

OSMANLI'DA İLİMLER DİZİSİ | 3

Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf

Editörler
ERCAN ALKAN
OSMAN SACİD ARI

İSAR
YAYINLARI

İSAR Yayınları | 15

Osmanlı'da İlimler Dizisi | 3

Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf

Editörler

Ercan Alkan

Osman Sacid Arı

1. Baskı, Aralık 2018, İstanbul

ISBN 978-605-9276-12-2

Yayına Hazırlık

M. Fatih Mintas

Ömer Said Güler

Kitap Tasarım: Salih Pulcu

Tasarım Uygulama: Recep Önder

Baskı-Cilt

Elma Basım

Halkalı Cad. No: 162/7 Sefaköy

Küçükçekmece / İstanbul

Tel: +90 (212) 697 30 30

Matbaa Sertifika No: 12058

© İSAR Yayınları

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 32581

Bütün yayın hakları saklıdır. Bilimsel araştırma ve
tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında; yayıncının
yazılı izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

İSAR Yayınları

Selami Ali Mah. Fıstıkbağacı Sok. No: 22 Üsküdar / İstanbul

Tel: +90 (216) 310 99 23 | Belgegeçer: +90 (216) 391 26 33

www.isaryayinlari.com | yayin@isar.org.tr

Katalog Bilgileri

Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf | ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı | İstanbul
2018 (1.bs.) | İSAR Yayınları - 15 / Osmanlı'da İlimler Dizisi - 3 | ISBN:
978-605-9276-12-2 | 16,5 x 24 cm. - 863 s. | 1. Tasavvuf ve Tarikatlar,
Osmanlı Devleti 2. Sosyal Yaşam ve Gelenekler 3. İlimler Tarihi

Nefehâtü'l-üns'ün Kaynağı Olarak Târîhu'l-İmam Yâfi'î

Ertuğrul Ökten

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

Giriş

Tabakat türü İslâm medeniyetinin yazılı ürünleri arasında önemli yer tutan bir türdür. Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefehâtü'l-üns*'ü bu geleneğin bir alt kolu sayılabilecek Farsça tabakatlar arasında önemli bir konuma sahiptir. Yüzyıllarca sûfî çevrelerde –herhalde– öncelikle çeşitli mutasavvıfların menkıbelerini ve mânevî hallerini okumak için referans eserlerinden biri olmuştur ve ayrıca bu kişiler hakkında biyografik/tarihî bilgi sahibi olmak isteyenler tarafından günümüzde de sıkça kullanılmaktadır.

Yaklaşık altı yüz sûfnin hikaye ve mânevî hallerini içeren bu derleme, türünün birçok başka örneği gibi aslında karmaşık bir düzenlemedir. *Nefehât*'ın kurgusu başlı başına bir çalışmayı hak eder bir mahiyettir. Bir tabakat eseri olarak *Nefehât*'ın kurgusunu incelemeye başlamanın yollarından biri de kaynaklarının neler olduğuna ve bu kaynakların nasıl kullanıldığına tarihsel bağlamda bakmaktır.¹

Nefehâtü'l-üns'ün kaynakları meselesi daha önce W. İvanow'un 1922 ve 1923 tarihli makalelerinde ele alınmıştır.² Bu makalelerde İvanow *Nefehât*'ı tara-

1 Bu çalışmada *Nefehât*'ın Mehdî Tevhîdîpur edisyonu kullanılacaktır. Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, ed. Mehdî Tevhîdîpur, Tahran: 1337 [1957]. Bir tabakatı incelemenin tek bir metodu olabilir mi? Belki her tabakat eserinin anlaşılmasında farklı soruların çikabileceğini öngörebiliriz, ancak bazı sorular hepsi için ortak kalabilir gibi görünmekte. Mesela, her tabakat bir seçki olduğuna göre "Kimler dahil edildi, kimler dışlandı?", "Hangi kaynaklara dayanmaktadır ve bu kaynaklar ne ölçüde aynen alınmış, ne ölçüde derleyici tarafından müdahaleye uğramışlardır?", "Derleyicinin bilgi olarak kendi katkısı nedir?" soruları gibi.

2 İvanow, "The Sources of Jāmī's *Nafahat*", s. 385-402; İvanow, "More on the sources of Jāmī", s. 299-303.

miş ve tabakat bilgisi veren birçok temel kaynakla karşılaştırarak belli bazı biyografik anlatıların bu kaynaklardan geldiğini göstermiştir. Câmî'nin kullandığı kaynakların çeşitliliğini tespit açısından oldukça iyi birer çalışma olan bu makalelerde İvanow her bir kaynağın *Nefehât* ile ilişkisini detaylı bir şekilde incelemiş.³

İvanow'un bu iki çalışmasında birçok defa bahsettiği gibi *Nefehât*'ın kaynaklarından biri İmam Yâfi'nin (ö. 768/1367) tarih eseridir. İmam Yâfi'nin *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân* olarak da bilinen eseri kronolojik ilerleyen yapısı ile dikkat çeker.⁴ Bu çalışmada *Nefehât* ve *Târîhü'l-İmam Yâfi* ilişkisi üzerine yoğunlaşacağım. Tartışmaya açmak istediğim düşünce kaynak olarak İmam Yâfi'nin *Mir'âtü'l-cenân*'ının seçilmesinin *Nefehât*'a sadece içerik bilgisi sağlamakla kalmayıp esere aynı zamanda bir düzenleyici prensip (kronolojik tarihin önemi) verip vermediğidir.⁵

I. Nefehâtü'l-üns'ün Kaynakları ve *Târîhu'l-İmam Yâfi*

Kaynakları açısından *Nefehât*'ı bileşenlerine ayırdığımız zaman şu ikili yapının ortaya çıktığı söylenebilir: 1. Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtü's-süfiyye*'si ile başlayıp Abdullah Ensârî'nin (ö. 481/1089) *Tabakâtü's-süfiyye*'si ile devam eden Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb* ve Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sini de içeren Fars(ça) tabakat geleneği.⁶ *Nefehât*'ın bu gelenekten beslenmiş olduğu

.....

