tasavvuf ilmî ve akademik araştırma dergisi
36 [2015/2], s. 31-49

Minhâcü'l-fukarâ'nın Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme*

M. Nedim TAN**

Özet

İsmâil Rusûhî Ankaravî, eserleriyle Osmanlı dönemi tasavvuf literatüründe yer edinmiş seçkin bir müelliftir. Onun eserleri tasavvufî mirasın anlaşılması ve aktarılmasına katkı yapmış, diğer İslâmî ilimler ekseninde tartışılagelen konuları belli bir metot çerçevesinde ele alan içerikleriyle de ayrıcalık kazanmıştır. *Mesnevî* şerhi dolayısıyla kalıcı etki bıraktığı görülen Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*'da tarikat kültürüne ait unsurların düşünce ve uygulama açısından nasıl değerlendirilebileceği üzerinde durarak farklı bir metot ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu eserinde Ankaravî, Mevlevîlik özelindeki kabulleri ve uygulamaları tasavvuf tarihindeki diğer örnekleriyle ilişkilendiren bir üslup benimsemiştir. Makalede *Minhâcü'l-fukarâ*'da nasıl bir kaynak alanından hareket edildiği ve ne tür sonuçlara ulaşılmak istendiği incelenmiş olup tasavvuf literatürü açısından eserin niteliği yorumlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Mevlevîlik, Tasavvuf Tarihi Literatürü.

Abstract

A Review on the Sources of Minhaj al-Fuqara

Ismâ'il Rusûhi Ankarawi was an author who gained a place in Sufi literature of the Ottoman period by his multi-faceted works. His books contributed to the understanding and transmission of Sufi heritage and obtained a privileged place through their contents that deal with the prevalent scholarly issues of the Islamic sciences by a certain method. Ankarawi who left permanent influences by his commentary on *Mathnawi* aimed to introduce a different method in his *Minhāj al-Fuqarā* by examining how to evaluate the elements of Sufi culture from an intellectual and practical perspective. In this book, he adopted a mode of speech that relates the acceptances and practices specific to Mawlawi order to other examples in Sufi history. In this article, we examined *Minhāj al-Fuqarā* from the aspects of on which kinds of sources it was based and to which results

* Bu makale, Uluslararası Osmanlı Araştırmaları Kongresi'nde (14-17 Ekim 2015) "*Minhâcü'l-fukarâ*'da İsmail Ankaravî'nin Klasik Tasavvufî Mirası Değerlendirme Biçimi" başlığıyla sunulan tebliğin içerik, sonuç ve kaynakça bakımından geliştirilmiş hâlidir.

** Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (nedim.tan@marmara.edu.tr)

it aims to reach and tried to interpret the characteristics of the book from the aspect of Sufi literature.

Keywords: Ismā'il Ankarawi, Minhāj al-Fuqarā, Mawlawi Order, History of Sufi Literature.

I. Giriş

İsmâil Rusûhî Ankaravî, İslâmî ilimlerin kendi dönemindeki mevcut birikimiyle yakından ilgilenmiş çok yönlü bir müellif olarak tasavvufî mirasın anlaşılmasına ve aktarılmasına metot ve uygulama açısından katkılar yapmış, eserleri kendisinden sonraki dönemlerde örnek alınarak okunmuş bir sûfîdir. Yalnızca telif faaliyetleriyle değil aynı zamanda mürşid kimliğiyle de öne çıkan Ankaravî, Mevlevîlik tarihi özelindeki durumla tasavvuf tarihi genelindeki akış arasında ilişki kuran, buna bağlı olarak sûfî hâfızanın temel metinlerini dönemin şartlarına göre değerlendiren ve yorumlayan tavrıyla dikkat çeker. Onun eserleri, Osmanlı kültür coğrafyasının tasavvufu benimseme ve yeniden üretme sürecinin etkin bir unsuru olmuş, bıraktığı tesir *Mesnevî* üzerine yazdığı şerhle yönlendiricilik niteliği kazanmıştır. Daha çok tarikatlar eliyle toplumu dönüştürme şeklinde gerçekleşen, dolayısıyla ağırlık merkezini tekke pratiklerinin oluşturduğu Osmanlı dönemindeki tasavvufî hareketlilik, kendi meşrûiyet sahasına Ankaravî'nin külliyâtıyla yeni bir ifade gücü kazandırmış gözükmektedir.[1]

1 Ankaravî'nin bu yönüne, hayatta iken meclisinde bulunan Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660) şöyle tanıklık eder: "Bir gün ba'zı ahbâb ile Tophane'de fukarâ-yı Mevleviyye için İskender Paşa'nın binâ eylediği hankâhda nâkil-i dakîka-i Mesnevî ve kâmil-i tarîka-i Mevlevî ve serîreti envâ'-ı maârif ve hikemi muhtevî olup ber-fehvâ-yı تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ (el-Bakara 2/25) uyûn-i kalbinden mecrâ-yı lisânına cârî olan ulûm ve hakāyık-ı esrâr ber-mûcib-i عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا (el-İnsân 76/18) ismâ'-ı müstemiîne sârî oldukda sâkî-i şarâb-ı tahûr-i ma'nevî olan ârif ve muhakkik ve âlim-i müdekkik Şeyh İsmâil-i Ankaravî –mettaanallâhü bi-tûli hayâtihî ve efâza aleynâ berekâti enfâsihî– ziyâretine varılıp rûz-i mukâbele olmakla..." *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebdei ve'l-meâd*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288/1871, s. 306-307. Çocukluğunda kendisini görmüş olan Evliyâ Çelebi (ö. 1095/1684 [?]) de "bahr-i maânî, müteşerri' ü müteverri' ve dervîş, edîb ve mütevâzı' kimesne idi" diye andığı Ankaravî için *Mesnevî* şerhine ilaveten "on bir cild sâir kütüb-i mu'tebere te'lîfâtları vardır" der. Bk. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2008, I, 386. Bu algı, bir yüzyıl geçmeksizin Sâkıb Dede (ö. 1148/1735) tarafından şöyle tasvir edilir: "...inşâ-yı nazm ve tasnîfât-ı kesîre-i müfîde ile dahi müstefidîn-i turuk-ı celîleyi minnetdâr-ı neyl-i gavâmız-ı esrâr eyleyip gûyâ min-tarafillâhi'l-hakîm ve min-cânibi rûhâniyyeti'l-gavsi'l-azîm zuhûr-ı zâtları müteşeyyihîn-i zamâneden kāsıru'l-himme ve fâizü'l-azame olanlara feryâd-res olup esnâ-yı tezkîrlerinde tahrîf ve tefsîr bi'r-re'y ile ve müstemiîne ilkā-yı maânî-yi gayr-ı murâde ile dağdağa-fersâ olmadan necât-yâb olmuşlardır." *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1283/1867, II, 38.

Bu yazıda Mevlevîlik tarihi özelinde Ankaravî'nin nasıl ele alınabileceği meselesi üzerinde durulmayacak,[2] daha çok Ankaravî'nin telifleri içerisinde merkezî bir konumu bulunan *Minhâcü'l-fukarâ*'nın kaynaklarına literatür açısından yaklaşılmaya çalışılacaktır. *Minhâc*'ın kaynakları konusu, Ankaravî'nin eserleri ve tasavvufî tavrı açısından daha önceki çalışmalarda nispeten ele alınarak değerlendirilmiş olmakla birlikte[3] biz bu yazıda ilgili birikimin bıraktığı yerden konuyu inceleyerek bazı hususları öne çıkarıp metot açısından farklı bir yorum getirmeye çalışacağız.[4]

Öncelikle bir tasavvufî metnin kaynakları dediğimiz zaman burada kullanılan "kaynak" kelimesi ile nelerin kastedilebileceği üzerinde durmalıyız. Çünkü bugün bilgiye dönük olarak kullanıldığı şekliyle bir eser yazılırken ya da bir çalışma yapılırken başvurulan metinleri, sözlü verileri ve maddî kalıntıları ifade eden "kaynak" kelimesi, ulaşılmak istenen sonuca ve izlenen yönteme göre içerik ve genişlik kazanan bir kavramdır. Bilginin beşerî faaliyetlerin tümüne yayılan çeşitliliği "kaynak" kelimesinde karşılık bulur ve böylelikle kavram belli bir konunun zihinsel hareket noktasını oluşturur.[5] Sûfîlerin hakikat tasavvurları açısından bakıldığında ise "kaynak" kelimesi bugünkü kullanımıyla sınırlanmayan bir referans çerçevesi kazanmakta, gerçekliğin bilgi ve varlığı birleştiren yönüne işaret etmektedir.[6] Mevcut bilgi türlerini ve imkanlarını aynı gerçekliğin farklı tezahür-

2 Konunun bu yönü hakkında bk. Erhan Yetik, *İsmâil-i Ankaravî –Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İşaret Yay., 1992, s. 47-50; Semih Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, (Doktora Tezi), Uludağ Ü. SBE, 2005, s. 72-142; Ekrem Işın, "Mevlevîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yay., 1993, V, 422-430; Safi Arpaguş, "Galata Mevlevîhânesi Örneğinde İstanbul Mevlevîliğinin Kültürel Hayata Etkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2014, sayı: 33, s. 17-37.

