Peygamber Varisi İki Büyük Sufi

EBU'L-HASAN HARAKÂNÎ VE MEVLANÂ

EDİTÖR
Alparslan KARTAL

sonçağ yayınları

ANKARA 2018

EBU'L-HASAN EL-HARAKÂNÎ MENÂKIBINDA MADDÎ VE MÂNEVÎ İKTİDARIN KÖKENLERİ

Özkan ÖZTÜRK[a]

Öz

Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin menâkıbına dair yazılanlara göz atıldığında, şeyhin farklı varlık mertebelerinde gösterdiği çeşitli iktidar ve tasarruflara değinildiği görülür. Hem maddî hem manevî iktidar alanları için gerçekleşen tasarruflarının zengin bir portresinden ibaret olan menkıbeler, klasik tasavvuf kavramlarının yardımı olmadan kendisinde işaret edilen gösterenleri doğrudan ifşa etmez. Bu hali ile metin ilk bakışta insan aklını zorlayan imgelerle dolu ve mistik-metafizik güçlerle insan doğasını ilişkilendiren bir anlatı olarak görülür. Oysaki bu tür eserler başta kutbiyyet olmak üzere ricâlu'l-gayb gibi tasavvuf teorisinin özellikle vahdet-i vücûd anlayışının kurucu kavramları içinden anlaşıldığında farklı bir bağlam örgüsü ile karşılaşırız. Nitekim kökeni insan-ı kâmil anlayışında olan ve velayet fikri ile takviye edilen bu yorum alanının çerçeveleri ile bakıldığında, menkıbelerin kodlarını çözmek, gizli gösterenleri fark etmek mümkün olur. Dolayısı ile başta ilahî isimler, ilâhî isimlerin âlemle ilişkileri ve vasıta varlık olarak kâmil insanların aracı konumu hakkındaki bilgilere bakmadan menkıbeleri yorumlamak zorlaşır. Makalemizde Ebu'l-Hasan el-Harakânî'ye dair rivayet edilen menkıbeler özelinde kutbiyyet mertebesindeki velilerin mülk, misal ve melekût âlemindeki tasarruflarının teorik temellerini ve maddî iktidarı da dağıtan bir güç olarak ruhânî otoritenin ontolojik konumunu incelenmektedir. Tasavvufî metinlerde işaret edilen iktidarın doğasına dair yaklaşımlara işaret edilecek ve ilâhî isimler bilgisi ve iktidar arası ilişkiler deşifre edilmeye çalışılacaktır. Nitekim bu metinlerin genel kurgusu, eşyânın ontolojisinin ilâhî isimler anlamında esmâda olduğu ve esmâya dair bilginin eşyâya dair tasarrufu gerektirdiği şeklindedir. Makalede Ebu'l-Hasan el-Harakânî menâkıbında esmâdan eşyâya varlık mertebelerindeki vasıtalı iktidar anlayışının temelleri sorgulanacaktır.

---

[a] Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi [oozturk@nku.edu.tr]. Bu makale, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin Aralık 2017 Ek 1 Sayısı'nda yayınlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebu'l-Hasan el-Harakânî, ilâhî isimler, ricâlu'l-gayb, kutub, iktidar, otorite

THE ORİGİNS OF THE MATERİAL AND SPİRİTUAL POTENCY İN HAGİOGRAPHY OF ABU'L-HASAN AL-KHARAQÂNÎ

Abstract

When we glance at the writings that refers to hagiography (menâkıb) of Abu'l-Hasan al-Kharaqani, it is seen that the sheikh refers to various potencies and mystics that he has shown in different existence levels. The hagiography, which are made up of the mystics that realized a rich portrait for both material and spiritual potency fields, do not betray directly indicatives that refer to on their own without the aid of the classic mystic concepts. The text with this aspect is at first sight seen that it is a narration which is full of images that force human reason and relate to human nature with mystic and metaphysics potencies. However, we come across a different context braid when we understand especially that constitutive concepts of the comprehension of vahdet-i vücud, that kinds of works in the theory of mysticism like ricalu'l-gayb (the hidden dignitaries/saints), kutbiyyet, is the first work among them. Thus, when we look at the idea of authority that its roots on the comprehension of perfect human being, it can be possible to solve the codes of hagiography, to recognise secret indicatives. However, to comment on hagiography can be forced without looking data about the contact of perfect human as an agent and the relations with world and at first the divine names. Our article examines the ontological position of spiritual authority as a power that spreading material potency and in the level of kutbiyyet, mystics of their theoric basics in the world of mülk, misâl and melekût are specific to hagiography relate to Abu'l-Hasan al-Kharaqânî. This manifesto will be referred to approaches that the nature of potency refers to sufi texts and will be uncovered the relationships between potency and the divine names of God. Thus, the general concept of these article is in the form of the ontology of things in the meaning of the divine names as a divine name (esmâ) and the data about a divine name (esmâ) as required by things (eşyâ). It will be discussed the basics of the comprehension of potency that will be an agent in the level of

the hagiography, belongs to Abu'l-Hasan al-Kharaqânî, from the divine name (esmâ) to the things (eşyâ).

Key Words: Ebu'l-Hasan al-Kharaqânî, divine names, ricâlu'l-gayb, kutub, potency, autority

Giriş

Menkıbe, (ç. menâkıb) sözlükte "övülecek iş, hareket" anlamına gelen bir kelimedir. Tasavvuf literatüründe ise, H. III. yüzyıldan sonra, sûfîlerin hayat hikâyeleri, hikmetli sözleri ve örnek davranışlarını ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Tasavvuf klasikleri ilk örnekleriyle bu yolu açmış ve bu eserlerde birçok sûfînin söz ve fiilleri kayda geçirilmeye başlanmıştır. *Tabakâtü's-sûfiyye* (es-Sülemî, ö. 412/1021), *Keşfü'l-mahcûb* (el-Hücvîrî, (ö. 465/1072 [?]), *er-Risâle* (el-Kuşeyrî, ö. 465/1072) gibi kurucu eserlerde bu geleneğin temel üslubu belirmeye başlamıştır. Hicrî V. yüzyıla gelindiğinde ise bu tür eserlerin içeriğine "keramet" fikrinin de girmiş olduğu görülür. Hicri VI. yüzyıldan itibaren, tasavvufun tarikatlar şeklinde örgütlenip İslâm dünyasında yaygınlaşmaya başlamasından sonra hemen her tarikatın pîri, tarikatın tanınmış şeyhleri veya bazı sûfîler hakkında menâkıb kitapları yazılmıştır.[1] Bazı müelliflere göre içerik değerlendirilmesi açısından menkıbeler, masal, destan ve efsane türü içinde değerlendirilir. Onlara göre menâkıbnâmeler, konularının gerçek hayattan seçilmiş olması, kutsal kişiler (velîler) etrafında geçiyor olması, bir zaman ve mekân kaydının olması ve anlatılan olayın gerçek olduğuna inanılması, sade bir üslûpla yazılmış olmaları itibariyle ayrılır.[2] Kanaatimizce bu metinlerin anlatısını, göstergelerini ve dilini sadece fizik gerçeklikle ilişki üzerinden değerlendirmek, bazen metinlerin gizli-örtülü işaret ettiğini, gösterdiğini gözden kaçırmaya neden olur. Sûfîlerin konuştukları din dilinin anlam düzeyleri, üslup formları, sûfî muhayyilenin doğası ve kendine has akletme biçimlerinin yapısı konusunda bir farkındalık olmadan; özellikle de vahdet-i vücûd düşüncesi, ilâhî isimler teorisi, velayet fikri, insan-ı kâmil ve ricâlu'l-gayb gibi temel kavram ve yaklaşımlar bilinmeden bu metinlerin ele

---

1 bkz. Haşim Şahin, Menâkıbnâme, *DİA*, 2004, c. 29, s. 112-114.

2 Menakıbnâmelerin muhteva analizi hakkında bkz Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, TTK Basımevi, Ankara: 1992, s. 34.; Fuat Köprülü, "Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları", *TTK Belleten*, VII/27, 1943., s. 379-522.; Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usul*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985, s. 49.; Mustafa Aşkar, "Kadın Sûfîleri Anlatan Bir Menâkibnâme: Menâkıb-ı Veliyyâti'n-Nisâ", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2004. V. cilt, 13. sayı, 75-79.

alınması sınırlı düzeyde kalacaktır. Menâkıbnâmelerin, yazıldığı dönemlerde nasıl anlaşıldığı, hangi muhayyileye hitap ettiği, teşekkül ettiği unsurların hangi insan, âlem, hatta varlık yorumlarından kaynaklandığı ve yapılan yorumların tarihsel veya evrensel olarak algılanıp algılanamayacağı ayrı bir tartışma konusudur. Fakat en azından menkıbe dilini ve kodlarını keşfetmeye yönelik çabalara hala ihtiyaç olduğu ortadadır.

Bu makale, Ebu'l-Hasan el-Harakânî menakıbına dair temel kaynaklardan olan *Tezkiretü'l-Evliyâ*[3] ve *Nûru'l-Ulûm*[4] metninde geçen, din dilinde umumiyetle "keramet" olarak adlandırılan, tasavvufta ise "tasarruf" şeklinde karşılanan söz konusu kavramı çözümlemeye çalışacaktır. Özellikle şatahâtıyla meşhur olan bir kişiliğin, sözlerinde vurgulanan anlam düzeylerinin açık gösterenden çok gizli gösterene işaret edeceği düşünüldüğünde metnin tarihî şahsiyeti olan Ebu'l-Hasan el-Harakânî'de ve sözlerinde ifadesini bulan tasarruf motiflerinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair yeni bir bakış açısı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu yapılırken maddî ve manevî iktidar kavramları üzerinden bir anlama çabası gösterilecektir. Çünkü keramet kavramına yalnızca din dilinin genel çerçevesi içinden bakıldığında menkıbelerde geçen tasarruf formlarını anlamak zorlaşacaktır. Kutub-veli profilinde bir iktidar ve otorite motifi olarak ortaya çıkan fiillere, tasavvuf fikri çerçevesinden özellikle ilâhî isimler ve vahdet-i vücûd düşüncesinden bakmak ise, bağlamı da, görüneni de değiştirecektir. Çünkü keramet kavramı daha çok verili bir güce işaret ederken, tasarruf kavramı daha çok veliden zuhûr eden bir iktidarın, onda tahakkuk eden bazı hakikatlere müstenit olduğuna vurgu yapar.

Şeyh'in menâkıbında, ilk elden klasik sünnî yorum alanı içerisinde dahi izah edilmesi zor bazı şatahâtlar yanında birçok olay, fiil, tasarruf ve kerametlerle karşılaşılmaktadır. Ektiği bağdan gümüş, altın ve mücevher yetişmesi,[5] öküzlerin şeyhin tarlasını kendi başına sürmesi,[6] kızgın fırına girmeyi teklif etmesi,[7] elini yenine sokup sıcak ekmek, beyaz ve siyah üzüm

---

[3] Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ,* haz. Süleyman Uludağ, Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.

[4] Hasan Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî: (hayatı, çevresi, eserleri ve tasavvufî görüşleri) Nûru'l-Ulûm ve Münacâtı (çeviri-açıklama-metin)*, Şehit Ebü'l-Hasan Harakani Derneği Yayınları, Kars: [t.y.]

[5] Attâr, *"a.g.e"*, s. 694.

[6] Attâr, *"a.g.e"*, s. 695. Çiftçi, *Nûru'l-Ulûm ve Münacâtı*, s. 280.

