

bilig

Kış 2007 / sayı: 40

ISSN: 1301.0549

Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences of the Turkish World
Журнал Гуманитарных Наук Тюркского Мира

İsrafil BABACAN

16. Asırda Osmanlı Sahası Şâirleri Hakkında Yazılmış
"Tezkire-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rûm" Adlı Tanınmayan Bir Tezkire

Belma GÜNERİ FIRLAR • İ. Pelin DÜNDAR

Gazete Reklamlarının Gençler Üzerindeki Etkisi

Ömer Soner HUNKAN

Mâverâünnehr'de Ali Tegin Oğulları:
Kutlug Ordu Devleti (1020-1041)

Ahmet Cüneyt ISSI

Safahat'taki İsyanı "Arbede"
Başlığı Altında Okumak

Rüya KILIÇ

Osmanlı Sûfiliğinde İbnü'l-Arabî Etkisi:
XVII. Yüzyıldan Üç Sûfi

Gaye ÖZDEMİR YAYLACI

İlköğretim Düzeyinde Kariyer Eğitimi ve Danışmanlığı

Memet YETİŞGİN

The Anglo-Russian Rivalry, Russia's Annexation of Merv and
the Consequences of the Annexation on Turkmens

Neşide YILDIRIM

Toplum Yapısı İtibarıyla Çameli İlçesinin Özellikleri

Osman YORULMAZ

Moğol İstilasası Sonrası Kanhılar/Kanklılar

Osmanlı Sûfliğinde İbnü'l-Arabî Etkisi: XVII. Yüzyıldan Üç Sûfi

Yard.Doç.Dr. Rüya KILIÇ*

Özet: İslâm dünyasındaki sınırlar ya da sert muhalefet İbnü'l-Arabî'nin ünü ve fikirlerinin yayılmasına engel olamadı. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki etkisi, genişliği ve derinliği ile dikkat çeker. Bu sebeple, İbnü'l-Arabî'nin Osmanlı sûfliği üzerindeki etkisinin incelenmesi Osmanlı sosyal tarihi açısından büyük bir öneme sahiptir. İbnü'l-Arabî'ye veya onun hakkındaki eleştirilerin yoğunlaştığı *vahdet-i vücûda* taraftar olmak, Osmanlı İmparatorluğu'nda her zaman idam veya sürgün anlamına gelmiyordu. Yönetimin ve ulemanın tepkisini çeken daha ziyade *vahdet-i mevcûda* kayan ifadeler ve bunun siyasî iddialarla birleşmesiydi. Ancak XVII. yüzyılda İbnü'l-Arabî'nin muhalifleri ile sûfiler arasındaki polemik yeniden alevlendi. Bu dönemde Niyazi-i Mısri, Karabaş Veli ve Osman Fazlı, İbnü'l-Arabî'ye ilgi duyan isimler arasındaydı. Gerek bu ilgileri gerekse tasavvufi yorumları ile ulema ve yönetimi tedirgin ettiler. Her üçünün sürgününde bu tedirginlik kadar yönetim çevreleriyle olan ilişkileri de etkili olacaktı.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, XVII. yüzyıl, Osmanlı, Sufilik, *Vahdet-i vücûd*

İslâm düşünce tarihinde çok az, kişi İbnü'l-Arabî (ö. 1240) kadar geniş bir alanda ve sürekli etkili olabilmıştır. Ancak İslâm dünyasının en tartışmalı isimlerinin başında gelen İbnü'l-Arabî hakkında yapılan ciddi incelemelerin sayısının, artan ilgiye rağmen hak ettiği ölçüde olduğunu söylemek zordur.¹ Aslında bu çok da şaşırtıcı değildir. Çünkü, İbnü'l-Arabî, velûd ve anlaşılması güç bir yazardır. Eserleri halk için yazılmamıştır. Okurlarının tasavvufu sadece bilfiil yaşamaları değil, aynı zamanda başta tefsir, hadis, fıkıh, kelim ve felsefe olmak üzere pek çok alanda bilgi sahibi olmaları beklenir (Chittick 1994: 71-72). Bununla birlikte *Ekberî* irfanın damgası sadece “entelektüel” tasavvuf ile sınırlı kalmamış, toplumun çok farklı kültür seviyelerini içeren bir tarikatlar aleminde de izlenebilmiştir (Chodkiewicz 2003: 19).

Bu çalışmanın amacı ise onun Osmanlı İmparatorluğu'ndaki etkisini anlamaya çalışma yönünde sadece bir denemedir. İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine rastlamadan, Osmanlı sûflik tarihini incelemenin ne kadar zor olduğu göz önü-

* Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / ANKARA
ruya@hacettepe.edu.tr

ne alınacak olursa meselenin önemi kendiliğinden açıklık kazacaktır. Bazı metinlerde İbnü'l-Arabî'nin adı açıkça zikredilir. Ancak bazılarında adı verilmese de görüşlerinin izi takip edilebilir: Bu sessizlik, tedbir veya kendisi ile fikirlerinin ilk kaynağı arasına çok fazla aracı girdiği için yazarın bilmeden *Ekberî* olması ile açıklanabilir (Chodkiewicz 2005: 91). Bunun anlamı, çok boyutlu ve kapsamlı bir konu ile karşı karşıya olduğumuzdur. Bakış açısı oldukça daraltılarak belli bir dönem veya çok karakteristik bir tarikat ile sınırlansa dahi, seçilen kişilerin hayat hikayeleri, ilişkileri ve düşüncelerinin analiz edilmesi gerekliliği hatırlandığında, İbnü'l-Arabî etkisinin, araştırmacıların önüne ne denli engin ve derinlikli bir manzara sunduğunu tasavvur edebiliriz² Bu geniş manzarayı ulema ve sufi çevreler olmak üzere iki grup ile de sınırlayabiliriz. Bunlar, bazen birbiriyle örtüşen bazen de zıt anlayış ve yorumlar ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla, İbnü'l-Arabî etkisinin mahiyetini ve rolünü anlayabilmek için öncelikle ulema ile sufi çevrelerin bakış ve yorumlarını ayrı ayrı değerlendirmek yararlı olacaktır. Bunu yaparken de bu kesimlerin birbirleriyle kopuk olduğunu varsayarak değil, aksine, birbiri ile ilişkileri düşünülerek hareket etmek gerekecektir.

Burada konunun sınırları, sufi kesimden Atpazarî Osman Fazlı (ö. 1691), Karabaş Veli (ö. 1686) ve Niyazî-i Mısırî (ö. 1694) olmak üzere üç isim ile oldukça daraltılmıştır. Tabii ki, isimlerin belirlenmesi tesadüfi değildir. İlk sebep, bunların İbnü'l-Arabî'nin etkisinde en çok kalan sufiler arasında sunulmalarıdır. İkinci olarak, toplumun farklı çevrelerinden gelen eleştirilere maruz kalmaları ve hattâ devlet tarafından sürülmeleridir. Acaba sürgünlerde mahkum olan İbnü'l-Arabî miydi? Yoksa sufilerin yönetim ile olan ilişkileri, siyasî tavırları ve bireysel tercihleri gibi farklı unsurların da dikkate alınması gereken, çok daha karmaşık bir ilişkiler ağı mı söz konusuydu? Her üç şeyhin diğer bir ortak noktaları ise XVII. yüzyılda yaşamış olmalarıdır. Bu yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasî, sosyal ve ekonomik alanda önemli kırılmaların, değişimlerin yaşandığı bir dönemdir. Zihniyet dünyasına damgasını vuracak olan tartışmayı başlatan Kadızâdeliler hareketi ise dönemin özel şartları içinde yerini bulacaktır. Bilindiği gibi, onların sert eleştirilerini yönelttiği meseleler arasında İbnü'l-Arabî de yer almaktaydı. Bu sebeple diyebiliriz ki, XVII. yüzyılda İbnü'l-Arabî taraftarı olmak hiç de kolay değildi. Şunu hemen belirtelim ki, burada böyle zor ve bir o kadar da karmaşık ve çok yönlü bir konuyu bütün boyutlarıyla çözüme kavuşturmak gibi bir iddiamız yoktur. Sadece bu önemli meseleye dikkat çekmeye ve tarihi bir perspektiften yaklaşmaya çalışacağız.

