

24-25 May 2024

ورشة العمل الدولية للزهد و علي السمرقندي:
الزهد: سياسة الدنيا بقيم الآخرة

Ali Semerkandî and International Zuhd Workshop-2

Zuhd: Management of the World with Afterlife Values

24-25 May 2024 – Çamlıdere / Ankara / TURKIYE

Ali Semerkandî'ye Vefâ: Tekke Endüstri Devrimi

Ali Semerkandî Uluslararası Çalıştayı-2

Lühd: Ahiret Değerleriyle Dünyanın Yönetimi

Bildiri Kitabı



İnönü Üniversitesi Yayınları:

Ali Şemerkandi Uluslararası Çalıştayı 2

Yayın Yönetmeni

Prof. Dr. Mustafa Altunkaya

ISBN

978-625-8293-52-4

Sertifika No

49391

Görsel Sanat Yönetmeni

Öğr. Gör. Bünyamin Bayram

Yayınevi Müdürü

Necati Bay

Alan Editörü

Dr. Mevhibe Alptekin

Adres

Merkez Kampüs, 44280 Battalgazi MALATYA
0 422 377 32 24 e-posta: yayinevi@inonu.edu.tr

Baskı

İnönü Üniversitesi Yayınevi MALATYA
Ekim 2024

Bu kitabın yayım hakkı İnönü Üniversitesine aittir. 5846, 2936 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Yasası gereği herhangi bir bölümü, resmi veya yazısı, yazarların, yayımcısının yazılı izni alınmadan tekrarlanamaz, basılamaz, kopyası çıkarılamaz, fotokopisi alınamaz, hiçbir biçimde, hiçbir yolla çoğaltılamaz ve dağıtılamaz. Yazıların ve görsellerin yasal sorumluluğu bölüm yazarlarına aittir.



ALİ SEMERKANDÎ'YE VEFÂ **ULUSLARARASI ALİ SEMERKANDÎ ÇALIŞTAYI-2**

KURULLAR / ONUR KURULU

Prof. Dr. Waleed MENESE / Minnesota İslam Üniversitesi Rektörü / ABD
Adem CEYLAN / Çamlıdere Belediye Başkanı / Ankara / TÜRKİYE
Prof. Dr. Ali Cengiz KÖSEOĞLU / Yıldırım Beyazıt Üniv. Rektörü / TÜRKİYE
Abdurrahman KARIYE / Human Development Fund Direktörü / ABD

DÜZENLEME KURULU BŞK:

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
Prof. Dr. Sohaib ALIM
Prof. Dr. Rafeq H. Naji QASEM
Doç. Dr. Yusuf OKŞAR
Dr. Mevhibe ALPTEKİN
Dr. Omar Ahmed al-MAQRAMI

Mustafa ALTUNKAYA / IUM Koord. / ABD
İnönü Üniv. İF Dekanı / TÜRKİYE
University of Islamic Nation / INDIA
IUM Üniv. YEMEN
HMKÜ Öğretim Üyesi / Hatay / TÜRKİYE
HMKÜ Öğretim Üyesi / Hatay / TÜRKİYE
IUM Deputy Rector / UMMAN

BİLİM-DANIŞMA KURULU:

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
Prof. Dr. Salomova H. YUSUF
Prof. Dr. İrfan ASLAN
Prof. Dr. Zoirov E.Kh.
Prof. Dr. Mustafa ALTUNKAYA
Prof. Dr. Muzaffar KAMILOV
Prof. Dr. Hamdi KIZILER
Prof. Dr. Navro'zova G.N.
Prof. Dr. Abdurrahim BOLTAYEV
Prof. Dr. İhsan SOYSALDI
Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER
Prof. Dr. Babur NAMOZOV
Prof. Dr. Al-Khadher N. AHMED
Doç. Dr. Şemsettin IŞIK
Prof. Dr. Sayfiddin RAFİDDİNOV
Muhib Resul DERİNPINAR

Prof. Dr. Omar MEHDEVİ
Prof. Dr. Yaser H. Mijbas AZZAWI
Prof. Dr. Bilal GÖK
Doç. Dr. Yusuf OKŞAR
Dr. Mevhibe ALPTEKİN
Doç. Dr. Dehkanov B. B
Dr. Omar Ahmed al-MAQRAMI
Dr. Murat ALABAŞ
Prof. Dr. Suheyb ALIM
Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK
Şeyh Muhammed Vâil er-RÂVÎ
Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ
Doç. Dr. Muzafferov F.D.
Dr. Kemal DENİZ
Prof. Dr. Davud el-HIDABI
Prof. Dr. Rafeq H. Naji QASEM

İÇİNDEKİLER

KURULLAR / ONUR KURULU	5
İÇİNDEKİLER.....	6
ÇALIŞTAY PROGRAMI	7
Takdim	9-12
Editör.....	13-18
Prof. Dr. Waleed Edrees Al MENESE	19-21
Dr. Ahmed Ali Sâlim AHMED.....	23-44
Doç. Dr. Şemsettin IŞIK.....	45-79
Dr. Abdulhamit TURGUT.....	81-92
Prof. Dr. Mustafa ALTUNKAYA.....	93-125
Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK	127-146
Doç. Dr. Yusuf OKŞAR.....	147-156
Prof. Dr. Yaser Hussan Mijbas AZZAWI.....	157-179
Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA	181-193
Prof. Dr. Mustafa ALTUNKAYA.....	195-207
Dr. Kemal DENİZ	209-226
Dr. Şemsettin KARCI.....	227-236
Prof. Dr. Mustafa ALTUNKAYA.....	237-257
Dr. Mevhibe ALPTEKİN	259-281
Dr. Hasan DEMİRTAŞ	283-324
Prof. Dr. Bilal GÖK	325-349
Uluslararası Çalıştay ve Sempozyumlarımız	351-360

ÇALIŞTAY PROGRAMI

24 Mayıs 2024 Cuma Sabah

Açılış Kur’ân-ı Kerîm 10.00

Protokol Konuşmaları 10.05

Ana Oturum 10.30

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mustafa Altunkaya

Prof. Dr. Waleed Edrese Monessee	Doç. Dr. M. Esad Erkaya	Doç. Dr. Yusuf Okşar
Dr. Ahmed Aly Salem Ahmed	Dr. Hasan Demirtaş	Doç. Dr. Şemsettin Işık

Öğlen Arası 12:25

Öğleden Sonra Oturum 14:30

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mustafa Altunkaya

Prof. Dr. Mustafa Çevik	Dr. Mevhibe Alptekin	Dr. Kemal Deniz
Muhib Resul Derinpınar	Prof. Dr. Mustafa Altunkaya	Dr. Omar al-Maqrâmî

Kapanış Oturumu 17:00

Kapanış Raporu

25 Mayıs 2024 Cumartesi

Ana Salon Online 10:00

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Rafeq Hamud Naji Qasem

Prof. Dr. Rafeq H. Naji Qasem	Prof. Yaser H. Mijbas Azzawî	Prof. Dr. Omar Cem’âvî
Prof. Dr. Boltaev A.	Dr. Ahmed A. Salem Ahmed	Prof. Dr. Mustafa Altunkaya
Prof. Dr. Sadık Adem Omar	Prof. Dr. M. Al-Muhammedî	Prof. Dr. Nadirkhan Hasanov
Dr. Şemsettin Karcı	Dr. Abdülhamit Turgut	Dr. Reshad Shamlakanî



kanıt olabilecek yeteri kadar bilgi, belge ve doküman mevcuttur. Bilim insanlarımız elbette, hazırladıkları araştırma metinlerini çok güzel tebliğ edeceklerdir. Şimdiden ellerine ve yüreklerine sağlık diyorum.

Öteden beri Konya denince Mevlânâ akla gelir, Ankara denince Hacı Bayram, Nevşehir denince de Hacı Bektaş. Hacı Bayram rahmetullahi aleyhten kalma bir kitap bile yok iken, arşivlerden bulunup çıkartılan onlarca kitabına rağmen Ali Semerkandî'nin adının nadiren duyulması bir vefâsızlık mı diye düşünürken bu 2. Çalıştay'ı düşündüm ve aklıma gelen şey dilime gelmemiş oldu. Birçok ilimizin gerçek kimliği, bağrında yetiştirdiği bu değerlerle biçimlenmiş ve araştırılmayı beklemektedir. Malatya'nın Niyazi-i Mısri, Mardin'in Cezerî, Şam'ın İbnü'l-Arabî ile anılması sosyal tarih açısından son derece önemlidir.

Bu ölçekte bir Çalıştay'ın düzenlenmesi elbette kolay olmadı. O bakımdan kıymetli hocalarımı bir kez daha tebrik etmek istiyorum. Gece gündüz özveriyle çalıştıklarını biliyorum. Rabbim emeklerinizi bereketlendirsün, büyük insanların büyük idellerini bağrında saklamış bu şehrin geleceğine katkıda bulunan bütün kurum ve kuruluşlarımızı başarılı kılsın.

Gerek online gerekse yüzyüze olarak dünyanın farklı ülkelerinden ve Türkiye'nin farklı illerinden bu beldeye teşrif eden tüm bilim insanlarını en içten duygularımla bir kez daha kutluyorum. Bu duygularla programımızın hayırlar getirmesini diliyor, tekrar hoşgeldiniz safalar getirdiniz diyorum. Sağ olun, var olun...

*Şimdi protokol konuşmalarını yapmak üzere Sayın milletvekili **Av. Cemal AKIN**'ı kürsüye davet ediyorum. Buyrun efendim.*



- Sayın Rektörüm, Belediye Başkanım, müdürlerim, başkanlarım, bilim insanları, hanımefendiler beyefendiler böylesi nezih bir beldeye böylesi büyük bir değerın hayatı, fikirleri, eserleri ve eğitim çalışmalarıyla ele alındığı bir toplantıya katılmış olmaktan onur duyduğumu belirtmek istiyorum. Toplantıya İstanbul programından ötürü katılamayacağını üzülen sayın valimize de teşviklerinden dolayı teşekkürlerimi bildirmeliyim.

Prof. Dr. Mustafa Altunkaya'yı, kıymetli eşi Dr. Mevhibe hanımefendiyi yıllar önce muhterem pederleri Nedim Altunkaya Hocayı ve Mehmet Alptekin hocadan bilirim. Öğrencilik yıllarımızda onların konuşmaları, dersleriyle büyüydük. Onlardan da böyle güzide bilim insanları kazanmışız. Bugünkü uluslararası kongre için büyük çaba gösterdiklerine şahidim. Arapça'yla Arap sami dünyasına, Farsça'yla Hind Fars dünyasına, İngilizce'yle Batı dünyasına vukufiyetleri her türlü takdire şayandır. Bu toplantıya her biri birbirinden kıymetli ve dünyanın farklı coğrafyalarından teşrif eden akademisyenlere de ayrı ayrı şükranlarımı sunuyorum. Belediye başkanımızı Sayın Adem Ceylan beyefendiyi de toplantıya ev sahipliği yaptıkları için ayrıca kutluyorum. Toplantının hayırlı olmasını diliyorum, saygılar sunuyorum.

- Milletvekilimize Kendilerine teşekkür ediyorum.

Şimdi Çamlıdere Belediye Başkanı Sayın Adem Ceylan'ı kürsüye davet ediyorum. Buyrun efendim.



Sayın vekilim, sayın rektörüm, dünyanın farklı ülkelerinden ve ülkemizin farklı üniversitelerinden ilçemizi teşrif eden değerli bilim insanları, değerli konuklar sizleri içtenlikle selamlıyorum. Çamlıdere'ye hoşgeldiniz. Ali Semerkandi hazretleri kuşkusuz Çamlıdere'nin maneviyat sembolüdür. Seçim çalışmalarımızda da söz verdiğimiz gibi Semerkandî hazretleriyle ilgili uluslararası sempozyum başta olmak üzere çeşitli programlar tertipleyeceğiz. Bu bağlamda 2016 yılındaki Çalıştay'ı da İl Özel İdaresi olarak, Belediye olarak desteklemiştik.

Şüphesiz Ali Semerkandî hazretleri, bilimsel eserlerinin yanı sıra birçok vakıf eserine, tekke eğitim, üretim ve girişim sistemlerine imza atmış büyük bir bilim insanıdır. Kurduğu vakıfların Anadolu'nun çeşitli illerine yayıldığını görüyoruz. Değerli hocamız Prof. Dr. Mustafa Altunkaya'nın ilçemizin tarihi değerlerini arşivlerden bulup çıkaran çalışmalarını takdirle takip ediyoruz. Dünyanın farklı ülkelerinden Çalıştay'a katılan değerli akademisyenlerin sunacağı bildirilerin ufuk açıcı olacağına inanıyor, emeği geçen tüm arkadaşları kutluyorum. Selam ve en iyi temennilerimle muhterem hazirunu selamlıyorum.

Sayın Başkan'na bu hissiyatından ötürü teşekkür ederiz.

Şimdi Çalıştay'ın **Ana Panel** toplantısı için değerli hocalarımı kürsüye davet ediyorum. Buyursunlar efendim.





Editörden Ali Semerkandî'ye Dair Kısa Ön Bilgi

Dr. Mevhibe Alptekin

Hatay MKÜ İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi / ORCID: 0000-0003-0528-0964

mevhibe.alptekin@gmail.com

Anadolu'da Horasan birikimiyle yeni bir medeniyet inşasına katkı sağlayanlardan biri Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'dir. Ali Semerkandî'nin temsil ettiği sûfî / ahî hareketi, nebevî değerlerin unutulmaya yüz tuttuğu bir dönemde medeniyetimizin yeniden inşasında Horasan'ın rolünü ve Nakşibendîliğin tesirlerini hatırlatmaktadır. Ali Semerkandî hakkında burada arzedeceğimiz kısa biyografi ve ön bilgi *Keşfü'l-esrâr* adlı eserinden yola çıkarak derlenmiştir.

Tasavvuf, meşruiyeti ile ilgili lehte ve aleyhte tartışmalara rağmen, günümüzde bile en çok interdisipliner araştırmalara konu olan, hakkında pek çok makale, kitap ve araştırma kaleme alınan bir ilmi disiplin olmaya devam etmektedir. Sûfî ulemâ da çoklu disiplinlerde bilim, teknik ve estetik yetenekleriyle ilgi odağı olmaktadır. Ali Semerkandî bu sınıfın önde gelen isimlerindendir. Geliştirdiği tarım uygulamalarıyla, tekke eğitim ve üretim sistemiyle onun, Anadolu tarım ve endüstri devrimlerinin mimarlarından biri olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'an'ı Kerim tefekkür, murakabe, tevekkül, tevbe, rıza, takva gibi derunî kavram ve sıfatlara dikkat çekmiş, dışa dönük zahiri ibadetlerin ancak bu içsel tecrübelerle anlam kazanacağını beyan etmiştir. Muhammed (sav) de bu sıfatları kuşanarak gösterişten uzak zahidane bir hayatı tercih etmiştir. Genellikle yün giyininip sade yaşamış, bazen günlerce evinde yemek pişmez olmuş, bazen de olağanüstü bolluk ve servetlere erişmiş, cömertçe hazineler dolusu mal ve parayı insanlar arasında paylaştırmıştır. Hz. Peygamber zühd hayatından (ahiret değerlerine göre yaşamak) ödün vermemiş ve bolluk

zamanlarında dünyevileşmeye (sekülerleşme: Vehn) karşı ashabını daha çok uyarmıştır.

Zühd ahlâkı, sahabe tarafından benimsenip güzel şekilde uygulanmıştır. Medine zühd döneminde hayatları zühd örnekleri ile dolu olan sahabenin zühdünü anlatan, önceki ümmetlerin zahidlerinden de bilgiler ihtiva eden *Kitabü’z-zühd*’ler kaleme alınmıştır. Bu ilk dönem müslümanları, Kur’ân’ın tavsiyesiyle âhireti dünyaya tercih ediyor, böylece hem dünya hem de ahireti başarıyorlardı. Oysa sadece dünyayı isteyenler, ahiretten mahrum oluyor hem dünya hem de ahirette zarara uğruyorlardı.

Fetihlerle gelen dünyevileşmenin etkisiyle ortaya çıkan toplumsal sorunlar, iç savaşlar, yolsuzluklar ve zâlim yöneticiler, bazı sahabe ve tabiini, yeniden zühd ve adanmışlığa sevk etti. Bu adanmışlık Bağdat’ta tevhid-aşk, Şam’da riyazet-ibadet, Mısır’da Marifet-muhabbet ve Nişabur’da fütüvvet-melâmete dayalı zühd ekollerine dönüştü. Ekollerin kurucu pîrleri, Moğol-Haçlı saldırılarına ek olarak yöneticilerin zulmünden bezmiş olan halklara huzur ve güvenlik temin ettiler, bu ise zühd ve zâhidliğin halk kitleleri nezdindeki itibarlarını daha da yükseltti.

Türkistan, İran ve Afganistan arasında geniş bir bölge olan Horasan’ın İslamlaşması Irak’tan sevk edilen ordu vesilesiyle olsa da asıl etkiyi Medine zâhidlerinin faaliyetleri sağlamıştır. Bölgede yapılan ilk ilmi çalışmalar, Büreyde b. Husayb, Ebû Berze el-Eslemî, Abdurrahman b. Semüre el-Abşemî, Hakem b. Amr el-Gıfârî, Kusem b. Abbas el-Hâşimî, Abdurrahman b. Ya’mer ed-Dîlî gibi sahabiler tarafından yapılmıştır. Hadisleri ilk defa kitap haline getirenler ve *Kutub-i Sitte* müellifleri buralıdırlar. Cürcânî gibi Keşşâf dil ve edebiyat müellifleri, fakihler, irfân hareketi önderleri Gücdevânî, Geylânî, Rûfâî, Yesevî, Halvetî, Suhreverdî, Gazâlî, Farâbî, Nakşbendi Horasan ehlidir. Selçuklu-Osmanlı resmî düşüncesi de Horasan tasavvufudur. Buharalı Hâce Rükneddin Mahmud (1404-1405) Amasya’da Mahmud Çelebi Tekke üniversitesinin şeyhi (rektörü), Ali Semerkandî Karaman Larende, Alanya, İzmir, Bursa, Ankara Çamlıdere tekke üniversite vakıflarının şeyhi (rektörüdür).

İlerlemiş yaşına rağmen Semerkandî’nin pek çok hizmetlerde bulunduğu, sûfî ekonomi politiğinde Ankara’da çığır açtığı bilinmektedir. Semerkandî, vakıf üniversitelerini Karamanoğulları ve Osmanlı döneminde İç Anadolu’da kurmuş, birçok kentte

yaygınlaştırmıştır. Şehir merkezlerinden ziyade taşrayı tercih etmesi tarım ve hayvancılık projeleriyle ilgilenmesinden ileri gelmektedir. Vakıf üniversitesinin bulunduğu Çamlıdere’de 112 yıl önce meydana gelen büyük yangın ondan kalan çoğu yazılı mirası yok etmiştir. Halk arasında yaygın olarak anlatılagelen onunla ilgili bilgiler örneğin evlenmediği, okuma yazma bilmediği, çocuklarının olmadığı, köy halkının hayvanlarına çobanlık yaparak geçimini sağladığı, kerametleriyle rüzgarlara hükmettiği gibi söylenceler efsanevî, usturevî, mübâlağalı söylencelerdir, bilimsel kaynaklara dayanmamaktadır. Oysa Ali Semerkandî bir bilim ve toplum hareketinin pîridir, evlenmiştir, çocukları olmuştur, külliyele, vakfiyeler kurup binlerce sayfalık bilimsel eserler vücuda getirmiştir, çok sayıda öğrenci yetiştirmiş, vakıfları adına tarım arazileri satın alıp üretim ve sanayinin gelişimine katkıda bulunmuştur. Satın aldığı son arazi ve değirmen Çamlıdere’dedir.

Hayatına dair bazı detaylara abartılı bir üslupla menâkıp kitaplarında ulaşılabilir. Osmanlı sicil kayıtları ve biyografi kitaplarında ismi kısa tanıtım notlarında Karamanî, Isfehânî, Semerkandî nispetleriyle geçmektedir. Babası Seyyid Yahya Şirvanî, annesi Tacülmestûrat’tır. Afife, salih, hafize ve çok değerli (kerâmet ehli) bir kadın olarak geçmektedir. Küçük yaşta annesini kaybetmiştir ve soyu Hz. Ömer’e dayanmaktadır. Kutbulârifin, Rahmetelvâsîlîn şeklinde tavsif edilmektedir. Menakıpnamede; ceddin hazret-i Nebi, ceddin hazret-i Fahri âlem, ceddin hazret-i Ali” gibi ifadeler anne tarafından da seyyid olduğunu göstermektedir. Kardeşi Ahmed-i Kebir, oğlu Zeynelabidin’den bahsedilmektedir. Berat ve sicil kayıtlarında Ali Semerkandî’nin soyundan gelenlerin isimleri de verilmektedir.

Ali Semerkandî, 7 yaşında hıfzını tamamlamış, kıratları öğrenmiş, 10’lu yaşlarda tefsir yeteneğine ulaşmış nükeba ehlinden olmuştur. Babasının bu meziyetlerine binaen *Allah yardımcın olsun ey bilginlerin tacı* şeklindeki duasına mazhar olmuştur. 20 yaşında babası ile birlikte hacca gitmiş, uzun müddet kalarak sonra Kahire, Kudüs ve Şam üzerinden Anadolu’ya intikal etmiş, Abdurrahman İsferânî’den Hâcegâniyye hareketinin inceliklerini öğrenmiştir. Hanefî fakihî Alâeddin Buharî ve Taftazanî onun hocaları arasındadır. Menakıpname’de Seyyid Şerîf Cürçânî Semerkandî’nin öğrencilerindendir. Mekke’de imamlık, Ravza’da türbedarlık ve Nakibüleşraflık yaptığı kayıtlarda geçmektedir.

Hız. Fâtımâ rüyada “Ali! Resûlullah’ın huzuruna git” diye seslenince Semerkandî mekad-i Resulullah’a gitmiş, murâkabe de “Ferzend-i saâdetmend! İlmin emanettir. Ümmetimi irşâd eyle, vusûl ile dilşâd eyle. Karaman halkı, bir bölük vâlih u hayran, gözleri giryân, ciğerleri büryân, kâbil-i ıslâh, karîbün-mine’s-salâh mü’minlerdir. Hakk seni o iklime hidayet etmiştir” ilhamına mazhar olarak Anadolu’ya gelmiştir.

Nişancı Mehmed Paşa, Sultan II. Murad devri uleması arasında zikrettiği Semerkandî hakkında, “Molla Seyyid Alâeddin bin Ali Semerkandî, Rum’a gelip Lârende’de tavattun edip tefsir yazmıştır beyne’l-ulemâ hayli makbul tefsirdir” der. Bursa’yı çekirge istilasında, sığırcık suyunu alarak Bursa’ya gitmiş, padişah ile görüşmüş, padişah Bursa’da kalmasını istediye de teklifi kabul etmeyip geri dönmüştür. Nassiri, 1413-1485 yılları arası İran’dan Anadolu’ya gelen sûfî ulemaya dair 18 kişilik listesinde Şeyh Ali Semerkandî’nin ismine de yer vermiştir. Ali Semerkandî Karaman’a yerleşmiş, diğerleri ise Anadolu’nun farklı muhitlerine dağılmışlardır. Tesis ettiği eğitim tesislerinden anlaşıldığına göre, Anadolu eğitim ve üretim faaliyetleri Konya, Karaman, Alanya, Bozkır üzerinden Bursa, Eskişehir, Ankara istikametine doğru seyretmiştir. Menakıpname’de Şeyh Ali Semerkandî, Lârende’ye geldiğinde Halvetîlerin: Bizim tarikimizi ibtâl eyledi, dedikleri nakledilmiştir.

Şeyh Ali Semerkandî’nin öğrenci (mürîd) sayısı tam olarak bilinmemekle beraber Menakıpname’de “Hazret-i Kutbu’l- Ârifin anları irşad edüb onsekiz halife istihlaf eyledi” demekte ve isimlerini saymaktadır. Ali Semerkandî’nin bugün elimizdeki multidisipliner eserlerinden bazıları şunlardır: *Bahrü’l-Ulûm*, *Tefsir*, *Yazma*, *Hâşiye alâ Şerhi’s-Şemsiyye*, *Hâşiye alâ Şerh-il-Metâlî*, *Hâşiye alâ Şerh-il-Mevâkıf*, *Keşfü’l-Esrar li’t-Talibîn*, *el-Makalat*, *Kitab-ı Lisan*.

Menakıpname’de vefatı hakkında: “Ömr-i şerîfleri nihayete ve sinn-i latîfleri gayete karîb olıcak Lârende’den kalkup, ol âsâ dikildiği yere gelüp, anda civar-ı zü’l-celâle intikâl ve cenâb-ı zü’l-cemâle irtihâl eylediler, şeklinde yazmaktadır. Son bulunduğu yer Çamlıdere olması hasebiyle, şeyhin burada vefat ettiği söylenebilir. Eldeki bilgi ve belgeler Ali Semerkandî’nin Çamlıdere’de metfun olduğuna dair görüşü teyit etmektedir.

Ali Semerkandî’nin kurmuş olduğu vakıflara Osmanlı hazinesinden senelik 45 bin kuruş tahsis edilmiş, 30 binin Çamlıdere’ye

15 binin ise Zeyne'ye gönderildiği tespit edilmiştir. Bu, iki merkezin de aynı kişi tarafından idare edildiğine kanıttır. Vakıf arşivleri, şeyhin Osmanlı ve Karamanoğulları sınırları içerisinde sürekli yeni müesseseler kurduğunu göstermektedir. Buna göre her iki merkezin de banisi Ali Semerkandî'dir. 1819'da Semerkandî vakıfları (Zeyne-Çamlıdere) arasındaki davada Yabanabad kadısı vakıflarla ilgili belgelere dayanarak Çamlıdere vakfını hazine-i amirede mahfuz mevkufat defterlerinde kayıtlı olduğunu tespit etmiş ve şeyhin Çamlıdere'de metfun olduğuna karar vermiştir. Vergi muafiyeti için Osmanlı padişahlarınca 1562, 1717, 1762, 1776, 1788 ve 1810 tarihlerinde Sultan Selim, Sultan Mustafa, Sultan Mahmud ve Sultan Abdulhamid Han tarafından verilmiş olan beratlarda Semerkandî'nin Çamlıdere'de metfun olduğu ve verilen ilamât belgesinde sığircık suyunun Çamlıdere külliyesine ait olduğu bilgisi yer almaktadır. Şeyhin Zeynelabidin isimli evladının Zeyne'de metfun olduğu bilinmektedir. Beldeye Zeyne isminin verilme sebebi budur. Her iki beldedeki vakıf eğitim kurumları Ali Semerkandî adıyla tescillenmiştir. Arşivlerde ve *Menakıpnamelerde* şeyhe isnat edilen kitap isimleri, güzergâhlar, hocaların isimleri, tarikatı, vefat yılı aynıdır. Dolayısıyla Zeyne ve Çamlıdere'deki Ali Semerkandî aynı kişilerdir.



KAYNAKÇA

- “İ. Uluslararası Ali Semerkandî Çalıştayı-1”, İstanbul: Çıra, 2016.
- Abdizade, H. Hüsameddin. *Amasya Tarihi*, Ankara: Amasya Belediyesi, 1986
- Altunkaya, Mustafa. *Sûf Hareketi Tarihi*, İstanbul: Çıra, 2016.
- BDA, 1305/1509 Dosya DH. MKTİK. S.; Müzehheb Fermanlar, 82.
- Bedahşi, *Menakıpname*. İstanbul: Süleymaniye, Mahmud Efendi, 4603.
- Çıpan, Mustafa. “Şeyh Ali Semerkandî’yi Anma Toplantısı”, Zeyne: 1994.
- Fatsa, Mehmet. *Tasavvufta Mekki Kolu*, İstanbul: Mavi yayıncılık, 2000.
- İlamat-ı Şeriyeye, (resmi berat) Çamlıdere Külliyesi
- İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Gazetesi, 1990.
- Kara, Mustafa. *Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh, 1990.
- Karamanî, Cemal. *Menakıb-ı Ali Semaekandi*. Ankara: DİB Yazma Ktph, 4b.
- Kehhale, Ö. Rıza. *Mu’cemü’l Müellifin*, Beyrut: Mektebetü’l-Müsenna, 1985.
- Köprülü, Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: DİB Yay, 1981.
- Köse, Ensar. *Şehirlerin Sevdalıları İ. Hakkı Konyalı Armağanı*, Konya: Türkiyat, 2015.
- Menâkıb-ı Seyyid Şeyh Ali Semerkandî, Süleymaniye, Yazma, 4931/2, vr. 113 ab.
- Mercan, İ. Hakkı. *Semerkandî Menâkıbnâmesi*. Konya: İ. Koyunoğlu 10092, vr. 65b.



The Movement of Zuhd and it's Relationship to Self-Purification

Prof. Dr. Waleed Edrees Al Meneese*

almeneesey@yahoo.com

0009-0003-4193-2111 ORCID:

Allah sent His Prophet Muhammad, may Allah bless him and grant him peace, to his nation for three missions: reciting the Qur'an, purifying the soul, and teaching the Qur'an and the Sunnah. These are mentioned in His Almighty's saying: {Allah has conferred a great favor on the believers when He sent among them a Messenger from among themselves, reciting to them His verses and purifying them and teaching them the Book and wisdom} (Al Imran 164). Therefore, purifying the soul is a great goal of the goals of religion. How could it not be when it is the station of ihsan, which is the highest station, and no one can ascend to it except those who have ascended to the stations of Islam and faith before it? Success can only be achieved by purifying the soul, as in His Almighty's saying: {Indeed, he has succeeded who purifies it} (Ash-Shams 9). Among the greatest means of purifying the soul are asceticism and piety, and asceticism is looking at the world with an eye toward transience. And the soul's abstention from the world without any effort, and its requirement is attachment to the Hereafter and desire for it and striving for it, and piety is avoiding doubtful matters for fear of falling into forbidden things, and the scholars differentiate between them by saying that asceticism is in what your hand has attained, and piety is in what you have not attained, and the noble hadiths have been reported urging asceticism and piety, as the Prophet, may God bless him and grant him peace, said (Be renounce the world and God will love you, and be renounce what people have and people will love you). The Prophet, may God bless him and grant him peace, said: "The best of your religion is piety." The imams have written many books urging

* Minnesota İslâm Üniversitesi Rektörü, Minnesota / Amerika Birleşik Devletleri

asceticism, the oldest of which are: Al-Zuhd by Abdullah ibn al-Mubarak (d. 181 AH), Al-Zuhd by Waki' ibn al-Jarrah (d. 197 AH), Al-Zuhd by Ahmad ibn Hanbal (d. 241 AH), Al-Zuhd by Hannad ibn al-Sari (d. 243 AH), and Al-Zuhd by Abu Dawud al-Sijistani (d. 275 AH). Then books on asceticism, piety, and spiritual devotion followed one after the other. The Prophet, may God bless him and grant him peace, was the imam and role model of ascetics. The world came to him reluctantly, so he chose what is with God. The Companions, may God be pleased with them, were the epitome of asceticism and piety. Then came after them those whom the nation agreed to follow in asceticism and piety, such as al-Junayd, al-Darani, al-Fudayl ibn Iyad, al-Sari al-Saqti, and Bishr al-Hafi, may God have mercy on them and be pleased with them and with those who followed their approach and method.

لقد بعث الله نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم إلى أمته لثلاث مهام وهي تلاوة القرآن وتركية النفوس وتعليم القرآن والسنة ، وهي التي جاء ذكرها في قوله سبحانه {لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة} (آل عمران ١٦٤)، فلذلك كانت تركية النفس مقصدا عظيما من مقاصد الدين ، كيف لا وهي مقام الإحسان الذي هو أعلى المقامات ولا يرقى إليه إلا من ارتقى قبله مقامي الإسلام والإيمان ، والفلاح لا يكون إلا بتركية النفس كما في قوله تعالى {قد أفلح من زكّاها} (الشمس ٩) ومن أعظم وسائل تركية النفس الزهد والورع ، والزهد هو النظر إلى الدنيا بعين الزوال وعزوف النفس عن الدنيا بلا تكلف ومقتضاه التعلق بالآخرة والرغبة فيها والسعي لها ، والورع هو اجتناب الشبهات خوفا من الوقوع في المحرمات ، وفرق أهل العلم بينهما بأن الزهد يكون فيما نالته يدك ، والورع يكون فيما لم تنله ، وقد وردت الأحاديث الشريفة تحت على الزهد والورع فقال صلى الله عليه وسلم (ازهد في الدنيا يحبك الله وازهد فيما عند الناس يحبك الناس). وقال صلى الله عليه وسلم (وخير دينكم الورع)، وقد صنف الأئمة مؤلفات كثيرة في الحث على الزهد ، من أقدمها الزهد لعبد الله بن المبارك ت ١٨١ هـ والزهد لوكيع بن الجراح ت ١٩٧ هـ والزهد لأحمد بن حنبل ت ٢٤١ هـ والزهد لهناد بن السري ت ٢٤٣ هـ ، والزهد لأبي داود السجستاني ت ٢٧٥ هـ ثم تتابعت المؤلفات في الزهد والورع والرقائق ، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم إمام الزاهدين وقودهم جاءته الدنيا وهي راغمة فاختر ما عند الله وكان الصحابة رضي الله عنهم مضرب المثل في الزهد والورع ثم جاء بعدهم من أجمعت كلمة الأمة على الاقتداء بهم في الزهد والورع أمثال الجنيد والداراني والفضيل بن عياض والسري السقطي وبشر الحافي رحمهم الله ورضي عنهم وعمن سار على نهجهم وطريقتهم.

Allah, Peygamberi Muhammed'i (s.a.v.) ümmetine üç görev için gönderdi: Kur'an okumak, ruhları temizlemek ve Kur'an ve Sünnet'i öğretmek. "Allah, mü'minlere, kendi içlerinden, onlara ayetlerini okuyan, onları arındıran ve onlara kitabın hikmetlerini (inceliklerini) öğreten bir elçi göndermekle lütufta bulunmuştur" (Al-i İmran 164). Dinde ulaşılmak istenen amaç ve makamların en yükseği olan ihsan makamı, kendilerinden önce İslam ve iman makamlarına yükselenlerden başkasının çıkamayacağı ve kurtuluşun ancak arınmayla gelebileceği bir yüksek makamdır. Nitekim nefis (benlik), Cenab-ı Hakk'ın buyurduğu gibi böyle kurtulur: "Onu arındıran kurtuluşa ermiştir". (Şems 9). Zühd ve takva, dünyaya geçici gözlerle bakmak ve gösterişsiz bir şekilde dünyayı kalpten uzak tutmak demektir. Takva, haramlara düşme korkusuyla şüpheli şeylerden kaçınmaktır. Zühd, erişemediğiniz şeydir diyerek bunları birbirinden ayırmışlardır. Allah'ın salat ve selamı onun üzerine olsun, buyurdu ki: "Dünya hayatından vazgeç ki Allah da seni sevsin, insanların sahip olduklarından vazgeç ki insanlar seni sevsin". Ve Resulullah (s.a.v.): "Sizin dininizin en güzel yanı vera'dır" buyurmuş ve imamlar zühdü teşvik eden pek çok eser yazmışlardır; bunlardan en eskisi: Abdullah bin Mübarek'in (öl. 181/797) *Zühd Kitabı*'dır. Veki' b. Cerrâh'ın (öl. 197/812) *Zühd Kitabı*, Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Zühd Kitabı*, Hannad b. Seri'in *Zühd Kitabı*, (öl. 243/857) ve Ebû Davud Sicistani'nin (öl. 275/889) *Zühd*'ü bunlar içinde ilk sıralarda yer alır. Daha sonra zühd, takva ve nezaket (rekâik) üzerine kitaplar devam etti. Peygamber (s.a.v.), iman edenler için zühd imamı ve zühd ahlâkı lideridir. Dünya onun ayağına geldi ama o ahiret değerlerini (Allah'ın yanında olanı) seçti ve sahabiler (Allah onlardan razı olsun) zühd ve takvanın birer örneğiydiler. Onlardan sonra milletin zühd ve takva konusunda önder kabul ettiği kimseler geldi: Cüneyd, Dârânî, Fudayl b. İyâd, Serıyy es-Sakati ve Bısr-i Hâfi gibi. Allah kendilerinden ve onların yaklaşım ve yöntemini takip edenlerden razı olsun.



أثر تفسير بحر العلوم للشيخ علي السمرقندي (ت860هـ) "تفسير روح البيان أنموذجاً" فيما بعده من تفاسير

أحمد علي سالم أحمد*

hmada33364@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8427-4505

الملخص

الحمد لله، والصلاة وال سلام على رسول الله، وبعد: فقد وفقني الله تعالى إلى المشاركة في تحقيق ود ا رسة جزء من تفسير بحر العلوم للشيخ علي السمرقندي رحمه الله في رسالتي للماجستير في عام (2021 م) ، وأثناء دارستي لعلاقة التأثير والتأثر لتفسير بحر العلوم لفت نظري أن الشيخ إسماعيل حقي (1127 هـ) صاحب تفسير روح البيان تأثر كثير ا ر بتفسير بحر العلوم، ونقل عنه في مواضع كثيرة بلغ عددها : (287) مئتين وسبعة وثمانين موضعاً، في (36) ست وثلاثين سورة من سور القرآن الكريم، وهذا العدد الكبير يشير إلى مدى تأثير الشيخ علي السمرقندي وتفسيره على من أتى بعده من العلماء؛ لذلك استحق هذا التأثير أن نتناوله بالدراسة والبيان. وتتلخص أهمية هذه ال ورقة البحثية في إظهار قيمة تفسير بحر العلوم، وإزالة الإشكال لدى القارئ لتفسير روح البيان، فحينما يقول مؤلفه: " وفي بحر العلوم... " ينصرف ذهن القارئ مباشرة إلى تفسير أبي الليث السمرقندي المس م ي بحر علوم على سبيل الخطأ، بالإضافة إلى الإسهام في توثيق أحد مصادر تفسير روح البيان بصورة يقينية. وستكون الورقة البحثية محتوية على ترجمة موجزة للشيخ علي السمرقندي وتفسيره، وكذلك الشيخ إسماعيل حقي وتفسيره، ودراسة تطبيقية تحليلية لبعض المواضع التي نقلها الشيخ إسماعيل حقي عن الشيخ السمرقندي.

الكلمات المفتاحية: التصوف والتفسير، بحر العلوم، علي السمرقندي، إسماعيل حقي،

روح البيان.

*باحث دكتوراه في الدراسات الإسلامية كلية الآداب – جامعة طنطا

The impact of the interpretation of Bahr al-Ulum by Sheikh Ali al-Samarqandi (d. 860 AH) Below are the interpretations of “Interpretation of the Spirit of Bayan as an Example”

ABSTRACT

Praise be to God, and prayers and peace be upon the Messenger of God, and after: God Almighty has enabled me to participate in investigating and studying part of the interpretation of Bahr al-Ulum by Sheikh Ali al-Samarqandi, may God have mercy on him, in my master's thesis in the year (2021 AD), and during my study of the relationship of influence and being affected. Regarding the interpretation of Bahr al-Ulum, it caught my attention that Sheikh Ismail Haqqi (1127 AH), the author of the interpretation of Ruh al-Bayan, was greatly influenced by the interpretation of Bahr al-Ulum, and he quoted from it in many places, the number of which reached: (287) two hundred and eighty-seven places, in (36) six places. Thirty surahs of the Holy Qur'an, and this large number indicates the extent of the influence of Sheikh Ali Al-Samarqandi and his interpretation on the scholars who came after him. Therefore, this influence deserves to be studied and explained.

The importance of this research section is to show the value of the interpretation of Bahr al-Ulum, and to remove the problem for the reader in interpreting the spirit of the statement. When its author says: “And in the Bahr al-Ulum...” the reader's mind turns directly to the interpretation of Abu al-Layth al-Samarqandi, called Bahr al-‘Ulum. Sciences, by way of error, in addition to contributing to documenting with certainty one of the sources for interpreting the spirit of the statement. The research paper will contain a brief translation of Sheikh Ali Al-Samarqandi and his interpretation, as well as Sheikh Ismail Haqqi and his interpretation, and an applied, analytical study of some of the places quoted by Sheikh Ismail Haqqi on the authority of Sheikh Al-Samarqandi.

Keywords: Sufism and interpretation, Bahr al-Ulum, Ali al-Samarqandi, Ismail Haqqi, Ruh al-Bayan.

المقدمة:

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، ومعلم الناس إلى يوم الدين سيدنا محمد النبي الأمي الأمين وعلى آله وصحابه الطاهرين الطيبين ومن اقتفى أثرهم إلى يوم الدين.

أما بعد:

فمما لا شك فيه أن القرآن الكريم هو شرف هذه الأمة، ومصدر عزها وفخرها إلى قيام الساعة، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء:10]، وقال سبحانه: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف:44] وإن من الشرف والفخر العظيم أيضا أن يشغل العبد بكل ما يتعلق بهذا الكتاب الشريف من علوم شتى ومعارف تترا، وإن من أهم ما يتعلق بكتاب الله تعالى من العلوم علم التفسير الذي هو من أجل العلوم قدرا، وأكثرها شرفا؛ وذلك لأنه القاعدة التي نتوصل بها إلى معرفة معاني كلام الله تعالى، وفهم مراده من خطابه الكريم بما يضمن لنا تحقيق السعادة الأبدية في الدارين.

قال شيخ المفسرين ابن جرير الطبري رحمه الله: "اعلموا عباد الله، رحمكم الله، أن أحق ما صرفت إلى علمه العناية، وبلغت في معرفته الغاية، ما كان لله في العلم به رضى، وللعالم به إلى سبيل الرشاد هدى، وأن أجمع ذلك لباغية كتاب الله الذي لا ريب فيه، وتنزيله الذي لا مرية فيه، الفائز بجزيل الذخر وسنى الأجر تاليه، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد" (1).

وقد قيض الله تعالى لخدمة كتابه العظيم رجالا أوفياء على مر على العصور والأزمان؛ فكثرت التفاسير والمصنفات التي تغوص في بحار القرآن الكريم وعلومه، والتي حاول أصحابها استخراج الدرر والالآئ من كتاب الله تعالى.

ومن هذه التفاسير القيمة: "بحر العلوم في تفسير القرآن" للشيخ علاء الدين علي بن يحيى السمرقندي المتوفى سنة (860هـ)، الذي من الله علينا بتحقيقه في مرحلة الماجستير (2)، وقد

(1) مقدمة تفسير الطبري -جامع البيان عن تأويل آي القرآن- لابن جرير الطبري، (7/1).

(2) وذلك ضمن مشروع بحثي كبير بإشراف سعادة الأستاذ الدكتور محمد عطا، أستاذ التفسير وعلوم القرآن بكلية الآداب، في جامعة طنطا، ونوقشت الرسالة الأولى للفقير إلى عفو ربه (الباحث الأول) بتاريخ: 2021/11/16م،

انبثقت لي منه فكرة بحثية جديدة بالدرس والتحليل، وهي ناتجة عن البحث عن المصادر التي نقلت عنه وتأثرت به؛ فكان على رأس من تأثر بالشيخ علي السمرقندي رحمه الله وتفسيره: الشيخ إسماعيل حقي المتوفى سنة (1137هـ) في تفسيره المطبوع المشهور "روح البيان في تفسير القرآن"، فقد نقل عنه مواضع كثيرة وفي أبواب متنوعة، كالتفسير والعقيدة والفقه واللغة، ووصل إجمالي عدد النقول التي نقلها إسماعيل حقي عن بحر العلوم إلى (296) موضعاً، في (36) سورة من سور القرآن الكريم من أول سورة هود إلى نهاية سورة الحديد.

أهمية الموضوع:

- 1- إبراز قيمة تفسير بحر العلوم للشيخ علي السمرقندي رحمه الله، ومدى تأثيره فيمن بعده.
- 2- إظهار مدى تأثير الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله بالشيخ علي السمرقندي رحمه الله وتفسيره بحر العلوم.
- 3- تحديد وتعيين ما هو تفسير بحر العلوم الذي نقل عنه إسماعيل حقي؟ وإزالة اللبس الذي قد يحصل للبعض، بسبب الخلط الذي وقع بين تفسير أبي الليث السمرقندي المطبوع، وبين بحر العلوم للشيخ علي السمرقندي.
- 4- توثيق مصدر مهم، ورافد عظيم من مصادر الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله في تفسيره روح البيان.

الدراسات السابقة:

لم يسبق أن تناول أحد هذه الفكرة البحثية بالدراسة فيما أعلم؛ وذلك لأن تفسير بحر العلوم لم يعثر عليه إلا قريباً، ولم يطبع بعد.

خطة البحث:

جاءت خطة البحث من مقدمة ومبحثين:

المبحث الأول: الجزء النظري، وفيه أربعة مطالب:

وحصلت على الدرجة العلمية بتقدير ممتاز، ثم نوقشت الرسالة الثانية للباحث الثاني: عطية إبراهيم محمد عودة بتاريخ: 2022/7/25م، والباحث الثالث: محمد محمد سيد بدر بتاريخ: 2023/5/22، ونسأل الله تمام بقية الرسائل على خير.

المطلب الأول: التعريف بالشيخ علي السمرقندي.

المطلب الثاني: التعريف بتفسير بحر العلوم.

المطلب الثالث: ترجمة إسماعيل حقي.

المطلب الرابع: التعريف بتفسير روح البيان.

المبحث الثاني: الجانب التطبيقي لدراسة المواضع التي نقلها إسماعيل حقي عن الشيخ علي

السمرقندي.

ثم أهم النتائج، والمصادر والمراجع.

عملي في البحث:

1- قدمت للبحث بمبحث فيه تعريف موجز بكلٍّ من: الشيخ علي السمرقندي وتفسيره بحر العلوم، والشيخ إسماعيل حقي وتفسيره روح البيان.

2- خصصت المبحث الثاني لبعض النماذج التطبيقية التي نقلها الشيخ حقي عن بحر العلوم.

3- ذكرت بإيجاز طريقة الشيخ حقي في النقل عن بحر العلوم، والصيغ التي كان يستعملها في الإحالة إليه.

4- كتبت الآية التي نقل تفسيرها الشيخ إسماعيل حقي كاملة، مع ذكر اسم السورة ورقم الآية.

5- وثقت النماذج التي استعرضتها من خلال تفسير روح البيان، بذكر الجزء والصفحة، ومن خلال مخطوط بحر العلوم، بذكر رقم اللوح⁽³⁾.

6- قمت بتصنيف المواضع المنقولة محل الدراسة، على حسب نوع العلم والباب الذي ورد فيه النقل عن الشيخ السمرقندي، سواء كانت في التفسير أو الفقه أو الحديث، أو غير ذلك.

7- قمت بالتعليق على هذه المواضع تعليقا خفيفا بغرض بيان طريقة الشيخ حقي في النقل والإحالة.

8- خرجت من النقل ما يحتاج إلى تخريج، مثل الأحاديث والأقوال والآثار المستشهد بها.

(3) اعتمدت في توثيق النقول من تفسير بحر العلوم على نسخة قيصري باشا - تركيا محفوظة برقم: (39/1)، (39/2).