[7] Attâr, *"a.g.e"*, s. 696.

salkımları çıkarması,[8] hamuru bereketlendirmesi,[9] çakıl, taş ve toprağı yağ yapması,[10] hankahın duvarlarına sema ettirmesi,[11] taşı hareket ettirmesi ve yer değiştirtmesi,[12] "Allah" dediğinde dağdan kayaların kopup yuvarlanması,[13] odun yükünü bir aslana taşıtması,[14] elinden düşürdüğü bir çekicin çağırdığında eline geri gelmesi,[15] uzakta gerçekleşen bir vakıayı haber vermesi,[16] gibi maddî iktidar uygulamaları ve tasarrufları zikredilir. Sıradan insan kudretinin üstünde vukua gelen bu tasarrufların bir kısmı nesnelere uygulanırken, bir kısmı da insanlar üzerinde gerçekleşen fiillerdir. Adını anan (istigase) bir yolcuyu yol kesenlerin elinden kurtarma,[17] zamanın kutbunu görmek için Harakan'dan Lübnan dağına gitmek için izin isteyen bir müridinin Lübnan'da kutub olarak Şeyh'i görmesi, günde beş kez Şeyh'in Lübnan'a geldiğine şahit olması ve Şeyh'in onu oradan Rey şehrine bir anda götürmesi,[18] Şeyh'in Hz. Peygamber (sav)'i gözlerinin önünde görmesi,[19] Şeyh Ebu Said ile yapılan hal transferi[20] gibi fiiller Şeyh'in menâkıbında geçen insanlar üzerinde gerçekleşen tasarruflara örnek olarak zikredilebilir. Bunlar maddî iktidar olarak tanımladığımız ve özellikle de insanlar ve nesneler üzerinde, maddî kudretin yansıması olarak ortaya çıkan tasarruflara örnektirler.[21] Burada bir fiili meydana getiren kudretin doğası maddî bir imkân düzeyi ile ilişkilidir. Bu iktidar, fizikî nedensellik ilişkilerini aşarak, yeni bir nedensellik kuramını açıklama modeli olarak seçmeyi gerektiren bir iktidar biçimi olsa da, iktidarın uygulama cihetinin maddî olduğu aşikârdır.

---

8 Çiftçi, *Nûru'l-Ulûm ve Münacâtı*, s. 317.

9 Attâr, *"a.g.e"*, s. 698. Çiftçi, *Nûru'l-Ulûm ve Münacâtı*, s. 286.

10 Çiftçi, *Nûru'l-Ulûm ve Münacâtı*, s. 281.

11 Attâr, *"a.g.e"*, s. 699.

12 Attâr, *"a.g.e"*, s. 700.

13 Çiftçi, *Nûru'l-Ulûm ve Münacâtı*, s. 254.

14 Attâr, *"a.g.e"*, s. 700-701. Çiftçi, *Nûru'l-Ulûm ve Münacâtı*, s. 283-284.

15 Attâr, *"a.g.e"*, s. 701.

16 Attâr, *"a.g.e"*, s. 703.

17 Attâr, *"a.g.e"*, s. 696.

18 Attâr, *"a.g.e"*, s. 696-697. Çiftçi, *Nûru'l-Ulûm ve Münacâtı*, s. 312-313.

19 Attâr, *"a.g.e"*, s. 698. Şeyh'in peygamberlik hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Alparslan Kartal, "Ebu'l Hasan Harakani'nin Peygamber Tasavvuru", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bahar, 2015, sy. 15, s.161-175.

20 Attâr, *"a.g.e"*, s. 699.

21 Manevî ve kevnî keramet ayrımı için bkz. Bulut, Halil İbrahim, "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize ile İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 3, s. 329-350.

Şeyh'in menâkıbında geçen iktidar ve otoriteye işaret eden bazı tasarrufların doğası ise farklıdır. Bu fiillerin bir kısmı "manevî iktidar" olarak tanımlanacak bir iktidar modeli sunar. Nitekim Gazneli Mahmut ile ilgili menkıbesinde Şeyh'in şahsında inşa edilen böyle bir iktidar modelidir. Dolayısı ile maddî iktidardan kasıt bir kişiye ve veya nesneye hariçten yansıyan maddî bir kudret iken, manevî iktidardan kastımız da bir kişiye içeriden ve kabul ettiği manevî bir otorite durumu üzerinden uygulanan kudrettir. Neredeyse menkıbenin tamamı bu tür bir iktidar gövdesini Şeyh'in şahsında inşa etmektedir. Gazneli Mahmud ile ilgili menkıbede sultanın, şeyh ile ilişkisinde inşa edilen iktidar modeli manevîdir. Ancak Şeyh'in hırkası sebebiyle Sultan Mahmud'un savaşı kazanması,[22] şeklindeki bölümü manevî otorite alanını maddî iktidar ile birleştiren bir model de sunar. Daha sonraki dönemlerde özellikle Osmanlı sûfî metinlerinde iktidarın doğasına ait tasniflerde sıklıkla örneğini göreceğimiz üzere, maddî yönetici ile manevî yönetici ayrımları şeklinde literatüre girecek bir yaklaşımın temelleri burada da gözükmektedir.[23] Bu yaklaşım, tarih boyunca maddî iktidar ile manevî otorite sahiplerinin, başka bir ifade ile maddî sultanlar ile manevî sultanlar arası düzlem hakkında sûfîlerin bakış açısını ortaya koyar. Nitekim bu perspektif Şeyh'in menâkıbında henüz bereket, dua ve manevî teyid ile sınırlı gibi gözükmekte iken daha sonraları yönetmek için yurt verme, maddî iktidarı tevdi etme, kılıç kuşatma, tarihe müdahale ederek devlet kurdurma ve devleti yönetecek hânedânı seçme, bu hânedânın iktidarlarının devamı ve egemenliğinin bâtınî menşe'i olma gibi maddî iktidarı da belirleyen mânevî bir otoriteye yapılan vurguya dönüşecektir. Nitekim Hacı Bektaş Veli *Velayetname*'sinden[24], İsmail Hakkı Bursevî'nin Osmanlı yorumuna dek birçok sûfî metnin manevî otoritenin maddî iktidar üzerindeki durumunu ve bazen de iktidarın nesnelere hariçten

---

[22] Attâr, *"a.g.e"*, s. 703. Çiftçi, *Nûru'l-Ulûm ve Münacâtı*, s. 300.

[23] Maddî (sûrî) ve manevî iktidar/saltanat/siyaset kavramları hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Necmeddîn-i Dâye, *İrşadü'l-Mürîd ile'l-Murâd fî Tercemeti Mirsâdi'l-İbâd*, trc: Kâsım b. Mahmûd-i Karahisarî, Süleymâniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 512, s. 220-221.; Tavakkolî, Hasan, *İdris-i Bitlisî'nin Kânûn-ı Şâhenşâhî'sinin Tenkidli Neşri ve Türkçeye Tercümesi*, basılmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974, s. 52-56.; Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 1374, vr. 50b.; *Kitâbu'l-Envâr*, Süleymâniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 254, vr. 52b, 53a.; *Kitabu'z-Zikir ve'ş-Şeref*, Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2752, vr. 6a-6b.

[24] Hacı Bektaş-ı Veli, *Velayetname*, haz. Hamiye Duran, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

değil de dâhilden veya fizik nedensellik ile ilişkili olmayan manevî bir merkezden uygulandığını temellendirmeye çalıştığı görülür.[25]

I. Kutub-Veli Motifi ve Maddî-Manevî İktidar

Kutub-veli tasavvuru ile ilgili anlatılarda sıklıkla geçen tasarruf formlarının tasavvufî nazariyelere özellikle de vahdet-i vücûd fikriyatına mesafeli bir okuma tarzı ile anlaşılması zor görünmektedir. Çünkü ilk bakışta kutub-velilere dair menkıbeler, okuyucusunu nüfuz edilmesi zor, farklı bir gerçeklik alanı ile karşı karşıya bırakır. Menkıbeler üzerinde yapılan çalışmalara bakıldığında bu güçlüğü aşma ve bu tür gerçek-üstü vurguların yorumlanması konusunda temelde üç yaklaşım tipi ile karşılaşılmaktadır. İlki menkıbelerde geçen şahıslar ve onlardan zuhûr eden fiilleri ilk elden anlaşılması zor, hayal-üstü bir kurgu olarak değerlendirilmesidir. Bu yorum, modern insanın gerçeklik algısını sarsan örnekle dolu olan menkıbeleri, bir abartı kültürü olarak tanımlanmakta ve tarihsel bir dönemin muhayyilesinin ürünü olarak görmektedir. İkinci yorum biçimi menkıbeleri İslamiyet öncesi kaynaklardan aktarılan mit ve efsanelerle ilişkilendirmektedir. Bu yorum tarzı menkıbelerdeki gerçeklik vurgusunu İslam öncesi kültür etkileri ve özellikle de Şamanist kalıntıların tarihsel tesiri altında biçimlenen inanç motiflerinin bir yansıması olarak görür. Bu yaklaşıma göre menkıbelerde zikrolunan olağanüstü anlatılar, en iyimser yönü ile sünnilik dışı ve heterodoks İslam anlayışa sahip tarikat pîri bir kutub-velinin kerametleri olarak değerlendirilir. Üçüncü yaklaşım şekli ise menkıbelerde geçen bilgi türünün hermetik bilgi tasavvurunun bir yansıması olduğu, hatta simya uygulamalarının veya majik kudretin bir kutub-veli fikri üzerinden yeniden inşa edildiği yönündedir. Bu yorumu benimsiyenlere göre menkıbeler büyü uygulamaları ile doludur. Dolayısı ile bu tür yaklaşımların ana gövdesi dinî değil, parapsikolojik ve majiktir.[26]

---

[25] Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Anadolu sûfîlerine etkileri için bkz. Bilal Gök, "Ebu'l-Hasan Harakânî ve Hacı Bektaş Veli: Aralarındaki Bağlar ve Anadolu'nun İslamlaşmasına Katkıları", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 100-134.; Alparslan Kartal, "Ebu'l-Hasan Harakanî İle Hacı Bayram-ı Velî Arasındaki İlişki Ve Anadolu'nun İslamlaşmasına Katkıları", II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Kalem Yayınları, Ankara, 2017, s. 127-142.; Alparslan Kartal (2017), "The Understanding Tolerance And Human Love Of Abu'l-Hasan Kharakanî Who Is The Most Important Figure Of Anatolian Mysticism" , ICHER Conference Proceedings, Houston.; Alparslan Kartal, "Huzur Derslerine Katılan Karslı Âlimler", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2017, c. IV, sy. 8, s. 224-243.

