yüklediği mana ile, “aşkın üstadı” olarak kabul edilmektedir.¹⁶¹

Kendisi, gerek “aşk” ın metafiziği ve gerekse “varlık” nazariyesi ile,¹⁶² ileride “varlığın birliği” olarak kavramsallaşacak olan varlık felsefesinin adeta ilk habercilerindendir.

Ahmed Gazali'nin kökenleri her ne kadar Cüneyd-i Bağdadî ile buluşuyorsa da, varlığın ve aşkın metafiziğine ilişkin görüşleriyle (ki beslendiği irfani damarlar

¹⁶⁰“Eserlerinde terbiyesi altında yetiştiği hiçbir şeyhinin adını zikretmese de Şeyh Ebubekr Nessac et-Tusi'nin (o. 487/1094) onun şeyhi olduğu hakkında ittifak vardır. Şeyh Ebubekr Nessac et-Tusi aynı zamanda Muhammed Gazzali'nin de şeyhi olarak kabul edilir”. Baltacı, **a.g.m.**, s.1-41.; Uludağ, **Ahmed el-Gazzali**, s.70.

¹⁶¹Nessac'a intisap eden ve fıkıh ile tasavvufi eğitimini birlikte yürüten Ahmed Gazzali'nin daha sonra “başka şeyhlerle de irtibat kurduğu ve tamamıyla tasavvufa yöneldiği sonra da Bağdat'a gittiği anlaşılmaktadır. Tasavvufa intisap ettiği ilk dönemlerde insanlardan uzak olmayı, halvet ve uzleti tercih ederken, sonraki dönemlerde Horasan-Nişabur mektebinin karakteristik aşk, vecd ve cezbe tarikini seçmiştir. Bu bağlamda kaleme aldığı Sevanih adlı eserindeki aşk, aşık ve maşuk hakkındaki değerlendirmeleriyle tasavvufta aşkın metafiziğini ele alan ilk sufi muellif olma özelliği taşımaktadır”. Baltacı, **a.g.m.**, s.4.; Makale müellifi konuyla ilgili olarak şu atfı yapmaktadır: “Subki, *Tabakātu's-şafiiyyeti'l-kubra*, VI, 194”.

¹⁶²Makale müellifi Baltacı'nın son derece yerinde tesbit ettiği gibi, Ahmed Gazzali'nin çağlar aşan muhteşem eseri Sevanih'de, “ilahi ya da beşeri bir aşk anlatılmamıştır, bu eserde dile getirilen bizzat “aşk” mefhumunun kendisidir. Buna bağlı olarak aşkın mahiyeti ve hakikati, aşık ve maşukun halleridir. Başka bir ifadeyle bu eserin konusu aşkın metafiziğidir. Nesir olarak kaleme alınmasına rağmen esere şiirsel bir söyleyiş hakimdir (Gazzali, Sevanih, s.96)”. Baltacı, **a.g.m.**, s.4.; Esas itibarıyla Baltacı'nın da belirttiği gibi, Ahmed Gazali Sevanih'de, aşkın metafiziğini Tevhid inancı ile ilişkilendirmekte (ve hatta birleştirmekte); ve Tevhid inancının insan kalbinde “iman” olarak zuhur etmesinin yegâne sebebi olarak da “aşk” a işaret etmektedir: “Tevhidin korunması hususu tamamen kalbin görevidir. Kalbin işlevini aşk üzere bina eden Gazzali'ye göre aşık olmayan bir kalp boşluktur, onun tanınması ancak aşk ile olur. Bu anlamda insandaki her bir uzvun bir işle görevlendirildiğini dile getirdikten sonra kalbin aşk ve aşıklık için yaratıldığını, başka bir görevinin bulunmadığını açıklar. O halde Gazzali'ye göre tevhid ile aşk aynı şeydir (Ahmed Gazzali, et-Tecrid, s.9.; Ahmed Gazzali, Sevanih, s.154.). ”. Baltacı, **a.g.m.**, s.20.; Ahmed Gazzali Sevanih'de, Tevhid inancı ile aşk arasındaki bu ilişkiyi, aynı zamanda “varlığın” yaratılmasının da sebebi olarak açıklamaktadır. Baltacı'nın da özellikle dikkat çektiği gibi, “Ahmed Gazzali'nin bir takım işaretlerle ortaya koyduğu varlığın sebebinin aşk olduğu fikri daha sonra vahdet-i vücud sisteminde daha sistemli ve sarıh bir şekilde açıklanıp izah edilecektir”. Baltacı, **a.g.m.**, s.24.; Makale müellifi Baltacı'ya göre, (bizim de iştirak etmiş olduğumuz üzere), Ahmed Gazzali “vahdet-i vücud” tasavvurunun erken habercilerindedir: “Gazzali'nin tevhid ilmiyle ilgili dile getirdiği; ‘Basiret gözünü aç, çünkü vücudda ondan başka bir şey yoktur... Vücudu mevcuda, yaratışı yaratıcılığına delalet eder.’ veya ‘Ey kulum! Benden başka varlık (vücud) yoktur.’ gibi bazı ifadeleri daha sonraki mutasavvıflarca sistemli bir şekilde dile getirilecek vahdet-i vücud fikrini hatıra getirmektedir (Ahmed Gazzali, et-Tecrid, s.12, 26).” Baltacı, **a.g.m.**, s.21.

itibariyle Nessac ve Gurgani’de de aynı fitratın mevcut olduğunu söylemeliyiz), o aynı zamanda Bistamî’nin de (ve dolayısıyla Horasan mektebinin) öğrencisidir.¹⁶³

İleride de bahsi geçtiği üzere, aşk’a yüklediği manevi ve mecazi sembolizmin bir tezahürü olarak ortaya çıkan “cemal-perest”liği, bilahare ardılları olan Evhadüddin-i Kirmanî ve Fahreddin Iraki’yi derinden etkileyecektir.¹⁶⁴

¹⁶³Makale müellifi Baltacı’ya göre, “Onun aşk yolunu tercih etme sebebi hakkında kaynaklarda bilgi olmamakla birlikte, bu konuda özellikle Ebubekir Nessac ve onun şeyhi olan Şeyh Ebu’l-Kasım Gurgani (o. 450/1058)’nin tesirinin olması muhtemeldir. İblis hakkındaki ifadelerinin Hallac’a benzerliği ve Horasan bölgesinin tasavvuf ortamında yetişmeleri sebebiyle Gurgani’nin de Ebubekir Nessac’ın da cezbe ehli coşkun yaratılışa sahip mutasavvıflar olduğu söylenebilir. Buradan hareketle Ahmed Gazzali’yi; Bayezid Bistamî, Hallac el-Mansur, Ebu Huseyin en-Nuri, Ebubekir Şibli gibi sufilerce temsil edilen aşk ve cezbe tarikinin temsilcisi olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır”. Baltacı, **a.g.m.**, s.16.

¹⁶⁴Makale müellifi Baltacı’ya göre etkilediği şahsiyetler içinde “...özellikle ‘Risaletu’t-Tayr’ ile Feriduddin Attar’a, ‘Sevanih’ ile Şeyh Fahreddin-i Iraki’ye, yine bazı konularda Ruzbihan Bakli, Evhadüddin-i Kirmanî, Necmeddin-i Daye, Mevlâna Celaleddin, İzzeddin Mahmud Kaşani ve Sa’di-i Şirazi gibi isimler” bulunmaktadır. Baltacı, **a.g.m.**, s.10.; Baltacı, Sevanih’in etkilediği mutasavvıflara özellikle dikkat çekmektedir: “Ahmed Gazzali’den bahsedilen her yerde kendisiyle zikredilen Sevanih ilk dönemlerden itibaren dikkat çekmiş sonraki sufi müelliflere hem muhteva hem de şekli açıdan tesir etmiştir. Bunlar içinde Fahreddin-Iraki’nin Lemaat’ı, hem Aynu’l-kudat Hemedanî hem de Abdurrahman Cami’ye nisbet edilen Levayih ve Sa’di-i Şirazi’nin Gülistan’ı zikre değer eserlerdir. Eserin sonraki dönemlerde şerhleri de yapılmıştır”. Baltacı, **a.g.m.**, s.11.; Baltacı’nın atıf yaptığı dipnotundaki açıklamada özellikle Fahreddin Iraki’nin esere atfetmiş olduğu önem görülmektedir: “Fahreddin-i Iraki bu konuda eserinde şöyle demektedir: ‘Her ne kadar anlama ve açıklama gücü, aşkın mertebelerinin celal otağını kuşatmakta yetersiz; keşf ve ıyan gözü onun hakikatinin cemalini seyretmede aciz ise de aşkın mertebelerinin izahına dair Ahmed Gazzali’nin Sevanih adlı eseri tarzında dönemin diliyle, her aşıkta maşukunu gösterecek bir ayna olması bakımından birkaç kelime yazılacaktır.’” Baltacı, **a.g.m.**, s.11.; ve ayrıca bkz. Fahreddin Iraki, **Lemaat Aşk Metafiziği**, haz. Ercan Alkan, Hayy Kitap, İstanbul, 2012, s.87. Geniş bilgi için ayrıca bk. Fahreddin-i Iraki, **Lemaat - Aşka ve Aşıklara Dair**, trc. ve şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Ercan Alkan, İstanbul: İlkharf Yay., 2011.

Öte yandan, felsefesi ile ilgili olarak yukarıda geçen “maksadı aşan” eleştirilerin başında İbnü’l-Cevzi’nin kritikleri gelmektedir. Felsefesinin kendi üzerindeki tezahürü olarak ortaya çıkan “cemali=cemal-perest” fitratı, (ya da “şahid-baz”lığı; “Allah’ın, genç insanlarda ‘güzel yüz’ olarak tecelli etmesi” ne olan düşkünlüğü); ve keza “aşk’ın metafiziği”ndeki “iblis” yorumları, arkasındaki deruni ve felsefi manası dikkate alınmandan zahiri olarak kritik edilmesinin başlıca sebepleri arasında görülmektedir (ilgili kritikler için bkz Baltacı, **a.g.m.**, s.28.; Baltacı konuyla ilgili olarak şu atıfları yapmaktadır: “İbnu’l-Cevzi, *Telbisu İblis*, Beyrut 2001, s.238; *İbn Musteyfi, Tarihu Erbil*, I, 35”); Nitekim ileride de bahsi geçtiği üzere kendisinden etkilenen Evhadüddin-i Kirmanî ve Fahreddin Iraki gibi kurucu fikir babalarının da, en fazla kritik edildiği konu, sözü edilen “cemal-perest”lik felsefesidir. Bununla birlikte, maksadı aşan bütün kritiklere rağmen, daha önce Ahmed Yesevî maddesinde de dikkat çekildiği üzere, Söz konusu felsefe bilahare evrilmiş olduğu “afak-i seyr-i süluk” metodu ile, Evhadüddin-i Kirmanî ve Ahi Evran tarafından medeniyetin ikinci yenilenmesinin “medeniyet zihni”ni hazırlayan önemli irfanî dinamiklerden biri olarak geliştirilecektir. Eleştiriler karşısında kendisini savunanların başında ise, Baltacı’nın da dikkat çektiği gibi, kendisi gibi birinci mihver şahsiyet hattında yer alan kardeşi Muhammed Gazali (kurucu olarak), ve ikinci mihver şahsiyet hattının önemli fikir babaları Mevlâna (kurucu olarak) ile Şems-i Tebrizî (destek olarak) gelmektedir, bkz Baltacı, **a.g.m.**, s.36-38.

Bu itibarla Ahmed Gazali, daha ziyade ikinci mihver şahsiyet hattının karakteristiği olan “renklerin efendileri”nin, daha önce konuya girişte de bahsi geçtiği üzere, birinci hatta tevarüs eden renkli örneklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hülasa yeniden Ebü’n-Necib es-Sühreverdî’ye dönecek olursak, Sipehsalar¹⁶⁵ ve diğer kaynaklar Ebü’n-Necib’in bir müddet Ahmed Gazzali’nin irşadı altında bulunduğunu haber vermektedir. O, öyle anlaşıyor ki, irfanının gelişmesinde aşkın bu büyük ustasından istifade etmiştir; o halde, Ebü’n-Necib’in irfanının olgunlaşmasında, aynı zamanda Horasan meşrebinin etkisi bulunduğu da söylenilebilecektir. Öte yandan yine kaynaklar, Ebü’n-Necib’in esas manevi fethine Debbas’ın yanında ulaştığını bildirmektedir.¹⁶⁶

Müslim ed-Debbas ise, daha önce bahsi geçtiği üzere (bkz. “2.2.2.1.”), elbette ki Bağdat mektebinin kurucusu büyük mutasavvıf Cüneyd-i Bağdadî’den gelen irfanın, (yani Bağdat ekolünün), kaotik asırlardaki (kaotik asırlar itibariyle) büyük temsilcisidir. Dolayısıyla, Ebü’n Necib es-Sühreverdî, bir cephesi Horasan ve bir diğer cephesi de Bağdat olan irfani damarların şahs-i manevisinde bulunduğu, ve kendisi ve halefleri vasıtasıyla “varlığın birliği” terkibine doğru yol aldığı “Renklerin efendileri”nin, birinci hatta tuluat eden örneklerinden biridir. Kendisinde kuvvetli olan meşrep her ne kadar Bağdat olsa bile, öyle anlaşıyor ki, esasen yine kuvvetli yönü Bağdat olan Ahmed Gazzali’nin Horasan’a dönük meşrebi (yüzü) sebebiyle, Horasan’dan da nisbi renkler ve zevkler taşımaktadır.

Bu özellikleri ile Ebü’n Necib sadece yaşadığı asrı değil, kendisinden sonra gelecek asırları da etkilemiş büyük şahsiyettir. Şöyle ki:

- Ebü’n Necib, Süheverdiyye olarak tarikatlaşacak olan meşrebin kurucusu (aynı zamanda yeğeni ve tezdeki kodlamasıyla ikinci mihver şahsiyet hattının mensubu) Şihabeddin Ömer Sühreverdî’yi yetiştirmiştir.¹⁶⁷ Şihabeddin Ömer

¹⁶⁵“Sipehsalar” Mevlâna’nın müridlerinden Feridun-i Sipehsalar’ın kaleme aldığı bir risale olup, Mevlâna ile ilgili birinci derecede kaynaklık teşkil eden eserlerden biridir, bkz. Reşat Öngören, “Mevlâna Celaleddin-i Rumi”, **TDVİA.**, C.29., Ankara, 2004, s.441-448.

¹⁶⁶Öngören, **Ebü’n-Necib Sühreverdî**, s.35-36.

¹⁶⁷Hasan Kamil Yılmaz, “Sühreverdî Şehabeddin”, **TDVİA.**, C.38., İstanbul, 2010, s.40-42.

Sühreverdî oldukça maruf bir şahsiyet olarak, bilindiği üzere fütüvvet hareketinin Anadolu’da kurumsallaşmasının öncülerinden olmuştur.¹⁶⁸

- Yetiştirmiş olduğu bir diğer talebesi Ammar el-Bitlisi’dir. Kronikler Ammar el-Bitlisi’nin Kübreviyye tarikatının kurucusu ve aynı zamanda tezdeki kodlamasıyla ikinci mihver şahsiyet hattının mensubu Necmeddin Kübra’nın irşadına vesile olduğunu yazmaktadır.¹⁶⁹ Kübreviyye’nin kurucusu Necmeddin Kübra’nın halifeleri ise, Moğolların müslümanlaşmalarında

¹⁶⁸“Halife Nasır-Lidinillah döneminde fütüvvet teşkilatının organize edilmesi çalışmalarında öncülük eden Sühreverdî hilafet merkeziyle beylikler arasında bazı elçilik görevlerinde bulundu. Sühreverdî, Mevlâna Celaleddin’i Rumi’nin babası Bahaddin Veled’in 1220 yılında Bağdat’a gelişiinde kalabalık bir halk kitlesiyle onu karşılamaya çıktı. 1221’de halifeden aldığı menşuru Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubad’a götürdü”. Bkz. Yılmaz, a.g.e., s.40-42.

¹⁶⁹ İkinci mihver şahsiyet hattının bu oldukça önemli kurucu fikir babalarından biri olan Necmeddin-i Kübra’nın yetişmesinde, diğer ikinci hat mensuplarında olduğu gibi, birden fazla ustanın mevcudiyetinin izlerine rastlanılmaktadır. Bunlar, İsmail Kasrı, **Ammar Yasir el-Bitlisi** ve Baba Ferec’dir. Makale müellifi Algar’a göre: “Necmeddîn-i Kübrâ, otuz beş yaşına kadar ilim tahsilini sürdürdükten sonra intisap edebileceği bir şeyh aramaya koyuldu. Bu dönemde Dizful şehrinde iken hastalandı ve şehrin tanınmış sûfîlerinden İsmâil Kasrî’nin dergâhında misafir edildi. Şeyh gece yanına gelip kendisini semâ âyinine davet edince dervişlerin âyin sırasında çıkardığı seslerden rahatsız olmasına rağmen semâa katıldı ve bu sırada iyileştiğini farkettil. Ertesi gün İsmâil el-Kasrî’ye intisap etti. Zâhir ilimleri alanındaki geniş bilgisinin onda kibre yol açabileceğini anlayan İsmâil Kasrî, onu *terbiye ve irşad için Ebû’n-Necîb es-Sühreverdî’nin halifesi Ammâr Yâsir el-Bitlisi’ye* gönderdi. Algar, **Necmeddin-i Kübra**, s.500-506.

Benzer notlar, TDVİA’nın Ebû’n-Necip es-Sühreverdî maddesinde geçmektedir: “Sühreverdî’den sonra makamına başhalîfesi ve Ebheriyye tarikatının kurucusu Ebû Reşîd Kutbüddîn-i Ebherî oturmuştur (Abdurrahman Ebû’l-Ferec el-Vâsitî, s.58-59; Hulvî, vr. 132a). Sühreverdî’nin yanında yetişen yeğeni Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, Sühreverdî’ye tarikatını kurmuş, Ammâr-ı Yâsir el-Bitlisi, İsmâil Kasrî gibi şeyhler de Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ’yı yetiştirmiştir (Câmî, s.417-418). Öngören, **Ebû’n-Necib Sühreverdî**, s.35-36.

Öte yandan, “Fasîh Ahmed-i Hâfî, Necmeddîn-i Kübrâ’nın bizzat Ebû’n-Necîb’den istifade ettiğini gösteren bir silsile kaydetmiştir (Mücmel-i Faşîhî, II, 319)”. Öngören, **Ebû’n-Necib Sühreverdî**, s.35-36.

Necmeddin-i Kübra’nın yetişmesinde büyük etkisi olan Ammar-ı Yasir el -Bitlisi (ö. 1253) hakkında kaynaklarda fazla malumat bulunmamaktadır: “Anadolu velîlerinden. Bitlis’te doğup, büyüdü. Doğum târihi belli değildir. Hayâtı hakkında fazla bir bilgi yoktur. İlim tahsîl etmek için Sühreverd şehrine gidip, Ebû Necib Sühreverdî’nin sohbetlerinde bulundu ve ona talebe oldu. Sonra hocası ile Bağdât’a gitti. Tahsîlini tamamladıktan sonra Bitlis’e yerleşip, insanları doğru yola kavuşturmak için vâz ve nasihatlerde bulundu. Büyük velî Necmeddîn-i Kübrâ, Ammâr-ı Yâser’in ders ve sohbetlerinde yetişti ve halîfesi oldu. 1253 (H.650) senesinde Bitlis’de vefât etti”. <http://ehlisunnetbuyukleri.com> › Detay › Türkiye-Bitlis-AMMAR-I-YASER., (Çevrimiçi, 07-09.2019).; İlgili çevrimiçi kaynaktan ayrıca şu eserlere atıf yapılmaktadır: “Nefahat’ül-Üns, s.474.; Lemezât; c.2, s.323.; Sefînet-ül-Evliyâ; s.103.; Nesâyim-ül-Mehabbe; s.262”. Zikredilen bu kaynaklarda aynı zamanda kendisine nisbet edilen iki eserden bahsedilmektedir: “Behcetü’t-Tâife” ve “Savmu’l-Kalb” adlı eserlerinde, velâyet ve tasavvuf ile ilgili mühim sırlar yer almaktadır”; Makale müellifi adı geçen eserlerden hareketle, Bitlisi’nin tasavvufa dair görüşlerinden örnekler vermektedir: “bkz. Behcetü’t-Tâife Billâhi’l-Ârife, Berlin, - Ahlwardt-, no: 2842 16b - 17a- 46a yaprağı”.

önemli rol oynamıştır. Kübreviyye'den yetişen Sadeddin el Hamavi¹⁷⁰ (ö.1272/73) ve Seyfeddin Baharzi¹⁷¹ (ö.1261), Moğolların Müslüman olmalarına ilk vesile olan şahsiyetler olarak bilinmektedir. Yine kroniklere göre, ikinci hattın büyük kurucu fikir babalarından biri olan Mevlâna'nın babası Bahaddin Veled'in, Kübrevi meşrepli olduğu bilinmektedir.¹⁷²

- Nihayet Ebü'n Necib, Evhadüddin-i Kirmanî'nin (ve dolasıyla Kirmanî'nin öğrencisi ve damadı olan Ahi Evran'ın) tarikinde ki Kutbüddin-i Ebheri'nin de mürşididir.¹⁷³ Kendisinden sonra halifesi ve aynı zamanda Ebheriyye isimli bir tarikatın da kurucusu olan Kudbüddin, Rüknüddin Sücasi'yi yetiştirmiş; Sücasi de, Evhadüddin- i Kirmanî'yi irşad etmiştir.¹⁷⁴

Gerçekten de Ebü'n-Necib, pek çok cihetle tarihte derin izler bırakmış, adeta tarihin akışını değiştiren olağan üstü bir profil olarak ortaya çıkmaktadır. Talebeleri vasıtasıyla kurulan Ebheriyye, Evhadiyye, Kübreviyye ve Süheverdiyye tarikatları, Anadolu İslam tasavvurunun varlık felsefesinin nihai yorumuna (varlığın birliği felsefesi) kavuşmasında, oldukça etkin rol oynayacaktır.

¹⁷⁰**Sadeddin el Hamavi (Hamuyye)**, (1191 (?) Bahrabad Nişabur / ö. 1272/73'den sonra (?) Bahrabad Nişabur), Kübrevi Şeyhi'dir. Necmeddin-i Kübra'nın halifelerinden olan babasının kuzeni Ebü'l-Hasan Sadreddin Muhammed'in elinden hırka giyerek, Kübreviyye'ye intisab etmiştir. Kendisinden sonra Bahrabad'daki hankahına oğlu Sadreddin İbrahim'i halife olarak tayin etmiştir. Kaynakların yazdığına göre, "*Sadreddin İbrahim'in, İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın yaklaşık 100.000 Moğol askeriyle birlikte İslamiyet'i kabul etmesinde önemli rol oynadığı bilinmektedir (DİA, XIII, 429).*". Reşat Öngören, "Sa'deddin-i Hammuye", **TDVİA., C.35.**, İstanbul, 2008, s.389-391.; Tarihi kronikler İlhanlı hükümdarı Gazan Han'ın 1295'de İslamı kabul ettiğini ve bu olayda Sadreddin İbrahim'in önemli bir rol oynadığını yazmaktadır: "*Gazan Han, kumandanlarından halasının kocası Nevruz Bey'in teşvikiyle Elburz'da Lar vadisinde Müslüman oldu ve Mahmud adını aldı (19 Haziran 1295). Kendisiyle birlikte yaklaşık 100.000 moğol askeri de Müslüman oldu. Bu sırada 23 yaşında olan Gazan Han'ın İslamiyet'i kabul etmesinde Şeyh Sa'deddin İbrahim b. Sa'deddin Hamuyye el-Cüveyni'nin de önemli rol oynadığı bilinmektedir*". Abdülkadir Yuvalı, "Gazan Han", **TDVİA., C.13.**, İstanbul, 1996, s.429-431.

¹⁷¹**Seyfeddin Baharzi**, (1190 Bahariz / Fethabad - Buhara 1261), Kübreviyye tarikatının Baharziyye kolunun kurucusudur. Önce Herat'da, Taceddin Mahmud el-Üşnihi'den hırka giymiş ve daha sonra da Hire'de, Necmeddin-i Kübra'ya intisap etmiştir. Tarihler, Moğol Altın Orda hükümdarı Berke Han'ın müslüman olmasında Seyfeddin Baharzi'nin büyük rolü olduğunu yazmaktadır. Süleyman Uludağ, "Baharzi Seyfeddin", **TDVİA., C.4.**, İstanbul, 1991, s.474-475.; Enver Konukçu, "Berke Han", **TDVİA., C.5.**, İstanbul, 1992, s.506-507.

¹⁷²Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448.; M. Nazif Şahinoğlu, "Bahaeddin Veled", **TDVİA., C.4.**, İstanbul, 1991, s.460-462.

¹⁷³Öngören, **Ebü'n-Necib Sühreverdî**, s.35-36.; Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.14-15.

¹⁷⁴Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.14-15.

2.2.3. Birinci Mihver Şahsiyet Hattına Destek Olan Önemli Şahsiyetler

Yukarıda birinci mihver şahsiyet hattında isimleri geçen ve bazıları yakın planda incelenen kurucu fikir babalarının irfanlarının gelişmesine sağlamış oldukları katkılardan dolayı, tezde “yardımcı” ya da “hatta destek veren” şahsiyetler olarak geçen ilim ve irfan ehli şahıslar, aşağıda isimleri açılarak zikredilmektedir.

Bu tasnifte yer alan şahsiyetlere, şüphesiz başkaları da ilave edilebilir; ya da bizim de isimlerini zikrederken tereddütte kaldığımız gibi, içlerinden bazıları, Ahmed Gazzali örneğinde olduğu gibi kurucu mihver şahsiyetler grubuna dahil de edilebilir.

Bu tasnif hazırlanırken, 3 asır gibi, üstelik de diğer çağlarla mukayese edilemeyecek kadar çok olan bu yardımcı arifan grubunun tayininde, Fatih Şeker’in daha önce bahsi geçen çalışmasından istifade edilmiştir. Şeker ilgili çalışmasında, bize göre kurucu olarak tespiti yapılan şahsiyetlerden pek çoğu da dahil olmak üzere, ilgili çağları etkilediğini düşündüğü şahsiyetlere topluca yer vermektedir.

Böylece hem kurucu şahsiyetlerin teyidi ve hem de onlara “yardımcı olan şahsiyetler”in tespiti bağlamında, “Selçuklu İslam tasavvuru”ndan, “Anadolu İslam tasavvuru”na geçişimizi kolaylaştıran bu liste, denilebilir ki, bu bölümdeki “referans” noktamız olmuştur.

Onun, aşağıda verilen ve sözü edilen çağları etkilediğini düşünerek hazırlamış olduğu tasniften hareketle, bu tasnife giren şahsiyetlerin kısa otobiyografileri arka planda incelenmiş ve bunlar arasından, yaşadıkları çağın uygunluğu (kaotik çağlar içine girmesi) ve “varlık felsefesi”ne olan katkıları göz önünde bulundurularak seçilenler, “destek şahsiyet” listesine dahil edilmiştir. Öte yandan, Şeker’in tasnifinde yer almayanlar ise tezde geçen diğer kaynaklardan hareketle saptanmıştır. Böylece, “destek şahsiyet” listeleri, tezde tasnifi yapılan dönemlere bağlı olarak birinci ve ikinci olmak üzere, iki kategori halinde hazırlanmıştır.

Şeker’in ilgili asırlarda Selçuklu İslam tasavvurunu etkilediğini düşündüğü şahsiyetler, alfabetik olarak maruf olan isimleriyle şunlardır:

*“Aşıkpaşa, Attar, Baba İlyas, Baba İshak, Baba Saltuk, Baba Tahir, Bahaddin Veled, Bayezıd-ı Bistamî, Biruni, Celaleddin Karatay, Cüveyni, Ebu İshak eş-Şirazi, Ebu Necib-i Sühreverdî, Ebu Musa el-Eşari, Edebali, Elvan Çelebi, Fahreddin Iraki, Fahreddin Razi, Geyikli Baba, Hakim et-Tirmizi, Hallac, Hasan Basri, İbn Rüşd, İbn Sina, İbn Bibi, İbn Batuta, İbn Teymiyye, İbrahim Edhem, İhvan-ı Safa, Kadı Siraceddin Urmevi, Kaşgarlı Mahmud, Kelabazi, Kuşeyri, Kutbeddin Haydar, Makdisi, Maturidi, Muhammed b. Ahmet en-Nesefi, Muhasibi, Nasireddin- i Tusi, Necmüddin Kübra, Nerşahi, Ravendi, Selahaddin Zerkub, Selman-ı Farisi, Senaii, Seyyid Burhaneddin-i Muhakkık-i Tirmizi, Sıbt ibnü'l Cevzi, Şakik-i Belhi, Şems-i Tebrizî, Şeyh Çelebi Hüsameddin, Şihabeddin Ömer Sühreverdî, Şihabeddin Sühreverdî Maktül, Tapduk Baba, Tapduk Emre, Yusuf Has Hacib”.*¹⁷⁵

Yukarıdaki listeden de ilham alınarak birinci mihver şahsiyet hattına destek olan şahsiyetler aşağıda zikredilmektedir. Liste şahsiyetlerin ölüm tarihlerine göre düzenlenmiştir.¹⁷⁶

İhvan-ı Safa (mektep olarak etkili olduğu tarih aralığı: 950’lerden sonra)

Ebu Abdurrahman Sülemi: 937 Nişabur (Horasan)/ 1021 Nişabur (Horasan)

İbn-i Sina: 980/81 Buhara (Horasan)/ 1037 Hemedan (Horasan)

Ebu said-i Ebü’l-Hayr: 967 Havran (Horasan)/ 1049 Havran (Horasan)

Biruni: 973 Beruni (Özbekistan)/ 1050 (Gazni) Afganistan

Baba Tahir-i Uryan: 938 ? Hemedan/Luristan? (Horasan)/ 1055? Hemedan (Horasan)

Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyri: 986 Üstüva (Horasan)/ 1072 Nişabur (Horasan)

Ebu İshak eş-Şirazi: 1003 Şiraz (Horasan)/ 1083 Bağdat

Cüveyni, İmamü’l-Harameyn: 1028 Nişabur (Horasan)/ 1085 Nişabur (Horasan)

Abdullah el-Ensarî el-Herevi: (?/ 1089)

Yusuf Has Hacib: 1018? Balasagun-Kırgızistan/? Mezarı bilinmiyor

Kaşgarlı Mahmud: XI. yüzyıl Kaşgar/ Doğu Türkistan

Ahmed Gazzali: ? /1126 Kazvin/İran

İbn Bacce: 1077 Saragossa (Endülüs)/ 1139 Fas

¹⁷⁵Şeker, a.g.e., s.335-337.

¹⁷⁶Aşağıda zikredilen destek şahsiyetlerin, doğum ve ölüm, tarih ve yerleri için bkz. TDVİA’ndeki ilgili maddeler.

Hayat b. Kays el-Harrani: 1105 ? Harran/ 1185 Harran

İbn Tufeyl: 1105 ? Guadix / Granada (Endülüs) / 1185 Merakeş (Fas)

Şihabeddin Sühreverdi Maktül: 1154 Sühreverdi-Zencan (Horasan) / 1191

İbn Rüşd: 1126 Kurtuba (Endülüs)/ 1198 Marakeş, (Fas)

Semani, Abürrahim b. Abdülkerim: (1143 Nişabur/ Merv 1221)

2.3. İkinci Mihver Şahsiyet Hattı

Bu hattın mensupları, genellikle 1150’li yıllardan itibaren doğmakla beraber, hayat sürdürdükleri ve “düşünce inşa eden” eserlerini ürettikleri tarih aralığı 1200 – 1300’lü yıllara tekabül etmektedir. Bu nedenle daha önce kabullerde de geçtiği gibi, ikinci hattın tarih aralığı 1200-1300 arası olarak tespit edilmektedir.

İkinci mihver şahsiyet hattının bütün kurucu fikir babaları orijinde, tabii olarak Horasan, Endülüs ve Bağdat mektepleriyle ilişkilendirilmektedir. Bu ilişkilendirme genellikle tek bir menşe ile değil, genellikle 2’li ve hatta bazılarında 3’lü terkipler halinde tecessüm etmektedir. Mesela, ileride bahsi geçen Evhüdüddin’i Kirmanî, her ne kadar tarik olarak Bağdat mektebiyle ilişkilendiriliyor olsa dahi kendisi aynı zamanda, Horasan ve Endülüs mekteplerinin de etkisi altındadır. Onlar, gelmiş oldukları Anadolu’da, menşe itibarıyla devamı oldukları, direkt beslendikleri ya da dolaylı olarak etkilendikleri mekteplerden hareketle, “varlığın birliği” tasavvurunu, nihai terkibine kavuşturacak olan büyük ustalar ve kurucu fikir babalarıdır.

Pek çoğu için, ileride Mevlâna üzerinde gösterildiği gibi, etkisi altında bulundukları tam ve tek bir meşrep (mektep ve eksen) tarif etmek tam olarak mümkün değildir. Hayat sürdürdükleri çağda, irfanlarını birinci hattaki ve elbette kendi aralarındaki birden fazla eksenin etkisi altında kalarak geliştirmişlerdir. Bu da, irfanlarının yeni fikir vadilerinde nihai bir “terkib”e (varlığın birliği tasavvuruna) doğru gitmekte olduğuna ilişkin en önemli delildir. Onlar daha önce de bahsi geçtiği gibi, aynı ontolojik varlık felsefesine farklı meşreplerle yaklaşan, bu yönüyle tek bir gökkuşağının sonsuz çeşitlilikteki renkleri gibidir.

Birinci hattın farklı olarak, pek çoğu Anadolu’da bulunmuş ve yine pek çoğu hayatlarının en önemli safhalarını Anadolu’da geçirmişlerdir. Bu nedenle, ikinci

hamlenin medeniyet felsefesi olan Anadolu İslam tasavvurunu meydana getiren çapraz ilişkilere, bu dönem içindeki kurucu fikir babalarında ziyadesiyle rastlanılmaktadır. Bu çapraz ilişkilere ve çoklu etkilenmelere örneklik teşkil etmesi gayesiyle Mevlâna ileride özel olarak incelenmektedir. Benzer şekilde, Ahi Evran ve Sadreddin Konevî de, hem İbnü'l-Arabî hem de Evhadüddin-i Kirmanî irfanlarının kendi üzerlerinde, birbirleriyle olan ilişkileri de dahil olmak üzere tecessüm ettiği, nihai fikrin kendi şahs-i manevilerinde adeta terkibe ve kemale kavuştuğu, “sentez” şahsiyetlere örnek olarak gösterilebilecektir.

Bu terkibe ulaşılmasında, pek çoğunun devamı ve tariki olarak beslendikleri birinci mihver şahsiyet hattının, bu hattan ve mektepleşme dönemlerinden önceki Bayezid-i Bestami ve Cüneyd-i Bağdadî gibi büyük şahsiyetlerin ve elbette ki ilk çıkış yerindeki büyük Nebi'nin (sav) Tevhid inancını yorumlayan irfanı bulunmaktadır. Hülâsa, fikir ve irfan, ikinci mihver şahsiyet hattına mensup kurucu fikir babalarının yaşadıkları çağların çok gerisinden, uzak bir yolculuktan gelerek, her uğradığı kandilde¹⁷⁷ ve menzilde kendisini aşmış ve onların dimağlarında yoğunlaşarak adeta billurlaşmıştır. Evhaddüddin Kirmanî, İbnü'l-Arabî, Yunus Emre, Mevlâna, Hacı Bektaşî Veli, Şeyh Edebali, Sadeddin Konevî, Ahi Evran ve diğerleri, sözü edilen hamlenin kurucu varlık felsefesini, hiç şüphesiz bu kandillerden beslenerek inşa etmişlerdir. Onlar tek bir kandilden çıkan aynı “ziya”nın, uzaklaşıldığında tek, yaklaşıldığında ise sonsuz sayıda görülen renkleri gibidirler. Onları; ikinci mihver şahsiyet hattının kurucu fikir babalarını, sadece Horasan, Bağdat ya da Endülüs irfanlarından biriyle sınırlandırmak, fazlasıyla zorlama olacaktır; onlar “renklerin efendileri”dir.

Öte yandan, birinci mihver şahsiyet hattında da bir metot olarak geçtiği gibi, ikinci hattı belirleyen “kabul”lere bağlı olarak tespit edilen şahsiyetlere, elbette ki ilaveler yapılabilir ve bu hattın mevcudu, ileride bahsi geçen “destek” şahsiyetler ile çoğaltılabilir. Bunu bir başka çalışmanın konusu olarak görmekteyiz.

¹⁷⁷Burada, Ahi Evran'ın kısa ismi “Tabsiratü'l-mübtedi” adlı eserindeki, bölüm ve kısım'ları ayırırken kullanmış olduğu “kandil” kodlamasına, gönderme yapmaktayız, bkz. Ahi Evren, **Tabsiratü'l mübtedi**, s.134-208

Gerçekten de daha önce atfı yapmış olduğumuz Fatih Şeker’de ve pek çok kaynakta da zikredildiği üzere, şüphesiz Anadolu İslam tasavvurunu meydana getiren olaylar, kuruluş ve sona erişler, ileriye atılış ve geri çekilişler, alt-üst oluşlar, bu olayların merkezinde yer alan ikinci hattın “kurucu” mihver şahsiyetleri ile oldukça yakından ilişkilidir.

Şeker bir hatırlatma olarak, bizim “ikinci hatta mensup kurucu fikir babaları” olarak tasnif etmiş olduğumuz bu şahsiyetlerin çevresindeki halef- selef ve çağdaşlık ilişkilerine, benzer şekilde dikkat çekmektedir:

*“XIII. yüzyılda Anadolu’da tarikatlarını yaymaya çalışan bu mutasavvıflar ve irtibatlı oldukları sufiler şunlardır: Konya’da Şihabeddin Sühreverdî, İbnü’l Arabî ve Konevî ile irtibatlı olan ve Necmeddin Daye ile Anadolu’da görüşen Evhadü’l-din Kirmanî (ö. 635/1237); Necmeddin Kubra müridleri; Tokat’da Mu’inü’ddin Pervane’nin yaptırdığı tekkede ‘Lemaat’ sahibi Fahru’d-Din İrakî (ö. 688/1289), Kayeri ve Sivas’ta ‘Mirsadü’l-İbad’ sahibi Şeyh Necmü’d-Din Daye (ö. 654/1353); yine Konya’da Muhyi’d-Din Arabî’yi ve onun eserlerine birçok şerhler yazmak suretiyle vahdet-i vücud felsefesini bütün o çevrede yayan Sadrü’d-Din Muhammed b. İshaku’l-Konevî, onun müridlerinden olup, yine Şeyh-i Ekber’in bazı eserlerini şerh eden Müeyyedü’l-din Cendi, Sadedddin Fergani, Bağdat’tan Rum’a gelen Şeyhülislam Şihabeddin Ömer Sühreverdî; Mevlâna’nın mürşidi Şeyh Şemsüddin Tebrizî; Mevlâna’nın kendisinden ledün ilmini aldığı Seyyid Burhaneddin Muhakkık Tirmizi; Şam’da bulunduğu sırada İbnü’l-Arabî, Sadeddin el-Hamevi, Osman er-Rumi, Şeyh Evhadüdü’l-din Kirmanî ve Sadreddin Konevî ile sohbet eden ve Anadolu’ya ilahi iradenin şevkiyle ve şeyhi Seyyid Burhaneddin Muhakkık Tirmizi’nin yönlendirmesiyle gelen Mevlâna; zamaında Anadolu’da hakim olan tasavvuf felsefesini Celaleddin Rumi’ye paralel olarak yaşayan ve duyulan bir hakikat şekline sokmayı başaran Yunus Emre; Rum diyarında Mevlâna Selahaddin Zerkub; abdal ve evtaddan olan İbn Ahi Türk; Hüsameddin Çelebi; Ahi Evren, Şeyh Süleyman, Mevlâna, Sultan Veled gibi, büyük sufilerin bazılarını tanıma ihtimali yüksek olan Aşık Paşa. Hayatında bunlar derecesinde nüfuz ve ün kazanmış olmakla beraber, daha sonra ismi etrafında bütün bir menakıp silsilesi teşekkül ederek halk arasında bir tarikat yapıcısı gibi görülen Hacı Bektaş Veli de XIII. yüzyılda Anadolu’da yetişen mutasavvıflar arasında sayılabilir”.*¹⁷⁸

Gerçekten de medeniyetin varlık felsefesinin vücut bulmasında yukarıda bahsi geçen şahsiyetlerle birlikte rol oynayan mihver şahsiyetlerin, birbirlerinin düşüncelerinde meydana getirmiş oldukları etki, dönemin münevverleri tarafından yazılmış, Kuşeyri

¹⁷⁸Şeker, a.g.e., s.335-337.

Risalesi, Tezkiretü'l Evliya ve Kabusname gibi, pek çok eserde serahatle görülebilmektedir.¹⁷⁹

Ayrıca kaynaklar yine, çağdaş olan bu mihver şahsiyetlerden bazılarının yukarıda da değinilmiş olduğu üzere, birbirleriyle yüz yüze görüştüklerini (ya da mektuplaşarak iletişim halinde bulunduklarını) yazmaktadır. İbnü'l Arabî'nin Evhadüddin Kirmanî ile Anadolu'da vuku bulan görüşmeleri, baş talebesi ve üvey evladı olan Sadreddin Konevî'yi yetiştirmesi; Evhadüddin'in Konevî ve Ahi Evran ile olan ilişkileri, her ikisinin de hocası olması; Sadreddin Konevî'nin Mevlâna ile olan yakın dostluğu; ve yine Sadreddin Konevî'nin Ahi Evran'ın ile olan yazışmaları ve diğerleri, bu ilişkilere tarihi örnekler olarak gösterilmektedir.

Hülasa, aşağıda ikinci mihver şahsiyet hattına mensup şahsiyetlerin listesi verilmektedir. Buna göre ikinci hatta mensup kurucu fikir babaları vefat tarihlerine göre aşağıdaki isimlerden müteşekkildir:¹⁸⁰

Feridüddin Attar (d. 1142/45, Nişabur (Horasan)/ ö.1221, Horasan)

Necmeddin Kübra (d.1145? Harizm (Horasan)/ ö. 1221, Harizm (Horasan))

Şihabeddin Ömer Sühreverdî (d. 1145, Zencan/Sühreverdî (İran)/ ö.1234, Bağdat)

Evhadüddin-i Kirmanî (d. 1164 (?), Kirman/ ö. 1238, Bağdat)

İbnü'l-Arabî (d. 1165, Mürsiye (Endülüs)/ ö. 1240, Şam)

Baba İlyas (d. ? /ö. 1240, Amasya)

Şems-i Tebrizî (d. 1186, Tebriz/ ö. 1247)

Necmeddin Daye (d. 1177, Rey / ö. 1256, Bağdat)

Ahi Evran (d. 1171, Hoy/ ö. 1262, Kırşehir)

Hacı Bektaş-i Veli (d. ?/ ö. 1271 (?))

Mevlâna Celaleddin Rumi (d. 1207, Belh / ö. 1273, Konya)

Sadreddin Konevî (d.1209, Malatya/ ö. 1274, Konya)

Baba Saltuk (d. ?/ ö. 1297/98)

¹⁷⁹Kuşeyri, **a.g.e.**; Feridüddin Attar, **Tezkiretü'l Evliya**, Çeviren: Süleyman Uludağ, Semerkand Yayıncılık, İstanbul, 2013; Keykavus, **Kâbusnâme**, Düzenleyen: Orhan Şaik Gökyay, Kabakçı Yayınları, İstanbul, 2007.

¹⁸⁰Zikredilen mihver şahsiyetlerin, doğum ve ölüm, tarih ve yerleri için bkz. **TDVİA**'ndeki ilgili maddeler.

Yunus Emre (d. ?/ ö. 1320 (?))

Şeyh Edebali (d. ?, Karaman (Anadolu)/ ö.1327, Bilecik)

Şüphesiz, yukarıda zikredilen şahsiyetlerin ikinci medeniyet hamlesinin medeniyet zihninin oluşumunda oynamış oldukları rollerin mahiyeti ve “kurucu fikir babası” olarak payelendirilmelerinin sebepleri, bu tezin kapasitesini fazlasıyla aşmaktadır.

Bununla birlikte, sözü edilen şahsiyetlerin pek çoğu aşağıda bahsi geçen İbnü'l-Arabî ve Mevlâna maddelerinin içinde ve bazıları da daha önce birinci mihver şahsiyet hattının içinde, oynamış oldukları rollerin önemine bağlı olarak incelenmekte ve kurucu fikir babası olarak tercih edilmelerinin sebeplerine de nispeten dikkat çekilmektedir. Bahsi geçen şahsiyetler, yine ölüm tarihlerine göre, Necmeddin Kübra, Şihabeddin Ömer Sühreverdî, Evhadüddin-i Kirmanî, İbnü'l-Arabî, Şems-i Tebrizî, Ahi Evran, Mevlâna ve Sadreddin Konevî, Baba İlyas, Şeyh Edebali olarak sıralanmaktadır.

Böylece yukarıda “kurucu fikir babaları” olarak listelenen şahsiyetler içinde, daha önce ve daha sonra, bahsi geçmeyen şahsiyetler olarak, Feridüddin Attar, Necmeddin Daye, Hacı Bektaş-i Veli, Baba Saltuk ve Yunus Emre'nin isimleri kalmaktadır ki, bu şahsiyetlerin hemen hemen hepsi de üzerlerinde pek çok makale ve araştırmanın yapıldığı, “önemleri” ayrıca delillendirmeye ihtiyaç olmayacak kadar maruf olan şahsiyetlerdir.

2.3.1. Endülüslü İbnü'l Arabî

Tasavvufta “Şeyhü'l Ekber” mahlasının atfedildiği tek mutasavvıf olan ve bu alanda neşet ettiği Endülüs okulunun “Ekberi ekol” ismiyle anılmasını sağlayacak kadar “usta”laşan İbnü'l Arabî, diğer pek çok kurucu fikir babası gibi aynı zamanda bir kelam, felsefe ve şer'i ilimler (fıkıh, tefsir, hadis vd.) üstadıdır. Tam künyesi “eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tai el Hatimi”dir. Tasavvuf mesleğinde ki özel mevkiini ayırt etmek için kendisine yukarıda da zikrettiğimiz gibi “eş-Şeyhu'l-Ekber (En Büyük Üstad) denilmektedir.

Bazı eserlerde “*Sultanü’l-Arifin*” ünvanıyla da künyelenen İbnü’l-Arabî’nin lakabı ise “*Muhyiddin* (Dini İhya Eden)”dir.¹⁸¹

İbnü’l-Arabî (27 Temmuz 1165/ Endülüs-Mürsiye)’de, Muvahhidler zamanında, varlıklı ve asil bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.¹⁸² Kendisi ceddinin Arab Benu Tayy kabilesine mensup bulunduğunu ve meşhur sufi Hatim-i Tai’nin de büyük dedelerinden biri olduğunu söylemektedir.¹⁸³ Kaynaklar Babası Ali b. Muhammed’in yöre valisi Muhammed b. Sa’d (ki aynı zamanda Abbasi halifesi Müstencid Billah’ın da komutanıdır) nezdinde oldukça hatırı sayılır, ve aynı zamanda da fıkıh ve hadis ilmiyle uğraşan, meşhur feylesof ve kadı İbn Rüşd (ö. 1198) ile dostluğu bulunan, takva sahibi bir şahsiyet olduğunu haber vermektedir (*el-Fütuhât*, I/222). Adının Nur olduğu rivayet edilen annesi ise, ensar soyundan, ve yine babası gibi takva sahibi zahide bir zattır. İbnü’l-Arabî, iki kız kardeşin olduğu ailenin tek erkek evladıdır (*İbn Arabî, Dürreti’l-fahire*, 80). Yetişmesinde annesi ve babası ile birlikte önemli rol oynayan amcası Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Arabî ve dayıları Ebu Müslim el-Havlani ile Yahya b. Yugan, devrin önemli ve hatırı sayılı sufileri olarak anılmaktadır.¹⁸⁴

Küçük yaşlarından itibaren başlayan zühd ve takva hayatına, yani tasavvufa olan ilgisi, şüphesiz, böyle bir fitrat ve kabiliyetle yaratılmış olmasının tabii neticesi olarak anlaşılmalıdır. Bununla birlikte kronikler, bu yolu ilimle takviye etmek üzere, özellikle “hadis” ilminde, zamanın önde gelen alimlerinden kuvvetli bir eğitim almış olduğunu haber vermektedir.¹⁸⁵ Bu muhaddisler arasında, Eyyüb el-Fihri (ki kendisi meşhur mutasavvıf Ebü Medyen’nin¹⁸⁶ müridiydi) (ö. 1186), İbn Harrat (ö. 1186), İbnu’l-As ve Zevavi gibi sufi meşrebli alimlerin yanı sıra, İbn Hubeyş (ö. 1188), İbn At (ö. 1212), İbn Baki (ö. 1228) ve İbn Vacib (ö. 1217) gibi, sufi meşrebli olmayan alimler de bulunmaktadır. Kaynaklarda her ne kadar belirli bir fıkhi mezhebe bağlı

¹⁸¹Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.24.

¹⁸²Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.25.

¹⁸³“*Arabım ben, cömertliğin kardeşi Hatim-i Tai’nin soyundan. Bizim için köklü ve muazzam bir asalet ve şan vardır*”. bkz. Kılıç, *a.g.e.*, s.24.

¹⁸⁴Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.22-23. ve ayrıca bkz. bu zatların ahvalleri ile ilgili olarak Kılıç, aşağıdaki kaynakları tavsiye etmektedir: “*İbn Arabî, Ruhü’l-kuds*, 98; *Dürreti’l-fahire*, 90; *el-Fütuhât*, I/185, II/18, 118; *Muhaddaratu’l-ebrar*, II/67, et-Tadili, et-Teşevvüf ila ricali’t-tasavvuf, 123-124.”

¹⁸⁵Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.30.

¹⁸⁶Tahsin Yazıcı, “Ebu Medyen”, *TDVİA.*, C.10., İstanbul, 1994, s.186-187.

olmadığı belirtilse de, yetiştiği muhit itibariyle, meşhur fıkıh alimi Abdulhak el-Ezdi el-İşbili (ö. 1185) gibi pek çok Maliki ve Zahiri hocadan fıkıh dersleri almış olduğu bilinmektedir.¹⁸⁷

Öte yandan her ne kadar “*kendisine dertlerimi açacak dünya sathında hiçbir müşşidim yoktu*” demekteyse de, yine kendi ifadelerinden, Ebu’l-Abbas el-Ureybi¹⁸⁸ ile Ebu İmran el-Mirtüli’nin tasavvuf yolundaki ilk müşşidleri olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸⁹ Kendisi, aşağıda Kılıç’ın da dikkat çekmiş olduğu gibi, gerek zahir ehli ve gerekse batın ehli pek çok üstattan istifade etmiştir.¹⁹⁰

Bir o kadar ilgi çekici olan da meşhur meşşai feylesofu İbn Rüşd’ün son demlerine yetişmiş olmasıdır. On beş yaşlarında, İbn Rüşd’ün talebi üzerine kendisiyle görüştüğünü anlatmaktadır.¹⁹¹

İbnü’l-Arabî, çok seyahat eden bir sufidir. Kronikler, “batını” seyahatlerinin dışındaki zahiri ve arzi seyahatlerine 26 yaşındayken başladığını haber vermektedir. 1200’den sonra bir daha geri dönmek üzere Endülüs’den çıkmış, ve Mekke, Medine, Bağdat, Şam, Mısır, Musul, Fas, Tunus ve Anadolu dahil pek çok beldeyi ziyaret etmiş, bazılarında uzun süre ikamet etmiştir. Nitekim 8 Kasım 1240 tarihinde, Endülüs’den uzakta, Şam’da Benu Zekilerin Malikanesinde Hakk’a yürümüşür.

¹⁸⁷Kılıç: **Şeyh-i Ekber**, s.30.

¹⁸⁸Kılıç’ın dipnotta dikkat çektiği üzere, “bu zatın adı bazen Ebu Ca’fer Ahmed el-Ureybi olarak da verilmektedir”. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.33.

¹⁸⁹Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.33.

¹⁹⁰“Kendisinden istifade ettiği 300’ü mütecaviz zevat-ı kiramın her birinin manevi hallerine ve hikmetli sözlerine eserlerinde çokça yer vermektedir. Başta el-Fütuhât, Kitabu’l-kutb, Dürretü’l-fahire ve Ruhü’l-kuds olmak üzere birçok eserinde bu zatların bu kabil hallerinden bahseder. Hususan son iki eseri müttakıl olarak bu şahsiyetlerin ahval ve menakıbına hasredilmiştir. Ayrıca kendilerinden ilim okuduğu hocaların ve kitapların listesini ‘icaze’ isimli eserinin baş kısmında sıralamaktadır”. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.33.; Kılıç, konuyla ilgili olarak şu atıfları yapmaktadır: “el-İcaze, 23-32. Bu eser için ayrıca bkz. N. Keklik, a.g.e., 279-305”; “(...) Ancak özel olarak önem verdiği muhakkik sufiler taifesinin kimler olduğunu öğrenmek amacıyla eserleri tarandığında başlıca şu isimlerle karşılaşılacaktır: Hasan-ı Basri, Ferkad es-Sebahî, Haris el-Muhasibi, Zünnun el-Mısri, Bayezid-i Bistamî, Sehl b. Abdullah et-Tusteri, Hakim et-Tirmizi, Ebu Said el-Harraz, Cüneyd-i Bağdadî, Hallac-ı Mansur, Ebu Bekir eş-Şibli, Muhammed b. Abdülcebbar en-Nifferi, Ebu Abdurrahman es-Sülemî, Abdülkerim b. Hevazî el-Kuşeyri, ibn Berrecan, İbnü’l-Arif, Abdülkadir-i Geylani ve Evhadüddin-i Kirmanî. Bunlar arasında ünlü kimyacı ve tabiat felsefecisi Cabir b. Hayyan ile felsefenin, İslam dünyasının doğusundan Endülüs’e geçmesini sağlayanların başında gösterilen İbn Messere’nin de bulunması ilgi çekicidir”. Mahmut Erol Kılıç- Çağfer Karadaş-Mahmut Kaya, “İbnü’l-Arabî Muhyiddin”, **TDVİA.**, C.20., İstanbul, 1999, s.520-522.

¹⁹¹ Bu ilgi çekici görüşmenin detayları için bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.28.

Burada özellikle Anadolu İslam tasavvurunun nihai terkiğine ulaşmasında fevkalade önemli olan Anadolu seyahatlerini ve bu vesileyle ilişkide bulunduğu Sadreddin Konevî ve Evhadüddin-i Kirmanî gibi kurucu fikir babalarını, önemlerine binaen vurgulamak istiyoruz. Gerçekten de aşağıdaki paragraflarda da geçtiğı üzere, metafizik/batını unsurların da delaletiyle vuku bulduğu haber verilen bu seyahatler söz konusu “varlığın birliğı” tasavvurunun neşet etmesini sağlayan önemli mihenk taşlarıdır:

*“Aynı yılın Zilkade’sinde (Temmuz 1204) Urfa, Diyarbakır, Sivas üzerinden Malatya’ya gelir. Ona bu yolculuğunda Sadreddin el-Konevî’nin babası Mecdüddin İshak ve Harranlı Ebu’l-Ganaim’in azadlı kölesi Abdullah Bedr el-Habeşi de refakat etmektedir. O sıralarda, ikinci defa Anadolu Selçuklu tahtına çıkan I. Gıyasuddin Keyhüsrev eski dostu Mecdüddin’i bir mektupla Konya’ya yanına çağırınca İbn Arabî’de onunla beraber Konya’ya geçer. Mecdüddin hükümdarın oğlu Keykavus’a muallim tayin edilerek tekrar Malatya’ya geri dönünce İbn Arabî bir müddet daha Konya’da kalacak ve o sıralarda Konya’da bulunan Şeyh Evhadüddin el Kirmanî ile görüşecektir. Daha sonra yine Halep, Kudüs, Mısır ve Mekke’ye ve buradan bir kere daha Bağdat’a gider. Bilahare tekrar Konya’ya gelir. Tekrar Halep ve Sivas seyahatinden sonra yeniden Malatya’ya yerleşir (1218). Bu arada dostu Mecdüddin İshak vefat ettiğinden onun dul kalan hanımıyla burada evlenir”.*¹⁹²

Mikail Bayram ise, yine Evhadüddin Kirmanî’nin menakıbnamesine atıf ile bu tanışmanın ilk kez Konya’da değil, Mekke’de vuku bulunduğunu yazmaktadır. Yine, Kılıç’ın dipnot olarak dikkat çektiğı bu habere göre, bu tanışmanın hemen akabinde ve Hızır’ın (as) manevi bir işareti üzerine, her iki şahsiyetin de yeni bir zuhuratın (Osmanlı) hazırlığı gayesiyle Anadolu’ya geçtikleri anlaşılmaktadır.¹⁹³

Kılıç, içinde Arabî ve Evhadüddin’in de bulunduğu bu seferi önemli bir tarihi dönüm noktası olarak değerlendirmektedir:

“Anadolu topraklarına Hızır’ın (as) manevi bir işaretiyle geldiğı ve Osmanlı devleti daha kurulmadan evvel bu devletin zuhurunu ve sukutunu önceden gören birisi olduğu rivayet edilen İbn Arabî’nin hem bu devlet ricali ve hem de ilim-irfan sahipleri katında daima hürmetle anıldığı, eserleri bizzat padişah emriyle tercüme ettirildiğı hatta aleyhinde söz söyleyenlerin Şeyhülislam fetvalarıyla¹⁹⁴ ikazlara uğradıkları görülür. Devletin manevi

¹⁹²Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.42.

¹⁹³Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.77.; Bayram, *Şeyh Evhadü’-d-din Hamid*, s.43.

¹⁹⁴Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.78.; Kılıç konuyla ilgili olarak şu atıfı yapmaktadır: “H.Atay, “İlmi Bir Tenkit Örneğı Olarak İbn Kemal Paşa’nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası”, 263-277”.

kurucusu sayılan Şeyh Edebali'nin de Şam'da tedris görürken İbn Arabî'nin sohbetlerinde bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Öte taraftan devletin ilk resmi baş müderrisi meşhur Fusus şarihi Davud el-Kayseri olması ve onun da talebesi olan Molla Fenari'nin ise ilk Şeyhülislam olması 'bu mekteb' ile 'bu devlet' arasındaki irtibatın bariz işaretleridir. Binaenaleyh Osmanlı irfan geleneğinin tohumlarında Şeyh'in nazarlarının bulunduğunun her yönüyle hissedildiğini söyleyebiliriz".¹⁹⁵

Kılıç'ın yukarıda “Şeyhülislam Fetvaları” ile sözünü ettiği Osmanlı Şeyhülİslamı, tarihçi, dini ve beşeri ilimlerde söz sahibi alim kişiliğinin yanı sıra, aynı zamanda bir devlet adamı da olan İbn Kemal'dir. İbn Kemal, kendisinden sonra gelen ve talebesi olan Ebusuud Efendi ile birlikte, Osmanlı toplumundaki iktisadi, kültürel ve siyasi hayatın, “denge ve huzur” noktasından sapmaları ya da “sapma” tehlikeleri karşısında, gerektiğinde geleneği de aşarak inanç temelli yeniyi keşfeden, güncelleyen ve böylece sosyolojiyi iyileştiren etkileriyle önemli roller oynamıştır. Ekberi geleneğe yakınlığı ile bilinen İbn Kemal, öyle anlaşıyor ki bir devlet politikası olarak, İbn Arabî'nin görüşlerinin medeniyet sathında yaygınlaşması ve korunmasına, aşağıdaki fetvasından da görüleceği üzere çaba sarfetmiştir:

“Ey insanlar! Biliniz ki: Büyük şeyh, Şerefli Önder Ariflerin Kutbu, Muvahhidlerin İmamı, Endülüslü Hatem-i Tay kabilisinden Muhammed b. Arabî kamil bir müçtehid, fazıl bir mürşid, taaccüb edilecek bir hayat hikayesi ve olağan dışı hadisatı ve de çokça talebesi bulunan bir zattır. Alimler ve ileri gelenler katında kabule mazhar olmuştur. Onu inkar eden hata yapmış olur. İnkârında ısrar ederse sapıtmış olur. Sultan'a böyle bir kişiyi terbiye etmesi ve onu bu itikadından çevirmesi gerekir. Çünkü Sultan doğruyu yaptırmak ve kötüden menetmekle memurdur. Onun birçok eserleri vardır. Bunların içerisinde Fususu'l-hikem ve el-Fütuhatu'l mekkiye de vardır. Bunların meselelerinin bir kısmının sözü ve manası belli, ilahi buyruğa ve şer'i-nebevi'ye uygundur. Bir kısmı da zahir ehlinin anlayışına kapalı, gizli olup, keşf ve batın ehlinin anlayışına açıktır. Meramını anlamayana susmak lazımdır. Zira Yüce Allah 'İlmin olmadığı şeyin ardına düşme', (İsra, 17/36) buyurmaktadır. Allah doğru yola götürür ve dönüş

¹⁹⁵Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.78.; Kılıç, bu tezi kuvvetlendiren ve Konevî'ye atfedilen bir eserin varlığından söz etmekle beraber (bkz. Sadreddin el-Konevî, *el-Lematu'n-nuraniyye fi halli müşkilati's-Şeceretti'n-nu'maniyye el-muhtassa bi-ahbari'd -devleti'l-Osmaniyye* (Halet Efendi, nr. Sb)), Söz konusu eserin ve bu esere ait şerhlerin “İbn Arabî'yle ve Konevî'yle bir ilgisinin bulunmadığına dair görüşler”in de (Bkz. Emir Abdülkadir el-Cezairi, *el-Mevakıf*, II/709.; M.Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*, 17, 137; A. Ateş, a.g.y., VIII/547) varlığına ayrıca dikkat çekmektedir.

*O'nadır. Bu sahifeyi yazan şeriata uygun karar vermiştir. Bunu Ahmet b. Süleyman b.Kemal yazmıştır".*¹⁹⁶

İbn Kemal, aynı zamanda içinde bulunduğu dönem itibariyle meşruiyeti hakkında önemli tartışmaların bulunduğu para vakıflarının ileride de bahsi geçtiği üzere (bkz. "4.2.2.") caizliğine ilişkin ilk fetvayı veren ve böylece para vakıflarının meşrulaşmasını sağlayan alim şahsiyettir. Nitekim kendisinin açtığı bu yolda, talebesi olan Şeyhülislam Ebusuud efendi devam edecek, ve bir dönem yasaklamalara konu olan para vakıflarının yeniden hayatla buluşmasını sağlayacaktır (bkz. "4.2.2.").

Gerçekten de yukarıdaki gibi meydana getirmiş olduğu pek çok sosyolojik etkiye binaen, İbnü-Arabî'yi "varlık=vücut" nazariyesi ile, Anadolu İslam tasavvurunun özündeki "varlığın birliği" anlayışını nihai terkibine kavuşturan, ve pek çok mektebin kendisiyle birlikte farklı zevk ve neş'elere kavuştuğu bu yolun pişvası¹⁹⁷ olarak kabul etmek gerekmektedir.

Kılıç kitabının girişinde, ilk olarak İbnü'l Arabî'den önceki kurucu fikir babalarıyla neşet eden, ve İbnü'l-Arabî'yle birlikte en önemli zirve'sine ulaşan "vücut" nazariyesinin temel ilkesini (adeta"öz"ünü), aşağıda oldukça güzel ifade etmektedir. "İbnü'l-Arabî felsefesi"nin temellerini bulduğumuz bu temel "ilke"ye göre:

*"Vücut yani Varlık O'nundur. O'ndandır ve belki de O'dur. Alem ve biz, O var olduğu için varız, bizim varlığımız O'nun varlığıdır. Biz yoktuk O vardı, sonra o varlığından bir nebze bize de verdi ve biz de O'nunla var olduk. Bize verdiği o emanet varlığı geri alacak olsa biz var olmayız, aslımız neyse ona döneriz".*¹⁹⁸

Buna göre, aslımız, ya da kadim kodlamasıyla ayn'ımız (özümüz, esasımız, hakikatimiz, cevherimiz) "yok"luktur; yokluk, "var"lığımızın bu manada sıfatıdır; varlığımız "varlık" ile nispetlendiği kadar "yokluk" ile de sıfatlanmaktadır.

¹⁹⁶Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.78.; Kılıç konuyla ilgili olarak şu atfı yapmaktadır: "H.Atay, "İlmi Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası", 263-277".

¹⁹⁷Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.79-80.; Kılıç konuyla ilgili olarak şu atıfları yapmaktadır: "H. Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, 136.; M. Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*, 15, 55".

¹⁹⁸Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.18.

İbnü'l-Arabî'nin irfanında, “vücut”, yani “varlık” kelimesi, “vücut” felsefesinin de öznesi konumundadır. Kılıç, Türkçe’ye “varlık” olarak tercüme edilen bu Arapça kelimenin oldukça zengin olan tarihi etimolojisine dikkat çekmektedir:

“Vücut kelimesi...lügatte elde etmek, matlubu bulmak, bir daha fakirliğe düşmemecesine zengin olmak, varlık sahibi olmak, yokken varolmak, bulmak, hissetmek, aşık olmak, arzulamak ve gazablanmak vb. gibi manalara gelir. Sufi istilahatında ise genel anlamıyla daha çok Hak için kullanılır ve varlık, varolmak, var kılınmak, vecde gelmek ve vicdan manalarında kullanılır. Hususi anlamında ise bir şeyin kendisini yine kendi nefsinde veya ayn'ını bir mahâl ya da mertebede bulması demektir. Hakk'ın zatını zatiyla bulması yani zatının zatiyla bulunması vücut demektir”.¹⁹⁹

“(…) Vücut kelimesi Türkçede varlık adını alır. Bu kelime eski bir Türkçe kelime olup var'dan türemiştir. Türkçe'de var kelimesi XIV. asra kadar varlık anlamında kullanılıyordu. (...) Fakat bu meselenin değişik veçhelerine dair birden fazla mefhumu ifade etmek için Türkçede sadece varlık kelimesinin kullanılması bazı karışıklıklara sebebiyet vermektedir. Bu özellikle tasavvuf ve felsefe sahasındaki eserlerde tam bir teşevvüğe yol açmaktadır. Mesela her ne kadar vücut, mevcud, mevcudiyet, kevn, kevnîyyet, keynûnet, zat, icad, halk, mahluk, mahlukat, a'yan, şey, eşya, cevher vb. gibi kelimeler arasında bir hayli mana farkı varsa da Türkçe'de hepsi birden varlık kelimesiyle karşılanmaktadır. Oysaki Varlık'ın (büyük ve ile) ihtiva ettiği anlam sadece Vücut-ı Vacib iken varlık'ın (küçük v ile) ihtiva ettiği mana ise Vücut-ı Vacib ile mümkün'in ikisini birden içerir. Varoluş ise Vücut-ı Vacib'den ilk neş'et eden feyz-i akdes mertebesinin karşılığı iken varoluş (küçük v ile) ise Vücut-ı Vacib dışındaki bütün mümkünatın, bütün mevcudatın hakikatlerini ifade için kullanılır”.²⁰⁰

İbnü'l-Arabî, varlığın vücut bulma öznesi olarak, genelde “insan”ı; ve özel olarak da, varoluşun en önemli sebebi ve aynı zamanda teminatı olmak üzere, Allah'ın en yüce insan sıfatıyla övdüğü Peygamber (sav)'i, ve devamla Resuller ve nebiler çerçevesi içinde bütün Peygamberleri, ve nihayet, onların izinden giden “velayet” sahibi velileri görmektedir. Bu yönüyle insan ve özellikle de bu insanlar, “*avamın baktığı beşeri pencerenin ötesinde*”, uluhiyyet ile nasutiyyet arasında “*adeta berzah*” görevini gören kutlu varlıklardır. Kılıç bu tasavvuru şöyle özetlemektedir:

¹⁹⁹Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.83.; “*Meratibu'l vücut, yani varlık mertebeleri ise; bu Vücutun ilk mebedinden son tenezzülüne kadar olan bütün basamaklarını içine alan bir tabir olup bazen bunun yerine külli mertebeler (Meratibu'l-külliye), tecelli mertebeleri (meratibu't-tecelliyat, mecali-i külliye), külli mezhahir (mezahiru'l-külliye) veya beş hazret (hazarat-ı hamse) gibi başka tamlamaların kullanıldığı da görülür. Sufî muhakkiklere göre vücut her bir mertebede farklı tezahürler gösterdiğinden dolayı farklı isimler altında arz-ı endam eder aynı şeydir*”. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.84.

²⁰⁰Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.84-85.

“Her gerçekliğin kaynağı bulunan ‘vücut’ aslında bölünmez, ezeli ve daimidir. İbn Arabî bu Mutlak ‘Vücut’un bilinemez, tavsif edilemez, sır mertebesi olan ‘ahadiyyet’ vechesiyle, bir Rab, bir Halık ve bir Mabud olarak alemle münasebette olduğu Rububiyyet yani ‘vahidiyyet’ vechesini ancak meratib bakımından izah sadedinde ayrı mütalaa eder. İlkinde (yani ‘ahadiyyet’te) ne kesret ne tezat ne de herhangi bir taayyün vardır ki bu cihetten O, sırf nur, sırf iyi (hayr-ı mahz) ve gayblar gaybıdır (gaybu’l-gayb). İkincisinde ise (yani ‘vahidiyyet’) Allah yaratıcı sıfatıyla (el-Halık) birçok şeyin yaratılmasının faili olunca ortaya birçokluk (kesret) ve farklılık (tefrik) çıkmış olacak birlik (vahdet) bozulacaktır. Ancak görüleceği üzere bu meratibte Hakk’ın tezahürü ve tekasürü Zatıyla değil ancak sıfatları vasıtasıyla olmaktadır. Bu durumda Zatı açısından bakıldığında aynı hakikatte o ‘Hak’tır ama sıfatları açısından bakıldığında o ‘halk’tır denebilir. Yaratma fiilinin (halk) aslı (ayn)²⁰¹ da zaten ‘a’yan-ı sabite’ denilen o ilk ezeli arketipler serisi olarak ilm-i ilahide mevcuttur. Bu gizli bir hazine gibi kendi kendinde müstağrak halde bulunan Hak bilinmeyi arzulayınca, bilinmeyi sevince, işte bu ‘sevgi’ (aşk) yaratılışın ilk esası oldu. Böylece İbn Arabî’ye göre ‘uluhiyyet’ ve ‘nasutiyyet’ vücutun değişik mertebelerindeki iki tecellisinden başka bir şey değildir. Uluhiyyet her varlığın gizli, iç (batın) yüzüne, beşeriyyet, nasutiyyet ise onun görünen, dış (zahir) yüzüne tekabül eder ki felsefi dil kullanıldığında birincisi ‘cevher’e ikincisi ‘araz’a denk düşer. Hakk’ın tecellisi bütün meratib içerisinde ancak mertebe-i insanda kemale ulaşır. Bu yüzden insan küçük bir alemin bir hülasası olarak görülür ve işte bu hususiyetinden dolayı da ancak o Allah’ın halifesi olabilir. Mahlukat içerisinde asaleten ‘insan-ı kamil’ rütbesi Hz. Muhammed’e (sav) ait iken diğer kamillere ait olanı ise ona vekaletendir. Allah’ın en mükemmel ve en üst tecellisi yukarıda da gördüğümüz gibi ‘mertebe-i insan ve adem-i hakiki’dedir ki bu mertebenin aslı da Hz. Muhammed’in hakikati (el-Hakikatü’l-Muhammediyye) denilen o nebevi kelimededir (Logos). Diğer bütün peygamberler ve kamil insanlar işte bu Kelimenin (‘külli akıl’ veya ‘ilk akıl’ da denilir) tecellisinden ibarettirler. Böylece insanın Allah’ın bütün sıfatlarını ve kemalatını aksettirebilme kabiliyetinde bir varlık olduğu ortaya çıkınca Allah’ı bilebilmenin, tanıyabilmenin de yalnız insana mahsus olacağı anlaşılmış olur.

²⁰¹Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.74.; Kılıç’a göre: “İbn Arabî ıstılahatında çok önemli bir anahtar terim olan bu ‘ayn’ kelimesi bu çalışmamızın da en önemli kavramlarından biri olması hasebiyle bazı bulunmayı gerekli kılmaktadır. Günlük Türkçede çok sık kullandığımız ‘aynı anda’, ‘aynı zamanda’, ‘aynısı’, ‘aynen’, ‘aynı şekilde’, ‘aynı şey’ vb. gibi ‘tıpkı, misli, benzeri’ manasındaki ‘aynı’ ile metafizik manadaki ‘ayn’ arasında kelimenin etimolojik kökeninde beraberlik varsa da kullanım sahaları farklılaşmıştır. Aslı Arapça olan bu kelimenin lügat manası, asıl, öz, kök, göz, nazar, kuyu, menba, ileri gelen kişiler (ekabir) vb. gibi çok geniş manalara gelen bu terim İbn Arabî’de teknik bir ıstılah olmuş ve öz, asıl, hakikat, esas, kök, zat, ana kaynak, menba, köken, göz, gözbebeği manalarında kullanılmıştır. Mesela ‘O, alemin ‘ayn’ıdır (ayn’ı-alem)’ dediğimiz zaman ‘O, alemin aslıdır, hakikatidir’ demek istenilmektedir, yoksa ‘O, alemle aynıdır’ manasında değildir. İşte bu çok kullanılan kelimenin böylesi iki tür kullanımını birbirinden tefrik edebilmemiz bu mektebin görüşlerini doğru anlayabilmemiz açısından çok önemlidir”; Kılıç konuyla ilgili olarak şu atıfları yapmaktadır: “M. Tahralı, “Ayn ve Aynıyyet”, 9-26; S.el-Hakim, Mu’cemu’s-sufi, 831-839”.

*İnsanda bulunan ‘nefs-i natika’, nefs-i hayvanın aksine, ne maddi ne de külli nefsin bir parçası olmadığından en sonunda külli nefs ile birleşecek de değildir -oysaki Müslüman Yeni-Eflatun-cular aksini söylemektedirler. Bu natik nefs veya Ruh kenidisinin bu alemdeki geçici meskeni olan bedene tamamen zıttır. Bundan dolayı da o ne nefsin bir parçası ne de onun bir kuvvesidir. Bilakis hayvani nefsin bütün kuvvetlerine hükmeden basit bir cevherdir ve ‘alem-i emr’in bir üyesidir. İşte en yüksek irfani tecrübede bu natik nefs bütünü, birliği ve kendisinin de bu birliğin ‘aynı’ olduğunu anlayacaktır. Bu mertebeye ulaşan nefs ‘keşfen’ ve ‘zevken’ bütün mevcudatın birliğini idrak edecektir”.*²⁰²

Öte yandan Kılıç ve konunun uzmanı diğer müelliflerin de dikkat çektiği üzere, İbnü’l-Arabî eserlerinde “vahdeti vücud” kavramını kullanmamıştır.²⁰³ Kendisinden sonra “vücud” felsefesinin de adı olacak olan bu tabire (isimlendirmeye) en yakın manada ilk kez Sadreddin Konevî’de rastlanılmaktadır. Ve şüphesiz bir sonraki ikinci kuşağın en büyük şarihlerinden biri olan Saidüddin Fergani, bu tabirin hakiki isim babası olarak düşünülebilecektir.²⁰⁴ Ancak Kılıç’ın da ifade ettiği gibi;

*“...bu ilk dönem muakkiblerine göre yine de bu kavramın gramatik ve kavramsal yapısından çok manası, mefhumu önem taşıymaktaydı. Yani onlar özellikle ve ısrarla bu kavramı tercih etmiş değillerdir. Esas gayenin bu kavramla anlatılmak istenen, tasvir edilmek istenen şey olduğu onların aynı manayı bazen de başka tabirler kullanarak anlatmalarından anlaşılmaktadır. Bu kanaatimizin en bariz delili ise Fergani’nin ilk önce Farsça kaleme aldığı hocası Konevî’nin Taiyye Şerhi derslerinde geçen hemen her vahdet-i vücud tabirinin, bu eserin (kendisi tarafından) Arapça’ya yapılan tercümesinde her yerde aynı terimle karşılanmamış olmasıdır. Kanaatimizce eğer bu tabir klişeleşmiş ve yegâne teknik terim olmuş olsaydı muhakkak her defasında onu kullanması gerekirdi”.*²⁰⁵

Bazı müellifler tarafından “vücud” nazariyesinin “şirk” ile itham edilmesi; mevcudatın ve alemin, (yani O’na göre izafî olanın), “yaratılmış olma hakikatı”ni

²⁰²Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.73-75.; Kılıç konuyla ilgili olarak şu atıfları yapmaktadır: “İbn Arabî, el-İsra ile makami’il esra, 89-91.; M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. K.Turhan, 226-228”.

²⁰³“İlginç olan şu ki, sanılanın aksine, bu tabir bir hususi ıstılah olarak İbn Arabî külliyatında hiç geçmez. Çünkü o bu manayı bir değil birçok ibareler, istiareler ve kelimelerle anlatır. ‘Vücud’ için söylediği şeyler ‘mana’ için söylediği şeylerle aynıydı. (...) Fakat eğer illa bu muayyen tabir üzerine ısrar edilecek olursa onun bu ifadeyi de -tesbitimize göre sadece bir yerde – bir duasında lakin bir tabir olarak değil de cümle içindeki öznenin bir yüklemi olarak kullandığını görürüz: ‘Ey Allah’ım! Mütakabiller arasını cem’ ettiğin sır ile, benim müteferrikatımı da bende cem’ et, ki bu sayede vücudunun birliğini müşahade edeyim’ (M.Tahrâli, “Fususul-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücud ile Alakalı Bazı Mes’eleler” XLVIII-LIV).” Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.317-318.

²⁰⁴Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.318.; Kılıç konuyla ilgili olarak şu atıfı yapmaktadır: “el-Konevî, Miftahu gaybi’l-cem, Sül. Ktb. Ayasofya, nr. 1939, vrk. 12(b)- 13(a).”

²⁰⁵Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.318-319.

inkar ettiğini sanmaları vb. itirazlar neticesinde kendisinden sonra yapılan bu isimlendirme öyle anlaşılıyor ki, bu kritiklere karşı yapılması zorunlu olan bir “ifadelendirme”dir. Oysa ki felsefesinin tamamında bütün bu itiraz ve ithamların tam tersine, (ya da böyle zorunlu bir “ifadelendirme”ye hacet olmaksızın), zaten katıksız bir “Tevhid inancı” bulunmaktadır. Öyle ki vücud tasavvurunun özünde ve konu edildiği her bölümde, tek ve benzersiz olan O’nun, “yaratmakta olduğu varlık mertebelerinde isimleri, sıfatları ve fiilleriyle açığa çıkması, yani taayyün etmesi, yani tecelli etmesi” fikri görülür; ve bu fikir, öyle hiç de iddia edildiği gibi, sadece İbnü’l-Arabî tarafından geliştirilmiş de değildir. Zühd asırlarından itibaren dile gelen ve daha önce Harakanî, Yesevî ve Gazali bahislerinde örneklerle de gösterildiği gibi (bkz. “2.2.1.”), bu fikir, kendisinden önceki kurucu fikir babalarının ve pek tabii olarak öncekilerin irfanlarında, değişik terkipler halinde zaten mevcuttur. İbnü’l-Arabî, bu fikre, özellikle de ileride bahsi geçen “teşbih” prensibi ile belki de en önemli tamamlayıcı katkıyı sağlamıştır. Bu fikre göre:

- Vücud bu manada “mutlak”tır, tekdir; ve yine bu manada mevcudat da, O’nun tecellilerinden ibarettir; O’nun ayetleri ve işaretleridir...O’nun zaviyesinden, esas itibarıyla mevcudatın asli sıfatı “yokluk”tur; O dilediği için “varlık” vardır. Ve fakat insan zaviyesinden (insanın “ben” idrakinden neşet eden bakışı ile) ontolojik olarak mevcudat ve her şeyin asli sıfatı, yani “ayn”ı, “var”lıktır; ki bu, aynı zamanda epistemolojik olarak hakikatin ve “gerçek”liğin de kendisidir.
- Bu hakikatin ve gerçekliğin hem öznesi olan ve hem de içinde bulunarak “var olan” insan, kendisi dahil bütün “var” olanlarda, benzersiz ve tek olan O ezeli ve ebedi yaratıcının işaretlerini görür; O, insana zahiren (el-Zahir) böyle görünür. Bunun tabii bir neticesi olarak, yani apriori olarak, O’nun, yani Mutlak Vücud’un hakiki mahiyeti (Arabî’deki kavramsallaştırmasıyla, La-taayyün’deki -henüz taayyün etmemiş- Vücud’un asli Zat-ı ahaddiyeti) insan tarafından asla bilinemez; çünkü O aynı zamanda el-Batın’dır.
- O, kendisini yarattığı insana ancak her insanın kendi içinde bulunduğu irfani mertebesi kadar taayyün eder; ve böylece insan hem kendini, hem vücudu

(varlığı) ve hem de Vacibu'l Vücud'u, yani O'nu bilmeye başlar. Her insanın sahibi olduğu "irfani mertebe" ise, taayyün halindeki Vücud'un, Arabî'deki sistematiği ile birbirinin devamı olan "varlık mertebeleri" ile ilişkilidir. O tıpkı şehadet aleminde (fiziki varlık alemi) olduğu gibi, bu alemden önce taayyün ederek yarattığı diğer bütün varlık mertebelerinde de, Ahad olan "biricik" Zat'dır; tek olan Vacibül Vücud'dur; her varlık mertebesinde ki şey'ler, yani kesret ise, O'nun "ayn"ı değil, sıfatlarıdır. Ezcümle, Arabî'nin metafiziği, her varlık mertebesinde ve her mertebenin fizik ve metafizik boyutlarında, Tevhid inancı üzerinden dile gelmektedir.²⁰⁶

- Ve en nihayet İbn Arabî'nin sıklıkla eleştiriye maruz kaldığı monizm ve panteizm meselesine ilişkin Kılıç'ın tek cümlelik cevabı yeterince tatmin edici gözükmektedir: *"Üzerinde bir hayli söz söylenilmiş bu mevzuda biz sadece özü yakalayarak meseleyi bir cümlede özetleyen şu tespiti nakletmekle yetineceğiz: 'Vahdet-i vücud mektebi masivallahı (Allah'ın gayrı ne varsa) Hakk'a tabi kılmaya çalışırken panteizm akımı Hakk'ı masivallaha tabi kılmaktadır'".*²⁰⁷

İnsanın "hilafetü'l-arz" görevinin en aşkın ifadelerini bulduğu bu tasavvurun öncelikle Anadolu'da ve takiben bütün bir medeniyet sathında yaygınlaştırılmasında, daha önce de bahsi geçtiği gibi hem üvey evladı ve hem de talebesi olan Sadreddin el-Konevî'nin en önemli rolü oynadığı görülmektedir. Ve yine, İbnü'l-Arabî'nin, Konevî'den başlayarak ileride "vahdeti vücud" olarak isimlendirilecek olan fikirlerinin metafizik bir bilim disiplini haline getirilmesi, kendisinden sonra gelen (ve üç kuşağı kapsayan) talebelerinin marifetidir. Kılıç, bu kuşakların kanaat önderlerini aşağıdaki gibi sıralamaktadır:²⁰⁸

- Birinci Kuşak:
Sadreddin el-Konevî (ö. 1274)
Afîfüddin et-Tilimsani (ö. 1291)

²⁰⁶Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.319-321.

²⁰⁷Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.321.; Kılıç konuyla ilgili olarak şu atıfları yapmaktadır: *"İ. Fenni, Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî, 56.; H.Erdem, Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi, tamamı.; M. Tahralı, a.g.y., LXI-LXIII.; Ş. Filiz, "Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Farklar, 23"*.

²⁰⁸Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.77-80.

- İkinci Kuşak
 - Fahrüddin el-İraki (ö. 1289)
 - Saidüddin el- Fergani (ö. 1300)
 - Müeyyedüddin el-Cendi (ö. 1300)
- Üçüncü Kuşak
 - Abdurrezzak el-Kaşani (ö. 1330)
 - Davud el-Kayseri (ö. 1350)

Şüphesiz birinci kuşağın en önemli ismi, Şeyhin aynı zamanda üvey evladı da olan baş talebesi Sadreddin el-Konevî'dir. Şeyhinden dolaysız (direk) kesb ettiği Ekberi ilim ile bilahare sistemleşecek olan mektebin ilk talebesi ve şarihi olması, ona diğerlerine kıyasla ayrıcalıklı bir yer vermektedir.²⁰⁹ Kılıç'ın da ifade ettiği gibi, *"Şeyh'in vücud ve mertebelerine dair görüşlerini ilk defa beş ana başlık altında toplayıp adına 'hazarat-ı hamse' veya 'meratibu'l-hams' diyen odur. Kimi araştırmacılar onun için, İslam felsefesi mekteplerinden ısraki ve meşşailerin düşüncelerini de iyi biliyor olmasından dolayı, Şeyhin görüşlerini kendi derslerinde felsefi bir dille şerh ettiğini söylerler."*²¹⁰

Sadreddin Konevî'den sonra Ekberi çizgi, yukarıda sözü edilen ikinci kuşağın temsilcileri ve aynı zamanda talebeleri olan, Fergani ve Cendi²¹¹ ile devam etmektedir. Burada özellikle Fergani'nin yazmış olduğu Muntehe'l-medarik isimli eserdeki uzun dibacesi, İbn Arabî'nin vücuda dair görüşlerinin ilk sistematik özeti olarak kabul edilmektedir. Kılıç'ın da ifade ettiği gibi Fergani, Konevî'den farklı olarak, *"Konevî'nin beşli tasnifinde 'gayb hazreti' dediği ilk mertebeyi kendi içinde*

²⁰⁹Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.325.; Kılıç konuyla ilgili olarak şu atıfları yapmaktadır: *"Konevî'nin vücuda dair görüşlerinin bir özeti için ayrıca bkz. N. Keklik, Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan, 83-104.; ve ayrıca bkz. W.Chittcik, "Sadr al-Din Qunawi on the Qneness of Being", 171-184.; ve ayrıca bkz. a. mlf., "The Circle of Spiritual Ascent According to Al-Qunawi", 179-209".*

²¹⁰Kılıç'a göre, *"İbn Arabî'nin yazılarında daha çok Kur'ani terminoloji hakim iken Konevî'nin yazılarında aynı hakikatlerin biraz daha felsefi dille anlatıldığına şahit olunur. Mesela 'el-Fütuhât'ı' okurken hiç de bir felsefi eser okuyor gibi olunmaz, hatta vücud konusu kitabın içerisine yedirilmiş bir haldedir, hemen ilk bakışta göze çarpmaz. Fakat Konevî'nin yazılarında daha ilk bakışta 'vücud' hemen kendini gösterir. Bu konuda hem İbn Arabî hem de Konevî'nin ikisine birden talebelik yapmış olan Afîfüddin et-Tilmsani'nin, 'Benim birinci üstadım arif-i hakim (müterevhin-i mütefelsif) iken ikinci üstadım hakim-i arif (feylesuf- i müterevhin) idi' dediği rivayet edilir (Teymiyye, Mecmuatu'r-resail, I/176)." Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.326.*

²¹¹Kılıç, Cendi'nin ilk Fusus şerhinin müellifi olduğuna dikkat çekmektedir. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.327.

ikiye ayırarak bunları altı başlık altında incelemeyi tercih etmiştir”.²¹² Ekberi çizgi ekolleşmeye ve mektepleşmeye bilahare Fergani’nin talebesi Kaşani ile devam edecektir. Kaşani’nin talebesi Kayseri de Fergani’nin dibacesinin önemine binaen, “bundan sonra bu konuda söz söyleyen bütün ariflere” bu dibacenin kaynaklık edeceğini belirtmektedir.²¹³

Öte yandan her ne kadar Kılıç’ın terkinde Kaşani ve onun talebesi olan Kayseri, her ikisi de, ikinci kuşağın temsilcileri arasında görülmektedirse de, gerek yaşadıkları ve etki bıraktıkları yüzyılın artık 1300’lü yıllara tekabül ediyor olması, ve gerekse Osmanlı’nın kuruluş asırlarına yapmış oldukları derin katkı, bu iki şahsiyetin diğerlerinden farklı bir kuşak olarak değerlendirilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Burada Kayseri, bıraktığı etki itibariyle, daha öne çıkmaktadır. Kılıç’ın da ifade ettiği gibi, “Kayseri’nin eserleri içinde iki tanesinin mukaddimeleri vücud konusu açısından çok önemlidir. Bunlarda ilki Fusus’a yazmış olduğu şerhin mukaddimesidir ki Fergani’nin dibacesiyle beraber Ekberiyye mektebinin en önemli iki kaynağıdır.”²¹⁴

Nitekim bu önemli etkiye işarette, meşhur fusus şarihi Davud el-Kayseri, daha önce bahsi geçtiği üzere, Osmanlı medeniyet şubesinin Orhan Gazi tarafından kurulan ilk medresesi olan İznik Medresesi’nin baş müderrisi olarak karşımıza çıkmaktadır.²¹⁵ Bu ilk medresenin “varlığın birliği” tasavvuru ve bundan neşet eden ilim felsefesinin, Osmanlı’nın ilim, meslek, sanat ve kurumlardaki, ezcümle medeniyet kültüründeki tartışmasız etkisini bir başka tezin konusu olarak mütalaa etmekteyiz. Kayseri ile başlayan bu ilim ekolünün, kendisinden hemen sonra, talebesi ve yine Ekberi geleneğin önemli bir şahsiyeti olan Molla Fenari’nin ilk Osmanlı Şeyhülİslamı olarak görevlendirilmesiyle devam ettiğini görmekteyiz.²¹⁶

²¹²Kılıç, **a.g.e.**, s.327.; Kılıç konuyla ilgili olarak şu atıfları yapmaktadır: “Saidüddin el-Fergani, *Münteha’l-medarik*, I/106.; M.E.Kılıç, “S.el-Fergani”, *DİA*, XII/378-382.; W. Chittick, “Spectrum of Islamic Thought”, 203-217”.

²¹³Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.327.

²¹⁴Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.327.

²¹⁵Davud El- Kayseri, **Ledünni ilim ve Hakiki Sevgi**, Terc. Mehmet Bayraktar, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2018, s.15.; Bayraktar, **Kayserili Davud**, s.12.

²¹⁶Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.79; İbrahim Hakkı Aydın, “Molla Fenari”, **TDVİA**, C.30, İstanbul, 2005, 247-248.

2.3.2. Mevlâna Celâleddin-i Rumî

Daha önce bahsi geçtiği, ikinci mihver şahsiyet hattının kurucu fikir babalarının hemen hemen hepsi de, aynı tualdeki “varlığın birliği tasavvuru”nun zeminini döşeyen, büyük ressamalar gibidir. Onlar, aynı ışık demetinden yayılan ve sonra da tekrar birleşen tayfların, sonsuz çeşitlilik ve zenginlik arzeden renklerine hükmeden efendilerdir. Mevlâna (d. 1207, Belh / ö. 1273, Konya) bu ilişkiye örnek olarak çok bilinen bir şahsiyet olması itibarıyla özellikle tercih edilmiştir.

Kendisi, doğduğu muhit ve yetişmesine vesile olan ustaları sebebiyle, yaygın bir kanaat olarak daha ziyade Horasan mektebiyle ilişkilendirilmektedir. Bu kanaatin oluşmasında şüphesiz Horasan muhitinde yetişmiş bulunan babası ve ilk ustası olan Bahaddin Veled’in ve yine sohbet şeyhi Horasanlı Şems-i Tebrizî’nin rolleri büyüktür. Bu yaygın kanaat cari olmakla beraber, aşağıda kendisinin aynı zamanda diğer kurucu mekteplerle olan ilişkilerine ayrıca dikkat çekilmektedir. Böylece bir nev’i örneklik mahiyeti bulunan bu analizin, (tespit edilen çoklu ilişkiler ve tasniflerin) yapılacak diğer çapraz okumalar ile diğer ikinci mihver şahsiyet hattına mensup kurucular için de mümkün olabileceği gösterilmektedir.

Öte yandan aşağıda, Bağdat-Endülüs ve Horasan tasavvuf mektepleri üzerinden yapılan analizde, daha ziyade “silsile”ler arasındaki geçişler ve kesişim kümeleri konu edilmekte, söz konusu şahsiyetlerin irfanları arasındaki etkileşimlere ise zorunlu oldukça değinilmektedir. Bu çerçevede, kendisinin etkilendiği şahsiyetlerin birden fazla mekteple olan merbutiyetlerine özellikle dikkat çekilmektedir.

Mevlâna ve Bağdat Mektebi

Burada, Bağdat mektebinin Mevlâna üzerindeki etkisi gösterilirken, metot olarak, beslendiği üstad ve hocalarından hareket edilmekte, ve onların tarikleri de (ve varsa nisbi olarak bu tarikleri etkileyen diğer mektepler (Horasan ve Endülüs)) incelemeye dahil edilmektedir.

Buna göre aşağıda ön plana çıkan şahsiyetler şunlardır: Hocaları: Bahaddin Veled ve Burhaneddin Tirmizi. Hocalarının tariklerinde bulunan şahsiyetler: Ahmed Gazali, Ebü'n-Necib Sühreverdi, Necmeddin-i Kübra. Hocalarının tariklerinde sözü edilen şahsiyetlerden daha önce bahsedildiği için, burada sadece hatırlatmakla iktifa edilmektedir.

Beslendiği ilk irfan kaynağı, şüphesiz babası **Bahaddin Veled**'dir (1151 Belh / 1231 Konya).²¹⁷ İkinci mihver şahsiyet hattına destek olan şahsiyetler arasında yer alan Bahaddin Veled, her ne kadar ilim ve irfanını Belh'te yani Horasan'da kemale erdirmiş olsa bile, en önemli "Mevlâna" kaynaklarından biri olarak kabul edilen Feridun-i Sipehsalar'ın "risale"sinde,²¹⁸ tarikat silsilesi olarak Kübreviyye ile ve dolayısıyla da Kübreviyye'nin neşet etmiş olduğu Bağdat mektebi ile ilişkilendirilmektedir. "*Feridun-i Sipehsalar'a göre tarikat silsilesi Ahmed el-Gazzali'ye (ö.1126) ulaşan Bahaeddin Veled'in Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddin-i Kübra'nın müridi olduğu da kaydedilmektedir*".²¹⁹

Mevlâna'nın babası Bahaddin Veled'den sonraki mürşidi (onun tasavvuf'da mertebe kazanmasına vesile olan esas mürşidi), aynı zamanda Bahaddin Veled'in de en önemli mürid ve talebelerinden biri olan **Seyyid Burhaneddin Tirmizi**'dir (1166/69 Tirmiz/ 1241 Konya).²²⁰ Dolayısıyla, Burhaneddin Tirmizi'nin beslendiği kaynaklar, silsile-i meratib olarak Bahaddin Veled'in beslendiği pınarlar ile aynileşmektedir.

Özetle, Mevlâna, hem babası ve aynı zamanda da ilk ustası olan Bahaddin Veled, ve hem de sonraki şeyhi Burhaneddin Tirmizi vasıtasıyla, Kübreviyye üzerinden Bağdat mektebi ile ilişkilenebilir. Yine kronikler, Mevlâna'nın tezde ikinci mihver şahsiyet hattının kurucuları olarak takdim edilen ve birer Kübrevi şeyhi olduğu

²¹⁷Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448.; Şahinoğlu, **a.g.e.**, s.460-462.

²¹⁸Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448.

²¹⁹Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448. Bahaeddin Veled için bk. Şahinoğlu, **a.g.e.**, s.460-462.

²²⁰Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448 ; Semih Ceyhan, "Seyyid Burhaneddin", **TDVİA.**, C.37., İstanbul, 209, s.56-58.

bilinen Necmeddin Daye²²¹ ve Sadeddin-i Hammuye²²² ile sohbet ettiğini yazmaktadır.

Kübreviyye'nin kurucusu olan Necmeddin Kübra ise, daha önce de bahsi geçtiği gibi Ammar-ı Yasir el Bitlisi ve Ebü'n-Necib es-Sühreverdî üzerinden (yine Ebü'n-Necib'in yeğeni ve Sühreverdîyye'nin kurucusu Şihabeddin Ömer Sühreverdî tarikiyle de) Bağdat mektebi ile ilişkilendirilmektedir. Nitekim Eflaki'nin Menakıbü'l-arifin'de zikrettiği bir hadise Bahaddin Veled'in, Şihabeddin es Sühreverdî ile tanışıklığı olduğuna (ya da birbirlerinden haberdar olduklarına) işaret etmektedir.²²³ Anlatılan bu hadiseye göre, Belh'ten ayrılıp Bağdat'a vasıl olan Bahaddin Veled'i, orada büyük bir kalabalık ile birlikte Şihabeddin es- Sühreverdî karşılamıştır. Bilahare, halifeden aldığı menşuru Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubad'a götüren Sühreverdî, 1221'de Konya'da Bahaddin Veled ile yeniden görüşmüştür.²²⁴

Öte yandan Necmeddin Kübra'nın yetişmesinde, hernekadar Ammar el-Bitlisi'nin ismi öne çıkmaktaysa da, kroniklerde Kübra'nın irfanını etkileyen bir diğer isim olarak, daha önce de zikredildiği üzere (bkz. "2.2.2.3") Baba Ferec'in ismi geçmektedir. Kaynaklarda hakkında pek fazla malumat bulunmayan Baba Ferec'in, Tebriz'li ve Horasan-melamet meşrepli bir sufi olduğu bilinmektedir.²²⁵ Bu ise, asli tariki (Ammar el-Bitlisi Ebü'n Necib Sühreverdî, Ahmed Gazali, Muhammed Debbas, Cüneyd-i Bağdadî üzerinden) Bağdat ile ilişkilenen Necmeddin Kübra'nın, hem yaşadığı muhit ve hem de Baba Ferec tarikiyle, aynı zamanda nisbi bir Horasan

²²¹Necmeddin Daye (1177 Rey / 1256 Bağdat), ikinci mihver şahsiyet hattına mensup kurucu fikir babaları arasında yer almaktadır. Ve ayrıca TDVİA'nın "Mevlâna" maddesinde, kendisinin Mevlâna ile sohbet ettiğine işaret edilmektedir: "...Mevlâna ile görüşüp sohbet edenler arasında Kübreviyye'nin kurucusu Necmeddin-i Daye (müellif "kuruculuk" sıfatı ile burada kanaatimizce Necmeddin-i Daye'ye Kübreviyye'nin Anadolu'daki kurucu şahsiyetlerinden biri olarak atıfta bulunmaktadır), Haydariyye'nin kurucusu Kutbiddin Haydar'ın halifesi Hacı Mübarek Haydar, Sa'di-Şirazi, Kutbüddin-i Şirazi, ...vardır...". Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448

²²²Sadeddin Hamuyye (1191? Bahrabad Nişabur / ö. 1272/73'den sonra? Bahrabad Nişabur), ikinci mihver şahsiyet hattına mensup kurucu fikir babaları arasında yer almaktadır. Ve ayrıca TDVİA'nın "Mevlâna" maddesinde, Mevlâna'nın Şam'da bulunduğu sırada kendisi ile sohbet ettiğine dikkat çekilmektedir: "...Sipehsalar onun Şam'da Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadeddin-i Hammuye, Osman-ı Rumi, Evhadüddin-i Kirmani ve Sadreddin Konevi ile uzun müddet sohbet ettiğini belirtir (Risale-i Sipehsalar, s.24-25, 30)". Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448

²²³Öngören, **Sühreverdî Ebü'n-Necib**, s.35-36.; Şehabeddin Sühreverdî için bkz. Yılmaz, **a.g.e.**, s.40-42.

²²⁴Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448. Yılmaz, **a.g.e.**, s.40-42.

²²⁵"Baba Ferec" için bkz. Gökbulut, **a.g.e.**, s.161-162.

meşrebi sahibi olduğunu düşündürmektedir. Bu tespit Necmeddin Kübra'nın müridlerinden biri olan Bahaddin Veled için de geçerlidir.

Esasen, tasavvuf dönemleri anlatılırken de dikkat çekilmiş olduğu üzere, gelmiş olduğumuz bu noktada serahetle ifade etmeliyiz ki, inceleme konusu Mevlâna'nın irfan kaynaklarını analiz ederken karşılaştığımız her şahsiyet, (bu bağlamda Necmeddin Kübra, Bahaddin Veled, Seyyid Burhaneddin Tirmizi; ve şüphesiz Mevlâna'nın kendisi) özellikle tasavvufun mektepleşme dönemlerini takiben, Bayezid ve Cüneyd'in içiçe geçmiş katmanlı ışık tayflarının içinde birbirleriyle buluşmaktadır. Herbiri de bir diğerinden farklı olarak kendi özgünlüklerini meydana getiren ve sonsuza doğru giden renk desenleri taşımaktalar ve hepsi de birbirlerini bütünleştiren ve birleştiren aynı gökkuşağının içinde yer almaktadırlar.

Nitekim kaynaklar, Bahaddin Veled'in tarikat silsilesinin Necmeddin-i Kübra'ya ulaştığını rivayet etmekle birlikte, kendisinin bir Kübrevî şeyhi olarak faaliyet göstermediğine de ayrıca dikkat çekmektedir. Eflaki onun *“lafza-i celal ile yanı ‘Allah Allah’ diye zikretmeyi tercih”* ettiğini kaydetmekte;²²⁶ ve adeta onun, asliyatında Bağdat mektebi bulunmakla beraber, içinde Horasan mektebinin aşk ve vecd hallerinin de bulunduğu farklı renklerin efendisi olduğunu haber vermektedir.

Bu haber elbette ki oğlu ve en önemli talebesi olan Mevlâna için de geçerlidir. Mevlâna Bağdat mektebinin değişik renklerle kendisine ulaşan irfanını bilahare aşağıda sözü edilen diğer mekteplerin renkleriyle bir terkip haline getirecek, ve “renklerin efendileri”nden biri olarak, Anadolu İslam tasavvurunun (ve özündeki “varlığın birliği” ontolojik varlık felsefesinin) günümüzde de hâlâ mevcudiyetini devam ettiren “Mevleviyye” meşrebini kuracaktır.

Mevlâna ve Endülüs Mektebi

Kroniklere göre, Mevlâna'nın direk Endülüs mektebine mensup bir üstadı bulunmamaktadır. Bununla birlikte, yaşarken teşriki mesai halinde bulunduğu ve muhtemelen ilham aldığı İbnü'l-Arabî gibi büyük bir usta ve yine bu mektebe mensup dostları ve arkadaşları bulunmaktadır. Bu çerçevede, Endülüs mektebinin

²²⁶Bahaeddin Veled için bkz. Şahinoğlu, a.g.e., 460-462.

Mevlâna üzerindeki etkisi gösterilirken, metot olarak yine, yukarıda Bağdat mektebi incelenirken olduğu gibi, beslendiği ilişkilerden hareket edilmektedir.

Buna göre aşağıda ön plana çıkan şahsiyetler şunlardır: Usta: İbnü'l-Arabî. Etkilendiği şahsiyetler: Sadreddin- Konevî, Fahreddin-i Iraki. Etkilendiği şahsiyetlere tesir eden şahsiyetler: Evhadüddin-i Kirmanî

Mevlâna ve İbnü'l-Arabî İlişkisi

Mevlâna'nın, ikinci mihver şahsiyet hattının kuşkusuz en önemli profillerinden biri olan **İbnü'l-Arabî**'yle (1165 Endülüs/ 1240 Şam) ve dolayısıyla da Endülüs mektebi ile olan ilk ilişkisi, kroniklere göre 1233'de Şam'da vuku bulmuştur.²²⁷ Kaynaklara göre Mevlâna, Seyyid Burhaneddin'e intisap ettikten bir yıl sonra, onun tarafından zahir ilimlerde daha çok ilerlemesi için Şam'a gönderilmiştir.²²⁸ Yine önemli Mevlâna kaynaklarından Sipehsalar'a göre, Mevlâna Şam'da, Muhyiddin İbnü'l Arabî'yle (ve onunla birlikte, aralarında Sadreddin Konevî (1209 Malatya / 1274 Konya), Evhadüddin-i Kirmanî (1164 (?) Kirman/ 1238 Bağdat) ve Sadeddin-i Hammuye (yukarıda da bahsi geçmişti) gibi ikinci mihver şahsiyet hattına mensup kurucuların da bulunduğu pek çok önemli şahsiyet²²⁹ ile) uzun sohbetlerde bulunma imkânı elde etmiştir.²³⁰

Kroniklerden anlaşıldığına göre yukarıda isimleri zikredilen şahsiyetler arasında Şam'a en son dühul eden Mevlâna'dır. Kaynaklar İbnü'l Arabî'nin Mevlâna'dan çok daha önce, 1221 tarihinde Şam'a (Dımaşk) yerleştiğini yazmaktadır.²³¹ Bu tarih kroniklerde aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin, Sadreddin Konevî'nin annesiyle evlenmiş olduğu tarih olarak geçmektedir.²³² Yine kronikler, Mevlâna'nın Şam'a gelişinden önce, Şam'da Evhadüddin-i Kirmanî ile İbnü'l-Arabî arasında gelişen sıkı

²²⁷Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448

²²⁸Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448 ; Makale müellifi konuyla ilgili olarak şu atıfları yapmaktadır: “*Risale-i Sipehsalar*, s.24-25, 30; *Eflaki, Menakıbü'l Arıfin*, I, 51, 77, 81.”.

²²⁹Bu şahsiyetler arasında, meşhur Kalenderi şeyhi, Osman Rumi'de bulunmaktadır. Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448 ; Nihat Azamat, “Evhadüddin-i Kirmanî”, **TDVİA., C.11.**, İstanbul, 1995, s.518-520.

²³⁰Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448

²³¹Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.33.

²³²Üzerinde farklı görüşlerin olduğu bu “evlilik” konusu için bkz., Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.33.

dostluğu haber vermektedir.²³³ Öte yandan kaynaklar, Mevlâna'nın yakın arkadaşı olan Sadreddin Konevî'nin de Şam'a Mevlâna'dan önce (1227 tarihinde) geldiğini ve hem üvey babası İbnü'l-Arabî'nin ve hem de Evhadüddin'in hizmetinde bulunduğunu yazmaktadır.²³⁴ Nihayet, Mevlâna'nın 1233'de Şam'da bulunduğu sırada görüştüğü şahıslar arasında ismi geçen Sadeddin-i Hamuyye'nin ise, Moğol istilasından sonra Harizm'den hicret ederek Şam'a geldiği bilinmektedir.²³⁵

Ezcümle, Mevlâna'nın 1233'de eğitim için gelmiş olduğu Şam'da, her biri de kendi alanlarda irfani birer deha olan bütün bu şahsiyetlerin Şam'da bulunuyor olmaları, sıradan buluşmaların ötesinde, öyle görünüyor ki, arka planında tarihi hadiselerin bulunduğu zaruretlere tevafuk etmektedir.

Bu şahsiyetler arasında, Endülüs mektebi ile merbutiyeti bakımından Sadreddin-i Konevî (1209 Malatya / 1274 Konya), hem önemli bir İbnü'l-Arabî şarihi olarak ve hem de Mevlâna ile kesbetmiş olduğu özel dostluk ilişkisi münasebetiyle, kuşkusuz öne çıkmaktadır. Bu ilişkiye ve ilişkinin Mevlâna üzerinde meydana getirmiş olduğu etkiye ileride ayrıca değinilmektedir.

Şeyhü'l-Ekber lakabıyla maruf İbnü'l-Arabî'nin Mevlâna üzerindeki etkisi üzerine ise, akademik yazında farklı kanaatler bulunmaktadır. Bu kanaatler, “hiç etkisinin bulunmadığı” görüşünden, “kısmi etkisinin” olduğuna kadar geniş bir specktrum içinde değerlendirilmektedir. Bize göre, İbnü'l-Arabî gibi bir şahsiyetin, müteaddit defalar görüştükleri tarih itibarıyla (1233) hem kendisinden yaşça daha genç ve hem de irfani olarak tecrübesi daha az olan Mevlâna karşısında, etkili olmaması pek de ihtimal dahilinde gözükmemektedir. Öyle ki, Şam'da buluştukları tarih 1233 olarak dikkate alındığında, o tarihte, Mevlâna 25-26 yaşlarında genç bir delikanlıdır; ve henüz kendisini daha yüksek bir irfani mertebeye taşıyacak, ve böylece olgunlaştıracak olan Şems-i Tebrizî ile karşılaşmamıştır. İbnü'l-Arabî ise aynı tarihte, 65'li yaşlarındadır ve hem hal ve hem de ilmi olarak en büyük eserlerini

²³³ Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.7-8, 33.

²³⁴ Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.33.

²³⁵ Öngören, **Sa'deddin-i Hamuyye**, s.389-391.; Bayram yukarıda adı geçen eserinde, Evhadüddin ile Hamuyye'nin Halep'de vuku bulan görüşmesine atfen, Hamuyye'nin bölgeye (Suriye) muhtemelen Moğol istilasını takiben 1223'lerden sonra gelmiş olduğuna dikkat çekmektedir, bkz. Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.31.

vermekte olduğu kemal çağındadır. Kaynaklar Füsüsü'l-Hikemi, 1230 yılında, vaki görüşmeden takriben üç yıl önce Şam'da telif ettiğini yazmaktadır.²³⁶ Dolayısıyla, Füsüsü'l-Hikem müellifinin, karşısındaki genç Mevlâna'yı, bir araya geldikleri sohbetlerde etkilememiş olması, diğer ihtimaller karşısında, daha düşük bir ihtimal olarak değerlendirilmelidir. Bu konuda doğru hükmün, TDVİA'nın "Mevlâna" maddesinde özetlenen kanaat olduğunu düşünmekteyiz: "...bazıları ibnü'l-Arabî'nin yüksek irfan sahiplerine hitap eden görüşlerini Mevlâna'nın anlaşılır kıldığını, böylece halkın seviyesine indirdiğini belirtmiştir".²³⁷

Nitekim "TDVİA Sadreddin Konevî" maddesinin müellifi Ekrem Demirli, aşağıdaki ifadeleriyle Sadreddin Konevî'nin Mevlâna üzerindeki etkisine işaret ederken, dolaylı olarak aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin de Mevlâna üzerindeki tesirine de bir nev'i (zımnen) dikkat çekmiş bulunmaktadır. Buna göre: "*Mevlevî kaynaklarında yer alan ve Mevlevî bakış açısının etkilerini taşıyan menkıbelerin önemli bir kısmı, tasavvuf muhitlerinde anlatılan bazı hadiselerin Mevlâna ve Konevî ile ilişkilendirilmesiyle kurgulanmış görünür*".²³⁸ Demirli Mevlâna ile Sadreddin Konevî (ve dolayısıyla İbnü'l-Arabî/Endülüs Mektebi) arasındaki farkı, "*Ekberî-Konevî geleneğiyle Mevlevîlik arasındaki bazı farkları vurgulayan menkıbelerde Mevlâna geleneksel anlamıyla bir mutasavvıf, Konevî tasavvuf kitaplarında tanımlanan ehl-i zahir olarak tasvir edilmektedir*" sözleriyle dile getirirken, esasen yine, Sadreddin Konevî üzerinden İbnü'l-Arabî'nin, Mevlâna üzerindeki etkilerine işaret etmektedir.²³⁹ Öyle görünüyor ki Mevlâna İbnü'l-Arabî'nin irfanını, halkın içinde her kesimden insanla buluştururken, Konevî aynı irfanı, entelektüel ilmi çevrelerde ve saray kesiminde yaygınlaştırmaktadır. Ve Konevî'nin bu ilmi çabası, bilahare diğer bütün kurucu fikir babalarının katkılarıyla vahdet-i vücud formunu alacak olan İbnü'l-Arabî irfanını, Konevî'nin haleflerinden Davud el-Kayserî'nin marifetiyle, Osmanlı'nın medrese ekolü haline getirecektir.²⁴⁰

²³⁶Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.520-522.

²³⁷Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448.

²³⁸Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", **TDVİA.**, C.35., İstanbul, 2008, s.420-425.

²³⁹Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425.

²⁴⁰Bayraktar, **Kayserili**, s.12.; Davud el-Kayserî, **Ledünni İlim**, s.15.; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.520-522.

Mevlâna ve Sadreddin Konevî İlişkisi

Gerçekten de yukarıda da izah edildiği gibi, Mevlâna'nın üzerindeki İbnü'l-Arabî'nin etkisi, Şam'daki sohbetlerden ziyade, kanaatimizce esas fikri ve irfani alışverişin cereyan ettiği Konya'da, İbnü'l-Arabî'nin en önemli talebesi **Sadreddin Konevî** (1209 Malatya / 1274 Konya) ile olan yakın dostluğu içinde vuku bulmuş olmalıdır. Öyle ki, bu dostluk Mevlâna'nın cenaze namazını Konevî'nin kıldırmasını kendisine vasiyet edecek kadar ileri bir safhadadır.²⁴¹ Kroniklerden anlaşıldığına göre, tedbirli bir mesafeyle başlayan ilişki, bilahare dostluk kıvamına bürünmüştür.²⁴²

Mevlâna'nın çağdaşı ve aynı zamanda da arkadaşı olan Sadreddin Konevî, yukarıda da vurgulandığı gibi, Endülüs mektebinin büyük ustası İbnü'l-Arabî'nin en önemli ve önde gelen talebesidir.

Kaynaklar İbnü'l-Arabî- Konevî ilişkisinin, Konevî'nin babası Mecidüddin İshak vasıtasıyla kurulduğunu yazmaktadır.²⁴³ I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in hocası olan Mecidüddin İshak, Selçuklu sarayında "sultanın şeyhi" lakabıyla anılmakta ve mutasavvıf bir alim şahsiyet olarak oldukça saygı görmektedir.²⁴⁴ Kendisini sarayda önemli kılan, aynı zamanda Selçuklu ve Abbasi'ler arasında üstlenmiş olduğu elçilik (diplomatluk) vazifesidir.²⁴⁵ Nitekim bu vazifesi gereği, 1204 yılında I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in cülusunu Abbasi Halifesine bildirmek üzere Bağdat'a yapmış olduğu yolculukta, Evhadüddin-Kirmanî'nin menakıbnamesinde geçen haberlere göre, belki de tarihin akışını değiştirecek olan fevkalade önemli ilişkilerin kurulmasına vesile olmuştur. Mecidüddin İshak'ın, bu seyahati ile ilgili olarak menakıbnamede ve diğer

²⁴¹Mevlâna 17 Aralık 1273 tarihinde vefat etmiştir. Eflaki'ye göre "Mevlâna cenaze namazını Sadreddin Konevî'nin kıldırmasını vasiyet etmiştir Sipehsalar, namazı kıldırmaq için tabutun önüne geldiği sırada Sadreddin Konevî'nin hıçkırıqlarla kendinden geçtiğini, bu sebeple namazı Kadı Siraceddin'in kıldırıldığını belirtmektedir (Risalei- Sipehsalar, s.116.; Menakıbü'l-arifin, II, 593)". Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448.

²⁴² Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448.

²⁴³ Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.21-22.; Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425.

²⁴⁴ Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425.

²⁴⁵ Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.21-22.; Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425.

kaynaklarda geçen haberlerden aynı zamanda İbnü'l-Arabî ile yakın dost olduğu da anlaşılmaktadır.²⁴⁶

Nitekim kaynaklardan Mecdüddin İshak'ın hac yolculuğu sırasında Evhadü'din Kirmanî'yle birlikte olduğu, ve İbnü'l-Arabî'nin Kirmanî ile olan tanışıklığının da, hac vesilesiyle Mekke'de vuku bulduğu anlaşılmaktadır.²⁴⁷ Ve yine kaynaklar, bu şahsiyetlerin Mecdüddin ile beraber (Mecdüddin vasıtasıyla) Bağdat üzerinden Anadolu'ya geçişlerinin, (daha önce İbnü'l-Arabî bahsinde de geçtiği üzere), Hızır'ın delaletiyle olduğunu haber vermektedir.²⁴⁸ Mikali Bayram adı geçen eserinde, bu yolculuğun tarihlerine, başka kaynaklardan da delil getirmektedir.²⁴⁹

Mecdüddin ile İbnü'l Arabî'nin dostluğu bu şekilde başlamış ve Mecdüddin'in İbnü'l Arabî'yi Konya'da Saray'a takdim etmesi ile de iyice yakınlaşmıştır. Konevî, dokuz on yaşlarında iken Mecdüddin vefat etmiştir. Kroniklerden (yukarıda da bahsi geçtiği gibi, her ne kadar kesin bir mutabakat olmamakla birlikte) İbnü'l-Arabî'nin, Mecdüddin'in vefatı sonrası (1221), onun dul eşiyle evlendiği anlaşılmaktadır.²⁵⁰

Konevî bu itibarla ana damar olarak Şeyh-ül Ekber'in irfanıyla, yani Endülüs ekolüyle beslenmiş ve kendisiyle ilişkileri İbnü'l-Arabî'nin 1240'daki ölümüne kadar devam etmiştir. Tarihi kroniklere göre Konevî, “*bu ilişkinin bir şeyh-mürid*

²⁴⁶“Anadolu Selçukluları Sultanı I. Gıyasü'd-din Keyhüsrev, ikinci defa tahta geçince (1204) hocası Malatyalı Mecdü'd-din İshak'ı (ö.1221) cülusunu Abbasi Halifesine bildirmek üzere Bağdat'a göndermişti.”. Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.21-22.; ve ayrıca bkz. İbn Bibi, **el-Evamirü'l-alaiyye**, Nşr. A. Sadık Erzi, Ankara, 1956, s.90-95.; “İbnü'l-Arabî, ‘Muhazaratü'l-ebrar’ (İbnü'l-Arabî, Muhazaratü'l-ebrar, Konya Yusufaga Ktp. Nr. 546, yp. 145a-145b) adlı eserinde ‘Anadolu’dan (Biladü'r-Rum) adı İshak b. Muhammed olan arkadaşım bana bir mektup yazdı’ diyerek onun mektubuna: ‘Ey İshak kardeşinden sağlam bir nasihat işit. Sultanlara yakınlık sana gurur vermesin’ diye başlayan bir manzume ile cevap yazmıştır. İbnü'l-Arabî, bu arkadaşının devlet hizmetinde olduğunu ve sultanın yakın arkadaşı olduğunu da kaydetmektedir. Mecdü-d-din İshak (Şeyh Sadrü'd-din Konevî'nin babası) o yıl hacca gitmiş, Bağdat üzerinden Anadolu'ya dönerken beraberinde bazı mutasavvıf ve ilim adamlarını da Anadolu'ya celbetmiştir. Ünlü sofı Muhyi'd-din İbnü'l-Arabî, Evhadü'd-din Kirmanî, Ebu Cafer Muhammed el Berzai, Şeyh Nasirü'd-din Mahmud (Ahi Evran diye marufur) bunlardan birkaçıdır. Bu olay 1204 yılında vuku bulmuştur”. Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.21-22.; Bu önemli buluşma, birçok farklı kaynaktan da geçmektedir. TDVİA “Sadreddin Konevî” maddesinin müellifi Ekrem Demirli'ye göre Mecdüddin'in Sadreddin Konevî'ye bırakmış olduğu en büyük miras, aynı zamanda bütün bir medeniyetin irfani tarihini de şekillendirecek olan, “alim şahsiyetlerle olan dostluğu”dur: “*Bunların arasında başta gelen isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî idi. İbnü'l-Arabî, Mekke'de tanıştığı Mecdüddin İshak'ın daveti üzerine Şam, Urfa ve Diyarbakir yoluyla Malatya'ya gelmiş, bir süre onunla beraber kalmıştı*”. Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425.