المبحث الأول: الجانب النظري، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف موجز لشيخ علي السمرقندي رحمه .

بدايةً أقول: إنَّ المصادرَ المطبوعةَ التي تَرَجَمَتَ للشيخ علي السمرقندي رحمه الله قليلةٌ جداً، فلم أجد له ترجمةً موسَّعةً فيما لديَّ من مصادر في هذا الشأن، ولم يترجم له إلا في كتاب: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، وذلك في تراجم الطبقة السادسة من علماء الدولة العثمانية، وفيه: "ومَنهم العارف بالله المولى العالم العامل السيد علاء الدين السمرقندي، اشتغل في بلاده بالعلم الشريف، بلغ من العلوم مرتبة الفضل، ثم سلك مسلك الصوفيَّة والتَّصوف، ونال من تلك الطَّريقة حظاً جسيماً، وبلغ منها محلاً عظيماً، ثم أتى بلاد الروم، توطن بمدينة لارنده⁽⁴⁾...وكان معمرًا، قيل إنه جاوز مائة وخمسين، وقيل جاوز المائتين، والله أعلم بحقيقة الحال."⁽⁵⁾

ويقول حاجي خليفة: "بحر العلوم في التفسير، للشيخ الفاضل السيد علاء الدين: علي السمرقندي، ثم القرمانی، تلميذ الشيخ: علاء الدين البخاري المتوفى: في حدود سنة ستين وثمانمائة بلارنده. وهو كتاب كبير فيه فوائد جليلة، انتخبها من: كتب التفسير، وأضاف إليها: فوائد من عنده بعبارات فصيحة، وانتهى إلى: سورة المجادلة، أربع مجلدات"⁽⁶⁾.

وكذلك تُرجم له في طبقات المفسرين، وفي الأعلام، وغير ذلك من المصادر الأخرى⁽⁷⁾ التي لم تأت بجديد في ترجمة الشيخ رحمه الله، بل نقلت من الشقائق النعمانية وكشف الظنون، فلم تكشف لنا إلا عن القليل جدا من سيرته.

ثم كان من فضل الله تعالى على العبد الفقير أن يسَّر لي التواصل مع الدكتور الفاضل: مصطفى ألتونكايًا، الأستاذ بجامعة إينوفو -تركيا⁽⁸⁾، فدُلِّني مشكوراً على موقعين تركيين على الشبكة

(4) هي مدينة ببلاد الروم (تركيا) ذات بساتين كثيرة، وخيرات غزيرة، وهي الاسم القديم لإقليم قرمان. ينظر: أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، أحمد بن يوسف الدمشقي المعروف بالقرماني، (454/3).

(5) الشقائق النعمانية، عصام الدين طاشكيري زادة، ص: 51.

(6) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة (225/1).

(7) ينظر: الأعلام للزركلي (32/5)، وهدية العارفين للبخاري (733/1)، وطبقات المفسرين للألجنة وي ص: 335، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان (233/7)، ومعجم المؤلفين (261/7)، ومعجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر» لعادل نويهض (390/1).

(8) وكانت رسائله في الدكتوراه عن الشيخ علي السمرقندي.

العنكبوتية⁽⁹⁾، فيهما معلومات جديدة عن الشيخ علي السمرقندي رحمه الله، ثم تفضّل مشكورا كذلك بإرشادي إلى مجموعة من الأبحاث التي كُتبت لندوة علمية دولية عُقدت في مدينة "جامليدير" بأنقرة⁽¹⁰⁾، وذلك بتنظيم وترتيب من كلية الشيخ علي السمرقندي، وكان هذا جميلا كبيرا ثمينا، أدعو الله تعالى أن يجعله في ميزان حسناته.

فدعاني ذلك إلى إعادة النظر مرة أخرى في ترجمة الشيخ علي السمرقندي رحمه الله، وإضافة ما توصّلت إليه من معلومات جديدة عن طريق المصادر التركية التي وفقني الله للحصول عليها، فهداني الله تعالى إلى كتابة دراسة جديدة وافية طُبعت في كتاب مستقل من أجل التعرف بصورة أكثر على الشيخ رحمه الله، وكذلك التعرف على أشهر كتبه التي بين أيدينا الآن⁽¹¹⁾.

المطلب الثاني: التعريف بتفسير بحر العلوم.

سبقت الإشارة إلى أن العبد الفقير كاتب هذه السطور كان الباحث الأول في تحقيق ودراسة الجزء الأول من تفسير بحر العلوم⁽¹²⁾، وهذا كان سببا في معاشتي لهذا التفسير معاشة تفصيلية، وسوف أضع للقارئ أولا تنبيها علميا مهما يتعلق بتسمية الكتاب "بحر العلوم"، ثم أذكر خلاصة ما توصلت إليه من منهج الشيخ علي السمرقندي في تفسيره، وكذلك أهم مصادره التي اعتمد عليها.

التفريق بين تفسير أبي الليث السمرقندي (373 هـ)، وبين تفسير بحر العلوم للشيخ علي السمرقندي (860 هـ).

من الأخطاء التي وقع فيها كثير من الدارسين والمختصين بالتفسير وعلوم القرآن أنهم خلطوا بين تفسير بحر العلوم للشيخ علي السمرقندي، وبين تفسير أبي الليث السمرقندي، ومن خلال

(9) والموقعان المذكوران هما: موقع بلدية جامليدير، وهي مدينة تابعة لأنقرة بتركيا، وهي المدينة التي دُفِنَ بها الشيخ رحمه الله، وله فيها ضريح كبير يُزار، والموقع الثاني: موقع كلية (أو مؤسسة) الشيخ علي السمرقندي، وهي مدرسة علمية سُمِّيَتْ باسم الشيخ رحمه الله.

(10) عُقدت تلك الندوة بتاريخ 3، 4 يونيو 2016.

(11) طبع الكتاب تحت عنوان: الإمام علي بن يحيى السمرقندي (720-860 هـ) وتفسيره بحر العلوم: دراسة تاريخية منهجية، طباعة: دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى 2023 م. راجعه وقدم له الأستاذ الدكتور محمد عطا، وراجعته كذلك الأستاذة الدكتورة صالح صواب العالم اليمني الفاضل.

(12) أن نصيبي من أول الكتاب إلى نهاية الآية (176) من سورة البقرة، وقد خرجت الرسالة فيما يقارب الألف صفحة.

دراستي لهذه النقطة وبحوثها، عقدت مقارنة بين التفسيرين من حيث اسم المؤلف، وسنة وفاة كل واحد منهما، ومن حيث طريقة التفسير، ومن حيث اكتمال التفسيرين، وكذلك تحقيق نسبة الكتاب، وتوصلت إلى أنَّ بحر العلوم هو اسم تفسير الشيخ علي السمرقندي وحده، وليس اسما صحيحا لتفسير أبي الليث السمرقندي. وهذا على التحقيق هو القول الصحيح؛ لأن تفسير أبي الليث السمرقندي لم يسمه صاحبه بذلك، ولم يذكر أيضا هذا الاسم في كتب التراجم التي ترجمت لأبي الليث السمرقندي رحمه الله.⁽¹³⁾

مكانة تفسير بحر العلوم، ومنهج الشيخ السمرقندي فيه:

على الرغم من قلة من ترجموا للشيخ علي السمرقندي رحمه الله، وكذا قلة من تعرض لتفسيره بحر العلوم بشيء من البيان والتفصيل؛ إلا أننا نلاحظ كلمات قليلة وردت في بعض المصادر تتم عن مكانة هذا التفسير المبارك، فيقول صاحب الشقائق النعمانية في معرض ترجمته للشيخ علي السمرقندي رحمه الله: «وصنف في التفسير كتابا في أربع مجلدات ولم يكمله وانتهى إلى سورة المجادلة، وأدرج فيه فوائد جزيلة ودقائق جلييلة، انتخبها من كتب التفاسير، وأضاف إليها فوائد من عند نفسه مع عبارات فصيحة بليغة»⁽¹⁴⁾

وفي طبقات المفسرين: «وهو كتاب جليل القدر والشأن انتخبه من كتب التفاسير، وأضاف إليه الفوائد الغريبة والمباحث العجيبة بألفاظ نقيحة وعبارات فصيحة في أربع مجلدات كبار ابتداء من أول القرآن العظيم إلى سورة المجادلة»⁽¹⁵⁾

وهذه الكلمات الموجزة ترسم لنا صورة ذهنية مجملة عن تفسير بحر العلوم، وهذا بيان لمنهج الشيخ علي السمرقندي رحمه الله في تفسيره بحر العلوم، أخصه في العناصر الآتية:

● أولا: أكثر الشيخ رحمه الله في تفسيره بحر العلوم من النقولات، وضمن كتابه فوائد متنوعة في علوم شتى، أهمها: علم المعاني والبيان، وعلم العقيدة والكلام، والنحو، والأصول، والفقه،

(13) ينظر تفصيل القول حول تحقيق وتحرير تسمية تفسير أبي الليث السمرقندي في كتابي: الإمام علي بن يحيى السمرقندي وكتابه بحر العلوم دراسة تاريخية منهجية من ص: 56 إلى 68، وقد استقدت في هذه المسألة من الأستاذ الدكتور صالح صواب أستاذ التفسير بجامعة صنعاء من خلال بحثه: تحقيق نسبة كتاب بحر العلوم في التفسير، بحث مقدم في ندوة علمية أقيمت بكلية الشيخ علي السمرقندي، تركيا، عام 2016م. وكذلك من مقالة للأستاذ الدكتور أنور خطاب بعنوان: تفسير الإمام أبي الليث السمرقندي: نظرات في تحقيق اسم الكتاب، منشورة على موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية، بتاريخ: 8 من ربيع الأول 1441هـ.

(14) الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ص: 51.

(15) طبقات المفسرين للأدنه وي ص: 335.

والقراءات.

- نيا: اعتمد الشيخ رحمه الله اعتمادا كبيرا على الكشف للزمخشري، وتفسير البيضاوي، وحاشية التفتازاني على الكشف، فهذه الثلاثية هي عمدته، وعليها أصل وبنى تفسيره.
- لثا: كثيرا ما كان رحمه الله يقدم اختيارات العلامة التفتازاني، ويرجح آراءه، سواء في البلاغة، أو النحو، أو التفسير، أو الأصول، وغالبا إذا قال رحمه الله: "ما عليه المحققون" أو إذا قال: "قال بعض المحققين"، فإنه يقصد العلامة التفتازاني؛ مما يدلنا على تأثره البالغ بالتفتازاني رحمه الله.
- رابعا: لم يقتصر رحمه الله في التفسير على النقل من الثلاثة السابقين (الزمخشري، والبيضاوي، والتفتازاني)، بل كان أحيانا ينتقي عبارات أبي الليث السمرقندي في تفسيره، وينقل عنه أقوال المفسرين، وكذا عن الثعلبي، وأبي المظفر السمعاني، والبغوي.
- خامسا: اعتنى عناية فائقة جدا بإبراز الأوجه البلاغية للآيات القرآنية، وعرض للمناقشات والأخذ والرد الذي دار بين البلاغيين، وكذلك الأوجه النحوية.
- سادسا: اهتم اهتماما كبيرا بذكر القراءات، سواء أكانت متواترة أم شاذة، بل إنه أحيانا يأتي ببعض القراءات الشاذة التي لا توجد إلا في مصدر بعينه فقط.
- سابعا: اهتم اهتماما كبيرا بعلم أصول الدين والكلام، على مذهب أهل السنة، واهتم بالرد على الفرق المخالفة لأهل السنة والجماعة، كالمعتزلة.
- منا: اهتم اهتماما واضحا بذكر مسائل الفقه وأصوله عند بعض الآيات، وبخاصة آيات الأحكام، وكان يعرض أحيانا أقوال الفقهاء، لا سيما أبو حنيفة ومالك والشافعي، ولم يكن من منهجه الترجيح بين الأقوال، إلا أنه أحيانا كان يقتصر في نقله على كتب الحنفية فقط؛ لكونه حنفي المذهب.
- سعا: اهتم في كثير من المواطن بذكر أسباب النزول في التفسير.
- عاشرا: اهتم بذكر الأحاديث النبوية، بما فيها الصحيح والضعيف والموضوع.
- حادي عشر: كان يذكر أحيانا بعض الإسرائيليات ولا يعقب عليها، وفي مواطن قليلة يعقب عليها.
- بي عشر: كان من منهجه رحمه الله ألا يعزو الأقوال إلى أصحابها، بل يسوق الكلام

دون إحالة إلى مصدره، أو قائل، وكان أحياناً يقول: "قال بعضهم"، أو "قيل"، إلا ما ندر⁽¹⁶⁾.

● لث عشر: كان من منهجه رحمه الله في النقل عن المصادر ألا يتصرف في العبارة، بل كان ينقلها بنصها، إلا في مواطن قليلة.

● رابع عشر: كان أحياناً يقدم اختيار البيضاوي في عرضه لأقوال المفسرين، ويرجحه.

● خامس عشر: كان من منهجه رحمه الله أن يحيل على ما سبق ذكره في مواضع سابقة، وأحياناً يحيل إلى موضع سيأتي في موضع متقدم.

● سادس عشر: اهتم بذكر اللطائف والرقائق، أو بعبارة أخرى: التفسير الإشاري لبعض الآيات.

● سابع عشر: كان من منهجه أن يختم تفسير السورة بذكر حديث يبين فضلها، وهذا منهج الزمخشري في كشفه أيضاً على الرغم من علمه بضعف هذه الأحاديث.

● من عشر: كان من منهجه رحمه الله أنه أحياناً يأتي بتفسير بعض الآيات من السور المتأخرة عن هذا الموضع، كأن يأتي مثلاً في تفسيره لآية من سورة البقرة بقول الزمخشري في تفسيره لآية شبيهة بها من سورة آل عمران.

● سع عشر: لم يقتصر الشيخ رحمه الله على النقل عن المفسرين السابقين عليه فقط، بل كان يعقب أحياناً، وينتقد ويرجح ما يراه صواباً.

المطلب الثالث: ترجمة موجزة للشيخ إسماعيل حقي رحمه ، وتفسيره روح البيان.

أولاً: نبذة مختصرة عن الشيخ إسماعيل حقي رحمه .

هو الشيخ إسماعيل حقي بن مصطفى الإسلامبولي، البرساوي البلد، الحنفي المذهب، الجلوئي⁽¹⁷⁾ الطريقة، المولى أبو الفداء: متصوف مفسر، تركي مستعرب، له مؤلفات باللغة العربية، وأخرى باللغة التركية⁽¹⁸⁾.

⁽¹⁶⁾ وقد اطلعت على نماذج في بقية المخطوط رأيت فيها الشيخ يصرح فيه أكثر من مرة بالنقل عن الثعلبي والبيغوي والزمخشري وأبي البقاء العكبري والبيضاوي رحم الله الجميع، وما ذكرته في منهج الشيخ علي رحمه الله هو فقط من خلال تحقيق الجزء المقرر علي، والله أعلم.

⁽¹⁷⁾ نسبة للطريقة الجلوتية، بخلاف الطريقة الخلوتية المشهورة.

⁽¹⁸⁾ ينظر: الأعلام للزركلي (313/1).

ولد رحمه الله في مدينة آيدوس (في دولة بلغاريا حاليا)، ثم رحل إلى إسطنبول، وسافر أيضا إلى بلاد الشام مصر في رحلات علمية، ثم في نهاية المطاف عاد إلى اسطنبول مرة أخرى، واشتغل فيها بالوعظ والتعليم، إلى أن توفاه الله عام 1173 هـ في مدينة بروسة، أقدم عاصمة للدولة العثمانية. وصف رحمه الله بأنه العالم المفسر الأصولي الفقيه المتكلم الصوفي الواعظ، له مؤلفات كثيرة زادت عن المئة، من أشهرها: روح البيان في تفسير القرآن⁽¹⁹⁾.

نيا: تعريف موجز بتفسير روح البيان.

هو تفسير مشهور شهرة كبيرة تسمع به هنا وتسمع به هناك، وهو مشهور في أوساط العرب، ومشهور في أوساط العجم، يعجب به أولئك ويقدسه هؤلاء⁽²⁰⁾.

ويقع روح البيان في أربع مجلدات ضخام، للوعاظ شغف عظيم به؛ لما فيه من الحكايات المرققة للقلوب، وفيه نقول كثيرة عن كتب فارسية، وفيه كثير من إشارات الصوفية، وفيه من وجوه البيان ما تستلذه الأسماع، إلا أنه لا يتحاشى عن النقل عن كل من هب ودب على غلوه في وحدة الوجود⁽²¹⁾.

وبغض النظر عن المآخذ التي من الممكن أن تؤخذ على كثير من المؤلفات في التفسير أو في غيره، فإننا نستطيع القول إن تفسير روح البيان من التفاسير العظيمة التي أولاها العلماء اهتمامهم، فقام الشيخ محمد علي الصابوني رحمه الله باختصاره وحذف ما جاء باللغة الفارسية من مباحث التفسير، وطبعه في أربعة أجزاء وسمى هذا المختصر: تنوير الأذهان من تفسير روح البيان⁽²²⁾.

المبحث الثاني: الجزء التطبيقي، وفيه دراسة لبعض النماذج التي نقلها الشيخ إسماعيل حقي عن الشيخ علي السمرقندي.

سبقت الإشارة إلى أن الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله نقل من تفسير بحر العلوم (296) موضعا، وقد تنوعت هذه الموضع فشملت العقيدة والتفسير والحديث والفقه والأصول والتصوف واللغة.

(19) ينظر: مقالات الشيخ محمد زاهد الكوثري ص: 419.

(20) ناهج المفسرين للدكتور منيع عبد الحليم محمود ص: 265.

(21) مقالات الكوثري ص: 420.

(22) وصدرت طبعته الثانية عن دار القلم بدمشق سنة 1409 هـ - 1989 م.

وقبل الولوج إلى نماذج تطبيقية لبعض هذه المواضيع تجدر الإشارة إلى بيان طريقة الشيخ إسماعيل حقي رحمه في النقل عن بحر العلوم، وصيغ هذه النقول، وذلك من خلال النقاط الآتية:

- 1- كان غالبا ما ينقل عن الشيخ السمرقندي ويذكر فقط اسم التفسير "بحر العلوم"، فيقول: "كما في بحر العلوم"، و "كذا في بحر العلوم".
- 2- أحيانا كان يقول: "وقال الشيخ علي السمرقندي قدس سره في بحر العلوم"، ويقول: "قال الشيخ علي السمرقندي في تفسيره الموسوم ببحر العلوم"، فيجمع بين ذكر اسم الشيخ رحمه الله، وبين اسم تفسيره.
- 3- في بعض المواضع كان يقول: "قال في البحر" فقط دون أن يذكر اسم الكتاب كاملا⁽²³⁾.
- 4- أحيانا كان يزيد من تفخيم وتقدير الشيخ السمرقندي فيقول: "قال حضرة الشيخ على السمرقندي قدس سره في تفسيره المسمى ببحر العلوم".
- 5- كان أحيانا يسميه بتفسير السمرقندي فقط دون التصريح باسم الكتاب العلمي فيقول: "كذا في تفسير السمرقندي"، أو "كما في تفسير السمرقندي".
- 6- تميَّز الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله بالتفريق بين تفسير السمرقندي الذي هو لأبي الليث، وبين بحر العلوم للشيخ علي السمرقندي، فكان إذا نقل عن الأول قال: "كما في تفسير أبي الليث"، كما أنه كان أحيانا يجمع بين النقل عن التفسيرين في موضوع واحد، غير أنه لم يخلط بينهما، فيقول: "كما في بحر العلوم، وتفسير أبي الليث"⁽²⁴⁾.
- 7- كان رحمه الله ينقل عبارة بحر العلوم بلا تصرف، غير أنه أحيانا كان يختصر بعض الجمل.

(23) وردت هذه الصيغة في ثمانية مواضع، عثرت على ستة منها في بحر العلوم للشيخ السمرقندي، والبقية لم أقف عليها لا في تفسير أبي الليث السمرقندي، ولا في تفسير البحر المحيط لأبي حيان.

(24) من الملاحظ هنا أن الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله نقل عن الشيخ علي السمرقندي رحمه الله أكثر ممَّا نقل عن أبي الليث السمرقندي رحمه الله في تفسيره، فبلغ عدد المواضع التي نقلها عن أبي الليث (154) موضعا، بينما عدد المواضع التي نقلها من بحر العلوم للشيخ علي السمرقندي (296) موضعا.

وسوف أنتقل إلى بيان موجز لبعض النماذج المختارة من المواضع التي نقلها الشيخ إسماعيل حقي عن بحر العلوم، والتي يظهر فيها النقاط المذكورة في بيان طريقة الشيخ إسماعيل حقي في النقل عن بحر العلوم، وكذلك الصيغ التي كان يستعملها، مع التعليق عليها بإيجاز.

النموذج الأول: عند قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا رَأْسُ أَبْلَعِي مَاءَكُمْ وَيَسْمَأْ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة هود: 44].

قال الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله في معرض ذكره سفينة نوح عليه السلام: "...وطافت بهم السفينة الأرض كلها في خمسة أشهر لا تستقر على شيء، حتى أتت الحرم فلم تدخله، ودارت حول الحرم أسبوعا، وقد أعتق الله البيت من الغرق، كما في بحر العلوم" (25).

تصنيف الموضوع: يتعلق هذا الموضوع بالمرويات.

التعليق:

أولا: الفقرة المذكورة حول سفينة نبي الله نوح عليه السلام هي فقط القدر المنقول من بحر العلوم للشيخ علي السمرقندي، وقد نقلها الشيخ علي السمرقندي بنصها من تفسير الكشاف للزمخشري. (26)

نبا: هذه الفقرة جزء من روايات أخرى قريبة وردت في كتب التفاسير في شأن السفينة، وأقرب الروايات إلى ما ذكره الشيخ بعد رواية الكشاف هي رواية وردت منسوبة إلى الحسن في تفسير السمرقندي. (27)

لثا: في هذا الموضوع نقل الشيخ إسماعيل رحمه الله عن تفسير أبي الليث السمرقندي رحمه الله أيضا في ذات السياق، ويلاحظ أنه قال بعد ذكره بحر العلوم: "وقال في تفسير أبي الليث ورفع

(25) بحر العلوم ج 1، ل (502-أ)، وروح البيان (133/4).

(26) الكشاف (398/2).

(27) تفسير أبي الليث السمرقندي (152/2). وينظر: جامع البيان للطبري (335/15)، والكشف والبيان للثعلبي (172/5).

البيت الذي بناه آدم عليه السلام...⁽²⁸⁾ وهذه دقة تُحسب وتُحمد للشيخ إسماعيل رحمه الله في هذا الموضوع المشتبك مع تفسير بحر العلوم.

رابعاً: غالب هذه الروايات التي وردت حول سفينة نبي الله نوح عليه السلام، ومنها الرواية المذكورة في كلام الشيخ علي السمرقندي رحمه الله هي من الإسرائيليات التي لم يثبت فيها نص من كتاب أو سنة، فلم يصحَّ فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث، وقد فصل القول فيها، ونبه عليها الشيخ محمد أبو شهبه رحمه الله بما فيه الكفاية؛ فأفاد وأجاد.⁽²⁹⁾

النموذج الثاني: عند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّي كَذَلِكَ لِنَصْرَفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [سورة يوسف: 24].

قال الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله: "قال في بحر العلوم: واعلم أنه تعالى شهد ببراءته من الذنب، ومدحه بأنه من المحسنين، وأنه من عباده من المخلصين؛ فوجب على كل أحد أن لا يتوقف في نزاهته وطهارته ذيله، وعفته وتبته في مواقع العثار⁽³⁰⁾.⁽³¹⁾"
تصنيف الموضوع: يتعلق هذا الموضوع بالتفسير.
التعليق:

يعد هذا الموضوع من روائع كلام الشيخ علي السمرقندي رحمه الله، فنراه يؤكد على طهارة ونزاهة نبي الله يوسف عليه السلام، بعبارات جزلة فخمة، وكأنه يرد على شبهات من ادّعى على نبي الله يوسف عليه السلام شيئاً في أمرهم امرأة العزيز به، وهم بما، ويجزم بما جزم به الله تعالى في السورة نفسها، من براهين ساطعة، ودلائل واضحة على عفته وطهارته عليه السلام.

النموذج الثالث: عند قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَنْزِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَعْفُو اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [سورة يوسف: 92]. قال الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله: "قال في بحر العلوم: الذنب للمؤمن سبب للوصلة والقرب من الله؛ فإنه سبب لتوبته وإقباله على الله. قال أبو سليمان

⁽²⁸⁾ روح البيان (133/4).

⁽²⁹⁾ ينظر: الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير ص: 216.

⁽³⁰⁾ في لسان العرب: "والعثرة: المرّة من العثار في المثنى. والعثرة: الزلّة، ويُقال: عثر به فرسه فسقط، وعثر لسانه: تلّعث. لسان العرب (539/4) مادة "عثر".

⁽³¹⁾ بحر العلوم ل (527-أ)، وروح البيان (239/4).

الداراني: (ما عمل داود عليه السلام عملاً أنفع له من الخطيئة، ما زال يهرب منها الى الله حتى أتصل) (32) " (33).

تصنيف الموضوع: يتعلق هذا الموضوع بالرفائق.

التعليق: هذا الموضوع من المواضع الرائعة التي استحسناها الشيخ حقي ونقلها عن بحر العلوم، ففيه إرشاد للمؤمن العاصي بأن يحول الحنة إلى منحة، وأن يخرج من ظلمة ذنبه إلى نور القرب من الله تعالى، واستشهد بقول أحد كبار الصالحين الزاهدين وهو الإمام الكبير أبو سليمان الداراني رحمه الله ورضي الله عنه، والذي فيه إشارة إلى أن الذنب ربما يكون سبباً في مزيد من التقرب إلى الله تعالى، إذا تاب العبد وأتاب.

النموذج الرابع: في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ﴾ [إبراهيم: 32] قال الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله: " قال في بحر العلوم: اللام فيها [أي: في الأنهار] للجنس أو للعهد، أشير بها إلى خمسة أنهار: سيحون نهر الهند، وجيحون نهر بلخ، ودجلة والفرات نهرَي العراق، والنيل نهر مصر، أنزلها الله من عين واحدة من عيون الجنة، فاستودعها الجبال، وأجراها في الأرض، وسخرها للناس، وجعل فيها منافع لهم في أصناف معاشهم، وسائر الأنهار تبع لها، وكأها أصولها" (34).

تصنيف الموضوع: يتعلق هذا الموضوع بعلمي البلاغة والحديث الشريف.

التعليق: ما نقله الشيخ إسماعيل حقي عن الشيخ علي السمرقندي في تفسير الآية الكريمة "وسخر لكم الأنهار" هو عبارة عن رواية مسندة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، (35) لكن

(32) أخرج هذا القول أبو نعيم في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (263/9)، وذكره ابن الجوزي في صفة الصفوة (282/2). ولفظه: «ما عمل داود عليه السلام عملاً قط كان أنفع له من خطيئته، ما زال منها خائفاً هارباً حتى لحق بربه عز وجل».

(33) بحر العلوم، ج 1، (533ب)، ونوح البيان (314/4).

(34) بحر العلوم، ج 1، ل (566-أ)، وروح البيان (422/4).

(35) وهذه الرواية رواها ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال (316/6)، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (57/1) من طريق مسلمة بن علي، عن مقاتل بن حيان، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((أنزل الله من الجنة إلى الأرض خمسة أنهار: سيحون وهو نهر الهند، وجيحون وهو نهر بلخ، ودجلة والفرات وهما نهرَي العراق، والنيل وهو نهر مصر، أنزلها الله من عين واحدة من عيون الجنة من أسفل درجة من درجاتها على جناحي جبريل، فاستودعها الجبال وأجراها في الأرض ... فذلك قوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا مِنْ

يلاحظ أنَّ الشيخين لم يتعرضا لذلك، بل ساقها الشيخ السمرقندي دون أن ينص على كونها من المرويات،

كما يلاحظ كذلك أن سياق الرواية في تلکم المراجع الحديثية كان في تفسير آية سورة المؤمنون، إلا أن الشيخ علي السمرقندي رحمه الله استدعاها للاستدلال في هذا الموضع من سورة إبراهيم، وتبعه في ذلك الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله.

النموذج الخامس: في قوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 8] قال الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله "وقد احتج به أبو حنيفة رحمه الله تعالى على حرمة أكل لحم الخيل؛ لأنه علل خلقها للركوب والزينة، ولم يذكر الأكل بعد ما ذكره في الأنعام... وفي الحمر الأهلية خلاف مالك. وفي الخيل خلاف أبي يوسف ومحمد والشافعي، كما في بحر العلوم"⁽³⁶⁾

تصنيف الموضع: يتعلق هذا الموضع بعلم الفقه.

التعليق:

يلاحظ في هذا الموضع أن الشيخ إسماعيل حقي اعتمد على بحر العلوم في توضيح استنباط فقهي من الآية الكريمة، وهو حكم أكل لحم الخيل، ويلاحظ أنه في هذا النقل ذكر أقوال كبار الفقهاء، وابتدأ بمذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله لكونه حنفي المذهب⁽³⁷⁾.

النموذج السادس: عند قوله تعالى: ﴿فَلْيُبَيِّنْ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾ [سورة النحل: 29].

قال الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله: "قال حضرة الشيخ علي السمرقندي قدس سره في تفسيره المسمى ببحر العلوم: التكبر ينقسم على ثلاثة أقسام. التكبر على الله وهو أخبث أنواع الكبر وأقبحها، وما منشأه إلا الجهل المحض. ثم التكبر على الرسل من تعزز النفس وترفعها عن الانقياد لبشر مثل سائر الناس، وهذا كالتكبر على الله تعالى في القيامة واستحقاق العذاب

السَّمَاءِ مَاءً يَقْدَرُ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ} سورة المؤمنون (18). وهذا الحديث قال عنه ابن عدي: غير محفوظ، بل منكر المتن. وضعف إسناد السبوطي: ينظر: الكامل في ضعفاء الرجال (6/ 316)، والدر المنثور (6/ 95).

(36) بحر العلوم، ج 1، ل (583-أ)، وروح البيان (12/5).

(37) للإمام أبي حنيفة رحمه الله في مسألة أكل لحوم الخيل قولان: الأول: قول بالكراهة التنزيهية.

الثاني: وقول بالكراهة التحريمية، وهو الذي اختاره الشيخ علي السمرقندي ونقله في تفسيره، وأقره الشيخ إسماعيل حقي. ينظر: المبسوط للسرخسي

(233/11)، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (38/5).

السمردي. والثالث التكبر على العباد وهو بان يستعظم نفسه ويستحقر غيره فيأبى عن الانقياد لهم، ويدعوه الى الرفع عليهم فيزدرهم ويستصغرهم ويستنكف عن مساواتهم، وهو أيضا قبيح وصاحبه جاهل كبير يستأهل سخطا عظيما لو لم يتب، وإن كان دون الأولين للدخول تحت عموم قوله: ﴿مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾، وأيضا من تكبر على أحد من عباد الله فقد نازع الله في رداءه وفي صفة من صفاته⁽³⁸⁾.

تصنيف الموضع: يتعلق هذا الموضع بالرقائق والتفسير.

التعليق:

في هذا الموضع نرى أن الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله ذكر اسم الشيخ علي السمرقندي صراحة مقرونا مع اسم تفسيره، وقدم له بوصف ينم عن تقدير واحترام، وكذا ذيل اسمه بدعوة طيبة، فقال: "حضرة الشيخ ..."، وقال: "قُدَسَ سره".

النموذج السابع: عند قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَدِلُ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [سورة النحل: 111].

تصنيف الموضع: يتعلق هذا الموضع بالمرويات.

قال الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله: "وعن ابن عباس رضى الله عنهما: "ما تزال الخصومة بين الناس يوم القيامة حتى يخاصم الروح الجسد يقول الروح: يا رب لم يكن لي يد أبطش بها، ولا رجل أمشي بها، ولا عين أبصر بها، ويقول الجسد: خلقتني كالخشب ليست لي يد أبطش بها، ولا رجل أمشي بها، ولا عين أبصر بها فجاء هذا كشعاع النور فبه نطق لساني، وأبصرت عيني، ومشت رجلي، قال: فيضرب لهما مثلا مثل أعمى ومقعد دخلا حائطا وفيه ثمار، فالأعمى لا يبصر الثمار، والمقعد لا ينالها، فحمل الأعمى المقعد فأصابا من الثمر، فعليهما العذاب"⁽³⁹⁾. كذا في تفسير السمرقندي⁽⁴⁰⁾.

(38) بحر العلوم ج 1، ل (577/ب)، وروح البيان (29/5).

(39) ينظر: الكشف والبيان للثعلبي (48/6)، ومعالم التنزيل للبغوي (48/5).

(40) بحر العلوم ج 1، ل (592/أ)، وروح البيان (88/5).

التعليق:

يلاحظ في هذا النموذج أن الشيخ حقي رحمه الله نقل رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما، وعقّب بقوله: "كذا في تفسير السمرقندي"، وهذا موضع نادر في تفسير روح البيان من حيث الإحالة، فلم يكن من الشائع أن يسمي بحر العلوم بتفسير السمرقندي⁽⁴¹⁾؛ وقد يشكل مثل هذا النقل على القارئ، فيظن أنه تفسير السمرقندي لأبي الليث رحمه الله، وليس للشيخ علي السمرقندي، لكن بتتبع التفسيرين ظهر لنا أن هذه الرواية المذكورة بتمامها في بحر العلوم وليس في تفسير أبي الليث السمرقندي.

النموذج الثامن: عند قوله تعالى: ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفْعَةَ إِلَّا مَن آتَخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ [سورة مريم: 87].

قال الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله: "وعن ابن مسعود رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه ذات يوم: ((أيعجز أحدكم أن يتخذ كل صباح ومساء عند الله عهداً؟)) قالوا وكيف ذلك؟ قال: (يقول كل صباح ومساء: اللهم فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، إني أعهد إليك بأني أشهد أن لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك، وأن محمداً عبدك ورسولك، وإنك إن تكليني إلى نفسي تقربني من الشر، وتباعدني من الخير وإني لا أثق إلا برحمتك؛ فاجعل لي عهداً توفيئني يوم القيامة، إنك لا تخلف الميعاد، فإذا قال ذلك طبع عليه بطابع) أي: ختم عليه بخاتم (ووضع تحت العرش، فإذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين الذين لهم عند الرحمن عهداً؟ فيدخلون الجنة)⁽⁴²⁾ كما في بحر العلوم الكبير⁽⁴³⁾.

تصنيف الموضوع: يتعلق هذا الموضوع بالحديث.

(41) وإن كان لا مشاحة في ذلك، كما هو مشهور في بقية التفسيرات، فيقال: تفسير الثعلبي، وتفسير البغوي، وتفسير الزمخشري، وتفسير البيضاوي إلخ، فينسبون التفسير لاسم مؤلفه أو لبلده.

(42) الحديث في مسند أحمد برقم (3916)، وقال الشيخ أحمد شاكر في تحريجه: إسناده ضعيف، لانقطاعه. سهيل بن أبي صالح: ثقة ثبت. والحديث في مجمع الزوائد 10: 174 وقال: "رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح إلا أن عون بن عبد الله لم يسمع من ابن مسعود".

(43) بحر العلوم ج2، ل (66/أ)، وروح البيان (356/5).

التعليق:

في هذا الموضوع نقل الشيخ إسماعيل حقي حديثاً شريفاً عن بحر العلوم، ثم أحال كعادته على بحر العلوم، لكنه في هذا الموضوع وصف تفسير بحر العلوم بالكبير، وهذا الموضوع فريد من نوعه، فوصف الشيخ حقي لتفسير بحر العلوم بالكبير يحتمل احتمالين:

الأول: التعظيم والتبجيل لتفسير بحر العلوم، وهذا الأرجح في نظري، والله أعلم.

الثاني: لعله أراد أن يميز بين بحر العلوم للشيخ علي السمرقندي، وبين ما عرف من تسمية تفسير أبي الليث السمرقندي ببحر العلوم أحياناً لدى البعض، وقد سبقت الإشارة إلى تحرير تسمية كل من التفسيرين، وأن الراجح هو تسمية تفسير أبي الليث السمرقندي بهذا الاسم دون بحر العلوم، وأن الثابت تسمية تفسير الشيخ علي السمرقندي ببحر العلوم.

النموذج التاسع: عند قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَنَ﴾ [سورة الأنبياء: 79].

قال الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله: "قال في بحر العلوم: واعلم أن في هذه الآية دليلاً على أن المجتهد يخطئ أو يصيب، وأن الحق واحد في المسائل الاجتهادية؛ إذ لو كان كل من الاجتهادين صواباً وحقاً لكان كل منهما قد أصاب الحق وفهمه، ولم يكن لتخصيص سليمان خلافاً بالذكر جهة، فإنه في هذا المقام يدل على نفي الحكم عما عداه، وعلى أن للأنبياء اجتهاداً كما للعلماء، على أنه لو كان كل مجتهد مصيباً لزم اتصاف الفعل الواحد بالنقيضين من الصحة والفساد والوجوب والحظر والإباحة وهو ممنوع" (44).

تصنيف الموضوع: يتعلق هذا الموضوع بعلم أصول الفقه والاستنباط.

التعليق:

يلاحظ في هذا الموضوع أن الشيخ حقي استحسن عدة استنباطات من قصة نبي الله سليمان ووالده دواد عليهما السلام ذكرها الشيخ علي السمرقندي في تفسيره، وهي استنباطات خاصة بالأحكام الشرعية والإفتاء، فقام بالنقل عنه، وصرح بمصدر النقل في مطلع الكلام بقوله: قال في بحر العلوم.

(44) بحر العلوم ج2، ل (107/ب)، روح البيان (5/5).

النموذج العاشر: عند قوله تعالى: ﴿وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ [سورة الصافات:

24].

قال الشيخ حقي رحمه الله: "قال في بحر العلوم: والآية نص قاطع ينطق بحقية الصراط، وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر، وأحد من السيف، يعبره أهل الجنة، وتزل به أقدام أهل النار، وأنكره بعض المعتزلة لأنه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين. وأجيب بأن الله قادر أن يُمكن من العبور عليه، ويسهله على المؤمنين، حتى إن منهم من يجوز كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابة، ومنهم كالجواد إلى غير ذلك" (45).

تصنيف الموضوع: يتعلق هذا الموضوع بعلم العقيدة.

التعليق:

يلاحظ في هذا الموضوع أن الشيخ حقي رحمه الله اقتبس من تفسير بحر العلوم في موضع يتعلق بالعقيدة، وقد كان من أهم ما تميَّز به الشيخ علي السمرقندي رحمه الله في تفسيره بحر العلوم أنه كان منافحا عن عقيدة أهل السنة والجماعة، كثير التردد للمخالفين من الفرق المخالفة، ومنهم المعتزلة، فاستنبط من هذه الآية الكريمة دليلا على أن الصراط حق، وعرض لشيء من كلام المعتزلة وردَّ عليهم، فرضي الله عنه وأرضاه.

أهم النتائج

في نهاية هذا البحث المختصر أضع بين يدي القارئ أهم النتائج التي توصلت إليها: أولا: لتفسير بحر العلوم للشيخ علي بن يحيى السمرقندي رحمه الله أثر واضح على ما جاء بعده من التفاسير.

نبا: من أبرز من تأثر كثيرا بتفسير بحر العلوم: الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله، حيث استشهد كثيرا به في مواضع بلغت (296) موضعا.

(45) بحر العلوم ج2، ل (368/أ)، وروح البيان (454/7).

لثا: تنوّعت المواضع (296) التي نقلها الشيخ حقي رحمه الله عن بحر العلوم، فقد نقل منه في العقيدة والتفسير والقراءات والحديث والفقه واللغة.

رابعا: حافظ الشيخ إسماعيل حقي على عبارة الشيخ علي السمرقندي ولم يتصرف في النقل عنه، لكنه أحيانا كان ينقل باختصار دون تصرف.

خامسا: تميّز الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله في نقله عن بحر العلوم بالدقة، فكان يذكر المصدر صراحة، وأحيانا يذكر اسم الشيخ علي السمرقندي فقط.

سادسا: تميز الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله بالتفريق بين تفسيري أبي الليث السمرقندي، وبين تفسير بحر العلوم للشيخ علي السمرقندي عندما اقتبس منهما، وهذا يحسب في مميزاتة.

سابعا: مما يؤخذ على الشيخ إسماعيل حقي رحمه الله أنه نقل عن بحر العلوم بعض الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة ولم ينبه عليها.

وختاما يوصي الباحث بضرورة النظر الدقيق في تفسير بحر العلوم للشيخ السمرقندي واستخراج ما فيها من مواضع متنوعة تصلح للبحوث والدراسات المستقلة التي يستفيد منها طلاب العلم، وبخاصة في مجال التفسير وعلوم القرآن.

وأسأل الله العلي العظيم أن يرحم الشيخ الصالح علي بن يحيى السمرقندي، وأن ينفعنا بعلومه في الدارين، وأن يجمعنا به في الفردوس الأعلى من الجنة، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

أهم المصادر والمراجع

- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، محمد أبو شهبه، الناشر: مكتبة السنة، الطبعة: الرابعة.

- أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، أحمد بن يوسف القرمانى، تحقيق: فهمي سعد - أحمد حطيط، الناشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1412هـ/1992م.

- الأعلام للزركلي، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - 2002 م.

- الإمام علي بن يحيى السمرقندي (720هـ-860هـ) وتفسيره بحر العلوم: دراسة تاريخية منهجية، طباعة: دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى 2023م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن لابن جرير الطبري، تحقيق: أحمد شاکر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420 هـ.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، الناشر: مطبعة السعادة، مصر، عام النشر: ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م.
- روح البيان، إسماعيل حقي، الناشر: دار الفكر - بيروت.
- الشقائق النعمانية، عصام الدين طاشكُري زاده، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، - 1975م.
- صفة الصفوة، ابن الجوزي، المحقق: أحمد بن علي، الناشر: دار الحديث، القاهرة، مصر، الطبعة: ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- طبقات المفسرين للأذنه وي، المحقق: سليمان بن صالح الحزي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - السعودية، الطبعة: الأولى، 1417هـ-1997م.
- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1422هـ.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة، الناشر: مكتبة المثنى - بغداد، 1941م.
- لسان العرب، ابن منظور، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ.
- المبسوط، السرخسي، الناشر: مطبعة السعادة، مصر وصورتها: دار المعرفة - بيروت، لبنان.
- معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، ١٩٩٧ م.
- معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر» لعادل نويهض، الناشر: مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1409 هـ - 1988 م.
- مقالات الشيخ محمد زاهد الكوثري، المكتبة التوفيقية، مصر.
- أناهج المفسرين للدكتور منيع عبد الحليم محمود، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1421هـ.
- هدية العارفين للبغدادي، الناشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة، استانبول 1951.



Arşiv Belgeleri Perspektifinden Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ve Tefsirine Bakış

Doç. Dr. Şemsettin IŞIK*

semsettinisik@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8872-801X

ÖZET

Yeryüzünün birçok bölgesinde olduğu gibi Türkistan coğrafyası üzerinde de çeşitli devletler kurulmuştur. Bunlardan bazıları, İslam medeniyetin şekillenmesinde önemli derecede rol oynayan ilim ve irfan merkezleri arasında yer almıştır. Dolayısıyla bu topraklar üzerinde yetişen bazı ilim adamları hem kendi kültür ve medeniyetlerine hem de dünya medeniyetine katkıda bulunmuştur. Bunların her birisi, zamanla liyakat ve müktesebat durumlarına göre tedrisat ve telif çalışmaları yoluyla birer irşat mektebi hâlini almıştır. Bu sayede ilim, hikmet ve marifet alanında hissedilir bir yükseliş yaşanmıştır. İşte hicri 862 yılında vefat eden Şeyh Alaeddin Ali es-Semerkindî de söz konusu kimselerden birisi olmuş; zamanına ve daha sonraki dönemlere ilim ve irfanıyla ışık tutmuştur. Bunda, onun Farukî ve Seyyid soyundan gelen bir âlim, dergâha bakan mürşitlik ve medreseye bakan müderrislik yönünün etkisi oldukça büyük olmuştur. Dolayısıyla Semerkand'tan başlayıp Anadolu topraklarına kadar uzanan yolculuğu, onun mekânlara sığmayan yönünü; eserleri ve öğretileriyle kendisinden sonraya uzanması da ilim ve irşat tarafını ortaya koymuştur. Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî, Karaman'a geldiği yıllarda, kendisine yapılan talep üzerine 'Bahru'l-Ulûm' adını verdiği bir tefsir kaleme almıştır. Daha sonra bu tefsir, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve Abdullah Mahmud eş-Şehhâte'nin kataloglama esnasındaki hatalı tasniflerinden dolayı Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin eseri olarak

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İF Tefsir ABD Öğr. Üyesi, Associate Professor, Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Department of Tafseer, Ankara, Turkey

kaydedilmiştir. Bunda her iki şahsın Semerkandlı olması ve ikisinin de birer tefsir kitabının bulunması, bu karışıklığın meydana gelmesinde önemli derecede rol oynamıştır. İlerleyen dönemlerde Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin eserinin adının 'Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm' ya da 'Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî', Şeyh Alaeddin Ali es-Semerkindî'nin eserinin de 'Bahru'l-Ulûm' olduğu anlaşılmıştır. Her iki eser farklı üsluplarda ve farklı kişilere ait olmasına rağmen, hâlâ yapılan bir tasnif hatası tam olarak düzeltilememiştir. Bu duruma benzeyen bir karışıklık da Larendede'deki Alâeddin Ali es-Semerkindî ile Ankara Çamlıdere'de metfun bulunan Şeyh Ali es-Semerkindî'nin aynı kişi olup olmadığı üzerinde yaşanmıştır. Bundan dolayı nerede yaşadığı ve nerede metfun bulunduğu üzerinde çeşitli spekülasyonlar yapılmıştır. Osmanlı arşiv kayıtlarında her ikisinin de aynı kişi olduğu ve her iki bölgede de yaşadığı için soyundan gelen kimselerin oralarda mevcut bulunduğu bilgisi yer almıştır. Durum böyle olmasına rağmen, bazı kaynaklarda önceki yerleşim yerine dair yer alan bir takım bilgi ve yapılan bölgesel sahiplenmelerin devam ettiği görülmektedir. Bugün Bahru'l-Ulûm adlı bu eser Mısır, Tunus ve Türkiye gibi çeşitli ülkelerin kütüphanelerinin 'el yazması eserler' bölümünde hattatlar tarafından çoğaltılan nüshalar olarak yer almakta ve matbu olarak basımının yapılıp okuyucuyla buluşacağı günü beklemektedir.