[26] Bahsi geçen iddialar için bkz. Muhammed Abid Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi,* çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak,

Zikrettiğimiz anlama çabalarına ek olarak, başta Ebu'l-Hasan el-Harakânî olmak üzere, birçok sûfî için yazılan menâkıbnâmelerde geçen tasarruf modellerinin kodlarını ifşa edecek nazarî çerçeve teklifimiz, vahdet-i vücûd ve ilâhî isimler teorisinin referans alanıdır. Ebu'l-Hasan el-Harakânî menakıbı, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve geleneğinin, ilâhî isimler hiyerarşisinin varlık ve oluş mertebelerinde zuhûruna dair sistematik bir şekilde kurduğu nazariyenin bir kutub-veli menakıbında uygulanışına örneklik teşkil eder.[27] Bu yaklaşımın ana ilkelerine göre, ilâhî isimleri var olan şeylerin maddeleri ve mümkünlerin asıllarıdır; hiçbir şeyin zuhûru bu isimler olmadan mümkün olmadığı gibi imkân âleminin kaideleri de, ancak onlara dayanarak sabit olabilir. Şayet ilâhî isimlerin hükümleri ve bu isimlerin tasarrufları olmasa idi, kevnin/oluşun varlığı adına hiçbir isim ortaya çıkmaz, hiçbir resim zuhûr etmezdi.[28] Dolayısı ile âlem, ilâhî isimlerin zuhûrunun bir sonucudur. Varlığın ilkeleri, varlığın hakikatlerinin esasları olan ilâhî isimlerdir. Âlem bütün varlığını doğrudan ilâhî isimlerden alır. Her varlık bir ilâhî isme ve bunun üzerinden Hakk'a dayanır. Hakk'a istinat eden bu isim, birlik (cem) mertebesinde bulunan bir asla dayanır. Bu sebeple cem mertebesindeki küllî aslını, hakikatine mutabık ismini ve kendisine ait nispeti tam olarak bilen kimse o isimde/isimle tasarruf ve tesîr eder. Bir yönüyle de o ismin hükmü altında olup ondan etkilenir ve o isme boyun eğer.[29] Dolayısı ile bu ilke, var olmanın hatta iktidar sahibi olmanın belirli bir isime nispetle, o ilâhî ismi bilmek ve ona intisap etmekle yetkin

---

Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 1999, s. 470-480.; Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000. ; Ahmet Yaşar Ocak, "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi" yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir "mise-en-question" Denemesi)", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2009, c. VI., S. 1., s. 137-163. Ayrıca bkz. Özkan Öztürk, *Hacı Bektâş Veli Velâyetnâmesi'nde Maddî ve Mânevî İktidarın Görünümleri*, 2. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu (08-10 Ekim 2015), Nevşehir, 2016, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları, s. 299-307.

[27] Kuşkusuz ilâhî isimlere dair teorik çerçevenin kurucusu İbnü'l-Arabî değildir. Fakat ilâhî isimler bilgisini "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanma" zemininden ilâhî isimlerle tahakkuk etme düzlemine çekerek etik, epistemoloji ve ontolojinin konusu haline getiren ve bunu en kapsamlı şekilde vurgulamanın yolunu açan odur. Sadreddin Konevî ve Dâvud-ı Keyserî çizgisi üzerinden gelişen tartışma, kendine has teknik ve üslupla ilm-i ilâhî başlığı altında ele alınmıştır. Özellikle Konevî'de ilâhî isimler metafiziğin ilkeleri haline gelir. Bu isimler, hem tanrının, hem âlemin, hem de insanın bilinebilmesinin anahtarlarıdır. Konu hakkında ayrıntılı ve değerli bir çalışma için bkz. Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayykitap, 2009, s. 115-199.

[28] Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 10.

[29] Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhâlar (en-Nefehâtü'l-İlâhiyye)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002s. 136-137.

bir şekilde gerçekleşeceğine işaret eder. O ismi bilmek ve onunla tahakkuk etmek, tesîrde o ismin hükmünü taşımak demektir. Bu da o isimle tasarruf etmek ve o ismin iktidar ve sultasını âleme açmak anlamına gelir. Bir isimle tasarruf diğer mevcûdların yönetim ve tedbirinde yetkin olmak, onlar üzerinde iktidar sahibi olmak demek iken, bu ismin tahakkuku altında olmak ise belirli bir yönetimsel alanda bulunarak o ismin iktidarına maruz kalmayı ifade eder.[30]

İlâhî isimlerin varlık hakkında hüküm ve tesirleri en yetkin olanları; hayat, ilim, irade, kudret, işitme, görme, konuşma nispetleridir. Bunlara *ilâhî isimlerin önderleri (eimmetü'l-esmâ)* denilir. Bu isimler bütün varlıkta tecelli etmesine rağmen asıl ve mutlak olarak manada insân-ı kâmillerde zuhur ederler. İnsân-ı kâmillerin tasarrufları ve fiilleri ile âlemde gösterdikleri tesirler küllî olarak bu yedi isim ile gerçekleşir. Yani yedi ismin tecellisi ile âlemde yönetici olmuşlardır. İlâhî isimlere, velayet ile ilişkileri açısından baktığımızda yedi ismin mutlak şekilde tecelli ettiği veliler, bu isimlerin küllî ve mutlak iktidarı ile tasarrufa malik olurlar. Onların yönettiği âlem sadece maddî âlem olarak da görülmez, onlar aynı zamanda evrenin kozmik yöneticileridir. Tasarruflarındaki nedensellik, kendilerinin maddî varlık olmaları sebebiyle maddî nedensellik şeklinde anlaşılmamalıdır. Onlar ilâhî isimlerin iktidarına sadece bir vasıtadırlar. Bu sebeple onlarda tezahür eden iktidarı, metafizik nedensellik ile ilişkili ve ilâhî isimlerin iktidarının bir yansıması olarak anlamak gerekir. Bu veliler, yedi ilâhî ismin yansıması olarak yedi kişi olarak zuhûr ederler. Nitekim *abdâl-ı seb'a* olarak adlandırılan, âlem üzerinde mutlak tasarruf sahibi olan ve âlemin yedi bölgesinin (iklîm) yönetim ve nizamından sorumlu olan yedi kişi doğrudan bu isimlerin tecellisi olarak görülür. Bulundukları mertebeler de bu yedi esmânın hükümlerini taşır. Bu yediden dördü *evtad*, ikisi *imam*, birisi ise *kutubt*ur. Allah onları yeryüzünün tedbiri için yedi iklimi korumakla görevli kılmıştır ve her biri bir iklim üzerinde tasarruf sahibidirler. Vahdet-i vücûdun bir tezahürü olarak bütün ilâhî isimleri kendinde taşıyan câmî bir varlığın olması da varlığın gâyeliliği ve âlemin bekası için zorunludur. Bu sebeple her devirde bir kutbun varlığı zorunluluk teşkil eder. Bu sebeple başta kutub olmak üzere, ilâhî isimlerin en yetkin mazharları olan yedi imam doğrudan âlemde yedi yönetici varlık olarak

[30] bkz. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 82.

tezahür etmiştir.[31] Sûfî inanç dünyasında teorik metinler yanında halk düzeyinde de sıklıkla ifadesini bulan, "üçler ve yediler" olarak adlandırılan, padişah ve onun maddî gücü ötesinde hâkimiyet vaz edici unsur olarak kendilerine iltica edilen ve *ricâlu'l-gayb* olarak vasıflanan gayb erenleri tasavvuru; aslında bahsi geçen yedi ilâhî ismin bilgisine ermiş ve dolayısıyla da tesîrine mazhar olmuş mertebe sahipleri üzerinden Hakk'la irtibatlanmanın bir görünümüdür.[32]

Ebu'l-Hasan Harakânî menâkıbında da sıklıkla atıf yapılan ulûhiyet kavramını anlamak için de ilâhî isimler bilgisi merkezli bir okuma yapmak gerekir. İlâhî isimler arasında ulûhiyetin ve Allah isminin yerini anlamak, menkıbenin kodlarını çözmenin en önemli anahtarıdır. İlahî isimler teorisine göre maddî iktidar alanında olduğu gibi ilâhî isimlerin kendi aralarında da hükmü diğerlerinin üstünde olan ve sultan olarak tanımlanabilecek bir isim vardır. Ulûhiyete işaretle Allah ismi en kuşatıcı, kapsayıcı, câmi isim olarak diğer isimlerin üzerindedir.[33] Tasavvuf literatüründe ilâhî isimler arasındaki bu durumu *ism-i azam*lık olarak değerlendirir. Bu durum maddî sultanın bütün âlemi kuşatmasına ve hükmünün bütün memleketlere geçmesine benzer bir durumdur. Yani ulûhiyetin hükmü umumîdir. İlâhî isimler arasındaki ulûhiyet hakikatinin bu kapsayıcılığı ve hükmünün umumîliği kendisini insanda gösterir. Çünkü insan bütün varlıklar arasında Allah'ın isimlerinin yansıdığı ve onu en kuşatıcı şekilde kavrayabilecek yegâne varlıktır.[34] İlâhî isimlerin kapsayıcılığının kendisinde tecelli ettiği insan, insân-ı kâmil ya da kutubtur. Ulûhiyette Allah, âlemde ise kutub bütün varlık hakikatlerini kendinde toplayan bir konumda olduğu için, bu hakikatler üzerinde de tasarruf eden bir mevkidedir. Yani bütün varlığın

---

[31] Bursevî, *Kitâbu'l-Hitâb*, Süleymâniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultân, nr. 254, vr. 166a-166b.; Mustafa Rakım Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil,* haz: İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, s. 103. Bu yedi ilâhî ismin âlemde halîfeliğini ancak insan gerçekleştirebilir. bkz. Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, nşr. Halil Eser, İstanbul: Mektebetu Eser, 1969/1389, c. I, s. 8.; Sarı Abdullah Efendi, *el-Cevheretü'l-Bidâye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Reisulküttab, nr. 455, vr. 34b-35a.

[32] bkz. Öztürk, *"a.g.e."*, s. 96.

[33] Ulûhiyet, varlık hakikatlerinin tamamıdır ve bunların hangi mertebelerde, hangi nispetlere göre bulunacağının tümel bilgisi ve durumudur. Varlık hakikatlerinin, mazharları ile ilişkisi ve bunlarla ilgili hükümler ulûhiyet mertebesinde korunmaktadır. Bu hükümler, hakk ile halk arası ilişkinin doğasına dair hükümlerdir. Bu sebeple ulûhiyet ilâhî ve kevnî mertebeleri kapsar ve her bir hakikati varlık yerindeki mertebesine indirir. bkz. Abdülkerim Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil fî Ma'rifeti'l-Evâhir ve'l-Evâ'il*, Kahire, 1963, c. I, s. 23. Ayrıca bkz. Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 25-38.

[34] İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, thk. Ebü'l-A'la Afifi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1980, s. 50.

metafizik illeti Allah hükmündedir ve kutub da bu hakikatin taşıyıcısıdır. Bu anlamda en büyük tesire konu olan ilâhî isim sayılan ism-i a'zam, bizzat büyük insân (insân-ı kebîr) olarak adlandırılan insân-ı kâmildir. İnsan-ı kâmil her hakikatin aslı olan hakikat *hakikatu'l-hakāik* olarak adlandırılır. İnsan-ı kâmil bütün varlıklar içinde toplayıcılık özelliğine mazhardır. Âlem onun varlığındaki hakikatlerin tezahüründen ibarettir. İnsân-ı kâmil veya kutub mertebesinde âlemdeki sûretlerin bütün nisbet ve hükümlerini kendinde toplama özelliği (cemiyyet) ortaya çıkmıştır. Bu sebeple âlemde tüm zıtlık ve ihtilafları kendinde toplayan Allah isminin mutlak mazharı, bâtın ve zâhir bütün âlemlerde tasarruf ve iktidar sahibi olan kutubtur. Kutub, âlemde var olan bütün mevcûtların mâliği ve âlemin kozmik yöneticisidir. Onun "varlık siyâseti" olarak adlandırılabilecek olan tasarrufu, her tikel varlığın taşıdığı hakikate göre muamele etmek şeklinde yetkin bir fiil olarak ortaya çıkar. Bu yönüyle insân-ı kâmilin iradesi de küllî irade ile birleşmiş olarak düşünülmelidir. Yönetiminde kullandığı iradenin bu ittihadı sebebiyle tasarruf ve iktidarı da en yetkin olandır. Çünkü maddî yönetici olmaktan öte âlemde yönetim nisbetinin kemâli onun şahsında zuhûr etmiştir.[35]

Kutub kavramı tasavvuf dünyasında ve özellikle de İbnü'l-Arabî geleneğinde çokça vurgulanan ve kozmik sultân veya halîfe profilinin temelini oluşturan bir kavramdır. Varlık, bilgi ve fiiller alanının gerçek hâkimi sayılan kutub, mutlak tasarrufu sembolize eden en üst ara-varlık durumudur. Hakk ile âlem arasındaki vasıtalı iktidar sistematiğinin gereği olan bu ara oluş (hilâfet), zâhirî iktidar alanında olduğu gibi sadece insânî fiillerin maddî ölçütleri ile değerlendirilirse anlaşılamaz. Âleme kendini açan bütün hakikatlerin zuhûrunun ön şartı olan bu varlık durumu, maddî siyaseti de kuşatan en üst varlık alanının hâkimi ve yöneticisi olarak görülür. İktidarı da ilâhî isimler bilgisinden kaynaklanan bir iktidardır.