- 3 *Nefehât*'ın kaynakları ile olan ilişkisi üzerine kapsamlı çalışmalar yapıldığını söylemek pek mümkün değildir. E. Ohlander Ebu Hafs es-Sühreverdî üzerine olan çalışmasında İmam Yâfi ve Câmî'yi birarada ele alırken bunu bir kaynak tartışmasından çok düşünsel bir devamlılık olarak inceler. Ohlander İmam Yâfi'nin İbnü'l-Arabî'yi ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın merkezî figürlerinden biri haline getirdiğini ve bu noktadan sonra bunun Câmî'nin ve başkalarının da kullandığı temel bir anlayış haline geldiğini söyler. Bk. Ohlander, *Sufism in an Age of Transition*, s. 128, 129.
- 4 Câmî *Nefehât*'ta *Târîhu'l-İmam Yâfi* adını kullandığı için bu çalışmada bu adı tercih edeceğim.
- 5 İmam Yâfi üzerine bir çalışma maalesef henüz yoktur. Erik S. Ohlander'in "Abd Allâh ibn As'ad al-Yâfi's Defense of Saintly Marvels" başlıklı makalesi İmam Yâfi üzerine modern literatürdeki elimizdeki belki de tek çalışmadır. Bu makalede Ohlander İmam Yâfi'nin *Neşrû'l-Mehâsini'l-Câliye* adlı eserine dayanarak onun kerâmet problemi hakkındaki düşüncelerini tartışır. Bk. Ohlander, "Abd Allâh ibn As'ad al-Yâfi's Defense of Saintly Marvels," s. 47-62.
- 6 Câmî'nin Attâr'ı kullanmaması Mojaddedi'nin de dikkatini çekmiştir. Mojaddedi'ye göre Attâr'ın eseri tabakattan çok edebi bir metindi ve bu yüzden Câmî'nin yazmak istediği esere kaynak olarak pek uygun değildi. Bk. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism*, s. 183, not 8. İvanow ise Câmî'nin Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliya*'sına mesafeli durmasını Attâr'ın Şii eğilimlerine bağlar. İvanow, "The Sources of Jâmi's *Nafahat*", s. 387.

zaten uzun zamandır bilinmektedir.⁷ 2. Diğer eserler: Bu geleneğin yanı sıra Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-maârifî*, İbnü'l Arabî'nin *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*'si gibi sûfi literatürün başka ünlü kaynakları da Câmî'nin başvurduğu eserler olmuşlardır. Bu iki grup birbirinden yeterince ayrılmış gibi görünse de onları birleştiren bir özellik bulmak mümkündür. Bu kaynaklar Câmî'ye ya coğrafi olarak ya da kültürel olarak yakınlık gösterirler. Mesela Câmî bir Heratlı olan Abdullah Ensârî'nin tabakatını temel alır, zaten *Nefehât*'ın başında söylediği yazılış amacı aradan yüzyıllar geçtikten sonra dili artık zor anlaşılır hale gelmiş olan Ensârî tabakatını anlaşılır bir dille yeniden ifade etmektir.⁸ Herat'ta yaşayan ve ölen Ensârî'nin hatırası şehirde unutulmadan devam etmiş ve kendisi Herat'ın pîri haline gelmiştir.

Ünü özellikle Arap dünyasında yaygın gözüken İmam Yâfi'î ilk bakışta bu dairelerin dışında kalmaktadır.⁹ İmam Yâfi'î tanınmış ve sayılan bir mutasavvıf ve yazar olmasına rağmen eserleri sûfi literatürde, özellikle Fârisî kültürün hakim olduğu dünyada ilk akla gelen eserlerden değildir. Bununla birlikte Câmî *Nefehât*'ta İmam Yâfi'î'nin özellikle *Mir'âtü'l-cenân* adlı tarih eserini kullanmıştır. *Nefehât*'ta yaklaşık otuz kişinin terceme-i hâlinde İmam Yâfi'î'ye referans vardır. Bu referansların bir kısmı *Mir'âtü'l-cenân*'ı (genellikle *Târîhu'l-İmam Yâfi'î* şeklinde veya bunun bir varyasyonu) açıkça belirtir. *Mir'âtü'l-cenân*'ı açıkça belirtmeyen ama İmam Yâfi'î'yi zikreden referansların bir kısmının da yine bu esere gönderme yaptığını düşünebiliriz.¹⁰

Bu makalenin esas konusu olan -Câmî İmam Yâfi'î tarihini nasıl kullandı?- sorusuna geçmeden önce İmam Yâfi'î'yi biraz tanımak, ayrıca İmam Yâfi'î'nin ve eseri *Mir'âtü'l-cenân*'ın Câmî'nin yaşadığı dünyanın ne kadar içinde yer aldığı üzerine bir şeyler söylemek yerinde olur.

Ebû Muhammed Affüddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yâfi'î el-Yemenî, Yemen'de doğmuştur.¹¹ Yâfi'î nisbesi Yemenli Himyer kabilesinin Yâfi'î koluna mensup olmasından gelir. Yemen'de ilk eğitimini aldıktan son-

.....

7 Mojadeddî'nin yukarıda bahsedilen eseri bu konu hakkında son kapsamlı çalışmadır.

8 Câmî, *Nefehât*, s. 4. Dil açısından iki eserin karşılaştırılması kültür ve zihniyet tarihi açısından ilgi çekici sonuçlar verebilir. Aradan geçen yaklaşık üç yüz yıllık dönemde neyin eskidiği ve eskiyenlerin hangi 'modern' kelime/kavramlarla karşılandığı Herat/Horasan/İran kültürel ortamını aydınlatma potansiyeli taşıyan bir araştırma alanı gibi durmaktadır.

9 Knysh, *Ibn 'Arabi in the later Islamic Tradition*, s. 120.

10 Geriye kalan İmam Yâfi'î referansları İmam Yâfi'î'nin başka eserlerine gönderme yapıyor olmalıdır.

11 Baş, "Yâfi'î", s. 175.

ra 712/1313'de Hacc'a gider. Yemen'e dönüşünde sûfi çevrelere dahil olur, ancak 718/1318'de tekrar hacca gidene kadar ilim tahsili ağırlıktadır. Bu hac ziyaretinde Hicaz'da dinî ilimler çalışmaya devam eder. Sonra on iki yıllık bir uzlet hayatı yaşar, 734/1334'te Şam ve Kudüs'ü ziyaret ettikten sonra Mısır'a geçer ve birçok sûfi ile karşılaşır. Kendisi de bir mutasavvıf olarak ün kazanmaya başlar. 738/1337 Yemen ziyaretinden sonra Medine'ye döner, daha sonra Mekke'ye yerleşir. Bundan sonra hayatı eser yazmak ve hadis okutmakla geçer. Görünen o ki eser yazmak önem verdiği eylemler arasındadır. Özellikle sûfi tabakatı ve Kur'an'ın havassı üzerine yazdığını söyleyebiliriz.