3 *Minhâcü'l-fukarâ*'nın içeriğine ve etkisine ilişkin literatürdeki mevcut çalışmalar ve yorumlar hakkında bk. Yetik, *İsmâil-i Ankaravî*, s. 123-143, 145-245; Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 191-200; Alberto Fabio Ambrosio, *Bir Mevlevînin Hayatı –17. Yüzyılda Sûfîlik Öğretisi ve Âyinleri*, trc. Ayşe Meral, İstanbul: Kitap Yay., 2012, s. 99-174; Erhan Yetik, "Minhâcü'l-fukarâ", *DİA*, XXX, s. 108-109.

4 Bu yüzden yazımızda Ankaravî'nin hayatı, eserleri, dönemi vs. gibi önceki çalışmalarda detaylı olarak tespit edilmiş konulara girilmemiş, tasvirî bilgiler olabildiğince ikinci plana itilmiştir.

5 Kavramın kazandığı içeriğe örnek olarak bk. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969, s. 36-75.

6 Nitekim *Fusûs*'taki "ehlü'l-keşf ve'l-vücûd" ifadesi bu şekilde yorumlanmıştır. Bk. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul: MÜİFAV, 2005, IV, 188.

leri olarak okuyan bu tasavvur,[7] "kaynak" denildiği zaman metin, söz ya da nesne merkezli işleyişi dışarıda bırakarak tek düzeyli kavrayışı aşmak istemekte, böylece kendine daha kuşatıcı bir muhteva inşâ etmektedir. Buradaki temel kaygı varlıktaki birlik-çokluk ilişkisinin nasıl bir ilke üzerinden değerlendirilebileceği ve ulaşılan sonucun insanın bilmesi/uygulaması bakımından ne anlam ifade ettiğinin tespitidir. Dolayısıyla –muhtemelen tümü için geçerli olmasa da– eser sahibi bir sûfînin zihninde bu tasavvurun belirleyici olduğunu hatırda tutmak gerekmektedir.[8] Sözünü ettiğimiz tasavvurda zemin bulan tasavvufî özü dikkate almak ise, sûfîler tarafından yazılmış metinlerde tarihî-beşerî düzlemdeki kaynaklardan çok yazarın tecrübesinin ya da ulaştığı bilgi düzeyinin yürürlükte olduğunu kabul etmeyi doğuracaktır.[9] Çünkü bilgiyi edinme çabasını şekillendiren tasavvufî kabuller "kaynak"ı aynı zamanda "amaç"a dönüştürür –yani gerçeklik ve doğruluk "kaynak"a uygunluk nispetindedir–; bu da ister istemez metinlerin muhtevâsını ikinci plana düşürür.[10] Metinlere bağımlılığı

7 Meselâ Bursevî'nin *me'haz*, *ma'den* ve *menba'* kelimelerini kullanış biçimi buna örnektir: "Kümmel-i evliyâ ise birbirlerine muhabbet üzeredir. Hattâ kelimâtında dahi ittifak vardır. Zîrâ cümlesi me'haz-i vâhidden ahz etmişlerdir. Orada ise ihtilâf yoktur, zîrâ aynü'l-ayndır... Cemî'-i ulûm ve maârifin aslı, ilm-i tevhîd ve cümle-i kemâlât-ı ilmiyye ve irfâniyyenin ma'den ve menbâı kelime-i tevhîddir." Mustafa Râsim Efendi, *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yay., 2008, s. 348, 968. Ankaravî *Minhâc*'da *fütûh*u anlatırken *Fütûhât-ı Mekkiyye*'yi esas alarak kavramın söz ve anlamla ilişkisini kurar. Burada *mükâşefe*ye kişisel düşünce ya da eğilimlerin etkisinden sıyrılmış olan ve saf hakikati tercüme eden söz anlamını verip onu tasavvufî faaliyetin zirvesi olarak takdim eder. *Fütûhât*'ın ilgili ifadelerini açıklamalı olarak tercüme etmesinin ardından keşfin bu tezâhürünü "menba'-ı ibâret ve maânî" olarak niteleyen Ankaravî daha sonra *Mesnevî* beyitlerini aktarır. Bk. İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, haz. Safi Arpaguş, İstanbul, Vefâ Yay., 2008, s. 239-240. Bu algı hakkında ayrıca bk. Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yay., 2011, s. 29-30, 190-194.

8 "Sûfîlerin kaynaklarıyla ilişkilerinde, delil eşdeğerliliğinin yol açtığı sorunun ancak söz konusu delillerden daha üstün bir delil sayesinde aşılabileceğini dikkate almalıyız. Bu delil öncelikle vahiy, dolaylı olarak da sûfîlerin tasavvufî yöntemle elde ettikleri bilgilerdir. Bu ise tasavvufî yöntemle elde edilen kanıtların aklın kanıtlarından üstünlüğünü kabul etmek demektir." Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 67.

9 Schuon, tasavvufî ifadenin bu yönüne "nesnel öznelcilik" der ve beşerî unsurların bir noktadan sonra nasıl tabiatüstü nitelikler kazanabileceği üzerinden konuyu yorumlar. Bk. Frithjof Schuon, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, trc. Veysel Sezigen, İstanbul: İz Yay., 2006, s. 49-51.

10 Corbin'in İbnü'l-Arabî hakkındaki şu ifadeleri metinlerle sınırlanmayan tasavvufî öze dâir tespitler içermektedir: "Çok kitap okuduğunu biliyoruz. Bu sebeple 'kaynaklarının' bir envanterini yapmak bize ümitsiz bir girişim gibi gözüküyor... Ayrıca yazılı kaynaklardan çok daha fazlası var... Bunun yanı sıra, tek kanıtları gizemli dünyanın varlığına dâir kişisel ta-

zayıflatan bu durum tasavvufî pratiklere esneklik kazandırırken fikirlere doğrudan muhatap olmak isteyenlerin ve tasavvufa dâir "içeriden" konuşmayan araştırmacıların hareket sahasını daraltmıştır. Ancak öbür yandan tasavvufun dışa dönük yani irşâd merkezli faaliyetlere sahip olması "kaynak" kelimesinin metinlerle yahut diğer beşerî ürünlerle ilişkilenebilir ve hattâ onlarla sınırlanabilir içeriğini beraberinde getirir. Çünkü sözü edilen özdeki sınırsızlık, kabiliyetlerle karşılaşmasından itibâren çeşitli şekillerde sınırlanmaya başlayacaktır. Tarihî süreçte var olan tasavvufî yapılar, sınırsız özün önce kabiliyetlerde, buna bağlı olarak diğer beşerî faaliyetlerde sınırlanabilir yönlerinin tezahürüdür.[11] Bu yönüyle tasavvufî özün uygulamaya geçmesi sözü belirlemiş, belirlenen söz mevcut uygulamaların yerleşik bir nitelik kazanmasını sağladığı kadar yeni uygulamaların da zeminini hazırlamıştır. Ankaravî'nin *Minhâc*'ı, gerek ihtiva ettiği iktibaslar ve atıflar sebebiyle "kaynak" kelimesinin her iki yönünü kuşatarak gerekse tasavvufî özü koruyarak metin merkezli bir kaynak okumasına imkan vermektedir.[12]

II. Ankaravî'nin Telif Tarzı ve *Minhâcü'l-fukarâ*

Minhâcü'l-fukarâ, özel olarak bir Mevlevî dervişinin genel olaraksa herhangi bir tarikat müntesibi ya da tasavvuf muhibbinin haberdâr olması gereken meselelere dâir yönlendirici bir metin olmak üzere tertip edilmiştir.[13] Eserin mukaddimesinde Ankaravî, hem tekke uygulamaları ve tasavvufî ideallerin ifadesi açısından tespit ettiği mevcut yanlışları düzeltme hem de bu meselelere ilişkin açıklayıcı metin eksikliğini giderme kaygısı taşıyan

nıklık olan tüm görünmez, duyulmaz etkenler var." Henri Corbin, *Bir'le Bir Olmak –İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, trc. Zeynep Oktay, İstanbul: Pinhan Yay., 2013, s. 52. Konunun farklı açıdan değerlendirilmesi için bk. Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 11-12, 68-69, 254-255. Sözü edilen tasavvufî öz, sistemler arası zıtlıkların farklı bir düzeyde çözümünü de aramış, çeşitliliği ve çatışmaları açıklık ve basitlik bakımından birleştiren bir sistem de önermişti. Bu yönde bir okuma için bk. Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2000, s. 213 vd.

11 Nitekim "Allah'a giden yollar yaratılmışların nefesleri adedincedir" sözü üzerine yapılan izahlarda bu vurgu öne çıkar. Bk. İsmâil Hakkı Bursevî, "Şerhu'l-Usûli'l-Aşere", *Tasavvufta On Esas*, haz. Süleyman Gökbulut, İstanbul: İnsan Yay., 2010, s. 148-154.

12 Elbette bu sonuca varılırken Ankaravî'nin "kitap mı, mürşid mi" ikileminde mürşidden ve intisâbdan yana net bir tavır koyduğu unutulmamalıdır. Bk. Ankaravî, *Minhâc*, s. 71-72.