Karabaş Veli - Niyazî-i - Mısırî - Atpazarî - Osman Fazlı

Halvetiyye tarikatının Karabaşıyye kolunun kurucusu Karabaş Veli, Arapkir ve Çankırı'da başladığı eğitimine İstanbul'da devam etti. Bu dönemde tasavvufa duyduğu ilgi sebebiyle medreseden ayrılarak Kastamonu'ya gitti ve

Şeyh Şaban-ı Veli Dergâhı postnişini İsmail Çorumî'ye (ö. 1647) intisap etti. Ancak şeyhinin ölümü üzerine tasavvuf eğitimini, yerine geçen oğlu Mustafa Muslihiddin Efendi'nin yanında tamamladı.³ Bir süre Arap ülkelerinde dolaştıktan sonra 1670-1671 (1081)'de Üsküdar'a yerleşti (Karabaş Veli:1b). Rum Mehmed Paşa Camii'nde çekildiği inzivanın ardından da Vâlide-i Atik Camii Zâviyesi şeyhi olarak irşâda başladı (Hüseyn Vassaf, IV: 13; Harîrizâde, III: 57b). O, etkili bir vaizdir ve çok geçmeden ünü saraya kadar ulaşır. Hattâ Cuma selamlıklarını Vâlide-i Atik Camii'ne aldirmaya başlayan Sultan Mehmed'in, Şeyh Efendi'nin vaazından, İbrahim Edhem gibi taht ve tacı bırakıp dağlara düşecek kadar etkilendiğini söylediği anlatılır (Hüseyn Vassaf, IV: 16). Nitekim İbrahim Has, sürülmesinin bir sebebinin de padişahın bu sözü olduğuna inanmaktadır (İbrahim Has: 11a-11b).

Diğer Halvetî Şeyhi Niyazî-i Mısırî, 1618'de Malatya'da doğdu. 1638'de ilim tahsili amacıyla çıktığı seyahatteki durakları Diyarbakır, Mardin ve Mısır'dır. Mısır'da bir Kadirî şeyhinin yanında geçirdiği üç senenin ardından bir süre Anadolu ve Arabistan'da dolaşır. 1646'da İstanbul'a, daha sonra Bursa'ya geçer. Şeyhini aramak için çıktığı yolculukta Şeyh Mehmed'e ve onun vasıtasıyla Şeyh Ümmî Sinan'a bağlanır. Hayatında önemli bir mekan olacak olan Bursa'ya dönüşü 1661'dir (1971: 39-40; İbrahim Rakım: 2-8, 11-15).⁴ Köprülüzâde Ahmed Paşa'nın dâvetinden sonra ikinci defa gittiği Edirne'deki sözleri ise, onun için sürgünler silsilesinin başlaması anlamına gelir (Şeyhî 1989, II-III: 93).

1632 tarihinde Şumnu'da doğan Atpazarî Osman Fazlı ise, ilk tahsilini tamamlamasının ardından Edirne'de Aziz Mahmud Hüdâyî'nin halifesi Saçlı İbrahim Efendi'ye, daha sonra İstanbul'da Celvetî şeyhi Zâkirzâde Şeyh Abdullah'a intisap etti. Sekiz yıl kadar burada kaldı ve zahirî ilimlerle ilgili derslere devam etti. Halife olarak gönderildiği Aydos'tan şeyhinin ölümünden sonra ayrılarak Filibe'ye gitti (1657-1658). Çeşitli vesilerle bulunduğu İstanbul'a sonunda yerleşmeye karar verdi ve Atpazarı'nda Manisalı Mehmed Paşa Camii'nin içinde kurduğu tekkedeki faaliyetleri dışında, haftanın belirli günlerinde Vefa ile Süleymaniye camilerinde vaaz verdi. 1683 Avusturya seferine gösterdiği muhalefet ise Osmanlı yönetici çevreleriyle arasını açmakta gecikmedi (Yıldız 1991, IV:83-84).⁵

XVII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Taraftarı Olmak

XVII. yüzyıl klasik Osmanlı devlet ve toplum düzeninde çözülme yaşandığı ve Kadızâdeliler ile sufilerin karşı karşıya geldiği bir dönemdi. İki grup arasındaki tartışmada ilginç olan, İbnü'l-Arabî'nin sanki hayattaymış gibi hâlâ tartışmaların odağında olmasıdır (Mehmed Murad 1332, VII: 59; Naima 1280, VI: 220). Bu, onun ismi ve görüşlerinin etkisi yanında, İslâm dünyasındaki köklü tartışmanın Osmanlı topraklarındaki yansımaları göstermesi açısından ol-

dukça önemlidir. Aslında Osmanlı'dan önce İslâm toplumlarında İbnü'l-Arabî yandaşları ve muhalifleri, pek çok kez karşı karşıya gelmişlerdi. Her iki tarafın başlıca aktörleri ve tezleri, çeşitli araştırmalarda ele alınmıştır. Çalışmanın sınırlarını aşacağından bunların tam bir dökümünü vermek niyetinde değiliz.⁶ Bununla beraber, XVII. yüzyılda Osmanlı dünyasının kalbinde yaşanan çatışmanın oturduğu temel anlaşılabilirliği için kısa bir hatırlatma yapmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

XIII. asırdan itibaren İbnü'l-Arabî'ye karşı yazılmış eserlerin tedkiki, ona ve etkisinden bahsedilen hemen herkese yöneltilen alışılmış suçlamaların zındıklık ve ibahiliğin yanı sıra, daima Kur'an'ın manasını saptırmak olduğunu açığa çıkaracaktır. Bu suçlama, İbnü'l-Arabî karşıtı polemiğin fiili kurucusu olan ve sonraki bütün saldırıların ana hatlarını tayin eden İbn Teymiyye'de (ö. 1328) bulunmaktadır (Chodkiewicz 2003: 42). Onun ardılları ile sufiler arasındaki polemikler devam etti. Suçlamaların temel dayanakları birkaç ufak değişikliklerle daha önce İbn Teymiyye'nin ortaya attığı hususlardı ve büyük ölçüde bağlamlarından soyutlanmış olan aynı alıntılara dayanıyordu. Tabii ki eleştirilerin başında *vahdet-i vücûd* geliyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda da uzun süre tartışılan bir başka tema, Firavun'un öldükten sonraki durumu ile ilgiliydi. Muhalifler için Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili öğretisi, özellikle *hakikat-ı Muhammediyye, insan-ı kâmil ve hâtemü'l-evliyâ* kavramları da metafizik anlayışından daha az "sapkın" değildi (Chodkiewicz 2005: 94, 95).⁷

İbn Teymiyye mektebinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki temsilcisi ve devamı, Birgivi mektebiydi. XVI. yüzyılın ikinci yarısının başlarında, Osmanlı topraklarında eskiden beri etkili olan Râzî mektebinden farklı ve Osmanlı zihniyet tarihi boyunca sanıldığından daha önemli olan bu mektep, Birgivi Mehmed Efendi (ö. 1573) tarafından tesis edilmiş bulunup, Osmanlı tarihinde devletin temsil ettiği İslâm anlayışına ilk karşı çıkış hareketidir. Birgivi'nin, siyasette ve yönetimde gördüğü, kendince sapma olarak değerlendirilen durumlardan ve toplum hayatında müşahede ettiği çözülmeye etkilendiği ve İbn Teymiyye ile öğrencilerinin fikirlerine sığındığı görünüyor (Ocak 1985: 34).⁸ XVII. yüzyılda bu mektebin sözcülüğünü Kadızâdeliler üstlenecekti.