Mekke'nin kutbu olarak ün yapacak kadar saygınlık kazanmıştır. Kâdiriye'nin Yâfi'yye kolunun kurucusu olarak bilindiğine göre insanları irşad etmekten de geri kalmamış olmalıdır. Zaten yaşadığı dönemin meşhurlarından, takipçi çekenlerinden olduğu söylenir. Öğrencisi olanlardan biri de 1350lerin ortasında kendisine intisap eden Ni'metullah-ı Velî'dir (ö. 834/1431).¹²

İmam Yâfi'î ve eseri *Mir'âtü'l-cenân*'ın Câmî'nin yaşadığı dünyanın ne kadar içinde yer aldığı sorusuna dönecek olursak yukarıda işaret ettiğim gibi Yâfi'î ve Câmî, *Mir'âtü'l-cenân* ve *Nefehât* arasında ilk bakışta çeşitli açılardan bir uzaklık görülür. Mekansal (coğrafya) olarak aralarında binlerce kilometre vardır. Bahsedilen eserlerden ilki bir tarih diğeri tabakattır. Biri Mekke'nin Arapça'yı ve buna bağlı olan diğer düşünsel ve kültürel pratikleri merkeze alan dünyasında, diğeri başka sosyo-politik gerçeklerle karşı karşıya olan Herat/Horasan'da yazılmışlardır. Ancak iki eseri birbirinden böyle uzak görmek ne kadar gerçekçidir? Kitapların hızla yayılabildiği ve Câmî'nin de yaptığı gibi hacca gidilen bir dünyada Yâfi'î ve Câmî arasında mekansal bir uzaklık ne derece önemlidir? Tabakat ve tarih türlerinin geçişliliği her iki türü birbirine yaklaştırırken iki türü ne kadar uzak/bağımsız alanlar olarak düşünebiliriz? Câmî'nin dünyasında Arapça'nın ve bu dilde üretilen ürünlerin çocukluktan başlayan kurucu rolleri göz önüne alındığında Yâfi'î ve Câmî'nin ve eserlerinin, ayrı kültür dünyalarına ait oldukları iddia edilebilir mi?

Câmî'nin Yâfi'î'nin eseri ile nerede tanıştığını bilmemekle beraber Yâfi'î'nin Timurlu kalem ehlinin tanıdığı bir tarihçi olduğunu Mîrhând'ın *Ravzatü's-safâ*'sından öğrenmekteyiz. Mîrhând'ın verdiği Arapça yazmış tarihçiler silsilesi İmam Yâfi'î'nin bu silsilede iyi bilinen bir kişi olduğunu göstermektedir. Mîrhând, bu silsiledeki kişilerin çoğunun hadis şerhi yapabilecek se-

.....
12 Kılıç, "Ni'metullah-ı Velî", s. 133.

viyeye ulaşmış, çok saygın kişilerden olduğunu da ilave eder.¹³ Dolayısıyla Timurluların İmam Yâfi'î ve eserlerinin pek de yabancı olmadığına dönebiliriz.

II. *Târihu'l-İmam Yâfi'î* ve *Nefehât* ilişkisi

Târihu'l-Yâfi'î olarak bilinen eser 1/622-750/1349-1350 yılları arasında kapsayan bir tarih kitabıdır. Atlamalar olmakla beraber yıl yıl ilerler ve her yılın önemli olaylarını anlatır.¹⁴ Her yıl vefat eden ünlü kişilerin bilgisi eserde önemli bir yer tutar. *Nefehât*'ın kaynakları açısından dikkat çekici olmasının birinci sebebi de budur: Diğer kaynaklar kronolojik ilerleyen, zamanın önemli olaylarını tespit etmeyi hedefleyen 'tarih' fikrini bu kadar ön plana çıkarmaz.¹⁵ *Nefehât*'ın temel kaynakları tabii ki tarih bilgisi içerirler. Ancak bu eserlere zaman içinde kronolojik ilerleyiş hakim değildir.

Burada *Nefehât*'ın en önemli iki kaynağı olan Sülemî'nin ve Abdullah Ensârî'nin tabakatı ile bir karşılaştırma yerinde olur. Örneğin, Sülemî'nin tabakatında ilk göze çarpan özellik râvi-isnad zinciri ile bize ulaştırılan haber-

.....

13 Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, s. 19, 20. Mîrhând'ın gözünde Yâfi'î'nin yeri oldukça yüksektir. Mîrhând "Allah önce Levh'i yarattı" ve "Allah önce ruhu yarattı" hadisleri arasındaki bariz çelişkinin en iyi açıklamasının İmam Yâfi'î'nin *Nevâdirü'l-meânî*'sinde olduğunu söyler ve onu "kıdvetü'l-muhakkikin", "isvetü'l-müteahhirin" olarak niteler. Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, s. 25, 26.

Bu makalenin tebliğ halinde şunu ileri sürmüştüm: "Spekülatif bir şekilde 1472-74 yılları arasında hac yolculuğunda olduğunu düşünebiliriz. İmam Yâfi'î hayatının esas etki yaptığı son kısmını Mekke'de geçirmişti ve herhalde Câmî 1470'lerin başında Mekke'ye geldiğinde hatırası hala canlıydı." Bu fikrim Mîrhând'ın *Ravzatü's-safâ*'sının girişini okuduktan sonra değişti. *Ravzatü's-safâ*'da İmam Yâfi'î'nin anılmış olmasına dikkatimi çeken ve bu makalenin hazırlanışı sırasında tartışmalarımız ve yaptığı yorumlarla bana çok yardımcı olan Alpaslan Fener'e teşekkür borçluyum.

14 Yâfi'î, *Mir'âtü'l-Ci[er]nân*, 1970, II-IV (II: h. 201-400; III: h. 401-600; IV: h. 601-750); Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân*, 1984, I, (h. 1-203).

15 *Mir'âtü'l-cenân*'ın önsözünde İmam Yâfi'î eserini diğer tarihçilerin eserlerine dayanarak oluşturduğunu ve halife ve yöneticilerin (müluk) işlerini, bunların devirlerinde olan bitenlerin ne zaman olduklarını anlatacağını söylerken zaman kavramından bahseder. Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân*, I, s. 37. Yararlandığını söylediği eserler arasında İbn Hallikân ve İbn Semûre'nin tarihleri vardır. Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân*, I, s. 37-38. Eserin yaygın olarak kabul adı aslında İmam Yâfi'î'nin kendi seçtiği adın biraz kısaltılmış halidir. Kendi koyduğu ad *Mir'âtü'l-ci[er]nân* ve *ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teber min havâdisi'z-zamân* ve *takallubu ahvâli'l-insân* ve *târîhu mevti badi'l-meşhurini'l-ayân*'dır. Bk. Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân*, I, s. 38. "*Havâdisi'z-zamân*" ve "*târîhu mev't*" ifadeleri de yazarın "tarih(lendirme)" fikrine yaptığı vurgunun bir işaretidir. Bunun yanı sıra eser hakkında şunu da söyleyebiliriz: İmam Yâfi'î ele aldığı kişileri anlatırken bir ucu Kurtuba diğer ucu Herat'a kadar uzanabilen geniş bir coğrafyaya bakar (II, s. 213-5). Bu nedenle yerelden çok bölgeler ötesi bir bakış açısı olduğu söylenebilir.

lerdir.¹⁶ Bu belki Sülemî'nin içinde bulunduğu ilmî ve kültürel ortamın etkisi veya yazarın tercihi olarak açıklanabilir. Her halükarda eser hadis eserleri yapısından oldukça etkilenmiş gibi görünmektedir.¹⁷ Benzer bir şekilde Abdullah Ensârî tabakatında tarih belirtme tüm esere yayılmış bir uygulama olsa da eser esas olarak sûfi tabakaları üzerinden ilerler. Bu eserdeki tabaka organizasyonunun da tarihsel bir niteliği olduğu açıksa da 'tabaka' aynı zamanda bir nesli veya ortak özellikleri olan bir grubu vurgulayan bir kavramdır.