Ebu'l-Hasan el-Harakanî menakıbında da sıklıkla zikredilen ve Şeyh'in maddî ve mânevî iktidarına örnek teşkil eden istimdâd sahiplerinin imdadına yetişmesi şeklindeki yaklaşımlar, sığınılan merci olma anlamında *gavsiyyet* kavramı ile ilişkili görülmelidir. Nitekim ism-i a'zamın mazharı olmak ve ilâhî isimlerin künhüne vâkıf olmak, kutbiyyet mertebesinin sair mertebedeki varlıklar için aynı zamanda bir talep, istimdâd ve istigâse

[35] Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftahu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd),* çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 140.. Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayykitap, 2009, s. 185-190.

(yardım dileme) mertebesi haline getirir. Hakikatte bütün varlıklar mutlak yöneticileri olan kutubla olan ilişkilerinde muhtaçlık ve talep düzeyindedirler. Fakat gerçekte ise yardım eden, varlıkta tasarrufu görülen ve kutubda ilâhî isimleri tecelli eden Allah'tır.[36] Sonuç olarak denilebilir ki Şeyh'in menâkıbı, bahsi geçen kutub-velî, ism-i azam, ulûhiyet tecellisi, ilâhî isimlerdeki kapsayıcılık hükümleri, tecelli nazariyesi, ricâl teorisi gibi sadece işaret etmekle yetindiğimiz kavramların penceresinden okunduğunda gözüken manzara değişecektir. Böylece en azından sunulan resmin kendisini bize verecek bir çerçeveden bakma imkânına sahip olabiliriz.

II. Maddî ve Manevî İktidarın Kökeni Olarak İlâhî İsimler

Ebu'l-Hasan el-Harakanî menakıbında ilâhî isimler teorisi ve vahdet-i vücud düşüncesi yoğun bir şekilde işlenmektedir. Vahdet-i vücûd yaklaşımının, menkıbenin ana gövdesini inşa ettiği görülür. Şeyh, özellikle *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da vahdet-i vücûd merkezli bir varlık görüşünün taşıyıcısı olarak öne çıkar. Bazen Şeyh'in ifadeleri kendi varlığından ilâhî isimler bilgisinin yansıdığı yaklaşımını da aşar. Onun idrak ettiği düzey açısından, Şeyh'in varlığı ezel planında Hakk'ın ilminde ve O'nunla birlikte bir hakikat olarak bulunur. Bu anlamı ile *"sûfî, mahlûk değildir."*[37] Şeyh'in ifadesine göre Allah; bunu *"Şu halkı hep ben yarattım. Sûfîyi yaratmış değilim"* şeklinde ifade etmektedir. Ferîdüddîn Attâr bu ifadeyi, sûfînin yok (ma'dum) nispetinde olduğunu, yok olanın da yaratılmamış oluğu şeklinde yorumlar. Bu, bir anlamda da sûfînin halk âleminden değil, emir âleminden olduğuna işaret eder.[38] Sûfînin varlık durumu Hakk'ta ve O'nun ilmî hakikatinde bulunmaktadır. Yeryüzündeki hakikati de Hakk'ın bilgisindeki bu durumun zuhûrundan başka bir şey değildir. Bu bağlamın, İbnü'l-Arabî'nin de temel kavramlarından olan *âyân-ı sâbite* fikri bilinmeden anlaşılması mümkün olmaz. Âyân-ı sâbite gerçeklik aynasına yansıyandır ve

---

[36] Bursevî, *Kitâbü'n-Necât,* İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1290, s. 253.

[37] Şeyh'in bu sözü hakkında bkz. M. Nedim Tan, *Harakânî'nin Tasavvuf Tarihindeki Etkisine Bir Örnek: "Sûfî Yaratılmamıştır" Sözü ve Hâce Yusuf Hemedânî'nin Şerhi*, Kafkas Üniversitesi Harakanî Uygulama ve Araştırma Merkezi Seyyid Ebu'l Hasan Harakani Vakfı I. Uluslararası Harakanî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 2012, s. 200-210.; Halil Baltacı, *Necmeddîn-i Dâye'nin, Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin ; "Sûfî Gayru Mahlûk Değildir" Şathiyyesi Hakkındaki Yorumları*, Kafkas Üniversitesi Harakanî Uygulama ve Araştırma Merkezi Seyyid Ebu'l-Hasan Harakani Vakfı I. Uluslararası Harakanî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 2012, s. 134-149.; İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-Hüve*, (Resâilü İbn Arabî içinde) (t.s), (y.y).

[38] Attâr, *"a.g.e"*, s. 734.

Şeyh'in ifadesi ile bu durum, insanın hakikatinin ezelîliğine işaret eder. Elest Bezmi'nde *"Elestü ve belâ"* [39] diyen de O'dur. Şeyh bunu şu şekilde dile getirir: *"Allah, Ebu Hasan namına, ezelde 'Belâ', diye cevap verdiği vakit Ebu Hasan O idi ve Ebu Hasan mevcut değildi. Demek ki, Ebu Hasan O imiş!*[40] Nitekim bu yaklaşım, *"Attığın zaman sen atmadın, lakin Allah attı"*[41] mealindeki ayette işaret edilen mana ile ilişkili görülmüştür. Bu sebeple insanın hakikati, ilâhî fiil ve tasarrufları taşıyan, kapsayıcı bir hakikattir. Bu yönüyle insan, varlığın gözbebeğidir. Varlıktaki bütün ilişkilerin ana bağlamı insandır. Tanrı ile âlem arasında bir vasıta olan insan aracılığı ile Tanrı'nın fiilleri âleme yansır. Yani nedensellik, metafizik nedensellik olarak okunduğunda, bu nedenselliği tanıyabilecek, taşıyabilecek ve ona aracılık ederek ilâhî iradeye ayna olacak yegâne varlık da insandır. Dolayısı ile insan âlemde Tanrı adına tasarrufa yetkili kılınmıştır. Hilafet denen mana da budur. İnsan, maddî tabiatında taşıdığı özellikleri ile değil de ilâhî yükü taşıyacak hakikati ile ona yaklaşırsa yani ontolojik anlamda ilâhî isimler ile tahakkuk ederse ve ilâhî isimler bilgisine sahip olursa âlemde Hakk'ın isimleri ile tasarruf edebilir.

Sûfîlere göre esmâya dair bilgi ve tahakkuk, eşyâya dair tasarrufu mümkün kılar. Nitekim Şeyh'in menakıbında buna sıklıkla işaret edilmekte, eşyada ki iktidar ve tasarruf hep ilâhî isimler bilgisi ile ilişkili görülmektedir. Bu yaklaşıma Şeyh'in menâkıbında, tasarruf ve tasarrufa yetkili olmak anlamında mülk ifadesi üzerinden işaret edilmektedir. Şeyh'in şu ifadeleri buna örnek sayılabilir: *"Kalbimde, Hak'tan gelen bir ses duydum: 'Ey Ebu Hasan! Fermanım için kalk, ayakta dur ki, Ben ölümsüz bir diri olduğumdan, sana ölümsüz bir hayat verebilirim. Ben, her neden menedersem ondan da uzak dur ki; Ben mülküne zeval olmayan bir padişah*

---

[39] bkz. el-Araf, 7/172.

[40] Attâr, *"a.g.e"*, s. 719. Bu yaklaşımı Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) tevhidi *"kulun son halinin ilk haline dönmesi ve olmadan evvel olduğu gibi olmasıdır."* şeklindeki fenâ-bekâ anlayışı merkezli tanımı üzerinden de yorumlamak mümkündür. bkz. Serrâc, *el-Luma'*, thk. Abdülhalim Mahmud-Taha Abdülbâkî Sürûr, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1960, s. 49.; Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Ma'ruf Züreyk, thk. Ma'ruf Züreyk-Ali Abdülhamid Baltacı, Beyrût 1991, s. 299-300. Ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî'nin ezelî misâk anlayışı hakkında bkz.. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969, s. 43-46.; Kartal, *"a.g.e.",* s. 106-112.; Hamide Ulupınar, "İlk Dönem Sûfîlerinde Tevhid Anlayışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergis*i, 2008, sayı: 22, s. 225-255.; Muammer Cengiz, Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2017, cilt: X, sayı: 50, s. 904-924.

[41] el-Enfâl, 8/171.

olduğumdan sana, zeval bulmayan bir mülk verebilirim!"[42] Bu ifadede Allah, bir padişah ve sultan olarak kendisinden bahsederken, "Allah" isminin kuşattığı diğer ilâhî isimleri de "zeval bulmayan mülk" olarak tanımlamıştır. Bu mülkün verilmesi de ilâhî isimler bilgisine sahip olmak, onlarla tahakkuk etmek dolayısı ile de onlarla tasarruf etmektir. Böyle bir mülke sahip olmak aslında sahip olmak değil ilâhî isimlere vasıta olmak demektir. Bu liyakat ancak bilgi düzeyinde gerçekleştikten sonra iktidara konu olur. Nitekim Şeyh bunu, *"Hak'tan nida geldi ki: 'Ey Kulum! Şayet üzgün olarak bana gelirsen seni sevindiririm. Niyaz ve ihtiyaçla gelirsen seni zengin ederim; kendinden el çekerek gelirsen, suyu ve havayı emrine veririm!'"*[43] şeklinde ifade etmiştir. Bu mertebe, mülkte mutlak iktidarın gerçekleştiği kutbiyyet mertebesidir. Bu mertebedeki kutub-veli ile âlem arasındaki ilişki artık, iktidar ve itaat temellidir. Şeyh'in, *"Dilim tevhidi terennüm için açılmıştır. Semaları ve yerleri etrafımı tavaf ederken gördüm, halk ise bundan habersiz bulunmaktadır."*[44] dediği mertebe de budur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu iktidar biçimi, ilâhî isimlere vasıta olmaktan ibaret olduğu için, iktidarın doğasındaki *güç ve itaat* ilişkisi boyutunun yanına *hikmet ve uyum* ilişkisi eklenmiştir. Çünkü kutbun iktidarı ilâhî isimler bilgisine dayandığı ve onların bir zuhuru olduğu için, iktidarı bir tür varlık siyasetidir. Hikmet kavramında anlamını bulan bu iktidar uygulaması, her şeye olması gerektiği şekilde davranmaktır.