Anahtar Kelimeler:

Tefsir, Şeyh Ali es-Semerkindî, Bahru'l-Ulûm, Larendede, Yabanâbâd

*A Look at Sheikh Alaeddin Ali es-Semerkindî and His
Tafsîr from the Perspective of Archive Documents*

ABSTRACT

As in many parts of the world, various states were established on the geography of Turkestan. Some of these have been among the centers of science and knowledge that played an important role in the shaping of Islamic civilization. Some scholars who grew up on these lands have contributed to both their own culture and civilization and to

world civilization. Over time, these people, according to their merit and acquired knowledge, have become schools of guidance through education and copyright works. Thanks to this, there has been a noticeable rise in the fields of science, wisdom and knowledge. Sheikh Alaeddin Ali es-Samarkand, who passed away in 862 AH, is one of these people and he shed light on both his time and the later periods with his science and knowledge. His being a scholar from the lineage of Faruqi and Sayyid, a mentor looking at the dervish lodge and a professor looking at the madrasah have had a great effect on this. Therefore, his journey starting from Samarkand and extending to the lands of Anatolia, his side that cannot fit into places; His works and teachings extending beyond him also revealed his scientific and guiding side. When Sheikh Alaeddin Ali es-Semerkindî came to Karaman, upon request, he wrote a tafseer called ‘Bahru’l-Ulûm’. Later, this tafseer was recorded as the work of Abu’l-Leys es-Semerkindî due to the incorrect classifications of Muhammed Hüseyin ez-Zehebî and Abdullah Mahmud es-Şehhâte during cataloging. The fact that both men were from Samarkand and that both of them had a book of tafseer played an important role in this confusion. In later periods, it was understood that the name of the work of Abu’l-Leys es-Semerkindî was ‘Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm’ or ‘Tefsîru Ebi’l-Leys es-Semerkindî’ and the work of Sheikh Alaeddin Ali es-Semerkindî was ‘Bahru’l-Ulûm’. Although both works are in different styles and belong to different people, a classification error that has been made has not yet been fully corrected. A similar confusion occurred over whether Alaeddin Ali es-Semerkindî in Larendere and Sheikh Ali es-Semerkindî buried in Ankara Çamlidere were the same person. For this reason, various speculations have been made about where he lived and where he was buried. It is stated in the Ottoman archive records that both were the same person and that since he lived in both regions, his descendants were present there. Despite this being the case, it is seen that some information and regional appropriations regarding the previous settlement in some sources continue. Today, this work called Bahru’l-Ulûm is included in the 'manuscript works' section of the libraries of various countries such as Egypt, Tunisia and Turkey, as copies reproduced by calligraphers, and is waiting for the day when it will be printed and meet the readers.

Keywords:

Tafseer, Sheikh Ali es-Semerkindî, Bahru’l-Ulûm, Larendere, Yabanâbâd

1. Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî Kimdir?

Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî'nin hayatı hakkında elde edilen bilgiler, kataloglama çalışmasında yer alan kısa tanıtım notlarına ve zamanla şifahî nakillerin yazıya geçirilmesine dayandırılmıştır. Hâliyle bu da mevcut veriler arasında, zaman zaman çelişkili ifadelere yol açmıştır. Bunun bariz örneklerinden birisini, onun doğum tarihi ve doğum yerinin tespiti üzerindeki tartışmalar oluşturmuştur. Buradan hareketle bazı kaynaklarda onun doğum tarihinin kesin olarak bilinmediği, bazılarında hicri 720'de İsfahan'da, bazılarında da Semerkand'ta dünyaya geldiği bilgisi yer almıştır. Diğer bir görüş de aslen Şirvanlı olan babası Yahya efendinin, Semerkand'a göç ettiği ve orada evlenip yerleştiği şeklinde olmuştur.

Osmanlı padişahları tarafından Şeyh Ali es-Semerkindî ile ilgili olarak yapılan yazışmalarda ve çeşitli konularda tutulan defterlerde, 'Semerkandî' kaydı kaydı yer almıştır. Bu da onun Semerkand doğumlu oluşuna, ağırlık kazandırmış olmaktadır. Belki de es-Semerkindî şeklindeki mensubiyet, ona sonradan verilmiş ya da kendisini Semerkandlı saymıştır. Zira o dönemlerde dünyanın çeşitli yerlerine yayılan ulema ve evliyanın kolay bir şekilde tanınması ve diğerlerinden ayran alamet-i farika olması için isimlerin sonuna doğum yerleri ilave edilerek söylenmiştir. Zamanla bu tarz bir uygulama, vazgeçilmez bir unsur olmuştur.

Kaynaklarda Şeyh Ali es-Semerkindî'nin nesep yönü itibariyle Hz. Ömer'e ve onun sıhriyeti yoluyla da Peygamber (s.a.v)'e kadar uzandığı bilgisine yer verilmiştir. Böylece babasının seyyid Yahya eş-Şirvânî, annesinin Tâcû'l-Mestûrât adında salih bir hanım olduğu ve pak bir nesilden geldikleri söylenmiştir. Şeyh Ali es-Semerkindî'nin, üstsoy yönünden Hz. Ömer'e dayanmış olduğu şöyle izah edilmiştir: Hz. Ömer, İsfahan'ın fethini takiben oğullarından birisinin orada yerleşip kalmasını istemiştir. Zamanla burada kalan nesilden de Şeyh Ali es-Semerkindî dünyaya gelmiştir. Böylece Hz. Ömer'in altsoyundan olması itibariyle onun torunu sayılmıştır. Aynı zamanda Şeyh Ali es-Semerkindî, dedesi Hz. Ömer'in Peygamber (s.a.v)'in kayın pederi olması ve diğer yandan Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm ile evlenmiş bulunması, onun her iki koldan hane-i saadete uzanan bir sıhriyete sahip kılmasıdır. Bundan dolayı bazı kaynaklarda onun Hz. Ömer'e nispetle Farukî, bazılarında da Hz. Ali'ye nispetle Seyyid

olduğu bilgisine yer verilmiştir. Bu da onun her iki yoldan nesep itibariyle Peygamber (s.a.v)’e kadar uzandığını göstermiş olmaktadır.

Şeyh Ali es-Semerkandî’nin hiç evlenmediğinden bahsedildiği gibi onun Zeyne’de Cin padişahının kızı olarak bilinen eşinin, Zeyne’l-Abidin adında oğlunun ve ismi belirtilmeyen kızının mezarlarının bulunduğunu da söylenmiştir. Evliya Çelebi de ‘Kasaba-ı Zeyni Şerif’ başlığı altında, Şeyh Ali Semerkandî’nin evladına ait yedi mezar olduğundan söz etmiştir. Yine bunlara ilaveten Karaman, Mut ve Çamlıdere’de çocukları ve torunlarının metfun bulunduğu belirtilmiştir. Bu husus, Şeyh Ali Semerkandî’nin evlat ve torunlarının her türlü vergiden muaf tutulduğunu belirten ferman ve belgeler yoluyla netleştirilmiştir. Bu da onun birden fazla evlilik yaptığını ortaya koymaktadır. Nitekim 1530 yılında Çamlıdere’de Şeyh Ali Semerkandî’nin soyundan gelen erkek nüfus, 8’e; 1571 yılında da 11’e ulaşmıştır. Soyundan gelenlerin sayıları artıkça da Bardakçılar ve Otacı gibi köylere yerleşip oralarda dergâhlar kurmuşlardır. Şeyh Ali Semerkandî’nin Çamlıdere’de yaşayan nesline, zamanla Sığircık (Çekirge) Suyu Şeyhleri denilmiş ve bu kişilerin görevli olarak gittikleri yerlerdeki ilgili makamlara, gereken hassasiyetin gösterilip himaye ve taltif edilmeleri için yetkili merciler tarafından emirler verilmiştir.

Şeyh Ali Semerkandî’nin yetişmesinde, babası Seyyid Yahya ilk hocası ve ilk mürşidi olarak büyük bir yer tutmuştur. Dolayısıyla tarikata dair sırları da babasından öğrenmiştir. Akabinde irşat etmeye yetkili kılınmıştır. Daha sonra ikinci mürşidi, Abdurrahman İsferâyinî olmuştur. Onun nezdinde İsferân’da seyru sülûkunu tamamlamıştır. Menâkıbnâmede, bunlara ilaveten Seyyid Şerif Cürcânî’nin hem hocası hem de mürşidi olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca onun yetişmesinde Taftazânî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Hanefî fakihi Alâeddin el-Buhârî gibi kişilerin de büyük bir payı olmuştur.

Şeyh Ali Semerkandî, küçük yaştan itibaren ulema ve evliyadan feyz almaya başladığı Semerkand’tan, aynı maksat için İslam dünyasının çeşitli yerlerine yolculuklar yapmıştır. Mekke’ye gelmezden önce, kusursuz denilebilecek derecede Arapça ve Farsça öğrenmiştir. Daha sonra Hadis ilmini Buhârî, Müslim ve diğer hadis imamlarına dayanan bir şekilde yaşıyan hadisçilerden; Tefsir ilmini Zemahşerî, Fahreddin Râzî ve imam Beğavî gibi âlimlerin yetiştirdiği kişilerden ve Kırâat-i Seb’âyı da imâm Şâtûbî’nin halifelerinden okuyup icazet almıştır. Böylece aklî ve naklî ilimlerde seçkin bir zevata talebe

olma imkânı bulmuştur. Bu da onun vehbî ve kesbî ilimlerde hızla ilerlemesine katkı sağlamıştır.

Şeyh Ali Semerkandî, almış olduğu eğitimden sonra verdiği dersler ve yaptığı irşatlar yoluyla birçok kimseyi yetiştirmiştir. Bu kimselere dair açık bir kayıt bulunmamakla birlikte, Menâkıbnâme’de Kuşluk namazından sonra medresede aklî ve naklî ilimler okuttuğu kaydedilmiştir. Aynı şekilde müritlerinin sayısı hakkında da kesin olarak bir şey bilinmemektedir. Ancak on sekiz halifesi olduğu ve müridânı arasında çeşitli özellikleri itibariyle Cemâleddîn İshak Karamânî, Hamzâ-i Karamânî, Şeyh Mahmud, Seyyid Muhammed Nûr-bahş el-Kuhistânî es-Sûfî, Hüsâmeddîn Burûsevî ve Habîb Karamanî gibileri öne çıkmıştır. Hatta Karamanoğlu İbrahim Bey’in de bir müddet derslerine katılmış olduğu söylenmiştir. Netice itibariyle talebelerinin, soyundan gelen halifelerinin, yazdığı eserlerin, bıraktığı vakıfların, Anadolu’nun İslamlaşmasında önemli bir yeri olmuştur.

Şeyh Ali Semerkandî, hicrî 720 (Miladî 1300 veya 1320)’de doğmuş; hicrî 862 (1442 veya 1457)’de vefat etmiştir. Bu da onun yaklaşık olarak bir buçuk asır yaşamış olduğunu göstermektedir. Yine onun doğum tarihi ve yerinde olduğu gibi vefat edip defnedildiği yer hakkında da ihtilaflar söz konusu olmuştur. Bazı kaynaklar onun Zeyne’ye, bazıları Mısır’ın Babü’n-Nasr mezarlığına, bazıları da Ankara’nın Çamlıdere kazasına defnedildiğini yazmıştır. Bu da onun merkadının Ankara-Çamlıdere’de, türbe makamının da Mersin-Zeyne’de olduğunu akla getirmiştir. Bunu da es-Semerkandî vakıfları arasında açılan dava ve bu davaya bakan Yabanâbâd Kadısının elinde mevcut verilere bakarak, Şeyh Ali es-Semerkandî’nin Çamlıdere’de metfun olduğuna dair karar vermesi teyit etmiş bulunmaktadır.

2. Şeyh Ali es-Semerkandî ve Şeyh Alâeddin Ali’nin Kimliği Üzerine Değerlendirmeler

Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî ile Şeyh Ali es-Semerkandî’nin kimliği üzerinde ihtilafa düşülmüştür. Bazı kimseler, her iki ismin ayrı kişilere; bazıları da her ikisinin aynı kişiye ait olduğu söylemiştir. Bu hususta her grup, iddiasını delillendirme gayretine girişmiştir. Bu bağlamda biz de lehte ve aleyhte mufassal veya mücmel olarak ileri sürülen bu görüş ve delilleri muhtasar bir şekilde ele aldık ve kimlerin hangi verilerden hareket ederek ne söylediğini ortaya

koymak suretiyle objektif bir değerlendirme yapmaya çalıştık. Bunun için konuyu, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ile Şeyh Ali es-Semerkindî'nin 'ayrı kişiler olduğuna dair görüşler' ve 'aynı kişi olduğuna dair görüşler' şeklinde iki ayrı başlık altında ele almayı ve akabinde nihâî bir değerlendirme yapmayı uygun bulduk.

2.1. Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ile Şeyh Ali es-Semerkindî'nin Ayı Kişi Olduğuna Dair Görüşler ve Dayanakları

Bazı kaynaklarda Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ile Şeyh Ali es-Semerkindî'nin, ayrı kişiler olduğuna hususunda görüşler yer almıştır. Bunları şu şekilde hülâsa etmek mümkündür:

2.1.1. Alâeddin Ali es-Semerkindî ve Şeyh Ali es-Semerkindî hakkında Mehmet Tahir Bursalı'nın, 'Osmanlı Müellifleri' isimli eserinin bir numaralı dipnotunda, şu bilgiye yer verilmiştir: "Semerkandî tarikatının kurucusu olup, H. 862 (M. 1457) tarihinde vefat eden Alâeddin Ali es-Semerkindî, İçel sancağı dâhilinde Gülnar kazasının Ziyet köyüne defnedilmiştir. Mücadele suresine kadar üç ciltten ibaret olan ve bir nüshası da Bursa'da Hüsameddin dergâhında mevcut olan 'Bahru'l-Ulûm' isimli basılmamış meşhur tefsirin sahibidir. Çekirgeleri kovmak için Sığırcık kuşlarını toplayan bir suya sahip olduğuna rivayet edilen Şeyh Ali es-Semerkindî hazretleri ise, Ankara civarında Yabanâbâd'ta defnedilmiş başka bir zattır."

2.1.2. Evliya Çelebi de 'Seyahatname' isimli eserinde, 'Kasaba-i Zeyn-i Şerif' başlığı altında şunlara yer vermiştir: "Selefke sancağında 100 akçe-i şerif kazadır ve nahiyesi 38 kurâ (köy) dir. 1000 kuruş hâsılı olur ve 200'ü mütecaviz toprak örtülü bina, bağ ve bahçeli mamur şirin bir kasabadır. Bağ-ı cinândan (cennet bahçelerinden) nişan veren bir Asitane-i saadetin içinde Şeyhi, alelîtlak kutbu istihkak, afitab-ı nihânî, Kamer zindegâni hazreti Şeyh Ali es-Semerkindî kuddise sırrahül aziz hazretlerinin 7 nefer evladı zevi'l-ihtramı ki ırk-ı tahrir-i Resûlullah'tır. Bir altın alemlî kubbe-i âli içinde metfundurlar. Tarık-ı Zeynilerdir. 300'ü mütecaviz fukara-ı ibadullahı vardır."

2.1.3. İsmail Hakkı Mercan da 'Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ve Menakıb-namesi' isimli eserinde şunları söylemiştir: "Şeyh Ali es-Semerkindî'nin, Türkiye'de iki yerde mezarı bulunmaktadır. Bahru'l-Ulûm sahibi olan es-Semerkindî, kesin olarak Gülnar'ın Zeyne kasabasında yatmaktadır. Bu konuda eser telif etmiş

olan şahısların hemen hemen hepsi, bu ortak kanaati taşımaktadır. Bahru'l-Ulûm'un Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Ahmed III Bölümü, Nu: 31/2 olan kitabın, istinsahı Konya Kadısı Kemal b. Halil el-Karamânî tarafından H. 997 (M. 1588-1589)'da yapılmıştır. Burada şöyle bir kayıt düşülmüştür: 'eş-Şeyh Aliyyü's-Semerkindî medfûnün bi karyetin yukâlu lehâ Zeynetün min tevâbi'i Kazâ-i Mûd fi vilâyeti Karaman.' Bu eser, Osmanlı padişahlarından III. Ahmed'e 1589 tarihinde sunulmuştur ve tarihî bir belge niteliği taşımaktadır. Yine İ. Hakkı Mercan, Hüseyin Aşık'ın Zeyne'de metfun bulunan zâtın, Ankara Çamlıdere'deki Şeyh Ali es-Semerkindî'nin Babaresûl adındaki halifesi olduğu, Şeyh Ali es-Semerkindî'nin Çamlıdere'de metfun bulunduğu ve Zeyne ile herhangi bir irtibatın bulunmadığı hususundaki iddiaların mesnetsiz olduğunu ve halktan yapılan sözlü nakillere dayandığını söylemiştir. Akabinde de Hüseyin Aşık'ın bu iddialarını önemsemediklerini, Şeyh Ali es-Semerkindî'nin Zeyne'de metfun bulunduğunu ve bunun Çamlıdere'de de bir başka Şeyh Ali es-Semerkindî'nin bulunmasına mâni olmadığını ilave etmiştir.

2.1.4. Mustafa Çıpan da 'Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî'nin Hayatı, Eserleri ve Kişiliği' adlı tebliğinde şu hususlara yer vermiştir: "Bugün adına anma toplantısı tertip ettiğimiz Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî Hazretleri ile H. 720 (M. 1320)'de bugün İran sınırları içinde bulunan İsfahan'da doğan, Peygamberimizden sonra göreve gelen dört halifenin ikincisi Hz. Ömer'in nesline mensup olan ve Ankara yakınlarındaki Çamlıdere'ye yerleşen Şeyh Ali es-Semerkindî arasında sadece bir isim benzerliği mevcuttur. Hemen aynı devirde fakat farklı coğrafyalarda yetişen, ilim tahsili ve manevî feyiz için çeşitli ilim-irfan merkezlerinde bulunan bu iki mübarek insan, nihayet manevî işaretlerle Anadolu'da karar kılmış; Şeyh Ali es-Semerkindî Ankara yakınlarındaki Çamlıdere'ye, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî de Zeyne'ye yerleşerek halkı irşat etmişlerdir. Her ikisi de uzun ömür sürerek bulundukları mahallerde Hakk'ın rahmetine kavuşmuşlardır. Hizmetleri ve kerametleri dillerde dolaşan, daha çok 'çekirge şeyhi' olarak tanınan ve evlenmemiş olan Çamlıdere'de metfun Şeyh ile huzurlarında bulunduğumuz Semerkandî hazretleri hakkında bilgi veren kaynaklarda isim benzerliği sebebiyle karışmalar, tedahüller meydana gelmiştir."

2.1.5. D. Ali Gülcan da 'Karaman Velilerinden Şeyh Ali-Yüs Semerkandî ve Kemal Ümmî' ve 'Geçmiş Yüzyılların Karaman Büyüklüğü ve Şairleri' isimli eserlerinde şu bilgilere yer vermiştir:

“Diyanet İşleri Başkanlığı elemanlarından olan bir hoca, Kızılcahamam’ın Çamkoru bucağında mezarı bulunan ve Sığircık Şeyhi diye anılan Şeyh Ali es-Semerkindî’yi, Bahru’l-Ulûm sahibi olan bizim Şeyh Ali Sultan olduğunu sanarak Kızılcahamam’a mâl etme gayretine düşmüşü. Doküman araştırırken, tesadüfen bu zât ile bir kütüphanede karşılaştık. Boşu boşuna bir gayret içinde olduğunu söyleyip, kendisine gerçekleri anlattım. Bunun üzerine bozuldu ve benim kim olduğumu öğrendikten sonra çekip gitti. Bir zaman sonra, ahablık kurduk ve tarihî kaynakları kendisine birer birer bulup gösterdim. Tatmin oldu. Böylelikle de Kutbu’l-Aktab ve Bahru’l-Ulûm sahibi Şeyh Ali Sultanımızı, Kızılcahamamlı yapamadı. Kızılcahamam dolaylarındaki Çekirge Şeyhi unvanıyla meşhur olan Şeyh Aliyyüs-Semerkindî ye gelince, yakın zamana kadar çekirge sürülerine maruz kalan bölge halkı, bu çekirge şeyhinin mezarının bulunduğu yerdeki bir pınardan bir miktar suyu götürüp, çekirge istila eden tarlalara serptikten kısa bir zaman sonra gelen sığircık kuşları tarafından ekinlere zarar veren çekirgeler yenilip tüketilmek suretiyle bu afetten kurtaran bir keramete sahip kişi olduğu söylenmektedir. Şeyh Ali Sultan’ın Çamlıdere’ye kaçırılmasını önledim sanmışım ama yanlışım. Karaman’ın Şeyh Ali Sultanına, Kızılcahamam’ın Çamlıdere’sindeki Şeyh Ali es-Semerkindî’dir denilmiş ve ‘Bahru’l-Ulûm’ adlı tefsiri de Müftü Hüseyin Aşık tarafından Çamlıdere’deki Şeyh Ali es-Semerkindî’ye mal edilmiştir.”

2.1.6. Abdülkerim Erdoğan da ‘Şeyh Ali Semerkandî ve Sığircık Suyu’ isimli eserinde şöyle demiştir: Yirminci yüzyıl başlarına kadar Osmanlı coğrafyasında Sığircık suyu şeyhi olarak anılan Şeyh Ali es-Semerkindî hazretlerinin hayatı ve kişiliği hakkında yazılı kaynaklarda fazla bir bilgi yoktur. Günümüzde bazı yayınlarda Şeyh Ali es-Semerkindî hazretleri hakkındaki ifadeler ise, aynı devirde yaşayan ve isim benzerliği olan Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî hazretlerine aittir. Bu yayınlarda aktarılan bazı bilgiler de tamamen, yaşayan şahısların başkalarından duyduğu rivayetlerinden ibarettir.

2.1.7. Kamil Şahin de 21- 22 Ekim 1995’de ‘Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam - Çamlıdere Yöresi Sempozyumu’ münasebetiyle ‘Kızılcahamam ve Çamlıdere Bölgesinde Yetişen Mutasavvıf ve Alimler’ isimli tebliğinde şunlara yer vermiştir: “Önce şunu belirtmek lazımdır ki bizim asıl konumuzu teşkil eden ve hayatı hakkında bazı hususlara temas edeceğimiz Çamlıdere’de türbesi bulunan Şeyh Ali es-Semerkindî ile Mersin Gülnar ilçesi Zeyne

köyünde türbesi olan Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî'yi (ö. 862/1457) birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Nitekim merhum Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri isimli eserinde bu noktaya önemle işaret etmiştir.”

2.2. Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ile Şeyh Ali es-Semerkindî'nin Aynı Kişi Olduğuna Dair Görüşler ve Dayanakları

Bazı kaynaklarda da Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ile Şeyh Ali es-Semerkindî'nin aynı kişi olduğu hususunda şu bilgilere yer verilmiştir:

2.2.1. Hüseyin Aşık, ‘Şeyh Ali Semerkindî (k.s) Hayatı Menkıbeleri’ isimli kitabında Şeyh Ali es-Semerkindî ile Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî'nin aynı kişi oldukları hususunda şunları söylemiştir: “Şeyh Ali es-Semerkindî, sağlığında ‘Babaresül’ adında birisini halifesi sıfatıyla Zeyne (Sütlüce)’ye göndermiş ve kendisine verilen görevi deruhte ederken orada vefat etmiştir. Cenazesi de oraya defnedilmiştir. Bugün Zeyne’de metfun olan zât, Şeyh Ali es-Semerkindî adıyla anılan ‘Babaresül’ adındaki halifedir. Bu kişinin Şeyh Ali es-Semerkindî diye anılması, şeyhin manevî evladı sayılmasından ileri gelmiştir. Gerçekte Şeyh Ali es-Semerkindî, Çamlıdere’de metfun olup, Bahru’l-Ulûm adında gayr-i matbu tefsirin de yazarıdır. Ayrıca zâtına mahsus menâkabı da mevcuttur.”

2.2.2. Mustafa Altunkaya, ‘Bahru’l-Ulûm ve Şeyh Semerkindî Hayatı-Eğitim Vakıf Hizmetleri-Eserleri Üzerine’ isimli çalışmada hülâsa olarak şunları söylemiştir: Alaeddin Ali b. Yahya es-Semerkindî'nin hayatı dair Evliya Çelebi, Kâtip Çelebi (Hacı Halife) ve Köprülüzâde gibi müelliflerin kısa tanıtım notları, tefsir ve müfessirler üzerine yapılan katalog çalışmalarındaki kısa bahisler dışında, tafsilatlı bilgi veren müstakil herhangi bir kaynak bulunmamaktadır. Şeyhin babası ile ilgili verilen bilginin hatalı olması muhtemeldir. Zira babası, oğlundan daha uzun yaşamış görünmektedir. Durum böyle olsaydı, Yahya Şirvânî'nin muammerinden (uzun ömürlülerden) olduğu kaydı düşülmüş olurdu. Zeyne’de ve Karaman’da Alâeddin Ali es-Semerkindî'nin soyundan olan aileler, günümüze kadar devam edip gelmiştir. Karaman’da Seyyid Ali es-Semerkindî adını taşıyan zât, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî'nin torunu olup, H. 1008 (M. 1599) senesinde vefat etmiş ve Gazalpa (Gazi

Alp) mescidinin kible tarafına defnedilmiştir. Zeyne'deki torunlarından olan Ahmed Arslan Bey ile Karaman'daki torunlarından Şeyh Ali Tahtabıçak'ın ellerinde bu aileden olduklarına dair şecereleri de bulunmaktadır. Bu bilgiler, *Bahru'l-Ulûm* müellifinin aynı adı taşıyan torunlarına aittir. Larende'de vefat eden veya Zeyne'de yatan zâtların bunlar olması, Ankara Çamlıdere'de metfun bulunan zâtın, Alâeddin Ali b. Yahya es-Semerkindî'nin bizzat kendisi olduğu görüşünü teyit etmektedir. Şeyh Ali es-Semerkindî, 1456'da Ankara-Çamlıdere'de vefat etmiştir. Mersin Zeyne'deki de muhtemelen makamıdır. Bununla ilgili olarak geçmişte Semerkandî vakıfları arasında bir dava vuku bulmuş ve bu davaya bakan Yabanâbâd Kadısı, es-Semerkindî ile ilgili bütün kayıtları incelemiştir. Akabinde Çamlıdere vakfının, Hazine-i Amire'de mahfuz Mevkufat defterlerinde kayıtlı olduğunu tespit etmiş ve Şeyh Ali b. Yahya es-Semerkindî'nin Ankara Çamlıdere'de metfun olduğuna karar vermiştir. Aslında her iki beldenin şeyhi de aynı kişidir. Yani Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî hem Ankara Çamlıdere Külliyesinin hem de Gülnar-Zeyne Cami ve Külliyesinin şeyhidir. Dolayısıyla Şeyh Alâeddin Ali b. Yahya es-Semerkindî ile Şeyh Ali es-Semerkindî ayrı kişi değil; aynı kişidir. İki isim arasında çıkan ihtilafın nedeni ise, Şeyhin kurduğu medreselerin (okulların) yönetimi, devletten aldığı hazine yardımı, maddî ve manevî mirası üzerindeki anlaşmazlıklar olsa gerektir. Zira o zamanın şartlarına göre, Osmanlı vakıflarının bütçesi yüksek olup, devletten ve halktan oldukça ilgi gören özel kuruluşlar hâlinedir. Hâliyle bu vakıfların mütevellisi de birçok devlet ricalinden daha etkili ve güçlü bir nüfuza sahip olmuştur. Bu nedenle her iki beldedeki külliyenin kurucusu aynı kişi olmasına rağmen, söz konusu anlaşmazlıklar bu mirastan dolayı yaşanmış olmalıdır. Ayrıca Çamlıdere Külliyesi'ne verilen ilâmât belgesinde, Semerkandî'ye ait vakıf Sığircık Suyu'nun Külliye'ye ait olduğu, Osmanlı Padişahları tarafından külliyenin bulunduğu yörenin vergiden muaf tutulması için 'Serbestname' verildiği, Semerkandî'nin Çamlıdere'de metfun olduğunu ifade eden 1562, 1719, 1762, 1776, 1788, 1810 tarihlerinde padişahlar tarafından beratlar verildiği ve bunlarda Sultan Selim, Sultan Mustafa, Sultan Mahmut, Sultan Abdülhamit Han'ın isimlerinin geçtiği bilgisi de yer almaktadır. Her iki beldedeki (Zeyne-Çamlıdere) vakıf külliyele, Ali b. Yahya es-Semerkindî adıyla tescillidir. Yine her iki beldedeki arşiv kayıtlarında, Şeyhin aynı kitapların yazarı olduğu bilgisine de yer verilmiştir.

2.3. Her İki Görüş ve Dayanaklarının Değerlendirilmesi

Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ile Şeyh Ali es-Semerkindî'nin aynı kişi mi, ayrı kişi mi olduğu hususunda beyan edilen görüş ve dayanaklar üzerinde ilmî bir disiplin içinde objektif bir inceleme yapılmadan nihâî bir karar vermemek gerekmektedir. Zira menkıbelerden mülhem olarak söylenen bazı sözler, zamanla özün etrafını saran kalın katmanlar hâline gelmiş ve kısmen birbirini nakzeden mübalağalı ifadelere dönüşmüştür. Bunların hatalı ya da yanlış olanlarını ayıklama, çok da kolay bir iş olarak görünmemektedir. Bu çetrefilli işin içinden çıkabilmek için elimizde akl-ı selim bir düşünce ve ispatlanmış bilgiden başka herhangi bir şey bulunmamaktadır. Ancak bu şekilde doğru bilgiye ulaşma ve zihin bulanıklığından arınma söz konusu olabilecektir. Bunun için önce yukarıda 'Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ile Şeyh Ali es-Semerkindî ayrı kişiler' olduğunu söyleyenlerin dayanaklarının sıhhat derecesine bakmak gerekmektedir.

2.3.1. Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ile Şeyh Ali es-Semerkindî'nin Ayrı Kişi Olduğunu Söyleyenlerin Dayanaklarının Değerlendirilmesi

2.3.1.1. M. Tahir Bursalı'nın, 'Osmanlı Müellifleri' isimli eserinin bir numaralı dipnotunda, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî'nin Gülnar kazasının Ziyet köyüne defnedilmiş olduğunu, Mücadele suresine kadar üç ciltten ibaret olan 'Bahru'l-Ulûm' adında bir tefsir yazdığı ve Çamlıdere'deki zâtan da farklı bir kişi olduğu bilgisi yer almıştır.

M. Tahir Bursalı, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî'yi Gülnar kazasının Ziyet köyüne defnedilmiş olduğunu söylerken, herhangi bir belgeye veya sağlam bir kaynağa atıfta bulunmamıştır. Haliyle burada yer alan bu bilgi, vakıf kayıtlarına göre her ikisinin aynı kişi olduğunu ve Çamlıdere'de metfun bulunduğunu belirten Osmanlı arşiv belgelerine ters düşmektedir. Ayrıca söz konusu zâtın yazmış olduğu tefsir kitabının üç değil; dört cilt olarak telif edilmiş olduğu da bilinen diğer bir gerçektir.

2.3.1.2. Evliya Çelebi de 'Seyahatname' isimli eserinde, 'Kasaba-i Zeyn-i Şerif' başlığı altında Şeyh Ali Semerkindî'nin 7 nefer

evladı zevi'l-ihiramı ki ırk-ı tahrir-i Resûllüllahtır. Bir altın alemlî kubbe-i âli içinde metfundur demektedir.

Burada Evliya Çelebi'nin, 7 evladı ile beraber altın alemlî büyük bir kubbenin altında yatıyor diye konu ettiği kişi, muhtemelen dedesiyle aynı ismi taşıyan ve mezarındaki kitabede H. 1008 (M. 1599) yılında vefat ettiği belirtilen torun Şeyh Ali es-Semerkindî'dir. Zira çocuklarının sayısı hakkında kaynaklarda bir netlik olmadığı gibi yapılan bu beyan, aynı zamanda Şeyh Ali es-Semerkindî'nin Çamlıdere'de metfun bulunduğunu belirten Osmanlı vesikalarına da ters düşmektedir.

İ. Hakkı Konyalı, kronoloji ve mantık yönünden hatalı gördüğü bir hususu eserinde şöyle ifade etmektedir: Bazıları, Fatih Sultan Mehmet ile Şeyh Ali es-Semerkindî'yi Karaman'ın fethinden önce bir araya getirip konuşturdular ve aldığı emir üzerine bir de tefsir kitabı yazdırdılar. Bu da yetmedi, ölümünün üzerinden 36 yıl geçmiş olmasına rağmen, onu Zeyne'ye götürdüler ve orada 75 yıl daha yaşattılar.”

2.3.1.3. İ. Hakkı Mercan da ‘Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ve Menakıbnamesi’ isimli eserinde, Konya Kadısı Kemal b. Halil el-Karamânî'nin, 1589 tarihinde III. Ahmed'e istinsahını yapıp sunduğu Bahru'l-Ulûm isimli tefsirin üzerinde, ‘eş-Şeyh Aliyyü's-Semerkindî medfûnün bi karyetin yukâlu lehâ Zeynetün min tevâbi'i kazâ-i Mûd fî vilâyeti Karaman’ yazdığını, bunun tarihî bir belge olarak Topkapı müzesinde bulunduğunu ve Hüseyin Aşık'ın, Zeyne'de metfun bulunan zâtın, Çamlıdere'deki Şeyh Ali es-Semerkindî tarafından gönderilip, zamanla kendi adıyla anılan halifesine ait bir mezar olduğu şeklindeki iddiasını önemsemediğini söylemiştir.

Söz konusu eserin, Karaman'da telif edilmesi ve Şeyh Ali es-Semerkindî (Gazalpa) camii diye müstemilatıyla birlikte bir mabedin olması ve haziresinde de aynı adı taşıyan torunun metfun bulunması, dede ile torunun karıştırılmasına sebep olmuştur. Nitekim farklı dönemlerde Osmanlı padişahlar tarafından birçok defa yenilenen vergi muafiyetine dair belgelerde de Şeyh Ali es-Semerkindî'nin Çamlıdere'de metfun olduğu yer almaktadır. Bu belgelerden habersiz olan musahhihin, söz konusu tefsir üzerine ailesiyle beraber olduğu düşüncesi ile Zeyne'de metfundur diye bir kayıt düşmüş olması, gayet normaldir. Zira Bahru'l-Ulûm isimli tefsirin, Şeyh Ali es-Semerkindî'ye ait olduğu tescil edilmesine rağmen, bir kataloglama dikkatsizliği yüzünden bugün hâlâ üzerinde Ebu'l-Leys es-

yazmıştır. “Burada ilginç olan şey, her iki bölgede de aynı zât üzerine tescil edilmiş vergi muafiyeti, vakıf ve zaviyelere ilişkin Osmanlı kayıtları görmezlikten gelinmiş” ve herhangi bir elemeye tâbi tutulmadan menkıbe kaynaklı bilgilere itibar edilmiş olmasıdır.

2.3.1.7. Kâmil Şahin de 21- 22 Ekim 1995’de ‘Kızılcahamam ve Çamlıdere Bölgesinde Yetişen Mutasavvıf ve Alimler’ isimli tebliğinde, Bursalı Mehmet Tahir’in ‘Osmanlı Müellifleri’ isimli eserine atıfta bulunarak söz konusu Çamlıdere’deki Şeyh Ali es-Semerkindî ile Mersin Gülnar ilçesi Zeyne köyündeki zâtın ayrı kişiler olduğunu söylemiştir. Daha önce aynı kaynağa atıf yapılmış olması münasebetiyle gerekli değerlendirme orada yapılmış olduğu için burada tekrarlamasına lüzum görülmemiştir.

2.3.2. Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ile Şeyh Ali es-Semerkindî’nin Aynı Kişi Olduğunu Söyleyenlerin Dayanaklarının Değerlendirilmesi

2.3.2.1. Hüseyin Aşık, ‘Şeyh Ali es-Semerkindî (k.s) Hayatı Menkıbeleri’ isimli kitabında, Şeyh Ali es-Semerkindî ile Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî’nin aynı kişi olup, Bahru’l-Ulûm adındaki tefsirin yazarı olduğunu ve manevî evladı sayılan ‘Babaresül’ adındaki halifesini Zeyne’ye gönderip, orada metfun bulunması nedeni ile zamanla Şeyh Ali es-Semerkindî sanılıp karıştırıldığını söylemektedir. Söz konusu iki zâtın aynı kişi olduğunu arşiv kayıtları doğrularken, Zeyne’de metfun bulunduğunu söylediği manevî evladı sayılan ‘Babaresül’ adındaki halifesinin Şeyh Ali es-Semerkindî sanılıp karıştırıldığı hususu, başka kaynaklar ve veriler tarafından teyit edilmeyen menkıbelere dayanmaktadır.

2.3.2.2. Mustafa Altunkaya da ‘Bahru’l-Ulûm ve Şeyh Ali es-Semerkindî Hayatı-Eğitim Vakıf Hizmetleri-Eserleri Üzerine’ isimli eserinde, Şeyh Alâeddin Ali b. Yahya es-Semerkindî’nin hayatı ile ilgili mufassal bilgi veren müstakil kaynakların bulunmadığını, hâlen Zeyne’de ve Karaman’da günümüze kadar soyundan devam edip gelen ailelerin olduğunu, Karaman’da Sey-yid Ali Semerkindî adını taşıyan kişinin, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî’nin torunu olup, H. 1008 (1599)’da Gazalpa mescidinin kıblesine defnedildiğini ve 1456’da Ankara Çamlıdere’ye defnedilen zâtın da bizzat Şeyh Ali es-Semerkindî olarak bilinen Alâeddin Ali b. Yahya es-Semerkindî

Netice itibariyle bu tür kayıtlar dikkate alındığında, Bahru'l- Ulûm sahibi Şeyh Ali es-Semerkindî'nin bir müddet Karaman havalisinde kaldığı ve orada tefsirini kaleme aldığı, daha sonra irşat için ailesini orada bırakarak Ankara Çamlıdere'ye geldiği ve geri kalan hayatını orada sahip olduğu aile efradıyla geçirip yine oraya defnedilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine buna benzer arşiv sicillerinde isimler, künyeler, baba adları, vakıf kurucularının beyanları, hukukî bir metin olarak evkaf senetlerinde karışıklığa mahal vermeyecek bir şekilde yer almış ve hata etme ihtimali ortadan kalmış görünmektedir. Aynı şekilde Zeyne ve Çamlıdere'deki vakıf külliyesi, Şeyh Ali es-Semerkindî adıyla tescil edilmiş ve Şeyh Ali es-Semerkindî'nin, Çamlıdere'de metfun bulunduğu çeşitli padişahlar tarafından onaylanan vesikalar yoluyla tescil edilmiştir. Ayrıca Osmanlı döneminde hazine-i hassadan tahsis edilen kırk beş bin kuruşun, otuz bin kuruşunun Çamlıdere'de; on beş bin kuruşunun Zeyne'de sarf edilmek üzere gönderilmesi, durumu daha netleştirmiştir.

Hâlbuki resmî kayıtlarda belirtildiği üzere, Şeyh Alâeddin Ali b. Yahya es-Semerkindî'yi hem Çamlıdere külliyesinin hem de Gülnar-Zeyne Cami ve külliyesinin şeyhi olarak kabul etmek, bu külliyelere zarar vermediği gibi şeyhin değerinden de hiçbir şey eksiltmemektedir. Aksine bu durum, Allah rızasını ön planda tutan ve bunun için yeryüzünün mühim yerlerini dolaşan bir gönül erine daha mütenasip (uygun) düşmektedir. Hâl böyle olmasına rağmen, Şeyh Ali es-Semerkindî'nin evkaf, evlat ve ahfadına verilen paye ve imtiyazlar, zamanla her iki bölgede bulunan nesillerin birbirine düşüp mahkemelik olmasına ve dedelerinin kendi bölgelerinde metfun bulunduğunu savunmalarına neden olmuştur. Böylece Şeyh Alâeddin Ali b. Yahya es-Semerkindî ile Şeyh Ali es-Semerkindî'nin aynı kişi olduğu, Zeyne ve Çamlıdere'deki vakıf külliyelerin tescil kayıtlarında da tekrarlanmıştır.

3. Bahru'l- Ulûm Tefsirinin Aidiyeti Üzerine Değerlendirmeler

Şeyh Ali es-Semerkindî, bir buçuk asra yaklaşan ömrünü müderris olarak medreselerde ve mürşit olarak dergâhlarda ilim ve irşat aşkıyla geçirmiştir. Bu zaman zarfında birçok ilim ve gönül erbabı yetiştirmiştir. Bunun yanında, daha sonraki nesillere bilgi ve birikimini aktaran eserler kaleme almıştır. Bu bağlamda 11 adet eseri tespit

edilmiştir. Bunlardan sadece 7 tanesi günümüze kadar gelebilmiştir. Bu eserler, şunlardır:

3.1. Haşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf: Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî'nin Mevâkıf isimli kelamla ilgili eserinin üzerine, Cürcânî'nin yaptı-ğı şerhin ilahiyat bölümüne yazılan haşiyesidir.

3.2. Haşiye alâ Şerhi'l-Metâli': Urmevî'nin (Kadı Sirâcüddin Mahmûd b. Ebî Bekr'in), Metâliu'l-Envâr isimli mantık kitabına, Kutbüddin-i Râzî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir.

3.3. Şemsiyye Şerhi: Kazvînî, Necmüddin Ömer b. Ali'nin mantıkla da ilgili 'Şemsiyye' adlı eseri üzerine, 'Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed Râzî'nin Tahrîrû'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye fî'ş-Şemsiyye adlı eseri üzerine yazdığı haşiyedir.

3.4. Keşfu'l-Esrâr li't-Tâlibîn (Beyanu'l-Esrar): Tasavvufla ilgi-li bir risalesi olduğu söyleniyorsa da kaynaklarda bulunamamıştır. Ancak Menâkıbnâme'nin 'D' nüshasında açıklanan tasavvufi tabirler ve görüşler, es-Semerkandî'nin böyle bir eserinin bulunabileceğini doğrular mahiyettedir.

3.5. Makâlât: Tasavvuf konusundaki bu eser, her ne kadar ayrı bir eser gibi gösteriliyorsa da Menâkıbnâme'nin 'D' nüshasının makalelerinin Arapça kısmıdır.

3.6. Menâkıbnâme-i Ali es-Semerkandî (Menâkıbnâme): Toplam olarak se-kiz nüshası bulunan bu kitapta şeyhin hayatı, yetişmesi, ailesi, nerelerde ilim tahsil ettiği ve devrinde nasıl dersler verdiğiyle il-gili zaman zaman mübalağalı anlatımlar eşliğinde bilgiler yer almaktadır.

3.7. Adâb-ı Tarikat: Adından da anlaşılacağı üzere tarikat adabından bahsetmektedir.

3.8. Bahru'l-Ulûm fî Tefsîri'l-Kur'an: Bahru'l-Ulûm, en önemli eseridir. Ömrünün en değerli yıllarını bu eseri vücuda geçirmek için harcamış olduğu görülmektedir. Zira eser birçok İslâmî ilmi ihtiva etmektedir. Eserin mukaddimesinde müellif şunları kaydetmiştir: Rabbim lütuf ve ihsanından tefsir ve te'vil ilmi hakkında Kur'ân hakikatlerini ve tefsir sözlerinin en üstünlerini içeren, mütekaddimûn âlimlerinin zarif nüktelerini ve müteahhirûn âlimlerinin fikirlerinin geliştirilmesine sebep olan anlaşılması zor nükteleri kapsayan bir kitap yazmamı ilham etti. Ben de Kur'ân-ı Kerim tefsiri olarak, Bahru'l-

Ulum diye isimlendirdiğim bu kitabı yazdım demiştir. Fakat Mücadele süresine kadar yazabilmiş; geri kalan kısmını da aynı üslûp ile talebelerinden olan İshak b. Muhammed Karamânî (Zenbilli Ali Efendi'nin hocası molla Hamzâ-i Karamânî) tamamlamıştır.

Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî, Karaman'a geldiği yıllarda istek zere 'Bahru'l-Ulûm' isimli bir tefsir kaleme almıştır. Telif ettiği veya üzerine haşiyeler yazdığı eserleri arasında, en çok Bahru'l-Ulûm adındaki tefsiri üzerinde yazılıp çizilmiştir. Zira Bahru'l-Ulûm ismi, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî, Ebu'l-Leys es-Semerkindî ve Abdurrahman b. İbrahim Konevî tarafından yazılan eserler için de kullanılmıştır. Daha sonra bu tefsir, kataloglama esnasında Muhammed Hüseyin ez-Zehebî tarafından Ebu'l-Leys es-Semerkindî'ye ait olarak kaydedilmiştir. Abdullah Mahmud eş-Şehhâte de bu görüşü desteklemiştir. Buna karşılık Kâtib Çelebi ve Brockelmann gibi kişiler, bu tefsirin Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî'ye ait olduğunu belirtmiş ve bunu başta İstanbul olmak üzere, çeşitli kütüphanelerde bulunan yazma nüshalar da doğrulamıştır. Yine İsmail Hakkı'nın, Şeyh Ali es-Semerkindî ve tefsiri 'Bahru'l-Ulûm'un ismini zikrederek tefsirinde iktibaslarla bulunması, bu hususu teyit etmiştir.

Kaldı ki fikhî bir usulde yazılan Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm (Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî) adlı tefsir, Ebu'l-Leys es-Semerkindî'ye; farklı bir muhteva ve üslûp ile telif edilen Bahru'l-Ulûm isimli tefsir de Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî'ye ait bulunmaktadır. Tasnif esnasında meydana gelen karışıklığa, her iki müellifin Semerkandlı olması ve birer tefsirlerinin bulunması zemin hazırlamıştır. Buna son vermenin yolu da Ebu'l-Leys es-Semerkindî'ye 'Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm (Tefsîru Ebi'l-Leys Semerkandî); Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî'ye de 'Bahru'l-Ulûm fî Tefsîri'l-Kur'an' isimli tefsirlerin yeniden doğru bir şekilde tescil etmekten geçmektedir.

1912 tarihinde Çamlıdere'de çıkan büyük bir yangında, Şeyh Ali es-Semerkindî külliyesinde bulunan her şey yanıp kül olmuş ve telif etmiş olduğu eserlerden herhangi bir şey kalmamıştır. Fakat hattatlar tarafından çoğaltılan 'Bahru'l-Ulûm' gibi eserleri Mısır, Tunus ve Türkiye gibi çeşitli ülkelerin kütüphanelerinde 'el yazması eserler' kısmında yer almaktadır.

SONUÇ

Yazılı kaynaklarda, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ile ilgili oldukça az bilgi yer almıştır. Elde mevcut olan bazı bilgilerin bir kısmının sözlü nakillerle gelmesi, zamanla deformasyona uğramış ve kendi içinde çelişkiler meydana getirmiştir. Buna Şeyh Ali es-Semerkindî'nin, doğum yeri, doğum tarihi, ailesi ve yaptığı hizmetler de dâhil bulunmaktadır. Sözgelişi İsfahan'da doğduğu söylenip, Semerkandlı olarak anılması bunlardan birisini teşkil etmektedir. Hâlbuki isminin sonunda yer alan es-Semerkindî nisbesi, adeta onun İsfahanlı olmadığını haykırmaktadır. Dolayısıyla buradan başlayan bilgi karışıklığı, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ile Şeyh Ali es-Semerkindî'nin ayrı kişiler zannedilmesine ve vefat yerinin farklı olarak bilinmesine kadar sürüp gitmiştir.