Kadızâdeliler ve sufilerle olan mücadeleleri çeşitli araştırmalara konu olduğundan burada sadece konumuz için ne anlama geldiğine dikkat çekmekle yetineceğiz.⁹ Kadızâde Mehmed (ö. 1635) adındaki bir vâizden adını alan Kadızâdeliler, Osmanlı İmparatorluğu'nda XVII. yüzyılda etkili olan bir dinde tasfiye hareketidir. Bu hareket, uygun ortamdan faydalanarak tasfiyeciliğin ardında bazı dinî çevrelerin nüfuz ve iktidar mücadelesine katılarak menfaat sağlaması şeklinde de yorumlanabilir (Ocak 1983: 208, 225). Kadızâde Mehmed'ten sonra hareketin ikinci dalgasının lideri, Üstüvanî Mehmed Efen-

di oldu. Siyasi otoritenin sarsılmasından yararlanan Üstüvanî Mehmed, sarayda kendine iyi bir çevre edinerek buradan aldığı güçle tasavvuf çevrelerine sataşmalarını arttırıp, halkı tahrik etti (Ocak 1983: 222). Kadızâdeliler'in İstanbul ve çevresindeki tekkeleri yıkmak, şeyh ve dervişleri "tecdid-i iman"a davet ederek kabul etmeyenleri öldürmek ve ne kadar "bid'at" varsa kaldırmak amacıyla harekete geçmeleri üzerine Köprülü Mehmed Paşa (ö. 1661), ilmiyenin önde gelenleriyle bir toplantı yaptı. Toplantı sonunda Kadızâdeliler aleyhine alınan fetva ile Üstüvanî ve önde gelen taraftarları Kıbrıs'a sürüldüler (Naima 1280, VI: 225-226). Vani Mehmed Efendi'nin (ö. 1685) hem Sultan ile hem de sadrazam Fazıl Ahmed Paşa (ö. 1676) ile olan yakınlığı ise yeni bir Kadızâdeli hareketine sebep oldu. Vani Efendi'nin etkisi İstanbul'da yoğun bir biçimde hissedildi ancak 1683'ten sonra gözden düştü (Zilfi 1999: 74-76). Vanî'nin sûfiler arasındaki sert muhalifi, Mısırî idi.¹⁰ Nitekim, şu dizeleri, onun vaizler grubuna bakışının güzel bir ifadesidir:

Bu gün bir meclise vardum oturmuş pend ider vâ'iz
İki bölmüş cihân halkın birini cennete salmış
Eliyle kürsiden birin tamuya sarkıdur vâ'iz
Çıkar ağzından ateşler yakar şeytan-ı mel'unu
Sanasın yidi tamunun azâbı kendidür vâ'iz (Erdoğan 1993: 218).

Yine, *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe'*de (63b), sûfilerin bazı sözlerinin halk ve âlimler tarafından yanlış anlaşıldığını ve bunların batıl mezheplerden zannedildikleri için bu eseri kaleme aldığını ileri sürer.

İbnü'l-Arabî'nin güçlü muhaliflerinin bulunduğu bu dönemde Atpazarî Osman Fazlı, Karabaş Veli ve Niyazî-i Mısırî, Şeyh-i Ekber'e duydukları ilgiyi dile getirmekten çekinmezler. Örneğin, Osman Fazlı, daha tasavvuf eğitimi esnasında, içine doğan duyguları kaleme alıp Zâkirzâde'ye gösterdiğinde, şeyhi ona, sözlerinde "Şeyh-i Ekber" zevki bulunduğunu söyler (Muslu 1994: 70; Namlı 1994: 12). Bundan başka, iki önemli eserinin İbnü'l-Arabî'nin önde gelen takipçisi Sadreddin Konevî (ö. 1274)'nin eserlerine yazılan şerh ve haşiye olması yanında, *Tecelliyât-ı Berkıyye* adlı eserinin İbnü'l-Arabî'nin bir kasidesinin şerhi olması son derece dikkat çekicidir (Yıldız 1991, IV: 84). Diğer taraftan, Mısırî'nin İbnü'l-Arabî ve Şeyh Bedreddin hayranlığını en iyi şu dizeleri özetler:

Muhyiddîn u Bedreddîn itdiler ihyâ-yı dîn
Deryâ Niyâzî Füsûs enhâırdur Vâridât (Erdoğan 1993: 156).

Karabaş Veli'nin, İbnü'l-Arabî ilgisinin en belirgin delili ise, onun tartışmalı eseri *Fusûsü'l-Hikem'e*, *Kâşifü'l-Esrâr* olarak da bilinen Arapça bir şerh kaleme almasıdır. Ayrıca *Fusûs*'un her faslında hangi ilimlerden bahsedildiğini ele alan *Câmi'u Esrâri'l-Fusûs* adlı bir eseri ile İbnü'l-Arabî'nin *Kaside-i Aşkıyye*'sine bir şerhi mevcuttur (Kara 2003: 127, 148).

İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştirilerin başında vahdet-i vücûdun geldiği sıklıkla tekrarlanır. İbnü'l-Arabî, çoğunlukla *vahdet-i vücûd* doktrininin kurucusu olarak bilinir ve İslâmî düşünce içinde bu ifade, İbnü'l-Arabî'den sonra gelen takipçilerini ifade etmek için kullanılır. Oysaki eserlerinde bir terim olarak *vahdet-i vücûd* kullanımına rastlanmaz. Şeyh, eserlerinde kullanmasa da yazdıkları bu ifadeye uygundur (Chittick 2003: 29-30).¹¹ Eğer sübjektif tecrübe olarak "vücûd" dışarıda bırakılırsa, İbnü'l-Arabî'nin, *vücûd* terimini iki temel anlamda kullandığı ileri sürülebilir. İlk olarak terim, Gerçek Varlık (*el-vücûdu'l-hakk*) olan Allah'a veya olmaması düşünülemeyen Zorunlu Varlığa (Vâcibü'l-Vücûd) işaret eder. İkinci olarak, âleme ve içindeki şeylere de işaret edebilir. Ancak, İbnü'l-Arabî'nin "Allah'tan başka olan"ın vücûdundan bahsederken "vücûd" terimini kullanması, mecazi anlamdadır. Zira, Gazali ve diğerlerine benzer şekilde, "vücûd"un yalnız Allah'a ait olduğunu iddia eder. Allah'tan başka şeyler var görünüyorsa, bu, güneşin yeryüzündeki şeylere ışığı ödünç verdiği gibi, Allah'ın vücudunu onlara ödünç vermesindedir (Chittick 1994: 75). Bu sebeple, kendisinden sonraki İslâmî gelenek, İbnü'l-Arabî'yi *vahdet-i vücûd* kavramıyla ilişkilendirmekte haklıdır (Chittick 2003: 31).

İşte Niyazî-i Mısırî, çok genel hatlarıyla vermeye çalıştığımız bu *vahdet-i vücûd*cu sufi gelenek içine yerleştirilebilecek bir isimdir. *Risâle-i Vahdet-i Vücûd* adıyla bir risâle de kaleme alan Mısırî'nin, vahdet-i vücûda dayanan tasavvuf anlayışını çeşitli eserlerinde izlemek mümkündür. Örneğin, "Evvel, Ahir, Zahir, Bâtın O'dur" (57/3) âyetini, vahdet-i vücûd anlayışına uygun biçimde yorumlar. "Evvel", Allah'ın bütün âlem yaratılmadan önce varolduğuna, "Ahir", bütün âlem yok olduktan sonra Allah'ın varlığının devam edeceğine işaretler ve "Zahir'liği cihandır ve cism-i insandır" (*Risâle-i Vahdet-i Vücûd*: 4). Hattâ bir gün "Fakirlik tamam olduğu zaman o, Allah'tır" sözü üzerinde düşünürken, Allah tarafından kendisine ilham yoluyla hakiki manasının doğduğunu iddia eder. Allah ona açıkça göstermiştir ki, Allah'ın dışında hiçbir varlığın gerçek varlığı yoktur (Mısırî 1971: 8). Zikre şayan şu dizelerde ise Mısırî'nin vahdet-i vücûd neşvesini görebiliriz:

*Zihî deryâ-yı vahdet kim kesilmez hergiz emvâcî
Bu kesret âlemi andan doğup nâçar olur peydâ*

.....

Alan lezzâtı birlikten halâs olur ikilikten

Niyazî kande baksa ol heman didâr olur peydâ (Kara 2004: 197, 199).