13 Ankaravî'nin seyr ü sülûk meseleleri hakkında burada detaylarına girmediğimiz yorumları için ayrıca bk. Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 85-93.

bir üslup benimser.[14] Burada irşâd makamının sosyal ve ahlakî otoritesini gerekçeli bir biçimde tespit çabası içinde olan, Mevlevîliğe ve diğer tarikatların faaliyetlerine ilişkin tutarlı bir algının oluşturulmasını amaçlayan bir tavır vardır.[15] Ankaravî'ye ait teliflerin odağında *Mesnevî*'nin bulunması bu bakımdan anlamlıdır. Çünkü Ankaravî *Mesnevî*'nin tasavvuftaki otoritesini ve sûfîler için yeterliliğini hiçbir şekilde tartışmaya açmayan,[16] Mevlevîliğin tarikatlar tarihi açısından her anlamda mûtedil ve mütekâmil bir yol olduğunu savunan[17] bir müelliftir. Kendi dönemindeki muhatapların *Mesnevî*'yi değerlendirme biçimlerini yetersiz bulması ve tarikat hayatına dönük olumsuz söylemlerin etkisini arttırması onu bu tarz bir telif faaliyeti içine itmiştir. Bu yönüyle Ankaravî yeni bir üslup eşliğinde yeni ıstılahlar vaz' etmek için yazmamış, tersine kendinden önce yazılmış ve sûfî muhitlerde muteber sayılmış eserleri belli gündemler ve durumlara göre düzenleyerek *Minhâc*'ı tertip etmiştir.[18]

14 "Gördüm ki, ekser hey'etimizde ve şekil ve sûretimizde olan fukarâ... Mevlânâ ve mevle'l-ârifîn hazretlerinin zâhib olduğu tarîka-i aliyyeye muhâlif gitmiş ve tarîka-i Mevleviyye onu zu'm etmiş, her biri ol hazretin kelimât-ı kudsiyyesiyle meşreb ve mezheblerine hüccet kılıp varta-i ibâhata yetmiş, kimisi tebdîl-i şekl li-ecli-ekl eylemiş ve ni'met-i sülûkden ve lezzet-i su'lûkden bî-behre kalmış; ve ba'zısı dahi ilim ve ma'rifetden şecer-i bilâ-semer gibi hâli' olup şerîat ve tarîkatı bilmemiş ve âdâb ve erkân nedir duymamış; ve ba'zılar dahi eğer ki bu zikr olunan sıfatlardan terakkî edip ilim ve ma'rifet tahsîl kılmış ve âdâb-ı şerîat ve tarîkata min-vechin vâkıf olmuş, lâkin nefis ve şeytan, tevhîd-i ef'âl yüzünden ve evliyânın vahdet-âmiz olan sözünden onlara ruhsat bulup onları çâh-ı ibâhat ve ilhâda salmış..." Ankaravî, *Minhâc*, s. 20-21.

15 "Âdâb-ı sülûkü bilmeyene ve bizden sonra gelene âdâb-ı sülûk âsân olsun için ve tarîkimizde olan âyin ve erkân ve âdâb ve ef'âl ve ahvâl bî-gümân sünnet-i Resûle ve selefde geçen meşâyıh-ı fühûle mutâbık olması ıyân ve beyâna gelmesi için ve bu tarîkata tâin olanlara ve ehline mübtedi' diyenlere hüccet ve burhân olsun için bu kitâb-ı müstetâbın te'lîfine ve bu mecmûa-i pür-savâbın tasnîfine şürû' kılındı." Ankaravî, *Minhâc*, s. 20-24.

16 "Bu fende hazret-i *Mesnevî*'den ziyâde savâb-ter bir kitâb-ı müstetâb dahi olmaz. Bir kimse ilm-i sülûkde buna mânend ve misil bulmaz. Pes Mevlevî'nin sülûkü *Mesnevî* üzere muktefîdir ve maânî-yi *Mesnevî* hazret-i Kur'ân ve ehâdîs-i Resûl-i melik-i mennân üzere mübtenîdir." Ankaravî, *Minhâc*, s. 32. Konunun Mevlevîlik tarihi özelinde ele alınışı için bk. Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 139-141.

17 "Hz. Pîrimiz'in ve dünyâ ve âhiretde destgîrimizin dahi tarîk-i münîri mâdem ki hâlet-i vecd ve cezbe zuhûr kılmadıkça tarîk-i i'tidâldir... Pes kādir oldukça doğru yoldan şaşmadan ve tarîk-i Hak'dan düşmeden begâyet hazer üzere olmak gerek. Zîrâ tarîk-i enbiyâ ve evliyâ âhiretde olan sırâtı müzekkirdir." Ankaravî, *Minhâc*, s. 26.

18 "Ekser-i nâs kıyâs eder ki, tarîk-i Mevlevî şer'-i nebevî'den hâriç ola; ve fukarâ, mübtedi'; ve âyin ve erkân, bid'at ve dalâlet ola –neûzü billahi min zanni's-sûi ilâ ehlillah–. Sû-i zanna sebeb ekseriyâ şekl-i fukarâda olan bî-edeblerden hâsıl olur, ammâ ba'zın isâeti ile külle töhmet revâ olmaz ve onların dalâletinden bu tarîkatın tarîk-i bid'at ve dalâlet olması lâzım

Ankaravî'nin *Minhâc*'ı telif gerekçesi Mevlevîliğin –yer yer eksik anlaşıldığını kabul etmekle birlikte– ilkece ve uygulama bakımından doğruluğuna ve geçerliliğine odaklıdır.[19] Bu odak noktası onun üslubuna farklı bir hareketlilik kazandıracaktır. Çünkü tasavvuf tarihinde herhangi bir tarikatın kimliği yalnızca kendi iç tarihiyle ve hususî muhitiyle sınırlı kalarak şekillenmez. Burada benimsenen ilkeler ve miras alınan unsurlar kadar karşılaşılan yeni durumlara verilen fikrî ve fiilî cevapların da belirleyiciliği sözkonusudur.[20] Tarih içinde gerçekleşen bu açılım, tarikatın sosyal-siyasî değişimler karşısında esnek bir yapı kazanarak ayakta kalmasını sağlarken aynı zamanda sûfî muhayyilenin tarikat özelinde bulduğu muhtevayı belli bir yörünge içinde tutar.[21] Tarikat muhitindeki kabullerin tasavvuf tarihiyle bütünleşme yollarından biri benimsenen bakış açısını ortaya koyan eserler yazılmasıdır. Şerh türü metinlerin de dahil edilebileceği bu telif tarzı hem mevcudu yorumlamak hem de sahip olunan hafızayı tanımak

gelmez... Pes fî zamânînâ hazret-i Mesnevî'den mâadâ bir mîzân-ı ma'nevî dahi lâzım oldu ki, Kur'ân ve hadîs ve Mesnevî'den me'hûz ola. Ve âyât ve ahbâr ve güftâr-ı meşâyıh-ı kibâr ve kelâm-ı Hz. Hudâvendigâr'la dola. Ve herkesin mertebe ve mikdârını ve muhıkk ve mubtil-i bed-kirdârını ve bu tarîkatın erkân ve âdâb ve esrârını ve sakatât ve vartât-ı nâ-hemvârını ta'rîf ve temyîz kıla. Hattâ yârân-ı safâ ve ihvân-ı bâ-vefâ, âdâb ve erkânımızın cemîan minnet olduğuna ve tarîkat-ı meşâyıh-ı selefe uyduğuna muttali' olalar. Pes teshîlen li't-tâlibîn ve teysîren li's-sâlikîn aksâm-ı selâse ve ebvâb-ı selâsîn ve derecât-ı mie üzere tertîb ve tezyîn olundu." Ankaravî, *Minhâc*, s. 32-33.

19 Ankaravî'nin biyografisinde öne çıkan yönlerden biri onun Kadızâdeliler hareketi tarafından redde konu edilen tasavvufî uygulamaları müdâfaa etmiş olmasıdır. Sâkıb Dede, Ankaravî'nin bu yönünü şöyle anlatır: "Ve ale'l-husûs melâhim-i Kâdızâde (zâdehu'l-Kahhâr sûe'l-kazâ) hengâmında meydân-ı ma'reke-i inkâr ve ısrârda esliha-i ulûm-i maârif ve dâfia-i himmet-i âliye ve mukâbele-i teveccühât-ı nâfize ile meydân-gîr-i teshîr-i kulûb-ı kâbile olup mekâid-i mekrûhu'z-zikrden nüfûs-i zâkiye-i ihvânu's-safâ ve hullânu'l-vefâ turuk-ı celîle-i Muhammediyye (sallallâhu aleyhi ve sellem)e cünne-i selâmet ve vikâye-i râhat olmuştur ki hattâ şeyh Hüdâyî-i Celvetî merhûm dahi ictihâdına teslîm ve tahsîn siyâkında..." *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, II, s. 37. Fakat *Minhâc* metninde Mevlevîlik dışı kişiler ve zümreler doğrudan isim verilerek hedef alınmadığı, ayrıca yukarıda andığımız kaynaklarda Kadızâdeliler meselesine yeterince vurgu yapıldığı için bu konu üzerinde durmuyoruz.