Bilgi kirliliğine neden olan verilerin doğrusunu, yanlışından ayırt etmek için objektif bir bakış açısı eşliğinde ilmî bir disiplin anlayışıyla neticeye ulaştırmak gerekmektedir. Biz de buradan hareketle Osmanlı arşiv kayıtlarına müracaat ettik. Ulaşabildiğimiz belgeler çerçevesinde Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî ile Şeyh Ali es-Semerkindî'nin aynı kişi olduğu, Karaman'da ve Çamlıdere'de neslinin yerleşmiş olduğu ve her iki bölgede de dergâhlarının bulunduğu bilgisine sahip olduk. Aslında bu belgelerin ve muhtevalarının incelenip mufassal bir neticeye varılması, üzerinde doktora tez çalışmaları yapılacak kadar genişlik ve derinliğe sahip bulunmaktadır.

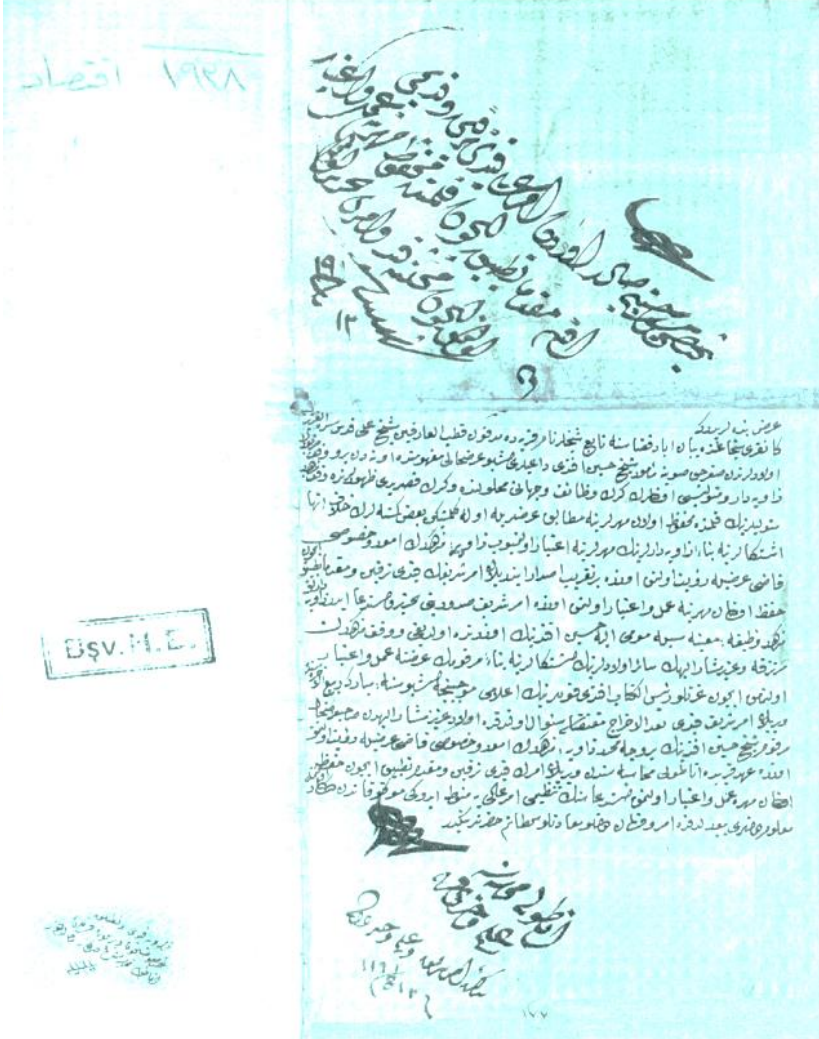
Yine buna benzer bir bilgi karışıklığı da ‘Bahru’l-ULûm fi Tefsîri’l-Kur’ân’ isimli tefsirin aidiyeti konusunda yaşanmıştır. Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî’ye ait olan eser, kataloglama çalışması esnasında Ebu’l-Leys es-Semerkandî’ye nispet edilmiştir. Hâlbuki Ebu’l-Leys es-Semerkandî’nin eserinin adı, ‘Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm’ ya da Tefsîru Ebi’l-Leys es-Semerkandî’dir. Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî’nin eseri de ‘Bahru’l-ULûm fi Tefsîri’l-Kur’an’ adını taşımaktadır. Her iki tefsirin muhtevası, üslûbu ve telif tarihi birbirinden oldukça farklılık arz etmektedir. Hatta Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî, zaman zaman Ebu’l-Leys es-Semerkandî’nin tefsirinden iktibaslar bile yapmıştır. Dolayısıyla Ebu’l-Leys es-Semerkandî’nin ‘Bahru’l-ULûm’ olarak bilinen tefsirin adının, ‘Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm’ ya da ‘Tefsîru Ebi’l-Leys es-Semerkandî’

olarak tescil edilmesi gerekmektedir. Bu husus, hakkın tespit ve tescil edilmesi namına tashih edilmesi gereken bir durumdur.

Ekler

Belge No 1:

[29/C/1191 (H.), Dosya No: 39, Gömlek No: 1938, Fon Kodu:İKTS]



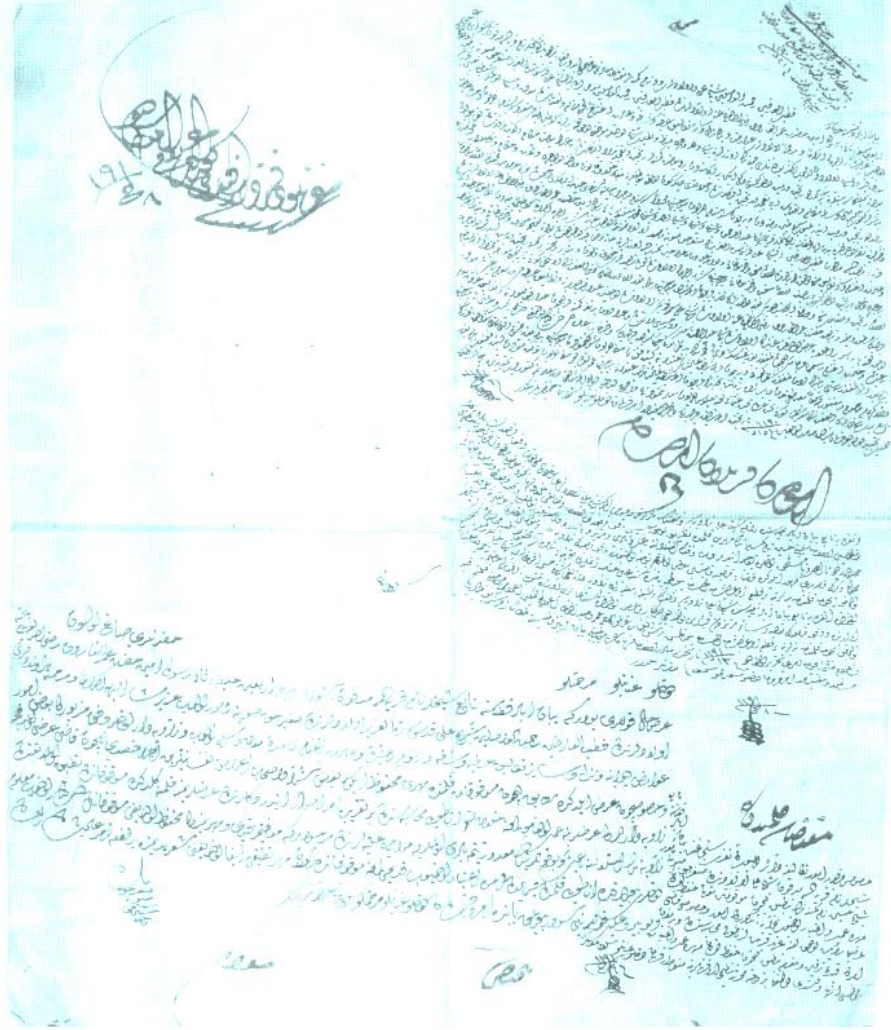
Şeyh Hüseyin'in, Padişah'tan resmi yazışmalarda vakıf mührünü eskiden olduğu gibi kullanabilmeye yönelik izin talebi.

[29/C/1191 (Hicrî), Dosya No: 39, Gömlek No: 1938, Fon Kodu: C.İKTS]

Belge No 2:

[29/C/1191 (Hicrî), Dosya No: 39, Gömlek No: 1938, Fon Kodu: İKTS]

Yukarıdaki dilekçeye, I. Abdülhamit tarafından “9 C. 1191 (1777)’de gereği yapılsın” şeklinde cevap verilmiştir.



[29/C/1191 (Hicrî), Dosya No: 39, Gömlek No: 1938, Fon Kodu: C..İKTS]

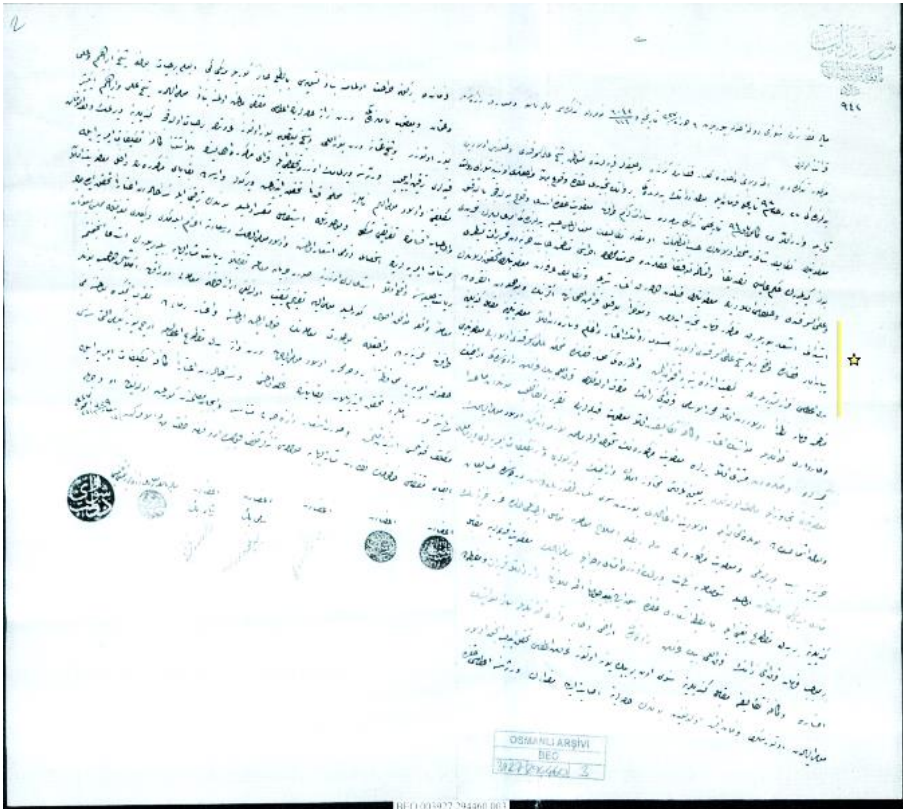
[29/C/1191 (H.), Dosya No: 39, Gömlek No: 1938, Fon Kodu: C..İKTS]

I. Abdülhamid Hanın, Temmuz 1777’de Şeyh Ali Semerkandî’nin evladı tarafından verilen dilekçeye cevap olarak yazdırdığı ferman şöyledir:

“Yabanâbâd Kadısı’na hüküm ki, ariflerin önderi, rahmete ulaşanlardan Şeyh Ali evlatlarından bazı kişiler bundan önce makamıma dilekçe sunup, Yabanâbâd ilçesinde Şeyhler (Çamlıdere) adındaki köyde mezarı olan, ilk müslüman olan kırk kişinin önderi, ikinci halife ve Allah’ın elçisi Hazreti Muhammed (s.a.v)’in en güvendiği kişi olan Hz. Ömer’ül-Faruk (r.a) evlatlarından, arif kişilerin önderi, rahmete ulaşanlardan olan Şeyh Ali (k.s) adındaki şeyhin Sığircık Suyuna memur evlatlarından olup, yukarıda sözü edilen Şeyhe ikramen ve merhameten tüm evlatları İslâm hukukuna göre alınması gereken vergilerden başka tekâlif-i örfiyye (örfi vergiler), avarz-ı divaniyye-şakka, nuzûliye (zor durumlarda alınan vergiler), koyun-keçi vergileri ile zulüm ve düşmanlıktan muaf olmaları şartıyla tahrir (kaydedilme) sırasında Tahrir Defteri’ne muaf evlatlardan olarak kaydedildikleri ve bu gibilere önceki padişahlar tarafından ellerine “serbestnâme” adında bir belge verildiği bu güne kadar bu Şeyh Ali evlatlarına kimse çıkıp kanuna karşı onları üzecek incitecek bir harekette bulunmadığı halde bir iki seneden beri bazı kimseler onlara zulüm etmek, bazı sorunlar çıkararak taciz etmek istediklerinden başka Ankara vilayeti yöneticileri bunların üzerine sözde yetkili kişi olarak yolladıkları, bunlara baskı ve kanuna karşı davranışlarda bulunduklarından bu kişilerin hali çok yamandır. Oysa onlar tüm vergilerden muaf tutulduğu ve kimsenin onlara zulüm yapamayacağına ilişkin ellerinde belge bulunduğu halde tahsildarlar onlardan zorla vergi istedikleri için Şeyh Ali evlatları Divan-ı Hümayun’a dilekçe sunarak bu kanuna karşı eylemlere engel olunmasını istemektedirler. Hazine-i Amire (devlet hazinesin)’de bulunan vakıf defterlerine bakıldığında, Yabanâbâd kazasına bağlı Şeyhler (Çamlıdere) köyü den Şeyh Abdurrahman, Şeyh Ahmed, Şeyh Mehmed, II. Halife, Peygamberimizin en güvendiği Hz. Ömer (r.a)’in evlatlarından yukarıda adı geçen köyde (Şeyhler) mezarı olan, arif kişilerin önderi, rahmete ulaşanlardan olan Şeyh Ali (k.s)’nin Sığircık Suyu’na memur evlatlarından olup, bu ermiş kişiye eski padişahlar tarafından tüm vergilerden muaf olduklarına dair ellerinde olan ferman, Padişah Defterin (Defter-i Hakânî)’de ve kayıt altına alma esnasında üzerlerine hâne dahi kaydolunmadığı (öşürden muaf oldukları) ve bugüne kadar Padişah Defteri, yüce emre karşı kimse onları rahatsız edip incitmediği, onların vergiden muaf, zulüm ve baskı yapılmayacağına ilişkin onlara 1132 senesinde (M. 1719’da III. Ahmed tarafından) huccet verildiği gibi yine 10 Zilkade 1154 (M. 1742’de I. Mahmud tarafından) yeniden verilen fermanda, “Hz. Ömer (r.a)’in evlatlarından Şeyh Ali Semerkandî evlatlarından olanların bütün vergilerden muaf oldukları” yazılıdır. Bu fermana dayanarak, Şeyh Ali evlatlarından Şeyh Abdurrahman Sadî ve Şeyh Hüseyin veresesinden başka on bir kişi için avârız-ı dîvâniyye (kanunî vergiler), tekâlif-i örfiyye (örfi vergiler) adet-i ağnam (davar ver-gisi) rusum-u raiyyet (vatandaşlık vergisi) gibi tüm vergilerden muaf olduklarına

ilişkin H. 978 (M. 1571)'de (II. Selim tarafından) Zilhicce'nin yedisinde hüküm-ü şerif verildiği Defterhâne-i Amire'de kayıtlı olmakla, kayıt ve arzuhal gereğince 19 Recep 1159 (M. 1746) günü verilen şevketli ferman merhum Padişah III. Mustafa Han'ın kardeşi I. Abdülhamid Han'ın 8 Zilkade 1187 (21 Ocak 1771) günü Osmanlı tahtına oturması nedeniyle yukarıda sözü edilen hüccetin yenilenmesi için İstanbul'a yukarıda adı geçenler dilekçe sunmuşlardır. Şimdi durum böyle olduğu halde bu hüccet yenilensin diye 15 Zilhicce 1190 (25 Ocak 1777) günü yüce emir verildi. Bu ferman 6 Cemaziülahir 1191 (12 Temmuz 1777) günü yazıldı.”

(Bk. Tarih: 29/C/1191 (Hicrî), Dosya No: 39, Gömlek No: 1938, Fon Kodu: C.İKTS)



Şurayı Devlet

Nafia ve Maarif ve Maliye Dairesi Aded 942

Maliye Nezareti'nin Şurayı Devlet'e havale buyuruları 6 Haziran sene [1]327 tarihli ve 6042/116 numaralı tezkiresi Maliye Nafia ve Maarif Dairesinde kıraat olundu. Mezkûr tezkirede Adana vilayeti dâhilinde Gülnar kazasının Gezende ve Halifeler karyelerinde mutavattın Şeyh Ali es-

teklifat-ı emiriyye ile mükellefiyeti ve evlad-ı mumaileyhim namlarına mahallince kayden tahakkuk ettirilmiş vergiler varsa da bakaya-yı mezkûrenin dâhil-i mafuviyet olan ve olmayan aksamının tefriki müşkil ve bu suretle istifası müteassir olmasıyla bundan terkini ile sene-i hâliyeden itibaren tahakkuk edecek mürettebat-ı emiriyelerinin istihsalı lüzumu iş'ar olunmuş ve evlad-ı mumaileyhimin Dersaadete i'zâm eyledikleri vekilleri marifetiyle meclis-i mebusan riyaset-i celilesine vaki olan istidaları üzerine suret-i cereyan-ı muamele tafsilen riyaset-i müşarunileyhaya bildirilerek istida encümenince muamele-i vakıa muvafık-ı usûl görülmesiyle mumaileyhime tefhim-i keyfiyet olunduğu ibraz olunan muameleli evrakdan anlaşılmış olup, bunlar tarafından hazineye de müracaatla bu suret-i muamelenin kabul edilmiş olmasına ve aşar zamanı da takarrüp etmekde bulunmasına mebni hukuk-ı emiriyyeyi muhafazaten ber-vech-i muharrer evlad-ı mumaileyhimden dört zata, bedel-i maktu itasıyla üç yüz yirmi altı senesi nihayetine kadar namlarına tahakkuk ettirilen bakayanın af olunması ve sene-i hâliyeden itibaren kaffe-i teklifat-ı emiriye ile mükellef tutulması istizan kılınmış ve suret-i iş'ar dairece de münasib ve icab-ı maslahatdan görülmüş olduğundan o vechle ifayı muktezası hususunun nezaret-i müşarun ileyhaya havalesi tezekkür kılındı. Ol babda emr u ferman hazret-i men lehü'l-emrindir.

Fi 12 Şaban sene [1]329 ve fi 25 Temmuz sene [1]327

[Şurayı Devlet Nafia Maarif ve Maliye Dairesi azalarının mühürleri]

[BOA ŞD Numara: 456/11/1-2]

Maliye Nezareti

Varidat-ı Umumiye Müdüriyeti 2. Şube

Umumi: 6042

Hususi: 116

Hulasa: Gülnar Kazası'nda Gezende ve Halifeler karyelerinde mutavattın Şeyh Ali es-Semerkandi ve hulefası evladının muafiyetine dair.

Huzur-ı sami-i Sadaret-penâhîye Maruz-ı çaker-i keminerleridir ki Adana vilayeti dâhilinde Gülnar kazasının Gezende ve Halifeler karyelerinde mutavattın Şeyh Ali es-Semerkandi ve hulefası evladının yedlerindeki 27 Receb sene [12]93 tarihli ferman ile bazı zevatın yedlerindeki berevâtın tecdidi hakkında vuku bulan müracaatları üzerine Şurayı Devlet kararıyla varid olan 25 Kanunusani sene [12]94 tarihli tezkire-i samiyede sadât-ı kiram tarafından mafuviyet hakkında istida vuku buldukça bittetkik muafiyetleri tekâlif-i şakkaya münhasır olanların hasbe't-tanzimat o makule tekalifin mülga olması hasebiyle yedlerindeki emr-i âlilerin tecdidi yoluna gidilmeyerek hükm-i âlisi tasdikan ve emsaline tevfikân haklarında hürmet-i mahsusa icrasını mutazammın canib-i hazineden tahrirat tastiri ve Ali es-Semerkandi ve hulefası evladının mafuviyetleri kabilinden olarak a'sâr-ı şer'iyye ve tekâlif-i örfiyyeden mafuviyetleri mütehakkık olanların istizanı iş'âr buyurularak mezkur ferman tecdid edilmemiş ve muahharan bu kabîl ferâmîn ashabından ekserisinin ve bu cümleden Ankara'da Yabanabad kazasında vaki diğer Şeyh Ali es-Semerkandi evladına mensub zevatın aşar ve ağnam ve saireden olan mafuviyet lerine mukabil kendilerine bedel itası kararlaştırılarak keyfiyet irade-i seniyyeye iktiran eylemiştir. Adana'daki Gülnar kazasında mütemekkin Ali es-Semerkandi evladının mafuviyetlerini mutazammın fermana nazaran evladdan olan muharreru'l-esami kırk iki zatın mutasarıf oldukları kırk-elli bin kuruş raddesindeki arazinin ve hane ve arı kovanlarıyla mevaşinin aşar ve kâffe-i tekalifden olan mafuviyet-i kadimelerinin takrir ve ibka kılınıp bunlardan maada kimselere ve sonradan müştera olan yerlere mafuviyet-i mezkurenin şümulü olamamak lazım eder iken, evlad-ı mumaileyhimin mafuviyetlerini tecavüz ile malik oldukları bir milyon kuruşu mütecaviz emlak ve arazinin vergilerini ve sair teklifat-ı emiriyelerini vermemelerini ve bazı eşhasın da bunlara iltihak ile evladiyet iddia eylemeleri yüzünden senevi seksen doksan bin kuruş derecesinde zayıat-ı hazineye sebebiyet verdikleri ve mafuviyet-i mezkurenin bedele rabtıyla ıslah-ı muameleye tevessül edilmediği halde zarar-ı hazinenin temadi edeceği anlaşılmış olmasıyla şu muameleye nihayet verilmek üzere emsali vech ile mumaileyhimin muruviyet-i kadimelerine mukabil kendilerine bir bedel-i maktu tayini ile ba-mazbata izbarı hakkında sebk eden işara cevaben Adana

vilayetinden varid olan tahrirat ve mazbatada bermuceb-i ferman kırk iki zatın kırk elli bin kuruş raddesindeki arazi ve hane ve an kovanlarıyla sair mevaşının aşar ve kâffe-i tekâlîfe mukabil kendilerine senevi on bir bin yüz otuz kuruş itası tahakkuk edip ancak evlad-ı mumaileyhimden otuz sekizi vefat etmiş olduğundan bunların hisselerine isabet eden mikdarın veresesine itası hakkında fermanda bir güne sarahat olmamasına binaen tesviyesi bittabi caiz görülemediği gibi elyevm berhayat bulunan Şeyh İbrahim ve Ali ve Osman ve Yakup namlarındaki dört zâta, hisselerinin itası muktezi bulunmuş olmasına binaen mumaileyhimden Şeyh Ali ve İbrahim'e, iki yüz otuzar ve Şeyh Osman'a, dört yüz elli ve Şeyh Yakub'a yüz otuz kuruşun berhayat oldukça kendilerine verilmek ve bade'l-vefat kayıtları terkin edilip veresesine verilmemek üzere tahsisi ile kurayı mezkure ahalisinin bilaistisna kâffe-i teklifat-ı emiriye ile mükellefiyeti ve evlad-ı mumaileyhim namlarına mahallince kayden tahakkuk ettirilmiş vergiler var ise de bakayayı mezkurenin arz-ı mafuviyet olan ve olmayan aksamının tefriki müşkil ve bu suretle istifası müteassir olmağla bunların terkini ile sene-i haliyeden itibaren tahakkuk edecek mürettebat-ı emiriyelerinin istifası lüzumu iş'âr olunmuştur. Evlad-ı mumaileyhimin Dersaadet'e i'zâm eyledikleri vekilleri marifetiyle Meclis-i Meb'ûsân Riyaset-i Celilesine vaki olan istidaları üzerine suret-i muamele tafsilen riyaset-i müşarun ileyhaya bildirilerek istida encümenince muamele-i vakıa muvafık-ı usûl görülmekle mumaileyhe tefhim-i keyfiyet olunduğu ibraz olunan muameleli evrakından anlaşılmış olup bunlar hazineye de müracaatla bu suret-i muameleyi kabul ettiklerini ifade etmiş olmalarına ve aşar zamanı da takarrüp etmekte bulunmasına mebnî hukuk-ı emiriye muhafazaten ber-vech-i muharrer evlad-ı mumaileyhimden dört zata bedel-i maktu ita ve üç yüz yirmi altı senesi nihayetine kadar namlarına tahakkuk ettirilen bakayanın afvı ve sene-i maliyeden itibaren kâffe-i teklifat-ı emiriye ile mükellef tutulması hususunun huzur-ı sami-i sadaret-penahilerine arz ile istizanına ibtidar kılındı. Ol babda emr u ferman hazret-i veliyyü'l-emrindir.

Fi 21 Cumadelahir sene [1]329 fi 6 Haziran sene [1]327

Maliye Nazın namına müsteşar

İmza

Maliye Nezaretî'nin Şurayî Devlet'e havale buyurulan 6 Haziran sene [1]327 tarihli ve 6042/116 numaralı tezkiresi maliye nafia ve maarif dairesinde kıraat olundu. Mezkûr tezkirede Adana vilayeti dâhilinde Gülnar kazasının Gezende ve Halifeler karyelerinde mutavattın Şeyh Ali es-Semerkandî ve hulefası evladının yedlerindeki 27 Receb sene [12]93 tarihli ferman ile bazı zevatın yedlerindeki berevatın tecdidi hakkında vuku bulan müracaatlan üzerine Şurayî Devlet kararıyla varid olan 25 Kanunusani sene [12]94 tarihli tezkire-i samiyede sadat-ı kiram tarafından mafuviyyet hakkında istida vuku buldukça bi't-tedkik mafuviyyetleri tekalifi-i şâkkaya münhasır olanların hasbe't-tanzimat o makule tekalifin mülga olması hasebiyle yedlerindeki emr-i âlîlerin tecdidi yoluna gidilmeyerek hükm-i âlîsini tasdikan ve emsaline tevfikân haklarında hürmet-i mahsusa icrasını mütazammın canib-i hazineden tahrirat tastiri ve Ali es-Semerkandî ve hulefası evladının mafuviyyetleri kabilinden olarak a'sâr-ı şer'iyye ve tekâlifi-î örfiyyeden ma'fuvîyyetleri mütehakkık olanların istifzânı iş'âr buyurularak mezkur ferman tecdid edilmemiş ve muahharan bu kabîl ferâmîn ahabından ekserinin ve bu cümleden Ankara'da Yabanabad kazasında vaki diğer Şeyh Ali es-Semerkandî evlâdına mensup zevatın a'sâr ve ağnam ve saireden olan mafuviyyetlerine mukabil kendilerine bedel itası kararlaştırılarak keyfiyet irade-i seniyyeye iktiran eylemiş ve Adana'daki Gülnar Kazası'nda mütemekkin Ali es-Semerkandî evlâdının mafuviyyetlerini mütazammın fermana nazaran evladdan olan muharreru'l-esami kırk iki zatın mutasarrıf oldukları kırk-elli bin kuruş raddesindeki arazinin ve hane ve arı kovanlarıyla mevaşinin aşar ve kaffe-i tekalifden olan mafuviyyet-i kadimelerinin takrir ve ibka kılınıp bunlardan maada kimselere ve sonradan müştêra olan yerlere mafuviyyet-i mezkûrenin şümulü olamamak lazımeder iken, evlad-ı mumaileyhimin mafuviyyetlerini tecavüz ile malik oldukları bir milyon kuruşu mütecaviz olan ve arazinin vergilerini ve sair teklifat-ı emirîyelerini vermemeleri ve bazı eşhasında bunlara iltihak ile evladiyet iddia eylemeleri yüzünden senevi seksen-doksan bin kuruş derecesinde zayıat-ı hazineye sebep verildiği ve mafuviyyet-i mezkûrenin bedele rabtıyla ıslah-ı muameleye tevessül edilmediği halde zarar-ı hazinenin temadi edeceği anlaşılmış olmasıyla şu muameleye nihayet verilmek üzere emsali vech ile mumaileyhimin mafuviyyet-i kadimelerine mukabil kendilerine bir bedel-i maktu tayini ile bamazbata iş'arı hakkında sebk eden tebliğe cevaben Adana vilayetinden varid olan tahrirat ve mazbatada ber-muceb-i ferman kırk iki zatın, kırk-elli bin kuruş raddesindeki arazi ve hane ve arı kovanlarıyla sair mevaşinin aşar ve kaffe-i tekalife mukabil kendilerine senevi on bir bin yüz otuz kuruş itası tahakkuk edip ancak evlad-ı mumaileyhimden.

KAYNAKÇA

Altunkaya, Mustafa, *Bahru'l-Ulûm ve Şeyh Ali Semerkandî Hayatı-Eğitim Vakıf Hizmetleri-Eserleri Üzerine*, Ankara: Çamlıdere Belediyesi Yay., 2014.

Âşık, Hüseyin. *Şeyh Ali Semerkandî (k.s.) Hayatı Menkıbeleri*, İstanbul: İlim Yayınları, 1980.

Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.

Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*, (Haz: A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen), İstanbul: Meral Yay., (Tarihsiz).

Çıpan, Mustafa. *Şeyh Alâeddin Ali Semerkandî'nin Hayatı, Eserleri ve Kişiliği, Şeyh Alâeddin Ali Semerkandî'yi Anma Toplantısı*, Zeyne: 1994.

Eker, Muzaffer. *Yabanâbâd* 2000, No: 3, Ankara: Kızılcahamam Belediyesi Yay, 2000.

Erdoğan, Abdülkerim. *Çamlıdere Tarih ve Kültür Atlası*, Ankara: Çamlıdere Belediye Başkanlığı Yay., 2012.

Erdoğan, Abdülkerim. *Şeyh Ali Semerkandî ve Sığircık Suyu*, Ankara: S.E.K Yayınları, (Tarihsiz).

Evliya Çelebi. Mehmet Zıllî b. Derviş, *Seyahatname*, İstanbul: 1935.

Komisyon. *Evliyalar Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Gazetesi, 1992.

Gülcan, D. Ali, *Geçmiş Yüzyılların Karaman Büyükleri ve Şairleri*, Ankara: Bifa Şirketler Grubu Yay., 1976.

Gülcan, D. Ali, *Karaman Velilerinden Şeyh Ali-Yüs-Semerkandî ve Kemal Ümmi*, Özden Matbaası, (Yersiz), 1987.

Işık, Şemsettin, Semerkand'tan Çamlıdere'ye Bir Gönül Eri Şeyh Ali Semerkandî, Ankara: Nuhbe Yayınları, 2018.

Komisyon. *İslam Alimleri Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Gazetesi Yay., 1990.

İstanbulî, İsmail Hakkı b. Mustafa. *Ruhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, (ty).

Katib Çelebi Hacı Halife. Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütûbi ve'l-Fünûn*, Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Konyalı, İbrahim Hakkı. Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri, İstanbul: Baha Matbaası, 1967.





علي بن يحيى السمرقندي وشواهد القراءات والأشعار في تفسيره بحر العلوم

د. عبد الحميد طرغوت*

turgutislam4773@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-6734-0577

الملخص

إن مسألة الاستشهاد في اللغة العربية، أي إثبات صحة تعبير أو قاعدة بدليل، كانت موضوع نقاش بين علماء اللغة منذ العصور الأولى. ولكن وفقاً للقبول العام بين علماء اللغة، فإن الاستشهاد في اللغة يتم بالقرآن وقراءاته والأشعار. تتناول هذه الدراسة حياة علي بن يحيى السمرقندي (ت. 1456/860)، الذي يعد من المفسرين الأتراك المنتمين إلى مذهب الحنفية ومن الصوفيين، وهو أحد تلاميذ الفقيه الحنفي علاء الدين البخاري، وكان له شأن في علم المنطق، وذكرت المصادر مؤلفاته مثل "حاشية على شرح الشمسية"، "حاشية على شرح المطالع"، و"حاشية على شرح المواقف". كما تتناول الدراسة القراءات والأشعار التي استشهد بها علي بن يحيى السمرقندي في تفسيره "بحر العلوم".

الكلمات المفتاحية:

اللغة العربية والبلاغة، علي بن يحيى السمرقندي، الاستشهاد، القراءات، الشعر.

Ali bin Yahya Al-Samarqandi and the evidence of readings

Abstract

The issue of citation in the Arabic language, i.e. proving the validity of an expression or rule with evidence, has been a subject of debate among linguists since the early ages. However, according to the general acceptance among linguists, citation in the language is done

* عبد الحميد طرغوت، دكتور، رئاسة الشؤون الدينية،

from the Qur'an, its readings, and poetry. This study deals with the life of Ali ibn Yahya al-Samarqandi (d. 860/1456), who is considered one of the Turkish interpreters belonging to the Hanafi school and a Sufi, and he is one of the students of the Hanafi jurist Ala al-Din al-Bukhari, and he had a role in the science of logic, and the sources mentioned his works such as "Hashiya ala Sharh al-Shamsiyya", "Hashiya ala Sharh al-Matali", and "Hashiya ala Sharh al-Mawaqif". The study also deals with the readings and poetry that Ali ibn Yahya al-Samarqandi cited in his interpretation "Bahr al-Ulum".

Keywords:

Arabic language and rhetoric, Ali b. Yahya al-Samarqandi, Citation, Readings, Poetry.

المقدمة

مع الانتشار السريع للإسلام، أصبحت المجتمعات غير العربية جزءاً من الدولة الإسلامية، ونتيجة لذلك، بدأت هذه المجتمعات في التحدث وقراءة اللغة العربية بشكل غير صحيح، مما أثار مخاوف من أن يتضرر كل من اللغة العربية والقرآن الكريم. دفعت هذه المخاوف إلى الشروع في جهود بسيطة تتعلق باللغة، والتي تطورت بمرور الوقت بشكل كبير، وتم تطوير قواعد النحو (الصرف) والصرف (المورفولوجيا) تحت عنوان قواعد اللغة العربية¹.

أثناء تطوير قواعد اللغة العربية، تبين أنه تم الاستفادة من بعض المصادر. ومن المعروف أن قواعد اللغة العربية يجب أن تستند إلى دليل واحد على الأقل من الأدلة المحددة. إذا لم يتم إثبات القاعدة بأحد هذه الأدلة، فإن هذه القاعدة تعتبر غير صالحة ولا تعد من قواعد النحو. منذ ظهور النحو، ذكر علماء النحو العديد من الأدلة لإنشاء القواعد. ولكن هناك خلافات بين علماء النحو حول استخدام هذه الأدلة².

بشكل عام، تتكون اللغة العربية من ستة علوم. هذه العلوم هي: اللغة (المعجم)، النحو، الصرف، المعاني، البيان، والبديع. ذكر عبد القادر البغدادي (توفي 1682/1093) أن "قواعد

¹ أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري، "الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين"، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الفكر، 1987)، 65/1، 97؛ عبد القادر بن عمر البغدادي، "خزانة الأدب ولب لسان العرب"، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الهنجي، 1418/1997)، 17-5/1.

² البغدادي، خزان الأدب، 5/1.

العلوم الثلاثة الأولى يمكن أن تستند فقط إلى الكلام العربي. أما العلوم الأخرى، فيمكن أن تستند إلى العقل والمعنى، وبالتالي يمكن الاستشهاد بالكلام العربي والكلام الأعجمي". وبالتالي، حدثت خلافات بين اللغويين أثناء إنشاء قواعد العلوم الثلاثة الأولى. بشكل عام، هناك أربعة أدلة نحوية يمكن الاستشهاد بها في اللغة العربية. هذه الأدلة هي آيات القرآن والقراءات، أحاديث النبي، الشعر والنثر الذي يعتبر كلاماً عربياً، والضرورة. هناك خلاف بين مدارس النحو حول الأدلة التي يمكن الاستشهاد بها³.

الاستشهاد (إِسْتِشْهَاد) هو مصدر من باب الاستفعال من الجذر ش-ه-د (شهد). من حيث اللغة، يعني: أن تكون حاضراً، جلب الشاهد، إظهار الشاهد، أن تكون شاهداً؛ الرؤية، التعلم؛ التحديد؛ تقديم الأخبار المؤكدة والإبلاغ⁴. كمصطلح، تعني كلمة استشهاد إثبات صحة تعبير أو قاعدة في اللغة العربية بدليل نقلي. منذ العصور الأولى للغة، كان هناك نقاش مستمر بين علماء النحو حول الأدلة التي يجب الاستشهاد بها لتحديد قواعد اللغة.

وبلا شك، كتب علماء النحو العديد من الأعمال حول هذا الموضوع. في دراستنا، تم تناول حياة علي بن يحيى السمرقندي والأمثلة على القراءات والأشعار التي استشهد بها في تفسيره "بحر العلوم"

1. حياة وأعمال علي بن يحيى السمرقندي

علي بن يحيى السمرقندي هو مفسر تركي لا توجد معلومات كافية عن حياته في المصادر. هاجر من ماوراء النهر إلى وسط الأناضول واستقر في بلدة لارنكة (كارامان). عاش هناك حتى وفاته، ويقال إنه توفي هناك عن عمر يناهز 150 عاماً، ولذلك يعرف أيضاً بنسبته "الكراماني". كان السمرقندي من بين الصوفيين المنتمين إلى المذهب الحنفي، وكان أحد تلاميذ الفقيه الحنفي علاء الدين البخاري الذي توفي عام 730 هـ (1330م)، وكان له شأن في علم المنطق. بالإضافة

³ البغدادي، "خزانة الأدب"، 15/5-15.

⁴ أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد الفيروز آبادي (ت. 1415/817)، "القاموس المحيط"، تحقيق محمد نعيم الأركسوسي، (بيروت-لبنان، مؤسسة الرسالة، 1426/2005)، ص. 292؛ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، "لسان العرب"، (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، 242-238/3.

الخطاب، علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمر. كما يتم ذكر آراء التابعين وتابعي التابعين مثل الضحاک، مجاهد، الحسن البصري، عطاء بن أبي رباح، عكرمة، سعيد بن جبیر، الشعبي، الزهري، السدي، زيد بن أسلم، الربيع بن أنس، كعب الأحبار، محمد بن كعب القرظي، وقتادة بن دعامه. بالإضافة إلى ذلك، يتم الاقتباس من تفاسير مفسرين مشهورين مثل الزمخشري، البيضاوي، ونظام الدين النيسابوري⁹.

يتم كتابة هذا التفسير بأسلوب بسيط، ولا يتم ذكر الأسانيد في الأحاديث والروايات المنقولة عن الصحابة والتابعين. يتم تناول أسباب نزول الآيات والسور، فضائل السور، الناسخ والمنسوخ، تأويل المتشابه، وموضوعات علوم القرآن الأخرى. يتم التركيز بشكل واسع على اختلافات القراءات المتواترة، ويتم تضمين معلومات تفصيلية عن أحوال الكون وقصص الأنبياء، بالإضافة إلى الإسرائيليات. إلى جانب الرواية، لم يتم إهمال استخدام العقل في التفسير، مع توضيحات وافية حول اشتقاق الكلمات ومعانيها، وكذلك الإشارة أحياناً إلى البلاغة والفنون الأدبية في الآيات. يتناول علاء الدين السمرقندي أيضاً موضوعات علم الكلام في تفسير الآيات، ويذكر بعض التأملات الصوفية، مع ذكر آراء مفسرين ذو نزعة صوفية مثل سهل التستري ونظام الدين النيسابوري¹⁰.

يذكر بروكلمان أن هناك نسخة مخطوطة من هذا التفسير في مكتبة الزيتونة في تونس (رقم I، 40/1) ومن بين النسخ المخطوطة الأخرى المكتشفة، هناك نسخ مسجلة في مكتبة السلیمانیة (أسعد أفندي، رقم 67، 68؛ كليتش علي باشا، رقم 106-109؛ لاليلي، رقم 98؛ حسن حسني باشا، رقم 55) ومكتبة غازي في سامسون (رقم 1901¹¹).

2.1. الاستشهاد بالقرآن والقراءات

كلمة "قراءة" في اللغة العربية هي مصدر مشتق من الفعل الثلاثي قرأ، وتعني "قراءة" و"جمع"¹². عند النظر إلى المعنى الاصطلاحي لكلمة "قراءة"، نجد أن هناك تعريفات متقاربة من

⁹ علاء الدين السمرقندي، بحر العلوم، مكتبة السلیمانیة، كليج علي باشا، رقم 106-109، الجزء الأول-الرابع.

¹⁰ علاء الدين السمرقندي، بحر العلوم، مكتبة السلیمانیة، كليج علي باشا، رقم 106-109، الجزء الأول-الرابع.

¹¹ يازجي، "سمرقندي، علاء الدين"، 517/4-518.

¹² بن منظور، لسان العرب، "ك-ر-ء" المادة، 128/1.

قبل أصحاب المعاجم الشهيرة. عرفها الراغب الأصفهاني (ت. 1071/425) بأنها "وصل الحروف والكلمات ببعضها البعض أثناء قراءة القرآن".¹³ أما أبو البقاء (ت. 1683/1094) فقد عرفها بأنها "إيصال بعض الكلمات والحروف ببعضها البعض أثناء قراءة القرآن".¹⁴ بينما تعريف ابن الجزري (ت. 1429/833) كان أكثر شمولية، حيث عرفها بأنها "علم يعرف به كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم وكيفية اختلافها باختلاف رواياتها".¹⁵

هناك خلاف بين علماء النحو حول الاستشهاد بالقراءات القرآنية. علماء مدرسة البصرة لا يعتبرون القراءات دليلاً في تشكيل القواعد النحوية، بل يرفضون القراءات التي لا تتوافق مع قواعدهم حتى وإن كانت متواترة ومن القراءات السبع. أما علماء مدرسة الكوفة وابن مالك (ت. 1273/672) فيعتبرون القراءات دليلاً نحويًا، ويقبلون حتى القراءات الشاذة. على سبيل المثال، عند مناقشة قراءة شاذة لأعرابي في قوله:

صراطُ الَّذِينَ أَنْعَمَ عَلَيْهِمُ¹⁶

ابن مالك استدل بهذه القراءة للدلالة على إمكانية تخفيف اللام في جميع الأسماء الموصولة، دون النظر في صحة القراءة أو مصدرها.¹⁷

أما السمرقندي، فقد استشهد بجميع القراءات سواء كانت متواترة أو شاذة. سنحاول هنا توضيح الموضوع من خلال مثالين من تفسيره.

المثال الأول

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ¹⁸

¹³ أبو القاسم حسين بن محمد بن المفضل الرافعي، المفردات، تحقيق محمد سيد الكيلاني، (بيروت-لبنان: دار المعرفة، بدون تاريخ)، مادة "ك-ر-ء" 402.

¹⁴ أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان ديريش، محمد مدار، (دمشق: مؤسسة الرسالة، 1433/2012)، 703.

¹⁵ أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد، ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، تحقيق ناصر محمدي محمد جاد، (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2010)، 39.

¹⁶ الفاتحة 7/1.

¹⁷ محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي، ارتشاف الضراب من لسان العرب، (القاهرة: مكتبة الحنفي، 1418-1998)، 117.

¹⁸ البقرة، 97/2.

في تفسير الآية، يذكر السمرقندي أن كلمة "جَبْرِيلَ" قُرِئتْ بثمانية أوجه، أربعة منها قراءات مشهورة:

1. "جَبْرِيلَ" على وزن "سَلْسِيلَ"، وهي قراءة حمزة (ت. 773/156) والكسائي (ت. 805/189).

2. "جَبْرِيلَ" بحذف الهمزة، وهي قراءة أبي معبد ابن كثير (ت. 738/120).

3. "جَبْرِئِلَ" على وزن "جَحْرَمَشَ"، وهي قراءة عاصم بن بهدلة (ت. 745/127).

4. "جَبْرِيلَ" على وزن "فَنْدِيلَ"، وهي قراءة بقية القراء.

أما القراءات الشاذة فهي:

1. "جَبْرَائِيلَ" على وزن "جَبْرَاعِيلَ".

2. "جَبْرَائِلَ" على وزن "جَبْرَاعِلَ".

3. "جَبْرَائِلَ" بشدة اللام.

4. "جَبْرِينِ" التي تكون غير منصرفة لأسباب المعرفة والعجمة¹⁹.

المثال الثاني

من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطَّاغُوتِ²⁰

في تفسير الآية، يذكر السمرقندي أن تركيب "عبد الطَّاغُوتِ" له اثنان وعشرون قراءة

مختلفة:

1. عَابِدَ الطَّاغُوتِ

2. عَابِدِي الطَّاغُوتِ

3. عِبَادَ الطَّاغُوتِ

4. عَبْدُ الطَّاغُوتِ

¹⁹ علاء الدين السمرقندي، بحر العلوم، 627.

²⁰ المائدة، 60/5.

5. عَبِيدُ الطَّاعُوتِ
6. عَبْدُ الطَّاعُوتِ
7. عَبِيدُ الطَّاعُوتِ
8. عَبْدُ الطَّاعُوتِ
9. عَبْدُ الطَّاعُوتِ
10. عَبَادُ الطَّاعُوتِ
11. أَعْبَدَ الطَّاعُوتِ
12. عَبْدُ الطَّاعُوتِ
13. عَبِيدُ الطَّاعُوتِ
14. عَبْدُ الطَّاعُوتِ
15. عَبْدِي الطَّاعُوتِ

قام السمرقندي بشرح وتحليل كل قراءة من حيث الوزن والتحليل اللغوي²¹.

2.2. الاستشهاد لشعر

الشعر، كان منذ القدم مصدراً غنياً استخدمه علماء النحو كدليل في تشكيل قواعد النحو. وفقاً لتصنيف غالبية علماء النحو، يتم تقسيم طبقات الشعراء إلى أربع طبقات:

**. 1. طبقة الجاهليين **: تضم الشعراء الذين عاشوا في فترة الجاهلية، مثل الأعشى (ت. 629/7) وامرؤ القيس (ت. 645/25).

**. 2. طبقة المخضرمين **: تضم الشعراء الذين عاشوا في فترتي الجاهلية والإسلام، مثل لبید (ت. 660/40) وحسان بن ثابت (ت. 680/60).

**. 3. طبقة الإسلاميين **: تضم الشعراء الذين عاشوا في فترة الإسلام الأولى، مثل جرير (ت. 728/110) والفرزدق (ت. 732/114).

²¹ علاء الدين السمرقندي، بحر العلوم، 495.

²² البغدادي، خزائن الأدب، 5/1.

²³ البغدادي، خزائن الأدب، 6/1.

²⁴ البغدادي، خزائن الأدب، 6/1.