Nefehât'ın organizasyonunda ise esas olarak ikili bir yapı olduğunu görülmektedir. Câmî'nin eserde açıkça gösterdiği bir bölümlendirme olmamakla beraber *Nefehât*'ın ilk kısmını Ensârî'nin tabakatının oluşturduğu görülür. *Nefehât*'ın geri kalanında ise Câmî Kübreviyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Ekberîyye gibi çeşitli sûfi hareketlerini esas alır ve bu yapılarla ilişkili olan isimleri anlatır.¹⁸ Belki bir açıdan bu hareketlerin derli toplu nakledildiği her parça bir bölüm olarak düşünülebilir. Bunların yanı sıra, diğerlerine kıyasla sınırlı olmakla birlikte, kadın sûfilerin anlatıldığı son bir bölüm vardır.¹⁹ Câmî'nin yaklaşımı Ensârî tabakatını başlangıç noktası olarak kullanıp çeşitli tasavvuf hareketlerine bakmak olmuştur. *Nefehât* tabakalardan bahsetmekle beraber tabaka şeklinde organize edilmiş bir eser değildir. Özellikle sonraki devirlere geldiğimizde *Nefehât*'ınki sûfi hareket/tarikatlara göre organize edilmiş bir yapıdır.

Sene sene ilerleyen *Târîhu'l-İmam Yâfi'* ise tabaka yaklaşımı göstermez, bireyin hikayesine odaklanan ve bu odakla zaman ve tarihlendirme hassasiyeti gösteren bir çalışmadır. Kronolojik ilerleyiş metnin omurgasını oluşturur. Bu haliyle bir tarih eseri olarak yazıldığı açıktır ve görünen o ki Câmî eserin bu özelliğinden sıkça yararlanır. Aslına bakılacak olursa Câmî *Nefehât*'ın

16 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*.

17 Sülemî kitabın sonunda sûfilere beş tabaka halinde anlattığını, her tabakaya 20 sûfi koyduğunu ve biri hakkında yaklaşık 20 hikaye naklettiğini söyler. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 518. Eser kendisinin de dahil olduğu rivayet zincirlerinden oluşur. 1. tabakada Fudayl b. İyâz (s. 6-14) ile başlayan eser 5. tabakada Ebû Abdullah b. Muhammed b. Abdülhâlik ed-Dîneverî (s. 515-17) ile sona erer. 1. tabakanın 2. sûfisi Zünnûn el-Mısrî'dir (s. 15-26). Sülemî ilk birkaç cümleden sonra ölüm tarihi hakkında iki rivayeti verir (h. 44 veya 48, s. 16) ancak 2. tarihi verdikten sonra "ve esne'd-l-hadîs" ifadesi ile birlikte metnine dahil etmeye başladığı rivayetler (s. 16) eserin diğer özelliklerini, tarih verme özelliği de dahil, gölgede bırakmaktadır.

18 Mojadeddi *Nefehât*'ın bu kısmı için şöyle bir sınıflandırma önerir: Nakşibendî grubu, Aynülkudat el-Hemedânî grubu, Ebû'n-Necib es-Sühreverdî grubu, Celâleddin Rûmî (Mevlânâ) grubu, Şehâbeddin es-Sühreverdî grubu, Abdülkâdir-i Geylânî grubu, Muhyiddin İbnü'l-Arabî grubu ve Fârisî şairler grubu. Mojadeddi, *The Biographical Tradition*, 169.

19 Bu bölümlendirme Câmî'nin *Nefehât*'ta açıkça ifade ettiği bir şey değildir. Sadece kitabın sonunda gelen ve otuz dört kadın sûfiye ayrılmış olan kısmın kendine ait bir başlığı vardır ("Erkeklerin mertebelerine varmış olan ârif kadınlar").

girişinde Ensârî'nin kitabında eksik bırakılan bazı alanları tamamlamak istediğini söyler. Bu alanlar şunlardır: Sûfilerin hayatları (şerh-i ahvâl), makamları, ârifâne bilgileri (ma'ârif) ve kerâmetleri ve son olarak doğum ve ölüm tarihleri.²⁰

Aşağıdaki tablo Câmî'nin *Nefehât*'ta İmam Yâfi'î'den yararlandığı kişileri göstermektedir. Tablonun 2. sütunu Câmî'nin İmam Yâfi'î tarihinden ne aldığı ve onun eserine nasıl atıfta bulunduğunu gösteriyor.

Kişi	<i>Nefehât</i> 'ta <i>Mir'âtü'l-cenân</i> 'den alınan bilgi ve referansın şekli
1. Ebû Hafs Haddâd, 44 ²¹	264'te öldü, 265'te öldüğü de söylenir, (herhalde) ilki doğrudur, daha fazla değildir. <i>Târihü'l-İmam Abdullah el-Yâfi'î</i> 'de ölüm tarihi 265'tir.
2. Ebû Saîd Harrâz, 65 ²²	286'da öldü, <i>Târihü'l-İmam Abdullah el-Yâfi'î</i> 'ye göre bir sene öncesi veya sonrası olabilir.
3. Ebü'l-Hüseyn Nûrî, 70, ²³ 2. tabakadan	Cüneyd'den önce 295'te öldü, <i>Târihü'l-Yâfi'î</i> 'ye göre ise 286'da öldü.
4. Cüneyd-i Bağdâdî, ²⁴ 2. tabakadan	297'de öldü. <i>Kitâbü't-tabakât</i> , Kuşeyrî'nin <i>er-Risâle</i> 'si ve <i>Târihü'l-Yâfi'î</i> 'ye göre ise 298'de ölmüştür. 299'da öldüğü de söylenir. Cüneyd'in kendisine soru soran gencin Hristiyan olduğunu ve müslüman olma vaktinin gelmiş olduğunu bilerek iki kerâmet göstermesi. <i>Yâfi'î</i> bu olayda iki tane kerâmet olduğunu söylerken Cüneyd'in gencin Hristiyan olduğunu bilerek bir kerâmet gösterdiğini söyleyen genel görüşün dışına çıkmaktadır.
5. Ebü'l-Hasan b. Cehdam el-Hemedânî, ²⁵ 6. tabakadan	<i>Târihü'l-Yâfi'î</i> 'ye göre 404'te öldü.
6. Şeyh Ebû Abdurrahmân es-Sülemî ²⁶	412'de öldü, <i>Târihü'l-Yâfi'î</i> .