²⁴⁷Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.34-35.

²⁴⁸Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.34-35.

²⁴⁹Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.21-22.

²⁵⁰Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425. Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.33.

*ilişkisi gibi başlayıp daha sonra entelektüel bir arkadaşlığa dönüştüğünü, İbnü'l-Arabî'nin sürekli yanında bulunduğunu, özel tasavvufî tecrübelerine ve bilgilerine ortak ve onun varisi olduğunu*²⁵¹ ifade etmektedir. Gerçekten de Konevî, bütün İbnü'l Arabî uzmanlarının üzerinde mutabık kaldıkları gibi, sıradan bir talebe değildir; o sadece bir İbnü'l Arabî yorumcusu ya da “şarihi” de değildir. O, bütün bunlarla birlikte ve bunların üstünde aynı zamanda, İbnü'l-Arabî irfanını tedvin eden, ilmi bir disiplin haline getirerek metodolojisini kuran ve bununla da yetinmeyip bir ekol haline getirmek üzere talebelerini (haleflerini) yetiştiren büyük ustadır.²⁵² Demirli'nin ilgili makalede Konevî'nin önemine binaen ısrarla vurgulamış olduğu gibi, “*Nazari tasavvufun tarihinde hiçbir mutasavvıf Konevî kadar etkili olmamıştır. Bunun tek istisnasının İbnü'l-Arabî olduğu söylenilebilir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasında Konevî'nin yorumlarının rolü dikkate alındığında onun etkisinin Konevî vasıtasıyla gerçekleştiği ortaya çıkar. Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin anlaşılmasındaki etkisi Abdurrahman Cami tarafından şöyle dile getirilir: 'Şeyh Sadreddin, Hz. Şeyh'in vahdet-i vücud'a dair görüş ve sözlerini iyice anladı, akla ve şeriata uygun gelecek tarzda yorumladı. Onun bu konudaki araştırma ve yorumlarını görmeksizin vahdet-i vücud meselesini gereği gibi anlamak mümkün değildir' (Lamii, s.633)*”²⁵³ Demirli, Konevî'nin önemine ve katkılarına atıfla ortaya çıkan bu ekolü “*Ekberi-Konevî çizgi*” adı altında, adeta kendine münhasır özel bir “ekol” gibi adlandırmaktadır.

²⁵¹Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425.

²⁵²İlgili makale müellifi Ekrem Demirli, Konevî'nin talebeleri üzerindeki etkisinin, öncelikle nazari tasavvufa ilişkin yazı dilinde ve üslubunda kendini gösterdiğini belirtmekte, ve devamla kendisinden etkilenen önemli şahsiyetlerin isimleri vermektedir: “*Konevî'nin etkisi öncelikle nazari tasavvufa özgü bir yazı dilinin ve üslubunun gelişiminde kendini gösterir. Başta ilk Fususü'l-hikem şarihi Müeyyidüddin Cendi; İbnü'l-Farız şarihi Saidüddin el – Fergani; İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Farız şarihi Davud-i Kayseri, Abdürrezzak el-Kaşani, Sadreddin Konevî şarihi Molla Fenari; Kutbüddin İzniki, Kubüddinzade İzniki, Ahmet-i İlâhi, Abdullah-ı İlâhi, Bedreddin Simavi, Atpazari Osman Fazlî, Abdullah Bosnevi, İsmail Hakkı Bursevi gibi birçok sufinin eserlerindeki üslup ve yaklaşım tarzı büyük ölçüde Konevî'ye dayanır. Bu dönemde varlık ve buna bağlı sorunlar tasavvuf kitaplarında önemli ölçüde yer tutmuş, klasik tasavvuf kitaplarında ele alınmayan pek çok mesele tasavvufu ilgili sayılmış, eski kitaplarda pek çok konu ya önemini kaybetmiş veya bütünüyle göz ardı edilmiştir. Böylece felsefî bir üslup taşıyan ve nazari tasavvuf diye isimlendirilen bir tasavvuf anlayışı ortaya çıkmıştır*”. Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425.; Müellifin yukarıda zikretmediği bir diğer önemli talebesini, Fahreddin-i Irakî'yi, bu vesileyle biz hatırlatmış olalım. Nitekim Irakî yukarıda ki ana metinde Mevlâna'yla olan dostluğu (dolayısıyla, Mevlâna'nın bu Endülüslü ekolü mensubu şahsiyet ile olan münasebeti) sebebiyle ayrıca zikredilmektedir. Orhan Bilgin, “Fahreddin-i Irakî”, **TDVİA., C.12.**, İstanbul, 1995, s.84-86.

²⁵³Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425.

Demirli'nin de özellikle dikkat çektiği gibi, Sadreddin Konevî, İbnü'l Arabî ile birlikte, tasavvufa yeni bir yorum katarak, bu din felsefesini adeta “olgunluk dönemi” olarak adlandırılabilen yeni bir aşamaya taşımıştır. Daha önce tasavvuf dönemlerini anlatırken de bahsi geçtiği üzere, zühd dönemlerinden itibaren din ve fıkıh ile uygunluğu gösterilmeye çalışılan tasavvuf, bu yeni dönemde meşruiyetini artık iyice kanıtlamış olarak, vahiy ve nübüvvetten neşet eden felsefesinin (ki bu İslam felsefesidir) ve metafizik bilginin konusu olarak ele alınmaya başlamıştır. Konevî, Demirli'ye göre, bu yeni dönemin ve yeni tasavvuf anlayışının, en önemli kurucu aktörü olarak karşımıza çıkmaktadır. Tasavvufu “ilm-i ilahi”, yani metafizik olarak tanımlayan Konevî'ye göre, *“felsefi ilimlerde metafizik diğer tikel ilimlerle nasıl bir ilişki içindeyse sufilerin bilgi alanlarına adını veren ilm-i ilahi de aynı işleve sahiptir”*.²⁵⁴

Esasen Konevî'nin İbnü'l-Arabî'yi yorumlayarak ve düşüncesini ilerleterek gelmiş olduğu yer; metafiziğin, fizik alemi üzerindeki tezahürlerinin ve etkisinin, İlahi isimler vasıtasıyla adeta ilkeleri olan ilmi bir disiplin haline kavuşturulmasıdır. Buna göre Konevî, *“metafiziğin konusunu Tanrı'nın varlığı olarak belirledikten sonra (oysaki İbn Sina'da Tanrı'nın varlığı metafiziğin kanıtlamak istediği bir meseledir) onun mesele ve ilkelerini ele alır. Ona göre metafiziğin meselesi Tanrı-alem irtibatını açıklamaktır. Tanrı-alem irtibatı, başta (en önemli eseri) Miftahu'l-gayb olmak üzere Konevî'nin kitaplarından bütün düşüncelerinin ilişkili olduğu en önemli meseledir. İlahi isimler metafizik yapmayı mümkün kılan araçlar ve ilkelerdir. Bu sebeple ilahi isimler yeni dönem tasavvufunun en önemli araştırma alanı olmuştur. Bütün ilimlerin en şerefli ve en üstün olan metafizik...üst ve düzenleyici bir ilim olmasıyla ilgilidir”*.²⁵⁵

Bununla birlikte, Konevî'nin tasavvufa, felsefe ve metafizik üzerinden yüklediği bu “anlam”, bir yönüyle İbnü'l-Arabî ile aralarında ki üslub ve yaklaşım farklarına delalet etmekte;²⁵⁶ ve bu farklılıklar, aynı zamanda, Konevî'nin özellikle İbnü'l-

²⁵⁴Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425.

²⁵⁵Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425.;

²⁵⁶Nitekim Demirli'ye göre: *“Bu güçlü ilişkilere rağmen aralarında bazı üslup ve yaklaşım farkları bulunduğu söylenebilir. İbnü'l-Arabî Konevî kadar sistemli ve düzenli bir müellef sayılmaz. Onun muhatapları Konevî'ye göre daha geniş bir kitledir ve temsil ettiği ilim adamı tipi de Konevî'ye göre geleneksel anlamıyla alim tipidir. Tasavvufun çok özel bir alanında eser veren Konevî'nin üslubu*

Arabî sonrası ilim ve irfanının gelişmesinde etkili başkaca kaynakların da varlığına (var olması gerektiğine) işaret etmektedir.

Nitekim burada adresler, öncelikle babası Mecidüddin İshak'ın (ve dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin de) yakın dostluk yaptığı Evhadüddin-i Kirmanî'ye (1164 (?) Kirman/ 1238 Bağdat) çıkmaktadır. Evhadüddin ile olan yakın ilişkisi, aynı zamanda meşhur Ahi Evran'la da merbutiyetinin sebebidir.²⁵⁷ Evhadüddin-i Kirmanî ise ileride ayrıca bahsi geçtiği üzere, ağırlıklı meşrebi Bağdat mektebine mensup olan bir kurucu şahsiyettir.

Kroniklerin yazdığına göre yetişmesinde İbnü'l-Arabî'yle birlikte **Evhüdüddin-i Kirmanî**'nin büyük etkisi olmuştur. Bunda şüphesiz bu iki dehanın birbirleriyle olan sıkı dostluğunun etkisi ve belirleyiciliği bulunmaktadır. Mikail Bayram, İbnü'l-Arabî ile Kirmanî'nin yakın dostluğunu²⁵⁸ (ve dolayısıyla bilahare Sadreddin Konevî'nin iştirakiyle, her üçünün de kuvvetli dostluk ilişkisini) haber veren kaynaklara dikkat çekmektedir. Nitekim daha önce bahsi geçtiği üzere, Mevlâna'nın, Şam'da 1233 tarihinde bu üç şahsiyet (İbnü'l-Arabî, Evhadüddin Kirmanî ve Sadreddin Konevî) ile görüşmüş olması, her üçünün de birbirleriyle yakın bir dostluk ilişkisi içinde bulunuyor olmalarına delalet etmektedir.

Konevî adeta her iki kurucu fikir babasının (İbnü'l-Arabî ve Kirmanî) omuzlarında yükselterek yetiştirdikleri ve her ikisinin de irfanlarının onun şahs-i manevisinde terkibe vardığı, önemli bir kurucu mihver şahsiyet olarak ortaya çıkmaktadır. Kaynaklarda bu ilişkinin kuvvetine ilişkin menakıblara rastlanılmaktadır. Bu menakıblarda, öyle ki yer yer “üçlü” arasındaki ilginç ilişkiler de konu edilmektedir. 1233 yılında Konevî ile İbnü'l-Arabî arasında vuku bulan gerginliğin Kirmanî tarafından çözülmesi bunlardan biridir.²⁵⁹ Bu ve benzeri olaylardan sonra İbnü'l-

olabildiğince felsefidir. İbnü'l-Arabî ile Konevî arasındaki üslup ve yaklaşım farkı tasavvuf geleneğinde her iki düşünürü tanımlamak için kullanılan, 'ibnü'l-Arabî sufi hakim, Konevî ise hakim sufidir' sözünde ifadesini bulur". Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425.

²⁵⁷Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425.; Azamat, **Evhadüddin-i Kirmanî**, s.518-520.

²⁵⁸Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.7, 8, 10.

²⁵⁹Evhadü'd-din'in menakıbname'sinde, menakıbname'nin yazarı 27.Hikayede bu gerginliği anlatmaktadır. Buna göre, 1233 tarihinde, İbnü'l-Arabî'nin bir mesele yüzünden Konevî'ye kızgınlığı bulunmaktadır. Konevî, Kirmanî'ye, İbnü'l-Arabî ile aralarındaki bu meseleyi çözmesi için talepte bulunur. Bu sırada İbnü'l-Arabî Mısır'dadır. Mikail Bayram'a göre “bunu İbn-i Farız'ın (1235) Divanına Saidü'd-din-i Fergani'nin yazdığı bir şerhe bir takriz yazarak 1233 'de Mısır'a gittiğini

Arabî üvey oğlu Konevî'yi, Evhadüddin-i Kirmanî'ye emanet etmiş ve ondan talim ve terbiyesiyle meşgul olmasını istemiştir.²⁶⁰ Nitekim kaynaklara göre Konevî, bu her iki üstadına olan minnettarlığını hem vasiyetine yazarak ve hem de dile getirerek adeta tarihin şahitliğine kaydetmektedir. Buna göre “....öldüğü zaman İbnü'l-Arabî'nin gömleğinin kendine kefen olarak kullanılmasını, Evhadü'd-din-i Kirmanî'nin seccadesinin de na'şına örtmelerini ve öylece defnedilmesini istemektedir (Şarkiyat Mec. İstanbul 1958, II, 82-83).²⁶¹ Gene bu eserde (27. Hikaye) Sadrü'd-din-i Konevî'nin İbnü'l-Arabî ve Evhadü'd-din'i kastederek 'Ben iki anadan süt emdim' dediği rivayet edilmektedir”.²⁶²

Bütün bu açıklamalarla, Sadreddin Konevî'nin üzerindeki Evhadüddin-i Kirmanî tarihiyle gelen Bağdat mektebi etkisine dikkat çekilmektedir. Mevlâna'nın yakın arkadaşı Konevî'nin irşadında kuvvetli olan İbnü'l-Arabî etkisi, öyle anlaşıyor ki Evhadüddin'in irfanı ile farklı bir kemale ulaşmıştır. Evhadüddin Kirmanî'in irfanı ise, her ne kadar kuvvetli tariki Bağdat olmakla beraber, Horasan mektebinden de nisbi renkler taşımaktadır.

Nitekim kroniklere göre Bağdatlı bir Şeyh olan Rüknu'd-din-i Sücasi (ö. 1210 Bağdat), Evhadüddin'in manevi terbiyesinde en önemli rolü oynayan şahsiyet olarak öne çıkmaktadır. Genç yaşlarında doğmuş olduğu Kirman'dan ayrılarak (1180'den sonraki bir tarihte) ilim öğrenmek için Bağdat'a gelen Evhadüddin, medrese eğitimini müteakip, Hakkakiye medresesinde müderris olarak görev yaparken, kendisinde tasavvufa karşı bir meyil uyanmış ve girmiş olduğu arayış neticesinde, manevi tasarruf sahibi Rüknu'd-din Ebü'l-Ganaim Muhammed es-Sücasî'ye bağlanmıştır. Mikail Bayram'ın ifadesiyle, “İşte Şeyh, güçlü ma'nevi tasarrufu ile Evhadü'd-din'i kendisine bağlamış ve onu bu şaşkınlıktan kurtarmıştır”.²⁶³ Yine kroniklerden anlaşıldığına göre, Evhadüddin'in kıymetli talebesi Konevî, üstadının

bildirdiğinden anlıyoruz”. Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.33-34. Kirmanî Konevî'nin talebini kırmayarak Mısır'a, İbnü'l-Arabî'nin yanına gider ve meseleyi çözer, tarafları barıştırır.

²⁶⁰ Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.35.

²⁶¹ Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.33-34.

²⁶² Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.33-34.; öte yandan Konevî'nin Kirmanî'ye olan bağlılığı, makale müellifi Demirli'nin dikkat çektiği gibi, elbette ki İbnü'l-Arabî'den sonra gelmektedir: “Her şeye rağmen Konevî'nin hayatındaki en önemli isim İbnü'l-Arabî'dir. Konevî kitaplarında en çok İbnü'l-Arabî'den söz etmiş ve genellikle 'şeyh' veya 'imam' diyerek bağlılığını dile getirmiştir”. Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425.

²⁶³ Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.13-14.; Azamat, **Evhadüddin-i Kirmanî**, s.518-520.

silsilesini, adeta minnettarlığının bir ifadesi olarak, değişik vesilelerle muhafaza etmekte ve böylece tarihe kayıt düşmektedir.²⁶⁴

Kroniklere göre, (hakkında çok fazla malumatın bulunmadığı) Rüknuddin Sücasî,²⁶⁵ Kirmanî'nin menakibnamesi'nde bildirildiğine göre, Kutbuddin-i Ebherî'nin (ö. 1181/82) halifesidir. Kutbuddin- Ebherî ise, daha önce de bahsi geçtiği üzere Ebü'n-Necib Sühreverdî'nin en önde gelen halifesidir.²⁶⁶

Hülasa, Sadreddin- Konevî'nin İbnü'l-Arabî ile birlikte bir diğer üstadı olan Evhadüddin-i Kirmanî'nin silsilesi, intisap etmiş olduğu şeyhi Rüknuddin-i Sücasî üzerinden, (Sücasî'nin bağlı olduğu Kutbuddin-i Ebherî ve Ebherî'nin de bağlı olduğu Ebü'n-Necib Sühreverdî tarikiyle), daha önce “Bahaddin Veled”in silsilesinde dikkat çekmiş olduğumuz gibi, bir koldan Bağdat mektebinin büyük ustası Muhammed b. Müslim ed-Debbas'a ve bir diğer koldan da yine kuvvetli meşrebi Bağdat olan Ahmed Gazali'ye çıkmaktadır (öte yandan daha önce de bahsi geçtiği üzere, cemal-perest meşrebi sebebiyle Ahmed Gazali'nin meşrebi aynı zamanda Horasan mektebinden nisbi renkler taşımaktadır).

Ezcümle aslen Bağdat meşrepli olan Evhadüddin'in Horasan ile merbutiyetinin, bazı akademisyenlerin iddia ettiği gibi Kalendirilik ile ilgisi bulunmamaktadır. Kendisi, bu tez boyunca yer yer dikkat çekilen fütüvvet teşkilatının Anadolu'da örgütlenmesinde (ki kaynaklar bu konuda ilk Anadolu ziyareti olan 1204 tarihini vermektedir)²⁶⁷; ve dolayısıyla hem damadı ve hem de en önemli talebesi olan Ahi

²⁶⁴ Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.9.

²⁶⁵ Mikail Bayram'ın aktardığı malumata göre, “Nispet adından da anlaşıldığı üzere aslen “Sücas”lıdır. Sücas ise, Suhreverdî ile Zencan arasında bir kasabadır. Rüknu'd-din-i Sücasî'nin hayatı hakkında fazla bir malumata sahip değiliz”. Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.14-15.; Bayram, konuyla ilgili olarak şu atfı yapmaktadır: “*Yakut el-Hamavi, Mu'cemü'l-büldan, Beyrut 1957-63, III, 215*”.

²⁶⁶ Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.14-15.; Menakıbnâme'de, Sücasî, Ebherî ve Ebü'n-Necib Sühreverdî arasındaki akrabalık ilişkisine de ayrıca dikkat çekilmektedir: “*Bu menakıb-namede anlatıldığına üzere Kutbu'd-din-i Ebherî, Ebü'n-Necibi-i Sühreverdî'nin kızı ile evlenmiştir. Rüknu'd-din-i Sücasî de şeyhi Kutbu'd-din-i Ebherî'nin Ebü'n-Necib'in kızından doğan kızı ile evlenmiştir. Aynı şekilde Evhadü'd-din-Kirmanî de Rüknu'd-din-i Sücasî'nin bu hanımda doğan kızı ile evlenmiştir. Buna göre Şeyh Rüknu'd-din-i Sücasî, Evhadü'd-din'in hemn şeyhi, hem kayınpederidir. Bu bakımdan Kirmanî'nin Şeyh Rüknu'd-din-i Sücasî katında önemli bir mevki ve itibara sahip olmuştur*”. Bayram, **Şeyh Evhadü'd-din Hamid**, s.14-15.

²⁶⁷ Kaynaklar Evhadüddin'in fütüvvet teşkilatının bir şeyhi olarak Anadolu'ya ilk kez 1204 tarihinde gelmiş olduğunu haber vermektedir. Daha ziyade çoğunlukla Kayseri'de ikamet eden Kirmanî, burada bir evlilik yapmış ve Mikail Bayram'ın tesbitlerine göre, bu evlilikten bilahare Ahi Evran ile evlenecek olan Fatma Bacı dünyaya gelmiştir: “...*Bu Fatma Hatun'un “Bacıyan-i Rum” adlı*

Evran'ın marifetiyle vakıflar ile birleşik ve bütünleşik (kümelenmiş olarak) teşkilatlanmış esnaf birliklerinin kuruluşunda, şüphesiz en önemli rollerden birini oynayan ikinci hattaki kurucu mihver şahsiyettir. Onun daha önce bahsi geçen cemal-perestliği -her yönüyle kalenderiliğin meşrep ve ritüellerinden farklı olarak- muhtemelen tarikindeki Ahmed Gazali'den kendisine intikal eden; ve daha önce bahsi geçtiği gibi, yürütmekte olduğu elçilik görevi sebebiyle ziyaret etmiş olduğu Horasan ve Maverâünnehir'de²⁶⁸ karşılaşmış olduğu benzer meşreplere sahip Türk şeyhlerinin de etkisiyle, geri planında (batınında) yüksek bir "aşk" halinin bulunduğu tasavvufî bir felsefeye tekabül etmektedir. Bu tezde ikinci mihver şahsiyet hattının kurucu fikir babalarından biri olarak tasnif edilen Evhadüddin-i Kirmanî de, birinci hattaki üstadları Ahmed Gazali ve Ebü'n-Necib es-Sühreverdî, ve ikinci hattaki neredeyse bütün kurucu şahsiyetlerde olduğu gibi, "renklerin efendileri"nden biridir.

Ezcümle Sadreddin-i Konevî'nin irfanı, biri Endülüs mektebinin büyük ustası İbnü'l-Arabî'nin ve diğeri de Bağdat mektebinin (ve nisbi olarak da Horasan mektebinin) kaotik asırlardaki önemli ustası Evhadüddin Kirmanî'nin irfanıyla olgunlaşmakta, gelişmekte ve eserler vermektedir. Beslenmiş olduğu bu ana damarlardan kesbetmiş olduğu irfan ile, "varlığın birliği" tasavvuruna ve bu tasavvurdan neşet eden "yeni tasavvuf anlayışı"na getirmiş olduğu yorum, adeta düşüncenin ve fikrin kaotik asırlarda ki fırtınalı yolculuğundan sonra kemale kavuştuğu limandır. Ekrem Demirli'nin tespit etmiş olduğu gibi Konevî, omurgasında İbnü'l-Arabî'nin varlık nazariyesinin bulunduğu bir tasavvurdan hareketle, "*mekan ve kabiliyet farklarını*

kadınlara mahsus teşkilatın lideri olduğunu tesbit etmiş bulunuyoruz. Bu konuda geniş malumat için bkz. Mikail Bayram, Baciyan-i Rum, Konya 1987, s.17-33.; ve ayrıca bkz. Menakıb-name, 20-39.

Hikayeler). Bayram, Şeyh Evhadü'd-din Hamid, s.22.

²⁶⁸Yukarıda ana metinde de geçtiği gibi, Mikail Bayram'ın tesbitlerine göre: "*Evhadü'd-din-i Kirmanî birçok tanınmış mutasavvıflar gibi Abbasi Halifesi en-Nasır li Dinillah'ın kurduğu Fütüvvet Teşkilatına girmiş ve bu teşkilat içinde çeşitli yüksek makamlara, ömrünün sonunda da Fütüvvet Teşkilatının "Şeyhü'şuyuh"luğuna kadar yükselmiştir. Bu teşkilat bünyesinde Abbasi Devletinin hizmetinde bulunmuştur. Bu cümleden olarak bir çok defalar diplomatik göreviyle muhtelif ülkelere gönderilmiş ve devlet adamlarıyla görüşme fırsatı bulmuş, birçok yerlerde saygı ve itibar görmüştür. Ayrıca bu vazifesiyle pek çok memleketleri görme ve çevre edinme imkânı da bulmuştur. Onun bu yönü bugüne kadar ortaya konmadığı için genel olarak Kalenderi dervişler gibi gezgin bir sofî olduğu öne sürülmüştür (B.Furuzan-fer, Menakıb-ı Evhadü'd-din-i Kirmanî'nin Mukaddimesi, s.23; Ahmed Ateş, İstanbul Kütüphanelerinde Manzum Farsça Eserler, İstanbul 1968, s.202; B. Weischer, Heart's Witness, Tahran 1978, s.1-2.). Halbuki onun seyahatleri kalenderane değil, uhdesine aldığı belli bir vazifeyi yerine getirmek içindir". Bayram, Şeyh Evhadü'd-din Hamid, s.18.; Nitekim Bayram, bu nevi'den olmak üzere Menakıb-name'de geçen, "Azerbaycan-Kafkasya, Anadolu, Kuzey Irak, Horasan ve Maverâünnehir, Suriye ve Mısır, Hicaz" seyahatlerine dikkat çekmektedir. Bayram, Şeyh Evhadü'd-din Hamid, s.17-34.*

*göz ardı ederek bütün sufilerin ortak olduğu bir tasavvuf anlayışı” geliştirmiş ve böylece tasavvufu, kelam ve felsefeden tevarüs etmiş olduğu düşünce ve kavramlarla “tedris edilebilir” bir hale kavuşturmuştu.*²⁶⁹

O ikinci mihver şahsiyet hattındaki “renklerin efendileri”nden biri olarak, tasavvufa ve dolayısıyla “varlığın birliği” tasavvuruna ilimleşme yolunda kazandırmış olduğu yorumla, bilahare Osmanlı asırlarının ilim ekolünün de adeta kurucusudur. Elbette ki bu, yakın dostu Mevlâna üzerinde ki, hem kendisi ve İbnü’l Arabî vasıtasıyla tesir eden kuvvetli Endülüs mektebi etkisine, ve hem de yine kendisi ve Evhadüddin Kirmanî vasıtasıyla tesir eden muhtemel Bağdat (ve nisbi olarak da Horasan²⁷⁰) mektepleri etkisine işaret etmektedir.

Mevlâna ve Fahreddin Iraki İlişkisi

Mevlâna üzerinde muhtemel Endülüs mektebi tesiri meydana getiren şahsiyetlerden bir diğeri olarak, Sadreddin Konevî’yle birlikte, aynı zamanda onun (Konevî) talebesi de olan **Fahreddin Iraki**’yi de (1213 Hemedan/ 1289 Şam) zikretmemiz gerekmektedir. Kaynaklarda, bir müddet yaşadığı kalender-meşreb hayattan sonra 1230’larda Mültan’da Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin halifelerinden Bahâeddin Zekeriyyâ’ya intisap ettiği ve 25 yıl hizmetinde bulunduğu yazmaktadır. Kronikler, Kalenderilik meşrebi ve yetiştigi muhit itibariyle cemal-perest fıtratı bulunan Iraki’nin, şeyhinden sonra bir müddet yerine geçtiği, ve sonrasında Mültan’dan ayrılarak Anadolu’ya geldiğini haber vermektedir. Nitekim Mikail Bayram, daha önce de bahsi geçtiği üzere, Fahreddin-i Iraki’yi, Ahmed Gazali ve Evhadüddin-i Kirmanî ile birlikte, söz konusu meşrebin (cemal-perest ya da şahid baz) mensubu

²⁶⁹Demirli, **Sadreddin Konevî**, s.420-425.

²⁷⁰Kirmanî’nin çok yönlü mutasavvıf ve ilim adamı profili, Maveraünnehir ve Horasan’daki Türkmen şeyhleri ile olan ilişkileri, ve bu vesileyle kesbettiği düşünülen afaki seyr-i süluk metoduna olan merbutiyeti, ve yine “cemal-perest” meşrebi, daha önce birinci hattı incelerken Ahmed Yesevî’de de geçtiği gibi, kendisini aynı zamanda Horasan ve uzantısı olan Maveraünnehir mektebi ile ilişkilendirmektedir. Nitekim Mikail Bayram, Evhadüddin’in Horasan mektebi ile olan merbutiyetine, değişik kaynaklardan deliller getirmektedir: “... Muhyi’-d-din İbnü’l-Arabî’nin 1205 yılında Konya’da olduğu bilinmektedir. Ebu Cafer Muh. El-Berzai de “Ravzatü’l-muridin” adlı eserinde Konya’daki evinde Evhadü’-d-din-i Kirmanî’nin kendilerine Hâce Yusuf Hemedanî’nin (ö.1148) bir kerametini anlattığı bildirmekte ve bu kerameti ondan nakletmektedir. Aynı kerameti İbnü’l-Arabî’de gene Evhadü’-d-din’den naklen anlatmaktadır (el-Futuhâtü’l -mekkiye, I, 165. Molla Camî, ibnü’l Arabî’den naklen Hâce Yusuf Hemedanî’nin bu kerametini Nafahat’ına (s. 409) derç eylemiştir (Ahmed Ateş, Muhyi’-d-din Arabî, İ.A. VIII, 539.; Nihat Keklik, Muhyi’-d-din İbnü’l-Arabî, İstanbul 1966, s.152)).”. Bayram, **Şeyh Evhadü’-d-din Hamid**, s.21-22.

olarak göstermektedir.²⁷¹ Onu önemli kılan tarihi ise, Anadolu'ya geldikten sonra Sadreddin-i Konevî'nin tedrisatına dahil olmasıyla başlamaktadır. Konevî'nin, İbnü'l-Arabî'nin *Fuṣûṣü'l-hikem* ve *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* adlı eserini şerhettiği derslerine iştirak etmiş ve “*tasavvuf tarihinin en önemli eserlerinden olan 'Lema'ât'ı burada*” kaleme almıştır. Nitekim bizzat Mevlâna'yla (ve Mevlevi çevreleriyle) kurmuş olduğu dostluk da bu vesileyle başlamış, medresesindeki sema törenlerine katılmıştır.²⁷² Lema'at, Fususü'l-Hikem'in bu muhteşem yorumu, kuşkusuz, sadece Endülüs irfanının değil; hem üstadı Sadreddin Konevî'nin ve hem de kendisinin bu çok renkli meşrebinin bir eseridir, bir manada terkididir.

Fahreddin Iraki, kuvvetli Endülüs meşrebi ve bununla birlikte tarikinden (Sühreverdîyye) gelen Bağdat ve nisbi Horasan fıtratı ile, şüphesiz ikinci mihver şahsiyet hattındaki “renklerin efendileri”nden biridir. Ve kuvvetle muhtemel olarak, içinde Kalendirilik meşrebinin de bulunduğu bu çok boyutlu karakteri ile, Mevlâna üzerinde, başta *Endülüsiliği* olmak üzere diğer meşrepleriyle birlikte etki bırakmış olabileceğini düşünmemizi gerektiren önemli bir şahsiyettir.

Mevlâna ve Horasan Mektebi

Mevlâna'nın kroniklere göre direk Horasan mektebine mensup bir üstadı bulunmamaktadır. Horasan mektebinin “aşk” ustası Şems-i Tebrizî, kaynakların hemen hemen ittifak etmiş olduğu üzere, onun müşşidi değil, “sohbet şeyhi”dir. Dolaylı etkilenmiş olduğu Horasan mektebine mensup ustalarının başında ise, elbette ki Ebü'l-Hasan Harakanî gelmektedir.

Mevlâna ve Şems-i Tebrizî İlişkisi

Mevlâna'nın irfanında etkili olan, belki de en önemli şahsiyet, şüphesiz **Şems-i Tebrizî**'dir (1186 Tebriz / 1247 (?)).²⁷³ Kaynaklarda, dönemin pirleri tarafından “Tebrizli Kamil” olarak isimlendirilen ve birçok yer dolaştığı için “Şems-i Perende” (uçan Şems) olarak da adlandırılan Şems'in, Mevlâna'nın müşşidi değil, “sohbet

²⁷¹Bayram, *Anadolu'nun Türkleşmesi*, s.545.

²⁷²Bilgin, *a.g.e.*, s.84-86.

²⁷³Öngören, *Mevlâna Celaleddin-i Rumi*, s.441-448.; Semih Ceyhan, “Şems-i Tebrizî”, *TDVİA.*, C.38., İstanbul, 2010, s.511-516.

şeyhi” olduğu belirtilmektedir.²⁷⁴ Seyyid Burhaneddin’in vefatından beş yıl sonra başlayan bu “sır”lı dostluk, ya da “sohbet” ilişkisi, Şems’in 1247’deki yine “sır”lı kayboluşuna kadar devam etmiştir.²⁷⁵

Şems-i Tebrizî ile ilgili en önemli kaynak olan “Makalat”da kendisinin irfan yoluna henüz 22 yaşında iken, Horasanlı Şeyh Ebu Bekr-i Selebaf vasıtasıyla girdiği anlaşılmaktadır.²⁷⁶ Selebaf, Tebriz yakınlarındaki tekkesinde geçimini sepet örerek sağlayan, müridlerine hırka giydirmeyen, fütüvvet ve melamet ehli Horasanlı bir sufidir.²⁷⁷ Şems’in yetişmesinde ve “sır”lı karakterinin olgunlaşmasında on dört yıl hizmetinde bulunduğu Selebaf’ın çok büyük bir rolü bulunmaktadır. Fütüvvet-meşrepliğinin yanı sıra şeyhinden tevarüs etmiş olduğu Melametiliği ile Şems, Sipehsalar’a göre, *“kerametlere meyli olmayan, kara keçe giyip kendini halktan gizleyen, daima mücahade halinde bulunan, tacir kıyafetiyle devamlı seyahat eden, medrese ve tekkelerden ziyade kervansaraylarda konaklayan, içinde bir şey olmadığı halde kaldığı hücrenin kapısını sağlam bir kilitle kilitleyen, sırlarla dolu, şalvar uçkuru örerek geçimini sağlayan bir dervıştır (Risale, s.121).”*²⁷⁸

Eflaki Şems’in, Selebaf’ın yanından ayrıldıktan sonra manevi feyz almak gayesiyle zamanın abdal ve kutuplarının sohbetine katılmak, ve böylece gerçek dostu aramak üzere Bağdat, Şam, Halep, Kayseri, Aksaray, Sivas, Erzurum ve Erzincan’a gittiğini haber vermektedir. Bu seyahatlerinde, Bağdat’ta ve Kayseri’de Evhadüddin’i Kirmanî ve Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi ile; Şam’da ise İbnü’l-Arabî ile sohbet ettiğini bildirmektedir. Makalatından bu şahsiyetler arasında, meşrep farkı bulunduğunu belirtmekle beraber, en fazla İbnü’l-Arabî’den etkilendiği anlaşılmaktadır. Makalat’a göre Halep’de riyazat halinde iken gösterilen manevi bir işaret ile Anadolu’ya yönelmiştir.²⁷⁹

²⁷⁴Ceyhan, **Şems-i Tebrizî**, s.511-516.

²⁷⁵Öngören, **Mevlâna Celaleddin-i Rumi**, s.441-448.; Ceyhan, **Şems-i Tebrizî**, s.511-516.

²⁷⁶Abdurrahman Cami ve Devletşah, daha önce bahsi geçen Rükneddin Sücasî’yi (ve yine Baba Kemal-i Cendi’yi), Şems’in müridleri olarak göstermektedir. TDVİA makale müellifine göre ise, *“...Makalat’da Baba Kemal-i Cendi ile Rükneddin Sücasî’nin adları zikredilmediğinden Şems’in bu iki sufiye mürid olması şüpheyle karşılanmış, ancak gezgin bir derviş olmasından dolayı onlarla tanışıp sohbet etmesi mümkün görülmüştür”*. Ceyhan, **Şems-i Tebrizî**, s.511-516.

²⁷⁷Ceyhan, **Şems-i Tebrizî**, s.511-516.

²⁷⁸Ceyhan, **Şems-i Tebrizî**, s.511-516.

²⁷⁹Ceyhan, **Şems-i Tebrizî**, s.511-516.

Kaynaklar, Konya’da karşılaştığı Mevlâna’ya ilk sorduğu sorusunun, “*Ey dünya ve mana nakitlerinin sarrafı! Muhammed hazretleri mi büyüktür yoksa Bayezid-i Bistamî mi?*” olduğunu haber vermektedir. Gerçek dostu aramak gayesiyle muhataplarını imtihana çeken “sırlı” insan Şems’in Mevlâna’ya ilk sorusu, kendi tarikindeki (tarikinin kurucusu) Horasanlı bir diğer büyük sırlı ustanın haliyle ilgilidir.²⁸⁰

Şems-i Tebrizî’nin, bu büyük Horasanlı ustanın, Mevlâna’nın irfanının kemale ermesinde, belki de bir sohbet şeyhliğinin ötesinde daha derin bir anlamı ve önemi bulunmaktadır. O kendi ifadesiyle şeyhleri irşad eden mürşidin kendisidir; üstelik de her şeyhi değil, yalnızca “kamil” olanlarını...²⁸¹ İrşada kendi ustasının halini ve ahvalini sormakla başlamakta, adeta Horasan üzerine bir “tespit” yapmakta; ve cevabın “şeriate” uygunluğundan sonra da, muhatabında “hikmet”in kıvılcımlarını aramaktadır...Mevlâna’nın yukarıda zikredilen diğer mekteplerden ziyade, yaygın kanaat olarak daha çok Horasan meşrebi olarak anılmasının da sebebi, şüphesiz aşağıda bahsi geçen büyük usta Harakanî ile birlikte, Şems’in bizatihi kendisidir...

Mevlâna ve Ebü’l-Hasan Harakanî İlişkisi

Ebü’l-Hasan Harakanî, şüphesiz yukarıda da bahsi geçtiği gibi, Mevlâna üzerindeki Horasan etkisinin en büyük mimarı ve ustasıdır.

Yukarıda yapılan analiz, ikinci mihver şahsiyet hattının bu büyük ustası Mevlâna’nın, kurmuş olduğu “mevleviyye” meşrebi ile “renklerin efendileri”nden biri olduğunu göstermektedir. O, medeniyetin ve medeniyet kurumlarının varlık felsefesi olan “varlığın birliği” tasavvurunun bu sonsuza doğru sonsuz renkleriyle

²⁸⁰“Mevlâna ders verdiği dört medreseden biri olan Pamukçular Medresesi’nden talebeleriyle birlikte ayrılıp giderken Şems ansızın önüne çıkmış ve bindiği katırın gemini tutarak, ‘Ey dünya ve mana nakitlerinin sarrafı! Muhammed hazretleri mi büyüktür yoksa Bayezid-i Bistamî mi?’ diye sormuş, Mevlâna, ‘Muhammed Mustafa bütün peygamberlerin ve velilerin başıdır’ diye cevap verince Şems, ‘Peki ama o, ‘Seni tesbih ederim Allah’ım, biz seni layıkıyla bilemedik’ dediği halde Bayezid, ‘Benim şanım ne yücedir, ben sultanların sultanıyım’ diyor’ demiş’, bunun üzerine Mevlâna, ‘Bayezid’in susuzluğu az olduğundan bir yudum su ile kandı, idrak bardağı hemen doluverdi; halbuki Muhammed’in sususuzluğu arttıkça artıyordu. Onun göğsü Allah tarafından açılmıştı. Sürekli susuzluğunu dile getiriyor, her gün Allah’a daha çok yakın olmak istiyordu’ diye cevap vermiş, Şems bu cevabı duyunca kendinden geçmiş, bir müddet sonra da yaya olarak medreseye gitmişlerdir (Makalat, s.685-686; Sipehsalar, s.124-125; Eflaki, II, 193-195”. Ceyhan, **Şems-i Tebrizî**, s.511-516.

²⁸¹Ceyhan, **Şems-i Tebrizî**, s.511-516. Makale müellifi konuyla ilgili olarak şu atfı yapmaktadır: “Makalat, s.227”.

açılarak çoğalan gökkuşağının pek çok rengini kendi şahs-i manevisinde toplayarak, tıpkı semasında olduğu gibi gökyüzünden yeryüzüne indirmekte; ve bu ışığı yüzlerce yıldan beri insana ve bütün varlık alemine yaymaya devam etmektedir.

2.3.3. İkinci Mihver Şahsiyet Hattına Destek Olan Önemli Şahsiyetler

“İkinci mihver şahsiyet hattı”na destek olan şahsiyetler listesi aşağıda verilmiştir. Liste, daha önce “birinci hat”ta destek olan şahsiyet listesi hazırlanırken tercih ve tespit edilen yöntemle hazırlanmıştır. Buna göre:²⁸²

Fahreddin er-Razi (d. 1149 Rey/ ö. 1210 Herat)

Bahaddin Veled (d. 1151 Belh / ö. 1231 Konya)

İbn-i Farız (ö. 1235)

Seyyid Burhaneddin Tirmizi (d. 1166/69 Tirmiz/ ö. 1241 Konya)

Seyfeddin Baharzi (d. 1190 Baharz / ö. 1261, Fethabad - Buhara)

Dede Garkın (?)

Seyyid Mahmud Hayrani (ö. 1268 Akşehir)

Sadeddin el Hamavi (Hamuyye) (d. 1191? Bahrabad Nişabur / ö. 1272/73'den sonra? Bahrabad Nişabur)

Nasireddin- i Tusi (d. 1201, Tus / ö. 1274 Bağdat),

Fahreddin Iraki (d. 1213, Hemedan/ ö. 1289, Şam)

Afifüddin et-Tilimsani (ö. 1291)

Geyikli Baba (? Orhan Gazi Dönemi-Hoy (Azarbaycan)/? İnegöl/Bursa)

Saidüddin el- Fergani (ö. 1300)

Müeyyedüddin el-Cendi (ö. 1300)

²⁸² Aşağıda zikredilen destek şahsiyetlerin, doğum ve ölüm, tarih ve yerleri için bkz. **TDVİA**'ndeki ilgili maddeler.

Abdurrezzak el-Kaşani (ö. 1330)²⁸³

Aşık Paşa (d.1272, Kırşehir/ ö. 1333, Kırşehir)

Davud el-Kayseri (ö. 1350)²⁸⁴



²⁸³Her ne kadar Kaşani ölüm tarihi itibariyle ikinci mihver şahsiyet hattının tarihi sınırlarını aşmış olmakla birlikte, Kayseri ile birlikte birer istisna olarak, bu hattın destek şahsiyetler listesine ilave edilmiştir.

²⁸⁴Bkz, yukarıda “Kaşani” ile ilgili dipnot.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANADOLU İSLAM TASAVVURUNUN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Bu bölüm, bir önceki bölümde yakın plandan bakılarak irfani düşüncelerine yer verilen kurucu fikir babalarının, varlık tasavvuruna atfetmiş oldukları mananın bir nev'i kavramsal çerçevesini çizmek teşebbüsü olarak değerlendirilebilecektir. Bu itibarla anlatı daha ziyade yorum mahiyetindedir. Kadim Bilgeler üzerinden geliştirilen yorum, onları tekrar etmekten kaçınarak çağdaş düşünürlerin görüşleriyle desteklenmiştir.

3.1. Gelenekle Bugünün İlişkisinin Kurulması

Anadolu İslam tasavvuru'nun özünde, bir varlık felsefesi olarak bulunduğunu söylemiş olduğumuz “varlığın birliği” felsefesini, “kadim bilgeler”in yukarıdaki görüşlerinden hareketle, muhteva ve şekil olarak aşağıdaki gibi tedvin etmekte, düzenlemekteyiz. Burada “kadim bilgeler” ifadesiyle, birinci ve ikinci mihver şahsiyet hattında yer alan kurucu ve destek şahsiyetler kastedilmektedir. Öte yandan, söz konusu tedvin yapılırken, yeri geldikçe, çağdaş İslam düşünürlerinin fikirlerine de atıfta bulunmaktadır.

Bu çerçevede farkedilmiş olduğu üzere Tevhid kavramının açıklanmasına çağdaş bir İslam düşünürü olan Faruki'nin tanımıyla başlanmıştır. Bu tercihimizde, kadim ilim ve irfan geleneğinde sözü edilen kavramlara yüklenen anlam ile, bugün atfedilen anlamlar arasındaki ilişkiye dikkat çekmek gayesi belirleyici olmuştur. Bu yaklaşıma ileride de vakfın Tevhidi bir kurum olduğunu göstermiş olduğumuz örneklerde, Faruki'nin Tevhid kavramına atfettiği manaya dipnotlar halinde dikkat çekilerek devam edilmiştir. Nitekim gelenek ile bugün arasında ki ilişkiyi okuyucunun dikkati nazarına sunmak olarak ifade ettiğimiz bu yaklaşım ileride vakıf kurumu ile sosyal işletmelerin “gaye”lerinin karşılaştırmalı olarak incelendiği bölümde de (bkz. “4.4”), muhafaza edilmiştir. Esas itibarıyla bütün bir çalışma boyunca yapılmaya çalışılan,

“gelenek”ten beslenerek “bugün”ü yorumlamaya çalışan ve fakat gerektiğinde “geleneği” aşma cesaretini de gösterebilen “ilmi” tavra olan inancımızdır.

Hülasa tez boyunca tarihi vakıf kurumunun ve dolayısıyla ona hayat veren son medeniyet şubelerinin (Anadolu Selçuklu ve Osmanlı) varlık felsefesi aranmaktadır. Bu sebeple, bu şubelere hayat veren kurucu medeniyet zihninin temellerindeki Tevhid inancının bu son ve artık gelenekselleşmiş olan yorumu, yani “varlığın birliği tasavvuru”; bir diğer ifadeyle varlığa atfedilen anlam çerçevesi, tez boyunca sözü edilen diğer bütün kavramları da belirlemek üzere, araştırmanın odağında yer almaktadır. Böylece “geçmiş”i kuran varlık felsefesinin bunu mümkün kılan “değer”leri, paradigması ve esasları anlaşılmaya çalışılmaktadır. Ve nihayet Tevhid inancının modern çağlardaki yorumlarında, bu “iz”lerden hareket eden “güncelleme”lere yeri geldikçe işaret edilmektedir.

3.2. Anadolu İslam Tasavvurunun Varlık Felsefesi

Anadolu İslam tasavvuru” nun özündeki “varlığın birliği” anlayışı, esas itibarıyla bir “varlık tasavvuru”, “varlık anlayışı” ya da kadim ifadesiyle bir “vücut nazariyesi”dir. Tevhid inancının bir yorumu olan bu “tasavvur”un özünde, klasik İslam felsefesine göre “*da’iretu’l – vücut*” (*büyük varlık zinciri*) olarak da kavramsallaşan, ¹ ontolojik “*vahdet-i vücut*” felsefesi bulunmaktadır. Tasavvur çağdaş kavramlar ile “bütüncül/büyük varlık dairesi/zinciri” ya da “varlığın birliği”² olarak da ifade edilmektedir. Ezcümle varlık tasavvuru, “varlığın birliği” olan bu özün; hayat, insan, eşya, hayvanat-nebatat, dünya, kâinat, kozmos, ruh, öteki hayat vd. varlığın fizik ve metafizik bütün boyutlarına ilişkin ürettiği anlam çerçeveleri (varlık ve dünya görüşü), bu tez boyunca Anadolu İslam tasavvuru olarak kodlamakta olduğumuz medeniyet felsefesinin (anlayışının), “kurucu medeniyet zihni”ni ya da bir diğer ifadeyle “kurucu varlık felsefesi”ni meydana getirmektedir.

Aşağıdaki paragraflar, “Anadolu İslam tasavvuru” ve “varlığın birliği” anlayışlarının bu tanımlarından hareketle yazılmıştır.

¹Zeki Yıldırım, “*Erzurumlu Müfessir Lütfullah Efendi’de Nazarî Sufî Tefsir Örneği*” **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy: 40, Erzurum 2013, s.18.

²Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s.83-84.

3.2.1. Varlık Kelimesine Atfedilen Mana

Tasavvurun “varlık” anlayışının özünde, daha önce İbnü’l-Arabî bahsinde “vücut” kelimesine atfedilen manadan hareketle (bkz. 2.3.1.); “varlık” kelimesinin anlam olarak karşılamakta olduğu yegâne Varlığın, O olduğu mutlak hakikati, bir diğer ifadeyle, “imani kabul”ü bulunmaktadır. Burada daha önce de geçtiği gibi, “varlık” kelimesinin etimolojisinde; bilinir ve görünür bir üyesi olarak içinde yaşamakta olduğumuz fiziki “varlık alemi”nden söz edilirken, “küçük ‘v’ harfi”, ve O’ndan bahsedilirken ise, “Tek”liğine ve “Büyük”lüğüne atıfla (ve hürmetle), “büyük ‘V’ harfi” kullanılmakta, ve böylece “varlık” kelimesinde ıstılahi olarak, olması zorunlu olan ayrıştırmaya gidilmektedir.

Öte yandan, tezde inceleme ve analiz kesiti olarak, Anadolu İslam tasavvurunun “varlık anlayışı”na ait, insan dahil görünür-bilinir-fizik varlık alemi (ki kadim bilgelerin kodlamasıyla “şehadet alemi” olarak da isimlendirilmektedir³) konu edilmekte, batını, ya da metafizik alem (ki yine kadimlere göre “melekut alemi” olarak adlandırılmaktadır⁴) değerlendirmenin dışında tutulmaktadır. “İyi” ya da “kötü”nün ontolojisi ile ilgili olarak ilerleyen paragraflarda tartışılan pek çok mesele, sözü edilen “varlığın birliği” tasavvurunun şehadet alemine ilişkin görüşleri üzerinden yapılmaktadır.

3.2.2. Yegâne ve Tek Varlık

Bu itibarla O, Varlığı zorunlu olan Vacibü’l-Vücut’tur. İnsana O’nun tarafından “vahiy” ile bildirilen, ve Peygamber’in (sav) örneğinde (nübüvvet) yaşanılarak hayata tahakkuk eden Tevhid inancının tenzihi esasına göre O, yegâne ve benzersiz, tek olmak anlamında “Bir” olan, her şeyden münezzeh ve hiçbir şeye müstağni olmayan, Varlık’tır. Ve sözü edilen “varlık nazariyesi”nin teşbihi esasına göre ise (ki bu temel prensip, söz konusu nazariyenin Tevhidin teşbihi esası olarak

³İlyas Çelebi, “Şehadet Alemi”, **TDVİA.**, C.38., İstanbul, 2010, s.422-423.

⁴Ahi Evren, **Tabsiratü’l-mübtedi**, s.137.

kodlanmaktadır),⁵ O her yerde ve her şeyde, bütün varlık aleminde, isim, sıfat ve fiilleri ile tecelli etmekte, ayetleri ve işaretleri ile taayyün ederek açığa çıkmaktadır (Tevhid inancının tenzihi ve teşbihi esasları ile aşağıda ki paragrafta sözü edilen “vahdet Tevhidi”, ileride ayrıca detaylıca anlatılmaktadır, bkz. “3.2.8.”).

Esas itibariyle “insani bakış” ile kozmos (fiziki-görünür varlık alemi); O’nun benzersiz olan “Varlığının” ve benzersiz yaratışının işaretleri ve “iz”leridir.⁶ Şüphesiz bu izler ve işaretler, insan dahil bütün varlık alemini birbirine bağlayan, bütünleştirerek birleştiren aynı yüce “Öz”den neşet etmektedir. Bu yönüyle kozmos, görünür (zahiri) olan boyutuyla kendi içinde namütenahi çokluğun (kesret) olduğu ahenkli, düzenli ve birbirini tamlayan bir “bütün”dür; batını (görünmeyen ve deruni) yönüyle ise aynı Öz’den yaratılmış olması veçhiyle, “Bir”i vaz’eden, “birliğin/vahdet”in de kendisidir. Kozmos, kadimlerin ifadesiyle, hem düzenli bütünü (ahenk ve uyum; denge) ve hem de birliği (vahdet) vaz’eden, “varlık alemi”dir; bir diğer ifadeyle büyük “nizam-ı alem”dir.

“La İlahe İllallah” ile ifade edilen Tevhid inancının bu temel ilkesi, esas itibariyle, O’nun “İlah” anlamında tek ve “Bir” olduğu hükmü ile birlikte aynı zamanda, “Varlık” anlamında da, “tek” olduğunu haber vermektedir. Kadimlerin irfanı, “La İlahe İllallah” ile başlamış, “La Mevcudu İllallah”da (O’ndan başka mevcud (varlık) yoktur) karar kılmıştır.⁷

Mahiyetini insan aklıyla asla kavrayamayacağımız o yüce Varlık tarafından, yine mahiyetini asla kavrayamayacağımız “yaratış”nın öznesi olarak yaratılan, ve hala, yeniden ve yeni⁸ olarak yaratılmaya devam etmekte olan bütün varlık aleminin asli sıfatı, karakteri (kimliği) ve gerçek hakikati ise, esas itibariyle “yok”luktur. Hakiki

⁵Gerçekten de “varlığın birliği” nazariyesinde, İbnü’l-Arabî ile zirve yapan ve ilimleşen “teşbih prensibi”, bu nazariyenin en önemli “saç ayakları”ndan birini meydana getirmektedir. Öyleki, “teşbih prensibi” olmadan “vahdet-i vücut nazariyesi”nden söz etmek, neredeyse muhaldir.

⁶Gai Eaton, **Tanrı’yı Hatırlamak**, Çev: Salime Leyla Gürkan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s.17-67.

⁷Yukarıdaki paragrafta da (“varlık kelimesine atfedilen mana”) geçtiği üzere, “Varlık” olarak yegâne “Varlık”ın O olduğu kavramsallaştırmasının ifadesi olan “La Mevcudu İllallah”, varlığın birliği anlayışının en temel önermesi hükmündedir. Bu önermeye ilişkin olarak daha önce verilen Gazali’nin Tevhid tanımı için, bkz. “2.2.1.2.”

⁸Cağfer Karadaş, “Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: 11, sy: 2, Bursa, 2002, s: 95.

ve mutlak manada “Var” olan, yalnızca O’dur. “Yok” iken (ya da “Hiç” iken) yaratılan “varlık”, bu manada “Var”dan varolandır...⁹ Ve yine bu manada “yok” iken yaratılarak varolan her şey, aynı yaratma eyleminin öznelere olarak, şüphesiz birbirleriyle ilişkilidir. En nihayetinde O’nun tarafından yaratılan her şey, gerek “anlam”, ve gerekse “**Kün**” emri¹⁰ ile kuvveden (potansiyel bir durumdan) çıkarak gerçekleşmiş (fiil ve hareket haline dönüşmüş) olması itibariyle, “yok”luk halinde iken yaratılmakta, “yok”luk üzerinden çoğalmakta (kesret), ve “yok”luk üzerinden bütünleşerek birleşmektedir. O halde temel önerme, **“anlam olarak aynı “yok”luk hakikatinin, ve hareket olarak da, aynı yaratma eyleminin konusu olan varlığın (insan ve yaratılmış her şey’in, bütün mevcudatın) esas/hakiki mahiyeti, düzenli bütün halindeki ‘birlik’tir”** olmalıdır (“Yok”luk kavramı üzerinden “var”lığa, ve “varlığın birliği” kavramına yaklaşmış oluyoruz).

3.2.3. O’nun Ayetleri ve İşaretleri Olarak Varlık Alemi

İşte Tevhid inancına göre insanın ve insan kaderinin görevi de bu önerme ile başlamaktadır. Bu görevin sahnesi olarak kurulan fiziki ve görünen varlık aleminde, insan dışındaki bütün mevcudat, her şey, *“yerçekimi kanunu gereğince yere düşen bir taş, kuşlar ve tarladaki bütün böcekler bile”,*¹¹ “Müslim”, yani Allah’ın iradesine “teslim”olma fitratıyla yaratılmıştır. Hepsi de, canlı cansız her şey, *“bilerek ya da bilmeyerek, isteyerek ya da istemeyerek”*¹² O’na bağlı ve O’na muhtaç olmak üzere

⁹Başer, a.g.e., s.106-107.; Başer’de “vardan var etme” olarak geçen bu kavramsallaştırmayı, önemine binane öncesiyle beraber kendi ifadeleriyle aşağıya aktarıyoruz:

*“(...) Yukarıda temas ettiğimiz gibi, alemin başlangıcına dair teorik fizikçiler arayışlarına devam ededursunlar, geleneklerin **birlik** hakkındaki görüşlerini fiziksel yöntemlerle ispatlamak belli bir görüş açısına şartlı olduğumuzun delilidir. Bu tavır hikmeti tarihe göndermeye paralel bir anlayışı belgeliyor. Yoksa **birlik** şu anda, şimdide mevcut bifiil bir durumdur. Hikmet ve Birlik şimdide değilse hiçbir yerdedir. Yoksa diyebilirdik ki, varlıktan evvel Brahma veya Tanrı veya Tao bizim ölçülerimiz ve anlayış imkânımız bağlamında ancak bir kavrama racidir. Onun yanında adına “**yokluk**” da dense, ikinci bir kavrama mevcudiyeti Bir’in tabiatına aykırıdır. Yoktan var edilen alem fikri **bir**’le teması imkânsız kılar. Ne demiştik? Tam farklılık, tam yabancılaşma ve anlamanın imkânsızlığı demektir. Yani birlik fikri bizce ontik bir açıklamayla meşruiyet kazanmak zorunda olan bir mahiyet değildir. Bir başka deyişle, “**vardan var etme**” yollu açıklamalar, içinde olduğumuz anı da ontik bir başlangıç haline getirir. Anlam sonsuz zenginliğiyle varlıkta mündemiçtir ve inanan insan bu yeteneğiyle anlamı oluşturmakta, deşifre etmekte, yorumlamakta ve yaratmayı kendi zemininde gerçekleştirmektedir. Varlık ve anlamı ayırmak hem hikmete aykırı, hem de insan tabiatını bütünüyle kavrayamamanın eseridir”.* Başer, a.g.e., s.106-107.

¹⁰**Kur’an**, Bakara, 2/117; **Kur’an**, Ali İmran 3/59

¹¹Eaton, a.g.e., s.19.

¹²Eaton, a.g.e., s.19.

halk'edilmiştir. Bütün bu “şey”lerin birbirleriyle ilişkileri, fitratlarının tabii ontolojik gereği olarak, birbirleriyle bütünleşmek ve böylece vahdet (birlik) ve sulh, yani “İslam” olmak üzerinedir. Bundan dolayı onlar, bütün varlık alemi, hep beraber kendilerine has kılınmış bir “varlık” bilinci ve dili ile, O’nu zikrederler.¹³ **Zikrin “özne”sinde (Allah’da) birleşirler; onlar, kâinat ve bütün yıldızlar, dünya, yeryüzü ve dağlar, hayvanlar ve bitkiler, bütün bu “şey”ler, yani görünen ve bilinen fiziki varlık alemi, O’nun ve “İlahi ve evrensel vahdet ve sulh”ün¹⁴, kendilerinden razı olunan makbul kullarıdır.**

Allah’ın kulları olarak fiziki varlık alemindeki görevleri ise, “insana faydalı olmak”tır; bu görevlerinin mümkünatını sağlamak üzere, insana itaat etme (boyun eğme) fitratı ile yaratılmışlardır.¹⁵ Böylece onlar, hayatın (ve bu varlık aleminin) gerekleri karşısında yaratılış hikmetlerine (ve Sünnetullah’a) bağlı olarak, birbirleriyle “bütün”leşerek “tam”laşırlar ve böylece, düzenli ve ahenkli “birlik” halinde (kozmos) apriori olarak O’nun rızasının tahakkukunu sağlamış olurlar. Onlar, O’nun kutsal yaratışının, kutsal isim, sıfat ve fiillerinin mütemadiyen devam edegelen tecellileri ve işaretleri olarak, bu alemin natürel ve saf, asli sıfatları ve fiilleri sulh ve barış yani İslam üzere olan, masum ve huzurlu sakinleridir.

3.2.4. İnsanın Kendisini ve Yaratılmış Diğer Mevcudatı - Yaratılışı Anlaması

Dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus, “varlığın birliği” tasavvurunun (ve tasavvurun fiziki varlık alemine tekabül eden kesitinin), İslam felsefesinin (hikmetinin) kabulleri ve sınırları içinde incelenmekte olduğudur. Esasen İslam felsefesinin temel “kabul”ü olan, O’nun ilmi ve hikmeti karşısında ki insan aklının

¹³“Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O’nu tesbih eder. O’nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız...” **Kur’an**, İsra, 17/44. ; “Göklerde ve yerde bulunan her şey Allah’ı tesbih etmektedir. O, azizdir, hâkimdir” **Kur’an**, Hadid, 57/1.; “ Göklerde ve yerde olanların hepsi Allah’ı tesbih etmektedir. O, üstündür, hikmet sahibidir.” **Kur’an**, Haşr, 59/1.; “Göklerde ve yerdekilerin hepsi Allah’ı tesbih eder. O, üstündür, hikmet sahibidir.” **Kur’an**, Saff, 61/1.; “Göklerde ve yerde olanların hepsi, mülkün sahibi, eksiklikten münezzeh, aziz ve hâkim olan Allah’ı tespih eder.” **Kur’an**, Cum’a, 62/1. ; “Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah’ı tespih eder. Mülk O’nundur, hamd O’nadır. O her şeye kadirdir.” **Kur’an**, Teğabün, 64/1:

¹⁴Bu tanımlama ile, insan dışındaki varlık aleminin, İlahi olarak “barış ve birlik” üzerine yaratılmış olma ontolojileri kastedilmektedir.

¹⁵**Kur’an**, Casiye, 45/13.; **Kur’an**, Mülk, 67/15.

acizliği, ve aynı zamanda da aklın vahyin ve nübüvvetin dairesi içindeki özgürlüğü, tabii olarak sözü edilen “varlık tasavvuru”nun da temel kabulüdür. Bu temel kabul, aşağıda O’nun el-Alim ve el-Hakim esma-i hüsnalarından hareketle kısaca özetlenmektedir. Şüphesiz vahiyden hareketle pek çok farklı yaklaşımın söz konusu olabileceği bu tahlilde, özellikle bu isimlerin tercih ediliyor olması, “varlığı yaratma” eyleminin bu isimler ile olan yakın ilişkisine vurgu yapma ihtiyacından (ve gerekliliğinden) kaynaklanmaktadır. Zira O’nun yaratmakta olduğu her şey; insan, varlık, fenomen, hayat, ölüm ve şüphesiz “kader/kaza”, O’nun ilmi ve hikmeti tarafından takdir edilmektedir.

Buna göre, O, aklın, düşüncenin, düşünce ve tecrübe yoluyla hakikati keşfedebilmenin, yani felsefe ve bilimlerin (fizik ve metafizik) sınırları olduğunu vahiyle haber vermektedir: “O, *Hakim (=hüküm ve hikmet sahibi)’dir, Alim (=bilen)’dir*”.¹⁶ Hikmetin yegâne ve benzersiz sahibi olan Hakim, O’dur; ve yine “*her bileninin üstünde bir bilen*”¹⁷ olan Alim de, O’dur. Kadimlere göre yukarıda zikredilen ayet, O’nun münezzeh yaratmasının (kudret ve buyruğunun; hükmünün) kaynağıdır. O’nun yarattığı ve yaratmakta olduğu her şey, “*ilim ve hikmetinden meydana gelmekte*”,¹⁸ yaratma hükmü ve buyruğu, ilminden ve hikmetinden kaynaklanmaktadır.

Ve şüphesiz O’nun ilmi ve hikmeti, bütün *kemal* sıfatları, yani yaratılan hayatın ve “şey”lerin, topyekün bütün varlık aleminin mahiyetine ilişkin, en yüce *değerleri* kapsamaktadır. Dolayısıyla ileride de bahsi geçtiği üzere, O, bütün varlık alemini, esasen özünde “kemalat”a (en yüce değerlere) tekabül eden sıfatlarının bulunduğu, ilmi ve hikmeti ile yaratmaktadır. Ve yine şüphesiz, kemal ya da yüce değerlerin özü, mutlak anlamdaki “hayr” ya da Türkçe’deki karşılığı ile “iyi”dir. O, mahiyeti en yüce değerler (ve mutlak “hayr=iyi”) olan ilmi ve hikmeti ile yeniden ve yeni olarak yaratmaya devam eden “iyi” olan Yaratıcıdır; iyi olan Allah’tır.

¹⁶**Kur’an**, Zariyat, 51/30.; ve ayrıca bkz. Hamid Ahmed Tahir el-Besyuni, **El-Camiu Li-Esmailahi’l-Hüsna - İbn Kayyim el-Cevziyye/ İmam el-Kurtubi/ Alleme es-Sadi/ İbn Kesir/ Beyhaki**, trc. Mehmet Ali Kara, Gerçek Hayat, İstanbul, 2007, s.500.

¹⁷**Kur’an**, Yusuf, 12/76.

¹⁸Besyuni, **a.g.e.**, s.500.

O'nun, mahlukata ve insana yapmış olduğu ve yapmakta olduğu en büyük iyilik, şüphesiz onları yaratmış olması ve yaratmaya devam ediyor olmasıdır. Yaratılmamış olmanın karşısındaki ontolojik durum ya da hal ise, “yok”luktur (“hiç”liktir). Mahlukat için Levh-i mahfuzda takdir edilen kader, (yaratılmış olmak kaderi), büyük hikayenin sonuçları her ne olursa olsun (cehennem bile!), varolmanın zıddı olan “hiç”liğe kıyasla, (“hiç”likle mukayese edildiğinde), en büyük iyiliktir.

Bu çerçevede kadim bilgelere göre O'nun ilmi, hayata ilişkin kemalin (yüce değerlerin) ayrılmaz unsurlarını kapsamakta; ¹⁹ hikmeti ise, “*iradenin, adaletin, rahmetin, ihsanın, cömertliğin, iyiliğin ve en güzel yönleriyle eşyaları yerli yerine koymanın kemalini*” içermektedir”.²⁰ O, “el-Hakim” olarak, her şeyi “kemal ve yüce değerler” üzerinden “hayr ve iyi” olarak yerli yerine koyan; yani, ilmi ve hikmeti gereği yerli yerinde olmasını sağlayan hükmü veren, yüce Yaratıcı’dır.

İşte insanın idrakine vahiy ile sunulan hikmet ya da hakikat, bu imani kabulleri tasdik ederek O’na teslim olan aklın keşfi ve marifetidir. Aklın özgürlüğü, O’na ve vahye (ve uygulaması olan nübüvvete) teslim olduktan sonra başlamaktadır; ya da Garaudy’nin ifadesi ile “iman” yani teslimiyet, “*aklın bittiği yerde*”, ya da daha doğru bir ifadeyle, aklın sınırlarının olduğu bilincine erdiği anda başlamaktadır.²¹

Akıl, modern bilimlerin iddia ettiği gibi sebeplerin sebebine, yani nihai sebebe; ve yine vahiyden kopuk olan bilgelikte ki gayelerin gayesine, yani mutlak ve tartışmasız olan “hakikat”e, asla ulaşamayacaktır. Çünkü, mutlak Hakim ve mutlak Alim olan yalnızca Allah’tır. İslam felsefesi ve hikmetine göre, akıl, ancak kabiliyet ve kapasitesi kadar, yani kendi kesbetmiş olduğu irfan kadar, (ve şüphesiz bu çabasının sonucunda, O’nun iltifat ederek açtığı kadar) “ilim”den, “hikmet”den ve “hakikat”den nasibini alacaktır. Hikmet ise, içkin bir gerçeklik olarak noksan ve her

¹⁹O’nun ilminin hayata tahakkuk eden kemalat sıfatları, esas itibariyle O’nun yüceliğini tarif eden yüce isim ve sıfatlarıdır: “*İlim, hayatı ve hayatın kemalinini ayrılmaz unsurlarını kapsamaktadır. Bunlar ise; Kayyumiyet (=her şeyi koruyan), kudret, beka (=sonu olmayan), işitmek, görmek ve kemal olan ilmin gerektirdiği diğer sıfatlardır*”. Besyuni, **a.g.e.**, s.500.; Gerçekten de “Hay” olan O’nun, hayata ilişkin bu yüce sıfatları, “hayat”ın bir fenomen olarak insani idrak ile bilinebilmesini sağlamaktadır.

²⁰Besyuni, **a.g.e.**, s.500.

²¹Roger Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, İstanbul, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2016, s.134.; Türkçeye bu isimle çevrilen kitabın özgün ismi, “Vivant/ Yaşayan İslam”dır.

an ihtiyaç halinde olarak müstağni olduğunu idrak eden ve bu dünya hayatında ölümü ve kıyameti mutlak bir kader olarak bekleyen, aklın ve insanın menzilidir.

Gerçekten de İslam felsefesine, ve bu felsefenin klasik ustalarından kelim ve tasavvuftaki kadim bilgelerine kadar, hemen hemen hepsinde de, yukarıda sözü edilen ayet (*O, Hakimdir, Alim'dir* (Zariyat, 51/30)), O'nun ve fizik/metafizik varlık aleminin mahiyeti ile ilgili sorulabilecek bütün “*niçin ve neden*” sorularına, kalın bir yekün hattını çizmektedir. Ve bu yekün hattı ile insan dahil bütün varlık alemine, kesin ve kat'i bir cevap verilmektedir. İnsandan, bir yandan azme değer bir çaba ile, kendisini, insanı ve yaratmakta olduğu varlık alemini anlaması teşvik edilmekte ve bir diğer yandan da (aynı zamanda), bu çabanın nihayeti ve sınırları olduğu haber verilmektedir.

Bu azme değer çabayı göstermeye ve sonra da olacaklara rıza göstermeye teslim olan insana, vahiyle, sabır ve tevekkül etmiş olmanın huzuru müjdelenmektedir. Zira sabrın ve tevekkülün karşılığının beklendiği O, kendisinin mutlak “iyi” olan, Rahman ve Rahim isimlerinin sahibi olduğunu beyan etmektedir.

O, yüce Varlık, insana, önceki ve yeryüzündeki bütün bir tarihi boyunca en çok Rahman ve Rahim isimleri ile seslenmekte, ve kendisinin insan dahil yaratılmış bütün mevcudat (varlık alemi) için mütemadiyen “hayr”ı (“iyi”liği) dileyen, “ihsan”da bulunan, iyilik, hayır ve “merhamet” üzere yaratmaya devam eden, bir yaratıcı olduğunu haber vermektedir.

O, “Rahman” ismi şerifinin, insan muhayyilesi ve dili ile ifade edilebilecek bütün anlamlarının üstünde ve ötesinde, Zati'yla ve yaratması ile “iyi”, “hayr” ve “merhametli” olan Allah'tır; insana, Tevbe suresi hariç, vahyetmiş olduğu bütün surelerin başında, “Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla = Bismillahirrahmirrahim” diyerek hitap etmektedir.²² O'nun “iyiliği” ve “merhameti”, Rahman isminin tecellisi ile her şeyi, bütün varlık alemini kuşatmaktadır.²³

²²Besyuni, a, g.e., s.165.

²³Kaotik çağların hemen başında, Horasan bölgesinde yetişen önemli muhaddislerden biri olan Ebu Süleyman el-Hattabi'ye göre (ö. 998): “*Rahman, genel olarak merhamet sahibi demektir. Bu bütün*

Bütün yüce değerler, daha önce de bahsi geçtiği gibi, O'nun kemalat sıfatları ile, yani “iyi”liği ile yaratılmaktadır. Bu yüce isimler (Rahman ve Rahim), ism-i azam oldukları için, aynı zamanda O'nun diğer bütün ilahi isimlerinin içinde “merhamet” sıfatıyla mündemiç olarak, onları (diğer bütün Esmâ-i Hüsnâ'yı) mutlak iyilik halinde betimlemekte, ihata etmekte ve tanımlamaktadırlar. O'nu niteleyen kendi özgün manalarının yanı sıra, bir sıfat olarak merhameti de ihtiva eden Esmâü'l-Hüsnâ'nın her biri, esas itibarıyla mutlak anlamda “İYİ” olan Allah'ı anlatmaktadır

Öte yandan söz konusu “varlık tasavvuru”na göre, O'nun vahiy ile bildirdiği her bir ismi; ve bu isimler ve fiiller ile yeniden ve yeni olarak yaratılmaya devam etmekte olan varlık alemi, ya da bir diğer ifadeyle bu isimlerin varlık alemi üzerindeki tecellileri, asla “iyi”nin zıddı olan “kötü” sonuçlar ya da “yaratılar” meydana getirmemektedir. Zira O, “*rahmet kelimesinden kendisine Rahman ve Rahim isimlerini türeten, en geniş ve kapsamlı sıfatının merhamet olduğunu ilan edendir*”.²⁴ Bu manada, merhametin bir kavram olarak Türkçede ki en geniş karşılığı olan “hayr” ve “iyiyle sıfatlanan O, “iyi”yi yaratmaya devam etmektedir. O halde, bir gerçeklik olarak “iyi”nin zıddı olarak yaratılan “kötü”, geçici ve “arızı”, yani “durumsal” bir fenomendir.

O'nun İlâhi imtihanının bir gereği olarak O'nun dilemesi ile yaratılan “kötü”nün (ya da “bela” ve “musibet-sıkıntı”nın) anlamı, sabredenler için daha büyük bir “iyiliğin” hazırlayıcısıdır: “...Sabredenleri müjdele”...²⁵ Bu manada kötü, “iyi”nin varlığı ve kıymeti (kemal ve değeri) için, varolması zorunlu olan durumsal bir fenomendir. Bunun dışında insan, niyet ve amelleriyle kötüyü kendisi tercih etmektedir. Her halükarda, fiziki dünya hayatı, ancak bu çelişki (!) ile “mümkün”dür. “İyi” ancak “kötü”nün varolabilmesiyle (mümkün olabilmesiyle) anlamlıdır...²⁶

varlıkların rızıklarını, menfaatlerini ve ihtiyaçlarını kapsayan bir merhamettir. İnanan inanmayan, iyi veya kötü herkes için geneldir. Rahim ise yalnız inananlara has merhameti ifade eder. Yüce Allah şöyle buyurur: ‘O, mü’minleri çok esirgeyicidir (Ahzab, 33/34)’”. Besyuni, a.g.e., s.170.; ayrıca Hattabi için bkz., Salih Karacabey, “Hattabi”, TDVİA., C.16., İstanbul, 1997, s.489-491.; Besyuni, a.g.e., s.166.

²⁴Besyuni, a.g.e., s.170.

²⁵Kur’an, Bakara, 2/155.

²⁶İyi’nin ve kötü’nün ontolojisi İbrahim Kalın tarafından daha önce bahsi geçen eserinde, Frithjof Schuon, Molla Sadr ve İbni Sina’ya atıfta bulunarak tartışılmaktadır, bkz. Kalın, a.g.e., s.201-205, 335-359.; ve ayrıca bkz. Frithjof Schuon, **In the Face of the Absolute**, Bloomington World Wisdom

Bu kutsal “anlatı”da insana, ilahi kelamın her bir cümlesiyle, mutlak “İYİ” tarafından ve “iyilik” üzere halk’edilen varlık aleminin bir mensubu olarak yaratılmış olduğu telkin edilmekte, ve kendisine, ısrarla “varolamak”tan korkmaması gerektiği beyan edilmektedir.

Vahiy ve nübüvvet insana, bu dünya hayatından başka gerçek bir öteki hayatın varlığını, ceza ve mükafat gününü, ilahi adaletin mutlak surette yerine geleceğini, Alim, Hakim, Rahman, Rahim ve bütün diğer isimleriyle birlikte “hayır” ve “iyilik” sahibi olan yüce bir Yaratıcı tarafından yaratılmış olduğunu anlamasını; kendisini, varlığı ve varoluşu bu “temel paradigma” üzerinden anlamlandırmasını hatırlatmaktadır.

3.2.5. İlahi ve Müteal Bir Varlık Olarak Varlık-Alem İnsan

İnsan, kendisini yaratılmış bütün mevcudat karşısında, “ahsen-i takvim” ve “eşref-i mahlukat” kılan kutsal yaratılışının tabii gereği olarak, özgür irade ve ahlak sahibi olarak yaratılmıştır.²⁷ Hilafet vazifesiyle²⁸ yeryüzünün O’na vekaleten efendisi olan insan, maddi-fiziki olarak toprak’tan (balçık) halk edilmiş; ve bu hamur, O’ndan üflenen “ruh” ile, yani varlığın ve varoluşun “hakikat”i ile mayalanmış ve şereflendirilmiştir²⁹.

Books, 1989, s.39.; ve ayrıca bkz. Molla Sadra, **el-Hikmetü’l-Müte’aliyye fi’l-Esfari’l-akliyyeti’l-Erba’a**, Cüz II, Daru İhya’u t-Turasu’l-Arabî, Beyrut, 1981, s.3, 72.; Sadra, **a.g.e.**, II, 1, 113.; Sadra, **a.g.e.**, II, 3, 76.; Sadra, **a.g.e.**, III, 2, 114.; Sadra, **a.g.e.**, II, 2, 114.; III, 1, 256.; III, 2, s.106-134.; ve ayrıca bkz. İbn Sina, **Kitabu’n-Necat**, ed. Majid Fakhry, Beyrut: Daru’l-Ufuqî’l-Cedide, 1985, s.265; ve ayrıca bkz. İbn Sina, **el-Mubahasat**, ed. Muhsin Bidarfar, Qom: İntisharat-i Bidar, 1413, AH, s.301.; ve ayrıca bkz. Eric L. Ormsby, **Theodicy in İslamic Thought: The Dispute over al-Ghazali’s “Best of All Possible Worlds”**, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.; “Ayr. Krş. Gazzali, *İhya’u Ulumu’d-Din*, Kahire: Müesseretü’l-Halebi, 1968, 4: 321”.

²⁷Girişte oldukça ayrıntılı olarak açıklamış olduğumuz, ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat kavramlarını tedvin eden “Rabbani Kuvvetler” ve “Rabbani Kıymet” tanımları, İsra 17/70 ve Tin 95/1-5 ayetlerinin bir nev’i tefsiri mahiyetindedir.

²⁸İnsanın hilafet vazifesi, aşağıdaki maddede daha tafsilatlı olarak anlatılmaktadır. İnsan bu vazifeden ve vazifenin “takdir ediliş” mahiyetinden, özellikle Ahzab suresi ile haberdar edilmektedir: “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler. (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.” **Kur’an**, Ahzab, 33/72.

²⁹“O (Allah) ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun zürriyetini, dayanaksız bir suyun özünden üretmiştir. Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflemiştir...”; **Kur’an**, Secde, 32/7-9.; “Rabbın meleklere demişti ki: Ben muhakkak

Bu yönüyle insan İlâhi ve Rabbani, aşkın bir varlıktır. Bu sebeple o, vahiy ile birlikte okunacak kâinat kitabının, yani “varlık alemi”nin de esas öznesi ve merkezidir. Bundan dolayı insan, kâinatın ancak kendi varlığı ile anlamlı olabildiği ve anlam kazandığı; ve düzen ve ahengin ancak kendisiyle tanımlanıp tamamlanarak “bütün”e, “vahdet”e ve “barış”a (İslam’a) kavuşabildiği; bu haliyle ve manasıyla “varlığın birliği” tasavvurunun özündeki, “varlık-alem” insandır. O olmadan, “varlık” ve “varlığın birliği” tasavvurunun mümkünatından (olabilirliğinden, gerçekliğinden) ontolojik olarak bahsedebilmek mümkün değildir; muhaldir. Zira varlık ya da varlığın hakikati, O’nun ruhundan üflediği “öz” ile varlık aleminde sadece insanla mündemiç olarak tasarlanmış; ya da bir diğer ifadeyle, varlığın hakikati, insanın hakikatiyle mündemiç olarak yaratılmıştır. Bundan dolayı, insan, O’nunla, varlık alemi arasındaki evrensel köprüdür.

O halde insanı (bu evrensel köprüyü) anlamak ve bilmek onun yaratılış mahiyetinden bir yol ve iz bularak, kâinatı, görünür-bilinir-fiziki varlık alemini ve tüm yaratılmış mevcudatı anlamak demektir. Ve bu aynı zamanda, sürekli yeniden ve yeni olarak devam etmekte olan bu münezzeh yaratma eyleminin de farkında ve idrakinde olmak demektir. Bu ise, her yerde ve her şeyde O’nun işaret ve tecellilerini seyrederek O’nu anmak, O’nu hatırlamak ve kesbedilen irfani seviye kadar olmak üzere de, O’nu anlamak manasına gelmektedir. Kim olduğunu, varoluş gayesini, kendi hakikatini bilmeye çalışan insan, böylece varlığa ve “varolmuş olma”nın (bu içinde yaşanılan ve bilinen gerçekliğin) hikmetine bir yol bulacak ve bu kez, varlıkla beraber O’na vasil olan kutsal yolu hatırlayacaktır.

Ezcümle kadim bilgelerin ifadesiyle, nefsini (kendini) bilen, kendini tanıyan ve anlayan insan, en nihayetinde Rabbini bilecektir.³⁰ Rabbini bilen insan, Rabbinin kendisinden “ne” istediğini ve “nasıl” yaşaması gerektiğini kavrayacak, ve buna göre bir “hayat” tanzim edecektir. Nasıl yaşaması gerektiğini anlayan ve hayatı buna göre anlamlandırarak yorumlayan, imar ve inşa eden insan ise, kendi içinde (nefis) ve kendi dışında ki (kozmos) “İlâhi ve Evrensel Vahdet ve Sulh”ün, barış ve huzurun

çamurdan bir insan yaratacağım. Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman, derhal ona secde edin.” Kur’an, Sad, 38/71-72.

³⁰Gazzali, **Kimya-yı Saadet**, s.17.

yegâne tecelli ve teselli kaynağının, “eşrefi-i mahlukat” olarak kendisi olduğunun (ve olmak zorunda olduğunun) bilincine erecektir. **Çünkü bu bilinç seviyesinde o, artık, O’ndan başka hiçbir şeyin kölesi değildir...Bilakis O’na vekaleten alemlerin efendisidir...**Nitekim, ed-Darkavi, Allah, insan ve kozmos arasında ki, bu “mükemmel” ilişkiyi şöyle özetlemektedir:

*“Nefs uçsuz bucaksız bir şeydir; bütünüyle kozmozdur. Çünkü onun kopyasıdır. Alemde bulunan her şey nefste mevcuttur; aynı şekilde nefste bulunan her şey de alemde mevcuttur. Şu halde nefsinin efendisi olan, tüm alemin efendisi olmuştur. Keza nefsinin kölesi olan tüm alemin kölesi olmuştur”.*³¹

Öte yandan görünür-fiziki varlık aleminin efendisi olarak Rabbani kuvvet ve kıymet potansiyeli ile yaratılan insan, girişte daha önce bahsi geçtiği üzere, aynı zamanda bu “ilahi ve evrensel statü”den aşağıya (aşağıların en aşağısına; esfel-i safilin) düşmesine sebep olabilecek, nefsinin fücürat ve kötülükleri ile birlikte yaratılmıştır.³²

Yaratılış hakikati olarak insan, gerçekten de içinde yaşamakta olduğu “hayat” fenomeni gibi, **düalist (ikicilikli)**³³ bir karaktere sahiptir; o, tıpkı bu dünya ve “öteki” ile tarif edilen ve bu yönleriyle “düalist” olan hayat fenomeni gibi, düalist (ikicilikli) bir fitrat ile, yani “ahenksiz” bir varlık olarak yaratılmıştır.

Gerçekten de insan, nefsinin bütün kötülük ve fücüratlarıyla *arzin kurdu*; ve hiçbir mahlukatın sahip olamadığı “iyilik yapmak” tarafıyla da *semanın çocuğudur*.³⁴ Vahiy ile bildirilen ve nübüvvet ile yaşanan dine, ve dinden neşet eden ahlaka-iyiliğe, “hayr”a ve insani değerlere yönelebileceği gibi, fücüratlara, kötülüklere ve “şer”re,

³¹“XIII. y.y.’da Şeyh Ebu’l Hasan eş-Şazili’nin kurmuş olduğu Şaziliyye’nin Fas kolu olan Darkavi tarikatının kurucusudur. 1779’da Şeyhinin yerine geçen Mulay el-Arabî yaklaşık seksen yıl yaşadı. Bu Barik bölgesinde Beni Zerval aşireti arasında 1823’de vefat etti. Kurduğu tarikat birçok kola ayrıldı. Bunlardan en yaygın olanı el-Alevi koludur.” Mulay el-Arabî ed-Darkavi, **Bir Mürşidin Mektupları**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.

³²“Güneşe ve kuşluk vaktindeki aydınlığına, güneşi takip ettiğinde aya, onu açığa çıkarttığında gündüze, onu örttüğünde geceye, gökyüzüne ve onu bina edene, yere ve onu yapıp döşeyene, nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefsinin kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklere gömen de ziyan etmiştir.” **Kur’an**, Şems, 91/1-10.

³³İzzetbegoviç, sözü edilen düalizmin, insanın şahs-ı manevisindeki mevcudiyetini (insanın düalist fitratını) şöyle tarif etmektedir: “Hümanizm, insan kelimesinden türetilmiştir ve daha yüce olan, ahlaki hususlar ifade eder. “İnsan” adı ile aynı şekilde bağlı bulunan mefhumların bu iki türlü manası, insan tabiatının ikiciliğinin bir neticesidir. Bu ikiciliğin bir tarafı ‘dünyevi’, öteki ise ‘uhrevi’dir.” İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.33.

³⁴İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.65.

arızı olan kötü huy ve fitrata da yönelebilir; ahlak ve özgürlük keyfiyeti bahsedilmiş yegâne varlık olan insan, iyiliği (hayrı) tercih edebileceği gibi, kötülükleri de (şerri) seçebilir...O, insan, asli yaratılış fitratını, ne yazık ki bozabilen bir varlıktır.³⁵ Vahdet ve birliğin, yani düzen ve ahengin müessiri olabileceği gibi, hem kendi yaratılış fitratını ve hem de varlığı suistimal ederek, aynı zamanda kaos ve kargaşanın, bedbahtlık ve savaşın da sebebi olabilir. İnsanı ve kendisine faydalı olmak üzere boyun eğmek fitratı ile yaratılan masum-varlık alemini, O'nun bildirdiği hadleri aşarak köleleştirebilir; ve kendi nefsinin, heva ve heveslerinin kölesi haline de gelebilir.³⁶

Bu insanın yaratılmış olduğu önceki (cennet) ve sonraki (dünya), hesap gününe ve gerçek (öteki-ebedi) hayatına kadar sürecek olan bütün hayatları için böyledir; ilahi “imtihan” fenomeni³⁷ sebebiyle, böyle takdir edilmiştir. Nefsinin karanlık cephesi, ve ontolojik düşmanı şeytan,³⁸ onu, mütemadiyen esas karakteri geçici olan dünya hayatının içinde, “ebedi” olarak yaşamaya (“ebedi” olmaya) davet ederek kışkırtmaktadır. İnsanın yaratıldığı ilk andan itibaren bütün derdi ve tasası; davası, hırsları, tamahı ve tutkusu; “ebedi” olmaktır. Çünkü o “nisyan” ile malul bir varlık olarak genellikle, kendi asli fitratı olan “yokluğu” unutmakta; büyülenerek kendisini mutlak bir “varlık” gibi görme yanılgısına düşmekte; ve “Varlığı” mutlak olan “Var”ın ebediliğine duyduğu “açlık” ile, ebedi olmaya talip olmaktadır.³⁹

³⁵Girişte daha önce bahsi geçen “arızı fitrat” için, bkz. “Ahsen-i Takim” ve “Eşref-i Mahlukat”.

³⁶“Kötü duygularını (nefsü hevasını) kendisine tanrı edinen kimseyi gördün mü?” **Kur’an**, Furkan, 25/43.

³⁷“Andolsun ki, mallarınız ve canlarınız konusunda imtihana çekileceksiniz”

Kur’an, Al-i İmran, 3/186.

³⁸Kadim ve kutsal prologda, şeytan’ın insana olan düşmanlığının mahiyeti anlatılmaktadır: “Hani biz meleklerle (ve cinlere): Adem’e secde edin, demiştik. İblis hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi ve büyüklük tasladı, böylece kafirlerden oldu.” **Kur’an**, Bakara, 2/34.

³⁹“Kur’an’ın ifadesine göre, Tanrı’ya nispetle bizler, doğumumuzdan ölümümüze kadar hep birilerine bir şeylere muhtaç olan “zavallılarız” ve onun için Tanrı’ya Kur’an’da atfedilen isimlerden birisi de “el Kafi”, “Her Şeye Yeten”dir. İnsan olarak özüümüzde bulunan bu açlık duygusunun kaynağı aslında O’na duyduğumuz ihtiyaçtır, her ne kadar bir takım dünyevi arzularla bu ihtiyacın üzeri örtülmüş olsa da. Arzuları nihai manada tek dindirecek kuvvet Tanrı olduğundan, O’na sırtımızı döndüğümüzde asla tatmin olamayız ve açlığımızı dindirmek adına haddi aşmak durumunda kalırız”. Eaton, a.g.e., s.58.

Cennette, Hz. Adem ile şeytan arasında geçen kadim prolog ile insanın bu arzuyu bilinen tarihinde ilk kez dışa vurduğu an; ve sonrasında yaşanan imtihan,⁴⁰ aynı zamanda insanın bu dünya hayatına mahkumiyetinin de başladığı kadim tarihidir. O'na verdiği ilk "söz"ü ("Kalu Bela = şahit olduk"⁴¹ sözünü) bozan insan; bir diğer ifadeyle "dürüstlük", "sadakat" ve "ahd-e vefa" ile imtihan edilen insan, bu ilk imtihanını kaybetmiştir. Bu kadim tarih aynı zamanda asli iyi olan fitrata yönelmek (ahlak) yerine, kötünün tercih edildiği; yani, bilinen insanlık tarihinde "ahlakın" ve "insanın" alçaldığı ve düştüğü ilk andır... Bu kadim tarihe göre, insanın tövbesine Allah adaleti ile iltifat etmiş; ve bu kez insana, mekanı ve zamanı bu dünya ve kâinat olan ikinci bir "hayat"; ve bununla beraber yeniden eşref-i mahlukat ve "varlık-alem" insan olmak fırsatı bahşedilmiştir.

İnsan yeryüzüne indirilmiş (düşmüş)⁴², fakat terkedilmemiştir...İnsan, bu fevkalade zorlu "insan olma" mücadelesinde tek başına, başıboş bırakılmış da değildir.

⁴⁰Bu kadim prologda, Allah'ın Hz.Adem (a.s) ve eşine cennette yaklaşmalarını emrettiği ağaç ile başlayan imtihan ve sonrasında şeytan tarafından kandırılmaları konu edilmektedir: "*Biz: Ey Adem! Sen ve eşin (Havva) beraberce cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yeyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de kendine kötülük eden zalimlerden olursunuz, dedik.*" **Kur'an**, Bakara, 2/35.; "*Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içine bulundukları (cennetten) onları çıkardı...*" **Kur'an**, Bakara, 2/36. Hz. Adem, Allah'a verdiği sözü bozmuş; ve bu sözün ve "ahsen-i takvim olan asli yaratılış fitratının hilafına hareket etmiştir; yani, bilinen kadim insanlık tarihinde "ahlak", ilk defa yere düşmüştür. Ebedi olmak hırsı ve hevesi karşısında, "sıdk ve doğruluk" kaybetmiştir. Ahlakın "söz" ile olan ilişkisi daha önce giriş bölümünde ele alınmıştı, bkz. "Ahlak".

⁴¹"*Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), (buna) şahit olduk, dediler*" **Kur'an**, Araf, 7/172.; İlgili ayetin açıklamalı mealinde, "*Kalu bela=Evet (buna) şahit olduk*" ifadesi ile ilgili şu açıklama yapılmaktadır: "*Bu ayete geçen 'Kalu bela' ifadesi hakkında, bunun ezelde mi, ana rahminde mi, yoksa buluş çağında mı olduğu hususunda çeşitli görüşler vardır. Bu konuda geniş bilgi için Muhammet Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili adlı eserine (cilt 4, s.2323-2333) bakılması tavsiye olunur.*" Ezcümle insan, "akıl" ve/veya "ruh" ya da ancak Allah'ın bilebileceği bir "kabiliyet" ile; ve yine dünya ve/veya berzah (ruhlar alemi) ve/veya Allah'ın bildiği bir zaman ve mekan boyutunda, bu sözü vermiştir. Bu söz her halukarda hangi zaman/mekan ve varolma boyutunda olursa olsun, "ilk" sözdür.

⁴²"*Bir kısmınız diğerine düşman olarak ininiz, ...*" **Kur'an**, Bakara, 2/36. Bu semavi prologun neticesinde cennetten çıkarılma hadisesi İzzetbegoviç'de "*arza düşüş*" olarak tefsir edilmektedir: "*semada*" o dramatik "*prolog*"dan veya *Arza düşüşünden beri insanın hayvani masumiyete dönmesi artık mümkün olmaktan çıkmıştır. İnsan bir daha dönmek üzere "serbest" bırakılmıştır.*" İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.65. Ve yine bu durum, İzzetbegoviç'de, hayatın ve insanın düalist karakterinin tecelli ettiği hadise olarak da anılmaktadır: "*Kalu bela'dan (Kur'an) insanın "dünyanın içine" veya "sosyal hakikatin içine" itildiği andan beri bu böyledir.*" İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.13. Burada "iniş", "düşüş" ve "itilme" vb. fiillerin kullanılmış olması, insanın "cennet"teki asli hayatından, "dünya" hayatına irca edildiğini ifade etmek bakımından oldukça anlamlıdır. İnsan bu yeni hayatında, kendi fitratı ve bu yeni hayatının düalist karakterine bir süre tahtında, bir vazife ile (ve cennette başaramadığı imtihanının bir devamı mahiyetinde) görevli olarak adeta hapsedilmiştir. "İnsan

Kendisine sürekli olarak, bu dünya mahkumiyetinin, ilanihaye, ebedi ve süresiz olmadığı; bilakis zamanla sınırlanmış olduğu; ve hiç şüphesiz bu zaman içinde de ihmal edilmeyecek bir vazife ile görevlendirilmiş bulunduğu hatırlatılmaktadır.⁴³ İnsan olma ve “İslam” olma yolunun esasları ve erkânı, gönderilen peygamberler ve kutsal kitaplar ve sonrasında onları takip eden salih insanlar ve kadim bilgeler vasıtasıyla sürekli olarak hatırlatılmış; ve bütün bu kadim ve kutsal öğretilerde, insana; O, kendisi, varlık aleminin mahiyeti ve O’nun rızasına ulaşma yolları anlatılmıştır. Bu, esas itibarıyla “dünya”ya düşen insanın, eşref-i mahlukat olma davası; ya da İzzetbegoviç’in kodlamasıyla “insan olma” davasıdır:

*“Biz insanız” demek; biz günah işleriz, zaifiz, cismaniyiz, demektir. “İnsan olalım” ise, bizim daha yüksek bir varlık olduğumuzu, daha yüce bazı mükellefiyetlerimizin bulunduğunu; bencil olmamamız, insanca hareket etmemiz gerektiğini hatırlatan bir çağrıdır”.*⁴⁴

İşte insan, hâlâ devam eden kadim tarihinde, yeryüzünde bir kez daha verdiği “söz” ile imtihan edilmektedir. Bu sözün muhtevası, O’nun yeryüzündeki halifesi olarak O’nun rızasını kazanmak üzere, O’na kulluk etmek; kendisi ve diğer yaratılmış bütün mevcudat için, şerefli, değerli ve kıymetli bir dünya hayatını tanzim edebilmek; kendisinin ve varlığın ihtiyaçlarını karşılamak üzere varoluşun şartlarını, O’nun hadlerine sadık kalarak tasarruf etmek, değiştirip dönüştürmek ve böylece, eşref-i mahlukat makamına doğru hareket ederek “İlahi ve evrensel sulh”ü gerçekleştirebilmektir. Esas itibarıyla bütün bunlarla insandan, hem kendi fitratının ve hem de hayat fenomeninin ikiciliğini yenmesi, Ezcümle bunu başarabilmesi beklenmektedir. Faruki’ye ait ifadelerde en güzel edebi halini bulmuş olduğu üzere; *“Bu yönüyle, bütün insanlık, yeryüzü ve gökyüzü, yaratılmış bütün mevcudat, insanın bu ahlaki eyleminin konusu, ve bu manada bu eylemin sahnesi ve malzemesidir.*

olma davası” olarak kodlanan ontolojik mesele, esas itibarıyla, insanın yeniden asli statüsüne dönebilme (yücelebilme) meselesidir.

⁴³İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.12. Bir süre tahtında yüklenilen bu vazife, Kur’an’da değişik ayetler ile insana sürekli hatırlatılmaktadır: “...sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır, dedik.” **Kur’an**, Bakara, 2/36.; “Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve takdis edip duruyorken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi.” **Kur’an**, Bakara, 2/30.; “Allah’ın sana verdiklerinde ahiret yurdunu ara. Dünyadan nasibini de unutma. Allah’ın sana ihsan ettiği gibi sen de ihsan et...” **Kur’an**, Kasas, 29/77.

⁴⁴İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.33.

*İnsan, yaratılmış bütün kâinattaki olan biten her şeyden, kâinatın en uzak köşesinde ki herhangi bir şeyden dahi sorumludur. Yaratılmış her şeyin vahdet ve barış içinde hayat sürmesini sağlamak, bu görevin en temel muhtevasıdır. Evrensel olan bu vazife ancak “Hüküm Günü” nde sona erecektir”.*⁴⁵ Ve bu İlâhi görev, İzzetbegoviç’e göre aynı zamanda “insanın ebedi olmak davasının da manası ve vazgeçilmez anahtarıdır”.⁴⁶

Kur’an’daki pek çok ayette, insana, kozmosun vahdet ve barışını sağlayacak olan bu kutsal görevin nasıl başarılabileceği anlatılmaktadır. Kasas Suresi’nde Allah, ona, “Allah’ın sana verdiklerinde ahiret yurdunu ara. Dünyadan nasibini de unutma. Allah’ın sana ihsan ettiği gibi sen de ihsan et.”⁴⁷ diye seslenmektedir. Bu ayetler ile insana, hayatın kendi yaratılış fıtratındaki gibi uhrevi ve dünyevi olan düalist karakteri hatırlatılmakta, ve her iki hayatın birlik ve düzeninin (ve dolayısıyla “anlam”ının), “Allah’ın ihsan ettiği gibi” ihsanda bulunarak yaşayabilmekten geçtiği haber verilmektedir. Bu ayetler ile ona (insana), bir kere daha, din ve dinden neşet eden ahlak ve insani değerler üzerine yaşayabilme marifetinin, yegâne kurtuluş yolu olduğu emir ve tavsiye edilmektedir.⁴⁸

Esasen “ihsan ve ahlak” üzere yaşayabilmek marifeti, kadim bilgilerdeki kavramsal mahiyetiyle, insanın irfani seviyesiyle ilişkili olmak üzere, “O’nun isim ve fiillerinin, kendi üzerinde adeta teşbihen tecelli ettiği (sürekli etmekte olduğu) bir varlık olarak yaşayabilmek” manasına kadar genişletilebilecektir. Buna göre “semanın çocuğu” insan, kendi varolma meselesinin sırrını, Yüce Varlığın sırrıyla mündemiç olarak

⁴⁵Faruki, **Tevhid**, s.74.; ve yine ileride “Tevhidi Bir Kurum Olarak Vakıf” bölümünde vermiş olduğumuz üzere, evrenin ve yaratılışın sebebi bu kutsal “hilafet görevi” ile ilişkilidir: “Evrende bu görevi, insanın yerine geçecek herhangi bir başka varlığın yerine getirebileceği düşünülemez. Eğer insandan “eşref-i mahlukat” olarak söz ediyorsak sadece bu nedenledir; bu ifadeyi açmak gerekirse, ahlaki çabası ve eylemiyle insan İlâhi iradenin ahlaki- ve dolayısıyla yüce- gayenin zaman-mekan bölgesine girmesini ve tarih olmasını sağlayan tek evrensel köprüdür.” Faruki, **Tevhid**, s.74.

⁴⁶İnsanı “ebediyete”, “ebedi” olmaya hazırlayan bu görevin önemine İzzetbegoviç şu sözlerle dikkat çekmektedir: “Başkaları uğrunda veya hakikat için, adalet ve iyilik için yapılan mücadele, her zaman, hayatın sınırlı ve nihai olduğunun inkarıdır. Ahlak prensiplerine riayet ederek hayat, hürriyet ve rahatını feda eden kimselerin feragatı, bu prensipler ne olursa olsun, insan hayatının ebediliğini ve onun daha yüksek olan öbür manasını en iyi şekilde açıklar.” İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.13.

⁴⁷**Kur’an**, Kasas, 29/77.

⁴⁸**Kur’an**, Kasas, 29/77.; İnsanın bu dünya hayatında ki varolma “meselesi”nin adeta temellerini bulabildiğimiz Kasas Suresi’nin bu ayetinde (77), aynı zamanda vakıf kurumunun varlık hikmetini bulabilmek de mümkündür.

bulmaktadır. Bu o kadar açık ve aşikârdır ki, kendisine bütün semavi kitaplarda eşref-i mahlukat olabilmenin ancak ve ancak O yüce isimlere öykünerek yaşanılacak bir hayat ile mümkün olabileceği hatırlatılmaktadır. Bütün bir insanlık tarihi ve tecrübesi bu yolun erkanının, (kadim metodunun), insan dahil yaratılmış her şey için, (bütün varlık alemi için); O'nun gibi "iyi" bir şeyler yapabilmekten, O'nun gibi ihsanda bulunabilmekten, O'nun gibi merhamet ve adalet sahibi olabilmekten, hülasa, O'nun bütün yüce isim ve sıfatlarının yeryüzünde tahakkuku manasına gelen, din ve din'den neşet eden kadim ve geleneksel ahlakı ve insani değerleri, hayatın her anında ve her alanında, "kıyam" halinde tek ve bir bütün olarak ayakta tutabilmekten geçtiğini anlatmaktadır.

Nihayet bu ikinci fırsatı (dünya hayatını) değerlendirebilen insan, asli vatanı olan cennet ile müjdelenmiş; bedbahtlara ise ebedi cehennem hayatı layık görülmüştür. Artık, bu fırsatı heba edenlere orada sorulacak olan tek bir soru kalmıştır: *"Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi?"*⁴⁹

3.2.6. Hilafet Vazifesinin Öznesi Olarak Borçlu İnsan

Yeryüzü, yukarıda da bahsi geçtiği üzere, kendisine takdir ve tahsis edilen Rabbani kuvveler (yetenekler) ve Rabbani kıymet ile,⁵⁰ insana emanet edilmiştir; o, insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir:

*"Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler. (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir".*⁵¹

O sadece bütün bu "şey"lerin değil, aynı zamanda kendisinin, kendi teninin, kendi canının, kendi nefsinin, kendi varlığının ve O'nun "ruh"undan "üflediği" "öz"ün de emanetçisidir. Çağdaş İslam düşünürlerinin ifadesiyle, şüphesiz insan dikey planda

⁴⁹"Onlar orada: Rabbimiz! Bizi çıkar, (önce) yaptığımızın yerine iyi işler yapalım! diye feryat ederler. Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi? Size uyarıcı da gelmedi mi? (Niçin inanmadınız?) Şimdi tadın (azabı)! Zalimlerin yardımcıları yoktur" **Kur'an**, Fatır, 35/37.

⁵⁰Daha önce girişte tanımlı verilen Rabbani kuvvetler ve Rabbani kıymet kavramları için bkz. "Kavramlar ve Tanımlar".

⁵¹**Kur'an**, Ahzab, 33/72.

yaratıcısı olan o Yüce Varlığa, ve yatay varoluş planında da, kendisinin de içinde hayat sürdürdüğü varlık alemine karşı “borçlu”dur; hülâsa insan borçludur.

Nitekim sadece insana teklif edilen ve özü Tevhid olan “din” kelimesinin kökeninde, “Allah’a inanma ve bağlanma” anlamında, Arapça bir isim olan “deyn” kelimesi bulunmaktadır.⁵² “Deyn” kelimesi ise, “borç” manasına gelmektedir.⁵³ Dolayısıyla, etimolojik olarak Allah’a inanmayı seçen ve bu “imani kabul”ü yapan insan, bu tercihi ile birlikte aynı zamanda, Allah’ın vahiyle bildirdiklerine de borçlu kılınmaktadır. Öyle ki, bu dünya hayatında onu aynı zamanda hakiki ve sahici evrensel eşref-i mahlukat “insan” statüsüne yükseltebilecek olan bütün iş ve eyleyişlerini, ezcümle amellerini, ontolojik olarak anlamlı hale getirebilecek olan yegâne ruhi motivasyon kaynağı da, borçlu olmanın kendisine yüklediği bu “iman” (imani kabul) ve bunun yaşanılan hayattaki tahakkuku (karşılığı) olan ahlaki duyarlılığıdır; ya da bir diğer ifadeyle, “borçlu olma ahlakı”dır.⁵⁴ İnsanın, O, kendisi ve yaratılmış bütün mevcudat karşısında ki ahlaki farkındalığı, rikkat ve hassasiyeti, bu borcu ödemek üzere sarfedeceği çaba ile kıymetlendirilecektir. Bu yönüyle, bütün insanlık, kâinat, varlık alemi, yeryüzü ve gökyüzü, yaratılmış bütün mevcudat, insanın ahlaki eyleminin konusu ve bu azme değer çabanın sahnesidir. İnsan, kabiliyet ve kapasitesi ölçüsünde olmak üzere,⁵⁵ yaratılmış bütün kâinattaki olup biten her şeyden, kâinatın en uzak köşesinde ki herhangi bir “şey”den dahi sorumludur. Evrensel olan bu vazife ancak “Hüküm Günü”nde sona erecektir.⁵⁶

⁵²Devellioğlu, **a.g.e.**, s.188.

⁵³Devellioğlu, **a.g.e.**, s.183.

⁵⁴“Borçlu olma”nın ahlaki sorumluluğunu yüklenen insan, kendi türü dahil yaratılmış bütün mevcudatın ahenk ve birliğinden, yani vahdet ve sulhden mükellef kılınmıştır; öyleki insan, kendi varlığını ve yaşamakta olduğu bu dünya hayatını, varlık alemi ile ahenkli bir düzen (kozmos) haline getirmekle emrolunmuştur. Zira yaratılışın sürekli devam ettiği varlık alanında, sözü edilen “düzen”, yani karar ve denge noktası, bir kere ulaşılabildiğinde, sürekli olarak korunulabilen statik ve sabit bir fenomen değildir. Zira birlik-düzen ve denge, insanın ahenksiz karakteri sebebiyle, (insanın “kötü”ye meyleden arızı fitratı, edimleri ve filleri sebebiyle), bozulabilen; ve bu yönüyle de kararsızlık durumuna daha yakın bir “oluş” halidir. Bu yönüyle gerek ferdi ve gerekse toplumsal olarak “borçlu olma”nın ahlaki mükellefiyeti insana, bu noktaya doğru sürekli çaba sarfetmek, gayret etmek ve hareket halinde olmak vazifesini yüklemektedir. ...

⁵⁵“Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar” **Kur’an**, Bakara, 2/286.

⁵⁶Faruki, **Tevhid**, s.74.

Öte yandan bu kadim borç, aynı zamanda varoluşunun ve kendisine bir “dünya hayatı” bahşedilmesinin de sebebidir; ve hatta Faruki’ye göre, bütün mevcudatın ve kozmosun yaratılışı da, bu kutsal vazife ve borç ile ilgilidir:

*“Evrende bu görevi, insanın yerine geçecek herhangi bir başka varlığın yerine getirebileceği düşünülemez. Eğer insandan “eşref-i mahlukat” olarak söz ediyorsak sadece bu nedenledir; bu ifadeyi açmak gerekirse, ahlaki çabası ve eylemiyle insan İlahi iradenin ahlaki- ve dolayısıyla yüce- gayenin zaman-mekan bölgesine girmesini ve tarih olmasını sağlayan tek evrensel köprüdür”.*⁵⁷

Faruki’nin ifadesiyle bu tek evrensel köprü olan varlık-alem insanın, varoluşunun esas gayesi, bu borcu ödemeye çaba sarfetmek suretiyle O’nun rızasını kazanabilmektir. O halde dünya hayatı, borçlu olarak gelen insan için, öyle hiç de hafife alınacak bir zaman dilimi, bir mekan ve sebepsiz ve hikmetsiz bir şekilde sürekli alt-üst oluşların meydana geldiği bir “fenomenler diyarı” değildir; borcun konusu olan “bu” hayat, fevkalade ciddiye alınması gereken bir “şey”dir; ve bu itibarla pek kıymetlidir. Çünkü o geçicidir; “gerçek” hayata açılan, yol veren bir köprüdür; bir daha yaşanmayacak, ve insan tarafından hesap gününde ne kadar talep edilirse edilsin, bir daha asla tecrübe edilemeyecek olandır. Kadim bilgelerin ifadesiyle, o, gerçek hayatın (ahiret) tarlasıdır. Bu tarlanın “ekme ve biçme” zamanı, bu “dünya” günüdür; yarın pek de geçtir. Üstelik de, insan, vermiş olduğu söz” ile, bu akdın borçlu tarafı olmayı, bizatihi kendisi tercih etmiş ve *gerçek* sahibi olmadığı “varlığı” (yani “bu hayatı”) emanet olarak üstlenmeyi de kendisi kabullenmiştir.

Ancak, borç, karşılıksız da değildir; azme değer çabanın, iyi niyet ve iyi amellerin sahibi olan insan, “Rabbani sözleşme” ve ilahi İrade ile sözleşmenin diğer tarafından (yani O’ndan) alacaklı hale getirilmiştir. Bu yönüyle bu kadim borç, ontolojik olarak tek taraflı, sadece insanı taahhüt altına sokan ve bu yönüyle adil olmayan bir sözleşmenin konusu da değildir. O, Rabbani sözleşmedeki taahhütlerini, insana olan borçlarını, vahiy ve nübüvvet ile misliyle haber vermektedir:

⁵⁷Faruki, **Tevhid**, s.74.

“Mallarını Allah yolunda sarfedenlerin durumu, her başağında yüz tane olmak üzere yedi başak veren tanenin durumu gibidir. Allah dilediğine kat kat verir. Allah’ın lütfu geniştir. O her şeyi bilendir”.⁵⁸

“Kim ortaya bir iyilik koyarsa, ona on katı verilir”.⁵⁹

“Ey inananlar! Siz Allah’ın dinine yardım ederseniz, o da size yardım eder, ayaklarınızı sabit kılar (hakka geden doğru yoldan sizleri sapıtmaz)”.⁶⁰

*“Allah yolunda savaşın ve bilin ki, Allah her şeyi işiten ve bilendir. **Kim Allah’a güzel bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder. Daraltan da genişleten de Allah’tır ve O’na döndürüleceksiniz**”*.⁶¹

“Allah Teala Hazretleri kuluna yardımından geri durmaz, kul kardeşine yardım ettiği sürece!”.⁶²

“Güzel davrananlara daha güzel karşılık ve bir de fazlası vardır”.⁶³

Makale müellifleri Baltacı ve Özdemir, yukarıdaki ayet ve hadisleri “Rabbani Sözleşme” kodlaması altında yorumlayarak, sözleşmenin adeta “şartnamesi”ni anlatmaktadırlar.⁶⁴

“Zira ilahi pazarlık ve rabbani sözleşme şu formüle ve şu şartnameye göre hazırlanmış ve işlerliğe konulmuştur:

Allah’ın kuluna yardımı, kulun, Allah Teala’ya hizmeti şartıyladır.

Allah Teala kuluna sürekli yardımı, kulun, Allah’ın diğer kullarının yardımına ve hizmetine sürekli olarak koşmasıyla orantılıdır.

Kulun kat kat servete ulaşması, Allah için, kulun sair kullara verdiği şeylere bağlıdır.

Kulun bir iyiliği, Allah Teala’nın en az on misli karşılık vermesiyle ödenir.”

O, insana bu Rabbani sözleşme ile, Sünnetullah’ını⁶⁵ haber vermektedir. Ve insan Sünnetullah gereği, elbette ki bu görevi yerine getirebilecek bir kabiliyet ve kapasite

⁵⁸Kur’an, Bakara, 2/261.

⁵⁹Kur’an, En’am, 6/160.

⁶⁰Kur’an, Muhammed, 47/7.

⁶¹Kur’an, Bakara, 2/244-245.

⁶²Burhan Baltacı-Ahmet Özdemir, “Son Dönem Mütefekkirlerinden Mehmet Feyzi Efendi’nin ‘Fütüvvet’ Anlayışı”, **II: Uluslararası Harakanî Sempozyumu, Fütüvvet Bildiriler**, Harakanî Vakfı Yayınları, Kars, 2015, s.93. Makale müellifleri konu hadislerle ilgili olarak şu atıfları yapmaktadırlar: “Müslim, Zikir ve Dua 4867; Ebu Davud, Edeb 4295; Tirmizi, Hudud, 1345, 1853; İbn Mace, İlim 221; Ahmed, Müsned, II, 7118; Beyhaki, Şuabu’l-İman, IV, 10802”.

⁶³Kur’an, Yunus, 10/26.

⁶⁴Baltacı-Özdemir, **a.g.m.**, s.93.

ile yaratılmıştır. Bu görevin mümkinatını (yapılabilirliğini) sağlamak üzere, Rabbani kuvvetlerle (akıl, ruh, cüz'i irade, ahlak ve özgürlük keyfiyeti vd.) tahkim edilmiş, donatılarak kuvvetlendirilmiş ve yaratılmış diğer bütün mevcudat da, onun bu Rabbani kıymetini (hiyerarşik varlık mertebesinin üstünlüğünü) teyit etmek üzere, ona boyun eğmek ve itaat etmek fıtratı ile halk'edilmiştir. Şüphesiz el-Adl ismi şerifinin sahibi olarak O, mutlak adil olan Yaratıcı'nın kendisidir. Bu vazife (hilafet) ile insandan, bu fevkalade benzersiz, yegâne ve münezzeh yaratma eyleminin içinde insanca yerini alması; bu harekete iştirak etmesi, katılması; ve varlık aleminde ki bu mükemmeliği, bu mükemmel düzen ve ahengi, yani vahdet ve sulhü, yani İslam'ı, kendisi ile tamamlaması (bütünleştirmesi) beklenmektedir.

Borcunu, bütün kabiliyet ve kapasitesini ortaya koyarak, enfüsi ve afaki bütün varoluş boyutlarıyla ödemeye çaba sarfeden insana, O, karşılığında rızasını kazanmış olmayı, ebedi kurtuluşu ve cenneti, ve bunların da üstünde olmak üzere kendi Cemal'ini görmeyi vadetmektedir.⁶⁶

3.2.7. Boçlu İnsanın Varoluş Mükellefiyetleri

Varlık tasavvurunun kurucu mihver şahsiyetlerinde (kadim bilgelere), enfüsi ve afaki kavramlarıyla kodlanan insanın sorumluluk ve borçluluk alanları Eaton gibi çağdaşlarda, yakın anlamları çağrıştırmak üzere “dikey” ve “yatay” sözcükleri kullanılarak tanımlanmaktadır.⁶⁷ Bu kavramlar, “dikey, batını-görünmeyen-iç-enfüsi-kendi içine doğru-ezoterik” ve “yatay, zahiri-görünen-dış-afaki-kendi dışına doğru-egzoterik” anlamlarını havi olarak, aynı zamanda, insanın O'nunla ve “varlık alemi” ile ilgili “varoluş” alanlarını ve “varoluş” ilişkilerini ifade etmektedir.

Burada, dikey varoluş ilişki ve sorumluluk alanıyla, insanın O'nun karşısındaki pozisyonu, durumu, O'nunla olan ilişkileri, O'na karşı olan “kulluk” borcu, O'na karşı olan mükellefiyet ve sorumlulukları; yatay sorumluluk alanıyla ise, insan dahil yaratılmış diğer mevcudat ile ilişkileri ve öznesi ve konusu tüm fiziki varlık alemi

⁶⁵“Sünnetullah”ın tanımı için bkz. İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, **TDVİA**, C.38., İstanbul, 2010, s.159-160.

⁶⁶**Kur'an**, Kıyamet, 75/22-23.; ve ayrıca bkz. Tirmizi, Cennetin Sıfatları, 2676.

⁶⁷Eaton, **a.g.e.**, s.147, s.56-66.; Frithjof Schuon, **Beşerin Tecellisi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, s.101, 106.

olan “emaneti muhafaza etme” borcu anlaşılmaktadır. Dikey boyut, ileride bahsi geçtiği üzere kadim kelimcilerin tasnifiyle Tevhid inancının “uluhiyyet” ya da “tenzihi” esas olarak tanımlanan prensibinden neşet ederken, yatay boyut, yine ileride bahsi geçtiği üzere, kelim ve tasavvuf ustalarının Tevhid inancının “rububiyyet” ya da “teşbihi” esas olarak tanımladıkları prensipten neşet etmektedir. Bu kavramlar kadimlerin kodlamalarıyla afaki ve enfüsi varoluş ilişkileri olarak aşağıda özetlenmektedir.