Osman Fazlî'nin halife olarak gönderildiği Aydos (Edirne) kasabasındaki tecrübesi, vahdet-i vücûd yorumu hakkında önemli bir ipucudur. Buna göre, orada vaaz, tedris ve tevhid zikri ile meşgul olurken, "vahdetin yüzünden kesret hicâbının kalkması ve vahdet nûrunun âfâkta zuhuru" diye tarif ettiği

bir tecelliye nâil olmuştu (Namlı 1994: 14). Karabaş Veli ise vücûda ait meselelerde gölge ve ayna sembolizmini tercih eder. Onun *Fusûs* şârihi olduğu hatırlanacak olursa, tercihi şaşırtıcı değildir. Gerek “vücûd”da ayniyet ve gayriyet, gerekse vücûdun mertebeleri bahsinde sıklıkla kullanılan ayna ve aynadaki görüntü örneğidir. Nitekim, *Fusûsu'l-Hikem* ve şerhlerinde ayna sembolizmi çeşitli vesilelerle kullanılır (Tahralı 2002, II: 33-34).¹² Aslında sûfinin yaşadığı mistik birlik halinin ifadesi olarak daha önce Gazâlî (ö. 1111)'nin kullandığı ayna sembolizmi, İbnü'l-Arabî'de detaylandırılmıştır (Uluç 2006: 158, 159).¹³ Karabaş Veli'nin, Ömer Nesefî'nin *Akaid*'ine yazdığı şerhte ayna sembolizmi, şu şekilde ifadesini bulur;

Mezâhir olmasaydı zâhir olan şeyler zuhur etmezdi. Zuhur eden şeyler zâhir olunca mahzarlar da helâk olucu (hâlike) oldu. Ayna gibi meselâ, aynada bir kişiyi gördüğünde aynayı gördüğün söylenemez. Aynada bir sûret gördüğünde aynayı görmeğe muktedir olamazsın. Ancak orada bir sûret görmeyen aynayı görebilir. Aynadaki sûret ise ayniyettir ve o aynadan münezzehtir. Çünkü aynaya bakan kişinin sûretinin izhârı için bir vâsıtaadır. Görülen zâtı itibâriyle bakanın aynadır, letâfeti ve kesâfeti itibâriyle ise ayniyettir ve o aynadan münezzehtir (Kara 2003: 526-527).

Gölge (zill) sembolizmi de *vücûd* ve vücûd mertebeleri konusunda aynaya çok yakın durum ve mânâlarda kullanılır (Tahralı 2002, II: 35).¹⁴ Yine *Akaid* şerhine göre;

O'nun vücûdu vâcib bizâtihidir. Bizim vücûdumuz kendi nefsimizle değil, O'nunla vâcibtir. Gölge ile sahibi gibi. Gölgeyi gören, o gölgenin sâhibini, mâhiyetini ve nev'ini hayal eder; ayakta olduğu, oturduğu, yattığı, hareketli, hareketsiz olduğu hususlarında bir fikri olur. Bu takdirde o gölge sâhibinin gayrı olur. Gölgenin sâhibi gördüğünde gölge, sâhibinde helâk olur. Onda helâk olduğu için o şahsın aynı olur (Kara 2003: 540).

Vahdet-i vücûd ile doğrudan alâkalı bir mesele de *merâtib-i vücûddur*. Vücûdun mertebeleri çok sayıdadır. Ancak bu mertebeler genel olarak dört, beş, yedi şeklinde tasnif edilmiştir. Aslında sayıdan ziyade önemli olan, her meritedeki varlığın, ilk meriteden, yani Allah'ın zâtından sudûr ve zuhûr etmesi, Hakk'ın varlığının yansıma ve görüntüleri olmalarıdır (Tahralı 1999, I: 45; Uludağ 1995:119). Niyazî-i Mısırî dörtlü tasnifi kullanır (Aşkar 2004: 237-238). Karabaş Veli'nin *Mi'yâru't-Tarika*'sında da âlemin vücûd-ı Hak'ın taayyünâtı ve zuhûru olduğu dile getirilerek aynı tasnife yer verilir: 1-Âlem-i Lâhût 2-Âlem-i Ceberût 3-Âlem-i Melekût 4-Âlem-i Nâsût. *İnsan-ı kâmil* ise bu âlemlerin cümlesini câmidir.¹⁵ İşte burada karşımıza *Ekberî* düşüncenin önemli konularından biri olan *insan-ı kâmil* çıkar.

İnsan-ı Kamil - Hakikat-ı Muhammediye - Hâtemu'l - Evliyâ

İbnü'l-Arabî ile netleşen ve Abdülkerim Cîlî'nin (ö. 1417) *el-İnsânü'l-Kâmil* adlı eseriyle kemâle ulaşan insan-ı kâmil anlayışı şu şekilde özetlenebilir: Allah'ın halifesi olan insan, Allah'ın zat, sıfat ve fiilleriyle en mükemmel şekilde tecellî ettiği varlıktır (Kara 2005: 205). Ferdi şahıs düzeyinde “insan-ı kâmil”i temsil edenler Veli, Nebi ve Resûl'dür. Bu üçü de yeryüzündeki en mükemmel ve eksiksiz tecelligahları olmak hasebiyle, Hakk'ın halifeleridir. Onlar *hakikat-ı Muhammediye*'nin müşahhas tecellileridir. İbnü'l-Arabî iki çeşit halife arasında kesin bir fark gözetmektedir: 1- Allah'ın Halifesi (Halîfetullah), ve 2- Resûl'ün halifesi. İnsan-ı kâmil anlamındaki halife (yani Halîfetullah) İslâm ümmetinin siyasi başı olan ve aynı ismi taşıyan halifeden (Halîfetu'r-Resûl'den) farklıdır (Izutsu 1999: 352). Tasavvufta çok sık kullanılan “Kutb” ve “gavs” da, insan-ı kâmil için çeşitli devirlerde kullanılan ıstılahlardandır (Kara 2005: 211).

Ekberî düşünceye göre *Hakikat-ı Muhammediye*, Hz. Peygamber'in şahsında en kâmil ve külli zuhuruna erişinceye kadar nesiller boyunca seyretmiştir. Hz. Peygamber'in irtihaliyle “şeriat getiren nübüvvet” kesin olarak mühürlendiğinden, *Hakikat-ı Muhammediye*, zaman içinde seyretmeye hâlâ açık olan velâyet vasıtasıyla devam edecektir (Addas 2003: 93, 94). Tıpkı Hz. Muhammed'in şahsında “resullerin hâtemi”nin zuhur etmiş olması gibi, velilerin de bir hâtemi olmalıdır. Bu vazife İbnü'l-Arabî'ye göre üç şahsiyet arasında paylaşılmaktadır. Birincisi, Muhammedî velâyetin hâtemidir ve doğrudan doğruya Hz. Muhammed'in varisi olan veliler silsilesini mühürler. Muhammedî hâtemin vefatıyla Hz. Muhammed'in doğrudan veraseti kapanmakla beraber, *nübüvvet-i amme* derecesi açık kalacaktır. Nübüvvet-i amme kapısının kapanması ancak “umumi velâyetin hâtemi”nin zuhuruyla olacaktır. Üçüncü hâtemin zuhuruyla velâyet, mutlak olarak mühürlenir. İbnü'l-Arabî külliyyatında bilindiği kadarıyla bu üçüncü hâteme dair açık bir tanımlama bulunmamaktadır (Addas 2003: 94-95).

Geriye Muhammedî ve umumî velayetlerin hâtemlerini teşhis etmek kalıyor. Umumî velâyetin hâtemi konusunda İbnü'l-Arabî kesin konuşur: O, Hz. İsa'dır. İbnü'l-Arabî ise Muhammedî velâyetin hâtemidir. Ancak İbnü'l-Arabî, iddiasında yalnız kalmayacak ve kendisinden sonra çeşitli sufiler bu rütbede hak iddia edecektir (Addas 2003: 95). İşte bunlardan biri Niyazî-i Mısırî'dir. O, *hâtem*, konusunda hiç bir şüphe göstermez. Bütün velâyetin kaynağı olan en yüksek *hâtem* kendisinden başkası değildir. *Mecmua* (Mısırî :6a)'sında bunu şu şekilde açıklar: “Her vakitte hatmü'l-evliya birdir. Bu vakitte Allâh Subhanehu ve Teâlâ, hatemü'l-evliyâ olmağı Mısırî'ye verdi” ve devam eder “Benim istediğim, Allah'ın isteğidir”. Niyazî-i Mısırî'nin karakteristik nitelikteki *hâtemü'l-evliyâ* tabirini kullanması, *Ekberî* velâyet mefhumunu tanıdığı anla-

mina geliyor. Çünkü hâtemü'l-evliya, feyz-i akdes, feyz-i mukaddes gibi bazı ıstılahlar, İbnü'l-Arabî etkisine dair genellikle yanılıcı olmayan göstergelerdir (Chodkiewicz 2003: 22-23).