** 4. طبقة المولدون **: تضم الشعراء الذين جاءوا بعد الطبقات الثلاث الأولى، مثل أبو فراس الحمداني (ت. 968/357) وأبو تمام (ت. 846/231).²⁵

اتفق جميع علماء اللغة على الاستشهاد بشعر الطبقتين الأولى والثانية. أما الاستشهاد بشعر الطبقة الثالثة فقد كان محل خلاف، لكن الرأي السائد هو جواز الاستشهاد بشعرهم. أما بالنسبة لشعر الطبقة الرابعة، فالرأي الغالب هو عدم الاستشهاد به، إلا أن هناك من يميز الاستشهاد بشعر الشعراء الذين لم تفسد لغتهم من هذه الطبقة²⁶.

استشهد السمرقندي بالشعر في العديد من المواضع، ولكنه اختلف عن غيره من علماء النحو في أنه لم ينظر إلى الشعر من زاوية زمنية. فقد استشهد بشعر من فترات الاحتجاج التي قبلت من جميع علماء النحو، كما استشهد بشعر مجهول النسبة وشعر من طبقة المولدون.

المثال الأول

في تفسير الآية:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ²⁷

ذكر السمرقندي أن فعل "بقي" قرئ "بقي"، واستشهد بالبيت الشعري:

ماضي العزيمة ما في حكمه جنف ** هو الخليفة فارضوا ما رضي لكم

وأشار إلى أن فعل "رضي" في الشعر ساكن الآخر²⁸.

المثال الثاني

في تفسير الآية:

وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى²⁹

أشار السمرقندي إلى أن "فإن" في الآية تعني السببية، واستشهد بالبيت الشعري:

²⁵ البغدادي، خزائن الأدب، 6/1.

²⁶ البغدادي، خزائن الأدب، 6/1-7.

²⁷ البقرة، 278/2.

²⁸ علاء الدين السمرقندي، بحر العلوم، 272.

²⁹ البقرة، 197/2.

فَدَعَهُ فِدُولَتُهُ ذَاهِبَةً** إِذَا مَلِكٌ لَمْ يَكُنْ ذَاهِبَةً

وأوضح أن "فِدُولَتُهُ" تعني السببية في هذا السياق، مما يضيفي على الآية معنى "تزودوا لأن خير الزاد التقوى"³⁰.

المثال الثالث

في تفسير الآية:

الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قَتَلُوا³¹

أشار السمرقندي إلى أن "الَّذِينَ" في هذه الآية هي بدل من "يَكْتُمُونَ" في الآية السابقة: وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ³²

واستشهد بالبيت الشعري:

على حالة لو أن في القوم حاتماً** على جوده لضمن بالماء حاتم

وأشار إلى أن "حاتم" في نهاية البيت هي بدل من الضمير في "جوده"³³.

تتضح في تفسير السمرقندي أمثلة عديدة للاستشهاد بالشعر، وقد اكتفينا بذكر هذه الأمثلة للدلالة على منهجه في الاستشهاد بالشعر.

³⁰ علاء الدين السمرقندي، بحر العلوم، 80.

³¹ آل عمران، 168/3.

³² آل عمران، 167/3.

³³ علاء الدين السمرقندي، بحر العلوم، 520.

الخاتمة

تبين أنه لا يعرف الكثير عن حياة المفسر المهم علاء الدين السمرقندي، كما أن تفسيره الأكثر شهرة "بحر العلوم" غير معروف إلا من خلال بعض الدراسات ولم ينشر بعدناقش علماء النحو المصادر التي يمكن الاستشهاد بها عند تشكيل القواعد النحوية. كان هناك خلاف بين علماء النحو حول الاستشهاد بالقراءات القرآنية، حيث رفض علماء مدرسة البصرة الاستشهاد بالقراءات التي لا تتوافق مع قواعدهم، بينما قبل علماء مدرسة الكوفة وابن مالك الاستشهاد بالقراءات دون اعتبار لتواترها أو شذوذها في تفسير "بحر العلوم"، استشهد السمرقندي بالقراءات المتواترة والشاذة على حد سواء، كما استشهد بالشعر من جميع الفترات، حتى الشعر المجهول النسبة وشعر المولدون.

المراجع

- تحقيق: عبدالسلام محمد حارون، القاهرة: مكتبة الحنطى، 1418/1997. جَزَاءُ
الْأَدَبِ وَ لُبُّ لِسَانِ الْعَرَبِ. بغدادى، عبدالقادر بن عمر
اسطنبول: 1969/1389. رُوحُ الْمَيَّانِ. بورسوي، إسماعيل حقي
الموسوعة الإسلامية لمؤسسة الديانة التركية، اسطنبول: مؤسسة الديانة التركية،
2001، 396/23-397. استشهاد. "درمش، إسماعيل
القاهرة: مكتبة الخانجي، 1418-1998. إِرْتِشَافُ الدَّارِ مِنْ لِسَانِ الْعَرَبِ
. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان
مؤسسة التاريخ العربي، لا يوجد تاريخ هَدِيَّةُ الْعَارِفِينَ، أَسْمَاءُ الْمُؤَلِّفِينَ وَ أَسَارُ
الْمُصَنِّفِينَ. البغدادي، إسماعيل باشا
الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين تحقيق: محمد
محي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، 1987. انباري، أبو البركات كمال الدين عبد
الرحمن بن محمد

- فیروزآبادی، القاموس المحیط تحقیق: محمد نعیم الأركوسی، بیروت-لبنان: مؤسسة الرسالة، 1426/2005. أبو الطاهر مجد الدین محمد بن یعقوب بن محمد.
- بیروت: دار صادر، لا يوجد تاريخ . لسان العرب ابن منظور، أبو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم
- تحقیق: ناصر محمدی محمد جاد، القاهرة: دار الآفاق العربية، 2010. منجد المقرئین ومرشد الطالبین. ابن الجزري، أبو الخير شمس الدین محمد بن محمد
- المفردات تحقیق: محمد سید الکیلانی، بیروت-لبنان: دار المعرفة، لا يوجد تاريخ.
- إصفهانی، أبو القاسم حسین بن محمد بن المفضل الراغب
- الکلیات تحقیق: عدنان درویش، محمد مدار، دمشق: مؤسسة الرسالة، 1433/2012. کفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسینی
- مکتبة السليمانية، کتاب کلیتش علي باشا، رقم 106-109. I-IV بحر العلوم. سامر قندي، علاء الدین
- الموسوعة الإسلامية لمؤسسة الديانة التركية، اسطنبول: مؤسسة الديانة التركية، 1991، 518-517/4. سمر قندي علاء الدین. "يازجي، إسحاق



Semerkindî Tekke Hareketi'nde Eğitim ve Sanayileşme

Prof. Dr. Mustafa Altunkaya*

mustafa.altunkaya@inonu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8241-129X

ÖZET

İslam öncesi Anadolu coğrafyası Rum, Ermeni, Süryanî ve az sayıda Musevî nüfusun yaşadığı, Roma döneminden kalma tarıma dayalı ilkel usullerle hayatını idame ettiren bir coğrafyadır. Sanayi ve ticaret yok denecek boyutta ve İç Anadolu'da bağ bahçe tarımından öte bir ekonomik faaliyet yoktu. Moğol istilalarının etkisiyle İslâm'ı küreselleştiren zühd ekolü; “Horasan bilgeliği” Anadolu'ya akmaya başladı. Anadolu tasavvuf hareketlerini oluşturan Horasan düşüncesi tarımda, sanayide ve işletme yöntemlerinde devrimler vücuda getirdi. Evliyâ Çelebî'nin yanısıra ecnebi seyyah Michele Membre (öl. 1594) Galatya (İçanadolu) bölgesini “Sûf Endüstri Kenti” olarak nitelemiş, Avrupalı bürokrat Busbecq (öl. 1592) ise sûf endüstrisinden övgüyle söz etmiştir. Böylece Anadolu halkları, Horasan tekke eko-politiği sayesinde tarım usulleri, endüstri ve işletme teknikleri bakımından bir dizi iktisadi kalkınma ve yenilikleri tanımıştır. Horasan bilgeliğinin sembol isimleri Abdülhâlîk-ı Gücdevânî (öl. 1179), Ahi Evrân (öl. 1261), Hacı Bektâş-ı Velî (öl. 1271), Mevlânâ (öl. 1273), Yunus Emre (öl. 1320), Hamideddin Aksarayî Dârendevî (öl. 1412), Hacı Bayram-ı Velî (öl. 1430), Ali Semerkandî (öl. 1457), Niyâzî-i Mısırî el-Malatî (öl. 1694) ve sayısız tekke şeyhleri, Anadolu tasavvuf hareketlerini teşkil ederek tekke üretim modeliyle Anadolu'nun İslamlaşma ve sanayileşme sürecini birlikte gerçekleştirmişlerdir. Tarım reformu, organize sanayi bölgeleri, kooperatif sistemi tekke ekonomisinin getirdiği başlıca yenilikler olarak zikredilebilir. Bu makalede üzerinde neredeyse çalışılmamış bir önemli konu ele alınacaktır. Anadolu tasavvuf hareketlerinin tekke üretim yöntemiyle zühd temelli nasıl bir kalkınma stratejisi geliştirdiği incelenecektir. Buradan günümüz

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

pozitivizminin nüfus sayısı kadar parçaladığı, bireyleştirerek tüketen kölelere dönüştürdüğü modern toplumları, zühd temelli bir kalkınma ve sanayi modeliyle özgürleştirmenin imkânları analiz edilecektir. Zira ekonomik özgürlüğü olmayan toplumların bilim, felsefe ve teknikte ilerleyemeyeceği mücerreb bir vakıdır.

Anahtar Kavramlar: Tasavvuf, Anadolu, Zühd Teorisi, Tekke, Üretim.

Education and Industrialization in the Anatolian Lodge Movement

ABSTRACT

The pre-Islamic Anatolian geography was a geography where Greek, Armenian, Assyrian and a small number of Jewish populations lived and maintained their lives with primitive methods based on agriculture dating back to the Roman period. Industry and commerce were almost non-existent and there was no economic activity in Central Anatolia other than vineyard and garden agriculture. The ascetic school that globalized Islam with the influence of the Mongol invasions; "Khorasan wisdom" began to flow to Anatolia. Khorasan thought, which formed the Anatolian Sufi movements, brought about revolutions in agriculture, industry and business methods. In addition to Evliyâ Çelebî, the foreign traveler Michele Membré (d. 1594) described the Galatia (Anatolia) region as the "Suf Industrial City", and the European bureaucrat Busbecq (d. 1592) spoke highly of the Suf industry. Thus, the people of Anatolia, thanks to the eco-politics of the Khorasan lodge, have been introduced to a series of economic development and innovations in terms of agricultural methods, industry and business techniques. The symbolic names of Khorasan wisdom are Abdülhâlık-ı Gücdevânî (d. 1179), Ahi Evrân (d. 1261), Hacı Bektâş-ı Velî (d. 1271), Mevlânâ (d. 1273), Yunus Emre (d. 1320), Hamideddin Aksarayî. Dârendevî (d. 1412), Hacı Bayram-ı Velî (d. 1430), Ali Semerkandî (d. 1457), Niyâzî-i Mısırî el-Malatî (d. 1694) and numerous lodge sheikhs constituted the Anatolian Sufi movements and established lodge production. They carried out the Islamization and industrialization process of Anatolia together with their model. Agricultural reform, organized industrial zones, cooperative system can be mentioned as the main innovations brought by the lodge economy.

This article will discuss an important issue that has barely been studied. It will be examined how Anatolian Sufi movements developed an ascetic-based development strategy through the lodge production method. From here, the possibilities of liberating modern societies, which today's positivism has fragmented according to the number of population and individualized and turned into consuming slaves, with an ascetic-based development and industry model will be analyzed. Because it is a forced fact that societies without economic freedom cannot progress in science, philosophy and technology.

Keywords:

Tasawwuf, Anatolia, Theory of Zuhd, Lodge, Production

GİRİŞ

Eğitim ve sanayileşme içiçe kavramlardır. Biri diğerinin mülazımı, gerektiricisidir. Birinin varlığı ötekinin varlığına bağlıdır. Bir yerde sanayileşmenin olması için farklı sektörlerde uzman girişimcilerin yetişmesi yani eğitilmesi lazımdır. Aynı şekilde bir yerde eğitimin istikrarlı bir şekilde devam edebilmesi, bu hizmetlerin devamını sağlayacak üretim ve sanayileşmeyle mümkündür. O bakımdan eğitim sanayileşmeyi, sanayileşme de eğitimin devamlılığını sağlamaktadır. Elbette burada öncelik, her zaman için eğitim kavram ve uygulamalarıdır.

Öncelikle Semerkand ekolünde eğitim konusunu ele alıp ilgili kavramları dermeyan ettikten sonra Ali Semerkandî'nin Anadolu'ya gelişini ve Anadolu'daki eğitim, sanayileşme faaliyetlerini inceleyeceğiz.

Semerkand Ekolü ve Eğitim

Semerkand tekke sistemi, Allah'ın Resulüne ahlak ve sima olarak en çok benzeyen kuzeni Abbas oğlu Kusem'in çabalarıyla kurulmuştur. Kusem, şehid olup Semerkand'a defnedilmesiyle 676'larda bu sistem adeta şehid kanlarıyla bereketlenerek temeleri

sağlamlaşmış ve 680’de Semerkand’ın tamamen fethiyle¹ kurumsallaşan ve giderek kökleşip ekole dönüşen bir eğitim ve üretim sistemi olmuştur. İleriki yıllarda bu sistem, kendi mimarisini de üreterek günümüzde henüz bile hayranlık uyandıran matematik mimarının en güzel örneklerini ihtiva eden harikalar diyarını vücuda getirmiştir. 711’de buraya Selm b. Ziyâd tarafından büyük bir cami külliye inşa edilmiş, böylece eğitim ve sanayileşme, özgün sistematigine kavuşmuştur. Turan hükümdarı Afrasiyab’ın (Alp Er Tunga)² şehri Semerkand ahalisi kitleler halinde İslamlaşarak kısa sürede eğitim ve sanayileşme hareketine katılım sağlamıştır. Emevî valilerinin katı ve ayrımcı tutumuna ilk tepkiler de buradan gelmiştir. Hz. Hüseyin’in şehid edilmesinin yankıları ile birlikte zühd ilkelerini hiçe sayan Emevî politikaları, Semerkand ve çevresinde yaklaşık 10 yıl süren itiraz ve isyanlara neden olmuştur.³ Semerkand 800’lerin ikinci yarısına kadar İslâmî eğitim ve sanayileşmenin merkezi olmaya devam etmiştir. Sonraları bu merkezi konumunu yavaş yavaş Horasan’a doğru kaydırmıştır.

Semerkand’da daha önce elbette bir kültür ve üretim biçimi vardı. Ancak dönemin küresel iktidarları (kimi Pers kralları) eğitimle birlikte endüstriyel faaliyetler için gerekli imkanları sağlamadıkları gibi halkı ağır vergiler altında zor geçim koşullarına mecbur bırakmışlardı. Eğitim ve sanayileşme geçmişleri olsa bile milletler bu birikimlerini kaybetmişlerdi. Piramitler, Çin Seddi, Roma Antik Yapıları gibi dünyanın devasa yapıları, aslında bir nevi milletlerin köleleştirilerek bu yapıların inşasında zorla çalıştırıldıkları gerçeğini yansıtmaktadır. Sanat tarihi, mimarlık, inşaat teknolojisi açısından büyüleyici özellikteki bu devasa yapılar, aynı zamanda servetlerin krallar tarafından inhisar altına alındığı anlamına gelmektedir. Bu şartlarda eğitim, üretim ve endüstriyel faaliyetlerin gelişmesi mümkün değildi. İslam çağrısının büyük bir hızla kıtalara ulaşıp milletler nezdinde bir uyanış ve kurtuluş heyecanı yaratmasındaki avantajı da buradadır. Çünkü İslâm peygamberi itibarı, beytü’l-malı altınlarla doldurup halkı bundan mahrum bırakmakta görmüyordu. Ona göre en büyük itibar ve

¹ Osman Aydınlı, “Semerkand”, *İA*, (İstanbul: TDV, 2009), 36/481-484.

² Besim Atalay, *Divan-ı Lüğâtî’-Türk*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 2006), 3/149.

³ Belâzurî, *Fütûhu’l-büldân*, 602.

kerâmet, Allah'ın ve halkın hoşnutluğundadır. Yani istikamet ve adalettir. Zühd / sûf hareketi müellifleri, bu cümleden Ahmed Sirhindî (öl. 1624) en büyük kerâmetin istikâmet ve adâlet olduğunu vurgulamışlardır. Bu cümleye, “bedeli ödenmiş veya sınanmış” ifadesi eklenebilir. Yani en büyük kerâmet, sınavdan geçmiş bir istikamet ve adalettir. Sınavdan geçmekse, zâhid Bersisa örneğinde olduğu gibi ömrü ibadet ve adanmışlıkla geçse bile ancak Allah'ın yardımını ve lütfu sayesinde gerçekleşmektedir. İnsanlar iman ettik deyip sınanmadan bırakılacaklarını mı sanırlar?⁴ Zâhid Bersisa'nın hazin öyküsü⁵ servet, şöhret, şehvetle başı dönenlerin nasıl bir sınav içinde olduklarını ve genellikle ilahi bürhan olmadığı takdirde finalin pişmanlıkla bittiğini göstermektedir. Ali Semerkandî'nin Bahru'l-ulûm'da bu âyeti tefsirine göre, sınanmış bir imanla güçlenmenin yolu; nefisle mücadele, sabır gibi uygulamalarla imanın mütemadiyen gözden geçirilmesi ve takviye edilmesidir.⁶

Eğitim konusunda Risâle-i Nakşbendî adlı kitabında Ali Semerkandî, disiplinli tekke içi eğitimin yanı sıra toplumsal eğitim için de haftalık yaygın toplantıların rutin hale getirilmesi gerektiğini belirtmekte, ihvan arasında sohbet adı verilen bu toplantıların nasıl yapılacağı hususunda detaylar vermektedir.

Semer kand Ekolünün Bânîleri: Semerkandîler

Semer kand ekolü İslâm'ın ilk yıllarında Horasan Semer kand yörelerinde bizzat sahabiler tarafından başlatılan eğitim faaliyetleriyle teşekkül etmiştir. Medine İslâm Düşüncesinin Kûfe, Basra, Horasan üzerinden devamı niteliğindedir. Ekol, çok sayıda bilge, bilgin, hakîm, fakîh, muhaddis, müfessir, lügatçi, tabip ve bunların hepsini kendinde cemedan zâhid sûfiler yetiştirmiştir. Ekseriyeti Semer kandî nispetiyle anıldığı için halk arasında kimi zaman isim veya eser karışıklıkları olmuştur. Ali b. Yahyâ es-Semer kandî için de böyle bir karışıklıktan söz edenler vardır. Bazı kimseler vakıf olmadığı her soruya cevap verince konu mugalataya dönüşmektedir. Çok sayıda arşiv belgelerinin aksine, *Bahru'l-ulûm* müellifi Ali Semer kandî'nin Çamlıdere'de olmadığını başka bir Semer kandî'nin burada metfun olduğunu

⁴ Ankebut, 29/2.

⁵ Hâlid Sadînî, *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, (İstanbul: 2000, 2003, 2014), 8. baskı), Kısas-i Bersîsê Âbid.

⁶ Ali Semer kandî, *Bahru'l-ulûm*, Yazma nüsha, Süleymaniye KAP, 3/197.

söyleyenler bile çıkabilmektedir. Halbuki Semerkandî nispeti ne kadar çok olursa olsun Ali b. Yahyâ ismi ve eserleri böyle bir karışıklığa meydan vermeyecek kadar açıktır. Semerkand ekolünde çok sayıda müellif yetişmiş ve dünya ölçeğinde eserler verip ün yapmışlardır. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirun* adlı bibliyografik eserinde bir kataloglama hatası yapmış, Ali b. Yahyâ Semerkandî'nin *Bahru'l-ulûm*'unu Ebulleys Semerkandî'ye nispet etmiştir. Bir kısım kimseler bu hatalı bilgiyi farkına varmadan kullanmışlardır. Ancak yeni çalışmalar söz konusu hatayı tashih etmiş, *Bahru'l-ulûm*'un Ebulleys'e değil Ali Semerkandî'ye ait olduğunu ispat etmişlerdir.⁷

Horasan / Semerkand Ekolü veya Anadolu'ya akseden şekliyle Semerkandî Ekolü, bilhassa Orta Anadolu'da Ali Semerkandî'nin külliye, eğitim ve üretim çalışmalarıyla teşekkül etmiştir. Mersin Gülnar'da başlayıp çok sayıda il ve ilçede vakıf eğitim kurumları ve işletmeler kuran Semerkandî ekolü kendinden söz ettirmiş, Husâmeddin Bursevî gibi çok sayıda ilim ehli, şair, yazar ve bürokrata rehberlik etmiştir.⁸ Horasan / Semerkand ekolü Anadolu'da Semerkandiyye olarak da anılmaktadır. Şimdi Semerkandiyye Hareketi başlığıyla bu eğitim ve üretim çalışmalarına bir göz atalım:

Semerkandiyye Hareketi “حركة السمرقندية” ve Hüsâmeddin Bursevî (öl. 1632)

Semerkandiyye hareketi Anadolu'nun Mersin, Karaman (Larende), Alanya, Bursa ve Ankara başta olmak üzere birçok il, ilçe ve badiyelerinde vakıf çalışmaları bulunan bir eğitim, üretim vakfi hareketidir. Harekete mensup çok sayıda alim girişimci mevcuttur. Bunlar arasında sûfî şair Bursevî'yi ele alacak olursak Bursa'da Horasan / Semerkand ekolü eğitim kurumlarında medrese ilimlerini tahsil etmiş, hocası Ahîzâde Abdülhalim Efendi'nin öğrenciliğinden müderrisliğine kadar tasavvufî hayata ilgi duymuş ve Balıkesirli Alâeddin Efendi'nin oğlu Mehmed Çelebi'ye öğrenci olmuş (intisap) eğitim süreçlerini (seyr u sülûk) tamamladıktan sonra irşat göreviyle

⁷ Bk. Mustafa Altunkaya, *Ali Semerkandî ve Bahru'l-ulûm'u*, (Ankara: Semih Ofset, 2014); Salih Yahya Sawab, “Bahru'l-ulûm Kitabı'nın Nispeti Hakkında Bir İnceleme” *Ali Semerkandî Uluslararası Çalıştayı 1*, Ed. Mustafa Altunkaya, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2016), 26.

⁸ Mustafa Kara, “Semerkandiyye”, *İA*, (İstanbul: TDV, 1998), 18/511-512.

Uludağ eteklerinde Temenye'ye dergâhını kurup 1042 (1632) yılında vefat edince dergâhın hazîresine defnedilmiştir.

Semerkandiyye toplumsal eğitim ve üretim çalışmalarının Bursa'daki temsilcilerinden biri olan Hüsâmeddin Bursevî'nin tarikatın pîri Ali Semerkandî'ye (öl. 1456) ulaşan silsilesi Mehmed Çelebi Efendi, Balıkesirli Alâeddin Efendi, Hayreddin Efendi, İsâ Çelebi Efendi, Seyyid Bedreddin Efendi ile Şeyh Ali Semerkandî'ye ulaşır. Hüsâmeddin Bursevî *Mühimmâtü'l-mü'minîn*'inde hareketini haramlardan kaçınmak, farz ve nâfile ibadetlere devam etmek olarak özetler. Harekete katılan mürid (öğrenci) kelime-i tevhidi “lâ ma'bûde gayrullah” (Allah'tan başka mâbud yoktur) şeklinde anlamalı, sonra “lâ matlûbe illallah” (Allah'tan başka talip olduğum şey yoktur) aşamasına, son olarak da “lâ mahbûbe illallah” (Allah'tan başka sevilecek yoktur) derecesine ulaşmalıdır. Öğrenciler ve rehberleri merasimlerde sesini çok yükseltmemeli, tilâvette orta yolu bulmalı, geceleri okumaya önem vermeli, yaşı küçük olanlara tarikata özel kisve (tac vs. üniforma) giydirmemeli, eğitim süreçlerini iyi tamamlamayanlara hilâfet vermemelidir. Bursevî'nin, “Kimseyi tekfir etme, kâfiri müslüman yap, hazır müslümanı kâfir eyleme, ölü gönülleri dirilt, diri gönülleri öldürme” uyarısı, hareketin eğitim yöntemini bildirmektedir. Mürşidin sünnete mensubiyetini şart koşarken zikirde kelime-i şehâdete “Aliyyen veliyyullah” ibaresini ekler. Bu da tasavvuf-teşeyyü'-tesennün vasıflarının Medine'nin devamı Horasan / Semerkand ekolünün ortak vasfı olduğunu gösterir. Eserde tekke içi hayata dair bilgiler de mevcuttur.

Hüsâmeddin Bursevî'nin *Mühimmâtü'l-mü'minîn fî umûri'd-dünyâ ve'd-dîn*'i 312 yapraktan oluşan bibliyografik bir eserdir. 1616'da Amasyalı Mustafa Mahmûd'un istinsah ettiği eserde günlük ibadetler, hurûfilik, evrâd u ezkâr, vefk, tefe'ül, imamet ve kayyumiyetin şartları, tıp, tarih, coğrafya, bilim tarihi gibi konular işlenmiştir. Müellif, çeşitli tavsiyelerle birlikte tekke eğitim sistemindeki kalite standardının düşmesinden yakınmaktadır. Ayrıca tekke eğitim sisteminde uygulanacak müfredata dair bilgiler de vermiştir. Buna göre müfredatta temel bilimlerin yanı sıra zorunlu dersler arasında dilbilgisi, cümle bilgisi, mantık, kelâm, meânî, metodoloji, hukuk, miras denklemleri, hadis, kıraat ve tefsir derslerinde okutulacak kitaplar ile on üç ayrı ilim dalında elli kitabı literatür olarak iktibas etmiştir. *Menâkıb-ı Ali es-Semerkindî*, *Menâkıb-ı Üftâde* ve *Menâkıb-ı Emîr Sultan* ile birlikte Hüsâmeddin Bursevî'nin *Esrârü'l-*

ârifîn ve seyrü't-tâlibîn, Dürerü'l-ehâdis, Menâkıb-ı Abdal Murad, Menâkıb-ı Baba Sultan, Menâkıb-ı Şeyh Ebû İshâk-ı Kâzerûnî, Fezâilü'l-cihâd, Miftâhu'l-muallakât, Şerh-i Erbaîn fi'l-hadîs, Adâletnâme, Fezâilü's-sülûk, Mecmûa fi'n-nevâdir, Müntehabâtü tervîhu'l-ervâh, Dîvân-ı İlâhiyyât, Mir'âtü'l-kâinât adlı eserleri de vardır.

Semerkindiyye'nin Tefsiri: *Bahru'l-Ulûm* “بحر العلوم”

Bir tarikat hareketini ekole dönüştüren en önemli unsur kurucu pîrinin yazdığı bir klasik veya Kur'an tefsiridir. Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî'nin (öl. 1456) Kur'an tefsiri de Lârende'de (Karaman) bulunduğu yıllarda yazdığı bir eserdir. O nedenle Karamanî nispeti kullanılmaktadır. Hukukta Hanefî Kelamda Maturidi olan Semerkindî, Alâeddin Buhârî'nin (öl. 1330) öğrencilerindendir ve mantık ilminde de temayüz etmiştir. *Hâşiye alâ şerhi's-şemsîyye, Hâşiye alâ şerhi'l-me'âlî* ve *Hâşiye alâ şerhi'l-mevâkıf* adlı eserleri bunun göstergesidir.

Bahrü'l-ülûm Zehebî'nin, Ebülleys'e (öl. 983) nispetinden ötürü sehven *Ebulleys Tefsiri* diye tanınmışsa da bu bilgi hatalıdır. Kâtib Çelebi bu tefsirin Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî'nin eseri olduğunu zikretmekte, arşivler de bu doğrultuda bilgiler ihtiva etmektedir. İsmâil Paşa da Ali b. Yahyâ Semerkindî'nin biyografisini verirken *Bahrü'l-ülûm* tefsirinden, Mücâdile sûresine kadar telif edildiğinden bahsetmektedir.⁹ İsmâil Hakkı Bursevî *Rûhu'l-beyân*'da *Bahru'l-ülûm* ve *Ebulleys* tefsirlerinin her ikisinden de iktibaslar yapmaktadır. Dört mücellled olan *Bahrü'l-ülûm*'un giriş kısmında Kur'an epistemolojisi, Kur'an mucizesi anlatılmakta, sûrelerin tefsiri dirâî - rivâî yöntemle yapılmaktadır. İlk dönem zühd ehli sahâbenin görüşleri başta olmak üzere tabiî, tebe-i tabiî ve sonraki tedvin dönemi müfessirlerin görüşlerine yer verilmektedir. Nüzûl sebebi, gramer tahlili, sure faziletlerine her surede başvurulmakta, Tüsterî, Nîsâbü'rî gibi sûfî müfessirlere müracaat edilmektedir. Bu tefsirin yazma nüshaları Ankara, İstanbul, Konya, Diyarbakır ve diğer bazı illerde olduğu gibi İtalya, Mısır, Tunus, Mekke, Tahran, Horasan

⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/733.

Meşhed yazmaları arasında mevcut olup birçoğu tarafımızdan bizzat görülmüştür.¹⁰

Muhammed b. Yemân Semerkandî “محمد بن يمان السمرقندي” (öl. 881)

Mâtürîdî'nin (öl. 944) hocalarından Kerrâm'a (öl. 869) reddiye yazan müellif Ebû Bekr Muhammed b. Yemân Semerkandî¹¹ Semerkant mütekellimlerinin büyüklerindendir. Fuat Sezgin, ona ait *Me'âlimü'd-dîn*'in bir nüshasının Meşhed'de olduğunu zikreder. Bu eserde Gazâlî, Abdülkerîm Râfîî, Nevevî ve Beyzâvî gibi Şâfiî mezhebinin âlimlerine referansta bulunmaktadır. Bağdatlı İsmâil Paşa müellife *Kitâbü'l-envâr*'ı da nisbet etmektedir.¹²

Hakîm Semerkandî “الحكيم السمرقندي” (öl. 953)

İlk dönem Mâtürîdî âlimlerinden olan İshâk b. Muhammed Kâdî Hakîm Semerkandî Ebû Bekir Verrâk'ın (öl. 893) öğrencisidir. Semerkant kadılığı sırasında verdiği isabetli kararlarından dolayı “Hakîm” diye anılmıştır. Hanefî ulemasından Muhammed Kallâs, sûf hareketi önderlerinden Hâtîm Esamm'ın (öl. 851) râvisi Zâhid Abdullah b. Sehl Râzî, İbrâhim Kassâr ve Ebû Abdullah Cellâ'dan da ders almıştır.¹³ Hakîm Semerkandî'nin kelâm ve fıkıh alanında Mâtürîdî'nin öğrencisi olduğunu söyleyenler de vardır.¹⁴

Semerkandî'nin sûfî kadısı Hakîm Semerkandî, *Sevâdü'l-a'zam*'ı telif ederken Mâtürîdî'ye hayranlığını Semerkant Câkerdize Kabristanındaki kabrine yazılmasını istediği şu cümle ile gösterir: “Burası bütün hayatını ilme adayan, bütün gücünü ilmin yayılıp başkalarına intikali için harcayan ve hepsi övülesi pek çok eser telif edenin mezarıdır.”¹⁵ Kelâbâzî onu sûfîyyeden bir fakih olarak sayar.

¹⁰ Süleymaniye KAP, 106, 107, 108, 109; Esad Efendi, nr. 67, 68; Lâleli, nr. 98; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 55) ve Samsun Gazi kütüphanelerinde nr. 901; İshak Yazıcı, “Bahru'l-ulûm”, *İA*, (İstanbul: TDV, 1991), 4/517-518.

¹¹ Neseî, *Tebziratu'l-edille*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: TDV, 2004), 1/358; Muhammed Aruçi, “Muhammed b. Yemân Semerkandî” *İA*, (İstanbul: TDV, 2009), 36/478-479.

¹² İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/17.

¹³ Abdülkerim Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/186

¹⁴ Mustafa Can, “Hakîm Semerkandî”, *İA*, (İstanbul: TDV, 1997), 15/193-194.

¹⁵ Neseî, *Tebziratu'l-edille*, 1/358.

Hakîm denmesi sûfî olduğunu belirtmek için kullanılmıştır. Çünkü tasavvuf aynı zamanda hikmet, felsefe, mantık ve matematik ile meşgul olmak demektir.¹⁶ En önemli eseri *Sevâdü'l-a'zam* dışında kitabın sonuna eklenen *Risâle fî beyânî enne'l-îmân cüz'ün mine'l-'amel em lâ* şeklinde küçük bir risâlesi, sonra müstakil bir *Risâle'si*, Farsça *Akîdetü'l-Îmâm'ı*, *el-İntihâb* (Ayasofya, nr. 1663) ve *Şerhu Fuşûli'n-Nesefî* (Şehid Ali Paşa, nr. 2303) adlı eserlerle İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki *Keşfü'l-ferâ'id* (AY, nr. 8947) adlı risâlenin müellifi olarak da Hakîm Semerkandî gösterilmektedir.

Ebulleys Semerkandî, “أبو الليث السمرقندي” (öl. 983)

Fakih, müfessir ve sûfî İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed Ebulleys Semerkandî, Mu'tezile'den hâfız diye tanınan bir diğer Ebulleys Semerkandî (öl. 906) ile karıştırılmamalıdır. Hocası Küçük Ebû Hanîfe lakaplı Ebû Ca'fer Hinduvânî'dir. Sûfî ulemanın hepsinde var olduğu gibi Ebulleys de Semerkand eğitim sisteminde multidisipliner bir üslupla yetişmiştir. Ebulleys Semerkandî ilmihal türü eserleri sayesinde en çok tanınan âlimler arasında yer almıştır. Kelâmî görüşleri Mâtürîdî çizgide olan müellif, eserlerinde İsrâiloğullarından gelen rivayetlere yer vermiş, tasavvufî işârî tefsirler yapmış, ilk Hanefî muhtasarlarından birini kaleme alıp Hanefî fıkıh sistematiğini geliştirmiştir. *Nâdirü'r-rivâye*'ye dair önemli tedvinlerde imzası vardır. *Hizânetü'l-fıkḥ*, *Uyûnü'l-mesâ'il*, *Nevâzil (el-Fetâvâ)*, *Muḳaddime fî's-salât*. *Muḥtelefü'r-rivâye*, *Beyânü akîdeti'l-uşûl*, *Şerhu'l-fıkḥi'l-ekber*, *Bahru'l-ulûm* diye neşredilen *Tefsîrü'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm*, *Tenbîhü'l-ġâfilîn*, *Bustânü'l-'ârifîn*, *Ukubetü ehli'l-kebâ'ir*'in yanısıra ona nispeti zayıf olan birçok eser daha vardır.¹⁷

Alâeddin Semerkandî, “علاء الدين السمرقندي” (öl. 1144)

Semerkand ekolünün yetiştirdiği ender şahsiyetlerden biri de yine bir Hanefî fakihî Ebûbekir Alâüddîn Muhammed b. Ahmed Semerkandîdir. Hanefî usulcû Pezdevî (öl. 1089) ve Mâtürîdî kelâmcısı Ebûlmuîn Nesefî'nin (öl. 1114) öğrencisidir. Yetiştirdiği öğrenciler arasında kızı Fâtıma ile damadı Ebû Bekir Kâsânî vardır. Fâtıma, fetva

¹⁶ Câmî, 124

¹⁷ İshak Yazıcı, “Ebü'l-Leys es Semerkandî”, *İA*, (İstanbul: TDV, 2009), 36/473-475.

verebilecek düzeyde bir ilmi yetkinliğe sahiptir. Buradan yola çıkarak Semerkand tekke eğitim sisteminde kız erkek farkı gözetilmeksizin tam bir fırsat eşitliği içinde eğitim verildiği söylenebilir. *Keşfü’z-ẓunûn*’da verilen 1636 vefat tarihi ise Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd Üsmendî Semerkandî’nin vefat tarihidir.¹⁸ Mâverâünnehir Semerkand ekolünün en büyük otoritelerinden biri kabul edilmektedir. Hanefî mezhebi içinde Pezdevî, Nesefî, Alâeddin Semerkandî gibi Semerkand ulemâsı yeni bir usul anlayışının ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Usûl ve fîrû’da bu geleneği en iyi temsil edense telif metinleriyle Alâeddin Semerkandî’dir. *Tuhfetü’l-fukahâ, Mîzânü’l-usûl fî netâ’ici’l-’ukûl, Şerhu te’vilâti’l-Ḳur’ân* en önemli eserleri arasındadır.

Muhammed b. Yûsuf Semerkandî, “محمد بن يوسف السمرقندي” (öl. 1161)

İlim ve ahlâkından övgüyle söz edilen ve soyu Hz. Hüseyin’e dayanan Ebûlkasım Nâsîrüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Alî Hüseyinî Medenî Semerkandî de bir Hanefî hukukçusudur. Ulemâyâ dil uzattığı gerekçesiyle 1161’de hapiste şehid edilmiştir. *el-Fıkhü’n-nâfi, el-Câmi’u’l-kebîr fî’l-fetâvâ, el-Mültekat fî’l-fetâvâ, el-Kânûn fî fîrû’i’l-Hanefiyye, Mesâbîhu’s-sübûl fî fîrû’i’l-Hanefiyye, el-Menşûr fî fîrû’i’l-Hanefiyye, el-İhḳâk, Fethu’l-ğalak fî’t-tevhîd, Ḥalâşü’l-müftî fî’l-fîrû* gibi birçok esere imza atmıştır.¹⁹

Necîbüddin Semerkandî “نجيب الدين السمرقندي” (öl. 1222)

1200’lerin önemli tıpçılarından Ebû Hâmid Muhammed b. Alî b. Ömer Semerkandî’nin hayatına dair yalnızca Fahreddin Râzî ile çağdaş olduğu ve Moğollar’ın Herat istilasında şehid edildiği bilgisi vardır.²⁰ Eserlerinin tamamı tıpla ilgilidir. Tıp tarihini beşyüz yıl kadar etkilemiş olan *Esbâb ve’l-’alâmât* (Hastalık sebepleri ve semptomları),²¹ tıp ve farmakoloji alanındaki görüşlerini ihtiva etmektedir. *el-Akrâbâzîn* (600’den fazla madde ile müfred ve mürekkep ilâçlar), kimya ve eczacılık tarihi bakımından önemli bir kaynaktır. *el-*

¹⁸ Hacı Mehmet Günay, “Alaeddin Semerkandî”, *İA*, (İstanbul: TDV, 2009), 36/470-471.

¹⁹ Ahmet Özel, “Muhammed b. Yusuf Semerkandî”, *İA*, (İstanbul: TDV, 2009), 36/479-480.

²⁰ İbn Ebi Usaybia, 472.

²¹ Sarton, 2/69.

Edvîyetü'l-müfredede, Usûlü terkîbi'l-edviye, Et'imetü'l-merdâ, (diyet yemekler), Kitâbü'l-eğziye ve'l-eşribe ve mâ yettesilu bihâ (el-Eğziye ve'l-eşribe li'l-asıhhâ, (sağlıklı beslenme kuralları), Fî müdânâtı veca'i'l-mefâsıl, Mamale fî keyfiyyeti terkîbi tabakati'l-'ayn, Nebze 'ani'l-akâkiri's-sehleti't-tenâvül, Fî 'ilâci men sükiye's-sümûm ev neheşehü'l-hevâm, Fi'l-edvîyeti'l-müsta'mele'inde's-sayâdile, Fi't-tihâz-i mâ'i'l-cibn ve menâfi'ih ve keyfiyyeti isti'mâlih diğer kitaplarını oluşturmaktadır.²²

Ubeydullah Semerkandî, “عبد الله بن محمد السمرقندي” (öl. 1301)

Maturidiyye ulemasından Ebû Muhammed Rüknuddîn Ubeydullah b. Muhammed b. Abdilazîz Semerkandî Bağdat Müstansiriyye Üniversitesi'nde Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin öğrencisidir. Zâhiriyye ve Nûriyye Üniversitesi'nde müderrislik yapmış, Hadis Fakültesi'nin bekçisi tarafından şehid edilmiştir. İki ay sonra sorgulanan katil suçunu itiraf etmiş ve kısas gereği aynı yerde idam edilmiştir. Hanefî ulemâ içinde kelâm, fıkıh, tefsir, hadis ve tasavvufta son derece yetkin bir ekol müellifidir. Hanefî Şâfiî farklılıklarını özetleyen *Câmi'u'l-usûl*'ü yazmıştır. Âbid ve zâhid bir kişiliktir. Esmâ-i hüsnâyı tasavvufî bir üslûpla yorumlamıştır. Semerkandî naslara aykırı inançları benimseyen mutasavvıfları zındıklıkla itham etmiştir. Ona göre Cenâb-ı Hakk'ın lütfuyla müttakiler ilham ve sâdık keşfle bilgi sahibi olabilirler. Ancak bu tür bilgiler kesinlik taşımaz ve delil olmaz. Allah, akli istidlâlin yanı sıra keşifle de bilinebilir. Allah'ın rüyada ve uyanıklık halinde gözle görülmesi teorik açıdan mümkündür. Âhiretteki rü'yetin keyfiyeti bilinemez. Eserleri arasında *Aka'idü's-Şeyh Rüknuddîn Semerkandî, Akidetü'r-Rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illallâh Muhammedün resûlullah, Şerhu'l-esmâ'i'l-hüsnâ*. Eserde ilâhî isimler ve zât-sıfat ilişkisi gibi konular kelâmî-tasavvufî bir üslûpla ele alınmaktadır, *Risâle fî'l-îmân ve'l-küfr, Risâletü'l-'ubûdiyye, Risâletü't-tevbe, Risâle fî'r-rûh, Risâletü'l-insâniyye, Risâle fî hakikati'l-'âlem, Câmi'u'l-usûl, Kavâ'idü'l-fıkhiyye, İcâzü'l-kur'ân, Tefsîrû's-Semerkandî. Mülâhhas min Şerhi Me'âni'l-âsâr sayılabilir.²³*

²² Mahmut Kaya, “Necibüddin Semerkandî”, *İA*, (İstanbul: TDV, 2006), 32/490.

²³ Mustafa Sinanoğlu, “Ubeydullah b. Muhammed Semerkandî”, *İA*, (İstanbul: TDV, 2009), 36/480-481.

Muhammed b. Eşref Semerkandî; “محمّد بن أشرف السمرقندي” (öl. 1303)

Matematik, astronomi, mantık ve kelâm alanındaki eserleriyle tanınan Şemsüddîn Muhammed b. Eşref Hüseyinî Semerkandî Nasîrüddîn Tûsî'nin Merâğa'daki rasathânesinde meslektaşlarıyla çalıştığı zamana denk gelir ancak Semerkandî bu heyet içinde değildir. *Sahâ'ifü'l-ilâhiyye'sinde* 1287 yılında Mardin'de bulunduğu, buradaki öğrencilerin ısrarı üzerine *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Burhâniyye'sini* kaleme aldığı ve Artuklu Sultanı Kara Arslan'a takdim ettiği yazılıdır. Semerkandî'nin Öklid geometrisi üzerine yazdığı ve asıl ününü borçlu olduğu *Eşkâlü't-te'sis* adlı eser hacminin küçüklüğüne rağmen İslâm dünyasında yaygın biçimde okunmuş, hakkında çok sayıda şerh ve hâşiye kaleme alınmış, özellikle Kadızâde-i Rûmî'nin şerhi Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. Eserin girişinde belirtildiğine göre bazı arkadaşları Semerkandî'den matematiğe giriş niteliğinde (berâhînü'l-ulûmî'l-hisâbiyye) bir el kitabı yazmasını istemiş, o da bütün bu bilgilerin Öklid geometrisindeki temel şekillerden (*eşkâlü't-te'sis*) hareketle ortaya konabileceğini düşünmüştür. Semerkandî'ye göre Öklid'in geliştirdiği geometri yöntemini bütün bilginler izlemiştir. Kendisi de bu yöntemi kolay anlaşılır tarzda ortaya koymak üzere eserini kaleme almak istemiştir. Onun geometriye hesap ve ölçüm işlemleri gibi pratik amaçlarla yaklaştığı izlenimini veren giriş cümleleri Kadızâde tarafından garipsenmemiştir. Nitekim Kadızâde'nin açıklamasında cebir ve ölçüm işlemleri aritmetik bilimlerin birer dalı sayılmakta, ancak bu tür işlemlere ait teorik dayanakların son tahlilde Öklid geometrisinde bulunduğu Semerkandî ile birlikte vurgulanmaktadır. Semerkandî kelâm ilminde müteahhirîn yöntemine bağlı kalıp Fahreddin Râzî'nin çizgisini izlemektedir. Semerkandî'ye göre genel olarak ilâhiyat disiplini olmasına ve felsefî metafizikle ortak konuları incelemesine rağmen kelâm ilmi İslâm vahyine özgü temel yöntemlere dayanması sebebiyle ondan ayrılmaktadır. *Eşkâlü't-te'sis*, (*Öklid'in Elementler adlı eserinden alınmış otuz beş temel önermeye dair*), *Tezkire fi'l-hey'e*, (*astronomi*) *A'mâl-i Takvîm-i kevâkib-i sâbite*. (1276 yılı yıldız takvimidir), *Kitâbü Envâ'i's-sehâb fi envâ'i'l-hisâb*, *Şerhu'l-Mecisti*, *Risâletü's-Semerqandîyye fi âdâbi'l-bahs*, (*tartışma adabı*), *Şerhu Fuşûli'n-Nesefi* (cedel ilmi). *Kıstâsü'l-efkâr fi tahkik'l-esrâr*, *Aynü'n-*

nazar fî ‘ilmi’l-cedel (mantık), Mu‘tekadât, Bişârâtü’l-İşârât, es-Saha’ifü’l-ilâhiyye bilinen eserlerini oluşturmaktadır.²⁴

Abdürrezzâk Semerkandî “عبد الرزاق السمرقندي” (öl. 1482)

İranlı bir tarihçi ve münşî olan Kemâleddîn Abdürrezzâk b. Celâleddîn İshâk Semerkandî Herat’lıdır. 25 yaşında *Risâletü’l-‘Adudiyye’* sine yazdığı şerh ile ün kazanıp sarayda daimî oturma iznine sahip olmuştur. 1441’de Hindistan’a elçi olarak gönderilen Semerkandî yorucu ve tehlikeli bir yolculuktan sonra Kalikut’a, sonra da Vicayanagar’a giderek gerekli temasları yaptıktan sonra 1443’te Herat’a dönmüş yine elçi olarak 1446 yılında Gılân’a, ardından Şâhruh’un emriyle Mısır’a gönderilmiştir. 1454’te Sultan Ebû Saîd’in hizmetindeyken Herat’a dönerek inzivaya çekilmiş, bir müddet sonra 1463’te Herat Şâhruh Hangâhî şeyhliğine tayin edilmiş, vefatına kadar burada kalmıştır.