Afaki Boyut: Bu yönüyle, kadimlerde kullanılan afaki kavramının, çağdaşların yatay sözcüğüne yüklemekte oldukları manayla hemen hemen örtüşmekte olduğunu söyleyebiliriz. Burada insanın, zahiri, yani görünen; ufka, yani “afaka”, yani kendi dışına baktığında kendisi gibi aynı varlık eksenindeki, yani “yatay” plandaki diğer varlıklar (insan ve yaratılmış tüm mevcudat) ile ilişkileri ve daha ziyade de borçları ve sorumlulukları söz konusudur. Allah, afaki ya da yatay varoluş boyutunda, insana ayetleri ve işaretleri ile seslenmekte ve hem kendisine ve hem de “afaka” yani varlık alemine olan borcunu hatırlatmaktadır:

“Biz onlara âyetlerimizi âfâkta (dış dünyada) ve kendi içlerinde göstereceğiz”.⁶⁸

İnsanı sürekli, gökyüzüne ve yıldızlara bakmaya, yeryüzünde de dolaşıp gezerek ibret almaya, işaretlerini tefekkür ederek kendisini bilmeye ve bulmaya, ve böylece “insan olma”ya davet etmektedir. Bütün bunlarla O, aynı zamanda insandan, vazifesinin gereklerini hakkını vererek yerine getirmek üzere varlığı tanımasını, anlamasını, anlamlandırmasını, yorumlamasını, emrine tahsis edilen bütün bu “şey”lerden dinin hadlerini aşmadan istifade etmesini ve kendi yaratmasından da ilham alarak, maddi ve manevi ihtiyaçlarını görmek üzere faydalı hale dönüştürmesini (imar ve inşa etmesini) istemektedir.

Bu varoluş boyutunda insan, afaktaki yaratılmış bütün mevcudatla, din ve dinden neşet eden ahlak ve insani değerler üzerinden ilişki kurmakla emrolunmuştur. İnsan, O’nun rızasına, ancak ve ancak kabiliyet ve kapasitesine bağlı olarak, “varlık”la

⁶⁸**Kur’an**, Fussuleet, 24/53.; Bu ayete göre insan, kendini (enfüs) ve dışındaki alemleri (afak), yani varlığı, kâinatı ve yaratılmış diğer mevcudatı bilmekle, anlamakla ve “tamam”a (düzenli ve ahenkli bütüne, yani “vahdete/birliğe) ermek ve erdirmek üzere yaşamak ve yaşatmakla emrolunmuştur.

beraber, sürekli vahdete ve barışa (İslam'a) doğru hareket ederek erebilecektir. Zira, varlık aleminin “evrensel vahdet (birlik) ve sulh (İslam)” içinde olabilmesi, onun bu “tamamlayıcı” ve “bütünleştirici” hareketinin sonuçlarına bağlıdır. İnsan dahil varlık alemini, asli yaratılış fitratlarından uzaklaştıran arızı hal ve durumlar karşısında, karşılaştığı ve şahit olduğu eksiklik, noksanlık, zayıflık ve “yokluk”ları (insan ve varlığın natamam hallerini) yeniden asli fitratlarına ve/veya fitratlarının daha yüksek bir varlık-mertebesine kavuşturmak, bunun için sürekli olarak “azme değer çaba” içinde bulunmak, bu “hareketin” yegâne faaliyet konusu ve istikametidir... Bu, insanın asla kaçınmak tercihinin söz konusu olamayacağı, kendi varoluş ontolojisine adeta yapışık olan, yeryüzündeki vazgeçilmez varlık sebebidir. Öyle ki, yeryüzünün en ücra köşesindeki bir yerde olup biten şeyler dahi, kabiliyet ve kapasitesiyle sınırlı olmak üzere, insanın varoluş borcuyla ilişkilidir.

Nitekim kelime, daha önce de bahsi geçtiği üzere aynı zamanda ikinci mihver şahsiyet hattının mensubu, Anadolu İslam tasavvurunun kurucu fikir babalarından Evhadüddin Kirmanî'nin irfanında; ve bu irfanın vaz'ettiği kamil insan olma yolculuğunda, “yaratılan”dan, yani afaktan hareket ederek “varlık alemi”ne muhabbet, sevgi ve hayretle bakmak; ve kesbetmiş olduğu irfan ölçeğinde olmak üzere O'nu bilmek; ve sonra da O'nun aşkında ifna olmak metodu olarak (afaki seyr-i süluk” metodu) mektepleşecektir. Varlık tasavvurunun, hilafet vazifesinden neşet eden “afaka” ilişkin kesbetmiş olduğu bu irfan, yine Kirmanî'nin hem damadı ve hem de öğrencisi olan Ahi Evran'ın marifetiyle, iktisadi hayatın içinde “ahilik ve esnaf teşkilatları”, “yatırımcı-ahi vakıfları”, “imarethaneler” vd. halinde somut karşılıklarını bulacaktır.⁶⁹

Enfüsi Boyut: Dikey boyuta ya da kadimlerin diliyle “dikey” ile kısmen örtüşmekte olan “enfüsi” boyuta gelince, burada, enfüsi kavramının, dikeyden daha şümullü ve kapsayıcı bir mana arzetymekte olduğuna dikkat çekerek başlamak istiyoruz.

Şöyleki “enfüsi” sözcük olarak “kendi içine doğru” manasına gelen anlamıyla, insanın, O'nun rızasını kazanmak üzere, O'na karşı olan bütün sorumluluklarını sadece kulluk borcuyla sınırlı görmemekte, bunu aynı zamanda kamil insan olmanın

⁶⁹Kala, **Ahi Kümelenme**, s.127-159.

deruni yolculuğunu da kapsayarak tarif etmektedir. İnsanın O’nunla ilişkileri, O’nun karşısındaki dereceleri (Müslüman, mümin, muhsin; ya da İslam, iman ve ihsan) ve daha ziyade de dinin kulluğu vazeden yönleri, “dikey boyut”un bir kavram olarak anlamlandırılmasında kifayet ederken; ikincisinde (enfüsi), bununla birlikte aynı zamanda “afaki” olan varlık alemini de direk etkileyen, “ahlak”ın mükemmelliğine doğru olan (olması gereken) yolculuk (seyr-i süluk) kasdetilmektedir.

Bu varoluş boyutunda, insan, vahiyle kendisine bildirildiği ve nübüvvet ile de örneklendirildiği gibi, asli yaratılış fitratının gereği olarak söz verdiği üzere Allah’a itaat ve kulluk etmekle (iman), asli yaratılış fitratı olan “ahlak” üzere yaşayabilmekle (İslam), kendisini “eşref-i mahlukat makamı”ndan uzaklaştıran, ya da bu makama doğru olan yolculuğunu güçleştiren eksiklik ve noksanlıklarını (yani, insan olarak natamam hallerini, fitratının kötü huylarını, zaaflarını) tasfiye etmekle emrolunmuştur. Dikey ya da enfüsi yolculuk, insanın kendi içinden, kendini tanıma hammaliyesiyle başlamakta, O’na ve rızasına doğru, iyi hal ve amelleri kuşanarak, yatay ya da afaki boyutta olduğu gibi, son nefesine kadar devam etmektedir.

Nitekim kelime, bu kavram, aynı zamanda birinci mihver şahsiyet hattının mensubu, Anadolu İslam tasavvurunun kurucu fikir babalarından Abdulhalık Gücdüvani ve onun iki kuşak sonraki üveysilik tarikiyle öğrencisi olan Nakşibendi vasıtasıyla, nefis tezkiyesi ve ruhi kemalat metodu olarak (enfüsi seyr-i süluk) Anadolu İslam tasavvurunun en büyük terbiye okullarından biri olan Nakşibendilik tarikatıyla kurumsallaşacaktır.

Ezcümle, hilafet vazifesinden neşet eden enfüsi ve afaki mükellefiyetler; ya da bir diğer ifadeyle varoluşun sorumluluk alanları birbirlerini hem müspet ve hem de menfi olarak etkileyebilme potansiyeline sahiptirler. Bu sebeple, birbirleriyle içiçe süreçler halinde ve eş-zamanlı olarak icra edilmeleri gerekir; böyle yaşamaya çalışan insan hem kendisini ve hem de afakı, imar ve inşa eder; bir medeniyet kurar.

Burada yeri gelmişken, enfüsi ve afaki kavramlarını tanımlarken kullanmış olduğumuz “natamam=tamamlanmamış” sıfat kavramına ilişkin görüşlerimizi paylaşmak istiyoruz. Söz konusu sıfat-kavram, aşağıda insan ve varlık olarak iki kategoride ele alınarak açıklanmaktadır. Buna göre:

İnsanın “natamam” (tamam olmayan-tamamlanmamış) hali, bilahare günah sorumluluğu başladıktan sonra, bu dünya hayatına konu olan “arızı” fitratıdır; ve şüphesiz kendi özgür (serbest) iradesine bağlı ve tabi kılınmıştır. Zira daha önce de geçtiği gibi (bkz. “Ahsen-i Takvim; Eşref-i Mahlukat ve Rabbani Kuvvet/Kıymet”), insan, nefsinin bu bedbaht ve karanlık tarafı ile, “ahsen-i takvim” ve “tamam” olan asli yaratılış fitratını bozabilen bir varlıktır; o “hayr”ın⁷⁰ (“iyi”nin) sahibi olabildiği gibi, “şer”rin de faili olabilen, ahenksiz bir varlıktır. Dolayısıyla insan, gūnahtan sorumlu olmaya başladığı andan, yani fikhen akl-ı balığ olduğu çağdan itibaren, Peygamberler dışında “gūnahsız” ve “masum” olamayacağı için, amellerinin nitelik ve niceliğinden bağımsız olarak, daima “natamam”dır. Bu aynı zamanda, hilafet vazifesinin adeta ruhunu ve özünü meydana getiren durum ve hal’in de kendisidir. İnsana hilafet vazifesiyle, enfüsdeki (kendisiyle ilgili) ve afaktaki (kendi dışındaki) varolma alanlarında, natamam halden tamam olmaya doğru, niyetleriyle ve fiilleriyle, kabiliyet ve kapasitesi ölçeğinde olmak üzere, mütemadiyen “çaba” ve “gayret” gösterme mükellefiyeti yüklenmiştir. İşte insan bu manada, fıkhi sorumluluğunun (ve pek tabi olarak hilafet vazifesinin) başladığı çağdan itibaren, amellerinin her iki boyutuyla (enfüsi ve afaki) beraber, “tamam olmayan=natamam” bir varlıktır. Allah insanı mütemadiyen, yukarıda verilen ayette de geçtiği gibi⁷¹, enfüste ve afaktaki ayetlerini görmeye, işaretlerini anlamaya ve “tamam” olmaya doğru tefekküre (ve çabaya) davet etmektedir.

İnsan gerçekten de, Onat’ın da ifadeleriyle, *“hayatının her evresinde”* bu özelliğinden dolayı *“hep yepyeni bir insandır”*. Onat’a göre bu *“aynı zamanda insan olma, insanın kendini inşa etme sürecidir. Bu, bir anlamda, insanın kendini arayış serüvenidir. Ancak kendi varlığının farkında olan*

⁷⁰Arapça hem bir isim ve hem de bir sıfat olan “hayr”, ya da “hayır”, değişik takı ve ekleriyle Türkçede oldukça yaygın olarak kullanılan, bu itibarla “Türkçeleşmiş” bir kelimedir. Ve bu manada, Türkçe karşılığı olan “iyi” kelimesi ile adeta özdeşleşmiştir. Sözlüklerde “hayr”ın isim ve sıfat olarak Türkçe karşılıkları şöyle verilmektedir: Arapça bir isim olarak “hayr”: iyilik; iyi, faydalı iş; fayda...Ve Arapça bir sıfat olarak “hayr”: iyi, faydalı, hayırlı, yarar. Devellioğlu, **a.g.e.**, s.347. Öte yandan, bu paragraflardan itibaren, “hayr” kelimesini, en genel ve kuşatıcı manası olan “iyi” ile karşılayarak kavramsallaştırma cihetine gitmekte olduğumuza dikkat çekmekteyiz.

⁷¹*“Biz onlara âyetlerimizi âfâkta (dış dünyada) ve kendi içlerinde göstereceğiz”*. **Kur’an**, Fussuleet, 24/53.

*insan, hem etrafında olup bitenlerin hem de ‘oluş’, ‘inşa’, ‘kendini gerçekleştirme’, ‘arayış’, ‘sınav’, ‘yeniden dirilme’ gibi insanı insan yapan kavramların ve süreçlerin farkına varabilir. İnsan, tamamlanmış bir varlık değildir. Gücünü, imkânını, enerjisini salih amele dönüştürmek konusunda ciddi bir sınavla karşı karşıyadır”.*⁷²

Esasen bütün bunlarla, “natamam” kavramının, bir yönüyle “ahlak” ile ilişkili olduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır. Bu manada insan, her ne kadar asli yaratılış fitratı olarak “ahlak” üzere halk’edilmiş olsa dahi; bu varoluş keyfiyeti, yaşanılan hayatta ki karşılığını, (ya da gerçekliğini), ahlaki manada ancak “tamam olmayan” bir varlık halinde bulabilmektedir. Bu sebeple, yeryüzüne indirildiği andan itibaren başlayan bütün bir tarihi boyunca, insana, “din” ile mütemadiyen ve ısrarla, bu manada “tamam” olmaya (yani ahlaka) doğru çaba sarfetmesi nasihat edilmektedir. Ve kendisine örnek olarak, hem yüce bir ahlak üzere yaratılmış olan; ve hem de yeryüzünde ki yaşanmış hayatıyla bunu gerçekleştirmiş bulunan, şeksiz ve şüphesiz gerçek anlamda ki yüce (ve tam) ahlakın yegâne sahibi, Peygamber (sav) gösterilmektedir. O yüce Peygamber (sav), en yüce ahlak üzere yaratılmış; ve yeryüzünde “natamam” olan ahlakı, “tamamlamak” çabasına örneklik teşkil etmek üzere gönderilmiştir.⁷³ O hiçbir insanın asla ulaşamayacağı mutlak manadaki “tamam” olan “ahlak”ı; bu yönüyle adeta “ahlak” sanatını, yani ahlaki marifeti; hiç şüphesiz kendi şahs-ı manevisiyle yaşayarak göstermiş olan yaratılmış en mübarek insandır. O halde insan için, nübüvvetin örnekliğinde “tamam” hale doğru yolculuktur esas olan...

İnsanın dışındaki varlık alemi ve eşya cephesinden natamam kavramı, daha ziyade insanın bakış açısıyla ilgili bir mana ve manzara arz etmektedir. Şöyle ki, “eşya” O’nun yaratma eylemi ve tecellileriyle sürekli taayyün ederek açığa çıktığı (zuhur ettiği) “varlık” haliyle, hiç şüphesiz kıymetlidir.

⁷²İnsani Değerler ve İnsan Hakları Sempozyumu, 31 Ekim 2014, Hasan Onat, “İslam’ın İnsan Anlayışı ve İnsan Hakları” makale-tebliğ, T.C.Mardin Valiliği, İstanbul, 2015.

⁷³“Ve sen elbette yüce bir ahlak üzeresin” Kur’an, el-Kalem, 68/4.; Yine, Ahmet Bin Hanbel’in Müsned’in de geçen bir hadis: “Ben ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.” Bergen, Kent-İslam, s.117.

Her yer ve her şey, mekan ve zaman Yaraticının kutsal elinden izler ve işaretler taşır; bu manada “varlık” profan değildir, kutsaldır. Saf, iyi ve masum haliyle, kendisine ait bir “varlık” bilinci ve diliyle daima yaratıcısını zikreder. Bu itibarla, fiziki-görünen ve bilinen varlık alemine (kâinata) ve fenomenlere nispet edilen “noksanlık”, esas itibariyle, her insanın kendi irfani mertebesine bağlı olan “tamamlanmamış” halinden neşet eden insani bakış (idrak) açısıyla ilişkilidir.

İnsan dışındaki varlık alemi, dünya hayatındaki varoluş keyfiyetiyle, insandan çok daha fazlasıyla natürel ve saf, iyi ve masum; ve bu manada “tamam” olarak yaratılmıştır. Varlık alemi doygun ve tamamlanmış olarak, insan gibi arızı fitrat sahibi olmayan ve bu itibarla da asla “kötü” (şer) olamayan, bütünü ve tamın, yani saflığın ve “iyi”nin (hayr’ın), yani tamamın kendisidir...⁷⁴

Bu manada eşyaya nispet edilebilecek yegâne “natamam” ve “noksan” hal, vazifeli olarak yaratılmış olduğu “insana faydalı olmak” görevi karşısındaki nisbi ve göreceli (izafi) durumudur. Bu önermeden hareketle, O’nun takdir ettiği gibi insanın ve kozmosun yaratılış fitratına uygun olarak tasarruf edilen-

⁷⁴Kalın, İslam felsefesinin varlığın mutlak “iyi” ve “tamam” olarak yaratılmış olması ile ilgili terkiplerine hatırlatmalar yapmaktadır: “(...) geleneksel felsefenin ‘büyük varlık zinciri’ (da’iretu’l – vücud) dediği şeyle ilgilidir. Eşyanın kozmik hiyerarşisinde alem ‘mümkün dünyaların en iyisidir.’ Çünkü alem fiilen vardır ve fiilen varolmak potansiyel oluşa karşı tamamlanmışlık ve doygunluk (plenitude) demektir. Tabiat alemi sürkeli bir barış hali içindedir zira Kur’an’a göre tabiat alemi bir müslimdir, yani kendisini Allah’ın iradesine teslim etmiş böylelikle bütün gerilim ve çatışmadan uzaklaşmıştır (3: 83, 9: 53, 41: 11). Tabiat olgularını normatif bir şekilde tasvir ederken, Kur’an yıldızların ve ağaçların ‘Allah’ın önünde secde ettiklerini’ (55: 6) belirtir ve ‘göklerde ve yerde olanlar O’nun şanını yüceltmektedirler’ (59: 24) buyurur. Allah’ın birliğini ikrar edip onun ismini yücelterek, insan köklü bir tarzda tabii dünya ile bütünleşir; bu bütünleşme ‘athropos’ ve ‘cosmos’ ya da ‘küçük alem’ (microcosm) ile ‘büyük alem’ (macrocosm) arasındaki zati bağı vurgulayan bir süreçtir. ‘Özne’ olarak insan ve ‘nesne’ olarak alem arasındaki bu deruni müştereklik ve birlik (antropokozmik vizyon) diye isimlendirilir.” Kalın, **a.g.e.**, s.197-198.; Kalın bu terim’in (antropokozmik vizyon) ilk defa Mircea Eliade tarafından kullanıldığına işaret etmektedir. Buna göre bu terim, “Tu Weiming tarafından da Çin geleneklerinin genel felsefi yapısını tasvir etmek için benimsenmiştir. Bu terimin İslam düşüncesine uygulanmasının bir örneği için bkz. William Chittick, “The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought”, God, Life, and the Cosmos, ed. T.Peters, M. Iqbal, S.Nomanul Haq, Aldershot: Ashgate, 2002, s.125-152.; “Bu görüşün temel özelliği ‘antropos’ ile ‘cosmos’un yani insan ile alemin birbirinden ayrılmayacağı ve tabiata-karşı-insan ikileminin sahte bir ikilem olduğudur. Üstelik, dünya Hz. Ademin çocuklarına bir ‘emanet’ olarak verilmiştir, çünkü onlar yeryüzünde Allah’ın yaratmasına, merhametine ve adaletine şahit olma sorumluluğunu yüklenmişlerdir. Tabiatı bir ahenk, ölçü, nizam ve denge olarak tasavvur etmek, İslam düşüncesinde insanı-dışı dünyaya yönelik yaygın ve kararlı bir tavra işaret eder ve kozmosun bir ilkesi olarak barışın inşası için derin tazammunları vardır.” Kalın, **a.g.e.**, s.198.; ve ayrıca bkz. Seyyed Hossein Nasr, **Religion and the Order of Nature**, Oxford: Oxford University Press, 1996, s.60-63.

faydalı hale getirilen eşya, fonksiyonel olarak, elbette ki “tamam”dır. Bunun tersi, faydalanılamayan ya da insanın ve kozmosun yaratılış fitratını suistimal edecek bir şekilde değiştirilip dönüştürülen “eşya” ise, “natamam”dır...Her iki halde de (fonksiyonel olarak faydalanılamayan ya da suistimal edilen) eşya, hiç şüphesiz, adı “insan olma davası” olan İlâhi mahkemenin hem tanığı ve hem de davacısıdır.

Öte yandan daha önce de bahsi geçtiği gibi, insan, hilafet görevinden neşet eden ve yukarıda izah edilmeye çalışılan enfüsi ve afaki varoluş ve mükellefiyet alanlarında, bu görevleriyle kendi başına, yalnız ya da nereye gideceğini, hangi istikameti tutturacağını bilemez bir durumda, başıboş da bırakılmamıştır. İnsana ta başından, yaratılmış olduğu ilk andan beri, vahiy ve O’nun varlık aleminde ki sürekli devam edegelen işaret ve izleriyle bu görev hatırlatılmakta ve takdir ve tahsis edilen Rabbani kıymet ve kuvvetlerle, iman etmeye ve salih ameller işlemeye davet edilmektedir. Borçlu insanın idrakine, O, yukarıda geçtiği gibi adeta Rabbani bir sözleşmenin ilâhi tarafı olarak “*kim Allah’a güzel bir borç verirse*” diyerek seslenmekte; ve bu davet ile insana, aynı zamanda teşbihen kendi “ilâhi borcu”nu hatırlatmaktadır.

Dikey ve yatay, ya da enfüsi ve afaki mükellefiyet ve varoluş alanlarının her ikisi için de, “*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol*”⁷⁵ diye buyuran vahiy, esas itibarıyla insana, “hakikati” yani varlık aleminde nasıl yaşaması gerektiğini vaz’etmektedir. O, hakikatin yegâne sahibi “Hakk” olarak, hakikati, hem kelimelerle (vahiy) ve hem de işaretleri ve tecellileri ile insana göstermekte, açmakta ve açıklamaktadır. Hem vahiy ve hem de O’nun işaret ve izlerini taşıyan varlık alemi, insanın zaten ruhunun derinliklerinde biliyor olduğu şeyi, yani hakikati (nasıl bir hayat sürmesi gerektiğini) teyit edip mütemadiyen hatırlatmaktadır. Bu kutsal sözler ve işaretler, fiziki varlık aleminin öznesinde ve merkezinde yer alan insana, adeta O’nu hatırlatmak için vardır. Şems suresi, insana, hakikatin ta en başından itibaren, yaratılışla birlikte, fitratına yerleştirildiğini (kodlandığını) haber vermektedir: “...nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki.”⁷⁶ Bu

⁷⁵Kur’an, Hud, 11/112.

⁷⁶Kur’an, Şems, 91/7.

itibarla “*Hakikat insanda mündemiçtir*”⁷⁷; insan, iyi”yi ve “kötü”yü, “hayr”ı ve “şerr”i, yani “hakikat” olanı bilir. Bu yönüyle hakikat, subjektive ya da objektive, bütün insani bakış ve değerlendirmelerin dışındadır. O oradadır ve kendisini hatırlamayı ve tanımayı bilen insanı beklemektedir. Hakikati ve onun yaşayan tefsiri ve tatbikatı olan nübüvveti kabul eden insan, Müslüman’dır. Bir diğer ifadeyle, Müslüman, hakikati gördüğünde onu hatırlayarak tanıyan insandır.⁷⁸ Yine Müslüman, varlık aleminin, görülenin ötesinde bir varlık gerçeğine sahip olduğunu; idrak ettiği bütün bu şey’lerin, aklının ve ruhi hissediş ve sezgilerinin (idrakinin) sınırlarıyla kendi sübjektif bakışının ötesinde daha derin bir gerçekliğe ve manaya tekabül etmekte olduğuna iman eden insandır.

İşte “Müslüman aklı”nın, ya da vahyin ve nübüvvetin rehberliğinde ki “İslam felsefesi”nin sınırları, tam da burada başlamaktadır. Hakikati arayan Müslümanın tahayyülünde (zihninde ve idrakinde), enfüsü ve afakı bilmenin, anlamanın, yorumlamanın ve keşfetmenin vasıtası olan bilim ya da felsefe, “*bilgelikten - araştırmanın gayeleri üzerine tefekkürden*” ve imandan asla ayrı değildir. Müslüman aklı (ve pek tabi ruhi seziş ve hissedışı), “*sebepten sebebe ilerleyen bilimin ve gayeden gayeye yükselen hikmetin hiçbir zaman ilk sebab ve nihai gayeye erişemeyeceği bilincinden*” asla kopmamıştır.⁷⁹ Çünkü ona göre, “*ne sebeplerin araştırmasına kapanan bilim, ne de gayelerin araştırmasına kapanan bilgelik, ne ilk sebebe, ne de son gayeye erişebilirler. İman aklın bittiği yerde başlar. Daha önce değil. Kusursuz aklın, yani hem sebepleri, hem de gayeleri araştıran aklın bütün güçlerini seferber etmesinden önce değil*”. Buna göre iman dünyanın karşısında, “*‘peşinen verilmiş bir şey’ karşısında gibi değil, yaratılacak ve her zaman doğma süreci içinde kalacak bir ‘eser’ karşısında gibi durmaktadır*”.⁸⁰

Nitektim Garaudy’e ait bu cümleler, esas itibariyle Anadolu İslam tasavvurunun “*epistemolojik bilgi kaynakları sentezi*”nden, (bu kadim anlayış ve kaynaktan), neşet

⁷⁷Eaton, tırnak içine almış olduğumuz ifadeyle, Hristiyan mistik Eckhart’a atıf yapmaktadır. Eaton, **a.g.e.**, s.23.

⁷⁸Eaton, **Tanrı’yı Hatırlamak**, s.23.

⁷⁹Garaudy, **Endülüs’te İslam**, s.9.; Garaudy’nin bu ifadelerine İslam felsefesi’nden bahsetmiş olduğumuz “Giriş” bölümünde de yer vermiştik.

⁸⁰Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, s.134.; Türkçeye bu isimle çevrilen kitabın özgün ismi, “Vivant/ Yaşayan İslam”dır.

etmektedir. İslam felsefesinin tefsir, hadis, fıkıh, kelam, klasik felsefe ve tasavvufa ait bilgi kaynakları olarak tedvin edilen “beyan”, “burhan” ve “ilham”; ve bunların herbiri üzerinde ilgili ekoller tarafından yapılan yüzlerce yıllık tartışmalar, çağdaş İslam düşünürlerinden İhsan Eliaçık tarafından “bilginin epistemolojik birlikteliği”⁸¹ olarak kodlanan formuna, nihayet ilk kez, kadim bilgelerin varlık tasavvuruyla kavuşmuştur. Onlar, İslamı, Osmanlı son devri ve Cumhuriyet’in ilk dönem önemli alimlerinden Muhammed Hamdi Yazır’ın ifadeleriyle, her üç bilgi kaynağının da birbirinden ayrılmayacağı, bu veçhiyle “*nakli (beyanı), akli (burhanı) ve hissi (irfanı) esas alan bir din*” olarak anlamışlardır.⁸²

Gerçekten de, beyan (vahiy ve nübüvvet), burhan (rasyonel akıl ve tecrübi bilgi) ve ilham’ın (keşif ve ilham; mukaşefe), tekil formlar halinde değil de hep birlikte ve her birinin kendi mecrasından beslenerek hakikati birlikte aradıkları bu “sentez epistemoloji” anlayışı, kaotik çağların hemen başında Harakanî’nin irfanı ile tedvin edilmeye (düzenlenmeye) başlamış, sonrasında ardılları olan Ali Farmedi ve Hacı Yusuf Hemedanî tarafından yavaş yavaş “ilmi” bir disiplin halinde olgunlaştırılmış, ve nihayet daha önce de bahsi geçtiği üzere birinci mihver şahsiyet hattının kurucu fikir babalarından Gazali ile son terkibine kavuşmuştur.

Bu, yine çağdaş İslam felsefesi düşünürlerinden İkbâl’in “*insani tecrübe*” dediği; ya da Ali Şeriatî’nin “*Müslüman, İbni Teymiye (ve Gazali) gibi gözü beyanda, İbni Arabî gibi gönlü irfanda, Biruni ve İbni Rüşd gibi kafası burhanda olabilmelidir*”⁸³ diyerek bahsettiği; ya da İbn-i Sina’nın “*Bir de cemu’l-havass’ı denesene*”⁸⁴ diyerek teklif ettiği; “hikmet”i keşfetmek üzere bütün bunların sentezi olan yeni bir “epistemoloji” anlayışıdır. Eliaçık “bilginin epistemolojik birlikteliği” olarak kodladığı arayışın, İkbâl’in düşüncelerinde öne çıktığına dikkat çekmektedir: “*Şu halde her üç duruş, tek bir hakikatin üç ayrı okunmasından ibarettir. Beyandan, burhandan ve irfandan gelen bilgiler aslında aynı insani tecrübe içinde*

⁸¹Eliaçık, a.g.e., s.44-45.

⁸²Eliaçık, a.g.e., s.46.

⁸³Eliaçık, a.g.e., s.47.

⁸⁴Eliaçık, a.g.e., s.45.

birleştirilmelidirler. İnsan bir şeye yöneldiğinde her üç fonksiyonuyla birlikte yönelir. İkbâl'in 'insani tecrübe' dediği şey de bu olsa gerektir".⁸⁵

Buna göre, enfüste ve afakta "hakikat", beyanın adeta bir "işaret parmağı" misali gibi, hem gaye (misyon) ve hem de yön (vizyon) itibariyle işaret ettiği istikamete doğru,⁸⁶ akla/deneysel tecrübeye ve irfana (ilhama) dayalı bilgi sistemlerinin her ikisinin de adeta vektörel bileşkesi ile hareket ederek aranmaktadır.⁸⁷ İnsan, bütün Rabbani kuvvetlerini (akıl, ruh, idrak, irade vd.) seferber ederek hem beyanı ve hem de beyanın işaret etmekte olduğu insanı, varlığı ve kâinatı, okumalı, anlamalı, üzerinde tefekkür etmeli, yorumlamalı; ve yaratmanın sürekli devam etmekte olduğu hayat fenomenine, O'nun rızasına matuf insani sorumlulukları yerine getirmeye çaba sarfetmek suretiyle de iştirak edebilmelidir.

Bu okumanın ilk sebep ve son gaye sınırları beyan ile bildirilen ve teklif edilen "iman" =Tevhiddir. İşte burhan ve irfan, sınırları "iman" olan bu okumanın akli ve ruhi metotlarıdır. Bu çabada, ilk sebep ve son gayeyi keşfetmeye çalışan burhanın ve/veya irfanın, teslim olduğu (ya da "fena" olduğu) bilgi; gaye ve istikameti "beyan" ile vaz'edilen "iman"ın kendisidir.

Epistemolojinin bu Tevhidi birlikteliği, sözü edilen metot üzerinden dinin kat'î hükümleri ile ahlakın insanın ihtiyarına bırakılan esaslarını birlikte güncelleyerek İkbâl'in "insani tecrübe" olarak adlandırdığı, "insani" ve bir yönüyle de "aşkın" olan hikmete ulaşmaktadır. Böyle bir yöntem ile ulaşılan hikmetin konusu olan eser ve kurumlar elbette ki "insani"dir.

Bu saptama ve tespitlerimiz, daha önce incelemiş olduğumuz ikinci medeniyet hamlesinin kurucu fikir babalarının hemen hemen hepsinin de hem alim ve hem de tahkik ve mukaşefe ehli şahsiyetler olması ile delillendirilmektedir. Onlar, sadece fıkıh, kelam, tesfsir vd. beyanı (şer'i) ilimlerde ilim sahibi alim şahsiyetler

⁸⁵Eliaçık, **a.g.e.**, s.45.

⁸⁶Burada işaret parmağı, yukarıya (dikey ya da enfüsi) doğru varolma gayesi olan Tevhid'i işaret (beyan) ederken, ileriye (yatay ya da afak'a) doğru O'na, O'nun birliğine; ve yaratma eyleminin ve yarattıklarının (varlığın) birliğine, hangi istikameti takip ederek ulaşabileceğimizi göstermektedir. Ezcümle beyan, hem gayeyi ve hem de istikameti açıklayan, en temel, asli bilgi kaynağıdır.

⁸⁷Eliaçık, **a.g.e.**, s.44-47.

değildirler. Aynı zamanda tasavvuf felsefesinde de mukâşefe ehli büyük ustalardır. Ayrıca, ikinci mihver şahsiyet hattının mensubu Ahi Evran örneğinde olduğu gibi, kâinatı ve varlığı, bu her iki epistemolojik bilgi kaynağının yanı sıra, aynı zamanda burhan ile yani rasyonel akıl ve tecrübi bilgi ile okumakta, anlamakta ve anlamlandırmaya çalışarak yorumlamaktadırlar. İleride bir örnek olarak Harakanî ve Ahmed Yesevî'ye ait 4 kapı ilkesini yorumlarken geçtiği gibi, onlar, enfüste ve afakta hakikati ararken, sözlerinin temellerine beyanı (ki bu ilimleşmiş hali ile “şeriat” olarak geçmektedir) yerleştirmişler ve sözlerini bunun üzerinden ve buna asla ters düşmeden (ve hatta ilham ve keşiflerindeki şathiyelerinde dahi) “beyanı” ölçü ve dengeyi koruyarak söylemişlerdir. Onlar, adeta işaret parmağının istikamet tayin ettiği gibi beyandan hareketle akli özgürce koşturmuşlar; ve elde etmiş oldukları rasyonel tecrübi bilgiyi, bu kez ruhi hissediş ve sezgilerle, yani ilham ile sentezleyerek hakikate ulaşmışlardır.

Onlar ayrıca, ikinci mihver şahsiyet hattının mensubu İbnü'l Arabî'de olduğu gibi, sadece fiziki-görünür ve bilinir varlık alemi hakkında değil, aynı zamanda, bugünlerde “Quanta fiziği”yle pozitivist bilim anlayışının karşısına dikilen “metafizik-bilgi” üzerine de söz söylemişler; ve varlık alemini böylece, hem fizik ve hem de metafizik olarak, “varlığın birliği” tasavvurunun bu en kapsayıcı ve genişletilmiş formuyla anlamaya çalışmışlardır. Bu kadim bilgelerin vardıkları yer, bugünkü fizik ve metafizik anlayışın (ya da “quantum muamması”nın⁸⁸) henüz varamadığı yerdir. O'nun yaratması karşısındaki kadim bilgelerin ulaştıkları “hayret” makamı, ve bu makamdan kalkarak bu şeylerin arkasındaki görünmeyen-batını-metafizik alemi son derece makul bir akıl ile kabul eden idrak; modern bilimlerde, madde dışında da bir şeylerin varolabileceğine adeta çekinerek gönderme yapan, ve bunu “harikulade” sıfatı yerine yine kendi aklını yücelterek en fazla “muammma=karmaşa” sözcüğü ile karşılayan, indirgenmiş bir “idrak”e dönüşmektedir.

Ezcümle, “quantum muamması” karşısındaki “hakikat”, asırlardan beri, ikinci medeniyet hamlesinin “medeniyet zihni”ni inşa eden Tevhid inancının son yorumu

⁸⁸Marcus Chown, **Biraz Kuantum'dan Zarar Gelmez**, Çev: Taylan Taftaf, Alfa Yayınları, 2009.

olarak; O'nun Varlık ve ilah olarak tek ve varlığın da aynı özden yaratılmış “bir” olduğunu deklere eden “varlığın birliği” tasavvuru halinde, yüzlerce yıllık muhteşem eserleri ve mirasıyla hâlâ modern bilimlerin ilgisini beklemektedir.

3.2.8. Tenzihi ve Teşbihi Tevhid Kavramları

Anadolu İslam tasavvuru ve varlığın birliği görüşünün, yakın plandan bakılan kurucu şahsiyetlerin görüşlerinden hareketle aktarıldığı üzere, şüphesiz en önemli argümanlarından biri, Tevhid inancının tenzih ve teşbih prensipleri halinde katmanlı bir irfani düşünce halinde (vahdet Tevhidi) yorumlanmasıdır.

İnsanın varlık alemine ve devam etmekte olan yaratılışa, (varolmaya devam etmekte olan varlığa) bakışı, tevhid inancının bu yorumu üzerinden ortaya çıkmaktadır.

Tez konusu vakıf kurumunda da (medeniyetin diğer meslek, sanat ve kurumlarında olduğu gibi) ileride örnekler üzerinden gösterildiği üzere, bu “bakış”ın kuvvetli izleri görülmektedir. Kaotik asırlardan itibaren (ve hatta daha öncesinde) bu katmanlı anlayışı metafizik bir ilmi nazariye haline getiren, tasavvur üzerine son fırça darbelerini vuran ise, İbnü'l -Arabi'dir.

Tasavvurun bu prensibine göre, vahdet tevhidi idraki ve inancı ile insana, hem “Zahir” ve hem de “Batın” olarak, hem “Ahir” ve hem de “Evvel” olarak, ve ona (insana) şah damarından dahi yakın olarak, kendi mahiyetini, “tek”liğini ve “bir”liğini anlatmaktadır.

Sözü edilen “varlık tasavvuru”nun özünde, Tevhid inancının tenzih ve teşbih prensipleri, bu prensiplerin icmali olarak vahdet tevhidi, ve yine vahdet tevhidinden neşet ederek varlığın birliğinden (vahdetten) varlığın çokluğuna (kesrete) ve kesretten de vahdete doğru sürekli gidip gelen, mütemadiyen akış halindeki “zihni ve ruhi (irfani) farkında olma idraki” bulunmaktadır. Bu “varlığın birliği”nin farkında olma idraki ya da bilinç ve bu idrakten neşet eden “vahdet” ahlakı; her şeyde, varlığın namütenahi bütün zenginlik ve çeşitliliğinde, bütün çokluğunda, **teşbihen** O'nu görmekte, O'nu müşahade etmekte, O'nu hissetmekte, O'nu algılamakta ve bu hal ve idrakten dolayı, yaratılmış her şeyi, O'nun için kıymetlendirmekte ve yine kadim ifadesiyle yaratılanı Yaratan'dan dolayı sevmektedir.

Ebu'l Hasan Harakanî'den başlamak üzere, yakın plandan bakılan kurucu mihver şahsiyetlerin kendi sözleriyle göstermiş olduğumuz bu anlayış, bilahare İbnü'l-Arabî'de "vücut nazariyesi"nin önemli bir sacayağı olarak "teşbih"⁸⁹ prensibi adı altında kodlanacaktır.⁹⁰ Tenzih ve teşbih prensipleri üzerinden Tevhid inancının bu "vahdet" yorumu aşağıda özetlenmiştir:

- O, "Allah, varlığı zorunlu olan (el-vücutü'l-mutlak) ve bütün övgülere layık bulunan zatın adıdır".⁹¹
- O, "Bir"dir.⁹² "De ki O Allah birdir (Kul hüvellahu ehad)".⁹³ O, "ahad" olandır; mutlak olarak yegâne ve tek olan İlahi (Hak) varlıktır. O, "mutlak bir" olan "Ahadiyeti Zat"dır. Ve Gazali'nin (1048/1111) sözleriyle, "Belki her şeyin kendisi O'dur. Çünkü O'ndan başka hiçbir şeyin hakikatta varlığı yoktur. Her şeyin varlığı, O'nun varlığının nur ve pırıltılarıdır".⁹⁴
- O, insan tasavvuruyla nispet edilebilecek her türlü eksiklik ve kusurdan, noksan sıfatlardan münezzeh (uzak) olandır; O müstağni (hiçbir şeye bağımlı) olmayandır: "Allah sameddir; her şey (bütün varlıklar) O'na muhtaç, fakat, O hiç birşeye muhtaç değildir (Allahüssümed). Doğurmamış ve doğmamıştır".⁹⁵ O'nun "halk" etmeye (yaratmaya); halk ettiklerine (yarattıklarına; mahluk-yaratık); insan ve halk ettikleri tarafından bilinmeye,

⁸⁹"Teşbih" Arapça bir isim olarak, benzetme, benzetilme manalarına gelmektedir. Devellioğlu, **a.g.e.**, s.1094.

⁹⁰Teşbih prensibinin açıklanmasında, yapmış olduğu İbnü'l-Arabî tercümeleleri ile sahanın önemli "düşün" adamlarından biri olduğunu ispatlamış bulunan Ekrem Demirli'nin aşağıda sözü edilen makalesinden istifade edilmiştir. Ekrem Demirli'nin makalesinde, vahdet-i vücut felsefesinin önemli prensiplerinden olan tenzih ve teşbih kavramları, İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi olan Sadrettin Konevî ile, yine önemli bir İbnü'l-Arabî şarihi olan Molla Fenari üzerinden incelenmektedir, bkz. Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı 19, İstanbul, 2008.

⁹¹Topaloğlu, **a.g.e.**, s.471-498.; Demirli, **İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin**, s.30.; ve ayrıca bkz. Sadreddin Konevî, **Yazışmalar**, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s.45-47.; ve ayrıca bkz. Abdurrezzak el-Kaşani, **Tasavvuf Sözlüğü**, trc. Ekrem Demirl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.577.

⁹²"Allah'a nisbet edilen "bir"lik, herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı anlamına gelmez. Buradaki bir, 'cüzlerden oluşmuş (mürekkeb) bir varlık olmayan, benzeri ve dengi bulunmayan, yegâne tapınılacak varlık' demektir (Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s.23; Cüveyni, *eş-Şamil*, s.345)." Topaloğlu, **a.g.e.**, s.478; Nitekim bu "bir"lik en aşkın ifadesini İbnü'l-Arabî'nin "vahdet-i vücut" felsefesinde bulur. Demirli, **İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin**, s.36.; ve ayrıca bkz. İbnü'l Arabî, **Fütuhatı-ı Mekkiyye**, C.I-V, trc. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006-2007, s.I, 247.

⁹³**Kur'an**, İhlas, 112/1.

⁹⁴Gazali, **Kimya-yı Saadet**, s.13.

⁹⁵**Kur'an**, İhlas, 112/2-3.

ya da insanın idrakine tecellileri ile seslenmeye; ve ne de başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur; fakat, her şeyin O'na ihtiyacı vardır.

- “O’nun hiçbir dengi yoktur”.⁹⁶; fizik ve metafizik olarak, yaratılmışlar arasında “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir”.⁹⁷ Bu “bir”liği, O’nun “yegâne” varlık (vahdet-i vücut; *el-vücutü’l-mutlak*) ve yegâne “İlah” olduğunu ifade eden “Kelime-i Tevhid”, yani “La İlahe İllallah = Allah’tan başka İlah yoktur” kutsal sözü, O’nun eşsiz ve benzersiz her şeyden müstağni ve münezzehtir mutlak “Zat” olduğunu haber vermektedir.
- İşte İslam düşünce tarihinde, yukarıdaki maddelerle kavramsallaştırılan bu anlayış, Tevhid inancının; O’nu her türlü kusur ve noksanlıktan, her şeyden münezzehtir (uzak) sayan hükümlerinden neşet eden “tenzih”⁹⁸ anlayışıdır. Tenzih Tevhid ile O’nun ne olmadığı açıklanmaktadır.⁹⁹ Buna göre (ve bütün bu ifadelerle rağmen), hiçbir insan sözü, sözlerin hiçbirisi, O’nu tarif etmeye; yüceltmeye, ululamaya ve O’nu “tenzih” etmeye de kifayet etmez.
- “Tenzih” Tevhid, daha önce verilen “İhlas” Suresi’nde geçtiği gibi, Kur’an’da pek çok ayet ile izhar olunmaktadır. Bu çerçevede Şura Suresi’nde ki ayet, tenzih Tevhidi açıklayan Tenzih ayeti olarak isimlendirilmektedir: “Hiç bir şey O’nun benzeri değildir”.¹⁰⁰ Bu ayet ve benzeri ayetler ile O; yine kendisi tarafından insanın anlayışına sunduğu sıfatlarından ve dolayısıyla bu sıfatların varlık alemi üzerindeki tecellilerinden beri olarak, hiçbir sıfat ve suretin olmadığı “Ahadiyeti Zat” makamında tenzih edilir ki, bu “Hakiki Mutlak Tenzih”tir.

⁹⁶Kur’an, İhlas, 112/4.

⁹⁷Kur’an, Şura, 42/11.; “Maturidi ve Eş’ari’den sonra gelen kelimciler Allah’ın birliği konusunu işlemeye devam etmişler ve isidillerini genellikle Enbiya Suresi’ndeki (21/22) ayetine dayandırarak ‘temanu’ delilini kullanmışlardır. Halik ile mahluk arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığı konusuna ‘tenzih ayeti’ diye tanınan Şura Suresi’ndeki ayete (‘Hiçbir şey O’nun benzeri değildir’ 42/11) dayanarak oldukça farklı ispatlar yapmışlardır (bk. mesela Bakıllani, s.24, 25; Cüveyni, s.351-368; Gazali, il-iktisad, s.38-60, 73-79; Nesefî, vr. 29(b) – 33(b)). Yeni ilm-i kelam dönemi kelimcilerinin ispatları da aynı mahiyettedir (bk. Harputi, s.181-184; İzmirli, I, 92-103) Topaloğlu, a.g.e., s.480.

⁹⁸“Tenzih: (a.i. nüzhet’den. c.: tenzihat): 1. Kusur kondurmama, kabahat ve kusuru yok etme. 2. Allah’ın her türlü eksik ve noksandan uzak bulunduğuna ve insan vasfında olmadığına inanma”. Devellioğlu, a.g.e., s.1081.

⁹⁹Topaloğlu, a.g.e., s.480.

¹⁰⁰Kur’an, Şura, 42/11.

- Fakat O, aynı zamanda, insanın zihninde; tasavvur ve muhayyilesinde (hayalinde) "tenzih" ile (yani, her şeyden "beri" ve "uzak" olmakla), "kayıtlanmış" ya da "sınırlanmış" olan da değildir.
- İşte bu düşünce ve yaklaşım, İslam düşünce tarihinin zirvelerinden ve aynı zamanda da tez konusu ikinci medeniyet hamlesinin ikinci mihver şahsiyet hattının kurucu şahsiyetlerinden biri olan İbnü'l-Arabî'de, tenzih ve teşbih prensipleri ile birlikte "*vücud nazariyesi*" ve bilahare öğrencileri tarafından da "*vahdeti vücud*" felsefesi olarak kavramsallaşmıştır.
- Söz konusu felsefenin "teşbih" prensibinin açıklama girizgahı, aşağıda İbnü'l-Arabî'nin Füsüs'unun ilk Türkçe tercümesi olan Abdullah Bosnevi'ye ait "Tecelliyatü araisi'n-nusus" adlı eser hakkında Derya Çakır Baş'ın yazmış olduğu makale üzerinden yapılmıştır.

Aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud felsefesinin şarihlerinden biri olan Abdullah Bosnevi'ye¹⁰¹ göre; "*salt tenzih akla dayanır. Hakk'ı tanımlamak ve sınırlamaktır (takyid ve tahdid)*"¹⁰² "*Tenzih varlığa değil, yokluğa ait bir nispettir. Bir şeyin sadece ne olmadığını söylemek o şeyin gerçekte ne olduğu konusunda bir bildirim vermez. Olumsuz nitelemelerin çoğaltılmasıyla belli bir Tanrı tasavvuruna yaklaşacağımız iddiası, Onu tamamen kaybedebileceğimiz ihtimaline de aynı güç ve ölçüde açıktır. Bir şeyin ne olmadığına ilişkin bilginin onun ne olduğuna ilişkin bilgiden ayırt edilmesi sorunludur. İlahi mahiyet hakkında olumlu tasavvurlara sahip olmadıkça O'nu ne ile tenzih edeceğimizi nereden bilebiliriz? Dolayısıyla bizim tenzihimiz nafile bir çabadır. Biz Allah'ı gerçek anlamda tenzih edemeyiz. Gerçek anlamda ancak Allah kendini tenzih edebilir. Çünkü*

¹⁰¹Derya Çakır Baş, "Abdullah Bosnevi'nin Tecelliyatü araisi'n-nusus'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı 31, İstanbul, 2013/1, s.33-56.;

¹⁰²Nitekim Bosnevi, tenzihi, İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımıyla, salt "akılla" yapılan bir "imani kabul" olarak görmektedir: "*Kim yaratıcısını tanımlar ve sınırlarsa kuşkusuz onu kendisi gibi tanımlar ve sınırlar. Bu durum vehmin akıl üzerindeki hükmünden kaynaklanır. Mutlak tenzih imkânsızdır. Çünkü aklın hissedilir suretlerden Hakk'ı tenzihi, ruhlar, melekler, akıllar gibi mücerret varlıklara teşbihi demektir. Böylece O'nu bir suretten tenzih ederken öteki surete giydirebilir. Vehmin tesiri altında olan akıl tenzih yapıyorum derken teşbihten kaçamaz.*" Baş, **a.g.m.**, s.39.; ve ayrıca bkz. Abdullah Bosnevi, **Tecelliyatü araisi'n-nusus fi menassati hikemi'l-Füsüs**, Bulak: Daru't-Tıbaati'l-amire, Kahire, 1252/1836-37, s.109.

tecillilerinin biçimleri sonsuza dek farklı olan, yaratması birbirine benzemeyen, ayıran, tenzih eden O'dur".¹⁰³

- Gerçekten de de O, insanın anlayış ve idrakine, yaratması ve yarattıkları ile mütemadiyen yeni ve benzersiz zuhuratları ile “tecelli” eden; işaretleri ile seslenendir. O, yaratmakta olduğu varlık aleminde (insan, mevcudat, kozmos, kâinat), topyekün bütün varlık ve mevcudatta, isimleri, sıfatları ve fiilleri ile “taayyün” eden, ortaya ve açığa çıkandır. Yine Gazali'nin ifadesi ile, “*varlığının nur ve pırıltıları*” ile (yansımaları ve işaretleri ile), bütün mevcudat ve kâinat üzerinde, kendisine nispet ve teşbih edilen sıfatları ile, sürekli ve benzersiz (yeni) zuhuratlarıyla mütemadiyen tecelli halinde olandır. O'nun yaratması (halk) ve tecellileri sürekli, yeniden ve yeniden; ve yeni (cedid) olarak devam etmektedir. O, hem gönderdiği kitabı ile (beyan) ve hem de sürekli ve yeni olarak devam etmekte olan yaratma tecellileri (burhan) ile; ve bütün bunların her ikisiyle birlikte insanın ruhi iştiahiyle de (irfan) insanla konuşan Allah'tır.¹⁰⁴
- İslam düşünce tarihinde “tevhid” inancının “tenzihi” boyutunu (hükümlerini) tamamlayan bu yorum, Tevhidin “teşbih” anlayışı (“teşbihi Tevhid”; ya da “teşbih Tevhidi”) olarak kavramsallaştırılmaktadır.¹⁰⁵ Teşbih, “*Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır*”¹⁰⁶ ve

¹⁰³Baş, **a.g.m.**, s.39-41.; Bosnevi, **a.g.e.**, s.109, 141, 142, 145, 571.; “

¹⁰⁴Çağdaş İslam felsefesi düşünürlerinden Fazlur Rahman da, İbn Teymiye'ye atıf yaparak Allah hakikatinin, hayatın içindeki “yaratma” tecellilerine, benzer şekilde dikkat çekmektedir: “*Filozoflar akli olarak zeki, delillendirmede çok başarılıydılar; ama onların Tanrı'sı cansız bir ilke olarak kalmaktaydı: Hem kudret hem de sevgiden yoksun zihinsel/akli bir kurguydu bu Tanrı. Akli açıdan daha az hünerli olsalar da, kelimciler dinin Allah'ının dualara karşılık veren, insanlara hem birey hem de topluluk olarak yol gösteren ve tarihe müdahale eden capcanlı ve yaşayan bir hak/hakikat olduğunun adeta insiyaki olarak farkındaydılar. “O konuşuyor ve davranışta bulunuyor”du. İbn Teymiye'nin veciz biçimde ifade ettiği gibi.*” Fazlur Rahman, **İslami Yenilenme Makaleler III**, İstanbul, Ankara Okulu Yayınları, Mart 2015, s.10.

¹⁰⁵Gerçekten de, “*muhtevaları itibariyle aslında kelim ilminin meseleleri olan tenzih ve teşbih mefhumları İbnü'l-Arabî düşüncesinde yepyeni bir içerik kazanmış, vahdet-i vücud nazariyesinin epistemolojik dayanakları haline gelmiştir. Tenzih ve teşbihin bağımsız kavramlar olmaktan çıkarak birbirleriyle ilişkilerinin esas alındığı paradoksal bir zemine taşınması İbnü'l-Arabî düşüncesinin en orijinal yönlerinden biridir.*” Baş, **a.g.m.**, s.34.; ve ayrıca bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, **İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi**, İnsan Yay., İstanbul, 2007, s.406-407.; ve ayrıca bkz. William C.Chittick, **Varolmanın Boyutları**, trc. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s.205-282.; Demirli, **İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin**, s.25-44.

¹⁰⁶**Kur'an**, Bakara, 2/115.

“Nerede olsanız O sizinle beraberdir”¹⁰⁷ ayetlerinin ve bu ayetler ile takdir edilen hükümlerin hikmetine ve hakikatine ulaşmaktır. Bu hakikatin anlaşılamayarak bakılan yerlerdeki tecellilerin Allah’tan ayrı olarak idrak edilmesi, teşbihde; ve dolayısıyla da Tevhidde noksanlık meydana getirecektir.¹⁰⁸ O’nu her şeyden tenzih ederken, tecellilerinden de tenzih ederek tenzih hükümlerinde ortaya çıkabilecek “noksanlık” da yine benzer bir sonuç doğuracaktır.¹⁰⁹ Hakikatte O, insanın mutlak olarak değil; ancak isimleri, sıfatları ve fiillerinde ki tecellileriyle, kendisini “insani” söz ile beyan ettiği (ve her insanın kendi irfani seviyesinde kavrayarak) anlayabildiğidir: Bir diğer ifadeyle “teşbih”, varlığın (topyekün bütün mevcudatın) O olmadığının (tenzih); ve fakat aynı zamanda, bütün bunların da, “kayıtlanmış ve sınırlanmış” halleri ile Hakka ayna olduklarının idrakine varılmasıdır.

- Buna göre O, isimleri, sıfatları ve fiilleriyle, sürekli, yeniden ve yeni olarak topyekün bütün bir varlık alemi üzerinde tecelli etmekte (işaretleri ile açığa çıkmakta); insanda ise bütün bunlarla birlikte, “Zat”ı ile de zuhur etmektedir. Elbette ki bu tecellilerin konusu olan işaretler, yüce “Zatı”nın kendisi

¹⁰⁷ Kur’an, Hadid, 57/4.

¹⁰⁸ Baş, a.g.m., s.47.

¹⁰⁹ Demirli adı geçen makalesinde, salt akıl ile yapılan “tenzih”in tehlikelerine (özellikle yeni dönemlerde) dikkat çekmektedir: “Çünkü İbnü’l-Arabî’nin dikkat çektiği hususlardan biri, aklı esas aldığımızda zorunlu olarak tenzihin nihayeti diyebileceğimiz deist bir anlayışın ortaya çıkmasıdır. Yeni dönem anlayışında baş edilmesi gereken esas sorun da Tanrı ile alem arasındaki irtibatı yok sayan deizmdir. Deizm, Tanrı’nın niteliklerinin reddedilmesiyle mutlak bir tenzihçi Tanrı anlayışına ulaşmaktır. Vahdet-i Vücut, deizme reddiye olmak üzere, tenzihçi Tanrı anlayışının eleştirisi ve bu anlayışın teşbih ile ikmalidir. İbnü’l-Arabî deizme muattıla olarak atıf yapar ve onu bazen ateizm ile özdeşleştirir. Bu anlamıyla İbn Sina metafiziği ateizme karşı Tanrı’nın varlığını ispatlamayı hedeflerken, İbnü’l-Arabî ve takipçilerinin anlayışı deizme karşı nitelikleri olan Tanrı anlayışının savunulmasını temel görev edinir. Deizm, salt akıldan hareket eden metafizik ilminin Tanrı hakkında varacağı bir hükümdür. Bu yönüyle İbnü’l-Arabî’nin, ‘bir’den bir çıkar ilkesi başta olmak üzere, bazı konularda dile getirdiği düşünceleri bir deizm eleştirisi olarak yorumlanabilir. Bir’den bir çıkar demek, İbnü’l-Arabî’ye göre, farklılık ve çokluğu açıklayamamak demektir. Halbuki Tanrı-alem ilişkisi, birlik-çokluk ilişkisi demektir ve çokluğun ‘bir’den nasıl var olduğunu açıklamayı gerektirir. Konevî bu düşünceden hareketle bir şeyden salt varlığı açısından değil, başka bazı durumlar nedeniyle de -ki bunların başında ‘bir’deki itibari durumlar olan nitelikler gelir-başka şeylerin çıkmasından söz eder. Çokluk-birlik ilişkisini ancak ilahi nitelikleri kabul ederek aşabiliriz. İlahi niteliklerin kabul edilmesi, deizmin reddedilmesi demektir. Bu durumda nitelikleri olan Tanrı ile deizm tam kaşı iki görüştür. Bununla birlikte İbnü’l-Arabî’ye göre deizmin akıl yoluyla çürütülmesi mümkün değildir. Bu durumda metafizik bilginin başka bilgi araçlarıyla desteklenmesi gerekir. Bu ise bizi bir yandan vahiy bilgisine, öte yandan insanın hayal gücünü kullanmasına götürür. Başka bir ifadeyle salt aklın bir hükmü olan deizmin aşılması, vahiy ve hayal gücüyle gerçekleştirilebileceği gibi, bunu tenzihin teşbih ile birlikte değerlendirilmesi olarak da görebiliriz.” Demirli, **İbnü’l-Arabî ve Takipçilerinin**, s.37.

değildir; bunlar O'nun, kendisini tanıması için insanın idrakine (insani söz ile zihnine-aklına ve muhayyilesine-hayallerine¹¹⁰) açtığı isimleri ve sıfatlarının,

¹¹⁰ İbnü'l-Arabî'ye göre, "teşbih"i insanın idrakinde meydana getiren "güç" "hayal"dir. Nitekim önemli bir İbnü'l-Arabî şarihi olan Bosnevi'ye göre de teşbihin kaynağı, hayalin bir türevi olan "vehim"dir; Bosnevi İbnü'l-Arabî'deki "hayal" kuvveti yerine "vehim"i kullanmaktadır. Baş, a.g.m., s.43.; ve ayrıca bkz. Mustafa Tahralı, "Vahdet-i Vücut ve Gölge Varlık", **Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi İçinde**, MİFAV Yay., İstanbul, 1990, III, 9-63.; ve ayrıca bkz. William C.Chittick, **Hayal Alemleri -İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi-**, trc. Mehmet Demirkaya, Kaktüs Yay., İstanbul, 1999.; ve ayrıca bkz. M.Mustafa Çakmaklıoğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, sayı: 10, İstanbul, 2003, s.299-329.

Buna göre O'nu düşünen insan, O'nu akli ile "zihnen" tenzih ederken (her şeyden 'uzak' olarak nitelerken), O'nun sıfatlarının varlık üzerindeki tecellilerini "hayal" (ya da "vehim") ile idrak eder; yani benzeterek teşbih eder: *"Çünkü akıldan hareketle varılabilecek nihai şey, İslam filozoflarında da görüldüğü üzere, hertürlü maddilikten ve hadislikten tenzih edilmiş bir Tanrı'dır ve Tanrı'yı salt soyut bir ilke sayan deist anlayış tenzihin bir neticesidir. Başka bir ifadeyle deizm, alemle ve insanla -belki ilk hareketten başka- irtibatı olmayan bir Tanrı anlayışını dile getirir. Bu anlayışın mukabili ne olabilir? Daha doğru bir ifadeyle İbnü'l-Arabî ve takipçileri böyle bir anlayışı reddederek onun yerine neyi ikame etmek istemiştir? Böyle bir Tanrı anlayışının mukabili, alemle ve insanla irtibatlı bir Tanrı, başka bir anlatımla niteliklere sahip Tanrı'dır. İbnü'l-Arabî böyle bir anlayışa iki şekilde varır: Birincisi, insanın bilgi kaynaklarından hareketle, deizm -ki İbnü'l-Arabî buna genellikle ta'til diye atıf yapar- ile niteliklere sahip bir anlayış arasındaki çatışma, insanın iki gücü arasında gerçekleşir. Bu iki güç, akıl ve hayaldir. Akıl sürekli tenzih ederken, hayal teşbih eder ve insan biçimli bir anlayış geliştirir. İnsanın iki gücü arasındaki çatışma, farklı Tanrı tasavvurlarının kaynağını da açıklar. Akıldan hareket eden tenzihçiler alemde farklı bir Tanrı anlayışına sahip iken, hayal gücüyle hareket edenler, insan biçimli bir Tanrı anlayışı geliştirmişlerdir."* Demirli, **İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin**, s.38.

İbnü'l-Arabî, tek tek ve birbirlerinden ayrı olarak benimsenmeleri halinde, insanın idrakinde farklı Tanrı tasavvurlarının oluşmasına sebep olan "tenzih" ve "teşbih" kavramlarının, "vahiy"le birleştirilerek hakiki ve mutlak "Tevhid" inancını oluşturduğunu söylemektedir: *"İbnü'l-Arabî'ye göre vahiy, her iki gücümüzü birden dikkate alarak hakikatin söz konusu iki gücün söylediğinin bir bileşimi olduğunu bildirecektir. Başka bir ifadeyle vahiy, aklın tenzih hükümlerini ve hayal gücünün teşbih hükümlerini de içerecek, bu ikisinden hareketle yeni bir anlayış ortaya koyacaktır. Ancak insan her durumda kendisine göre bir Tanrı anlayışı geliştirecektir. Bu durumda sufilerin Tanrı anlayışı yeni bir kavramın tahliliyle ele alınmalıdır. Bu bağlamda sufilerin Tanrı görüşündeki en önemli ve özgün konu, hiç kuşkusuz ki, 'ilah-ı mu'tekad' konusudur. İlah-ı mu'tekad, 'Ben kulumun bana dair zannı üzereyim' anlamındaki bir hadisten türetilen bir kavramdır ve sufilerin İslam düşüncesindeki Tanrı anlayışlarına yaptıkları en önemli katkılardan biri bu bağlamda dile getirdikleri düşünceler sayılabilir. İlah-ı mu'tekad, insanın kendine göre bir Tanrı anlayışı belirlemesi demektir. Bu durumda bilgi kaynağı vahiy bile olsa, onu yorumlayan ve ondan hükümler çıkartan insandır. Üstelik insan kendi değer yargılarına göre hüküm verir ve Tanrı'yı da bu değer yargılarına göre tasavvur eder. Bu durumda ilah-ı mu'tekad, insanın inancındaki ilah demektir."* Demirli, **İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin**, s.38-39.; *"Bu yönüyle tenzih-teşbih mefhumları mezheplerin, tarikatların ve hatta itikadların ve dinlerin çeşitliliğini hatırlatan engin çağrışım dünyasına sahiptir."*; *"tenzih-teşbih kavramsallaştırması bize daima ikili-birliği (Hak-halk/aşık-maşuk) hatırlatan bir düşünce hareketi sunar."* Baş, a.g.m., s.35.; ve ayrıca bkz. Henry Corbin, **Bir'le Bir Olmak-İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile-**, trcb Zeynep Oktay, Pinhan Yay., İstanbul, 2013, s.166-67.; *"Bunun kadar önemli başka bir terim ise rabb-i has, yani özel rab terimidir. Rabb-i has, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı ile tikeller arasındaki görüşlerinde dile getirdikleri özel yön ve her şeyin hakikati terimleriyle irtibatlıdır. Bütün bu terimler, Rahman'ın nefesinin eşyaya varlık vermesinden hareket eden bir yaratılış teorisinde, 'müteal-bir' ile yaratılmışların ve tikellerin irtibatını açıklayan kavramlardır"*. Demirli, **İbnü'l Arabî ve Takipçilerinin**, s.38-39.; ve ayrıca bkz. Nihat Keklik, **Sadreddin Konevî'nin Düşüncesinde Allah, Kâinat ve İnsan** İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1967, s.128.; ve ayrıca bkz. Ekrem Demirli, "Mesnevi'yi Fususu'l-

ancak her insanın kendi irfani seviyesine göre zihni ve ruhi olarak kavrayabildiği “kayıtlanmış” ve “sınırlanmış” taayyünleri – açığa çıkmaları; yansımaları ve yaratmalarıdır. İşte bu anlayış, idrak ve iman; “teşbih” ya da “teşbihi Tevhid”dir.

- Yukarıda izah edilmeye çalışılan tenzih ve teşbih kavramları, esas itibarıyla İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud felsefesinin önemli sacayaklarını oluşturmakta; ve bu felsefede Tevhid, bu kavramlar üzerinden (bu kavramları sentezlemek marifetiyle) tanımlanmaktadır. Tevhid, “*tenzih ve teşbih hükümlerini birleştirerek Allah'ı bilmektir*”.
- En sarıh ifadesini İbnü'l-Arabî'de bulan bu Tevhid yaklaşımı “*insanın iki bilgi gücü olan akıl ve hayal güçlerini birden bilme sürecine katarak Tanrı hakkında bir kanaate sahip olması demektir. Vahiy bu bilgi araçları arasında hakemdir ve Tanrı'nın aynı anda tenzih ve teşbih edilmesi gerektiğini söyler*”. Ve yine, “*Deist Tanrı anlayışının bir reddi olarak ortaya çıkan*” bu Tevhid anlayışı, “*Tanrı'nın her şey ile beraber olması şeklinde ifade edilebilecek olan ve Tanrı'nın tikellerle ve genel olarak alemle irtibatını açıklayan vahdet-i vücud teriminde ifadesini bulur*”.¹¹¹
- Bir diğer ifade ile, tenzihi ve teşbihi Tevhid anlayışını oluşturan postulatlardan (imani prensip ya da kabullerden) biri olarak “tenzih”; “*Hakkın zuhurlarından, suretlerden Batın ve Evvel isimleriyle sırda olduğunu idrak etmek*”; ve “teşbih” ise, “*Hakkı zuhurlarda zahir ve ahir isimleriyle idrak etmektir*”. Her iki hükmü de insanın idrakinde iman halinde birleştiren Tevhid ise; “*Hakkın ilahi hüviyetini hem zahir, hem batın, hem evvel, hem ahir isimleriyle BİR olarak birlemektir. 'O evveldir, ahirdir; ¹¹² zahirdir, batındır.*¹¹³ (Hadid/3) ‘Nerede olursanız O sizinle beraberdir’ (Hadid/4) ayeti

Hikem'e Göre Yorumlamak: İlah-ı Mu'tekad ve Mesnevi'den Hikayeler”, **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı14, İstanbul, 2005, s.347-64.

¹¹¹Demirli, **İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin**, s.43.

¹¹²O, “Evvel” ve “Ahir” olandır; varlığın ve alemin yaratıcısı (el-Evvel); ve devam ettiricisidir (el-Ahir). Topaloğlu, **a.g.e.**, s.474.

¹¹³O, “Zahir” ve “Batın” olandır; “*varlığını, birliğini, olgun niteliklere sahip bulunduğunu tabiatın birçok nesne ve olayının göstermesi bakımından apaçık (ez-Zahir), fakat zatının duyu organlarımızla idrak edilememesi bakımından gizlidir (el-Batın)*”; “Zat-ı ilahiyye'nin dünya hayatı şartları içinde

ışığında her taayyün ve tecellide ilahi hüviyetin idrakidir”. Bu idrak mütemadiyen “O”ndan (yani “Bir”den) “varlığa”, yani “kesrete”- çokluğa; ve çokluktan da (varlık-kesret), O’na –“Bir”e doğru farkında olmayı gerektirir.

- Yukarıda sözü edilen mutlak Tevhid anlayışına (hükmüne) göre O, hiçbir zuhuratının ve tecellisinin olmadığı mutlak “Zat” olarak “tenzih” edilirken, aynı zamanda, taayyün (ortaya çıkma) ve tecelli mertebelerinde ki zuhurat boyutu ile de “teşbih” edilmektedir. Böylece O; bir yandan her şeyden beri ve uzak olmakla tenzih edilmekte; bir diğer yandan da, bütün varlık üzerindeki tecelli ve zuhuratlarıyla, yaratmalarıyla¹¹⁴ “teşbih” edilmektedir. İşte bu “tenzihden teşbihe” ve aynı anda da “teşbihten de tenzihe” olan idrak ve imani yaklaşım; birleşik, “vahdet Tevhidi” inancıdır.¹¹⁵

Bu mutlak vahdet Tevhidi anlayışının insana yüklediği imani (ve dini) mükellefiyete göre; kulluk edilecek olan yalnızca O’dur: “(Rabbimiz) Ancak sana kulluk eder (iz)”.¹¹⁶ Uluhiyyet Tevhidi olarak da isimlendirilen bu imani mükellefiyet, kulluğu ve ibadeti, “eşi ve benzeri olmayan Allah’a has kılmak,

insan tarafından duyularla idrak edilemeyeceği, ahirette ise bu idrakin gerçekleşeceği konusunda İslam bilginleri -bazı görüş ayrılıkları bir yana – fikir birliği içindedir.” Topaloğlu, **a.g.e.**, s.474.; Bununla birlikte O, yeryüzündeki en muhteşem eseri olan insanı, fitraten, kendisini bilmek ve kendisine inanmak üzere yaratandır. Çünkü O, Adil (el-Adil) ve en merhametli olandır (Rahman ve Rahim); kendisini “el-Batın” olarak, bu dünya hayatında (bu dünya gözü ile) göremeyen insanı, adaletinin ontolojik bir tecellisi olarak fitraten kendisine iman etmek (kendisini bilmek) üzere yaratmıştır.

¹¹⁴İhsan Eliaçık, Allah’ın yaratma eyleminin, insanın içinde bulunduğu “varolma” zaviyesinden sürekliliği ile ilgili olarak benzer şeyleri söylemektedir: “...yaratma, sürekli ve ezeli bir harekettir. Varlık, her anda yeniden ortaya çıkar, sayısız varlıklar ard arda gelir. Yaratmada tekrar yoktur. Varlığın sonsuz denizinde boyuna yenilenme ve halk-ı cedid vardır. Alem, cevherlerine varıncaya kadar dönüşüm halindedir. Dönüşüm sadece arazlarda değil cevherlerde de olmaktadır. Baki olan varlığın kaynağı Hakkın sonsuz veçhidir. Her nereye dönülürse O vardır. O, insanoğluna şahdamarından daha yakındır. Yerlerin ve göklerin nuru, varlığın ruhudur O.”Eliaçık, **a.g.e.**, s.25-26.

¹¹⁵Çakır Baş, **a.g.m.**, s.48.; İbnü’l-Arabî, **Fütuhât**, IV, 66.; İslami ilimlerin son zamanlarındaki önemli isimlerin biri olan Abid el-Cabiri, İbnü’l-Arabî’deki tenzih ve teşbihin birlikteliğini ifade eden “vadet Tevhidi”nin, “vahyi” (beyani) olduğuna, özellikle dikkat çekmektedir: “Abid el-Cabiri ‘İbnü’l-Arabî’nin fıkıh, kelam, nahiv, belagat, hadis, tefsir gibi beyani ilimlerdeki geniş birikimi ve İbn Hazm’a dayanan beyani-zahiri eğilimden etkilenmesi sebebiyle söyleminin beyani karakterli olduğunu, bunun hem istilah ve kavramlar ve hem de ifade yöntemi ve mekanizmaları alanında geçerli olduğunu” söyler. İbnü’l-Arabî düşüncesinde hakim olan irfani boyutu dışlamayan Cabiri’nin bu tesbitini, irfani söylemle beyani söylem arasında yapılan bir ayırım olarak değil, İbnü’l-Arabî’nin söyleminin diğer sufilerin söyleminden farklılığını ortaya koyan bir görüş olarak burada zikrettik.” Baş, **a.g.m.**, s.36.; ve ayrıca bkz. Muhammed Abid el-Cabiri, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı-Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi-**, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul, 2000, s.383.;

¹¹⁶**Kur’an**, Fatiha, 1/5.

*O'na kayıtsız şartsız itaat etmek ve boyun eğmek*¹¹⁷ demektir; bu yönüyle kulun, kul olarak O'nu her şeyden tenzih etmesidir (yani, uluhiyyet Tevhidi aynı zamana tenzihi Tevhid'dir). Bununla birlikte, O'ndan başka tapılacak ve sığınılacak bir başka yüce "varlık" (Tanrı) yoktur: "*ve yalnız senden yardım dileriz*".¹¹⁸ Rububiyet Tevhidi olarak da isimlendirilen bu imani mükellefiyet, O'nun nimetlerinin hiçbirinin O olmadığını teşbih etmektedir. Hülasa Fatiha Suresi'nin bu ayetleri, mutlak Tevhidi (hem tenzihi hem de teşbihi; ya da, hem uluhiyyet ve hem de rububiyet Tevhidini); ve bu inancın dini hükümlerini insanın idrakine sunmaktadır.¹¹⁹ Böylece tenzih ve teşbih, salt zihni bir faaliyet olmanın ötesine taşmakta, hayatın esas gayesini belirleyen imanın, yani Tevhidin kendisi olmaktadır. Tevhid inancını bu şekilde, hem "teşbihi" ve hem de "tenzihi" olarak yaşamakta olduğu hayata açmaya (hayat ile buluşturmaya) çalışan insan, bir yandan her an O'nun tarafından görüldüğünün bilinciyle yaşarken (tenzihi Tevhid); bir yandan da O'nu görüyormuşçasına yaşamaktadır (teşbihi Tevhid).¹²⁰

İşte insana, O'nun Peygamberleri (as) vasıtasıyla, yaratıldığı ilk andan itibaren, varolduğu bütün bir tarihi boyunca, tenzihi ve teşbihi mükellefiyet boyutlarının her ikisiyle birlikte, "Tevhid"; yani "din"; ve bu dinin özü ve adı olan Tevhid inancı teklif edilmektedir. Adı İslam ve Peygamberi Muhammed (sav) olan bu son teklifin (dinin) muhatabı bir kere daha "insan"dır. Bu teklife, yaratılmış bütün mevcudat arasında sadece "insan" layık görülmüştür; ve sadece insan, bu "teklif"in mahiyetini anlayabilecek; ve sonra da gereklerini yerine getirebilecek, akli, fiziki ve ruhi bir kabiliyet ve kapasite ile; bütün bunların hepsini de ihata etmek üzere, özgür irade ve

¹¹⁷<https://www.mumsema.org/cocuklara-dini-bilgiler/.html> (Çevrimiçi, 10-03-2018).

¹¹⁸Kur'an, Fatiha, 1/5.

¹¹⁹"Tevhidin uluhiyyet ve rububiyet alternatifleriyle ele alınarak işleniş erken dönemlerde başlamış olmalıdır."; "Bu tevhidlerin her ikisini Fatiha Suresi'nin 5.ayetiyle birlikte kelime-i tevhid de bir araya toplamıştır."; "Tevhidi uluhiyyet ve rububiyet şeklinde açıklayan birçok ayet vardır (M. Faris Berekat, s.28-58). Burada Hz. Peygamber'in (sav) Kur'an'ın üçte birine denk tuttuğu İhlas Suresi'ne (İbn Mace, 'Edeb', 52; Ebu Davud, 'Vird', 18; Tirmizi, 'Şevvabü'l-Kur'an', 10, 11) temas etmekle yetinelim: 'De ki O Allah birdir. Allah her şeyden müstağni, fakat her şey ona muhtaçtır. Doğurmamış ve doğmamıştır. Hiçbir kimse onun dengi değildir.'" Topaloğlu, a.g.e., s.478.

¹²⁰"Teorik, zihni bir faaliyet olmanın ötesinde tenzih ve teşbih şuuru ibadetlerle ilgili tutumları belirleyebilecek bir içeriğe sahiptir. 'O'nu görüyormuş gibi ibadet' teşbih edenin ibadetidir. Allah'ın kendisini gördüğünü bilerek ibadet edenin ibadeti de tenzih edenin ibadetidir." Çakır Baş, a.g.e., s.47.; ve ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, a.g.e.: Fütuhât, IV, 234.

ahlak sahibi olarak, ezcümle daha önce sözü edilen Rabbani Kuvvetler ile yaratılmıştır.

Böylece O, bu kabiliyet ve kapasiteyi harekete geçirmek üzere, insanın aklına, ruhuna ve idrakine (zihnine ve hayallerine), sonsuz “işaretleri” (ayet) ve delilleri ile sürekli olarak, yeniden ve yeni olarak tecelli etmektedir. O, insanın; O’nu, kendisini ve tüm varlık alemini (fizik ve metafizik olarak kozmos) keşfetmek üzere giriştiği ontolojik ve epistemolojik arayış serüveninde, “hudus”, “imkân”, “nizam”, “fitrat” ve “tasavvuf”¹²¹ delilleriyle, aklen ve gönlen (ruhen=kalben) idrak ettiğidir. İslam’ın daha önce de sözü edilen epistemoloji felsefesine göre, “beyan” dan başlayarak, “burhan”a; ve oradan da, “irfana” kadar olan bütün “bilgi kaynağı” yolculuklarının, aşkın bir yorumu olarak denilebilir ki; O vahiyle bildirerek “beyan” ettiği yüce Zatı, yaratma eylemi ve yarattıkları ile “Bir”dir. Ve yine O, akıl, tecrübe ve tecrübi ilimler ile (burhan) anlaşılmasını istediği yüce Zatı, yaratma eylemi ve yarattıkları ile de, “Bir”dir. Ve yine O, O’nu arayan sıddıkların yakın olma aşkıyla (irfan), kesretten vahdete ve vahdetten de kesrete doğru sürekli ve sonsuz yeni tecellileri ile zuhur eden; bütün mevcudatın O’nun “Bir” ve “tek” olan “Zat-ı mutlak” hakikatinde (aşkında) “yok-fani” olduğu yegâne “Varlık” olarak da “Bir”dir.

Hülasa insan kendisine din ile teklif edilen Tevhid inancını, hilafet vazifesinin hem enfüsi ve hem de afaki mükellefiyet boyutlarıyla beraber, kendisi dahil yeryüzünde ve yaratılmış bütün alemlerde, tenzihi ve teşbihi olarak “vahdet” halinde tahakkuk ettirmekle sorumlu tutulmuştur. Tevhid inancını, sözü edilen “vahdet” anlayışı halinde yaşanan “hayat” ile buluşturmaya (hayata açmaya) tekabül eden bu dava (insan olma davası), bir marifete, yani sanata tekabül etmektedir. Bu sanat ve marifetin adı, O’nun istediği gibi, asli yaratılmış olma fitratına göre, “ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat” olarak yaşayabilmektir; yani, “ahlak”tır.

O halde insanın ontolojik olarak yegâne varolma gayesi, Allah’tır; Allah’ın rızasını kazanmaktır. Bu gayenin en yalın bir dille insanın idrakine sunulan ifadesi, tenzihi ve teşbihi prensiplerinin her ikisiyle birlikte Tevhid inancıdır.

¹²¹Bkz., Topaloğlu, **a.g.e.**, s.475-477.; Demirli, **İbnü’l-Arabî ve Takipçilerinin**, s.28-29.; İbnü’l Arabî, **Fütuhat**, III, 45

Tevhid inancının hayata açılmasıyla, insanı ve tüm mevcudatı kuşatarak tecelli eden kültürel toplumsallaşmanın (toplumsal vahdetin) adı daha önce “Giriş” bölümünde de tanımlı yapılan medeniyettir; daha özgün ifadesi ile “Tevhid” medeniyetidir.

Tevhidi Medeniyet vücut bulduğu son çağda, tezde Anadolu İslam tasavvuru olarak kodlanan, Tevhidin bu “birleşik” (tenzih ve teşbih) anlayışı/felsefesi (varlığın birliği tasavvuru) üzerinden doğmuştur. Yukarıda İbnü’l-Arabî’ye atıfla zikredilen teşbih prensibi, ve bu prensipten hareketle nihai terkibine varan “vahdet Tevhidi” anlayışı, Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Ahi Evran, Mevlâna vd., “*Yaradılanı severim, Yaratan da ötürü*” düsturuyla kodlanmış; ve bu düstur, afaktaki varlığı “kıymetli” bularak kemale erme anlayışı ile; yani “aşk” ile metotlaşmıştır. Bir metot ve ekol olarak O’nun varlık üzerindeki teşbihi tecellilerine yüklenen bu “hayret” ve “aşk” yorumu; Selçuklu ve Osmanlı medeniyet şubelerinin hem kuruluş ve hem de gelişme süreçlerinde, önemli rol oynamıştır.

Öyle ki, bu Tevhidi-İslami ve insani medeniyetin bütün ferdi, toplumsal ve kurumsal yapılarına (tez konumuz olan vakıflara) ait layihaların ve eserlerin başlıklarında, O’na, Tevhid inancının tenzihi ve teşbihi prensiplerinin en güzel nidalarıyla hamd-ü senalar edilmiş;¹²² Resul’üne (sav), salat-ı selamlar getirilmiştir. Vakıf ve diğer medeniyet kurumlarının faaliyetleri, insan ve yaratılmış bütün mevcudatı (varlığı), O’na ve Resul’üne (sav) duyulan aşk ile kuşatmıştır.

“Aşk”, Alev Alatlî’da, medeniyeti kuran, kuşatan ve yaşatan “kadim değerler”den biridir. Alatlî’nın tasnifine göre bu kadim insanlık değerleri: Akıl, ahlak, adalet, adap ve aşktır.¹²³ Bu kadim insanlık değerlerinin herbiri de, Tevhid inancının sözü edilen “varlığın birliği” tasavvurundan neşet etmektedir. Buna göre:

¹²²“*Hamd alemlerin rabbi Allah’a mahsustur.* ” **Kur’an**, Fatıha, 1/2.; Vakıf kurumuna ait vakfiyelerde, vakfiye şartlarından biri olarak “hamd-ü sena”, ileride ayrıca incelenmektedir (bkz. “4.3.4.”).

¹²³Alev Alatlî’da bu değerler, medeniyet kuran “kadim değerler” olarak tanımlanmaktadır. Bir başka “medeniyet teorisi” tezinin konusu olmak üzere, bu tasnifin diğerlerinden ayrılan tarafı, tezde bahsi geçen Anadolu İslam tasavvuru ile olan yakın ilişkisidir. Alatlî bu terkip ile geleneği adeta yeniden anlamlandırmakta, modern insanın anlayacağı bir dil ile yorumlamaktadır. Bu meyanda bu tasnif için, Anadolu İslam tasavvurunun, “*bugünün diliyle yeni yorumlarından biridir*” kritiği de yapılabilir. Gerçekten de, Alatlî’da tasnifi yapılan kadim değerlerin, ileride ana metinde ve aşağıda bahsi geçen Ebu’l-Hasan Harakanî ve Ahmet Yesevî’ye ait “dört kapı ilkesi” ile yakın ilişkisi olduğu hemen göze

- **Aklın**, ruhun ve **ahlaki** iradenin müşterek kuvveti ile Tevhid inancı üzerinden ortaya çıkan insani değerler, gelenek ve töre, bilim, meslek, sanat ve kurumlar manzumesi (kültür), hukuk nizamı ile koruma altına alınmış, böylece **adalet** tecelli etmiştir. Adalet artık, eşref-i mahlukat ve ahsen-i takvim olan insanı (ve pek tabii yaratılmakla kıymetlendirilmiş eşyayı; dolayısıyla her ikisi ile birlikte topyekün bir “varlık” sistemi olarak medeniyeti) muhafaza etmekte ve korumaktadır. Medeniyete doğru ilerleyen bu toplumda, insan ve diğer mevcudat ile bütün ilişkiler artık, duvarlara asılı “*Edep Ya Hu*” layihalarında yazıldığı gibi, edeb (yani **adab**) üzere görülmektedir...Edeb; aklın, ahlakın ve adaletin insan ve eşya ilişkilerine tahakkuk eden metodu olarak en güzel ritüel ve uygulamalarına kavuşmuştur. Ve **aşk**; ve aşktan tevarüs eden merhamet, rahmet, ihsan ve fütüvvet, meydana gelen medeniyeti her gün yeniden ve yeni olarak Tevhid inancı üzerine kuvvetlendirmiş, ona ruhunu vermiş; ve medeniyetin diğer ruhi itici unsurları olan kadim değerlerle birlikte, ahlaki/insani faziletleri geliştirmiştir. Bu kadim değerlerden neşet eden dürüstlük, tevazu, ihsan ve fedakârlık (yiğitlik ve fütüvvet) faziletleriyle beslenen medeniyet, madde ya da mananın uçlarına sivrulmadan; “denge” idraki ile bekasını sürdürmüştür.

Böylece Anadolu coğrafyasından neşet eden ve doğduğu coğrafyanın adı ile anılan Anadolu İslam tasavvuru; din, dil, ırk, zenginlik-fakirlik, cinsiyet vd. toplumsal segmentler üzerinden hiçbir şekilde ötekileştirmeye gitmeden (ve hatta “varlık”

çarpmaktadır. Bkz., Alev Alatlı, **Schrödinger’in Kedisi (Rüya)**, Alfa, İstanbul, 2001, s.123, 215.; Alev Alatlı, **Schrödinger’in Kedisi (Kabus)**, Boyut, İstanbul, 1999, s.427.

Ahmet Yesevî’ye (1093 (?) -1166) göre tasavvufta süluk eden insan (mürid), sırasıyla, şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarından geçer (dört kapı ilkesi); ve her kapıda, daha kamil insan olmaya doğru, on makam kateder. Bu makamların herbiri, Alatlı’nın kadim değerlerinin; yani, aklın, ahlakın, adabın, adaletin ve aşkın sentezlendiği, insan olma makamlarıdır. Mutasavvıf bir şair ve aynı zamanda da ilim adamı (fakih) olarak Yesevî, böylece, daha önce ki selefleri ve kendisi gibi kurucu fikir babaları olan Farmedi, Gazali ve Hemedanî tarafından teorik ve pratik esasları vazedilen vahiy ve nübüvvet temelli tasavvuf nazariyesine yeni bir yorum getirir (bkz. “2.2.”). Bu yorum, yine bizzat kendi tasarrufuyla Anadolu’ya göndermiş olduğu ardılları tarafından (özellikle Hacı Bektaş’da aynı şekilde dile gelen “dört kapı ve kırk makam” kodlamasıyla) kendisini çoğaltacaktır. Abdurrahman Güzel, “Ahmet Yesevî’nin Fakr-Namesi İle Hacı Bektaş Veli’nin Makalatı Arasındaki Benzerlikler”, Mehmet Şeker ve Necdat Yılmaz, der., **Ahmed-i Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri**, İstanbul, Seha Neşriyat, 1996, s.340.; yazında, Ahmet Yesevî üzerinden, Alatlı’da sözü edilen kadim değerlere (bir “terkip” vazetmeden, tek tek) gönderme yapan çalışmalara sıklıkla rastlanılmaktadır, bkz. Yakıt, **a.g.m.**, s.66, 67, 69, 70 73, 74.; Ersoy, **a.g.m.**, s.102-103

ayrımı gözetmeden), bütün insanlara “eşref-i mahlukat insan olma” davasının ve “medeniyet”in kapılarını açmıştır. Bu medeniyet, insanlık tarihindeki yaşanılmış son tevhidî vakıf medeniyetidir.¹²⁴

3.2.9. Anadolu İslam Tasavvurunda Vahdet Anlayışı.

Yukarıda izah edilen tenzih ve teşbih kavramları ile yorumlanan Tevhid inancı, aşağıdaki paragraflarda bu kez, “yeryüzüne tahakkuku” ve “hayata açılması” boyutuyla (mertebeleri halinde) incelenmektedir.

Daha önce yakın plandan bakılan kadimlerde yer verildiği üzere, şüphesiz bu mertebelerin ilki, ve bu manada varoluşun ve hayatın yeğane gayesi, O’nunla yani “vahdaniyet” mertebesi ile başlamaktadır....O’ndan başlayan birlik, varlık alemine doğru tezahür etmekte; ve varlık aleminin bir mensubu olarak insandan, bu vahdeti ve sulhü devam ettirmesi, birlik ve barış halinde yaşaması istenilmektedir. Aşağıda Tevhid inancının fiziki varoluş alemindeki tezahürü bu hiyerarşi ile incelenmektedir.

3.2.9.1. Allah’ın Birliği ve Varlığa Saygı Prensibi

Varlığın birliği tasavvurunun hiyerarşik varlık mertebelerinin en önünde ve kuşkusuz en önce (el-Evvel), O en Yüce’nin, Varlığı zorunlu olan “Bir”in, yegâneliği ve münezzehliği bulunmaktadır. Fizik ve metafizik her şey, bu en Yüce “Bir”in yaratması ile yaratılmakta ve bu “birlik” adeta saçaklanarak varlığın ve insanın birliğine doğru, yine fizik ve metafizik her iki anlamı da havi “hayat” ile buluşarak “var” olmaktadır.

Bu tasavvurdan neşet eden her şeyin “birliği” (vahdet) anlayışı, çağdaş İslam düşünürlerinden Garaudy’nin ifadeleriyle, gaye yokluğundan ötürü umutsuzluğa, intihara ve hedonizme götüren pozitivizmin (“vasıtalar dini”)¹²⁵ yerine, iman

¹²⁴Özcan, a.g.e.

¹²⁵Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, s.40.; Roger Garaudy, **İslam’ın Yükselişi ve Çöküşleri**, Türk Edebiyat Vakfı, İstanbul, 2017, s.168.; Gerçekten de, Kur’an da Allah, Garaudy’nin işaret etmekte olduğu bütün bu vasıtaları (pozitivizm, pragmatizm ve makyavilizm) meşrulaştıran nefse; ve böylece, heva ve hevesini tanrılaştıran insan profiline dikkat çekmektedir: “Heva ve hevesini tanrı edinen ve Allah’ın (kendi katındaki) bir bilgiye göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?” **Kur’an**, Casiye, 45/23.; ve yine Gazali, Tevhid

etmenin teslimiyetini ve aşkınlığını, yani “Allah’a yürekten bağlanmayı”; yani, Allah’ın tekliği ve birliği içinde, O’nun ilmi, hikmeti ve adaleti’ne sığınarak (teslim olarak), teselli bulmayı koymaktadır.

Zira insan hakiki manasıyla teselliye, yani huzur ve barışı, daha önce kadim bilgelerin hikmetli sözlerinde de geçtiği gibi, ancak O’nda, O’nun yegâneliğinde ve O’nunla birlikte bulabilmektedir.¹²⁶ O, insana “*Biliniz ki kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur*”¹²⁷ diyerek seslenmektedir. Huzur (barış, sulh ve sükunet) ise, içkin gerçekliğine ancak, O’nun yegâne Varlık ve Yaratıcı olması ile, yani “Bir”liği ile kavuşmaktadır. O tek “Varlığın”, yaratıcı planında kaosa sebebiyet vermeyen “Bir”liği, varlık planında varolmayı anlamlı kılmakta; ve bu anlam başta insan olmak üzere var edilenin (yaratılanın) huzur, emniyet ve mutmainlik içinde hayat bulmasını (var olmasını) sağlamaktadır. O’nun Rahman ve Rahim isimleri ile bütün alemleri kuşatan ve kucaklayan rahmeti, “Bir”liğinin insan ve varlık üzerindeki tezahürü, gerçek barış ve huzurun da mutlak sebebi olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu birliğin ilk mükellefiyeti en basit ve en yalın ifadesiyle “Yüce’ye, yani O’na iman” dır. O’nun birliğini ve benzersizliğini (tenzih), ve aynı zamanda da yeryüzünde ki işaretlerini (teşbih) vazeden bu “iman”ın (imani kabulün), vahiy ve nübüvvetten neşet eden, ve “*fertlerin, grupların ve milletlerin bencil çıkarlarından bağımsız ve onların üstünde yer alan*”,¹²⁸ mutlak ahlaki ve insani değerleri, ve vazgeçilemez prensipleri bulunmaktadır. Bütün bu değer ve prensipler, O’nun “Hayy” olan ism-i şerifinin bir tecellisi olarak, hayatın ve varoluşun “kıymet”li olması üzerine bina edilmektedir.

Bu “kıymet” üzerine bina edilen “varlığın birliği tasavvuru”, ve bu tasavvurun aşkın vahdet anlayışı, O’nun benzersiz ve yegâne olan yaratma eyleminin sonucunda

yerine atalarının dinine tapmakta olan insanların, en nihayetinde nefislerine hoş geldiği için, nefisleri böyle istediği için (dolayısıyla nefislerine tapmakta oldukları için), Tevhidi inkar ettiklerini söylemektedir: “*Gerçek şu ki: iyi düşünen kimse, put’a tapan kişinin de heva-i nefisine tapmış olduğunu anlar. Çünkü gönül ata dinine meyleder. İşte o kişi de nefsinin meyline uymuş olur.*” Gazali, **İhyau Ulumi’ d-Din**, s.88-89.

¹²⁶Hemedanî’nin “Hayat tesselli bulmaktır...” diye başlayan sözleri için bkz. “2.2.1.1.”,

¹²⁷**Kur’an**, Rad, 13/28.

¹²⁸Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, s.15.; Garaudy’nin bu ifadeleri, ilgili eserde “*Allah’ın Yüceliğinin Tasdiki*” başlığı altında maddeleştirilmektedir.

sürekli ve yeni olarak yaratılan bütün yaratılmışları (varlık/varoluş alemi) kapsamakta, onlara “kıymet” ve “değer” atfetmektedir. Zira, her şeyde, aynı ortak “yaratma” eyleminin özneleri olarak, O’ndan iz”ler ve işaretler bulunmaktadır. Şüphesiz o işaret ve izlerden de O’nun yüce “Varlığına” sonsuz yollar açılmaktadır. Onlar, bütün varlık alemi, her biri ortak yaratma kaderinin kaderdaşları olarak “BİR” tarafından yaratılan, ve fakat yaratma eyleminin münezzehliğinin ispatları olarak her biri de kendi özgün “bir”lerine sahip “eşsizlik”teki, kıymetler ve değerlerdir.

Bu sebeple, varlığın birliği tasavvurunun belki de ilk mutlak prensibi ve aynı zamanda da metodu, cinsi ve türü ne olursa olsun, mahiyetinin her türlü niteliğinden bağımsız olarak, başta insan olmak üzere yaratılmış her şeye karşı (bütün varlık alemine karşı), “saygı duymak”tır. İnanç ve ahlaktan neşet eden “değerler” manzumesinin, daha geniş ve kuşatıcı manasıyla “edeb” olarak da tanımlanan bu prensip ve metodu, varlık karşısında insana, saygı, rikkat, dikkat, estetik, itina (özen) ve bunların hepsini de ihata etmek üzere “ahlak” üzere davranmasını icbar etmektedir. İkinci medeniyet hamlesi ile doğan medeniyet kurumlarının duvarlarında sırf bu öneme binaen, “Edeb ya Hu” levhaları asılıdır. Bu levhalar ile medeniyet kurumlarının kadim bilge, usta ve sanatçıları, edeb ile inanç arasındaki mutlak ilişkiyi gündelik hayatın içine taşımaktalar, ve böylece insan ve varlık planındaki birliğin (yani barış, sulh ve huzurun), edebli yaşamakla mümkün olabileceğini anlatmaktadırlar. Genellikle tezhip ve hat sanatlarıyla bezenmiş olan bu levhalar ile, insana, “Edeb”den varlığın birliğine (insanın-insan ve diğer mevcudat ile olan birliği), ve bu birlikten de O’na (Hu) doğru uzanan, bir yol (evrensel bir köprü) olduğunu hatırlatmaktadırlar.

Esas itibarıyla “varlığın birliği”nin nihai manası, O’nun birliğinin ve bu birlikten neşet eden merhamet ve adaletinin, insan ve varlık planında tahakkuk ve tecelli etmesi; “barış ve sulh”ün, yani “islam”ın, taayyün ederek açığa çıkmasıdır. Edeb burada, en genel tanımıyla “*varlığa saygı prensibi*” adı altında “değer”leşmektedir. Bu değerın sahibi ve onu varoluş sahnesinde kuvve’den fiil’e gerçekleştirecek olan esas aktör ise, aşkın varlık insandır. Şüphesiz, fiili gerçeklik olarak, yaratılışın

öznesindeki insanın birliği olmadan, varlığın birliğinden söz etmek muhal ve anlamsız olacaktır.

3.2.9.2. Varlığın Birliğinden İnsanın Birliğine

Bu bölümde, varlığın birliği tasavvurundan insanın birliğine doğru akan irfani düşüncenin, hem düşünce ve hem de gerçeklik planında meydana gelmesini (oluşmasını) sağlayan üç temel iyici gücünden (kuvve'den fiil'e geçmesini sağlayan "değer" ve "kuvvet"den, ya da bir diğer ifadeyle oluşumunu meydana getiren "maya"sından) söz edilmektedir.¹²⁹ Bunlar, "insanın ontolojik eşitliği", "saygı (edeb)-sevgi-muhabbet-aşk" ve bunların hayata tahakkuk etmesini sağlayan salih bir hareket (ve amel) olarak "ihsan"dır.

Bu temel değer ve kuvvetler (kabiliyetler), aynı zamanda, meydana gelen "insanın birliği"nin sürdürülebilirliğini de sağlamaktadır. Bu manada mesele sadece inanç ve ahlaki idrak ve bilincinin varlığı değildir. Vakıf kurumu özelinde ileride örneklerle de gösterildiği gibi, mesele, inanç ve ahlakın bütün medeniyet kurumlarında aynı zamanda sürdürülebilirliğinin de sağlanmasıdır. İhsan bu manada, diğerlerini harekete kavuşturan mahiyetiyle, sürdürülebilirliğin sağlanmasında daha öne çıkmaktadır.

Bir diğer ifadeyle, sözü edilen temel motoriklerin hepsi de vahiy ve nübüvvetten, yani inançtan (ve elbette ki kadim ve geleneksel ahlak anlayışından) neşet etmekle beraber, "ihsan", burada, "inanç" ve ahlakın (dolayısıyla da ilk iki motorüğün) harekete dönüşmesini sağlayan (yani "hareket" vasfı öne çıkan) temel-motorik kuvvet olarak da kategorize edilebilecektir. Öte yandan bu temel motoriklerin hepsi de, aynı zamanda tezin girişinde sözü edilen Rabbani kuvvetler kavramının içinde yer almaktadır.

¹²⁹Burada "motorik" sıfat-kelimesi ile, "insanın birliği"nin meydana gelmesini sağlayan "değer ve kuvvet"ler içinden, "kabiliyet", "dayanıklılık" ve "sürdürülebilirlik" gibi unsurlar itibarıyla öne çıkan, ve diğer'leri üzerinde "itici" etki meydana getiren temel "kuvvet"lere, özel vurgu yapılmaktadır.

Dolayısıyla ve esas itibariyle, “insanın birliği”nin, aynı zamanda insanın ahsen-i takvim olan fitratı (yani ahlakı) gereği olduğu söylenmektedir. Bu hükme göre “birlik ve vahdet” fitri, birlikten sapmalar ise arızı fitratın gereğidir.

3.2.9.2.1. İnsanların Ontolojik Eşitliği

“Varlığın birliği tasavvuru”nun, Allah’ın “Bir”liğinden hiyerarşik olarak varlığa doğru inen mertebelerinin özünde ve merkezinde, daha önce de sözü edilen “varlık alem insan” ve “insanın birliği” bulunmaktadır.

Garaudy’nin varoluşun ve “varlığın birliği”nin adeta temel gerekçesi olarak ifade etmiş olduğu gibi, ***“İnsanlık bir’dir, çünkü Allah, yani bu insanlığın Yaratıcısı Bir’dir. Bütün insanlar aynı kökene sahiptir ve aynı gaye için yaratılmışlardır”***.¹³⁰

Gerçekten de İslam’ın ilk yayılış asırlarında, Allah’ın birliğine yapılan çağrının özünde ve temelinde, “insanın birliği” bulunmaktaydı. Bu ancak insanın ontolojik ve mutlak eşitliğinin kabulü ve hayata tahakkuku ile; yani herkes için “eşit”lik prensibi üzerinden temellenen “adalet”in sağlanabilmesiyle mümkün olabilmisti. Allah’a davet, “insanın birliği”ne çağrı ile ve insanın birliğine yapılan çağrı da, ancak ve ancak, “insanın mutlak ve ontolojik eşitliği”nin kabulü ile hayat bulabiliyordu:

“O Müslüman toplumu, iki süper güce (Sasani İmparatorluğu ile Bizans İmparatorluğu’nun en büyük kesimine) yaklaşp onları kendi içinde erittiği ve ayrıca Hint, İran, Grek ve Roma gibi büyük ve eski medeniyetlerle temasa geçtiği zaman, onlara yeni bir hayatın ruhunu vermişti. Çünkü onlarda ilk imanı yeniden yeşertmişti. Yani Tek Allah’ın Biricik Yaradan’ın çağrısına onları kayıtsız şartsız cevap vermeye sevkeden o ilk imanı, o fitri inancı ateşlemişti. Çünkü Allah’ın birliği, insani birliğin temeliydi”.¹³¹

İnsana atfedilen aynı aşkın ve ilahi önem, bu mutlak eşitlik anlayışı ve bu anlayıştan doğan edeb ve hoşgörü; din, etnisite, ırk, cinsiyet ve statü ayrımı yapmayan, ötekileştiremeyen bu *insani* yaklaşım, ikinci medeniyet hamlesinin de temel motoru olacak ve kendisini ilk kuruluş hamlesinde olduğu gibi bir metafor olarak tekrar ederek vahdetten savrulmalar ile başlayan kaotik asırların sonunda, yeniden “insanın birliği”ne varacaktır.

¹³⁰Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, s.16.

¹³¹Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, s.170.

Nitekim kadim bilgeler, Allah'ın birliğinden varlığın birliğine ve varlığın birliğinden de insanın birliğine doğru akan “varlık” tasavvurlarında, insana ısrarla aynı “varlık” ve “varolma” kökenine, aynı dünya hayatına, aynı gayeye ve aynı teklife (din) muhatap kılınan “kul” olmanın “eşitliğini” anlatmaktadırlar. Aynı zamanda, insanın ancak eşitlik hakkı ile “birlik” olabileceği (toplumsal vahdet halinde bulunabileceği) ve hiçbir insanın bir diğerinden O'na yakınlığı (takva) dışında üstün olamayacağı ilahi prensibini hatırlatmaktadırlar. Buna göre:

- Allah bütün insanları, bütün halkları, her birine gönderdiği Peygamberler vasıtasıyla Tevhid inancının birbirlerinden hiçbir farkı ve üstünlüğü olmayan eşit muhatapları olarak kabul etmiştir. Allah, varlığın ve hayatın bütün nimetlerini hiçbir ayırım gözetmeksizin bütün insanların istifadesine sunmuştur. Ayrıca Allah, insanlar arasında ki üstünlüğün yalnızca “takva” ile olabileceğini beyan etmiştir. Bu Allah'ın, insanın hayat ve mevcudat karşısında ki eylemlerini, sebep ve sonuç ilişkileri ile anlamlı kılan (çabasının boşa gitmemesini sağlayan) İlahi kuralıdır (Sünnetullah). Pek çok ayet ve hadis ile bu İlahi prensip hatırlatılmaktadır:

*“Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır...”*¹³²

*“Ey İnsanlar! Dikkat edin: Rabbiniz birdir, babanız (Adem) birdir. Dikkat edin! Arapın Arap olmayana, Arap olmayanın Araba, kırmızı tenlinin siyah tenliye, siyah tenlinin kırmızı tenliye hiçbir üstünlüğü yoktur. Bunlar birbirlerine karşı ancak takva ile üstün olabilirler”*¹³³

Gerçekten de gerek kuruluş ve ilk hamle safhasında ve gerekse ikinci medeniyet hamlesinde, medeniyete ait iktisadi, sosyal, siyasi, dini, kültürel vd. bütün kurum ve yapıların teşekkülündeki tüzük, yönetmelik, kural ve kanunlar; sadece insana takdir ve tahsis edilen Rabbani kıymeti ve bundan tevarüs eden insanlık faziletleriyle “temel insan hak ve özgürlüklerini” korumak üzere, hep bu temel ilahi-ontolojik “insanın eşitliği” prensibinden hareketle vazedilmiştir. Böyle kurulan ve böyle imar ve inşa edilen medeniyet kurumları, bütün bir medeniyet asırları boyunca varlıklarını

¹³² Kur'an, Hucurat, 49/13.

¹³³ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, Müessesetu'r-riale, 1421-2001, 38/474/h. no: 23489, Heysemi, Mecmau'z-Zevaid, h. no: 5622

ancak, her bir insanı tek tek ve topluluk halinde; din, dil, cinsiyet, etnisite ve herhangi bir ekonomik, sosyal veya siyasal statüye bağlı olarak ötekileştirmeden ve aynı ve eşit ontolojik eşref-i mahlukat olma haklarına sahip “insan” olarak korumak suretiyle (buna olabildiğince gayret sarfederek) sürdürebilmişlerdir.

Temel insan hakları konusunda; insanın din, nefis (can), akıl, nesil ve malının muhafaza edilmesi¹³⁴ ve aynı zamanda da (daha ‘tamam’ bir hale doğru gelişmesinin) önündeki engellerin kaldırılması; her bir insanı en az bir diğeri kadar eşit, kıymetli ve şerefli kabul ederek faaliyet göstermeleri; hukuk ve adaletin “eşitlik” prensibi üzerine nizamlaşması, şüphesiz medeniyet kurumlarının “sürdürülebilirlik”lerinin altında yatan önemli sebepler olarak görülmelidir.

Varlık tasavvurunun insanı hayatın ve varlığın merkezine koyan varlık anlayışı; insanı, “*ahlaki ve insani değerler*” manzumesini ve pek tabii olarak bu değerler ile inşa edilen medeniyet kurumlarını, ancak eşitlik prensibi üzerinden yükselen bir hukuk ve adalet nizamı üzerinden koruyabilmektedir. Yine, şüphesiz, bu kurumların faaliyetleri sonucunda elde ettikleri maddi ve manevi çıktılarının mahiyetine “*insani*” sıfatının atfedilebilmesi (ileride de tartışıldığı gibi, bkz. “3.3.”), tarihi bir gerçeklik olarak, ancak eşitlik temelli bir hukuk ve adalet anlayışının varlığıyla mümkün olabilmıştır.

Bu kurumlar insanların eşitliğine, adeta “ortak kader birliği” ya da “kaderdaşlığı”ndan yükselen bir anlamla yaklaşmışlardır. Buna göre:

- Bütün insanlar O’nun tarafından yaratılmıştır; insanın yaratıcısı aynı ve tek (ve bir) olan Allah’tır.

O her bir insanı kendi münezzeh yaratışıyla, ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat olarak yaratmıştır; her bir insan en az bir diğeri kadar aynı üstün ve

¹³⁴Bu manada, dün olduğu gibi bugün de, “din, nefis (can), akıl, nesil ve mal”ın muhafaza edilmesi, (kadimlerin **edille-i şeriy**e olarak tedvin etmiş oldukları bu en temel insan hakları) insanın ve değerlerinin bekası (ve toplumsal vahdetin sürdürülebilirliği) için, kad’a sisteminde her zaman hayati önemi haiz bir konu olarak ele alınmış ve daima öncelenmiştir. Maslahat-ı mürsele’yi (kamu ve toplum yararını öncelemek), böyle anlamak icap etmektedir. Eliaçık, **a.g.e.**, s.32.

şerefli varlığın (insan varlığının ve ailesinin), O'nun “ruh”undan üflenmiş, ilahi ve aşkın, yaratılıştaki “eşit” olan bireyleridir.

İnsan “Kalu Bela”da (ya da “Kalu Bela ile) aynı teklife (din) muhatap kılınmış; ve bu dünya hayatında aynı hesabın (bilançonun) borçlu tarafı olarak tayin edilmiştir. Her bir insan, ehliyet ve liyakatine bağlı olarak, O ve varlık aleminin karşısında, bu borcu “eşit” olarak üstlenmiştir. Her bir insan yeryüzünde, O'nun aynı haklara (ve aynı borca) sahip “vekil”i ve emanetçisidir.

İnsan, aynı anne ve babanın (Hz. Adem'in), aynı beden (toprak) ve ruh ile yaratılmaya devam eden oğulları ve kızlarıdır.

İnsan aynı yaşam çevriminin içindedir; her insan aynı dünyaya doğar, aynı dünyada yaşar ve aynı dünyada ölür.

Hayatın ve eşyanın mahiyeti her insan için aynıdır; bütün varlık aleminin, herhangi bir ötekileştirmeye gitmeden, kendisine hükmetme bilgisine sahip olan insana (ehliyet ve liyakatine bağlı olarak) aynı şekilde itaat eder. Allah'ın devam edegelen yaratma sünneti (Sünnetullah), varlık aleminin yaratılma koşul ve kuralları, her bir insan için “eşit”tir.

Allah'ın merhameti bütün insanlar içindir; O, Rahman ism-i azamı ile, hiçbir ayırım yapmaksızın bütün insanlara tecelli etmektedir. İhsanı ve iyiliği (nimetleri) bütün insanları (ve varlığı) kapsamaktadır.

İnsan hesap günündeki aynı mahkemenin hem sanığı ve hem de tanığı; ve ahiret hayatında ki mükafat ya da mücazatın da “aynı” öznesidir. İnsana orada, amellerinin niteliğinden bağımsız olarak, “eşit” olarak muamele edilir.

Gerçekten de bütün insanlık Hz. Adem'in trajedisine birlikte ağlamaktadır...Bu, bütün insanlığın ortak trajedisidir. “Tövbe” Hz. Adem'in bütün insanlığa mirasıdır.

Şeytan, hâlâ bütün insanlığın “ortak” düşmanıdır; hâlâ bütün insanları kışkırtmakta, ve kandırmak üzere de “pusu”ya yatmış beklemektedir.

Bütün insanlık aynı “cennet”e kavuşmayı arzulamaktadır.

Bütün bu “aynı”lar, “eşit”ler ve daha da çoğaltabileceklerimiz; insanın aynı, eşit, ve ortak **“büyük”** ontolojik kader ile yaratılmış olduğunu haber vermektedir (burada “ortak” kavramı, “aynı” ve “eşit” kavramlarını hem karşılamak ve hem de ihata etmek üzere kullanılmaktadır).

İnsan gerçekten de bu dünya hayatında kendi cüz’i iradesi ile takdir edilecek olan kendi kaderinin de içinde bulunduğu aynı büyük resmin, Külli iradeye ait aynı ontolojik “büyük” kaderin, yani “kader birliği”nin ortak öznesidir (burada “kader”in, yukarıdaki cümleler ile ifade edilen ve her bir insan için mukadder olan “büyük” resmi ve hikayesi, “kader birliği” olarak kodlanmaktadır. “Kader birliği” ile elbette ki, her insanın sadece kendisine ait olarak takdir edilmiş bulunan kendi “kader”inde ki ortaklık ya da aynılık ya da “eşit”lik kastedilmemektedir. Burada kastedilen, her bir insanın kendi özgün kaderinin de içinde bulunduğu, bu özgün kaderin çerçevesini ve sınırlarını belirleyen (çizen), daha yukarıdaki büyük “yaratılış kaderi”dir.).

Bu sürgit kıyamete kadar devam edecek olan realiteyi de ihata eden bu büyük resim, yani, aynı ortak kaderin (kader birliğinin) öznesi olmak, insanları birbirleriyle paydaş, ortak ve kardeş kılmaktadır.

Bu dünya hayatına hangi “anlam”ı atfederse atfetsin, hangi dini kabul ederse etsin, hangi ırka ve millete mensup bulunursa bulunsun, hangi dili konuşursa konuşsun...bütün bu çeşitlenen “hangiler”e rağmen bu ortak “büyük” kaderi anlayan, ve bu ortak kaderi, (yani kader birliğini) birlikte yaşamak mükellefiyetinde olduklarına inanan, ve bunu anlayan insanlar, bu “kader birliği”nin kardeşleridirler...

Onlar kader birliğinin kardeşleri olarak, birbirleriyle ve varlık ile olan ilişkilerini, bu ortak kadere göre tanzim etmeye çalışırlar. Onlar, birbirlerine karşı bu ortak kaderden ve kader birliğinden tevarüs eden saygıyı ve sevgiyi gösteren, yeryüzünde bu ortak kader birliğine göre sulh içinde yaşamayı tercih eden, azgınlık ve bozgunculuk yapmayan insanlardır.

Bu kardeşlik, kavramsal olarak, aynı ortak “büyük” kaderi paylaşmaktan doğan “kaderdaş”lıktır. Nitekim:

- Allah, Rahman isminin sırrıyla sadece Müslümanlara değil, bütün insanlara ve topyekün bütün bir varlık alemine tecelli ederek rahmetini ihsan etmekte; ve Kasas Suresi’nde, “*Allah’ın ihsan ettiği gibi sen de ihsan et*”¹³⁵ diye buyurarak, bütün insanlığı bu ortak kaderin birliğine, kardeşliğine, yani “kaderdaşlığına” davet etmektedir. Ve yine takip eden ayetler ile “*Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah bozguncuları sevmez*” diyerek bu ortak “kadere” karşı azgınlık ve bozgunculuk yapanları da şiddetle yermektedir.
- Peygamber (sav) bu büyük ortak “kader birliği”nin mensubu olan bütün insanlara, yani “kaderdaş”lığın kardeşlerine, şöyle seslenmektedir:¹³⁶

“Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla,

Peygamber Muhammed (sav) tarafından pisikopos Ebu’l-Haris ile Necran’ın diğer pisikopos rahip ve kahinlerine ve bunların idaresi altında bulunan büyük küçük halk kitlelerine:

Allah ile Allah Peygamberinin himayesi, ne bir pisikoposun pisikoposluğunu, ne bir rahibin rahipliğini ve ne de bir kahinin kahinliğini elinden almaz; onların hiçbir hakkını değiştirmez, onların yetki ve selahiyetlerine dokunmaz. Bunlar, halkın hizmetinde olup onlara nasihat ve irşadda bulundukça, ne kimsenin onlara ve ne de onların kimseye zulüm ve haksızlık etmesine imkân vermeyecektir.”

Bu çağrı ile bütün insanlar, aynı Rabbani kıymeti haiz olarak yaratılmış olmalarının “kaderdaş”ları olmaktadır, azgınlar ise bunun dışında tutulmaktadır. Bu, insan olarak yaratılmış olmanın, aynı dünya hayatına ve aynı ölüm akıbetine sahip olmanın ortak kaderi; yani kader birliği; yani “kaderdaşlık”tır...

- İkinci medeniyet hamlesinin kurucu fikir babalarından Ebu’l-Hasan Harakanî, kaotik asırların başında, kutlu Nebi’nin (sav) çağrısını yeniden tekrarlamaktadır: “*Ta Türkistan’dan Şam’ın kapısına kadar olan alandaki*

¹³⁵Kur’an, Kasas, 28/77.

¹³⁶M.Yusuf Kandehlevi, **Hayatü’s Sahabe, Hadislerle Peygamber ve Ashabının Yaşadığı İslamiyet**, Divan Yayınları, İstanbul, 1980, s.167

kimselerden birinin parmağına batan diken benim parmağıma batmıştır. Türkistan'dan Şam'a kadar olan yerlerde birisinin ayağı taşa çarpsa onun acısını ben duyarım. Bir kalpte üzüntü olsa o kalp benim kalbidir".¹³⁷

Harakanî bu sözleri ile, bütün insanlığı, insanların eşitliğinden ve kaderdaşlığından tevarüs eden bu evrensel ontolojik hakikate davet etmektedir.

Varlık tasavvurunun kurucu fikir babaları tarafından insanların ontolojik kader birliğinden tevarüs eden kaderdaşlığına (ya da insanın birliğine) yapılan bu çağrı, insana mütemadiyen birlik halinde bulunmayı, toplumsallaşmayı, yardımlaşarak ve paylaşarak birlikte yaşamayı, bütün bunların hepsini de ihata üzere "medeniyet" kurmayı hatırlatmaktadır.

Bu aynı zamanda insanın yaratılış fitratının tabii bir gereği ve zorunluluğudur da...İnsan, maddi ve manevi ihtiyaçlarını tek başına karşılamak üzere, her şeyden müstağni olarak yaratılmış bir varlık değildir; o acz içinde ve diğer insanlara (ve şüphesiz öncelikle Yaratıcısı'na, ve içinde hayat sürmekte olduğu varlık alemine) bağımlı olarak yaratılmıştır. Bir birey olarak tek başına ihtiyaçlarını karşılayamaz; doğduğu ilk andan itibaren başta anne-babası ve ailesi olmak üzere diğer insanlara muhtaçtır. Bu mecburiyet ve zorunluluk, onun, insanlık değerlerini ve şerefini koruyabilmesini sağlayacak olan zemin ve temelin de kendisidir...İnsanlık onur ve şerefini ancak böyle bir zemin üzerinde, birlik haline gelerek, koruyabilir...Bu ontolojik görev ancak böyle bir zeminden hareketle kuvveden fiile geçebilir. Nitekim vahiy ve nübüvvet, ona ısrarla, en temel topluluk türü olan "aile"den başlayarak, diğer topluluk türlerine kadar; sülale, geniş aile, akraba, konu-komşu, mahalleli, cemaat, millet ve en nihayetinde de ümmet, yani insanın birliğine kadar, birlikte ve topluca yaşamasını emretmektedir.¹³⁸

¹³⁷Harakanî'nin daha önce de verilen bu sözü için, bkz. "1.1.1.3."