Hâtemü'l-evliyâlık ile İbnü'l-Arabî tarafından müjdelene iddiası arasında da ilginç bir ilişki kurulur. Rivâyete göre, Karabaş Veli'ye İbnü'l-Arabî tarafından işaret edilmiştir ve kullandığı kelimeler Şeyh'e dair bir takım rakam ve tarihleri ifade etmektedir (İbrahim Has: 12a-14a; Senayi: 10b-11a; Bursalı Mehmed Tahir 1333, I: 149). İddialar bununla kalmaz ve ibare Karabaş Veli'nin *hâtem-i velâyet-i Muhammedî* olduğunun işareti olarak yorumlanır (İbrahim Has: 13b-14a; Senayi: 11a). Benzer şekilde Mısırî'nin de İbnü'l-Arabî tarafından keşfen işaret edildiği ileri sürülür (Safayi II: 283/352; Gölpınarlı 1972, VII: 213, 219-220). Aslında, iddia edilen işaretin gerçek olup olmadığından ziyade dikkate değer olan neden buna ihtiyaç duyulduğudur? Herhalde böylece İbnü'l-Arabî ile manevî bir irtibat kuruluyor ve hâtemü'l-evliyâ iddiası için meşruiyet sağlanıyordu. Nitekim Karabaş Veli adı etrafındaki İbnü'l-Arabî yorumu kendisine kadar ulaşan Mısırî, Şeyh-i Ekber'i rüyasında gördüğü ve yazısının yanlış yorumlandığını bildirmesi ile ancak huzur bulabildiğini açıklama ihtiyacı duyuyordu (Mecmua: 97a).

Sürgünler

Karabaş Velî, 1679 yılında Limni adasına sürgüne gönderildi. Sürgünü “kıskaçlık ve düşmanlıkla” açıklamak mümkün değildir. Nitekim Şeyhî, “kendisine bazı nâ-sezâ kelimât isnâdî” (1989: 581) olduğunu bildirir. Ne yazık ki ayrıntıları vermez. Râşid'e göre ise, Şeyh Efendi'nin vaazlarında tasavvufî ıstılahâtın sırlarından bahsetmesi, zâhir uleması arasında dedikodulara sebep olur ve cahil sufi takımı arasında bazı sözler dolaşır. Bunun üzerine Karabaş Veli sürgüne gönderilir ve zâhir uleması hoşnut edilir (1282, I: 357). Şüphesiz tasavvufa dair ne tür münakaşalar olduğunu bilmek ilginç olurdu. Ancak Şeyh'in İbnü'l-Arabî'ye olan yakınlığı düşünülürken, içeriklerini ve neden ulemanın tepkisini çektiğini tahmin etmek o kadar güç değildir.

Sürgün gerekçesi olarak gösterilen çok ciddi suçlama ise, bir risâlesinde “Herkeste fındık kadar tanrı bulunur” dediği iddiasıdır. Vassaf, bu isnadı mutlaka bir “garazkârın” ortaya attığını ileri sürer. Burada, Karabaş Veli hakkındaki ifadeler oldukça ağırdır: O dönemde Üsküdar'da Karabaş Ali Efendi olarak tanınan bir mülhid Türkçe risâlesinde “herkeste fındık kadar tanrı vardır” demiştir. Yazara göre, bu sözlerin tevîli mümkün değildir. Tevîl olunsu bile bâtıldır (Hüseyn Vassaf, IV: 15-16),¹⁶ Her ne kadar iddianın gerçekliği doğrulanamıyorsa da reddetmeden önce Karabaş Veli'yi sürgüne götürmenin, tasavvufa ait bazı sözleri olduğunun hatırlanması ve özellikle vahdet-i vucûda dair yorumlarının halk arasında yayılırken böyle bir cümle ile ifade bulmuş olabileceğini düşünmekte fayda vardır. Ayrıca, “ve bizim zamanımız-

da yine Bursa'da Şeyh Mısrî nâmında bir müfsid zuhûr edüp nübüvvet-i Haseneyn'e kail olup, nice bin âdemi derece-i ilhâda ve belki mertebe-i küfre" erİştirmekle suçlanan diğEr ismin Niyazî-i Mısrî olması ise bizim için oldukça manidardır. Nitekim, dönemin mülhidlerİ olarak anılan iki şeyhin yolları, Limni'de kesişecekti.¹⁷

Mısrî'nin ilk sürgün yeri 1674 veya 1672'de Rodos'tur. Kendisi bunu "habsin ibtidası 1085 Cemaziyelâhiri" şeklinde ifade eder (Mecmua: 79a; Terzioğlu 1999: 141). İbrahim Rakım da Edirne'de yöneticileri rahatsız edecek "meselâ Sultan Mehmed gitti, filân şehzâdeyi tiz yetiştiren" gibi sözlerinden dolayı 1674 (1085)'de Rodos'a sürüldüğünü iddia eder (İbrahim Rakım: 27-28). Oysa Şeyhî'ye göre, 1672 (1083) yılında gittiği Edirne'de vaaz esnasında bir takım cifre dair sözler sarf etmesi üzerine yönetime ihbar edilmiş ve olay sürgün ile sonuçlanmıştır (1989, II-III: 93). İkinci sürgünü Bursa'ya döndükten sonra 1677 yılındadır. Şeyhî, bunu yine vaazında cifre ait sözlerden bahsetmesine bağlar (1989, II-III: 93). DiğEr taraftan, Abdurrahman Abdi çok fazla açıklamadan "hilâf-ı zâhir ba'zı kelâm" demekle yetinir (Abdurrahman Abdi: 210b). Râşid'e göre de söylediği bazı hakikat sözleri, zahir ulemasının dedikodusuna sebep olmuş ve taassub ehlinin sözlerini teskin için Limni'ye gönderilmiştir (1282, I: 339). Affedildikten sonra Limni'de kalmaya devam eden Şeyh, ancak yönetimin emriyle 1692'de Bursa'ya dönecektir (İbrahim Rakım: 31). Fakat bu son değildir. Yönetimin uyarılarına rağmen 1693'deki Avusturya seferine müridleriyle beraber katılmak konusundaki ısrarı, onu yeniden Limni'ye sürgüne gönderecektir (Râşid 1282, II: 217-218; İbrahim Rakım: 31-32).

Vassaf, Mısrî'nin sürgününe dair beş sebep ileri sürer: 1-Bursa'ya dönüşünde Mısrî'yi karşılamaya çok sayıda kişinin gitmesi ve bunun yönetimin dikkatini çekmesi, 2-Hak sözü söylemesi gerektiğinde, padişah ya da devlet erkânından bile çekinmeden söylemesi, 3- Vahdet-i vücûda ve bazı hakikat mertebelerine dair sözleri, ehl-i zâhirin havsalasına sığmaması ve mugayir-i din olmakla suçlanması, 4- Onun şöhretini çekemeyenlerin bulunması, 5- Celâlinin cemâline galip olması (Hüseyin Vassaf V: 85-86). Bizim için burada vahdet-i vücûd bahsi diğErlerine göre daha ağır basmaktadır. Şüphesiz, hemen bütün sürgüne gönderilen şeyhler için kullanılan kıskançlık maddesini bir yana bırakırsak, son sürgününde olduğu gibi yönetimle uyuşma yönünde hiç de istekli olmayan kişiliği ve denetimleri dışındaki herhangi bir harekete karşı son derece hassas oldukları bir dönemde taraftar kitlelerinin, yöneticilerin dikkatini çekme ihtimali tamamen göz ardı edilemez. DiğEr taraftan gerek Rodos gerekse ilk Limni sürgününde, ayrıntılar bilinmese de, mevcut ifadelerden, çevre tarafından kolay kolay kabul edilemeyecek tasavvufi yorumlarının etkili olduğunu düşünebiliriz.