20 Gilles Veinstein, "Bir Sentez Denemesi", *İslâm Dünyasında Tarikatlar –Gelişmeleri ve Aktüel Durumları*, trc. Osman Türer, Ankara: Sûf Yay., 2004, s. 559-592.

21 Ankaravî, tarikatların oluşturduğu bütünü sûfî ismini cinse tarikatları ise türe benzeterek açıklarken konunun bu yönünü ortaya koymaktadır: "Sûfî meselâ ism-i cins gibidir; ve Mevlevî ve Gülşenî ve Halvetî ve Celvetî ve bunlardan gayrı ehl-i tarîk ki amelleri tasfiye ile mevsûf ve libasları sûf ola. Envâ' gibidir ki, taht-ı cinsde dâhildir." Ankaravî, *Minhâc*, s. 38. Konuyu *Mesnevî* şerhinde değerlendirme biçimi için bk. Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 136-137.

için en kullanışlı yöntemdir. Bu yönüyle Ankaravî'nin *Minhâc*'ına bakıldığında bir yandan âit olduğu yolun temel kabullerini sahiplenen diğer yandan kendi yolunu merkeze alarak önceki dönemlerin birikimine ve mevcut farklı tasavvufî tavırlara açılma çabası taşıyan bir örnekle karşılaşılır. Bilindiği kadarıyla Mevlevî kültürü içerisinde bu üslup ve hacimde bir telif faaliyeti ortaya koyan başka bir müellif yoktur.[22]

Ankaravî'nin, Mevlevîliğin kendi iç tarihindeki hareketliliği tasavvufî mirasın Osmanlı kültür havzasındaki tecrübe biçimlerine yansıttığını ve bunu yazdığı eserlerle literatüre hareket kazandırarak yaptığını yukarıda belirtmiştik.[23] Onun bir mürşid olarak tarikat muhitine dönük değerlendirmeleri İstanbul Mevlevîliği özelinde önceki döneme nispetle yeni bir üslubun inşâsına sebep olmuş, tasavvufî maksatları kuvveden fiile çıkarmaya dönük fikirleri ise ilgili kavramların belli bir düzen içerisinde sunulmasına imkan vermiştir.[24] Bu yönüyle *Minhâc*, Ankaravî külliyâtının kavramsal haritası sayılabilir.[25] Çünkü diğer eserlerindeki içerik ve amaçlar *Minhâc* ile tamamlanmaktadır. Nitekim Ankaravî daha önce yazdığı ve Herevî'nin *Menâzil*'indeki tertibini esas alarak haller ve makamları konu aldığı *Derecâtü's-sâlikîn*'i *Minhâc*'ın üçüncü bölümüne katmış, daha sonra yazdığı *Nisâb-ı Mevlevî*'de ise *Minhâc*'da diğer tasavvufî metinlerle ve meselelerle bütünleşerek hacimce genişleyen muhtevayı *Mesnevî* beyitleriyle sınırlı ve anlatım bakımından oldukça özet bir biçimde yeniden yazmıştır.[26] Aynı şekilde Ankaravî, 1037/1627'de telif ettiği *Şerh-i Ehâdîs-i Erbaîn*'de "asıl tahkîki *Minhâcü'l-fukarâ*'da zikrolunmuştur, ondan taleb oluna" gibi ifadelerle *Minhâc*'a atıf yaparak ele aldığı meseleler için bu eseri bir tamam-

22 Ambrosio, *Bir Mevlevînin Hayatı*, s. 18.

23 Burada ilave olarak Ankaravî'nin "sülûkü'l-halef min âsâri's-selef" sözünü yorumlayışını örnek gösterebiliriz. Bk. Ankaravî, *Minhâc*, s. 85.

24 Konunun Mevlevîlik tarihine özelleşen yönleri hakkında bk. Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 106-111.

25 Nitekim Ceyhan, *Minhâc*'ın, *Mesnevî*'deki sistematik bütünlüğü verebilecek en temel kaynak olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bk. Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 192.

26 *Derecâtü's-sâlikîn*'in yazıldığı tarih net olarak tespit edilememekte olup mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla *Minhâc*'ın telifinden öncedir. *Nisâb-ı Mevlevî* ise 1041/1631'de yazılmıştır. Bk. Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 176-185, 200. Bunun dışında *Risâle-i Usûl-i Tarîkat-ı Nâzenîn* ile *Sülûkname-i Şeyh İsmâil*, *Minhâc*'da ele alınan konuların özellikle intisâb ve Mevlevîliğin temel nitelikleri bağlamında muhtasar bir anlatımı görünümündedir. Bk. Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 199, 210-214.

layıcı görmüş,[27] *Mesnevî* şerhinde ise kendisine *Minhâc*'ı yazması sebebiyle yöneltilen tenkitlere cevap vermiştir.[28] Dolayısıyla *Minhâc*, müellifinin tarikat hayatındaki tecrübesini yansıtmasının yanı sıra telif üslubunun da yetkinliğini ortaya koyması bakımından başlı başına bir değer taşır.[29]

Telif tarzı çerçevesinde bir dizi kaynağı kendi amaçları doğrultusunda çeşitli tasarruflarla kullanmış olan Ankaravî, *Mesnevî* şerhinin mukaddimesinde sıkça başvurduğu bu metinleri şöyle takdim etmiştir:

> Bu kitâb-ı müstetâba *Mecmûatü'l-letâif ve Matmûretü'l-maârif* demekle ta'bîr olundu ve tesmiye kılındı. Şu cihetten ki kütüb-i mu'tebereden bunda maârif-i celîle ve letâif-i kesîre cem' olunmuştur. Tâlibîne tergîb ve râgıbîne tahrîz için ol kütüb-i nefîsenin esâmîsi tahrîr olundu. Tefâsîre müteallik olan kütüb *Ebu'l-Leys* ve *Meâlimü't-tenzîl* ve *Medârik* ve *Kādı* ve *Ebu's-suûd* ve *Tefsîr-i Kebîr*'dir; ve dahi *Kāşânî* ve *Keşşâf* ve *Mecmau'l-beyân* ve *Teysîr*'dir. Ve ehâdîse müteallik olan kütüb *Müslim* ve *Buhârî* ve *Mesâbîh* ve *Meşârık* ve *Tergîb u Terhîb* ve *Câmiu's-sagîr*'dir. Ve tasavvufa müteallik olan kütüb *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem* ve *Dîvân-ı İbn Fârız* ve *Avârifü'l-maârif* ve *Kitâb-ı Taarruf* ve *Istılâhât* li'ş-şeyh Abdurrezzâk el-Kāşânî ve *İ'câzü'l-beyân* li'ş-Şeyhi'l-Kebîr'dir. Ve kelâma müteallik olan *Şerh-i Mevâkıf* ve *Şerh-i Akāid*; ve hikmete müteallik olan *Heyâkil* ve şer'iyâta müteallik olan *İhyâ* ve *Şerh-i Şir'a* ve *Mişkâtü'l-envâr*; ve fıkha müteallik olan *Hidâye* ve *Sadru'ş-Şerîa*; ve lugate müteallik olan *Sıhâh* ve *Nihâye*-i İbn Esîr'dir. Ve bu cem'iyyete bâis ve dâî oldur ki Mesnevîhân olanlar ve bu kitâba mütâlaa kılanlar âyât-ı kerîme ve ehâdîs-i nebeviyyeyi ve kelimât-ı tâife-i aliyyeyi bilâ-tekellüf ve lâ-tetebbu' mahalle münâsib hâzır bulalar.[30]

Ankaravî, muhataplarını bu birikime yöneltme amacıyla kendi dayandığı temel metinleri belirtirken[31] aynı zamanda böyle bir faaliyet içinde

27 Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı –Şerh-i Ahâdîs-i Erbaîn*, haz. Semih Ceyhan, İstanbul: Darülhadis Yay., 2001, s. 208, 247.

28 Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 194.

29 *Minhâc*'ın tashih nüshası 1029/1620 tarihlidir. Ankaravî bu tarih itibarıyla hem ömrünün sonuna yaklaşmaktaydı hem de on yıllık Galata Mevlevîhânesi şeyhiydi. Bu dönem aynı zamanda *Mesnevî* üzerine yazdığı şerhin tamamlanma yıllarıdır. Bk. Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 193, 291-294.

30 Ahmet Tanyıldız, *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmûatu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Maârif) (I. Cilt) (İnceleme-Metin Sözlük)*, (Doktora Tezi), Erciyes Ü. SBE, 2010, s. 173. Ankaravî'nin bu kaynakları şerhte kullanma biçimi hakkında bk. Semih Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 309-318.