¹³⁸"Onlar Allah'ın gözetmesini emrettiği şeyleri gözetken, Rablerinden sakınan ve kötü hesaptan korkan kimselerdir" **Kur'an**, Ra'd, 13/21. Ayeti hemen takipeden kısa tefsirinde, "Allah'ın gözetilmesini emrettiği şeyler den maksat"ın "akrabalık bağlarını sürdürmek, müminlerle dostluk ve birlik halinde yaşamak gibi ailevi içtimai" vazifeler olduğu hatırlatılmaktadır. Ve aynı husus, aynı surenin 25. ayetinde yeniden insanın dikkatine sunulmaktadır: "Allah'a verdikleri sözü kuvvetle pekiştirdikten sonra bozanlar, Allah'ın riayet edilmesini emrettiği şeyleri (akrabalık bağlarını) terk

Çünkü bir diğer ifadeyle, yaratılış fıtratı olan ahsen-i takvim üzere insanca yaşayabilmesi, insanlık değer ve faziletlerini (O'nun tarafından takdir ve tahsis edilen Rabbani Kıymeti) koruyabilmesi, öyle ki, yaratılış fıtratının bir diğer gereği olarak tek başına kendisinin muktedir olabileceği bir şey değildir. Bu manada toplumdan ve topluluktan uzakta tek başına yaşamak, ya da topluluk içinde sadece kendini düşünerek yaşamak (bireycilik); her ikisi de, fıtrattan arızı olan “sapma”lardır.

Kadim bilgiler, Hemadani'de daha önce bahsi geçtiği üzere, “bireycilik”in; bu “arızı” fıtratın; ve hiçbir had ve sınır olmaksızın ihtiyaçlarının peşinden koşan (kendi nefesine, egosuna ve benliğine tapan) insanın, kâinatın “dengesini” bozduğunu haber vermektedir. Onlar insana ısrarla, ölçü, denge ve kanaatî hatırlatmaktadırlar.

Nitekim Tevhid inancının ve varlığın birliği tasavvurunun bu kadim değeri, yani “denge” (ve denge idraki); pek çok medeniyet kurumunun ihtiyaçlar karşısında (özellikle de bir diğer kurucu fikir babası olan Ahi Evran'dan sonra), vakıflar, imarethaneler, esnaf teşkilatları ve sandıklar gibi, birbirleriyle iç-içe birleşik ve bütünleşik yapılar halinde (yani kümelenmiş olarak); ve birbirleriyle maddi ve manevi dayanışma içinde hareket eden kurumlar olarak teşkilatlanmasını (modellenmesini) sağlamıştır.

Gerçekten de bütün medeniyet asırları boyunca varlığın birliği tasavvurundan neşet eden imar ve inşa faaliyetleri, “kümeleşmeye”, “toplulaşmaya” ve “kollektif” hareket etmeye doğru olan toplumsal ve kurumsal yapılar (ve ilişkiler) meydana getirmiştir. Kadim bilgiler ve medeniyet inşacıları, Garaudy'nin ifadesiyle, “*insanın Allah'la olan münasebetini, diğer insanlarla olan münasebetinden asla ayrı ve kopuk olarak*”¹³⁹ telakki etmemişler ve medeniyetin maddi ve manevi kültürel eserlerini böyle bir anlayışla inşa etmişlerdir.

edenler ve yeryüzünde fesat çıkaranlar; işte lanet onlar içindir. Ve kötü yurt (cehennem) onlarındır” **Kur'an**, Ra'd, 13/25.

¹³⁹Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, s.18.; Garaudy, ferdi kulluk ibadetleri ile (namaz), ferdi topluma karşı olan sorumluluklarını ihtiva eden ibadetlerin (zekat), Kur'an'da birlikte anılmasını, Söz konusu mükellefiyetlerin ferdi ve toplumsal mükellefiyetler olarak birbirine bağlı kılınması bakımından oldukça anlamlı bulmaktadır: “*Namaz farızası ile 'zekat' yani sosyal hayatın bir gereği*

3.2.9.2.2. Saygı, Edeb, Sevgi, Muhabbet ve Aşk

Varlığın birliğinin temel motoru olan edeb ve saygı, daha yoğunlaşmış olarak, sevgi, muhabbet ve aşk halinde, bu kez “insanın birliği”nde tezahür etmektedir. İkinci medeniyet hamlesinin medeniyet zihnini (varlığın birliği tasavvurunu) inşa eden kurucu fikir babaları eserlerinde İlahi aşkı anlatmaktalar ve varlığın ve kâinatın yaratılma sebebini öncelikle de “aşk” ile ilişkilendirmektedirler.

Daha önce birinci mihver şahsiyet hattının öncüsü Harakanî’de geçtiği üzere tasavvuf kültüründe ve medeniyet zihninin oluşumunda pek çok farklı tasnifin yapıldığı “sevgi” ve “aşk” bahsinde, şüphesiz ikinci mihver şahsiyet hattının büyük ustası İbnü’l-Arabî’nin özel bir yeri ve önemi bulunmaktadır.¹⁴⁰ İbnü’l-Arabî “sevgi”yi 4 ayrı makam halinde (sevgi’nin “makamları” olarak) anlatmaktadır. Arapça “ışık” kelimesinden Türkçeleşen “aşk” kelimesi, aynı zamanda bir “sevgi makamı” olarak İbnü’l-Arabî’de, muhabbetin yani sevginin ifratı ve aşırılışması olarak tanımlanmaktadır.¹⁴¹

Bu süreç içinde “aşk” üzerine sadece medeniyet zihninin kurucu fikir babalarının değil, kelam ve felsefe ekollerine mensup şahsiyetlerin de (ki onlardan İbn Sina ve İhvan-ı Safa gibi bazıları bu çalışmada “destek şahsiyetler” olarak tasnif edilmektedir) söz söylemekte olduğu ve söylenenlerin de birbirlerinden beslenerek söylendiği gözlenmektedir. Bu çerçevede aşk üzerine fikrin, birkaç temel nokta etrafında yoğunlaştığı iddia edilebilecektir:

“Bunlardan birisi Sufilerin başını çektiği, mübalağalı bir şekilde Vahdet-i Vücut’a istinat eden bir anlayıştır ki; buna göre aşk, Allah’tan neşet eder ve mahlukatın yaradılışının temel sebebidir. (...) Davud el-Kayseri’nin ‘Hakiki Sevginin Bilinmesine Dair’ ve İbn Farız’ın ‘Hamriye’si bunun tipik örnekleridir. İkinci olarak, kelamcılarının tamamen beşeri gerçeklerden yola çıktıkları ve fazlasıyla akılcı ve gerçekçi olan bir anlayış ki Cahız’ın ‘Aşk ve Kadınlar Hakkında’ isimli risalesi bunlardandır. Üçüncü olarak, aşkı felsefi bir düstur kabul eden ve varoluşun hiyerarşisini düzenleyen bir esas olarak

olarak ihtiyaç sahiplerine yapılacak aktarmalarla servetin temizlenmesi) farızasının birbirine bağlı olarak Kur’an’da 82 defa ifade edilmesi oldukça anlamlıdır. **Şu halde, insanın Allah’la olan münasebeti ümmetle ve diğer insanlarla olan münasebetinden asla ayrı ve kopuk değildir.”**

¹⁴⁰İbn Arabî, **İlahi Aşk**, trc. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s.71-80.

¹⁴¹İbn Arabî, **İlahi Aşk**, s.78.

gösteren anlayıştır ki İbn Sina'nın 'Aşk Hakkında' risalesi ve İhvan-ı Safa'nın yazdıkları da buna birer numenedir. Dördüncü ve son olarak da Selefî bir bakış açısına sahip olma iddiasındaki ehl-i hadîs'i zikredebiliriz ki bunların en önemli temsilcilerinden İbn Kayyım'ın yazdıkları kitaba derç olunmuştur".¹⁴²

Yukarıda zikredilen aşka dair risalelerin hemen hemen hepsinde de risale müellifleri “aşk”ın “varoluş”la ilişkisi hususunda farklılaşan kanaatlere sahip olmakla birlikte, özellikle aşkın sırrı, gücü ve O’nunla ilişkisi konularında, vahdet ve birliğe sağladığı kuvvet noktasında, kadim bilgelerin görüşlerini merkeze alarak, neredeyse ortak bir kanaat birliğine varmaktadırlar. Tasavvuf mektepleri döneminden itibaren başlayarak gelişen ve İbn Arabî’den sonra da öğrencileri Konevî, Cendi, Fergani, Iraki, Kaşani ve Davud el-Kayseri ile adeta “yaratılışın sebebi” konumuna yerleştirilen aşk metaforu, varlığın birliği tasavvurunda diğer ekollerden farklı olarak öyle görünüyor ki, artık metafiziğin konusu ilmi bir nazariye olarak ele alınmaktadır (İbn Arabî metafiziğinin bir “ilim” olarak değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili olarak bkz. İbn Kemal’in fetvası, 2.3.1.).

Nitekim Birgül, varlığın birliği tasavvurunun “aşk” anlayışının ilmi veçhesi olduğunu, Davud el-Kayseri’nin (ki bu çalışmada aynı zamanda ikinci mihver şahsiyet hattına destek olan isimler arasında geçmektedir) yukarıda da sözü edilen “*Hakiki Sevginin Bilinmesine Dair*” isimli risalesinin özetini verdiği bölümün sonunda, “*Metin tercümesinde lüzumlu oldukça kısa ve özet izahlar vermeye çalıştık. Ancak elbette geniş bilgi edinerek bu risaleyi okumak çok daha verimli olacaktır. Zira müellif, hikmeti ehli olmayanlardan saklamak için son derece teknik bir dil kullanmıştır. Allah ona rahmet eylesin*”¹⁴³ diyerek, önemine binaen ayrıca hatırlatmaktadır:

“Risalenin metni küçük olmakla birlikte anlaşılması oldukça zor ve Vahdet-i Vücut kavramlarıyla yüklüdür. Bu sebeple kısa bir izahta bulunmamız gerekmektedir. Vahdet-i Vücut düşüncesine göre, bütün alemin ve her türlü mevcudun Allah’tan ayrı bir varlığı söz konusu olamaz. Kâinat, Allah’ın ismi ve sıfatlarının ortaya çıktığı, kendini gösterdiği bir aynadan başka bir şey değildir. Fakat yine de Cenab-ı Hakk’ın Zatı gaybların gaybidir ve ona

¹⁴²M. Fatih Birgül, **Aşk Risaleleri: Muhasibi, Cahız, İhvan-ı Safa, Serrac, İbn Sina, Ruzbihan Bakli, İbn Farız, İbn Kayyım el-Cevziye, Davud el-Kayseri**, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2000, s.13.

¹⁴³Birgül, a.g.e., s.128.

kendinden başka hiç kimse vakıf olamaz. Allah'ın zatı kendi kendisini idrak ettiğinde, kendi büyüklüğüne büyük bir sevgi duyar. Kendine duyduğu aşk onun büyüklüğünün ifadeleri olan isim ve sıfatlarının ortaya çıkmasını sağlar. Sonra bu isim ve sıfatlar yine sevgi yüzünden kendini göstermek, icaplarını yerine getirmek isterler. Bundan dolayı da Allah'ın fiilleri ortaya çıkar ve önce manevi alem sonra da alttaki maddi alem yaratılır. Fakat bu bir defa olmuş bir silsile değildir. Aksine varoluş dalgalanması her an devam eden ezeli ve ebedi bir harekettir. Bu noktadan bakıldığında, varoluşu 'aşk' kavramı üzerine yükleyen Vahdet-i Vücut ehli için, ne kadar süfli ve bayağı da ola sevgi hep kıymetlidir. Taş, toprak gibi canlı olmayan varlıklarda bile aşkın merkezi bir yeri vardır. Hatta madde alemini oluşturan dört unsurun bir araya gelmeleri yahut ayrılmaları ve dağılmaları hep sevgi ile ilgilidir. Fakat böyle sevgilerin hepsi mecazi sevgilerdir. Önemli olan Hakk'a yönelip ilahi sevgiye ulaşmak ve böylelikle varlığını onda yok etmektir".¹⁴⁴

Yukarıdaki ifadelerden fark edildiği, ve yine daha önce varlık planındaki en yoğunlaşmış halinin örneklerine, Ahmed Gazali, Evhadüddin Kirmanî, ve Fahreddin Iraki'de değinilmiş olduğu gibi (cemal-perestlik ve afaki seyr-i süluk yöntemi için bkz. "2.2.2.3."); varlığın birliği tasavvurunda "aşk", O'ndan, O'nun Rahman ve Rahim isimlerinin bir tecellisi olarak yeryüzüne, varlığa ve varlığın merkezindeki insana doğru inmekte ve bu tecelliyat, aynı zamanda ilahi bir çevirimin ilk sebebi olarak, bu kez insandan O'na doğru olan gayretin de itici kuvveti haline gelmektedir. Onlar, kadim mihver şahsiyetler, "Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever"¹⁴⁵ ayetiyle haber verilen "sır"ra ermenin yolunun, "aşk"dan geçtiğini söylemektedirler

Nitekim Feridüddin Attar (ö. 1248) ikinci mihver şahsiyet hattının bu büyük kurucu fikir babası, meşhur eseri "Mantıku't-Tayr"da, kuşların ilahileri ile aşkın en güzel hallerini anlatmaktadır. "Bu eser, Hz. Mevlâna'nın 'Attar yedi aşk şehrini dolaştı, bize hâlâ küçük bir sokağın başındayız' diyerek övdüğü bir İslam sufi-şairinin şaheseridir".¹⁴⁶ Aşkın ve ikinci mihver şahsiyet hattının büyük ustalarından biri olan Mevlâna, Attar'ı "aşıkların önderi" saymaktadır.¹⁴⁷

¹⁴⁴Birgül, a.g.e., s.128.

¹⁴⁵"İçinizden kim dininden dönerse, şunu bilsin: Allah onun yerine öyle bir kavim getirecek ki, Allah onları sever; onlar da Allah'ı severler.." Kur'an, Maide, 5/54.

¹⁴⁶Feridüddin Attar, **Mantıku't-Tayr-Kuşların İlahisi**, Çeviren: Cemal Aydın, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016, s.9.

¹⁴⁷Attar, **Mantıku't-Tayr**, s.8-9.

Ve yine, ikinci mihver şahsiyet hattının yukarıda da sözü edilen büyük “aşk” ustası, İbnü’l-Arabî, meşhur eseri Fütuhât’ın, “*Fi ma’rifeti makamı’l-mahabbeti (Sevgi makamının bilinmesine dair)*” adlı bölümünde, “sevgi”yi yani “aşk”ı, varoluşun merkezine koymaktadır:

“...Bilki, sevgi makamı çok şerefli bir makamdır. Gene bil ki, sevgi varoluşun aslıdır”.¹⁴⁸

O büyük usta İbnü’l-Arabî, Endülüs’de kendisinden beslendiğini bildiğimiz bir diğer büyük usta olan İbn Hazm’ın, aşka dair meşhur eseri “Güvercin Gerdanlığı”nda¹⁴⁹ sözü edilen beşeri ve ufki planda ki aşk metaforunu, aşağıdaki dizeler ile, dikey, yani ilahi boyuta taşımaktadır:

“Biz aşktan sudur ettik/ Aşk üzerine yaratıldık/ Aşka doğru yöneldik/ Aşka verdik gönlümüzü”.¹⁵⁰

Nitekim ikinci mihver şahsiyet hattına destek olan önemli isimlerden biri, aşkın ölümsüz şairi İbn Farız (ö. 1235), Kahire’de Mukattam dağının eteklerinden yazdığı ölümsüz eserleri Taiyetü’l Kübra ve Kaside-i Mimiyye’siyle, aşkın insanı “ebedi” kılan sırrını adeta bütün insanlığa haykırmaktadır.¹⁵¹ İbn Farız, *Hamriyye*’sinde¹⁵² (yani “şarap kasidesi”nde), O’nu hatırlayarak O’nda fena olmanın halini, yani sekr (sarhoşluk) halini, “şarap” analogisi üzerinden anlatmaktadır.¹⁵³

Sadreddin Konevî’nin halifesi Kemaleddin Kaşani’ye intisap ederek ikinci kuşaktan öğrencisi ve aynı zamanda da Osmanlı’nın ilk üniversitesinin rektörü olan Davud el-Kayseri¹⁵⁴, İbn Farız’ın “Hamriyye”sine yazmış olduğu meşhur “şerh”i ile, aşk’ı diğer selefleri gibi bir kere daha varoluşun merkezine koymaktadır.¹⁵⁵

¹⁴⁸İbn Arabî, **İlahi Aşk**, s.7.

¹⁴⁹İbn Hazm, **Güvercin Gerdanlığı**, trc. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.

¹⁵⁰İbn Arabî, **İlahi Aşk**, s.10.

¹⁵¹Birgül, **a.g.e.**, s.99.

¹⁵²Birgül, **a.g.e.**, s.99.; ve ayrıca bkz. İbn Farız, **Kaside-i Hamriyye**, Şemsi Matbaası, İstanbul, 1330, s.109-150.

¹⁵³Birgül, **a.g.e.**, s.101-104.

¹⁵⁴Birgül, **a.g.e.**, s.127.

¹⁵⁵“Hakk’a olan sevgiye devam eden kişide, vecd, sekr, heyeman (hayrete düşme), ve aşk hasıl olarak varlığı Hakk’ın varlığında, zatı Hakk’ın zatında fani olur. Bu hal (hemen ardından) ebedi beka makamını ve sürekli sahv (ayıklık) ile neticelenen mahv’ı (nefsin tamamen silinmesini) meydana

Harakanî'den itibaren medeniyet zihninin oluşumuna katkı sunan kurucu mihver şahsiyetler sadece bu zihnin temellerindeki irfani düşünceyi inşa eden şahıslar değil; aynı zamanda ilahi aşk ile yaşayan ve ilahi aşk ile “söz” söyleyen “aşk”ın ustalarıdır. Onlara göre, O’na doğru yakınlaşarak, O’nda fenaya eren, durulan ve huzura eren “aşk”; bulunduğu “makam”dan, bu kez başta insan olmak üzere bütün varlık alemine duyulan “sevgi ve muhabbet” halinde, O’nun birliğinin tezahürü olarak yeryüzüne inmekte, ve insanın (ve varlığın) birliğini meydana getirmektedir.

O’nun birliğinden neşet eden “insanın ontolojik eşitliği”nin (en geniş anlamıyla “edeb ve hoşgörü”ye tekabül eden bu itici “kuvvet”in), yine O’nun birliğinden neşet eden bir diğer temel motorik kuvvet olan “sevgi ve muhabbet” ile birlikte mayalanması, en nihayetinde “O’nun birliği” gayesi üzerine birleşen “insanın birliği”ni meydana getirmektedir. Bu, “eşitlik ve sevgi” prensipleriyle O’ndan neşet eden “insanın birliği”, Garaudy’nin ifadesiyle, herkesin kendi heva ve heveslerine taptığı, “herkesin herkese karşı savaşı”olan bireyciliğin yerine, “insanları yürekten severek” meydana gelen toplumsal vahdeti (birliği) koymaktadır. Bu, yine Garaudy’nin ifadeleri ile ancak ve ancak, “Allah’a yürekten bağlanmak” ve “insanları yürekten sevmek” değerleri ile mümkün olabilmektedir. Öyle ki, “bundan böyle asıl mesele, bizim toplumlarımızın geleceğine İslam’ın **‘pozitivizme karşı aşkınlık, bireyciliğe karşı topluluk’** şeklindeki bu **bütünleyiciliği**dir”.¹⁵⁶

getirerek, (aşığın) ezeli, ebedi ve sürekli varlığını hasıl eder. Mümkünlükten kurtulur, hadislüğün yollarından necat bularak daimi sürur ve mutluluğa ulaşır. Ademi ‘aynının zulmeti nur ‘aynına dönüşür. İşte tüm bunlar ve taatta kemal. Güzellik ve cemal sayılan her şey ve hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir insan kalbinin hatırına gelmemiş, şeklinde tasvir edilenlere ulaşmak ancak muhabbet şarabından içmekle hasıl olur. Nazım (İbn Farız) da bu kasidesinde böyle bir muhabbete işaret etmiştir”. Birgül, **a.g.e.**, s.127.; ve ayrıca bkz. Davud el-Kayseri, **Risaletü fi Ma’rifeti’l-Mahabbeti’l-Hakikiyye**, Tahkik: Mehmet Bayraktar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yay. Kayseri, 1997, s.135.

¹⁵⁶Garaudy, “bireyselcilik” ve “bilim” gibi, bu “politeist” yeni vasıtalar dinine karşı “Tevhidi” farkındalık olarak, Medine toplumunun iki temel hasleti üzerinden “evrensel” bir “toplum” perspektifi teklif etmektedir: “Bugün şayet “açık” bir İslam, Jaures (Jores)’in ifadesiyle, ataların ocağına sadık kalmanın o ocağın külünü değil, alevini aktarmak olduğunu ve bir ırmağın ancak denize doğru akararak kaynağına sadık kaldığını hatırlayarak, geçmişin içinde donup kalmaz da zamanımızın problemlerini Medine topluluğunun ruhu ve anlayışı içinde çözmesini bilirse, işte o zaman, pozitivist bilimcilik ve Batılı bireycilikle artık felç olmamış, aksine Medine Toplumu’nun temel değerleri olan ‘aşkınlık’ ve ‘topluluk’ (Allah’a yürekten bağlanma ve insanları yürekten sevmek) değerleriyle verimli hale gelmiş, sadece Müslümanlar için değil, fakat evrensel bir çapta bir toplum perspektifi gerçekleştirebilir” Garaudy, **İslam’ın Yükseliş ve Çöküşleri**, s.169-170.; Nitekim Garaudy teklif ettiği bu yeni “Tevhidi” farkındalığın, “batı medeniyetinin can çekişmekte olduğu şu iki hastalığı alt etme ruhunu”

3.2.9.2.3. İhsan

Sevgi, muhabbet ve aşkı yeryüzünde insan ve varlık ile buluşturan salih amel ve hareket, hiç şüphesiz, O'nun daha önce bahsi geçen Kasas Suresi'nde ısrarla bildirdiği gibi "İhsan"dır.

İhsan, eşitlik ve sevginin, bu akli ve ruhi bilinç ve erdemlerin, (değer ve kuvvetlerin), niyetten itibaren iradeye dönüşerek meydana getirdiği harekettir.

İhsan aynı zamanda, sözü edilen temel motorik kuvvetlerin ve şüphesiz onların tetiklediği diğer değerlerin harekete dönüşerek yaşanılan hayatta karşılık bulmasının ve böylece hayatın, İslam'a, huzura ve selama (barışa) bürünmesinin, yani sağlam bir toplumsallaşma ve halk inşa edilebilmesinin; hülasa, insanın birliğinin gerçekleşmesinin biricik yolu ve metodu olarak anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, ahilik ve fütüvvet teşkilatları ve tez konumuz olan vakıf kurumu, "İhsan" üzerinden kurumsallaşmakta ve diğer kurumlar ile birlikte "medeniyet"i meydana getirmektedir. Bu "medeniyetleşme" süreçlerinde İhsan sadece "kurucu" bir değer olarak rol oynamamakta, ve daha önce Biruni, Ahi Evran vd. kadim bilgelere geçtiği gibi, aynı zamanda bu kurumların ve medeniyetin sürdürülebilirliğini de sağlamaktadır.

"İhsan"ın bir kelime-kavram olarak etimolojik kökleri aşağıda özetlenmektedir:

- "İhsan" hiç şüphesiz bu tezin üzerinde ısrarla durduğu önemli bir kavram, ahlaki bir "değer" ve fazilettir. Arapça bir isim olarak kökü "hasen"den gelen "İhsan", iyilik etme, bağış, bağışlama, bağışlanan şey, lütuf ve iyilik manalarına gelmektedir.¹⁵⁷ Arapça bir sıfat olan "hasen" ise, güzel manasındadır. Bu çerçevede "hasen"ın çoğulu olan "hasenat", iyilikler, iyi işler, hayırlı işler manalarında kullanılmaktadır.¹⁵⁸ Bu meyanda, "İhsan"ı,

taşımakta olduğunu söylemektedir: "a) Gaye yokluğundan ötürü umutsuzluğa sürükleyen 'pozitivizm', b) herkesi herkese karşı savaşa ve 'terör dengelerine' sürükleyen 'bireycilik'. Bundan böyle asıl mesele, bizim toplumlarımızın geleceğine İslam'ın 'pozitivizme karşı aşkınlık, bireyciliğe karşı topluluk' şeklindeki bu bütüncülüğüdür." Garaudy, **İslam'ın Yükseliş ve Çöküşleri**, s.170.

¹⁵⁷ Devellioğlu, a.g.e., s.417.

¹⁵⁸ Devellioğlu, a.g.e., s.334.

özel manasıyla; iyilik yapmak, vermek, paylaşmak, bağışlamak nevinden hayırlı ve güzel işlerin ahlaki faziletleri ve mükellefiyetleri olarak; daha geniş ve kuşatıcı olarak ise, insan marifetiyle girilen bütün iş ve eyleyışlerin, yani bu dünya ve ahiret hayatına ilişkin bütün işlerin, en mükemmel bir tutuş ve kavrayış ile hakkının verilerek yapılması anlamlarında tanımlayabiliriz.

Yine, ihsan kelimesi aynı zamanda Arapça “hısn” kökünden gelen bir isim olarak “bir yeri sağlamlaştırma” ve “ıffetli namuslu olma” manalarına da gelmektedir.¹⁵⁹ “Hısn” kelimesi ise, “sağlam”, “sarp (yer)” ve “kale” manalarıyla mündemiçtir.¹⁶⁰ Böyle hasen ve sağlam işleri, böyle bir ahlak ile, “ihsan”da bulunarak yapan insanlar ise Kur’an’da “muhsin” olarak tanımlanmaktadırlar.

Gerçekten de son medeniyet tecrübesinde olduğu gibi, eşitlik, sevgi ve ihsan üzerinden toplumsallaşmayı başarabilen bir toplumda maddi (dünyevi) ihtiyaçların karşılanması gayesiyle yapılan iktisadi faaliyet, manevi (uhrevi) ihtiyaçların karşılanması gayesiyle görülen sosyal faaliyetler ile, iç içe, birleşik ve bütünleşik yapılar halinde organize edilmektedir. Dünyevi ve uhrevi ihtiyaçlar böylece, tez konusu olan vakıflarda olduğu gibi, bu kurumlarla kümelenmiş yapılar halinde organize olan, esnaf teşkilatları, sandıklar, tekke ve zaviyeler, imarethaneler vd. medeniyet kurumlarında, birlikte ve aynı zamanda her iki faaliyet türünün aşırı uçlarına da savrulmadan, “denge”li bir şekilde görülebilmektedir.

Bu yapılar sanılanın aksine, istisna kabilinden değildir; bilakis bütün medeniyet asırları boyunca, neredeyse Anadolu Selçuklu ve Osmanlı medeniyet şubelerinin “kurumsallaşma” felsefesi’nin temellerinde bu iktisadi/sosyal “model” bulunmaktadır. Nitekim Ahmet Kala son çalışmasında buna bir örnek olarak, bütün bir İslam coğrafyasını imar ve inşa eden “yatırımcı vakıf” modelini oldukça güzel bir şekilde anlatmaktadır.¹⁶¹

¹⁵⁹Devellioğlu, a.g.e., s.417.

¹⁶⁰Devellioğlu, a.g.e., s.364.

¹⁶¹Kala, **Ahi Kümelenme**, s.127-159.

Bu irfani düşünce ve model; maddi olanın manevi olan ile aşılması, yani maddi olanın inanç üzerinden ve inançtan neşet eden manevi değerler ve prensipler ile tasarruf edilerek fayda üretmesi; hayatın düalist olan, ikicilikli karakterini tasfiye etmekte ve ortaya, adı İslam (ve İslami) olan bilim-meslek-sanat ve kurumlar manzumesi, yani kültür ve medeniyet çıkmaktadır. Medeniyet ve medeniyete ait kültürün maddi ve manevi eserleri, böylece hayatı sulh ve barışa büründürmekte, huzur ve dengeye kavuşturmaktadır. Bu aynı zamanda mahiyeti “İslam” olan hayattır.

İzzetbegoviç, modernite ve materyalizm karşısında “düalizm”i önce kabul etmek ve sonra da onu “yenmek” üzere bulunan (keşfedilen) yol ve metodu, İslam olarak tanımlanmaktadır:

*“Çünkü yalnızca madde olsaydı, materyalizm tek tutarlı felsefe; maneviyat ise, tamamen manasız bir tutum olurdu. Diğer yandan eğer ruh varsa, o zaman insan vardır ve maneviyat ve ahlak olmadan insan hayatı manasızdır. En yüksek şekli insanda sergilenen ruh-madde birliği prensibinin adı ise İslam’dır”*¹⁶²

(...) “Böylece, bizim anladığımız manada İslam’ın tarifine yaklaşmış bulunuyoruz. Özünü göz önünde tutarak diyebiliriz ki, İslam dünyanın esas özelliği olan bu dualizmi evvela anlamak ve kabul etmek; ondan sonra da onu yenmek yoludur”.¹⁶³

Öte yandan ihsan, daha önce sözü edilen diğer temel motoriklerle beraber yukarıda İzzetbegoviç’in tanımıyla da mündemiç “düalizm”i tasfiye eden bir hareket (ve metot) olarak, dünyevi ve uhrevi faaliyetleri birbirine sıkıca bağlamakta; ve böylece, sağlam bir toplum ve halk inşa ederek, hayatı “insanın birliği”ne, yani İslam’a, huzura ve selama (barışa) açmaktadır. Vakıf ve diğer medeniyet kurumlarında insan, ihsan ile daha önce bahsi geçen Rabbani sözleşmenin alacaklı tarafı haline yücelmekte, ve böylece dünya hayatının içinde (varoluşun daha önce sözü edilen hem enfüsi ve hem de afaki mükellefiyet boyutlarında) “insan” olarak kalabilmesini sağlayacak olan en büyük yardımı, yani O’nun merhametini, ümit edebilmektedir. Bütün bu manalarıyla vakıf, Tevhid inancından neşet eden aşkınlığını, içkin

¹⁶²İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.11.

¹⁶³İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.18.

gerçeklik halinde yeryüzüne (ve hayata) tahakkuk ettirerek kendi bulunduğu iklimi birlik ve sulha dönüştüren, “İslami” bir kurumdur.

Burada yeri gelmişken “ihsan”ın kavramsal olarak farklı cephelerine değinmek istiyoruz:

Birincisi: İhsan, “düalizm”in farkında olma idrakinden hareketle “mana”yı, yani hayatın daha yüce bir gayesi ve buna bağlı prensipleri olduğunu anlatan manevi “değer”leri, madde ile (iktisadi ve sosyal hayat ile) birleştirerek adeta sentezleyen, metodun ve hareketin kendisidir. Din, ahlak ve bunlardan neşet eden insani değerler, böylece, gerçeklik haline gelmekte, hayata tahakkuk etmektedir; öyle ki, “borçlu olma”nın ahlaki ihsan ile (bu hasen ve güzel işlerle) ayağa kalkmakta ve dirilmekte; toplumsal dokuyu etimolojik köklerindeki “hısn”la mündemiç olarak, aşılması güç kale duvarları gibi sağlamlaştırmakta; ve böylece toplumsal vahdeti ve insanın birliğini meydana getirmektedir. Medeniyet ve medeniyet kurumları, böylece, yukarıda da bahsi geçtiği üzere, “ihsan” ile kurulmakta ve ihsan ile tahkim edilmektedir.

İhsan, bu anlam cephesinde, aşağıda İzzetbegoviç’in ifadelerinde de geçtiği gibi hayatın sadece yaşanan iktisadi ve sosyal (yani maddi ve gerçeklik) boyutlarını değil, aynı zamanda, manevi boyutlarını da yani, imani kabulden başlayarak inancı ve bu inançtan neşet eden ahlaki ve insani değerler manzumesini de (yani hayatın manevi umde ve prensiplerini de) sağlamlaştırmaktadır:

“...İman edin ve iyi amellerde bulunun” Kur’an-ı Kerim’in sık sık tekrarlanan (en az elli defa) bu talebi, insanların tatbikatta birbirinden ayırmak istedikleri şeylerin beraber olması lüzumunu belirtiyor. Bu ayet, din (iman edin) ile ahlak (iyi amellerde bulunun) arasında tefrik yapmakta ve aynı zamanda bunların beraber olmasını istemektedir. Fakat Kur’an-ı Kerim ters taraftan da bir bağ kurarak dinin ahlakta kuvvetli teşvik bulabileceğine işaret ediyor: “sevdiğiniz şeylerden infak etmeden iman etmiş olmazsınız.” Yani imana gel ki iyi insan olasın denmiyor. Tam tersine; iyi insan ol ki iman etmiş olasın. Nasıl imana geleyim, imanımı nasıl kuvvetlendireyim sorusuna

cevap şudur: İyilik yap; Allah'ı tefekkür ederek bulmaktansa, iyilik yapmakla bulmak daha kolaydır".¹⁶⁴

Böylece ihsan, O'nun rahmetini celbederek, insanın sadece "afak"tan sorumlu olduğu işlerini değil, aynı zamanda kendi insan olma yolculuğundaki enfüsi boyut ile olan ilişkilerini ve işlerini de kolaylaştırmaktadır. O'nun hükmü ihsanda bulunanlar için o kadar yalın ve nettir ki; O, şüphesiz ihsanda bulunanlar ve iyilik yapanlar ile beraberdir. Allah'ın selam ve barışı, huzur ve sükuneti, ihsanda bulunanların üzerine tecelli etmekte ve hayat, "zaman ve mekan" olarak "selam yurdu"na (Dar'ül Selam) dönüşmektedir. İhsan, "insanın birliği"nin oluşmasındaki diğer temel değerleri (eşitlik ve sevgi) hem koruyan ve hem de hayata tahakkuk etmelerini sağlayarak sürdürülebilirliklerini mümkün kılan, salih ve güzel, erdemli harekettir.

İkincisi: Öte yandan ihsan, aynı zamanda bir işi hakkını vererek sağlam yapmanın da adıdır. İhsan, dünyevi ve uhrevi ihtiyaçların mahiyeti her ne olursa olsun, bunları görmek üzere girişilen ve icra edilen işin hakkının verilmesidir.

Bir işin hakkını vermek ise, diğerini ihmal etmek ya da diğerinin varolma "gayret"ini ve keyfiyetini sınırlamak ve hatta yerine getirmeyerek hakkını gasp etmek manasına gelmemektedir. Yine bir işin hakkını vermek, o işe sadece sonuçları itibarıyla, teknik, pratik ve fonksiyonalist (salt faydacı) yaklaşmak manasına da gelmemektedir. Bilakis bir işin hakkını vermek, bütüncül varlık anlayışının bir gereği olarak, o işi aynı zamanda estetik ve ahlaki, varoluşun bütün vecheleriyle (maddi ve manevi bütün değerler manzumesi ile) birlikte ele almak ve sonra da yapmak manasına gelmektedir.

Allah insana, daha önce Kasas Suresi'nde de bahsi geçtiği gibi dünyevi ve uhrevi işlerini "ihsan" ile, yani her birinin de hakkını, yukarıdaki anlamı da havi olmak üzere (ki ayetin devamında, insana, "*Allah'ın ihsan ettiği gibi sen de ihsan et*" diye buyururken, yaratışının her yönüyle -maddi ve manevi- mükemmel ve münezzeh olan keyfiyetini anlatmaktadır) gözeterek ve itina kesbederek (yani ahlak üzere) görmesini söylemektedir. Böyle görülen işlerle karşılanan maddi ve manevi

¹⁶⁴İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.157-158.

ihtiyaçlar, insanın birliği'nin hayatın aşırı uçlarına (ne tamamen dünyevi ve ne de tamamen uhrevi olan bir yaşam tarzına ve formuna doğru) savrulmasını önlemekte ve insanın birliğini sağlamlaştırmaktadır.

Bu bizi “ihsan”ın, üçüncü anlam cephesine taşımaktadır.

Üçüncüsü: İhsanın, mahiyeti her ne olursa olsun “*bir işi hakkını vererek görmek*”, yani “*sağlam yapmak*” ile ilgili anlam cephesi, bizi aynı zamanda daha önce de sözü edilen kadim bir medeniyet değeriyle, “denge”yle (ve denge idrakiyle) buluşturmaktadır.¹⁶⁵ Mahiyetinden bağımsız olarak (dünyevi veya uhrevi), ihsan’ın “her işi sağlam görmek” ile ilgili bu düsturu, “denge”yi, “ölçü”yü, “kanaat”i ve elbette ki kadim bir değer olarak “adalet”i meydana getirmektedir. O insana ısrarla, ihsan ile adalet arasındaki vazgeçilmez ilişkiyi hatırlatmaktadır:

*“Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayasızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza alasınız diye size böyle öğüt veriyor”.*¹⁶⁶

¹⁶⁵ Denge idraki ile, uhrevi ve dünyevi ihtiyaçları görmek üzere yapılan faaliyetler arasında kurulması zorunlu olan, “denge”, “ahenk” ve “terkip” kastedilmektedir. Esas itibarıyla, pek çok ayet ve hadis ile bildirildiği gibi, insan için ahiret hayatı hiç şüphesiz dünya hayatından daha hayırlıdır: **Kur’an**, Enam, 6/32: “*Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Müttaki olanlar için ahiret yurdu muhakkak ki daha hayırlıdır. Hala akıl ediremiyorsunuz!*”; ve yine benzer ayetler için bkz.: **Kur’an**, Ala, 88/17; **Kur’an**, Duha, 93/4; **Kur’an**, Tevbe, 9/38; **Kur’an**, Nisa, 4/77; **Kur’an**, Rad, 13/26. Ancak bununla beraber insandan, dünyevi ihtiyaçları görmek üzere yapmakta olduğu işlere, en az uhrevi ihtiyaçları karşılamak amacıyla yapmakta olduğu işler kadar önem vermesi talep edilmektedir. Daha önce de bahsi geçtiği üzere Allah (cc) Kasas suresiyle insana: “*Allah’ın sana verdiklerinde ahiret yurdunu ara. Dünyadan nasibini de unutma. Allah’ın sana ihsan ettiği gibi sen de ihsan et* (**Kur’an**, Kasas, 29/7)” diye buyurarak, bu dünyada görmekte olduğu işlerde, her iki hayatın da gereklerini yerine getirmesini, her iki dünyadan da nasiplenmesini emretmektedir. Benzer ayetler için bkz.: **Kur’an**, Bakara, 2/201: “*...Ey Rabbimiz ! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver. Bizi Cehennem azabından koru !*”; ve yine benzer ayetler için bkz.: **Kur’an**, Maide, 5/87-88; **Kur’an**, Bakara, 2/143; **Kur’an**, Araf, 7/156. Nitekim Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “*Nefsim elinde olan Allah’a yemin ederim ki, siz benim yanımda bulunduğunuz hal üzere ve zikretmeye devam ederseniz, melekler; döşeklerinizin üzerinde ve yollarınızın üzerinde sizlerle musafaha ederler/tokalaşırlar. Fakat ey Hanzala ! Bazı zaman şöyle, bazı zaman böyle*”. Hadisin takip eden şerhinde, “*...müminlerin devamlı surette din işiyle uğraşıp dünya işlerini tamamen bırakmakla mükellef olmadıklarını ve bazı zamanlarda din işiyle, diğer bazı zamanlarda (meşru olmak kaydıyla) dünya işleriyle meşgul olmalarının tabii olduğunu bildirmiştir*” denilerek bu dünya ve öteki hayata ait işlerdeki “denge”ye dikkat çekilmektedir. **Sahih-i Müslim Muhtasarı**, İmam Müslim, Tercüme, Tahrir, Düzenleme, Açıklama: Hanifi Akın, Polen, Kütüb-i Tis’a Serisi: 2, İstanbul, 2005, s.597-598. Ve yine, Allah (cc), Rahman Suresi’nde, “*Göğü Allah yükseltti ve mizanı (dengeyi) O koydu. Sakın dengeyi bozmayın*” diye buyurarak, insana, yaratılışın (kozmos’un) ve pek tabii kendi fitranının da tabii tecellisi olan ‘denge’ye sahip çıkmasını emretmektedir. **Kur’an**, Rahman, 55/7-8.

¹⁶⁶ **Kur’an**, Nahl, 16/90.

Böylece, dünyevi işlerde olduğu kadar uhrevi işlerde de “aşırı”ya kaçmayı “denge”leyen kanaat idraki, insanın birliğinin “adalet” temelleri üzerinden “sağlam” bir şekilde meydana gelmesini ve sürdürülebilirliğini sağlamaktadır.

Bütün bu anlam cephelerinin hepsinin de ortaklaştığı ortak bir tanım olarak ihsan; eşitlik, sevgi vd. insana ait kuvvet ve kabiliyetlerin, inanç, ahlak ve kadim insanlık değerlerinin, insanın birliğini sağlamak ve sağlamlaştırmak üzere “denge” şiarıyla hayata açılması, (hayat bulması); ve böylece iyinin ve iyiliğin her iş ve eyleyişe dahil edilmesidir.

İhsana bir kavram olarak atfetmiş olduğumuz bu “anlam” bizi aynı zamanda, bir değer olarak “iyi”nin, O’nun mutlak “İyi” olan Zat’ından başlayarak hiyerarşik olarak bütün varlık alemini kuşatan “*varoluşu belirleyici*” temel vasfına götürmektedir. O, insandan, kendisi gibi ihsanda bulunmasını, yani “iyi”lik yapmasını; iyiliği çoğaltmasını ve yaygınlaştırmasını istemektedir. Öyle ki, varlık aleminin ahenk ve düzeninin, bütünüyle “iyi” olarak vasıflanmasını sağlayacak olan, insandan başkası değildir; ondan iyi olması ve iyi olarak “iyiliği” tamamlaması beklenmektedir.

Nitekim Peygamber (sav) zamanından itibaren medeniyetin ilerleyen bütün safhalarında ve özellikle de ikinci medeniyet hamlesinde, medeniyete ait kültürün maddi ve manevi eserleriyle bilim-meslek-sanat ve kurumlar manzumesinin pek çoğu, bu irfani tasavvura hayat veren ihsan ile modellenmiştir:

- Öyle ki, vakıflar ve tekke-zaviyelerden başlayarak esnaf teşkilatları ve imarethanelere kadar temellerinde “ihsan” harcının ve “iyilik” anlayışının bulunmadığı bir medeniyet kurumunu gösterebilmek neredeyse imkânsızdı. Toplumsal yapı ve kurumlar, adeta ihsan ile birbirlerine bağlanmakta ve bu insanın büyük birliğini, yani ümmeti meydana getirmekteydi.

- Bunu başaranlar, Kur'an'da defalarca “muhsin”¹⁶⁷ tanımıyla övülmektedir. İkinci medeniyet hamlesinin kurucu fikir babaları, onların açtığı yoldan ilerleyen müteşebbis dervişler ve onların inşa ettiği “varlığın birliği tasavvuru”na hayat veren ilim, meslek ve sanat adamlarının, özel ve kamu girişimlerinin, kurumlar ve devlet ricalinin hepsinin de ortaklaştığı sıfat “muhsin” idi. Onlar hayatı, O'nun rızasını kazanmak üzere, işbölümü, yardımlaşma ve paylaşma ilkeleriyle birlikte ve beraberce yaşayan, ve her ne iş olursa olsun, yaptıkları işin hakkını “denge” şiarıyla vermeye çalışan, işlerini “ihsan” ile gören, gayretli, yiğit ve muhsin insanlardı.

Öte yandan ikinci mihver şahsiyet hattının büyük ustası İbnü'l-Arabî, “ihsan”ı ve dolayısıyla da “muhsin”i, aynı zamanda O'nun sıfatlarından biri olarak tanımlamaktadır:

“İyilik yapanlara Allah'ın duyduğu sevgi de gene O'na ve elçisine bağlanmakla ilgilidir. Bu konuda Allah şöyle buyuruyor: 'Allah iyilik yapanları sever.' (Kur'an 2/195). İhsan Allah'ın bir sıfatıdır. Allah 'muhsin'dir, yani iyilik ve güzellik ihsan edendir. Ayrıca 'mücmil'dir, yani iyilik ve ihsanını ayırım gözetmeksizin herkese verir. Demek ki Allah Kendi sıfatını sevmektedir. Bu sıfatı kulun nefsinde tezahür etmektedir. 'İhsan'la nitelen kula 'muhsin' denir. Muhsin olan kul Allah'a sanki O'nu görüyormuş gibi ibadet eder. Yani Allah'a müşahade içerisinde ibadet eder. Allah'ın ihsanı; hareketleri ve tasavvurları içinde kulları Allah'ın görmesi makamıdır. Nitekim Allah şöyle buyuruyor: 'Allah her şeye şahittir.' (Kur'an, 85/9) 'Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir'. (Kur'an, 57/4). O'nun her şeye şahit olması, O'nun ihsanıdır, dolayısıyla Allah şühuduyla kulunu helak olmaktan korur. O kulun bulunduğu durum Allah'ın ihsanından dolayıdır, çünkü kulu o duruma koyan, yerleştiren Allah'tır. Bu nedenle Allah nimetlerine ihsan adını vermiştir. Gerçekten de, ancak seni tanıyan hem ve seni bilen biri, sana bilerek, nimetler verir. Seni hem tanıyan hem de aynı zamanda gören birinin ihsanı sürekli bir ihsandır, çünkü O seni sürekli

¹⁶⁷“Muhsin” insan profili, güzel ve iyi işler, iyilikler yapan ihsan sahibi insan olarak Kur'an'da pek çok ayette geçmektedir, bkz. **Kur'an**, Bakara, 2/112; Bakara, 2/58; Bakara, 2/195; Bakara, 2/236; Ali-İmran, 3/134; Ali-i İmran, 3/148; Nisa, 4/125; Maide, 5/14; Maide, 5/85; Maide, 5/93; En'am, 6/84; A'raf, 7/56; A'raf, 7/161; Tevbe, 9/91; Tevbe, 9/120; Hud, 11/115; Yusuf, 12/22; Yusuf, 12/ 36; Yusuf, 12/56.; Yusuf, 12/78; Yusuf, 12/90; Nahl, 16/128; Hac, 22/37.; Kasas, 28/14; Ankebut, 29/69; Lokman, 31/3; Lokman, 31/22; Ahzab, 33/29; Saffat, 37/80; Saffat, 37/103-104-105-106; Saffat, 37/107-108-109-110-111; Saffat, 37/112-113; Saffat, 37/121; Saffat, 37/131; Zümer, 39/34; Zümer, 39/57-58; Ahkaf, 46/12; Zariyat, 51/15-16; Mürselat, 77/44. Yukarıda ki ayetlerde “muhsin”in Türkçe karşılığı olarak şu kelimeler geçmektedir: İyi davrananlar, iyi hareket edenler, iyilik yapanlar, iyilik edenler, iyiler, iyi insan, güzel davranışta bulunanlar, güzel davrananlar, güzel iş yapanlar, güzel amel edenler, güzel kimse, iyi ve güzel yapanlar, dürüstler.

*görmektedir. Ve gene çünkü O seni sürekli tanımaktadır. İlahi Yasa'ya göre 'ihsan' budur".*¹⁶⁸

Nitekim muhsin insanın işi olan ihsan, meşhur Cibril hadisinde,¹⁶⁹ “İslam” ile bağdaşık olan en derin manasına kavuşmaktadır:

- Cibril hadisinde Peygamber'in (sav), İslam ve imandan sonra ihsan ile ilgili olarak Cebrail'e (as) verdiği cevap, hayatın her anında ve yapılan her iş ve eyleyişte sanki O'nu görüyormuşçasına, O'nun huzurunda olarak, Tevhid inancının O'nun rızasını arayan en kuşatıcı ve derin manasına tekabül etmektedir. Bu hadiste “ihsan”, iyilik yapmak ve paylaşmak manalarıyla birlikte, yukarıda bahsi geçtiği üzere, bir işi en iyi ve en güzel bir şekilde (ve denge şiarı üzerine) hakkını vererek yapmak manasına da havidir. Bu hadise göre İslam'ın, yani O'nun iradesine teslimiyetin en güzel hali, “ihsan” olarak tarif edilmektedir. Birinci mihver şahsiyet hattının kurucu fikir babalarından Hacı Yusuf Hemedanî, Rutbetü'l-Hayat isimli meşhur eserinde, “*İslam ile tesellide beden, iman ile tesellide kalp esastır. İslam ile teselliden, iman ile teselli noktasına geçebilmek için zikir tefekkür, amel müşahedeye, göz gayba, nefis gönle, aleni olan gizliye, ve zahir batına dönüşmelidir*”¹⁷⁰ diyerek, İslam ile iman arasındaki ilişkiyi tarif ederken, aynı zamanda, ihsanın, her iki teselliye de ihtiva eden “aşkın”lığını haber vermektedir. Buna

¹⁶⁸İbnü'l-Arabî, **İlahi Aşk**, s.71-80.

¹⁶⁹ Hadisin “iman, islam ve ihsan” ile ilgili kısmı aşağıda verilmiştir: “*Abdullah b. Ömer'in, babası Hz. Ömer'den naklettiği bu hadis şöyledir: Bir gün Rasûlullah (s.a.s.)'in yanında bulunduğumuz sırada âniden yanıma, elbisesi bembeyaz, saçları siyah bir zat çıkageldi. Üzerinde yolculuk eseri görülüyor, bizden de kendisini kimse tanııyordu. Doğru peygamber (s.a.s.)'in yanına oturdu ve dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini de uylukları üzerine koydu. Ve: 'Ya Muhammed! Bana İslâm'ın ne olduğunu söyle?' dedi. Rasûlullah (s.a.s.): 'İslâm; Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Rasûlü olduğuna şehadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt'i hac etmendir.'* buyurdu. O zat: 'Doğru söyledin.' dedi. Babam dedi ki: 'Biz buna hayret ettik. Zira hem soruyor, hem de tasdik ediyordu.' 'Bana imandan haber ver?' dedi. Rasûlullah (s.a.s.): 'Allah'a, Allah'ın meleklerine kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere, hayrına şerrine inanmandır.' buyurdu. O zât yine: 'Doğru söyledin.' dedi. Bu sefer: 'Bana ihsandan haber ver?' dedi. Rasûlullah (s.a.s.): 'Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da o seni muhakkak görür.' buyurdu.” **Buhârî**, İman, 37

¹⁷⁰ Cibril Hadisinin Hacı Yusuf Hemedanî'ye ait bu tefsiri, kendisinin meşhur eseri Rutbet'ül Hayat'da daha tafsilatlı olarak yapılmaktadır: bkz: Hemedanî, **a.g.e.**, s.61-63.

göre ihsan, her anını, bedenlen ve ruhen, son derece aşkın bir idrak, bilinç ve hareket ile, O'nunla geçirebilme, O'nunla olabilme marifetidir.

İnsanın birliğinin temel motorik kuvvetleri olan “eşitlik ve sevgi” prensiplerini hayatla buluşturan ve böylece insanlar arasındaki birlik ve kardeşlik bağlarını kuvvetlendiren ihsan, elbette ki Müslümanların birliği ve kardeşliğinin vücuda gelmesinin de en önemli amilidir.

3.2.9.3. İnsanın Birliğinden Müslümanların Kardeşliğine

İnsanın ontolojik olarak aynı büyük kader ile yaratılmış olmasının, kaderdaşlığının özünde ise aynı davaya inanan insanların kardeşliği bulunmaktadır.¹⁷¹ Bu Tevhid inancına inanmış olmanın “din” ve “İslam” kardeşliğidir. Aynı dine, yani “İslam”a inanmış olan insanların, yani Müslümanların kardeşliğidir.

Bu öz, yani Müslümanların kardeşliği, aynı zamanda evrensel insan kardeşliğinin ve bu ortak kaderin birbirlerini kardeş kıldığı büyük insanlık ailesinin de hamisidir. Topyekün bütün bir insanlık ailesi, bu inanan insanların kardeşliğinin, bu sosyolojik özün tasarrufundaki ümmetin koruması ve muhafazası altındadır. Bu gerek büyük insanlık ailesi olarak ve gerekse bu ailenin koruyucu özü olan Müslümanlar olarak, insanların birbirlerinin dertleriyle dertlenmeleri birbirlerinin natamam insanlık hallerini daha yüksek bir “insani” varoluş keyfiyetine doğru taşıyabilmeleri, sevinci, kederi ve hülasa “kaderi” kardeşçe paylaşmaları manasına gelmektedir. Bu yönüyle aynı zamanda bir mükellefiyet olan “Müslümanların kardeşliği”, örneklik teşkil etmesi itibarıyla, bütün bir insanlık ailesi için merhamet ve sevgi duygularını ayağa kaldıran ahlaki tutumun da kendisidir.

¹⁷¹Burada farkedildiği üzere “kaderdaşlık” ile bir kavram olarak, aynı “anne ve baba”dan biyolojik olarak doğma rasyonalitesinin getirdiği tabii akrabalık ve kardeşlik ilişkisi tanımlanmakta; “kardeşlik” ve özellikle de bir eylem olarak “kardeşleşme” ile ise, “kaderdaşlık”la beraber aynı din ve inanca sahip inanan insanların ortak “din-İslam” kardeşliği kastedilmektedir.

Nihayet kardeşleşme, O'nun yüce Peygamberi'nin (sav) “Sizden biriniz, kendisi için arzu edip istediği şeyi, din kardeşi için de arzu edip istemedikçe, gerçek anlamda iman etmiş olmaz.”¹⁷² diyerek seslendiği, iman etmiş olmanın da özü ve aslıyatıdır.

Tezin muhtelif yerlerinde ve yukarıda bahsi geçen “ümme” kelimesi ise, “kardeşleşen Müslümanlar”ın yani aynı inanç üzerine “birlik” halinde bulunabilmeyi başarabilmiş Müslümanların himayesi altındaki “insanın birliği” olarak kavramsallaşmaktadır. Bir diğer ifadeyle “ümme” Müslümanların hamiliği altındaki “insanın birliği”dir; dolayısıyla “medeniyet”e ulaşmış insanın birliğidir.

Gerçekten de, ilk insan ve ilk Peygamber Hz. Adem'den (as) itibaren bütün Peygamberler, “Allah tarafından bütün insanlara, onların ilahi boyutlarını, yani insanların ilahi bir yanlarının olduğu ve bir ümme olmaları gerektiğini hatırlatmak için gönderilmişlerdir. İlahi boyutu hatırlamak demek, Bir ve her şeyin Yaratıcısı olan Allah'ın varlığının tasdiki ve bu Allah tarafından vahyedilmiş mutlak değerlerin kabulü demektir”.¹⁷³ Tek ve “Bir” olan yaratıcı Allah, bu mutlak değerleri yeryüzünde tahakkuk ettirmek üzere, halifelik görevini takdir ve tahsis ettiği insanı, kendi karşısında tek bir “ümme” ve tek bir “insanlık”¹⁷⁴ (ve yine bu manada olmak üzere, başarılması halinde tek bir “medeniyet”) olarak muhatap almaktadır. Bu “inanmayanları bile içine alan alemşümül”¹⁷⁵ insanların birliği manasına gelmektedir. Tarihte vuku bulmuş İslam medeniyetinin değişik evreleri, inanç ve ahlak üzerinden nizamlanan bu insani birliğin tezahür etmiş örnekleridir. Çağdaş İslam düşünürleri Roger Garaudy, İsmail Faruki ve Abdurrahman Arslan, aynı zamanda ontolojik bir prensip ve değer olarak, medeniyeti meydana getiren “ümme prensibi”ne, hemen hemen ortaklaştıkları aşağıdaki manayı yüklemektedirler:

¹⁷²Buhârî, İmân 7; Müslim, İmân 71-72; Tirmizî, Kıyâmet 59; Nesâî, İmân 19, 33; İbn Mâce, Mukaddime 9.

¹⁷³Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, s.172-173.

¹⁷⁴Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, s.173.

¹⁷⁵İsmail Raci el-Faruki, Luis Lamia el-Faruki, **İslam Kültür Atlası**, İnkılab Yayınları, İstanbul, 1999, s.101-102.; Faruki'lerde “ümme”, “toplumculuk” prensibi olarak kavramsallaşmaktadır. Buna göre, “ümme olmadan tevhid olmaz. Ümme, bilginin, ahlakın, insanın halifeliğinin, dünya isteğinin gerçekleştiği ortamdır. Ümme inanmayanları bile içine alan alemşümül bir düzendir.” Bu yönüyle toplumculuk, yani ümme “İslam medeniyetinin temeli, muhakkak olması gereken bir şarttır” Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.101-102.

- İnsanın birliğinin istikamet ve vizyonu, “her şeyin merkezi ve ölçüsü” olan ferdiyetçilikten; bunun zıttı olan, “her bir ferdin bütün diğer fertlerden şahsen sorumlu”¹⁷⁶ olduğu ümmete; yani, Pax-İslamica’ya, İslam Ülkesi (Dar’ül İslam) ve İslam Barışına (Dar’ül Selam) doğru, mütemadiyen hareket halinde bulunmaktır.¹⁷⁷ Ümmet yolunda olmak demek, Allah yolunda, O’nun rızası yolunda olmak demektir. “Allah yolunda olmak demek” ise, “insani birlik yolunda olmak demektir. Yani, insanın insan tarafından her çeşit sömürüsüne ve milletler arasındaki her türlü rekabete karşı, bütünün birliğini savunup yüceltmek demektir.”¹⁷⁸
- Bu, “ne kan, ne ırk temeline, ne bir toprak sahibi olma esasına”, “ne Pazar ilişkileri üzerine, hatta ne bir ortak kültür veya tarih üstüne”, “kaynağı geçmişte bulan ve belli bir mirasa dayanan hiçbir şey üzerine bina” edilmeyen, “sırf iman temeline” dayanan, Tevhid inancının ilahi çağrısına “kayıtsız şartsız kabul cevabı” veren insanlar tarafından “kurulmuş bir toplumdur”.¹⁷⁹
- “İnsanın birliği” yani ümmet prensibi gerçekleştiğinde, yeryüzündeki bütün insanların; kökenine, kimliğine ve dinine bakılmaksızın herkese açık olan bu topluma (Dar’ül Selam) kendi hür iradeleri ile katılma özgürlükleri sağlanmakta, “fikirlerin dolaşımının serbest ve herkesin bir başkasını ikna etmede özgür olduğu barışçıl”¹⁸⁰ bir toplumsal iklim (sosyoloji) meydana gelmektedir.
- “Sadece İslam’ın baskın olduğu yekpare bir toplum olarak tasavvur” edilmeyen¹⁸¹; ve asla İslam dinine cebren döndürülme manasına da gelmeyen

¹⁷⁶Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, s.15.; Garaudy, bu paragrafta bahsettiğimiz “imani kabul”leri “Ümmet Gerçeği” başlığı altında maddeleştirmektedir.

¹⁷⁷Faruki, **Tevhid**, s.19.

¹⁷⁸Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, s.182.

¹⁷⁹Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, s.21.

¹⁸⁰Faruki, **Tevhid**, s.19.

¹⁸¹Faruki, **Tevhid**, s.19.; Faruki Pax-İslamica tanımını şöyle yapmaktadır: “Kur’an’ın otoritesiyle Yahudileri, Hristiyanları, Sabileri; Hz.Muhammed’in otoritesiyle Zerdüştileri; ve o otoritenin fakihlerce yorumlanmasıyla Hinduları kapsıyordu. Gözetilen ülkü aynıydı; Kur’an’ın deyimiyle: “İlahi İrade’nin hakim olduğu” ve “herkesin bu iradeyi kabul ettiği” bir dünya. Ama böyle bir kabulün değerinin olması için herkesin özgürce ve üstünde düşünerek verdiği bir karar olması gerekir. İşte Pax-İslamica’ya girmenin hiçbir zaman İslam dinine döndürülme değil de, fikirlerin

bu “birlik iklimi” içinde, böylece, “yekpare Tevhid ve İslam şemsiyesi altında”¹⁸² özgürce yaşamak isteyen (bunu kabul eden) toplulukların kendi inanç ve değerlerini (kültürlerini) koruyarak yaşayabilmelerini sağlayacak olan adalet ve hukuk sisteminin vasatı doğmaktadır. Bu toplumsal fenomen, girişte bahsi geçen “medeniyet”dir.¹⁸³

İnsanın birliği (ümme) içinde ki toplumsal ilişkiler ve işbölümü, kurum ve yapılar, son medeniyet tecrübesinde olduğu gibi, her şeyin tek sahibinin, tek hükmedeninin ve tek bileninin Allah olduğu hakikatinden hareketle tanzim edilmeye çalışılmaktadır. Çünkü, iktisadi, siyasi, kültürel, bilimsel (ve toplumsal hayatın her alanına ilişkin) “birliği gerekli kılan ‘Tevhid’, yani ‘ilahi birlik’, sadece bir gerçek değil, aynı zamanda bir harekettir: İnsanın bütün isteklerini ve imkânlarını gayelerine göre yönlendirme hareketidir”.¹⁸⁴

dolaşımının serbest ve herkesin bir başkasını ikna etmede özgür olduğu barışçıl bir ilişkiye girmek anlamına gelmesinin sebebi budur.” Faruki, **Tevhid**, s.19.

¹⁸²Abdurrahman Arslan, “Kurucu İslami Siyasi İrade Tartışmaları: Siyasal, Sosyal ve Dini Olan Ayırıştırılmaz”, **Tasfiye: Edebiyat Düşünce Dergisi**, Kasım-Aralık 2016, İstanbul, s.36-37.; Arslan’a göre, bunun mümkünatı, “İslam’ın şemsiyesi altında yaşamayı kabul etmiş olmak”la; “İslam’ın şemsiyesi altında yaşamak isteyen ve bu anlamda insanlarla anlaşma imzalayan, Müslüman olmayan gruplar da o şemsiyenin altında kalmayı kabul ettiklerinde” doğmaktadır.

¹⁸³Çağdaş İslam düşünürlerine göre, “insanın birliği”nin istikameti (vizyonu), böyle bir birliğe, yani yukarıdaki anlamları havi olmak üzere “ümme”i gerçekleştirmeye doğru olmalıdır; yoksa, “batının devlet tarafından korunan bir Pazar ve bir ırk, tarih veya kültür mitolojisiyle haklı gösteren ‘milliyetçilik’” fikrine ya da “milleti kendi başına bir gaye olarak gösteren” zıt anlayışlara doğru değil. (...) Ve yine, “Allah’ın yerine bireyi, her şeyin mekezi ve ölçüsü yapan kapitalist” sisteme; ya da “insanın ilahi boyutunu hesaba katmayan “sosyalist sisteme doğru da değil. Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, s.21.173.; İnsanın birliği (ümme) içinde, yalnızca yeryüzünde fitne ve fesat çıkaran, bozgunculuk yapan, azgın insanların yeri yoktur. Kur’an’da “bozgunculuk” yapanlar ve “fesat” çıkaranlar ile ilgili pek çok ayet bulunmaktadır. Genel olarak “azgınlık” yapanlar olarak da tanımlanan bu “güruh”, Faruki’nin bir önceki dipnotda bahsi geçen kodlamasıyla “Pax-İslamica” ya da “ümme”in içinde yer alamazlar. Öte yandan, yine ilgili dipnotta da geçtiği üzere (daha önceki fakihlerin “Hinduları” azgınlar sınıfının dışında tutan içtihatları), Söz konusu “azgınlar” güruhunun bugün yaşamakta olduğumuz sosyoloji içindeki karşılığının, içtihatla yeniden güncellenmesi gerekmektedir. Bu çerçevede, “azgınlar” ile ilgili bazı ayetler için bkz. **Kur’an**, Kasas, 28/77; Bakara, 2/27; Bakara, 2/205; Araf, 7/56; Araf, 7/142; Hud, 11/116.; Ra’d, 13/25; Nahl, 16/88; Şuara, 26/151-152; Şuara, 26/183; Sad, 38/28.

¹⁸⁴Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, s.180.

3.2.10. Varlığın Birliği Tasavvurunun Hayata Açılmasında İlk Metotlar

Bu başlık altında söz konusu tasavvurun hayata açılmasında, birey hayatı üzerinden bir hatırlatma yapılmakta, sağlam bir toplumsallaşmanın temellerinin, sağlam bireylerin varlığı halinde mümkün olabileceği karinesinden hareket edilmektedir.

Varlık tasavvurunun mertebeler halinde hayata açılması, ya da O'nun rızasını kazanabilme yollarının tekabül ettiği irfani seviyeler; ya da bir diğer ifadeyle bu seyr-ü sefer (seyr-i süluk), kadim bilgelerde, daha önce de bahsi geçtiği üzere, 4 kapı ilkesi adı altında tasnif edilmekte, metotlaşmaktadır.¹⁸⁵ Daha önce bahsi geçen “tasavvufun mektepleşmesi” süreçlerinin ilk kurumsal örneklerinin, bu ilke ve metot manzumesinden neşet ettiğini, gelişip serpildiğini söyleyebiliriz. Takip eden paragraflardaki düşünceler, “varlık tasavvuru”nun irfani seviyelerini açıklamak üzere, sözü edilen 4 kapı ilkesinin bir nev'i yorumu mahiyetindedir. Aşağıda dipnot halinde vermiş olduğumuz Ahmed Yesevî'ye ait 4 kapı ilkesine¹⁸⁶ bağlı olarak yorumlanan varlık tasavvurunun irfani seviyelerine göre:

- i) İnanma ile birlikte başlayan ve O'na ve varlığa ilişkin “anlam” yaratma ile devam edegelen irfani seviyelerin ilk eşiği (ilk kapısı), vahyin (O'nun) ve nübüvvetin bildirdiği esaslar dahilinde, O'nu ve varlığı (işaretlerini) bilme, anlama ve bu “had”ler dahilinde yaşayabilmek marifetiyle (ahlak), O'nun rızasını kazanabilmektir.

¹⁸⁵Seyhan, **a.g.m.**, s.14.

¹⁸⁶Ahmed Yesevî'nin 4 kapı 10 makam tasnifine göre: “**a) Şeriatte bulunan on makam şunlardır:** Hak taala'nın birliğine, varlığına, sıfatlarına e zatına iman getirmek/ Namaz kılmak/ Oruç tutmak/ Zekat vermek/ Hac farızasını yerine getirmek/ Yumuşak konuşmak/ İlim öğrenmek/ Hazret-i Resul-i Ekrem (sav)'in sünnetlerini yerine getirmek/ Şeriat bakımından yapılması gerekli şeyleri yerine getirmek (Emr-i bil maruf)/ Şeriatin yasakladığı şeylerden kaçınmak (Nehy-i münker). **b) Tarikatta bulunan on makam şunlardır:** Tevbe etmek/ Pire el uzatmak/ Korku (Hayf)/ Tanrının rahmetinden ümitli olmak (Reca)/ Belirli vakitlerde Kur'andan sureler veya dualar okuyarak yapılan ibadeti yerine getirmek/ Pirin hizmetinde olmak/ Pirin izni ile konuşmak/ Nasihat dinlemek/ Tecrit olmak/ Tefrit olmak. **c) Marifette bulunan on makam şunlardır:** Fena olmak/ Dervişliği kabul etmek/ Her işe tahammül etmek/ Helal ve güzel istekte bulunmak/ Marifet kılmak/ Şeriat ve tarikatı ayakta tutmak/ Dünyayı terk kılmak/ Ahireti seçmek/ Varlık makamını bilmek/ Hakikat sırlarını bilmek. **d) Hakikatte bulunan on makam şunlardır:** Herkesin yolunun toprağı olmak, alçak gönüllülük/ İyiyi – kötüyü tanımak/ Bir parça lokmaya el uzatmamak/ Kendisini, lokmasını Hak yolunda sebil etmek/ Kimseyi incitmemek/ Fakirliği inkar etmemek/ Seyr-i süluk kılmak/ Herkesten sırrını saklamak/ Şeriat, tarikat ve hakikat makamını bilmek ve buna göre amel etmek/ 10?” Ahmed Yesevî, **Yesevî'nin Fakr-namesi**, s.16-18.

O'nun rızasını kazanma yollarının 4 kapısından ilkinde (**şeriat**) karşılık gelen bu irfani seviye, farkında olma'nın ve tefekkürün daha ziyade akletme boyutu ile ilgilidir; burada O ve yaratık, adeta iki ayrı anlama düzeyi halinde kavranmaktadır.

ii) Bir sonraki irfani seviye, ilkinden başlamak üzere, O'nun huzurunda korku ile ümit arasında sürekli sefer halinde bulunmak; kötü huyların (nefsin) tezkiyesi ve ahlaki kemalatın (faziletlerin) takviyesi üzerine sürekli mücahade ve mücadele halinde bulunmak; insan ve yaratılmış bütün mahlukatla Tevhid inancından neşet eden “ahlak” üzere ilişki kurmak, bütün niyet ve hareketlerinde en iyi ve en güzel olmaya çaba sarfetmek (salih niyet ve salih ameller); O'nun tecellilerinin ve zuhuratının yansıdığı varlığa kıymet vermek, sevmek ve böylece O'nun rızasını kazanabilmektir. Kadim bilgelere şeriattan sonra “**tarikât**” (yol ve yollar)¹⁸⁷ olarak geçen bu kapının tekabül etmekte olduğu irfani seviye, tefekkürün hem zihni ve hem de “ruhi/kalbi” boyutuyla ilgilidir. Bu irfani seviyedeki insan, O'na ve “varlığa” karşı “ince”lik, dikkat, rikkat, ahlak ve takva üzerine olan “hali”nin etkisiyle; kendisini -kendisine takdir ve tahsis edilen bütün Rabbani kuvvetlerini- tanımak cihetine gitmekte, ve kendisinden O'na doğru bir yol bulmaya çalışmaktadır. Bu kapının eşiğinde “kendini bilen Rabbini bilir” sözü yazılıdır.

iii) “Varlığın birliği” tasavvurunun hiyerarşik olarak bir sonraki irfani seviyesinde, insan O'nun rızasını, her işin sahibinin O olduğunu, niyet, hareket (gayret), tevekkül ve teslimiyet ile idrak ederek; dünya sevgisini gönlüne koymadan dünya ilişkilerini tanzim ederek, daima helal ve güzel isteklerde bulunarak, ahiret sevgisine yol göstererek; ve O'nun sevgisini her şeyin (dünya ve ahiret hayatının bütün nimetlerinin) üstünde tutarak, öyle ki O'nun sevgisi ve aşkı ile O'nda yokluğu ve hiçliği arzulayarak; ve nihayetinde O'nun Varlığında,

¹⁸⁷“Tarikat” kelimesi burada, bir yönüyle kadim medeniyet tarihinde “tasavvuf”un kurumsallaştığı organizasyonlar olarak kavramsallaşırken, bir diğer yönüyle de, bahsi geçen kamil insana vasıl olabilmenin “yol”u (yolları) olarak kavramsallaşmaktadır.

yokluğa ererek; Varlık makamını (ve hakikatin sırlarını) irfani seviyesi kadar bilerek...kazanmaya çalışmaktadır. Bu makam, insanın kendi ruhundan, O'na yol bulduğu, aşkın marifetiyle tecelli eden “ilahi aşk” ve “**marifet**” makamıdır. Ruhun bütün fonksiyonlarıyla, iradeye, akla ve benliğe galip geldiği; insanın, aşkın sarhoşluğuyla sekr haline büründüğü, kendinden geçtiği ve nihayetinde idrak ve benliğinin “fena”ya (O’nda yokluğa) erdiği marifettir.

- iv) Ve nihayet sözü edilen tasavvurun O’nun rızasını kazanmaya tekabül eden son irfani seviyesinde, “fena”yı tadan insan, yeniden varlık alemine geri dönmekte ve hem hal ile ve hem de kaal ile, varlığın ve halkın içinde, O’nunla işitmekte, O’nunla görmekte, O’nunla konuşmakta, O’nunla yürümekte, her niyet, düşünce ve fiilinde O’nunla birlikte olmakta, ezcümle O’nunla yaşamaktadır. Artık, O’nunla “**hakikat**” ve “dost”luk makamında bulunan bu insan, bütün varlık aleminde, O’nun isim, sıfat ve fiilleri ile teşbihen açığa çıkışlarını seyretmekte; varlığa O’nun tecellileri ve işaretleri olarak edeb, sevgi, saygı ve kıymet ile yaklaşmakta; hiçbir şeyi ötekileştirmeden (ve “köleleştirmeden”), insan ve yaratılmış bütün mevcudatı, her şeyin O’nunla olan ilgisini anlamaya çalışarak anlamlandırmakta, ve bilahare yorumlayarak, O’nun gibi imar, inşa ve ihya etmeye, yani “yapmaya/yaratmaya” çalışmaktadır. Ve yine bu insan, aynı zamanda tenzihen O’nu her şeyden münezzeh olarak “Bir”lemekte; O’ndan başka hiçbir şeyin kulu ve “kölesi” olmadan, sadece O’na hamd ederek, O’nu ululayıp yücelterek, O’nun “vahdet”inde (tekliğinde) “erimeye”, ezcümle O’na “ermek” üzere vuslata bir yol bulmaya çalışmaktadır.

Bu kapılardan geçen insan, artık “Hakikat”ın insanıdır; Hakk (ve adalet), isim ve sıfatları ile hakikatin insanında tecelli ederek açığa çıkmakta ve bu insanın marifetiyle yeryüzüne yayılmaktadır. Akıyla ve ruhuyla, bütün Rabbani kuvve ve yetenekleriyle tefekkür etmekte, iyiyi ve kötüyü tefrik ederek insan ve varlığa hakikati anlatmakta, adalet ile muamele etmekte, adaletle hükmetmektedir.

Hakikatin insanı toprak gibi alçakgönüllü ve fakat toprak gibi ihsan edici ve cömert, toprak gibi münbittir. “Fakr” ehli olarak varlığını ve kendi lokmasını sebil etmekte; ve “fütüvvet” sahibi olarak da, gerektiğinde kendini Hakk için “feda” etmektedir.

Varlık tasavvurunun hayata tahakkuk etmesinde (sözü edilen irfani kapılardan geçilebilmesinde) en önemli düstur ise, bütün bu yolların ve kapıların bir ustanın, ya da tasavvuf kültüründeki tanımıyla bir kamil-i mürşidin (irşad edicinin), rehberliği ve hamiliği altında katedilmiş olmasıdır. Öyle ki bu yol gösterici ve rehber insan profili, bütün bir medeniyet tarihi boyunca tekke ve tarikatlarda mürşid ya da şeyh; medreselerde hoca ya da müderris; ahilik ve esnaf teşkilatlarında “usta” ya da “ahi babası” ve bazı hallerde de birlikte hem usta ve hem de mürşid-i kamildir. Ezcümle, Peygamber’in (sav) o sıcak ve müşfik yol göstericiliğinin, o yüce insanın “baba” sıfatının değişik suretleri halinde, sosyal hayatın hemen hemen her alanında izlenebilmektedir.

3.3. Anadolu İslam Tasavvurunun İrfani İnsan Anlayışı

Anadolu İslam tasavvurunun merkezinde, yukarıda ki bütün maddelerin de öznesi olmak üzere ilahi bir varlık olarak “insan” bulunmaktadır. Daha önce batılı menşesine dikkat çekilerek “antroposentrik” olarak da geçen bu yaklaşım (sözlük manasıyla “*insaniçinci*”lik),¹⁸⁸ varlık tasavvuru anlatılırken, fark edildiği üzere, “irfani insan” anlayışı olarak kodlanmaktadır.

Bu kodlama ile, “irfan” kelimesinin kadim anlamından hareketle,¹⁸⁹ yaratılışın öznesi konumundaki insanın, bu merkeze O’nun tarafından yerleştirildiği, bu veçhiyle bir sahibi olduğu hatırlatılmaktadır. Kodlama ile, irfan kelimesinin aşağıda verilen tasavvufi manasından hareketle, aynı zamanda, insanın, kendisini ve kâinatı (varlık alemini) beyan ve burhan ile birlikte kadim anlatıda epistemolojik bir bilgi kaynağı olarak kabul edilen “ilham” (*ilahi feyz*) üzerinden de anlaması ve anlamlandırması gerektiği vurgulanmaktadır. Öte yandan irfan kelimesinin, (bu

¹⁸⁸ Hançerlioğlu, a.g.e., s.155-156.

¹⁸⁹ Devellioğlu’nun sözlüğünde, tasavvufi kadim bir kelime olarak “irfan” şöyle tanımlanmaktadır: “*ilahi bir feyiz olarak kâinatın sırlarını bilme kudreti*” Devellioğlu, a.g.e., s.445.; sözlükte irfan, aynı zamanda, bazı medeniyet teorisyenlerinde de kavramsallaştığı üzere, “kültür”ün karşılığı olarak da verilmektedir, bkz. Cemil Meriç, **Kültürden İrfana**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

tasavvuf menşeli kelimenin), bazı çağdaş medeniyet teorisyenleri tarafından “kültür” olarak da kavramsallaştırılması (bkz, Bergen, **Medeniyet**), öyle görünüyor ki, son medeniyet tecrübesine ait kültürün, yine tasavvuf felsefesi menşeli Anadolu İslam tasavvuru üzerinden meydana gelmiş olması ile de ilişkilendirilebilecektir.

Öte yandan “irfani insan” anlayışıyla hümanizmden farklı olarak, gayenin insan değil, Allah ve Allah’ın rızası olduğu söylenilmektedir. Bu bağlamda, O’nun hadleri çerçevesinde insana hizmet etmek, onun maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak, şerefini korumak ve yüceltmek, Allah’ın rızasını kazanmanın biricik yolu olarak kabul edilmektedir. Böylece “hümanizm”in, insana atfetmekte olduğu mana ile bir karışıklığa düşmekten kaçınılmaktadır.

Ezcümle bütün bir medeniyet tarihi boyunca, insana Anadolu İslam tasavvurunun, “irfani insan” anlayışıyla yaklaşılmıştır. Medeniyetin kültürü ve bu kültüre ait, bilim, meslek, sanat ve kurumlar manzumesi, bu insan anlayışıyla imar ve inşa edilmiştir. Bu bağlamda, insanın maddi ve manevi ihtiyaçlarını birlikte kavrayan bu anlayışın sonucunda meydana getirilen iş ve eserler, ortaya çıkan kurum ve yapılar, tez konumuz olan vakıf ve elbette ki medeniyet, üst-çatı bir sıfatın altında aynı zamanda “insani” olarak bilinmektedir.

Hülasa bütün bu ifadelerle, “insani” sıfat-kavramının ve bu kavram tarafından nitelenen iş, eser, kurum ve yapıların, hepsini de ihata etmek üzere medeniyetin, Anadolu İslam tasavvurunun insan anlayışı olarak kodlanan “irfani insan” anlayışı üzerinden tecessüm ettiği söylenilmektedir. Bu sebeple konuya aşağıda “insani” sıfatı üzerine tahlillerle başlanılmaktadır.

3.3.1. İnsani Kavramının İnanç ve Değerler Sistemi ile İlişkisi

İnsanı niteleyen bu kadim sıfat, “insani”; insanlık tarihi boyunca, dinlerin, kutsal anlatıların, felsefelerin, antropolojinin) ve ideolojilerin, insanı ve varoluşu anlamlandırmak üzere vazettikleri öğretilerinde, “insan”dan hemen sonra anlam yüklemek için adeta çırpındıkları bir kavram olagelmıştır. Bu kadim sıfatın ihtiva ettiği manalara aşağıda kısaca değinilmektedir:

- “İnsani” kelimesi, Türk Dil Kurumu Sözlüğü’nde bir sıfat olarak, “*insanca, insanla ilgili, insana özgü*” manaları ile tanımlanmaktadır.¹⁹⁰ Bir başka sözlükte ise “insani” kelimesi, yine bir sıfat olarak, yukarıdaki anlamlarına ilave olarak, “*insana ve insanlığa yakışır olan*” şeklinde tarif edilmektedir.¹⁹¹ Yine Türk Dil Kurumu Sözlüğü’nde “*insani yardım*” ifadesi için “*iyilik olsun diye yapılan herhangi bir yardım*” tanımının yapılmış olması da insani teriminin iyilik için yapılan faaliyetleri de kapsayıcı boyutuna işaret etmekte ve böylece bir nev’i kavramsal genişletmeye gidilmektedir.¹⁹²
- Nitekim Sait Başer de Mütercim Asım Efendi’ye atıfta bulunarak, “insani” sıfatının nitelediği “insan” kelimesinin kökenindeki Arapça “üns” köküne dikkat çekmekte ve “alaka” manasına gelen bu kökten hareketle, insanı, “*alaka kurabilen bir varlık*” olarak tanımlamaktadır:

*“İnsan kelimesinin Arapça ‘ünsiyet’ kavramıyla olan ilişkisi, kökünün aynı sülasiden meydana gelmesi sebebiyle ademoğlunun bir yakınlık yaratma, ilişki kurma varlığı olduğu yolundaki geleneksel anlamlandırma malumdur, yaygındır. İnsanın yaşayabilmesi, içinde bulunduğu ortamla tesis edeceği uyum, bu ortamın unsurlarıyla kuracağı alakaya bağlıdır.”*¹⁹³
- Öte yandan teze giriş bölümünde de geçtiği gibi, Rabbani bir kuvvet ve kabiliyet olarak, Başer’e göre inanma yeteneğinin temellerinde, insanın, ilgi ve “alaka” kurabilen bir varlık olarak yaratılmış bulunma hakikati yatmaktadır. “*Alaka kurabilmenin imkânı, insanın muhatap aldığı konuyla irtibata geçebileceği inancının eseri olarak teşekkül edebilmektedir. Yani alaka kurmak, diğer bir açıdan bakıldığında ‘inanma’ yeteneği ile bütünleşen veya örtüşen bir mahiyete de sahip*” görünmektedir.¹⁹⁴
- O halde insan ile ilgili olarak Sait Başer’de geçen bu kavramsallaştırma, “insan”ı, “insani” yapan özelliğini de ihata etmektedir. Sözlük manasında geçtiği gibi, soyut ya da somut “*kendisine, yani insana yakışır olan*” ile alaka

¹⁹⁰ <https://sozluk.gov.tr/?kelime=insani> (Çevrimiçi, 15-10-2019).

¹⁹¹ Ali Püsküllüoğlu, **Arkadaş Türkçe Sözlük**, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 1994, s.536.

¹⁹² <https://sozluk.gov.tr/?kelime=insani+yardım> (Çevrimiçi, 15-10-2019).

¹⁹³ Başer, **a.g.e.**, s.25.; ve ayrıca bkz. Mütercim Asım efendi, Kamus Tercümesi, ilgili madde.

¹⁹⁴ Başer, **a.g.e.**, s.25.

kurmasını, yani “*insani olan*” ile alakalanmasını, ya da ilgi ve irtibat kurmasını, ya da ünsiyet kesb etmesini, inanmasını içermektedir.¹⁹⁵

O halde bütün bir insanlık tarihi boyunca insanı uğraştıran büyük soru, bir kere daha şudur: İnsana yakışan yani “*insani olan*”, yani “*insanca olan*” nedir? Bu kadim soruya genellikle “değerler sistemi”¹⁹⁶ olarak cevap verilmektedir. İnsan neye inanıyor olursa olsun, hem monoteist hem de panteist dinler, kutsal öğretiler ya da felsefeler ve ideolojiler, bu kadim soruya verilen cevap çoğunlukla inanç, ahlak, gelenek, dünya görüşü ve bunlardan neşet eden “değerler sistemi” ile ilişkilidir. Bu sayılanlardan en önemlisi, hiç şüphesiz, esas itibarıyla hepsini de ihata eden “inanç” sistemleridir.

İnsana yakışan, yani niyet, tutum ve hareket olarak insani olanı tayin eden, insanın sahip olduğu inançtan neşet eden değerlerdir. Bu aynı zamanda, hayata tahakkuk etmek üzere muhafaza altına alındığında, yani nizamlastığında artık hukukun konusu olan “haklar” halini alır. Bu değerler artık hem *insani* değerlerdir ve hem de insani haklardır ya da “insan hakları”dır.

Hülasa bir netice olarak “değerler” sistemi, Başer’in de özellikle dikkat çektiği gibi içinde geleneğin ve ortak anonim tecrübelerin de bulunduğu inanç sistemleri tarafından belirlenmektedir. İlgi-sevgi esaslı kendini verme ve yoğunlaşmadan tevarüs eden bir zihni ve ruhi eylem olarak inanma,¹⁹⁷ hem bir kuvvet olarak

¹⁹⁵Nitekim TDK’nun sözlüğünde “*insani*” sıfatına örnek olarak verilen Reşat Nuri Güntekin’in bir cümlesinde de, “*insani*” olan ile “*alaka*” arasındaki bu ilişkiye dikkat çekilmektedir: “*Öteden beriden konuşabilirler hatta birbirlerinin haline insani bir alaka gösterebilirlerdi*” <https://sozluk.gov.tr/?kelime=insani> (Çevrimiçi 15-10-2019).

¹⁹⁶Sait Başer, giriş bölümünden itibaren tezin muhtelif yerlerinde geçen, “*inanma*” kavramı ile de yakın ilişkisi olan “*değerler sistemi*” kavramını şöyle açıklamaktadır: “*Değerler sistemi öncelikle toplumun ortak inanmalarının meydana getirdiği ve müştereken kullanılan bir soyut tecrübi alandır. Derinliği olmayan bir bakışla ele alındığında durağan görünen değerler sistemi de her şey gibi aslında derinliklerinde sürekli değişime uğramaktadır.(...) Yani, değerler sistemi dediğimiz yapı, insan ve toplum hayatının her noktasıyla münasebettedir. Ve bu münasebetin odak noktası yine denge kavramı olmaktadır. Denge kavramı, zıt değerlerin birbirlerini nötrleştirdiği sükunet noktasına, güven noktasına işaret eden sihirli bir kavramdır. Rahatlık ve güvenlik o sükunet noktasında mümkündür. Bu emniyet noktası ise aşırılıkların dışarıda bırakılması ve insanın, içinde bulunduğu çevre ve toplum bakımından genel kabul gören kurumlar içerisinde kendi yerini belirleyebilmesi imkânı demektir. Değerler siseminin değeri de bu imkândan kaynaklanıyor*”. Başer, *a.g.e.*, s.88-89.

¹⁹⁷Bkz. Sait Başer, *a.g.e.*

kendisini hem de kendisinden neşet eden somut ve soyut “değerler”i aynı zamanda meşrulaştırmaktadır. Meşruiyeti toplum tarafından genel kabul görmüş olan bu değerlere göre yaşayan insanın meydana getirdiği soyut ya da somut şeylerin (ilişki, eser, yapı, kurum, bilim, meslek, sanat, kurum, kültür, uygarlık ve medeniyet vd.) insaniliği, aynı zamanda bütün bunların neşet ettiği değerlerin de insaniliği manasına gelmektedir. Şu halde bir tespit olarak:

- İnsan ve “inanç sistem”leri öncelikle “değerler sistemi” ile ilişkilendirilmekte, ve bilahare “değerler sistemi”nin yaşanılan hayat üzerinde tahakkuk etmesi suretiyle meydana gelen “niyet/ tutum/hareket/eser” vd. soyut ya da somut “çıktı”lar ile, bunların “*insana yakışır olması, yani insani olması*” arasında ilişki kurulmaktadır.
- Bir diğer ifadeyle, “inanç” sisteminin nev’inden, tutarlılığı ya da tutarsızlığından bağımsız olarak, “değerler”in genel kabul görerek hayata tahakkuk etmesi ile ortaya çıkan soyut ya da somut “çıktı” veya “sonuç”lar “insanidir” denilmektedir. Devamla, bu çıktıların insaniliği ve “*insana yakışır olmaları*” ise, öncesinde varolan toplumsal mutabakat ile ilişkilendirilmektedir. Buna göre, insani olma vasfı, insanın alaka kesbetmesi sonucunda inanma”yla meydana geldiği için, hem değerlerin bizatihi kendisini hem de bu değerler üzerinden ortaya çıkan insana ait işlerin mahiyetini, bazen özne ve bazen de sıfat olarak belirlemektedir.

Ezcümle insan, kendisine yakışan tutum ve davranışlarla, yani değerlerle tıpkı inanç gibi alaka kurmakta, onları benimseyip içselleştirmekte ve onlara inanmaktadır. O halde, “değerler” de inancın unsurları olarak bir kere hayata tahakkuk ettiğinde, inançlar gibi kolay kolay değiştirilemeyen “sabite”lerdir.

Bu tespitleri müteakip kadim soru bu sefer yeni bir hüviyete bürünmektedir. Değerler, ortaya çıkan tutum ve davranışların ve bir manada ahlakın insaniliğini belirlemektedir. Fakat değerlerin insaniliğine ve insaniliğinin ölçütlerine kim ve hangi otorite karar verecektir; onların paradigmatlaşmasını sağlayan “toplumsal mutabakat” sadece ve tek başına yeterli olacak mıdır? Ya da, farklı “toplumsal mutabakatlar”ın belirlediği farklı “değer” sistemleri arasında ki çatışmalarda nihai

meşruiyeti hangi otorite ve kim sağlayacaktır? Ya da biraz daha üst kategorideki bir soru olarak; üzerinde toplumsal mutabakat sağlanamadığı için yaşanan hayatta karşılığı olmayan değerlerin “insani olma” hüviyetini, yani insani bir kuvveye sahip olma ya da “olmama” potansiyelini, “mutlak” meşruiyetini kim onaylayacaktır?

Bu insanlık tarihi ile yaşıt problematik, inanç, ortak anonim tecrübeler, ahlak, dünya görüşü ve gelenekten tevarüs ederek, bazen bunların sadece biriyle ve bazen de değişik kombinasyonları ve muhtelif terkipleri halinde meydana gelen değerlerin, “insaniliği”nin meşruiyeti ve ölçüğü (ölçütü) meselesidir.

3.3.2. İnsani Değerlerin Meşruiyeti

İnsanlık tarihi kadar eski olan bu cevaplar iki kategori halinde ele alınabilmektedir. Buna göre “değerler” ya kutsal anlatılar olan büyük dinlerden ya da insanın eseri olan soyut felsefelerden ve ideolojilerden tevarüs etmektedir. Esasen belki de son yüzyıl hariç kabul edilen değerlerin “insaniliği” ortak insanlık tarihinin ayrırmaktan daha ziyade kesişen mecraları sebebiyle, her iki kategoride de birbirleriyle daha çok örtüşen bir manzara arz etmektedir. Merhamet ve adalet, bu iki insani değer bütün dinlerde ve felselerde her zaman vardı ve onlar her zaman ve her çağda, insana en çok yakıştırılan, insan marifetiyle kurulan uygarlık ve medeniyetlerde en çok aranan insani değerlerdi.

Esasen bu iki kategori arasındaki temel farklılık, üzerinde mutabık kalınabilecek bir maruf olarak büyük dinsel anlatılarda ya da felsefelerde öncelikle hakikatin tevarüs ettiği “kaynak” ile ilgili görünmektedir. Büyük Tevhidi dinlerin ve kutsal anlatıların Tanrı ve “vahiy” ile olan ilişkisi, onlardan tevarüs eden değerleri insanileştirirken, aynı zamanda da “kutsal”laştırmakta ve bu yaklaşım felsefelerin tanımladığı insan ve insani değerleri, her ne kadar dinlerin büyük anlatılarıyla örtüşen yanları olsa dahi profanlaştırmaktadır.

Kutsal olan inançtan neşet eden değerler, “kutsal”dan neşet etmelerinin tabi gerekliliği olarak aynı zamanda “mutlak” olan hakikati anlatırken ya da “mutlak” olarak vasıflandırılırken, kutsallık atfedilmeyen (profan) felsefelerin değerleri mutlak

olana göre “izafi-göreceli” olarak sıfatlandırılmaktadır. Mutlak olan, bütün meşruiyet ve icazetini semadan, Tanrı’dan alırken izafi olanın meşruiyet kaynağı genellikle insandır. Mutlak olan, insana, varlığa ve eşyaya Tanrı’yla bağ kurarak -adeta Tanrı’ya yaslanarak- anlam atfederken, (ya da bir diğer ifadeyle, Tanrı’yı, “anlam”ın esas kaynağı olarak kabul edip, varlığı anlamlandırırken), izafi olanın varlığa atfettiği anlam, tanıımı gereği her şeyin kaynak ve özne olabileceği bir göreceliliğe sahiptir.

Hülasa taraflar arasındaki mesele, ya da farklılık, “mutlak”lık ile “izafilik” arasında gidip gelen bir problematik olarak ortaya çıkmaktadır. Burada “mutlak olan” ile, yukarıda da işaret edildiği gibi, dinler, kutsal anlatılar, vahiy ve nübüvvet, ve bütün bunlardan tevarüs eden ya da yorumlanan ahlak, gelenek ve değerler kastedilmekte; izafi olanla ise insanın düşünce ve tecrübe yoluyla hakikati arama yolculuğunda keşfettiği ve “mutlak olan” ile bazen kesişen ve bazen de ayrışan “değerler” sistemi anlaşılmaktadır.

Aşağıda bu problematiğe “Batı modernitesi” bazında kısaca dikkat çekilmektedir.

3.3.2.1. Batı Uygarlığında Mutlak ve İzafi Değerler Çatışması

Batı uygarlığının temellerinde ve özellikle de uygarlık değerlerinin ortaya çıkmasında, “mutlak” ile “izafi-göreceli” olan arasındaki kavramsal ayrışma oldukça belirleyici bir rol oynamıştır. Bununla birlikte, modernite çağlarına kadar olan ve Batı felsefesinin tarihinde “çifte gerçeklik” dönemi¹⁹⁸ olarak isimlendirilen, felsefenin “din”lerden kopuk olarak hakikati aramaya devam ettiği dönemde dahi, mutlak ve izafi olan, varoluşun değişen şartları karşısında dengeyi yeniden tahkim etmek üzere aynı hakikate değişik cephelerden bakan tasavvurlar olarak ortaklaşabilmişti. Esasen, Fransız ihtilalinin ve aydınlanma çağı ve felsefesinin sloganı olan “*özgürlük, eşitlik ve kardeşlik*” aynı zamanda eski bir Tevhidi din olarak Hristiyanlığın bozulmamış kadim ahlaki/insani değerlerinden başka bir şey değildi. Sadece ihtilaller çağında değil, Rönesans döneminden itibaren bu insanların mücadelelerinin temellerinde, çağdaş bir medeniyet teorisyeni olan Yılmaz Özakpınar’ın ironi ile karışık olarak aşağıda ifade ettiği gibi kilisenin elinde artık bir

¹⁹⁸Bulaç, a.g.e., s.20-80.

“ucube” haline gelmiş olan “inanç” bulunmaktaydı. Bu insanlar bir ümitle, ucubenin içindeki saf, duru ve insani olan inancı ve ondan neşet eden değerleri arıyorlardı:

*“Avrupa Orta Çağ’ı Rönesans ile Kilise kabusundan uyanmak istemiştir. Fakat kilisenin elinde ucube haline getirilmiş bir inanca karşı bile yine inançla mücadele edilebilirdi”.*¹⁹⁹

Batı’nın Fransız Devrimi’ni müteakip, çok değil hemen hemen bir yüzyıl içerisinde, yukarıda örnek olarak verilen değerleri “insani değerler” olarak içselleştirmesinde, ve benimseyerek yeni bir toplumsal sisteme geçişinde, şüphesiz bu değerlerin daha önce Hristiyanlık inancının ve ahlakının yerleşmiş ve paradigmatlaşmış en önemli değerleri arasında yer alıyor olmasının büyük etkisi vardı. Bergen, Yılmaz Özakpınar’a bir katkı olarak, Rönesans ve aydınlanma çağının düşünürlerinin arka planındaki Hristiyan inancına dikkat çekmektedir:

*“Özakpınar’ın bu yaklaşımına Katolik Çağ ve Protestan Sanayi Çağı sıralaması yapılarak katılmak mümkündür. Weber’in Batı kenti, Asketik Etik hakkında yazdıkları da kapitalizmin din (Protestanlık) ile beslendiği hakkındadır. Bacon’un ve Descartes’in metinlerinin arka planında dini bir hissiyat bulunabilecektir”.*²⁰⁰

Öte yandan Batı felsefesinin içinde Protestanlık ile birlikte eş-zamanlı olarak gelişen bu “dini hissiyat”, paradoksal bir şekilde birkaç yüzyıl sonraki büyük kopuşu hazırlamaktaydı. Öyle ki, daha neşet ettiği ilk çağlarda pagan Roma’nın panteizmi ile metamorfoza uğrayarak saflığını kaybeden “inanç”, bilahare Reform-Rönesans hareketleriyle ve en nihayetinde de batı uygarlığının asli kimliği haline gelmiş olan sekülerizm ve hümanizm ile, ilerleyen yüzyıllarda vahyin kökenindeki Tevhidi mesajın hakikatinden iyice uzaklaşacaktı.

Nitekim Özakpınar kendi ifadesiyle Batı uygarlığının zihni temellerindeki bu “alaşım”ı dikkat çekmektedir:

“(…) Teoriye göre Batı medeniyeti bilim ve teknolojiye dayanmamaktadır. Batı medeniyetinin temelinde bir inanç ve ahlak nizamı vardır. Bu bir alışımır: 1) Hristiyanlık, 2) Yunan ve Roma medeniyetlerinden intikal eden paganlık, 3) Hümanizm ve uzantısı olan bireycilik. Batı medeniyetinin

¹⁹⁹ Bergen, **Medeniyet**, s.343.; Özakpınar, **Kültür ve Medeniyet**, s.112.

²⁰⁰ Bergen, **Medeniyet**, s.343

*temelindeki Hristiyanlık, duygusal bir bağlanış ve sosyal dekordur. Bu alışımın asıl niteliği sekülerizmdir. Bununla din hayatın dışında tutulmaktadır. Batı'nın teknolojisi ve bilimi Batı medeniyetinin esası değildir. Çünkü bilim ve teknoloji ne bir inançtır ne de ahlak nizamıdır. Bir kültürdür; insan zihninin ürettiği bir bilgi türü ve yapma tekniğidir. Bu teknik sürekli değişmektedir. Arkasında bir inanç ve ahlak nizamı vardır”.*²⁰¹

Özakpınar'da yukarıda sözü edilen bu “alışım”, mutlak olma iddiasındaki Hristiyanlığın aleyhine işleyerek onu, yine Özakpınar'ın ifade ettiği gibi, Tanrı'nın yaşanılan hayatın dışında tutulduğu bir “sosyal dekor” malzemesi haline indirgemişti.

Gerçekten de bu kullanışlılık (faydacılık), bugün de giderek artan bir şekilde hızla devam etmektedir. Tanrı Batı uygarlığının toplumsal muhayyilesinde adeta muğlaklaşmakta ve “mutlak” olandan belirsiz ve “izafi” olana doğru hızla “başkalaşmak”tır. Tanrı onların hayatlarında giderek silikleşmektedir. Tanrı sanki hayatla ve yaşamla ilgili, vahiyle bildirmiş olduğu bütün toplumsal erklerinden çekilmekte; ve insanın kendisi için tayin etmiş olduğu yerde, olayları izleyen ve sadece ve şimdilik ölüm ve hayat kararlarını veren büyük Kaderci'ye indirgenmektedir.

Hristiyan tasavvurunun ilk çağda kaybettiği hakikat ve sonrasında ıskaladığı ve karşısında yer aldığı “nübüvvet” (son Nebi Muhammed (as) ve ilahi mesajı) öyle görünüyor ki, tarihin önemli kavşak noktalarında “mutlak ilahi olan”dan “sapma”sını derinleştirmekte ve hatta tedavi edilebilir olmaktan da çıkartmaktadır. Batı uygarlığı ve şüphesiz nübüvvetin mişkatinde (aydınlığına) uzak olan diğerleri (Hristiyanlık gibi kadim Tevhidi dinlerin bakiyesi olan doğu dinleri vd. kutsal anlatılar) sistemin her defasında bir öncekine kıyasla daha yıkıcı olan meydan okumaları karşısında aciz kalmakta, cevap üretememekte ve genellikle de problemi kendi asli değerlerine sahip çıkıyor “muş” gibi yaparak geçiştirmektedir.²⁰²

²⁰¹Bergen, **Medeniyet**, s.99-100.

²⁰²Burada yeri gelmişken çarpıcı bir örnek olarak Katolik Kilisesi'nin son Sinod (Kilise Meclisi) toplantısında ki “Eşcinselleri kucaklamak” başlığı altında yayınlamış olduğu kararı gösterebiliriz. Eşcinsellik meselesinde kilisenin kullandığı “açılım” ya da “kucaklamak” ifadeleri, Hristiyan tasavvurunun ilk çağlardan beri kutsallığı tartışmasız olan “evlilik” ve “aile” değerlerini, ve bu değerlerin “cinsiyet” ile ilişkisini, öyle görünüyor ki, sanki sahip çıkıyor “muş” gibi yaparak,

Sistem, daha önce yaptığı ve yapmaya devam ettiği gibi dinin işine gelen değerlerini işine geldiği gibi kullanmakta ve eğip bükmekte, onları bazen yüceltmekte ve bazen de alçaltmaktadır. Ne yazık ki sistem, mutlak olma iddiasında olanların zayıflıklarını kullanmakta göstermiş olduğu maharetle, hâlâ zayıf dahi olsa mutlak ile bağı “olan”ı (bağı olduğunu hâlâ iddia “eden”i), daha önce hiç yaşanmamış bir şekilde izafileştirmeye ve izole etmeye başlamıştır.

Bir kere daha insan, her şeyiyle birlikte “mutlak” olmaya, yani Tanrılığa özenmiştir. Üstelik de ironik bir şekilde, Tanrı’nın hemen yanı başında ve bir Tanrı inancına hâlâ sahipken...Şimdilik kaydıyla, bu insanın “Tanrı”dan vazgeçmesi işine gelmemektedir. Zira böyle bir Tanrı ve din tasavvuru son derece kullanışlıdır. Değerleri ya da değerlerin kıymetini ise kullanışlı olmaları belirlemektedir. Ezcümle değerler artık daha ziyade göreceli ve izafidirler.

Özetle Batı uygarlığında, izafileşmeye başlayan inanç ve değerlerle birlikte, bu değerlerin “insani” olma, “insana yakışır olma” kabiliyetleri de tabii olarak göreceli bir hale gelmektedir. Değerleri ve dolayısıyla değerlerin “insaniliği”ni, artık, inanç ve inançtan tevarüs eden ahlak, gelenek ve ortak tecrübelerden ziyade sema ile bağını koparmış olan insan ve kurmuş olduğu modern kapitalist bireyci “sistem” tayin etmektedir. İnsana yakışana, yani “insani olan”a artık “mutlak olan” değil sistem karar vermektedir. Modernitenin değerlerinin temellendiği yegâne kaynak ise kadimlerin kodlamasıyla insanın heva ve hevesleridir. Değerlerin ve insaniliğinin meşruiyetini artık, insanın heva ve hevesleri üzerinden, cari sistem (ve cari sistemin “izafi değerler sistemi”) akredite etmektedir.

Değerlerin anlaşılmasında ortaya çıkan bu karmaşa ve kaos ve bunun meydana getirdiği “gerçek ve adil olan” konusundaki zihin bulanıklığı, insanların “hak ve adalet” karşısında atalet içinde kalmaları ve sadece kendi çıkarlarına odaklanarak yaşamalarının gerekçesi haline gelmektedir. Bu, dünyasında “değerler”in olmadığı ya da izafi önemi olduğu ve sadece kendi çıkarlarına göre yaşayan, öncelikle de kendisini ve özellikle de kendi konfor alanını koruma altına almaya çalışan mutlak olan ile izafi ilişkiler içinde bulunan yeni bir insan profilidir.

tartışmaya açmaktadır, bkz. https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/10/141013_vatican_escinsel (Çevrimiçi, 15-10-2019).

İnsana yakışır yani “insani” olan, bu “göreceli ahlak” ve “göreceli değerler” dünyasının insanı elinde mutlak ile bağını koparmakta ve giderek izafileşmektedir. Batıda uygarlığında, inanç ve inançtan neşet eden kadim ahlaki paradigma “çökme”ye uğratılmakta ve yerini Alev Alatlının kodlamasıyla “büyük yalan” doldurmaktadır:

*“Göreceli ahlak sistemi, “maruf” üzerinde mutabakatın yok olduğu durum. Ahlaki değerler üzerinde toplumsal mutabakatın kaybolduğu, maddi ya da manevi günlük çıkarların ahlaki değerleri yeniden tanımlayabildiği, saptırabildiği durum ki izleyen kaosu “Büyük Yalan” doldurur. Büyük Yalan, -miş gibi yapmak: yozlaşmaya başkaldırıyor-muş gibi yapmak, isyan ediyor-muş gibi yapmak, karşı çıkıyor-muş gibi yapmak. Gayri-ahlaki davranışların gün gelip sizin çıkarlarınıza da hizmet edebileceği bilgisiyle üstlerini örtmek; “sizin”takımdan olanları sakınmak, görmezlikten gelmek. Marufun çürümesine başkaldırmak, isyan etmek, karşı çıkmak değil, çıkıyor-muş gibi yapmak ki görüntüyü kurtarabilesiniz”.*²⁰³

Nitekim son devrin İslamcı düşünürlerinden Şeyhulislam Musa Kazım (1858-1920), Birinci Dünya Savaşı’nın hemen arifesinde, bütün insanlığı ve pek tabii olarak Batı uygarlığını, “mutlak” olan üzerinden kurulması gereken sahici ve “sahih” “medeniyet”e davet etmektedir.

*“Bir medeniyetin devam ve bekasının ve “sahih medeniyet” hükmünü almasının, ilim ve marifet, sanat ve ticaretle meydana gelebileceği hemen herkesçe malumdur ve kabul edilmiştir. Fakat bu ilmin, bu marifetin, bu sanat ve ticaretin de semavi bir dine ve üstün bir ahlaka bitişmesi en önemli şarttır. Zira medeniyetin özet manası, “dayanışma, yardımlaşma esas kaidesine dayanarak toplum (heyet) teşkil etmek ve kavmiyet tanzim etmek” demek olup bu ise o toplumun fertleri arasında sahii kardeşliği ve sürekli sevgiyi gerektiren sağlam bir bağın vücuda getirilmesine bağlıdır ki o da ancak din ve ahlaktan ibarettir”.*²⁰⁴

²⁰³ Alev Alatlının, **Hayır Diyebilmeli İnsan**, İstanbul, Zaman Kitap, Yayın No: 67, Düşünce: 6, 2005, s.132.

²⁰⁴ İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, 1 Metinler Kişiler, Kitabevi Yayın No: 75, 1997, s.133.; Musa Kazım’a göre, kendi kodlamasıyla “sahii” bir medeniyetin vücuda gelmesi için, bizim de daha önce “varlığın birliği” tasavvurunda dikkat çekmiş olduğumuz şu önemli ilkelerin mevcut olması gerekmektedir: a) Medeniyet, Musa Kazım’ın “...toplum (heyet) teşkil etmek ve kavmiyet tanzim etmek” cümlelerinde de geçtiği gibi, esas itibarıyla bir gaye ve inanç sahibi “insanın birliği” ile teşekkül eden, ve varoluşu’nu, bu inançtan neşet eden ahlak ve değerler sistemi’nin varlığı (medeniyet zihni) ile sürdürebilen, kültürel bir toplumsallaşmadır. b) Yine Musa Kazım’ın ifadeleriyle “dayanışma, yardımlaşma esas kaidesi”ne göre meydana gelen medeniyetin (gaye üzerine teşekkül eden insanın birliği’nin), sürdürülebilirliği, bu esas kaide’yi (yardımlaşma ve paylaşma) besleyen

Musa Kazım böylece, medeniyet ve medeniyet kurumlarının insaniliğini, mutlak olan ile ilişkilendirerek tanımlamaktadır. Esas itibarıyla yukarıdaki paragraflarda “medeniyet” ile ilgili görüşlerine yer vermiş olduğumuz Yılmaz Özakpınar da, Batı uygarlığı ile ilgili olarak, Musa Kazım’ın davetine benzer bir tespitte bulunmaktadır.

*“İslam medeniyeti bugün sarsılmış olmakla beraber Batı medeniyetinin (inanç ve ahlak nizamının) sosyal dokuyu bozan yapısını bozmayı başarabilecek en temel dinamiktir”.*²⁰⁵

Ancak, Batı uygarlığının ve Batı modernitesinin İslam ülkelerinde de giderek artan bir hacim ve ölçekte benimsenmeye başlanan “dünya görüşü” olduğu hakikati dikkate alındığında, bu manzara, İslam’ın, öncelikle kendi neşet ettiği ve yaşandığı coğrafyadaki “sarsılmış olma” halinin içinden, ivedilikle çıkmasını gerektirmektedir. İslam’ın kaotik çağlarda yeni bir medeniyet zihni (varlığın birliği tasavvuru) ile başardığı “zor” bir kere daha ve fakat bu kez daha da zorlaşmış olarak önünde durmaktadır. İslamı bu kez “uyku”ya yatan değil kaybolmuş bir medeniyet beklemektedir. İhsan Eliaçık Müslümanların karşı karşıya bulunduğu durumun ciddiyetini, Ashab-ı Kehf’in Kur’an’daki “mağara” kıssasıyla anlatmaktadır.²⁰⁶ Bu nedenle, tez konusu ikinci yenilenmenin kurucu fikir babalarının Tevhid inancına yüklemiş oldukları “ırfani insan anlayışı”, ya da çağdaş batı uygarlığının tanımı ile “Evrensel İnsan Hakları”,²⁰⁷ bir kere daha hem Batı’nın, ve hem de mağaradan

“sahih kardeşliğin” ve “sürekli sevgi”nin varlığı halinde mümkün olabilir. c) Nihayet Musa Kazım’a göre, bu motorik kuvvetlerin, kardeşlik ve sevginin neşet ettiği yegâne ve sağlam bağ din ve ahlakıdır.

²⁰⁵ Bergen, **Medeniyet**, s.99-100.

²⁰⁶ “Biz Müslümanlar tarihin şu anında bir mağarada üçyüz yıl (hatta bin yıl) uyuduktan sonra uyanan Ashab-ı Kehf’e benzemekteyiz. Uykudan uyanıp şehre inince yaşadığımız ‘şok’ ile etrafımıza şaşkın şaşkın bakınıp ‘Ne oldu bu dünyaya böyle, hiçbir şey bıraktığımız gibi değil’ demekteyiz. (...) Bin yıl önceki tedvin asrını diriltmek değil, yeni bir tedvin asrı inşa etmek lazımdır. Önceki tedvin asrı uykuya yatmadan önceki çağların ürünü idi. Yaşadığımız çağ öncekilerin karşılaşmadığı, tanımadığı, bilmediği bir çağdır. Sorun temelinden farklılaşmıştır. Bu nedenle çıkış yolu da temelinden farklılaşmalıdır. Zira uykuda geçirdiğimiz yüzyıllar boyunca zaman akıp gitmiş, önceki hayat kaybolmuş, elimizdeki para geçmez olmuştur. Artık önceki tedvin asrının ihyası değil, yeni bir tedvin asrı lazımdır. Bu cümleden olarak mağaradan sonraki bu çağda (M.S.) dini ilimlerin mihverini teolojiden antropolojiye kaydırmalıyız. Edille-i şer’iye’yi yeniden kurmalıyız”. Eliaçık, **a.g.e.**, s.23-24.

²⁰⁷ http://www.unicankara.org.tr/doc_pdf/h_rigths_turkce.pdf, (Çevrimiçi, 14-01-2020): “Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nun 10 Aralık 1948 tarih ve 217 A(III) sayılı Kararıyla ilan edilmiştir. 6 Nisan 1949 tarih ve 9119 Sayılı Bakanlar Kurulu ile “İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin Resmi Gazete ile yayınlanması yayından sonra okullarda ve diğer eğitim müesseselerinde okutulması ve yorumlanması ve bu Bildirge hakkında radyo ve gazetelerde münasip neşriyatta bulunulması” kararlaştırılmıştır. Bakanlar Kurulu Kararı 27 Mayıs 1949 tarih ve 7217 Sayılı Resmi Gazete’de yayınlanmıştır. Kaynak (TBMM İnsan Hakları Komisyonu)”.

çıkmaq için İslam'ın, yeniden anlam yüklemek zorunda olduğu değerler gibi görünmektedir.

3.3.2.2. Mutlak Olandan Neşet Eden Gaye, Değer ve Vasıta Ahengi

Yukarıda yapılan çağdaş tahlillerle, esasen bir önceki medeniyet tecrübesinin kurucu zihni olan varlığın birliği tasavvurundan neşet eden “insani” kavramının, bugün anlam üretememekte olduğu söylenilmektedir. Anadolu İslam tasavvurunun irfani insan anlayışıyla hayata tahakkuk eden ve hayatı her yönüyle niteleyen “insani” olma sıfatı, geçmişte anlam vazeden mahiyetini, şüphesiz üretilen iş, ilişki ve eserlerdeki, mutlak olan dan neşet eden “gaye”, “değer” ve “vasıta” ahenginin sağlanabilmesi halinde, (bu ahengin varlığı halinde), bulabiliyordu.

Ebü'l-Hasan Harakanî ahlakı ve bütün ahlaki/insani değerleri mutlak olan ile yani “vahiy” ile ilişkilendirirken, aynı zamanda insan hayatındaki yegâne gayenin O'nun rızası olduğunu, yani “mutlak olan” esas gayeyi de hatırlatmaktaydı:

“Sordular: ‘Doğruluk nedir?’ Dedi: ‘Gönlün konuşmasıdır; yani kendisinde olanı söylemesidir’. Sordular: ‘Ahlak nedir?’ Dedi: ‘İş Allah için işlemektir. Halk için işlemek de riya...’”²⁰⁸

Gerçekten de, Peygamber'in (sav) bütün insanlığa vahiy ve nübüvvet ile bırakmış olduğu kutsal miras; **“hayatın ve varolmanın esas gayesi olarak O'nun rızası, bu gayenin hayata açılmasını sağlayacak olan değerler ve bunu sağlayacak olan vasıtalar arasındaki ahenk”**; yani, “gaye, değer ve vasıta” birliği (ahengi), Harakanî'nin yukarıdaki veciz sözleri ile, bir kere daha medeniyetin kurucu zihni'ne ilham oluyordu.

O'nun tarafından insana vaz edilen mutlak değerler ve bu değerlerin varoluşun mütemadiyen değişen şartları karşısındaki yeni yorumları ancak ve ancak “gaye-değer ve vasıta”nın ahenk ve ortaklaşması neticesinde sonuçları “insani” olan çıktılar (iş, ilim, meslek, sanat ve kurumlar, eser ve yapılar, kültür ve medeniyet) meydana getirebilirdi; ki nitekim de öyle oldu.

²⁰⁸Harakanî, *Seyr ü Süluk*, s.80

Batı uygarlığının, kadim medeniyetimize göre oldukça kısa olan tarihinde, “gaye-değerler ve vasıta” arasındaki dengesizlik, ve en nihayetinde insanı toplu intiharlara kadar götüren “gaye” sapması ya da “gaye”sizlik, daha önce Garaudy’de de bahsi geçtiği üzere heva ve hevesler üzerine kurulu bir “vasıtalar dini” icat etmişti. Bu “yapma” din Tanrı yerine insanı özneleştirirken paradoksal bir şekilde insanı ve “insani” olanı kaybetmeye başlamıştı.

İslam medeniyet tarihinin uzun bir evresi için bu hikayenin tersini ileri sürebiliriz. Gerçekten de tez konumuz olan vakıflarda ve vakıflar ile birleşik ve bütünleşik, kümelenmiş yapılar halinde faaliyet gösteren Ahilik ve Esnaf Teşkilatlarında, ve daha öncesindeki ilk fütüvvetnamelerde insan olmanın ve insanca iş görmenin usul ve esasları, “gaye, vasıta ve değerler” ahengi içinde yaklaşık 1000 yıl önce vazedilmişti. Bu meyanda, Tevhidi ve insani medeniyetin çatısı altında yer alan tarihteki kadim vakıf kurumu hiç şüphesiz insani olan ve insana yakışır olan faaliyetlerin tam da merkezinde bulunmaktaydı.

Filhakika, vakıf bütün bir tez boyunca gösterilmeye çalışıldığı gibi, ikinci medeniyet hamlesinde tekamül etmiş yeni türleri (para vakıflarının uygulamaları, sandıklar, aile vakıfları vd.) ile birlikte, gayesi Tevhid inancı ve bu inançtan neşet eden “varlığın birliği” tasavvuru olan, O’nun rızasına kavuşmak için insan ve yaratılmış bütün mevcudata hizmet etmeyi bir vasıta olarak gören ve bütün bunları vahyin ve nübüvvetin ahlaki/insani değerlerine (mutlak olana) göre icra etmeye çalışan, “insani” bir kurumdur. Bütün bir medeniyet sathında, hiçbir ötekileştirme ve köleleştirmeye sapmadan insanı ve insani değerleri koruyup yüceltiyordu.

Gerçekten de bu kadim kurum, ikinci medeniyet hamlesinin bütün bir tarihi boyunca batı uygarlığının iki asır boyunca defalarca deneyip de hâlâ başaramadığını, “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” değerlerinin toplumsal bir mutabakat ile “değer”leşmesini kurulduğu ilk asırdan itibaren yaşanan hayat ile buluşturabilmeyi başarmıştı. Şüphesiz bunda, bir önceki bölümde de bahsi geçtiği üzere, kurulduğu ilk asırdan itibaren diğer medeniyet kurumlarında ve medeniyetin bizatihi kendisinde de olduğu gibi “mutlak olan” ile irtibatını kesmemiş olması, sürekli olarak “mutlak olan”dan beslenmesi; bununla birlikte, değişen ihtiyaçlar karşısında gerektiğinde

“gelenekselleşmiş” olan değerleri aşabilecek olan cesareti de gösterebilmesi ve elbette ki kurucularının hukuki, teknik ve organizasyonel içtihatları (keşif ve inovasyonlara) açık olma kabiliyeti, belirleyici olmuştur.