.....

20 Câmî, *Nefehât*, s. 4.

21 *Târihu'l-İmam Yâfi'î*, II, s. 179; Câmî, *Nefehât*, s. 57, 58. *Nefehât*'taki maddelerdeki yapıyı şöyle tarif etmek mümkündür: Önce kişinin kim olduğu tespiti çalışılıyor: Adı, nereli olduğu, kimlerle ilişkili olduğu, ölüm tarihi gibi tanımlayıcı bilgiler veriliyor. Ondan sonra kişi hakkında anekdotlar, menkıbeler geliyor.

22 *Târihu'l-İmam Yâfi'î*, II, s. 213; Câmî, *Nefehât*, s. 73. *Târihu'l-İmam Yâfi'î*'de İmam Yâfi'î ölüm tarihinin 286 öncesi veya sonrası olduğunu söyler, II, s. 213. İki metin arasındaki bu farkın Câmî'nin Yâfi'î'yi okuyup kendince bir sonuç çıkarılmasından mı yoksa hafızasında böyle (285 olarak) kalmasından mı kaynaklandığı henüz cevapsız bir sorudur.

23 İmam Yâfi'î'de geçtiği yeri bulamadım. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 79.

24 *Târihu'l-İmam Yâfi'î*, II, s. 231; Câmî, *Nefehât*, s. 80. İki kerâmet anlatısı için Câmî, *Nefehât*, s. 81.

25 *Târihu'l-İmam Yâfi'î*, III, s. 28; Câmî, *Nefehât*, s. 273.

26 *Târihu'l-İmam Yâfi'î*, III, s. 26; Câmî, *Nefehât*, s. 312.

Kişi	Nefehât'ta Mir'âtü'l-cenân'den alınan bilgi ve referansın şekli
7. Hâce Yahya b. 'Ammâr eş-Şeybânî ²⁷	<i>Târîhu'l-İmami'l-Yâfi'î</i> 'ye göre 402'de öldü.
8. Şeyh Ziyâüddin Ebû'n-Necîb Abdülkâhir es-Sühreverdî ²⁸	<i>Târîhu'l-İmâm Yâfi'î</i> 'den bir anekdot: Sühreverdî ve ashabından biri Bağdat'ta çarşıda gezerlerken bir kasap dükkanına girerler. Sühreverdî asılı olan koyunun kendisine onu kasabın kesmediğini, kendisinin öldüğünü söylediğini söyler. Bayılan kasap kendine gelince bunu teyit eder.
9. Necmeddîn-i Kübrâ ²⁹	Kübrâ lakabını alması: gençliğinde her girdiği tartışmayı kazandığı için ona (et-tâmmetü'l-kübrâ) الطامة الكبرى denirdi sonra et-tâmmme söylenmez oldu lakabı el-kübrâya dönüştü. Bu nakil onun ashabından kendisine güvenilen bir gruptan sahit bir nakildir, <i>Târîhu'l-İmâm Yâfi'î</i> 'de de böyle anlatılır.
10. Şeyh Sa'deddîn-i Hammûye ³⁰	<i>Târîhu'l-İmâm Yâfi'î</i> : Hal sahibiydi, riyazet ehliydi, ashabi, müridleri ve sözleri vardır.
11. Şehâbeddin Sühreverdî ³¹	İmâm Yâfi'î şöyle niteler: üstâd-ı zamâne, ferîd-i yegâne, matlaü'l-envâr ve menba'ü'l-esrâr, delilü't-tarîka, ve tercümânü'l-hakîka, üstâdüş-şuyûh el-ekâbir, el-câmî beyan ilmeyi'l-bâtın ve'z-zâhir, kıdvetü'l-ârifin ve umdetü's-sâlikîn, el-âlim er-rabbânî, Şehâbeddin Ebû'l-Hafs Ömer b. Muhammed el-Kübrâ es-Sühreverdî.
12. Şeyh Muhyiddin Abdülkâdir el-Cîlî ³²	Kerâmetleri hakkında, <i>Târîhu'l-İmâm Yâfi'î</i> .
13. Kadîbü'l-bân el-Musûlî ³³	İmâm Yâfi'î'den anekdot: Kendisine muhalif birisinin gözünde devamlı sûretinin değışip başka bir insan gibi görünmesi.
14. Ebû Medyen el-Mağribî ³⁴	İmâm Yâfi'î (Tarihi olmayabilir): Yemen şeyhlerinin çoğu Abdülkâdir (Geylanî'ye) bağlanırken bazıları Ebû Medyen'e bağlanır, Mağrib'in şeyhidir.

27 *Târîhu'l-İmâm Yâfi'î*, III, s. 42; Câmî, Nefehât, s. 336. İmâm Yâfi'î Ammâr eş-Şeybânî'nin "nezîlü Herat" olduğunu söyler.

28 *Târîhu'l-İmâm Yâfi'î*, III, s. 372-373; ölümü 563, Nefehât da aynı bilgiyi verir: Câmî, Nefehât, s. 417.

29 *Târîhu'l-İmâm Yâfi'î*, IV, s. 40; Câmî, Nefehât, s. 419, 424.

30 *Târîhu'l-İmâm Yâfi'î*, IV, s. 121; Câmî, Nefehât, s. 428-30; Câmî, Nefehât de ölüm tarihi olarak 650 yılını gösterir, biraz daha detay vererek ölümünün Kurban bayramında olduğunu söyler.

31 *Târîhu'l-İmâm Yâfi'î*, IV, s. 79, 80; Câmî, Nefehât, s. 472. Câmî açıkça söylemese de bu kısmı *Târîhu'l-İmâm Yâfi'î*'den aldığı bellidir. Ancak burada bir başka problem çıkmaktadır. *Târîhu'l-İmâm Yâfi'î*'de vefat tarihi açıkça belli olmasına rağmen Nefehât ölüm tarihi olarak 632 yılını verir. Câmî, Nefehât, s. 473.

32 *Târîhu'l-İmâm Yâfi'î*, III, s. 347. Bu eserdeki en uzun girişlerden biri olup yaklaşık 20 sayfa devam etmektedir; Câmî, Nefehât, s. 507; kerâmetleri 508.