31 Nitekim Ankaravî *Câmiu'l-âyât*'ta kaynak olarak kullandığı tefsirleri şöyle anar: "...ol ebyât-ı melâhat-simâtı ibrâz ve imtiyâz edip her sûrede mahallin bulduktan sonra tefâsîr-i

olmanın *Mesnevî*'deki içeriğe yakınlaşmak için kaçınılmaz olduğunu îmâ eder. Burada anılan metinler *Mesnevî* üzerine yazdığı şerhin kaynakları olduğu kadar *Minhâcü'l-fukarâ*'nın ve *Fütûhât-ı Ayniyye*[32] *ile Şerh-i Ehâdîs-i Erbaîn*'in de[33] kaynaklarıdır.[34]

III. *Minhâcü'l-fukarâ*'nın Kaynakları Üzerine Bir Yorum Denemesi

Ankaravî *Minhâc*'ı telif ederken metot olarak genelden özele doğru akan bir tema sürekliliği gözetir. Özellikle kitabın ilk iki kısmını yazarken önce âyet ve hadisleri aktarıp ardından tefsirlere ve hadis şerhlerine dayanan izahlar yaparak, peşi sıra tasavvufî bir içerik oluşturup sözü Mevlevîliğin iç gündemlerine bağlayarak bu metodu tutarlı bir biçimde uygulamıştır.[35] Bu yüzden *Minhâc*'ın hemen her sayfasında en az bir veya birkaç iktibasla

mütedâvileden Kâdı ve Keşşâf ve Meâlimü't-tenzîl ve Ebu'l-Leys ve Medârik ve Teysîr ve Teshîl'e mütâlaa kılıp zübde-i ma'nâ ve hulâsa-i fehvâ îrâd edip tezyîlden ictinâb ve tatvîlden ihtirâz kıldım." Bk. *Câmiu'l-âyât*, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Blm. nr. 181, vr. 5[a]-5[b].

32 Bk. Erhan Yetik, "Tasavvufî Açıdan Fâtiha Tefsiri –İsmâil-i Ankaravî'nin Fütûhât-ı Ayniyye'si Üzerine Bir Çalışma", *Ondokuz Mayıs ÜİFD*, sayı: 8, 1996, s. 53-55; Fatma Gedik, *İsmâil-i Ankaravî ve Fütûhât-ı Ayniyye İsimli Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Ü. SBE, 2005, s. 57-62.

33 Bk. Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı*, s. 27-28.

34 Ankaravî, Fâtihâ sûresi üzerine yazdığı tefsirde bu kaynaklarla ilişkisini şöyle tasvir eder: "...Hazret-i Mesnevî'nin şerh eylemesine meşgûl olurdum ve kütüb-i tefâsîr u ehâdîsin mütâlaasından hem azîm hazz u lezzet alırdım. Şol mertebe ki kütüb-i nefîse vü şerîfenin nükât u hattı gözlerime hatt ü hâl-i mihr-i ân-ı cihândan mergûbter olmuş ve resâil-i latîfenin sahâif-i ruhsârında merkûme olan erkâm-ı hakâyık-nizâma nazar kılmak bu çesm-i cihân-bînime kevn ü mekândan mahbûbter gelmiş idi... Ulemâ-i dîn ve uzamâ-i ehl-i yakînin te'lîf ü tasnîf eyledikleri tefsîr-i şerîfeyi evvelâ tetebbu' eyleyip ta'bîr u tahrîr buyurdukları kelimât-ı tayyibeden maârif-i celîle vü maânî-i latîfeyi istihrâc kılıp bu evrâk üzere anı mütercim oldum." Gedik, *İsmâil-i Ankaravî ve Fütûhât-ı Ayniyye İsimli Eseri*, s. 86-87.

35 Meselâ hilâfet kavramını konu alan birinci kısmın ikinci bâbında Ankaravî ilgili âyete (Bakara 2/30) yer vererek söze başlar. Âyete ilişkin olarak Râzî'den hareketle hem lugavî bir çerçeve tespit eder hem de müslüman hafızanın konuya ilişkin temel kabullerini aktarır. Ortaya koyduğu bu genel çerçeveyi *Mesnevî* ve *Fütûhât* üzerinden tasavvufî birikimle irtibatlandıran Ankaravî, iktibas ettiği hadislerin delâlet sahasını da hem genel İslâmî kabulü hem varılmak istenen tasavvufî amaçları kuşatacak bir üslupla sunar. Rivâyetlere bağlı olarak Ruzbihân Baklî'ye atıfla ilgili ibârelerin işârî mâhiyetine vurguyu bir kademe daha derinleştiren Ankaravî bu noktada *Minhâc*'ın üçüncü kısmına atıfla konuyu genişletme imkanı bulur. Daha sonra metnin kazandığı tasavvufî tonu Beyzâvî tefsirine ve Şeyhzâde hâşiyesine atıfla yeniden rivâyetlerin içine çeker. Bu arada konuyu tekrar *Mesnevî*'nin yörüngesi taşıyıp tam da burada İbnü'l-Arabî'nin hilâfet konulu temel metinlerinden olan *Tedbîrât*'a odaklanarak ele aldığı meseleyi sonuçlandırmaya yönelir. Başlığa son verirken İbn Abbâd er-Rundî'nin *Hikem-i Atâiyye* şerhine de atıf yapan Ankaravî, böylelikle ulaşmak istediği tasavvufî içeriği güçlü bir biçimde ortaya koymuş olur.

karşılaşılır.[36] Eserin mukaddimesinden, din ilimleri ile ledünnî ilim arasında, buna bağlı olarak şeriat ile tarikat arasında tamamlayıcılık ilişkisi kurduğu anlaşılan Ankaravî, bunlar arasında gerçekleşmesi idealleştirilen birlik içerisinde ne bid'at kavramının ne de teorik akla âit ürünlerin yeri olmadığını îmâ eder.[37] Burada bid'at kavramının ısrarla dışarıda tutulması din içinde herhangi bir köksüzlük iddiasına karşı konum belirlemek, teorik aklın dışlanması sözü edilen hususların rasyonel bir çabayla sınırlı kalınarak elde edilemeyeceğini vurgulamak içindir. Şeriatla tarikat arasında –nihâi noktanın kendisi olmak bakımından– gelgitli bir ilişkinin kurgulanmasına karşılık, sûfîler –en azından söylemde– şeriat ve tarikatın birbirlerini içeren bir bütün olduğunu ileri sürerek bu gerilimi azaltma yöntemini seçmişlerdir. Ancak nihâi noktanın mutlak bilgiye ulaşmak ve hakikati tecrübe etmek olması tarikat pratiklerinin de bu amaç doğrultusunda yorumlanmasını sonuç vermiş, bu yüzden âdâb-erkânın tespiti ve izahı farklı dönemlerin önemli gündemleri arasında olmuştur.[38] Ankaravî, *Minhâc* mukaddimesinde bu muhtevayı yansıtırken şeriattan yana üslup belirlemiş, diğer yandan "olan" ile "olması gereken" arasında rastlanabilecek gerilimi de dikkate almıştır. Nitekim *Minhâc* mukaddimesinin, ilk yazıldığı dönemlerden itibâren tasavvuf metinlerinde örneklerine rastlanan "zamâneden şikâyet" motifiyle[39] örülü olması, Ankaravî'nin bu gerilimin tarihini dikkate aldığını göstermektedir. Bu üslubunun teyidi olarak Ankaravî, mukaddimede kullandığı rivâyetler ve yorumlarında *Mişkâtü'l-mesâbîh* ve şerhlerine bağlı kalır. Burada Ali el-Kārî (ö. 1014/1605) ve Tîbî (ö. 743/1343) gibi *Mişkât* şârihlerine atıf yaparak medrese müfredâtının getirilerini dikkate alan Ankaravî, Râzî'den yaptığı iktibaslarla bu tavrını

36 Bu kadar geniş bir atıf alanı oluşturarak sık sık iktibaslar yapması, –îmâen de olsa– Bursevî tarafından sırf aktarıcılık ve hakikatten nasipsizlik olarak yorumlanmıştı. İlgili değerlendirmeler için bk. Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 17-18.

37 Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 19-20. *Mesnevî* şerhinden hareketle Ankaravî'nin ilim hakkında düşünceleri için bk. Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 58-71.

38 Muhâsibî'den bu yana yazılan *âdâbü'l-mürîd* konulu eserlerin çoğunlukla pratik detay içerseler de benimsenen ilkelerin tatbikini yansıtmaları bu bağlamda değerlendirilebilir.