Aşağıda çağdaş İslam felsefecilerinden İzzetbegoviç ve Faruki’nin bu değerlere yüklediği “anlamlar” a kısaca değinilmektedir. Bilahare takip eden dördüncü bölümde bu değerlerin tarihteki kadim vakıf kurumu üzerindeki tezahürü, “sandıklar” üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır.

3.3.2.3. İnsanların Eşitliği ve Kardeşliğine Bazı Çağdaş İslam

Düşünürlerinin Yaklaşımı

Medeniyetin ve medeniyete ait bir kurumun “insani” olma vasfı fark edildiği üzere “mutlak olan” ile ilişkilendirilerek, Tevhid inancı ve nübüvvete, ve dolayısıyla da ahlakın yaşanmış en güzel örneğine yani Peygamber’e (sav) bağlanmaktadır. Hiç kuşkusuz evrensel ahlakın ve değerlerin temelinde, O’nun insana takdir ve tahsis ettiği “Rabbani Kıymet” in bir tezahürü olarak Peygamber’in (sav) “insaniliği”; o yüce Nebi’nin her bir insana tek, tek göstermiş olduğu aynı (eşit) saygı, sevgi ve kardeşlik marifeti bulunmaktadır. Ahlak ve insani değerler, hem ontolojik hem de epistemolojik olarak o kutlu Nebi’de birleşmektedir.²⁰⁹

Hiç şüphesiz İslam tarihinde ki ilk toplumsallaşma (Medine), toplumsal vahdet ve takiben medeniyet, Peygamber’in (sav) şahs-i manevsinden tuluat eden “Rabbani Kıymet” in, insana takdir ve tahsis edilen ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat “imani kabulü” nün, eşitlik ve kardeşlik değerleri/faziletleri ile tezahür etmiştir.

²⁰⁹Hz. Hüseyin (ra), Peygamber’in (sav) insanlara göstermekte olduğu “kıymet”, “eşitlik” ve “kardeşliği” babasından (Hz. Ali (ra)) rivayetle şöyle haber vermektedir: “....Bir toplantıya gittiği zaman nereyi boş bulursa hemen oraya oturur ve herkesin böyle yapmasını emrederdi. Yanında oturanların her birine nasibini verirdi. **Her biri Peygamber Efendimizin en çok kendini sevdiğini sanırdı.** Bir iş için kendisiyle konuşanlar, ayrılmadıkça kendileri ayrılmazdı. Kendisinden bir şey isteyenlere, ya o şeyi verir veyahut onları tatlı bir dille savardı. Genişliği ve güzel ahlakı ile bütün insanları kendine sığdırmış ve onlara baba olmuştur. **Hak’da bütün insanlar O’nun yanında eşitti.** O’nun meclisi hilm, haya, sabır ve emniyet meclisi idi. O’nun meclisinde yüksek sesle konuşulmazdı. Hiç kimsenin şerefiyle oynanmaz ve hiçbir kimsenin ayıbından söz edilmezdi. **Herkes eşitti. Eğer aralarında bir üstünlük farkı varsa o da takva ileydi.** Herkese karşı gönlü alçak ve mütevazı idi. Büyüğe saygı, küçüğe şefkat gösterilirdi. İhtiyaç sahipleri tercih edilir ve yabancılar korunurdu” Kandehlevi, a.g.e., s.31.

Nitekim İzzetbegoviç “İslam Deklerasyonu”nda bu paradigmalardan, “İnsanların Eşitliği”, “Müslümanların Kardeşliği” ve “Müslümanların Birliği” olarak İslam düzeninin ve medeniyetinin “tezler”i ve dolayısıyla da sözü edilen “Rabbani Kıymet”in kavramsal çerçevesi olarak söz etmektedir. Bu kavramsal çerçeve içinde insanların “eşitliği” ile ilgili olarak:

“Çok büyük öneme sahip iki konu olan Allah’ın tek olması ve bütün insanların eşitliği Kur’an-ı Kerim’de öyle apaçık ve kesin bir biçimde ortaya konulmuştur ki ancak tek yoruma izin verilmektedir: Tek olan Allah’tan başka İlah yoktur; seçilmiş halk, seçilmiş ırk veya sınıf yoktur, bütün insanlar eşittir.” “...İnsanlar eğer farklı iseler, farklılıkları her şeyden evvel tam ne olduklarına göre tespit edilmek, yani sahip oldukları manevi ve ahlaki değerlere göre gruplandırılmak zorundadırlar (Kur’an, el-Hucurat 13)”.²¹⁰

Ve devamla “kardeşlik” ile ilgili olarak:

“‘Müslümanlar kardeşler’ (Kur’an, el-Hucurat 10). Bu mesajla Kur’an-ı Kerim, uzaklığı sebebiyle sürekli ilerlemek için bir ilham kaynağı olabilecek hedefi belirlemiştir. İlan edilmiş kardeşliğe götüren yolun kısaltması için, insanların içinde ve dışında muazzam değişimler gerçekleşmelidir”.²¹¹

İzzetbegoviç “Rabbani Kıymet”in kavramsal çerçevesini, insanın ontolojik gayesi olan O’nun rızasına kavuşmak üzere, “İlahi ve Evrensel Vahdet ve Sulh’e (toplumsal vahdet; insanın birliği) erişmek olarak tamamlamaktadır:

“İslam’da ümmet prensibi vardır, daha doğrusu, dini kültürel ve siyasi olarak bütün Müslümanların tek bir birlikte birleşmelerini ister. İslam milliyet değildir ancak bu toplumun üst milliyetidir. Gerek ülküsel ayrılıklar (cemaatler, mezhepler, siyasi partiler v.b.) gerekse maddi ayrılıklar (büyük maddi farklılıklar, toplumsal sınıflamalar v.b.) bu birlikte ayırıcı olarak ileri sürülen ne varsa bu birliğe aykırıdır ve böylece bunlar sınırlandırılarak ortadan kaldırılmak zorundadır”.²¹²

Bu kavramsal çerçevede İzzetbegoviç, “İnsanların eşitliği ve kardeşliği, ancak ve ancak insanı Tanrı’nın yaratması durumunda mümkündür” diyerek, insani değerleri ve insanın “insaniliği”ni, sadece “mutlak olan” ile ilişkilendirmektedir:

“İnsanların eşitliği manevi bir gerçektir; tabii (fiziki veya entelektüel) bir gerçek değil. Bu eşitlik insanın ahlaki değeri olarak, insan haysiyeti olarak,

²¹⁰ Aliya İzzetbegoviç, **İslam Deklerasyonu**, Fide Yayınları, İstanbul, 2014, s.53-54.

²¹¹ İzzetbegoviç, **İslam Deklerasyonu**, s.53-54.

²¹² İzzetbegoviç, **İslam Deklerasyonu**, s.53-54.

*insan şahsiyetinin vazgeçilmez değeri olarak mevcuttur. Diğer taraftan insanlar fiziki, içtimai ve akıl sahibi varlıklar olarak, topluluk, millet, sınıf veya siyasi bir sistemin üyeleri olarak daima çok eşitsizdirler ve bu gerçeğe göz yummak beyhudedir. İnsanın ruhi tarafını tanımazsanız, insanların eşitliğinin dayandığı yegâne esası kaybedersiniz. O zaman eşitlik dayanaksız bir boş laf olarak kalır ve bu durumda insani eşitsizliğin göze çarpan gerçekleri karşısında veya daha fazla, insanların tabii meyli olan hükmetme ve boyun eğme temayülü, yani eşitsiz olma isteği karşısında gerileyip gider. Dini yaklaşım bırakır bırakılmaz ırki, milli, sınıfsal, siyasi mahiyette olan çeşitli eşitsizlikler hemen boşluğu doldurur”.*²¹³

İzzetbegoviç bütün bunlarla, “Din ve onun ‘Semadaki prologu’ olmadan”; ya da bu prolog ile insana takdir edilen “Rabbani kıymet” ve değerler olmadan; “insanın en büyük değer olduğuna dair sağlam bir inanç”ın olamayacağını ifade etmektedir.²¹⁴

Bir diğer çağdaş düşünür Faruki de aynı tespitleri dile getirmektedir. Faruki, Allah’ı evrenin tek Yaratıcısı olarak kabul etmeyi ve “bütün insanları, mahluk olma sıfatıyla aynı insani niteliklere ve evrensel statüye sahip varlıklar şeklinde eşit kabul etmeyi” İslam’ın ve Tevhid inancının vazgeçilmez ahlaki amaçları ve değerleri olarak görmektedir.²¹⁵ Faruki devamla, Tevhid inancının özü olan ahlakın, aynı zamanda eşitlik değerinin de öznesi olduğuna şu sözler ile dikkat çekmektedir:

*“...ve dolayısıyla ahlaki hareketin öznesi olarak insanlar arasında hiçbir ayırımın olamayacağı; böylece ahlaki hareketi, aynı zamanda zorunlu olarak evrensel ve toplumsal kılması, İslami hareket doğduğunda bilinmeyen ve tecrübe edilmemiş, yepyeni bir keşifti”.*²¹⁶

Gerçekten de Tevhid inancı O’nu “Bir” ve benzersiz olarak kabul etmekle, yani imani kabul ile başlamakta ve bu seçme hürriyeti (özgürlük) aynı zamanda, insanın ontolojik olarak yaratılış fitratı yani “ahlak” üzere olmak ya da olmamak hakkında ilk “ahlaki mesele”si olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kadim mesele, insanın son nefesine kadar bu varoluşsal problematik ile devam etmektedir. Modernitenin tekil ve bencil insanından, hayat realitesinin ve varlığın öznesi olan hakiki insana ancak böyle ulaşılabilir.

²¹³İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.68.

²¹⁴İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.71.

²¹⁵Faruki, **Tevhid**, s.41.

²¹⁶Faruki, **Tevhid**, s.43.

Bu yönüyle, bu tezde paylaşılan vakıf örnekleri ve hiç şüphesiz binlerce vakfın bizlere hatırlatmakta olduğu tarihi tecrübeler göstermektedir ki; gerçekten de “insan”ın kıymetini vazeden bu imani, ahlaki ve insani değerler, bu müessese vasıtasıyla sosyolojik olarak hayatın hemen hemen neredeyse bütün alanlarında yaşanılarak içselleştirilmiş ve böylece ortaya çıkan İslam’ın ve Tevhid inancının bu kurumsal yorumu, insanın en derin hakikatini bu paradigmalar üzerinden açıklayan “*insani*” bir tecrübe olarak gelecek nesillere aktarılabilmıştır.

Mutlak olandan neşet eden bu insani tecrübenin “mutlak” referans noktası ise, Tevhid inancı ile “ahlaki/insani değerler”in ahenk içinde bir arada bulunduğu, bir insanın asla ulaşamayacağı ve fakat çaba göstermekten de hiçbir zaman vazgeçemeyeceği ve ancak ve ancak Peygamberler ile tarif edilebilen “en güzel ahlak ve en güzel insan” makamıdır.

Şüphesiz, her asırda yeniden ve yeni olarak keşfedilmesi gereken hakikat, yani çağın şahitlik edeceği hal²¹⁷ sadece insana mahsus ve ait olan, ve sadece “insan”dan tecessüm etmesi beklenen bu faziletlerin ve alelumum manasıyla din (inanç) ve ahlakın ne kadar paradigmalastığı, ne kadar ve hangi toplumsal ölçekte değerleşerek varolabildiği ve nizamlaşarak nasıl yaşanılabilmiştir. Esas problematik, Tevhid inancının insanın müesseseleştirdiği bu dini ve ahlaki paradigmalar marifetiyle ne kadar hayatla buluşabildiği ve böylece ortaya çıkan mikro ve makro toplumsal sistemlerin ne kadar ahlaki ve dolayısıyla da “insani” olabildiğidir. Şüphesiz insanın ahlakiliği ve insaniliği ile ilişkili olan bu yapıların, en uçtaki mutlak “ahlak” ve “insan” noktasında, daha doğrusu ahlaki tavrın ve marifetin mükemmelliğinin doruğunda en yüce ahlak sahibi insan, Hz. Muhammed (sav) bulunmaktadır.²¹⁸ Diğer bütün insanların ona göre göreceli olan ahlaki durumları ile ortaya koydukları “insani” kurumlar, en nihai tahlilde İslam’ın yaşanmış hayatıyla mündemiç en yegâne örneği olan O yüce insana ve dolayısıyla O’nun ahlakına ne kadar yaklaşabildikleri ile kıymetlendirileceklerdir.

²¹⁷“*Asr’a yemin ederim ki insan gerçekten zıyan içindedir. Bundan ancak iman edip iyi ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler müstesnadır.*” **Kur’an**, Asr, 103.

²¹⁸“*Ve sen elbette yüce bir ahlak üzeresin*” **Kur’an**, el-Kalem, 68/4.; Yine, Ahmet Bin Hanbel’in Müsned’in de geçen bir hadis: “*Ben ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.*” Malik b. Enes, **Muvatta**, Hüsnü’l-Hulk, 8; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 2/381.

Bu yaklaşımla, O'nun ahlakına en yakın olan insan “eşref-i mahlukat” davasının hakiki sahibi ve elinden sadır olan eser-kurum ise “en” insani (en ahlaki); ve bu yönüyle de insanın, iyiliği, hakikati ve adaleti yayan ve çoğaltan en kadim hizmetçisi olarak kabul edilecektir. O'nun ahlakından uzaklaşan ve bu düşüşün en dibinde “insanlığı”nı kaybeden insan, esfel-i safilin ve elinden sadır olan eser-kurum ise “gayri” insani (gayri ahlaki), yani insanın fücüratı ve kötülüğü yayan ve çoğaltan şer ortağı olarak tarif edilecektir. Ezcümle, konusu ve faaliyet alanı her ne olursa olsun, bir kurumun “insani” olma vasfı ve kıymeti bahsi geçen iki uç noktadaki din ve ahlakın nasihat ve değerleri karşısındaki ahlaki tavrına bağlı olarak kıymet ve itibar bulacaktır.

İşte vakıf kurumunu tarihteki benzerlerine kıyasla önemli ve ayırteci kılan özelliği de buradan tevarüs etmektedir. Bu kurum, hem gayesel olarak içselleştirdiği Tevhid inancı ve bu inançtan neşet “varlığın birliği” tasavvuru ile hem de bu “imani kabul”ün esaslarını, emirlerini ve kadim insanlık değerlerini yaşanılabilir hale getiren faaliyetler karakteri ile esas gaye (misyon) ile hareket (vizyon) arasında ki mükemmel ahengi yakalamayı başaramıştır.

Vakıf bu yönüyle şüphesiz mutlak manadaki *insani kurum* tanımına tarihi tecrübesi ile en yakın olan ve bu manada, İzzetbegoviç'in tarifiyle “*diğer medeniyetlerde eş*” benzeri bulunmayan, “*insani*” bir müessesedir.²¹⁹

3.4. Varlığın Birliği Tasavvuruyla Güncellenen Medeniyet ve Vakıf Kurumu

Yukarıda sözü edilen “Tevhidi” ve “insani” vasıflarıyla bir sentez olarak meydana gelen Anadolu İslam tasavvuru, bu tezde, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı medeniyet şubelerinin “medeniyet felsefesi” olarak tanımlanmaktadır.

²¹⁹İzzetbegoviç'in, vakıf ile ilgili olarak çalışmanın ilk başında vermiş olduğumuz ifadelerini, yeri gelmişken bir kere daha hatırlatmak istiyoruz. Buna göre “*Bu müessesesinin, manası ve yayılış itibarıyla, diğer medeniyetlerde eş yoktur. Hemen hemen hiçbir Müslüman ülke yok ki umurun istifadesi için muazzam mallar vakfedilmiş olmasın. Kur'an'da vakıf sarahaten zikredilmiş olmamakla birlikte bu yaygınlık tesadüfi değildir. Vakıf yardımlaşma ruhunun bir meyvesi ve zekatın terbiyevi tesirinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu insani müessese bazı önemli sosyal gayelerin zor kullanılmadan gerçekleşeceği ümidini vermektedir.*” İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.234 – 235.

Bu İslam-varlık tasavvuru Anadolu’da doğmuştur. Anadolu, bu tasavvurun neşet ettiği (doğduğu) ve kendisini oluşturan bütün mekteplerin sentez-irfana yani kendisine vardığı coğrafyadır. Tasavvur buradan doğmuş ve fakat Anadolu’yu aşarak (Anadolu’dan taşarak), bütün ümmet coğrafyasına ve bütün insanlığa, buradan yayılmıştır.

Öte yandan dikkat çekmemiz gereken bir diğer önemli nokta olarak, elbette ki, Anadolu İslam tasavvurunun doğuşunda ya da 3 asır boyunca inşa edilen temellerinde, kaotik çağlardan önce tedvini tamamlanan sünnet (nübüvvet) temelli fıkıh doktrini, (bir diğer ifadeyle, büyük mezhep imamaları vasıtasıyla vahiy (Kur’an), nübüvvet (sünnet), icma ve rey üzerinden tedvin edilen “Ehl-i Sünnet mezhep ve fıkıh anlayışı”); yine, Buhari, Tirmizi, Müslim, Nesai, Ebu Davud ve İbn Mace tarafından tedvin edilerek ilimleştirilen “ehli sünnet hadis anlayışı”; ve yine, mutezile, cebriyye, kaderiyye, batınıyye ya da felsefenin saptığı itikadi meselelere cevap üreten Maturidi ve Eş’ari’nin, “Ehl-i Sünnet kelam anlayışları” bulunmaktadır. Anadolu İslam tasavvurunun özündeki “varlık” tasavvurunun (varlığın birliği) kurucu fikir babaları, fıkıh, tefsir, hadis ve kelam ilimlerinin meydana getirdiği “tedvin”lerden (düzenlemeler; yorumlar) hareketle, tasavvurlarını “şariat” temelli olarak inşa etmişler; ve sözlerini bu temeller üzerinden söylemişlerdir. Yukarıda zikredilen irfani mertebelerdeki ilk basamak, sırf bu sebeple, “şariat” olarak kodlanmaktadır. Bu yaklaşım, kurucularının, ne denli fıkıh ve itikad temelli sağlam bir “varlık tasavvuru” üretmekte olduklarının en kuvvetli delilidir.

Filhakika, fıkıh (hukuk) ve akaid (itikad) doktrini olmayan, sadece İslam felsefesi temelli bir varlık tasavvurundan söz edebilmek de gerçekten muhaldir. Veleve ki söz edilebilse dahi bunun hayata tahakkuk eden kalıcı bir karşılığını bulabilmek de neredeyse imkânsızdır. Öte yandan, bunun tam tersi de muhaldir; yani, bir “varlık felsefesi”nden neşet etmeyen, ya da O’nun sürekli devam edegelen “yaratışı”nın bir sonucu olarak “varoluşun” değişen şartları karşısında inancı yeniden yorumlayamayan bir fıkıh ve itikad doktrininin, değişim karşısında statükolaşarak donuklaşması ve geleneğe hapsolması da bir o kadar kaçınılmazdır. Bu çerçevede, bilahare medeniyetin varlık tasavvuru olarak meşruiyet kazanacak olan “varlığın

birliği” felsefesi için, bir diğer kodlamayla, ehli sünnet fıkıh/hadis/mezhep ve itikat anlayışları üzerinden neşet eden, “ehli sünnet meşreb anlayışı”dır da diyebiliriz.

Gerçekten de, daha önce birinci mihver şahsiyet hattında yakın plandan bakılan kurucu fikir babalarının üzerinde gösterilmiş olduğu gibi, bütün bu kurucu şahsiyetlerin istisnasız hepsi de, vahiy ve nübüvvet temelli olarak söz söylemekte, ve dini yaşarken de, fıkıh ve akaid olarak ehli sünnet mezheplerinden biriyle amel etmektedirler. Onlar daha önce de bahsi geçtiği üzere, tahkik ehli sufiler olmakla birlikte, aynı zamanda söze öncelikle “şeriat” ile başlayan ve daha yüksek irfani mertebelerdeki “şathiyeler”i dışında “şeriat” ile konuşan, alim vasıflı üstün şahsiyetlerdir.

Anadolu İslam tasavvuru, yukarıda sözü edilen ehli sünnet fıkıh ve itikad anlayışlarından kuvvet bularak neşet eden şubeleri/meşrepleri ile, şüphesiz varlık felsefesini (varlığın birliği) meydana getiren mekteplerin varlık tasavvurlarını daha yüksek bir irfani anlayışa doğru taşımış; Osmanlı’yla birlikte ulaştığı cihanşümül kapsayıcılığı ile bu anlayış, ilmi, iktisadi, dini, kültürel ve toplumsal kurumlar meydana getirmiştir. Tezin konusu olan vakıflar, ve vakıflar ile birleşik ve bütünleşik yapılar halinde bulunan tekke ve zaviyeler, medreseler, külliyeler, imarethaneler, esnaf teşkilatları, meslek birlikleri, sandıklar vd. bütün bu “medeniyet kurumları”nın hepsi de ve elbette ki çatı bir kavram olarak “medeniyet”in kendisi de ne sadece kuruluşlarını ve varlıklarını idame ettiren (sürdürülebilirliklerini mümkün kılan) iktisadi ve fıkhi (hukuki) düzenlemelerin varlığı ile ne de sadece O’na ve insan dahil yaratılmış bütün mevcudata Tevhid inancından (ve bu inancın ahlakından, değerlerinden) neşet eden “anlam” çerçevesi içinden bakabilmelerini sağlayan, “varlık tasavvuru” ile meydana gelmişlerdir. Vücut bulmalarında ve hayatiyetlerini sürdürebilmelerinde (bekalarında) bu unsurların her ikisiyle birlikte, biri olmadan diğerrinin asla olamayacağı bir terkip ile hem sağlam bir hukuki ve iktisadi çerçeve hem de bu çerçeve içinden (esasen bu çerçevenin ufkunu da belirlemek üzere) varlığa bakabilen varlık tasavvuru ile varolabilmişlerdir.²²⁰ Böylece, bütün bunların medeniyet ve medeniyete ait kültürün, bu kültürün maddi ve manevi eserlerinin ve

²²⁰Zira, sözü edilen “bütüncül varlık anlayışı”nın hayata tahakkuk etmesi ile vücut bulan kurumlar, Kala’nın Anadolu Sanayi Devrimi olarak tanımlaması kadar mühim ve çığır açıcıdır, bkz. Kala, **Ahi Kümelenme Modeline Göre Anadolu Sanayi Devrimi**.

elbette ki medeniyet kurumlarının sözü edilen Anadolu İslam tasavvurunun hayata tahakkuk edebilme kabiliyetinin mümkünatı ile gerçekleşmiş olduğunu söylemiş oluyoruz.

Böylece ortaya çıkan medeniyet, kurucu zihninin (ya da kurucu varlık felsefesinin) Tevhid inancından neşet etmesi sebebiyle, (daha önce “Giriş”deki “Kavramlar” kısmında da geçtiği gibi), Tevhid medeniyeti (ya da *Tevhidi* medeniyet) olarak tanımlanmaktadır. Bu medeniyet, hayatın ve varoluşun esas gayesi olarak O’nu ve O’nun rızasını kazanmayı kabul eden; ve insanın varoluş keyfiyetini, O’nun rızasına matuf daha “insani” bir hayata doğru imar ve inşa etmek olarak anlayan ve önceleyen, yani “insan”ı tek başına değil, ancak O’nunla anlamlandıran *irfani* insan anlayışı ve varlık felsefesiyle “insani” bir medeniyettir.

Öte yandan, “medeniyet” kavramının önüne ayrıca “insani” sıfatının eklenmesine lüzum yok da denilebilecektir. Çünkü, medeniyet bir kavram olarak yeryüzünde toplumsal bir fenomen olarak tezahür ettiğinde, zaten kendi tanımıyla mündemiç olan “insani” sıfatını, herhangi bir unsura gerek olmaksızın açığa çıkartmaktadır. Bu bağlamda “insani” sıfatının kullanılmasını, söz konusu “insani” olma ve medeniyet kavramları üzerindeki çağdaş anlam kaymaları karşısında, zorunlu bir tercih olarak kabul etmek gerekecektir.

Buna göre tez konumuz olan vakıf kurumu dahil bütün medeniyet kurumları da, şüphesiz neşet ettikleri ve ait oldukları Tevhidi medeniyetin kurumları olarak, Tevhidi, İslami ve aynı zamanda da insani kurumlardır.

İnsani kurum, yukarıda medeniyet ölçeğinde verilen genel tanımdan hareketle burada, “*faaliyetlerinin öznesindeki insanı, O’nunla ve “sema”yla ilişkilendirerek (Tevhid inancının prensiplerine göre) muhatap alan ve O’nun rızasını kazanmak üzere, inanç (din) ve inançtan neşet eden ahlak ve insani değerler manzumesine göre “iş” gören kurum*” olarak anlaşılmaktadır.

Bu tanımdan hareketle, insani-medeniyet kurumlarının faaliyetlerinin gayesi (misyonu) Allah’ın rızasını kazanabilmek ve böylece kurucuları dahil paydaşlarının ilahi rızaya ve kurtuluşa erişebilmelerini sağlamaktır. Tevhid inancının sözü edilen “varlığın birliği” yorumu bu gayeyi, O’nu, hayatı, insanı, varlığı ve varoluşu

anlamlandırdıkları ortak inançlarıdır. Bu çerçevede kurumsal felsefeleri, en genel manasıyla Tevhid inancı ve medeniyet asırlarına tekabül eden özel anlamı ve yorumuyla da bu inançdan neşet eden “varlığın birliği” tasavvurudur.

Medeniyet kurumları, bu esas gayeden hareketle faaliyetlerinin merkezine aşkın varlık (varlık-alem) insanı koyarlar. Bu temelden hareketle, antroposantrik, yani insan merkezli ve odaklı olarak (ya da tezde geçen kodlamasıyla “ırfani insan” anlayışıyla) çalışırlar. Ancak bu, hümanist bir “insan” yaklaşımı değildir. Zira *“insanın ancak O’nun varlığı ile anlam kazanan bir varlık”* olduğu, kurumsal bilinçlerine ve hafızalarına adeta işlenmiş, kodlanmıştır. Bu temel hükümden hareketle onların antroposantrik ya da “ırfani insan” yaklaşımları, insanı ve insana hizmet etmeyi O’nun rızasını kazanma yolunda ki en büyük vasıta olarak kabul eder. Kadim bilgelerin sözüyle bu kurumlar, kurucularının şahs-i manevîsinden hareketle *“halka hizmet etmeyi, Hakka hizmet etmek”* olarak içselleştirirler.

Medeniyet kurumları faaliyetlerinde insanı, ferdi ve toplumsal olarak aynı ontolojik büyük kaderin, aynı ve eşit “insan olma” haklarına sahip kaderdaşları ve kardeşleri olarak muhatap alırlar; herhangi bir ötekileştirmeye ve köleleştirmeye asla müsaade etmezler.

Edeb, saygı, sevgi, kardeşlik ve birlik üzere bulunmak, medeniyet kurumlarının faaliyetlerindeki temel değerleri ve ilkeleridir. Faaliyet türleri her ne olursa olsun, organizasyon ve örgütlenmelerini (iktisadi ve hukuki olarak) bu temel değerleri hayatla buluşturmak üzere “ihسان ve iyilik” temelleriyle yapılandırırılar.

Aynı gaye ile ortaklaşan medeniyet kurumları, kuvvet bulmak ve etkili olmak üzere, vakıflar, imarethaneler, esnaf teşkilatları ve sandıklar örneklerinde olduğu gibi, birlikte, iç içe, birleşik ve bütünleşik kümelenmiş yapılar halinde, organize olurlar. Varoluşun değişen şartları karşısında, insanın dünyevi ve uhrevî ihtiyaçlarını, birlikte ve beraberce karşılarlar; gerektiğinde geleneği de aşma cesaretini göstererek, iktisadi ve hukuki yeni keşif ve inovasyonlar (içtihatlar) ile yeni kurumsal yapılar halinde örgütlenirler. Böylece yeryüzünü, hiçbir zaman bitmek tükenmek bilmeyen bir azim ve çaba ile imar ve inşa ederler; şenlendirirler.

Medeniyet kurumlarının faaliyet konusu sadece “insan” değildir. İnsan dışındaki yaratılmış diğer mevcudat da, (hayvanat, nebatat, tabiat, doğa, vd.) ehem ve mühim derecesi itibariyle insandan hemen sonra, faaliyetlerinin konusu haline gelir. Bütün bunları bir nimet ve aynı zamanda da emanet olarak kabul ederler. İnsana faydalı olmak üzere icra etmekte oldukları faaliyetlerinde, alelumum manasıyla “eşya”yı, yukarıda sözü edilen temel değerler üzerinden değiştirip dönüştürürler: Hor davranmaz, kötü kullanmaz, israf etmez, bitirip tüketmez ve yağmalamazlar. Onlara birer emanet olduklarının bilinci ile, saygı ile muamele ederler. Medeniyet kurumları eşyayı bu manada köleleştirmedeği gibi, aynı zamanda esas gaye haline de getirmez; kurucusu olan insanın şahs-i manevisinde, eşyanın kulu ve kölesi olmazlar.

Medeniyet kurumlarının istikameti (vizyonu), sözü edilen gayeye doğru, bütün yukarıda sayılan değerler ve ilkeler ile hareket ederek, insan ve varlık için, birlik (vahdet) ve barışı (sulh: İslam) yani “huzur”u tesis edebilmektir. Hep birlikte “barış ve sulh yurdu”na ulaşabilmektir.

İşte vakıf kurumu gayesel olarak, Tevhid inancının, yukarıda anlatılan hem tenzihi ve hem de teşbihi prensipleriyle kurumsallaşarak, insanı, varlığı ve kadim insanlık değerlerini, başta Anadolu olmak üzere neredeyse bütün bir ümmet coğrafyasında “saygı” ve “sevgi” ile kucaklamış ve bu “kucaklaşma”nın en güzel örneklerini, yüzlerce yıl boyunca bütün bir medeniyet sathında göstermiştir. Böylece vakıf, insanın nam ve hesabına üstlenmiş olduğu hilafet vazifesiyle, hem “insanı”, “mevcudatı” ve ahlaki/insani değerleri hem de kendi kurumsal kimliğinin sürdürülebilirliğini, varolduğu bütün çağlar boyunca Tevhid inancının sözü edilen “vahdet” anlayışıyla muhafaza edebilmiştir.

Gerçekten de “eşref-i mahlukat” ve “ahsen-i takvim” olarak yaratılan “aşkın” varlık insanı hayatın merkezine koyan vakıf kurumu ile şehirlerin ve mahallelerin imarı, ulaşım, bayındırlık ve belediyeçilik hizmetleri, dini ve kültürel hizmetler, eğitim hizmetleri, sosyal güvenlik ve dayanışma hizmetleri, sağlık hizmetleri vb. pek çok temel ihtiyaç karşılanabilmiştir. Bütün bunlarla birlikte, sayılan hizmetlerin sürekliliğini ve sürdürülebilirliğini sağlamak gayesi ile de gelir üretici (çarşı, dükkan, imalathane, han, kapan, hamam, organize sanayi siteleri vb.) ticari ve sınai

işletmeler, imarethaneler ve altyapılar inşa edilmiştir.²²¹ Bu hizmetler ile toplumun çok değişik sosyo-ekonomik kesimleri arasındaki kaynaşma ve birlik sağlanabilmiş, sulh ve barış içinde dengeli ve ahenkli bir toplumsallaşmanın temelleri atılmıştır.

Görülen bütün bu işlerde, insana ve yaratılmış her “şey”e karşı saygı, yani edeb ve sevgi insanın var olarak kıymetlendirilmiş bütün mevcudat ile ilişkilerindeki en temel düstur olarak hayatın merkezine konulmuştur. Öyle ki, vakıflar üzerinden “varlığın birliği” tasavvurunun adeta “doruk” yapan zarif ve ince uygulamaları yukarıda sayılan bu hizmetlerin pek çoğunda kendisini göstermektedir. Bu örneklerden bahisle, vakıflar tarafından inşa edilen cami ve sosyal yapıların duvarlarına kondurulan kuş evleri²²², öylesine yapılmış barınaklar değildir. Bilakis onlar, gözetilen estetik kaygı ve inceliğin hakim olduğu mimari yapıları ile “*Yaratıcının kudret elinin*” dokunduğu bir canlıya gösterilen “*insani*” hürmetin ve dahi mükellefiyetin adeta şiirsel ifadeleri olarak ortaya çıkan estetik harikalarıdır. Bunların asli unsurları olan camiler ve külliyele, taşa ve toprağa giydirilen bu saygının cisimleşmiş halleri olarak, en az bu minyatür konaklar kadar sahip oldukları estetik zarafet ve fonksiyonellikleri ile insanı haşyet duygularıyla beraber duaya ve tefekküre çağırmakta ve bu yönleriyle sadece bir hizmet müessesesi olarak değil, aynı zamanda yaratılmış her şeye karşı borçlu kılınan insanın vakıflar üzerinden bu *insani* mükellefiyetlerini ifa etmeye çalıştığı şehadet yapıları olarak da tarihe tanıklık etmektedirler.

Genellikle vakıflar ile i içe bir oluşum halinde örgütlenen medrese, tekke ve zaviyeler ve bu anlayıştan tevarüs eden manevi iklimin kuşattığı meslek ve ahi teşkilatları, vakıf imarethaneleri ve işletmeleri, toplumun çok farklı kesimleri arasındaki dayanışmayı sağlayabilmiş, yapılan her iş ve eyleyişte insan dahil yaratılan her şeye karşı gösterilen tevazu, hassasiyet ve nezaket, ahlakın ferdi ve içtimai plandaki en güzel “*insani*” örnekleri olarak tecessüm etmiştir. Yoksulluğun ve yoksunluğun her çeşidinin halline ilişkin öylesine ince bir tefekkür ve hareket hakimdir ki hizmetçilerin kırdıkları eşyaların tazmini için dahi vakıf kurulmuş

²²¹ zcan, **Vakıf Medeniyeti**, s.45-46.

²²² iğdem Gürsoy, **şeyhü’l-İşlam Ömer Hüsameddin ve Kazasker Mehmet Vahid Efendilerin Para Vakıfları**, İktisadi Araştırmalar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011, s.13.

olması²²³, bu kurumun sahip olduğu insanı hayatın merkezine koyan ve ona eşref-i mahlukat ve ahseni takvim olarak yaratılmış olmasının kıymetini (Rabbani kıymet) yaşamının her anında ve alanında ısrarla hatırlatan “*insani*” karakterinin en güzel kanıtlarından birisidir.

Hakikaten de bu insani çaba tarih boyunca O’nun merhametini kendisi vasıtasıyla oluşan sosyolojinin üzerinden etki alanı içerisindeki bütün insanlara ve mevcudata dağıtarak yaygınlaştırmıştır. Böylece yeniden ve yeni olarak yaratılışın her anında ve her defasında kendisine eşref-i mahlukat olma fırsatı (ayrıcalığı) bahşedilen insana bu fırsatın çok yönlü hareket zeminlerinden birini sunmuştur. Bu kurumsal zeminin hem içe hem de dışa dönük varlık ve faaliyet alanları ile insan eşref-i mahlukat ve insan olma ve insanca bir hayat sürme davasında, İlâhi ve evrensel vahdet ve sulhün biricik tecelli etme sebebi haline gelebilmiştir.

Gerçekten de bu tezin amaçları bağlamında gelmiş olduğumuz bu noktada serahatle diyebiliriz ki; vakıf kurumunun amacı ve faaliyetler karakterinin ‘*insani*’ boyutu Tevhid ile sadece insana takdir ve tahsis edilen hilafet vazifesinin mükellefiyetlerini yerine getirmek üzere girişeceği azme değer çabanın mahiyeti ve sonuçları ile ilgilidir. İnsani kurum ve insani medeniyet, gerek toplumsal planda gerekse yaratılmış bütün mevcudat üzerinde insanın söz konusu olduğu ve bulunduğu her zaman ve mekanda ancak ve ancak bu çaba ile tecelli edebilecek; ve “*insani*” olma değeri, nübüvvetin aydınlığına olan uzaklık ve/veya yakınlığına göre kıymetlendirilecektir.

Bu insani kurum, O, insan ve varlıkla (eşya) olan ilişkilerini, tarihi bir gerçeklik olarak Tevhid inancının aşağıdaki paragraflarda yorumlanan tenzihi ve teşbihi esaslarına göre (vahdet tevhidi) tanzim etmiş ve düzenlemiştir. Aşağıdaki bu “yorum”, modern zamanların en büyük bilgelerinden biri olan İzzetbegoviç’e ait düşüncelerin; kadim bilgelerin “vahdet tevhidi” (ve özellikle de ilk defa İbnü’l-Arabî’de kavramsallaşan “teşbih” prensibiyle) ilgili görüşleri üzerinden tecrübe edilen, bir nev’i “sentez” mahiyetini taşımaktadır ve şüphesiz bu itibarla da bir denemedir.

²²³Gürsoy, *Şeyhü’l-İslam Ömer*, s.13.

Denemenin gayesi, kapitalizmin kölesi haline getirilen insan ve “eşya”nın hakiki (Hak olan) mahiyetini, Tevhidin bu her iki prensibiyle birlikte yeniden hatırlatmaktır. Hatırlatma “kölelik” olgusu üzerinden yapılmaktadır. Zira, kadim ve çağdaş bütün bilgelerin de tarih boyunca “insan” konu edildiğinde, öyle görünüyor ki, en önemli meseleleri bu olgu olmuştur.

Gerçekten de, bilge kralın hem eserlerinde ve hem de mezar taşında yazılı olan “asla köle olmayacağız”²²⁴ sözleri, “söz” olmanın çok ötesinde adeta bir “insan olma” deklarasyonudur. Bu deklarasyon sadece Boşnak milletinin değil, onların şahs-i manevisindeki bütün insanlığın, üstelik de varolduğu andan itibaren, tarihe, tüm insanlığa ve şüphesiz ebediyete bir haykırışı ve aynı zamanda da bir “ihtarı”dır...

İzzetbegoviç ile İbnü'l-Arabî'yi birleştiren, köleliğe karşı bu insan olma “deklarasyon”una göre:

- **O hiç birşeye benzemez; hiçbir şey O'nun dengi ve benzeri değildir. Varlık aleminde insanın “kulluk” yapacağı yegâne “Zat” O'dur. O halde, insan, fizik ve metafizik olarak varoluş aleminde sadece O'nun kuludur; bu manada O'nun kölesidir. Yalnızca O'na boyun eğerek ve yalnızca O'na teslim olur. İnsan, O'nun dışında, ne bir diğer insanın, ne eşyanın, ne tekniğin, ne bilimin, ne aklının ve ne de kendi nefis ve hevasının kulu ve kölesi değildir (Tenzihî Tevhid).**

Vakıf gayesi ve faaliyetleri ile insanı, sadece O'na hamd etmeye; yani O'nu tenzih etmeye ve; sadece O'na kulluk etmeye davet eder.

O, her an her yerde ve her şeyde işaretleri, izleri ve tecellileri ile zuhur etmektedir. O halde insan, sadece kendi aklına ve ihtiraslarına tabi olarak hiçbir şeyi köleleştiremez; köleleştirmemelidir; ne bir diğer insanı, ne eşyayı ve ne de canlı veya cansız bir diğer varlığı!. Zira bütün bu “şey”lerde onları müteal ve kıymetli kılan “ilahî tecelli” ve “taayyünlerin (açığa çıkışların)”, O'nun isimleri, sıfatları ve fiileri halinde sürekli ve yeni olarak zuhur etmekte olduğunu bilir (Teşbihi

²²⁴ Aliya İzzetbegoviç, *Köle Olmayacağız*, Fide Yayınları, İstanbul, 2007.

Tevhid); onlardan, O'nun bildirdiği gibi istifade eder; faydalanır. Bu idrakten yoksun olarak, varlığı ve dolayısıyla münezzeh olan ilahi “yaratılışı”, tecellileri köleleştirme gayesinde ki insan, O'na şirk koşan “azgın insan”dır.

Vakıf gayesi ve faaliyetleri ile, insanda ve eşyada O'nun tecellilerinin sürekli ve yeni olarak zuhur etmekte olduğunun idraki ile hareket eder. Bu sebeple, insana ve eşyaya O'nun işaretlerinin bulunduğu ilahi kıymetler olarak, edeb, nezaket, saygı, sevgi, rikkat, dikkat, estetik ve ahlak ile davranır. Faaliyetleriyle insanı ve eşyayı her türlü ötekileştirmeye (din, dil, etnisite, cinsiyet, ekonomik statü; canlı-cansız, nebatat-hayvanat vd.) ve köleleştirmeye karşı koruyarak kuşatır.

Vakıf bu çerçevede kurucu felsefesindeki “yaratılanı severim, Yaratan’dan ötürü” anlayışının, “halka (yani yaratılmışlara) hizmet, Hakk’a hizmettir” düsturu halinde harekete dönüşmesi suretiyle faaliyet gösterir. Yaratılmışlar (halk) içinde, insanı O'nun en kıymetli ve münezzeh eseri olarak faaliyetlerinin ve hayatın merkezine koyar. O'nun, isimleri, sıfatları ve fiilleriyle en münezzeh işaret ve tecellilerinin, insanda zuhur ettiğini; taayyün ederek açığa çıktığını bilir. İnsanın her türlü maddi ve manevi yoksunluk ve yoksulluğunu, dava konusu haline getirir.

Vakıf, diğer yaratılmışlarla (halk edilmişlerle) ilişkilerinde de, yukarıdaki düsturdan hareketle, eşyanın (O'nun istediği gibi) faydalı olmak üzere, insanın emrine amade olduğu (boyun eğdiği) ve fakat ilahi “had”lerin dışında asla insanın kölesi olmadığı idrakiyle faaliyet gösterir.

Vakıf böylece, tenzihden teşbihe ve teşbihten de tenzihe, yine “vahdet”den kesrete ve kesretten de “vahdet”e doğru olan varlık ve vahdet anlayışıyla, vahyin ve vahyin yaşanmış en mükemmel örneği olan nübüvvetin rehberliğinde, O'na ve Resulü'ne (sav) aşık olan Tevhidi medeniyetin doğuşunda öncü rol üstlenir.

Vakıf yukarıdaki deklarasyonda da zikredildiği üzere, gayesi Allah'ın rızasını kazanmak olan ve kurumsal varlık felsefesi ya da kurumsal “zihni”, Tevhid inancı ve bu inançtan neşet eden “varlığın birliği” tasavvuru olan, *insani* bir medeniyet kurumudur.

Bu itibarla ait olduğu medeniyet gibi, kurumsal varlık felsefesini ya da zihnini şekillendiren ve böylece toplumsal ilişkilerde kendisini ifade edebilmesini sağlayan üst çatı felsefesi de Anadolu İslam tasavvurudur.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

VAKIF KURUMUNUN TEVHİDİ VE İNSANİ VARLIK FELSEFESİ VE SOSYAL İŞLETME

Tevhid inancından ve bu inancın bir yorumu olarak “varlığın birliği” tasavvurundan neşet eden ve bu inanca ait ahlaki/insani değerler manzumesiyle kurumsallaşan vakıf kurumu, aşağıdaki paragraflarda, daha önceki bölümlerde ki kavramsal sistematik ile, ve fakat bu kez kurumsal bazda ele alınarak incelenmektedir.

Buna göre, “varlığın birliği” tasavvuruna yüklenilen “anlam çerçevesi”nin tartışıldığı bölümde olduğu gibi (bkz. “3.2.”), konuya, “*Tevhid inancı*”, bu inancın “*tenzihi ve teşbihi prensipleri (vahdet Tevhidi)*”, bu inançtan neşet eden “*borçlu olmanın ahlaki*” ve nihayet hilafet vazifesinin “*enfüsi ve afaki varoluş ve mükellefiyet boyutları*” üzerinden yaklaşılmakta, vakıf kurumunun varlık felsefesi/gayesi ve faaliyetleri bu kavramlar üzerinden örneklerle açıklanmaktadır. Bu yapılırken, daha önce “Kadim Bilgeler”in ifadeleriyle tanımlanmış olan kavramlar bu kez çağdaş İslam düşünürlerinin görüşlerine atıfta bulunularak zenginleştirilmektedir.

4.1. Tevhidi ve İnsani Bir Kurum Olarak Vakıf

4.1.1. Tevhidi Bir Kurum

Konuya, Tevhid inancının kavramsal olarak incelenmiş olduğu bölüme girişteki (bkz. “1.1.”), daha önce vermiş olduğumuz bir tanımları yeniden hatırlatarak başlamak istiyoruz. Buna göre, vakıf, “*insan dahil yaratılmış bütün mevcudata, sadece yaratılmış olmaktan, yani “var” olmaktan dolayı göstermiş olduğu saygı ve kıymet ile; ve bu “kıymet”den tevarüs eden bir ödev olarak insan dahil her “şeye” karşı kendisini sorumlu ve mükellef kılan “murad”ı ile (ibadullah); ve böylece yaratılmış bütün mevcudatı kapsayarak kesretten (çokluktan) “varlığın birliği”ne ve ahengine varmak isteyen amaçsal ve faaliyetssel karakteri ile yaratıcısının, insanın, eşyanın,*

*varlığın, varolma gayesinin ve alelumum bütün mevcudatın hakikatini, yani hikmetini kavrayan ‘Tevhid’i” bir kurumdur”.*¹

Faruki’nin geniş kapsamlı Tevhid tanımından hareketle denilebilir ki varlık felsefesi, esas gayesi, ilkeleri, görüşleri, ve modern tabir ile “misyonu” bu tanımın muhtevasıyla mündemiç bulunan; ve bunları benimseyerek içselleştiren, gayeleştiren kurum, “Tevhid”i bir kurumdur. Bir diğer ifadeyle Tevhidi kurum, Tevhid inancına ait esasları, prensipleri, ahlaki ve insani değerleri gaye (misyon) haline getirerek, Yaraticıyı, hayatı, varlığı, insanı, eşyayı, mevcudatı hülasa “varolma” hakikatini-hikmetini böyle anlayan ve organizasyonunu ve faaliyetlerini bu anlayışın gaye ve prensiplere göre tanzim etmeye çalışan kurumdur. Yine, bir genelleştirme ile söylemek gerekirse, bu kurumun vazgeçilmez amacı ve vasıl olmayı murad ettiği hikmet, O’nun rızasına ve isteğine göre bir hayat ve bir sosyoloji inşa edebilmektir.

Gerçekten de vakıf, son medeniyet şubelerinin kurucu zihni ve varlık felsefesi olan Tevhid inancının bir yorumu olarak “varlığın birliği tasavvuru”nun, gerek gaye ve gerekse organizasyonel yönleri ve faaliyetleri itibariyle en fazla temayüz etmiş olduğu medeniyet kurumlarından biridir.

Nitekim Sait Başer bir mülakatında, varlığın birliği (vahdet-i vücud) felsefesinin, kurucu bir medeniyet felsefesi olduğuna dikkat çekerek bu kurumlardan örnekler olarak kervansaraylar ve vakıf kurumunu göstermektedir.²

Sait Başer’in de dikkat çektiği gibi bu kadim kurum, insanı, Tevhid inancının tenzihi ve teşbihi esaslarına ve bu esaslardan tevarüs eden, O’nun insana takdir ve tahsis etmiş olduğu Rabbani kıymetten neşet ederek çoğalan kadim ahlaki/insani değerlere göre yaşamaya davet eder. İnsandan sadece vahyin ve nübüvvetin kati hükümlerine göre değil, bunlarla beraber O’nun rızasına ve isteğine göre “varolabilme” marifetinin adı olan “*ahlak*” üzere yaşamasını, yani *ahlaki ve insani* bir dünya hayatı

¹İsmail Raci Faruki, rahmetli ve şehit İslam düşünürü, Tevhid kavramına, yine daha önce de vermiş olduğumuz bu manayı yüklemektedir, bkz. Faruki, **Tevhid**, s.73.; Kendisi Tevhid inancının temel prensiplerini; “ikilik”, “kavrama”, “amaçlılık (teleoloji)”, “İnsanın Kapasitesi ve Doğanın Bükülebilirliği” ve “sorumluluk ve yargı” başlıkları altında beş kategori halinde tasnif etmektedir. İlerleyen paragraflarda, yeri geldikçe kendisinin bu tasnifine atıfta bulunmaktadır.

²: “*o anlayışın (vahdet-i vücud) oturduğu için vakıf kurumu yüzyıllarca bu toplumun, bir tür, cennet hayatı içinde yaşamasını sağlamıştır*”<https://www.youtube.com/watch?v=d56ILAZtll0> (**Çevrimiçi 30-12-2109**) ve ayrıca bkz., Başer’in ilgili mülakattaki, 1 saat 25. dakikasında ki sözleri.

sürmesini bekler. Bu itibarla kurumsal bir şahs-i manevi sahibi olarak gayesi, banisi (kurucusu) olan insanın gayesi ile aynıdır: insanı Allah’a ve O’nun rızasına yakınlaştırmak.

Bu gayeye ulaşabilmek için dünya hayatını ebediyetin tarlası olarak kabul eden kadim anlayışla faaliyet gösterir. Dünyevi ve uhrevi bütün işlerini, denge idraki ile “ihsan” üzere görür. Böylece insanı eşref-i mahlukat makamına doğru taşır. Sadece müteşebbis kurucu fikir babalarının değil aynı zamanda bu dünya hayatındaki saltanat sahibi padişahların ve vezirlerin de binekleri olur. Nihayet bulunduğu mahalde göstermiş olduğu faaliyetleriyle hem ferdi ve hem de toplumsal plandaki “İlahi ve evrensel barış ve birlik”in kurucu amili haline gelir.

İnsana ve insanlığa bu kutsal davasını “vakfiyeler” ile anlatır. Vakfiyelerine tenzihi Tevhid ile O’nu “Bir”leyerek başlar. Çünkü davası O’nun hiçbir eşi ve dengi olmadığı idrakini hayatla buluşturmak ve üstelik de sadece kendi çağının değil gelecek nesillerin idrakine de aktarabilmektir.

Bu sorumluluk bilinci ile bütün vakfiyelerinde *Tevhid inancının tenzihi esasları*, en basit ve en yalın şekliyle “hamd-ü senalar” halinde ifade edilir (Hamd kelimesi medih ve minnetin, yani her türlü övgü ve övülmenin yalnızca O’na ait olduğu, O’ndan başka övülmeye layık başka hiçbir varlığın olmadığı anlamlarına gelmektedir). Bütün vakfiyeler hamd-ü senalar başlar ve Peygamber ve ashabına ithafen “Salatu Selam” dualarıyla devam eder. Müslümanların beş vakit namaz kılarken her rekatta okudukları Fatiha suresi ile tenzihi olarak şehadet ettikleri Tevhid inancı³ “hamd” kelimesinin münacat (yakarış-dua) haline gelen “hamd ü sena” formu ile vakfiyelerinde böylece en güzel biçimlerinden birine kavuşur. Öyle ki bu kurum, “Hamd-ü Sena”lar ile kimliğinin esas karakteri ve gayesi olan “Tevhidi” boyutunu tenzihi olarak delillendirip bu vasfını adeta tarihin ve insanlığın şahitliğine sunmaktadır.

Nitekim İbrahim Ateş, çalışmanın başında kaynak olarak vermiş olduğumuz “Vakıflarda Dua ve Beddualar” konulu makalesinde, bunların birçok güzel

³“Hamd alemlerin rabbi Allah’a mahsustur.” **Kur’an**, Fatiha, 1/2.

örneklerini toplu olarak vermektedir. Tenzihî Tevhidin en güzel ifade biçimlerinin yer aldığı bu “medhiye”lerden bazıları örnek olarak aşağıya alınmıştır:⁴

“Trabzon’da Şatır-zade eşi Hacı Havva, namı diğer Gülfem Hanım’a ait 11 Safer 1276 H. 28 Ağustos 1859 M. tarihli vakfiyenin (20) baş kısmında: ‘.... Hamd u senanın en güzeli ve sayısız şükürler, gönüldeki güzelliğe vakıf olan, gizli sırları keşfeden, varlıkları yoktan var eden, benzeri ve ortağı olmayan yüce Allah’a olsun.’.”

“Yine ikinci Sultan Mahmud’a ait 15 Zilkade 1230 H. 7 Ekim 1814 M. tarihli orijinal vakfiyenin (22) tezhipli baş kısmında: ‘Birbirine uygun ve mütenasip olarak düzgün bir şekilde dizilmiş olan hamd u sena ile tazim incileri, mülkün gerçek sahibi olup, mülkü baki olan, nimeti herkesi kapsaya ve benzeri olmayan Cenab-ı Z u ’l-Celal Hazretleri’ne layıktır ki.’.”

“Sultan II. Mahmud’a ait 13 Safer 1229 H. 1 Şubat 1813 M. tarihli vakfiyenin (24) 2-4. Sayfalarında: ‘... gök kubbeyi yücelten ve dünyayı çeşitli bitkilerle bezeten izzet sahibi, krallar ve emlakın maliki, azamet ve ikram sahibi, yücelik ve büyüklüğü sonsuz, bağış va rahmeti geniş, lutuf ve ihsanı büyük, iyiliği daim, ve in’amı genel olan, benzeri olmayan, değişiklik, yok olmak, sonradan meydana gelmek gibi eksik sıfatlarla, geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman gibi zaman mefhumundan münezze olan, cömertler cömerti, hakimler hakimi, son derece merhametli ve alemlerin rabbi olan Cenab-ı Zu’lcelal ve takaddes Hazretlerine layık ve şayandır ki.’.”

“Sultan I. Abdulhamid’in III. Kadını hazinekar Nevres Kadın’a ait 5 Recep 1202 H. 30 Mart 1787 M. tarihli orijinal vakfiyenin (25) 1 -2. sayfalarında Allah tealaya hamd u sena olarak şöyle denilmektedir: ‘Allah’a hamd u sena edenlerin dillerinin bahçesinde, açılan, yuzbinlerce güzel hamd u sena gülü ile din ve şakirin (şükredenler) bahçelerinde yetişip beliren ve gösterişten uzak olan sayısız şükür çiçekleri, iyi niyet ipleri ile bağlanıp ihlasla destelenerek tevfiyat-ı rabbani ırmağının saf suyu ile sulanıp hoş görünlü desteler halinde Allah Teala’ya sunulsun ki, O, insanların ve cinlerin hallerini bilen, iki dünya mülkünün sahibi hayrat binalarının banisi, varlıkları isteklerini veren Hazret-i Rabbi vedudtur.’.”

Vakıf Araştırmaları Merkezi (VAKAR) kurucu Başkanı Ahmet Kala da, tenzihi Tevhid’in bu en güzel ifade edilmiş biçimi olan hamd-ü sena’lara ya da “hamdele”lere, benzer şekilde vakfiyelerden örnekler vermektedir. Bunlardan bazıları, bu kez

⁴Ateş, **a.g.m.**, s.9-12.; Nitekim, Ateş, bu örneklerin hitamında, ibadet ve kulluğun özünün, en güzel ve en üstün şeklinin, Hamd ü Sena olduğunu belirterek, vakfiyenin bir kulluk ibadeti olarak, Allah rızası için yapılmakta olduğunu ifade etmektedir: “İbadet ve kulluğun özü, duanın en üstünü, Allah’a hamd ve şükretmek olduğu için, vakfiyelerin girişinde, belirtilen türden ifadelerle hamd u senalara geniş yer verilmiştir. Hatta bazı vakfiyelerin kapak sayfalarında veya baş kısımlarında yer alan, vakfın şartlarının uygulanmasına özen gösterilmesini ve kesinlikle değiştirilmesine yeltenilmemesini ihtar eden önemli şartlarla birlikte, Allah’a hamd ve şükredilerek, Allah rızası için vakf edildiği belirtilerek söze başlanılmıştır.” Ateş, **a.g.m.**, s.9-12.

Osmanlıca asıllarıyla, kendilerini takip eden “Salat-u Selam”larla birlikte aşağıda yer almaktadır:⁵

“el-Hamdü li'llâhi alâ-küllî hâli el-vâkıf alâ-mâ-hâle fî-leyâli âlemi'l-gaybi ve's-şehâdeti'lkebîri'l-müte'âl”.

“el-Hamdü li'llâhi rabbi'l-âlemîn ve'l-âkıbetu li'l-müttekîn ve's-salâtu ve's-selâmu alâ- resûlinâ Muhammedin ve alâ-âlihî ve ashâbihî ve etbâ'ihî min-ashâbi'l-hayrâti ve'l-hasenâti ecma'în”.

“el-Hamdü li'llâhi'llezî enzele'l-kitâbe alâ-abdihî ve ce'alehû huden li'l-muttakîn ve's-selâmu alâ-men erselehû bi'l-kitâbi'l-mubîn ve alâ-âlihî ve sahbihî's-sâlikîn bi-mesâliki tarîkatilMuhammediyyeti ve minhâci şer'in metîn”.

“el-Hamdü li'llâhi'llezî ca'ale'l-vakfe vesîleten ilâ-istimrâri âsâri'l-hayrâti min-hâliki'l-insân ve zerî'aten ilâ-istidâmeti'l-hasenâti ve'l-müberrâti ilâ-yevmi'l-mîzân ve's-salâtu ve's-selâmu alâ-Muhammedini'l-müeyyedi bi'l-Kur'âni'l-mübeşşiri li'l-muhsinîne bi-aşri emsâlin ve duhûli'l-cinâni ve alâ-âlihî ve ashâbihî ve't-tâbi'îne min-ehibbâihî fî-küllî zemânin ve ânin”.

“el-Hamdü li'llâhi'llezî ce'ale'l-hayrâti vesîleten ilâ-neyli'd-derecât ve's-salâtü ve's-selâmu alâ-seyyidinâ Muhammedin afdali'l-mahlûkât ve alâ-âlihî ve ashâbihil-fâizîn bi-ecmeli'sse'âdât mâ-dâmet bi-ehlihi'l-arâzûn ve's-semâvât”.

Vakıf yukarıda örnekleri verilen hamd-ü senalar ile insanı, çağlar boyunca sadece O'na kulluk etmeye, O'na teslim olmaya, O'na boyun eğmeye ve O'nu her şeyden tenzih ederek yalnızca O'nun kulu olmaya çağırmaktadır.

Vakıf yaratılmış bütün mevcudatı kuşatan faaliyetleriyle, insanı, aynı zamanda bu benzersiz “halkediş”teki O'nun tecellilerini ve işaretlerini görmeye, yani **Tevhid inancının teşbihi prensibini** anlamaya ve buna göre yaşamaya davet etmektedir. Bu prensipten neşet eden faaliyetleri sadece insanı değil, hayvanat, -nebatat vd. yaratılmış bütün mevcudatı da kuşatmakta ve böylece Tevhid inancının ve “varlığın birliği” tasavvurunun teşbih prensibi vakfiyelerle adeta ebedileşmektedir.

Faaliyetleriyle insana, insanı ve varlığı sevmeyi, varlıktan hareketle de O'nu sevmeyi, yani aşkı (Allah aşkını, Muhabbetullah'ı) öğretir. İnsana gösterdiği bu tazim, ikram, sevgi ve “aşk” ile, İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Vefa ve Ahmet Yesevî'nin

⁵ <http://vakar.org/wp-content/uploads/2018/01/vakif-belgeleri.pdf> (Çevrimiçi, 08-04-2018). Ayrıca İstanbul vakıfları ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Kala, **İstanbul Ahkâm Defterleri İstanbul Vakıf Tarihi 1 (1742-1764)**, İBB Kültür AŞ, İstanbul, 1998.

talebesi olduğunu ispat ederek adeta tarihe not düşer. Yesevî'nin aşağıdaki hikmetinin, hayat ile buluşarak yaşayan canlı şerhi olur:

*“Sünnet imiş, kafir de olsa, incitme sen / Hüda bizardır, katı yürekli gönül incitenden”.*⁶

Bu hikmetli düstur ile, insanın beşeri hayat içinde ki her “insani” hali, her noksanlığı ya da yoksunluğu teşbihen Tevhidi gayesi içine girer. İnsanı, topyekün bütün insanlığı köleleştirmenin ve ötekileştirmenin (din, etnisite, ekonomik statü, cinsiyet vd.) her türlü çeşidine karşı koruyarak faaliyetlerine dahil eder. Her “insan”da paylaşmak ve yardımlaşmak suretiyle tecelli etmeyi adeta O’nun Rahman ve Rahim ism-i azamlarında olduğu gibi kurumsal varlığının vazgeçilemez prensibi olarak bilir.

Hiç şüphesiz tarihte, insana bu gayelerle ile hizmet eden binlerce vakıf örneğinden söz edilebilir. Bu çerçevede olmak üzere, hem hayri (hastane, aşhane, cami, külliye, medrese, kütüphane vd.) hem de iktisadi (imarethaneler, han-hamam-hankah-ticaret ve üretimhane vb. vakıf işletmeleri, para vakfı ve sandıklar, şehirleri imar ve inşa eden yatırımcı vakıflar vd.). faaliyetleriyle, dünyevi ve uhrevi insan ihtiyaçlarını karşılayan bu kurumun, yukarıda sözü edilen ve çok bilinen uygulamalarının yanısıra, hizmet alanlarının zenginliğine işaret eden bazı “ilginç” ve “çarpıcı” örneklerine de sıklıkla rastlanılmaktadır. Bunlardan bazılarına aşağıda yer verilmiştir:⁷

Kadın Sığınma Evi Vakfı: “... ve mezkûr odalarda meydân-ı harb ve ğâzada fedâ-yı can etmiş şühedâ-yı müsliminin afile olan dul hatunları. sakine olalar ve mezkûr ebniyenin (binaların) çatı altı salonu sükkânın (oturanların) ictima ve ibâdetine ve bağçesi teneffüsülerine ve dükkân ittisalindeki (bitişigindeki) salonu icrâ-yı san’atlarına mahsûs ola. (Mehmet Bey oğlu Safvet Bey, Bursa 1916).

Kızlara Çeyiz Hazırlayan Vakıf: “Vakf-ı mezkûre vüs’at (bolluk) geldik de. Vücuhi birre sarf oluna yani tezvici ü teçhiz-i ebkâr u ifam ve ilbas-ı eramil ü eytam ve kaldırım tamiri misüllü vücuhi birre sarf oluna... Aher meblağ-ı mezid. Bir nefer miskin-i şer’i derecesinde olan kız cihazına ve. Kâr ve kisbden kalan acezeye verilir.” (es-Seyyid Mehmed Esad Efendi, İstanbul, 1845).

⁶Şeker, a.g.m., s.112.

⁷Vakıflar Genel Müdürlüğü, **Tarihte İlginç Vakıflar**, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul, 2012.

Yaz Günlerinde Soğuk Su Dağıtan Vakıf: Şeyhülislam Ebussud Efendi'nin talebelerinden Ataullah Efendi'nin vakfiyesinden: “Ve keza cenabı vakıf mezkûr vakıf para ile. Sultan Bayezid'in su yoluna vasıl olan künğüne sarf olunarak yine o menzilin hariminde bir sebil yapılmasını ve keza her sene dört ay sıcak günlerde buzlu ve karlı soğuk su için mahsulat-ı şeriyeden kâfi derecede sarf edilip buzlu veya karlı tatlı soğuk su ile vakıf paralarla alınan bardaklarla gelen geçen her susuza içirilmesini sonra diğer aylarda yalnız su akıtılmasını. şart eyledi.” (İstanbul, 1571).

Haliç'te İstirahat İçin Tesis Kuran Vakıf: “. Balat Kapusu haricinde vaki' âmme için terk olunan arsadan olub üzerine izn-i veliyü'l-emr ile sayf ve şitada âmme-i nâsın istirahatı için müceddeden bina eylediğim lonca tabir olunur...” (Vildan Hatun, İstanbul, 1754).

Deniz Kazazedelerine Yardım Eden Vakıf: “...deniz seferi yüzünden İstanbul'da kazaya uğramış, gemileri batmış ol fukaraya ve... felakete uğrayanlara yardımda bulunulması.” (Süleyman Subaşı Vakfı, İstanbul, 1576).

Sakal-ı Şerifi Mübarek Günlerde Ziyaret Ettiren Vakıf: “. Lihye-i saadet-i nebeviyye dahi leyle-i mevlid-i nebevî. ve leyle-i kadir ve leyle-i adhâda. ve zi'l-hicce'ti's-şerifesinin onuncu gecelerinde teyemmümen ve teberrüken güşâd ile huzzâr-ı meclise kemâl-i keremlerinden üç ihlas bir Fatiha-i şerife kıraat ve tilavet etdirülüp ucûr.” (Mehmed Nuri Bey, İstanbul, 1866).

Muallimlere Tütünü Yasaklayan Vakıf: “...zinhar ve zinhar şarib-i duhân (duman/tütün içici) muallim-i sibyan olmaya...” (Mehmed Ragıb Efendi, Diyarbakır, 1833).

Helalleşme Vakfı: “Bursa'da vâkıfın bahçeye bitişik olarak yaptırdığı dâru't-ta'limîn muallimine burada ücretsiz çocukları okutup sevabını vâkıfın üzerinde hakkı olup da eda edemediği ve gıybetini yapıp şerefine dokunduğu ve helalleşmek istediği kimselere bağışlamak üzere Cenab-ı Hakk'ın bunu vâkıfın günahlarına kefaret kılması ümidi ile her gün üç dirhem tayin etti.” (Molla Gürânî, Bursa, 1484).

Sıcakta Sebillere Kar Suyu Koyan Vakıf: Yaz günlerinde her gün bir katır yükü kar satın alıp kasaba camiinin sebilhanesine döktürerek müminlerin soğuk su içmesine vesile olan **Hüseyin oğlu Ali Ağa Vakfı**'nın vakfiyesinden: “Her yevm bir yük kar iştira olunup bir dengi cami-i mezkûr kapusunda vaki. sebilhaneye. verilip eyyam-ı sayfda doksan gün tebridima olunarak iska-i cemaat-i müslimin-i âbirin oluna... (Ayдын, 1860).

Kışın Abdest Alanlara Sıcak Su Temin Eden Vakıf: “. Cami-i mezkûrun ittisalinde müceddeden bina ve ihya ettiğim abdesthanede vaz ettiğim kazanda eyyam-ı şitada kifayet mikdarı hatab ile sab olunan suyu kaynadıp iznimle âmme-i müslimîn abdest almalılar” (Kocabeyzade Abdülhadi Efendi Vakfı, Ankara, 1721).

Müslüman Esirleri Kurtaran Vakıf: “Merkûm vâkıfe, üserâ-i müslimînin mahzûl frenklerin ellerinden kurtarılmasına. ve kurtardığı kimseler bilâd-ı

müslimîne vâsıl oluncaya kadar onların nafaka ve kisvelerini de i'tâ edilecek.” (Saliha Hatun Vakfı, Şam, 1308).

Savaş Giden Gazilere At Veren Vakıf: “Fî sebîlillah vakf olunan yundlardan hâsıl olan atları, guzâtı müslimîn ve kihât-ı alâ simat-ı mücâhidînden herhangi gazinin atı olmayub küffar-ı bed-tebâra gaza etmek için at isteye, ol gaziye bir yarar at verile.” (Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa, İstanbul, 1574),

Boğazda Temiz Hava Aldıran Vakıf: “Çeşme kurbunda bina eylediğim köşk ve liman dahi vakıf olub ümmet-i Muhammed teneffüs eyleye.” (Peksimetçibaşı Ramazan Efendi Vakfı, İstanbul, 1730).

Eğitimde Kaliteli Personel İstihdam Eden Vakıf: “Vâkıfenin inşa etmiş olduğu mektebe gelince: Kıraat ve tecvid ehlerinden Kur'an-ı Mecid'i bilmekte mahareti olan, güzel vasıflarla muttasıf, iyi ahlakla mütehallik bir kimse oraya muallim tayin olunup Müslüman çocuklarına öğretir. Onlara şefkat kanatlarını indirir, onlar arasında hiçbir fark yapmaksızın cümlesine kendi evladına baktığı gözle bakar, talim ve terbiye kanunlarına riayet eder. Onlara karşı samimi bir dost hatta müşfik bir baba gibi davranır. Vazifesi altı dirhemdir.” (Haseki Hürrem Sultan, İstanbul, 1551).

Vakıf yukarıda sayılan örneklerinde ve daha binlercesinde olduğu gibi, insanın bu dünya hayatında ki eşref-i mahlukat ve insan olma davasında, insan ve insanlık faziletleri lehine toplumsal hayatın hemen hemen bütün şubelerinde yerini alır, saf tutar. İnsan olma ve insan kalma meselesinin hem bütününde ve hem de en ince ayrıntısında vakıf, varlığının vücut-u sebebi olan bu davaya adeta kendisini adar. Vakıf, O'na ve O'ndan ve insandan almış yetkiyle de O'nun yarattığı varlığa “adanmış” bir kurumdur.

O bazen muhtaç bir dul kadının sığınacağı yer, bazen de, evlenecek maddi imkânı olmayan bir kızın çeyiz sandığıdır. Sıcak yaz günleri kar doldurulan sebiller, kış günlerinde sıcak abdest sularının hazırlandığı kazanlar ve fakir fukaraya açılan sofralar insanın onun vasıtasıyla dua aldığı “hayır meydanları”na döner. Vakıf kimi zaman da cami, medrese, tekke ve zaviyeler gibi manevi ihtiyaçların karşılandığı “insan olma” okullarında, merhamet ve cömertlik duyguları olarak tecelli eder. İmarethaneler, üretici işletmeler, para vakıfları ve sandıklar gibi türleriyle, hayri olarak tecelli etmiş olduğu bütün bu eserleri, iktisaden de sürdürülebilir kılarak ebediyete taşır.

Varlığın birliği tasavvurunun en güzel örneklerinden biri olan vakıf kurumu, O’nu gaye edinerek yürütmekte olduğu faaliyetlerini insandan başlayarak ve adeta saçaklanarak diğer mevcudat ile buluşturur. Yeryüzünde O’nun birliğinin insanın ve diğer mevcudatın birliği halinde gerçekleşmesini sağlar. Öyle ki, yaratılmış diğer mevcudata, bitkiye, hayvana, kuşa, kediye, köpeğe, taş ve toprağa hizmet etmek gayesiyle kurulmuş vakıflara medeniyet tarihi boyunca istisna kabilinden tesadüf edilmez. Varlığa saygının hakim olduğu medeniyet bilinci gayesi bu olan vakıf türlerini adeta genelleştirmiştir. Bunlardan bazıları örnek olarak aşağıda verilmiştir:

“...Adana Beylerbeyi Ramazanoğlu Piri Paşa, 1558’de binek ve besi hayvanlarının otlaması için mera vakfetmiş. Lütü Paşa, 1544’de Tria’de gelip geçen yolcuların hayvanlarının su içmesi için çeşme, yalak ve havuz vakfetmiş. Rumelihisarı’nda 1778 tarihli Hacı Seyyid Mustafa Vakfı’nın vakfiyesinde, ‘her gün 30’’ar akçelik taze ekmek alınıp sokak köpeklerine yedirile’ diye yazar. 1707 senesine ait Çandarlızade Mehmed Bey vakfı, güvercinlerin bakımı için bir güvercinhahe kurmuş ve çiftlik evini buna vakfetmiş. Şam’da Mescidul-Kıtat (Kediler Camii) adında bir cami vardır. Kıtat, kediler demektir. Burası aynı zamanda sokağa atılan kedi yavrularını himaye için kurulmuş bir vakıftır. Cami kayyımı, yüzlerce kedi yavrusunu vakıftan ciğer getirerek beslediği bir camidir. Şam’da Merci Meydanından, Şam Üniversitesi ve Şam Fuarının da dahil olmak üzere Mezze’ye kadar olan yerler, hayvanlar için kurulmuş bir vakıftır. Burası 2, 5 km uzunluğunda, ortasından nehir geçen bir arazidir. Yaşlandığı veya hastalandığı için artık iş yapamaz hale gelen binek hayvanları, öldürülmez, vurulmaz, ölüme terk edilmez, burada bakılır”.⁸

Ezcümle vakıf kurumu faaliyetleriyle tenzihten teşbihe ve teşbihten de tevhide, sürekli hareket halinde olarak ve esas itibariyle her iki “tevhide” prensibe ait faaliyetleri aynı kurumsal çatı altında birleştirerek; birini diğerinden ayırıp tefrik etmeksizin “cem” halinde ve fakat “fark”ı da idrak ederek varlığını sürdürebilmiştir.

⁸<http://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/prof-dr-ekrem-bugra-ekinci> (Çevrimiçi, 26-12-2015).; Ekrem Buğra Ekinci’nin, yukarıda adı geçen portaldeki “Eskiler Sokak Hayvanlarını Bile Düşündürdü” isimli makalesinden derlenmiştir.

4.1.3. Borçlu Olmanın Ahlakı ile Faaliyet Gösteren Kurum

Vakıf, yukarıda ifade edilen gaye ve faaliyetlerinin meşruiyetini, hiç şüphesiz Tevhid inancından⁹ ve pek tabii bu “imani kabul”den neşet ederek yaratılmış mevcudat arasında sadece insana takdir ve tahsis edilmiş bulunan “hilafet” vazifesinden almaktadır.

Vakıf bu çerçevede, insana ve idrakine, anlayış ve kavrayış melekelerine,¹⁰ O’nun iradesini (rızasını) anlamayı, bildirdikleri (İlahi mesaj) ve yarattıkları vasıtası ile bu “rıza”yı kavrama ve tahakkuk ettirme mükellefiyetini; ezcümle, kadim insanlık ve “insan olma” değerlerini, tenzihen ve teşbihen tecelli ettirmek ile vazifeli kılındığı hilafet görevini defalarca hatırlatır.¹¹

⁹Faruki’nin Tevhidi prensipler olarak sistematikleştirdiği ilkelerin birincisi olan “ikilik” prensibine göre: “Gerçeklik iki genel sınıfa ayrılır. Tanrı ve Tanrı olmayan; Yaratıcı ve yaratık. Birinci sınıfın sadece tek üyesi vardır: Allah. Ölümsüzdür, Yaratıcıdır ve Yücedir. “Leyse kemislihi şey’un/ O’nun misli gibi hiçbir şey yoktur (Kur’an, 42: 11; 6: 100, 103). O ebediyyen mutlak ve tek, yardımcıdan ve ortaktan münezze olarak kalacaktır (Kur’an, 112: 1-4; 6: 100). İkinci ise zaman ve mekanın, deneyimin ve yaratıkların nizamıdır.” Faruki, **Tevhid**, s.20.; “Yaratıcı ve yaratığa ait iki nizam, varlıkları ya da varlık bilgileri ya da varoluşları ve ömür süreleri dikkate alındığında, tamamen ve mutlak olarak farklıdır. Birinin diğeriyle birleşmesi, diğerine geçmesi ya da yayılması asla mümkün değildir” Faruki, **Tevhid**, s.20. Faruki, eserinin diğer bölümlerinde de, vahiy temelli bu ve benzeri tanımlamalarla, tenzihi Tevhid yaklaşımını benimsemektedir. Hiç şüphesiz vakıf kurumunun gayesinin “öz”ünde, daha önce örnekleri verilen vakfiyelerde (ve ‘hamdele’lerde) olduğu gibi, imanın, mutlak manadaki bu “gerçeklik” kabulü bulunmaktadır. Öte yandan, “varlığın birliği tasavvuru”na ait “teşbih” prensibinin Faruki nin Tevhid ile alakalı düşünce sistematığında yeri olmadığını söyleyebiliriz.

¹⁰Faruki’nin Tevhidin ikinci prensibi olarak tanımladığı “kavrama” ilkesine göre: “gerçekliğin iki sınıfı arasındaki ilişki, yapısı itibariyle kavrama kabiliyetiyle ilgilidir. Bunun insandaki referans noktası anlama melekesidir.” Faruki, **Tevhid**, s.21. “Bütün insanlara anlama bahşedilmiştir. Bu Allah vergisi kabiliyetle, Allah’ın iradesini şu yolların ikisiyle ya da herhangi biriyle anlayacak kadar güçlüdür: Bu irade insana doğrudan Allah tarafından kelimelerle bildirildiğinde ya da İlahi iradenin mevcudatın gözlemlenmesiyle çıkarılabileceği tabiat kanunları vasıtasıyla (Kur’an, 35: 43).” Faruki, **Tevhid**, s.21. Bu Tevhidi hikmete göre, (ve bütün bir tez boyunca ısrarla üzerinde durmuş olduğumuz gibi), insandan, hiçbir canlıya verilmeyen ve sadece insana bahşedilen bu melekenin, kendisine bir “borç” olarak yüklemekte olduğu mükellefiyetlerin neler olduğunu idrak etmesi beklenmektedir. Bu idrak, kurucuları vasıtasıyla bir şahs-ı manevi olarak vakıf kurumunda da serahatle izlenebilmektedir; öyleki bu kurumun faaliyet alanı, yaratılmış bütün mevcudatı kapsayan zenginlik ve çeşitliliği ile bu mükellefiyeti adeta “idrak” melekesinin zirvesine taşımaktadır.

¹¹Faruki’nin üçüncü Tevhid prensibi olarak tarif ettiği “amaçlılık (teleoloji)” prensibine göre, dünya (alelulum manasıyla bütün kâinat) ve insan: “boş yere, ya da iş olsun diye yaratılmamıştır (Kur’an, 3: 191; 21: 16). Bir rastlantının eseri de değildir. Varolan her şey kendine uygun bir ölçü içindedir ve belli bir evrensel amacı yerine getirir (Kur’an, 32: 7; 87: 2; 40: 64; 36: 12). Dünya gerçekte bir “kaos” değil bir “kozmos”, düzenli bir yaratılıştır, içinde Allah’ın iradesi daima tecelli eder. O’nun misalleri gerekli doğa yasalarıyla yerine getirilir.” Faruki, **Tevhid**, s.21-22. Mevcudat gibi insan da boş yere yaratılmamıştır. Onun da görevi, tıpkı yaratılmış diğer bütün varlıklar gibi Allah’ın yeryüzünde ki iradesini gerçekleştirmektir; yani hilafettir. Göklere, yere ve dağlara teklif edilip de

Vakıf, insan gibi “emanetçi” olarak insanın nam ve hesabına bu vazifeyi üstlenir. Üstlenmiş olduğu bu görevin muhtevası vahiy ve nübüvvet ile kendisine bildirilmektedir. Bildirilen karşısındaki tutum ve davranışı ise “ahlaki” marifete” yani “ahlak” sanatına tekabül eder.¹² Bu inancı ve sanatı hayata açmak üzere, vakıf, daima Allah’ın birliğine ve O’nun tarafından yaratılan “insan”ın birliğine ve en nihayetinde de varlığın ve hayatın birliğine, yani “vahdet”e doğru hareket eder. Vakfın bu hareketinin vektörel yönü Tevhid inancına, yani Allah’a, Allah’ın benzersiz yaratma eylemine ve bu eyleme iştirak etmeye doğrudur. Bu veçhiyle vakfın hareketi Allah’a doğru yakınlaştırmacı harekettir. Vakıf bu hareket ile “İlahi ve evrensel sulh”ün hamisi olacak bir toplumsallaşmanın meydana gelmesinde ve yürüyüşünde öncü rol oynar.

Varlığının ve ruhunun özünden, Tevhid’den, vahyin ve nübüvvetin yaşanmış örnekliğinden tevarüs eden “borçlu olma” ahlakının temellerinde yarın kurulacak olan medeniyetin kendi ismiyle anılmasını sağlayacak kadar önemli olan “ihsan” bulunur. “İhsan”ı, bu borcun önemli bir ödeme aracı ve metodu olarak kabul eder. Daha önce de bahsi geçtiği üzere, Arapça “hısn” kökünden türeyen ve “iyi ve güzel ameller” manasıyla beraber aynı zamanda “sağlamlaştırma” ve “sağlam yer” manalarına da gelen ihsan, bu kurumu adeta yıkılması zor bir sarp kale gibi sağlam bir kurum haline getirir.

Dünyevi ve uhrevi insan ihtiyaçlarını, insanın “Rabbani kıymet”ten tevarüs eden evrensel statüsünü teyid ederek ötekileştirmeden ve köleleştirmeden görür. Bu işleri

onların yüklenmekten çekindikleri emaneti, insan yüklenmiştir. **Kur’an**, Ahzab, 33/72. Ancak insan, kendi dışındaki yaratılmış her şeyden farklı olarak, kendi tercihi ile kabul ettiği hilafet görevini, özgürce yerine getirip getirmemekle, yani İlahi iradeyi ve bu yüce iradede (Rabbani kıymetten) neşet eden kadim insanlık ve insan olma değerlerini, yeryüzünde tecelli ettirip ettirmemekle, ahlaki olarak serbest – özgür bırakılmıştır. Öyleki, diğer bütün mevcudatın fiillerinde olduğu gibi bu bir zorunluluk değildir. Bu onu hem en değerli (şerefli, yüce, eşref-i mahlukat) ve hem de en düşük “esfel-i safilin” kılan trajedik karakteridir. Vakıf kurumu Tevhidi gayesi ve karakteri ile, hiç şüphesiz bu trajedinin “insan olma” ve “insan kalma” tarafında ki kadim bir hizmetçidir.

¹²Bu bağlamda İzzetbegoviç’in de dikkat çektiği gibi, din ile ahlak arasında vazgeçilmez, kuvvetli ve yakın bir ilişki bulunmaktadır: “*Heryerde olduğu gibi bilgi ve tatbikat arasında ayrılık ve tutarsızlık olabilir. Din, nasıl düşünmeli ve inanmalıyız; ahlak ise neye meyletmeli, nasıl yaşamalı, nasıl hareket etmeliyiz sorusuna cevap teşkil etmektedir. Din, bilgi ve tasdik; ahlak ise bu bilgi ile ahenk içinde bulunan tatbikat, hayat demektir* (İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.157). Bu tez kapsamında, bölüme girişte de dikkat çekildiği üzere, vakıf kurumunun şer-i/fıkhi ve hukuki (ahkama tekabül eden) veçhelerinden ziyade, “Tevhid” inancı, ve bu “öz”den tevarüs eden kadim ve geleneksel ahlakın esasları ile olan ilişkisi konu edilmektedir.

görürken “ih̡san”ı, kuşatıcı bir ahlak ve adeta bir “varolma” anlayışı olarak kendi şahsi manevisinde kurumsallaştırır. Böylece hem kendisine ve hem de görmekte olduğu bu iş ve faaliyetlere, gerçek ruh ve kimliğini, yani “insani” olma hüviyetini kazandırır.

Varlığını ve faaliyetlerini, hem bu dünyayı ve hem de öteki hayatı tek ve bütün olarak kavrayan bir iman ve ahlak anlayışı ile kuşatır. Bütün faaliyetlerinde hayatı “bu” ve “öteki” olarak bölmez. Bilakis “vahdet Tevhidi”nden neşet eden “vahdet” ahlakı ile birleştirerek varolmanın değışik formlarında sürekli yaşanan “tek” bir fenomen olarak içselleştirir. O’nun rızasını kazanarak ebedi olmak davasındaki kurucusunun gayesini kendi gayesi olarak kabul eder. Öyle ki bu gayeyi gerçekleştirebilmek amacıyla geliştirdiğı iktisadi yapılar ile varlığını ilanihaye sürdürülebilir kılmayı, aynı zamanda kurumsal hedefi olarak görür.

Bütün bu görevleri yapabilme kapasite ve kabiliyetini ise, kurucusunun bu kabiliyet¹³ ve kapasite ile yaratılmış olmasından alır; hiç şüphesiz, yeryüzündeki bütün mevcudatın insana boyun eğmek fıtratı ile yaratılmış olması, faaliyetlerindeki çeşitlilik ve zenginliğin sebebidir. Vakıf, “kinizm”den¹⁴ uzak, dünyayı da en az öteki

¹³Faruki’nin Tevhidin dördüncü prenisibi (hikmeti) olarak tarif ettiğı “İnsanın Kapasitesi ve Doğanın Bükülebilirliğı” ilkesine göre: “Her şey ve bütün varlıklar bir gaye için yaratıldığına göre bu amacın zaman ve mekan içerisinde tahakkukunun mümkün olması gerekir (Kur’an, 51: 56; 67: 2). Aksi takdirde, kinizmden kaçılmaz. Yaradılışın kendisi, mekan ve zaman süreci, anlamını ve önemini kaybedecektir. Bu ihtimal olmadan “teklif” ya da ahlaki yükümlülük değerini yitirir ve onun değerini yitirmesiyle Allah’ın amaçlılığı ya da kudreti tanınmaz olur. Mutlak’ın anlaşılması, yani yaratılışın İlahi hikmet-i vücudu tarih, yani yaratılışla Hesap Günü arasındaki süreç içinde mümkün olmalıdır. Ahlaki hareketin faili olarak insan bu nedenle kendisinde ve kendisi dışındakilerde İlahi modeli ya da emirleri kuvveden fiile çıkarmak için kendisini, arkadaşlarını ya da toplumunu, doğayı ya da çevresini değıştirme kabiliyetine sahip olmalıdır (Kur’an, 51: 56; 67: 2).” Faruki, **Tevhid**, s.22-23. Vakıf, toplumsal ilişkilerin, yaşamın ve en genel manasıyla hayatın pek çok farklı boyutlarında meydana getirmiş olduğı fevkalade müspet değışimler ile, hiç şüphesiz insanın bu kabiliyetinin mümkünatını ispat etmiş kadim bir kurumdur.

¹⁴Sokrates’in öğrencisi Atinalı Antisthenes ile Sinoplu Diogenes’in öğretisi olan; ve sadece insani erdemlere göre yaşamak, bu manada her türlü dünyevi işlerden el etek çekmek anlamında ki kinizm felsefesine göre: “Gerçek erdem, insanın hiçbir değere bağı ve tutsak olmamasıyla elde edilir. Bunu sağlamak için de insanın bütün tutkularından sıyrılması gerekir. İnsan hiçbir hazzın, isteğın, sağılığın, zenginliğin, şan ve şerefın peşinde koşmamalıdır.” Hançerlioğlu, **a.g.e.**, s.183.; Hristiyan mistik anlayışını da etkileyen bu felsefe, dünyayı ve dünyevi faaliyetleri kerih (pis !) gören anlayışı ile, batıyı uzunca bir süre, adeta Diogenes’in (İ.Ö. 412- 323) bir fıçı içinde yaşaması misali, kendi içine hapsetmiştir. Faruki, ilgili eserinde, kinizmin Hristiyanlığa getirdiğı mistik felsefeyi şöyle eleştirmekte: “Bu temayül geç-Yahudilikte de zaten mevcuttu ve Hristiyanlık daha sonra onu insanlığın kurtuluşu olarak evrenselleştirerek ve dünyevi ilgilerden tamamen soyutlayarak geliştirdi. Her iki durumda da “Allah’ın hükümdarlığı” “öteki dünya” oldu ve bu dünya Sesar’ın; şeytanın, maddenin, güve ve pasın ifsat ettiğı, hırsızların içeri dalıp ne var ne yoksa çaldığı (Matta, 6: 19)

hayat kadar temiz ve yaratılmış olmasından ötürü de kıymetli telakki eden felsefesi ile, insanı her iki hayatı da aynı amaca (İlahi rızaya) matuf faaliyetler ile birleştirerek “birliğe”, dengeye ve orta yola çağırır.

Nihayet insana vakfiyelerinde ki dua ve beddua bölümleri ile, yarın bir hesap günü olduğunu, yaratılmış her şeyin kendi lehine veya aleyhine şahitlik yapacakları o günün mükafat ve cezalarını, hakikat ve hikmetini hatırlatır.¹⁵

Vakfiyelerinde bu hesaplama günü en çetin ifadelerle dile getirilmektedir. Şüphesiz pek çok örnek gösterilebilecek vakıf “beddua”larına, Kanuni Sultan Süleyman’a ait Süleymaniye vakfiyesinin “beddua”sı örnek olarak aşağıda verilmiştir:

“Her kim: ki. bilumum mezkûr vakıflara bizzat zarar vermeye niyet eder veya Allah’tan çekinmeyip zarar kasdeden bir kimseye yardım eder veya destek olursa ve vakıflarda bazı hususların noksanlaştırılmasına ve bozulmasına bizzat veya dolayısıyla sebep olursa, muhakkak ki ahirete Allah’ın gazabıyla döner, onun varacağı yer de Cehennemdir. Bu gibilerin, bütün amelleri hükümsüz bırakılarak daimi azap içinde sürünecekleri yer mahrumiyet vadisidir. Bunlar, (Dünya hayatında iyi iş yaptıklarını sanarak iş ve amelleri dalaletle giden ve işlerinde zarara uğrayanlardan oldu) anlamındaki ayet-i kerimenin buyruğuna uygun olarak, dünyada zalimler grubundan sayılsınlar; ahirette de azap ve ikaba duçar olanlarla haşrolup, amelleri yok ve hükümsüz olsun. Her halleri mazbut olmayıp, kusurlu olarak Rahman olan Allah’ın rahmetinden uzak olsun ve bağışından kovulup, mahrumiyet vadisinde

geçici bir tiyatrosu oldu.” Faruki, **Tevhid**, s.47.; Son nebevi din olan İslam’ın aynı tarihlere tekabül eden hikayesinde ise, insanın hilafet memurluğunu tahakkuk ettireceği yeryüzü; son tahlilde, en güzel, en temiz, en fonksiyonel, hülasa öz ve biçim itibariyle O’nun teşbihen kudret eliyle en mükemmel bir şekilde yaratılmıştır. Ve bu mükemmel eser, Tevhidin ve İslam’ın çağrısına cevap veren insan eliyle, maddi-manevi inşa edilerek İslam medeniyetinin beşiği olmuştur. Vakıf kurumu, hiç şüphesiz bu medeniyetin şahs-ı manevi sahibi bir unsuru olarak insanı, bütün faaliyetlerinde dünyaya, ve en az bir o kadar da öteki hayata davet etmektedir. Camiler, hastaneler, aşevleri, medreseler gibi öteki hayatın tasarruf edilmesine yönelik hayri yapılar ve faaliyetler ile, bu yapıların iktisaden sürdürülebilirliğini sağlayan, çarşı, pazar, dükkan vb. işletmelerin, (iktisadi yapıların), birlikte ve beraberce bu kurumun çatısı altında bulunabiliyor olmaları; bu davetin tarihteki hâlâ hayat süren canlı tanıklarıdır.

¹⁵Faruki’nin Tevhid inancının prensipleri sistematğinde ki beşinci ve son ilke olan “sorumluluk ve yargı” prensibine göre: “Ahlaki yükümlülük, sorumluluk ya da hesaplama olmadan mümkün değildir. İnsan sorumlu olmadıkça nasıl ve nerede olursa olsun amellerine bakılarak hesaba çekilmedikçe, kinizm bir kez daha kaçınılmaz hale gelir. Hesaplaşmanın zaman-mekan içinde mi, yoksa bunun sonunda mı, ya da her ikisine mi olacağı önemli değildir; önemli olan mutlaka gerçekleşecektir. Allah’a itaat etmek, yani emirlerini yerine getirmek ve modelini gerçekleştirmek, felaha ya da başarıya, mutluluğa ya da huzura ermek demektir. Böyle yapmamak, O’na itaat etmemek, cezaya, acı çekmeye ve başarısızlığın şiddetli ızdırabına ermektir.” Faruki, **Tevhid**, s.23-24.; Vakıf kurumu hayat sürdüğü müddetçe, kurucularını, mütevelliyi, çalışanları, hizmet görenleri, hizmet alanları ve/veya bir şekilde ilişki içinde bulunduğu bütün insanları, bu hakikate (hikmete), yani hesap gününe hazırlamaktadır.

*peşi peşine gelen ikablar ve rusvaylık yollarında münaveben azaplarla azap olsunlar”.*¹⁶

İsmail Faruki'nin sistematığı ile de açıklamaya çalıştığımız Tevhid inancının prensipleri, esas itibariyle, İslam medeniyetinin kimliğini, özünü ve dolayısıyla bu medeniyeti oluşturan kurumların ve bu bağlamda hiç şüphesiz vakıf müessesesinin de esas yapı taşlarını meydana getirmektedir. Nitekim;

*“İslam medeniyetine kimliğini veren, bütün unsurlarını bir araya getirerek onları bir bütün, medeniyet dediğimiz organik vücut haline getiren tevhiddir. Medeniyetin esası -bu bağlamda tevhid- farklı unsurları bir araya getirirken onlara kendi biçimini verir. Onları diğer unsurlarla düzen sağlamaları ve karşılıklı olarak desteklemeleri için yeniden şekillendirir. Bu öz; medeniyeti tesis eden unsurların doğalarını değiştirmeden, onlara bu medeniyetin temel taşları niteliğini vererek dönüştürür. Dönüşümün derecesi hafif olduğu gibi radikal de olabilir. Biçimlerini etkilediğinde hafif, fonksiyonlarını etkilediğinde radikaldir. Çünkü özle olan münasebetini meydana getiren ikincisidir. Bu, Müslümanların niçin tevhid ilmini (ilm'üt-tevhid) geliştirdiklerini ve mantık, bilgi kuramı, metafizik ve ahlak disiplinlerini niçin onun altında sınıflandırdıklarını açıklar”.*¹⁷

Gerçekten de vakıf kurumu, tarihsel tecrübesinin bizlere göstermiş olduğu gibi, sahip olduğu Tevhidi gayesi ve kimliği; ve bu kimliğinden tevarüs eden faaliyetler karakteri ile bu değişimlerin merkezi konumundadır. İleride bahis konusu olacağı üzere ilk doğduğu andan itibaren kendisi ve kendisinden tuluat eden aile vakıfları, para vakıfları, sandıklar vd. vakıf türleri ve hiç şüphesiz karşılıklı etkileşim ve iç içe yapılar halinde birlikte geliştiği medreseler, tekke-zaviyeler, esnaf teşkilatları, imarethaneler vd. medeniyet kurumları ile beraber, toplumsal yapılarda ve ilişkilerde radikal değişiklikler meydana getirmiş ve bu değişimler İslam medeniyetinin - özellikle de Osmanlı medeniyet şubesinin- temel yapısal karakterini belirlemiştir.

Öyle ki bu kurum, hemen hemen hilafet vazifesinin insana ait olan enfüsü ve afaki bütün mükellefiyet ve “varolma” boyutlarında, dünyevi ve uhrevi ihtiyaçları karşılamak üzere faaliyet göstermiştir. İnsanın kendi içine doğru olan enfüsü yolculuğunda, tekke-zaviye ve medrese vakıfları olarak tecessüm etmiştir. İnsan dahil bütün mevcudatın yoksunluk, yoksulluk vb. natamam hallerine, insanın kendi

¹⁶ Ateş, **a.g.m.**, s.34-35.

¹⁷ Faruki, **Tevhid**, s.28.

dışında ki bu afaki mükellefiyet alanına vakıf işletmeleri ve imarethaneler ile müdahale ederek insanca yaşanılacak mahalleler ve şehirler inşa etmiştir.

Bu, Rabbani kuvvetlerden neşet eden kadim insanlık değerlerinin “denge” tasavvuruyla kinizme sapmadığı ve ahlaki erdemleri sadece ruhani, mistik ve batını veçheleriyle değil, aynı zamanda dünya ve dünyevi işler ile beraber, her iki boyutu da yaratılışın ayrılmaz unsurları olarak mütalaa ederek değerleştiren (paradigmalaştıran) faaliyetleriyle, bu dünya ve öteki hayat arasında ki dengeyi gözeterek kurumsallaşan *Tevhidi* bir yapıdır.

4.1.4. Enfüsi ve Afaki Mükellefiyet Boyutlarıyla Faaliyet Gösteren Kurum

İnsanı, kendisi ve kendi dışındaki yaratılmış bütün mevcudatın natamam hallerinden sorumlu kılan bu vazife, hilafet vazifesi; bir şahsi manevi olarak vakıf kurumunda faaliyetlerinin insan ve yaratılmış bütün mevcudatı kuşatan, en önemli çeşitlilik ve zenginlik sebebi olarak ortaya çıkmaktadır.

Vakıf bu vazifenin, insanın enfüsi (ezoterik) kendi içine doğru olan varolma ve faaliyet boyutunda tekke, zaviye, medrese, tarikat vb. terbiye ve “insan olma” kurumlarını kurar; onların faaliyetlerini kendi şahsi manevisi ve faaliyetleri ile birleştirir.

Yine aynı vazifenin insanın afaki varolma ve faaliyet boyutunda, insan dahil yaratılmış bütün mevcudatın natamam hallerinin tasfiyesi ve varoluş keyfiyeti daha “insani” olan yüksek bir hayatın inşası için yeryüzünü imar ve inşa eder.

Bu gayeyle, yollar, köprüler, çarşılar, pazarlar, dükkanlar, kervansaraylar, hanlar, esnaf sanayi siteleri, ticarethaneler, iktisadi faaliyeti organize eden imarethaneler, sandıklar vb. iktisadi amaçlı hayri kurumlar kurar. Bu kurumlardan sağlanan akarlar ile, camiler, külliyele, zaviyeler, medreseler, kütüphaneler, aşhaneler, hastaneler vb. toplumsal amaçlı hayri kurumlar inşa eder, bunların sürdürülebilirliğini sağlar. Sadece insanı değil, kendisine emanet olarak verilen hayvanat, nebatat vd. mevcudatı da “insanca” muhafaza eder. Onlardan Tevhid inancının had ve hudutları içinde

olmak üzere, insanca faydalanır. Bu iktisadi ve sosyal hayri yapılar ile meydana getirdiği toplumsallaşma mahalle ve şehirleri meydana getirir. Böylece dünyevi ve uhrevi ihtiyaçları karşılayarak insanı ve mevcudatı şenlendirir.

Bütün sicillerinde, ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat olarak yaratılan ve topyükün bütün bir varoluş aleminin merkezinde ve her şeyin, bütün mevcudatın kendisine boyun eğdirildiği¹⁸ aşkın (İlahi) varlık insanın, bu değiştirilemez ve vazgeçilemez biricik evrenel statüsünü adeta tescil ve temsil eder.

Bu benzersizliğin ve üstünlüğün kendisine bir mükellefiyet olarak yüklediği görevin ikmalinde, insana bahşedilen özgürlük keyfiyetinin ancak “*ahlak*”¹⁹ ile yoldaşlık yapması halinde *insanca* sonuçlar doğurabileceği hikmetine dikkat çeker. Tevhid inancından neşet eden ahlaki faziletleri yaşanılabilir kılmak ahlakı ve kadim insanlık değerlerini hayatla buluşturmak, toplumsallaştırmak, kurumsallaştırmak ve bütün bunları yaparken de toplumun *ahlakı taşımasını* sağlamak adeta varlık sebebidir.

Bu çerçevede, kurucuları arasında padişah, sultan, paşa, vüzera vb. devlet erkanı ve toplumun her kesiminden (tüccar, çiftçi, memur, molla vd.) vatandaşların da bulunduğu “vakıf”lara, medeniyet asırları içinde binlerce örnek verebilmek mümkündür. Burada sadece çok naif ve ince; varlığın birliği tasavvurunun bütün ilkeleriyle üzerinde temayüz etmiş olduğu; insana, topluma ve eşyaya (varlığa) gösterilen saygı ve sevginin adeta doruğunda ki bir örneğe değinmekle iktifa edeceğiz. Mehmet Hayri Paşa Vakfı’na;²⁰

- Vakıf Selanik’te, ismiyle müselleme Mehmet Hayri Paşa tarafından miladi 1903 tarihinde kurulmuştur. Mehmet Hayri Paşa, evini ve divanhanenin yanında bulunan arsasını, ahalinin gezi ve oturma mekanı olarak istifade etmesi için vakfetmiştir. Vakfiyesinde devamla, canlı cansız her şeye karşı saygının ve modernite çağında pek de örneğine rastlayamadığımız estetik kaygının adeta zirve yaptığı bir şartla, vakfettiği arsa üzerine; bu arsanın

¹⁸Kur’an, Casiye, 45/13.; Kur’an, Mülk, 67/15.

¹⁹Faruki, yukarıda ki Tevhidin “amaçlılık” hikmetinin merkezine “ahlakı” koymaktadır. Buna göre: “Göklerin ve yerlerin idrak edemediği emanet, ya da İlahi irade, failin özgürlüğünü gerektiren ahlak yasasıdır.” Faruki, **Tevhid**, s.15-16.

²⁰Vakıflar Genel Müdürlüğü, **Vakıf, İlginç Vakıflar Sergisi**, 2007, s.249.; http://www.vakifmedeniyeti.gov.tr/2007/PDF/ilginc_vakif.pdf (Çevrimiçi, 26-12-2015).

hemen karşısındaki Hamidiye Camiinin manzarasını kapatarak görüntü kirliliğine sebebiyet verecek başkaca bir yapının inşasına müsaade etmemiştir. Bu arsanın bir bahçe olarak düzenlenmesini tavsiye ederek, vakfettiği arsaya ancak - o da ihtiyaç duyulması halinde - söz konusu yapıların iktisaden devamlılığını sağlamak üzere, içinde kahve, limonata ve dondurmanın satılacağı bir işletmenin (müştemilat) kurulmasına izin vermiştir. Vakfiyesinde devamlı *“ve münasip mahallere iskemle ve kanepeler konmasını, buradan gelecek kiranın bahçe düzenlemesini yapacak bahçıvana ve cami duvarının üzerine veya yanına dikilecek çiçeklere sarf edilmesini, arsanın münasip bir yerine ağaçların gölgesinde insanların muhabbet edeceği bir yere, geçici direkler dikilerek üzerine kadifeden örtü örtülerek insanları güneşten koruyacak şerbetçi çadırının kurulmasını”* şart koşturmuştur.

Bu vakfiye, her bir cümlesinde ihtiva ettiği edeb ve saygı ifadeleri ile, varlığın birliği tasavvurunu hayata tahakkuk ettiren, ve bu yönüyle adeta insana ve yaratılmış bütün mevcudata sunulan bir “saygı” abidesidir. Bu cümleden olarak; insana, ahaliye, mekana, camiye, duvarlara, çevreye, manzaraya, çocukları sevindirmek için düşünüldüğü aşıkâr olan dondurmasına ve hatta bu anlayışın bir tezahürü olarak şerbetçi çadırının üzerine örtülecek örtünün cinsinin tespitine kadar olan incelik ve rikkat, bu eseri kurucusuyla beraber ebedi kılmaktadır.

Bu vakıf, kadim insanlık değerlerinin, estetiğin, ahlakın, insan dahil yaratılmış bütün mevcudata gösterilen hassasiyet ve saygının; “Bir”in rızasına göre, birlikte ve beraberce, huzur ve ahenk içinde yaşayabilme erdeminin; hem bu dünya ve hem de öteki hayatla ilgili bir işi (faaliyeti) bütün fonksiyonlarıyla beraber en mükemmel bir “terkip”le gerçekleştirebilme marifetinin, yani “ihسان”ın, hiç şüphesiz hayatla buluşarak tarihe mal olmuş olan kadim bir emsalidir. Mehmet Hayri Paşa kurmuş olduğu vakıf ile, hayri bir faaliyetin hem sosyal ve hem de iktisadi boyutunu bir araya getirebilmeyi başarmıştır.

Vakıf, yukarıdaki gibi binlerce örneğinde, Allah'ı, insanın “bir”lediği gibi “bir”ler; bütün vakfiyelerine daha önce de örnekler ile verdiğimiz üzere “hamd ü sena” lar ile başlar. Övgünün ve övülmenin yalnızca O’na mahsus olduğunu ifade eden bu **tenzihi** münacatlar ile O’nun birliğini, tekliğini, ortaksız olduğunu ezcümle Tevhid akidesini medh ederek yüceltir; kulluk yapılacak olanın, minnet duyulacak tek ve benzersiz yegâne merciin O olduğunu ikrar eder. Kurduğu, camiler, çeşmeler, sebiller, aşevleri, kervansaraylar, vb. yapılar ile insana “Bir”i, “Bir”e karşı olan kulluk vazifesini, her türlü iş ve eyleyişte öncelikle O’nun rızasını aramayı ve İlâhi iradeyi yeryüzünde **teşbihen** tecelli ettirme mükellefiyetini hatırlatır. Kuruluşunun esas gayesi, O’nu, O’nun iradesini, mevcudatını, varlıktaki tecellilerini idrak etmek; hikmetlerini keşfetmek ve sonra da bunu gerçekleştirmeye çalışarak İlâhi rızaya erişebilmektir.

Vakıf, insana, aynı zamanda kendi türü dahil, hayvanat, nebatat, canlı cansız yaratılmış her şeye karşı, kadim insanlık değerlerine göre *insanca* davranma sorumluluğunu (ahlakı), yani yeryüzünün halifesi olarak üstlenmiş olduğu hilafet ve emaneti koruma vazifesini anlatır. Gerçekten de, Batıda Aralık 1948 tarihinde kabul edilen “İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi” ve Ekim 1978’de Paris UNESCO’da ilan edilen “Hayvan Hakları Evrensel Beyannamesi” ile ancak idrak edilebilen, insanın her şeye karşı mükellef olarak yaratılan aşkın bir varlık olduğu gerçeği, İslam medeniyetinin daha ilk inkişaf anından itibaren, vahyin ve nübüvvetin esasları ile içselleştirilen bir hakikat (hikmet) olarak kavranmış; ve vakıflar kuşkusuz bu hikmetin benimsenmesinde ve hayatla buluşturulmasında medeniyetin en önemli kurumları arasında yer almıştır. Filhakika, “*Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa, hepsi ancak sizin gibi ümmettir (Kur’an, Enam, 6/38.)*” ayeti ve “*Merhametli olanlara Rahman olan Allah merhamet eder. Yerde olanlara merhametli olun ki, gökte olanlar (melekler) de size rahmet merhamet etsin* (Tirmizi, Birr, s.16.)” hadisi ile idrak edilen bu mükellefiyet, en çok, vakıf müessesesi ile hayat bularak kurumsallaşmıştır. Öyle ki, geçmişte vakıflar marifetiyle hayvanlara verilen değer batılı birçok yazarı hayretler içinde bırakmaktadır. Bu hayretin kaynağı olan bazı vakıfları şöylece zikredebiliriz.²¹

²¹Nihat Çalışkan, Mehmet Aydın, Mustafa Aslenderen, “Empati ve Hayvanlarla İletişim”, **Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, 2014, s.37-38.

“Hayvan ve ağaclar yararına oluşturulan vakıflar; hayvanların beslenmesi için bırakılan miraslar (örneğin sadece Beyazıt Vakfiyesinde kuşların beslenmesi için yılda 30 altın ayrılmıştı)”.

“Kedilerin, köpeklerin beslenmesi için düzenlenen vakfiyeler; bu vakfiyeler ile yapılan bakım evleri ve hastaneler (Dolmabahçe ve Üsküdar’da ki kedi hastaneleri)”.

“Sonbaharda geri dönemeyen ve bakıma ihtiyaç duyan leylekler ve kuşlar için kurulan vakıflar (bu minval üzere, dünyada örneğine rastlanmayan Bursa’daki Leylek hastanesi-Gurabahane-i Laklakan)”.

Yaratılmış her şeyde ve meydana gelen her fenomende, teşbihi olarak O’nun “Bir”liğinin işaret ve izlerini, yani İlahi mesajın gerçek ve hakiki gayesini göstermeyi amaçlar; insanın idrakine seslenir. Yaratılmış bütün “şey”leri faaliyet konusu içine alarak “varlığın birliği tasavvuru”nun insanla beraber bütün varlık alemlerini kapsayan bu evrensel boyutuna yüce bir *insani* gaye olarak dikkat çeker. O’nun rızasının bir gereği olarak, bütün mevcudatın rızasına, yarının şahitleri olarak önem verir. Bu saygıdan tevarüs eden mükellefiyet ile bu canlıların şahitliğine verilen ehemmiyet, daha önce başka uygarlıklarda örneklerine rastlanılmayan uygulamaların doğmasının yegâne sebebidir. Bu ihtimam ve özenin örnekleri, daha önce de bahsedildiği üzere öylesine çoktur ki; yine bir fikir vermesi bakımından bunlardan bazılarına aşağıda yer verilmiştir.²²

“Neredeyse tüm Osmanlı şehirlerinde sahipsiz sokak hayvanları için pek çok vakıf kurulmuştur. Misalen İstanbul’da Koca Mustafa Paşa, şeyh Evhaddeddin Tekkesi’ne kediler için günde iki sıruk ciğer vakfetmiştir. Mahalle köpekleri için sokak başlarına taştan su kapları yapılmış ve belirli vakitlerde su kovaları bırakılmıştır”.

“Sultan II.Beyazıt; kendi adıyla anılan Beyazıt Camii’nin inşası esnasında (1501-1505) tesis edilen Beyazıt vakfiyesinde, caminin ayrılmaz sakinleri kuşlar için her yıl harcanmak üzere 30 altın lira yem parası tahsis olunmasını emretmiştir. Buna göre kuşlar için pirinç ve darı, köpekler içinse ekmek tahsis olunmuş; bir kişi de yem vermek, hastalıkları tedavi etmek, kırık çıkıkları bağlamak üzere görevlendirilmiştir”.

“Mimar Sinan, kendi köyü Ağırnas’ta yaptığı vakfın vakfiyesinde, hayvanların su içmesi ve dinlenmesi için çeşmenin etrafındaki 260 arşın boyunda 160 arşın enindeki araziyi vakfettiğini belirtmiştir”.

²²İsmail Çolak’ın “Osmanlı’da Hayvan Sevgisi ve Hayvan Hakları (I)” makalesi için bkz. <http://yenidunyadergisi.com/osmanlida-hayvan-sevgisi-ve-hayvan-haklari-1/> (Çevrimiçi, 26-12-2015).

Öteki hayat tasavvuru, ve borcun hatırlatılacağı ve hesabın görüleceği gün; bina ettiği bütün eserlerin kitabelerinde ve vakfiyelerinde insana defalarca hatırlatılır.

İnsanı, ehliyet, liyakat ve adalet ilkeleri içerisinde, asgari insan hakları karşısında (din, nefis (can), akıl, nesil, mal),²³ O'nun yarattığı gibi ontolojik olarak "kıymetli", "bir" ve birbirine "eşit" aşkın bir varlık olarak kabul eder. Ürettiği bütün toplumsal ilişkilerde bu vazgeçilmez "Rabbani kıymet" düsturu ile hareket eder. Dili, dini, cinsiyeti, ırkı, asabiyeti, mezhebi ve sosyal statüsü her ne olursa olsun, çok değişik kültürel yapılara sahip insan topluluklarını birlik ve beraberlik halinde hiçbir fark ve ayırım gözetmeksizin, ehliyet ve liyakatlerine bağlı olarak, Rabbani kıymetten neşet eden "kadim insanlık değerleri" üzerinden eşit olarak kuşatır.

Öyle ki, İslam toplumlarında kadınların sanıldığıının tam aksine sosyal hayatın ne denli içinde olduklarının en önemli kanıtı hiç şüphesiz vakıflardır. Vahyin, nübüvvetin ve özü olan Tevhid inancının, kadın ve erkeği, tabi ve fitri sorumluluklarının dışında insan olarak bir ve eşit olarak kabul eden anlayışı, en güzel bir şekilde vakıflar üzerinden tecelli etmiştir. İstatistiklere göre, Osmanlı toplumunda ki vakıfların yaklaşık % 40'ı kadınlar marifetiyle kurulmuştur. Mali imkân gerektiren böyle bir işte kadınların bu kadar yüksek oranlarda katılarak vakıf kurabilmiş olmaları, ekonomik ve dolayısıyla da sosyal hayatta aynı oranda söz sahibi oldukları manasına gelmektedir.²⁴

Hayatın hemen hemen her alanına; hak, hukuk, adalet ve imkânların eşit olarak dağıtılmasını sağlayan bu ahlaki mükellefiyet ile yaklaşır. İnsanların birlikte ve beraberce yaşamalarını sağlayan ahlaki bir kültür ve irfan havzası meydana getirir. İlerideki bölümlerin konusu olmak üzere, para vakıfları ve bu vakıfların kümelenmiş türleri olan sandıklar marifetiyle, toplumun Müslim, gayrimüslim, din, dil, etnisite, cinsiyet, zenginlik, fakirlik, mezhep, meşrep, cemaat, cemiyet, kamu veya özel hiçbir kesimi herhangi bir ötekileştirmeye tabi tutulmadan, ehliyet ve liyakatlerine göre bu sosyolojide yerlerini alır. Böylece, bütün bir bölüm boyunca bahsi geçen, insanın ve varlığın birliği sosyolojik olarak hayatla buluşur. Çiğdem Gürsoy'un doktora tezinde bu sosyolojiye dair çok güzel örnekler bulunmaktadır:

²³Kallek, **a.g.e.**, s.25.

²⁴Özcan, **Vakıf Medeniyeti**, s 25-26.

- Mahalle avarız sandıkları ile ilgili olarak: “*Borçluların arasında mahalle sakinlerinin dışında başka mahallelerde oturanlardan, çeşitli meslek gruruplarından esnaflar da bulunmaktadır; şekerçi, şerbetçi, kapucu, dökmeci, sahaf, peştemalcı, attar, kutucu, imameci, tuğlacı, kiremitçi, taşçı, tüccar, unkapanı değirmencisi, tenekeci, mürekkebeci, hatip kapı esnafı, hasırcı, pirinç unu esnafı, su yolcu, mahalle bekçisi, sandıkçı, çizmeci, çubukçu, nalbur, türbedar, helvacı, soğancı, kuruyemişçi, tuvaletçi, kantarcı, imam, çilingir, yorgancı, süpürgeci, saka, duhan tüccarı, kayık yapıcı, tacir, nalbur, muhtar, kalkancı, yüncü, kapakçı gibi örnekleri sayabiliriz. Esnafın işyerinin yakınlarındaki mahallelerin sandıklarından borç aldıkları anlaşılmıştır. Unkapanı yakınlarındaki Paşazade Mahallesi sandığından, kapan tüccarlarından Hasan Efendi, Yedibelazâde Ahmed Efendi ve kapan değirmencisi Mehmed Emin Efendi borç almışlardır. Ayrıca borç alanların arasında devlet görevlileri de yer almaktadır; tersane inşaat ketebeşi, Divan-ı Hümayûn Kalemi Hülefası, defterhane ketebeşi, mektep hocası, zeytin bahçeciler kethüdası, Saray-ı Hümayûn hademesi, binbası, hapishane umumi katibi muavini, meclis azası, bab-ı seraskeri ketebeşi, Hazine-i Hassa kapudarı, zaptiye, ruznamçe ortası ketebeşi gibi örnekler verilebilir. Bazı sandık mütevellilerinin de kendi yönettikleri sandıklardan borç aldıkları tespit edilmiştir*”.²⁵

Aynı toplumsallaşmaya Yeniçeri Orta Sandıkları ile ilgili bir örnek: “...gayrimüslim tebaanın da tüm sandıklardan aldıkları gibi orta sandıklarından da idâne aldığı bilinmektedir. 1097/1686 tarihinde Ermeni tebaasından Yorgi V. Franko 37. Yeniçeri Odası sandığından 210 esedî kuruş borç almıştır. Borcuna karşılık evini bey‘bi‘l-istiğlâl yoluyla satmıştır. Bu muameleden sandığın bir senenin sonunda 31 kuruş icâr elde ettiği ve senelik gelirin de %15 olduğu anlaşılmıştır. Şahitlerin tamamı Ermenidir”.²⁶

Gürsoy söz konusu çalışmanın şahıslar tarafından kurulan vakıflara örnekler kısmında, Hoca Nefise Hatun tarafından kurulan bir vakfı incelemiştir. Daha önce yukarıda sözü edilen kadınlar tarafından kurulan vakıflara bir örnek teşkil eden Hoca Nefise Hatun Vakfı 154 yıl yaşayabilmiştir.²⁷

Oluşmasında büyük katkısının olduğu bu kültür ve irfani birikim (vakıf medeniyeti), insan topluluklarının, kadim ve geleneksel ahlakın ilkelerine²⁸ göre, birlikte ve

²⁵Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.182-183.

²⁶Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.237-238.

²⁷Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.120.

²⁸“Ahlak bir yürüyüştür. Zahmete katlanıştır. Ferdden başlasa da ferdde bitmeyecek. “Ben Hakk’ım” iddiasında değildir. Bilir ki, insan namazında dahi çoğuldur; “Biz” der, yalnız bile olsa, “Sana yöneldik”. Çoğulluk, cemiyetçilik, kolektivizm ahlakımızın menzildir. Bu, bir yerde bir ahlak varsa onunla birlikte bir halk da yaratılmış olduğundandır. Komşuma yardım etmeyeceksem, komşum yok demektir.” Bergen, **Ahlak Ayaklanması**, s.VII.; Bergen burada, ahlakın hulk’dan, yani “yaratmak”dan gelen etimolojik kökeninden hareketle hakiki ve gerçek manasıyla kamil insanın (ve dolayısıyla “halk”ın; toplumun) ancak ve ancak vahyin ve nübüvvetin (ve özü olan Tevhid inancının) ahlaki esaslarının benimsenerek yaşanabilmesi ile inşa edileceğine vurgu yapmaktadır. Bu manada, kolektivizmin (kümelenmenin) en güzel örneklerinin tecelli ettiği para vakıfları ve sandıklar,

beraberce, kardeşçe, ahenk ve barış içinde yaşayabilmelerini sağlar; tıpkı milyonlarca hayvanat, nebatat, orman, dağ, ova, deniz, doğa... canlı cansız yaratılmış her şeyin... onu birleyerek-zikrederek birlik ve sulh halinde yaşadıkları gibi...