Abdürrezzâk Semerkandî, âlim ve şair, edebî zevke sahip bir münşîdir. Meşhur tarih kitabının muhteva ve üslûbu, bunu göstermektedir. 1304-1470 yılları arasında İran, Horasan ve Hindistan’da meydana gelen olayları anlatan *Matla’-ı Sa’deyn* ve *Mecma’-ı Bahreyn* ile *er-Risâletü’l-‘Adudiyye’*’ye yazdığı küçük şerhten başka, Herat ve civarının tarihi hakkında bir eser kaleme aldığını söylemiştir.²⁵

Ebü’l-Kasım Semerkandî “أبو القاسم السمرقندي” (öl. 1483)

Hanefî fakihi ve kıraat âlimi Ebü’l-Kasım b. Ebî Bekr Leysî Semerkandî *Ferâ’idü’l-fevâ’id*’iyle tanınmaktadır. Abdurrahman b. Abdullah el-Cüllî, *el-Hâdim fî halli elfâzi Ebi’l-Kasım* adlı *Risâletü’l-ferîde* şerhinde “eskilerin ve yenilerin ilimlerini kendisinde toplayan, müteahhirînin efdali, mütebahhirînin imamı” şeklinde nitelemektedir. *Ferâ’idü’l-fevâ’id li-tahkiği me’âni’l-isti’ârât*. Semerkandî’nin şöhretini sağlayan eser *Risâletü’l-ferîde*, *el-Ferîde*, *Ferâ’id*, *Risâletü’l-İsti’ârât*, *Risâletü’t-terşihîyye*, *Risâletü’s-Semerkandiyye* gibi isimlerle anılmaktadır, *Hâşiye ‘ale’ş-şerhi’l-Mutavvel*, *Şerhu’r-risâleti’l-*

²⁴ İlhan Kutluer, “Muhammed b. Eşref Semerkandî”, *İA*, (İstanbul: TDV, 2009), 36/475-477.

²⁵ Orhan Bilgin, “Abdürrezzâk Semerkandî”, *İA*, (İstanbul: TDV, 1988), 1/299-300.

*adudiyye, Şerhu'r-risâleti'l-velediyye, Hâşiye 'alâ şerhi'l-kısmi's-sâlis mine'l-miftâh, Şerhu telhîsi'l-miftâh, Keşfü me'stebehe ale's-sâmî'în mine'l-âyi ve'l-ahbâr, Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl li'l-Beyzâvî, Hâşiye alâ şerhi tavâli'i'l-envâr, Müstahlasü'l-haka'ik fî şerhi kenzi'd-deka'ik.*²⁶

Semerkind Eklü ve Sanayileşmede Sistemin Motorize Gücü: Tekke Endüstrisi

Bu gelenekte tekke kurulmadan önce arazi ve endüstriyel uygulama alanına bakılmaktadır. Tekke şeyhi iyi eğitim almış, aynı zamanda en az bir zenaatta (sektör) ustalık sahibi olmuş, temel İslâm bilimlerinin yanısıra fen bilimlerini de öğrenmiş bir girişimcidir. Tekke şeyhlerinin nispet isimlerinin zeccâc / züccâciyeci, debbâğ / derici, kalibaf / halıcı, serrâc / at takımları imalatçısı, nessâc / dokumacı, gazzâl / iplik ustası, nakkâş / tasarımcı, hallâc / yün pamuk sanayii, bezzâz / manifaturacı gibi meslek, sektör isimleri olmasının nedeni budur. Şeyh Ali Semerkandî de Ankara Çamlıdere'ye geldiğinde bir arazi ve un fabrikası satın alarak çalışmalara başlamıştı. Semerkand erenleri, eğitime alacakları tilmiz, tâlib, mürîd ve vâsılları (ilk, orta, lisans ve lisansüstü öğrencileri) hûdkefâ (otarşik / kendine yeterli) bir eko sistem içine dâhil ederlerdi. Bu sisteme ilgi duyan yoksul Anadolu halkı din, ırk, renk ve dil farkı gözetmeden çocuklarını, meslek edinip hayata tutunmaları için tekkelere gönderirlerdi. Buralarda ahi eğitim müfredatı içinde bilim dili olarak Arapça hazırlıktan sonra, ahlâk ve İslâmî ilimler, Aristo mantığı, Öklid matematiği, İbn Sina tıbbı, İbn Hayyân (öl. 815) kimya uygulamalarına kadar, sıbyan (anaokulu) seviyesinden vâsıl-ı mücâz ve erşed (doktora-doçentlik) düzeyine kadar eğitim alırlardı. Eğitimin ayrılmaz bir parçası ise 32 sektördeki uygulamalı meslekî eğitimlerdi. Buna bağlı olarak 12-15. yüzyıllarda 300 yıllık sûfî (âhî) idaresinde Anadolu'da endüstri devrimleri vücuda gelmişti.²⁷

Anadolu'da dokumacılık, tekke sisteminin Anadolu'da başlattıkları iktisadi girişimlerin neticesinde ihracat düzeyinde ilerleme kaydetmiştir. 13. Yüzyıldan itibaren Denizli dokuma sanayii eşsiz altın işlemeli pamuklu kumaşlar üretmiş, Bursa ipekçiliği yaygınlaşmış,

²⁶ İsmail Durmuş, “Ebü'l-Kâsım Semerkandî”, *İA*, (İstanbul: TDV, 2009), 36/472.

²⁷ Mustafa Altunkaya, *Zühd Kitabı*, (Malatya: İnönü Üniv. Yayınevi, 2024), 180.

İzmir’de Kemha kumaşları piyasada yerini almıştır.²⁸ Denizli, Buldan, Sarayköy, Tavas, Kale dokuma endüstrisi günümüze kadar gelmiş, merkezlerde alaca, mendil, yemeniden yelken, beledi, bogası üretimi yapılmıştır. Trabzon’da saray için özel 20 zir’alık çamaşır kumaşları üretilmiş,²⁹ İstanbul üskülü, Diyarbakır baskılısı, Karadeniz keteni şöhret olmuştur. Yünlü (sûfi) dokumacılığın merkezi ise Ankara’dır. Burada dünyanın en kaliteli parlak sūfları dokunmuş, sūf’un pres altında su ile elde edilen cinsine muayyer (moher), dayanıklı cinsine şâlî denmiştir. Sūf üretim sanayii, Anadolu sūfilerince Avrupa’ya tekkeler yoluyla ulaştırılmıştır.³⁰

Sultan Fatih; Ankara ahi ekolünden Akşemseddin ile birlikte İstanbul’da ülkenin iki temel sanayi kolu olan deri ve dokuma sanayiini planlamıştır. 1502 tarihli İstanbul, Bursa, Edirne ihtisab / hisbe Kanunnameleri 1470’li yılların dokuma sanayii hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir.³¹ İpek, meşdûd/ariş (çözümlü teli), pot ve hav (tüy) kavramları dokumanın kalite standardı için ölçülendirilmiş, aksi durumda üretici cezalandırılmıştır. Uzunluk 90 m, çilelerin 20’si bir meşdud, ağırlık 1.92 kg olarak belirlenmiştir.³²

2.1.1. Tekke Sisteminin Anadolu’ya İntikal Güzergâhı

Semerikand göçleri, Anadolu halkı tarafından iyi karşılanmış, 1048’de Erzurum, 1054’te Kars, 1057’de Malatya, 1059’da Sivas ve 1067’de Kayseri Türk erenlerinin (usta/yetişmiş) eline geçmişti.³³ Göçler sayesinde Anadolu tasavvuf hareketinin ekonomi-politiği ile endüstri, tarım ve hayvancılık alanında büyük gelişmeler olmuştur. Bulgar ve Faslı iki tarihçinin yüz yıl ara ile aktardıkları bilgiler 15. yüzyılda İç Anadolu’da 5000 mensucat fabrikası, tahıl siloları, un

²⁸ İ. Parmaksızoğlu, *İbn Batuta Seyahatnamesi’nden Seçmeler*, İstanbul: 1971, 14-40; T. Öz, *Türk Kumaş ve Kadifeleri*, İstanbul: 1946, 7.

²⁹ Başbakanlık Arşivi, Cevdet Sarayı No. 1231, tarih 1796.

³⁰ E. S. Forster, Türkiye’yi Böyle Gördüm, (The Turkish Letters of Ogier Ghiselan de Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople (1554-1562), (çev. A. Kurutluoğlu, İstanbul: ?), 56; Hülya TEZCAN, “Topkapı Sarayı Müzesi Türkiye”, *Türkler*, c. 12/ 404-409’dan naklen.

³¹ Ömer Lütfi Barkan, “XV. Asrın Sonunda Bazı Büyük Şehirlerde Eşya ve Yiyecek Fiyatlarının Tespit ve Teftişi Hususlarını Tanzim Eden Kanunlar I, Kanunname-i İhtisab-ı İstanbul, Bursa ve Edirne, *Tarih Vesikaları Dergisi* 5 (Haziran 1941-42), 326-340, 168-177.

³² F. Dalsar, “Bursa’da İpekçilik”, İstanbul: 1960, 261/328.

³³ Tuncer, *Anadolu Kervan Yolları*, VGM, 12.

genişledikçe yolculuk ve barınma görevleri öne çıkmış ve ribâtlar yeni sınır boylarına kaydırılmıştır. Fetâlar ribatlarda *alp* iken zamanla *eren* olmuş ve *alperenler* sahaya çıkmıştır. Tüm ziyaretçileri, sınır boylarından merkeze üç gün boyunca menzillerden ücretsiz faydalanabilmişlerdir. Bu durum in'âm hükmü yazısıyla tescil edilmiştir.³⁸ Ribat (tekke) sistemindeki kooperatif, dayanışma, paylaşma kültürü Roma ve Sasani'nin ağır vergileri altında ezilen kitlelere umut olmuştur. Kent mimarisi, kamu binaları, mimarlıkta coğrafya ve iklime uygun teknikler, yeni meslekler ve yöntemler ortaya çıkmıştır. Tekkelerde zaman yönetimi, coğrafya ve iklim uyumu teknikleri de uygulanmıştır.³⁹ Geleneksel Türk hayat tarzı Semerkand tekke eğitiminin bir parçası olmuştur.⁴⁰ İslâm'ın Semerkand tekke birikimini Anadolu'ya aktaran önemli unsurlardan biri de öncü şahsiyetlerdir. Şimdi Anadolu tekke sisteminin köklerine bakalım:

İbn Sina'nın öğrencisi Semerkand bölgesinden Balasagunlu Yusuf Has Hacib 1069'da mutluluğun yolunu İslâmın ana kaynaklarına dayanarak manzum tarzda yazmıştır. 6645 beyitten oluşan kitap, tekke sisteminde idarecilere ahlâk ve erdemli yaşama dersi vermektedir.⁴¹ Tevhid, na't ve çaryar-ı güzinin medhiyle başlayan kitap adalet, saadet, devlet ve akli-akibeti temsillendirmektedir. Ahmed Yükneki'nin *Atebetü'l-Hakâik*'i da Semerkand birikimini ahlâk felsefesi olarak 484 mısradan iman, erdem, iyilik ve hikmetler tarzında anlatmıştır. Kaşgarlı Mahmud'un *Divânu Lügâti't-Türk*'ü binlerce kelimenin (7.500) Arapça karşılığını vererek⁴² Türkçenin önemini ortaya koymuştur. Ahmed Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet*'iyse Hallâc-ı Mansûr'un (öl. 922) kaldığı Semerkand tekkelerinde ve Türkler arasında uzun süre İslâmî ilimler okuttuğu coğrafyanın hikmetlerini ihtiva etmiştir.

Maturidî, Hanefî ekol kurucusu Yesevî, hikmetleriyle tekke eğitiminde Arslan Baba, Mansur Ata ve Çoban Ata gibi derviş mürebbileri örneklik teşkil etmiştir. Moğol istilalarında bu eserlerin

³⁸ Akt. Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller)*, (Ankara: PTT Yay, 2002), 4; Fuat Köprülü, “Berid”, *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1992), 2/546-547.

³⁹ Necati Sepetçioğlu, 2010, 10.

⁴⁰ M. Necati Sepetçioğlu, *Yaratılış ve Türeyiş: Türk Destanı*, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2010), 8.

⁴¹ DİA, “Yusuf Has Hacib”, *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2002), 26/478-480.

⁴² Mustafa S. Kaçalin, “Kaşgarlı Mahmud”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 9/446-449

çoğu yok olmuştur. Ancak Yesevî gibi yaygın tekke önderlerinin kitapları kurtulabilmiştir.

Sonuç olarak tekke sistemi Semerkand’a Kusem (öl. 676) ve 12 sahâbi tarafından getirilmiştir. Hadis kitaplarından bile önce kaleme alınan *Kitabü’z-zühd* yazarı Abdullah b. Mübârek (öl. 797) Orta Asya’da Merv’de doğmuş, burada iki tekke inşa edip eğitim seferberliği başlatmıştır. Semerkand/Horasan tekke hareketi Yusuf Hemedânî (öl. 1140), Yesevî (öl. 1166), Gücdevânî Malatî (öl. 1179) ile devam edip, Ebu Said Ebu’l-Hayr (öl. 1049), Ahi Evrân (öl. 1261), Hacı Bektâş Velî (öl. 1271), Mevlânâ (öl. 1273), Yûnus Emre (öl. 1320) gibi temsilcilerle Anadolu irfanı ve tekke sistemini teşkil etmiştir.

2.2. Anadolu Tekke İrfânı

Âşıkpaşazâde Ahmed Âşıkî *Tevârih-i Âl-i Osmân*’da Semerkand’dan Anadolu’ya akan dört örgütten bahseder: *Gâziyân, Âhiyân, Abdâlân ve Bâciyân-ı Rûm*. Gâziyân Türk Göçü’nün öncü birlikleri, Bâciyân, öncü birliklerin savaşçı tarikat mensubu kadın dervişleri, Âhiyân etkili tarikatlerin, toplumsal görevleri üstlenmiş yapıları tekke, hângâh, dergâh, âsitâne, zâviye, buk’a, imaret, ribat, derbendlerin bânîleri *abdâlân* ise bu yapılarda yetişen ve olgunluğa erişen dervişleri ifade eder. Hal böyle iken Osmanlı sonrası 2 Eylül 1925 *Tekâya ve Zevâya Seddine İlişkin Kanun*’la kapatılarak tarihe karışmışlardır.⁴³ Anadolu tekke eğitim ve üretim sistemi (Anadolu irfânı), Semarkand uygarlığının Anadolu’ya gelmesiyle teşekkül etmiş, eğitim yöntem ve materyalleri ile günümüze ancak şeklen gelebilmiştir.

Semerkand birikiminin Anadolu’ya intikali 1071’e değil Harakânî (öl. 1033)’den de önceye tarihlenmelidir. Câmî, *Nefehât*’ında ilk tekkeyi 700’lü yıllara tarihlemiş, İbn Teymiyye Abbâdân (sûfiler) bölgesinde aynı dönemle ilişkilendirmişse de Semerkand’da 640’lardan (7. Yy) itibaren varlığı bilinen tekkelerin Dede Korkut, Seyyid Battal gibi Semerkand erenleriyle Anadolu’ya geçtiğini söyleyebiliriz. Semerkand birikiminin yürek fethiyle ilerlediği ise herkesin malumudur.⁴⁴ Tekke sistemi, ekonomisi, şehir mimarisi, tarımsal üretim ve endüstri uygulamaları ve yeni bir edebiyat inşâsıyla Anadolu’ya yerleşmiştir. Malazgirt vb askeri zaferler ise sadece İslâm

⁴³ Ahmet Işık Doğan, *Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları*, (İstanbul: Ketebe, 2022), 7-13.

⁴⁴ Mustafa Kara, “Tekke”, *DİA*, 40/370-379.

adet Vakıf Hazine, 21 adet Vakıf Ruznamçe ve 3 adet Esas Defterinde⁴⁷ Şeyh Ali Semerkandî Vakfı'nda görev yapan kişileri 17-20. yüzyıl arasında takip etmek mümkündür.

Şeyh Ali Semerkandî Adı ve Tarihi Şahsiyeti

Arşiv belgelerinde vakfın adı Şeyh Ali Semerkandî vakfı olarak geçer. Şeyh Ali Semerkandî'nin herhangi bir tarikat geleneğine nispeti belirtilmemiş, yine ona kullanılan dua ve tazim ifadeleri sonraki temsilci halifeler için kullanılmamıştır. Bu da Şeyh Ali Semerkandî'nin bir kurumsal tarikat hareketi ekol kurucusu olduğunu göstermektedir. 1463 tarihli vakıf kaydında *Şeyh Ali*'ye kaydedilen arazi ile değirmenden bahsedilmiş, 1522 tarihli kayıttaki da arazi ve değirmenin *Şeyh Ali Zâviyesi*'ne ait olduğu belirtilmiştir. 1530 vakıf kayıtlarında Vakf-ı Zâviye-i Ali ⁴⁸ ve Vakf-ı Câmî-i Şeyh Ali isimleri geçmekte⁴⁹ 1571 tarihli tahrirde vergi muafiyeti için Hz. Ömer soyundan Şeyh Ali Semerkandî adı kullanılmaktadır.⁵⁰

1463, 1522, 1530 ve 1571-72 tarihli vakıf tahrir kayıtlarında *Şeyh Ali Zaviyesi / Vakfı* ifadesinde geçen zaviye şeyhi unvanı bugün üniversite rektörüne karşılık gelmektedir. Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan gelen zâviyedârlar için de şeyh unvanı kullanılmıştır.⁵¹ Bu da zaviye tekkelerin kâr amacı gütmeyen fakat üretim yapan kurumsal yapılar olduklarını göstermektedir.

Şeyh Ali Semerkandî vakıflarından biri de sığircık su kuyusudur. Çekirge istilalarına karşı etkili bir yöntem olarak sığircık suyu uzun yıllar kullanılmıştır.⁵² Çorum ve Konya’da başkaca sığircık suyu kaynakları da vardır.⁵³ Şeyh Semerkandî Konya, Karaman,

⁴⁷ VGMA, D. 486; 560-564, 569, 1091, 1119, 1128, 1149, 1155; 224, 228.

⁴⁸ *Ankara Sancağı Tahrir Defteri* (M. 1463), BOA, MAD 9, v. 232b; *Ankara Evkâf Defteri* (M. 1522), MC.YZ.O.O. 0001165-5, v. 66a.

⁴⁹ *Defter-i Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu*, BOA, TD. 166, 411.

⁵⁰ BOA, TK.GM.d. 377 (558), v. 92a; BOA, HAT, 268/15645; BOA, C. EV, 159/7914; BOA, HAT, 732/34768B; 1622/32; BOA, MFB, 963; BOA, A. MKT.DV, 153/16; 154/58; VGMA, d. 1152, 58.

⁵¹ bk: BOA, C. EV, 19/912; 159/7914; VGMA, d. 1138, 24-26.

⁵² Alpaslan Demir, “Osmanlı Devleti’nde Haşerelere Karşı Bir Önlem: Çekirge Suyu”, *Erdem Dergisi*, Sayı: 67, (Ankara: 2014), 33-45.

⁵³ BOA, MHM d. 60, hüküm no: 579; MKT.UM. 387/39; 354/56

Bozkır, Alanya, Çankırı Eskipazar ve Ankara Çamlıdere bölgelerine gelmiştir. Menâkıbnâmelerde kerâmet göstererek yerden “sığırıcık suyu” adı verilen bir suyu çıkarttığı geçmektedir. Burada kerâmet tabiri istikamet, hikmet ve adalet manasındadır. Yani bilgi, bilgelik, tecrübe, analiz ve araştırmanın ürünü olarak bir su kuyusu vücuda getirmiş, bu su çekirge istilasına karşı da kullanılmıştır. Bu bilgelik detaylandırılmadan anlatıldığı vakit keramet olarak tesmiye edilmiştir.⁵⁴ Sığırıcık suyu, ziraata zarar veren çekirge vb. istilasında o yerin camiine konulur. Kısa süre içinde sığırıcık kuşları ortaya çıkar ve zararlıları yiyerek yok ederler. Bursa’da meydana gelen çekirge istilasından sonra bu su oraya götürülmüş ve padişah ile Şeyh Alî Semerkandî bilvesile görüşmüşlerdir.⁵⁵

Sığırıcık suyu, arşivlerde Ali Semerkandî’nin mâ-i mübârek, kerâmâtından olan mâ-i mübârek, istihrâc buyurmuş oldukları sığırıcık suyu, kerâmet-i bâhiresinden olan mâ-i mübâreke⁵⁶ şeklinde geçmektedir. Yabanâbâd Çatak köyünde “Sığırıcık Sulu Ali Dede Camii Vakfı” ve “Sığırıcık Suyu Veren Ali Dede Camisi” vakıfları sığırıcık suyu hizmetlerini kurumsal bir çatı altında Cumhuriyet’e kadar 1463 tarihli ilk kayıttan itibaren Ali Dede Vakfı, Ali Dede Zâviyesi, Şeyh Ali Dede Zâviyesi, Şeyh Ali Dede Sultân Çiftliği, Şeyh Ali Semerkandî Vakfı, Şeyh Ali Semerkandî Zâviyesi, Şeyh Ali Vakfı, Ömerü’l-fârûk ra evlâdlarından Hz. Şeyh Ali Dede Vakfı, Ömerü’l-fârûk evlâdından Şeyh Ali Semerkandî Vakfı isimleriyle devam etmiştir.⁵⁷ Şeyh Ali Semerkandî’nin mezarının da Yabanabad kazasının Kuzviran (Kuzviran-ı Şeyhler, Şeyhler) köyünde olduğu bildirilmiştir.⁵⁸

Şeyh Ali Semerkandî Vakfına ilişkin en erken tarihli belge 1463 tahrir defterindeki kayıtlardır. Yabanâbâd vakıf kayıtlarına göre, vâkıflar (kurucular) gazi, şeyh, derviş ve fakih olup vakıf gelirleri

⁵⁴ <http://www.eskipazar.gov.tr/sigircik-cekirge-suyu#> (E. Tarihi: 15 Mayıs 2024).

⁵⁵ Mustafa Altunkaya, *Ali Semerkandî ve Bahru’l-Ulûm Tefsirinin Tasavvufî Açısından İncelenmesi*, DT, AÜSBE, (Ankara: 2013); Mustafa Altunkaya, *Ali Semerkandî ve Bahru’l-Ulûm*, (Ankara: Semih Ofset, 2014).

⁵⁶ bk. BOA, DH. MKT. 1470-12; 1593-102; 947-78; 1033-25; 825-13

⁵⁷ VGMA, d. 411, 155; 224, 60-61; 1138, 26; 1138, 24-2; 1152.

⁵⁸ VGMA, d.1145, 332; BOA, Y. PRK.AZJ. 9-11; DH. MKT. 1141-25.

müstakil veya külliye biçiminde birçok bölümden oluşan yapılar topluluğudur.⁶⁴ Osmanlı'nın kuruluşunda büyük rol oynayan dervişler, gazilerle birlikte Anadolu'ya gelip fetihler yaparak kurdukları zaviyelerde bölgeyi imar ve inşâ etmişlerdir.⁶⁵ Şeyh Ali Semerkandî bu zaviyede bilimsel çalışmalarla birlikte söz konusu arazi ve üç adet değirmeni işleterek eğitim, tarım ve ekonomik faaliyetlerde bulunmuş, otarşik bir eko sistem tesis etmiş, bu faaliyetler Cumhuriyet'e kadar devam etmiştir.

Zâviyelerde eğitim, teorik ve uygulamalı yöntemle yapıldığı için zaviyeye ait işletmeler, yörenin öğrenci potansiyeline göre bazen sayıları bini bulan zâviye öğrencileri (derviş / derâviş) tarafından sevk ve idare edilmiştir. Bu durum öğrencilere teorik bilginin yanında meslekî ve uygulamalı eğitimin de verildiği anlamına gelmektedir. Zâviye'nin bulunduğu beldedeki başta turizm ve otelcilik olmak üzere aşçılık, tarım, hayvancılık, altyapı, yol, köprü, sulama, belediye, sağlık, din ve eğitim hizmetleri, zâviyedârın (tekke şeyhi / rektör) idaresinde öğrenciler tarafından yürütülmektedir. O nedenle zâviye vakıf işletmeleri, kuruldukları günden kapatıldıkları tarihe kadar vergiye tabi değildi. Zira merkezi otoritenin şehir merkezlerinde yerine getirdiği kamu hizmet yatırımları ve istihdam, kırsalda tekke ve zaviyeler tarafından deruhte ediliyordu.

Ali Semerkandî zâviyesi, Ali Semerkandî'nin evlatları arasında müştereken idare edilmiştir. Ali Semerkandî'den sonra zaviyenin bilinen ilk şeyhi yani rektörü, 1463 tarihli belgeye göre Şeyh Ali Semerkandî'nin oğlu Şeyh Osman'dır. Zaviye şeyhliği daha sonra oğullarına geçmiştir. Zaviyenin müştereken yönetilmeye devam edildiği 1570-71 tarihli vakıf kaydında görülmektedir. Bu tarihte Ali Semerkandî Zaviyesi şeyhliği beş kişi arasında idare edilmiştir. 1571 yılında zaviyenin ekonomi politikası Şeyh Halim'in oğulları Mehmed Seydi ve Abdurrahman kardeşler, Şeyh Osman'ın oğulları Şeyh Kasım

⁶⁴ Mustafa Kara, "Tekke", *İA*, (İstanbul: TDV, 2011), 40/368 vd.

⁶⁵ Ö. Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", 290.

ve Şeyh Abdurrahman kardeşler ile Şeyh Mustafa tarafından sürdürülmüştür. Yine bu dönemde zaviyenin başında bulunan şeyhlerin çocukları ve kardeşlerinden 4 kişi “muhassıl / üretici” unvanıyla zaviyenin tarım ve sanayi işletmelerini deruhte etmektedirler. 1571’de vakıf yönetiminin 17 kişiden oluştuğu kaydedilmiştir.⁶⁶

Zaviyede günlük (yevmî) 7 akçe ücret tayin edilen Şeyh Mehmed (öl. 1730) Şeyh Mahmud'un yerine Haziran 1693'te zâviyedarlığa atanmış, vefatına kadar görevde kalmıştır. Defterdeki diğer atama kayıtları takip edildiğinde 1693-1915 yılları arasında zaviyede sırası ile Şeyh Mahmud (?-1693), Şeyh Mehmed (1693-1730), Şeyh Ali (1730-1757), Şeyh Ahmed (1757-1768), Şeyh Hüseyin (1768-1779), Şeyh Hasan (1779-1788), Şeyh Mahmud (1788-1829), Şeyh Ali ve Şeyh Hüseyin (1830), Şeyh Mehmed Ali Efendi (1829-1867), Şeyh Ömer Efendi (1867-1915), Şeyh Raşid Efendi (1915-?) görev yapmışlardır.⁶⁷ Belgelerden anlaşıldığı üzere kuruluş sermayesini vakfeden Şeyh Ali Semerkandî, evkâf kuruluş senedinde bu vakıfların birer zürri vakıf olduğu kaydını Yabanabad şer'i mahkemesine bildirmiştir.

Bir zaviye şeyhi vefat edince Şeyh Ali Semerkandî ailesinden zaviye şeyhliği yapmaya layık ve muktedir olan kişi oybirliği ile seçilip durum yerel mahkemeye bildirilerek resmi atama işlemi gerçekleşmektedir.⁶⁸ Sözelimi beyan üzerine Yabanâbâd Şer'îyye Mahkemesi Nâibi Seyyid Mehmed Şakir Efendi'nin ilâmıyla Mart 1768'de zaviye şeyhliğine Şeyh Hüseyin Efendi'nin ataması yapılmış, berat yazılmıştır.⁶⁹

⁶⁶ BOA, TK.GM.d. 377 (558), v. 91b.

⁶⁷ VGMA, d. 486, 289. 1867 yılı sonrası şeyhler için bk. VGMA, d. 224, 70-71.

⁶⁸ “Livâ-i Ankara’da vâkı Yabanâbâd kazâsına tâbi Kuzviran-ı Şeyhler nâm karyede medfûn sultânü’l-ârifîn Şeyh Ali Semerkandî’nin evlâdlarından...

⁶⁹ BOA, C.EV. 19-912; VGMA, d. 486, 289;

Hurufat Defterlerinde⁷⁰ de Şeyh Ali Semerkandî Vakfı'na ait 59 atama kaydı mevcuttur.⁷¹ Zaviye şeyhliğine bağlı arazi ve değirmenlerin idaresi, Yabanâbâd mahkemesi kararına göre Ali Semerkandî silsilesi içinde nöbet sistemiyle yürütülmüştür.⁷² Zaviyeye 1915 yılında ataması yapılan Şeyh Hacı Raşid Efendi Ali Semerkandî Zaviyesi'nin son şeyhidir.

Şeyh Ali Semerkandî'nin vefatından sonra Zaviye içinde yapılan Şeyh Ali Semerkandî Türbesi'ne türbedar kadrosu da ihdas edilmiş, bu kadroya ilk olarak Şeyh Ali Rıza atanmıştır.⁷³ Şeyh Ali Rıza'nın vefatıyla boşalan türbedarlık kadrosuna 11 Ocak 1923 tarihinde Hacı Mehmet oğlu Halid adlı kişi atanmıştır.⁷⁴

b. Şeyh Ali Semerkandi Camii

Şeyh Ali Semerkandî Kuzvıran köyüne gelmeden önce bir süre kalmış olduğu Çatak köyünde bir cami yaptırmış ve bu cami Şeyh Ali Semerkandî'ye nispetle *Sıgırcıksuyuveren Ali Dede* ismiyle hizmet vermiştir. Şeyh Ali Semerkandî Vakfı ile ilgili ilk ve en eski arşiv belgesi 1463 tarihli vakıf tahrir kaydında sadece vakfın gelir kaynakları olan arazi ve değirmenler kayda geçirilmiştir. Kuzvıran'da Şeyh Ali Semerkandî Camii ile ilgili arşiv belgesi ise 1522 tarihli vakıf tahrir kaydıdır. Belgede zaviye şeyhlerinin isimlerinden sonra Osman oğlu Hasan adlı kişi camide muarriş olarak hizmet vermiştir.⁷⁵ Muarriř kadrosunun görevi Cuma ve bayram namazları çıkışında hazır olan cemaate dua ettirmektir.⁷⁶ Şeyh Ali Semerkandî Vakfı kaydının

⁷⁰ bk. Hasan Demirtaş, “Vakıf Araştırmalarında Kaynak Olarak Hurûfât Defterleri: Kangırı Örneği”, *Vakıflar Dergisi*, 37, (Ankara: 2012), 47-92.

⁷¹ VGMA, d. 1151, 278.

⁷² Şeyh Ali Semerkandî Zâviyesi'nin buçuk çiftlik ve üç bâb âsiyâbdan bâ-berât-ı âlî bir hissesi... Hurrire fî 1142. Bkz.: BOA, İE.EV. 62-6749.

⁷³ BOA, EV. MKT. 3222.

⁷⁴ VGMA, d.228, 142

⁷⁵ “Osman Şeyh evlâdından Hamid ve Halim'e verilmiş. Hasan veled-i Osman (bennak), mu'arraf-i Câmî”. *Ankara Evkâf Defteri* (M. 1522), Atatürk Kitaplığı, MC.YZ.O.O. 0001165-5, v. 66a.

⁷⁶ bk. Hüseyin Remzî, *Lügat-i Remzî*, 2/601. Muarrifler, Arapça ve Farsça dillerine vâkıf, güzel sesle şiir ve kaside okuyan kişilerden seçilirdi. Cuma ve bayram namazlarında, Hz. Peygamber'e, âl ve ashabına, hayrat yaptırmış kişilerin ruhlarına dua ettirirlerdi. bk. Fuad Köprülü, "Vakf'a Ait Tarihî İstılahlar Meselesi", *Vakıflar Dergisi*. S. 1, Ankara: 1938, 135-136.

akabinde Mahmud Seydi ve İnam Seydi isimli kişiler köydeki Şeyh Ali Câmii için bir vakıf kurmuşlardır. Vakıf kurucuları kendi mülkleri olan değirmenlerin gelirini Şeyh Ali Camii'nde görev yapan muarrif ve müezzin için vakfetmişlerdir.⁷⁷

1522 kayıtlarında Mahmud Seydi ve İnam Seydi adlı kişilerce kurulmuş müstakil bir vakıf olarak zikredilen Şeyh Ali Semerkandî Camii, 1530 yılı vakıf kayıtlarında kurumsal bir yapıdır. Camii Vakfı'nın yıllık 200 akçe gelir getiren bir değirmeni vardır.⁷⁸ 1570-71 tarihli Ankara Vakıf Tahrir Defteri'nde, zâviyedâr Şeyh Kasım'ın aynı zamanda caminin hatip kadrosunda olduğunu görüyoruz.⁷⁹ Vakfa ait atama kayıtlarında Şeyh Ali Dede Camii, Şeyh Ali Zâviyesi Vakfı Camii ve Şeyh Ali Camiilere 1709 yılında günlük yarım akçe ücretle ikinci müezzin,⁸⁰ 1724 yılında günlük 1 akçe ücretle müezzinbaşı⁸¹ ve 1799'da ücretsiz (hasbî) vaiz⁸² atamaları yapılmıştır.

Şeyh Hacı Mahmud Camii

Şeyh Ali Semerkandî Zaviyesi'nde 1780-1785 ve 1788-1829 yıllarında şeyhlik (rektörlük) yapan Şeyh Mahmud⁸³ Kuzviran'daki mescidi, minber tadilatı yaparak camiye genişletmiştir. Şeyh Mahmud'un 27 Mayıs 1793'de imam ve hatip olarak atandığı cami⁸⁴ sonraki kayıtlarda Hâc Mahmud'un minber vaz'ettiği câmi'-i şerîf⁸⁵ şeklinde geçmektedir. Şeyh Hac Mahmud bu camide 20 yıl ücret

⁷⁷ “Vakf-ı Mahmud Seydi ve İnam Seydi; Karye-i Kuzvirân’da olan mülk değirmenlere kaye-i mezbûrede olan Şeyh Ali Câmi’i’nin nısfını müezzine ve nısf-ı âhirini mu’arrife vakfedip tasarruf ederler. Hâsıl 200”. *Ankara Evkâf Defteri* (M. 1522/H. 928), Atatürk Kitaplığı, MC.YZ.O.O. 0001165-5, v. 66b.

⁷⁸ “Vakf-ı Câmî‘-i Şeyh Ali der Karye-i Kuzvîrân Âsiyâb 1 bâb, hâsıl 200, nısfı müezzine ve nısfı mu‘arrife meşrû‘. *Defter-i Muhâsebe*, BOA, TD. 166, 411.

⁷⁹ “Kasım veled-i İnâm, hatib ve şeyh”. BOA, TK.GM.d. 377 (558), v. 91b.

⁸⁰ Şeyh Ali Câmî'ine nim akçe ile müezzîn-i sâni Ahmed fevtinden Şaban'a kâdîsı Mehmed arzıyla. Sene 1121 (VGMA, d.1131, 1177).

⁸¹ Şeyhler nâm karyede Ali Dede Sultan Câmî‘-i şerifinde yevmî 1 akçe ile müezzınbaşı Mustafa fevtinden Ahmed halıfeye kadısı Hasan arzıyla sadaka buyruldu (VGMA, 1119, 477).

⁸² Şeyh Ali Zâviyesi Vakfı'nın câmi'-i şerifinde vâizlik tevcihi, VGMA, d.562, 200.

⁸³ VGMA, d.486, 289.

⁸⁴ “Şeyh Hac Mahmud mescid-i şerîfe minber vaz’ idüb câmi’nin imâmet ve hitâbeti hasbî bânî-i mezbûr Şeyh Hacı Mahmud’a inâyet... Bk. VGMA, d.564, 64.

⁸⁵ VGMA, d.225, 20-21.

almadan (hasbî) imam ve hatip olarak görev yaptıktan sonra görevini 18 Şubat 1813 tarihinde oğlu Abdülhamid’e bırakmıştır. Babası Şeyh Hacı Mahmud gibi Abdülhamid de ücret almaksızın caminin imam ve hatiplik görevini deruhte etmiştir. Camideki her iki görevini de ölene kadar sürdüren Hüsnü Efendi’nin yerine Yakup Efendi atanmıştır.⁸⁶ Buradan hareketle hatipliğin muarriplikten, imamlığın da hatiplik, müezzinlik ve kayyumluktan daha üst bir kadro olduğunu söyleyebiliriz. Bütün bu yeteneklerin bir tek şahısta toplanmasıyla ise en üst makam olan tekke / zaviye şeyhliği, mürşidlik, insan-ı kâmillik, mükemmel insan olma vasıf ve makamı gelmektedir.

a. Şeyh Mehmed Okulu

Şeyh Ali Semerkandî evladından Ali oğlu Mehmed, Kuzviran’da bir okul yaptırmıştır. (1816) tarihli bir atama kaydında görülmektedir. Şeyh Ali Semerkandî’nin kerametlerinden olduğuna inanılan ve zirai faaliyetlerde haşeratla mücadele için kullanılan çekirge suyundan sorumlu (çekirge suyuna me’mûr) kişilerden olan Ali oğlu Mehmed’in bânisi olduğu bu mektep Kuzviran köyünde Ali Semerkandî Camii civarında inşa edilmiştir. Kendi yaptırdığı okulda öğretmen (mu’allim-i sıbyân) olan Mehmed’in atama beratının olmadığı gerekçesiyle evkâf idaresince ataması gerçekleştirilmiş ve kendisine berat gönderilmiştir.⁸⁷

b. Sığircıksuyuveren Ali Dede Camii

Şeyh Ali Semerkandî Kuzviran köyünden önce Kızılcahamam’a bağlı camisi olmayan Berçinçatak köyüne gelir ve burada cami olmadığını görünce hemen bir cami tekke inşaatı başlatır. Menkıbe rivayetine göre vahşi hayvanların bile taş getirerek yardım ettiği zikredilen cami inşaatı tamamlanınca Şeyh Ali Semerkandî’ye yanında bulundurduğu *sacayağını* fırlatması emredilir. Fırlattığı sacayağının Çamlıdere’ye düşmesiyle Şeyh Ali Semerkandî buraya gelerek

⁸⁶ Şeyh Hacı Mahmud Camii imam ve hatip atamaları için bkz.: VGMA, d.564, 64; VGMA, d.225, 20-21; VGMA, d.228, 142.

⁸⁷ “Yabanâbâd Şeyhler nâm karyede çekirge suyuna me’mûr Ali Semerkandî evlâdlarından Mehmed bin Ali’ye ber-vech-i hasbî inâyet buyruldu. Şehr-i Muharrem 1232.” Bkz.: VGMA, d.569, 238.

yerleşir.⁸⁸ Kendisinden sonra adına müstakil bir vakıf kurulmuş olan camide günlük 0,5-1 akçe ücret ile bir hatibin görev yaptığı anlaşılmaktadır. Camide 1693 yılında yarım akçe ücret ile hatip olan Ahmed'in vefatıyla yerine İbrahim adlı kişi atanmıştır. İbrahim oğlu Ali, günlük 1 akçe ücretle hatiplik görevini 45 yıl gibi uzun bir süre deruhte etmiş, vefatıyla yerine Şeyh Osman, sonra Şeyh Osmanoğlu Osman (öl. 1859), sonra Hasanoğlu Süleyman atanmış ve 49 yıl ile en uzun süre görev yapan kişi olmuştur. 1915 yılında caminin hatipliğine atanan Süleyman Sırrı Efendi ise Osmanlı döneminde camide görev yapan son kişidir.⁸⁹

dönemin yerli yabancı yazarlarının kaydettiği gibi 5 bin kumaş üretim fabrikasıyla Ankara yöresi, dünyanın en kaliteli sûf kumaşlarının üretilip dünya pazarlarına ihraç edildiği bir endüstri kentine evrilmiştir. Vakıf zaviye ile gelir kaynağını oluşturan arazi ve değirmenlerin tasarrufu hususunda asırlara sari bir sistematığın olduğunu görmekteyiz. 1463-1571 yılları arasında zaviye şeyhliği, faaliyet sahalarının genişliğinden dolayı ancak bir yönetim kurulu tarafından idare edilmektedir.

Şeyh Ali Semerkandî vakıflarına zamanla yeni yapıların eklendiğini arşivlerden görmek mümkündür. Sığırcık su kuyuları, zaviyeler, vakıf yapıları, külliyeler ile bu eğitim ordusunun faaliyetlerini devam ettirmesi için vakıf gelirleriyle alınan kârgir dükkanlar (işletme) zamanla artarak devam etmiş, Çamlıdere Kızılcahamam yöresinde bir sûfî ekonomi politikası oluşturmuştur. Zamanla Kuzviran vergi muafiyeti başvuru sayısı artmış, Afrika, Kırım gibi Osmanlı ülkesindeki çekirge vs. itilalarına karşı sığırcıksuyu taşıma hizmetleriyle Ali Semerkandî Zaviyesi'nin itibarı da ekonomi politikası de hızla yükselmiştir.

SONUÇ

Netice olarak yaptığımız araştırmalarla maddeler halinde şu tespitleri yapmak mümkündür:

- 1) Semerkand / Horasan Tekke hareketleri kaynağını, sûf ve zühd geleneğinin dayandığı Medine İslâm Düşünce Merkezi'nden almaktadır (Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin kuzeni Kusem b. Abbas zühd/fütüvvet hareketi içinde Peygamber Mescidindeki Suffe özel birliklerinin seçkin sahabilerindendi ve tekke sistemini Horasan'a kuran sahabenin lideriydi).
- 2) Tekke hareketleri Moğol sonrası dönemde yıkılan, yakılan memleketlerin maddi-manevi onarımını zühd eko-politikasıyla gerçekleştirmişlerdir (Abdulkadir Geylânî, Ahmed Rûfâî, Ömer Halvetî, Senûsî, Bahaeddin Nakşbandî, Mevlânâ, Nureddin Cerrâhî'de olduğu gibi bulundukları yörelerden başlayarak etrafın altyapı, köprü, çeşme, okul, sanayi bölgeleri

- Bilgin, Orhan. “Abdürrezzâk Semerkandî”, *İA*, İstanbul: 1988, 1/299-300.
- BOA, C. EV, 19/912; 159/7914;
- Can, Mustafa. “Hakîm Semerkandî”, *İA*, İstanbul: TDV, 1997, 15/193-194.
- Çınar, Hüseyin. “Yabanâbâd Kazası Vakıfları”, *Bilim Yolu K.kale ÜSBED*, 1998.
- Dalsar, F. “Bursa’da İpekçilik”, İstanbul: 1960, 261/328.
- Defter-i Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu*, BOA, TD.
- Demir, Alpaslan. “Osmanlı Devleti’nde Haşerelere Karşı Bir Önlem: Çekirge Suyu”, *Erdem Dergisi*, Sayı: 67, (Ankara: 2014), 33-45.
- Demirtaş, Hasan. “Vakıf Araştırmalarında Kaynak Olarak Hurûfât Defterleri: Kangırı Örneği”, *Vakıflar Dergisi*, 37, Ankara: 2012, 47-92.
- Demirtaş, Hasan. *Hacı Bektaş Veli Dergâhı Ziyaretçi Defteri*, Ankara: VGM, 2020.
- Durmuş, İsmail. “Ebü’l-Kâsım Semerkandî”, *İA*, İstanbul: TDV, 2009, 36/472.
- Erdem, Mustafa. “Kızılcahamam ve Çamlıdere’de Halk İnanışları ve Dini Hayat”, *Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam- Çamlıdere Yöresi*, Ankara: 1997, 103- 113.
- Forster, E. S. *Türkiye’yi Böyle Gördüm*, The Turkish Letters of Ogier Ghiselan de Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople (1554-1562), çev. A. Kurutluoğlu, İstanbul.
- Günay, Hacı Mehmet. “Alaeddin Semerkandî”, *İA*, İstanbul: 2009, 36/470-471.
- Halaçoğlu, Yusuf. *Osmanlılarda Ulaşım Haberleşme*, Ankara: PTT Yay, 2002.
- <http://www.eskipazar.gov.tr/sigircik-cekirge-suyu#> E. Tarihi: 15 Mayıs 2024.
- Hüseyin, Remzî. *Lügat-i Remzî*, 2/601.
- Işık Doğan, Ahmet. *Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları*, İstanbul: Ketebe, 2022.
- İbn Ebi Usaybia, Uyûnu’l-enbâ fi tabakati’l-etibba, Beyrut: Dar Mektebeti’l-hayat.
- İsmail Paşa, *Hediyetü’l- ‘ârifin*, 2/17.
- Kaçalin, Mustafa S. “Kaşgarlı Mahmud”, *DİA* İstanbul: TDV, 1994, 9/446-449
- Kara, Mustafa. “Semerkandiyye”, *İA*, İstanbul: TDV, 1998, 18/511-512.
- Kara, Mustafa. “Tekke”, *İA*, İstanbul: TDV Yayını, 2011, 40/368 vd.
- Kaya, Mahmut. “Necibüddin Semerkandî”, *İA*, İstanbul: TDV, 2006, 32/490.
- Komasyon, “Yusuf Has Hacib”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 2002, 26/478-480.
- Köprülü, Fuad. “Berid”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 1992, 2/546-547.
- Köprülü, Fuad. “Vakf’a Ait Tarihi İstilahlar Meselesi”, *Vakıflar D.* Ankara: 1938.
- Köprülü, Fuad. “Vakfa Aid Tarihi İstilahlar: Ribât”, *Vakıflar D.* Ankara: 1942.
- Kutluer, İlhan. “Muhammed b. Eşref Semerkandî”, *İA*, İst: TDV, 2009, 36/475-477.
- Nesefi, *Tebziratu’l-edille*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: 2004, 1/358.
- Öz, Tahsin. *Türk Kumaş ve Kadifeleri*, İstanbul: MEB Yay. 1946.
- Özcan, Şevket. “Hacı Bayram-ı Velî Döneminde Bir Ankara Sufisi Şeyh Ali Semerkandî: Halk İnanç ve Uygulamaları Açısından Bir Bakış”, *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*, Ankara: Kalem Neşr, 2017.
- Özel, Ahmet. “Muhammed b. Yusuf Semerkandî”, *İA*, İst: TDV, 2009. 36/479-480.
- Parmaksızoğlu, İ. *İbn Batuta Seyahatnamesi’nden Seçmeler*, İstanbul: 1971, 14-40.
- Sadîni, Hâlid. *Feqiyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, İstanbul: 2000.
- Sarton, George. *The Asiatic Society*, Carnegie Institution of Washington, 1931.