39 Her ne kadar Ankaravî'nin üslubu tasavvuf içi bir eleştiri örneği olarak değerlendirilse de bunun geçmişteki örneklerine nispetle bir fikir üzerinden değil mevcut zümreler üzerinden yapılıyor olması onun muhtevasını –kanaatimizce– "zamâneden şikâyet" motifiyle sınırlamamızı gerekli kılar. Bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Dergâh Yay., 2014, s. 167-168.

daha da güçlendirir.[40] Mukaddimedeki Mevlevîlik ve *Mesnevî* vurgusunu Ali el-Kārî ve Fahreddîn er-Râzî gibi figürlerin din ilimlerine dâir vurgularıyla içiçe katması, Ankaravî'nin o dönem sûfî muhitleri için sıra dışı bir kaynak kullanım yöntemine sahip olduğunu ortaya koyar. Çünkü Ali el-Kārî, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî tavrını din-dışı sayan bir figür,[41] Râzî ise bâzı menâkıbnâmelerde görüleceği üzere tarikat kültüründe yerilmiş bir sîmâdır.[42] Mukaddimedeki bu kaynak kullanım yöntemi eser boyunca yer yer kendini gösterecektir. Burada müellifin meseleleri anlatırken ulemâ nezdinde saygınlık kazanmış ve başvuru kaynağı sayılmış eserlere atıf yoluyla ilim çevrelerine muhatap olmaya çalıştığı, konuları delillendirirken bu atıflarla metnini desteklediği ve böylelikle tasavvufa daha geniş bir alan açtığı görülür. Bu bakımdan yukarıda değindiğimiz örneklere ilaveten eser boyunca Beyzâvî'ye ve Şeyhzâde hâşiyesine,[43] Râgıb el-Isfahânî'ye[44] ve Nesefî'ye[45] yapılan atıfların, *Minhâc*'ın muhatap aldığı ya da almak istediği muhitlerle ilgili olduğu düşünülmelidir. Dönemin tarikat dışı muhataplarını gözetmiş olması Ankaravî'nin yazdığı metinleri kaynakça bakımından zenginleştirmiştir. Elbette eserdeki her iktibasın ne anlama geldiğini tespit iddiasında bulunmak yahut müellifin tercihlerindeki gerekçelere tek tek ulaşma çabası içinde olmak yersizdir. Çünkü nakillerin çokluğu,

40 Ankaravî, *Minhâc*, s. 23 vd. Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhu's-sünne*'si ile Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1340) bu eseri ikmâl için yazdığı *Mişkâtü'l-mesâbîh* ve Sâgânî'nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-envâr*'ı etrafında oluşan hadis literatürü Osmanlı medreselerinde okutulmasına paralel olarak Ankaravî'nin kullandığı kaynak sahalarından biridir. *Minhâcü'l-fukarâ*'da *Mesâbîh*'e doğrudan atıflar için bk. *Minhâc*, s. 232, 349. Tîbî'nin *Mişkât* şerhine atıf için ayrıca bk. *Minhâc*, s. 371. Ankaravî'nin aktardığı bazı rivayetlerin yorumları hakkında İbn Melek'in (ö. 821/1418'den sonra) *Mebâriku'l-ezhâr*'ına atıfları için bk. *Minhâc*, s. 250-251, 437. Ankaravî, *Şerh-i Ehâdîs-i Erbaîn*'inde de aynı kaynak sahasını kullanılır. Bu eserde *Mesâbîh* ve şerhlerine atıfları için bk. *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı*, s. 182, 208, 218. *Meşârik* ve şerhlerine atıfları için bk. *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı*, 181, 189, 243.

41 İbnü'l-Arabî hakkındaki eleştirileri için bk. İsmâil Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yay., 2008, s. 183-247.

42 Râzî üzerinden geliştirilen olumsuz söylemler hakkında bk. Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfîlere/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, sayı: 14, s. 285-330. Ankaravî'nin *Mesnevî*'nin ilk beytini şerhederken Râzî'den iktibasta bulunması da bu bakımdan önemlidir. Bk. Tanyıldız, *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i mesnevî*, s. 202. Ankaravî'nin Râzî'ye sık atıf yaptığı metni *Fütûhât-ı Ayniyye*'dir.

43 Ankaravî, *Minhâc*, s. 54, 143, 155, 189, 250, 300, 322, 457.

44 Ankaravî, *Minhâc*, s. 48, 189, 230.

45 Ankaravî, *Minhâc*, s. 250.

Ankaravî'nin yorum anlayışıyla ilgili olduğundan bu anlayışın nasıl bir tarihe yaslandığını tespit edebilmek konuyu değerlendirmek adına –bizce– yeterli gözükmektedir.

İslâmî ilimlerin referans alanı içinde kalan bu kaynakların dışında, âdâb-erkân meselelerini tespit edip gerekçelendirirken Ankaravî'nin özellikle *Avârifü'l-maârif*'i kullandığı görülür. Nitekim *Minhâc*'ın birinci ve ikinci bölümlerinde hem aktarılan rivâyet malzemesi hem de konuların ortaya konulması ve yorumlanması bakımından belirleyici olan kaynak *Avârif*'tir.[46] Meselâ birinci bölümün ilk bâbında Mevlevîliğin mâhiyeti ele alınırken *Avârif*'in tasavvufun mâhiyetini konu alan beş ve altıncı bâblarına odaklanılarak, fakîr, melâmetî ve sûfî arasındaki farkların tahlilini konu alan bu kısımda içerik ve yorum bakımından *Avârif*'e bağlı kalınır. Aynı şekilde dört ve beşinci bâblarda şeyhlik makamı anlatılırken ve mürid için hayatta olan bir mürşidin gerekliliği vurgulanırken *Avârif*'in on ve on ikinci bâbları belirleyici bir etkiye sahiptir. Tekke âdâbının konu alındığı altıncı bâb ise *Avârif*'in on dördüncü bâbını izler. Başlıkların tertibi, içeriğin sunuluşu ve öne çıkan vurgular bakımından *Minhâc*'ın ilk bölümü *Avârif*'in Osmanlı tasavvuf kültürüne etkilerinin dikkate değer bir örneğini yansıtır.[47]

Bu bağlamda Ankaravî'nin eser boyunca kullandığı –kanaatimizce– en dikkat çekici kaynak İbn Abbâd er-Rundî'nin (ö. 792/1390) *Gaysü'l-mevâhibi'l-aliyye* isimli *el-Hikemü'l-Atâiyye* şerhidir. Muhtemelen Ankaravî, Mısır'daki tecrübesi[48] dolayısıyla bölgedeki tarikat hayatını yakından tanıma imkanı bulmuş, bu esnada bazı temel metinlerle haşirneşir olmuştu. Bu etkileşimi yansıtan örnekler, Osmanlı tasavvuf metinleri açısından da orijinal bir içerik olarak, *Minhâc*'ın pek çok yerinde

46 Ankaravî, Ebû Hafs Sühreverdî'yi bâzen ismen bâzen de eseri üzerinden anar. Bk. Ankaravî, *Minhâc*, s. 35, 73, 89, 97, 107, 115, 127, 149, 218, 224, 238, 314, 331, 389, 474. Fakat *Avârif*'in eserdeki etkisi adının anıldığı yerlerden çok daha fazladır.

47 Bu noktada Ankaravî tarzı *Avârif* kullanmanın önceki örnekleri arasında Musannifek'in (ö. 875/1470) *Mesnevî*'nin ilk beyitleri üzerine yazdığı şerhteki kullanımlarını ve Ebû Hafs Sühreverdî'nin neslinden gelen Akşemseddin'in *Def'u metâini's-sûfiyye*'deki üslubunu gösterebiliriz. Bk. Sinan Taşdelen, *Musannifek Alaaddin Ali bin Muhammed'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si ile ilgili Risâlesi*, (Doktora Tezi), Selçuk Ü. SBE, 2007, s. 78, 109, 113. Bedriye Reis, "Sûfîlere Yöneltilen Tenkitlere Bir Cevap: Akşemseddin ve Def'u Metâini's-Sûfiyye İsimli Eseri", *Abant İzzet Baysal ÜİFD*, sayı: 3, 2014, s. 37-70.

48 Ankaravî'nin Mısır'daki hayatına dair bilgiler için bk. Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 55-56.

karşımıza çıkar.[49] Literatür bakımından böyle bir etkileşimin yaşanması, Ankaravî'nin Şâzelî kültürle Mevlevî muhitin birikimini içiçe katması dolayısıyla oldukça orijinaldir. *Gaysü'l-mevâhibi'l-aliyye*, *Avârifü'l-maârif* gibi *Minhâc*'ın tertibine doğrudan etki etmemiş, Ankaravî daha çok ele aldığı bir meseleyi örneklendirirken ya da sonuçlandırmak istediği bir fikri güçlendirirken Rundî'nin metninden iktibaslarda bulunmuştur. *Minhâc*'daki rivâyet unsurlarına da tesir ettiği gözlenen Rundî şerhinin tarikat âdâbının anlatımı bakımından güçlü bir metin olması iki eser arasındaki bağlantının rastgele olmadığını, Ankaravî'nin bilinçli bir tercihle Rundî'yi esas aldığını düşündürmektedir.[50] Çünkü Rundî, Mağrib ve Mısır bölgesi tasavvuf kültürü açısından büyük bir şöhret bulmuş, bir bakıma Ankaravî'nin *Mesnevî* şerhi ve *Minhâc*'ıyla yaptığı tesirin benzerini mektupları ve *Hikem* şerhiyle kendi bölgesinde oluşturmuştu.[51] Dolayısıyla telif sebebi dikkate alındığında Ankaravî'nin bu tercihi tasavvuf literatürü açısından önemli bir değer taşımaktadır.