İstisnasız bütün vakıflarda, (yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi), ısrarla bu “varlık” felsefesi (varlığın birliği tasavvuru) hatırlatılmaktadır. Öyle ki, kendimize sorduğumuz şu sorular, bizi, her defasında bu kurumun asli varoluş gayesi olan, “varlığın birliği tasavvuru” ile buluşturmaktadır:

- Gerçekten de, sadece bakıma muhtaç yaşlı ve hasta insanlar için değil; yaşlılık veya hasta olmaları gibi saiklerle geleneksel göç yolculuğuna çıkamayan leylekler için dahi vakıf kurulmuş olmasını, başka türlü nasıl izah edebiliriz?²⁹
- Taş, toprak, mermer ve tuğlaya vakıflar eliyle giydirilen ve her biri birer sanat şaheseri olan külliyelede ki estetiğin sahibi olan bu yaratıcı ruhu, başka hangi varlık felsefesinde arayabiliriz?³⁰

denilebilir ki, tarih boyunca oluşturdıkları toplumsallaşma ile bulundukları cemiyet içinde ahlaki ayaklandırarak taşıyan kurumlar olarak varolagelmışlerdir.

²⁹Kuşkusuz bu ancak ve ancak Tevhid inancının tenzihen ve teşbihen içselleştirilebilmesiyle mümkün olan bir anlayışın eseridir. Sözü edilen leylek hastanesi ile ilgili ulaşabildiğimiz iki kaynak mevcuttur. Bunlardan birincisi, İzmir-Ödemiş’li Mürselli İbrahim Ağa tarafından kurulan vakfın vakfiyesinden elde edilen malumattır ki, burada: “*Ödemiş Yeni Cami civarındaki leyleklerin beslenmesi için senelik yüz kuruş verilecek* (Vakıf, **a.g.e.**, s.248.)” denilmektedir. Diğeri ise, hiç şüphesiz Ahmet Haşım’ın bu isimle meşhur (Gurebahane-i Laklakan) kitabıdır. Ahmet Haşım bu eserinde Bursa’daki Haffaflar (ayakkabıcılar) Çarşısı esnafının sergilediği bu hayırseverlik örneğinden şöyle bahsetmektedir: “*Bursa’da, Haffaflar Çarşısı’nın ortasında bir meydan var. Bu meydan, malul (sakat) bazı hayvanların darulacesezidir (düşkünler yurdu). Kanadı veya bacağı kırık leylekle, bunamış kargalar, kör veya sağır baykuşlar burada halkın sadakasıyla geçindirilirler. Haffaf esnafın aylıkla tuttuğu belki yüz yaşında, belki baktığı sakat leylekler kadar amelimanda (aciz, işe yaramaz) bir ihtiyar, toplanan sadaka parasıyla her gün işkembeler alır, temizler, parçalar ve insan merhametine sığınan bu zavallı kuşlara dağıtır.*” Tarihçi yazar İsmail Çolak daha önce atıf yaparak vermiş olduğumuz örneğe, Söz konusu leylek hastanesinin Bursa’da Ocak 2010 tarihinde yeniden restore edilerek açıldığı bilgisini de eklemektedir. İsmail Çolak, **a.g.m.**

³⁰Vakıf yaratılmış bütün mevcudatı kapsayan din ve ahlak anlayışıyla, bugün sahip olduğumuz çevre ve doğa bilincini yüzlerce yıl önceden vazetmektedir. İleride bahsedileceği üzere, mahallelerin ve dolayısıyla şehirlerin kuruluşunda, imar ve ihya edilmesinde, vakıflar hiç şüphesiz çok önemli “kurucu” rolleri üstlenmiştir. Burada, örneklandırmek amacıyla İstanbul’un banisi Fatih Sultan Mehmet Han’ın 1470 tarihinde kurmuş olduğu vakfiyesine dikkat çekmek istiyoruz: “*...Aklı başında dirayetli birisi vakfın mahi’nukuşu olup her an cami, medrese, darü’talim, imaret vs. hangisi olursa olsun duvarlarının temiz kalmasına dikkat edecek, yazı yazan veya pisleyen kendini bilmezlerin pisliklerini temizleyecektir. İstanbul’un her sokağına ikişer kişi tayin eyledim. Bunlar ki, ellerindeki bir kap içerisinde kireç touz ve kömür külü olduğu halde günün belirli saatlerinde bu sokakları gezerler, bu sokaklara tükürenlerin tükürükleri üzerine bu tozu dökerler*” Vakıf, **a.g.e.**, s.254.

- Ya da ev hizmetlerini gören hizmetçilerin kazayla kırdıkları eşyaları tazmin etmek amacıyla dahi vakıfların kurulmuş olmasını, ³¹ insana böylesine kıymet ve saygı veren, onu her türlü toplumsal segmentin ötesinde ilahi ve evrensel bir varlık olarak “bir” ve “kıymetli” kabul eden hangi anlayışta bulabiliriz?
- Tarihte neredeyse 1400 yıldır, üstelik de bütün bir medeniyet sathında, hiçbir bölgesel ötekileştirmeye konu olmadan, kesintisiz olarak binlerce örneği ile devam etmiş bulunan bu kadim kurumun varlık felsefesine, onu meydana getiren Tevhid inancının dışında, modern batı uygarlığının ancak son yarım yüzyılda üretmiş olduğu “çevre bilinci”, “hayvan hakları” ve “insana saygı” vb. doktrinlerle yaklaşılması, biraz fazlaca “sığ” olmaz mı? Kaldı ki, bütün bu ve benzeri “insani” yaklaşımların temellerinde, bozulmuş dahi olsa kadim dinlere ait “Tevhid-Birlik” inancının hâlâ izlerinin bulunduğu düşünüldüğünde...

Hülasa, yukarıda verilen örnekleri çoğaltabilir veya başkaca sorular da sorabiliriz. Ve fakat, hangi felsefe ile yaklaşmaya çalışırsak çalışalım, mutmain olabileceğimiz cevapların ancak ve ancak tarihi bir tecrübeye isnat edilerek verilebileceği konusu aşikârdır. Gerçekten de vakıf, bu sorulara cevap verirken, tarihi tecrübesinin bizlere göstermiş olduğu gibi, faaliyetlerinde ki sadece O’nun rızasını gözeterek adeta “varlık” ayrımı yapmadan bütün mevcudatı kapsayan varlık felsefesiyle, bizlere aynı zamanda yüzlerce yıl yaşayabilmesinin hikmetini; ve aynı zamanda da, vahdet ve sulhü mümkün kılan ve Rabbani kıymetten neşet eden kadim insanlık değerlerini anlatmaktadır.

Bu bölümün hitamında, söz konusu tarihsel tecrübeden cesaret alarak böyle bir kurumun varolma meselesinin özünü ihtiva eden bu boyutla (Tevhid) ile ilgili bir kere daha şu saptamayı yapmak, öyle sanıyoruz ki bu müesseseden ilham alarak yapılacak diğer kurumsal çalışmalar açısından faydalı olacaktır:

Vakıf bütün faaliyetlerinde, O’nun rızasını; Tevhid inancının tenzihi ve teşbihi prensipleri halinde esas gaye ve tek amaç olarak kabul eden; İlâhi Kelâm’ın kabulü ile mevcudat arasında sadece insanı, o da üstlenmiş olduğu emaneti muhafaza etme

³¹Gürsoy, *Şeyhü'l-İslam Ömer*, s.13.

görevinden dolayı diğer yaratılmışlardan üstün ve şerefli sayan; insanın dünyevi ve uhrevi ihtiyaçlarını etnisite, din, ırk, kültür farkı gözetmeden (ötekileştirmeden; köleleştirmeden) Tevhid inancından neşet eden ahlak, kadim insanlık değerleri ve ihsan üzerinden gören; ve aynı kurumsal çatı altında birleştirdiği iktisadi faaliyetler ile hem dünyevi ve hem de uhrevi yapıların dengeli bir şekilde sürdürülebilirliğini sağlayan; ve böylece, sağlam bir toplumsallaşmanın ve buradan neşvü nema bulacak medeniyetin temellerini inşa eden; insan ve mevcudatın her çokluğunda (kesretinde) Tevhid inancının ve bu inançtan neşet eden “varlığın birliği tasavvuru”nun ahenksel birliğini, vahdeti ve sulhü, ezcümle “İslam’ı” murad edinen; İslam’a ve Allah’a teslim olmuş kadim bir Tevhidi-insani medeniyet kurumudur.

4.2. Tevhidi ve İnsani Olma Boyutunun Örnekler Üzerinden İncelenmesi

Bu bölümde vakıf kurumunun Tevhidi ve insani boyutları, tarihteki kadim örneklerinden hareketle gösterilmeye çalışılmaktadır.

Bu gayeyle örnekler iki alan üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlardan birincisinde vakıf sicillerinde ve tahrirlerde oldukça sık olarak geçen “tarihi” bir kelime olarak “şenlendirme” kelimesine dikkat çekilmekte; ve bilahare kadim ve çağdaş şenlendirme faaliyetlerinden örnekler verilmekte, diğerinde ise, para vakıfları ve özellikle de sandık uygulamalarına konu örnekler anlatılmaktadır. Para vakıfları ve sandıkların, diğer vakıf türleri (vakıf iktisadi teşekkülleri, imarethaneler, icareteynli vakıflar, mahalle avarız vakıfları, esnaf sandıkları, zürri vakıflar vd.) ile olan içiçe ilişkileri ve aynı zamanda daha önce bahsi geçtiği üzere finans temelli bir nev’i “sosyal işletme” türü olması; ve hatta giriş bölümünde kısaca değinmiş olduğumuz bankacılık sistemi ile ilgili değişik finans/kredi tedarik mekanizmalarının ve özellikle de kooperatif bankalarının erken “habercisi” konumunda bulunması bu tercihimizin sebepleri arasında bulunmaktadır.³²

³²Bkz. Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**.; ve ilgili makaleler için bkz. Çiğdem Gürsoy, **Para Vakıflarının Osmanlı Dönemi**.; ve bkz. Çiğdem Gürsoy, “Para Vakıfları Kapsamında Sosyo-Ekonomik Bir Analiz: Davudpaşa Mahkemesi Kayıtları (1634-1911)”, **Türk Tarih Kurumu, Belleten**, Nisan 2017, Cilt LXXXI, Ankara, 2017.

4.2.1. Vakıflar Aracılığıyla Şenlendirme Faaliyetleri

Tezin buraya kadar olan muhtelif bölümlerinde -bu bölüme atıfta bulunularak- defalarca geçen “şenlendirme” kelimesi, Selçuklu ve Osmanlı tarihi çalışan akademisyenlerin, toplumsal hayatın özellikle vakıflar ve tekke-zaviyeler ile ilişkili sosyolojik boyutunu anlatan orijinal metinlerde oldukça sık bir şekilde karşılaştıkları, aşına oldukları bir kelimedir. Ancak kelimenin, adeta zımnen de kavramsallaştığı akademik çalışma ise, hiç şüphesiz daha önce “kurucu mihver şahsiyet” tanımını açıklarken de müracaat etmiş olduğumuz Barkan’ın meşhur “Kolonizatör Türk Dervişleri”³³ isimli makalesidir.

Öte yandan şenlendirme kelimesinin kavramsallaştırılması halinde, sözkonusu kelime, sadece gayri-meskun mahallerin gelişmesi anlamında değil (ki ileride de dikkat çekildiği üzere, Barkan’ın makalesinde kelimenin aynı zamanda meskun mahaller için de kullanılmakta olduğu görülmektedir), medeniyetin gelişme dinamiklerinin (kültür ve şehirleşme) açıklanması anlamında da kullanılabilecektir. Buradan hareketle de, medeniyetin gelişme süreçlerinin, zamansal ve mekânsal olarak süreklilik arzeden “şenlendirme” hamleleri ile ilerlemekte olduğu söylenilebilecektir. Konuya böyle bir perspektiften yaklaşıldığında ise, gelişmenin ilk hamlenin başlangıcından itibaren bu kelimenin ihata etmekte olduğu mana üzerinden gerçekleştiği de öne sürülebilir.

Gerçekten de, Peygamber (sav) Medine’ye girişinde, sahibi yetimlere ait olan boş bir araziye tercih etmiş ve Mescid-i Nebevi’yi bu arazi üzerinde inşa ederek hem bu gayri-meskun araziye ve hem de yetimlerin gönüllerini şenlendirmiştir.³⁴ İnşa edilen ilk mescidin hemen yanında ve bir tente altında ilk medrese kurulmuş, Peygamber (sav) ile kardeşleşen Ashab-ı Suffa (çadır ehli), bu medreseyi ilim ve irfan ile şenlendirmiştir.³⁵ Medeniyetin başlangıcı olarak kabul edilen aynı tarihi olayın hemen akabinde, Medine’de ilk Müslüman pazarı, mevcut pazarın içinde değil, benzer şekilde gayri-meskun bir arazi üzerinde ve kendi “Tevhidi” kuralları ile

³³Barkan, **a.g.m.**

³⁴Bergen, **Medeniyet**

³⁵Umeri, **a.g.e.**, s.69.

kurulmuştur.³⁶ Nihayet, tefekkür ile bir hikmet olarak daha Peygamber (sav)’ın sağlığındayken keşfedilen ve hayata geçirilen vakıf kurumu, gelecekteki şenlendirme hareketlerinin temel dinamiği olarak bu terkibi tamamlamıştır.

Medine’nin ve medeniyetin ilk doğuşundan itibaren bizzat Peygamber (sav)’ın marifetiyle başlatılan şenlendirme hareketleri, hayatı sürekli olarak Tevhid inancına ve İslam’a doğru güncelleyen benzer prensip ve metotlar ile, Horasan’dan Kurtuba’ya kadar, Müslümanlar tarafından kesintisiz bir şekilde yüzlerce yıl boyunca devam ettirilerek çoğaltılmıştır. Kallek’in de dikkat çektiği gibi, Medine ve sonrası ilk İslam Şehirlerinin kurulması ve gelişmesinde, Barkan’ın makalesindeki “*boş ve ıssız*” arazilerin şenlendirilmesi, İslam devletlerinin genel politikası haline gelmiştir. Öyle ki Kallek bu yöndeki uygulamaların başında, “ikta ve iyau’l-mevat” (ölü toprakların diriltilmesi) politikalarının olduğuna dikkat çekmektedir.³⁷

Gerçekten de yukarıda bahsi geçtiği gibi, Peygamber (sav)’den itibaren gerek İslam medeniyetinin kuruluş ve ilk gelişme safhasında ve gerekse daha sonraki ikinci medeniyet hamlesinde benzer prensip ve dinamiklerin etkili ve geçerli olduğu görülmektedir. Filhakika, iktisadi gelişme ve artan nüfus ile beraber ortaya çıkan ihtiyaçlar, imar ve iskan faaliyetlerini tabii olarak zorunlu hale getirmekte ve bu zorunluluk yeni “şenlendirme” ve “ölü toprakların diriltilmesi” hamlelerinin önünü açmaktadır. Bu çerçevede öncelikle gayri-meskun mahaller imar edilerek iskana açılmakta, yeni mahalle, kasaba ve şehirler kurulmakta; ve sonra da bu beldeler İpekyolu vb. yollar ile birbirlerine bağlanmaktadır.

Öte yandan şenlendirme hareketlerinin konusu sadece ıssız ve boş arazileri imar ve iskan etme faaliyetleri değildir. Şenlendirme aynı zamanda, Peygamber’in (sav) hicret etmiş olduğu Medine’de olduğu gibi, halihazırda iskan edilmekte olan bir şehri

³⁶ Mustafa Karataş. "Hz. Peygamber'in Yerleşim ve Şehirleşmeye Yönelik Çabaları: Medine Örneği", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy: 28, İstanbul, 2013, s: 59-84.

³⁷“Aslında, topraksız halkı toprak sahibi yapmak ve arazisi olanları üretime teşvik etmek ilk İslam devletlerinin genel politikasıdır. Bu yöndeki uygulamaların başında ‘ikta ve iyau’l-mevat’ (ölü toprakların diriltilmesi) gelmektedir. Anveten (yani silah zoru ile) fethedilen yeni toprakların bir kısmı mücahidler arasında dağıtılırken, savaştan kaçan düşman tebasının boşalttığı yerler ve kraliyet ailesine ait araziler işletme imkânına sahip kişilere verilmiştir. Ayrıca, bazı devlet arazileri çeşitli kişilere ikta edilirken, özellikle sahipsiz toprakların işlenerek mülk haline dönüştürülmesi özendirilmiştir. Muhtelif türdeki toprak bağışları özel mülkiyeti arttırmış ve belki de malikanelerin oluşumunu başlatmıştır. Böylece arazilerin ihya yolu ile kolayca temellükü, Söz konusu dönemde Müslümanlar’ın ölü topraklara akın etmesini sağlamıştır”. Kallek, **a.g.e.**, s.76-77.

Tevhid inancına göre yeniden imar ve inşa etmek, “İslam şehri”ne doğru dönüştürmektir.³⁸ Yine şenlendirme sadece maddi değil, manevi boyutuyla birlikte, bu beldelerde yaşayanların kalplerini ihya etmek, gönüllerini kazanmaktır. Bütün bir Anadolu coğrafyasının İslamlaşma tarihinde olduğu gibi şenlendirme, yeni fethedilen ya da fetihden önce gelinen belde ve şehirlerde, hem maddi ve hem de manevi olarak, herkesin hoşgörü ve yardımlaşma ile sulh ve birlik içinde, din, dil, ırk, sosyal statü vd. herhangi bir ötekileştirmenin konusu olmadan birbirleriyle kardeşleşerek yaşayacakları medeniyetin kültürünü inşa etmektir.

Esasen, hem ıssız ve boş topraklarda ve hem de yeni gelinen ve/veya fethedilen beldelerde, maddi ve manevi eserleriyle birlikte medeniyetin bekasını sağlayacak “*kültür*”ü meydana getiren şenlendirme faaliyetleri, kuvveden fiile, daha önce bahsi geçen “medeniyet zihni”nin hayata tahakkuk etmesiyle geçmektedir. Nitekim, tezde yapılan kabul ile, Anadolu coğrafyasında Ebu’l Hasan Harakanî ile başlayan Tevhid inancının bu yeni irfani yorumu, ardılları tarafından yeni bir din felsefesi olarak metotlaştırılmış ve takip eden dört asır boyunca Barkan’da sözü edilen müteşebbis fitratlı dervişlerin bu coğrafyaya gelmelerinin ve dolayısıyla da ikinci medeniyet hamlesine ait şenlendirme faaliyetlerinin en temel ruhi motivasyonunu meydana getirmiştir.

Nitekim Kala da, Anadolu’daki medeniyet şubelerinin (Anadolu Selçuklu ve Osmanlı) kuruluş dönemlerine tekabül eden “şenlendirme” hareketlerinin, beylikler dönemi öncesi ve sonrasında kurulan ve kurumsal varlık felsefelerinde “varlığın birliği” tasavvurunun olduğu “Ahi” zaviyeleri ve vakıfları vasıtasıyla gerçekleştiği konusunda, Barkan ile hemfikirdir.³⁹ Kala’ya göre:

“Kır ve şehirlerdeki Ahi vakıfları, tekke ve zaviyelerinin diğer bir hizmet alanı da başta tüccarlar olmak üzere şehir dışından gelen “ebnai sebil” dedikleri yolculara, misafirlere ücretsiz kalacakları ve dinlenecekleri yer sağlamaktı.

³⁸Mustafa Armağan, “Batı’da ve İslam Medeniyeti’nde Şehirlerin Ontolojik Kökenleri ve Ayırt Edici Özellikleri”, **Muhafazakar Düşünce Dergisi** sy: 23, Medeniyetin Tecessümü: Şehir Hayatı, İstanbul, 2018, s: 129-132.

³⁹Barkan ilgili makalesinde Anadolu’daki ahi zaviyelerinin çokluğuna işaret etmektedir: “*Amasya’da ve Tokat’da da aynı şekilde eski devirlerde tesis edilmiş olmasi muhtemel bulunan pek çok Ahi zaviyesi mevcuttur (198, 199). Nitekim meşhur seyyah İbn-i Batuta da, Ahileri “Bilad-ı Rum’da sakin Türkmen akvamının her vilayet ve belde ve karyesinde mevcut olarak tasvir etmiştir*”. Barkan, **a.g.m.**, s.292.

*Bu yönüyle de Ahiler, özellikle ticaret yolları üzerinde ve şehir merkezlerinde bu hizmeti verecek birçok vakıf, tekke ve zaviye kurarak üretimin ticarete konu olarak tüccarlar eliyle bölgeler arası taşınması ve satışını kolaylaştıran önemli bir destek sağlıyorlardı”.*⁴⁰

Barkan ilgili makalesinde devamla, Osmanlı’nın gerek kuruluş ve gerekse gelişme safhalarında, aynı prensipler ve metotla “şenlendirme” hareketlerine devam edildiğine dikkat çekmektedir:

*“Bu Ahiler ve şeyhler, biraz sonra Osman oğulları zamanında olduğu gibi, bu devirlerde mevcut hak ve imtiyazların ayende ve revendeye hizmet etmek mukabilinde almışlardır (216, 73, 77, 78). Hatta bazıları bu yerlerin kafirin kovup gelüp oralarda yerleşmişlerdir (82, 91).”; “ İlk Osmanlı padişahları da, aynı ananeyi idame ettirerek mevcut zaviye şeyhlerini muhafaza ettikleri gibi; birçoklarının yeniden yerleşip zaviye açmasına da yardım etmişlerdir.(...) Aynı teşkilat, aynı akın Rumeline de geçmiş ve kendisine mahsus usullerle oraları da Türkleştirmeğe, İslamlaştırmaya ve imar etmeğe çalışmağa koyulmuştur”.*⁴¹

Kala’da ve Barkan’da incelenen vakfiyelerde geçen ve şenlendirme hareketlerinin banileri olan bu dervişler, sadece kendi içlerine doğru olan enfüsi varoluş ve mükellefiyet alanında değil, aynı zamanda insan olma davasının afaki varolma meydanında da, teşebbüs sahibi, “bizzat ziraatle meşgul olan ve bağ bahçe yetiştirmekle zaviye ve değirmen inşa etmekte mahir olan işgüzar insanlardı”. Ayrıca daha önce de bahsi geçtiği gibi, bu insanların “derviş” kimliğini taşımakla beraber, kendi deruni ve enfüsi “insan olma” davalarında vakitlerini sadece ibadetle geçirdiklerine ve “başkaları sırtından yaşadıklarına dair ortada henüz hiçbir delil de mevcut” değildi. Bu insanlar geldikleri yerlerde insanı ve O’nun nazargahı olan

⁴⁰Kala, **Debbağlık’tan Dericiliğe**, s.64.; Nitekim Kala, İslam Medeniyeti Ansiklopedisi’nde (www.İslampedi.org.), gerek Osmanlı öncesi ve gerekse Osmanlı’nın kuruluş ve gelişme dönemlerini de ihtiva etmek üzere, vakıflar ve zaviyeler aracılığıyla yapılan “şenlendirme” hareketlerini “Vakıflar Aracılığıyla Şenlendirme” başlığı altında yayınlamaya devam etmektedir. Mütevazı bir akademik girişim olarak bu kavram, daha önce de bahsi geçtiği gibi, Kala’nın kurucu başkanı olduğu ve tez yazarının da “kurucu heyet” içerisinde yer aldığı Vakar (Vakıf Araştırmaları Merkezi) tarafından İ.Ü.’nde 28 Ocak 2013 yapılan “Vakıflar Aracılığı ile Şenlendirme” konulu sempozyumda kullanılmıştır. Vakıf Araştırmaları Merkezi’nin (VAKAR) kuruluş gayeleri ve yürütülmekte olan çalışmalar için bkz. www.vakar.org.; ayrıca “şenlendirme” hareketleri kapsamında araştırılan vakıflar için bkz. www.İslampedi.org.

⁴¹Barkan, **a.g.m.**, s.292-293.

insanın gönlünü kıymetli bularak ihya eden, hoş tutan ve bununla birlikte yeryüzünü de imar ve inşa eden cesur muhacirlerdi.⁴²

İşte Barkan'ın bütün bir makale boyunca tetkik ettiği zaviyeler hem “*içtimai ve dini mühim cereyanların doğurduğu mühim propaganda ve kültür müesseseleri*” ve hem de “*yeni açılan memleketlerde yerleşen Türk muhacirlerinin yerleşme ve teşkilatlanma*” merkezleriydi. Bu zaviyelerin kurucuları ya da “*namına kuruldukları şeyhler ve dervişler de umumiyetle o köylerde yerleşen muhacirlerin o muntıkada öncüleri ve kafiye şefleri veya*” büyükbabalarıydı. Aynı şekilde bu muhacirler arasında, “*akraba ve taallukatiyle gelib bir muntakayı şenlendiren, köyler tesis eden, derbentleri bekliyen, köprüler, cami ve değirmenler kuran ve ancak bu gibi hizmetleri mukabilinde kendilerine şeyhlik rütbesi verilen ve muafiyetler bahşedilen*” velayet ve keramet sahibi yüksek şahsiyetler de bulunmaktaydı.⁴³

Bu yüksek şahsiyetler ya da kurucu fikir babaları etrafında kümelenen muhacir dervişler, sadece “*‘mevat’dan, ‘kafiri kör’den toprak açub taşını budadığını arıdıp bağ ve bağçe yetiştirmekle*” kalmıyorlardı; bunlar aynı zamanda, “*gayet iyi cinslerde meyva ağaçları, limon, portakal, gül bağçeleri yetiştiren mahir bağcıvanlar, değirmen arğı ve binası inşa eden, kuyu kazub su çıkaran ve araziye sulamasını bilen, muktedir*” mühendislerdi.⁴⁴

Sözü edilen bu umumi hizmet müesseseleri olan vakıf zaviyeleri vasıtasıyla, yol boyları ve menziller üzerine yerleştirilen köyler itina ile muhafaza edilmekteydi. Genellikle, “*büyük bir çiftlik, bir zirai merkez ve malikane manzarası arzeden*” bu zaviye vakıflarında, “*her türlü zirai işler, bahçıvanlık, meyvacılık, fırıncılık, değirmencilik yapılmakta ve bilhassa hayvan*” yetiştirilmekteydi. Söz konusu zaviye vakıfları genellikle evlatlık vakıf olarak kurulmakta, evladın münkariz olması ve/veya şeyhlerin yolsuzluklarının görülmesi hallerinde, amme vakfı haline de

⁴²Barkan'ın ifadeleriyle onlar, “*dağ başlarını hali ve çorak toprakları işlemek için yerleşen, evladları çoğalınca köyler tesis eden ve yerleştikleri toprakları yavaş yavaş bir kültür ve iktisat merkezi, bir ma'mure haline sokan*” gözüpek insanlardı. Öyleki bu muhacirler, ya da tezdeki kavramsallaştırmasıyla “*müteşebbis mihver şahsiyetler*”, ya da Barkan'ın ifadesiyle “*azimkar Türk kolonları*”, aynı zamanda “*bu memlekete yalnız bir fatih ve işgal ordusu olarak gelmeyen, Türklerin memleket ve toprak*” açıcılarıydı. Barkan, **a.g.m.**, s.293-294.

⁴³Barkan, **a.g.m.**, s.295, 296.; s.296-304.

⁴⁴Barkan, **a.g.m.**, s.298.

dönüştürülebilmekteydi. Doğrudan devlet tarafından da kurulabilen zaviye vakıfları, diğer vakıflar gibi, kurucularının tayin edeceği şartlar ile idare edilmekte, mütevellileri ve nazırları bulunmaktaydı.⁴⁵

Yine Barkan'ın ifadeleriyle, “şayanı dikkattir ki, bugün ancak devletin salahiyyetdar dairelerinin bir plan dahilinde tasavvur idüb meydana getireceği bu neviden etraflı düşünülmüş ve ilerisi görülerek tahakkuk ettirilmiş eserler, o zamanlar daha ziyade” özel girişimler ile ve kendiliğinden meydana gelmekteydi. Devletin bu konuda ki stratejisi, “bu gibi teşebbüslerin teşvik edilmiş olması için zaruri olan müsaadeleri, muafiyetleri ve hatta idari-mali muhtariyetleri bahşetmekten çekinmeyerek, her mahallin ihtiyaçlarını o mahalde bulunub hissedenlerin rey ve teşebbüsleriyle becerebilmesi için adem-i merkezîyetçi ve mümkün olduğu kadar her tesise kendi mahiyetine uygun bir şekilde inkişaf edebilmesi için müdahalelerini az hissettirir bir tavır ihtiyar” etmiş olmasıydı. Barkan, idari ve mali muhtariyete sahip ve umumiyetle vakıf müesseselerine bahşedilmiş olan bu zaviyeleri, yolların emniyetini en kolay, en müessir ve en ucuz bir şekilde sağlayan, en iyi çare olarak görmektedir.⁴⁶

Barkan'da yukarıda sözü edilen özel girişimler arasında, neredeyse bütün bir medeniyet tarihi boyunca toplumsal hareketin önemli dinamiklerinden biri olarak rol oynayacak olan, ve aynı zamanda kamu idaresinin denetimine de tabi bulunan, Ahi Evran Vakıfları bulunmaktaydı.

1247 tarihinde Ahi Evren tarafından Kırşehir'de kurulan Ahi Evren Vakfı, aynı zamanda kurumsal olarak Ahilik ve Esnaf Teşkilatlarını da temsil etmekteydi.⁴⁷ Öyle ki, herhangi bir şehirde, bir esnaf zümresinin birlik haline gelmesi (kümelenmesi) aşamasında, merkezden görevlendirilen Ahi Babalar, ilgili esnaf birliğinin yönetimini ve denetimini ifa etmek üzere, o şehirde, yine Ahi Evren adı altında bir vakıf kurmaktaydı. Böylece, Selçuklu'dan sonra Osmanlı'da da kurulan “Ahi Evren” vakıfları vasıtasıyla, Ahi tasavvuf felsefesine ve modeline göre mesleki birliklerin

⁴⁵Barkan, **a.g.m.**, s.302-303.

⁴⁶Barkan, **a.g.m.**, s.302.

⁴⁷Yönetim ve denetim yetkilerini kapsayan Söz konusu temsil yetkisi, Ahi Evren Vakfına, 2.İzzettin Keykavus'un onayı ile devredilmişti. Bu devir vakfiyenin Selçuklu Sultanı adına kadı tarafından onaylanması ile tescil edilmişti. Kala, **Debbağlık'tan Dericiliğe**, s.59.

teşkilatlandırılması ve kurulan teşkilatların yönetim ve denetim işleri sürdürülebilmişti.⁴⁸

Gerçekten de bu kadim vakıfların kurucuları, Tevhid inancının içe dönük (enfüsi) zühd ve takva sahibi kamil insan -eşref-i mahlukat- olma davasıyla (Kala’da Ahi tasavvuf felsefesi olarak kodlanan⁴⁹ ontolojik “varolma” meselesi ile), dışa dönük (afaki) insan ve mevcudat için Tevhid inancına göre “insanca” bir hayatı imar ve inşa etme davasını söz konusu Ahi Evren Vakıflarının çatısı altında birleştirebilmişlerdi.

Bunda hiç kuşkusuz sadece Ahi Evren Vakıflarının değil, Kala’nın birbiriyle karıştırılmaması için ısrarla üzerinde durduğu, “Ahi” lakaplı vakıfların da çok büyük bir etkisi olmuştu. Bunlar Barkan’da söz edildiği gibi, ticaret yolları üzerinde ve ıssız yerlerde, buraları şenlendirmek ve gelip geçen misafir, yolcu ve tüccara hizmet amacıyla; ve yine şehirlerin sanayi ve ticaret merkezlerinde, meslek erbablarına, misafirlere, ezcümle halka, Ahilik düşüncesini ve teşkilatını anlatmak ve yaymak üzere, genellikle bünyelerinde ki tekke ve zaviyeler ile birlikte Ahiler tarafından kurulan vakıflardı.⁵⁰

Gerçekten de, söz konusu güncellemenin neticesinde keşfedilen vakıf imaret sistemi, bütün bir medeniyet tarihi boyunca, *“her kasaba ve mahallede konutlar, tekke/zaviye, mektep ile mahallede günlük ihtiyaçlar için bakkal, kasap, manav inşa etmeye”* başlamıştı. Bu sistem ile merkez mahalle sayısı hızla çoğalıyor ve böylece *“sanayi öncesi ticari çarşıdan oluşan merkez çarşıya ilave yeni çarşılar ve sanayi siteleri”*nin inşasıyla, merkez çarşı alanı öncesine kıyasla hızla katlanarak büyüyordu. *“Vakıflar*

⁴⁸Gerçekten de Ahiliği anlatmak ve bu anlayışa uygun esnaf teşkilatlarını kurmak amacıyla görevlendirilen Ahi Babalar, vazifeli olarak bulundukları şehirlerde öncelikle Ahi Evren Vakıflarını kurup aynı zamanda da bu vakıfların mütevellisi-yöneticisi oluyorlardı. Nitekim Kala, bu şekilde pek çok şehirde farklı kişiler tarafından ve fakat aynı isimle kurulan Ahi Evren vakıflarının bir listesini, ilgili eserinde vermektedir. Söz konusu vakıfların, Konya-Ankara-Kırşehir-Kayseri merkezli olarak, Sivas-Tokat-Samsun ve Antep’e kadar, hemen hemen bütün bir Anadolu coğrafyasına yayıldığını bu tablolardan görmek mümkündür. Kala, **Debbağlık’tan Dericiliğe**, s.49-64.

⁴⁹Hayatın düalizmini yenen bu modelin (sentezin) Kala’daki ifadesi şöyledir: *“Ahi Evren’in tasavvuf felsefesinde, tasavvuf ve iktisadi üretim arasında yakın bir ilişki kurulmuştur. Sırf iktisadi üretimle meşguliyyet, Allah’ı unutturabilir, ancak iktisadi üretim yapmadan da insan medeni ihtiyaçlarını karşılayamayacağından iktisadi üretimden de kaçınmak mümkün değildir. İşte Ahi tasavvuf felsefesi bu iki zarureti telif ederek yeni bir sentez oluşturmuştur.”* Kala, **Debbağlık’tan Dericiliğe**, s.49.

⁵⁰Kala’nın ilgili eserinde oldukça ayrıntılı bir tablosunu verdiği bu vakıfların, hemen hemen Anadolu’nun her yerinde (şehirler, kırlar) kurulmuş olduğu görülmektedir. Kala, **Debbağlık’tan Dericiliğe**, s.50-59.

merkez mahallelerde, mahalle vakıf yapılarına ilave olarak medreseler, kütüphaneler, aşevleri, tabhaneler, dariüşşifalar” inşa etmeye başlamışlar; ve aynı zamanda, alt yapı yatırımlarıyla gelişen kasaba ve şehirlerdeki ticaret ve sanayi merkezlerinin de yatırımcıları olmuşlardı. Vakıflar bütün bu fonksiyonlarıyla bu gelişmeden “maddi değer olarak en çok faydalanan ve aynı zamanda da halka en çok fayda sunan” kurumlar haline gelmişti.⁵¹

Kala’nın ifadeleriyle, Anadolu Ticaret ve Sanayi devriminin öncüleri olan vakıf işletme sistemi, dünyevi ve uhrevi ihtiyaçların karşılanmasında o kadar etkili idi ki “İpekyolu zamanla dervişyoluna dönüşerek sağlanan güvenlik nedeni ile ticaret öncesiyle kıyaslanamayacak hacimlere ulaştı, ticaret devrimi yaşandı. İpekyolu kısa zamanda idareci ve tüccarların kurduğu vakıfların ticaret yolu üzerinde inşa ettiği ve müteşebbis dervişlerin yönettiği tekke ve zaviyeler vasıtası ile İpekyolu-dervişyoluna dönüştü. Tüccarlar İpekyolu üzerinde ıssız yerlerde bir günlük mesafe aralıklarıyla kurulan tekke ve zaviyelerde güvenle dinlenip ihtiyaçlarını giderip yolculuk edebiliyor, sabah çıktıkları günün akşamında bir sonraki tekkeye ulaşıyor, bu yolculukları seyahat ettikleri İpekyolu şehrine varıncaya kadar devam ediyordu.”⁵²

Üstelik de, Tevhid inancının ve ahlakının üzerinden meydana gelen toplumsallaşmadaki oldukça belirleyici olan etkileri itibariyle de vakıf işletmeler “iktisadi yönüyle ticaret ve sanayinin altyapısını oluşturan kervansaraylar, hanlar, dükkanlar, kapalı çarşılar, ticaret ve sanayi sitelerini inşa eden sermayeyi tedarik ederek oynadıkları önemli rolün yanında kapitalist sermayenin sömürme amacını içermediğinden, hayri yönü itibariyle sosyal yardımları da içerdiğinden kapitalizmin ortaya çıkardığı sosyal sorunlara yol açmamıştı”⁵³

Gerçekten de, her yönüyle vakıflar ile içiçe yapılar halinde müşterek olarak gelişen tekkeler, zaviyeler, külliye ve imarethaneler, esnaf teşkilatları, sandıklar vd. bütün bu medeniyet kurumları, hem bu dünya ve hem de öteki hayat tasavvurunu “Tevhid” inancı üzerinden birleştirerek faaliyet gösteriyorlar; ve böylece, varoluşun “düalizm”ini, yaşadıkları hayatın dışına atıyorlardı. Bu her biri muhsin, birer meslek adamı ve aynı zamanda da “girişimci (müteşebbis) vakıf insan” olan “garip”

⁵¹Kala, **Ahi Kümelenme**, s.15.

⁵²Kala, **Ahi Kümelenme**, s.23.

⁵³Kala, **Ahi Kümelenme**, s.25.

dervişler vasıtasıyla, varoluşun hem maddi ve hem de manevi natamam hallerine, ihsan üzerinden “*insani*” nefesler üflenmekteydi. Barkan’ın ifadeleriyle “*hayatiyeti yüksek olan bir milletin*”⁵⁴ ilk fertleri olan dervişlerin bu nefeslerinde, medeniyet, kendi kuruluş ve gelişme dinamiklerinin hem “*zihni*”ni ve hem de ruhi motivasyon kuvvetlerini buluyordu.

Bütün bu süreçleri açıklarken Barkan, orijinal kaynaklarda da sıkça geçen, “şenlendirme” kelimesini kullanmaktadır.

4.2.1.1. Şenlendirme Kelimesinin Kavramsallaştırılması Üzerine

Barkan’ın meşhur makalesinden aşağıya alıntılanmış olduğumuz; ve değişik isim ve sıfat ekleriyle geçmekte olan “şenlendirme” kelimesinin, kavramsallaştırılmak üzere çok şümüllü bir başka çalışmanın ilgi çekici konusunu teşkil etmekte olduğunu düşünmekteyiz.

“Demek oluyor ki, Allah’ın dağında böyle asayişin temini için şenlendirilmesi lazım gelen bir derbend yerinde zaviyeyi tesis ve köy vücade getirilmiş olan bu Bektaşî şeyhleri aynı zamanda hizmetleri takdir edilen jandarmalar, dağ başlarında emniyeti temine kadir tabiaatta insanlardır”.⁵⁵

“Aynı şekilde, akraba ve taallukatiyle gelib bir muntıkayı şenlendiren, köyler tesis eden, derbendleri bekliyen, köprüler, cami ve değirmenler kuran ve ancak bu gibi hizmetleri mukabilinde kendilerine şeyhlik rütbesi verilen ve muafiyetler bahşedilen sahib-i velayet ve keramet şahsiyetlere ait daha birçok misaller zikretmek, bizim için mümkündür”.⁵⁶

“Aynı şekilde (203) numaralı kayıta da, yol üzerinde olduğu halde otuz kırk yıldan beri harab olan bir yeri aşiretlerden adam bulub şenlendirmek şartile Sinan Beye kadimlik ve Yurtluk olarak ve oturub şenlik olmasına sebep olsun maksadile vermişlerdir”.⁵⁷

“(141) numaran kayıta da, Akça Kurum demekle maruf bir zemin üzerinde bir takım muafiyetlerle toprağı işleyen sadat görülmektedir. Diğer bir köy de yine şenlendirilmek şartiyle dervişlerin elindedir (202)”.⁵⁸

⁵⁴Barkan, **a.g.m.**, s.297.

⁵⁵Barkan, **a.g.m.**, s.293.

⁵⁶Barkan, **a.g.m.**, s.296.

⁵⁷Barkan, **a.g.m.**, s.296.

⁵⁸Barkan, **a.g.m.**, s.296-297.; kelimenin geçtiği diğer bazı cümleler: “Diğer taraftan, devlet için malum birçok zaviyelik yerler boş ve harab olduğu zaman, oralarını tekrar şenletmeğe ve zaviyeyi

Yukarıda Barkan'ın gerek kendi ifadeleri ve gerekse kaynaklardaki orijinal belgelerden doğrudan alıntılanmış olduğu cümleler içinde geçen “şenlendirme” kelimesinin; sosyoloji ile de pek yakından alakalı olmak üzere, özellikle gelişme ve kalkınma iktisadi çalışan akademisyenlere, oldukça farklı ufuklar açabileceğini düşünmekteyiz. “İnanç, ahlak ve insani değerler” ile iktisadi hareket, (ya da gayesi “inanç” ve ahlak üzerinden tespit edilen iktisadi hareket), bu kelimedede adeta iç içe, bir arada ve birlikte kodlanmakta ve böylece adeta yeni bir terkibe ulaşılmaktadır. Öte yandan medeniyet tasavvurunu belirleyen inancın “Tevhid inancı” olduğu düşünüldüğünde, “şenlendirme”, ikinci medeniyet hamlesinde ve özellikle de bizim coğrafyamızda (Anadolu) doğmuş bir kelime olarak, ayrıca önem arz etmektedir. Şenlendirme kelimesinin medeniyet tarihi ve varlık felsefesi ile olan ilişkisi düşünüldüğünde, Tevhid inancının bir yorumu olarak “varlığın birliği” tasavvurunu gaye edinen iktisadi ve pek tabii toplumsal harekete karşılık gelmekte olduğunu söyleyebiliriz.

Gerçekten de bu anlamı ihata etmek üzere, kadim metinlerde de geçtiği gibi, “şenlendirme” kelimesi ile gayesi O'nun rızasını kazanmak olan imar ve inşa süreçleri; ve bu süreçlerdeki, Tevhid inancının prensiplerine göre gerçekleştirilen “iyi”leştirme, “yeni”leme, “gelişme” ve “güncelleme” faaliyetleri kastedilmektedir. Öyle ki, böyle bir “farkında olma-güncelleme” idraki ile yürütülen süreç, mevcut iktisadi gelişme ve büyüme teorilerinden (ya da paradigmasından) farklı olarak kültürün sadece maddi-fiziki boyutlarını değil aynı zamanda “manevi” yönlerini de inşa etmektedir. Medeniyet ve kültür, böylece, maddi ve manevi boyutlarının her ikisiyle birlikte, dengeli bir şekilde, denge şiarı üzerine doğmakta, ve mütemadiyen, denge idraki ile gelişmektedir.

işletmeğe iltizam edenlere tekrar verilmektedir”. Barkan, **a.g.m.**, s.300.; “Sivas taraflarında yol üzerinde ‘memerrinasta’ ‘mahalli hatar’ bir takım viraneleri ‘şenledüb’ ve zaviye bünyad idüb ayende ve revendeye hitmet itmeğe’ bir takım dervişler ‘iltizam’ etmişlerdir (152). Çorumlu livasında; ‘haric-ez-defter’, ‘mahuf ve tahaffuzu vacib’ bir yerde Mezid Fakih bir mescit ve bir karbansaray bina idüb şenlenmek için gelecek halka bir takım, muafiyetler bahşedilmesini temin etmiş bulunduğundan...”. Barkan, **a.g.m.**, s.300.; “Nitekim Bursa civarında da Samit Dede isminde bir derviş Bursa ile İnegöl arasında Aksu kenarında böyle karbansaraylı bir merkezi idare etmektedir. Bu yeri kendisinden evvel Çiçek Dede şenletmiştir (88, 65).” Barkan, **a.g.m.**, s.300.; “... diğer bir misal de Erzincan evkaf kanununda bulunmaktadır. Bu kanunun muhtelif maddelerinde uzun süren harbler neticesinde harab olan bir memleketi şenlendirmek, asayiş ve emniyetini temin ederek halkı celb edebilmek için düşünülen tedbirler arasında...”. Barkan, **a.g.m.**, s.301.

Böyle bir tasavvurla ve mütemadiyen “denge” idrakiyle beslenen “şenlendirme” faaliyetleri, en nihayetinde hayatın ve dolayısıyla da medeniyete ait kültürün maddi ve manevi olan düalist karakterini tasfiye etmekte ve böylece sosyoloji, beşer ve varlık, İslam’a (vahdet ve barışa; sükunet ve huzurun olduğu yeni bir denge noktasına) yani varoluş keyfiyeti daha “insani” olan yeni bir senteze kavuşmaktadır.

Bu senteze ulaşırken, şenlendirme kelimesinin etimolojisinin ihata ettiği mâna ve kelimenin kullanışlı ve fonksiyonel olması, şüphesiz oldukça belirleyicidir. Nitekim kelimenin kökenleri incelendiğinde, kelimenin sadece ihata etmekte olduğu “mana”nın değil, aynı zamanda “etimolojisi”nin de diğer benzer kavramlara olan üstünlüğü hemen farkedilmektedir. Şöyleki;

Farsça bir isim olarak “şen” kelimesinden türetilen bu fiilin isim olarak manası, *göze ve gönle hoş görünen hal*⁵⁹ anlamına gelmektedir. Bu yönüyle bu kadim kelimenin, “göz” ile maddi olan bu dünya hayatını ve “gönül” ile de manevi olan öteki (gerçek) hayatı birlikte kavradığını ve bir fenomen olarak ortaya çıktığında ise, sadece birine değil her iki hayat tasavvuruna da “hoş” gelen durumu (varoluş halini, keyfiyetini) tarif etmek üzere kullanıldığını söyleyebiliriz.

Buradan hareketle, “şen” den türeyen bir fiil olarak “şenlendirme”, insanın hem bu dünya hayatını (yani, göz ile sembolize edilen maddi hayatını) ve hem de öteki hayatını (yani, gönül ile sembolize edilen manevi hayatını), her ikisini birden aynı anda, “hoş”, arzu edilir, kabul edilir, murad edilir bir hale getirebilmek amacıyla yapılan faaliyetler olarak anlaşılmaktadır.

Bu çerçevede, gayri-meskun bir mahallin iskan edilir bir hale getirilmesine ya da mevcut bir şehrin geliştirilmesine “şenlendirme” kavrayışı (idraki) ile yaklaşıldığında, caminin yanında (yani kültürün, esas itibariyle manevi (uhrevi) ihtiyaçları karşılayan bir unsurunun-eserinin yanında), mutlaka bedesten ve çarşının (yani maddi (dünyevi) ihtiyaçları karşılayan bir unsurun); ve benzer şekilde, medresenin yanında da, mutlaka tekke ve zaviyenin bulunması (ya da aranması) gerekecektir. Nitekim daha önce yukarıdaki paragraflarda da geçtiği üzere, tarihi

⁵⁹Devellioğlu, a.g.e., s.989.

örnekleri ile İslam şehri de (şehirleri), kültürel hayatın sayılan bütün bu maddi ve manevi umdeleri (eserleri) arasında ki ahenk (denge) ile tebarüz etmiştir. Tez konusu vakıflar, kültürün maddi ve manevi (dünyevi ve uhrevi) kurumlarının her ikisini birden dengeli bir terkip ile ihata eden; ve bunları değişen toplumsal ihtiyaçlar karşısında Tevhid inancına ve İslam’a doğru sürekli güncelleyen ve aynı zamanda sürdürülebilir olmalarını sağlayan yapılarıyla, söz konusu sentezin en önemli ve vazgeçilmez unsuru olmuşlardır.

Gerçekten de ikinci medeniyet hamlesinin ruhi ve fikri prensiplerini güncelleyen ve bunları hayatla buluşturan Selçuklu ve Osmanlı iktisat anlayışı, her iki hayata ilişkin paradigmalarıyla Ahilik ve Ahi Evren Vakıflarıyla içiçe yapılar halinde kümelenmiş olan Esnaf Teşkilatları Sistemini kurmuş; ve bu sistem sayesinde, iktisadi faaliyet içindeki insanı, esas gayesi olan Tevhid inancı ile bağını koparmadan, pekâlâ “insan” olarak muhafaza edebilmeyi başarmıştı.

Hülasa şenlendirme ilgili dönemde, yukarıda ki pek çok iktisadi ve sosyal hareketi açıklayan kelimelerden biri olarak, etimolojik mahiyetiyle kavramsallaştırılmaya uygun bir karakter arz etmektedir.

4.2.1.2. Vakıflar Aracılığıyla Yapılan Şenlendirmeye Örnekler

Aşağıdaki paragraflarda şenlendirme faaliyetlerine örnek olarak, hem kadim bir vakıf örneği ve hem de günümüze ait çağdaş bir örnek sunulmaktadır.

4.2.1.2.1. Kadim Bir Örnek: Hacı İbrahim Sultan Vakfiyesi

1374 tarihinde, evladiyelik bir vakıf olarak Akşehir’de Hacı İbrahim Sultan tarafından kurulan vakfın vakfiyesinde, insanın bu dünya ve öteki hayat ile ilişkileri, dolayısıyla kurması gereken denge (ahenk) yaklaşık 650 yıl sonra bizlerin idraklerine yeniden şu veciz sözler ile hatırlatılmaktadır:

“Bu (hamd ve salat)dan sonra; aziz-i samadani, lütuf ve kerem sahibi, güzel ahlaklı, sırlara vakıf, hakikat erbabının sözlerinin rumuzlarını keşfeden, Allah’ın muvahhid kulları üzerine lütuflarını yayan, fakir ve miskinlerin ihtiyaçlarını gideren, din ve milletin tacı İbrahim bin eş-Şeyh er Rabbani, Seyyidu’l-arifin Hüsameddin Hasan el-Ma’rufi, Allah babasının kabrini

nurlandırсын, oğlunun bereketini devamlı kılsın ki O, dünyanın bir bulut gibi gelip geçici, serab gibi aldatıcı olduğunu bildi. Dünyada ikamet eden, misafir gibidir. Ve onun nimeti ise bir gölge gibi gelir geçer. Sa'id olan, ahireti için çalışıp çabalayandır. Şaki ise, dünyada acele olarak eline geçene bakandır. Vakıf, faydaları devamlı olarak yenilenen ve gelirleri daima artmakta olan bir hasenedir. Seyyid-i Mürselin ve ka'idu gurru'l-muhaccelin'in dediği üzere: "Ademoğlu öldüğünde amelinin sevabı kesilir, defter-i ameli kapanır yalnız: 1- İnsanların kendisinden faydalandığı ilim, 2- Kendisine dua eden hayırlı evlat 3-Sadaka-i cariyesi olanın defter-i 'ameli kapanmaz." İşte o sadaka-i cariyeye vakıftır. Cenab-ı Hakka yaklaşmak, rızasını kazanmak için, "Ne mal ne de evladın fayda verdiği, ancak Allah'a temiz bir kalple gelenin kurtulacağı günde (Şuara, 26/88-89) " ayeti ve Allah Resulü'nün: "Yine O günde kişi ancak sadakası altında gölgelendiği zaman fayda verir (Sahihi Buhari)" buyurduğu üzere halis niyetle ve doğru bir düşünce ile tüm emlakinden olan köyleri, mezraları, üzüm bağlarını ve ıtlak-ı sahih olan tüm mal adını taşıyan eşyalarını vakf ve habs eyledir".⁶⁰

Bu vakfı önemli kılan, adeta tarihin ayrılmaz bir parçası (fenomeni) gibi hâlâ yaşıyor olmasıdır. XIV. yüzyılda I. Murat zamanında, evladiyelik ve aynı zamanda mülhak bir vakıf olarak kurulan Hacı İbrahim Sultan Vakfı ve hâlâ ayaktaki manzumeleri, Anadolu'da ki en eski vakıflardan biri olarak, kurucusunun şahs-ı manevisiyle bizlere hâlâ müteşebbis vakıf insan ruhuna sahip hakiki manadaki "insanı" anlatmaktadır.⁶¹

Dedesı Hacı İbrahim, muhtemelen bir Anadolu (Rum) ereni olarak Akşehir'in Maruf köyünde (Alanyurt) hayat sürmüş; ve yine bir gönül eri olan babası Şeyh Hasan, kurmuş olduğu zaviye ile bölge halkına İslamiyet'i anlatarak bu geleneği korumuştur. Hacı İbrahim Sultan ise bu geleneği, kurmuş olduğu vakıf ile ebedileştirmiştir.⁶²

Dedesı Hacı İbrahim öyle anlaşılmaktadır ki bu coğrafyayı ilk şenlendirenlerin, Harakanî ve Yesevî'nin koldaşlarının yolundan buralara gelmiştir. Kurmuş olduğu vakıf ve vakfın mütevelliliği kuşaktan kuşağa aktararak günümüze kadar ulaşabilmiştir. Söz konusu müteveli vazifesi, 1981 yılından beri aynı soydan gelen Erkök Avcıoğlu tarafından yürütülmektedir.⁶³ Bu, Selçuklu'dan itibaren, vakfın

⁶⁰Ali Kozan, **Akşehir'de Hacı İbrahim Sultan ve Manzumesi**, Nevşehir, Simtel Ofset Matbaacılık, 2013, s.41-42.

⁶¹Kozan, **a.g.e.**, s.28.

⁶²Kozan, **a.g.e.**, s.33.

⁶³Kozan, **a.g.e.**, s.28.

mutlak surette bir akar ile birlikte kurulma içtihatındaki yüksek ferasetin hâlâ yaşayan canlı bir tanığıdır.

Hacı İbrahim Sultan, vakfiyesinin girişinde öteki hayat tasavvurunu “*Sa'id/mesud olan, ahireti için çalışıp çabalayandır*” sözleri ile önelemektedir ve adeta, Kasas Suresi’ndeki “*Allah’ın sana verdiklerinde ahiret yurdunu ara*” ayetinin hikmetine işaret etmektedir.⁶⁴ Bununla birlikte “*Şaki ise, dünyada eline geçene aceleyle bakandır*” sözleriyle, yanlış niyetler ile icra edilen dünyevi işler, adeta ihtar ve ikaz edilmektedir. Burada Kasas Suresi’nin, “*dünyadan da nasibini unutma*” ayetindeki “ölçü ve denge” idrakine, bir nevi gönderme bulunmaktadır. Devamla, her iki nasihatın de buluşup birleştiği ve hayatın düalizminin aşıldığı yer ise yine vakfiyesinde “*Cenab-ı Hakka yaklaşmak ve rızasını kazanmak*”⁶⁵ olarak dile gelmektedir. İşte vakıf, Hacı İbrahim Sultan’a göre bunu sağlayacak olan “*sadaka-i cariyeye*”dir. Böyle yaşayan insan da vakfiyesine göre *sa'id*⁶⁶ mesud ve bahtiyardır. O ahiretini hazırlayan, Allah’ın ve bütün yaratılmışların rızasına talip mübarek bir insandır. Diğeri ise, *şaki*⁶⁷ yani habis, kötü, alçak ve insanlıktan düşmüş bir varlıktır.

Hacı İbrahim Sultan, insanı, her türlü toplumsal farklılığının ötesinde her şeyden önce eşref-i mahlukat olarak gören sufi geleneğinden gelmektedir. Bu yönüyle Tevhid inancının sosyolojik bir realite olarak tecelli etmesini gaye edinen, bir nevi Pax-Derviş sulhu’nun kendi dönemindeki temsilcisidir.⁶⁸ Vakfiyesindeki, “*Allah’ın muvahhit kulları üzerine lütuflarını yayan, miskin ve fakirlerin ihtiyaçlarını gideren, din ve milletin tacı...*” ifadelerinden, Akşehir’de ki Ehl-i Kitap mensuplarını da vakıf hizmetlerinin kapsamı içine aldığı anlaşılmaktadır.⁶⁹ Bu, içtimai hayattaki kurumlar karşısında, herhangi bir sosyolojik “ötekileştirme”nin olmadığı, insanın en tabii hakkı olan eşitlik hakkının; ve bununla beraber kaderdaşlık ve kardeşlik ahlakının yüzlerce yıl önce hayata geçirilerek yaşanmış, paradigmalanmış ve nizamlanmış kadim bir “*insani*” uygulamasıdır.

⁶⁴Kozan, **a.g.e.**, s.41-42.

⁶⁵Kozan, **a.g.e.**, s.41.

⁶⁶Devellioğlu, **a.g.e.**, s.913.: “*Sa'id, mesud: 1. Mutlu, uğurlu (mes'ud, mübarek). 2. Ahiretini hazırlamış kimse*”.

⁶⁷“*Şaki: 1. Bahtsız, fena hareketli, haylaz, habis. 2. Haydut yol kesen; habis: kötü alçak pis soysuz.*” Devellioğlu, **a.g.e.**, s.977.

⁶⁸Kozan, **a.g.e.**, s.49.

⁶⁹Kozan, **a.g.e.**, s.49

Nihayet Hacı İbrahim Sultan, murad ettiği gayeye vasıl olmak amacıyla “*halis niyetler ve doğru bir düşünce ile tüm emlakinden olan köyleri, mezarları, üzüm bağlarını ve ıtlak-ı sahih olan tüm mal adını taşıyan eşyalarını vakf ve habs*” etmiştir.⁷⁰ Vakfedilen mallara bakıldığında vakıf akarları yönünden oldukça zengin bir “gelir” portföyüne sahip olduğu görülmektedir. Bu gelirler arasında, birçok köy (Karabulut, Karkın, Fakihler, Nadir, Oskica), ticari yapılar (hamam ve dükkan), tüm müstemilatıyla birlikte bağlar (Subaşı bağı, Hacı Adil bağı, Karka bağı, Kadı bağı) ve bu bağlardaki su kuyuları, üzüm ezmek için kullanılan mengeneler ve şirahaneler/imalathaneler yer almaktadır.⁷¹ Vakfiyede belirtilen bu kaynaklardan hareketle, Hacı İbrahim Zaviyesi vakfının, incelenen dönemlerde Akşehir’de iktisadi olarak (tarımsal, ticari ve sanayi işletmelerden mürekkep) oldukça güçlü ve zengin bir vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Bunlara ilerleyen yıllarda yeni köyler, bağlar ve mezarlar ile; değirmen, kasap-demirci ve marangoz dükkanları gibi imalat işletmeleri de eklenmiştir. Bu işletmelerden(ve işletmecilik faaliyetinden elde edilen gelirler ise, zaviyenin bakım ve onarımına, yenilenmesine, yaygı, kandil gibi sarf malzemelerinin teminine, burada kalanların, görevlilerin, talebelerin, konar göçerlerin ve gelip giden misafirlerin ve ezcümle fakir ve fukaranın ihtiyaçlarına tahsis edilmiştir.⁷² Bu her yönüyle, maddi ve manevi gelişme ve ilerleme unsurlarının her ikisiyle birlikte tecelli ettiği, bir şenlendirme faaliyetidir.

Burada işaret etmek istediğimiz bir başka önemli husus daha bulunmaktadır: Vakfın yukarıda sözü edilen Akşehir’deki hamamı ve bitişiğinde ki dükkan, hâlâ çalışır ve gelir üretir bir vaziyette, faal durumdadır. Meydan Hamamı olarak bilinen Çifte Hamam’dan ve hamamın yanındaki dükkandan elde edilen gelirlerle, vakfın halihazırdaki faaliyetlerine kaynak sağlanmaktadır. Yaklaşık 650 yıldan beri faal vaziyette olan hamam aynı zamanda belki de tarihin hâlâ çalışır durumda bulunan en eski iktisadi hizmet işletmelerinden birisidir. Onu başka örneklerinden kıymetli kılan ise, bir vakıf işletmesi olup aynı zamanda öteki hayat ile olan kuvvetli ilişkisidir.

⁷⁰Kozan, **a.g.e.**, s.42.

⁷¹Kozan, **a.g.e.**, s.51.

⁷²Kozan, **a.g.e.**, s.51-52.; Vakfın gelir kaynakları için ayrıca bkz. Kozan, **a.g.e.**, s.53-55.

4.2.1.2.2 Çağdaş Bir Örnek: Cizre Şenlendirme Projesi

Tez boyunca sözü edilen “Şenlendirme” faaliyetleri, şenlendirme ismi ve muhtevası altında, 2016 yılında Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde yaşanan menfur terör (hendek) olayları sebebiyle maddi-manevi yıkımların yaşandığı ilçelerden biri olan Şırnak’ın Cizre ilçesinde başlatılmıştır. Hamilik Okulu Vakfı⁷³ tarafından aynı yılın Kasım ayında yapılan ilk ziyaret ile başlatılan çalışmalarda, terör mağduru olan ilçedeki seçilmiş ailelere sağlanan maddi-manevi destekler ile “güven çapı”nın⁷⁴ genişletilmesi ve böylece Türkiye’nin Doğu ve Batı illeri arasındaki birlik, kardeşlik ve dayanışma duygusunun güçlendirilmesi amaçlanmıştır.

Kızılay ile birlikte ve başlangıçta “informel” bir sivil inisiyatif hareketi olarak başlatılan çalışmalara, bilahare ilk ziyareti müteakip İstanbul’daki bazı sivil toplum kuruluşları da iştirak etmiştir. Çalışmaya iştirak eden Sivil Toplum Kuruluşlarının listesi aşağıda verilmektedir:

- Hamilik Okulu Vakfı
- Boğaziçi Yöneticiler Vakfı
- Mimarlar Mühendisler Gurubu
- Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Derneği
- Maveria Vakfı
- İyiilik Olsun Hareketi

Yukarıda ismi açılan sivil toplum kuruluşları, “kümelenme”⁷⁵ teorisine de atıfla “ÇATI” adı altında kodlanmaktadır.

⁷³Hamilik Okulu Vakfı ve bu vakıf vasıtasıyla yürütülmekte olan “Şenlendirme Çalışmaları” (ve keza geliştirilmeye çalışılan “Şenlendirme” kavramı) için, bkz. www.hamilikokulu.org; ayrıca bkz. Barbaros Ceylan, “Meslek Hayatında Fütüvvet Felsefesinin Güncellenmesine İlişkin Bir Çalışma: Hamilik Okulu”, **Fütüvvet Sultanı Ebu’l -Hasan Harakanî Uluslararası Sempozyumu**, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, 27-28 Nisan 2019; Sempozyumda sunulan tebliğ için bkz. **EK 1**; Vakfın Kurucu Yönetim Kurulu Başkanı’nın (bu tezin yazarı), Vakıfta yürütülmekte olan Şenlendirme çalışmalarının tarihi ilgili olarak yazmış olduğu “Teşekkür” bölümünde, aynı zamanda Hamilik Okulu Vakfı’nın kuruluş gayesi dile getirilmektedir, bkz. **EK 2**.

⁷⁴“Güven Çapı” kavramı için bkz. Francis Fukuyama, **Büyük Çözülme**, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2009, s.20.

⁷⁵Literatür ve kümelenme çalışmalarının kaynakçası için bkz. Michael E. Porter, **The Competitive Advantage of Nations**, Macmillan Business, London, 1990.; “Clusters and Competition: The New Agenda For Companies, Governments, and Institutions, ” In *Michael ael hon Competition*, Harvard

Şenlendirme çalışmasının Cizre ayağında ise menfur olaylardan sonra yerel bir sivil toplum kuruluşu olarak örgütlenen ve daha ziyade iş ve meslek adamlarından müteşekkil Cizre Gönüllüleri Derneği bulunmaktadır.

Şırnak Valiliği, Cizre Kaymakamlığı, Cizre Eğitim Müdürlüğü, Cizre Müftülüğü ve bir yarı-kamu kuruluşu olarak da Cizre Sanayi ve Ticaret Odası Şenlendirme'nin kamu ayağındaki paydaşları olarak çalışmalarda yer almıştır.

Çalışmalarda İstanbul'daki Sivil Toplum Kuruluşları (ÇATI) tarafından ilk andan itibaren mütemadiyen gözetilen “insanın birliği ve eşitliği” anlayışı, (bir anlamda, tezde söz edilen Anadolu İslam Tasavvuruna ait “irfani insan” dilinin çağdaş kavramlar ile güncellenmesi), bölge halkı üzerinde ki “güven” ortamının sağlanmasında oldukça etkili olmuştur.

2018 yılına kadar yukarıda zikredilen özel ve kamu kesimi paydaşları ile informal olarak devam eden çalışmalar, Cizre Gönüllüleri Derneği tarafından yeniden yapılandırılan Cizre Kızılay Şubesi ile birlikte bu tarihten sonra yeni bir evreye ulaşmıştır.⁷⁶ Bu çerçevede Kızılay ile Hamilik Okulu Vakfı arasında (diğer Sivil Toplum Kuruluşlarını Hamilik Okulu Vakfı temsil etmek üzere) “Şenlendirme Projesi İşbirliği” Protokolü imzalanmış ve böylece çalışmalar resmi bir hüviyet kazanmıştır (Bkz. EK 3: Şenlendirme Projesi İşbirliği Protokolü).

Böylece kümelenmenin İstanbul ayağını ÇATI STK'lar, Cizre'deki ayağını ise Cizre Kızılay Şubesi ile yukarıda sözü edilen kamu kuruluşları meydana getirmiştir. Kümelenmenin liderliğini ise, Kızılay Derneği'nin şahs-i manevisi altında Dernek Başkanı Kerem Kınık Bey üstlenmiştir.

İmzalanan protokol muvacehesinde Şenlendirme çalışmaları; Sosyal Güçlenme, Ekonomik Güçlenme ve Coğrafik Bağlı Güçlendirme olmak üzere üç ana kategori altında planlanmış ve her bir kategori altında da aşağıdaki projeler tanımlanmıştır:⁷⁷

Business School Press, Boston, forthcoming, 1998.; bkz. Kala, **Ahi Kümelenme Modeline Göre Anadolu Sanayi Devrimi**.

⁷⁶<https://www.facebook.com/kizilaycizresubesi> (Çevrimiçi, 25.12.2019).

⁷⁷Cizre'de yürütülmekte olan Şenlendirme çalışmaları için bkz., <https://www.facebook.com/kizilaycizresubesi/>

Sosyal Güçlenme Projeleri

- Meslekleri ve Meslek Sahiplerini Tanıyalım Projesi
- Gençlerin Projesi (Kardeşleşme Projesi)
- “Evim ve ben” Projesi
- Ebeveyn Destekleme Projesi
- Her STK’mızın Cizre’de Ailesi Var Projesi (Kardeş Aile Projesi)
- Öğrenci Sosyal-Kültürel ve Eğitsel Gelişim Projesi

Ekonomik Güçlenme Projeleri

- İşadamlarını Güçlendirme Projesi
- Lojistik Üssü Projesi

Coğrafi Bağ Güçlendirme Projeleri

- Yap ama Bozma; Yap-boz yarışmaları
- Cizre’ye Bir De Böyle Bak Projesi
- Cizre’nin Kentleşmesine Destek Projesi

Yukarıda sözü edilen her projeye, biri İstanbul’daki Çatı STK’lardan ve diğeri de Cizre’deki Kızılay Gönüllülerinden olmak üzere birer proje lideri atanmış ve çalışmalar, sözleşmede belirtilen Proje Yürütme Heyeti’ne (kısaca PYH) raporlanmak üzere, İstanbul’da mukim bir proje koordinatörünün koordinasyonu altında yürütülmüştür. İmzalanan protokol çerçevesinde, sözü edilen projelerin fon kaynakları ÇATI STK’lar tarafından sağlanmış, projelerde istihdam edilen personel ile ulaşım ve konaklama giderleri ise Kızılay tarafından karşılanmıştır.

ÇATI STK’lar Cizre’deki Şenlendirme çalışmalarına hâlâ devam ederken, Kızılay Derneği Cizre’de mezkûr çalışmalarla meydana gelen müspet toplumsal etkiden hareketle Şenlendirme çalışmalarını Cizre (Şırnak) dışındaki 13 ilde modellemeye karar vermiştir.

4.2.2. Para Vakıfları

Geçmişte kadim medeniyet tarihimizde İslami finansın önemli bir uygulama alanı olarak ortaya çıkmış bulunan para vakıflarının, tarihi tecrübesiyle sadece “sosyal işletmelerin” değil, aynı zamanda Kooperatif Bankacılığı (“Sosyal Bankacılık”) olarak bilinen çağdaş finans kurumlarının da “ilham” kaynağı olduğu hususu, özellikle para vakıfları konusunda çalışan akademisyenlerin önünde hâlâ araştırılmayı bekleyen önemli bir “tez” konusu olarak durmaktadır.

Bu bölümde zikredilen pek çok kaynakta tanımı yapıldığı üzere, para vakıfları; *“Osmanlı’da önemli kredi ve finansman kurumları olarak görev yapmışlardır. Kuruluş sermayesinin tamamı ya da bir kısmı nakit paradan oluşan para vakfi ifadesi bir vakıf işletim sistemi olarak algılanmakta ve vakfın sermaye tipini göstermektedir. Burada para tüm vakıflarda olduğu gibi ebedi olarak vakfedilir. Gelirleri kuruluş amacı doğrultusunda; camilerin bakım onarımına, fakirlere, çeşme yapımına, Kur’an okutulması gibi ticari olmayan tamamen hayri kurumlara, beledi hizmetlere, sosyal güvenlik ve yardımlaşmalara, eğitim hizmetlerine tahsis edilmiştir.”*⁷⁸

Modern bankacılığın ilk örneklerinin batıda 16 ve 17. yüzyıllarda başladığı göz önüne alındığında, para vakıflarının çok daha erken dönemlerde (14 ve 15. yüzyıllar) nakit ve kredi ihtiyaçlarının tedarikinde adeta bir finans kuruluşu gibi çalışmış olmaları, girişilecek böyle bir teşebbüsün azme değer kıymetli bir çaba olarak nitelendirilmesinin ön kabulleri gibi görünmektedir. Tarihi bir hakikat olarak, toplumun çok değişik katmanlarına nakit ve fon tedariki yaparak finansman ihtiyaçlarını karşılayan ve elde ettikleri gelirleri sadece kuruluş gayesine uygun hayır işlerine sarf eden ve bu yönleriyle iktisadi organizasyonun ve aynı zamanda da “hayri” faaliyetin sürdürülebilirliğini sağlayan para vakıfları ve bunların kümelenmiş türleri olan sandıklar, bugün özel bir vakıf türü olarak kimi yazında “hayırsever bankalar”⁷⁹ olarak tanımlanmayı hakedecek kadar uzmanlaşmışlardır.

⁷⁸Gürsoy, *Şeyhü'l-İslam Ömer*, s.16-17.

⁷⁹Salamon, *a.g.m.*, s.9.

Esas itibariyle para vakıfları, vakıf müessesinin doğuşunda olduğu gibi benzer bir şekilde yüzlerce yıllık İslam Medeniyetinin irfan envanterinde ki iyiliği ve hayrı teşvik eden pek çok ayet ve Resulullah (sav)’den intikal eden sayısız hadisin pratik hayat ile buluşmasını amaçlayan bir hikmet girişiminin sonucunda tezahür etmiştir. Nitekim, bu çok özel vakıf türünün nizamlaşarak kurumsallaşma temelleri daha henüz çok erken dönemlerde hicri ikinci asırda Ebu Hanife’nin tedrisatında yetmişmiş İmam Züfer’den (ö.158/775) rivayetle talebesi Ensarî tarafından⁸⁰ atılmıştı.

Para vakıflarının özellikle bütün bir medeniyet sahinde yaygınlaşması ise 14–15. yüzyıllarda fetihlerle genişleyen Osmanlı coğrafyasında başlayan iktisadi ve parasal hareketliliğe tekabül etmektedir. Filhakika bu yüzyıllarda genişleyen sınırlarla birlikte artan nüfus yoğunluğu şehirler ve köyler arasındaki iktisadi ilişkilerin ve dolayısıyla ticaret ağlarının büyümesini hızlandırmış; bu ise mübadele, üretim ve alışveriş işlemlerinin daha sık ve daha küçük miktarlarda yapılabilmesinin sosyolojik zeminini hazırlamıştır. Bu yeni toplumsal dinamikler ve iktisadi büyüme bir diğer etkisiyle de paranın iktisadi sistem içindeki dolanım hızını arttırmıştı.⁸¹ Böylece, daha önceki dönemlerde fıkhi ve hukuki çerçevesi tanımlanmış olan para vakıfları böyle bir ekonomik konjonktürün ortaya çıkardığı finans ihtiyacının tedarikinde başvurulmuş en önemli finans kaynaklarından biri haline gelerek yaygınlaşmıştı.

Toplumun her türlü kesimi tarafından, kamu-özel, kadın-erkek, zengin-fakir, din ve etnisite herhangi bir farklılık gözetmeden kurulabilen; herhangi bir asgari sermaye (asl’ı mal) limiti olmayan ve yine toplumun bütün kesimlerine hizmet sunan para vakıflarının 16. yüzyıl başlarında İstanbul’da toplam vakıf sistemi içindeki payı %45’ler civarındaydı. Osmanlı dönemi incelendiğinde para vakıflarının ekonomik ve sosyal hayatın içinde “merkezi” bir role sahip olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Nitekim 1500–1800’lü yıllara ait tahrir defterlerinde yapılan çalışmalarda para vakıflarının yaygınlığına dair çok çarpıcı bulgulara rastlanılmaktadır. 1456–1546 yılları arasında sadece İstanbul’da 1.150 adet para vakfının işler halde mevcut

⁸⁰Kurt, a.g.e., s.155.

⁸¹Cafer Çiftçi, “18.yy da Bursa’da Para Vakıfları ve Kredi İşlemleri”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi**, C.XIII, No: 36, 2004, s.79-80.

bulunduğu bilgisi⁸² bugün Türkiye’de sayıları 5.000’lere yaklaşan “yeni” faal vakıf sayısı⁸³ ile karşılaştırıldığında ne kadar zengin ve derin bir yapı ile karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Para vakıfları ile iktisadi olarak kanun dışı tefeciliğe ve faizciliğe karşı adeta alternatif bir finans kurumu ortaya çıkmış⁸⁴ ve aynı zamanda genel vakıf faaliyetlerinin çeşitliliği ve yaygınlaşmasının da önü açılmıştı.

Bununla birlikte para vakıfları zaman zaman Osmanlı uleması arasında çok yoğun tartışmaların da konusu haline gelmişti. Bu kurumlar, bir dönem yasaklamalara kadar varabilen bu oldukça sert tartışmaların ardından nihayet Şeyhülislam Ebussuud Efendi’nin (1490/1574) 1548 yılında ki fetvası ile ancak serbest hale gelebilmişti.⁸⁵ İktisat tarihi açısından oldukça ilginç sayılabilecek bu tartışmalar, aynı zamanda para vakıflarının Osmanlı’daki tarihi seyri ile ilgili bilgiler de ihtiva etmektedir. Özellikle, Sofyalı bir Halveti şeyhi olan Bali Efendi’nin yazmış olduğu mektuplardan, para

⁸²Cantürk Kayahan, İrfan Görkaş, And Halime Önk, "Osmanlı Dönemi Para Vakıflarıyla Günümüz Katılım Bankalarının Karşılaştırılması" **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Afro-Avrasya Özel Sayısı, Kütahya, 2016, s.74.

⁸³Vakıflar Genel Müdürlüğü, günümüz itibariyle Türkiye’de 4777 adet faal vakfın bulunduğunu belirtmektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü, “Vakıfların Türlerine Göre Dağılımı”, <http://www.vgm.gov.tr/db/dosyalar/webicerik195.pdf> (Çevrimiçi, 26-06-2015).

⁸⁴Çiftçi, **a.g.m.**, s.81-82.

⁸⁵Çiftçi, **a.g.m.**, s.81-82.; Çiftçi bu ilginç tarihi tartışmayı güzel özetlemektedir: “*Osmanlı döneminde paranın vakfi konusundaki ilk tartışmalar, 1537 yılında Anadolu kazaskeri olan Çivizade ile Rumeli kazaskeri olan Ebussuud Efendi arasında başlamıştır. 1545 yılında şeyhü’l-islamlik makamına Ebussuud Efendi getirildiğinde, Çivizade ise Rumeli kazaskerliğine görevlendirilmiştir. Bu andan itibaren iki devlet adamı arasındaki para vakıfları ile ilgili tartışma daha da artmıştır. Ebussuud Efendi, konu ile ilgili ‘Risale fi Vafî-l-Menkul ve’nNukud’ adlı bir eser hazırlamış ve para vakfına yönelik hukuki esasları burada ortaya koymuştur (Peçevi, 1999: 57). Eserinde para vakıflarının diğer gayri menkul vakıflar gibi ebedi olabileceğini ve uzun süre gücünü kaybetmeyeceğini ileri sürmüştür. Bu durum karşısında Ebussuud Efendi’nin risalesine bir reddiye hazırlayan Rumeli kazaskeri Çivizade, bu reddiye padişaha arz ederek para vakıflarının yasaklanmasını sağlamıştır. Reddiye içerisinde para vakıflarının yasaklanmasının gerekçeleri arasında en önemlisi, muamele-i şer’iye uygulamasının yaygınlığı ve bununla riba kapısının açılacağı düşüncesidir. Böylece 15.yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu’nda yasal karşılığı olmayan bir yere sahip olan para vakıfları, 16. yüzyılda sayılarının artması ve vakıf sistemleri üzerinde gücünün büyümesi nedeniyle, kısa bir süre de olsa Çivizade’nin girişimleri ile padişah tarafından yasaklanmıştır (Çizakça, 1995: 316). Osmanlı uleması, yasaklamalara rağmen para vakıflarının sahih olduğunu hazırladıkları fetvalarla dile getirmişlerdir. Tartışmalar, Çivizade’nin 1547 yılında ölümüne kadar devam etmiş ve Ebussuud Efendi’nin fetvaları doğrultusunda para vakıfları 1548 tarihli bir fermanla serbest hale gelmiştir.”; esas itibariyle bir diğer Para vakfı araştırmacısı Özcan yazmış olduğu makalede, tartışmaların İbn Kemal’in makalesi ile başladığını tespit etmiştir: “Para vakıfları ile ilgili tartışmalar esnasında bir dizi risalenin kaleme alındığı görülmektedir. Konuyla ilgili tesbit edilebilen ilk müstakil çalışma şeyhülislam İbn Kemal (ö. 940/1534)’e ait olan ‘Risale fi cevaz-ı vakfî d-derahim ve’d-denanir’ isimli eseridir. Ortaya çıkacak tartışmanın habercisi mahiyetindeki bu risalede konuyla ilgili Hanefi ulemasına ait leh ve aleyhteki görüşler değerlendirilerek neticede para vakıflarının cevazına hükmedilmektedir.” Tahsin Özcan, “Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge”, **İslam Araştırmalar Dergisi**, C.III, S.2, Temmuz-Aralık 1998, s.107.*

vakıflarının Osmanlı'daki başlangıç tarihine ilişkin oldukça ilgi çekici detaylara rastlanılmaktadır. Bizzat devrin padişahı Kanuni'ye hitaben yazılan bir mektupta, “*üç yüzyıldan beru bi'l-fiil mevcud olan cem-i ulema benimle biledir...*” denilerek para vakıflarının Rumeli'nin fethinden itibaren meşru görülerek uygulandığı ve tarihinin de üç yüzyıla yakın olduğu söylenmektedir.⁸⁶ Mamafih bu ifadelere rağmen, en eski para vakfı ile ilgili ilk kayıtlara 826/1423 tarihinde rastlanması⁸⁷ söz konusu bu yeni tip vakıf oluşumunun Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde pek de yaygın olmadığını göstermektedir.⁸⁸

Yüzlerce yıllık finansal bir kurum ve enstrüman olarak para vakıflarının işleyiş mekanizması ise oldukça basitti. Eşya, kitap, para, tahvil gibi taşınır malların vakfedilebildiği bir vakıf türü olan para vakıflarında şahıslar ve de bazen kamu ricali tarafından genellikle para olarak vakfedilen “taşınır” mallar “*devletin belirlediği kar/murabaha oranlarından işletilerek*” vakfiyelerde yazılan şartlar muvacehesinde hayır işlerinin finansmanında kullanılmaktaydı. Faaliyet göstermiş oldukları yüzlerce yıl boyunca uygulanan murabaha kar oranları ise %10-20'ler civarında değişmekteydi. Öyle ki, bu oranlar ile piyasa faiz oranları dengelenebilmiş ve böylece fahiş rakamlara yükselebilen tefeci faiz oranları ile mücadele edilebilmişti.⁸⁹ Para vakıflarında genellikle “Muamele-i Şer'iyye”⁹⁰ ile yapılan murabaha

⁸⁶Tahsin Özcan, “Sofyalı Bali Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı 3, 1999, s.126.; Özcan bu maklesinde, daha önce yayınlanan ilk mektuba ilave olarak yazılan diğer mektupları ilk kez yayınlamıştır. Özcan'ın makalesi “*Sofyalı Bali Efendi'nin (ö.960/1553) para vakıfları ile ilgili olarak devrin padişahı Kanuni'ye (ö.974/1566), Rumeli kazaskeri Çivizade'ye (ö.954/1547) ve onun talebesi Şah Çelebi'ye hitaben kaleme aldığı mektuplardan oluşmaktadır. Yazdığı mektuplarla para vakıfları ile ilgili yasağın uygulamada yol açtığı sıkıntılara dikkat çeken Bali Efendi'nin dile getirdiği hususların, sonradan yasağın kaldırılarak para vakıflarının serbest bırakılmasında önemli bir etken olduğu görülmektedir.*” Özcan, **Sofyalı Bali Efendi'nin**, s.125-126.; makalede sözü geçen mektupların yazarı Sofyalı Bali Efendi, Kanuni dönemi Halveti şeyhlerinden olup “*ilmi kişiliği ve tasavvufi yönü yanında, başta padişah olmak üzere devlet erkânı üzerindeki etkisi ve nüfuzu ile tanınan bir şahsiyettir.*” Özcan, **Sofyalı Bali Efendi'nin**, s.126.

⁸⁷“*Osmanlı'da para vakfının şu ana kadar tespit edilen en erken varlığına ait örnek, Edirne'de 1423 yılında Yağcı Hacı Muslihuddin tarafından 10.000 akçenin işletilmek üzere vakfedilmesidir.*” Çiftçi, **a.g.m.**, s.80.

⁸⁸Özcan, **Vakıf Medeniyeti**, s.99.

⁸⁹Çiftçi, **a.g.m.**, s.81-82.

⁹⁰Para vakıflarının işletme usullerinden “muamele-i şer'iyye”, hiç kuşkusuz hukukçular arasındaki en önemli tartışma konusuydu. Bu yöntemde mütevellî ödünç almak isteyen kişiye borç verir, sonra kar miktarına göre bir malı (genellikle hırka, çuha gibi giyim eşyası) belli süreliğine vadeli olarak ödünç alan kişiye satar. Ödünç alanda üçüncü kişi vasıtasıyla satın aldığı malı mütevellîye bağış ettirir. İşleme baktığımızda yasaklanmış olan ribaya karşı birkaç değişik işleme başvurarak sonuca dolaylı yoldan ulaşılabilildiğini görmekteyiz. Muamele işlemlerinin kadiya tescil ettirilmesi, belli oranların

işlemlerinin yanısıra, “Bey”, “Karz-ı Hasen”, “Mudarebe” ve “Bidaa” adı verilen borç verme yöntemleri de kullanılmaktaydı.⁹¹

Para vakıfları sözü edilen iktisadi genişlemenin ortaya çıkardığı finans ihtiyacının tedarikinde başvurulmuş önemli finans kaynaklarından biri haline gelmiş ve bütün bir medeniyet sathında yaygınlaşmıştı. Para vakıfları ile bireysel ihtiyaçların görülebilmesi, bugünkü tanımıyla mikro-finance ya da tüketici finansmanı tedariki mümkün olabilmiş ve böylece devlet görevlileri, ilmiye sınıfı ve her kademedeki adli ve askeri bürokratlar, din işleri görevlileri, mollalar, memurlar ve küçük girişimci kadınlardan, kırsal kesimdeki köylülere kadar uzanan geniş bir toplumsal yelpazede, gerçek ve tüzel kişilerin “nakit” fon ihtiyaçları karşılanabilmişti. Günümüzde esnaf ve KOBİ olarak bilinen küçük ve orta boy esnaf, zanaatkar, çiftçi ve girişimcilerin mübadele ve üretim faaliyetlerinde kullanmak üzere ihtiyaç duydukları kredi ve finans, yüzlerce yıl boyunca para vakıfları vasıtasıyla fonlanabilmişti. Böylece, bir yandan ihtiyaç sahiplerinin nakit ve kredi (finans) ihtiyaçları devletin de (kadı) içinde bulunduğu bir hukuk sistemi içinde çözülürken, diğer yandan da elde edilen nemalarla, vakfın kuruluş gayesi olan “hayır” amaçları gerçekleştirilebilmişti. Kuruluşundan itibaren devlet (kad’a sistemi; kadılık) tarafından akredite edilen ve devlet tarafından denetlenen bu yeni oluşum, kolektif olarak kümelenmek suretiyle meydana getirdikleri “sandıklar” marifetiyle “mevduat” toplamayan finans kuruluşlarının, ve hatta daha geniş bir kavramsal çerçeveden yaklaşıldığında da “bankacılık” sisteminin ilk habercileriydi.

4.2.2.1. Para Vakıflarının Kümelenmiş Türleri Olarak Sandıklar

Para vakıfları yukarıdaki fonksiyonlarına ilaveten, aynı sosyal, ekonomik ve kültürel yaşam şartlarını haiz değişik toplumsal grup ve tabakalara mensup fertler arasında, bir dayanışma ve sosyal güvenlik kurumu olarak “sandıklar” halinde de gelişmekteydi. Bu meydana olmak üzere, yeniçerilerin “orta sandıkları”, esnafın kendi aralarında kurdukları “esnaf sandıkları”, belirli bir mahalle veya köy için

üzerinde muamele yapılmaması gibi sınırlayıcı önlemler alınmasına rağmen uygulamaya şüphe ile bakılmıştır Kurt, **a.g.e.** s.77.

⁹¹Kurt, **a.g.e.** s.54.

kurulan “avarız sandıkları” ve yine benzer işleyiş mekanizmalarına sahip eytam ve memleket sandıkları söz konusu vakıf türünün ihtiyaçların türüne göre ne kadar esnek yapılandırılabilme kabiliyetine sahip olduğunun tarihsel örnekleri olarak ortaya çıkmaktadır.⁹²

Hukuken tüzel kişiliği haiz bu sandıklarda, zaman zaman başka sandıkların (tüzel kişiliklerin) iştiraklerine rastlanıyor olsa dahi esas itibariyle sandıklar şahıslar tarafından kurulan para vakıflarının kümelenmesi suretiyle meydana geliyordu. Gürsoy’da bu husus “şahısların kurdukları vakıflar” olarak kategorize edilmektedir. Zira Gürsoy’a göre “*bu alt yapı bilinmeden sandık sistemi ve içindeki yardımlaşma esasına dayalı işleyişin tam olarak anlaşılabilmesi*” mümkün görünmemektedir.

Bir kişi tarafından kurulabildiği gibi birden fazla kişi tarafından da kurulabilen şahsi para vakıfları aynı zamanda “evlatlık vakıf” statüsü⁹³ ile de kurulabiliyor ve kurucularının vefatını müteakip tevliyeti (mütevelli olarak idaresi) evlatlarına bırakılıyordu. Öte yandan birden fazla vakıf kuran kişilerin bu vakıflardan bazılarını meşrut kılarak sandıklara vakfettikleri de görülebilmekteydi. Hülasa, sandıkların yönetimi genellikle iştirak eden vakıfların mütevellilerinin yönetiminde olabildiği gibi, yönetimlerinde farklılaşmalara da rastlanılabilmekteydi. Bu minval üzere, şahıslar tarafından kurulan para vakıfları, bulundukları mahallenin ya da mensubu bulundukları esnaf birliği, yeniçeri zümresi gibi toplulukların ihtiyaçlarını, gerek kendileri gerekse bir sandığa iştirak etmek suretiyle karşılamaya çalışıyorlardı.⁹⁴ Aşağıda, yazında daha ziyade “yardımlaşma sandıkları” olarak geçen bu sandık türlerinden, toplumsal hayata etkileri itibariyle, “avarız”, “esnaf” ve “yeniçeri” sandıkları kısaca özetlenmektedir.

4.2.2.1.1. Mahalle Avarız Sandıkları

Genellikle “Avarız Akçesi Vakfı”, “Avarız Sandığı”, “Avarız Akçesi” ve “Avarız Bedeli Akçesi” olarak adlandırılan Mahalle Avarız Sandıkları, kapsayıcılıkları ve

⁹²Özcan, *Para Vakıflarıyla İlgili*, s.133.; ve ayrıca bkz. Gürsoy, *Para Vakıflarının Osmanlı*.

⁹³Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 2.bs., İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996, s.270.

⁹⁴Gürsoy, *Osmanlı’da Para Vakıflarının*, s.115-174.

fonksiyonları itibariyle sandıklar arasında hiç şüphesiz oldukça önemli bir rol üstlenmişti. Özellikle savaş, doğal afetler vb. zamanlardaki “olağanüstü şartların” vergisi olarak bilinen ve kelime manasıyla da mündemiç “avarız” (sonradan meydana gelen) vergilerini karşılayabilmek amacıyla kurulan avarız sandıkları, “*aynı mütevellinin yönetimindeki çeşitli para vakıflarından oluşabildiği gibi, değişik mütevellilerin yönetimlerindeki vakıfların, mahalle sandıklarına vakfedilmesiyle de oluşmaktaydı*”.⁹⁵ ve “*genellikle mahalle camisinin imamı, dini ve ilmi unvan taşıyan mahalle sakinleri arasından seçilen sandık mütevellileri aynı zamanda kadının mahalledeki temsilcisi durumundaydı*”.⁹⁶

Savaş zamanlarında, gerek şer’i olarak söz konusu savaşa “mal” ile iştirak etmek suretiyle farz-ı ayın olan “cihad” görevini yerine getirebilmek gerekse mahallenin fakir ve fukarasının ödemekte zorlanacağı vergilerde yardımcı olabilmek gayeleri ile kurulan mahalle avarız sandıkları, zamanla mahallenin ve mahallede ikamet edenlerin diğer ihtiyaçlarını da karşılamak suretiyle giderek yaygınlaşmaktaydı. Mahalle avarız sandıkları ile bir yandan mahallenin yaşlıları, sakat ve hastaları, dul ve yetimleri ve yardıma muhtaç fakirlerinin ihtiyaçları karşılanıyor, diğer yandan da mahallenin musluk, tulumba, çeşme, cami, tekke, mektep gibi hayratlarının bakım ve tamirleri yapılarak, bayındırlık, beledi, dini vd. toplumsal ihtiyaçlar görülüyordu. Hatta bu kurumlarda imam, müezzin, dersiam, ferraş, saka, suyolcu gibi çalışanların ücretleri de avarız sandıklarından karşılanmaktaydı. Öyle ki ilerleyen zamanlarda tasada ve sevinçte aynı ortak kaderi paylaşan mahallelinin birlik ve beraberlik halinde bulunmasını sağlayan kurumlardan biri olarak avarız sandıkları hemen hemen her mahallede bulunur hale gelmişti. Nitekim Çizakça Bursa’daki para vakıflarını incelediği çalışmasında 1667-1805 yılları arasında kurulan 545 para vakfının yaklaşık yarısının avarız vakfı olduğunu tespit etmiştir.⁹⁷

⁹⁵Mehmet Şeker, **İslamda Sosyal Dayanışma Müesseseleri**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987, s.145; Ahmet Tabakoğlu, **Çiz**, 8.bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2008, s.344.; Halil Sahillioğlu, “Avarız”, **TDVİA.**, C.4., 1991, s.108.

⁹⁶İsmail Kıvrım, “Mahalle Avârız Vakıfları (17. Yüzyıl Ayntab Örneği)”, **Gaziantep Üniversitesi Ayıntâb Araştırmaları Dergisi**, c.2, S.2, Gaziantep, 2019, s.39.

⁹⁷Murat Çizakça, **Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları Ve Para Vakıfları**, İslâmi Bilimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, s.81-95.

Gerçekten de bir yönüyle bugünkü sosyal güvenlik kurumlarının temellerini atan avarız sandıkları, diğer şahıs vakıflarıyla beraber mahallenin kuruluş, idare ve devamlılığını sağlamak bakımından fevkalade önemli bir role sahipti. “Şehir” konusunda çalışan araştırmacıların hemen hemen üzerinde mutabık oldukları bir tespit olarak, bir mahallenin kuruluşuna önce genellikle adını alacağı kurucu mescit ya da caminin inşası ile başlanırdı. Bilahare, “*Mescidden sonra etrafında akar getirecek dükkanların yer aldığı esnafın çalışabildiği küçük bir çarşı inşa edilirdi. Su ihtiyacı için çeşme ve tulumba yapılır, yollar açılır ve ibadet için tekke, fakirlerin ihtiyaçları için imaretler gibi diğer yapılar inşa edilirdi*”.⁹⁸ Bu daha önce sözünü etmiş olduğumuz, kuruluşuna “mescid” ve daha sonra şehrin ‘ulu cami’si olarak adlandırılan cami ile başlayan ve merkezinde kurucu mescid ile beraber medrese, pazar/çarşı ve vakfın bulunduğu, Medine’den itibaren bir “şehirleşme” metaforu olarak yayılan “İslam şehri”nin, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı’daki tezahürüyü.

Avarız sandıkları yukarıda sözü edilen bütün bu hayri ve beledi işleri yaparken gelirleri genellikle “*mahallerin ileri gelenlerinin ve küçük tasarruf sahiplerinin vakfettikleri paralardan oluşmaktaydı. Hayır sahiplerinin vakfettikleri bu paralara ek olarak diğer vakıflardan gerektiği zaman transfer edilenler ve bazı vakıfların gelirlerinden her sene düzenli olarak verilen gelirler de eklenmekteydi*”.⁹⁹

4.2.2.1.2. Esnaf Sandıkları

Avarız sandıklarından örnek alınarak örgütlenen bir diğer para vakfı türü “Esnaf Sandıkları”ydı. Bu sandıkların banisi olan ve 18. yüzyılın sonlarına kadar, “kisb” ve “kar” manalarına gelen ve bir beceri ve sanatı ifade etmek için kullanılan “hırfet”

⁹⁸Ö. Lütfi Barkan, “Avarız”, **MEBİA**. C.2., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, s.14.; Özer Ergenç, “Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, **Osmanlı Araştırmaları C.4.**, İstanbul, 1984, s.76.; ayrıca bkz. Naci Aslan, “Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler”, **Dinî Araştırmalar Dergisi**, C.1., S.2., İstanbul Eylül-Aralık 1998., s.115.

⁹⁹Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.90.; Gürsoy Davudpaşa Mahkemesi sicillerinde incelemiş olduğu vakfiyelerden örnekler vermektedir: “*Düzenli gelirlerin içinde 1788: 8/95/18, numaralı vakfiyede Sarı Musa Mahallesi avarız sandığına vakfedilmiş yıllık 15 kuruş katkı bulunmaktadır. Vakıf, mahallenin avarıza meşrut vakıf kurmak yerine kendi kurduğu para vakfının yıllık gelirinden her sene 15 kuruş sandığın mütevellesine vermeyi tercih ettiği görülmüştür. Aynı şekilde 1699: 8/95/24. numaralı vakıfda da Seyyid Halife Mahallesi avarız sandığına yıllık ödemelerle 9 kuruş vakfedilmiştir. 1793: 8/95/29. numaralı vakfiye de ise Hanife Hanım’ın vakfını direkt olarak Avrad Pazarı yakınlarında Hoybar Mahallesi avarızına vakfettiği tespit edilmiştir.*”

kelimesinin çatısı altındaki “esnaf” zümresi, bu dönemden itibaren, “sınıf” manasına gelen “esnaf” kelimesiyle ifade edilmeye başlanmıştı.¹⁰⁰ Esasen vakıflarla ile esnafın ilişkisi sadece para vakıfları ve dolayısıyla bunların kümelenmiş türleri olan esnaf sandıkları üzerinden değildi. Bilakis, vakıf sisteminde “icare-i vahideli” ve “icareteynli” vakıflar” olarak bilinen vakıf türleri üzerinden esnaf ile vakıflar arasında oldukça yoğun bir iktisadi ilişki sürmekteydi. Daha önce de sözü edildiği üzere, şehrin ihtiyacı olan çarşı ve dükkanlar genellikle vakıflar tarafından inşa ediliyor ve bilahare sahipleri tarafından, çarşı, pazar, han ve kapanlarda kümeleşmeye başlayan esnaf ve tüccarlara kiraya veriliyordu.¹⁰¹ Vakıflar ile esnaf arasında ki bu ilişki ilerleyen zamanlarda tarihte “esnaf tekelleri” olarak bilinen bir “imtiyaz sistemi”nin doğuşunu hazırlamış ve bu sistem giderek esnaf lehine gelişmişti. Öyle ki bu “tekel” sisteminin en gelişmiş halinde “*kiracı esnafın*

¹⁰⁰Kala, **İstanbul Esnaf Birlikleri**, s.40-43.; ayrıca bkz. Osman Nuri Ergin, **Mecelle-i Umur-ı Belediye**, Cilt 1, İstanbul, 1992.; ayrıca bkz. Şemseddin Sami, **Kamus-ı Türki**, “Esnaf” maddesi.

¹⁰¹Kiralamalar genellikle “icare-i vahide” ve “icareteyn” usulleri ile yapılmaktaydı. Daha ziyade ilk zamanlarda (esnaf tekellerinin oluşması aşamasında) oldukça yaygın bir şekilde kullanılan icare-i vahide usulüne göre vakıf yerleri belirli bir süre için peşinatsız ve aylık kira alınarak kiraya veriliyor, belirlenen sürenin sonunda kira akdi sona eriyordu. Bu tür kiralama işlemleri yapan vakıflar aynı zamana “icare-i vahideli” vakıflar olarak biliniyordu. Kala, **İstanbul Esnaf Birlikleri**, s.92.; Akgündüz, **a.g.e.**, s.304.; ve ayrıca bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, “İcare-i Vahideli Vakıflar” maddesi, **Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, Bilmen yay., Cilt 5, İstanbul, 1985, s.17.; mamafih, bu tür “icare-i vahideli” vakıflarda, vakıf yerlerinin tamiri, yanan ve yıkılan vakıf binalarının yeniden inşası vakfa aitti. Vakfın finansal olanaklarının müsait olmaması halinde, yeniden imar ve inşaa faaliyetleri yapılamıyor ve böyle durumlarda vakfın iktisadi ve hayri fonksiyonları giderek kayboluyordu. Ayrıca, kiracının ilgili üretimini sürdürebilmesi için, 1 yıllık kira süreleri de genellikle kısa oluyordu. Söz konusu mahzurları gidermek üzere, Kanuni Sultan Süleyman döneminde “icareteyn” adı verilen yeni bir kiralama usulü uygulanmaya başlandı. Bu kiralama türüne göre faaliyet gösteren vakflar ise “icareteynli” vakıflar olarak isimlendirildi. Buna göre, “icareteynli vakflar şu şartları içeriyordu: 1) Kiracıdan başlangıçta ve bir defaya mahsus olmak üzere ‘icare-i muaccele’ ismiyle kiralanan akarın kıymetine yakın bir meblağ peşin olarak alınır, bu paralar o akarın onarımına ve sair vakıf harcamalarına sarf olunabilirdi. 2) Kiracı, her sene sonunda ‘icare-i müeccele’ ismiyle cüz’i bir meblağı vakfa ödemekle mükellefdi. 3) Kiracı yerleştikten sonra akarın her türlü onarımı kiracıya aitti ve mütevellinin izniyle her ne ‘bina ve inşaa’ ederse vakfa teberrü etmesi şarttı. Yukarıdaki üç maddedeki yükümlülüklerine karşılık kiracı akarı, 1) Ömür boyu tasarruf etmek, 2) Başkasına ferağ edebilmek, 3) Kendi hesabına başkasına kiraya verebilmek, 4) Öldüğünde erkek ve kız evladına akarın tasarruf etme hakkı bedelsiz ve eşit olarak intikal etmek, hakkına sahipti. 5) Şayet kiracı erkek veya kız evlada sahip değilse öldüğünde akar ‘mahlul’ olarak vakıfça zabt edilirdi.” Kala, **İstanbul Esnaf Birlikleri**, s.103.; Akgündüz, **a.g.e.**, s.363.; Bilmen, **a.g.e.**, s.21-23.

İcareteynli kiralama türü ile ortaya çıkan sistem, yukarıda ana metinde de geçtiği üzere, kiracı esnafa söz konusu vakıf mülkiyeti üzerinde, adeta “mülkiyet” hakkına yakın haklar tanıyordu. Nitekim aşağıdaki dipnotta kısa tanımları verildiği üzere, öncelikle sükna hakkı ile; ve daha sonra da bu haktan doğan “gedik” hakkı ile esnafa tanınan bu imtiyazlar, Kala’nın da dikkat çektiği gibi, “esnaf tekelleri” sisteminin adeta esas hukuki temellerini oluştuyordu: “İcareteynli vakflara ait vakıf dükkanlarının ömür boyu tasarruf edilebilmesiyle gelen yeni uygulamayı böyle bir dükkanda kiracı olan esnafın mesleğini icra edebilmesi için gerekli her türlü alet edevatı içeren sükna tasarrufundan doğan haklarla birleştirdiğimizde ortaya çıkan hukuki hak ve yükümlülükler, esnaf tekelleri ve gediklerin hukuki temellerini oluşturmuşlardı.” Kala, **İstanbul Esnaf Birlikleri**, s.103.

*kiraladığı dükkan üzerindeki kiracılık hakkı” icareteynli vakıflar türünde olduğu üzere neredeyse “mülkiyete yakın bir tasarruf hakkına” dönüşmüştü.*¹⁰²

Kala ilgili eserinde, vakıfların kiracısı konumundaki esnafın özellikle alet, edavat ve ekipman vb. tanışılabilir sabit kıymet getirmek sureti ile bir ticarethaneden ziyade, daha çok imalathane (atölye) olarak istifade ettiği dükkandaki tekel haklarının tarihi seyrini oldukça güzel açıklamaktadır.¹⁰³ Burada yeri gelmişken, kiracıya kendi mülkiyetindeki alet ve ekipmandan dolayı mülkiyete yakın tasarruf hakkını veren ve “sükna hakkı”, daha sonra da “gedik hakkı” olarak adlandırılan imtiyaz hakkına ilişkin tartışmaların ironi ile karışık oldukça ilgi çekici olduğunu belirtmeliyiz. Zira konuyla ilgili tartışmalar, tıpkı para vakıflarında olduğu gibi, bir kere daha aynı dönemin Şeyhülİslamı Ebussuud’un görüşleri ile nihayete erdirilebilmişti.¹⁰⁴

Ebussuud Efendi’nin “sükna” hukuku ile ilgili kabul edilen görüşleri, böylece, takip eden yüzyılda genellikle vakıfların kiracısı konumunda bulunan esnafa aynı zamanda tekellerin en genişletilmiş hukuki hali olan “gedik” imtiyazını sağlayan önemli bir yolu açmıştı.¹⁰⁵ Ebussuud Efendi böylece hem para vakıfları hem de diğer vakıf

¹⁰² Kala, **İstanbul Esnaf Birlikleri**, s.91.

¹⁰³ “İcare-i vahide”li ve “icareteyn”li kiralama usulleri için; ve “icare-i vahideli vakıflar”, “icareteyn”li vakıflar için; ve esnaf tekelleri ile ilgili olarak “sükna hakkı” ve “gedik hakkı” sistemleri için bkz. Kala, **İstanbul Esnaf Birlikleri**, s.91-103.

¹⁰⁴ Kala, **İstanbul Esnaf Birlikleri**, s.94.; Ebussuud’a kadar olan Osmanlı alimleri arasında, daha önce de “icareteynli” vakıflar kapsamında tartışılan “sükna” hakkı, Ebussuud’un yazmış olduğu risale ile adeta nihai tanımına ulaşmış oluyordu. Kala’nın ifadeleriyle; “*Ebussuud’un bu risalesinden sonra Osmanlı pozitif hukukunda uygulamaya konulan sükna’yı yukarıdaki tanımdan yararlanarak yalnızca esnafla ilişkili olarak tanımlarsak, vakıf binada kiracı olan esnafın vakıf mütevellesinin izniyle dükkanına getirip koyduğu veya dükkanda inşa ettiği sanatını icra edebilmesi için gerekli her türlü alet etevattan oluşan sabit sermayeye sükna denmekteydi. Bu tanımlama, gedik terimi kullanılmaya başlandıktan sonra yapılan gedik tanımıyla doğrudan ilişkili idi. Belgelerdeki tanımına göre gedik, esnafın mesleğini icra edebilmek için gerekli aletlerden yani alat-ı lazıme’den ibaretti.*”; “*Gedik kaydının yapılabilmesi için kiracı esnafın, mülk sahibinin veya mütevellinin iznini de almış olması gerekiyordu.*” Kala, **İstanbul Esnaf Birlikleri**, s.94.; ve ayrıca bkz. Ahmet Akgündüz, “Osmanlı Hukukunda Gedik Hakkının Menşei ve Gedik Hakkıyla İlgili Ebussuud’un bir risalesi”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, sayı 46, s.149-162, İst. 1987.; dolayısıyla, kanaat ekonomisine göre örgütlenen; ve mevcut talebe göre üretim arzını genişleten Osmanlı iktisadi sisteminde, bu tür imtiyazlı dükkanların (yani “gedik”lerin) sayısı mahduttu. Bilahare “esnaf birlikleri”nin oluşmasını müteakip, gelişen “ruhsat ve kefalet” sistemleri ile, ustalık hakkını kazanan (dolayısıyla “ustalığına” kefil olunan) bir ustanın, dükkan açabilmesi için, bu imtiyaza sahip bir dükkanın, yani bir “gedik”in, ‘boş’ olması gerekiyordu. Gedik imtiyazı ve esnaf birlikleri içindeki yeri için bkz. Kala, **İstanbul Esnaf Birlikleri**, s.91-103.

¹⁰⁵ Kala, sükna hukukunun, “gedik” imtiyazının temelini oluşturduğuna dikkat çekmektedir: “*Nitekim esnaf tekellerinin en geliştirilmiş hali olan gedik hukukunun ve gediklerin doğmasında en önemli*

türlerini ve bu vakıf türleri ile ilişkili esnaf vd. kurumları yüzlerce yıl boyunca etkileyecek olan hukuki içtihatların temellerini atmış oluyordu.¹⁰⁶

Kala'nın ilgili eserinde oldukça ayrıntılı olarak incelediği üzere, ahi teşkilatları ile birlikte doğan ve bilahare Ahi Evren tarafından birlikler halinde örgütlenerek genellikle vakıflara ait çarşı, han, hankah, pazar vb. iktisadi teşekküller içinde kümeleşen esnaf teşkilatları, sözü edilen ruhsat ve kefalet sistemleri ve imtiyazlı tekel hakları ile Osmanlı iktisadi sisteminin adeta vazgeçilmez unsurları olarak ortaya çıkmaktaydı.¹⁰⁷

Esnaf Teşkilatları ve Birlikleri böylece bir yandan ilgili mesleğin ve üretilen ürün ve hizmetlerin “üretim” ve “kalite” standartlarının sağlanması, diğer yandan da, gerek tedarik gerekse satış safhalarında karşılıklı yardımlaşarak üretim ve iş verimliliğinin artırılması hususlarında Anadolu'dan Balkanlar'a kadar topyekün bütün bir medeniyet sathında bir sistem olarak yaygınlaşmıştı. Hiç şüphesiz vakıflar hem imarethane ve icareteynli vakıf sistemleriyle hem de para vakıflarının kümelenmiş türleri olan sandıklar marifetiyle, bu yaygınlaşmanın ve toplumsal dayanışmanın önemli amillerinden biri olarak rol oynuyordu.

İşte esnaf birlikleri içindeki esnaf sandıkları, tıpkı avarız sandıklarında olduğu gibi esnafın öncelikle olağan üstü durumlarda devlete olan vergilerini zamanında ödeyebilmeleri amacıyla kurulmuştu. Daha sonra, yine avarız sandıklarında olduğu gibi, esnafın her türlü diğer ihtiyaçlarının karşılanmasında ve hatta kümelendikleri çarşı/pazar ve hanlardan mahallelere doğru taşarak halkın ihtiyaçlarını görmek

hukuki temel, Osmanlı teorik hukukunda süknanın yerinin belirlenmiş olması olduğu söylenebilir.” Kala, İstanbul Esnaf Birlikleri, s.96.

¹⁰⁶Bu tespit Kala tarafından da yapılmaktadır: “Ebussuud sükna ile yakın ilişkisinden dolayı atıfta bulunduğu menkul konusunda da bir risale kaleme almış, menkul malların da vakf edilebileceği tezine dayanan bu risalesi devrinin meşhur şeyhülislamının da yer aldığı bazı hukuk alimlerin çok sert eleştirilmiş ve hatta reddedilmişse de Osmanlı iktisadi hayatının düzenlemesiyle ilgili en önemli içtihatlardan birisi olan bu tez yaygın bir hukuk kesimi ve Osmanlı devleti idarecileri tarafından kabul edilmiştir. Esnafı ilgili olarak gedik hukukunun oluşmasında, sermaye açısından ise Osmanlı para vakıflarının ihdası şeklinde uygulanmıştı.” Kala, İstanbul Esnaf Birlikleri, s.98.

¹⁰⁷Ahi Evren tarafından ilk kez birlikler halinde örgütlenmeye başlayan esnaf teşkilatlarının idari ve iktisadi yapısını, Kala, ilgili eserlerinde oldukça detaylı olarak anlatmaktadır: bkz. Kala, İstanbul Esnaf Birlikleri, s.27-30. ; Kala, Debbağlıktan Dericiliğe., s.18.; Adnan Gülerman – Sevdâ Taştekil, Ahi Teşkilatının Türk Toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri, Kültür Bakanlığı Halk Kültürleri Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları: 194, Gelenek Görenek ve İnançlar Dizisi: 16, Ankara, 1993, s.26-27.; Güllülü, a.g.e., s.153.

suretiyle de, toplumsal kapsayıcılıklarını¹⁰⁸ bir hayli genişletmişlerdi. Kaynaklarda, “esnaf vakfı” ve “esnaf kîsesi”¹⁰⁹ olarak da geçen bu sandıkların finansal kaynakları, sandık sermayesini oluşturan “para”ların para vakfı teknikleri ile işletilmesi suretiyle elde ediliyordu. Böylece, “sandıklardan borç verilen paraların nema kazançlarıyla; ihtiyacı olan yoksul esnafa, evleneceklerle, emekliye ayrılanlara, yeni iş açacaklara, cenazesi kaldırılacaklara ve vergi borcu ödeyeceklerle katkıda bulunulurdu. Ayrıca yakınlardaki ibadethaneye yapılan yardımlar, esnafa ve fakirlere yemek dağıtılması, loncanın mühimmat giderleri ve cenaze masrafları gibi giderler de söz konusuydu.”¹¹⁰ Kurulma gayesi olan esnaf birliğinin her türlü ihtiyacının karşılanmasında adeta bir sosyal güvenlik kurumu gibi çalışan sandıklar ile aynı zamanda esnaf dışındaki ihtiyaç sahibi toplumsal kesimlerin ihtiyaçları da görülebiliyordu.

Sandıkların sermayesi ise genellikle “varlıklı esnafın yaptığı bağışlar, çıraklıktan kalfalığa ve kalfalıktan ustalığa geçişte verilen ücretler, nispeten hali vakti yerinde olan esnaf yöneticilerinin verdiği katkılar, hayırsever kişilerin bağışları, esnafın nizamla uymadığında ödediği cezalar, esnafın aidatları”, Şed Kuşanma törenlerinde yılda bir kez yapılan geleneksel yemekli toplantılarda toplanan paralar ile bütün bu amaçlar için özel olarak vakfedilen para vakıflarından oluşmaktaydı.¹¹¹

4.2.2.1.3. Yeniçeri Orta Sandıkları

“Yeniçeri Orta Sandıkları” da Esnaf sandıklarında olduğu gibi, Avarız sandıklarının Osmanlı’nın yüzlerce yıl boyunca tartışmasız en üstün “askeri” sınıfı olan

¹⁰⁸“Toplumsal kapsayıcılık ve güven”in sosyolojideki karşılığı için bkz. Fukuyama, **a.g.e.**

¹⁰⁹Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.97.; ve ayrıca bkz.Ö. Lütfi Barkan, Ekrem Hakkı Ayverdi: **İstanbul Vakıfları Tahrir Defterleri 953 (1546) Tarihli**, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1970, s.XXXVII.; Ergin, **a.g.e.**, s.680.

¹¹⁰Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.99.; ve ayrıca bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teskilâtı ve Kaynakları”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası** C.11., S.1-4, İstanbul, Ekim 1949-Temmuz 1950, s.98.; ve ayrıca bkz. Ö.Lütfi Barkan “Osmanlı İmparatorluğunda Esnaf Cemiyetleri”, **İstanbul Üniveristesi İktisat Fakültesi Mecmuası** C.41., S.1-4, İstanbul, 1985, s.40.; Ergin, **a.g.e.**, s.555.

¹¹¹Tahsin Özcan, **Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2003, s.80-86.; Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.98-102.; ve ayrıca bkz. Nikolay Todorov, “19. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Esnaf Teşkilatında Bazı Karakter Değişimleri”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi**, C.27. No.1-2 Ekim 1967-Mart 1968, s.19.; ve ayrıca bkz. Tayfun Toroser, **Kavanin-i Yeniçeriyân: Yeniçeri Kanunları**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011, s.67

Yeniçerilerdeki modellemesiydi. “*İstanbul’da eski ve yeni odalar adıyla anılan yerde bulunan yeniçeri koğuşlarına oda, taburlarına orta, kumandanlarına da çorbacı denmekteydi*”. Yardımlaşma sandıkları da isimlerini taburlara verilen bu “ad”dan almaktaydı. Öyle ki her ortanın kendine ait bir sandığı bulunur ve bu sandıklarda odabaşılar mütevellî yoldaşlar ise nazır olurdu. Yeniçeri sandıkları, esnaf ve avarız sandıklarında olduğu gibi muhtelif şahıslar tarafından vakfedilen paralardan ve kümelenmiş para vakıflarından oluşmaktaydı. Buradan hareketle orta sandıklarının da diğer sandıklar ile birlikte 15-16.yy’larda ortaya çıktığı tahmin edilmektedir.¹¹²

Kadı sicillerinden ve vakfiyelerden tespit edildiği üzere sandıkların kurulması “*ordunun sefere çıkacağı zaman kullanılacak silahların tamirleri ile gerektiğinde yeni alımlara kaynak sağlamak ve haftalık verilen kumanyaların yetmediği durumlarda masrafların karşılanma zorunluluğundan*” doğmuştu. Bilahare ilerleyen zamanlarda Yeniçeri orta sandıkları tıpkı avarız ve esnaf sandıklarında olduğu gibi mensubu bulunduğu yeniçeri zümresinin diğer ihtiyaçlarını da kapsar hale gelmişti. Bu çerçevede sandığın sermayesinin ve kaynaklarının işletilmesinden elde edilen nemalar ile yeniçeri yetimlerinin, gazilerinin ve yaşlıların ihtiyaçları görülebiliyor, aynı zamanda ocak ile ilgili tulumba ve çeşmelerin tamiri, aydınlatma, ısınma vb. giderler de karşılanabiliyordu.¹¹³

Yeniçeri orta sandıklarının ana sermayesi ve gelirleri “*terfilerdeki maaş artışlarından düzen akçesi adı altında kesilen miktarlardan, vefat eden yeniçerilerin terekelerinden kalan meblağlardan ve bazı varlıklı yeniçerilerin odun-kandil parası, taamiye yardımı vb. adı altında vakfettikleri paralardan oluşmaktaydı. Sandıktan borç verilen paraların geri dönen nemaları da gelir olarak kaydedilmekteydi*”. Öte yandan, yetim kalan yeniçeri çocuklarının mirasları da bir fon kaynağı olarak bu sandıklarda

¹¹²Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.101.

¹¹³Yaşar Semiz, “Osmanlı Devleti’nde Para Vakıfları”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Konya, c.9, S.1, 2016, s.96.; Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.103.; ve ayrıca bkz. Ö.Lütfi Barkan, “Edirne Askerî Kassamına ait Tereke Defterleri (1545-1659): IV. Faizle İşletilen Paralara Ait Kayıtlar.”, **TTK. Belgeler**, S.5-6., C.3.Ankara, 1966, s.35-36.; ve ayrıca bkz. Barkan, Ayverdi: **a.g.e.**, s.XXXVI.; ve ayrıca bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları**, C.1., 3.bs., Ankara, TTK. Yayınları, 1988, s.311.; ve ayrıca bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi C.2.**, 7.bs., Ankara, TTKYayınları, [ty.], s.559.

değerlendirilebiliyordu.¹¹⁴ Yine orta sandıklarında bir sermaye ve işletme fonu olarak birden fazla para vakfının “asl-ı mal”ına rastlanılabiliyordu. Keza, sandıkların gelirlerinin arasında sahip olunan işyerlerinin kira gelirleri de bulunabiliyordu. Bütün bunların dışında, incelenen sicillerden tespit edilmiş olduğu üzere, seyrek dahi olsa yeniçeri ocağı mensubu olmayan kişiler tarafından sandıklara vakfedilen vakıflarla da karşılaşılabilirdi.¹¹⁵

Bütün sayılan bu finansal fon kaynakları, daha önce sözü edilen para vakıflarının işletme usulleri ile değerlendiriliyordu. Bu çerçevede genellikle murabaha yöntemi ile değerlendirilen fonlar, sadece “orta”nın ve dolayısıyla sandığın mensubu olan yeniçerilere değil diğer bölük ve ortalara mensup yeniçerilere de borç olarak verilebilmekteydi. Ayrıca sandığın kaynakları borç olarak yeniçeriler dışındaki diğer askeri görevlilere de tahsis edilebiliyordu.¹¹⁶ Bütün bunların dışında yeniçeri orta sandıklarından “*esnafa ve halkın diğer kesimlerine de*” üstelik oldukça da sıklıkla borç verildiği bilinmekteydi.¹¹⁷ Diğer sandıklarda olduğu gibi kefil ve rehin

¹¹⁴Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti Teşkilâtından**, s.307-308-309.; Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi C.2**, s.558 ve 561.