Mısır'ya karşı tepkilerin yoğunlaştığı bir diğer önemli alan, Hz. Hasan ve Hüseyin'in peygamberliklerine dair görüşüydü. Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*'da bunu inkâr etmenin cehâlet, inat ve haset eseri olduğunu belirtir (1971: 143). *Risâle-i Hasaneyn*'de ise "kabul eden etsin etmeyen kendi bilir" şeklinde nisbeten daha yumuşaktır¹⁸. Mısırî'nin sözlerini açıklamaya çalışan süfler olmakla birlikte muhalifleri de eksik değildi. Şüphesiz bunlardan en iyi bilinen, bir başka Halvetî şeyhi, Nazmi Efendi (ö. 1701)'dir. Nazmi Efendi, Mısırî'nin Şeyh-i Ekber'in kelimâtının esrârını tamamen fehm ettiğini fakat deliliğe kadar vardığını ve cifr kitapları okuyarak kendisini bazen İsa bazen de Mehdi sanmakla cifr, *Anka al-Mugrib* ve *Fütûhât*'tan iddiasını ispata çalıştığını ileri sürer. Hattâ Mehdi ve İsa olduğuna kendisinden de şehâdet etmesini istemiştir (Nazmi Efendi: 143b). Yine,

*Halk-ı âlem dediler 'İsa'ya 'Mısır' bir zaman
Dahi bundan özge 'mâ evhâ' dedi Kur'an bana*

şeklindeki dizeleri zâhir ehlinin bakış açısından açıklamak o kadar kolay değildir (Mısırî, *Mecmua*: 84a). Kimi zaman âdetâ peygamberlik iddiasına kalkışan (Karahan 1980, XIX: 94) Mısırî, Osmanlı hanedanını eleştirmekten çekinmez ve sürgün yıllarının ardından eleştirileri daha da sertleşir. Ona göre, taht mutlaka Tatar'a, Kırım hanedanına verilmelidir (*Mecmua*: 2b; Gölpınarlı 1972, VII: 217).

Diğer taraftan Osman Fazlı, yönetimin emriyle sürülmeden önce daha Filibe'de iken çevresinden gördüğü tepkiler sebebi ile zor durumda kalmış ve göç etmesi yönünde baskılarla karşılaşmıştı. İstanbul'a yerleştiğinde de ulemanın eleştirilerinden kurtulamadı (Yıldız 1991, IV: 84; Namlı 1994: 15-16). Özellikle *Fusûsu'l-Hikem*'i bazı dostlarıyla müzâkere ettiği duyulunca İbnü'l-Arabî muhaliflerinin tepkisini çektiği, bunun üzerine kendini gizleme yolunu seçtiği ve zâhirî ilimlerle ilgili eserler yazıp ders verdiği (Namlı 1994: 19) rivâyeti son derece önemlidir. Zira bu, o dönemde İbnü'l-Arabî hakkında İstanbul'da hiç de göz ardı edilemeyecek muhalif bir çevre olduğu anlamına gelmektedir.

1683 Avusturya seferinin Osmanlının hayrına olmadığı, barış yapılması gerektiğine inanan Şeyh, bozgunun sonu IV. Mehmed tarafından sohbet için çağrıldığı Edirne'de de konu ile ilgili düşüncelerini padişaha arzettiğinde Sadrazam Kara Kethûda İbrahim Paşa'nın tezviratı neticesinde Şumnu'ya sürgün edildi. Üç ay sonra yeni sadrazam Bosnevî Süleyman'ın daveti üzerine Osman Fazlı Edirne'ye döndü. Ancak 1690'da, Sultan Selim Camii vaizi iken eşkiyaya yardım ettiği gerekçesiyle Köprülüzâde Fazıl Mustafa Paşa tarafından Magosa'ya sürüldü (Muslu 1994: 72). 1687'de Süleyman Paşa'nın savas alanından ağır bir yenilgi ile kaçması üzerine Osman Efendi, "Eğer malım olsa Hindistan'a hicret ederdim. Zira gayreti olmayan bir sultanın yanın-

da vakit zâyî etmekte fayda yoktur” diyecek kadar Osmanlı padişahı hakkında sert eleştirilerde bulunacaktı (Muslu 1994: 60).

Nitekim Atpazarî Osman Fazlı’ya intisâb eden ve 1675’de halife olarak Üsküb’e gönderilen İsmail Hakkı Bursevî’nin (ö. 1725) (Namlı 2001, XXIII: 102), *Kitâbü’n-Netîce* adlı eserinde “ma’rifet-i nefis ve Rabb hâsıl oluncaya” kadar pek çok sıkıntı çektiğinden bahsetmesi ve bunlardan birinin Üsküb’ten ihrâcı olduğunu bildirmesi, şeyhine dair yapılacak değerlendirmeler için önemli bir veridir. Zira Bursevî kendi hikayesini anlatırken, şeyhinin de başına bu tür olayların geldiğini ve bazı vüzerânın garazıyla Magosa’ya gönderildiğini ilâve etmeyi ihmal etmez (1997, II: 338-340)¹⁹. Burada, İsmail Hakkı ve şeyhi arasındaki ilişkiyi vurgulaması açısından, Edirne’de şeyhinin gözetiminde *Fusûs* okuduğu, İbnü’l-Arabî’ye duyduğu sevgi sebebiyle Şam’a gittiği ve 1720’de Şam dönüşü yerleştiği Üsküdar’da vaazlarında *vahdet-i vücûd*tan bahsettiği ve İslâm akidesine muhalif sözler söylediği iddiasıyla hakkında takibat açıldığını da ayrıca hatırlatmayı gerekli görüyoruz (Namlı 2001, XXII: 103).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İbnü’l-Arabî’nin Osmanlı sûfliğindeki etkisi, genişliği yanında derinliği ile de dikkati çeker. Hemen belirtelim ki, İbnü’l-Arabî’ye veya onun hakkındaki eleştirilerin yoğunlaştığı *vahdet-i vücûda* taraftar olmak, bu topraklarda her zaman idam veya sürgün anlamına gelmiyordu. Osmanlı’da Şeyh-i Ekber’e duydukları hayranlığı gizlemeyen çok sayıda saygın ulema ve sûfiye rastlamak hiç de zor değildir. Yönetimin ve sûfilerin deyimleriyle ehl-i zâhirin tepkisini çeken daha ziyade *vahdet-i mevcûda* kayan ifadeler, toplumda yarattığı kargaşa ve bunun siyasî iddialarla birleşmesiydi. Ancak XVII. yüzyılın hassaslaşan ortamında İbnü’l-Arabî’nin muhalifleri ile sûfiler arasındaki polemik yeniden alevleniyordu. İşte böyle bir ortamda Niyazi-i Mısrî, Karabaş Veli ve Osman Fazlı, İbnü’l-Arabî’ye duydukları ilgi ile öne çıkan isimler arasındaydı. Gerek bu ilgileri gerekse tasavvufî yorumları ile ulema ve yönetim çevrelerini tedirgin ettiler. Her üçünün sürgününde bu tedirginlik kadar yönetimle olan ilişkileri de etkili olacaktı. Zira onlar siyasî, sosyal ve ekonomik alandaki çözülmeye etkileniyor ve buna bir çözüm bulmakta kendilerini sorumlu hissediyorlardı. Çözümleri ise kimi zaman keşif ehline mahsus tasavvufî ifadeler kimi zaman da bununla sınırlı kalmayarak mevcut yöneticilere doğrudan bir eleştiri ve tavır olarak ortaya çıkmaktaydı.