33 Kadîbü'l-bân el-Musûlî'yi Mir'âtü'l-cenân'da bulamadım, bu anekdotun Mir'âtü'l-cenân'dan gelme ihtimali yüksek. Câmî, Nefehât, s. 524.

34 Câmî, Nefehât, s. 527. Ölüm tarihini Nefehât 590 olarak verir, s. 530. Dilaver Gürer ise 594 olduğunu söyler. Bk. Gürer, "Medyenîyye", s. 348.

Kişi	Nefehât'ta Mir'âtü'l-cenân'den alınan bilgi ve referansın şekli
15. 'Adiyy b. Müsâfir eş-Şâmi ³⁵	<i>Târihu'l-İmam Yâfi'i</i> : Çölde inzivaya çekilen dervişinin isteği üzerine orada bir su kaynağı ortaya çıkarması ve dünyanın en güzel narını veren bir nar ağacı bitirmesi.
16. İbn Fâriz el-Hamavî el-Mısrî ³⁶	İbn Fâriz'in muhabbeti tanımlamasını Yâfi'i'nin isabetli bulması.
17. İbnü'l-Arabî ³⁷	İmam Yâfi'i'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki övgüsü. <i>Târihu'l-İmam Yâfi'i</i> 'de şu anlatılır: İbnü'l-Arabî'nin Şehâbeddin Sühreverdî ile buluştuğu söylenir. Bu buluşmadan sonra İbnü'l-Arabî Sühreverdî hakkında onun baştan ayağa Peygamber sünneti olduğunu, Sühreverdî de İbnü'l-Arabî'nin bir hakikat denizi olduğunu söyler. ³⁸
18. Şeyh İsâ Hettâr Yemenî Hettâr, İsâ b. İkbâl ³⁹	Bir fahişeye tövbe ettirmesi, bu süreçte kendisini küçük düşürmek isteyen bir emiri de tövbe ettirmesi.
19. Ahmed b. Ca'd ve Şeyh Sa'îd ⁴⁰	Yemen'in iki büyük şeyhi hakkında anekdot, hangi Yâfi'i eseri olduğu belli değil.
20. Ebû Abdullah (İbn el-Mutarraf el-Endelüsî) ⁴¹	Vefatında çevresindeki şeyhlerden biri Hicaz'da fakr öldü der. Hangi Yâfi'i eseri olduğu belli değil.
21. Şeyh Süleymân Türkmânî ⁴²	Yâfi'i: Oruç tutmaması, namaz kılmaması herhalde -başka şeyhlerde de görüldüğü gibi- (evliyalık) halini setretmek içindi, hangi Yâfi'i eseri olduğu belli değil. Bu durumda Câmî "İmam Yâfi'i diyor ki..." diye devam ediyor.
22. Şeyh Reyhân ⁴³	Melekût âlemine erişebilmesi, hangi Yâfi'i eseri olduğu belli değil.
23. Şeyh Alâüddin el-Harezmi ⁴⁴	On iki gün tek abdestle namaz kılmaması, son derece az yemek yemesi. Hangi Yâfi'i eseri olduğu belli değil.
24. İmam Abdullah el-Yâfi'i el-Yemenî ⁴⁵	İmam Yâfi'i hakkındaki madde, Câmî'nin ilk bahsettiği eser Yâfi'i'nin tarihi, sonra <i>Ravzü'r-reyhân</i> ve üçüncü olarak <i>Kitâbu Dürri'n-nazîm</i> geliyor.

35 Câmî, Nefehât, s. 532. Süleyman Uludağ ölüm tarihini 557 olarak verir ve kendisinden sonra devam eden Adeviyye hareketinin birkaç asır içinde şeyhi ilahlaştırma noktasına geldiğini söyler. Bk. Uludağ, "Adeviyye", s. 374.

36 *Târihu'l-İmam Yâfi'i*, IV, s. 75-79; Câmî, Nefehât, s. 539, 542.

37 *Târihu'l-İmam Yâfi'i*, IV, s. 100-101; Câmî, Nefehât, s. 546. İlginç bir şekilde İmam Yâfi'i İbn Fâriz'a dört sayfa ayırıp İbnü'l-Arabî'ye yaklaşık bir sayfa ayırır.

38 Câmî, Nefehât, s. 547.

39 Câmî, Nefehât, s. 564, 565. Bu noktadan itibaren verilen kişileri *Târihu'l-İmam Yâfi'i*'de bulamadım, ancak Nefehât'ta İmam Yâfi'i'ye atıfla anıldıkları için bu tabloda yer alıyorlar.

40 Câmî, Nefehât, s. 574.

41 Câmî, Nefehât, s. 578, ö. 707.

42 Câmî, Nefehât, s. 579.

43 Câmî, Nefehât, s. 584.

44 Câmî, Nefehât, s. 584.

45 Câmî, Nefehât, s. 585.

Kişi	<i>Nefehât'ta Mir'âtü'l-cenân'den alınan bilgi ve referansın şekli</i>
25. Fizze ⁴⁶	Hangi <i>Yâfi'</i> eseri olduğu belli değil, misafire ikram için muhtaç olduğu koyununu kestirmesi, koyunun yerine yenisinin belirlemesi, <i>Yâfi'</i> 'nin bu kerâmeti yorumlaması.
26. İmraatün Mısıriyye ⁴⁷	Otuz yıl bir yerde sakin olup hiç yerini değiştirmede ve yemek yemedi, <i>Târîhu'l-İmam Yâfi'</i> 'de bir şeyhten nakledildiğine göre.
27. İmraatün Mısıriyye uhrâ ⁴⁸	Otuz yıl oturmadı, her türlü havada açıkta dururdu, yılan akrepler yanında gezerlerdi.
28. İmraatü'l-Harezmiyye ⁴⁹	Yirmi yıldan daha uzun bir süre yemek yemeyen Harezm'den bir kadın (İmam <i>Yâfi'</i> ile çağdaş veya zaman olarak ona yakın bir kaynak) <i>Târîhu'l-İmam Yâfi'</i> 'de ulemâdan nakledildiğine göre.

Görüldüğü üzere 402'ye kadar olan sûfiler (listedeki ilk 7 kişi) için Câmî *Yâfi'*'nin eserini özellikle vefat tarihi bilgisi için kullanıyor, sonrakiler için ele alınan kişiler hakkındaki anlatısını zenginleştirme amacını güdüyor. Burada üzerinde durulması gereken önemli noktalardan biri kesin yıl bilgisine verilen önemdir. Bu bir yandan üzerinde durmaya değmeyecek basitlikte bir gözlem gibi durabilir. Ancak, mesela yukarıdaki listenin üçüncü kişisi olan Ebü'l-Hüseyn Nuri'nin 286'da mı yoksa 295'te mi ölmüş olduğunun üzerinde durulması kesin yıl bilgisine karşı bir hassasiyet olduğunu düşündürür. Dördüncü örnek Cüneyd-i Bağdâdî, yedinci örnek Hâce Yahya b. 'Ammâr eş-Şeybânî'nin ele alınışı da bu gözlemi destekler.