Minhâc'ı şekillendiren bir diğer kaynak ise *Menâzilü's-sâirîn*'dir. Eserin hâller ve makamların tertibini konu alan üçüncü bölümü, müstakillen *Menâzil* merkeze alınarak yazılmıştır. Ankaravî'nin *Minhâc*'dan önce kaleme aldığı anlaşılan *Derecâtü's-sâlikîn*'in mukaddimesinde yazdığı şu satırlar *Menâzil*'in onun hayatında farklı bir yeri olduğunu göstermektedir:

> Bir gün bu fakîrin ziyâretime bir nice tâlibân-ı îkān ve şâribân-ı rahîk-i irfân gelip miyân-ı mübâsetette ve hılâl-i musâhabette *Menâzilü's-sâirîn* nâm kitâbı zikr edip ba'de kemâli'l-medh ve'l-istihsân mâ-fi'z-zamîrlerinde olan murâd ve merâmlarını dermiyân edip dediler ki nolaydı ol üslûb üzere bir kitâb-ı ra'nâ ve bir hadîka-i ma'nâ tasnîf kılsanız ki merâtib-i sülûk mine'l-bidâye ile'n-nihâye

49 Ankaravî, İbn Meşîş, Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî ve İbn Atâullah el-İskenderî gibi sûfîlerin beyanlarını bu eserden hareketle aktarır. Bk. Ankaravî, *Minhâc*, s. 41, 43, 66-67, 97, 147, 210, 234-235, 264, 266, 269, 273, 285, 314, 369, 435-436, 459, 467. Fakat Rundî'nin *Minhâc*'daki tesiri bu isimlerin anıldığı yerlerden çok daha fazladır.

50 Meselâ Mevlânâ'ya, Sultan Veled'e ve Şâhidî'ye atfedilen, içerik bakımından intisâb esnasında dünyadan yüz çevirmenin bir ifadesi olarak *çârdarb*ın pratiğini ve sembollerini konu alan *Tıraşnâme*'nin muhtevasını Rundî'nin aktardığı bir rivâyetten hareketle gerekçelendirir. Bk. *Minhâc*, s. 41-43. Krş. İbn Abbâd er-Rundî, *Gaysü'l-mevâhibi'l-aliyye fî şerhi'l-Hikemi'l-Atâiyye*, tahk. H. İmrân el-Mansûr, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998, s. 23. Ankaravî metinde iktibas ettiği ilgili Arapça ibâreleri Rundî'den almıştır.

51 Ankaravî ile Rundî arasındaki ortak temalar için bk. Kenneth L. Honerkamp, "Les Rasâ'il al-Kubrā: Un modèlé de méthodologie pédagogique dans la mystique musulmane", *er-Resâilü'l-kübrâ*, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 2005, s. 37-85.

beyân ve ayân olsa deyü istid'â kıldıklarında وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ (Duhâ 93/10) fehvâsı üzere ol safâ-sıfât ve semâ-simâtların nutk-ı bâ-savâbların reddetmeyi revâ görmedim.[52]

Bu metinden anlaşıldığı kadarıyla Ankaravî telif çizgisi bakımından *Minhâc*'daki bütünlüğe ulaşmadan önce *Menâzil*'le müstakil olarak ilgilenmiş, yazdığı *Derecâtü's-sâlikîn* isimli kısmî şerhi daha sonra *Minhâc*'ın üçüncü bölümü olarak düzenlemiştir. Burada Ankaravî, kendisinden önceki *Menâzil* şerhlerinden bağımsızlaşan bir üslup belirler. Lafız ve ibâre merkezli değil mefhum merkezli olduğu anlaşılan tarzı dolayısıyla kaynak metindeki tertibi değiştirerek ibârelerin çok az bir miktarını doğrudan yorumlayan Ankaravî, müstakil bir *Menâzil* şerhi sayılamayacak bu kısımda kendisinden önceki örneklerde olduğu gibi Kâşânî şerhini merkeze alarak *Menâzil*'i okur.[53] Ancak *Menâzil*'i Kâşânî şerhi kanalıyla okurken, bu çizgiyi *Mesnevî* ile buluşturarak dahil olduğu geleneğe nispetle farklılıklar ortaya koyar.

Her ne kadar *Minhâc* metni boyunca içeriğin akışına göre öne çıkan metinler farklılaşsa da[54] eserde atıf yapılan tüm kaynaklar *Mesnevî* ve *Fütûhât* ile içiçe katılmak suretiyle farklı bir senteze kavuşturulmuştur.[55] Ankaravî, gerek prensipleri dile getirme gerekse yorum ortaya koyma açısından

52 Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Ef. nr. 2674, vr. 2[a]. Mukaddimenin bu kısmı dışındaki tüm içeriği *Minhâc*'ın mukaddimesiyle aynıdır. Bu durum *Derecât*'ın *Minhâc*'dan önce kaleme alındığını düşündürmektedir.

53 Bk. *Minhâc*, s. 119, 276, 354, 369, 382, 439, 479.

54 Ankaravî'nin Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve –eserin ikinci kısmında ilhâm aldığı anlaşılmakla birlikte– Gazzâlî'ye yaptığı atıflar yukarıda andığımız metinlere nispetle sınırlı kalmakta, tespit edebildiğimiz kadarıyla içerik bakımından yönlendirici olmamaktadır. *Hakâiku't-tefsîr*, *Letâifu'l-işârât*, *Arâisu'l-beyân* ve *Gâyetü'l-emânî* gibi işârî tefsirlere de kaynakları arasında yer vermesi onun belli bir arkaplan oluşturma amacı taşıdığını gösterir. Ayrıca Ankaravî, metninin kaynakları arasına Gazzâlî, Konevî ve Sem'ânî'nin esmâü'l-hüsnâ şerhlerini de katarak literatürle irtibatına çeşitlilik kazandırmıştır. Muhammed Pârsâ'nın *Faslü'l-hitâb*'ını kullanması da Ankaravî'nin mütedâvil metinler arasında bağ kurma gayretlerinin bir örneğidir. *Minhâc*'da *Fusûsu'l-hikem*'e doğrudan atıf olmayışı eserin nazarî mirasla ilişki kurmaması bağlamında değil, dönemin polemik literatüründe *Fusûsu'l-hikem*'in ön planda oluşuyla ilişkilendirilebilir. Ankaravî, her ne kadar *Nakşu'l-Fusûs* şerhiyle, ilgili külliyât içerisinde yerini almışsa da *Minhâc*'ı *Fusûsu'l-hikem*'in metniyle ilişkilendirmemesi eserin bütünü üzerinden tahlile değer bir konudur. Ankaravî'nin eserini çok yönlü bir içeriğe kavuşturan hususlardan biri de bir yandan *Mesnevî* ile tasavvufî şiirin öğretideki yerini sağlamlaştırırken diğer yandan İbnü'l-Fârız, Attâr, Hâfız-ı Şîrâzî, Şebüsterî, Irâkî ve Muhammed Şîrin Mağribî'ye yaptığı atıflarla tasavvufî şiirin hangi bağlamlarda değerlendirilebileceğinin örneğini vermesidir.

55 Eserdeki *Mesnevî* ve *Fütûhât* atıflarının yoğunluğu için bk. Yetik, *İsmâil-i Ankaravî*, s. 129-135.

içerik esnekliğini sağlayan unsurlar olarak *Mesnevî* ve *Fütûhât*'ı kullanır. Böyle bir telif üslubu ister istemez kaynak metinleri seçici bir bakış açısıyla değerlendirmeyi sonuç vermiştir. Bu bağlamda Ankaravî'nin özellikle *Fütûhât*'ı okuma ve aktarma biçimi, metin yönünden birebir olup olmaması ya da ne tür bir seçmeye tâbi tutularak gerçekleştiğinin tespiti bakımından ayrı bir çalışma konusu olmalıdır. Ancak onun *Mesnevî* içeriğini kullanması ve ele aldığı konularla bütünleştirmesinin, şârih kimliğinden aldığı güçle belli bir sistem içerisinde gerçekleştiği görülmektedir. Burada ele alınan kavramların çağrışımlarla içiçe geçmesinden kaynaklanan bir yetkinlik olduğu gözlenmektedir.

Ankaravî *Mesnevî* merkezli faaliyetlerinin bir sonucu olarak –*Minhâc* örneğinde– başta *Fütûhât* olmak üzere *Avârif*, *Menâzil* ve diğer eserlerle konuları bütünleştirmiş, ele aldığı hususların gerektirdiği lugat, fıkıh, tefsir ve hadis bilgisini de sürekli tazeleyerek sistematik bir üslup ortaya koymuştur. *Minhâc*'da yer verilen isimlerin ve aktarılan sözlerin çokluğu Ankaravî'nin tasavvuf tarihinin dönemleri arasındaki bağı güçlendirme gayesiyle ilgili gözükmektedir.[56] Bu hâliyle *Minhâc*, İbnü'l-Arabî sonrası literatürün tarikat pratiklerini yorumlamadaki katkısını göstermek, *Avârif* ve *Menâzil*'in Osmanlı kültüründeki etkisinin izini sürmek, Mısır bölgesi tasavvufî üslubun kavramlar kanalıyla Anadolu muhitine nüfûzunu tespit etmek ve *Mesnevî*'nin diğer klasikler bağlamında nasıl okunabileceğini görmek gibi birden fazla metodolojik unsur içermektedir. Sadreddin Konevî ile İbn Atâullah el-İskenderî'nin, Necmeddin Kübrâ ile Fahreddin Râzî'nin, Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî ile Mevlânâ'nın aynı doğrultuda beyanlarının bulunabileceğini gösterme amacı taşıyan Ankaravî, eseriyle bu yönde bir sentez kurma amacı taşır. Dolayısıyla Ankaravî'nin kaynaklarının tespiti kadar onun bu kaynakları nasıl okuyup yorumladığı ya da tercüme ettiği konusu da önemlidir. Ayrıca Ankaravî, kendi döneminin çok yönlü sûfî müellifleri olan Aziz Mahmud Hüdâyî, Abdülmecid Sivâsî ve Abdullah Bosnevî gibi sûfîlerle bu açıdan karşılaştırılarak değerlendirilebilir.