Ferîdüddîn Attâr, *"zeval bulmayan bir mülk"* merkezli bir iktidara sahip olmak anlamında Şeyh'i "kutub" olarak değerlendirir. Ona göre Şeyh, vaktin kutbu, saltanat sahibi şeyhlerin sultanı, âlemdeki abdâl ve evtâdın kutbu, tarikat ve hakikat ehlinin padişahı, sıfat şahikasının mütemekkini, marifet sahasının yegânesi, hakikatlerdeki esrara sahip olup himmeti yüce[45] bir kutub-velidir. Şeyh'in menakıbında tedavülde olan kutub kavramı, maddî otoritesi bütün âleme yayılmış, kozmik bir yöneticidir. Menakıbnâme buna işaret eden pasajlarla doludur. Nitekim kutub kavramına işaret eden Şeyh, *"Allah Teâlâ'nın yeryüzünde öyle bir kulu vardır ki, Allah'ı zikredince bütün aslanlar altına işer, balıklar denizde yüzemez olur, semadaki melekler dehşete düşer. Gök de yeryüzü de melekler de onunla*

---

[42] Attâr, *"a.g.e"*, s. 716.
[43] Attâr, *"a.g.e"*, s. 713.
[44] Attâr, *"a.g.e"*, s. 716.
[45] Attâr, *"a.g.e"*, s. 694.

aydınlanır!"[46] *Dünya öyle sallanır ki, halk zelzele oluyor sanır ve yine öyle bir kulu vardır ki, onun nuru tüm mahlûkat üzerine düşer. Allah'ı yâd edince Arş'tan Arz'a kadar her şey titrer!"*[47] *"Onun öyle erleri var ki, meşrik ve mağrib, yer ve gök onların sinesinde kaybolup gider."*[48] ifadeleri ile âlem ile kutub arasındaki ilişkinin iktidar ve itaat yönüne vurgu yapmaktadır.

Menâkıbnâme'de bahsi geçen *"Allah eri"* ve onun kudret ve memuriyetine dair çizilen portre Ebu'l-Hasan el-Harakânî'dir. O, varlık gemisinin kaptanıdır. Bütün âlemin yönetimi onun emrindedir ve bu durum onun günlük ve beşerî durumuna herhangi bir farklılık ve ayrıcalık getirmez.[49] İlâhî isimler ile tahakkuk ettiği için sorumluluğunun alanı yani Hakk'ın iktidarına vasıta olduğu bölge, arz ile arş arasıdır. Yani bütün âlemdir. Bütün varlık mertebelerinin işleri onun bulunduğu mertebenin hakikatine istinaden görülür. Ebu'l-Hasan el-Harakânî bunu menâkıbında *"arzdan arşa çıkarak ve tekrar geri getiren fakat aslında yerinden hiç ayrılmamış olan bir ayak"* metaforu ile anlatır.[50] Ya da insanın bu durumunu[51] *"başı arşta, ayakları arzda, ellerinin biri doğuda biri batıda"*[52] olarak tasvir etmektedir. Burada bahsi geçen insan, ilâhî isimleri taşıma ve onlarla hükmetme potansiyeline işaretle kâmil insandır. Şeyh bu insanı kendi şahsında anlatır. Buna göre varlık zincirinden yukarı çıkınca kapsayıcı bir hakikat olarak tümelleştiğini, bütün âlemi kuşattığını, aşağı inince ise kendisini, kudret anlamında silikleşen bir varlık şeklinde tecrübe ettiğini ifade eder.[53] Bu anlamda kâmil insan varlığın merkezî hakikatidir. Varlık onun ile ayakta durur. İbnü'l-Arabî'de *"göklerin direği"*[54] olarak tanımlanan kâmil insan, Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin dilinden *"Allah'ın*

---

[46] Attâr, *"a.g.e"*, s. 725. Çiftçi, *Nûru'l-Ulûm ve Münacâtı*, s. 242.

[47] Attâr, *"a.g.e"*, s. 725.

[48] Attâr, *"a.g.e"*, s. 730.

[49] Attâr, *"a.g.e"*, s. 711.

[50] Attâr, *"a.g.e"*, s. 707, 713.

[51] Ebu'l-Hasen el-Harakânî, bu metaforu bazen kendisine işaretle kullandığı gibi insanî ruhun hakikatine dair de kullanmaktadır. Ruh, başı arşda, ayakları arzda, kanatlarının biri doğuda biri batıda bir kuş gibidir. bkz. Attâr, *"a.g.e"*, s. 724.

[52] Attâr, *"a.g.e"*, s. 716.

[53] Attâr, *"a.g.e"*, s. 708.

[54] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* haz. Ahmed Şemseddin, Beyrût: 1999, c. I, s. 18.; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, c. I, s. 21.; Sadreddin Konevî, *Fususü'l-Hikem'in Sırları (el-Fükûk fi Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Füsûs)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 85.

Arş'ı, sırtımıza konulmuştur."[55] şeklinde vurgulanır. İnsanın taşıdığı ilâhî hakikate işaret eden Şeyh, bu potansiyelin iktidar ve tasarruf formları inşa ettiğine fakat burada insanın konumunun sadece Allah'ın kudret sıfatına vasıta olmaktan ibaret olduğuna işaret eder.[56] Yani insan, ilâhî isimlerin âlemdeki etkisinin bir vasıtasıdır. İnsân-ı kâmiller ise en kapsayıcı hakikat olarak ilâhî isimlerin tamamı ile varlık düzeylerinin bütününde tasarrufta bulunurlar. Bu, kutub-velinin kudret cihetidir. Bu cihetten bakınca mülk âlemine sultan olurlar. Bu cihet ise, vahdet müşahedesi ile gerçekleşir. Şeyh, bu müşahedenin gerçekleştiği mertebeleri şu şekilde belirtir. *"Erlerin son mertebelerini görmek için Arş'a baktım, orada birtakım nihai mertebeler gördüm ki, Allah adamları orada istiğna halinde bulunuyorlardı. Erlerin istiğnası mertlerin nihai mertebeleridir. Onların gözleri Allah'ın kudsiyetine çarpınca, kendi ihtiyaçsızlıklarını görürler."*[57] Burada bahsi geçen hakikatler ve Allah erlerinin istiğnada olduğu mertebeler, ilâhî isimlerin en kapsayıcı olanları, bahsi geçen Allah adamları ise ricâlü'l-gayb olsa gerektir. Bir de bahsi geçen kudretin kendilerine yansıdığı tesir ciheti vardır. Kudretin Hakk'tan yansıdığını ve insanın da buna vasıta olmaktan başka bir varlık iddiası olmadığı cihetinden bakılırsa kutub-veli âlemde en aciz varlıktır, hükümsüzdür. Çünkü kendinde zuhur eden sadece Hakk'ın hükmüdür. Bu sebeple onun iktidarında övgü ciheti ancak Hakk'adır. Nitekim Şeyh bunu şu şekilde ifade eder: *"Kolay, kolay, demeyin, zira ben öyle bir erim ki, yetmiş senelik muamelem şöyledir: İlk tekbiri Horasan'da alıyor, selamı Ka'be'de veriyorum, yukarıda Arş'tan, aşağıda yerin dibine kadar olan yerleri de görüyorum, herkesi (hayz oldukları için) namaz kılmayan kadınlar gibi görüyorum. Bununla beraber (hakiki bir) er değilim"* [58] Sonuç olarak insan varlık zincirinde maddî tabiatı yönünde seyrederse, yani insanın varlık tecrübesi kendisinde tahakkuk eden ilâhî isimleri bilme yönünde değilse ve varlığa muamelesi bilgi düzeyinde ilâhî isimlerden kaynaklanmıyorsa, tabiatı ona sultan olacaktır. Eğer tahakkuk (ontoloji) ve bilgi (epistemoloji) düzeyinde ilâhî isimlerle irtibatlı ise o, âleme sultan olacaktır.[59] Şeyh'in *kadın* ve *hayız* benzetmesi ile ifade ettiği herkesin teessür ve edilgenlik mertebesinde olduğudur. Yani ilâhî isimlerle

---

[55] Attâr, *"a.g.e"*, s. 708.
[56] Attâr, *"a.g.e"*, s. 734.
[57] Attâr, *"a.g.e"*, s. 733.
[58] Attâr, *"a.g.e"*, s. 723.
[59] Attâr, *"a.g.e"*, s. 728.

tasarruf anlamında kapsayıcı bir tesir ve fiil mertebesinde olmadıklarıdır. Kendisinin ise bizzat tesir ve iktidar mertebesinde olmasına rağmen, tasarrufuna konu olan bu durumunun ancak bir vasıta oluşa tekabül ettiğine işaret eder. Bu cihet ise, iktidarının acizlik yönüdür. Bu durum, sûfî metinlerde genellikle ayna ile sûret ilişkisi üzerinden örneklendirilmektedir.[60] Nitekim Şeyh'in sözündeki "*Onların gözleri Allah'ın kudsiyetine çarpınca, kendi ihtiyaçsızlıklarını görürler.*"[61] ifadesindeki ihtiyaçsızlık, bir yönü ile de Allah'a mutlak muhtaçlık ve acziyeti ifade eder.

III. Ebu'l-Hasan el-Harakânî'de İlâhî İsimlerin Tezahürü

Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da geçen menâkıbı ilâhî isimler teorisine dair Şeyh'in ifadeleri ile doludur. Nitekim bu teoriye göre, âlemde yönetim ve tasarrufa hak kazanmak öncelikle ilâhî isimler bilgisi ile tahakkuk etmeye bağlıdır. Bilmek, sadece epistemolojik bir süreci ifade etmez. Aynı zamanda ontolojik tecrübenin de konusudur. Aslında bu ontoloji esmâ düzeyinde bir tecrübedir. Yoksa mutlak varlığı kendi ontolojisi içinde kavramak zaten mümkün değildir. Bu anlamda Allah mutlak olarak kavranamaz. Fakat isimleri ile bilmenin konusu olabilir. Bu sebeple Allah'ı bilmek, isim ve sıfatlarını bilmek demektir. Halife olma vasfının insana verilmesinin sebebi de hem bilen, hem de bilgisi ile tahakkuk ve tasarruf edebilen bir varlık oluşu nedeniyledir. Sûfî düşüncede, âlemde hem ontolojik tahakkuk, hem de epistemolojik durum olarak en üst konumda bulunan insan-ı kâmil gerçek halifedir ve yönetimsel hiyerarşinin en üstünde o vardır. Tasarruf ve fiiller konusunda en yetkin varlık durumu onda tezahür etmiştir. Yani hilâfetin en üst mertebesi kutbiyyettir ve o makamda tahakkuk etmenin en temel şartı bilgidir. İlâhî isimlere dair bu bilgiye sahip olan ve bu bilgi ile tahakkuk eden kişi, varlıklar hiyerarşisinde kendisinde tecelli eden isimlerin verdiği yücelikle en üst mertebede konumlanır. Kutbun hilafeti de küllî isimlerin kendisindeki mazhariyeti sebebiyle varlıkta en üst konumdadır. Nitekim meleklerin Hz. Âdem'e secde etmelerinin[62] sebebi de kendisinde tahakkuk eden ilâhî isimler sebebiyledir.

---

[60] İnsân-ı kâmil, ilâhî isimlerin varlık ve dayanağı olsa da onun durumu ilâhî isimlere ayna olmaktan ibarettir. Bu sebeple insân-ı kâmil Hakk'ın aynasıdır. bkz. Abdülkerim Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil*, Kahire, 1963, c. II, s. 48.

[61] Attâr, *"a.g.e"*, s. 733.

[62] el-Bakara, 2/34.; el-A'raf, 7/11-12.; el-İsrâ, 17/61.; el-Kehf, 18/50.