- Sawab, Salih Yahya. “Bahru’l-ulûm Kitabı’nın Nispeti Hakkında Bir İnceleme” *Ali Semerkandî Çalıştayı 1*, Ed. M. Altunkaya, İst: Çıra, 2016.
- Sem’ânî, Abdülkerim. *el-Ensâb*, 4/186
- Semerkindî, Ali. *Bahru’l-ulûm*, Yazma nüsha, Süleymaniye KAP, 3/197.
- Sepetçioğlu, M. Necati. *Yaratılış ve Türeyiş: Türk Destanı*. İst: İrfan Yay, 2010.
- Sepetçioğlu, Necati. 2010, 10.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Ubeydullah b. Muhammed Semerkandî”, *İA*, İst: 2009.
- Süleymaniye KAP, 106, 107, 108, 109
- Tezcan, Hülya. “Osmanlı Dokumacılığı”, TTA, www.altayli.net/osmanli-dokumaciligi.html
- Tezcan, Hülya. “Topkapı Sarayı Müzesi Türkiye”, *Türkler*, 12/ 404-409.
- Tuncer, Orhan Cezmi. *Anadolu Kervan Yolları*, Ankara: VGM, 2007.
- URL-2: <https://camlidere.bel.tr/sosyal-tesisler/kutsal-emanetler-muzesi>
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivleri, d. 1138, 24-26.
- Yazıcı, İshak. “Bahru’l-ulûm”, *İA*, İstanbul: TDV, 1991, 4/517-518.
- Yazıcı, İshak. “Ebü’l-Leys es Semerkandî”, *İA*, İstanbul: TDV, 2009, 36/473-475.
- Yiğit, İsmail. “Ribât” *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2008, 9/734-738.
- Yüksel, Hasan. “Vakfiye”, *İA*, İstanbul: TDV, 2009, 42/467-469.



compassionate inner voice. CFT argues that being sensitive to others' pains activates specific areas of the brain.

We found that CFT resembles Sufism in the following areas of self and ego training:

1.Compassion Focus: Both Sufism and CFT emphasize the importance of compassion in healing and personal development. In Sufism, compassion ("rahma") is considered central to the spiritual path, promoting empathy, kindness, and love towards oneself and others. Similarly, CFT emphasizes the importance of developing self-compassion and compassion towards others to alleviate suffering and promote well-being.

2.Exploration of Human Nature: Both Sufism and CFT are concerned with exploring human nature and emotional states. Sufi practices often include methods such as self-awareness, forgiveness, and acceptance to better understand oneself and the human experience through practices such as meditation and contemplation. Similarly, CFT encourages gaining knowledge about human nature, such as threat systems and coping mechanisms, which influence behavior.

3.Self-Compassion: Both Sufism and CFT focus on developing self-compassion to overcome shame, guilt, and self-criticism. Sufism has practices to promote self-awareness, forgiveness, and acceptance. Similarly, CFT offers techniques and exercises to develop self-compassion and compassion towards others.

4.Mindfulness Practices: Both Sufism and CFT include mindfulness and thought practices to promote emotional awareness and regulation. In Sufism, practices like remembrance of God (zikr), meditation, and deep contemplation are used to enhance awareness and existence. Similarly, CFT includes mindfulness techniques to promote awareness of one's thoughts, feelings, and bodily sensations.

5.Transformation and Personal Growth: Both Sufism and CFT encourage personal growth, transformation, and healing. In Sufism, the spiritual path is a process of inner purification, self-transformation, and spiritual awakening. Similarly, CFT aims to overcome internal struggles, develop greater self-awareness and self-acceptance, and establish compassionate relationships with oneself and others.

Sufism and CFT share common themes and therapeutic elements related to compassion, self-awareness, mindfulness, and

personal development. Both traditions offer valuable perspectives and practices, providing a close healing method for individuals seeking personal transformation, healing, and deeper understanding of themselves and their surroundings.

Keywords: Compassion-Focused Therapy, Sufism, insan-ı kâmil, spiritual journey, self-awareness, compassion, patience, devotion, inner peace

ÖZET

Merhamete Dayalı Terapi (Compassion Focused Therapy – CFT), kişinin kendine ve diğerlerine karşı merhametli bir tutum geliştirmesine odaklanan bir terapi yaklaşımıdır. Temelde, kişinin kendine karşı eleştirel veya suçlayıcı iç sesleriyle başa çıkmasını ve daha olumlu, kabullenici bir iç diyalogu teşvik etmeyi amaçlar. CFT, kişinin içsel sistemlerini anlamak, özellikle de tehdit sistemini azaltarak ve bakım verme sistemini güçlendirerek merhametli bir zihin durumunu geliştirmeye odaklanır. Bu terapi kişinin kendine merhametli davranmasını teşvik ederek, duygusal refahını artırmayı hedefler.

Tasavvufta da benzer kendine, ötekilere ve canlı cansız bütün varlıklara merhamet ve şefkatle bakma ilkesi gözetlenir. Affedicilik, sahiplenmek, şefkat göstermek Allah'ın yarattıklarına karşı bir görev olarak kabul edilir. Rahmet, sevgi, tevhit, insanın halifeliği, Allah'ın sıfatlarının yansıması bağlamında insanın bütün varlık alemine merhamet ve şefkatle nazar etmesi beklenir.

Tasavvufun bu merhamet ve şefkat merkezli yaklaşımı Psikolog Paul Gilbert tarafından geliştirilen Merhamet Merkezli Terapine benzer şekilde bir zihin eğitimi işlevi görebilmektedir. Gilbert bu psikoterapi yöntemiyle danışanların kendilerine karşı şefkatli bir iç sese kendine merhamet eden bir zihne sahip olmalarını sağlamayı amaçlamaktadır. CFT başkalarının acılarına duyarlı olmanın beynin belirli alanlarını hareketlendirdiğini ileri sürer.

CFT'nin şu alanlarda tasavvufun nefis ve benlik eğitimi konusunda benzediğini tespit ettik:

1-Merhamete Odaklılık: Hem tasavvuf hem de CFT, iyileşme ve kişisel gelişimde merhametin önemini vurgular. Tasavvuf,

merhamet (rahma) manevi yolun merkezinde kabul edilir, empatiyi, şefkati ve kendimize ve diğerlerine karşı sevgiyi teşvik eder. Benzer şekilde, CFT, acıyı hafifletmek ve refahı teşvik etmek için kendine merhamet ve başkalarına karşı merhamet geliştirmeyi önemser.

2-İnsan Doğasının Keşfi: Tasavvuf ve CFT, insan doğası ve duygusal durumların keşfi ile ilgilidir. Sufi uygulamaları genellikle öz-farkındalık, bağışlama ve kabul gibi yöntemleri içerir, insanı ve insan deneyimini daha iyi anlamak için meditasyon ve düşünceye dalma gibi pratikler yapılır. Benzer şekilde, CFT, davranışları etkileyen tehdit sistemleri, hareket sistemleri gibi insani doğaya dair bilgi edinmeyi teşvik eder.

3-Kendine Merhamet: Hem tasavvuf hem de CFT, utanç, suçluluk ve öz-eleştiriye aşmak için kendine merhametin geliştirilmesine odaklanır. Tasavvuf, öz-farkındalığı, affı ve kabulü teşvik etmek için pratikler vardır. Benzer şekilde, CFT, kişinin kendine karşı merhametini ve diğerlerine karşı merhametini geliştirmek için teknikler ve egzersizler sunar.

4-Farkındalık Uygulamaları: tasavvuf ve CFT, duygusal farkındalığı ve düzenlemeyi teşvik etmek için farkındalık ve düşünce uygulamalarını içerir. Tasavvufta, zikir (ilahî hatırlama), tefekkür ve derin düşünce, farkındalığı ve varoluşu geliştirmek için kullanılır. Benzer şekilde, CFT, kişinin düşüncelerinin, duygularının ve bedensel duyularının farkında olmasını teşvik etmek için farkındalık tekniklerini içerir.

5-Dönüşüm ve Kişisel Gelişim: Hem Tasavvuf hem de CFT, kişisel büyüme, dönüşüm ve iyileşmeyi teşvik eder. Tasavvufta, ruhsal yol, iç arınma, kendini dönüştürme ve ruhsal uyanış sürecidir. Benzer şekilde, CFT, içsel mücadeleleri aşmak, daha fazla öz-farkındalık ve öz-kabul geliştirmek ve kendileriyle ve diğerleriyle merhametli bir ilişki kurmak için çabalar.

Tasavvuf ve CFT, merhamet, öz-farkındalık, farkındalık ve kişisel gelişimle ilgili ortak temalar ve terapötik öğeler konusunda benzeşmektedirler. Her iki gelenek de değerli bakış açıları ve uygulamalar sunar, kişisel dönüşüm, iyileşme ve kendileriyle ve çevreleriyle daha derin bir anlayışa ulaşmak isteyen bireyler için yakın iyileştirme yöntemi sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler:

Tasavvuf, Merhamet, Terapi, Kişisel Gelişim, Nefis, Benlik Eğitimi.

Compassion-Focused Therapy and Similarities with Sufi Rituals and Practices

INTRODUCTION

What is Compassion-Focused Therapy?

Profound similarities exist between Paul Gilbert's Compassion-Focused Therapy (CFT) and the Islamic Sufi journey towards becoming insan-ı kâmil. Concepts such as compassion, mental journey, self-awareness, recognition, patience, devotion, and spiritual journey are prominent in both teachings. In this article, the similarities between Gilbert's compassion-focused approach and the practices in the Sufi path of spiritual development are detailed, with a focus on how each approach impacts individuals.

According to Gilbert, all psychotherapies should be conducted in a compassionate, respectful, and supportive manner (Gilbert, 2007a; Glasser, 2005). Rogers (1957) defined the therapeutic relationship with core components such as positive regard, genuineness, and empathy. More recently, aiding individuals in developing self-compassion has become a focus (Gilbert & Procter, 2006; Leary, Tate, Adams, Allen, & Hancock, 2007; Neff, 2003a, 2003b), gaining prominence as a self-help focus (Germer, 2009; Gilbert, 2009a, 2009b). For Gilbert, the source of the therapeutic power of compassion is not solely Western psychology but also Buddhism, where developing compassion for others has played a central role in enhancing well-being for thousands of years. The Dalai Lama defines compassion as "a sensitivity to the suffering of self and others, with a deep commitment to relieve it" (p. 3).

According to Buddhism, the compassion model has three main components: awareness and openness to one's suffering, treating oneself kindly without self-judgment, and openness to the shared

humanity in experiences of suffering. (p. 4). CFT was developed for people with chronic and complex mental health issues, often rooted in difficult backgrounds. Although CFT's approach to compassion is inspired by Buddhist teachings, its foundations are evolutionary, neuroscientific, and social-psychological. Gilbert asserts that positive emotions have various types, with those associated with well-being and peace being distinct from those linked to achievement and excitement. Therapists, therefore, focus on developing emotions associated with calm and well-being (p. 4).

CFT is a way of engaging with painful experiences rather than avoiding or soothing them. Since some clients fear compassionate feelings, working with that fear can become a primary focus of therapy. CFT's evolutionary approach posits that self-evaluation systems operate through the same mechanisms as social and interpersonal processes, a perspective supported by studies on empathy and mirror neurons. Additionally, CFT builds upon cognitive-behavioral therapy (CBT) and other therapies, using a variety of intervention techniques such as guided discovery, structured formulation, compassion-focused imagery, emotional tolerance, and self-forgiveness. (p. 5)

Philosophy of CFT

1. Importance of Compassion: Compassion is fundamental to CFT, emphasizing the need for therapy to be conducted in a supportive, respectful, and compassionate manner, which helps individuals develop compassion for themselves and others. This compassion is considered a key factor in enhancing well-being and supporting the healing process (p. 3).

2. Evolutionary Foundation: The foundation of CFT is that compassion is an evolutionary mechanism with a significant role in human development. It is associated with the brain systems that regulate positive emotions and is linked to well-being. CFT draws on evolutionary psychology, neuroscience, and social psychology to help individuals form positive social bonds and feel secure (p. 4).

3. Location of Compassion in the Brain: CFT posits that different types of positive emotions are regulated by different systems in the brain, with compassion specifically fostering the development of

calming and peaceful emotions, enhancing one's capacity to be compassionate towards oneself and others (p. 4).

4. **Social Aspect of Compassion:** The compassion one feels toward others and receives in return is deeply connected to attachment and the sense of belonging in the human brain. Compassion strengthens social bonds by enabling individuals to feel included within a social group (p. 4).

5. **Multiple Mind Model:** The human mind contains various psychological structures aimed at developing different social relationships. CFT is based on a set of social relationship models called "social mentalities," which enable individuals to form various social bonds and adopt a benevolent attitude towards others, thus laying a foundation for compassion development (p. 22).

Practice Principles of CFT

1. **Focus and Reasoning:** CFT encourages individuals to focus on and reflect upon their thoughts and emotions. Compassionate reasoning and thinking help individuals adopt a more compassionate perspective toward themselves (p. 5).

2. **Imagery Exercises:** Compassion-focused imagery allows individuals to create a safe and compassionate space for themselves, aiding them in coping with challenging emotions (p. 5).

3. **Variety of Interventions:** CFT is integrative, working with cognitive-behavioral therapy and other therapies. It incorporates various intervention techniques, such as guided discovery, structured formulations, psychoeducation, thought and emotion monitoring, functional analysis, and behavioral experiments (p. 5).

4. **Emotion Regulation:** CFT focuses on working with emotions, particularly shame and self-criticism, to help individuals transform these emotions through a compassionate perspective (p. 6).

5. **Therapeutic Relationship:** In CFT, the therapeutic relationship is centered around creating an emotionally secure environment. Therapists use aspects like tone of voice, body language, and pacing to ensure that clients feel comfortable expressing themselves in a compassionate environment (p. 7).

6. Research on Compassion Development: Studies indicate that compassion practices impact brain function and support emotional regulation. Compassion-focused meditation and other practices positively affect mental and physical health (p. 10).

Understanding the Concept of Self in Sufism

Islamic Sufi teachings explain the concept of “oppression of the self” or committing injustice toward oneself in various ways. When these approaches are evaluated through Paul Gilbert’s Compassion-Focused Therapy (CFT) model, an intriguing context emerges. Compassion-focused therapy aims to help individuals reduce self-critical and harsh attitudes toward themselves and to develop a more compassionate perspective. Similarly, Islamic Sufism emphasizes showing compassion to oneself and refraining from self-harm. The prohibition of self-oppression, as viewed in Sufism, manifests in numerous forms.

1. Physical or Spiritual Harm: In Islam, the body is considered a trust, and this view aligns with the principle of “self-compassion” in CFT. Compassion-focused therapy encourages individuals to develop a more positive and protective perspective toward both their bodies and spirits. For example, thoughts of suicide or self-harm often stem from deep personal pain, and CFT recommends approaching such thoughts with “compassionate awareness.” This approach helps individuals accept their pain and find ways to cope with it instead of harming themselves.

2. Diminishing One’s Own Value or Excessive Pride: Diminishing one’s value, holding self-judgmental thoughts, and feeling inadequate are common areas of focus in compassion-focused therapy. CFT explores the reasons behind individuals viewing themselves as worthless or inadequate in the eyes of society and helps them reframe these judgments through a compassionate lens. This approach is consistent with the Islamic belief that God created each individual in the best manner; here, individuals are guided to recognize their value by respecting themselves.

Excessive pride is also regarded as a form of self-oppression in Sufism. CFT examines the insecurities or need for validation that lie beneath prideful or superiority feelings. By bringing compassionate

awareness to these emotions and thoughts, individuals are encouraged to build healthy and equal relationships with others.

3. **Neglecting Health and Self-Care:** In Islam, the avoidance of behaviors harmful to one's health is based on the belief that the body is a trust. CFT also encourages individuals to care for their health rather than neglecting it. Often, internal distress or emotional discomfort underlie habits such as smoking or other addictions. Compassion-focused therapy enables individuals to address the emotions fueling these habits with compassion, discouraging behaviors that harm their health. Showing self-compassion is an essential first step in abandoning these harmful habits.

4. **Seeing Oneself as Inferior or Lacking Self-Confidence:** In Islam, viewing oneself as insignificant or inferior is seen as a form of self-oppression in relation to one's faith. CFT addresses the internal narratives that erode a person's self-confidence and make them feel unworthy. The concept of value associated with faith is reflected in CFT's approach to self-worth. The belief that God values every human being aligns with CFT's approach to self-compassion, helping individuals enhance their self-confidence.

5. **Physical Self-Harm:** Acts of physical harm are another significant area of focus in CFT. The Islamic approach, which holds that the body is a trust and should be respected, aligns with CFT's efforts to foster a positive relationship between individuals and their bodies. CFT assists individuals in understanding the pain underlying self-harming behaviors and helps them accept this pain compassionately, fostering a healthier relationship with their bodies.

6. **Viewing Oneself as Worthless or Showing Disrespect:** In Islam, seeing oneself as worthless or useless in society is considered contrary to the divine order. CFT encourages individuals to re-evaluate these beliefs of worthlessness with compassion. When individuals approach these self-diminishing thoughts without judgment and with compassion, they can develop a healthier perspective toward themselves. CFT helps individuals believe in the value of every human being and supports their development of self-respect.

7. **Arrogance or Viewing Oneself as Superior:** Arrogance, which involves attributing excessive value to oneself and asserting superiority over others, is also addressed in CFT. CFT seeks to explore

the insecurities underlying feelings of arrogance and approaches these feelings with compassion. This enables individuals to adopt a more balanced and humble perspective of self-compassion instead of feeling the need to see themselves as superior to others.

8. Thoughts and Actions Contradictory to Faith: Thoughts or behaviors that conflict with the principles of faith are regarded as self-oppression in Islam, while CFT fundamentally involves accepting one's internal conflicts and confronting these conflicts. CFT supports individuals struggling with conflicts related to faith by encouraging them to approach themselves with compassion, enabling them to overcome these emotional challenges and discover their value in the process. This contributes to individuals feeling spiritually valued.

There are significant similarities between sufistic teachings and Paul Gilbert's compassion-focused therapy approach in fostering a more respectful, compassionate, and balanced attitude toward oneself. Many actions and thoughts defined as "self-oppression" in Islam are in line with CFT methods, which help individuals understand and transform self-critical, harmful, or arrogant attitudes.

1. The Concept of Compassion

Gilbert's definition of compassion in CFT is deeply aligned with the concepts of "mercy" and "love" found in Sufism. Gilbert defines compassion as a quality that enables a person to approach oneself and others with a kind and accepting attitude (Gilbert, 2010, p. 3). In Sufism, compassion expresses a love and mercy that should be extended to all beings, not just humans but to all of God's creations. Yunus Emre's saying, "We love the created for the sake of the Creator," particularly resonates with Gilbert's concept of compassion. This understanding emphasizes that love for God in Sufism should manifest as compassion and mercy towards His creations.

The concept of "compassion" described in Paul Gilbert's *The Compassionate Mind* aligns deeply with the Sufi concepts of "mercy" and "love." In CFT, compassion focuses on developing a kind, tolerant, and non-judgmental attitude towards oneself and others. Gilbert defines compassion as a behavior that not only aids individuals in showing kindness to others but also fosters internal healing. This definition aligns with the Sufi understanding of compassion and mercy; in Sufism,

compassion encompasses a sense of love and protection toward all creation, not just humans.

Sufism teaches that individuals should view all beings as reflections of God and emphasizes the principle of “loving the created for the sake of the Creator.” Yunus Emre’s saying, “We love the created for the sake of the Creator,” reflects an approach similar to Gilbert’s understanding of compassion in CFT. In Sufism, compassion is not merely an emotion but a way to reflect God’s mercy and love. In this context, compassion serves as a means of approaching God and acts as a guide in one’s spiritual journey. Similarly, Gilbert sees compassion as a practice that enhances one’s spiritual health and provides inner balance.

Gilbert’s concept of compassion places a particular emphasis on self-compassion, advocating that individuals treat themselves with kindness to cope with self-criticism and feelings of guilt. This approach relates to the concept of "self-purification" in Sufism. In Sufism, individuals learn to show compassion toward themselves as they recognize and accept their flaws, acknowledging their worth as creations of God and reflecting His mercy. In this sense, CFT’s focus on compassion-driven internal purification parallels the Sufi emphasis on mercy and self-acceptance within self-purification practices.

Gilbert’s concept of compassion aligns with Sufism's holistic approach to love and acceptance. Both teachings prioritize the individual’s acceptance of oneself and others, approaching all with love and mercy. This perspective contributes to inner peace, social harmony, and a sense of spiritual depth and unity.

2. The Journey of the Mind and Seyr-i Süluk

Gilbert's compassion-focused approach suggests that individuals observe their mental processes and develop a more organized and peaceful mindset (Gilbert, 2010, p. 13). This idea closely aligns with the concept of seyr-i süluk, or the inner journey, in Sufism. In Sufism, individuals are encouraged to embark on an inner journey to understand, purify, and elevate their souls spiritually. This journey is meant to help individuals confront themselves, recognize their negative traits, and transform them. Gilbert’s emphasis on mental training as a means of organizing one’s inner world can be seen as a modern interpretation of Sufism’s practice of self-purification.

Gilbert's approaches to journeying, mental processes, and inner voice development parallel the seyr-i süluk process in Sufism in many ways. Both approaches support the individual in establishing a deeper connection with themselves, aiding the process of inner purification and spiritual maturation. These similarities show that the paths offered by modern psychology and Sufism to bring individuals to inner peace share common foundations.

3. Self-Knowledge (Ma'rifah) and Attaining Knowledge

Gilbert's concept of "self-knowledge" is defined as understanding one's mental processes, which leads to a harmonious state of mind (Gilbert, 2010, p. 21). In Sufism, this concept is known as ma'rifah and is considered the first step on the path to knowing and understanding God. Sufism aims to enable individuals to understand their inner reality and know God's existence. The saying, "Those who know themselves know their Lord," emphasizes the necessity of achieving self-awareness regarding one's existence. In this context, Gilbert's process of self-knowledge and Sufism's concept of ma'rifah both highlight the individual's need for knowledge on the path to truth.

Paul Gilbert's approach to "self-knowledge" in *The Compassionate Mind* shares deep similarities with the Sufi concepts of ma'rifah, or self-knowledge, and knowing one's Lord. Gilbert suggests that self-knowledge involves recognizing one's mental processes and developing a kind and accepting attitude toward oneself. This concept enables individuals to explore their inner world, attaining inner peace and harmony. Similarly, in Sufism, "self-knowledge" is fundamental to understanding one's existence and spiritual nature, drawing closer to God. Sufism holds that self-knowledge is a prerequisite to knowing God; the phrase "Those who know themselves know their Lord" reflects this understanding. According to this view, individuals cannot deeply know God without first discovering their own being.

Gilbert's approach involves observing and responding compassionately to one's inner criticisms and judgmental thoughts. This practice parallels the concept of ma'rifah within the process of self-purification in Sufism. Sufism seeks to guide individuals in disciplining their ego, helping them transcend worldly desires and attain a higher spiritual consciousness. Gilbert's process of self-knowledge involves accepting and transforming internal conflicts, aligning with the Sufi process of discovering the ego's weaknesses and overcoming them with

patience and perseverance. Both teachings encourage individuals to recognize and transform their deficiencies through love and compassion.

The Sufi understanding of ma'rifah is part of the process of knowing God and discovering one's spiritual nature. Ma'rifah is a profound inner wisdom gained through the heart, not through intellectual knowledge. Similarly, Gilbert's approach to self-knowledge aims for individuals to develop a deeper acceptance and awareness by understanding their mental and emotional states. In both perspectives, self-knowledge is the key to spiritual maturity and achieving a higher level of consciousness. In Sufism, this process is a crucial step in drawing closer to God and becoming a "perfect human."

Gilbert's emphasis on individuals developing a compassionate inner voice is also compatible with the Sufi concept of ma'rifah. In Islamic Sufism, approaching oneself with compassion is tied to recognizing one's worth as a creation of God. Sufism encourages individuals to acknowledge and accept their shortcomings, turning to God and finding inner peace in this process. Similarly, Gilbert recommends that individuals accept themselves as they are and approach themselves with kindness rather than judgment. In this sense, both approaches aim for spiritual purification through self-acceptance and cultivating inner love.

Gilbert's approach to self-knowledge and the Sufi understanding of ma'rifah both emphasize self-discovery as a path to higher spiritual awareness. Both approaches support individuals in understanding their inner world, accepting their deficiencies, and, as a result, achieving inner peace. The Sufi saying "Those who know themselves know their Lord" reflects a spiritual journey that aligns with Gilbert's concept of self-knowledge. These similarities indicate that both Sufism and Gilbert's compassion-focused approach are built on similar foundations to guide individuals toward inner peace and spiritual maturity.

4. Patience

Gilbert emphasizes that patience is a fundamental quality for individuals to cope with challenging thoughts and emotions (Gilbert, 2010, p. 125). In CFT, patience enables individuals to develop an understanding and compassionate attitude toward themselves when

faced with difficult thoughts. Similarly, Sufism regards patience as the acceptance of hardships encountered on the path toward closeness to God. Patience is one of the core teachings of Sufism and plays a critical role in spiritual development. In Sufi thought, patience is viewed as the resilience an individual shows in their struggle with the ego. In both approaches, patience is an essential factor for reaching mental and spiritual maturity.

The concept of "patience" that Paul Gilbert discusses in *The Compassionate Mind* has deep similarities with the concepts of "patience" and "struggle against the ego" in Islamic Sufism. Gilbert defines patience as a fundamental characteristic that enables individuals to cope with challenging emotions and thoughts, fostering a kind, understanding, and non-judgmental approach toward oneself. This perspective aligns with Sufism's understanding of patience as a virtue necessary for an individual to recognize and purify their ego and cope with the hardships experienced on their spiritual journey.

In Sufism, patience signifies the resilience and persistence an individual exhibits when facing obstacles and difficulties on the path to drawing closer to God. Sufis view patience as a sign of spiritual maturity, developed as one struggles with the ego. The discipline of the ego in Sufism requires individuals to control their inner desires and passions, requiring patience throughout this process. The struggle with the ego is an effort to transcend worldly desires and attain spiritual maturity, with patience at the core of this process. In this context, Gilbert's view of patience in compassion-focused therapy as a means to foster kindness and understanding toward oneself is similar to Sufism's use of patience as a tool of self-discipline in the struggle with the ego.

Gilbert's concept of patience encourages individuals to confront their emotional difficulties not with a judgmental attitude but with compassion. This aligns with the Sufi view that patience requires individuals to accept their flaws without judgment and seek refuge in God. Sufism encourages individuals to use patience as a source of strength when facing inner conflicts and struggles with the ego. During the struggle with the ego, individuals learn patience as they attempt to control their desires, maturing in the process. Gilbert's approach to patience similarly fosters a compassionate perspective in individuals as they face their internal conflicts and difficulties, allowing them to attain a peaceful mindset.

In Islamic Sufism, patience is deeply connected with trust and submission to God. This understanding reinforces an individual's trust in God when coping with challenging situations and helps them accept these difficulties as a test from God. Similarly, Gilbert's view of patience as a process of mental training aims to enable individuals to recognize and overcome their internal barriers, fostering an inner resilience. Both approaches view patience as a necessary tool for spiritual growth as individuals confront their inner obstacles.

Paul Gilbert's concept of patience shares many parallels with the Sufi views of patience and the struggle with the ego. In both approaches, patience is seen as a fundamental virtue for understanding oneself, accepting difficulties, and achieving inner peace. Gilbert's approach to patience involves resolving internal conflicts by developing understanding and compassion toward oneself. In this respect, patience occupies an important place as a guide for spiritual growth and self-knowledge in both Sufism and Gilbert's compassion-focused approach.

5. Commitment and Belonging

Gilbert emphasizes the development of feelings of commitment and belonging to society and others as one of the fundamental elements of compassion (Gilbert, 2010, p. 137). In CFT, one way of building a compassionate mindset is for individuals to feel a sense of responsibility toward society and other people. Similarly, Sufism revolves around the ideas of attachment to God and achieving unity. When individuals feel that they belong to God and His creations, it provides them with a sense of spiritual attachment. In this sense, the themes of belonging and commitment in Gilbert's compassion-focused approach and Sufism deepen an individual's relationship with both themselves and other beings.

6. Spiritual Journey

Through compassion-focused therapy, Gilbert proposes that individuals embark on a journey within their own inner worlds, gaining deeper awareness through this journey (Gilbert, 2010, p. 221). This journey aims to help individuals achieve inner peace by developing understanding and compassion toward themselves. Sufism, on the other hand, defines the spiritual journey as "the path to God," with the goal being for individuals to train their ego and reach the level of the perfect

human. The process of self-discovery in Gilbert's compassion-focused approach resembles Sufism's journey toward truth.

Principles of CFT Practice and Its Relationship to Sufism

The principles of CFT practice as proposed by Gilbert can be summarized as follows:

1. **Developing Attention and Awareness:** CFT aims to help individuals cultivate focus and the ability to live in the moment. Mindfulness allows individuals to focus on their thoughts and emotions without judgment, contributing to a peaceful mind. This foundation provides a basis for all other practices (p. 221).

2. **Compassion-Focused Imagery:** CFT enables individuals to create a safe, compassionate, and peaceful space for themselves. These imagery exercises help individuals cope with challenging emotions and reinforce feelings of compassion. This process contributes to individuals' mental calmness and internal security (p. 242).

3. **Compassionate Thinking:** CFT focuses on guiding individuals' thoughts and making them more beneficial for themselves. It enables individuals to recognize and review their thought content and evaluate it with a compassionate perspective. This method helps reduce self-criticism and promotes a more tolerant attitude toward oneself (p. 269).

4. **Developing Self-Compassion:** CFT involves practices to improve individuals' relationships with themselves. Individuals learn to develop a kind and compassionate approach toward themselves. This process helps modify harmful thought patterns like self-criticism and facilitates self-acceptance (p. 309).

5. **Compassionate Coping with Emotions:** CFT enables individuals to cope with powerful emotions like anxiety and anger. A compassionate approach is developed to handle these emotions effectively, allowing individuals to express and regulate their feelings without self-harm (p. 360).

6. **Developing Compassionate Behaviors:** CFT aims to help individuals develop compassionate behaviors toward both themselves and others. This process helps individuals control their impulses and adopt more constructive behavior patterns.

Compassionate behaviors enhance individuals’ quality of life and contribute to harmony in social relationships (p. 389).

7. Integrating Compassion into Life: CFT enables individuals to incorporate compassion into their lives. This practice helps individuals maintain a compassionate perspective in their daily lives and assume a more positive role within society (p. 416).

Similarities with Sufism

The practices in CFT bear strong resemblances to the rituals and approaches in Sufism:

- 1. Remembrance and Awareness: In Sufism, dhikr—the repetition of God’s names—brings individuals closer to God and fosters conscious awareness. The mindfulness practice in CFT aims to help individuals focus on themselves and their inner states.
- 2. Inner Purification (Tazkiyah): In Sufism, tazkiyah, the process of inner purification, involves confronting and controlling the ego. Similarly, CFT assists individuals in moving away from self-criticism and developing a compassionate approach toward themselves.
- 3. Imagery (Muraqabah): In Sufism, muraqabah involves envisioning oneself in the presence of God as a means of approaching Him. Compassion-focused imagery in CFT is similar in that it creates a compassionate environment within oneself.
- 4. Emotional Balance: Sufism advises individuals to live a balanced life by controlling worldly desires. CFT similarly teaches compassionate coping with emotions, helping individuals achieve inner balance.

Application Similarities

	Sufi Psychotherapy	Compassion-Focused Therapy (CFT)
Compassion and Mercy	Compassion and mercy are emphasized as deep empathy and understanding felt toward oneself and others. These concepts are important for enhancing spiritual health and inner peace.	Compassion is defined as the ability to recognize and alleviate one's own suffering as well as the suffering of others. In CFT, compassion flows toward oneself and others and is a

		core component of the therapeutic process.
Attention and Mindfulness	Practices like <i>dhikr</i> (remembrance) and meditation focus on concentration and awareness, allowing one to achieve spiritual and mental peace.	Attention and mindfulness help individuals learn to focus their attention in stable and constructive directions. This involves recognizing mental loops and managing them in a more productive manner.
Breath and Relaxation Techniques	Deep breathing and relaxation exercises are used to improve physical and spiritual well-being, fostering a sense of closeness to God and enhancing inner peace.	Calming breathing rhythms are used to stimulate the parasympathetic nervous system, promoting emotional balance.
Empathy and Understanding	Empathy is defined as the ability to understand one's own and others' suffering and to develop an understanding to help alleviate it.	Empathy and understanding involve feeling a deep love and compassion for all of God's creations.
Gratitude Exercises	Sufism encourages followers to express gratitude for God's blessings and practice <i>tawakkul</i> (trust in God) in all situations. Gratitude helps develop a positive mindset by focusing on what one already has.	CFT gratitude exercises involve activities that highlight aspects of life that bring joy, helping individuals to focus on positive experiences and feel better as a result.
Compassion-Focused Imagery Exercises	Central concepts in Sufism like <i>tawhid</i> (oneness) and <i>wahdat</i> (unity) involve visualizing unity with God. This imagery provides spiritual relaxation and peace.	In CFT, guided memories and fantasies are used to activate the soothing systems, fostering a sense of calm and security.
Mindfulness	<i>Dhikr</i> , a form of worship involving the repeated recitation of God's names, encourages mindfulness of the present moment, while	Mindfulness in CFT involves paying attention to the present moment in a non-judgmental way.

	<i>muraqabah</i> involves the constant awareness of being in God's presence.	
--	--	--

Mindfulness in CFT involves paying attention to the present moment in a non-judgmental way.

CONCLUSION

The similarities between Paul Gilbert's Compassion-Focused Therapy and the Sufi journey of becoming the insan-ı kâmil (perfect human) reveal how modern psychology and spiritual traditions can create similar effects on individuals. Concepts such as compassion, patience, commitment, and belonging are essential in both approaches for fostering a healthy relationship between the individual and their surroundings. Gilbert's CFT includes rituals and practices that resemble the processes of self-purification and inner cleansing in Sufism. Combining these two approaches can offer a path for individuals to achieve both spiritual and mental maturity. From this perspective, compassion-focused therapy, when harmonized with a Sufi perspective, can help individuals find their inner peace.

REFERENCES:

1. Gilbert, Paul. Compassion Focused Therapy: Distinctive Features. Routledge, 2010.
2. Gilbert, Paul. The Compassionate Mind: A New Approach to Life's Challenges. New Harbinger Publications, 2010.



Şemsüddin Muhammed b. Eşref Semerkandî'nin Zühd Kavramının Sosyo- Psikolojik Değerine Yönelik Tespitleri

Doç. Dr. Yusuf OKŞAR*

yusufoksar@mku.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9060-3272

ÖZET

Semerkandi, zühd meselesini marifetullah'a ulaşmanın bir yolu olarak değerlendirmiştir. Bu itibarla zühdün karakter inşası açısından fonksiyonel yönünü öne çıkarması onun kelami bilgi sisteminin yanı sıra sufi metodu da zikretmesi, üzerinde durulması gereken önemli bir mevzudur. Zira teorik bilginin sosyo-psikolojik sahaya aktarılmasında karşılaşılan güçlükler bir problem olarak tartışılmaktadır. Semerkandi zühd ile ilgili fikirlerini hem kavramsal bakımdan ortaya koymuş hem de zühdün ontolojik değerinin marifetullah açısından nasıl bir anlam ifade ettiğini izah etmeye gayret etmiştir. Onun İlmü'l-Afak vel'l-Enfûs adlı eseri zühd ve ona bağlı olarak ortaya konan tasavvuf ıstılahlarının ele alındığı yegâne eseridir. Tebliğin sınırları bu eserin muhtevasına bağlı olsa da onun bu alana dair fikirlerinin arka planını tespit etmek diğer eserlerine temas etmeyi gerektirmektedir. Onun kelimine olan vukufiyeti son tahlilde zühd ve riyazat gibi kavramları ele alışına da yanmıştır. Çalışma nitel desenli olup literatür taraması ve elde edilen malumatın yorumlanmasına bağlı olarak temellendirilecektir. Sonuç olarak Semerkandi, insanları üç gruba ayırmaktadır. İlk sınıfın yalnızca Hakk'a yöneldiğini, ikinci gruptaki insanların Allah'a yönelmiş olmalarına rağmen dünya işleriyle de meşgul olduklarını ve son mertebedeki insanların yalnızca dünya işleriyle hemhal oldukları ve Hakk'tan başka şeylere yöneldiklerini belirtmiştir. Bu itibarla zühd, marifetullah'ın gerçekleşmesi bakımından değerli bir kavramdır.

* Hatay Mustafa Kemal Üniv. İlahiyat Fak. Temel İslam Bilimleri, Kelâm ABD Başkanı.

Ayrıca zühd kesin inancı gerektirmesi bakımından da kelam ilmine ihtiyacı ve bu ilmi hakkıyla bilmeyi gerektiren bir olgudur.

Anahtar Kelimeler:

Zühd, Riyazat, Kelam, Marifetullah, İnsan.

*Shamsuddin Muhammad b. Ashraf es-Samarqandi's Determinations on the socio-
Psychological Value of the Concept of Zuhd*

ABSTRACT

Samarqandi evaluated the issue of asceticism as a way to reach knowledge of Allah. In this respect, it is an important issue that should be emphasized that asceticism highlights its functional aspect in terms of character building and mentions the Sufi method as well as its theological knowledge system. Because the difficulties encountered in transferring theoretical knowledge to the socio-psychological field are discussed as a problem. Samarqandi put forward his ideas about asceticism both conceptually and tried to explain what the ontological value of asceticism means in terms of knowledge. His work titled İlmü'l-Afak vel'l-Enfûs ('İlm al-Âfâq wa al-'Anfus) is the only work that deals with asceticism and the Sufi terms related to it. Although the boundaries of the paper depend on the content of this work, determining the background of his ideas on this field requires contacting his other works. His mastery of the science of theology was ultimately based on his handling of concepts such as asceticism and asceticism. The study has a qualitative pattern and will be based on literature review and interpretation of the information obtained. As a result, Samarqandi divides people into three groups. He stated that the first class is directed only towards God, the people in the second group are also busy with worldly affairs even though they are directed towards God, and the people in the last class are only involved with worldly affairs and turn towards things other than God. In this respect, asceticism is a valuable concept in terms of the realization of knowledge of Allah. In addition,

asceticism is a phenomenon that requires firm belief and the need for the science of kalam and knowing this science properly.

Keywords:

Zuhd, Riyazat (asceticism), Kalam, Marifetullah (Knowledge of God), Human

GİRİŞ

Tasavvufun önemli konularından birini teşkil eden zühhd kavramı ve bu mesele üzerinde cereyan eden tartışmalar birçok ilim dalı tarafından ele alınmıştır. Zühhd ayrıca tasavvufun gelişim dönemlerinden birinin adı olması dolayısıyla psiko-sosyolojik yönden de incelemeye değerdir. Kalam ilmi açısından ise bilgi edinme yolları olarak sınıflandırılan kategorik ayrıma dahil edilip edilmeyeceği noktasında yoğunlaşmıştır. Zira İslam kelamı bireyin alem ile ilişkisini üç ana yolla kurulabilmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir. Buna göre birey fizik veya metafizik aleme dair duyu organları, akıl ve vahiy yoluyla bilgi edinebilmekte. Bu bilgi aktlarının değeri ise birbirini kontrol edebilecek hiyerarşik bir yapıya sahip olmasında yatmaktadır.

Doğal olarak doğuşundan itibaren insan öncelikle duyu organları ile çevresinde meydana gelen olayları idrak edip bazı tepkiler geliştirmeye başlar. Bu süreç aynı zamanda yaşanan fiziki alemin niteliklerini kavrama ve bu minvalde davranış geliştirme evrelerini de içerisine alan gelişimi kapsamaktadır. Bu durum bir öğrenme faaliyeti olduğundan bilişsel yeteneklerin harekete geçmesine imkân vermektedir. Yani birey zamanla somut bilgileri bir veri depolama sistemi olan hafızaya kaydederek bundan sonra geliştireceği ve buna bağlı olarak vereceği tepkileri düzenler. Bu itibarla bilişsel yeteneklerin gelişimi de aklın ve buna bağlı olarak da düşünme/konuşma/tefekkür gibi melekelerin ortaya çıkmasını sağlar. Bu her türlü enformasyona hazır olma durumunun anlamı fiziki çevreyi aşarak bazı metafizik değerlendirme ve öngörülere sahip olma demektir. Artık birey yaşadığı fiziki alemini zihin dünyasında aşabilecek ve bu aleme dair birtakım yargılarda bulunabilecek seviyeye gelmiştir. Ez-cümle tanrı, vahiy, ölüm ve ruh gibi kavramlar konusunda elde edilebilecek her türlü enformasyona da açıktır. Artık bütüncül bir alem fikri hakkında yorum yapabilecek düzeye erişen (aslında buna akıl-baliğ süreci de denebilir) insan bazı ilmi çevrelere göre bilgiye ulaşmak için duyusal ve akli

süreçleri eleminize ederek direkt manevi alem olarak adlandırdığı -ve deruni bir terbiye yoluyla ulaştığı bu melekesi yoluyla- ilahi boyuttan bilgi edinebilmektedir. Açıkçası bu eşyanın var oluşuna dair hikmeti anlama sürecidir ki -burada tartışmaya konu olan husus olmak üzere- bir kesinliğe sahiptir. Yani elde edilen bilgi zanni değil katidir. Böylece eşyanın hakikati sabit olmak kaydıyla zihin her türlü manevi bilgi edinme süreçlerine açık hale gelmektedir. Bütün bu anlatımın dayandığı kavram ise zühhtür. Bu konuda Ali B. Yahya es-Semerkindî'nin tespitlerine yer vermek kavramın tarihsel süreç içerisindeki değerine ilişkin farklı bir örneği sunması açısından değerlidir. Bir bakıma Eşref es-Semerkindî, sufi literatüre atıfla zühdü tanımlamakta ve bazı mülahazalarda bulunmaktadır. Bu itibarla Ali es-Semerkindî'nin değerlendirmelerine metin içerisinde bazı atıflarda bulunmak suretiyle konunun anlaşılmasına gayret göstereceğiz.

Semerkindî, zühd ile erişilen olgunluk seviyesinin bilgi edinme süreçlerine etkisini ortaya koymakta ve bu olgunluğa ulaşmanın nedenlerini irdelemektedir. Ayrıca o zühde dair tanımlamaların anlamlı olmasını kalam bilmeye bağlayarak aslında bu kavramı bir bakıma bilgi edinme süreçleri içerisinde objektif bilgiye bağlamaktadır. Benzer şekilde Ali es-Semerkindî de zühd olgusunun son tahlilde her şeyin malikinin Allah olduğunu idrak etmeye götüren sürecin en önemli parçası olduğunu vurgulamaktadır.

1. Semerkindî'ye Göre Bilgi Edinme Süreçleri ve Zühd

Semerkindî, bilgi edinme süreçlerini bireylerin fiillerine bağlamak suretiyle bunun bir bakıma bir yaşam tarzı olduğunu sosyopsikolojik olarak ele alınması gerektiğine baştan inanmaktadır. Yani zahitlik kesin inanç sahibi olmak anlamına gelmektedir ki bunun yolu da kalam ilmini hakkıyla bilmeye bağlıdır. Zühd, dünya işlerini bırakıp diğer iki grup olarak adlandırdığı dünya ehli ve hem dünya hem de ahiret ehli olarak kategorize ettiği kişilerden ayrı bir yolu tercih edenlerin erişebileceği bir seviyedir. Bu sufi yolun en önemli basamağı olması hasebiyle tasavvuf çevrelerince ciddi bir şekilde ele alınmaktadır. Sadece Hakk ile meşgul olup beden ve ruh açısından kendisini terbiye eden ve ruhi melekelerini azami ölçüde kullanabilen bireyler için bu aynı zamanda Allah ve alem arasındaki ilişkiyi anlamının da bir yolu olmaktadır. Bilginin bu kimselerce elde edilişi

yaşamış bir müellife ait olması ayrıca daha ilginçtir. Zira modern insanın özellikle son günlerde yeme-içme alışkanlıklarını sorguluyor olması ve geleneksel beslenme tarzlarına dönmeyi tavsiye ediyor oluşu kayda değerdir. Aralıklı oruç, protein temelli beslenme, insülin direnci açısından aşırı ve az aralıklarla yememe gibi hususlar oldukça ciddi bir şekilde beslenme uzmanları tarafından tavsiye edilmektedir. Dolayısıyla sağlıklı bir beden, ancak sağlıklı bir psikolojiye bağlıdır.

Ruh-beden dengesi zihni kabiliyetlerin artışına ve bireyin zihni süreçlere daha sağlıklı bir şekilde adapte olabilmesine imkân tanımaktadır. Zühdün ortaya çıkışı ve böylece bireyin olgunlaşmasının sermayesini dini ve ahlaki meziyetlerin artışına bağlayan Semerkandî, buna dair karakter örnekleri üzerinden de bazı örnekler vermektedir. Özellikle örnek olarak verdiği kişilerin iman-davranış bütünlüğünü de sağlamış örnek şahsiyetler olması önemli bir ayrıntıdır. Zira müellif zühdün psiko-sosyal çıktılarını ciddiyle vurgu yapmaktadır.

“Örneğin Velilik, keramet, mûkaşefe ve müşahede; bunların bilgisi ve talimi bu ümmet içerisinde Hz. Aliye dayanır. Ondan da şeyhlere ulaşır. Hz. Ali de bunu Peygamberimizden (sav) almış ve şöyle demiştir: “Hz. Nebiye sünnetini sordum. Şöyle dedi: Marifet sermayemin başı, akıl dinimin aslı, sevgi esasım, şevk/Allah’a iştiaak bineğim, Allah’ı zikir yoldaşım, hüzn dostum, ilim silahım, sabır azığım (elbisem), rıza ganimetim, fakirlik övüncüm, zühd sanatım, yakın azığım (güç ve kuvvetim), doğruluk şefaattim, taat hasebim (sonradan elde edilen şan şöhrat şeref), cihat karakterim, namaz gözümün nurudur.”

Görüldüğü üzere zühd ve takva ehli bir bireyden beklenen karakter açısından ciddi bir olgunluğa ulaşmasıdır. Bir karakter inşası anlamına gelen bu sürecin sonu ahlaki manada örnek bir birey olabilmektedir. Özellikle “doğruluk şefaattim” ifadesi dikkatle incelenmesi gereken bir husustur. Özellikle son dönem Müslüman algısına yerleşmiş pasifist bir tevekkül algısı ve buna bağlı olarak gelişen fatalist/kadercî eğilimlerin bertaraf edilmesi hususunda dikkate değerdir. Karakter uygunsa bireyi kurtuluşa erdirebilecek şartların da ortaya çıkabileceği düşüncesi sahabenin önemle üzerinde durduğu konuların başında gelmektedir.

Diğer bir örnek ise Hz. Ömer’in yaşadığı kişisel bir tecrübe üzerinden temellendirilmektedir. Buradaki sembolizmi saklı tutmak

kaydıyla Hz. Ömer’in yaşadığı tecrübenin kendisinin yüksek ahlaki meziyetlerinden bağımsız olmadığı düşüncesi önemlidir.

“Hz. Ömer’den nakledildiğine göre, o şöyle demiştir: “Ey Sâriye, dağa (bak) dağa!” Hz. Ömer Medine’de, Sâriye ise Irak’taki Nihâvend’de olmasına rağmen Sâriye, onun sözünü işitmiştir.”