Bu noktada Ankaravî'nin –*Minhâc* özelinde konuşmak gerekirse– *Menâzil*, *Avârif*, *Fütûhât* ve *Mesnevî* arasında kurduğu bağlantıda hangi

56 Ankaravî'nin tavrının modern dönem tasavvuf araştırmaları bakımından usul düzeyinde dikkate alınması gereken tarafı tam da burasıdır. Bir meseleyi araştırırken hangi metinler etrafında söz konusu meselenin işlenebileceğini gösteren bir örnek olarak Ankaravî'nin tavrı dikkatle okunması ve izlenmesi gereken bir metoda işaret eder.

eserin belirleyici olduğunu söylemek güçtür. Çünkü tasavvuf tarihinin farklı dönemlerine ait tavırları yansıtan bu metinlerin *Minhâc*'daki kesişmelerine yön veren, bu eserlerden herhangi birisi değil doğrudan doğruya Ankaravî'nin okuma biçimidir. Bunun için *Minhâc* bazen *Avârif* veya *Menâzil* hâşiyesi kimliğine bürünürken bazen kısmî bir *Mesnevî* şerhi olabilmekte, bazen de *Fütûhât* üzerine bir okuma denemesi haline gelebilmektedir. Bu tasavvufî tavırlar içerisinde Ankaravî'nin Mevlevî kimliği dolayısıyla *Mesnevî*'nin yön verici olduğu ilkece doğru sayılmakla birlikte bunun eserin tümü için söylenemeyeceği de belirtilmelidir.

IV. Sonuç

Sûfî müelliflerce tasavvufî tavrın tarih içindeki tezâhür biçimlerine göndermede bulunulması ve bu şekilde mevcut durumların anlamlandırılması, yapılanların bir "icat" olmadığını ortaya koymaya dönüktür. Çünkü belli bir tarihî geçmişe ve sosyal hâfızaya dayanıyor olmak var olan dinî tavırlar arasında köklü bir yer edinmenin gereğidir. Bu tarihî zemini gözeterek *Minhâc*'da nazarî bir bütünlükten çok tavır ve eğilim birlikteliğini yansıtmak isteyen Ankaravî, tasavvufun yaşanabilirliğinden şüphe duymayan bir temsilci olarak ilgili kabullerin gerçekliğini sorgulatan bir üslup kullanmamış ve döneminin mevcut tartışmalarıyla doğrudan hesaplaşmayarak müdâfaacı çizgisini polemik düzeyine taşımamıştır. Bu yönüyle *Minhâc*, sûfîlerin kendilerini gerek düşünce gerek sosyal yapı açısından nasıl örgütlediklerini ortaya koymaya çalışan bir denemedir. *Minhâc*'da –başta *Mesnevî* üzerine yazdığı şerh olmak üzere diğer eserlerinde de görüleceği üzere– mevcut uygulamaların biçimleriyle ilgilendiği kadar araçlarla amaçlar arasındaki uyumu göstermeye odaklanan bir Ankaravî portresi vardır. Çünkü –her ne kadar detaylar üzerinden yürüyen bir gerilim mevcutsa da– tasavvufî yapılar birbirlerinin temel kabullerini çürütmeyi değil bilakis birbirlerini güçlendirmeyi seçtikleri için nazarî prensiplerin yorumlarında ortaya çıkacak farklılıkları haklılaştırmak kaçınılmaz bir üslup özelliğidir. Bu da Ankaravî'nin literatürü seçici bir biçimde kullanmasını anlamlı kılar. Çünkü teorideki özle pratikteki akış arasındaki uzaklığı gidermek, ilkelerin hatırlanması ve yorumlanmasıyla olanaklıdır. Meşrûlaştırma, olan ile olması gereken arasındaki uyumun ortaya konulmasıdır. Bu yönüyle meşrûlaştırma, yaşanan sosyal değişime bir karşılık vererek mevcut birikimin korunmasını ve devamlılığını sağlar. Ankaravî teori ile pratiğin keskin ayrımlarla ortaya konamayacağını zımnen benimsediği için onun metinlerinde pek çok unsur içi-

çedir. Eyleme dönük tavsiyelerle söyleme ait unsurlar bu yüzden *Minhâc*'da ilginç bir sentez bulur. Orijinallik kaygısını dışlayan bir tutarlılık ve süreklilik arayışı Ankaravî'yi tasavvuf tarihi ile bütünleşen bir telif faaliyeti içine yöneltmiştir. Bilgi aktarımından çok muhatabı bir kavrayışa ortak etme çabasının mevcudiyeti ise söylenilenleri ansiklopedik bir toplam olmaktan çıkarmış, böylece Ankaravî bilgiden bağımsızlaşmayan ancak kendini aktardıklarıyla da sınırlamayan bir metot ortaya koyabilmiştir.

Bibliyografya

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2000.

Ahmet Tanyıldız, *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmûatu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Maârif) (I. Cilt) (İnceleme-Metin Sözlük)*, (Doktora Tezi), Erciyes Ü. SBE, 2010.

Ambrosio, Alberto Fabio, *Bir Mevlevînin Hayatı –17. Yüzyılda Sûfîlik Öğretisi ve Âyinleri*, trc. Ayşe Meral, İstanbul: Kitap Yay., 2012.

Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Minhâcü'l-fukarâ*, haz. Safi Arpaguş, İstanbul, Vefâ Yay., 2008.

_____, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı –Şerh-i Ahâdîs-i Erbaîn*, haz. Semih Ceyhan, İstanbul: Darülhadis Yay., 2001.

_____, *Derecâtü's-sâlikîn*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Ef. nr. 2674.

_____, *Câmiu'l-âyât*, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Blm. nr. 181.

Arpaguş, Safi, "Galata Mevlevîhânesi Örneğinde İstanbul Mevlevîliğinin Kültürel Hayata Etkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2014, sayı: 33, s. 17-37.

Bursevî, İsmâil Hakkı, "Şerhu'l-Usûli'l-Aşere", *Tasavvufta On Esas*, haz. Süleyman Gökbulut, İstanbul: İnsan Yay., 2010, s. 148-154.

Ceyhan, Semih, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, (Doktora Tezi), Uludağ Ü. SBE, 2005.

Corbin, Henri, *Bir'le Bir Olmak –İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, trc. Zeynep Oktay, İstanbul: Pinhan Yay., 2013.

Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yay., 2011

er-Rundî, İbn Abbâd, *Gaysü'l-mevâhibi'l-aliyye fî şerhi'l-Hikemi'l-Atâiyye*, tahk. H. İmrân el-Mansûr, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

Ertuğrul, İsmâil Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yay., 2008.

Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi I.1*, haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2008.

Gedik, Fatma, *İsmâil-i Ankaravî ve Fütûhât-ı Ayniyye İsimli Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Ü. SBE, 2005.

Honerkamp, Kenneth L., "Les Rasā'il al-Kubrā: Un modèlé de méthodologie pédagogique dans la mystique musulmane", *er-Resâilü'l-kübrâ*, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 2005, s. 37-85.

Işın, Ekrem "Mevlevîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yay., 1993, V, 422-430.

Kaplan, Hayri, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfîlere/Tasavvuf Bakışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, sayı: 14, s. 285-330.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, haz. M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul: MÜİFAV, 2005.

Mustafa Râsim Efendi, *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yay., 2008.

Reis, Bedriye, "Sûfîlere Yöneltilen Tenkitlere Bir Cevap: Akşemseddin ve Def'u Metâini's-Sûfiyye İsimli Eseri", *Abant İzzet Baysal ÜİFD*, sayı: 3, 2014, s. 37-70.

Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân I-III*, Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1283/1867.

Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebdei ve'l-meâd*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288/1871.

Schuon, Frithjof, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, trc. Veysel Sezigen, İstanbul: İz Yay., 2006.

Taşdelen, Sinan, *Musannifek Alaaddin Ali bin Muhammed'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si ile ilgili Risâlesi*, (Doktora Tezi), Selçuk Ü. SBE, 2007.

Togan, Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Dergâh Yay., 2014.

Veinstein, Gilles, "Bir Sentez Denemesi", *İslâm Dünyasında Tarikatlar –Gelişmeleri ve Aktüel Durumları*, trc. Osman Türer, Ankara: Sûf Yay., 2004, s. 559-592.

Yetik, Erhan, *İsmâil-i Ankaravî –Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İşaret Yay., 1992.

_____, "Tasavvufî Açıdan Fâtiha Tefsiri –İsmâil-i Ankaravî'nin Fütûhât-ı Ayniyye'si Üzerine Bir Çalışma", *Ondokuz Mayıs ÜİFD*, sayı: 8, 1996, s. 53-55.

_____, "Minhâcü'l-fukarâ", *DİA*, XXX, s. 108-109.