Nefehât'ın bütününe baktığımızda “belli bir olay filanca tarihte oldu” benzeri bir kalıbı zaman zaman görürüz ve bu filanca tarih hep belli bir yıl, bir rakamdır. Ayrıca önemli olaylar, genelde vefatlar için kullanılan “tarih söylemek” de aynı şekilde kesin yıl bilgisi veren bir tutumdur. Buradan vardığımız sonuç kronoloji anlamında zaman bilgisinin Câmî için önemli olduğu ve *Nefehât*'ın bu yönden *Târîhu'l-İmam Yâfi'*'den beslendiğidir.⁵⁰ Bu hal basitçe sûfilerin ve diğer grupların hikayelerinin nakledilme formu olan tabakat formu zaten bunu yapar diyerek açıklanabilir ki bu doğrudur ve Câmî de iyi bir tabakat okuyucusu ve yazarı olarak var olan formu takip ediyor diyebiliriz.

.....

46 Câmî, *Nefehât*, s. 623, 624.

47 Câmî, *Nefehât*, s. 632.

48 Câmî, *Nefehât*, s. 632.

49 Câmî, *Nefehât*, s. 632.

50 Câmî hakkındaki en kapsamlı biyografik eser olan *Makâmât* da bize Câmî'nin tarih eserleri okuduğunu söyler.

Ancak tam da bu noktada Yâfi'î ve tarihi önemli olmaktadır: Yâfi'î tarihi bu hassasiyeti başka bir seviyeye taşımakta ve zaman bilgisini merkezi bir noktada konumlandırmaktadır. Görüldüğü gibi Câmî bundan hiç de şikayetçi değildir. Paul'e göre erken dönem menkıbe metinlerinde (hagiography) bir kişinin hayatını oluşturan anlatılar kolay kolay kronolojik bir sıraya sokulamazlar. Ancak sonraki dönemlerde kişinin hayatını oluşturan doğum, çocukluk devri, müridliğinin ilk devirleri ve hayatının son anları gibi belli başlı [zamana yerleştirilebilecek] parçaların verildiğini görürüz.⁵¹ Bir yandan, *Nefehât*'ta gördüğümüz seçilmiş sûfilerin hayatından önemli olayların sıralanması yaklaşımı kronolojik bir ilerleyişi elzem kılmaz. Diğer yandan tarihleri belirtirken düzenlenme prensibi yıllara dayanan bir eseri kullanması zaman/kronoloji düşüncesinin Câmî için görünür bir endişe olduğu fikrini verir.

Câmî'nin zaman zaman tarih eserlerini kullandığını görüyoruz. Bunun ilginç bir örneği daha sonra Mezârîşerif'e dönüşecek olan Belh yakınlarındaki bir köyde Hz. Ali'nin mezarının bulunması olayı sırasında görülür. 885/1480-81 yılında böyle bir keşif olduğu haberi yayılınca bu köy bir anda ziyaretçilerin yoğun olarak geldiği bir yer haline dönüşür ve bulunan mezarın gerçekten Hz. Ali'ye ait olup olmadığı ciddi tartışma konusu haline gelir. Bu tartışmalarda Câmî mezarın gerçekten ona ait olduğunun tarih eserlerinde yazılı olduğunu ve bu konuda bir şüphe olmadığını belirtir.⁵² Burada kastedilen eserlerin hangisi ya da hangileri olduğunu bilmiyoruz ancak Câmî'nin okuduğu eserler arasında tarih eserlerinin de olduğu açıktır.

Akla gelen bir soru acaba burada bir Timurlu tarih hassasiyetinin söz konusu olup olmadığıdır. Mîrhând'ın tarih hakkındaki düşünceleri bu açıdan aydınlatıcıdır. Timurlu tarih yazımının nispeten erken bir devirde (Nizâmeddin Şâmî, *Zafernâme*, 1404) başlamış olması ve devletin kurucusunun ölümünden sonra da bu yazımın düzenli bir şekilde devam etmesi Timurlu alanında tarih yazımına olan ilginin yüksekliğini gösterir.⁵³ *Nefehât*'ın üretildiği devir ve ortamın başka zaman ve yerlerdeki kültürel ortamlarla karşılaştırıldığında daha fazla bir tarih bilinci göstermesi imkansız değilse de bunun gösterilebilmesi için daha birçok başka çalışmaya ihtiyaç vardır.⁵⁴

.....

51 Paul, "Hagiographic literature".

52 *Makâmât-ı Câmî*, s. 231.

53 Szuppe, "Historiography V. Timurid Period".

54 Mîrhând'ın *Ravzatü's-safâ*'sında İmam Yâfi'î'den bahsedildiğine dikkatimi sayın Alpaslan Fener çekti. Timurlularda tarih hassasiyeti konusundaki tartışmalarımız (Mayıs, Haziran 2018) benim için oldukça aydınlatıcı oldu. Kendisine teşekkür ederim.

Yâfi'nin diğer eserleri ve Câmî'nin düşüncesi beraber değerlendirildiğinde ikisinin şu alanlarda birbirlerine yaklaşmakta oldukları ve aralarında büyük aykırılık olmadığı görülür: Dinî gruplar hiyerarşisi, sûfliğin esasları ve ilimler hiyerarşisi. Bunların her birine aynı zamanda *Nefehât*'ı düzenleyen prensipler olarak bakmak da mümkündür. Bu noktada hipotez olarak şunu söylüyorum: Câmî'nin *Nefehât*'ta kullandığı bir düzenleyici prensip 'tarihsellik'tir ve bu prensip *Târîhu'l-İmam Yâfi*' ile desteklenmektedir.