¹¹⁵Gürsoy incelemiş olduğu Davudpaşa mahkeme sicillerinde, yeniçeri mensubu olmayan şahısların orta sandıklarına vakfettikleri paralardan örnekler vermektedir: “1788: 8/95/20b. Numaralı vakıfda görüldüğü gibi Fatma Hatun’un vakfının gelirini 35. Bölük Yeniçerilerinin her gece aydınlatılmasında kullanılmak için kandil yağı alımına vakfettiği anlaşılmaktadır. Vakfın tevliyetini de vefatından sonra ’31. Bölük neferatının nukudu mevkufesi mütevellisine’ bıraktığı vakfiyesinin şartlarında kayıtlıdır.” Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.102.

¹¹⁶Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.103.

¹¹⁷Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.103.; ve ayrıca bkz. Gürsoy, Gedikli ve Beydilli’den yapmış olduğu alıntılar ile, Yeniçeri Orta sandıklarının halkla ve esnafa olan “borç” ilişkisine dikkat çekmektedir: “Orta mallarından 1770’lerde halktan kişilere borç verildiği belirtilerek, ticaret yapmak için mudarebe yoluyla akçe alındığı kaydedilmiştir” ve ayrıca bkz. Fethi Gedikli: “İstanbul’da Para Vakıfları ve Müdarebe”, **Osmanlı Hukuku Makaleler**, Gündoğan Yayınları, 2010, s.43.; “Yeniçerilerin esnafa iletişim halinde oldukları dönemin iktisadi durumunun da zorlamasıyla esnaf-yeniçeri ilişkisinde 18.yy’ın sonlarında yeniçerilerin artan oranlarda esnaflaşmasına kadar devam etmiştir. 1791 -1793 yıllarında düzenlenmiş Kefalet Defterleri’nde yer alan, İstanbul’daki 1110 iş yeri ve dükkan sahibi için kullanılan beşe, odabaşı, bölükbaşı ve çavuş gibi sıfatlardan hareketle dükkanların % 40 kadarının yeniçeri bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda esnaf ve yeniçerilerin birbirlerinin yardımlaşma sandıklarından faydalanma ihtimalleri oldukça yüksek görülmektedir.” Kemal Beydilli, “Yeniçeri”, **TDVİA**, C.43., İstanbul, 2013, s.461.; “Ayrıca sandıklardan sadece yeniçerilere değil Kadılara, esnafa, gayrimüslimlere de borç verildiği tespit edilmiştir.” Çiğdem Gürsoy, “Para Vakıflarının Osmanlı Dönemi Kentleşme Sürecine Katkısı: Yardımlaşma Sandıkları Örneğinde”, **Uluslararası I. Anadolu Uygarlıkları Sempozyumu**, 22-23 Ekim, Muğla.; “Kütahya Kadısı Mehmet Efendi ibn. Veli’nin yeniçerilerin turnacılar zümresine mensup orta sandığından beyl-i istiğlal ile borç aldığı anlaşılmaktadır (İstanbul Kadı Sicilleri, Bab Mahkemesi Defterd nr. 3. C.17., s.873., Hüküm no: 1141).” Gürsoy, **Para Vakıflarının Osmanlı; Gayrimüslim tebaanın da diğer sandıklarda görüldüğü gibi orta sandıklarından da borç aldığı bilinmektedir. 1686 tarihinde Ermeni tebaasından Yorgi V.Franko 37. Yeniçeri orta sandığından 210 esedi kuruş borç almıştır. Borcuna karşılık evini bey’bi’l-istiğlal yoluyla satmıştır. Bu muameleden**

şartlarıyla verilen borçlarda, özellikle aynı sandığa mensup yeniçerilere borç verilirken aynı ortadan değil, diğer ortaların ileri gelen yeniçerilerinden kefalet alınmasına özen gösteriliyordu.¹¹⁸

4.2.2.2. Para Vakıfları ve Sandıkların Sona Ermesi

Para vakıfları ve sandıklar Osmanlı'daki yüzlerce yıl süren bu uzun tarihi seferinin sonlarına doğru diğer vakıf türlerinde olduğu gibi Tanzimat'ı müteakip önce merkezileştirilerek "Efkef-ı Humayun Nezareti"nin çatısı altına girmiş ve 1839'dan II. Meşrutiyete kadar bu idari yapının altında faaliyet göstermişti. 1908 yılındaki bütçede para vakıfları ve sandıkların tek elden yönetilmesi için nezaret merkezinde "Terekat ve Nukud-u Mevkufe Kalemi" adı altında yeni bir birim kurulmuş ve bu birim de "Muhasebat Müdüriyet-i Umumiyesi"ne bağlı olarak çalışmıştı. Cumhuriyet'in ilanından sonra 1924 yılında çıkartılan Evkaf Muvazene Kanunu'nu müteakip bu kez Vakıf Paralar Müdürlüğü kontrolünde toplanan "vakıf paralar" bilahare 1930 yılında Vakıf Paralar Müdürlüğü'ne devredilmişti. Para vakıflarının ve sandıkların Tanzimat'tan sonra Gürsoy'da özetlenen bu tarihi seyri en nihayet söz konusu "paraların" 1954 yılında kurucu ortak olarak Türkiye Vakıflar Bankası T.A.O'na devri ile son bulmuştu. Bankanın sermayesini oluşturan kurucu hisselerden A grubu olarak tescil edilen mazbut vakıflara ait %55'lik hisse tutarı ile B grubu olarak tescil edilen mülhak vakıflara ait %25'lik hisse toplamı, hülasa sermayenin önemli bir kısmı kuruluş tarihi itibarıyla 1069 adet para vakfının mal varlığına tekabül etmekteydi.¹¹⁹

4.3. Eşitlik ve Kardeşlik Değerleri Açısından Vakıf Kurumu

Bu bölümde, toplumsal vahdeti (insanın birliği) sağlayan değer ve prensiplerden söz konusu sosyolojik vasatı hazırlayan "insanların eşitliği ve kardeşliği" değerleri, vakıf

sandığın bir senenin sonunda 31 kuruş gelir elde ettiği ve nema oranının da % 15 olduğu anlaşılmıştır. Şahitlerin tamamı Ermenidir (İstanbul Kadı Sicilleri, Bab Mahkemesi Defter nr. 46, C.19, s.542., Hüküm no: 657)." Gürsoy, **Para Vakıflarının Osmanlı.**, s.103.

¹¹⁸Tahsin Özcan, "Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.14, İstanbul, 2006, s.114.

¹¹⁹Nazif Öztürk, **Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s.139-142.

kurumu ve özellikle de günümüzde sosyal işletmeler kategorisinde sınıflandırılan para vakıfları ve sandıklar üzerinden incelenmektedir.

İnsani bir kurum olarak vakıf müessesesi ve özelde incelenmekte olan para vakıfları ve sandıklar, kendi içi ve dışındaki toplumsal birliği, sözü edilen “eşitlik ve kardeşlik” değer ve ilkelerini öncelikle kendi organizasyonel yapısına ve dolayısıyla faaliyetlerine tahakkuk ettirebilmek suretiyle meydana getirmiştir. Bu ahlaki/insani fazilet ve değerler hayatla buluşarak önce paradigmalanmış ve bilahare kanunlaşarak kurumsallaşmıştır.

Bir tez olarak ve bu tezin kanıtları mahiyetinde olmak üzere vakfa insani kurum hüviyetini (statüsünü) kazandıran ve böylece etki alanı içindeki sosyolojide toplumsal vahdetin bir fenomen olarak ortaya çıkmasını hazırlayan bu değerler (eşitlik ve kardeşlik) bir şahsi manevi olarak bu kurum üzerinde gösterilmeye çalışılmıştır. İnceleme, “vakfın kuruluş şartları” üzerinden yapılmıştır.

Ezcümle aşağıdaki paragraflarda, “bir vakfın kurulabilmesinin esas şartları”nın içinde, ilgili değerlerin (eşitlik ve kardeşlik) varlığı aranılmaktadır. Vakfın kurulabilmesini sağlayan esas şartlar ise, akademik yazında tasnif edildiği şekliyle, “kurucular”, “vakfedilen mal”, “vakıftan istifade edenler” ve “vakfiyeler” olarak sınıflandırılmıştır.

4.3.1. Vakfın Kurucu ve Yöneticilerinde Aranılan Şartlar

Vakıflar çok geniş bir toplumsal yelpazeyi ihata eden, toplumun çok farklı sosyo-ekonomik segmentlerine mensup fertler/vatandaşlar tarafından kurulmuştur. Kurucularının mesleki ve sosyal statüleri, askeri, ilmiye, reaya, köylü, esnaf, paşa, vüzerâ, sultan ve hatta padişahlara kadar uzanabilen ve bugünkü manada özel kesim ve kamu ayırımının söz konusu olmadığı geniş bir toplumsal yelpazeye yayılmaktaydı.¹²⁰

¹²⁰Kurt, **a.g.e.**, s.91-93.; Akgündüz, **a.g.e.**, s.133.; Erhan Yavuz, **a.g.e.**, s.5.; ve ayrıca bkz. Nazif Öztürk, **Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar**, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s.63-64.; ve ayrıca bkz. Ömer Hilmi Efendi, **İthaf-ül ahlâf fî ahkâm-il evkâf**, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Ankara, 1977, 53. Mesele.; ve ayrıca bkz. Hüseyin Hatemi, **Vakıflar**, İstanbul Üniversitesi Hukuk

Vakıflar, sadece tüzel-kurumsal niteliği olmayan şahıslar tarafından kurulan “tekil” yapılar değildi. Sandıklar örneğinde olduğu gibi, fertler tarafından kurulan ve artık hukuki olarak kurumsal bir tüzel kişilik kazanmış olan para vakıflarının, yani tüzel kişiliği haiz kurumsal yapıların ortaklığı ile de kurulabilen “çoklu” yapılarıydı.¹²¹

Vakıflar gerek sosyal ve gerekse ekonomik olarak şahsi ya da tüzel hukuki kişilikleri ile ve kamu ve özel kesim ayrımı olmaksızın, din, etnisite, cinsiyet ayrımına (ötekileştirmeye) müsaade etmeyen ve böylece toplumun hemen hemen bütün kesimlerini kapsayan varlıkları ile Rabbani kıymetin topluluk üzerinde “eşitlik ve kardeşlik” değerleriyle tecelli etmesini sağlayan önemli kuruluşlardı. Yukarıda belirtildiği üzere her sosyal statü ve meslek sahibi olan vatandaş, özel ya da tüzel kişiliği haiz vakıf kurabiliyordu. Ümmetin aynı sosyal zümreye sahip fertleri kendi şahsi vakıflarını kurabildikleri gibi, esnaf, yeniçeri ve mahalle avarız sandıklarında kümeleşerek bir araya gelmek suretiyle kendi sosyal zümrelerinin ortak vakıflarını da kurabiliyorlardı. Özel ya da tüzel vakıf kurabilme hakkı bu yönüyle adeta sınırsızdı. Şartların yerine getirilmesi halinde, bir kişi ya da zümre sayısız vakıf kurabilirdi.¹²²

Öte yandan, herhangi bir asgari “mali sermaye” şartı aranmaksızın, sadece aşağıda sözü edilen “vakfedilecek malda aranılan şartlar”ın yerine getirilmesi halinde toplumun fakir insanları da zenginler gibi vakıf kurabiliyor ve böylece Allah’ın rızasını kazanmanın bir vesilesi olan bu “mali” ibadeti yerine getirebiliyorlardı. Bu minval üzere, para vakıfları ve sandıklar herhangi bir asgari sermaye koşulu aramayan ve böylece “sermayeyi” halka ve tabana yayan yapılarıyla, finansal olarak

Fakültesi, İstanbul, 1969, s.93.; ve ayrıca bkz. Karınabadizade Ömer Hilmi, **Eski Vakıfların Temel Kitabı**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, 1978, mesele 18.

¹²¹Öztürk, **Elmalı M. Hamdi Yazır**, s.72.; Erhan Yavuz, **a.g.e.**, s.7.

¹²²Tarık Ziya Arvas, “19. Yüzyılın Sonlarında Van Vilâyeti Vakıfları”, **Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi**, c.1, S.1, 2017, s.20.

Şahısların ve zümrelerin hem “bir”den fazla ve hem de ortaklaşarak (kümelenerek) kurmuş oldukları vakıflardan, “şahıslar”ın kurdukları vakıflara örnekler için bkz. Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.115-174.; çoklu yapılar halinde kurulabilen “mahalle avarız sandıkları”na örnekler için bkz. Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.174-205.; çoklu yapılar halinde kurulabilen “esnaf sandıkları”na örnekler için bkz. Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.205-236.; ve çoklu yapılar halinde kurulabilen “yeniçeri orta sandıkları”na örnekler için bkz. Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.236-246.

insanlara sunulan fırsat “eşitliği”nin adeta “abideleşmiş” kurumları olarak ortaya çıkıyordu.¹²³

Ümmetin kadınları daha önce de sözü edildiği üzere, sayısal olarak neredeyse erkeklere yaklaşan oranlarda kurmuş oldukları vakıflar ile (özellikle de avarız sandıklarına iştirak ettikleri para vakıfları ile) içitimai ve iktisadi hayatın aktif unsurları olarak yerlerini alıyorlar ve toplumsal hayatın vazgeçilmez dinamik karakterleri haline geliyorlardı.

Ümmetin Müslümanları kadar gayri Müslimleri de kendi vakıflarını kurabiliyor;¹²⁴ ve böylece bütün bir toplum vakıflar üzerinden aynı insanlık ailesinin “kaderdaşları” ve “kardeşleri” olarak, sıkı kardeşlik bağları ile birbirine bağlanıyordu. Ortaya çıkan bu fenomen; insanın, mevcudatın, mekanın (mahallin) ve zamanın, topyekün şenlenmesiydi. Öyle ki, “Rabbani Kıymet”ten neşet eden eşitlik ve kardeşlik değerleri ile başlayan ve bilahare bu değerlerin paradigmallaşması ile ortaya çıkan sosyolojik vasat, meydana getirdiği toplumsal vahdet ile toplumun bütün bu farklı kesimlerini birleştirip kaynaştırmıştı.

Toplumun birlik, beraberlik ve kardeşlik ruhunu muhafaza eden rolleriyle bir vakıf kurmak, kamu (kadı) tarafından da bugünkünden oldukça farklı bir biçimde kolaylaştırılmış ve teşvik edilmişti. Bu çerçevede vakfın kurucusunda sadece temlik ve teberru ehliyetlerine (tam ehliyet, salahiyete) sahip olmanın koşulları olan “akıl balığ”, “reşit”, “hür” ve “ölüm hastalığı (maraz-ı mevt) halinde bulunmamak”, yani hür bir rıza ve irade ile vakfetmeye karar vermiş olmak şartları aranmış; bunun dışında herhangi bir şart aranmamıştı. Öte yandan kurucuda bir “şekil” şartı olmamakla beraber aranılan esas şart, vakıf kurarken adeta bir ibadete başlarmışçasına “niyet” üzere olmaktı. Öyle ki, bireysel bir kulluk ibadeti için İslam fıkına göre şart koşulan “niyet” izharı, burada da benzer bir şekilde bu kez “mal” ile yapılan bir kulluk ibadeti olarak şart koşulmuş ve hatta “vakıf kurma” ibadetine

¹²³Vakfedilen mallarda aranılan şartlar ile ilgili olarak bkz. Akgündüz, **a.g.e.**, 194, 199, 204.; Erhan Yavuz, **a.g.e.**, s.8-11.; Hatemi, **a.g.e.**, s.100.; Öztürk, **Elmalı M. Hamdi Yazır**, s.74, 81, 187, 189.; Ömer Hilmi Efendi, **a.g.e.**, 65.

¹²⁴Erhan Yavuz, **a.g.e.**, s.7.

ilişkin “niyet” vakıf terminolojisi içinde kendisine *kurbet kastı*¹²⁵ ifadesi ile yer bulmuştu.

Diğer yandan vakfiyedeki şartlara ve ilgili hukuki çerçeveye göre vakfı yöneten ve vakfin işlerinden birinci derecede sorumlu olan “mütevelli” bu anlamda vakfin en önemli organı ve unsuru olarak ortaya çıkmaktaydı. Genellikle kayd-ı hayat şartıyla seçilen ve çoğu kez vakfiye şartlarına bağlı olarak “ücretli” olarak çalışan mütevelli, vazifesini kötüye kullandığında kadı marifetiyle görevinden alınabilmekte ve ayrıca kendi rızası ile de görevden çekilebilmekteydi.¹²⁶ Vakfin kurucusu vâkıf, tabii olarak kendisi de mütevelli olabilmekte, herhangi bir mücbir sebep nedeniyle mütevellisi kalmayan vakıflara ise kadı tarafından mütevelli atanabilmekteydi. Oluşan vakıf hukuku öylesine toplumsallaşmıştı ki, mahalle avarız sandıklarında mütevelli olarak aynı zamanda idari görevleri de bulunan imamlar tayin edilmekte ve sandıkların denetiminden ise mahallenin bütün sakinleri birlikte sorumlu olmaktadır.¹²⁷ Özellikle kümelenmiş para vakıfları olan sandıklarda, birden fazla olan kurucuların kendi aralarındaki ve kadı (hukuk) karşısındaki hak ve hukukları eşitti. Görevlendirmelerde ehliyet ve liyakat aranır; maslahat ve örfe tabi olunurdu.

Bu, özel ve tüzel kişiler tarafından “kamu”nun akreditasyonu ile kurulan; kurucularının vüzerâ, paşa, sultan ve hatta padişah gibi yüksek dereceli kamu görevlilerinden teşekkül etmesi halinde dahi kamunun mutlak manadaki denetimine tabi olan; mahalle avarız ve esnaf sandıkları örneklerinde ilgili toplumsal zümrenin (mahalle sakinleri, esnaflar, yeniçeri ortaları vd.) demokratik yönetim ve denetimine açık bulunan; mücbir durumlarda kamunun yönetsel erkinin de içine girebildiği son derece esnek ve bir o kadar da sağlam bir yapıydı. Vakıfların yüzlerce yıl boyunca devam edebilmesinde ki hikmeti, kuşkusuz söz konusu “eşitlik ve kardeşlik”

¹²⁵Vakıf terminolojisinde mali bir ibadet ile Allah’a yakınlaşmak gayesine (yani bu niyet’e) “kurbet kastı” denilmektedir. Hatemi, **a.g.e.**, s.117.; Ömer Hilmi Efendi, **a.g.e.**, 52. Madde.; Erhan Yavuz, **a.g.e.**, s.12.; Buna göre, “*kurbet kastının gerçekleşmesi ve dış aleme yansıyabilmesi için vakıftan yararlanacak kimselerin ve yararlanma şartlarının belirtilmesi gerekmektedir. Kurbet kastının bulunup bulunmadığı dış aleme olan bu yansımalarından anlaşılır. Vakfedilen mallar için konulan yararlanma şartları ile bu mallardan yararlanması için belirlenen kesim, kurbet kastının bulunmadığını gösteriyorsa vakıf geçerli olmaz. Hanefî fıkhına göre hem vakfedenin inancında hem de gerçekten kurbetin mevcut olması gerekmektedir*”. Hatemi, **a.g.e.**, s.119.; Erhan Yavuz, **a.g.e.**, s.12.;

¹²⁶Çiftçi, **a.g.m.**, s.83.

¹²⁷Mahalleli’nin “birlikte sorumlu olmaları”yla ilgili örnekler için bkz. Gürsoy, **Osmanlı’da Para Vakıflarının**, s.174-205.

değerlerinin paradigmalaraşarak nizamlaşmak suretiyle meydana getirdiği toplumsal vahdetin, bu ahlaki/insani değler üzerinden yükselen sağlam hukuki temellerinde aramak gerekir.

Bu maddeyi bitirirken, “Rabbani Kıymet”ten neşet eden ve toplumsal vahdetin temellerini (vasatını) hazırlayan eşitlik ve kardeşlik değlerinin, kurucular ve yöneticiler boyutunda nizamlaşarak kurumsallaşması ile ilgili olarak, özet mahiyetinde olmak üzere şu tespitleri yapabiliriz:

1. Vakfın kuruluş şartları arasında, kurucularda (özel ya da tüzel) ve atanan yöneticilerde (çalışanlarında) “fıkhen” akli baliğ ve ehliyet/liyakat sahibi olmanın ötesinde bir şart aranmamaktadır.
2. Her sosyal statü ve meslek sahibi fert, kurucu olabilir. Vakıf, toplumun bütün sosyal statü ve mesleklerine mensup fertlerini kurucu olarak kabul eden “eşitlik” ilkesi ile kurumsallaşır.
3. Her ekonomik segment mensubu fert, sahip olduğu iktisadi güçten bağımsız olarak kurucu olabilir. Vakıf toplumun bütün ekonomik segmentlerini, zengin-fakir ayrımı yapmaksızın, kurucu olarak kabul eden “eşitlik” ilkesi ile kurumsallaşır.
4. Herkes, kadın ve erkek toplumun bütün fertleri, kurucu olabilir. Vakıf toplumun bütün fertlerini kadın-erkek cinsiyet ayrımı yapmaksızın kurucu olarak kabul eden “eşitlik” ilkesi ile kurumsallaşır.
5. Herkes, her dinden ve her milletten toplumun (ümmetin) bütün fertleri, kurucu olabilir. Vakıf ümmetin bütün fertlerini, din, millet, etnisite ayrımı yapmaksızın, kurucu olarak kabul eden “eşitlik” ilkesi ile kurumsallaşır.
6. Herkes, kurucular ve yöneticiler, yukarıda sayılan bütün esaslar çerçevesinde ve hiçbir “ötekileştirme”nin konusu olmadan, vakıf kurumu içinde almış oldukları görevlerde, “kardeşçe” bir arada çalışır; böylece, kuruculardan ve çalışanlarından başlayarak, kanunlaşmak suretiyle kurumsallaşan “eşitlik ve kardeşlik” ilke ve değleriyle toplumsal vahdetin temelleri atılır.

4.3.2. Vakfedilecek Malda Aranılan Şartlar

Kendinden önce başka medeniyetlerde var olmayan, İslam medeniyetinin şubelerine has bir müessese olarak ortaya çıkan, en kamil haline ise Osmanlı medeniyet şubesinde ulaşan vakıf müessesesi, din ile beraber ahlak ve değerleri sürekli canlı, diri ve kıyam halinde tutan yönüyle insanlık erdem ve faziletlerinin korunmasında kuşkusuz çok önemli bir rol oynamıştı. Bu müessese marifetiyle kurulan yüzlerce cami, imarethane, şifahane, kütüphane, medrese, tekke, iktisadi teşekküller ve hatta taşınabilir nakit varlıklar ve bunların kolektif birikimi olan sandıklar, ezcümle en genel anlamıyla vakıf konusu “eşya”, aslı Allah’ın mülkiyetine terkedilerek, kelime manasıyla mündemiç olarak Allah’a ve (Allah’ın rızasına) hapsedilmişti. ***Bir diğer ifadeyle, o, “varoluşun” sırrına ermek isteyen insan tarafından “iyilik”le vazifelendirilmiş ve ebediyen, adeta “iyiliğe” hapsedilmişti.*** Öyle ki, varolmakla kıymetlendirilmiş ve Rabbi tarafından insana boyun eğmekle (hizmetle) görevlendirilmiş “eşya”, vahiyle insana seslenildiği gibi¹²⁸ vakıflar marifetiyle ve “varlığa saygı” prensibiyle sürekli olarak iyiliğe ve güzelliğe, yani esas sahibi olan Rabbine döndürülmekteydi.

Vakıf hukuku müktesebatına göre, vakfedilecek malda öncelikle mütekavvim olma, yani dinen kullanılmasında bir sakınca bulunmama şartı aranmaktaydı. Vakfın mutlak mülkiyetinde ve sahipliğinde olarak vakfedilecek malda aranan diğer şartlar ise, sarıh bir şekilde malum ve muayyen olması, yani açık bir şekilde tanımlanabilmesi; ayn olması, yani asl-ı mal olarak bizzat kendisinin vakfa konu olması; mülkiyete konu bir akar (cami, imarethane, aşhane vb. hizmet binaları ve bağ, bahçe, dükkan, vb. gibi gelir getirebilen gayrimenkuller) ve/veya menkul (para-nukud vb. taşınabilir mal) olması; ve en nihayet insanlar (ibadullah) için maddi/manevi sürekli ve devamlı bir şekilde “menfaat” üretebilmesi gelmekteydi.¹²⁹

Vakfedilecek malda miktar ve/veya parasal anlamda azlık veya çokluk, nakdi veya gayrinakdi asgari bir “sermaye” miktarı aranılan bir şart değildi. Nitekim,

¹²⁸“Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O’ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!” **Kur’an**, Fecr, 89/27-28-29-30.

¹²⁹Erhan Yavuz, **a.g.e.**, s.7-11.

gayrimenkul vakfetme imkânına sahip olamayan fertlerin, para vakıfları ve bunların kümelenmiş kolektif türü olan sandıklar sayesinde vakfettikleri kimi zaman çok cüz i nakitler ile bu “mali” ibadeti yapabilmelerinin önü açılmıştı.¹³⁰ Bu, sermaye birikimi vasıtasıyla herhangi bir toplumsal kastın veya sınıfın oluşmasına “hoş bakmayan” kadim Osmanlı iktisat anlayışının vakıflar üzerinden toplumsal hayattaki tezahürüydü. Toplumun en fakir kesimlerinin dahi, varlık sahibi olanlarla birlikte, bazen aynı hayır sandığının ya da para vakfının içinde beraberce bulunabilmelerinin yolunu açan hukuk; hiç kuşkusuz bunu “eşitlik” ve “kardeşlik” değerlerinin paradigmalaşması sayesinde başarmıştı. Camide aynı safta bulunanların eşitliği vakıflarda ve onların kümelenmiş türleri olan sandıklarda da devam etmekteydi.

Sandıklar bu manada, iştirak edenlerin sadece kendi aralarında yardımlaşmalarına vesile olan kurumlar değildi. Kendi zümrelerinin dışına taşarak mahalleye ve toplumun diğer kesimlerine uzanmakta ve böylece kendi içleri ve dışlarındaki bütün insanları kardeşleştirmektedirler. Onlar, bu yönleriyle aynı zamanda “kardeşleşme sandıkları”ydı. Öyle ki, ihsan ve kardeşliği yaygınlaştırarak inanç, ahlak, değerler ve şüphesiz adalet üzerine bir toplumsallaşma (toplumsal vahdet) meydana getiriyorlardı. Bu sandıklarda, miktarı her ne olursa olsun vakfettikleri mal ile zengin ve fakir, hak ve hukuk olarak eşit ve Allah karşısında aralarında hiçbir fark olmaksızın birarada duruyorlardı. Bu sandıkların zengin-fakir bütün mensupları hayırda ortaklaşmakta, kendi mensupları dahil, insan ve mevcudatın natamam bir haline dokunarak bir ihtiyacı beraber görmekte ve böylece sevinçde ve kederde, aynı ortak kaderi paylaşmaktaydılar. Onlar şüphesiz birbirlerinin kaderdaşları ve kardeşleriydiler.

Eşitlik ve kardeşlik değerlerinin, vakfedilen mal boyutunda kurumsallaşması ile ilgili olarak özet mahiyetinde olmak üzere şu tespitleri yapabiliriz:

1. Vakfın kuruluş şartları arasında “vakfedilen mal” ile ilgili olarak, söz konusu malın; “tanımlı”, “dinen helal”, “mülkiyeti haiz” ve “menkul veya gayrimenkul” olmasının ötesinde bir şart aranmamaktadır.

¹³⁰Tahsin Özcan, “Osmanlı Toplumuna Özgü Bir Finansman Modeli: Para Vakıfları”, **Çerçeve Dergisi**, Müsiad, Ekim 2008, s.127.

2. Belirtilen şartları haiz olan vakfa konu malda, menkul veya gayrimenkul olmasına bakılmaksızın, herhangi bir asgari sermaye (mal bedeli) şartı yoktur. Vakıf, özellikle para vakıfları ve sandıklar örneğinde, zengin ve fakiri mali imkânlarının azlığı ya da çokluğu ile ötekileştirmeden, bu “eşitlik” ilkesi ile nizamlaşarak kurumsallaşır.

4.3.3. Vakıftan İstifade Edeceklerde Aranılan Şartlar

Vakfın kurulabilme şartlarından bir diğeri ise, vakfedilen maldan elde edilecek olan fayda ve menfaatin kimlere ve/veya neye tahsis edileceğinin tarif edilmiş olmasıydı. Vakıflarla ilgili yapılan fıkhi tanımlamalarda “mevkufun-aleyh” olarak isimlendirilen söz konusu menfaatten istifade edecek olanların “ibadullah” kavramının en genişletilmiş halinin içinde yer aldığı görülmekteydi. Bu tanımın içeresine, çocuk, genç, yaşlı, erkek, kadın, zengin, fakir, köylü, reaya, Müslim, gayrimüslim vd. herhangi bir sosyo-ekonomik segment ayrımı (“ötekileştirme”) söz konusu olmaksızın toplumun bütün demografik kesimleri girmekte ve hatta tanımın genişliği “insan”ı aşarak, Allah tarafından yaratılmış ve “var” olmakla kıymetlendirilmiş, canlı cansız, hayanat nebatat, her “şey” i, adeta “varlığın” bütün çeşitlerini kapsamı içeresine almaktaydı. Öyle ki, daha önce de örnek olarak verildiği üzere mahallelerdeki kedi ve köpeklerin himayesi, göçmen kuşların bakım ve tedavisi, park ve bahçelerin (çevrenin) temizliği ve mahallelerin inşa ve imarı için kurulan sayısız vakıf ve genellikle bu vakıfların çatısı altında bulunan, insan ruhunun estetik ve sanat kaygısının en mükemmel bir şekilde vücuda geldiği camiler ve külliyeler¹³¹ bu aşkın “ibadullah” anlayışına ait “varlığa saygı” prensibinin eserleri olarak ortaya çıkmaktaydı. İkinci medeniyet hamlesinin Tevhid inancı yorumu olan “varlığın birliği” tasavvuru ibadullah kavramı ile bütün varlığı kuşatarak kurumsallaşmaktaydı.

Vakıflar gerçekten de kadim İslam medeniyeti tarihinde, Endülüs ve Bosna’dan, Horasan ve Yemen’e kadar olan istisnasız bütün bir İslam Coğrafyasında, şehirlerin kurulmasında, sosyal, dini, askeri, siyasi ve iktisadi kurumların teşekkül etmesinde,

¹³¹Öztürk, *İslam ve Türk Kültüründe*, s.18.

kültürün maddi ve manevi eserlerinin dengeli bir şekilde meydana gelmesinde ve bu şehirlerde yaşayan insan topluluklarının birlik ve beraberlik halinde kardeşçe bir hayat sürdürebilmelerinde, dolayısıyla bütün bunların hepsini de ihata etmek üzere bir medeniyetin vücuda gelmesinde, “kurucu” fonksiyonları ile bir “medeniyetleşme” hareketiydi.¹³²

Vakıflar gibi, insanı hayatın merkezine alan ve temellerinde Rabbani Kıymetten neşet eden insanların “eşitliği ve kardeşliği” değerlerinin bulunduğu bütün bu uygulamalar ile, Aşıkpaşazade tarihinin “*dünya halkına nimetler yediren, yoksul doyurucu ve sofrası sahibi*”¹³³ sözleriyle nitelediği şu “*alem-i kevn ve fesad*” da¹³⁴ (yani fani olan dünyada) huzurun ve toplumsal barışın bekasını adeta bir ontolojik varolma meselesi olarak benimsemiş olan Osmanlı devleti, “ümme”nin ve insanın birliğine doğru İslami ve insani bir medeniyet olarak doğmaktaydı.

Gerçekten de bu insani ve sahil medeniyet hareketinde iktisadi ve sosyal açıdan vakıfların rolü oldukça önemliydi. Onbinlerce vakfiyede ve vakıf sicillerinde geçen şenlendirme faaliyetleriyle, toplumun zengin ve imkân sahibi kesimlerinden yoksul ve ihtiyaç sahibi kesimlerine herhangi bir toplumsal ötekileştirme söz konusu olmadan gönüllü gelir transferleri yapılabilmiş ve böylece gelirin toplumun pek çok farklı kesimine yeniden dağıtımı gerçekleştirilebilmişti. Yine bu meyanda, modern refah devletinin sosyal güvenlik kurumlarının ilk öncüleri olan imarethaneler, sandıklar vb. vakıf türleri vasıtasıyla fakirlerin yiyecek, iâşe, giyinme, barınma, eğitim ve sağlık gereksinimlerine kadar her türlü zorunlu “insani” ihtiyaçları karşılanabilmişti.¹³⁵ Filhakika tarihi bir hakikat olarak, zenginin fakirin halinden anladığı ve kendisini bu “hal”den mükellef hissettiği, bu “insani” ve bir o kadar da zarif uygulamalar ile toplumun farklı sosyo-ekonomik kesimleri arasındaki gelir

¹³²“1573’te İstanbul’a gleen Du Fresne-Canaye’nin ifadesiyle bu külliyyeler; Türklerin, tabiat, insan ve Tanrı arasındaki ilişkiler üzerinde yaptıkları yorumun vakıflar yoluyla tecessümünden başka bir şey değildir. Hiç kuşkusuz bu, İslam ve Türk dünyasının kuşatan bir medeniyet hareketidir.” Öztürk, **İslam ve Türk Kültüründe**, s.18.

¹³³Öztürk’ün Tarih Dergisi’ndeki ilgili makalesi için bkz. <http://www.tarihtarih.com/?Syf=26> (Çevrimiçi, 27-07-2015).

¹³⁴ Öztürk, **İslam ve Türk Kültüründe**, s.19.

¹³⁵Tevfik Güran, **Ekonomik ve Mali Yönleriyle Vakıflar Süleymaniye ve Şehzade Süleyman Paşa Vakıfları**, İstanbul, Kitabevi, 2006, s.2.

uçurumları dengelenebilmiş ve böylece toplumsal huzur ve barışın sağlanmasına (toplumsal vahdet) katkıda bulunulmuştu.

İnsani uygulamaların bir örneği olarak; daha önce de bahsi geçtiği üzere hemen hemen her mahallede bulunan avarız sandıkları ile bir yandan mahallenin duluna yetimine, fakirine, din-dil-etnisite vb. herhangi bir toplumsal ayrımcılığa ve ötekileştirmeye müsaade etmeden kuşatıcı ve birleştirici bir anlayışla sahip çıkılırken; diğer yandan da mahallenin cami, mescid, medrese, çeşme, kaldırımlar vb. hizmet yapılarının tamir, bakım, onarım ve imar ihtiyaçları karşılanabiliyordu. Bu sandıkların sermayelerinden genellikle murabaha yöntemi ile kullandırılan fonlarda gerek bu sandıklardan borç alanların gerekse bu borçlara kefil olanların, hülâsa toplumun hemen hemen bütün kesimlerinin; zengin-fakir, kadın-erkek, asker-bürokrat, alim-reaya vb. herhangi bir sosyal statü ayrımı olmaksızın finansman imkânına erişebilmeleri sağlanabiliyordu. Öyle ki, bu sandıklar elindeki cüz'i nakitler ile dahi, herkesin kuruluşuna iştirak edebileceği, aynı zamanda yine herkesin finansman ihtiyacını görmek için istifade edebileceği ve üstelik de herkesin istifadesine sunulan hayri kurumların ihtiyaçlarının da görülebileceği kapsayıcılıkları ile aynı zamanda toplumsal vahdeti sağlayan ahilik ve kardeşlik teşkilatlarıydı.

Sandıklara benzer bir şekilde vakıf imarethane sisteminde de söz konusu hizmet müesseselerinin inşası, ebediyet davası olan fevkalade basiretli bir idrak ile; gelir üreten pazar alanları, han, hamam, çarşı, dükkan vb. iktisadi teşekküller ile birlikte aynı anda planlanmakta ve ilk günden itibaren, ilgili hizmet müessesesinin karşılaşılabileceği yaşamsal ihtiyaçların (bakım, onarım, tadilat, ilave ek hizmet ünitelerinin inşası vb.) finansman meseleleri adeta gelecek kuşakların endişesine mahal bırakmayacak bir feraset ile çözülebilmekteydi. Ezcümle, vakıflar marifetiyle ıssız yerler şenlendirilerek yeni mahalleler ve şehirler kuruluyor ve bu şehirler, yine genellikle vakıflar tarafından inşa edilen han ve kervansaraylar ile birbirlerine bağlanıyordu. Bu çerçevede sözü edilen gerek maddi ve gerekse manevi toplumsal ihtiyaçlara binaen sürekli yeni içtihatlar ile güncellenen oldukça zengin vakıf hukuku, hiçbir toplumsal ötekileştirmeye gitmeden neredeyse ümmetin bütün fertlerini kapsıyordu. Bir Müslüman'ın kurduğu vakıftan gayrimüslim bir vatandaşın istifade edebilmesinin imkânı sağlanabildiği gibi, tam tersi bir gayrimüslimin vakıf

kurabilmesi ve kurduğu bu vakıftan bir Müslümanın istifade edebilmesi de mümkün hale geliyordu.¹³⁶ Öte yandan yine bu çerçevede, büyük Hanefi fukahasından Ebu Yusuf'un yapmış olduğu içtihat ile zenginlerin dahi vakıf hizmetlerinden “ibadullah” kapsamında istifade edebiliyor olmaları, Osmanlı vakıf anlayışında bir kere daha “hikmeti” hayatla buluşturuyor ve “zürri vakıflar” olarak isimlendirilen ve uygulaması oldukça yaygın yeni tür bir vakıf tipinin, “aile” vakıflarının ortaya çıkmasının yolunu açıyordu.¹³⁷

Vakıftan istifade edecekler ile ilgili olarak, eşitlik ve kardeşlik değerleri açısından özet mahiyetinde olmak üzere şu tespitleri yapabiliriz:

1. Her sosyal statü ve meslek sahibi fert, vakıftan istifade edebilir. Vakıf, toplumun bütün sosyal statü ve mesleklerine mensup fertlerini, “ibadullah” kavramının çatısı altında “eşitlik”, “kaderdaşlık” ve “kardeşlik” değerleri üzerinden ihsan ile kuşatarak kurumsallaşır.
2. Her ekonomik segment mensubu fert, sahip olduğu iktisadi güçten bağımsız olarak vakıftan istifade edebilir. Vakıf toplumun bütün ekonomik segmentlerini, zengin-fakir ayrımı yapmaksızın,

¹³⁶Vakıftan istifade edeceklerde (ibadullah) aranılan şartlar ile ilgili olarak bkz. Akgündüz, **a.g.e.**, s.233-234; Hatemi, **a.g.e.**, s.117, 119, 121.; Öztürk, **Elmalı M. Hamdi Yazır**, s.97, 104.; Erhan Yavuz, **a.g.e.**, s.11-15.;

¹³⁷“Osmanlı imparatorluğu’ndaki uygulama Ebu Yusuf’un görüşünün bir yansımasıdır. Öyle ki Osmanlı’da vakıf, vakfın gelirinin tamamını veya bir kısmını kendisine, çocuklarına (Akgündüz, 1996: 274) ya da yakınlarına, bu kişilerin ömrü son bulduktan sonra ihtiyaç sahibi bir cihete aktarılması halinde, tahsis edebiliyordu (Akgündüz, 1996: 252). Bütün bu yorum ve düzenlemeler Osmanlı İmparatorluğunda aile vakıflarının toplam vakıflar içinde önemli bir yer tutmasını sağlamıştır. Bu noktada Hasan Yüksel’in aile vakıfları üzerine yaptığı araştırma üzerinde durmakta fayda var (Yüksel, 1990: 24). Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde coğrafi konumu bugünkü Türkiye topraklarına, vakfiyesi XVII. yüzyıla ait 1663 vakıf mevcuttur. Her yıldan ve her ilden ortalama 3er vakıf seçilerek toplamda 313 vakıfla yapılan bu araştırma örneklem büyüklüğü itibarıyla son derece bilimsel ve bütünü yansıtır nitelikte gözükmektedir. Vakıf kurucusunun vakfettiği malın faydasını, aile bireylerine, akrabalarına ve kendisine şart koştuğu vakıf türüne zürri vakıf diyoruz. Yapılan bu araştırma gösteriyor ki XVII. yüzyılda tesis edilen bu 313 vakfın 173 tanesi yani %55, 27’si zürri vakıflardır. Vakıf sahipleri bu vakıflar vasıtasıyla öncelikle kendilerine, eşlerine, kız ve erkek evlatlarına, torunlarına, kardeşlerine, kardeş çocuklarına ve diğer akrabalarına daha sonra da cariyelerine, azatlı cariyelerine, kölelerine, azatlı kölelerine nakit maaşlar tahsis ediyorlardı. Aile bireylerine bağlanan bu maaşlar dışında kullanın ve oturma hakları gibi başka menfaatler de sağlanıyordu. Vakıf bu menfaatleri paylaştırırken “kocasından boşanmış olan kızlarına” ve “ölümünden sonra başka biriyle evlenmeyen hanımına” gibi şartlar öne sürebiliyordu. Ayrıca açıkça sağlanan bu menfaatlerin dışında vakıfların denetim ve yönetim görevlerini aile bireylerine yaptırarak onlara hem iş hem de meşru bir gelir sağlamış oluyorlardı.” Erhan Yavuz, **a.g.e.**, s.7-14.

“ibadullah” kavramının çatısı altında “eşitlik”, “kaderdaşlık” ve “kardeşlik” değerleri üzerinden ihsan ile kuşatarak kurumsallaşır.

3. Herkes, kadın ve erkek, genç ihtiyar, çocuk yaşlı, toplumun bütün fertleri, vakıftan istifade edebilir. Vakıf toplumun bütün fertlerini, kadın-erkek cinsiyet ayrımı yapmaksızın, “ibadullah” kavramının çatısı altında “eşitlik”, “kaderdaşlık” ve “kardeşlik” değerleri üzerinden ihsan ile kuşatarak kurumsallaşır.
4. Herkes, her dinden ve her milletten toplumun (ümmetin) bütün fertleri, sadece kendi inançlarının gereği olan konular dışında, vakıftan istifade edebilir. Vakıf ümmetin bütün fertlerini, din, millet, etnisite ayrımı yapmaksızın, “ibadullah” kavramının çatısı altında “eşitlik”, “kaderdaşlık” ve “kardeşlik” değerleri üzerinden ihsan ile kuşatarak kurumsallaşır.
5. İnsan dışındaki diğer yaratılmış bütün mevcudatın natamam halleri, vakıflar tarafından insana yakışır daha tamam bir varolma keyfiyetine kavuşturulabilir. Böylece insan ve mevcudat, hepberlikte, İlahi ve Evrensel Vahdet ve Sulh’a doğru hareket eder.

4.3.4. Vakfiyelerde Aranılan Şartlar

Yukarıda zikredilen bütün şartları haiz vakıf kurucusu (vâkıf), kuracağı vakıf ile ilgili şartların beyan edildiği “vakfiye”sini hazırlamakta, bir mütevellî tayin etmekte ve ilgili mahallin kadısının onayını almak üzere müracaatta bulunmaktaydı. Vakfiyeler vakfın mahiyetinin ve kuruluş amacının ve vakfın şartlarının ayrıntılı olarak yazılı hale getirildiği tarihsel, hukuki ve bir o kadar “edebî” metinlerdi.

Bu belgelerde vakfedilen malın evsafı, gayrimenkul olarak sahip olduğu nitelikler, menkul bir malsa cinsi ve nukud olarak tahsis edilen para miktarı, vakfın nasıl yönetileceği, mütevellînin kimler olacağı, yazışmalar ve muhasebe için tayin edilecek katip, tahsilat işlemleri için atanacak cabi vd. vakıf görevlilerin isimleri,¹³⁸

¹³⁸Özcan, *Osmanlı Toplumuna Özgü*, s.127.

görevlilerin ücretlerinin tutarı ve bunların hangi gelirlerle nasıl ödeneceği, vakfın gelir kaynakları ve bu kaynakların nerelere nasıl sarfedileceği, söz konusu kaynakların işletilmesi ve nihayet bu belgeleri ebedileştiren dua ve beddua bölümleri yer almaktaydı.¹³⁹ Kadının vakfın sahihliğine ve vakfiyede yazılanların doğruluğuna karar vermesiyle birlikte mütevellî onaylanmış olmakta ve böylece vakfiye tescil edilerek sicile kaydı yapılmaktaydı. Şühudü'l-hal olarak adlandırılan toplumun saygın ve önde gelen kişilerinin şahitliğinin da yazılı olduğu vakfiye, tescil ve sicile kayıt işlemlerini müteakip, bir nüshası sicilde muhafaza edilmek üzere, aslı mühürlenerek ilgili vakıf yetkililerine geri verilmekteydi.¹⁴⁰

Bu şekilde kurulan vakıflar, mütevellîleri marifetiyle yönetilmişler ve pek çok hayrın gerçekleştirilmesine imkân tanıyarak yüzlerce yıl boyunca hayat sürdürmüşlerdi. Sistem, yaratılmış her şeye karşı saygıyı yücelten “varlığın birliği” tasavvurunun insani bir ürünü ve eseri olarak ortaya çıkmıştı.

Kuşkusuz bunda gerek hukuki, teknik, iktisadi yönleri ve gerekse içinden neşet ettiği kültürel ortamın etkileri itibariyle, va'zedilen vakıf modelinin pratik olarak icra edilebilir olmasının önemi çok büyüktü. Gerçekten de sadece kadı onayı ve sicil kaydı ile hayata geçirilebilmesi, yani hukuken kolay ve basit bir şekilde kurulabilmesi; amaçlarının tespitinde ve yönetim organlarının seçimindeki özgürlük keyfiyeti; denetlenme ve kontrol boyutunda mahallin kadı hükümlerine mutlak manada tabi olması; bütün geçirdiği safahatın sicillere işlenerek takip edilebilmesi (sicil geleneği); ve bütün bunların hepsinden de önemlisi kurucularının devam edegelen niyetleri (kurbet kastı) müessese olarak vakıfları yüzlerce yıl muhafaza etmiş ve yaşamalarına imkân sağlamıştı. Başta vakfiyeler olmak üzere, vakıflar ile ilgili zengin arşiv kaynakları bu kültürü ve tarihi anlamaya çalışan araştırmacıların hâlâ yoğun ilgisine mazhar olmaktadır.¹⁴¹

Hiç kuşkusuz bu yapının temelinde, bizim bu tez kapsamında “*vakıf insan ruhu*” olarak isimlendirdiğimiz yüksek erdem, tevazu ve fazilet sahibi; O'nun rızasını esas gaye haline getirerek dünyevi ve uhrevî bütün iş ve eyleyişlerini ihsan ile gören,

¹³⁹Bkz. Ateş, **a.g.m.**, s.6.

¹⁴⁰Çiftçi, **a.g.m.**, s.83.

¹⁴¹Kayhan Orbay, “Vakıfların Bazı Arşiv Kaynakları”, **Vakıflar Dergisi**, 29, 2005, s.30.

muhsin; “var olma” meselesinin sırrına dönük, bu alem ile “öteki” arasında ki ilişkiyi- düalizmi anlayarak kabul eden ve bu düalizmden bir ahenk (birlik ve uyum) çıkartmak derdini bir dava konusu (insan olma davası) haline getirerek yaşamaya çaba sarfeden; borçlu olma idraki ile daima İslam’a (barış ve huzura) doğru hareket halinde bulunan; hilafet vazifesinin enfüsi ve afaki sorumluluk boyutlarının her ikisini birden müdrik, takva ve üstün ahlak sahibi asil insan “fıtratı” bulunmaktadır.

Esasen bütün vakıflar, yukarıda sayılan kuruluş şartlarının hepsinin de ötesinde, daima asli yaratılış fıtratına doğru (ahsen-i takvim) hareket halindeki bu asil “ruh”un; vakfedeceği mal ile Allah’ın rızasına vasıl olarak “ebedi olmaya” talip olan bu yüksek manevi “fıtratın” mevcut olması ve vücut bulmasıyla kurulabilmiştir.¹⁴² Vakfiyeler ise bu ruhun kaleme ve kelimelere dökülmüş manifestoları; bu ruhu tescil eden “ebediyet beraat”ları; bütün insanlığı hayra, “birr”e,¹⁴³ “Bir”e ve “ebedi” olmaya çağırın; insanlık faziletlerini, ahlakı ve “insan olma davası”nı va’z ederek hayatın ve insanın düalizmine “meydan okuyan” evrensel deklarasyonlardır.

Bu ebediyet beratları ile, insanların eşitliği, kaderdaşlığı, kardeşliği; temellerinde bu faziletler olmak üzere daha önce sözü edilen “Tevhidi hayata açan ve hayatla buluşturan” diğer prensipler insanın ve insanlığın bekasının teminatları olarak kayıt

¹⁴²Gerçekten de kadim vakıf kültürümüzün banileri, insanın dünyaya esaretini mal ve mülkten ziyade kalbin bunlara yönelen sevgi ve iştiahi (bağlılığı) olarak idrak etmişler, gerçek hürriyet ve özgürlüğü ise, doymak nedir bilmeyen nefsi, bütün bunlardan (dünyanın heva ve heveslerinden) azade etmek olarak anlamışlardır. Vakfetmek bu anlamda nefisleri terbiye eden güzel bir amel, vakıf ise fert ve toplum üzerinde ki ıslah edici etkisiyle aynı zamanda psiko-sosyal bir kurumdur. Dolayısıyla bu güzel eylemin sahibi olan “vakıf insan”, bulunduğu cemiyette ve yaşadığı ilişkilerde, kendisiyle hem batını (enfüsi) ve hem de zahiri (afaki) nefis mücadelesine girişebilen ve bu mücadeleyi bir yaşam tarzı haline getirerek başkalarına örnek olan üstün ruh sahibi insan olarak anlaşılmıştır. Öyleki bu insan profili kadim vakıf tarihimizde, istisna kabilinden rastlanılan bir insan tipi değildir. Bilakis, bu dünyada iken ebediyete talip olma davası ile her iki hayatı da birbirinin devamı, tek ve bütün olarak kavrayan ve bunu eylemleri ile hayata geçiren Söz konusu “vakıf insan ruhu”na yaygınlığı itibariyle binlerce örnek vermek mümkündür. Burada 1710 tarihli Şeyh Kenzi Hasan Efendi vakfiyesinden bir bölüm ile bu insan profilinin taşıdığı ruh halini aktarmak istiyoruz: *“Baki ve sabit olmayan bu dünya evinin nimetleri geçici bir gölge, onda oturmakta olan kimse ise, gitmek üzere olan misafir gibidir. Akli olan her insan gaflette olmaz. Geleceğini göz önünde bulundurarak ahirette vadedilen iyi mertebelere ulaşabilmek için, hayır ve iyilik tohumunu dünya tarlasına eker...Böylece vakıf, iyilik ve hayırla uzun süre anılmak suretiyle ölümsüzleşmeyi düşünür”* Öztürk, **İslam ve Türk Kültüründe**, s.14.

¹⁴³“Birr” kelimesi ile ilgili olarak tezin ilk bölümünde vermiş olduğumuz ayeti bir kere daha hatırlatmakta fayda görüyoruz: *“Sevdiğiniz şeylerden (Allah yolunda) harcamadıkça “iyi”ye eremezsiniz.”* **Kur’an**, Al-i İmran, 3/92.; Kelimenin Türkçe karşılığını ise Nazif Öztürk şöyle vermektedir: *“ ‘Birr’ nefsin bencilliğinden kurtulmak, kendi ihtiyacı olan nesneleri bile daha fazla ihtiyacı olana “infak” edebilmektir”* Öztürk, **İslam ve Türk Kültüründe**, s.12.

altına alınabilmiş ve çok daha önemlisi, yazılan hayırlı işlerin gerçekleştirilebilmesi suretiyle de bu paradigmlar (değerler) asırlarca pekâlâ yaşatılarak gelecek nesillere aktarılabilmektedir.

Öyle ki, vakıf araştırmaları kapsamında yapılmış olan çalışmalarda yayınlanan yüzlerce vakfiye ile bu değerlere sadık kalınarak görülen hayri ve insani işlerin sicil kayıtları bizlere hâlâ bu insanlık erdem ve faziletlerini hatırlatmaya devam ediyor.

Hülasa, bu bölümün hitamında bir temenni olarak şunları söyleyebiliriz ki; vakfı ve kurucusunu, her iki hayatı da ihata eden yönüyle sürekli ve ebedi kılan bu din ve ahlak felsefesi, Tevhid inancının ikinci medeniyet hamlesinin kurucu zihni olan “varlığın birliği” tasavvuru; ve bu tasavvurdan neşet ederek hayata açılan “insanların eşitliği” ve “kardeşliği” değerleri, bu değerlerle meydana gelen “insanın birliği”, “insani” bir kurumun pekâlâ “var” olabildiğinin tarihsel kanıtları olarak çağdaş kurumların önünde hâlâ güncellenmeyi ve modellenmeyi beklemektedir.

4.3.5. Vakıf Kurumunun Muhafaza Edilmesi

Değişen toplumsal ihtiyaçlara göre pek çok farklı iktisadi gelir üretme kabiliyeti ve kaynağı ile çağlar boyunca kendisini sürekli güncelleyerek sürdürebilen vakıf kurumunun bu kabiliyetinin altında, yukarıda bahsi geçen “insani” değerleri ve organizasyonel terkihi kadar oldukça zengin bir “vakıf hukuku” ile muhafaza altına alınabilmiş olması bulunmaktadır.

Tarihi bir hakikat olarak, yukarıda da zikretmiş olduğumuz üzere, Selçuklu öncesinde (İslam’ın ilk çağları ve sonrasında ki Emevi ve Abbasi hilafet dönemlerinde), akarı (iktisadi gelir üretme kaynağı) olmadan, sadece hayri yapılar ile kurulabilen vakıf kurumuna Selçuklu döneminden itibaren ve takiben Osmanlı’da Kad’a sistemi tarafından müsaade edilmemişti.¹⁴⁴ Nitekim bu düzenlemeyi keşfedilen son derece aşkın bir hikmet olarak görmek icap eder. Zira, Selçuklu öncesi döneme kıyasla sonrası dönemde bu “hukuki düzenleme” ile iktisadi bir “akar”a sahip olarak kurulan vakıflar, günümüze kadar ulaşabilmiştir.

¹⁴⁴Kala, **Ahi Kümelenme**, s.131.; Bergen, **Medeniyet**, s.174.

Öte yandan, vakıf akarı oluşturma meselesi ya da kapasitesi sadece özel şahısların keyfiyetine de bırakılmamıştı. Özellikle kamu menfaati, iktisadi ve sosyal kalkınma ve beledi amaçlar için kurulan vakıflarda devlet tarafından “kaynak” oluşturma konusunda özel teşvik ve destekler getirilmişti. Nitekim, incelenen yüzlerce vakfiyeden hareketle, özellikle Selçuklu’da ticaret sitelerinin inşa ve işletmeciliğini üstlenen vakıfların, yukarıda daha önce de bahsi geçtiği üzere, sonraki dönemlerde gelişerek sanayi siteleri ve alt yapı inşa ve işletmeciliğini yapmaya başladıkları görülmektedir. Bu sitelerin inşa edilebilmesini sağlayan finansal kaynaklar ise daha ziyade vakıflara tahsis edilen tarım topraklarından (köy, çiftlik, mezra, orman, su ve maden kaynaklarından elde edilen ikta ve tımar gelirleri) ve tarıma dayalı vergi tahsislerinden temin edilmekteydi. Devlet, bu sitelerin inşası ve işletmeciliği için, vakıfları özellikle bu tür teşvik ve sübvansiyonlar ile desteklemekteydi. Böylece vakıflarda biriken sermaye “*alt ve üst yapı yatırımlarına, sosyal yardımlara, transfer harcamalarına*”¹⁴⁵ yönlendirilebiliyordu. Bilhassa Osmanlı’da kamusal alanda yatırımcı kurum adeta vakıflardı. Hiç kuşkusuz vakıflar ile içiçe yapılar halinde kümelenen esnaf teşkilatları sistemi ve Ahi Evran vakıfları bu gelişmenin en temel dinamiği olarak ortaya çıkıyordu. Öyle ki Ahi Evren vakfı tarafından atanan Ahi Babalar vasıtasıyla, hem “*Ahi Evren’in kümelenme teorisine, iş ahlakı ve yaşam felsefesine uygun sanayi üretim bölgelerinin kurulması*” hem de organizasyon ve denetimlerinin yapılabilmesi mümkün olabiliyordu. Böylece bütün bir Anadolu coğrafyasında, mütevellisinde Ahi Baba’ların yer aldığı Ahi Evren vakıfları marifetiyle kümelenmiş üretim birliklerinden meydana gelen organize sanayi bölgeleri kuruluyor¹⁴⁶ ve Kala’nın da dikkat çektiği gibi, “*debbağlardan başlayarak her meslek birliği oluştukça, vakıflar da bu yeni kurulan meslek birliğinin ihtiyacı olan dükkanları kümelenme modeline uygun olarak yanyana inşa ediyor, meslek birliklerinden oluşan sokaklar ortaya çıkıyordu*”.¹⁴⁷

Vakıflar kendilerine tahsis edilen ve “vakıf akarları” denilen “*bu kaynakları ticaret ve sanayi siteleri ile şehir ve kasabaların altyapı yatırımlarının finansmanında kullanmaktaydı. Vakıflar gerçekleştirdikleri bu alt yapı yatırımları sonucunda ortaya*

¹⁴⁵Kala, *Ahi Kümelenme*, s.287.

¹⁴⁶Kala, *Ahi Kümelenme*, s.134.

¹⁴⁷Kala, *Ahi Kümelenme*, s.277.

çıkan çarşı, han ve dükkanları vakfa gelir getirmek üzere vakfın akarı olarak vakfiyelerine kaydediyorlardı. Bu akarları oluşturan ticaret-sanayi sitelerini ilgili meslek birliklerine, inşa ettikleri konutları da halka” kiralityorlardı.¹⁴⁸ Böylece vakıf akarlarından elde edilen gelirler ile de vakıf hayratlarının faaliyetleri ve hayatıyeti için gerekli olan harcamalar (eğitim, iaşe, ibate, sağık, dini, kültürel vd. sosyal hizmet harcamaları) gerçekleştirilebiliyordu. “Bu bir vakıf işletme sistemiydi.”¹⁴⁹

Bu, hayatın, varoluşun ve sosyolojinin mütemadiyen değışen şartlarına, ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara, Selçuklu ve Osmanlı’nın vermiş olduğı mükemmel bir cevap; sosyo-ekonomik, organizasyonel ve hukuki boyutları olan bir keşif ve inovasyondur. Öyle ki, bu medeniyet şubeleri “sanayi ve şehir altyapı yatırımlarını doğrudan devlet eliyle değıl, teşvik ederek vakıf işletmeleri eliyle”¹⁵⁰ yapıyorlar ve elde edilen gelirler ile de bir yandan gelir getirici yapılar inşa etmeye devam ederken (kervansaraylar, hanlar, sanayi siteleri, kapalı çarşılar, arastalar vd.) bir diğeryandan da ticaret yolları ve ticaret merkezleri üzerinde, menziller, tekke ve zaviyeler, misafirhaneler ve bünyelerinde din, sağık, eğitim ve kültür merkezlerinin yer aldığı vakıf külliyesi kuruyorlardı.

Bu gelişen “iktisadi-ticari-sosyal ilişkilerin sonucunda Selçuklu ve Osmanlı coğrafyasında birçok yeni köy, bucak, kasaba ve şehir” doğmuştu. Öyle ki sürekli kendisini tekrar eden “vakıf işletmeciliğı” mekanizmasıyla, “ticaret yolları üzerinde kervan menzillerinde önce tarım gelirleriyle beslenen vakıflar tarafından vakıf kervansaray ve hanlar” kuruluyor; ve bilahare ve zamanla, “kervansaray ve hanların etrafına” yerleşen insanlar vasıtasıyla da, “yeni köy, bucak, kasaba ve şehirler” inşa ediliyordu.¹⁵¹ Bu gittikçe bütün bir Osmanlı coğrafyasında yayılarak çoğalan şehirleşme metaforu, Batıda ki “şehirleşme” dinamiklerinden tamamen farklı olarak çatışma kültürü üzerinden değıl, bilakis Tevhid inancından neşet eden “vahdet ve sulh” kültürü üzerine gelişıyordu.¹⁵²

¹⁴⁸Kala, **Ahi Kümelenme**, s.130.

¹⁴⁹Kala, **Ahi Kümelenme**, s.127-135.

¹⁵⁰Kala, **Ahi Kümelenme**, s.131.

¹⁵¹Kala, **Ahi Kümelenme**, s.132.

¹⁵²Kala, **Ahi Kümelenme**, s.132.

Öte yandan bu “sulh” iklimini koruyan ve ihtiyaçlara göre geliştiren nizam ve hukukun içinde, özel ve/veya tüzel kişiler tarafından, kendi hür iradeleri ile ve tasarruflarını (sermayelerini) vakfetmek suretiyle kurulabilen vakıflar, “aile (evlatlık) vakıf”larıyla¹⁵³ aynı zamanda söz konusu kapitalin muhafaza edilebilmesini sağlayan bir nev’i finans kuruluşu hüviyetini taşıyordu. Ve böylece vakfın kurucuları “*kendi ailesine ve gelecek nesillere kendi isimleri ile kurdukları vakfın bütün varlıklarıyla yok olmadan intikal etmesini sağlamış oluyorlardı. Bu şekilde korunan vakıf varlığından sağlanan gelirlerle, yaşamları boyunca ve öldükten sonra hem ailelerine sürekli ücret geliri sağlıyorlar, hem de hayır hizmetlerini, sosyal yardımları sürdürülebilir halde sürekli yapabilir hale gelmiş oluyorlardı*”¹⁵⁴.

Sözü edilen hukukun temellerinde, vakıf malının her türlü nev’i ile gerek sosyal gerekse iktisadi koruma altına alınması ve zayi edilmemesi (eksiltilmemesi) esas prensibi yer almaktaydı. Zira vaz’edilen hukuk karşısında, en nihayetinde Allah’ın mülkiyetine terkedilmiş bir malın emanetçisi konumunda bulunan vakıf mütevellisi ve yöneticilerinin asli vazifesi, her türlü nev’i ile beraber vakfedilmiş malı korumak, zayi etmemek, ana mal ya da sermayeyi eksiltmemek üzere fayda ve menfaat üretmek, yani işletmektir. “*Devlet vakıf hukuku ile vakfedilen varlığın başkaları tarafından alımını, satımını, haczedilmesini, mirasçılara intikal ederek bölüşülmesini yasaklamıştı*”¹⁵⁵. Bu çerçevede, özellikle iktisadi gelir üretici yapıların gerek yanlış ve basiretsiz işletmecilik kararları ile kötü yönetilmesi gerekse kötü niyetle kullanılması hallerinde, vakıf varlığında ve esas sermayesinde oluşabilecek

¹⁵³İlride de bahsi geçtiği üzere (bkz. “6.3.2.3.”) evlatlık vakıflar (ki literatürde aynı zamanda “zürri vakıflar” ve “aile vakıfları” olarak da isimlendirilmektedir), “*vakfedenin zürriyetinden (soyundan) olanların, bu vakıftan faydalanmalarını kabul eden vakıflardır. Tesisine İslam’ın ilk devirlerinden beri müsaade edilen evlatlık vakıflarda, kurbet kastının ikinci planda olduğundan, tam anlamıyla bir hayrın ancak aile ecdadının yok olması halinde ortaya çıktığından daha önce bahsetmiş ve bir görüşe göre İslam miras hukukuna tepki olarak doğduğunu belirtmiştik. Evlatlık vakıfların doğmasına sebep olarak gösterilen bu görüşün geçerli olması mümkün ise de asıl sebep Osmanlı toplum yapısından kaynaklanmaktadır. O devirde mülkün bütünlüğünü nesiller boyu koruyarak ailenin şeref ve varlığını sürdürmek önemli bir şeydi. Bu tür vakıflara dönüştürülmüş aile servetleri, vakfedenin belirlediği şartlar içinde, nesiller boyunca bütün olarak kalabiliyordu*” Erhan Yavuz, “16. Ve 17. Yüzyıllarda Osmanlı Ekonomisinin Finansmanında Vakıfların Rolü”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Başkent Üniversitesi, SBE, Ankara, Eylül 2007, s.20-21.; ve ayrıca bkz. Şebnem Akipek, “Vakıflarda Evladiye Davaları”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, sayı 47, Ankara, 1998, s.1-4.; ve ayrıca bkz. Furuzan Selçuk, “Vakıflar, Başlangıçtan XVIII. yy’a kadar”, **Vakıflar Genel Müdürlüğü**, Ankara, 1965, s.21.

¹⁵⁴Kala, **Ahi Kümelenme**, s.287.

¹⁵⁵Kala, **Ahi Kümelenme**, s.287.

eksilmeler ya da ortaya çıkabilecek zarar ve ziyanın tazmini, hapis cezalarına kadar varabilen hukuki düzenlemelerin konusuydu.¹⁵⁶

Başlangıçta sadece toplumsal hayri yapılar yönü kuvvetli olarak kurulan bu teşebbüs (vakıf kurumu), değişen tarih, sosyoloji ve ihtiyaçların tabii bir gereği olarak aile ve miras hukuku, şirketler hukuku, ticaret hukuku, borçlar hukuku vd. ile yeniden yapılandırılarak (güncellenerek) aynı zamanda iktisadi hayri yapılar yönüyle de kuvvetli, kurumsal bir karakter kazanmıştı.

Dolayısıyla vakıf sisteminden bahsederken, yukarıda sözü edilen ve hemen hemen bütün vakıf türlerinde görmekte olduğumuz bu kurumsal yapıyı, vakfın temel karakteristiğini belirleyen önemli bir unsur olarak mütalaa etmekte olduğumuzu bir kere daha söylemeliyiz.

4.4. Modern Sosyal İşletmeler ve Vakıf Kurumu

Tevhidi ve insani karakteriyle ön plana çıkan vakıf kurumunun ve geçmişte benzer sosyal fonksiyonları icra etmiş olabilecek tüm diğer oluşumların günümüzde kar amacı gütmeyen kuruluşlar kategorisinde tanımlanması, benzer şekilde sosyal sorunları çözmeye yönelik diğer girişimlerle eşdeğer görülmelerine de neden olmaktadır. Bu bölümde 20. Yüzyılın son dönemlerinde ortaya çıkan sosyal işletmeler ile kadim vakıf kurumu arasındaki benzerlik ve farklılıklar incelenecektir.

4.4.1. Sosyal İşletme Kavramı

“Sosyal işletme”, bu kavramın duayeni olarak kabul edilen Muhammed Yunus’un ifadeleriyle aşağıdaki şekilde tanımlanmaktadır:

- “Buna göre, sosyal bir işletmeyi, “zarar etmeyen, temettü dağıtmayan” ve tamamıyla sosyal bir hedefi gerçekleştirmeye ithaf olunmuş bir işletme olarak tanımlamak mümkündür. Sosyal bir işletmeyi, amacı sosyal bir sorunu ortadan kaldırmak olan, şahıslardan bağımsız bir kuruluş olarak düşünebiliriz. Bu türden bir işte, işletme kar eder ancak bu karı kimse almaz. İşletmenin faaliyetleri tamamen sosyal bir amaca yönelik olduğu için, kişisel

¹⁵⁶Kala, **Ahi Kümelenme**, s.287.

*kar elde etme düşüncesi işletmeden tümüyle soyutlanmıştır. İşletme sahibi zaman içerisinde sadece yatırmış olduğu miktarı geri alabilir”.*¹⁵⁷

Yunus’a göre iki tür sosyal işletme vardır. Birincisi zarar etmeyen, kar dağıtmayan ve sosyal bir problemi çözmeye odaklanmış işletmelerdir ve sahipleri tüm karı işletmeyi geliştirmek ve büyütmek için kullanan yatırımcılardır. İkinci tür ise daha önceden tanımlanmış bir sosyal amaç doğrultusunda faaliyet gösteren ve düşük gelirli insanlar tarafından kurulmuş olan kar eden işletmelerdir. Elde edilen kar düşük gelirli insanlara aktarıldığı ve fakirlikle mücadele edildiği için bu işletmeler de sosyal işletme tanımına girmektedir.¹⁵⁸

Sosyal işletmeler esas itibariyle, yukarıdaki tanımla da mündemiç olduğu üzere akademik yazında daha ziyade “kar amacı gütmeyen kuruluşlar” ve işler kategorisi altında sınıflandırılmaktadır. Kar amacı gütmeyen kuruluşlar (*Non-Profit Organizations*) kategorisi altında ise, aşağıda belirtilen kurum ve iş türleri yer almaktadır. Kabul etmek gerekir ki, sosyal işletme bu kategori altına en geç giren kurum ve iş olma özelliğini taşımaktadır:

- Sivil Toplum Kuruluşları (*Non-Governmental Organizations, NGOs*)
- Hayırsever Dernekler (*Philanthropy Establishments*)
- Vakıf Kuruluşları (*Foundations*)
- Sosyal Sorumluluk, Sosyal Girişimcilik (*Social Entrepreneurship*)
- Sosyal İşletmeler (*Social Business*)

Amaçları ve faaliyetleri itibariyle “Özel sektör” ve “Kamu sektörü”nün dışında “Üçüncü Sektör” olarak da sınıflandırılan bu kuruluşların “Kar Amacı Gütmeyen Kuruluşlar” olarak tanımlanması özellikle 70’li ve 80’li yıllardaki Pazarlama (Marketing) teorisinin yeni açılımıyla ilgili görünmektedir. Her “yeni” açılımda olduğu gibi, Pazarlama disiplininin, özellikle Philip Kotler’in katkılarıyla 70-80’li yıllarda “non-profit = kar amacı gütmeyen” kuruluşlara doğru gelişmesi, aynı zamanda söz konusu kuruluşların yapmakta oldukları faaliyetler ve gayeleri ile ilgili tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Keza bu tartışmaların bir diğer odağındaki “toplumsal pazarlama” (social marketing) kavramı ise, yine aynı dönemlerde hiç

¹⁵⁷Yunus, **Sosyal İşletme Kurmak**, s.18.

¹⁵⁸Yunus, **a.g.e.**, s.21.

kuşkusuz pazarlama disiplininin bu tartışmalara “yeni” bir meydan okuması olarak anlaşılmalıdır. Konuyla ilgili tartışmalar ve değerlendirmeler hakkında yazında çok sayıda kaynak yer almaktadır.¹⁵⁹

Öte yandan hem sosyal girişimcilik faaliyetleri hem de sosyal işletmeler, sosyal meselelerle ilgilenirken, piyasa şartlarının etkin kullanımını benimsemeleri yönünden diğer kar amacı gütmeyen kuruluşlardan ayrılırlar. Her ikisinde de sosyal problemlerin çözümünde piyasa koşullarına göre şekillenmiş uygulamaların gönüllü faaliyetlere göre daha iyi sonuç vereceği yaklaşımı hakimdir. Söz konusu yaklaşım aynı zamanda piyasadaki güçlerini artırmaya yönelik çabaları da beraberinde getirmektedir.¹⁶⁰

Bu çerçevede bazı sosyal girişimciler faaliyetlerini geleneksel hükümet dışı kuruluşların (Non-Governmental Organizations - NGOs) çatısı altında gerçekleştirirken, diğer bazıları da kar getiren faaliyetlerin içinde alır. Sosyal işletmeler ise sosyal bir amaca hizmet eden, zarar etmeyen ve kar dağıtmayan özel bir şirket türüdür; öyle ki sosyal girişimcilik faaliyetleriyle örtüşen yönleri olsa dahi bu işletme türü yapısı gereği özgün bir kuruluştur.¹⁶¹ Yine bu noktada, kar maksimizasyonu amaçlı ticari işletmeler tarafından teşebbüs edilen kurumsal sosyal sorumluluk projelerinin, özü itibarıyla sosyal sorunlara çare bulma amaçlı bağımsız yapılar olmadığını da belirtmek gerekir.

Öte yandan yukarıda sözü edilen iş, kurum ve kavramların, birbirleriyle rahatlıkla iç içe geçebilen ve ortaklaşan yapıları dikkate alındığında, her birini de kendisine has

¹⁵⁹Barbaros Ceylan, Pazarlamanın Tarihsel Gelişimi ve Kar Amacı Gütmeyen Kuruluşlarda Pazarlama Faaliyetleri, **Yayınlanmamış Lisans Tezi**, İstanbul Teknik Üniversitesi, İşletme Fakültesi, İşletme Mühendisliği Bölümü, İstanbul, 1984.; Philip Kotler, **Pazarlama Yönetimi 2**, Bilimsel Yayınlar Derneği, Ankara, 1976, s.503-615.; Philip Kotler, “Strategies For Introducing Marketing Into Nonprofit Organizations”, **Journal of Marketing**, January, 1979.; Gene R.Laczniak, Robert F.Lusch, Patrick E.Murphy, “Social Marketing Its Ethical Dimensions”, **Journal of Marketing**, Spring, 1979.; Michael L.Rothschild, “Marketing Communications in Nonbusiness Situations or Why It’s so Hard To Sell Brotherhood Like Soap”, **Journal of Marketing**, Spring, 1979.; Selime Sezgin, “Application of Marketing Concepts and Pratic to the Operations of Private Hospitals in İstanbul”, **Ph. D. Thesis**, Boğaziçi University Department of Management, İstanbul, 1982.; ve ayrıca bkz. Philip Kotler- Nancy R. Lee, **Yoksulluğa Karşı Sosyal Pazarlama**, trc. Zeynep Kökkaya Chalar, Mediacat Yayıncılık, İstanbul, 2010.

¹⁶⁰Pascal Dey, Chris Steyaert, “The politics of narrating social entrepreneurship”, **Journal of Enterprising Communities**, 4/1, s.85, 2010.

¹⁶¹Yunus, **a.g.e.**, s.24.

özellikleriyle kapsayarak üzerinde mutabakata varılan “ortak” tanım(lar) bulabilmek ise akademik yazında bir hayli zor görünmektedir.¹⁶² Sözü edilen kavramların, kar amacı güden kuruluşlardaki uygulamalarının meydana getirmekte olduğu karma yapılar göz önüne alındığında (ki özellikle kar amacı güden şirketlerin sosyal sorumluluk ve sosyal girişimcilik projeleri ve yapıları buna güzel bir örnek teşkil etmektedir) akademik açıdan konu daha da karmaşılaşmaktadır.

Akademisyenler öyle görünüyor ki, söz konusu karma yapıları kuşatacak yeni kavramlar üretmenin peşindedir. Nitekim daha önce atıfta bulunmuş olduğumuz Sezerel ve Tonus’un makalesi, bu tartışmalara “sosyal yönelimli işletmecilik” kavramı ile yeni bir yaklaşım getirmeye çalışmaktadır:

“Çalışmada, kar amaçlı/yönelimli işletmeciliğin karşısı olarak sunulan sosyal yönelimli işletmecilik kapsamında sosyal sorumluluk, sosyal girişimcilik, sosyal işletme yaklaşımları değerlendirilerek, kültürel değerlerle ilişkileri üzerine kavramsal bir inceleme sunulmaktadır”.¹⁶³

Fark edildiği gibi “sosyal yönelimli işletmecilik” kavramı ile, sözü edilen bütün sosyal iş ve kurumları çatı bir kavramın altında toplama gayesi güdülmektedir. Bu manada geliştirilen kavram (sosyal yönelimli işletmecilik), en azından kavram kargaşasını aza indirmesi ve sözü edilen yapılar ile ilgili bir “genelleştirme” sunması bakımından faydalı ve kullanışlı gözükmektedir.

Nitekim benzer bir yaklaşım Muhammed Yunus tarafından da ifade edilmektedir:

“Şuna derinden inanıyorum ve yirmi yılı aşkın süredir devam eden Grameen girişimi de şunu göstermiştir ki: serbest girişimin tek itici gücü açgözlülük değildir. Sosyal hedefler çok büyük bir itici güç olarak açgözlülüğün yerini alabilirler. Sosyal bilinç güdümlü girişimler açgözlülüğe dayalı girişimlere karşı hatırı sayılır birer rakip olabilirler. Eğer kartlarımızı doğru oynarsak, sosyal bilinç güdümlü girişimler pazarda çok başarılı olabilir”.¹⁶⁴

¹⁶²Bkz., Tefik Başak Ersen, Derya Kaya, Zeynep Meydanoğlu, “Sosyal Girişimler ve Türkiye, İhtiyaç Analiz Raporu”, **Tünev Yayınları** No: 50, Aralık 2010.; Büyüyen Kapsayıcı Piyasalar, Türkiye’de Sosyal Girişimcilik Vakaları, **İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları** No: 386, Araştırma 4, İstanbul, Temmuz 2012.; Mahmut Özdevecioğlu, Ayşe Cingöz, “Sosyal Girişimcilik ve Sosyal Girişimler Teorik Çerçeve”, **Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimleri Fakültesi Dergisi**, Sayı: 32, Ocak-Haziran 2009.; Hakan Sezerel, H.Zümrüt Tonus, “Her Sosyal Yönelimli İşletme Sosyal İşletme (Mİ) Dir? Sosyo-Kültürel Değerler Açısından Bir İnceleme”, **Social Business@ Anadolu International Conference**, 30/21 May, 2013.

¹⁶³Sezerel; Tonus, **a.g.m.**, s.131.

¹⁶⁴Yunus, **Yoksulluğun Bulunmadığı**, s.262.

*“Grameen kamusal ve özel, iki bildik sektör arasındaki konumuna dayanarak değerlendirilemeyeceğinden, bildik politik yaftalarla nitelendirilmesi de kolay değildir. Grameen hem kamusal hem de bildik özel sektörlerle karşıdır. Yepyeni bir sektörün kurulmasını savunmaktadır. Ben buna **sosyal bilinç güdümündeki sektör** diyorum”.*¹⁶⁵

Gerçekten de kar amacı güden bir kuruluşun teşebbüs ettiği herhangi bir sosyal sorumluluk ya da girişimcilik projesi, belki de bu gayeyle meydana getirmiş olduğu kar amacı gütmeyen bir kurumsal yapı; ya da kar amacı gütmeyen bir kuruluşun, kar amacı güden bir kuruluşa iştirak etmesi; ezcümle, birbirleriyle iç içe katmanlı yapılar halinde meydana gelebilen bu oluşumlar her iki kategoriye de, yukarıda zikredilen yeni yaklaşımlarda olduğu gibi, “kar amacı” üzerinden değil daha ziyade üretmekte olduğu toplumsal “**fayda**” üzerinden tanımlamayı gerekli kılmaktadır. Hatta, özellikle uygulamada ki pek çok “karma” yapı, bir anlamda bunu zaruri hale getirmektedir.

Nitekim son yıllarda batıda “sosyal işletme” türleri için geliştirilen şirketler hukukunda, “ana sözleşme”leri hukuken farklı olan “sosyal işletme” türlerinin giderek çoğalmakta oldukları görülmektedir. Bu çerçevede ABD’de geliştirilen sosyal işletme türlerinden biri, “Benefit Corporation” olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkçe’ye “*Fayda Şirketi*” olarak tercüme edilen bu şirket türünün gayeleri arasında mutlaka kamu yararına işlerin bulunması gerekmektedir. Uygulamada benzer gayeli (toplumsal “fayda” üreten) ve fakat “fayda”nın “kar” ile ilişkisine bağlı olarak farklı hukuki yapılardaki şirket türlerinin ABD ve İngiltere’de son zamanlarda giderek yaygın bir şekilde kurulmakta olduğu görülmektedir.¹⁶⁶

O halde, mevcut trendlerin de bu yönde gelişmesinden cesaretle bütün kavram tartışmalarından sıyrılarak, sosyal işletme dahil yukarıda zikredilen bütün kurumları “insan ve toplum” için üretmekte oldukları “fayda”dan hareketle ve elbette ki az ya

¹⁶⁵Yunus, **a.g.e.**, s.263.

¹⁶⁶ Hülya Göktepe, “Sosyal İşletmeler ve Sosyal İşletmelerin Hukuki Yapısı”, Tebliğ, **International Conference on Eurasian Economies**, 2014.; İlgili ülkelerde yaygın bir şekilde kurulan, “Community Interest Company = CIC = Toplum Çıkarlı Şirket”, “L3C = Düşük Karlı Sınırlı Sorumlu Şirket”, “Esnek Amaçlı Şirket”, “Benefit Corporation = Fayda Şirketi” ve “Karma Şirket” türleri ve hukuki yapıları için bkz. Göktepe, **a.g.e.**, s.4-7.

da çok, elde etmekte oldukları kardan vazgeçmeleri şartıyla “faydalı” kurumlar olarak adlandırmak diğer tanımlara kıyasla daha anlamlı görünmektedir.

Esasen bu tanımın içeriğinde de fark edildiği gibi, “Faydalı Kurumlar”, dolayısıyla sosyal işletmeler, bir inanç, bir ideal, bir ilke ve en nihayetinde bir dava, yani manevi bir umde uğruna, faaliyetlerinde sağladıkları maddi bir umdeden (kar), kendi tercihleri ile kısmen ya da tamamen vazgeçmektedirler. Bu manada, insani ya da sosyal gayeleri maddi umdeler karşısında hayatın düalizmini yenen organizasyonel bir terkip ya da sentez meydana getirebilmekte ve böylece “manevi umdeler” (ilke, inanç, değer, ahlak) kurmuş oldukları işletmelerin “gaye” ve “faaliyet” prensiplerini belirleyebilmektedir.

Buradan hareketle faydalı kurumlar, vazgeçmekte oldukları maddi umdelerin ölçeğine bağlı olarak, “gaye ve kardan vazgeçme prensip çizgisi” üzerinde, farklı karma kombinasyonlar halinde faaliyet göstermektedirler. Bu çizginin “gaye” olarak maksimum fayda noktasında kardan tamamen vazgeçen faydalı kurumlar yer alırken, “kardan sıfır vazgeçme” noktasında, tamamen biriktirmek ve yığmak üzere hareket eden, borçlu olma ahlaki paradigmasının tam tersine kendisini her şeyden alacaklı ve müstağni gören, kapitalistik kurumlar bulunmaktadır. Dolayısıyla “sıfır” noktası, aynı zamanda “faydalı kurum” tanımının bir kavram olarak kapsayıcılığının “bittiği”, yeni tür bir “kurum” tanımının (kapitalistik vb.) başladığı noktadır.

Bu tanımın içine elbette ki vakıf kurumu da girmektedir. Mevcut mer’i mevzuattaki vakıf kurumu da dahil olmak üzere tarihteki kadim vakıf kurumu, esas itibariyle mülkiyeti Allah’a adanmış ve terkedilmiş olan hayri ve faydalı bir kurumdur. Tarihteki imarethaneler ve iktisadi vakıf teşekkülleri bu manada “sosyal işletmeler”in ilk örnekleri arasında değerlendirilebilecektir.

4.4.2. Sosyal İşletmelerin Gayeleri

Yakın zamanlarda kurulmaya başlanılan sosyal işletmelerin gayeleri hakkında, daha önce bahsi geçen “mutlak ve göreceli gaye” kavramları üzerinden hüküm vermek, söz konusu işletmelerin maddi ve manevi amaçları gözönüne alındığında, pek de kolay görünmemektedir. Sosyal işletmeler gayeleri itibariyle ilk bakışta, her ne kadar

“mutlak olan” ile direk ilişkili teşebbüsler olmasalar dahi, gerek felsefi yönleri gerekse faaliyetleriyle ve katmanlı yapılarıyla pekâlâ daha önce sözü edilen hayatın düalist-birbirine zıt umdelerini modern kurumlar içinde bir araya getirme arayış ve teşebbüsü (yeni bir sentez) olarak değerlendirilebileceklerdir.

Günümüzde kabul edilen tanımından da anlaşılacağı üzere, sosyal işletmelerin amaçları ve organizasyonel yapılarından tevarüs eden ve moderniteyle paralellik arzetmeyen bazı “*insani*” yönleri farklı bir “varlık” hikmetini aradıklarını düşündürmektedir. Bu çerçevede bu kurumlar için modernitenin diğer kurumlarında olduğu gibi, “*dini form içinde ifade edilen gerçeklere karşı ‘aldırışsız’*”¹⁶⁷ bir tavır içinde bulunduklarını iddia edebilmek hiç de kolay gözükmemektedir. Nitekim bu kurumlar, hem “sosyal” ve hem de “iktisadi” faaliyetlerin her ikisini birden organize edebilen birleşik ve bütünleşik yapılarıyla, sanki kadim doğu hikmetini batıda bir kere daha yeniden keşfetmeye çalışan yeni bir “trendin” ön habercileri gibi görünmektedirler. Hiç şüphesiz bu yönleriyle genel insanlık ailesi için “faydalı” bir ilerleme ve gelişme olarak değerlendirilebilirler.

Öte yandan sosyal işletmelerin, bu faydalı yönleriyle modern ekonominin tüm sektörlerinde yaygınlaşmaları halinde, piyasa genelinde hakim olan kapitalist sisteme alternatif bir sistem olabileceği iddiası, ilgili akademik yazında hâlâ tartışılmaktadır. Kamal ve Rana konuyla ilgili yapmış oldukları çalışmalarda bu değişimin, kapitalist sistemde etkili bir pozitif dönüşüm sağlamasının gerçekleşebilir olmadığına işaret etmektedir.¹⁶⁸ Bu görüşü desteklemek adına öne sürülen gerekçeler aşağıda özetlenmektedir:

- İlk olarak, sosyal işletmeler hayırsever bir zihniyetle oluşturulmuş kurumlardır. Bu kurumlar, sadece bireysel menfaatleri öncelemeyen ve insanlığın çok boyutlu karakteristikleriyle daha uyumlu sosyal amaçları

¹⁶⁷Bulaç, a.g.e., s.79-80.

¹⁶⁸Mustafa Kamal, Ebney Ayaj Rana, “Probing the Efficacy of Social Business as the New Kind of Capitalism in Alleviating Poverty”, **International Journal of Economic Perspectives**, 9/3, s.57-65, 2015.

hedeflemektedirler. Kapitalist ekonomi ise kar maksimizasyonuna odaklı insanların oluşturduğu bir yapıdır ve tek boyutludur.¹⁶⁹

- İkinci sebep ise, bir sosyal işletmenin serbest piyasa ekonomisi koşullarında klasik kar maksimizasyonu odaklı işletmelerle aynı sorunlarla karşılaşacağı ve bu sorunları aşmak üzere, sürdürülebilirlik ve büyüme amaçlı benzer yaklaşımlar benimsemek zorunda kalacağıdır. Kapitalist ekonomi sisteminin ideal rekabet koşullarını taşınamaması¹⁷⁰ sosyal işletmelerin önünde aşılması gereken bir engel olarak durmaktadır.

Yukarıda belirtilen faktörler dikkate alındığında, amacı her ne kadar sosyal sorunlara çare bulmak olsa da işleyiş ve tabi olduğu mevzuat açısından kapitalist sistemin diğer kurumlarıyla eşdeğer konumda bulunan sosyal işletmelerin, insanın tek boyutlu olarak bireysel menfaatleri hedeflemesi üzerine kurulan bir sisteme içeriden dönüşüm sağlayabilmesi pek de mümkün görülmemektedir. Bu açıdan sosyal işletmelerin “insani” yönü bulunan “faydalı” faaliyetler gerçekleştirme gayesi sistem içindeki bazı sosyal sorunlara çare olabilmekle birlikte, çok boyutlu, yani yaradılışın tüm boyutlarını kuşatan Tevhidi bir yaklaşımın hakim olmaması yönüyle eksik kalacaktır.

Nitekim, her ne kadar “merhameti”, “adaleti” ve “ahlakı” arayan yönleriyle “insani” gayeleri bulunsa dahi, en nihayetinde bu kurumlar insanı ve aklını tanrılaştırarak Hak, hakikat, din ve felsefeden kopan; kadim ve geleneksel ahlakın yerine “göreceli ahlak sistemi”ni ikame eden batı modernitesinin içinde hayat sürdürmekte; ve ne yazık ki modernitenin din ve ahlak (mutlak olan) aleyhine “sapma”sından, daha önceki tecrübeyle de sabit olduğu üzere kaçınılmaz bir şekilde etkilenmektedirler.

Gerçekten de 19. ve 20. Yüzyılın kanlı tarihi, bu tanrılaşan insanın ve üretmiş olma iddiasında bulunduğu “insanlık” medeniyetinin hikayesiyle bugün de olanca şiddetiyle sürmektedir. Musa Kazım geçtiğimiz yüzyılın ilk büyük trajedisi olan Birinci Dünya Savaşı başlamadan önce, aşağıdaki sözleri ile, insan ve “insanlık

¹⁶⁹Yunus, **Sosyal İşletme Kurmak**, s.18.

¹⁷⁰Walter Block, William Barnett II ve Stuart Wood, ‘Austrian Economics, Neoclassical Economics, Marketing, and Finance,’ **Quarterly Journal of Austrian Economics**, 5/2, s.51-66, 2002. Ayrıca bkz. Jim Stanford, **Economics for Everyone**. Londra, Pluto Press, 2008.

mefkuresi” için “mutlak olan”ın vazgeçilemezliğine, yani insani değerlerin inanç ve ahlak ile olan birlikteliğine işaret etmekte ve din ve ahlakı olmayan değerlerin “insani” olamayacağına, insanı ve “insanlığı” koruyamayacağına dikkat çekmektedir:

*“İnsanlık” mı? Benim böyle kuru bir “insanlık” adıyla her dinsizin kendi türüne karşı hamîyyet izhar ederek, müriüvvet göstererek her türlü fedakârlıkta bulunacağına, hatta fırsat elverdiği yerde bile bencil menfaatlerini, nefsanî heveslerini elde etmek için alçaklık yapmayacağına, hiç de aklım ermiyor. Zira bence “insanlık” demek istikameti, ciddiyeti, merhameti, şefkati, atıfeti, her konuda adaleti, hulasa bütün üstün ahlakı ve faziletli vasıfları gerektiren “insanlık” demektir. Bu ise dinin, mezhebin, itikadın alt konularındandır. Binaenaleyh dini, mezhebi, itikadı olmayan herhangi bir şahıs kendisini behimiyetten kurtaramaz ki o üstün ahlak ile ahlaklansın, o faziletli vasıflarla vasıflansın da şahî menfaatleri uğruna alçaklık yapmaktan kaçınsın”.*¹⁷¹

Yine bir diğer çağdaş düşünür Durmuş Hocaoglu, Musa Kazım’dan yaklaşık bir asır sonra, Batı modernitesini ve bu sistemin “insanı”nı bir makalesinde şöyle tarif etmektedir:

*“Hümanizmin eseri olan bu insan, modernitenin insanı, kutsal ile bağını koparmış ve adeta kendi kendisinin tanrısı olmuş olduğu için mutlak bir ahlaki referanstan yoksundu; tek referans kendisi ve tek dünya ise “bu dünya” olduğu için de bu dünyayı elde etmesinin önündeki her engelin aşılması için her yol mübah hale geliyordu. Yani, “güç, kendisini meşrulaştırmaktaydı ki bu da “gücü yeten yetene” şeklinde ifade edilebilecek en merhametsiz cangıl kanununun modern zamanlarda almış olduğu şekilden başkası olamazdı”.*¹⁷²

*İnsani yönü bulunan kurumların samimi çabaları ise, maalesef bu “karanlık çağ”ın*¹⁷³ *politik/ekonomik baskı, çıkar ve güç odaklarının/gruplarının menfaatleri karşısında genellikle yetersiz ve çaresiz kalmakta ve hem kamu hem de özel kurum bazındaki*

¹⁷¹Kara, a.g.e., **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, s.132.;

¹⁷² Durmuş Hocaoglu, “İnsan Nedir? -9”, **Yeni Çağ (Analiz)**., 21 Ocak 2005, Cuma., s.12.

¹⁷³“Karanlık çağ” ile, geçtiğimiz yüzyılın büyük insanlık trajedilerinin yanısıra, aynı zamanda felsefe tarihinin “post modern” çağı anlaşılmaktadır. Bu çağda, modern bilim, din ve felsefenin (yani çifte gerçeklik döneminin) yerini almış; metafizik inkar edilerek “dini form içinde ifade edilen gerçeklere karşı ‘aldırışsız tavır’” bir yaşam biçimi haline dönüştürülmüş, “Nietszche’nin deyimiyle insanın hayatında tanrının öldüğü” yani vicdan ve merhamete tekabül eden kadim ve geleneksel ahlaka ait değerlerin çöktüğü “bütün zamanların en karanlık” Post Modern hayat tarzı başlamıştır, bkz. Bulaç, a.g.e., s.79-80.

ahlaki (insani) paradigma çöküşü, kısmen ya da tamamen, kaçınılmaz bir şekilde devam etmektedir.¹⁷⁴

Bu itibarla, büyük noksanlıkları, yani göreceli olan gayeleri (bir diğer ifadeyle “Tevhidi” olmayan varlık felsefeleri), onları “insan” ve insanlık için “esas” çözüm olabilmek kabiliyetinden uzak tutmaktadır. Bütün iyi niyetli çırpınışları, geçtiğimiz yüzyılda ki kanlı savaşların yükünü onların “insanlık” çağrılarının trajikomik bir hikayesi haline dönüştürmektedir. Bu konudaki literatürün en önemli eserinde, söz konusu kurumların paradoksal bir şekilde esas problemin kaynağı (kapitalizm) üzerinden tanımlanarak “İnsanlığın En Acil İhtiyaçlarını Karşılacak Yeni Bir Kapitalizm”¹⁷⁵ türü olarak takdim edilmeleri ise, çözümden ne kadar uzak olduklarının en önemli kanıtıdır. Bu çerçevede insani yönü bulunan sosyal işletmeler için yapılacak en insaflı tanım, böyle bir alternatif sistem iddiasında bulunmak değil; sadece vakıf kurumunun “Tevhidi gayesi olmayan” bir güncelleme teşebbüsü olduklarının ilanı olmalıdır.

4.4.3. Vakıf Kurumunun Gayesinin Farklılığı

Her ne kadar “faydalı kurum” kategorisi altında tasnif ediliyor olsa dahi, kadim vakıf kurumunu varlık felsefesi ve gayesi itibariyle, bir önceki bölümde teorik çerçevesi

¹⁷⁴ Gerçekten de, son yarım yüzyıldır dünya ölçeğinde ve özellikle de Müslümanların yaşamakta olduğu coğrafyalarda devam etmekte olan bütün felaketler, savaşlar, terör, açlık, hastalık, yoksulluk, gelir dağılımında hızla bozulan dengeler vd.’leri, faaliyetlerinde “sosyal girişimcilik” ve “sosyal sorumluluk” temalarının da bulunduğu, “insani” değerlerin savunucusu olan, kamu ve özel kurumlar dünyasının gözleri önünde yaşanmaktadır. 1990’ların hemen başında Bosna’da, Avrupa’nın tam da ortasında bir halk yeniden soykırıma tabii tutulmuş, insanlık dışı toplama kamplarında insanlar yeniden köleleştirilmiştir, bkz. İzzetbegoviç, **Tarihe Tanıklığım**. Bu trajedinin şoku atlatılamadan, bu kez Irak, özgürlük ve demokrasi getirilme bahanesiyle işgal edilmiş, milyonlarca insan öldürülerek bir ülke harabeye çevrilmiştir, bkz. Michael R. Gordon-Bernard E. Trainor, **Kobra II Irak İşgalinin Perde Arkası**, trc. Ali Cevat Akkoyunlu, Doğan Kitap, İstanbul, 2006. Bunu Kuzey Afrika halkları ve en nihayetinde Suriye takip etmiş, İkinci Dünya Savaşından sonra ki en büyük “insani göç” trajedisi yaşanmıştır (hala yaşanmaya devam ediyor), bkz. Adam Bacsko - Gilles Dorronsoro, **Suriye Bir İç Savaşın Anatomisi**, trc. Ayşe Meral, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.; Nitekim Yusuf Kaplan bir makalesinde geçtiğimiz yüzyılı büyük insanlık trajedilerinin yaşandığı “karanlık çağ” olarak isimlendiren çalışmaların çokluğuna dikkat çekmektedir: “*Bir yüzyıla inanılmaz trajediler, katliamlar, işgaller ve işkenceler sığdırdı insanlık. Son yüzyıl, bizzat Batılı tarihçiler tarafından “insanlığın en karanlık yüzyılı” olarak adlandırılıyor o yüzden. Bu başlığı taşıyan yüzlerce kitap yayımlandı Batı’da*”. Yusuf Kaplan, “Yeni bir dünya kurulacak, Türkiye kurucu rol oynayacak”, **Yeni Şafak**, 8 Temmuz 2016, Cuma.

¹⁷⁵Yunus, **Building Social Business**.

çizilen “mutlak olan” ile ilişkisi bakımından yukarıda sözü edilen sosyal işletme vb. faydalı kurumlardan ayırtırmak gerektiği de aşikârdır.

Sosyal işletmeler ve kapitalist sitem içinde oluşturulan diğer benzer kurumların amacı kapitalizmin imkânlarını daha geniş kitlelere yaymak olarak tanımlanabilir. Kapitalizmde esas olan tüketim yoluyla mutluluğa ulaşmayı hedefleyen yaklaşım İslam’ın sunduğu ekonomik sistem hedefleriyle temelde ayrılmaktadır. İslam “kamil bir insan” olmayı hedefleyerek iyilik yapmaya odaklanmayı temel almakta ve yalnızca sahip olma ve tüketime dayalı bireysel menfaatlerin değil, yardımlaşma, iyilik yapma ve topluma zararlı olacak işlerden kaçınma yoluyla Allah’ın rızasını kazanmayı, yani hayatı tüm yönleriyle dengeli bir şekilde bir bütün olarak yaşayarak Tevhidi yaklaşımın gereklerini yerine getirmeyi, ekonomik faaliyetlerde de ön planda tutmaktadır.¹⁷⁶

Tevhidi bir oluşum olan kadim vakıf kurumu, bu inançtan neşet eden varlığın birliği tasavvuru ve şüphesiz bu anlayıştan doğan ahlak ve değerler manzumesi ile birlikte, Allah’ı ve rızasını kazanmayı murat edinirken, yani “mutlak olan”ı gayeleştirerek kurumsallaşırken, yine bütün bir bölüm boyunca tartışmış olduğumuz modernitenin kurumları (insan ve toplum için iyi bir şeyler yapmayı gaye edinen ve yukarıda sözü edilen sosyal işletmeler, hayırsever oluşumlar ve sosyal girişimler dahil) “göreceli” gaye’ler ve değerler üzerine kurumsallaşmaktadır.

Dolayısıyla bu keyfiyet, yukarıda tanımlı yapılan “faydalı kurum” kavramı üzerinde, aşağıdaki gibi ikili bir tasnife gitmenin mecburiyetini de beraberinde getirmektedir:

- Gayesi Allah’ın rızasını kazanmak (yani Tevhid inancı) olan faydalı kurumlar
- Gayesi Tevhid inancı olmayan (göreceli gayelere sahip) faydalı kurumlar

Öte yandan “gaye”ler bakımından yapılan bu sınıflandırma, faydalı kurumları aynı zamanda yine yukarıda tartışılan “insani” kavramı ile ilişkileri bakımından da kategorize etmektedir. Şöyle ki, daha önce “mutlak olan” ile ilişkilendirmiş bulunduğumuz “insani”, yani “insana yakışır olan” kavramı (bir kurumun

¹⁷⁶ Necati Aydın, "Islamic social business for sustainable development and subjective wellbeing", International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management, C.8 S.4, 2015, s.491-507.

“insaniliği”), tabii olarak “Gayesi Tevhid inancı olan faydalı kurumlar” kategorisi altında ya da bu tasnifi sıfatlandırmak üzere, bu tasnifin hemen yanı başında anlam kazanırken; gayesi Tevhidi olmayan diğer kategoriyi başka bir sıfat ile sıfatlandırmayı zorunlu hale getirmektedir. Biz bu tez kapsamında bu ikinci kategoriyi “insani” olmak bakımından “göreceli” olan gayeleri sebebiyle, insaniliği de göreceli kurumlar olarak tasnif etmekteyiz.

Buna göre “insani” vasfının gaye ile ilişkisi bakımından “faydalı kurumlar” aşağıdaki gibi kategorize edilebileceklerdir:

- Gayesi Tevhid İnancı olan faydalı ve insani kurumlar; ya da kısaca “insani faydalı” kurumlar
- Gayesi Tevhid İnancı olmayan faydalı ve insaniliği göreceli kurumlar; ya da kısaca “insaniliği göreceli faydalı kurumlar”

Ezcümle kadim vakıf kurumu, gayesi Tevhid inancı olan, adanmış ve hayri, faydalı ve insani bir kurumdur. Önemli olan kurumun kendi örnekliliği ya da pratikte hayata nasıl tahakkuk ettiği değildir. Bu şüphesiz önemlidir ve fakat hayati değildir. Burada esas önemli ve hayati olan ise, bu kurumlara “hayat” ve “varlık” veren mutlak olanın ve mutlak olandan tevarüs eden değerlerin, ilahi olan vahiy ve onun yaşanmış en mükemmel örneği olan nübüvvetin ve dolayısıyla mutlak ve ilahi olandan neşet eden ahlak, geleneğin ve bizatihi bütün bu “manevi umdeler”in, varlıklarının ve varoluşlarının kıyamete kadar devam edecek olmasıdır. Onlar orada, her zaman hikmeti keşfetmek ve “insan olmak” isteyen insanı bekliyor olacaklardır.

SONUÇ

Bu tez, kadim medeniyet teorisyeni ve aynı zamanda medeniyet inşacısı bir kurucu fikir babası olan Ahi Evran'ın kodlamasıyla, bir mukaddime, altı misbah (kandil), her kandilde pek çok lami (ışık) ve hatime (sonuç) bölümüyle nihayete (tamama) ermiş oldu.¹

Bütün bir tez boyunca yazılan bölümlerde, yani kadim kodlamasıyla kandillerde ve her kandildeki maddelerde, yani bu kandillerden neşet ederek zihinleri ve ruhları aydınlatan ışıklarda ve devamla belki de şu an okunmakta olan “hatime”, yani sonuç bölümünde kaderin bir cilvesi olarak Ahi Evran'ın Tabsiratü'l-mübtedi isimli eserinin de sonuç bölümünde yer alan aşağıdaki hikmetler arandı:

*“Gayretinle, yaradılışınla sen halifesin, yaradılışındaki kuvvetini ortaya koy./ Kıymet bakımından iki cihandan üstünsün; fakat ne yapayım ki kıymetini bilmiyorsun”.*²

İnsanın ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat olduğunu ve bu yaradılışıyla hilafet vazifesinin öznesi olarak tayin edildiğini edebi bir dille ve biraz da “hal”den şikayet” eder şekilde ifade eden bu şiir, tezin “Giriş” bölümündeki “Kavramlar ve Tanımlar” bölümünde sözü edilen kuvvet ve değeri “Rabbani Kuvvetler” ve “Rabbani kıymet” olarak kavramsallaştırmamızın da ilham kaynağı oldu.

İlk satırlardan itibaren tez boyunca onların; o kadim bilgelerin meydana getirdikleri kurumların ve tez özelinde de vakıf kurumunun yüzlerce yıl boyunca varlıklarını nasıl koruyabildikleri ve üstelik de bunu insanca varolarak (insanca kalarak) nasıl başarabildikleri sorgulandı.

Bu sorgulama bizi her defasında, onların “varlığın birliği”nden “insanın birliği”ne ve insanın birliğinden de eşyanın dirlik ve düzenine doğru olan kadim ve muhteşem yolculuklarında, inanç, ahlak ve bunlardan neşet eden değerler ile buluşturdu.

Onların varoluşun mütemadiyen değişen şartları karşısında, sema ile yeryüzü arasında, dünyevi ve uhrevi işlerde, “**denge idraki**” üzerinden kurmuş oldukları *insani* bağ; insan olma davasında İzzetbegoviç'in “ahlak” üzerinden “inanç” ile

¹Ahi Evren, *Tabsiratü'l-mübtedi*, s.140.

²Ahi Evren, *Tabsiratü'l-mübtedi*, s.201.

kurduğu ilişkinin³ kadim bir ifadesiydi. Ahi Evran aşağıdaki sözleri ile bizlere, bir kere daha medeniyet kurucu kadim bir değer olarak “denge”yi hatırlattı:

“Hilafetin hükmünün ortaya çıkması ve yapman gereken ilk iş (tasarruf) seni öz ülkendir ki ona beşeri varlık ve insani şekil denir. Bu hilafetin üstesinden gelebildiğin taktirde, kendi benliğinde bulunan hayır ve şer duyguları arasında denge kurabilirsin. Daha doğrusu bu senin yaradılışının dengeli olmasına bağlıdır. Dengeli yaratılış ise, ahlakın temel esasları olan iffet, şecaat, hikmet gibi kavramlardan ibarettir. (...) Muvazeneli (dengeli) yaratılışa ancak dünya sevgisi ile beslenen benliğindeki kötü duyguları zayıf düşürmekle kavuşabilirsin. Kesin olarak bil ki, dünya sevgisi her kötülüklerin başıdır. Takva (Allah korkusu) makamı ile seni dünyaya bağlayan, cehalet bağlarını bir bir keserek lütf-i İlahi şahinini kesin ilim kanatları ile uçurmalısı.

*Hayal ve kuruntunun hükümlerine boyun eğmeyesin. Vahşi ve hayvani lezzetleri ayak altına al. Yüce Allah’ın mukaddes nurlarının odak noktası olan gönül evini tabiat kirlerinden ve hadiselerin çer çöpünden el etek çekme süpürgesi ile temizle ki, ezel ve ebed sultanı olan Yüce Allah azamet ve kibriya (büyüklik) örtüsü ile kendi evi olan senin gönlüne doğmaya tenezzül buyursun”.*⁴

Gerçekten de kadim kurucu fikir babalarından Hacı Yusuf Hemedanî’nin hatırlatmakta olduğu, “ölçü ve kanaat sahibi olma” değeri⁵ iki kuşak sonraki ardılı Ahi Evran tarafından Anadolu’da “muvaazene” kelimesi ile güncellenmiş ve asırlar boyunca devam edecek olan bir iktisadi sistemin “denge” ilkesi üzerine kurulan temellerini hazırlamıştı. İçlerinde Ahi Evran’ın da bulunduğu ve tezde “kurucu mihver şahsiyetler” olarak sunulan kadim bilgiler bütün bu mülahazalar ve yorumlar ile kaotik asırlar boyunca tarihin ve Külli iradenin kevn-ü fesadlarından bir çıkış yolu aramış ve tezde gösterilmeye çalışıldığı gibi bulmuştu da.

Yaklaşık 8 asır sonra, Anadolu coğrafyasının sakinleri olan bizler, bir kere daha ve bu kez öncekinden çok daha şiddetli alt-üst oluşların ne yazık ki öznesi konumundayız. Esasen bütün insanlığın her defasında tarihi yapan bu “özne” ile olan kaderi apaçık ortadayken, modern ve bireyci (egoist) kapitalist sistemin kendi göreceli ahlak ve değerleri ile bulanıklaştırdığı zihinlerimiz bir türlü “normal”e

³İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.157-158.

⁴Ahi Evren, **Tabsiratü’l-mübtedi**, s.201-202.

⁵Hemedanî, **a.g.e.**, s.101.

dönemiyor ve bu topraklarda daha önce “mutlak olan” ile kesbetmiş olduğu kadim ilişkisinin mahiyetini hatırlayamıyor.

O halde içinde bulunulan bu muhal hal, varoluşun ontolojik olarak değişimi kaçınılmaz olan şartları ve ihtiyaçları karşısında vahyin ve nübüvvetin kutsallarından hareketle keşfettikleri İslamı anlamamızı vazgeçilemez bir zaruret olarak bir kere daha önümüze koyuyor. Bu, bir yönüyle bize tarih olarak en yakın olan medeniyet tecrübesidir ve onların bu son medeniyet tecrübesini inşa eden İslam yorumudur.

Onların İslamı ya da tezdeki kodlamasıyla Anadolu İslam tasavvuru ve bu tasavvurun özünde bulunan Tevhid inancının “varlığın birliği” yorumu, tezde de gösterilmeye çalışıldığı gibi onları yeniden medeniyet ile buluşturabilmeyi başarmış ve insanın O’nunla ve varlıkla ilişkilerinde asırlar boyu sürececek olan “birlik ve barış” dönemlerini yeniden inşa edebilmişti. İnsan ve insani değerler, bu felsefe ile kurulan ve faaliyet gösteren kurumlar vasıtasıyla korunabilmiş, medeniyet ve barış dönemlerinin sürdürülebilirliği böylece sağlanabilmişti.

Tez konumuz olan vakıf kurumu, bu varlık felsefesiyle (varlığın birliği) kurumsallaşan ve faaliyet gösteren bir medeniyet kurumu olarak şüphesiz bu başarı hikayesinin en önemli aktörlerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Başlarken esin kaynağımız olan büyük usta İzzetbegoviç’in vakıf kurumu ile ilgili yapmış olduğu tespitler (diğer medeniyetlerde eşî bulunmayan bir insani kurum olduğu tespiti) “insani” ve “insan merkezli” kavramlarını adeta çalışmanın odağına çekmiş ve bu yaklaşım üzerinden yapılan tahliller söz konusu değerlendirmenin ne kadar haklı olduğunun bir nev’i isbatı olmuştur.

Tez boyunca bu kadim kurumun, tezdeki kavramsallaştırmalar ile ifade etmek gerekirse, Tevhidi, adanmış, hayri, faydalı ve insani bir kurum olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu vechiyle para vakıfları ve sandıklar tecrübesinden ve örnekliğinden hareketle, “insani kurum” kavramına “Tevhid inancı” üzerinden yeni bir yorum getirilmiştir. İnsani kurum sıfatı, Tevhid inancı ve bu inançtan neşet eden ahlak, değerler ve prensipler (hukuk) ile ilişkilendirilmiş, diğer sosyal gayeli kurumlar ve modern sosyal işletmeler) ise “insaniliği göreceli kurumlar” tanımı altında tasnif edilmiştir.

Ezcümle düşünsel yönü ağırlıklı olan bu tezde iddia edilen pek çok kavramın tartışmaya açık olduğu aşikâr ve tabii olandır. Hatta böyle bir felsefe çalışmasında, bilakis bu bir teşviğin de konusu olmalıdır. Zira “hakikat” ancak böyle bir metot ile keşfedilebilecek ve hikmet, insanı varoluş keyfiyeti daha yüksek olan bir hayata, bir kere daha ancak böyle bir azme değer çaba ile taşıyabilecektir. Bu çerçevede tezde geçen pek çok kavram; “Rabbani kuvvet ve kıymet”, “Anadolu İslam tasavvuru”, “kurucu fikir babaları”, “mihver şahsiyetler”, “kaotik asırlar”, “medeniyetin ikinci yenilenmesi ya da ikinci medeniyet hamlesi”, “kurucu mihver şahsiyet hatları”, “Harakanî’ye atfedilen önem”, “faydalı ve insani kurum tanımları” vb. bütün kavram ve tanımlar ve bunlara bağlı iddialar, tezin muhtelif yerlerinde de dikkat çekildiği gibi elbette ki daha derinlikli çalışmaların konusu ve ham malzemesi olarak hikmeti keşfetmek üzere tartışılmayı beklemektedir. Keza bu kavramların hayata açılmasıyla ilgili ümit verici uygulamalar da, (Cizre Şenlendirme çalışmaları), tabii olarak geliştirilmeye muhtaçtır.

Ancak, tezin en önemli iddiası olarak tek bir iddia, sonuna kadar savunulması gereken mevzisinde tarih durdukça hakkının verilmesini beklemektedir. Bu iddia, geliştirilmeye ihtiyacı olan “insani kurum” tanımına, vakıf kurumunun çok değerli bir örneklik teşkil etmekte olduğudur.

Ezcümle bu kandilin ve tezdeki bütün kandillerin son sözleri olarak şunlar söylenilebilecektir: Geçmişin bu kadim kurumsal tecrübesi ve incelediğimiz zaman “insani” sıcaklığını hemen hissettirerek bizi kendisine doğru çeken kurumsal yapısı ebediyete yazılmış vakfiyeleri ile bizi adeta bir şahs-i manevi sahibi olarak kendisini anlamaya davet ediyor. Bu insani kurum, şartlar ne kadar ağır olursa olsun, asırlar ötesinden binlerce vakfiyesi ile hâlâ ve ısrarla insan için her zaman bir ümidin “var olması” gerektiğine dair inancı hatırlatıyor, imanımızı tazeliyor...

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

Abdulkaki, Muhammed
Fuad:

Buhari ve Müslim'in İttifak Ettikleri Hadisler,
Cilt:1, trc. Harun Yıldırım, Sağlam Yayınevi,
İstanbul, 2011.

Abdullah b. Mübarek:

Kitabu'z-Züht ve'r-Rekaik, Züht Kitabı, trc.
İshak Doğan, Armağan Kitaplar, Konya, 2006.

Afifi, Ebü'l Ala:

Tasavvuf (İslam'da Manevi Devrim), trc. H.
İbrahim Kaçar, Murat Sülün, Risale Yay., İstanbul,
1996.

Ahi Evren - Şeyh Nasirü'd-
din Mahmud el-Hoyi:

İmanın Boyutları (Metali'l-İman), trc. Mikail
Bayram, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul,
2008.

Ahi Evren - Şeyh Nasirü'd-
din Mahmud el-Hoyi:

**Tasavvufi Düşüncenin Esasları (Tasiratü'l-
mübtedi ve Tezkiretü'l-müntehi),** trc. Mikail
Bayram, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul,
2008.

Ahmed Yesevî:

Yesevî'nin Fakr-namesi ve İki Farsça Risalesi,
Haz.: Kemal Eraslan, Necdet Tosun, Ahmet Yesevî
Üniversitesi, İnceleme Araştırma Dizisi, Yayın No:
39, Ankara, 2016.

Ahmed Yesevî:

Divan-ı Hikmet, Haz.: Mustafa Tatcı, Ahmet Yesevî
Üniversitesi, Ankara, 2016.

- Akgündüz, Ahmet: **İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1996.
- Alanka, İbrahim: **Ebu'l-Hasan Harakanî**, Dekavil Sahaf, Ankara, 2001.
- Alatlı, Alev: **Hayır Diyebilmeli İnsan**, Zaman Kitap, Yayın No: 67, Düşünce: 6, İstanbul, 2005.
- Alatlı, Alev: **Schrödinger'in Kedisi (Rüya)**, Alfa, İstanbul, 2001.
- Alatlı, Alev: **Schrödinger'in Kedisi (Kabus)**, Boyut, İstanbul, 1999.
- Allawi, Ali A.: **The Crisis of İslamic Civilization**, Yale University Press, London, 2010.
- Allawi, Ali A.: **İslam Uygarlığının Buhranı**, Elif Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Altıntaş, Hayrani: **Tasavvuf Tarihi**, AÜİF., Ankara, 1986.
- Altun, Fahrettin: **Modernleşme Kuramı Eleştirel Bir Giriş**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017.
- Anadol, Cemal: **Türk İslam Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler**, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları: 150, Gelenek Görenek ve İnançlar Dizisi: 10, Ankara, 1991.
- Aşıkpaşaoğlu Ahmed: **Aşıkpaşaoğlu Tarihi**, Haz.; Nihal Atsız, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985.

- Ateş, Süleyman: **Cüneyd-i Bağdadî Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1969.
- Attar, Feridüddin: **Tezkiretü'l Evliya**, Çeviren: Süleyman Uludağ, Semerkand Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Attar, Feridüddin: **Mantıku't-Tayr-Kuşların İlahisi**, trc. Cemal Aydın, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Babinger, Franz: **Anadolu'da İslamiyet: İslam Tedkikatının Yeni Yolları**, Çev.: R. Hulusi, İnsan Yayınevi, 2003.
- Baczko, Adam: Gilles Dorronsoro: **Suriye Bir İç Savaşın Anatomisi**, trc. Ayşe Meral, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- Barkan, Ömer Lütfi, Ekrem Hakkı Ayverdi: **İstanbul Vakıfları Tahrir Defterleri 953 (1546) Tarihli**, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1970.
- Başer, Sait: **Toplumsal Akıl Anlamak**, İrfan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Baykara, Tuncer: **Osmanlılarda Medeniyet Kavramı**, Akademi Kitabevi, İzmir, 2000.
- Bayraktar, Mehmed: **Kayserili Davud**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.
- Bayram, Mikail: **Şeyh Evhadü'd-din Hamid el Kirmanî ve Evhadiyye Hareketi**, Konya, Sel-Ünv.Vakfı Yayınları 12, 1999.