Açıklamalar

1. Burada İbnü'l-Arabî'nin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında mevcut literatürü vermek, konunun amaç ve kapsamını açacağından sadece birkaç isim vermekle iktifa edeceğiz; Corbin (1981), Izutsu (1999), Afifi (1999; 2002), Addas (2003); Chittick (1989; 1994: 70-111; 2003), Chodkiewicz (1991, IX: 36-57; 2003), Nasr (2003: 103-148), Hirtenstein (1999), Keklik (1966, 1990), Uludağ (1995), Kılıç (1999, XX: 413-516).
2. Mustafa Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri" (1994: 26-35) adlı makalesinde, İbn Arabî etkisinde kalan 25 isim vermiştir. Tahralı, bunlardan üçü dışındaki isimlerin Bursalı Mehmed Tahir Bey'in *Osmanlı Müellifleri*'nden tesbit edildiğini, ancak aynı esere pek çok ilave yapmanın mümkün olduğunu sözlerine eklerken, İbn Arabî'nin Türkiye'deki tesirlerini incelemenin çok geniş ve uzun bir araştırma gerektirdiğine dikkat çeker. Diğer taraftan yazarın esasen bu makalesine dayanan "A General Outline of the Influence of Ibn 'Arabi on the Ottoman Era" (1999, XXVI: 43-54) isimli makalesinde ise sufi sayısı 31'dir. İbnü'l-Arabî'nin Osmanlı Devleti'ndeki etkisinin henüz çok genel bir çerçevede ele alınabileceğini vurgulayan Michel Chodkiewicz'in "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", (2005: 89- 111) adlı yeni bir makalesi ise bu konuda yapılacak araştırmalar için önemli bir katkı sağlamaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî ve Melâmilere dair bkz. Holbrook (1991, IX:18-35; 1992, XII:15-31) ve XVI. yüzyılda İbnü'l-Arabî'nin etkisindeki bir grup sufi sıralaması için bkz. (Öngören 2000: 384-385).
3. Karabaş Veli'nin hayatı eserleri ve görüşleri hakkında bkz. Senâyi: 10b-11a; İbrahim Has; Hüseyin Vassaf, IV: 12-16; Harîrîzâde, III: 57b-58b; Şeyhi 1989: 581; Kara 2003.
4. Burada özetlenen Mısırî'nin hayatı ve faaliyetleri hakkında ilk bakılacak yer, şüphesiz kendi ifadeleridir. Özellikle, Mısırî'ye ait bir çeşit hatırat niteliğindeki *Mecmua'sı* (BEEK, Orhan Bölümü, Nr. 690/Mili Kütüphane, MFA (A) 1693) son derece önemli bir eserdir. Arapça kaleme aldığı *Mevâidü'l- İrfan*'ı ise farklı nüshalar karşılaştırılarak Süleyman Ateş tarafından (1971) çevrilmiştir. *Divan*'ı için bkz. Erdoğan (1993). Bir diğer önemli eser İbrahim Rakım (ö. 1750)'a ait olan *Vâkıât-ı Mısırî*dir. Ayrıca, Mısırî hakkında Gölpinarlı'nın "Niyazi-i Mısırî" (1972, VII: 183-226) adlı makalesi dışında Kara (1994), Aşkar (2004) ve Terzioğlu'na ait (1999) iki çalışmayı da zikretmemiz gerekiyor.
5. Osman Fazlı hakkındaki bilgiler esasen İsmail Hakkı Bursevî'nin, *Tamâmü'l-Feyz* (Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, Nr. 244)'ine dayanmakta olup eserin edisyon kritiği Ramazan Muslu ve Ali Namlı (1994) tarafından yapılmıştır.
6. İbnü'l-Arabî'ye ve özellikle Fusûs'a yöneltilen eleştiri ve müdafaa için bkz. Chodkiewicz (2005: 96-97); Kılıç (1996, XIII: 234-236).
7. Kara (2005:183) İbn Teymiye'nin İbn Arabî'ye yönelttiği tenkitleri altı ana başlıkta toplar: Vahdet-i vücûd, hâtemü'l-evliyâ, ricâlu'l- gayb, Firavun'un imanı, putlara ibadet, gaybdan haber verme ve Hurûflük.

8. Fikrî alanda Kadızâdelilere öncülük eden Birgivi Efendi'ye dair XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri adlı kapsamlı bir biyografî çalışması için bkz. Lekesiz 1997.
9. Bu konuda bkz. Naima (1280, VI: 218-226; V:53-59), Katip Çelebi (1306: 125-132), Mehmed Murad (1332, VII: 56-62). Ayrıca konu ile ilgili araştırmalar arasında örnek olarak şunlar verilebilir; Ocak 1983: 208-225; Çavuşoğlu 1990; Zilfi (1999:65-79); Dina Le Gall (1992: 167-174).
10. Mısır'ın Vani'ye eleştirileri konusunda bkz. Terzioğlu (1999: 314-346).
11. *Vahdet-i vücûd* teriminin tarihini inceleyen bir çalışma için bkz. Chittick 1994: 70-111. Ayrıca İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûda dair bkz. Erdem (1990: 34-79).
12. *Fusûs ve Şerhi'ndeki* ayna sembolizmine dair örnekler için bkz. A. Avni Konuk *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Hazırlayanlar M. Tahralı-S. Eraydın), 1999, I: 205-207, 240-242).
13. Uluç'un "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm" adını taşıyan makalesi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Felsefesi Bilim Dalı'na 2005 tarihinde sunulan aynı adlı doktora tezinin özeti mahiyetindedir.
14. *Fusûs'da* gölge sembolizmi hakkında bkz. A. Avni Konuk *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Hazırlayanlar M. Tahralı-S. Eraydın), 1999, II: 234, 239-240, 241-242. Ayrıca bkz. İzutsu 1999:129-139.
15. Karabaş Veli'nin tarikat âdâbiyla ilgili bu Arapça risâlesi Şeyh Nureddin Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilmiş olup söz konusu tasnif için bkz. 134a-134b.
16. Vassaf, Bursalı İsmail Hakkı'nın kendi hatlarıyla muharrer bir mecmuada gördüğü yazının sûretini verdiğini ve bunu İsmail Hakkı'nın henüz talebelik döneminde yazdığını kaydeder (Hüseyn Vassaf, IV: 15-16). Gölpınarlı (1972, VII: 219) da, kimliği bilinmeyen ancak 1126/1714'de hayatta olduğuna göre Karabaş ve Mısırî ile çağdaş olduğu bilinen Hakkı demek suretiyle kanaatini belirtmiştir. Kara ise Hakkı adlı kişinin, İsmail Hakkı Bursevî değil, Kadızâdelilere mensup bir zâhir uleması olduğuna inanmaktadır (2003: 87).
17. Karabaş Veli, 1683'de İstanbul'a döndükten sonra Hac niyetiyle başkentten tekrar ayrılır. Bu ayrılıştaki Padişahın yeniden ona yakınlık göstermesinden rahatsız olan Kara Mustafa Paşa'nın harekete geçmesinin sebep olduğu ileri sürülür (Hüseyn Vassaf IV: 14, 16).
18. Milli Kütüphâne (Yz. A 3036/1: 1b-12a)'da *Risâle-i Hüseyiniyye* adıyla kayıtlıdır.
19. Bursevî'ye göre sebep "zâhirde erbâb-ı inkârın hased ve garazlarıdır". Bâtında ise "sebeb-i ibtilâ mâ-sivâdan tahlîs ve tecliy-e âyine-i dildir" (1997, II: 340).

Kaynakça

- Abdurrahman Abdi, *Vekâyinâme-i Abdi Paşa*, TTK Kütüphanesi, Yazma Eserler, Nr. 44.
- Addas, Claude (2003), *İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, (Çev. Atilla Ataman), İstanbul: Gelenek.
- Affî, Ebu'l-Alâ (1999), *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Çeviren Mehmed Dağ), İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- (2002), *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (Türkçesi Ekrem Demirli), İstanbul: İz.
- Aşkar, Mustafa (2004), *Niyazî-i Mısri Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul: İnsan.
- Bursalı Mehmed Tahir (1333), *Osmanlı Müellifleri*, I, İstanbul.
- Chittick, C. William (1989), *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Pres,
- (1994), "Rumi and *wahdat al-wujud*", *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, (Ed. A. Banani, R. Hovannisian and G. Sabagh), Cambridge.
- (2003), *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, (Türkçesi Mehmet Demirkaya), İstanbul: Kaknüs.
- Chodkiewicz, Michel (1991), "The Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, IX: 36-57.
- (2005), "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Hazırlayan A. Yaşar Ocak, Ankara: TTK Yayınları.
- (2003), *Sahilsiz Bir Umman-Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî-*, (Çeviren Atilla Ataman), İstanbul: Gelenek.
- Corbin, Henry (1981), *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Translated from the French by R. Manheim), Princeton.
- Çavuşoğlu, Semiramis (1990), *The Kadizâdeli Movement: An Attempt of Şerî'at-Minded Reform in the Ottoman Empire*, Princeton University.
- Erdem, Hüsameddin (1990), *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Erdoğan, Kenan (1993), *Niyazî-i Mısri Hayatı, Edebî Kişliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Erzurum.
- Le Gall, Dina (1992), *The Ottoman Naqshbandiyya in the Pre-Mujaddidi Phase: A Study in Islamic Religious Culture and its Transmission*, Princeton University.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1972), "Niyazî-i Mısri", *Şarkiyat Mecmuası*, VII: 183-226.
- Harîrîzâde, (Kemaleddin), *Tibyânu Vesâilî'l-Haka'ik*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, Fatih Nr. 432/Milli Ktp. MFA C 441, III.