"Tarihsellik" in özelliklerinden biri tarihsel akışı görme ve bu akış içinde kişi ve olguları yerleştirmedir. Bunun yanısıra tarih hayatın pratiğinin kendisidir, çünkü olan biten hakkındadır ve böylece olgu merkezlidir. Bu bizi Yâfi'nin kerâmet hakkında olan kitabına, *Ravzû'r-Reyâhîn*'e, götürebilir. Kitap kısa bir girişten sonra yüzlerce sayfada beş yüz kerâmet hikayesinden oluşur. Metin kavramsal tartışmaları geçtikten sonra kerâmeti o kadar çok hayat durumunda gerçekleşmiş gösterir ki kerâmetin kabul edilmemesi imkansızlaşmaya başlar. Tarihsellik bu açıdan sanki hakkında (yeteri kadar fazla) örnek olan bir şeyin reddedilemezliği sonucuna çıkmaktadır. Câmî'nin *Ravzû'r-Reyâhîn*'i okuduğuna dair bir bilgi henüz elimizde yoktur. Yine de *Ravzû'r-Reyâhîn* sadece bir olguya (kerâmete) odaklanıp bunu ikna edecek derecede fazla durumda örnekleyerek olguya inkar etmesi zor bir gerçeklik kazandırır ve bu metodun yine kerâmetler üzerinden bir başka uygulamasını (olgunun gerçekliği, ağırlığı) *Nefehât*'ta da bulmak pek de zor değildir.

Şunu da ekleyebiliriz: Sûfliğin bilgisi tanımı gereği tarih bilgisini gerektirmezse de pratiğe baktığımızda geçmiş çoğu sûfi, geçmiş sûfilerin bilgisi, bu anlatıların bilinçli bir kurgusu olmadan hareket etmez. Câmî'nin bilinçli bir tarih kullanma çabası olduğunu zaten yukarıda da belirtmiştik. Bu perspektiften bakıldığında içinde bir tarih düşüncesi taşıyan *Nefehât* bir tabakattan çok tarih kitabına yaklaşmaktadır. *Nefehât*'ın tarihselliğinin sadece *Mir'âtü'l-cenân*'dan geldiğini söylemek elbet henüz mümkün değildir ama şunu söyleyebiliriz: *Mir'âtü'l-cenân*'ın taşıdığı tarihsellik bu eseri Câmî'nin kullanabilmesine ve belki de söyleyebileceğini daha kuvvetle söylemesine imkan vermiştir.

Sonuç

Osmanlı'da ilm-i tasavvuf sempozyumundan hareketle hazırlanan kitap çerçevesinde yapılan bu çalışma doğal olarak bütün bu söylenenlerin *Nefehât*'ın çok okunduğu diyâr-ı Rûm'da ve özellikle de Câmî'nin yakın takipçi-

si olan Lâmiî Çelebi'de (ö. 938/1532) ne kadar görüldüğü sorusunu akla getiriyor. Lâmiî Çelebi'nin *Fütûhü'l-mücâhidîn li-tervîhi kulûbi'l-müşâhidîn* adıyla da bilinen *Tercüme-i Nefehâtü'l-üns*'ünde Câmî metninin yukarıda belirtilen özelliklerine genelde sadık kaldığı söylenebilir ancak iki noktayı dikkate almak kaydıyla: 1. Lâmiî Çelebi'nin *Tercüme-i Nefehâtü'l-üns*'üne yansıyan, üzerinde düşünülmüş bir tarih hassasiyeti olduğunu söylemek için henüz erkendir. Câmî'nin verdiği tarih bilgilerinin aktarılması Lâmiî'nin hassasiyeti kadar bir tercüman sadakati de olabilir. 2. Lâmiî Çelebi'nin düşüncesi hakkında bütüncül bir fikrimizin olduğunu söylemek de zor. *Nefehât* çerçevesinde veya *Nefehât*'ın ötesinde Lâmiî Çelebi'nin tarih düşüncesinin ne olduğu üzerine biraz gelişmiş bir fikrimiz olduğu zaman onun *Tercüme-i Nefehâtü'l-üns*'üne yansıyan bir tarih hassasiyeti olup olmadığı konusunda bir şey söyleyebiliriz. Bir başka açıdan yaklaşacak olursak Lâmiî'nin kendisine ait bir entellektüel ajandası ve kültürel dünyası olduğu açıktır. Böyle bir dünyada *Nefehât*'ın, eserin içerdiği tarihsel veya başka hassasiyetlerin ne anlama geldiği araştırmayı bekleyen keyifli konulardan biridir.

Kaynakça

- Bâharzî, Abdülvâsi Nizâmî, *Makâmât-ı Câmî*, thk. Necib Mâyil Herevî, Tahran, 1377hş./1999.
Baş, Derya, "Yâfi", *DİA*, 2013, XLIII, 175.
Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-üns min hazâretî'l-kuds*, thk. Mehdi Tevhîdîpur, Tahran, 1337hş./1957.
Gürer, Dilaver, "Medyeniyye", *DİA*, 2003, XXVIII, 348.
İvanow, W., "More on the sources of Jâmi", *Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, New series 19 (1923), s. 299-303.
—, "The Sources of Jâmi's Nafahat". *Journal and proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, New series XVIII (1922), s. 385-402.
Jürgen, Paul, "Hagiographic literature", *Encyclopaedia Iranica*; <http://www.iranicaonline.org/articles/hagiographic-literature> (8 Temmuz 2018).
Kılıç, Mahmut Erol, "Ni'metullah-ı Velî", *DİA*, 2007, XXXIII, 133.
Knysh, Alexander, *Ibn 'Arabi in the later Islamic Tradition: the making of a polemical image in medieval Islam*, Albany N.Y., 1999.
Mîrhând, Mahmud b. Handşah b. Mahmud, *Târîhu Ravzati's-safâ fi siyeri'l-enbiyâ ve'l-mülûk ve'l-hulefâ*, thk. Cemşid Kiyânfer, Tahran, 1380hş./2000-2001.
Mojaddedi, Jawid A., *The Biographical Tradition in Sufism: the Tabaqât Genre from al-Sulamî to Jâmi*, Richmond, 2001.
Ohlander, Erik S., "Abd Allâh ibn As'ad al-Yâfi'i's Defense of Sainly Marvels", *Tales of God's Friends: Islamic Hagiography in Translation*, ed. John Renard, Berkeley, 2009, s. 47-62.
—, *Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardî and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*, Leiden, 2008.

- Sülemî, Ebu Abdurrahman, *Tabakâtü's-süfiyye*, thk. Nûreddin Şerîbe, Kahire, 1986.
- Szuppe, Maria, "Historiography V. Timurid Period", *Encyclopaedia Iranica*; <http://www.iranicaonline.org/articles/historiography-v> (2 Temmuz 2018)
- Uludağ, Süleyman, "Adeviyye", *DİA*, 1998, I, s. 374.
- Yâfi'î, Abdullah b. Es'ad, *Kitab merhemu'l-'ileli'l-mu'dile fi'r-reddi 'alâ eimmeti'l-Mu'tezile*, thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassâr, Beyrut, 1992.
- _____, Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtü'l-ci[ej]nân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teber min havâdisi'z-zamân*, II-IV, Beyrut, 1970.
- _____, Abdullah b. Esad, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, thk. Abdullah el-Cüburî, I, Beyrut, 1984.