- Bayram, Mikail: **Ahi Evren Hâce Nüsirü'd-Din Mahmud, ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2018.
- Bergen, Lütfi: **Ahlak Ayaklanması**, Ayışığı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Bergen, Lütfi: **Medeniyet -Müslüman Toplumsallığın inşası-**, MG V Yayınları, Ankara, 2014.
- Bergen, Lütfi: **Kent-İslam ve Kapitalizm, Şehre Yürüyelim B Yıkılacak**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2014.
- Berki, Ali Himmet: **Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen Istılah ve Tabirler**, Vakıflar Genel Müdürlüğü Neşriyatı, Ankara, 1966.
- Besyuni, Hamid Ahmed Tahir: **El-Camiu Li-Esmaillahi'l-Hüsna - İbn Kayyim el-Cevziye/ İmam el-Kurtubi/ Alleme es-Sadi/ İbn Kesir/ Beyhaki**, trc. Mehmet Ali Kara, Gerçek Hayat, İstanbul, 2007.
- Birgül, M. Fatih: **Aşk Risaleleri: Muhasibi, Cahız, İhvan-ı Safa, Serrac, İbn Sina, Ruzbihan Bakli, İbn Farız, İbn Kayyim el-Cevziye, Davud el-Kayseri**, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Biruni: **Tahdid-i Nihayati'l-Emakin**, trc. Kivameddin Burslan, Yazım yılı: 1025, TTK yay., Ankara 2013.
- Biruni: **Tahkiku Ma Li'l-Hind**, trc. Kivameddin Burslan, Yazım yılı: 1030, TTK yay., Ankara, 2015.

- Biruni: **Kitabu'l Cemahir Fi'l-Cevahir (Kıymetli Madenler ve Taşlar Kitabı)**, Yazım yılı: 1041-1048, Yazma Kitap., Kuveyt Türk Katılım Bankası Kültür Yayınları Dizisi: 6 (İçinde), İstanbul, 2019.
- Bosnevi, Abdullah: **Tecelliyatü araisi'n-nusus fi menassati hikemi'l-Füsus**, Bulak: Daru't-Tıbaati'l-amire, Kahire, 1252/1836-37.
- Braudel, Fernand: **A History of Civilization**, Penguin Books, New York, 1993.
- Buhari: **Sahih-i Buhari**, Der: Hanifi Akın, Beka Yayınları, İstanbul, 2009.
- Bulaç, Ali: **İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi**, İnkılap, İstanbul, 2016.
- Braudel, Fernand: **II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası**, I-II, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2017.
- Brockelmann, Carl: **İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi**. Çev.: Neşet Çağatay, TTK, Ankara, 1992.
- Cabiri, Muhammed Abid: **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı-Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi-**, trc. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Cabiri, Muhammed Abid: **Felsefi Mirasımız ve Biz**, Kitabevi, 2003.
- Cahen, Claude: **Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler**, Çev: Y. Morgan, E Yayınları, İstanbul. 1979.

- Cami, Abdurrahman: **Nefahatu'l-uns min hadarati'l-kuds - Evliya Menkıbeleri**, trc. ve şerh. Lami'i Celebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul, 2008.
- Cansever, Turgut: **Ev ve Şehir**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.
- Casim, Ahmet Abdullah: **Vakıf ve Allah'a Davetteki Rolü**, Toprak Kitap, İstanbul, 2012.
- Cemalüddin, Ebu'l-Ferec, Abdurrahman Ali İbn Muhammed Cevzi: **Zadü'l-Mesir Fi İlmi't-Tefsir**, Kahraman Yayınları, Cilt 4, 2009.
- Ceylan, Barbaros, İbrahim Hakkı Yazıcı: **“Hamilik Okulu - Fütüvvet ve Ahilik Kültürünün Günümüz “Mesleki Eğitim” Anlayışında İhya Edilmesine İlişkin Bir Deneme”**, Tebliğ: I. Uluslararası Harakanî Sempozyumu (11-13 Ekim 2012), Umut Matbaacılık, İstanbul, 2014.
- Cevdet, Abdullah: **İçtiḥad'ın İçtiḥadı-Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar**, Haz: Mustafa Gündüz, Lotus Yayınları, İstanbul, 2008.
- Cezar, Mustafa: **Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi**, Mimar Sinan Üniversitesi Yayını, İstanbul 1985.
- Chittick, William C.: **Varolmanın Boyutları**, trc. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yay., 1997.
- Chittick, William C.: **Hayal Alemleri -İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi-**, trc. Mehmet Demirkaya, Kaktüs Yay., İstanbul, 1999.

- Chown, Marcus: **Biraz Kuantum'dan Zarar Gelmez**, trc. Taylan Taftaf, Alfa Yayınları, İstanbul, 2009.
- Corbin, Henry: **Bir'le Bir Olmak-İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile-**, trc. Zeynep Oktay, Pinhan Yay., İstanbul, 2013.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa: **İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi**, İnsan Yay., İstanbul, 2007.
- Çetinkaya, Bayram Ali: **Medine'den Medeniyete**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.
- Çelenk, A. Tarık: **Türk Sağının Düşünce Atlası**, Mahfil Yayınları, İstanbul, 2017.
- Çiftçi, Hasan: **Şeyh Ebu'l-Hasan-i Harakanî, (Hayatı; Çevresi, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri)**, Nuru'l-Ulum ve Münacatı'ı (Çeviri- Açıklama-Metin), Şehit Ebu'l-Hasan Harakanî Derneği Yay., Ankara, 2004.
- Çizakça, Murat: **Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları Ve Para Vakıfları**, İslâmi Bilimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.
- Clifford Geertz, Clifford: **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**, Basic Books, New York, 1973.
- Darkavi, Mulay el-Arabî: **Bir Mürşidin Mektupları**, Çev: Mustafa Adaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017.
- Davud el-Kayseri: **Risaletü fi Ma'rifeti'l-Mahabbeti'l-Hakikiyye**, Tahkik: Mehmet Bayraktar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yay. Kayseri, 1997.

- Devellioğlu, Ferit: **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, Aydın Kitabevi, Ankara, 2013.
- Dikmetaş, Turan: **Yunus Emre Divanından Seçmeler**, Eflatun Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Doğrul, Ömer Rıza: **İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf**, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1948.
- Duralı, Teoman Ş.: **Çağdaş Küresel Medeniyet**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2000.
- Durant, Will Durant: **The Story of Civilization 1: Our Oriental Heritage**, Simon and Schuster, New York, 1954.
- Eaton, Gai: **Tanrı'yı Hatırlamak**, trc. Salime Leyla Gürkan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Ebu'l Hasan Harakanî: **Nuru'l Ulum**, Haz.: Şenol Kantarcı, Şehit Ebü'l Hasan Harakanî Derneği Yay., Ankara 2001.
- Ebu'l Hasan Harakanî: **Seyr ü Süluk Risalesi**, Haz.: Sadık Yalsızuçanlar, Sufi Kitap, İstanbul, 2006.
- Eliaçık, R.İhsan: **İhyadan İnşaya İslam Düşüncesi**, İstanbul, 2015.
- Ergenç, Özer: **Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fiziki Yapıya Etkileri**, Şehir Toplum Devlet Osmanlı Tarihi Yazıları, haz: Derya Önder, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2012.
- Ergin, Osman Nuri: **Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi**, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1939.

- Ergin, Osman Nuri: **Türkiye’de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi İktisat ve İktisaiyat Enstitüsü, İstanbul, 1936.
- Evliya Çelebi: **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, haz: Mehmet Zillioğlu, Dördüncü Kitap, Ankara, 1971.
- Fahreddin Iraki: **Lemaat Aşk Metafiziği**, haz. Ercan Alkan, Hayy Kitap, İstanbul, 2012.
- Fahreddin Iraki: **Lemaat - Aşka ve Aşıklara Dair**, trc. ve şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Ercan Alkan, İlkharf Yay., İstanbul, 2011.
- Fârâbî: **el-Medinetü’l-Fâzıla** trc. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, Ankara, 2001.
- Faruqi, Suraiya: **Osmanlı’da Kentler ve Kentliler Kent Mekanında Ticaret Zanaat ve Gıda Üretimi 1550-1650**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000.
- Faruki, İsmail Raci, Luis Lamia Faruki: **İslam Kültür Atlası**, İnkılab Yayınları, İstanbul, 1999.
- Faruki, İsmail R.: **Tevhid**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.
- Faruki, İsmail R.: **Niçin İslam?**, Mahya Yayınları 1, İstanbul, 2014.
- Fukuyama, Francis: **Büyük Çözölme**, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Garaudy, Roger: **Endülüs’te İslam-Düşüncenin Başkenti Kurtuba**, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Garaudy, Roger: **İslam’ın Vadettikleri**, Pınar, İstanbul, 1984.

- Garaudy, Roger: **Geleceğimizde İslam Var**, İstanbul, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Garaudy, Roger: **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Garaudy, Roger: **İslam'ın Yükseliş ve Çöküşleri**, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed: **Kimya-yı Saadet**, Cilt: 1, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1979.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed: **İhyau Ulumi'd-Din**, Tercüme: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2002.
- Gelibolulu Mustafa Ali: **Kühü'l-Ahbar**, II-III, nşr. Faris Çerçi, Erciyes Üniv. Yayınları, Kayseri 2000.
- Gencer, Bedri: **İslam'da Modernleşme**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017.
- Giddens, Antony: **Modernliğin Sonuçları**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Gökalp, Ziya: **Türkçülüğün Esasları**, Haz: Mehmet Kaplan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- Gökalp, Ziya: **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, Toker Yayınları, İstanbul, 1992.
- Gordon, Michael R., Bernard E. Trainor: **Kobra II Irak İşgalinin Perde Arkası**, trc. Ali Cevat Akkoyunlu, Doğan Kitap, İstanbul, 2006.

Gülberman, Adnan, Sevda
Taştekil:

Ahi Teşkilatının Türk Toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri, Kültür Bakanlığı Halk Kültürleri Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları: 194, Gelenek Görenek ve İnançlar Dizisi: 16, Ankara, 1993.

Güllülü, Sabahattin:

Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1992.

Güngör, Erol:

Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1992.

Güngör, Erol:

İslam'ın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1991.

Güran, Tevfik:

Ekonomik ve Mali Yönleriyle Vakıflar Süleymaniye ve Şehzade Süleyman Paşa Vakıfları, Kitabevi, İstanbul, 2006.

Gürsoy, Çiğdem:

Şeyhü'l-İslam Ömer Hüsameddin ve Kazasker Mehmet Vahid Efendilerin Para Vakıfları, İktisadi Araştırmalar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011.

Güvenç, Bozkurt:

İnsan ve Kültür, Boyut Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Güzel, Ragıp:

Yunus Emre Divanı, Çelik Yayınları, İstanbul, 1998.

Hacı Bektaş Veli:

Menakıbnâme-i Hacı Bektaş Veli, Vilayetname, (haz. A.Gölpınarlı), İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1958.

Hacı Bektaş Veli:

Makalat, (haz. Esat Coşan, sđl. Hüseyin Özbay), Kültür Bak. Yay., Ankara, 1996.

- Hamidüddin, Muhammed: **“İlk Sufiler”, İslam Düşüncesi Tarihi**, Çev: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1990
- Hanbel, Ahmed bin: **Müsned**, 2/381, Çev: Zekeriya Yıldız, Ocak Yayınevi, İstanbul, 2013.
- Hançerlioğlu, Orhan: **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977.
- Harakanî, Ebu'l Hasan: **Nuru'l – Ulum**, Ebu'l-Hasan Harakanî Derneği Yayınları, No: 1, Ankara, 1997.
- Hatemi, Hüseyin: **Vakıflar**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, 1969.
- Hazıroğlu, Temel: **İnsan ve Gerçek- Düşünce Damlaları**, Hayat, İstanbul, 2015.
- Hazıroğlu, Temel: **Katılım Ekonomisi -Yeni Zihin, Yeni İktisat**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Hazıroğlu, Temel: **Yüceliş**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Helm, C.Franz: **Kooperatif İşletme Ekonomisi**, Çev: İlhan Cemalcılar, Eskişehir İ.İ.T.A. Yayını, Yayın No: 150/92, Eskişehir, 1979.
- Hemedanî, Hacı Yusuf: **Hayat Nedir (Rutbetü'l-hayat)**, Çev: Necdet Tosun, İnsan Yayınları: 251, İrfan ve Tasavvuf Dizisi: 24, İstanbul, 2018.
- Hodgson, Marshall G.S.: **The Venture of İslam**, University of Chicago Press, London, 1974.
- Hodgson, Marshall G.S.: **İslam'ın Serüveni**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.

- Hodgson, Marshall G.S.: **Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek**, Çev: A. Kanlıdere, A. Aydoğan, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001.
- Honer, Stanley M., Thomas C.Hunt, Dennis L. Okholm: **Felsefeye Çağrı, Sorunlar ve Seçenekler**, İmge Kitabevi, Ankara, 2002.
- Hucviri, Ali b. Osman: **Keşfu'l-Mahcub (Hakikat Bilgisi)**, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yay. İstanbul, 1982.
- Hunkan, Ömer Soner: **Türk Hakanlığı (Karahanlılar)**, Kültür-Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Huntington, Samuel: **Medeniyetler Çatışması**, Vadi Yayınları, İstanbul, 1995.
- Hüseyin, Ali: **Reşahat Aynü'l-Hayat**, trc. Mehmet b. Mehmet Şerif el-Abbasi, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1279.
- İbnü'l Arabî: **Fütuhât-ı Mekkiyye**, C.I-V, trc. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006-2007.
- İbn 'ül Arabî: **İlahi Aşk**, trc. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- İbn Ataullah El-İskenderi: **Tasavvufi Hikmetler Hazinesi Hikem-i Ataiyye**, Tercüme ve Şerh: Prof. Dr. Abdülaziz Hatip, Nesil, İstanbul, 2011.
- İbn Batuta, Ebu Abdullah: **İbni Batuta Seyahatnamesi**, YKY, İstanbul, 2016.
- İbn Bibi: **el-Evamirü'l-alaiyye**, Nşr. A. Sadık Erzi, Ankara, 1956.
- İbn Farız: **Kaside-i Hamriyye**, Şemsi Matbaası, İstanbul, 1330.

- İbn Hazm: **Güvercin Gerdanlığı**, trc. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
- İnalcık, Halil: **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)**, Çev: Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009.
- İzzetbegoviç, Aliya: **Doğu ve Batı Arasında İslam**, Nehir Yayınları, İstanbul, 1994.
- İzzetbegoviç, Aliya: **Köle Olmayacağız**, Fide Yayınları, İstanbul, 2007.
- İzzetbegoviç, Aliya: **Konuşmalar**, Klasik, İstanbul, 2011.
- İzzetbegoviç, Aliya: **İslam Deklerasyonu**, Fide Yayınları, İstanbul, 2014.
- Jameson, Fredric: **Modernizm İdeolojisi**, Çev: Kemal Atakay, Tuncay Birkan, der. Orhan Koçak, Tuncay Birkan, Metis Eleştiri, İstanbul, 2016.
- Kabaklı, Ahmet: **Yunus Emre**, Toker Yayınları, İstanbul, 1971.
- Kafesoğlu, İbrahim: **Harzemşahlar Devleti Tarihi**, TTK Yayınları, Ankara, 2000.
- Kafkas Üniversitesi: Ebu'l Hasan Harakanî Uygulama ve Araştırma Merkezi-Seyid Ebu'l Hasan Harakanî Vakfı, **I. Uluslararası Harakanî Sempozyumu**, Bildiri Kitapçığı, 11-13 Ekim 2012, Kars.
- Kala, Ahmet: **İstanbul Esnaf Birlikleri ve Nizamları 1, İstanbul Esnaf Tarihi Tahlilleri**, İstanbul Külliyyatı 7, İ.B.B. Kültür İşleri Daire Başkanlığı, İstanbul Araştırmaları Merkezi Yayınları, No: 15, İstanbul, 1998.

- Kala, Ahmet: **Debbağlıktan Dericiliğe: İstanbul Merkezli Deri Sektörünün Doğuşu ve Gelişimi**, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları No:27, İstanbul, 2012.
- Kala, Ahmet: **Anadolunun İlk Selçuklu İslam Şehri Ani-Şehristan**, OTÜRK Dijital-Ak Ahmet Kala Yayınları: 234, İ.Ü.Türk İktisat ve İctimaiyat Tarihi Araştırmalar Merkezi Yayınları: 07, İstanbul, 2017.
- Kala, Ahmet: **Ahi Kümelenme Modeline Göre Anadolu Sanayi Devrimi**, Kuveyt Türk Katılım Bankası Kültür Yayınları Dizisi: 6, İstanbul, 2019.
- Kala, Ahmet: **İstanbul Ahkâm Defterleri İstanbul Vakıf Tarihi 1 (1742-1764)**, İBB Kültür AŞ, İstanbul, 1998.
- Kala, Ahmet: **İktisadi Düşünce Tarihi**, İstanbul: İSUZEM Yayınları, 2015.
- Kalın, İbrahim: **Akıl ve Erdem Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi**, Küre Yayınları, İstanbul, 2018.
- Kalın, İbrahim: **Barbar Modern Medeni**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018.
- Kalın, İbrahim: **Ben Öteki ve Ötesi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.
- Kallek, Cengiz: **Sosyal Servet- İslam'da Yönetim Piyasa İlişkisi**, Klasik, İstanbul, 2018.
- Kandehlevi, M.Yusuf: **Hayatü's Sahabe, Hadislerle Peygamber ve Ashabının Yaşadığı İslamiyet**, Divan Yayınları, İstanbul, 1980.

- Kara, İsmail: **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, 1 Metinler Kişiler, Kitabevi Yayın No: 75, İstanbul, 1997.
- Kara, Mustafa: **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985.
- Karadaş, Cağfer: **İslam’ın İnanç Yapısı**, Emin Yayınları, Bursa, 2006.
- Karakoç, Sezai: **İnsanlığın Dirilişi**, Diriliş Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2005.
- Karakoç, Sezai: **Düşünceler I: Kavramlar**, Diriliş Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2005.
- Karakoç, Sezai: **Çıkış Yolu II**, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2003.
- Karakoç, Sezai: **Diriliş Muştusu**, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1985.
- Ahmet T., Karamustafa: **“Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler**, haz. A.Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara, 2005.
- Karinabadizade Ömer Hilmi: **Eski Vakıfların Temel Kitabı**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, 1978.
- Kaşani, Abdurrezzak: **Tasavvuf Sözlüğü**, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Keykavus: **Kâbusnâme**, Düzenleyen: Orhan Şaik Gökyay, Kabakcı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Keklik, Nihat: **Sadreddin Konevî’nin Düşüncesinde Allah, Kâinat ve İnsan**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1967.

- Kemal, Namık: **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri**, haz. İsmail Kara-Nergiz Aydoğdu, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005.
- Kesik, Muharrem: **At Üstünde Selçuklular: Türkiye Selçukluları'nda Ordu ve Savaş**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.
- Kılıç, Mahmut E.: **Anadolu'nun Ruhü**, Sufi Kitap, İstanbul, 2016.
- Kılıç, Mahmut E.: **Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş**, Sufi Kitap, İstanbul, 2018.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Yunus Emre**, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2007.
- Kısakürek, Necip Fazıl: **Başbuğ Velilerden 33 "Altın Silsile"**, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012.
- Kotler, Philip: **Pazarlama Yönetimi 2**, Bilimsel Yayınlar Derneği, Ankara, 1976.
- Kotler, Philip, Nancy R. Lee: **Yoksulluğa Karşı Sosyal Pazarlama**, trc. Zeynep Kökkaya Chalar, Mediacat Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Kozan, Ali: **Akşehir'de Hacı İbrahim Sultan ve Manzumesi**, Simtel Ofset Matbaacılık, Nevşehir, 2013.
- Köprülü, M. Fuad: **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Akçağ Yayınları., Ankara, 2003.
- Köprülü, M. Fuad: **Türk Tarih-i Dinisi**, Daru'l-Fünun Matbaası, İstanbul, 1341.

- Köprülü, M. Fuad: **İslam Medeniyeti Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1973.
- Köprülü, M. Fuad: **Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu**, TTK Yay., Ankara, 1984.
- Köprülü, M. Fuad: **Türkiye Tarihi**, Akçağ Yayınları, haz. Hanefi Palabıyık, Ankara, 2005.
- Köprülü, M. Fuad: **Türk Edebiyatı Tarihi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2003.
- Köprülü, M. Fuad: **Ahmed Yesevi**, İA, MEB Yay., İstanbul, 1965, C.1, s. 210.
- Köprülü, M. Fuad: **Anadolu'da İslamiyet: Türk İstîlâsından Sonra Anadolu Tarih-i Dînîsine Bir Nazar ve Bu Tarihinin Menba'ları**, Çev: R. Hulusi, haz. M. Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Kurt, İsmail: **Nazariyatta ve Tatbikatta Para Vakıfları**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2015.
- Kuşeyri, Abdulkerim: **Kuşeyri Risalesi**, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah, İstanbul, 1978.
- Lapidus, Ira: **A History of Islamic Societies**, Cambridge University Press, Newyork, 2002.
- Maalouf, Amin: **Arapların Gözünden Haçlı Seferleri**, YKY, İstanbul, 2016.
- Mardin, Şerif: **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- Meriç, Cemil: **Mağaradakiler**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1978.

- Meriç, Cemil: **Kültürden İrfana**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.
- Meriç, Cemil: **Umrandan Uygarlığa**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
- Mevdudî, Ebu'l Al'a: **Tefhimu'l Kur'an**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.
- Mevlâna Celâleddin-i Rumî: **Mesnevi ve Şerhi**, trc. A. Gölpınarlı, C.6, İstanbul, 1995.
- Muhasibi: **Allah'a Dönüş**, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Müslim: **Sahih-i Müslim Muhtasarı**, Tercüme, Tahric, Düzenleme, Açıklama: Hanifi Akın, Polen, Kütüb-i Tis'a Serisi: 2, İstanbul, 2005.
- Nasr, Seyyed Hossein: **Religion and the Order of Nature**, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Nerşahî: **Târîh-i Buhârâ**, trc. Erhan Göksu, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Neşri, Mehmet: **Neşri Tarihi**, haz. Mehmet Altay Köymen, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983.
- Neşri: **Cihannüma**, haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul, 2008.
- Nicholson, Reynold Alleyne: **'The Mystics of İslam-İslam Sufileri'**, Heyet, Ankara, 1978.
- Oğuz, Yahya: **Kasr-ı Arifan'dan İstanbul'a-Mihverdeki Mürşid-i Kamiller**, Serhat Ofset, İstanbul, 1997.

- Olguner, Fahreddin: **Üç Türk-İslam Mütefekkeri “İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasireddin Tusi” Düşüncesinde Varoluş,** Ötüken Yayınları, 1984.
- Ormsby, Eric L.: **Theodicy in İslamic Thought: The Dispute over al-Ghazali’s “Best of All Possible Worlds”,** Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Ortaylı, İlber: **Türklerin Tarihi,** Timaş Yayınları, İstanbul, 2015.
- Ortaylı, İlber: **Türkiye’nin Yakın Tarihi,** Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.
- Ortaylı, İlber: **Türkiye İdari Tarihi,** Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1979.
- Ömer Hilmi Efendi: **İthaf-ül Ahlaf fi Ahkam-il Evkaf,** Vakıflar Genel Müdürlüğü, Ankara, 1977.
- Özakpınar, Yılmaz: **Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi,** Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997.
- Özakpınar, Yılmaz: **İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü,** Ötüken Yayınları, İstanbul, 2012.
- Özakpınar, Yılmaz: **Kültür Değişimleri ve Batılılaşma Meselesi,** Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1999.
- Özakpınar, Yılmaz: **İnsan İnanan Bir Varlıktır,** Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999.
- Özakpınar, Yılmaz: **İnsan Düşüncesinin Boyutları,** Ötüken Yayınları, İstanbul, 2009.

- Özcan, Tahsin: **Vakıf Medeniyeti ve Para Vakıfları**, Türkiye Finans Kültür Yayınları, İstanbul, 2010.
- Özel, İsmet: **Waldo Sen Neden Burada Değilsin?**, Risale Basın Yayın, İstanbul, 1988.
- Özel, İsmet: **Henry Sen Neden Buradasın 1**, Şule Yayınları, İstanbul, 2004.
- Özel, İsmet: **Henry Sen Neden Buradasın 2**, Şule Yayınları, 2004.
- Özel, İsmet: **Kalın Türk**, Şule Yayınları, İstanbul, 2010.
- Özel, İsmet: **Üç Mesele**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1984.
- Öztürk, Nazif: **Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
- Öztürk, Nazif: **Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar**, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
- Öztürk, Yaşar Nuri: **Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar**, Sidre Yayıncılık, İstanbul, 1988.
- Pakalın, Mehmet Zeki: **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, C.2, MEB Yayınları, İstanbul, 1983.
- Parlak, Nizamettin: "Anadolu'da Yesevî Etkileri", **Materials of International Scientific and Practical Conference** Almatı/Kazakistan 2016.
- Pirenne, Henri: **Ortaçağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

- Püsküllüoğlu, Ali: **Arkadaş Türkçe Sözlük**, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 1994.
- Rahman, Fazlur: **İslami Yenilenme Makaleler III**, Ankara Okulu Yayınları, İstanbul, 2015.
- Said Halim Paşa: **Buhranlarımız**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- Sadreddin Konevî: **Yazışmalar**, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Safa, Peyami: **Türk İnkılabına Bakışlar**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1990.
- Semani, Ebi Sa'd
Abdülkerim b. Muhammed b.
Mansur et-Tenimi: **el -Ensab**, C.2, Takdim ve Ta'lik Abdullah b. Amr el-Bedudi, Beyrut, 1988.
- Saint-Quentine, Simon de: **Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu**, 1245-1248, trc. E. Özbayoğlu, Daktav Yay., Antalya, 2006.
- Saint-Quentine, Simon de: **Histoire des Tartares (Historia Tartarorum)**, (Yay. Jean Richard) Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1965.
- Salih, Subhi: **İslam Mezhepleri ve Müesseseleri**, Çev: İbrahim Sarmış, İstanbul, 1981.
- Semani, Ebi Sa'd
Abdülkerim b. Muhammed b.: **el -Ensab**, C.2, Takdim ve Ta'lik Abdullah b. Amr el-Bedudi, Beyrut, 1988.
- Sezer, Baykan: **Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011.

- Sezer, Baykan: **Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Uygarlıkları**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Sezgin, Fuad **Tanınmayan Büyük Çağ**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2016.
- Schulze, Reinhard: **A Modern History of the Islamic World**, I. B. Tauris Publishers, London, 2000.
- Schuon, Frithjof: **Beşerin Tecellisi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017.
- Schuon, Frithjof: **In the Face of the Absolute**, Bloomington World Wisdom Books, 1989.
- Sunar, Cavit: **Ana Hatlarıyla İslam Tasavvuf Tarihi**, AÜİF Yay., No: 143, Ankara, 1978.
- Sülemi: **Ruhun Hastalıkları ve Çareleri**, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Şeker, Fatih M.: **Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2015.
- Şeker, Mehmet: **İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
- Tabakoğlu, Ahmet: **Türkiye İktisat Tarihi**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2008.
- Tahir, Kemal: **Notlar: Osmanlılık/Bizans**, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- Tahralı, Mustafa: **“Vahdet-i Vücut ve Gölge Varlık”, Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi İçinde**, MİFAV Yay., İstanbul, 1990.

- Tatçı, Mustafa: **Niyaz-i Mısri Halveti Divanı**, İlahiyat Yay., İstanbul, 2013.
- Tirmizi **Sünen'üt-Tirmizi**, Çev: Mehmet Türk, Kitap Dünyası, İstanbul, 2019.
- Togan, Zeki Velidî: **Tarihte Usûl**, Enderun Kitâbevi, İstanbul, 1985.
- Topçu, Nurettin: **Ahlak Nizamı**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1997.
- Toroser, Tayfun: **Kavanin-i Yeniçeriyan: Yeniçeri Kanunları**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.
- Touraine, Alain: **Modernliğin Eleştirisi**, Çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016.
- Toynbee, Arnold: **Medeniyet Yargılanıyor**, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1980.
- Toynbee, Arnold: **A Study of History**, Dell Publishing, New York, 1946.
- Topçu, Nurettin: **İsyân Ahlakı**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2017.
- Topçu, Nurettin: **Kültür ve Medeniyet**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1998.
- Turan, Osman: **Selçuklular Döneminde Türkiye Tarihi**, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1971.
- Turan, Osman: **Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti**, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969.
- Turan, Osman: **Selçuklular ve İslamiyet**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1999.

- Turhan, Mümtaz: **Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Turhan, Mümtaz: **Garblılaştırmanın Neresindeyiz**, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1974.
- Türer, Osman: **Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1995.
- Türküne, Mümtaz' er: **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- Uludağ, Süleyman: **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı, İstanbul, 2012.
- Umeri, Ekrem Ziya: **Medine Toplumu**, Risale Yayınları, Büyük Eserler Dizisi, No:2, İstanbul, 1988.
- Uzgun, Yavuz Selim: **Anadolu'nun Kalbi Harakanî**, haz: Sadık Yalsızuçanlar, Sufi Kitap, İstanbul, 2012.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları**, C.1., 3.bs., TTK. Yayınları, Ankara, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi C.2.**, 7.bs., TTK Yayınları, Ankara, 2011.
- Ülken, Hilmi. Ziya: **İslam Düşüncesi**, İÜEF Yay., İstanbul, 1946.
- Ülken, Hilmi Ziya: **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979.
- Ülgener, Sabri F.: **İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası**, Der Yayınları, İstanbul, 1981.

- Vakıflar Genel Müdürlüğü: **Tarihte İlginç Vakıflar**, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul, 2012.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü: **Vakıf, İlginç Vakıflar Sergisi**, 2007.
- Vicdani, Sadık: **Tarikatlar ve Silsileleri - Tomar-ı Turuk-i ‘Aliyye**, haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1995.
- Yalsızuçanlar, Sadık: **Cam ve Elmas**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.
- Yazır, Elmalılı Hamdi: **Hak Dini Kur’an Dili**, Zaman Gazetesi, İstanbul, 1995.
- Yazoğlu, Ruhattin: **“Ebu’l-Hasan Harakanî’de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi”**, Ebu’l-Hasan Harakanî, Harakanî Vakfı Yay., Kalkan Matbaacılık, Ankara, 2012.
- Yunus Emre: **Divan, Tenkitli Metin II**, (nşr. Mustafa Tatçı), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.
- Yunus Emre: **Yunus Emre Divanı**, Dergah Yayınları 4, Türk Klasikleri: 3, İstanbul, 1979.
- Yunus, Muhammed: **Yoksulluğun Bulunmadığı Bir Dünyaya Doğru**, Doğan Kitap, İstanbul, 1999.
- Yunus, Muhammed: **Building Social Business The New Kind of Capitalism that Serves Humanity’s Most Pressing Needs**, Public Affairs, New York, 2010.
- Yunus Muhammed, Karl Weber: **Sosyal İşletme Kurmak, İnsanlığın En Acil İhtiyaçlarını Karşılacak Yeni Bir Kapitalizm Türü**, Doğan Kitap, İstanbul, 2012.

MAKALELER

- Açıkgenç,
Alparslan: “Medeniyetlerin Kavramsal Temelleri”, der. Recep Şentürk, Medeniyet ve Değerler, **İTO Yayınları**, No: 2012-32, İstanbul, 2013, s.71-91.
- Akbaba, Sırrı: “Mevlâna’nın Mesnevisinde Yeralan Ebu’l-Hasan El Harakanî (Hz) Hakkındaki İki Menkıbeden Eğitim İçin Çıkarılan Dersler”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu’l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Sayı 1, Kars, Ocak 2014, s.157-172.
- Akgündüz,
Ahmet: “Osmanlı Hukukunda Gedik Hakkının Menşei ve Gedik Hakkıyla İlgili Ebussuud’un Bir Risalesi”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, Sayı 46, İstanbul, 1987, s. 149-162.
- Akipek, Şebnem: “Vakıflarda Evladiye Davaları”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Sayı 47, Ankara, 1998, s.1-4.
- Akyol, Edip: "Büveyhiler’in Bağdat Hâkimiyeti (334/945–447/1055)", **İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi**, S.3, İstanbul, 2018, s.119-130.
- Armağan,
Mustafa: “Batı’da ve İslam Medeniyeti’nde Şehirlerin Ontolojik Kökenleri Ve Ayırt Edici Özellikleri”, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, S.23, Medeniyetin Tecessümü. Şehir Hayatı, İstanbul, 2018, s.129-132.
- Arslan,
Abdurrahman: “Kurucu İslami Siyasi İrade Tartışmaları: Siyasal, Sosyal ve Dini Olan Ayırıştırılmaz”, **Tasfiye: Edebiyat Düşünce Dergisi**, S.52, İstanbul, 2016, s.30-48.
- Arvas, Tarık Ziya: “19. Yüzyılın Sonlarında Van Vilâyeti Vakıfları”, **Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi**, C.1, S.1, 2017, s.15-24.

- Aslan, Naci: “Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler”, **Dinî Araştırmalar Dergisi**, C.1., S.2., İstanbul Eylül-Aralık, 1998, s.93-119.
- Ateş, İbrahim: “Vakıflarda Dua ve Beddualar”, **Vakıflar Dergisi**, No:17, 1983, s.5-54.
- Atıcı, Fatma: “Aşk ve İrfan Sultanı Ebu’l-Hasan Harakanî”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu’l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Sayı 1, Kars, 2014, s.173-186.
- Ay, Resul: “Moğollar ve Katolik Misyonerlik: Fransisken ve Dominiken Rahiplerinin Asya ve Yakındoğu’da Misyonerlik Faaliyetleri (13-14. Yüyıllar)”, **Avrupa Tarihinde Türk Eli Gümeç Karamuk Armağanı**, Hacettepe Ün. Yay., Ankara, 2017, s.39-59.
- Baltacı, Halil: “Saf Aşkın Üstadı: Ahmed Gazzalî ve Tasavvuf Anlayışı”, **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı 32, İstanbul, 2013, s.1-41.
- Baltacı, Halil: “Ömer Lütfi Barkan’ın ‘Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler’i Üzerine Değerlendirmeler, **Akademiar Dergisi**, Sayı 6, Ankara, 2019, s. 93-126
- Baltacı, Burhan, Ahmet Özdemir: “Son Dönem Mütefekkirlerinden Mehmet Feyzi Efendi’nin ‘Fütüvvet’ Anlayışı”, **II. Uluslararası Harakanî Sempozyumu, Fütüvvet Bildiriler**, Harakanî Vakfı Yayınları, Kars, 2015, s.88-107.
- Barkan, Ö.Lütfi: “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, **Vakıflar Dergisi**, S.II, Ankara, 1942, s.279-304.

- Barkan, Ö.Lütfi: “Edirne Askerî Kassamına ait Tereke Defterleri (1545-1659): IV. Faizle İşletilen Paralara Ait Kayıtlar.”, **TTK. Belgeler**, C.3, S.5-6, Ankara, 1966, s.1-491.
- Barkan, Ö.Lütfi: “Avarız”, **Milli Eğitim Bkanahğı İslam Ansiklopedisi (MEBİA)**, Milli Eğitim Basımevi, C.2., İstanbul, 1979, s.13-19.
- Barkan, Ö.Lütfi: “Osmanlı İmparatorluğunda Esnaf Cemiyetleri”, **İstanbul Üniveristesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, C.41., S.1-4, İstanbul, 1985, 2013, s.39-46.
- Baş, Derya Çakır: “Abdulah Bosnevi’nin Tecelliyatü araisi’n-nusus’unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri”, **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı 31, İstanbul, 2013/1, s.33-56.
- Bayram, Mikail: “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Hacı Ahmed-i Yesevî’nin Rolü”, **Ahmet Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri**, Seha Neşriyat, İstanbul, s.537-538.
- Berberoğlu, Tülay: “Ebu’l-Hasan Harakanî’de Civanmertlik Programı”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu’l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Sayı 1, Ocak 2014, s.112-113.
- Bilmen, Ömer Nasuhi: “İcare-i Vahideli Vakıflar” maddesi, **Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, Bilmen Yay., Cilt 5, İstanbul, 1985, s.17.
- Bolay, Süleyman Hayri: “İslam Medeniyete Hangi Değerleri Katabilir?”, der. Recep Şentürk, Medeniyet ve Değerler, **İTO Yayınları** No: 2012-32, İstanbul, 2013, s.209-252.
- Brujin, J.T.P.De: “Harakanî Abu’l-Hasan Ali b. Ahmed”, **The Encyclopedia of İslam (New Edition)**, Leiden, 1978, c. IV, s.1057-1059.

- Can, Ayfer: “Ebu’l-Hasan Harakanî’nin Hayatı ve Eserleri”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu’l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Sayı 1, Kars, 2014, s.33-48.
- Caner, Fırat: “Sigmund Freud: Uygarlığın Huzursuzluğu”, **Girne Amerikan Üniversitesi Journal of Social and Applied Science**, 2(4), 2007, s.74-81.
- Carhammed-Uli, Muhammedrahim: “Hoca Ahmed Yesevî’nin Hayatı Hakkında Yeni Delliller ve O’nun Bilinmeyen “Risale” Adlı Eserlerinin İlmi Değeri”, Tebliğ, **Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri**, Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Md. Yayınları, Ankara, 1992, s.13-20.
- Ceylan, Barbaros: “Meslek Hayatında Fütüvvet Felsefesinin Güncellenmesine İlişkin Bir Çalışma: Hamilik Okulu”, **Fütüvvet Sultanı Ebu’l - Hasan Harakanî Uluslararası Sempozyumu**, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, 27-28 Nisan 2019.
- Çakmaklıoğlu, M.Mustafa: “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı:10, 2003, s.299-329.
- Çalışkan, Nihat, Mehmet Aydın: “Empati ve Hayvanlarla İletişim”, **Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt:1, Sayı1, Kırşehir, 2014, s.29-42.
- Çelik, İsa: “Tasavvuf Düşünce Tarihinde Ebu’l-Hasan el-Harakanî”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu’l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Sayı 1, Kars, 2014, s.75-89.
- Çetinkaya, Bayram: "Medîne, Medeniyet ve İslam Medeniyeti-Medîne'den Medeniyete", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.22, İstanbul, 2010, s.5-50.

- Çiftçi, Hasan: “İki Ünlü Şafının İlginç Görüşmesi- Ebu Said-i Ebu’l-Hayr – Ebu’l-Hasan-i Harakanî”, **Nüşa**, Sayı 9, 2003, s.7-22.
- Çiftçi, Cafer: “18.yy da Bursa’da Para Vakıfları ve Kredi İşlemleri”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi**, C.13, No: 36, 2004, s.79-102.
- Demirci, Mehmet: “Tarihten Günümüze Ahmet Yesevî”, **Ahmet Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1996, s.593-604.
- Demirli, Ekrem: “İbnü’l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı 19, İstanbul, 2008, 25-44.
- Demirli, Ekrem: “Mesnevi’yi Fususu’l-Hikem’e Göre Yorumlamak: İlah-ı Mu’tekad ve Mesnevi’den Hikayeler”, **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı14, İstanbul, 2005, s.347-64.
- Emecen, Feridun M.: “Saruhanogulları ve Mevlevilik”, **Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı**, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1995, s.282-297.
- Ergenç, Özer: “Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, **Osmanlı Araştırmaları C.4**, İstanbul, 1984, s.69-78.
- Ergin, Osman Nuri: **Mecelle-i Umur-ı Belediye**, C.1, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, İstanbul, 1995.
- Ersen, Tefik, Derya Kaya: “Sosyal Girişimler ve Türkiye, İhtiyaç Analiz Raporu”, **Tüsev Yayınları**, No:50, Aralık 2010.

- Ersoy, Arif: “**Hoca Ahmed Yesevî’nin Sosyal Yapılanmaya Yönelik Yaklaşımları**”, Ahmet Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri, Seha Neşriyat, İstanbul, 1996, s.85-105.
- Fatsa, Mehmet: “Yukarı Çoruh ve Kelkit Vadisinin İslamlaşmasına Öncülük Eden Türk Dervişleri”, **Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, (TD)**, Sayı 22, 2008, s.257-281.
- Gedikli, Fethi: “İstanbul’da Para Vakıfları ve Müdarebe”, **Osmanlı Hukuku Makaleler**, Gündoğan Yayınları, 2010.
- Gök, Bilal: “Ebu’l-Hasan El-Harakanî’de Peygamber Sevgisi”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu’l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, S.1, Ocak 2014, s.49-74.
- Gök, Bilal: “Ebu’l Hasan Harakani’nin Menkıbevi ve Tarihi Şahsiyeti”, **Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı 13, Bahar 2014, s.103-121.
- Gök, Bilal: “Ebu’l-Hasan Harakani ve Hacı Bektaş Veli: Aralarındaki Bağlar ve Anadolu’nun İslamlaşmasına Katkıları”, **Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 1, 2014, s.100-134.
- Göktepe, Hülya: “Sosyal İşletmeler ve Sosyal İşletmelerin Hukuki Yapısı”, **International Conference on Eurasian Economies**, Beykent University, İstanbul, 2014, s.1020-1028.
- Gölpınarlı, Abdülbaki: “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teskilâtı ve Kaynakları”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, C.11, S.1-4, İstanbul, Ekim 1949-Temmuz 1950, s.3-354.
- Gündoğdu, Cengiz: “Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”, **Ekev Akademi Dergisi**, C.1, S.1, Ankara, 1997, s.93-116.

- Gürsoy, Çiğdem: “Para Vakıflarının Osmanlı Dönemi Kentleşme Sürecine Katkısı: Yardımlaşma Sandıkları Örneğinde”, **Uluslararası I. Anadolu Uygarlıkları Sempozyumu**, Muğla, 22-23 Ekim 2015,
- Gürsoy, Çiğdem: “Para Vakıfları Kapsamında Sosyo-Ekonomik Bir Analiz: Davudpaşa Mahkemesi Kayıtları (1634-1911)”, **Türk Tarih Kurumu, Belleten**, Nisan 2017, Cilt LXXXI, C.81, No: 290, Ankara, 2017, s.9-40.
- Hatemi, Hüseyin: “Osmanlılarda Toprak Düzeni ve Vakıf Kurumu”, **Osmanlı Ansiklopedisi Tarih/Medeniyet/Kültür**, C.5., Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1993, s.201-225.
- Hocaoğlu, Durmuş: “III: İnsan Nedir? -2”, **Yeniçağ Gazetesi**, 4 Ocak 2005, s.13.
- Hocaoğlu, Durmuş: “III: İnsan Nedir? -9”, **Yeniçağ Gazetesi**, 21 Ocak 2005, s.12.
- Hocaoğlu, Durmuş: “III: İnsan Nedir? -7”, **Yeniçağ Gazetesi**, 25 Ocak 2005, s.12.
- Işık, Mustafa: “Harakanî’de Sevginin Formülü”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu’l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, S.1, Kars, Ocak 2014, s.91-108.
- İnalcık, Halil: “The Question of the Emergence of the Ottoman State”, **International Journal of Turkish Studies**, Madison, 1980, s.71-79.
- İnalcık, Halil: “Vakıf Medeniyeti”, **Vakıf Medeniyeti Yılı Vakıflar Dergisi Özel Sayısı**, Ankara, 2006, s.6-7.

- İnalcık, Halil: “İstanbul: Bir İslam Şehri”, Çev: İbrahim Kalın, **İslam Tetkikleri Dergisi**, C.9, Prof. Dr. Nihad M. Çetin Hatıra Sayısı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995, s.243-268.
- İpek, Ali: “Sultan Sencer’in Tasavvufa Olan İlgisi”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu’l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Kars, Sayı 1, Ocak 2014, s.124-128.
- Kaplan, Yusuf: “Sanat, zamanın ve mekanın İslamileştirilmesi meselesi”, **Yeni Şafak**, (Çevrimiçi)
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/sanat-zamanin-ve-meknin-islमितितirilmesi-meselesi-2029840>, 20 Haziran 2016.
- Kaplan, Yusuf: “Yeni bir dünya kurulacak, Türkiye kurucu rol oynayacak”, **Yeni Şafak**, (Çevrimiçi)
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/yeni-bir-dunya-kurulacak-turkiye-kurucu-rol-oynayacak-2030253>, 8 Temmuz 2016.
- Kaplan, Yusuf: “Peygambersiz din, “biter”!”, **Yeni Şafak**, (Çevrimiçi)
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/peygambersiz-din-biter-2033855>, 31 Ekim 2016.
- Kaplan, Yusuf: “Gazali, neyi bitirdi; Osmanlı, neyi getirdi; Türkiye, neyi yitirdi?”, **Yeni Şafak**, (Çevrimiçi)
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/gazali-neyi-bitirdi-osmanli-neyi-getirdi-turkiye-neyi-yitirdi-22229>, 10 Mayıs 2010.

- Karadaş, Cağfer: "Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.11, S.2, Bursa, 2002, s.87-96.
- Karataş, Mustafa: "Hz. Peygamber'in Yerleşim ve Şehirleşmeye Yönelik Çabaları. Medine Örneği", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.28, İstanbul, 2013, s.59-84.
- Kayahan, Cantürk, İrfan Görkaş, Halime Önk: "Osmanlı Dönemi Para Vakıflarıyla Günümüz Katılım Bankalarının Karşılaştırılması" **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Afro-Avrasya Özel Sayısı, Kütahya, 2016, s.70-90.
- Kılıç, Mahmut E.: "Bir İslam Metafiziği Olarak Tasavvuf", **Derin Tarih Dergisi**, Özel Sayı 7: Osmanlı Medeniyeti'nin Özü Tasavvuf, Albayrak Medya, İstanbul, 2016.
- Kıvrım, İsmail: "Mahalle Avârız Vakıfları (17. Yüzyıl Ayntab Örneği)", **Gaziantep Üniversitesi Ayıntâb Araştırmaları Dergisi**, C.2, S.2, Gaziantep, 2019, s.34-49.
- Koç Unix Stratejik Araştırmalar Serisi: **Neden Başaramadık? Onlar Nasıl Yaptılar? 10. Büyük Ekonomik Güç: Dünyada Kooperatifler ve Türkiye Uygulama Modeli**, İstanbul, Koç Unix Stratejik Araştırmalar Eğitim Danışmanlık Ltd. Şti. Yayını, 2015.
- Kotler, Philip: "Strategies For Introducing Marketing Into Nonprofit Organizations", *Journal of Marketing*, January, 1979.
- Koç, Turan: "Medeniyetin Estetik Tezahürleri", der.Recep Şentürk, Medeniyet ve Değerler, **İTO Yayınları** No: 2012-32, 2013, İstanbul, 2013, s.272 -280.

- Kuban, Doğan: “Anadolu- Türk Şehri Tarihi Gelişmesi Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler”, **Vakıflar Dergisi**, Sayı 7, Ankara, 1968, s.53-73.
- Küçükkaplan, İlhan: “Kooperatif Bankacılığı ve Dünya Genelindeki Uygulamaları”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi**, C.8, S.3, Isparta, 2013, s.27-48.
- Laczniak, Gene L, Robert F.Lusch, Patrick E.Murphy: “Social Marketing Its Ethical Dimensions”, **Journal Marketing**, C.3, S.2, Spring, 1979, s.29-36.
- Lawrence, Bruce B.: “Disiplinler Arasında İslam: 21. Yüzyılda İslam Araştırmalarını Yeniden Düşünmek”, der.Recep Şentürk, Medeniyet ve Değerler, **İTO Yayınları** No: 2012-32, İstanbul, 2013, s.53-71.
- Ocak, Ahmet Yaşar: “Ahmed-i Yesevî ve Türk Halk Müslümanlığı”, **Ahmet Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri**, Seha Neşriyat, İstanbul, s.581-582.
- Onat, Hasan: “İslam’ın İnsan Anlayışı ve İnsan Hakları”, İnsani Değerler ve İnsan Hakları Sempozyumu, 31 Ekim 2014, **T.C.Mardin Valiliği**, İstanbul, 2015.
- Orbay, Kayhan: “Vakıfların Bazı Arşiv Kaynakları”, **Vakıflar Dergisi**, Sayı 29, 2005, s.27-41.
- Orhonlu, Cengiz: “Şehir Mimarları”, **Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar**, Der.: Salih Özbaran, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1984, s.1-27.
- Özdevecioğlu, Mahmut, Ayşe Cingöz: “Sosyal Girimcilik ve Sosyal Girişimler Teorik Çerçeve”, **Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimleri Fakültesi Dergisi**, Sayı 32, Ocak-Haziran 2009, s.81-95.

- Özcan, Tahsin: “Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge”, **İlam Araştırma Dergisi**, C.3, S.2, Temmuz-Aralık 1998, S.107-112.
- Özcan, Tahsin: “Sofyalı Bali Efendi’nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, S. 3, 1999, s.125-155.
- Özcan, Tahsin: “Osmanlı Toplumuna Özgü Bir Finansman Modeli: Para Vakıfları”, **Çerçeve Dergisi**, S.10, Ekim 2008, s.124-128.
- Özcan, Altay
Tayfun: Chronica Maiora’da Moğollara Dair Kayıtlar, **Tarih Okulu Dergisi (TOD)**, Aralık 2013, Yıl 6, Sayı XVI, s. 23-77.
- Öztürk, Nazif: “İslam ve Türk Kültüründe Vakıflar”, **Vakıflar Dergisi**, Sayı 29, 2005, s.7-20.
- Rothschild,
Michael L.: “Marketing Communications in Nonbusiness Situations or Why It’s so Hard To Sell Brotherhood Like Soap”, **Journal of Marketing**, Spring, 1979.
- Salamon, Lester: “Hayırseverliğin Yeni Öncüleri”, **Dünya Vakıflar Konferansı Program ve Bildiri Özetleri**, İstanbul, T.C. Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2013.
- Sami, Şemseddin: **Kamus-ı Türki**, “Esnaf”maddesi.
- Seyhan, Ahmet
Emin: “Ebu’l-Hasan Harakanî’nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı”, **Kafkas Üniversitesi, Ebu’l-Hasan Harakanî Araştırma Merkezi, Harakanî Dergisi**, Sayı 1, Ocak 2014, s.4-8.
- Seyhan, Ahmet
Emin: “Ebu’l-Hasan Harakanî’nin İlim Anlayışı”, **JASS, International Journal of Social Science**, Fransa, May 2013, Volume 6 Issue 5., s.1049-1083.

- Seyhan, Ahmet
Emin: “Ebu’l-Hasan el-Harakanî’de Kur’an Kültürünün Yansımaları”, **Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literatur and Historiy of Turkish or Turkic**, Ankara Turkey, Volume 8/6 Spring 2013, s.641-664.
- Seyhan, Ahmet
Emin: “Ebu’l-Hasan el-Harakanî’nin Sünnete Bağlılığı ve Hadis Anlayışı”, **JASS, International Journal of Social Science**, Fransa, October 2013, Volume 6 Issue 8., s.551-588.
- Semiz, Yaşar: “Osmanlı Devleti’nde Para Vakıfları”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Konya, C.9, S.1, 2016, s.89-101.
- Sezerel, Hakan,
H.Zümrüt Tonus: “Her Sosyal Yönelimli İşletme Sosyal İşletme (Mİ) Dir? Sosyo-Kültürel Değerler Açısından Bir İnceleme”, **Social Business@ Anadolu International Conference**, 30/21 May, 2013.
- Şeker, Mehmet: “Divan-ı Hikmet’e Göre İnsan ve Sosyal Hayat” **Ahmet Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri, Seha Neşriyat**, İstanbul, s.107-137.
- Taeshner, Franz: “İslam Otaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatları)”, **İktisat Fakültesi Mecmuası**, İstanbul Üniversitesi, C.15, No: 1-4, Ekim 1953- Temmuz 1954, s.3-32.
- Tayşi, İsmet: “Kooperatifler Bankası Kurulabilir mi?”, **Uzman Gözüyle Bankacılık Dergisi**, 1998.
- Todorov, Nikolay: “19. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Esnaf Teşkilatında Bazı Karakter Değişimleri”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi**, C.27, No. 1-2, Ekim 1967-Mart 1968, s.1-36.
- Tosun, Necdet: “Ahmed Yesevi’nin Menakıbı”, **İLAM Araştırma Dergisi**, C. III, Sayı 1, Ocak-Haziran 1998, s. 74-75.

- Turan, Osman: “Türkler ve İslamiyet”, **Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C.IV, S.4’ten ayrı basım, Ankara, 1946, s.470.
- Turgut, Vedat: “Renklerin Efendisi: Al-i Abdülkadir-i Geylani”, **Yayınlanmamış Çalışma**, 2020.
- Turgut, Vedat: “Vakıf Belgelerine Göre Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Dönemi Aileleri II: Âl-i Kara Timurtaş Paşa”, **Osmanlı Araştırmaları**, S.53, s.51-120.
- Türker, Özgür,
Serkan Ükten: "Haçlılar, Moğollar ve Ortadoğu’da Haçlı-Moğol Münasebetleri", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C.54, S.1 Ankara, 2017, s.319-344.
- Ülken, Hilmi
Ziya: “Vakıf Sistemi ve Türk Şehirciliği”, **Vakıflar Dergisi**, Sayı IX, 1971, s.13-37.
- Üremiş, Ali: “Türkiye Selçuklularında Bazı Sünni Tasavvuf Haraketleri”, **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı 28, Konya, 2010, s.295-328.
- Yakıt, İsmail: “Hoca Ahmed-i Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri”, **Ahmed-i Yesevî, Hayatı Eserleri Tesirleri**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1996, s.61-84.
- Yıldırım, Rıza: “Dede Garkın Ocağı’nın Tarihi İçin Önemli Bir Başlangıç: “Dede Garkın ve Emirci Sultan (13. yüzyıl)”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 58, s.229-234.
- Yıldırım, Zeki: “Erzurumlu Müfessir Lütfullah Efendi’de Nazarî Sufî Tefsir Örneği” **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.40, Erzurum 2013, s.1-40.

Yüksel, İbrahim: "Ahilik Felsefesinden Günümüz Meslek Ahlakı Tartışmalarına Bir Bakış", **Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C.4, S.2, Bilecik, 2019, s.500-537.



ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

- Algar, Hamit: “Kazeruni”, **TDVİA.**, C.25., İstanbul, 2002, s.145-146.
- Algar, Hamid: “Necmeddin-i Kübra”, **TDVİA.**, C.32., İstanbul, 2006, s.500-506.
- Algar, Hamit: “Bahaeddin Nakşibend”, **TDVİA.**, C.4., İstanbul, 1991, s.458-460.
- Alper, Ömer, Mahir Ali
Durusoy, Arslan Terzioğlu: “İbn Sina”, **TDVİA.**, C.20., İstanbul, 1999, s.353-358.
- Aydın, İbrahim Hakkı: “Molla Fenari”, **TDVİA.**, C.30, İstanbul, 2005, 247-248.
- Aykut, A. Said: “İbn Battuta”, **TDVİA.**, C.19., İstanbul, 1999, s.361-368.
- Azamat, Nihat: “Meleket”, **TDVİA.**, C.29., İstanbul, 2004, s.47-48.
- Azamat, Nihat: “Melamet”, **TDVİA.**, C.29., İstanbul, 2004, s.24-25.
- Azamat, Nihat: “Kalenderiyye”, **TDVİA.**, C.24., İstanbul, 2001, s.253-256.
- Azamat, Nihat: “Kadiriyye”, **TDVİA.**, C.24., İstanbul, 2001, s.131-136.
- Azamat, Nihat: “Evhadüddin-i Kirmanî”, **TDVİA.**, C.11., İstanbul, 1995, s.518-520.

- Bezer, Gülay Ögün,
Mehmet Vefa Çobanoğlu: “Zengiler”, **TDVİA.**, C.44., İstanbul, 2013, s.272-274.
- Beydilli, Kemal: “Yeniçeri”, **TDVİA.**, C.43., İstanbul, 2013, s.450-462.
- Bilgin, Orhan: “Fahreddin-i Iraki”, **TDVİA.**, C.12., İstanbul, 1995, s.84-86.
- Çakıroğlu, Mahmut H.: “Sicilya”, **TDVİA.**, C.37., İstanbul, 2009, s.138-139.
- Ceyhan, Semih: “Vecd”, **TDVİA.**, C.42., İstanbul, 2012, s.583-584.
- Ceyhan, Semih: “Seyyid Burhaneddin”, **TDVİA.**, C.37., İstanbul, 2009, s.56-58.
- Ceyhan, Semih: “Şems-i Tebrizî”, **TDVİA.**, C.38., İstanbul, 2010, s.511-516.
- Çağrıçı, Mustafa, Mehmet S.Aydın: “Ahlak”, **TDVİA.**, C.2., İstanbul, 1989, s.10-14.
- Çağrıçı, Mustafa, M.Sait Özervarlı: “Gazzalî”, **TDVİA.**, C.13., İstanbul, 1996, s.530-536.
- Çelebi, İlyas: “Mutezile”, **TDVİA.**, C.31., İstanbul, 2006, s.391-401.
- Çelebi, İlyas: “Şehadet Alemi”, **TDVİA.**, C.38., İstanbul, 2010, s.422-423.
- Çelebi, İlyas: “Sünnetullah”, **TDVİA.**, C.38., İstanbul, 2010, s.159-160.

- Demirkent, Işın: “Haçlılar”, **TDVİA.**, C.14., İstanbul, 1996, s.525-546.
- Demirli, Ekrem: “Sadreddin Konevî”, **TDVİA.**, C.35., İstanbul, 2008, s.420-425.
- Durmuş, İsmail: “Muhyiddin İbnü’l-Arabî”, **TDVİA.**, C.2., İstanbul, 1989, s.216-217.
- Harman, Ömer Faruk, Casim Avcı: “Kudüs”, **TDVİA.**, C.26., İstanbul, 2002, s.334-338.
- Fettah, İrfan Abdülhamid: “Eşari Ebul Hasan”, **TDVİA.**, C.11., İstanbul, 1995, s.444-447.
- Fuad, Eymen Seyyid, Engin Beksaç: “Fatimiler”, **TDVİA.**, C.12., İstanbul, 1995, s.237-240.
- Gökbulut, Süleyman: “Baba Ferec”, **TDVİA.**, Ek-1., İstanbul, 2016, s.161-162.
- İlhan, Avni: “Batıniyye”, **TDVİA.**, C.5., İstanbul, 1992, s.190-194.
- Kandemir, M. Yaşar: “Tirmizi”, **TDVİA.**, C.41., İstanbul, 2012, s.202-204.
- Kara, Mustafa: “Fena”, **TDVİA.**, C.12., İstanbul, 1995, s.333-335.
- Kaya, Mahmut: “Sudur”, **TDVİA.**, C.37., İstanbul, 2009, s.467-468.
- Karacabey, Salih: “Hattabi”, **TDVİA.**, C.16., İstanbul, 1997, s.489-491.
- Kılıç, Mahmut Erol, Çağfer Karadaş, Mahmut Kaya: “İbnü’l-Arabî Muhyiddin”, **TDVİA.**, C.20., İstanbul, 1999, s.520-522.

- Konukçu, Enver: “Berke Han”, **TDVİA.**, C.5., İstanbul, 1992, s.506-507.
- Kutluer, İlhan: “Medeniyet”, **TDVİA.**, C.28., Ankara, 2003, s.298-301.
- Küçükcan, Talip, Ahmet Kavas, Şerafettin Turan: “İtalya”, **TDVİA.**, C.23., İstanbul, 2001, s.453-454.
- Merçil, Erdoğan: “Büveyhiler”, **TDVİA.**, C.6., İstanbul, 1992, s.496-500.
- Merçil, Erdoğan, Ara Altun: “Gazneliler”, **TDVİA.**, C.13., İstanbul, 1996, s.484-486.
- Ocak, Ahmet Yaşar: “Baba İlyas”, **TDVİA.**, c.4, İstanbul, 1991, s.368.
- Ocak, Ahmet Yaşar: “Babailik”, **TDVİA.**, C.4., İstanbul, 1991, s.373-374.
- Ocak, Ahmet Yaşar: “Ebü'l-Vefa el-Bağdadî”, **TDVİA.**, C.10., İstanbul, 1994, s.347-348.
- Öngören, Reşat: “Sühreverdî Ebü'n-Necib”, **TDVİA.**, C.38., İstanbul, 2010, s.35-36.
- Öngören, Reşat: “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, **TDVİA.**, C.29., İstanbul, 2004, s.441-448.
- Öngören, Reşat: “Sa'deddin-i Hammuye”, **TDVİA.**, C.35., İstanbul, 2008, s.389-391.
- Özaydın, Abdülkerim, Necmettin Hacıeminoğlu: “Karahanlılar”, **TDVİA.**, C.24., İstanbul, 2001, s.412-414.

- Özaydın, Abdülkerim: “Aynicalut savaşı”, **TDVİA.**, C.4., İstanbul, 1991, s.275-276.
- Özaydın, Abdülkerim: “Miryokefalon Savaşı”, “Kılıçarslan II”, **TDVİA.**, C.25., İstanbul, 2002, s.399-403.
- Özdemir, Mehmet, Engin Beksaç: “Endülüs”, **TDVİA.**, C.11., İstanbul, 1995, s.225-232.
- Özen, Şükrü, Bekir Topaloğlu: “Matüridi”, **TDVİA.**, C.28., İstanbul, 2003, s.159-165.
- Sahillioğlu, Halil: “Avarız”, **TDVİA.**, C.4., 1991, s.108-109.
- Sahillioğlu, Halil: “Antakya”, **TDVİA.**, C.3., İstanbul, 1991, s.228-232.
- Sümer, Faruk, Osman Gazi Özgüdenli, Ahmet Ocak: “Selçuklular”, **TDVİA.**, C.36., İstanbul, 2009, s.392-397.
- Şahin, Haşim: “Vefaiyye”, **TDVİA.**, C.42., İstanbul, 2012, s.600-603.
- Şahin, İlhan: “Ahi Evran”, **TDVİA.**, C.1., İstanbul, 1988, s.529-530.
- Şahinoğlu, M. Nazif: “Bahaeddin Veled”, **TDVİA.**, C.4., İstanbul, 1991, s.460-462.
- Şeşen, Ramazan, Engin Beksaç: “Eyyubiler”, **TDVİA.**, C.12., İstanbul, 1995, s.31-33.
- Taneri, Aydın: “Harizmşahlar”, **TDVİA.**, C.16., İstanbul, 1992, s.228-231.

- Tanrıkorur, Barihüda: “Mevleviyye”, **TDVİA**, Ankara, 2004, C.29, s.468-474.
- Topaloğlu, Bekir: “Allah”, **TDVİA**, C.2., İstanbul, 1989, s.471-498.
- Tosun, Necdet: “Silsile”, **TDVİA.**, C.37., İstanbul, 2009, s.206-207.
- Tukin, Cemal: “Girit”, **TDVİA.**, C.14., İstanbul, 1996, s.85-93.
- Turan, Ahmet Nezihi, Metin
Tucel: “Şanlıurfa”, **TDVİA.**, C.38., İstanbul, 2010, s.343-346.
- Uludağ, Süleyman: “Abdülkadir Geylani”, **TDVİA.**, C.1., İstanbul, 1988, s.234-239.
- Uludağ, Süleyman: “Baharzi Seyfeddin”, **TDVİA.**, C.4., İstanbul, 1991, s.474-475.
- Uludağ, Süleyman, İlhan
Kutluer: “Aşk”, **TDVİA.**, C.4., İstanbul, 1991, s.18-21.
- Uludağ, Süleyman: “Harakanî”, **TDVİA.**, C.16., İstanbul, 1997, s.93-94.
- Uludağ, Süleyman: “Ahmed el-Gazzali”, **TDVİA.**, C.2., İstanbul, 1989, s.70.
- Uludağ, Süleyman: “Şathiye”, **TDVİA**, C.38., İstanbul, s.370-371.
- Uslu, Receb: “İbn Said el-Mağribi”, **TDVİA.**, C.20., İstanbul, 1999, s.302-305.
- Usta, Aydın: “Samaniler”, **TDVİA.**, C.36., İstanbul, 2009, s.64-68.

- Uzunpostalıcı, Mustafa,
Yusuf Şevki Yavuz: “Ebu Hanife”, **TDVİA.**, C.10., İstanbul, 1994, s.143-145.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Ahval”, **TDVİA.**, C.2., İstanbul, 1989, s.190-192.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Azap”, **TDVİA.**, C.4., İstanbul, 1991, s.302-309.
- Yazıcı, Tahsin: “Ebu Ali el-Farmedi”, **TDVİA.**, C.10., İstanbul, 1994, s.90.
- Yazıcı, Tahsin: “Ebu Medyen”, **TDVİA.**, C.10., İstanbul, 1994, s.186-187.
- Yıldız, Hakkı Dursun,
Şerare Yetkin: “Abbāsiler”, **TDVİA.**, C.1., İstanbul, 1988, s.49-56.
- Yılmaz, Hasan Kamil: “Sühreverdî Şehabeddin”, **TDVİA.**, C.38., İstanbul, 2010, s.40-42.
- Yiğit, İsmail, A. Fulya Eruz: “Memlûkler”, **TDVİA.**, C.29., İstanbul, 2004, s.97-100.
- Yuvalı, Abdülkadir: “Gazan Han”, **TDVİA.**, C.13., İstanbul, 1996, s.429-431.

TEZLER

- Ahmedova, Zamira: “Türkler Arasında İslamiyet’in Yayılmasında Tasavvufun Rolü”, **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara: Ankara Ü. Sosyal Bl. Enst., 2006.
- Ceylan, Barbaros: “Pazarlamanın Tarihsel Gelişimi ve Kar Amacı Gütmeyen Kuruluşlarda Pazarlama Faaliyetleri”, **Lisans Tezi**, İstanbul Teknik Üniversitesi, İşletme Fakültesi, İşletme Mühendisliği Bölümü, İstanbul, 1984.
- Gökbulut, Süleyman: “Necmeddin Kübra ve Kübrevilik”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, DEUSBE, 2009.
- Gürsoy, Çiğdem: “Osmanlı’da Para Vakıflarının İşleyişi ve Muhasebe Uygulamaları Davudpaşa Mahkemesi Para Vakıfları”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi, SBE, İktisat Ana Bilim Dalı, İktisat Tarihi Bilim Dalı, İstanbul, 2015.
- Kurt, İsmail: “Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İktisat Tarihi Anabilim Dalı, 1994.
- Sezgin, Selime: “Application of Marketing Concepts and Pratic to the Operations of Private Hospitals in İstanbul”, **Ph. D. Thesis**, Boğaziçi University Departmant of Management, İstanbul, 1982.

Yavuz, Erhan:

“16. Ve 17. Yüzyıllarda Osmanlı Ekonomisinin Finansmanında Vakıfların Rolü”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Başkent Üniversitesi, SBE, Ankara, Eylül 2007.



DİĞER KAYNAKLAR

Büyüyen Kapsayıcı Piyasalar, Türkiye’de Sosyal Girişimcilik Vakaları, **İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları**, No: 386, Araştırma 4, İstanbul, Temmuz 2012.

http://www.vakifmedeniyeti.gov.tr/2007/PDF/ilginc_vakif.pdf (**Çevrimiçi**, 26-12-2015).

<http://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/prof-dr-ekrem-bugra-ekinci/584302.aspx> (**Çevrimiçi**, 26-12-2015).

<http://yenidunyadergisi.com/osmanlida-hayvan-sevgisi-ve-hayvan-haklari-1/> (**Çevrimiçi**, 26-12-2015).

<http://www.vgm.gov.tr/db/dosyalar/webicerik195.pdf> (**Çevrimiçi**, 26-06-2015).

<http://www.tarihtarih.com/?Syf=26> (**Çevrimiçi**, 27-07-2015).

<http://www.cameli.gov.tr/tarihce>, (**Çevrimiçi**, 28-04-2109)

<https://m.haberturk.com/gundem/haber/1235955-islam-dusunuru-mahmud-erol-kilic-panzehir-anadolu-islami>, (**Çevrimiçi**, 09-02-2019).

<http://faraszade.com/anadolunun-islami-2/>, (**Çevrimiçi**, 09-02-2019).

http://www.hikmetozdemir.com.tr/index.php?module=modul_makale_oku&modul=147&readid=10, (**Çevrimiçi**, 02-03-2016).

<http://evliyaikiram.wordpress.com/Hammad-Bin-Muslim-Debbas>, (**Çevrimiçi**, 27-08-2019)

<http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Evliyalar-Ansiklopedisi/Detay/Turkiye-Bitlis-AMMAR-I-YASER/77>, (**Çevrimiçi**, 07-09.2019)

<http://vakar.org/wp-content/uploads/2018/01/vakif-belgeleri.pdf> (**Çevrimiçi**, 08-04-2018).

<https://sozluk.gov.tr/?kelime=insani> (**Çevrimiçi**, 15-10-2019).

<https://sozluk.gov.tr/?kelime=insani+yardim> (**Çevrimiçi**, 15-10-2019).

https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/10/141013_vatican_escinsel (**Çevrimiçi**, 15-10-2019).

<http://www.tarihtarih.com/?Syf=26> (**Çevrimiçi**, 27-07-2015).

http://www.unicankara.org.tr/doc_pdf/h_rigths_turkce.pdf, (**Çevrimiçi**, 14-01-2020)



EKLER

EK 1: Harakanî Uluslararası Sempozyumu’nda Sunulan Tebliğ

MESLEK HAYATINDA FÜTÜVVET FELSEFESİNİN GÜNCELLENMESİNE İLİŞKİN BİR ÇALIŞMA: HAMİLİK OKULU

HAMİLİK OKULU; ¹ KURULUŞ GAYESİ VE FAALİYETLERİ

Hamilik Okulu kurulmuş olduğu 2012 yılından itibaren, kadim tasavvuf kültürümüzdeki “fütüvvet” ve “ahilik” kavramlarını, üniversitede öğrenim görmekte olan gençlere tanıtmak, farkındalıklarını arttırmak ve meslek hayatına salt maddi değil, aynı zamanda manevi “değerler” ile de bakmalarını sağlayacak bir idraki kazandırmak gayesiyle faaliyet göstermektedir. Vakfın ve programın kurucuları mesleklerinde uzman ve tecrübeli meslek adamları olup, aynı zamanda da “ahlak” davasını kendilerine “dert” edinmiş saygın şahsiyetlerdir. Program herhangi bir kamu ya da özel kuruluşun değil, tamamen sözü edilen “vakıf insan”ların katkıları ile sürdürülmektedir.

Üniversitelerin daha ziyade “işletme”, “ekonomi”, “işletme mühendisliği” ve “endüstri mühendisliği” bölümlerinden seçilen öğrencilere 4 yıl boyunca, vakıf merkezinde, söz konusu kavramları içselleştirmelerini ve farkında olmalarını sağlayacak ve bunun yanısıra öğrenim görmekte oldukları branşlarda “pratik” yönlerini geliştirmelerine de faydalı olacak seminerler verilmektedir. Başvuru mülakatlarında öğrenciler seçilirken aranılan temel kriter, “ahlak” ile ilgili farkındalıkları ve bu konuda cari olarak kesbetmiş oldukları idraktır; mülakatlarda bunun dışında herhangi bir “dünya görüşü”, “ırk”, “din”, “mezhep”, “cinsiyet” ya da sosyal statü farkı aranılmamaktadır.

Her yıl seçilen 50 öğrenci ile 4 yıl boyunca süren program, öğrencilerin okullarından mezun olmalarıyla birlikte sona ermektedir. Öğrenciler bu süre tahtında hafta içi bir akşam vakfa gelerek seminerlere katılmakta ve her yıl (kademe) % 70 devam şartını yerine getirenler, bir üst kademeye geçmeye hak kazanmaktadır. Öğrencilerden 4

¹Hamilik Okulu için bkz. www.hamilikokulu.org

yıllık Hamilik Programı süresince talep edilen sadece, programa olan “ciddiyet”lerini ve “edeb”lerini korumalarıdır. İkinci kademedan itibaren bu kriterleri yerine getiren öğrencilere, vakıf tarafından mesleklerinde uzman “Hami”ler atanmaktadır. 4 yıllık program süresince “Hami” ile öğrencinin “kardeşleme”sini sağlayan görüşmeler, öğrenciyi hayatının her alanında ilgilendiren konular hakkında olmak üzere “düzenli” olarak gerçekleşmekte; programın sona ermesinden sonra ise, öğrencinin talep etmesi halinde (daha ziyade öğrencinin ihtiyaçlarına ve tercihlerine bağlı olarak), “kayd-i hayat” şartıyla devam etmektedir. Hamilik ilişkisinin bütün safhalarında, öğrencinin mesleğine, topluma ve hayata (varoluşa) karşı, “ciddiyet ve edeb” keyfiyetini (halini) devam ettirmesi şartıyla, Hami’nin öğrenciyi bırakma keyfiyeti yoktur; öğrenci ise bu konuda özgürdür. Ezcümle, Hami’nin öğrencisi ile olan ilişkisi, “borçlu olma” ahlakı üzerine temellendirilmiş bir “**edebli özgürlük**” keyfiyetidir. Hami O’nun (cc) insan yüklediği hilafet vazifesinin öznesi olarak, insana ve alelumum manasıyla varlığa “borçlu” olan insandır; öğrenci ise, Hami’nin Allah’ın rızasını kazanmak gayesiyle seferber olduğu, “hayrın” ve “iyiliğin” bizatihi kendisidir. Hami ve öğrenci’nin “hamilik” ilişkisinde, O’nun her iki tarafa da rahmeti ile tecelli etmesi murad edilir (“*Allah iyilikte bulunanları sever.*” Kur’an, Ali- İmran, 14). En nihayetinde programın sonunda öğrenciden de “borçlu olma ahlakı” ile ilgili bir bilinç ve farkındalık sahibi olması beklenmektedir.

Hamilik Programının ikinci kademesinden itibaren, borçlu olma idraki ile herhangi bir “insanlık yoksulluk ve yoksunluğu”na ilişkin kendi geliştirdikleri bir sosyal projede çalışmak isteyen öğrencilere, yukarıda ifade edilen gaye ile destek olunmaktadır.

Esas itibariyle fütüvvet kültürünün, gayesi yalnızca Tevhid ve O’nun rızasını kazanmak çabası olan bu faaliyetlerde, gençler, kendi “yiğitlik”, “mertlik”, “cömertlik”, “fedakârlık”, “sabır” ve “cesaret”lerini, girişmiş oldukları toplumsal (insani) projeler üzerinden tecrübe etmekte, bir nev’i öğrenmekte, Hamilerinin de katkılarıyla kendi kabiliyet ile kapasitelerinin farkına varmakta ve esas itibariyle de kendilerini tanımakta ve kendilerini bilmektedirler.

Hamilik Okulu’nda sözü edilen insani çalışmalar, fütüvvet kültüründen ilham ile “Yiğitlik Meydanı” çalışmaları; ve çalışmalara iştirak eden gençlerin meydana getirdikleri organizasyonlar ise, “Halka” olarak isimlendirilmektedir.

Talep eden gençler, yani kadim kodlamasıyla “yiğit”ler, vakfın da onayıyla, O’nun rızasını kazanmak ve borçlarını ödemek gayesiyle, “ehliyet-liyakat” ve “eşit”liğin temel esaslar olarak kabul edildiği “Halka”lar halinde örgütlenmektedirler; ve kendi kurdukları, geliştirdikleri ve yönettikleri yiğitlik meydanına çıkmaktadırlar.

Her eğitim yılında en az bir meydan kurulmak suretiyle devam etmekte olan toplumsal projelerin konuları daha ziyade “kardeşleşme” kültürünü geliştirmek üzere olmaktadır. Bu meyanda seçilen bir “mahalde”, seçilen bir Ortaokul’da, ve yine seçilen “öğrenciler” üzerinden gerçekleştirilen projelerde, Halka mensuplarının öğrenciler ve öğrenci aileleri ile kardeşleşmeleri amaçlanmaktadır. Bu gayeyle Halka üyeleri hazırladıkları yıllık faaliyet planı ve bütçesi dahilinde, öğrenciler ve aileleri ile ilgilenmektedirler, vakfın da destekleriyle ilgilenilen insanlar nezdindeki “güven çapı”nın arttırılmasına katkı sağlamaktadırlar.

Fütüvvet ve feta kültüründen ilhamla geliştirilen sözü edilen kavramlar, aşağıda biraz daha detaylı olarak açıklanmaktadır.

“KARDEŞ AİLE” ŞENLENDİRME PROJESİ; TANIMI VE ESAS GAYESİ

Kardeş Aile Şenlendirme Projesi, Hamilik Okulu Vakfı tarafından 2007 yılında temelleri atılan bir şenlendirme çalışmasıdır. Gaye, O’nun rızasını kazanmak üzere, maddi ve manevi her iki boyutuyla beraber, insanın “ahsen-i takvim” ve “eşref-i mahlukat” olan “Rabbani kıymet”ini, çalışmanın bütün paydaşlarına yeniden hatırlatmak; ve böylece, kadim insanlık değer ve faziletlerini ihya etmek; bu gayeyle mütemadiyen “azme değer” bir çaba içinde bulunmaktır.

Bu yiğitlik gayreti ve azme değer çaba, esas itibariyle, insanın, beşere ve varlığa olan “borcu” üzerinden (borçlu olmanın ahlaki ile) temellendirilmekte; ve bu projeye, modern kapitalist sistemin toplumsal sermayeyi ve güven çapını azaltan ve daraltan; insanı, beşer ve yaratılmış bütün varlık karşısında “alacaklı” olarak konumlandıran paradigmalarına, Tevhid inancından neşet eden “birlik-vahdet” ve “kardeşlik” değerleriyle cevap verilmektedir.

Gaye, O’nun tenzihi ve teşbihi işaretleriyle, sürekli, yeniden ve yeni olarak devamedegelen yaratmalarına; bütün varlık aleminin (kozmos) üzerinde ki, vahdete (birliğe) - sulhe (barışa) – ahenge (dengeye) doğru “zahiri” ve “batını” taayyün ediş ve tecellilerine, insanca katılabilmek, iştirak edebilmek; ve bu münezzeh İlâhi yaratış içinde ki “imtihan” fenomeni karşısında, insan olarak kalabilmektir.

Bu gayeyle bir araya gelen gençler (kadim fütüvvet kültürümüzde yiğit, “feta” olarak kodlanan bu genç insanlar), kardeş olma ve kardeşleşme kültürünü yeniden ihya etmek üzere, belirli bir lokasyonda mukim ve ihtiyaç sahibi olan ailelerle insani ilişkiler kurmakta; ve bu ailelerin maddi ve manevi “natamam” hallerine (yoksunluk ve yoksulluklarına) katkıda bulunmaktadır.

Bu genç insanlar, kendi “insan olma” davalarında, O’nun rızasını kazanmak üzere, O’nun tarafından takdir ve tahsis edilen hilafet vazifesini, hem enfüsi ve hem de âfâki mükellefiyet boyutlarının her ikisiyle birlikte, asli ve esas ontolojik varolma gayesi olarak kabul etmişlerdir. Bu imani kabul (varolma gayesi) ve bu insani dokunuşlar (salih ve hayırlı ameller) ile, O’nun rızasını kazanabilmeyi ve böylece rahmetini ve yardımını, hem kendileri ve hem de topluluk üzerine celp edebilmeyi

ümit etmektedirler: **O ihsanda bulunanlarla, muhsinlerle beraberdir; onların en büyük yardımcısıdır.**

Bir “Yiğitlik Meydanı”nda çalışmak üzere bir “Halka”ya iştirak etmek, katılmak, tıpkı Hamilik Okulu’nda olduğu gibi, gönüllülük esasına tabiidir. Halka’nın üyesi olduktan sonra, Halka’nın hukukuna ve kabiliyet/kapasiteye bağlı olarak çalışmak ise, mükellefiyet esasına tabiidir. Ve yine Hamilik Okulu Vakfı’nda olduğu gibi, herhangi bir sebeple projeden ve dolayısıyla Halka’dan ayrılmak, yine gönüllülük ve beyan esasına tabiidir.

Çalışma sözü edilen “gönüllük ve mükellefiyet” prensipleri ile, şenlendirme projesinin ilklerinden olan “Vefa” Halkası marifetiyle, ² İstanbul-Vefa semtinde (bu gayeyle seçilen Mimar Sinan İlköğretim Okulu’nda), ilk başladığı yıl olan 2007 yılından itibaren hâlâ devam etmektedir. Projenin bütün paydaşları “Vefa Yiğitlik Meydanı”ndaki kardeşlik yolculuklarına, gelinen nokta itibarıyla kayd-ı hayat şartıyla devam etmektedirler. Projenin başlangıcında henüz üniversite öğrenim çağında bulunan Hamilik Okulu öğrencileri, şimdi artık birer meslek adamı olarak kendi kurdukları meydana kendileri sahip çıkmaktalar; birçoğu evlendikleri eşleriyle birlikte aile fotoğrafını büyütmektedirler. Bu ilk kurulan Halkayı tamamen gönüllülük esasıyla hemen hemen her yıl yeni kurulanlar takip etmekte, beşerin ve varlığın natamam hallerine insanca müdahale etmek üzere İstanbul’dan Cizreye; Türkiye’den Afrika’ya kadar yeni yiğitlik meydanları açılmakta, yiğitler “borç ödemek” üzere meydana çıkmaktadırlar. Öte yandan Vefa Halkası örneğinde olduğu gibi, Halka üyelerinin “usta”laşmalarını müteakip yeni yiğitlik meydanları için alt (bağlı) halkalar kurulmakta, çalışma bir “halkalar zinciri” şeklinde genişlemektedir.

“Kardeş Aile” şenlendirme projesinde, toplumun en temel, ilk ve en önemli “birliği”, yani “aile” esas alınmakta, projenin mahiyeti, bölgenin natamam halinin (yoksulluk ve yoksunluğunun) karakterine göre değişebilmektedir. Bu çerçevede Hamilik Okulu öğrenciler, her ne kadar proje konusu ailelerin çocuklarına, aynı zamanda “kardeşleri” olarak sahip çıkıyor olsalar dahi, günün sonunda hedeflenen, ailenin çocukları ile birlikte (yani aile ile birlikte), topyekün bir bütün olarak

²Vefa Yiğitlik Meydanı Şenlendirme Projesi ve Tüzüğü için bkz. www.hamilikokulu.org

kardeşleşebilmektir. Hamilik okulu modern kapitalist sistemin “aile”yi parçalayan ve savuran paradigmalara karşı, “aile”yi kadim bir insanlık değeri olarak himaye etmekte, hamiliğini yapmakta, imkânı ölçüsünde savunmakta, cari paradigmaya “meydan faaliyetleri”yle adeta meydan okumaktadır.

Bu genel hedeflerin yanı sıra projenin “Alan” hedefleri ile ilgili olarak şunlar söylenilebilir:

- İlgilenilen öğrenci kardeşleri, projenin ilk 4 yıllık (lise sonuna kadar olan) operasyonel aşaması boyunca, gerek hazırlık ve gerekse öğrenim süresi boyunca desteklemek.
- 4 yıllık ilk proje aşamasından sonra, bir yüksek öğretim kurumunda öğrenim görmeye hak kazanan kardeş öğrencileri, eğer branşları uygunsa Hamilik Okulu’na davet etmek; branşları uygun değilse, öğrenim görmekte oldukları meslek ile ilgili diğer sivil toplum kuruluşlarına yönlendirmek.
- Bir yüksek öğrenim kurumunu kazanamayan kardeş öğrencilerin, kabiliyetleri ile ilgili bir mesleğe yönelmelerine yardımcı olmak.
- Her halükarda ilgilenilen bütün kardeş öğrencilerin, ileride meslek hayatına atıldıklarında ahlak kültürüne uygun “meslek ahlakı”na ve “mesleğinin adamı” bilincine sahip olmalarını sağlamak.
- İlgilenilen ailelerin yaşamakta oldukları düşkünlük ve yoksunlukları (sosyoekonomik ve kültürel sorunları) dert edinerek bunları imkânlar ölçüsünde rahatlatmak; bu konuda azme değer gayreti seferber etmek.

Kardeş Aile Şenlendirme Proje’sinin süresi, yukarıda da bahsi geçtiği üzere kardeşliğin bir süresi olmaması hasebiyle ömür boyudur; kayd-ı hayat şartıdır.

YİĞİTLİK MEYDANI VE YİĞİT

“Yiğitlik Meydanı”, insanlığın ve insanlık fazilet ve değerlerinin arandığı; şenlendirme faaliyetlerinin icra edildiği, sosyal çalışma sahası, alanıdır. Bu manada sadece Kardeş Aile Şenlendirme Projesi için değil; beşer ve varlığın her natamam

halini (yoksunluk ve yoksulluk durumunu), insani keyfiyeti daha yüksek olan bir hayata taşımak (yükseltmek, yüceltmek, “iyi”leştirmek, “birliğe-vahdete; barış ve adalate” doğru bütünleştirmek, tamamlamak) üzere girişilen her mücadele alanı (coğrafi bölge ya da mahal), “Yiğitlik Meydanı” olarak kodlanmaktadır.

Yiğitlik Meydanında gayesi Tevhid olan şenlendirme faaliyetleri, inanç ve ahlak olarak hareket haline dönüşerek ayaklanır; İslam’a (huzur, sükunet ve sulh’a, barışa) doğru hareket ederek yeniden hayatla buluşur.

Yiğit, Yiğitlik Meydanına (ya da kısaltılmış kodlamasıyla “meydan”) çıkan insandır. Dürüstlük, edeb, adalet, ahlak, cesaret, cömertlik, ihsan, paylaşmak, fedakârlık, kendi nefsinden feragat edebilmek vb. fazilet ve değerler, meydana çıkmanın, yani yiğitliğin ve yiğitin, vazgeçilmez özellikleri ve karakteridir. Ancak bu fazilet ve değerlere, bu karaktere sahip olanlar “yiğit”tirler; ve meydana ancak yiğitler çıkar.

İnsan, ancak ve ancak “Yiğitlik Meydanı”nda insan olur. Yiğit, meydana, hilafet vazifesinin kendisine yüklemekte olduğu hem enfüsi ve hem afaki mükellefiyet boyutlarının her ikisiyle birlikte harmanlanarak olgunlaşır. Meydan aynı zamanda yiğidin, akıl, cesaret ve sabırla (varoluşun maddi ve manevi şartlarıyla) imtihana çekildiği varolma meydanıdır; varlığını insan olarak tüm alemlere ispat etmekle sınandığı meydana.

Yiğit meydana, hem nefsinin fücürat ve kötülükleriyle; ve hem de, beşerin ve varlığın natamam halleriyle; beşer ve varlığın yoksulluk ve yoksunluğunu daha iyiye doğru imar, inşa ve ihya etmek üzere mücadele eder. Meydan, bu her iki mücadele alanı ile birlikte, İslam’ın “tasavvuf” ve “gaza” kültürünün adeta küçük bir prototipidir.³ Yiğit, Yiğitlik Meydanı’nda, birlik, vahdet, kardeşlik, barış ve sulha (adalete) doğru hareket eder.

³Gerçekten de bu kadim kültürü meydana getiren dervişler ve mücahitler, bazen her iki mesleğin de mündemiç olduğu bu mübarek şahsiyetler (alperen dervişler), zikir ve gaza meydanlarını şenlendirmişlerdir. Ve Şüphesiz Hz. Ali (ra), hem deruni (enfüsi-batni) ve hem de zahiri (afaki) mücadele boyutlarının her ikisini birden üzerinde toplayan; ve bütün bu faziletleriyle Peygamber’in, (sav) “feta” övgüsüne layık olan sembol şahsiyettir; “benzersiz” yiğit’tir.

Her Yiğitlik Meydanı'nın, coğrafi lokasyona bağlı bir “ismi” bulunur. İsmi, coğrafi lokasyona bağlı ana unsuru Halka'nın kendi tercihiyle ilgili sıfatlar ile genişletilebilir.

Kardeş Aile Şenlendirme projesinde ve diğer projelerde Yiğitlik Meydanı'nın sahibi Halka'dır; ve dolayısıyla, aynı zamanda Halka üzerinden Hamilik Okulu Vakfı'dır.

Yiğitlik Meydanında yapılacak olan faaliyetlerin finansmanını ve organizasyonel ihtiyaçlarını, Halka “usta”laşmaya kadar Vakıf deruhte eder. Halka ustalaştıktan sonra da, Vakıf, gerekli görülen hallerde meydanı, organizasyonel ve finansal olarak desteklemeye devam eder.

HALKA

Halka, Yiğitlik Meydanında çalışan (meydana çıkan) yiğitlerin oluşturduğu topluluktur.

Bir Yiğitlik Meydanında birden fazla halka faaliyet gösterebilir.

Hedefleri ve istikameti (vizyonu), “Kardeş aile şenlendirme” projesi (vb. projeler) üzerinden insanı ve insanlık değerlerini yeniden ihya etmek olan Halka'nın esas ve mutlak gayesi, bu azme değer iş üzerinden O'nun rızasını kazanabilmektir; görülen, yapılan “iş”, bir vasıta, esas gaye O'dur.

Halka, Hamilik Okulu Vakfı'nın öğrencilerinden müteşekkildir; Hamilik Okulu öğrencileri tarafından kurulur; dışarıdan üye kabul etmez.

Halka, Hamilik Okulu Vakfı tarafından, maddi ve manevi olarak (organizasyonel ve finansal kaynaklar ile) desteklenir. Vakıf, Halka ustalaştıktan sonra da, meydanın gereklerine bağlı olarak söz konusu desteklere devam edebilir.

Halka aşağıda bahsi geçen statülerin (Çekirdek Halka ya da Bağlı Halka) hangisini haiz olursa olsun, Vakfın Yönetim Kurulu'nun onayı ile kurulur, hayat bulur.

Halka'lar genellikle Hamilik Okulu Vakfı'nın birinci kademe seminerlerinden sonra, gönüllü yiğitlerin talep etmesi ve Vakfın da onaylaması halinde teşekkül eder.

Her halka ilke olarak minimum 11 “yiğit”den oluşur; yiğitlerin nitelikleri aynı zamanda Hamilik Okulu'na kabul nitelikleridir. Herhangi bir dünya görüşü

üzerinden ötekileştirmeye asla müsaade etmeyen bu “kabul”ün gerekleri olarak, din, dil, statü, cinsiyet vd. farklılıklar, esas itibariyle Halkanın zenginliği, birliği, birliğindeki çeşitlilik olarak görülür. Azgınlığın (azgın insanların), Hamilik Okulu’nda olduğu gibi Halka’da da yeri yoktur. Halkanın “kaderdaşlığı” ve kardeşliği esastır. Halkanın her üyesi ahsen-i takvim ve eşref-i mahlukat olan insan varlığını temsilen, ontolojik olarak birbirine eşit’dir; tıpkı geometrik bir şekil olarak “halka”nın bir başlangıç ve son noktasının tarif edilemeyeceği, ya da her noktasının bir diğerine müsavi olduğu gibi...

Halkanın işlerinde; işin başlangıcında ve devamında, karşılaşılan her “imtihan”da; insan olma’nın ve insan olarak kalmanın her “karar verme” anında, önce O’na müracaat edilir; O’nun rızası keşfedilmeye çalışılır. O’nun rızasını anlamak, yorumlamak ve keşfetmek üzere, istişare bir metot olmak üzere “esas”tır.

Halka’da görevler ehliyet ve liyakat esasına göre, seçimle ve atamayla ve süreye bağlı olarak tayin edilir.

Halka’yı meydana getiren üyeler, aynı zamanda Genel Kurul’u meydana getirirler. Halkanın organları, Genel Kurul, Genel Kurul tarafından seçilen “Yönetim Kurulu” ve “Disiplin ve Denetleme Kurulu”larından müteşekkildir. Faaliyetin nev’ine göre bu organların dışında meydana getirilecek organlar Genel Kurul ve Yönetim Kurulu’nun inisiyatifine bırakılmıştır. Bir istisna olarak Disiplin ve Denetleme Kurulu’nun üç üyesinden biri, Hamiler Kurulu’ndan atanır.

Hamiler Kurulu, Halka’nın, ana Teşkilat (vakıf) ve/veya bir üst (ana) halka ile ilişkisini sağlayan “ustalar” kuruludur. Halka eğer ki bir başka Halka’ya bağlı değilse; yani, ilk akreditasyonu (kabul’ü) doğrudan Vakfın Yönetim Kurulu tarafından yapılmışsa, “Çekirdek Halka” statüsündedir. Eğer ki Halka, bir başka Halka tarafından o Halka’ya bağlı bir Halka olarak vücut bulmuş ise, o takdirde “Bağlı Halka” statüsünü haizdir. Bu halde Halka’nın kendisi “Bağlı Halka”; bağlı olduğu Halka ise, üst - “Ana Halka” konumunda olmaktadır.

Vakfın Halka ile olan ilişkisi, sözü edilen Hamiler Kurulu üzerinden gerçekleşen bir “hamilik” ilişkisidir. Vakıf halkanın üyelerini ve dolayısıyla bir hüküm-i şahsiyet olarak Halka’nın kendisini “Hamiler Kurulu” vasıtasıyla ustalaşınca kadar korur

ve muhafaza eder. En nihayetinde Halkanın özgürlük keyfiyeti, ustalarına (Vakfa ve/veya üst-ana Halka'ya) karşı “**edebli bir özgürlük**” keyfiyetidir. Halka'nın Vakıf ile olan ilişkisi bu temel prensip üzerinden yürütülür. Vakıf bu ilişkinin gereği olarak ancak zorunlu olan hallerde; Yiğitlik Meydanı'nın olağandışı (olağanüstü) koşullar üretmesi halinde, yönetimde “tecrübe”, “ehliyet/liyakat” ve “ustalığın” önem kazandığı durumlarda, Vakfın Yönetim Kurulu kararıyla işleyişe ve yönetime müdahale edebilir; ve “Hamiler Kurulu” vasıtasıyla geçici bir süre tahtında seçilmiş olan organları lağv ve fesh etmeden Halkayı yönetebilir. Olağanüstü koşullar dahil her halükarda bir tüzel kişilik olarak Halka'nın sahibi kendi üyeleridir; yani Genel Kuruldur.

Halka ustalaştığı zaman, kendi bünyesinden görevlendireceği “usta hamiler” ile yeni halka oluşumlarını (Bağlı Halkalar) meydana getirebilir. Bu “Bağlı Halka”lar ve/veya ilk baştaki “Çekirdek Halka”, her halükarda Vakfın onayı ve izni ile kurulur.

Vakıf, Çekirdek halkanın yiğitlik meydanındaki faaliyetlerini halka ustalaşmaya kadar (Halka üyelerinin meslek hayatına atılmalarını müteakip); yani kendi “Kardeşlik Sandığı”nı kuruncaya kadar finanse eder, organizasyonel olarak da destekler. Eğer halka, Bağlı Halka ise; bu taktirde, halkanın yiğitlik meydanındaki faaliyetlerini bu kez bağlı olduğu üst-ana halka finanse eder. Ancak her halükarda Vakıf, çekirdek ve bağlı halkaların faaliyetlerinde ki finansal ve organizasyonel ihtiyaçlarına, gerekli olduğu hallerde destek olur. Kardeşlik Sandığı, ustalaşan her halkanın kendi faaliyetlerini sürdürülebilir kılmak için kendi imkânları ile oluşturduğu yardımlaşma ve kardeşlik sandığıdır. Kardeşlik Sandığı'na katkıda bulunmak zorunlu değil, ihtiyâridir.

Organizasyon modeli, halkaların birbirleriyle kenetlenmiş zincirleri, zincirlerin de birbirleriyle kenetlenerek nihai varoluş alanı olarak zırhı, yani **BİRLİĞİ** meydana getirdiği, ontolojik Tevhidi gelenekten ilham alır: Bu Davut (as)'ın ve Peygamber'in (sav)'in zırhıdır.

EK 2: Hamilik Okulu Vakfı Çalışmalarının Kısa Tarihi

TEŞEKKÜR ...

2007 yılıydı galiba...Hamilik Okulu çalışmalarına ve “insan” ve “varlık” lehine “iyi” birşeyler yapma arayışına, deneme mahiyetinde başlanılan ilk yıllar...

Bir “yolcu” olduğumu ve hepberaber “yolda” olduğumuzu, itiraf etmeliyim ki, geriye o yıllara dönüp baktığımda şimdi daha iyi hissedebiliyorum, ya da anlamlandırabiliyorum. İş hayatının insanı kendi dışındaki her şeye mahkum eden paradigmaları, ya da yakıcı ! rutubeti diyelim isterseniz, ancak dışına çıkılabildiğinde farkedilebiliyormuş meğer...

Aradığımızın ne olduğunu bulmak üzere hiç de esaslı bir fikrimizin olmadığı o yıllarda, Şair’in, ⁴ galiba bir tek sözü, yıllar sonra bizi buralara getirecek olan gayretin ilk kıvılcımı gibi çıkmıştı zihinlerimizde ve pek tabii yüreklerimizde: **İnsan borçludur.**

İlk başlarda pek de mahiyetini kavrayamadığımız bu “söz”ün, ta ki yıllar sonra Hamilik Okulu Vakfı’nın “vakfiye”sini yazarken zaten bize kendisini yeterince anlatmış olduğunu farkettilik:

Bizler, yani yaşadığımız çağa şahitlik etmek mükellefiyetindeki insanlar; iyilerin, yiğitlerin, civanmertlerin ve cömertlerin azaldığı, kötülüğün ve zulmün iyiliğe ve adalete galebe çaldığı, arzın kurdu insanın, semanın çocuğu insana galip geldiği bir çağda hayat sürdük.⁵

Dünya ile canlı olduk, dünya ile tesselli bulduk.⁶ Cennette Hz. Adem ile şeytan arasında geçen kadim proloğun bir tezahürü olarak bu dünyada “benlik” davasına kapıldık; “ebedi” olmak arzusunu güttük.

Bir bulut gibi geçip giden hayatlarımızda7 İnsanı aradık; iyiler o kadar azalmıştı ki, çaresizlik ve acizyetimizin şahitleri olduk.

⁴Diğerleri sakın alınmasın, mamafih, bizim nesil için “Şair” denilince, ayrıca yanına bir de isim açmak - şimdi olduğu gibi - O’na yapılmış bir “densizlik” ya da biraz ağırından “edepsizlik” olarak anlaşılırdı. Bu geleneği hâlâ devam ettiriyorum.

⁵“Arzın kurdu ve semanın çocuğu olan insan” cümleleri, Bilge Kral Aliya İzzetbegoviç’e aittir, bkz. İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı**, s.65.; İfadenin geçtiği cümlelerin tamamı şöyledir: “Eğer insan sadece daha mükemmel hayvan olsaydı, hayatı da basit ve muammasız olurdu. Fakat hal böyle olmadığından ve insan hem “Arzın kurdu hem de semanın çocuğu” olduğundan, yani yaratılmış olduğundan, ahenksiz bir varlıktır”; “Diğer bir ifade ile, insanın büyüklüğü, ahlakı, gayreti ve trajedisinin yanında bütün müşkülli de, memnuniyetsizliği de, lanetliliği de, gaddarlığı ve kötülüğü de bu gerçeğe dayanmaktadır.”

⁶Bu cümlede geçen ifadeler; “dünya ile canlı olmak” ve “teselli bulmak”, Hacı Yusuf Hemedani’nin (1048/1140) yanda verilen eserinden esinlenilmiştir, bkz. Hemedani, Hacı Yusuf: Hayat Nedir (Rutbetü’l-hayat), İnsan Yayınları: 251, İrfan ve Tasavvuf Dizisi: 24, İstanbul, s.53-56.

İyilerin olmadığı bir çağda, bizden sonra gelecek nesiller tarafından iyilikle anılmayı nasıl ümit edebilirdik, hangi hakla ve hangi yüzle!.

“Güneş katlanıp dürüldüğünde, Yıldızlar (kararıp) döküldüğünde” ve “Diri diri toprağa gömülen kıza, hangi günah sebebiyle öldürüldüğü sorulduğunda”⁸ ayetlerinin dehşetiyle sarsılıp, yetimlerin ve mazlumların çığlıkları karşısındaki insanlığımızdan utandık.

“O gün insan “Kaçacak yer neresi” diyecektir”⁹ ayetine muhatap olmanın korkusu ve pişmanlığı ile sığınılacak ve iltica edilecek yegâne mercinin Yüce Allah (CC)’nın tövbe kapısı ve merhameti olduğunu bir kere daha idrak ettik. Tövbe ettik, af diledik.

Ve nihayet bu idrak ve O’nun yüce lütfu ve inayetiyle, “İNSAN” ve mükellef kılındığı bütün “VARLIK” alemi için iyi bir şeyler yapmaya karar verdik.

Bizler yaşlanırken, yolun sonuna doğru olanca hızımızla (yavaş yavaş değil!) yaklaşırken, gençler geliyorlar ve birinci yıldaki “mesleki bilinç” seminerlerini müteakip “biz de borçluyuz” diyerek başlıyorlardı söze... “Borç”, sadece ehliyet/liyakat ve tecrübe farkıyla, genç-yaşlı, kız-erkek, din-mezhep, zengin-fakir, dil-etnisite farkı gözetmeden bizleri “ortak”laştırıyor, “bir”leştiriyor; ve aynı büyük Külli İrade’nin, yani insan olmanın ortak “kaderi”nin, kaderdaşları ve kardeşleri, yani insanları haline getiriyordu.

Vefa bölgesinde kurulan ilk yiğitlik meydanını sonraki yıllarda diğerleri takip etti: Selam, Şefkat, Free African, Tebessüm, Cihannüma, Gönül Köprüsü, Şehr-i Nuh, Suriye...¹⁰

Hamilik Okulu’nun eğitim müfredatına katılan genç insanlar, bir diğer yandan da borç ödemek üzere kendi organize ettikleri meydanlara çıkıyorlar, meydanları şenlendiriyorlardı.

Onlar, o güzel insanlar hâlâ meydanlardalar...Eşleriyle, çocuklarıyla ve hem meydanlarda ve hem de “Halka”larında kardeşleştikleri kardeşleriyle...

⁷ Bu cümlede geçen ifadeler, ileride bahsi geçecek olan “Kolonizatör Türk Dervişleri”nin Anadolu coğrafyasındaki öncülerinden olan, Hacı İbrahim Sultan’ın vakfiyesinden esinlenilmiştir, bkz. Ali Kozan, Akşehir’de Hacı İbrahim Sultan ve Manzumesi, Nevşehir, Simtel Ofset Matbaacılık, 2013, s.41-42.

⁸ Kur’an, Tekvir, 1, 2, 8, 9.

⁹ Kur’an, Kıyâmet, 10.

¹⁰ Burada bir kardeş kuruluş olan Boğaziçi Yöneticiler Vakfı’nda kurulan yiğitlik meydanlarını da zikretmeden geçmek istemiyorum: Şehidlik, Bosna ve Kardeşlik Kervanı.

Hamilik Okulu Vakfı'nın bütün yetkili organları adına, hâlâ meydanda olanların hepsine de teşekkürü bir borç biliyorum. Bu sıradan, adet yerini bulsun cinsinden bir “teşekkür” paragrafı değil; onlardan aynı zamanda öğrendiğimiz pek çok ve her şey için...

Aşağıda ki listede onların, ve onlara maddi-manevi destek olan vakıf “hami”lerinin sadece adları var; herbiri birer özgün şahsiyet olarak “bir”lerini, yani adlarıyla sembolleşen “kendilerini”, büyük “Bir”liğe kattıkları için, soyadları zikredilmedi. “Bir”liğe kattıkları özgün şahsiyetleri ile birliği zenginleştirdiler, birlikten aldıkları ile de kendilerini... “Ben”in, diğer insanları ve varlığı “sınırladığını” idrak eden bu güzel insanlar, insan olmanın, “ben”in dışındakiler ile “birleşmekte”, “bütünleşmekte” ve böylece “tam”laşmakta olduğunu kavradılar:

Zehra Nur, Hüseyin Avni, Zeynep, Barbaros, Meryem, Beyza, Hacer, İbrahim Hakkı, Fatma, Süleyman, Tûba, Ahmet, Yusuf A., Tayfun, Selda, Lütfi, Şafak, Yusuf K., Tûba, Adil, Büşra, Lokman, Kamile, Levent, Halime, Emre, Şükran, Hasan Sami, Derya, Hasan, Ayşe Melek, Zafer, Zeynep, Turgay, Esmâ, Abdullah, Sacide Seda, Burak, Hatice Kübra, Yusuf, Mukaddes, Ömer Faruk, Nimet, Yakup, Bahar, Mehmet Şirin, Damla, Nagehan, Nihal, Seniye, Sultan Esra, Zeynep, Selçuk, İzzet, Erhan, Edip, Metin, Münir, Recep, Salman, Ömer M., Ömer E., Enes Taha, Muhammed Furkan, Hazar, Basri, Muhammed, Sedat, Ömer, Merve, Muhammed Zahid, Çidem, Eyüp, Şeyma, Halil Furkan, Firdevs, Fatih Mehmet, Hilal, Furkan, Dilek, Eda, Habibe, Hatice, Mustafa, Ayşe, Ayşe Seyyide, Esmâ, Mügenur, Zeynep, Ceren, Şeyma, Erva, Esra Nur, Tuğba Nur, Betül, Elif Beyza, Bilgehan, Elif, Nurcihan, Ayşegül, Gülser, Nihan, Tûba, Mustafa, Sefa, Fatih Erdem, Mücahit, Bayram Veli, İbrahim Sali, Muhammed Esad, Muhammed Yusuf, Mehmet, Enes, Mücahit, Enes, Marc Ivan, Prince Ahmed, Donassi Abduouh, Mohamud Ahmed, Abdoulaye, Taha Yasin, Ahmet Mücahit, Muhammed Nasır, Mahmut Cevher, Amadu, Muhammed Vehbi, Mehmet Furkan, Ferhat, Prince Junior Adingra Kauassi, Emine, Mehmet, Merve, Engin, Merve, Tunahan, Melek, Abdulkadir, Sultan, İbrahim Nail, Gülnur, Abdurrezak, Ahmet Arif, Fikri, Savaş, Serdar, Sevdener, Faruk, Merve, Kaan, Ufuk, Temel, Ülkü, Ramadan, Fatih.

Yukarıdaki liste projenin hazırlanma tarihi itibarıyla olan güncel listedir. Bu vesileyle, listede isimleri yer almayan, ve fakat bir zamanlar meydanlarda gayret göstermiş bütün arkadaşları da hayırla yad ediyoruz. Bu çalışmanın hazırlanmasında, özellikle “teknik” taraflarının kaleme alınmasında, Hasan Sami Bayansar’a teşekkürü bir borç biliyorum.

Mütevelli Başkanı

Barbaros Ceylan

EK 3: Şenlendirme Projesi İşbirliği Protokolü

TÜRK KIZILAY İLE HAMİLİK OKULU ARASINDA “ŞENLENDİRME PROJESİ” İŞBİRLİĞİ PROTOKOLÜ

İşbu “Cizre Şenlendirme Projesi” Protokolü; aşağıda isim/unvanı yazılı Türkiye Kızılay Derneği (kısaca KIZILAY) ile Hamilik Okulu Vakfı arasında (kısaca VAKIF), “*Cizre’de Sosyal ve Ekonomik Gelişmenin Desteklenmesi ve Coğrafi bağın güçlendirilmesi*” amacıyla yapılacak olan ortak faaliyetler ve hizmetlere yönelik olarak tanzim ve imza edilmiştir.

Yerine getirilecek olan faaliyetler, sözleşmeye taraf olan Hamilik Okulu Vakfı’nın maksat ve mevzuuna uygun faaliyetler olduğu gibi, Türkiye Kızılay Derneği Tüzüğü’nün 7.md.nin 23 ve devamı bendlerinde yazılı amaçları ile, Türk Kızılay Derneği Yönetim Kurulu’nun 29.10. 2018 tarih ve 720029-050.01.04-E.200032 sayılı 18. Toplantısında madde 55 kararı ile de uyumludur.

1. AMAÇ VE KAPSAM TARAFLAR

1.1.Amaç ve Kapsam

Projenin amacı, öncelikle Şırnak İli, Cizre İlçesi olmak üzere, özellikle “terör” mağduru bölgeleri kapsamak üzere, Güneydoğu ve Doğu Anadolu Bölgelerinde mukim halkın, sosyal ve ekonomik gelişiminin artırılması, coğrafi bağların güçlendirilmesi, memur-işçi-işveren-öğrenci gibi halkın değişik katmanlarının sosyo-kültürel açıdan desteklenmesi gibi konularda çalışmalar yapmaktır. Bu konuda yapılacak projeler, (EK-1)’de yer alan tablolarda detaylarıyla zikredilmiştir.

Yukarıda belirtilen projelerin tasarlanması, onaylanan projelerin faaliyete geçirilmesi ve takibinin yapılması amacıyla, 5.maddede detayları arzedilen bir PROJE OFİSİ kurulacaktır. Proje Ofisinin Yönetimi 8. Maddede oluşumu ve işleyişi açıklanan PROJE YÜRÜTME HEYETİ (PYK) tarafından gerçekleştirilecektir.

2. TARAFLAR

TÜRKİYE KIZILAY DERNEĞİ

Ataç 1 Sk. No: 32 Yenışehir 06420 Ankara/TÜRKİYE

HAMİLİK OKULU VAKFI

Kuştepe Mh. Leylak Sk. No: 3/19 Şişli İstanbul/TÜRKİYE

3. PROTOKOLÜN SÜRESİ

Yukarıda belirtilen faaliyetlerin yerine getirilmesi için, işbu sözleşmenin imzalanmasından başlamak üzere 1 yıllık süre öngörülmüştür. Tarafların müşterek mutabakatı ile bu süre yıllık dönem değerlendirmeleri sonrasında uzatılabilecektir.

4. PROJE UYGULAMA YÖNTEMİ

Tüm çalışmalar “Proje Döngüsü” formatında yapılır.

Proje çıktıları, diğer il, ilçe veya ülkelerde, uygulanabilir olduğu takdirde Kızılay tarafından yaygınlaştırma için kullanılabilir.

5. PROJE OFİSİ

Yapılacak faaliyetler ve uygulanacak olan Projeler, bu protokolün ilgili maddelerinde belirtildiği şartlar çerçevesinde, kurulacak Proje Ofisi tarafından tasarlanır ve uygulamaya alınır.

Proje Ofisi, Yönetim Kurulu Kararında ek olarak yer alan bütçe ve paylaşım tablosunda belirtildiği gibi, 1 Proje Koordinatörü (yarı zamanlı) ile, Cizre’de görev yapacak Cizre Proje Uzmanı (tam zamanlı) ve İstanbul’da görev yapacak Proje Uzman (tam zamanlı)’ından oluşur.

Proje Uzmanları, Proje Koordinatörünün inisiyatifine bağlı olarak istihdam edilir. Projelerin mahiyetine bağlı olarak istihdam edilecek (ya da azaltılacak) uzman sayısına PYH karar verir.

Proje Ofisi çalışma yeri, Vakfın Mecidiyeköy’deki Merkezidir.

6. PROJE OFİSİ ÇALIŞMA YÖNTEMİ

Proje Ofisi ve tüm projeler Proje Koordinatörünün yönetiminde yürütülür.

Proje Koordinatörü, PYH tarafından atanır, aylık olarak PYH’ne yazılı ve sözlü rapor sunar.

7. PROJE OFİSİ SORUMLULUKLAR

Proje Ofisi, (EK 1)'de detayları sunulan 11 projeyi hayata geçirmek üzere çalışır. Projelerin gerçekleşme durumu düzenli aralıklarla PYH'ne sunulur. Herhangi bir aşamada teknik sebeplerden dolayı veya üçüncü taraf nedenlerinden dolayı gerçekleştirilemeyen projeler, karşılıklı bilgilendirme ile, PYH'nin müşterek kararı ile listeden çıkartılabilir. Keza, daha sonradan listeye dahil edilmesi uygun görülen projeler de karşılıklı bilgilendirme ve yine PYH'nin onayı ile listeye dahil edilebilir.

Projelerin gerçekleştirilmesinde sponsor bulmak tarafların Kızılay ve Hamilik Okulu Vakfı'nın müşterek sorumluluğundadır. Proje Koordinatörü, bu çalışmalara destek verir.

8. PROJE YÜRÜTME HEYETİ

Proje Yürütme Heyeti (PYH); Kızılay, Toplumsal Hizmetler Genel Müdür Yardımcısı, Gençlik Hizmetleri Müdürü, Cizre Şube'den görevlendirilen bir üye, Hamilik Okulu Vakfı tarafından görevlendirilecek iki üye ve Proje Koordinatöründen oluşur.

PYH, bu protokol kapsamında EK-1'de yer alan projelerin izlenmesi ve değerlendirilmesi, yeni projelerin belirlenmesi, geliştirilecek programlar için yapılacak proje işbirliklerini tesis etmeye ve tüm süreçleri yönetme konusunda yetkili ve sorumludur.

PYH, protokol kapsamında yapılacak işlemler için gereken bütçenin oluşturulması, protokolün geçerli olduğu süre zarfında bütçede yapılması gereken artışlara, azalışlara, ezcümle bütçe kaleminin yönetiminden yetkili ve sorumludur.

PYH her türlü kararı oy çokluğu ile alır.

PYH sekreteryasını Proje Ofisi yürütür.

9. GENEL HÜKÜMLER

EK-1'de sözü edilen projelerin herhangi bir sebeple gerçekleştirilememesi ve/veya projede yazılan hedeflere göre eksik-noksan gerçekleşmesi hallerinde, ve yine öngörülen süreden ve hedeflerinden önce sonlandırılması vb. hallerde, işbu sözleşme taraflarından herhangi birinin projeden ve ortaklık sözleşmesinden çekilmesi halinde, ezcümle burada yazılan ya da yazılmayan sebeplerden dolayı taraflar birbirlerine karşı, maddi ve manevi herhangi bir zarar, ziyan, gider, ceza vd. her türlü "iddia" ve "talep"te bulunmamayı, peşinen ve gayrikabirücu olarak kabul ve taahhüt ederler.

İş bu sözleşmenin, az ya da hiç gerçekleşemeyen hedefleri sebebiyle maddi ve manevi herhangi bir külfete konu olmayan bağlayıcılığı hususunda (esas itibariyle

sözleşmenin temel niteliği olan “iyi niyet ve karşılıklı işbirliği” hususunda) taraflar mutabıktırlar.

Proje ortakları ve aynı zamanda sözleşmenin tarafları, üçüncü kişilere karşı, ancak projenin kendilerini ilgilendiren hususları üzerinden sorumludurlar. Üçüncü kişiler ve proje paydaşlarının alacak ve hakları karşısında, tarafların kendi sorumlulukları dışında müteselsil sorumlulukları yoktur.

Beş sayfa protokol ve sayfa (EK:1) Proje tablosundan oluşan toplam 5 sayfalık işbu “Şenlendirme Projesi” Protokolü 10 Kasım 2018 tarihinde İstanbul’da Kızılay Kart Altunizade Saha Ofisi’nde 2 adet asıl nüsha olarak tüm tarafların imzaları ile tanzim ve imza edilmiştir.

TÜRKİYE KIZILAY DERNEĞİ

HAMİLİK OKULU VAKFI

(EK 1)
CİZRE PROJELERİ



1. GENEL AMAÇ

Cizre Kardeşliği

2. PROJELER VİZYONU

“Kadim halk Cizre, kadim toprak Cizre”

3. PROJELER

Cizre Projeleri, 3 ana stratejik amaç üzerine oluşturulmuştur;

1.

Cizre'nin kendine güvenini ve
kendi kendine başarma
motivasyonunu artırmak

2.

Cizre'yi Cizre dışından
destekleyerek güçlendirmek

3.

Cizre'ye başka bir açıdan
bakılmasını sağlamak

1. Grupta yer alan projelerin genel adı “SOSYAL GÜÇLENME PROJELERİ” dir.
6 PROJE

2. Grupta yer alan projelerin genel adı “EKONOMİK GÜÇLENME PROJELERİ” dir.
2 PROJE
3. Grupta yer alan projelerin genel adı “COĞRAFİK BAĞI GÜÇLENDİRME PROJELERİ” dir. **3 PROJE**

TOPLAM 11 PROJE



ÖZGEÇMİŞ

1961 yılı İstanbul doğumlu olan Barbaros Ceylan, ilkokul ve ortaokul eğitimi sonrasında yine aynı şehirde Pertevniyal Lisesi'ni bitirmiştir. İstanbul Teknik Üniversitesi İşletme Fakültesi İşletme Mühendisliği Bölümünden 1984 yılında mezun olmuştur. Mezuniyetini takiben özel sektörde Al Baraka Türk Katılım Bankası ile kurucusu ve yürütücüsü olduğu birçok girişimde üst düzey yöneticilik ve profesyonel olarak Yönetim Kurulu Başkanlıkları, Yönetim Kurulu Üyelikleri ve Genel Müdürlük görevlerinde bulunmuştur. Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme anabilim dalında yüksek lisansını bitirmiş olan Ceylan, İstanbul Üniversitesi İktisat Tarihi kürsüsünde yürüttüğü doktora çalışmalarını 2020 yılında tamamlamıştır. Ceylan, profesyonel iş hayatı dışında çeşitli kurumlarda görevler üstlenmiş, Fetihler Hayır Hizmetleri Vakfı, Vakar-Vakıf Araştırmaları Merkezi ile Ekonomik ve Teknik Dayanışma Vakfı gibi sivil toplum kuruluşlarında Mütevelli Heyet Üyeliği, Yönetim Kurulu Üyeliği ve Mütevelli Heyet Başkanlığı görevlerini ifa etmiştir. 2011 yılından beri Hamilik Okulu Vakfı Kurucu Mütevelli Heyeti Başkanlığı görevine ve 'Hayri' yönetim danışmanlığı faaliyetlerine devam etmektedir.