- Hirtenstein, Stephen (1999), *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabi*, Oxford.
- Holbrook, Victoria Rowe (1991), "Ibn 'Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melâmî Supra Order", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, IX:18-35.
- (1992), "Ibn 'Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melâmî Supra Order", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, XII: 15-33.
- Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar IV-V.
- İbrahim Has, *Menâkıb-ı Hazret-i Şeyh Hasan Ünsî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, Nr. 4607.
- İbrahim Rakım, *Vâkıât-ı Mısri*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, Nr. 790.
- İsmail Hakkı Bursevî (1997), *Kitâbü'n-Netîce*, (Hazırlayanlar Ali Namlı-İmdat Yavaş), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Izutsu, Toshihiko (1999), *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, (Türkçesi A. Yüksel Özemre), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Kara, Kerim (2003), *Karabaş Veli Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kara, Mustafa (1994), *Niyazi-i Mısri*, Ankara: TDV
- (2005), *Dervişin Hayatı Süfînin Kelâmı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- (2004), *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Sır Yayıncılık.
- Karabaş Veli, *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, Nr. 2225.
- Karahan, Abdülkadir (1980), "Kendi Elyazısı Hâtıratına Göre Niyazi-i Mısri'nin Bâzı Mistik Görüşleri", *Türkiyat Mecmuası*, XIX: 93-98.
- Katip Çelebi (1309), *Mizânü'l-Hakk fi ihtiyâri'l-Ehakk*, İstanbul.
- Keklik, Nihat (1966), *Muhyiddin İbn'ül-Arabî: Hayatı ve Çevresi*, İstanbul.
- (1990), *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak el-Fûtûhât el-Mekkiyye*, Ankara: Kültür Bakanlığı
- Kılıç, M. Erol (1996), "Fusûsü'l-Hikem", *TDVİA*, XIII: 230-237.
- (1999), "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *TDVİA*, XX: 493-516.
- Kurnaz, Cemal-Tatçı, Mustafa (2001), *Türk Edebiyatında Şathiyye*, Ankara: Akçağ.
- Lekesiz, Hulusi (1997), *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens. Doktora Tezi, Ankara.
- Mehmed Murad (1332), *Tarih-i Ebu'l-Faruk*, İstanbul.
- Muslu, Ramazan (1994), *İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmü'l-Feyz Adlı Eseri (Birinci Kısım)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens.
- Naima (1280), *Tarih-i Naima*, V-VI, İstanbul.

- Namlı, Ali (1994) *İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmü'l-Feyz Adlı Eseri (İkinci Kısım)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens.
- (2001), "İsmail Hakkı Bursevî", *TDVİA*, XXIII: 102-106.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (2003), *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Ünal), İstanbul: İnsan.
- Nazmi Efendi, *Hediyyetü'l-İhvan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, Nr. 495 (Milli Ktp. MFA 1525).
- Niyazî-i Mısrî, *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*, Milli Kütüphane, Yz. A 4409..
- , *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvifâne*, Milli Kütüphane, Yz. A 2482/4.
- , *Mecmua*, Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, Orhan Bölümü, Nr. 690 (Milli Kütüphane, MFA -A- 1693).
- (1971), *Mevâidü'l-İrfan*, (Notlarla Çeviren Süleyman Ateş), Ankara: Emel Matbaası.
- , *Risâle-i Hüseyniye*, Milli Kütüphane, Yz. A 3036/1.
- Nureddin Efendi, *Mi'yâru't-Tarika Tercümesi*, Milli Kütüphane, Yz. A. 5535/3.
- Ocak, A. Yaşar (1985), "İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı", *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu*, 26-29 Haziran 1985 Tokat.
- (1983), "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları* (Prof. Dr. Kadri Timurtaş'ın Hatrasına Armağan), XVII-XXI/1-2, 1979-1983: 208-225.
- Öngören, Reşat (2000), *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul: İz.
- Raşid (1282), *Tarih-i Raşid*, I, İstanbul.
- Safayi, *Tezkire-i Safayi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2549 (Mikrofilm Arşivi 769), II.
- Senayi, *Menâkıb-ı Hazret-i Şeyh Nasuhî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4573/1, Milli Ktp. MFA 1224.
- Şeyhi Mehmed Efendi (1989), *Vekayü'l-Fudalâ*, (Neşre Hazırlayan Abdülkadir Özcan), İstanbul: Çağrı Yayınları
- Tahrallı, Mustafa (1994), "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri" *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, sayı 1, Ocak, 26-35.
- (1999), "A General Outline of the Influence of Ibn 'Arabi on the Ottoman Era", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, XXVI, 43-54.
- (2002), *Ahmed Avni Konuk Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Hazırlayanlar Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın), II, İstanbul.
- Terzioğlu, Derin (1999), *Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyazi-i Mısrî (1618-1694)*, Harvard University (Dok. Tez.)

- Uludağ, Süleyman (1995), *İbn Arabî*, Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uluç, Tahir (2006), “İbn Arabî’de Mistik Sembolizm”, *Tasavvuf*, Ocak-Haziran, sy. 16, 151-190.
- Yıldız, Sâkîb (1991), “Atpazarî Osman Fazlı”, *TDVİA*, IV, 83-85.
- Zilfi, Madeline C. (1999), “Kadıızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbulu’nda Dinde İhya Hareketleri”, (Çev. M. Hulusi Lekesiz), *Türkiye Günlüğü*, 58/Kasım-Aralık: 65-79.

The Impact of Ibn al-Arabi on the Ottoman Sufism: Three Sufis from the 17th Century

Assist.Prof.Dr. Rya KILIÇ*

Abstract: Boundaries or severe opposition against Ibn al-Arabi in the Islamic world were not impediments for the expansion of his fame and his thoughts. His influence in Ottoman territories attracts attention especially by, its scope and depth. Therefore, the study of Ibn al-Arabi's influence on the Ottoman Sufism is of great importance in Ottoman social historiography. Being on the side of Ibn al-Arabi or his views namely wahdat al-wujud about, which criticism on him was intense, did not always mean execution or exile in the Ottoman Empire. The what caused reactions from the administrations or ulema was rather statements bordering the nations of "Wahdat al-wujud" and their connections to current politics expressions directing towards wahdat al-mevcut and their mixture with political claims took reaction of the administration and ulema. However, polemics between opponents of Ibn al-Arabi and sufis intensified in the 17th century. In this period, Niyazi-i Misri, Karabaş Veli and Osman Fazlı among those who had an interest in Ibn al-Arabi. Both this interest and their understanding of sufism worried the administration of the time and the ulema. Their relations with administrative circles and the aforementioned uneasiness were to cause on their exile.

Key Words: Ibn al-Arabi, 17th century, Ottoman, Sufism, Wahdat al-wujud

*Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of History / ANKARA
ruya@hacettepe.edu.tr

Влияние Ибну-Л Араби В Суфизме Османской Империи: Три Суфия 17. Века

Помощник Доцента Доктор Руя Кылыч*

Резюме: Ограничения в исламском мире или жесткая оппозиция не смогли препятствовать распространению идей и знаменитости Ибну-Л Араби. В особенности во влиянии в Османской Империи внимание привлекают своей широтой и глубиной. По этой причине анализ влияния Ибну-Л Араби в суфизме Османской Империи играет большое значение с точки зрения истории общества Османской Империи. Быть сторонником Ибну-л Араби или "вандет-и вуджуд" (единство бытия), где была сосредоточена его критика в Османской Империи не всегда означало смертную казнь или ссылку. Негодование властьержащих и общины больше вызывало высказывания, склонные к "вахдет-и вуджуд" (единство бытия) и их влияние с политическими суждениями. Однако в 17 веке между прототивниками Ибну-Л Араби и суфиями полемика разгорелась с новой силой. В этот период интерес к Ибну-Л Араби стали испытывать такие личности как Ниязи, Мысри, Карабаш Вели и Осман Фазлы. Этим своим интересом и мистическими суждениями насторожили и властьержащих и общину. В ссылке этих трех суфиев наряду с этой настороженностью играли свою роль и их связи с руководящими кругами.

Ключевые Слова: Ибну-Л Араби, 17 век, Османская Империя

* Университет Хаджеттепе, Отделение История / Анкара
ruya@hacettepe.edu.tr