Dolayısıyla da ona yapılan secde, onda tahakkuk eden hakikate yapılmış olarak değerlendirilir. Yani meleklerin secdesi, ilâhî isimler bilgisinden kaynaklanan konumu sebebiyle aslında Hz. Âdem'in mertebesinedir.[63]

Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin *Tezkiretü'l-Evliya*'daki sözleri kendinde tahakkuk eden ilâhî isimlere sıklıkla işaret eder. Şeyh'in ifadelerini ilâhî isimler kriteri altında değerlendirdiğimizde bu çok açık görülür. Menâkıbında başta *ism-i azam* olmak üzere, ulûhiyet anlamında *Allah* ismine ek olarak, *el-Alîm* ve *el-Habîr*, *el-Kadîr*, *es-Semi'* ve *el-Basîr*, *er-Rahîm* ve *er-Raûf*, *el-Afüvv*, gibi isimler ile tahakkuk ettiği görülmektedir. Ayrıca Şeyh'in âlemde tasarruf edenin gerçekte bu isimlerin hakikati olduğunu vurgulandığı da aşikârdır. Şeyh'de görünülen maddî ve manevî iktidara işaret eden bütün fiillerin kökeninin ilâhî isimler olduğu ve bunun liyakat ölçüsünün ise ilâhî isimler bilgisine sahip olmak şeklinde menâkıbında sistemleştirildiği fark edilir.

Şeyh'e *"İsm-i A'zam nedir?"*, diye sorulduğunda *"Aslında bütün isimler büyüktür, en büyüğü de kulun onda yok olmasıdır, kul yok olunca, halktan ayrılıp heybette tek olur."*[64] şeklinde cevap verdiği görülür. İsm-i a'zam perspektifi menkıbede, belirli bir isme değil, ilâhî isimlerdeki çokluk durumundan sıyrılıp, ulûhiyetteki teklik hükmünü taşımak ve ulûhiyet müşahedesinde yok olmak şeklinde yorumlanmıştır. Bu sebeple kutbiyyete layık olmak, ulûhiyet tecellisine mazhar olmakla ve bu tecellideki vahdaniyyet hükümlerini taşımakla ilişkili görülmüştür. Bütün isimler ile kendisinde bulunan nispet ölçüsü ile tasarruf edilebileceği fakat ism-i a'zam mertebesinde fiillerin kökeninin, artık varlığın kaynağındaki hakikat cihetine geçtiğine işaret edilir.

Şeyh'e göre, ilâhî isimlerin halk düzeyindeki hükmü, mevcutlarda zuhûr ederek onları hükmü altına almaktır. Yani ilâhî isimler halktan yani varlığı çokluk hükmü üzere olan kimselerden kulluk talep eder. Oysa velîlerden istediği, ilâhî isimlerin bütün hükümlerine vasıta olmayı ve bu tecellinin küllî hükmü olan "ulûhiyet" altında bulunmayı gerektirir. Şeyh bunu *"Aziz ve celil olan Allah, halktan kulluğun alametini, benden ise ulûhiyyetin nişanını istemiştir."*[65] şeklinde ifade etmektedir. Şeyh, kulluk

---

[63] bkz. İbnü'l-Arabî, *Ecvibetu İbnü'l-Arabî ala Es'ileti el-Hakîm et-Tirmizî*, thk. Ahmed Abdürrahim Sayih, Tevfik Ali Vehbe, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2006/1426, s. 122.; Sadreddin Konevî, *Fususü'l-Hikem'in Sırları (el-Fükûk fi Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Füsûs)*, s.114.

[64] Attâr, *"a.g.e"*, s. 742.

[65] Attâr, *"a.g.e"*, s. 706.

düzeyindeki bu ilişkiyi velayete giden yolun başlangıcı olarak tanımlar. Bu düzey *emanetin arz olunması'*[66] şeklinde bir güzergah sunar. Şeyh, bunu sürece giden yolun başlangıcını "yaklaşma" olarak tanımlar ve seyr u sülük sürecinin yani velayetin sonunda ise insana arz olunanın bu emanetin *ulûhiyyet* tecellisi olduğunu söyler.[67] Şeyh kulluk ile ulûhiyet arasındaki fark ve ilişkiye sıklıkla işaret eder. O'na göre kendi bulunduğu mertebe ulûhiyetin hakikatini taşımaktadır ve bu mertebede kulluktan eser yoktur.[68] Bu mertebede kendisinden âbid, zâhid, âlim veya sûfî olarak bahsedilemeyeceğini söyler. Bu mertebe, başka bir taayyünden berîdir. Bulunduğu mertebe çokluk hükümlerinin altında olmadığı için bahsi geçen tanımlarla tanımlanmayı reddeder. O'nu tanımlayan sıfat, ulûhiyetteki tekliğe mazhar olmaktır. Şeyh bunu şu şekilde ifade eder: *"İlâhî! Sen* bir *teksin ve ben senin O tekliğinden bir tekim*." [69] Bu mertebedeki tecrübe vahdet müşahedesidir. İkiliğin ortadan kalktığı ve teklik hükmünün galip olduğu, ezeldeki durumun geçerli olduğu bir tecrübedir. Kullukta ise ikilik devam etmektedir. Bu makamı Şeyh, *"Beni öyle bir makamda bulundur ki, ortada ben olmayayım ve her şey sen olasın!"*[70] şeklinde tanımlar. Bu tavır, *vahdaniyyet* makamında oturmak olarak tanımlanır. Bu makamda oturmak Hakk'ın tekliğinde yok olmak demektir.[71] Nitekim kutbiyyete mazhar olmanın kriteri de ulûhiyyete mazhar olmak ve ulûhiyyet hükmü olan vahdaniyyetle yani teklik ile zuhûr etmektir. Şeyh'e göre her devirde bu mertebede bir kimse bulunur. Şeyh, devir olarak yüzyıldan bahis açar ve bunu *"Her yüz senede bir, ana rahminden, Allah'ın vahdaniyetine layık bir kişi dünyaya gelmektedir"*[72] şeklinde ifade eder. Varlıktaki umûmî sultanlık da budur. Şeyh bu sultanlığın ancak ulûhiyet ve ulûhiyetin hükmü olan vahdaniyet tecellisi ile olacağını belirtir. Nitekim bu yaklaşımını *"Allah dostlarını kendi temizliği ile süsleyerek, kendi vahdaniyeti ile terbiye eder, kendi ilmi ile yetiştirir. Kendi devleti ve kudreti himayesine alarak onlara sultanlık bahşeder."*[73] şeklinde ifade eder.

---

66 el-Ahzab, 7/2.
67 Attâr, *"a.g.e"*, s. 712.
68 Attâr, *"a.g.e"*, s. 743.
69 Attâr, *"a.g.e"*, s. 714, 717.
70 Attâr, *"a.g.e"*, s. 721.
71 Attâr, *"a.g.e"*, s. 721.
72 Attâr, "a.g.e", s. 729.
73 Çiftçi, *Nûru'l-Ulûm ve Münacâtı*, s. 243.

Şeyh, ulûhiyette mutlak vahdet tecellisine mazhar olduğuna işaret etmesine paralel olarak, bu kapsayıcılık mertebesinden tek tek ilâhî isimlerde ortaya çıkan sair ilişkilere geçer. Bu isimlerden biri de *el-Alîm* ismidir. Şeyh, maddî ve manevî iktidarına konu olan tasarruflarının "bilgi" nisbeti ile ilişkili olanlarını bu ismin kudretine istinat eder. Şeyh'e göre bu isimle tasarruf eden levh-i mahfuzu dahi görebilir.[74] Levh, zaten *el-Alîm* isminde geçerli olan bilginin yansıdığı ilk yerdir. Şeyh, bilgi ile ilgili tasarruflarını bu ilâhî ismin kendisindeki tezahürüne bağlar. Bu bağlamda, anne karnında dört aylık olduğu zamandan beri her şey hatırladığını ve kıyamete dek olacak olayları da bildiğini ifade eder.[75] Şeyh bunu *"Daha iyi göreyim diye ayağa kalktım. Yer ve gök halkını gördüm. Ona ait olan (nimet ve lütufları) gördüğüm için bana halkın muamelesi hiç gibi geldi. Bunun üzerine Hak'tan şöyle bir nida geldi: 'Şu halk senin nazarında nasılsa, sen ve bütün mahlûkat da benim nazarımda aynen öyle!'"*[76] şeklinde belirtir. İlk müşahedesinin ayağa kalkmakla başladığını ve âlem halkını gördüğünü, onların muamelelerini değerlendirip aştıktan sonra Hakk müşahedesine geçtiğini söyler. Bu mertebede halk artık gözden silinir. Öte yandan Şeyh, levh-i mahfuzdaki bilgi düzeyinin kendisinde bulunduğuna işaret ederek aslında bunun tanrısal bilgiye ulaşma imkânı olduğunu belirtir. Bu müşahede, "yaratılmışları Hakk'ın bilgisinde nasılsalar öylece bilmek" mertebesidir. Bu bilgiye sahip olmak Hakk'ın varlığından başka varlık tanımamaya bağlıdır ve ancak âlemde insan, vahdet müşahedesine sahip yegâne varlık olarak öne çıkabilir.

Şeyh, ilim sıfatı ile ilişkisini ilmin tezahürlerinden olan haber fiiliyle de ilişkilendirir. Bu anlamda kendi tasarruflarının bir kısmını *el-Habîr* ismine istinâd ettirdiği görülür. Burada da ana perspektif Hakk'ın varlığı ve kutbun bu hakikatte fena oluşudur. Dolayısı ile Hakk'ın âlemden haberdar olma konusundaki bilgisi, kutubta zuhur eder. Şeyh, buna binaen âlemdeki varlıkların her birinin yaratılış sırrını bildiğini, bir sineğin bile varlık sırrından haberdar olduğunu söylemektedir. Bu konudaki tasarruflarını kendi varlığına dayandırarak değil, Hakk'ın varlığına bağlar. Bunu *"...artık Ebu*

[74] Attâr, "a.g.e", s. 726.
[75] Attâr, "a.g.e", s. 708.
[76] Attâr, "a.g.e", s. 714.

Hasan kalmamıştır, haberdar olan Hak'tır, ben ortada yokum."[77] şeklinde ifade eder. Kutbiyyet mertebesinde gerçekleşen tasarrufların sırrı da budur. Dolayısı ile kutub (imam) arştan yerin dibine kadar ve doğudan batıya dek olan biten her şeyden haberdardır.[78] Bu mertebe varlık mertebelerinin en üstü ile ilişkili olmak demektir. Şeyh bunu *"Yirmidört saat olan bir gün benim için bir tek nefestir. Bu nefes de Hak'dan ve Hak'ladır. Benim halkla bir davam yoktur. Himmetim bulunduğu yere ayak basacak olsam, haciblik yapan meleklerin yol bulamadığı bir makama ulaşmış olurum!"*[79] şeklinde ifade eder. Başka bir yerde ise, kendisinin de gayb ağacının dalına oturduğunu ve halkın o ağacın gölgesinde oturduğuna işaret eder.[80] Gayb ağacı, varlık hakkındaki bilginin kaynağını ve kökenini, varlıktaki nispetlerin birbiri ile ilişkilerindeki karmaşık yapıya dair marifet düzeyini ifade eder. Gayb ağacı bir anlamda levh-i mahfuza, bir anlamda da ilâhî ilimde çeşitlenen sabit hakikatlere (âyân-ı sâbite) işaret eder. Yaratılmışlar (halk) -ki Ebu'l-Hasan el-Harakânî'ye göre vahdet müşâhedesi mahlûk olmama durumudur- ancak bu ağacın gölgeleri hükmündedirler. Gölge, tecelli edenin silik görüntüsünden ibarettir. Kutbun bilgisinin, Hakk'ın bilgisine göre olan durumu, gölgeyle değil gerçek ve canlı olanla bütünleşme şeklindedir. Şeyh, bu anlamda insanlar, cinler, melekler ve bütün canlılar âlemine bakan bir gözünün olduğuna, evrenin bölgelerindeki yaratıkları dahi bildiğine vurgu yapar.[81] Şeyh'in bu iktidarının kökeni de ilâhî isimlerle tahakkukudur ve ilâhî isimlere vasıta olmasıdır. Öte yandan bu haberdar olmanın varlık ve imkân ciheti Hakk'ın birliğidir. Bu haberdar oluş, kutubta imkâna dönüşse de hakikatte kutub sadece bu zuhura mazhardır. Ondaki durum ulûhiyetin bir yansımasıdır. Çünkü bütün ilâhî isimler, ulûhiyet mertebesinin kapsamı altındadır. Şeyh bunu şu şekilde dile getirir: *"Kendime değil, Allah'a hayret ediyorum! Farkında olmaksızın iç dünyamda bunca pazarlar meydana getirmiş, daha sonra da beni ondan haberdar etmiştir, yüce Allah'ın*

---

77 Attâr, *"a.g.e"*, s. 743-744.
78 Attâr, *"a.g.e"*, s. 709.
79 Attâr, *"a.g.e"*, s. 714.
80 Attâr, *"a.g.e"*, s. 710.
81 Attâr, *"a.g.e"*, s. 709.

ulûhiyetinde işte bu kadar aciz kalmışımdır!"[82] Burada *pazar* metaforu ile kastedilmek istenen varlıktaki kesret durumunun da kökeni olan ilâhî isimlerdeki çeşitlenme olmalıdır.

Şeyh'e göre bilmek, sadece haber düzeyinde değil, his düzeyinde de gerçekleşir. Yani Şeyh, Türkistan'dan Şam'ın kapısına kadar olan sahadaki kimselerden birinin parmağına batan bir dikenin kendi parmağına batmışçasına acısını duyduğunu, üzüntü duyan her kalbin ıstırabını hissettiğini de ifade eder.[83] Kutubta zuhur eden varlık durumu, bu yönüyle teessüre de dönüşür. Yani kutub, Hakk'ın fiillerine vâsıta olması sebebiyle aslında bir ara-varlıktır. Bilgi düzeyinde tesire vâsıta iken, his düzeyinde de varlıkta gerçekleşen bütün fiillerden etkilenme durumundadır. Kutbun tesire de, teessüre de konu olmasının sebebi, vasıta oluşudur. Aslında bu, ilâhî isimlerin birbirleri ile ilişkilerinde gerçekleşen ontolojik bir durumun kutubtaki görünümüdür.[84]

Kutub-velî profilinde gerçekleşen tasarruflarda en çok atıf yapılan isim genellikle *el-Kâdir* ismidir. İlâhî isimler teorisi zaviyesinden bakılınca *el-Kadîr* ismine mazhar olmak varlıkta tesir ve tasarrufa sebep olan bir imkâna sahip olmak demektir. Hakikatte âlemde hükmünü icra eden bu isimdir. Sûfî ancak buna ayna olur. Bu ismin tecelli etmesi durumunda, fiillerde güç yettirilemeyecek bir durum kalmaz. Nitekim başta zikrettiğimiz maddî tasarrufların ve kerametlerin kökeni de burasıdır. Şeyh, kendindeki bu isim tecellisini *"Öyle bir kudretim var ki, eğer siyah bir abanın Rûm dibâsı olmasını istesem, öyle olur."*[85] şeklinde ifade eder. Velî, velayet mertebelerinde isim tecellisinden ulûhiyetteki teklik hükmüne mazhar olmaya kadar farklı mertebelerde bulunur. Bu anlamda mutlak tecellinin mutlak güç ve iktidar anlamına geldiğini belirtmek gerekir. Tecelliye mazhar olmak farklı düzeylerde olursa o vakit güce dair mazhariyet de farklılaşır. Şeyh bunu farklı mertebelerde bulunmakla ilişkili görür. Nitekim Şeyh, *"Kimi var üç günde, kimi var bir günde, kimi var bir gecede, kimi var göz açıp kapama kadar bir sürede Mekke'ye gidip gelir. Göz açıp kapama*

---

[82] Attâr, *"a.g.e"*, s. 709.

[83] Attâr, *"a.g.e"*, s. 709.

[84] İlâhî isimler ve tecellileri arasında tesir-teessür nisbeti konusunda bkz: Özkan Öztürk, "a.g.e.", s. 75-87.

[85] Attâr, *"a.g.e"*, s. 707.

kadar gidip gelen kudrettir." [86] diyerek, kudret ismine mazhar olmanın da belirli düzeylerde gerçekleştiğini vurgular. Kendindeki durumu ise *"Şuracıkta oturmuşum, zaman zaman kendimde öyle bir ilâhî kuvvet hissediyorum ki, elimi uzatıp semayı yerinden koparıp avucuma alayım, ayağımı yere vurup toprağı yerin dibine geçireyim, diyorum. Bazen de dönüp kendime bakıyor, yüzümü Allah'a çeviriyor ve: 'Bende mevcut olan şu beden ve tabiatla beraber bu kadar saltanat ne işe yarar' diyorum."*[87] şeklinde açıklar. Dikkat edilirse burada kudretin ciheti ilâhî isimlerdir. Kutub ancak buna aynadır. Nitekim Şeyh kendisinde zuhûr eden iktidarın kökeninin Allah'ın, dolayısı ile ulûhiyyetin tasarruflarından olduğunu ve kendisinin Allah'ın bilinmesine vasıta olduğunu şu ifadelerle zikreder: *"Allah katında adam olan halk katında çocuktur. Halk katında adam olan Allah katında adam değildir. Bu sözüme dikkat ediniz. Çünkü ben dille tasvir olunmayacak bir vakt ve hal içindeyim. Her kim şu sözleri duyar da, bununla benim Allah'ı meth ü sena ettiğimi bilirse, onu aziz olarak haşrederler. Bununla kendimi övdüğümü sananı da zelil olarak haşrederler. Çünkü benim şu sözlerim kudsiyet deryasından olup halkın onda bir nasibi yoktur."* [88]

Şeyh'in menakıbında kendisinde tecelli eden *es-Semi'* ve *el-Basîr* isimlerine de işaret etmek gerekir. Şeyh *"Allah'tan dört bin kelam işittim. On bin olsaydı yine de zuhur eden şeyin sonu bulunmazdı"*[89] diyerek Hakk'dan işitme konusunda *es-Semi'* isminin tecellisine işaret etmiştir. Aynı şekilde *"Allah'ın yeryüzünde öyle bir kulu var ki, karanlık bir gecede yorganı başına çekip uyuduğu zaman bile gökte dolaşan yıldızlan, keza ayı, semaya götürülen bütün halkın sevap ve günahlarını, gökten yeryüzüne inen halkın rızkını, semadan Arz'a inen, Arz'dan semaya çıkan melekleri ve gökte seyreden güneşi görür."*[90] diyerek de, kutubtaki görme ile ilgili nispetin *el-Basîr* ismine dayandığına vurgu yapmıştır. Nitekim bu nispet ulûhiyetin hükmü altındadır. Hatta kudret nispetinin de hükmü altındadır. Hakikatte bilen de duyan da O'dur. Kutbun durumu ilâhî isimlerle muttasıf olması ve bütün varlığını Allah'ın

---

[86] Attâr, *"a.g.e"*, s. 726.
[87] Attâr, *"a.g.e"*, s. 708.
[88] Attâr, *"a.g.e"*, s. 716.
[89] Attâr, *"a.g.e"*, s. 707.
[90] Attâr, *"a.g.e"*, s. 724.

isimlerinin istila etmesidir. Bu sebeple sûfînin bütün varlığı Allah'ı ikrar eder ve O'nun sıfatlarını izhar eder.[91] İşitme ve görmedeki durum da budur.

er-Rahîm, *er-Raûf* ve *el-Afüvv* gibi isimler de kutubta tecelli eden ilâhî isimlerdendir. Şeyh'in menâkıbındaki ifadelerine baktığımızda, kendisi değil de bahsi geçen ilâhî isimleri konuşturuyormuş gibi bir durumla karşılaşırız. *"Cenneti fani kılarsam, cennetlikleri nereye götüreceksin? Cehennemi fani kılarsam, cehennemlikleri nereye götüreceksin Ya Rab!"*[92] şeklinde konuşan aslında ilgili ilâhî isimlerdir. Şeyh'in bu tür şatahâtını anlamak, nereden nereye hitap ettiğini kavramakla ilişkilidir. Çünkü çoğu zaman Şeyh kendisindeki rahmet tecellisinden, rubûbiyyet mertebesine hitap ediyor gibidir. Yani konuşan aslında Ebu'l-Hasan el-Harakânî değil de onda zuhûr eden ilgili ilâhî isimdir. Şeyh'in şatahâtını, ilâhî isimler teorisi içerisinden anlamak hem kavrayışı kolaylaştırır, hem de vahdet-i vücûd dilinin bağlamlarını aşikâr kılar.[93] Nitekim İbnü'l-Arabî'nin de *el-Fütûhât*'ta ilâhî isimleri birbirleri ile konuşturduğu ve Şeyh'in menâkıbında geçen yaklaşımlara benzer ifadeleri ilâhî isimlere söylettiği bölümler vardır.[94] Dolayısı ile menâkıbda geçen ifadeleri anlamak için, hitab edenin kim olduğu, hitabın hangi mertebeden gerçekleştiği ve hitab edilenin hangi mertebe olduğu önemlidir. Şeyh bazen kendi zatına işaretle konuşurken, bazen ulûhiyyet tecellisindeki hakikatlere istinaden konuşur. Nitekim *"Allah Teâla kıyamet günü bana: 'Kullarıma şefaat et", der. Ben de derim ki: 'Rahmet sendendir, kul da senindir, kul hakkındaki şefkatin da benim şefkatimden fazladır!'"* [95] veya *"Keşke bütün halkın yerine ben ölsem de halk ölüm yüzü görmese! Keşke bütün halkın hesabı benden sorulsa da kıyamet günü onların hesap veremleri icab etmese! Keşke tüm halkın azabını bana çektirse de onların cehennemin yüzünü görmeleri*

---

[91] Attâr, *"a.g.e"*, s. 724.

[92] Attâr, *"a.g.e"*, s. 714.

[93] Ebu'l-Hasan el-Harakânî'de şatahât ve fena ilişkisi konusundaki değerlendirmeler için bkz. Ayhan Hıra, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 169-185.

[94] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* c. I, s. 488-487.; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. II, s. 27-30.

[95] Attâr, *"a.g.e"*, s. 714.

gerekmese!"[96] şeklindeki ifadeleri, affetme ve bağışlama konusunda Şeyh'in *er-Rahmân* ve *er-Rahîm* isimlerine mazhar olmasına işaret eder. Ayrıca Şeyh'in insanî konumu da göz önüne alındığında, bazı şatahâtında doğrudan ulûhiyet hakikatinden, ilâhî isimlere hitap ediliyormuş gibi göründüğü dikkati çekmektedir. Kendisi ise bu hitapta, sadece bir aracıdır, konuşan ilgili ilâhî isim veya mertebedir. Bu vasıta oluş, ulûhiyet ile diğer ilâhî isimlerin ilişki ve bağlamlarını deşifre eden bir bilgiye de işaret eder. Hakk da zaten insân-ı kâmil tarafından bu suretle bilinir.

Sonuç

Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin menâkıbı, ilâhî isimler teorisi ile birlikte anlaşılabilecek ve vahdet-i vücûd düşüncesinden bakınca yorumlanabilecek tasarruf formları ile doludur. Bunların bir kısmı nesnelere maddî bir iktidar ve güç olarak uygulanan tasarruflar iken, bir kısmı da Şeyh'in manevî otoritesinden kaynaklı iktidar uygulamalarıdır. Nitekim menâkıbda Sultan Gazneli Mahmut ile geçen olay örgüsü Şeyh'in manevî iktidarına işaret eder. Bu iktidar, maddî sultanın iktidarından ayrışır. Şeyhin ilâhî isimler üzerinden gerçekleşen kudreti, meliklerin sınırlı maddî güç merkezli iktidarından farklıdır. Biri esmânın hakikatleri ile hükmederken, diğeri eşyânın maddî ve fiziki ilişkiler ağının sınırlılıkları ile hükmeder. Nitekim buradaki ilişkiyi Osmanlı sûfîlerinden Bursevî'nin ifadesiyle söylersek *"mülûk-ı sûrî sûrette sûver-i eşyâ ile ve mülûk-ı ma'nevî hakikatte hakāik-i esmâ ile saltanat sürerler. Esmâ onlara hüddâmdır; eşyâ mülûke hüddâm olduğu gibi."*[97] Şeyhin, Gazneli Mahmud üzerindeki iktidarı, mertebesinin üstünlüğü sebebiyle zuhur eden otoritesi ile ilişkilidir. Nitekim Şeyh menâkıbında ilgili ayete[98] işaretle kendisinin mertebesinin ulûhiyet nispeti ile ilişkili olduğuna, bu sebeple risâlet veya saltanat (ulû'l-emr) gibi taalluku daha çok halk ile yani kesretle ilişkili bir mertebelerde olmadığına vurgu yapar.[99] Velâyetinin kutbiyyet

---

[96] Attâr, *"a.g.e"*, s. 711.

[97] Bursevî, *Kitâbu'n-Netîce*, haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, c. II, s. 249.

[98] en-Nîsâ,4/59.

[99] Attâr, *"a.g.e"*, s. 701-703. Çiftçi, *Nûru'l-Ulûm ve Münacâtı*, s. 148-154, 298-302.

mertebesinin hakikati olan, ulûhiyyet ve vahdaniyyet nispetleri ile ilişkisini ortaya koyar. Sultan Mahmud'un üzerinde uygulanan manevî iktidar bu anlamda güç kullanmadan ortaya çıkan bir itaate neden olmuştur.

Şeyh'in menâkıbında maddî ve manevî iktidar uygulamalarını anlamak, vahdet-i vücûd düşüncesinin perspektifinden bakınca biraz daha kolaylaşır. En azından teorik çerçevesi içinde ne ifade ettiği ortaya konulmuş olur. Bu sebeple başta Ebu'l-Hasan el-Harakânî menakıbında bahsolunan iktidar ve güç uygulamalarına dair motiflerini ve bunlara dair zikri geçen şatahâtı anlamak için vahdet-i vücûd düşüncesine ek olarak özelde şu nüansların farkında olmak gerekir. Öncelikle bazı tasarrufların gerçekleştiği varlık düzleminin âlem-i melekût olduğunun ve Şeyh'in âlem-i mülke konu olan kendi varlık durumundan değil de doğrudan ulûhiyete veya ilâhî isimlere atıfla bir güç ve iktidardan bahsettiğini bilmek gerekir. Tasavvufun vesileciliğe dair geniş yorum alanı içinden bakılınca, bir kutub-velinin iktidarının kökeni doğrudan ulûhiyet hakikati ve onun hükmü altında olan ilâhî isimlerdir. İnsân-ı kâmilin buradaki durumu vasıta olmaktan ibarettir. Dolayısı ile Şeyh'in bir konu hakkında güç yettirdiğine dair ifadelerini, âlem-i mülkteki imkânlar düzeni içinden değil, ilâhî isimlerin hükümlerinden olan vücûb, zorunluluk, istila, sulta, tesir, kahr gibi ilişkiler sistemi içinden anlamak gerekir. Çünkü Şeyh'in ifadesinde konuşan kendisi olsa da iktidarına işaret edilen çoğunlukla kendisinde tecelli eden ilâhî isimlerdir. Dolayısı ile Yunus Emre'nin dilinden söylersek Şeyh'in sözlerinde konuşan "Ben'den içeru bir iç Ben" olarak ilâhî isimlerdir. Bir diğer husus da menkıbede geçen bazı tasarrufların gerçekleştiği âlemin, âlem-i misâl olduğudur. Âlem-i misâl kavramının neye denk geldiği ve imkânlarının konumuz olmasa da şunu ifade edelim ki, uzaktan yardım etme şeklinde gerçekleşen tasarrufların, ilâhî isimlerden zuhûr eden ilgili bir yardım nispetinin, âlem-i misâlden Şeyh'e ait bir sûretle yardıma muhtaç olana ilişmesidir. Bu durum varlık mertebelerinde gezen ve her bir mertebenin hakikatine agâh olan ve tasarrufu ilâhî isimlere dair tahakkuku sebebiyle gerçekleşen kutba ait bir tasarruf olarak kabul edilmektedir. Sûfîlere dair menâkıbnâmeler bu tür anlatılarla doludur. Yani varlık mertebeleri fikrine dair sûfîlerin yaklaşımlarını bilmek bu dili ifşa etmek için

zorunluluk arz eder. Sonuç olarak denilebilir ki, bu menkıbelerin kendindeki durumunu anlamak, kodlarını çözmek ve eşyaya uygulanan iktidar biçimlerine yönelik ifadeleri fark etmek için başka yaklaşım ve bağlamlara gitmektense sistemin içerisinden ilâhî isimler teorisi, ricâl düşüncesi ve makam kavramı gibi vahdet-i vücûd fikrinin imkânlarını değerlendirmek, daha uygun bir tutum olarak öne çıkmaktadır.

Kaynakça

Aşkar, Mustafa, "Kadın Sûfîleri Anlatan Bir Menâkibnâme: Menâkıb-ı Veliyyâti'n-Nisâ", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2004. V. cilt, 13. sayı, 75-98.

Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliyâ,* haz. Süleyman Uludağ, Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.

Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.

Baltacı, Halil, *Necmeddîn-i Dâye'nin, Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin ; "Sûfî Gayru Mahlûk Değildir" Şathiyyesi Hakkındaki Yorumları*, Kafkas Üniversitesi Harakanî Uygulama ve Araştırma Merkezi Seyyid Ebu'l-Hasan Harakani Vakfı I. Uluslararası Harakanî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 2012, s. 134-149.

Bulut, Halil İbrahim, "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize ile İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 3, s. 329-350.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbu'l-Envâr*, Süleymâniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 254.

___, *Kitâbu'l-Hitâb*, Süleymâniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultân, nr. 254.

__, *Kitâbü'n-Necât,* İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1290.

__, *Kitâbu'n-Netîce*, haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, c. II.

__, *Kitabu'z-Zikir ve'ş-Şeref*, Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2752.

__, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, nşr. Halil Eser, İstanbul: Mektebetu Eser, 1969/1389, c. I.

___, *Tuhfe-i Recebiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 1374.

Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi,* çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 1999.

Cengiz, Muammer, "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2017, cilt: X, sayı: 50, s. 904-924.

Cîlî, Abdülkerim, *el-İnsânü'l-Kâmil fî Ma'rifeti'l-Evâhir ve'l-Evâ'il*, Kahire, 1963, c. I,II.

Çiftçi, Hasan, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî: (hayatı, çevresi, eserleri ve tasavvufi görüşleri) Nûru'l-Ulûm ve Münacâtı (çeviri-açıklama-metin)*, Şehit Ebü'l-Hasan Harakani Derneği Yayınları, Kars: [t.y.]

Dâye, Necmeddîn-i, *İrşadü'l-Mürîd ile'l-Murâd fi Tercemeti Mirsâdi'l-İbâd, trc: Kâsım b. Mahmûd-i Karahisarî*, Süleymâniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 512.

Gök, Bilal, Ebu'l-Hasan Harakânî ve Hacı Bektaş Veli: Aralarındaki Bağlar ve Anadolu'nun İslamlaşmasına Katkıları, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 100-134.

Hıra, Ayhan, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 169-185.

İbnü'l-Arabî, *Ecvibetu İbnü'l-Arabî ala Es'ileti el-Hakîm et-Tirmizî*, thk. Ahmed Abdürrahim Sayih, Tevfik Ali Vehbe, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2006/1426.

___, *Fusûsü'l-Hikem*, thk. Ebü'l-A'la Afifi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1980.

___, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* haz. Ahmed Şemseddin, Beyrût: 1999.

___, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

___, *Kitabü'l-Hüve*, (Resâilü İbn Arabî içinde) (t.s), (y.y).

Kartal, Abdullah, *İlâhî İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayykitap, 2009.

Kartal, Alparslan, *"Ebu'l-Hasan Harakanî İle Hacı Bayram-ı Velî Arasındaki İlişki Ve Anadolu'nun İslamlaşmasına Katkıları"*, II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Kalem Yayınları, Ankara, 2017, s. 127-142.

___, "Ebu'l Hasan Harakani'nin Peygamber Tasavvuru", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bahar, 2015, sy. 15, s.161-175.

___, “Huzur Derslerine Katılan Karslı Âlimler”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2017, c. IV, sy. 8, s. 224-243.

___, “The Understanding Tolerance And Human Love Of Abu’l-Hasan Kharakanî Who Is The Most Important Figure Of Anatolian Mysticism” , *ICHER Conference Proceedings*, Houston, 2017.

Konevî, Sadreddin, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

___, *Fususü’l-Hikem’in Sırları (el-Fükûk fi Esrârı Müstenidâti Hikemi’l-Füsûs)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

___, *İlâhî Nefhâlar (en-Nefehâtü’l-İlâhiyye)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002s. 136-137.

___, *Tasavvuf Metafiziği (Miftahu Gaybi’l-Cem ve’l-Vücûd),* çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Köprülü, Fuat, “Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları”, *TTK Belleten*, VII/27, 1943.

Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Ma‘ruf Züreyk, thk. Ma'ruf Züreyk-Ali Abdülhamid Baltacı, Beyrût, 1991.

Mustafa Rakım Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil,* haz: İhsan Kara, İstanbul: İnsan yay., 2008.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, TTK Basımevi, Ankara: 1992.

___, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

___, “İslâm’ın Temel İnançları Etrafında Oluşan “Mitolojik” Kültür: “İslâm Mitolojisi” yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir “mise-en-question” Denemesi)”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2009, c. VI., S. 1., s. 137-163.

Öztürk, Özkan, *Hacı Bektâş Veli Velâyetnâmesi’nde Maddî ve Mânevî İktidarın Görünümleri*, 2. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu (08-10 Ekim 2015), Nevşehir, 2016, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları, s. 299-307.

___, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Sarı Abdullah Efendi, *el-Cevheretü’l-Bidâye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Reisulküttab, nr. 455.

Serrâc, *el-Luma'*, thk. Abdülhalim Mahmud-Taha Abdülbâkî Sürûr, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1960.

Şahin, Haşim, Menâkıbnâme, *DİA*, 2004, c. 29, s. 112-114.

Tan, M. Nedim, *Harakânî'nin Tasavvuf Tarihindeki Etkisine Bir Örnek: "Sûfî Yaratılmamıştır" Sözü ve Hâce Yusuf Hemedânî'nin Şerhi*, Kafkas Üniversitesi Harakanî Uygulama ve Araştırma Merkezi Seyyid Ebu'l Hasan Harakani Vakfı I. Uluslararası Harakanî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 2012, s. 200-210.

Tavakkolî, Hasan, *İdris-i Bitlisî'nin Kânûn-ı Şâhenşâhî'sinin Tenkidli Neşri ve Türkçeye Tercümesi*, basılmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974.

Togan, Zeki Velidî, *Tarihte Usul*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985.

Ulupınar Hamide, "İlk Dönem Sûfîlerinde Tevhid Anlayışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergis*i, 2008, sayı: 22, s. 225-255.