SONUÇ

Zühdü hem bilgi aktının gerçekleşmesi hem de karakter inşası açısından ele almıştır. Zühdü yalnızca pasif bir süreç olarak değil aynı zamanda sosyo-psikolojik yönleri olan aksiyoner bir tanımlama ile ele almıştır. Zühd marifetullahın meydana gelmesi bakımından önemli bir seviyedir. Ancak tek başına yeterli değildir. Sübjektif dini bir tecrübenin doğrulanmaya ihtiyacı her zaman saklı kalmaktadır. Bu doğrulama yolu ise duyu organları, akıl ve vahyin rehberliğinde ve onayında mümkün olabilmektedir. Bu itibarla zihni istidatları riyazet ve zühd ile belli bir seviyeye getirmek tek başına anlamlı değildir. Dolayısıyla buna boş bir çaba demek de yanlıştır. Zihni kabiliyetler bilgi edinme süreci açısından önemli birçok aşamayı içermesi bakımından muhakkak değerlidir. Zühd bireyin yeme içme alışkanlıklarından dahi olmak üzere ruh ve beden arasındaki ilişkinin ruh lehine terbiye edilmesi anlamına gelmektedir. Yani ruhun ve bedenin dengeli bir şekilde hayatîyetini sürdürmesi ancak ruhun egemenliğinde gerçekleşebilmektedir. Çünkü beden ona göre süfli arzu ve isteklerin merkezidir ki bu doymak bilmeyen karakteri dolayısıyla dizginlenmelidir. Bu da ancak ruhu ve nefsi terbiye etmekle mümkün olabilmektedir. Zihni süreçlerin sağlıklı bir şekilde çalışması ve marifetullahın gerçekleşmesi de ancak ruhsal melekelerin terbiye edilmesi ve güçlendirilmesi ile olabilmektedir. Bir bakıma zühd nefsi manada olgunlaşmak ve karakter inşası açısından imtihan olgusuna dair sosyo-psikolojik bir hazırlanmaya işaret etmesi bakımından sufi nazariyesinde önemli bir yer tutmaktadır.

KAYNAKLAR

Altunkaya, Mevhibe. “Bahrû’l-ulûm’da Usûl-i aşere Kavramları”. *1. Uluslararası Ali b. Yahyâ es-Semerkandî Çalıştayı*. Ed. M. Altunkaya. İstanbul: Çıra Akademi, 2016.

Altunkaya, Mustafa. “Proaktif Bir Sufi Hareketi Öncü İsmi: Ali Semerkandî ve Düşünce Dünyası”. *1. Uluslararası Ali b. Yahyâ es-Semerkandî Çalıştayı*. ed. Mustafa Altunkaya. İstanbul: Çıra Akademi, 2016.

Begavî, Ebu Muhammed Hüseyin Mesud. *Meâlimü’t-tenzîl*. C. 6. Riyad: Daru’t-Tayyibe li-Neşr ve Tevzi ty.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâ-ü ulûmi’d-dîn*. C. 4. Beyrut: ty.

Semerkandî. Şemsüddîn Muhammed b. Eşref. *İlmü’l-fâk ve’l-Enfüs*. tah. çev. Yusuf Okşar-İsmail Yürük. İstanbul: TYEKB 2020.

Taberi, Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerir. *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*. C. 2. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye h. 1407.



التفسير بالمأثور في تفسير الشيخ علي السمرقندي الحنفي سورة الفاتحة انموذجا

أ.د. ياسر حسين مجباس الغزاوي*

dr.yaser.hussan@uofallujah.edu.iq

ORCID: 0000-0002-7880-0513

الملخص

يعدّ تفسير (بحر العلوم) للشيخ علي بن يحيى السمرقندي من التفاسير التي كانت إلى عهد قريب في طور الخفاء، إلى أن تمّ تحقيقه مؤخراً بجامعة طنطا - كلية الآداب.. وهو من التفاسير الضخمة والموسوعية، جاء هذا البحث ليستخرج كنزا من كنوز هذا التفسير ويستعرض بتقديم نبذة تعريفية عن الإمام السمرقندي، ثم بيان معالم التفسير بالمأثور التي ذكرها الشيخ في سورة الفاتحة بحسب مضمون البحث، وتعدّ هذه الدراسة خطوة صغيرة في بحر تفسير الشيخ علي السمرقندي للقرآن الكريم، فالجمال واسع والدراسات كثيرة حوله، والزوايا في حياة الإمام وتفسيره والتي لم يتطرق إليها أحد إلى الآن - بحسب اطلاعي - أكثر من أن تحصر.

الكلمات المفتاحية: التفسري، المأثور، علي السمرقندي، بحر العلوم.

Interpretation by the transmitted verses in the interpretation of Sheikh Ali al-Samarqandi al-Hanafi, Surat al-Fatihah as a model

Abstract

The interpretation of (Bahr Al-Ulum) by Sheikh Ali bin Yahya Al-Samarqandi is one of the interpretations that were until recently hidden, until it was recently investigated at Tanta University-Faculty of Arts. It is one of the huge and encyclopedic interpretations. This

* جامعة الفلوجة - كلية العلوم الإسلامية / قسم القرآن الكريم وعلومه

research came to extract a treasure from the treasures of this interpretation and review by presenting an introductory overview of Imam Al-Samarqandi, then explaining the features of the interpretation by the transmitted verses that the Sheikh mentioned in Surat Al-Fatihah according to the content of the research. This study is a small step in the sea of Sheikh Ali Al-Samarqandi's interpretation of the Holy Quran, as the field is vast and there are many studies about it, and the angles in the life of the Imam and his interpretation that no one has addressed so far -according to my knowledge- are more than can be counted.

Keywords: Interpretation, Transmitted Verses, Ali Al-Samarqandi, Bahr al-Ulum.

المقدمة

لا ينكر مسلم عظيم فضل القرآن الكريم ورفيع منزلته في الحياة كلها، ولا أهمية الشريعة الإسلامية، فيها تستقيم حياة المسلمين دينا ودنيا، وتتجلى تلك المكانة السامية في حفظ القرآن الكريم من كل تحريف أو تبديل، وإن أشرف العلوم على الإطلاق هي العلوم المتعلقة بالكتاب الكريم، ودراسة أي فرع من فروعها تعد شرفا لا يضاهيه شرفا، وتناول علم من علوم القرآن بلغتنا المعاصرة وتعريف عامة بني البشر تفسيره أصبح موضوعا لا غنى عنه خاصة مع قلة معرفة المسلمين بجوهر الدين والفهم الصحيح لكتاب الله تعالى المحفوظ.

إن مصادر العلوم المختلفة من كتب ومقالات وأطاريح التي تناولت علوم القرآن كثيرة جدا وتأخذ حيزا كبيرا من بين الكتب الأخرى، ولا تزال المكتبة الإسلامية تزداد بعلمائها ممن ربط بين علوم القرآن وباقي العلوم بالأدلة والحجج العقلية واستخدم العلوم التي تخدم النص الشريف في مؤلفاته، ومن بين هذه التفاسير القيمة: (بحر العلوم في تفسير القرآن)، للشيخ علاء الدين علي بن يحيى السمرقندي الحنفي، وهو تفسير موسوعي ضخم، كان إلى عهد قريب في طور الخفاء، وبين أضيائير المخطوطات، حتى قبض الله طلبة العلم في كلية الآداب – جامعة طنطا؛ ليخرجه إلى عالم الوجود تحقيقا⁽¹⁾.

(1) شرع في تحقيقه ضمن مشروع اشترك فيه عشرة باحثين، في قسم اللغة العربية، شعبة الدراسات الإسلامية، بكلية الآداب، جامعة طنطا، بمصر، تحت إشراف: الأستاذ الدكتور/ محمد عطا يوسف، أستاذ الدراسات الإسلامية بالكلية. ينظر: <https://tafsir.net/article/5396/bhr-al-lwm-fy-tfsyr-al-qr-aan-llshykh-aly-y-bn-ryf-yhya-as-smrqndy-y-ard-wt-ryf>

مشكلة الدراسة:

تناول هذا البحث أحد تفاسير القرن التاسع الهجري وهو للإمام السيد علي بن يحيى السمرقندي الحنفي، وتلقي الدراسة الضوء على معالم التفسير بالمأثور التي تناولها الإمام في تفسيره.

أسباب اختيار الموضوع:

(1) الرغبة في تقديم وشرح مجموعة عناصر التفسير بالمأثور بطريقة سهلة وبمبسطة تناسب لغة عصرنا حتى يتسنى لغير المتخصصين فهمها وذلك في ضوء النظر العلمي لعلوم القرآن الكريم عند أحد مفسريه.

(2) الرغبة في إثراء المكتبات العربية والإسلامية وإفادة كل المهتمين في علم التفسير.

(3) الرغبة في التعريف بواحد من أعظم المفسرين للقرآن الكريم، والذي أغفلته الدراسات العلمية والبحوث.

(4) إبراز جهد علمائنا القدامى وما بذلوه في سبيل تفسير كتاب الله تعالى، ليزداد تقديرهم واحترامهم في قلوب الاجيال.

أهمية الدراسة:

يكتسب هذا البحث أهميته من:

1. تناوله لبعض مدارس تفسير القرآن الكريم، ومناهجه الرئيسية.
2. من أشرف أنواع التفسير وأتقنها التفسير بالمأثور؛ فالتفسير بالرأي محتمل للصواب والخطأ، ولأن التفسير بالمأثور أبعد عن الخطأ؛ إذ هو تفسير يعتمد على القرآن نفسه، أو من رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي نزل عليه القرآن المبين، أو على تفسير صحابي عاصر التنزيل وعرف التأويل وعاشه في حياته، أو على تفسير تابعي سقي من منهل النبوة وارتوى من نبعها الصافي بواسطة الصفوة المختارة والثلة المصطفاة من مفسري الصحابة الكرام..
- ولا يعني هذا أن التفسير بالمأثور ليس له قيمة علمية أو يستقل جهده أحد، فهو نقل وتمحيص واختيار بأمانة، وترجيح بدليل.

3. تقديمه المنهج القديم من مناهج المفسرين (التفسير بالمأثور) بطريقة يسيرة تساعد الباحثين وطلبة التفسير الفهم السليم.

منهج البحث:

اعتمد الباحث مخطوط تفسير بحر العلوم ، وانتهج المنهج الوصفي كونه المنهج الأنسب لطبيعة بحثه، فإنه يقوم بالتعريف بالإمام السمرقندي وبعض المتعلقة الهامة، ثم استخراج معالم منهجه في تفسيره بالمأثور في ضوء نماذج من تفسيره، مع توضيح مختصر لكل معلم من تلك المعالم، والخروج بمجموعة من النتائج والتوصيات التي تساهم في خدمة طلبة التفسير.

خطة البحث:

بحسب ضرورة العمل العلمي وقلة المضمون جاء البحث على مقدمة ومطلبين وخاتمة: أما المقدمة ففيها مضامينها، وأما المطلب الأول فللتعريف بالإمام السمرقندي وتفسيره، وأما المطلب الثاني فلمعالم التفسير بالمأثور عند السمرقندي في سورة الفاتحة، ثم الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات.. والله أسأل التوفيق والسداد.

المطلب الأول التعريف لإمام السمرقندي وتفسيره.

الفرع الأول: التعريف لإمام السمرقندي.

قبل الحديث والخوض بتفاصيل المطلب نود أن نبين أنَّ المصادر التي ترجمت المؤلف أقل من القليل، ولذا كان من الصعوبة أن نجد عن حياة الإمام ما يكفينا استيعاباً لشخصية هذا الامام الفاضل.. وبعد البحث والمراجعة والتتبع وجدت نفسي لا أزيد شيئاً يذكر على ما ذكره الباحثون في دراستهم وتحقيقاتهم فقد تناولوها مفصلة محققة، فما أذكره إنما أخصر مما ذكره، فجزاهم الله خيراً.⁽²⁾

أولاً ولادته واسمه ولقبه: لم يذكر المترجمون السنة التي ولد فيها الإمام، إلا أنه يبدو من قول الشيخ طاشكيري زادة أنه ولد في غضون سنة (660هـ) وقيل: سنة (710هـ)؛ على قول أنه توفي سنة (860هـ)، إذ قال الشيخ: "وَكَانَ مَعْمَرًا قِيلَ أَنَّهُ جَاوَزَ مِائَةَ وَخَمْسِينَ، وَقِيلَ: جَاوَزَ الْمِائَتَيْنِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْحَالِ".⁽³⁾

(2) في مقدمة هؤلاء الباحثين: الباحث: أحمد علي سالم، وله مؤلفات في هذا الشأن منها: الإمام علي بن يحيى السمرقندي 720هـ-860هـ وتفسيره بحر العلوم دراسة تاريخية منهجية. وينظر: أحمد علي سالم والأستاذ الدكتور محمد عطا أحمد يوسف والدكتور إيمان عليوة عباس المنجودي، في بحثهم الموسوم: (الشيخ علي السمرقندي ت: 860هـ، ومنهجه في تفسيره: بحر العلوم).

(3) الشقائق النعمانية: (ص51)

أما على ترجيح الشيخ حاجي خليفة الذي مال إلى أن وفاته كانت سنة 880هـ "وقد جاوز على حد تعبيره— مائة وخمسين سنة"⁽⁴⁾، فإن ولادته ستكون سنة (730هـ).

وعلى كل حال فهو في نهاية القرن السابع أو بداية الثامن . والله أعلم
أما اسمه فهو علي بن حميد الدين يحيى ابن السيد فضل الله السمرقندي القرماني الحنفي⁽⁵⁾.
وتجدر الإشارة إلى أن نسبه يعود إلى النبي صلى الله عليه وسلم، كما ذكر هو بنفسه إذ قال: "ما وضعت حديثاً إلا عرضته على جدي سيد الأولين والآخرين فما صدقه كتبته"⁽⁶⁾.
وأما لقبه فهو: علاء الدين.⁽⁷⁾

ثانياً نشأته: اشتغل في بلاده بالعلم إلى أن بلغ رتبة الفضل، ثم اتجه مسلك الربانيين والتصوف، حتى لبس الخرقة⁽⁸⁾ من والده، وهو من السيد فضل الله، وهو من عمه السيد مسعود، وهو من عمه السيد شهنشاه، وهو من والده السيد عبد الحميد، وهو من والده السيد عبدالعزيز، وهو من الشيخ إبراهيم، وهو من الشيخ أبو موسى، وهو من عمه أبي يزيد البسطامي. ونال من تلك الطريقة حظاً جسيماً.⁽⁹⁾

توطن بمدينة لارنده⁽¹⁰⁾ وصنّف فيها التفسير، وسماه "بحر العلوم".⁽¹¹⁾
قال: "ما وضعت حديثاً إلا عرضته على جدي سيد الأولين والآخرين فما صدقه كتبته".⁽¹²⁾

(4) سلم الوصول: (2/ 402)

(5) ينظر: طبقات المفسرين لأدنه وي: (ص335)، كشف الظنون: (1/ 225)، سلم الوصول: (2/ 402)، الأعلام للزركلي: (5/ 32)

(6) سلم الوصول: (2/ 402). وهذا حاصل لكثير من أهل الله؛ إذ الاجتماع به صلى الله عليه وسلم بقطة ممكن عقلاً وثابت وله وقائع وأدلة تنظر في محلها. ينظر: معجم من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم واليقظة، الكواكب الزاهرة في اجتماع الأولياء بقطة بسيد الدنيا والآخرة صلى الله عليه وسلم.

(7) ينظر: طبقات المفسرين لأدنه وي: (ص335)، كشف الظنون: (1/ 225)، الأعلام للزركلي: (5/ 32).
(8) لبس الخرقة: ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في إرادته ويتوب على يديه. اصطلاحات الصوفية للكاشاني: ص178.

(9) سلم الوصول: (2/ 402).

(10) هي مدينة ببلد الروم، ذات بساتين كثيرة، وكانت قديماً داخلة ضمن إقليم قرمان. وهي اليوم بلدة تتبع ولاية قونية في تركيا. ينظر: أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ: (3/ 454)، هامش سلم الوصول: (1/ 249).

(11) ينظر الشقائق النعمانية: (ص51)، سلم الوصول: (2/ 402).

(12) سلم الوصول: (2/ 402).

ونقل عنه أنه قال: "رأيت الله في المنام في بلدة غَزَّة يوم الخميس من شهر ذي القعدة سنة 858 بعد المجاهدات والشدائد أكثر من أربعين سنة منه"⁽¹³⁾.

ثم أتى بلاد الروم مع السيد الشيخ علاء الدين البخاري⁽¹⁴⁾، وأخذ العلم عنه.⁽¹⁵⁾ ثالثاً مؤلفاته: يعد الإمام علي السمرقندي واحداً من العلماء الأعلام، واشتهر بأنه فقيه وعالم تفسير وأصولي على مذهب أبي حنيفة النعمان، وقد نتج عنه مجموعة من المؤلفات، أشهرها: 1) تفسيره (بَحْرُ الْعُلُومِ فِي التَّفْسِيرِ)⁽¹⁶⁾، أو: (بَحْرُ الْعُلُومِ الْحَبَرِ الْمَعْلُومِ)⁽¹⁷⁾. جمع في التفسير كتاباً في أربع مجلدات من سورة الفاتحة حتى سورة المجادلة، وتوفي ولم يكمله. وهو كتاب جليل القدر والشأن، أدرج - كما قال هو في مقدمته - فوائد جزيلة وذكر فيه أسامي الكتب، انتخبه من كتب التفاسير وأضاف إليه الفوائد الغريبة والمباحث العجيبة بالفاظ نقيحة وعبارات فصيحة.. وهو محل بحثي.

(2) حاشية على شرح الشمسية⁽¹⁸⁾

(3) حاشية على شرح المطالع.⁽¹⁹⁾

(4) حاشية على شرح المواقف للسيد الشريف.⁽²⁰⁾

رابعاً مذهبه الفقهي: كان مفسراً من علماء الحنفية⁽²¹⁾. كما هو ظاهر في تفسيره، وله أمثلة كثيرة، منها: قوله في معرض تفسيره البسملة: "اختلف الأئمة في أن التسمية في أول السورة هل هي آية منها، أو لا، فقال أهل المدينة والشام والبصرة وفقهاؤنا على أنه ليست بآية من الفاتحة ولا من غيرها..."⁽²²⁾. ومعلوم أن هذا مذهب السادة الحنفية.

(13) المصدر السابق.

(14) علاء الدين البخاري: هو عبدالعزيز بن أحمد بن محمد البخاري، الإمام البحر في الفقه والأصول، من مؤلفاته: شرح أصول الفقه للبزدوي، وشرح أصول الفقه للأخسيكي. توفي سنة 730 هـ. ينظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية: (317/1)، هدية العارفين: (581/1).

(15) ينظر: طبقات المفسرين للأدنه وي: (ص335)، كشف الظنون: (1/ 225)، سلم الوصول: (2/ 402).

(16) كشف الظنون: (1/ 225)

(17) كما جاء على غلاف مخطوط تفسيره.

(18) هدية العارفين: (1/ 733).

(19) المصدر السابق.

(20) المصدر السابق.

(21) ينظر: طبقات المفسرين للأدنه وي: (ص335)، هدية العارفين: (1/ 733)، كشف الظنون: (1/ 225)، الأعلام

للزركلي: (5/ 32)

(22) بحر العلوم: لوحة 2.

خامسا ثناء العلماء عليه: جاء على غلاف مخطوط تفسيره: (الشيخ المكرم والغوث الاعظم مصباح الله تعالى في العالم بقيه المتقدمين وامام المتأخرين سيد الاولياء وسند الاتقياء مستند الفقهاء السيد الشيخ علي بن السيد يحيى السمرقندي)⁽²³⁾.

وقال عنه عصام الدين طاشكيري زاده: "ومنهم العارف بالله المولى العالم العامل السيد علاء الدين السمرقندي"⁽²⁴⁾.

وقال الشيخ عمر كحالة في ترجمته ما يدل على سعة علمه فقال: "فقيه مفسر منطقي".⁽²⁵⁾ سادسا وفاته: لم يستطع المترجمون التحديد بدقة السنة التي توفي فيها الإمام السمرقندي فاختلّفوا في سنة وفاته على أقوال:

الأول: إنه توفي سنة (850هـ)⁽²⁶⁾. أي نحو سنة 1446م.

الثاني: إنه توفي: سنة (860هـ)⁽²⁷⁾. أي نحو سنة 1455م

الثالث: إنه توفي سنة (861هـ)⁽²⁸⁾. أي نحو سنة 1456م.

الرابع: إنه توفي سنة (880هـ). أي: نحو سنة 1475م.⁽²⁹⁾

والأكثر من المؤرخين على ترجيح القول الثاني.

وقبره في قرية زينة من ناحية مود، وله فيها زاوية عظيمة.⁽³⁰⁾

وهو من أئمة وعلماء أهل السنة والجماعة، ممن كان له دور مهم في تثبيت عقيدة أهل السنة بالمنطق والعقل، والرد على أهل البدع والضلالات وذلك كونه من كبار علماء السنة. الفرع الثاني: التعريف بالتفسير

أولا عنوان الكتاب ونسبته للمؤلف: سبق معنا في ترجمة الإمام ذكر أهل التراجم وجامعهم على التفسير، وما جاء بعنوان المخطوط دليل واضح لا يقبل الشك بنسبته للإمام.

(23) بحر العلوم: لوحة 1.

(24) ينظر الشقائق النعمانية: (ص51).

(25) معجم المؤلفين: (261/7).

(26) ينظر تاريخ الادب العربي، بروكلمان: ص335.

(27) ينظر: معجم المؤلفين: (7/ 261)، كشف الظنون (1/ 225)، هدية العارفين: 733/1.

(28) ينظر: طبقات المفسرين: (ص335)، معجم المؤلفين: (7/ 261)، كشف الظنون (1/ 225).

(29) ينظر: الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة: (2/ 1734)، الأعلام للزركلي: (5/ 32).

(30) سلم الوصول: (2/ 402)

ثانياً منهج الإمام السمرقندي في تفسيره: المطلع على التفسير بتأمل يرى أنَّ التفسير أقرب إلى التفسير بالرأي؛ لكثرة ما فيه من مباحث ومسائل، ولكن لا يعني هذا أن الإمام علي السمرقندي غفل عن التفسير بالمأثور، فقد استند على مجموعة من المصادر الرئيسة في مقدمتها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة واللغة العربية، دون أن يذكر الأسانيد فيما يرويه.

وأما جانب التفسير بالرأي والمعقول فقد استخدم في تفسيره العلوم المساعدة كعلوم اللغة نحواً وصرفاً وبلاغة مما زاد تفسيره ميزة على ميزاته، بلغة سهلة لا يشوبها التعقيد أو الغموض، فضمَّ تفسيره الجانب الفقهي بشكل واسع وواضح، ولم يترك المحاكاة العقلية والاستدلال العقلي والحجة والبرهان في تقريره قضايا العقيدة وغيرها.

المطلب الثاني معالم التفسير بالمأثور عند السمرقندي في سورة الفاتحة.

أولاً: اتفق أهل الاختصاص بأن أنواع التفسير بالمأثور ثلاث، وألحق بعضهم نوعاً رابعاً، وأضاف آخرون خامساً، أما المتفق عليه فهي:

1. تفسير القرآن بالقرآن.
2. تفسيره بالسنة النبوية.
3. تفسيره بأقوال الصحابة.

وأما الملحق الرابع فتفسيره بأقوال التابعين، والخامس منها فتفسير القرآن الكريم بأقوال تابعي التابعين.

وسأطرق ببحثي عما أجده من هذه الأنواع في تفسير الإمام علي السمرقندي في سورة الفاتحة إذ هو مدار بحثي هذا، وكما يأتي:

(1) تفسير القرآن بالقرآن: وهو من أعلى المراتب والمراحل التي يجب على المفسر لكتاب الله تعالى النظر فيها؛ لأن كلام الله تعالى لا يعلمه إلا الذي نزل منه سبحانه وتعالى، بيد أن منه ما يكون توقيفي لا مجال للعقل فيه، ومنه ما يكون اجتهادي، معتمداً على صحة الاجتهاد وقوة نظر المفسر، وتجرد عن الهوى أو التعصب، وهو أحد أسباب اختلاف المفسرين يؤدي إلى قبوله أو رفضه؛ إذ هو محل إعمال العقل والنظر بعد تدبر المفسر وإيجاد مناسبة تجمع معنى الآية الأولى بالآية الثانية.

(2) تفسير القرآن الكريم بالسنة النبوية:

أرسل الله تعالى نبينا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم بالهدى ودين الحق، وأنزل عليه القرآن الكريم، وأمره بتبليغه للناس جميعاً، مبيناً لهم وموضحاً، قال تعالى: وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ الَّتِي فِيهَا وَهَدَىٰهِمْ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ⁽³¹⁾، فبلغه صلوات الله عليه وسلامه على أتم وجه، وبين أحكامه، وأوضح تفسيره بقوله أو فعله أو تقريره صلى الله عليه وسلم. ولذا قال المصطفى صلى الله عليه وسلم: (ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه)⁽³²⁾.

فللسنة النبوية المشرفة منزلة عظيمة من كتاب الله فهي التطبيق العملي لما جاء فيه، وهي مبينة لجمله، مقيدة لمطلقه، مخصصة لعامه، موضحة لمبهمه، مفسرة لمشكله، مفصلة لمختصره، مضيئة بأحكام لم تأت في كتاب الله ولم ينص عليها، لا تخرج عن قواعده وأصوله، ومقاصده وغاياته، فلا يمكن الاستغناء عنها بأي حال من الأحوال، ولا يجوز إهمالها في أي زمن.

قال تعالى: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ بِاللَّيْلِ الْكِتَابَ بِإِلْهَامٍ بَيْنَ الْأَيْدِي بِمَا أُنزِلَ بِهِ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْخَائِبِينَ⁽³³⁾.

فإن صح الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في تفسير آية فلا ينبغي أن يكون إلا في المرتبة الأولى في القبول.

(3) تفسير القرآن الكريم بأقوال الصحابة:

يكفينا حديثاً في هذا الشأن ما جاء عن الإمام الشافعي في بيان فضل الصحابة ومعرفتهم بالكتاب والسنة، والتمسك بأقوالهم، إذ نقل عنه الإمام البيهقي رحمه الله فقال: "قرأت في كتاب الرسالة القديمة، رواية الحسن بن محمد الزعفراني، عن الشافعي رحمه الله أنه قال: وقد أثنى الله تبارك وتعالى على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في القرآن والتوراة والإنجيل، وسبق لهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم من الفضل ما ليس لأحد بعدهم، فرحمهم الله وهنأهم بما آتاهم من ذلك ببلوغ أعلى منازل الصديقين والشهداء والصالحين، هم أدوا إلينا سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وشاهدوه والوحي ينزل عليه، فعلمو ما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم عاماً وخاصاً،

(31) سورة النحل: الآية 64.

(32) أخرجه أحمد في مسنده: (410/28) برقم 17174. قال الشيخ شعيب: "وهو إسناد صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح، غير عبد الرحمن بن أبي عوف الجرشي، فمن رجال أبي داود والنسائي، وهو ثقة. حريز: هو ابن عثمان الرحبي". وأبو داود في سننه: (7/ 13) برقم 4604.

(33) سورة النساء: الآية 105.

وعزماً وإرشاداً. وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد، وورع وعقل، وأمر استدرك به علم واستنبط به. وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من آرائنا عندنا لأنفسنا". (34)

وسبب ذلك أن الصحابة رضي الله عنهم قد شاهدوا تنزيل الآيات وعرفوا وعانوا أسباب نزولها، وكان لهم من سلامة الفطرة، وصفاء نفوسهم، وعلو كعبهم في الفصاحة والبيان، ما مكّنهم من الفهم الصحيح لكلام الله.

بقي أن نعلم أنّ تفسيرات الصحابة رضي الله عنهم منه ما له حق الرفع ولا مجال لرفضه، كما كان متعلقاً بأمور الغيب ولا مجال للاجتهاد فيه.. ومنه ما له حكم الاجتهاد وإعمال الرأي وهو ما اختلفت فيه أقوالهم وتنوعت آراؤهم، وهذا سبب من أسباب اختلاف المفسرين كما يعلمه أهل هذا الفن.

4) تفسير القرآن الكريم بأقوال التابعين:

روى الإمام مسلم رحمه الله بسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم أثنى على هذين الجليلين بقوله: (خير أمتي القرن الذين يلوني، ثم الذين يلوهم، ثم الذين يلوهم، ثم يجي قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه) (35).

احتل تفسير التابعين مكانة عالية في سجل أهل العلم، فهم قوم تلقوا علومهم من الصحابة الكرام، وهم أقرب عهداً إلى عصر النزول ومعرفة أسباب النزول ومعرفة اللغة، ومن هنا كان الرجوع إلى أقوالهم وتفسيراتهم خطوة مهمة في الوصول إلى التفسير الصحيح.

5) تفسير القرآن الكريم بأقوال تابعي التابعين:

أضاف بعض أهل العلم أقوال تابعي التابعين من التفسير بالمأثور، بحجة أن لهم ما للتابعين من مزية، مع الإقرار بأنهم دونهم في الرتبة لفضل معاصرة الصحابة، ولأنهم من القرون الخيرية الواردة في الحديث الشريف، وتفسيرهم امتداد لتفسير الصحابة والتابعين، وهم ممن شهدوا عصر الاحتجاج اللغوي ونشأة علوم اللغة، وهذا ما نراه واضحاً في تفاسير الأئمة كتفسير الإمام ابن جرير الطبري وتفسير ابن أبي حاتم وغيرهما؛ إذ ضمت كتبهم أقوال أئمة التفسير من أتباع التابعين كعبد الرحمن بن زيد ومقاتل وغيرهم.

(34) مناقب الشافعي للبيهقي: (442/1)

(35) صحيح مسلم: (1962/4) برقم 2533.

وينبغي أن نعلم أن المقصود بهذه المرحلة ليست على الإطلاق والمجموع، وإنما على المتقدمين منهم، قال الإمام ابن حجر رحمه الله: "واتفقوا أن آخر من كان من أتباع التابعين ممن يقبل قوله من عاش إلى حدود العشرين ومائتين، وفي هذا الوقت ظهرت البدع ظهوراً فاشياً، وأطلقت المعتزلة ألسنتها، ورفعت الفلاسفة رؤوسها، وامتنح أهل العلم ليقولوا بخلق القرآن، وتغيرت الأحوال تغيراً شديداً، ولم يزل الأمر في نقص إلى الآن".⁽³⁶⁾

نبا التطبيقات:

1) قال الإمام السمرقندي: "سورة فاتحة الكتاب مكية عن علي وابن عباس رضي الله عنهم، وذلك لقوله تعالى: **وَلَقَدْ آتَيْنَاهُ مَبْنًى مِّنْ أَلَمَنَافِيهِ**"⁽³⁷⁾، وهي الفاتحة، والآية مكية وقد روى عن علي كرم الله وجهه أنه قال: (نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش)⁽³⁸⁾، وعن عمرو بن شرحبيل⁽³⁹⁾ أنه قال: أول ما نزل من القرآن الحمد لله رب العالمين⁽⁴⁰⁾.
في هذا النص من قول الشيخ نجده قد روى على مكية سورة الفاتحة قول الصحابة كعلي بن أبي طالب وعبدالله بن عباس رضي الله عنهم، واستدل لهم بقوله تعالى: **وَلَقَدْ آتَيْنَاهُ مَبْنًى مِّنْ أَلَمَنَافِيهِ** وهي مكية إذ هي من سورة الحجر وآياتها مكية بالاتفاق⁽⁴¹⁾.

⁽³⁶⁾ فتح الباري: (7/ 6).

⁽³⁷⁾ سورة الحجر: من الآية 87.

⁽³⁸⁾ أخرجه الواحدي بسنده: (ص22) قال المحقق كمال بسيوني زغلول: "في إسناده انقطاع: الفضيل بن عمرو لم يسمع من علي والحديث أخرجه الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب رقم (6816) من طريق فضيل بن عمرو، وعزاه في الدر المنثور: (5/1) لإسحاق بن راهويه عن علي بن مرفوعاً: **وَرَوَى بِلَفْظٍ عَنِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَقَالَ: "حَدَّثَنِي نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ تَغَيَّرَ لَوْنُهُ وَرَدَّهَا سَاعَةً حِينَ ذَكَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا أَنْزَلْتُ مِنْ كَنْزٍ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ".** المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية: (429/14) برقم 3515. ويؤيده ما أخرجه الحاكم في المستدرک علي الصحیحین: (746/1) برقم 2053. عن معقل بن يسار رضي الله عنه، قال: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (أُعْطِيَتْ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ، وَالْمِفْصِلُ الْبَاقِلَةُ). وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه".⁽³⁹⁾

⁽³⁹⁾ عمرو بن شرحبيل: وهو أبو ميسرة الحمداني ثم الوادعي الكوفي التابعي، روى عن: عمر، وعلي، وعبد الله، كان من العباد وكانت ركبته كركبة البعير من كثرة الصلاة، ثقة عابد مخضرم، مات سنة 63هـ. ينظر: الطبقات الكبرى: (8/ 226)، الإصابة في تمييز الصحابة (5/ 113).

⁽⁴⁰⁾ بحر العلوم: لوحة 2.

⁽⁴¹⁾ قال ابن قتيبة: "سورة الحجر مكية كلها". غريب القرآن لابن قتيبة: (ص235). وينظر معاني القرآن للنحاس: (4/ 5).

ثم أورد الشيخ رحمه الله أثرا عن التابعي الجليل عمرو بن شرحبيل أخرجه الآجري⁽⁴²⁾ والبيهقي⁽⁴³⁾ وهو حديث منقطع⁽⁴⁴⁾، قال عنه السيوطي: "هَذَا مُرْسَلٌ رِجَالُهُ ثِقَاتٌ"⁽⁴⁵⁾، "بل هو شاذ" كما قال العسقلاني⁽⁴⁶⁾؛ لمخالفته ما هو أصح منه.

وهذا يتبين استدلال الشيخ السمرقندي رحمه الله بالقرآن الكريم وأقوال الصحابة والتابعين.
2) "قوله تعالى: هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا"⁽⁴⁷⁾ أي: ليس في الوجود أحد يخص باسم الله إلا الله، وهو يدل على أنه اسم غير مشتق؛ إذ لو كان مشتقا لما كان اسما بل صفة"⁽⁴⁸⁾.

أورد السيد السمرقندي رحمه الله هذا النص في سياق ذكر خلاف أهل العلم هل أن لفظ الجلالة (الله) مشتق أو أنه اسم جامد، مستدلا على عدم اشتقاقه بوجوه عديدة، منها هذه الآية. وقد سبقه لذلك أئمة كالثعلبي والرازي⁽⁴⁹⁾، وهذا المعنى جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما كما أخرجه غير واحد في تفسير قوله تعالى: "هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا قَالَ: ليس أحد يسمى الرحمن غيره"⁽⁵⁰⁾.

3) قال في سياقه الفرق بين اسمي الله تعالى: (الرحمن) و (الرحيم) ما نصه: "وقال بعضهم⁽⁵¹⁾: اسم الرحمن خاص بالحق تعالى عام في الأثر، واسم الرحيم عام في الاسم خاص في الأثر؛ لجواز إطلاقه على الغير، ولقوله: وَكَانَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا"⁽⁵²⁾."⁽⁵³⁾

أورد السيد السمرقندي رحمه الله أحد الفروق بين اسم الله تعالى الرحمن واسمه الرحيم، ومن بينها القول بأن اسم الله (الرحمن) خاص في اللفظ عام في المعنى والأثر، و(الرحيم) عام في اللفظ

(42) الشريعة للآجري: (3/ 1441-1442) برقم 973.

(43) دلائل النبوة للبيهقي: (2/ 158).

(44) قال البيهقي: "هذا منقطع، فإن كان محفوظا فيحتمل أن يكون خيرا عن نزولها بعد ما نزلت عليه، اقرأ باسم ربك، ويا أيها المدثر، والله أعلم". دلائل النبوة: (2/ 159).

(45) الإتيان في علوم القرآن: (1/ 94).

(46) عمدة القاري: (1/ 62).

(47) سورة مريم: من الآية 65.

(48) بحر العلوم: لوحة 6.

(49) ينظر: الكشف والبيان: (1/ 96)، مفاتيح الغيب: (1/ 144).

(50) تفسير ابن أبي حاتم: (7/ 2414) برقم 13177، المستدرک علی الصحیحین: (4/ 347) برقم 3460، قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه"، شعب الإيمان: (1/ 143) برقم 122، وعزاه السيوطي في الدر المنثور: (5/ 531)

لعبد بن حميد وابن المنذر
(51) ينظر: التقييد الكبير للبسيلى: (ص 237)، وفي الكشف والبيان عن تفسير القرآن: (1/ 99) مروى عن جعفر الصادق رحمه الله.

(52) سورة الأحزاب: من الآية 43.

(53) بحر العلوم: لوحة 6.

خاص في المعنى والأثر، فالرَّحْمَنُ خاص من حيث إنه لا يجوز أن يسمى به أحد إلا الله تعالى، عام من حيث إنه شمل جميع الموجودات برحمته من حيث الخلق والرزق والنفع والدفع وغير ذلك، أما الرَّحِيمُ فخاص من حيث المعنى والأثر؛ لأنه يرجع إلى اللطف والتوفيق عام من حيث جواز تسمية المخلوقين في المسمى به، ثم استدلل لذلك بتسميته تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: وَكَانَ بِهِ الْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا.

4) في معنى رَبِّهِ أَفَلَمَيِّنْ (54) قال: "وقال ابن عباس معناه: سيد العالمين، وقد جاء في الحديث الله السيد، قال رجل لبني آدم يا سيد، فقال عليه الصلاة والسلام: السيد هو الله، كأنه قصد المنع من المدح، شأها كقوله عليه الصلاة والسلام إياكم والمدح فإنه الذبح، فقد قال: أنا سيد ولد آدم ولا فخر" (55).

يعرض السيد السمرقندي رحمه الله في معنى كلمة الرب من قوله تعالى: رَبِّهِ أَفَلَمَيِّنْ (56) معاني كثيرة، ومنها السيد، وأورد لذلك أثرا عن الصحابي ابن عباس رضي الله عنهما، وقوله: "سيد العالمين"، ثم أيدته بحديث رواه بالمعنى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الله تعالى هو السيد، ونص الحديث عن مطرف ابن عبد الله بن الشخير، قال: "قال أبي رضي الله عنه: انطلقت في وفد بني عامر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا: أنت سيدنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: السَّيِّدُ الله، قلنا: فأفضلنا فضلا وأعظمنا طولا، فقال صلى الله عليه وسلم: قولوا بقولكم، أو ببعض قولكم، ولا يستجربنكم الشيطان" (57)، وفي رواية عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "إنَّ ناساً قالوا: يا رسول الله، ويا خيرنا وابن خيرنا، ويا سيدنا وابن سيدنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: السَّيِّدُ الله، قالوا: أنت أفضلنا فضلا وأعظمنا طولا، فقال: يا أيُّها الناس، عليكم بقولكم، ولا يستهوينكم الشيطان، إني لا أريد أن ترفعوني فوق منزلي التي أنزلنيها الله تبارك وتعالى، أنا محمد بن عبد الله، عبد الله ورسوله" (58).

(54) سورة الفاتحة: الآية 2.

(55) بحر العلوم: لوحة 7.

(56) سورة الفاتحة: الآية 2.

(57) رواه أحمد في مسنده: (235/26) برقم 16307، وأبو داود في سننه: (184/7) برقم 4806، والنسائي في السنن الكبرى: (102/9) برقم 10003، والبيهقي في الأسماء والصفات واللفظ له: (68/1) برقم 33، ورجال إسناده ثقات.

(58) جامع الأصول: (49/11) برقم 8516.

والمنع الوارد في الحديث إنما كان من أجل المدح والإطراء المفضي إلى التكبر، شأنه كقوله عليه الصلاة والسلام: "إياكم والمدح فإنه الذبح"⁽⁵⁹⁾، أو "من أجل أنهم حديثو عهد بالإسلام، وكانوا يحسبون أن السيادة بالنبوة هي كأسباب الدنيا، وكان لهم رؤساء يعظمونهم، وينقادون لأمرهم، ويسمونهم السادات، فعلمهم الثناء عليه، وأرشدتهم إلى الأدب في ذلك"⁽⁶⁰⁾. بدليل أنه عليه الصلاة والسلام قال: "أنا سيد ولد آدم ولا فخر"⁽⁶¹⁾، وقوله يوم حكم بني قريظة: "قوموا إلى سيدكم"⁽⁶²⁾ يريد سعد بن معاذ رضي الله عنه.

(5) قال: "والعالم اسم لكل موجود يعلم به الصانع"⁽⁶³⁾، ثم استدلل فقال: "بدليل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾"⁽⁶⁴⁾، ولقوله عليه السلام: إن لله أربعين ألف عالم، عالم الدنيا من المشرق إلى المغرب أصغر الأعلام من أربعين ألفا"⁽⁶⁵⁾. عرف العالم من قوله تعالى: ﴿الْعَالَمِينَ﴾ بقوله: "والعالم اسم لكل موجود يعلم به الصانع"، ثم استدلل على هذا بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛ إذ (كل موجود) و (كل شيء) كلاهما من ألفاظ العموم.

ثم ذكر خلاف أهل العلم في عدد العالمين وكيفيتهم، وذكر لذلك بعض الأقوال، ومنها ما روي عن رسول الله عليه الصلاة والسلام: إن لله أربعين ألف عالم، عالم الدنيا من المشرق إلى المغرب أصغر الأعلام من أربعين ألفا"⁽⁶⁶⁾ ومنها ما روي عن سعيد بن المسيب أنه قال: "لله ألف عالم منها ستمائة في البحر وأربعمائة في البر". وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: إن لله أربعين ألف عالم، الدنيا من شرقها إلى غربها عالم واحد".

(59) أخرجه الشهاب القضاعي في مسنده: (2/ 94) برقم 953 وإسناده حسن.

(60) جامع الأصول: (11/ 50).

(61) روي بألفاظ متقاربة في صحيح مسلم ومسنند أحمد والترمذي وغيرهم، وبهذا اللفظ جاء في سنن ابن ماجه: (362/5) برقم 4308، قال الشيخ شعيب: صحيح لغيره، مسند أبي يعلى: (4/ 5) برقم 2328، المستدرك على الصحيحين: (5/ 162) برقم 4234 قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه.

(62) أخرجه الشيخان: صحيح البخاري: (3/ 1107) برقم 2878، صحيح مسلم: (3/ 1388) برقم 1768.

(63) بحر العلوم: لوحة 11.

(64) سورة الأنعام: من الآية 164.

(65) بحر العلوم: لوحة 11.

(66) ينظر الكشف والبيان عن تفسير القرآن: (1/ 112)،

(6) ثم ذكر قول الحسن وقتادة ومجاهد بأنهم "جميع المخلوقين" (67)، وذهب ابن عباس إلى أنهم: "الجن والإنس" (68)؛ لأنهم المكلفون بالخطاب، قال الله تعالى: لِيَكُونُوا لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا (69) (70)، وأعتز السمرقندي على هذا الاستدلال بقوله: "وفيه نظر؛ لتنافي القريتين؛ لأن الإنذار قرينة مخصصة للعالمين بالثقلين؛ إذ لا إنذار لغير الجن والإنس، بخلاف التربية فإنها قرينة معممة للعالمين بعمومها على ما لا يخفى، فيكون متناقضين عموماً وخصوصاً. وقيل: عني به الناس ههنا؛ فإنه كل واحد منهم عالم من حيث أنه يشتمل على نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر والأعراض التي يعلم بها الصانع تعالى كما يعلم بما أبدعه في العالم ولذلك سوى بين النظر فيهما وقال عز من قائل: (وفي أنفسكم أفلا تبصرون)" (71).

والذي عليه الجمهور هو ما روي عن الحسن وقتادة ومجاهد أن لفظ العالمين جمع يراد منه كل شيء سوى الله تعالى، ولا يحصي عدد العالمين إلا الله سبحانه. والله أعلم.

(7) قال السمرقندي رحمه الله في قوله تعالى: "مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ" (72)، قرأ عاصم والكسائي ويعقوب مالك بالألف، ويؤيده: يَوْمَ لَا تَمَلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ (73)، ولأن الحسنات فيه أكثر كما قال عليه السلام: "من قرأ القرآن فأعرب في قراءته" (74) كان له بكل حرف منه عشرون حسنة ومن قرأ بغير إعراب كان له بكل حرف عشر حسنات" (75)، ولأنه أعم، وقرأ بقوله (ملك) وهو الاختيار؛ لأنه قراءة أهل الحرمين، ولقوله لَعَنَ الْمَلِكُ الْيَوْمَ (76)، وملك النَّاسِ (77) (78).

(67) تفسير السمعاني: (36/1)، تفسير البغوي: (74/1)، اللباب في علوم الكتاب: (1/183).

(68) تفسير السمعاني: (36/1)، تفسير البغوي: (74/1).

(69) سورة الفرقان: من الآية 1.

(70) بحر العلوم: لوحة 6.

(71) بحر العلوم: لوحة 6.

(72) سورة الفاتحة: 4.

(73) سورة الانفطار: 19.

(74) أعرب: أي بين ووضح النطق وهو عبارة عن مزيد الضبط والتلاوة.

(75) شعب الإيمان: (428/2) برقم 2294. ولا يشكل هذا مع حديث "له بكل حرف عشر حسنات"؛ لأنه يَحْتَمِلُ أَنَّ العشر الحسنات الأخرى في مقابلة الحرص على ضبطه وإتقانه. دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين: (6/482).

(76) سورة غافر: من الآية 16.

(77) سورة الناس: الآية 2.

(78) بحر العلوم: لوحة 7.

استشهد السيد السمرقندي رحمه الله لمن قرأ: (مالك) بقوله تعالى: ﴿وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾؛ لأن الأمر له، وهو مالك الأمر بمعنى واحد. فلام الجر معناها: الملك والاستحقاق، وبداية الآية من قوله عز وجل: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا﴾ تقوي ذلك. والتقدير: مالك يوم الدين من الأحكام ما لا تملكه نفس لنفس⁽⁷⁹⁾، ولأن قوله: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا﴾ بكسر اللام يدل على (مالك)؛ لأنه لما نفى عنهم الملك الذي هو مصدر المالك وجب أن يكون هو المالك⁽⁸⁰⁾.

ثم إن سياق آية الانفطار المبينة يتناسق مع آية الفاتحة المبهمة، قال تعالى: وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الْمَرِّبِ ١٧ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الْمَرِّبِ ١٨ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ. (81)

ثم استشهد لقراءة (ملك) بالآيتين؛ لأن (ملك) يجمع معنى (مالك)، وليس العكس؛ لأن (مالك) يَوْمَ الْمَرِّبِ) معناه: مالك ذلك اليوم بعينه، و(ملك يوم الدين) معناه: ملك ذلك اليوم بما فيه، فهو أعم، وأيضاً فقد أجمعوا على الضم في قوله: لَنَحْنُ أَلْمَلِكُ الْيَوْمُ⁽⁸²⁾، يعني: يوم الدين، و(الملك) بضم الميم مصدر⁽⁸³⁾، وهي أخص من المالك وأقرب للمدح؛ لأنه قد يكون المالك غير ملك، ولا يكون الملك إلا مالكا⁽⁸⁴⁾.

الخاتمة

الحمد لله الذي تم فضله، وهدانا لإكمال ما كتبته في هذه الصفحات من بيان نماذج ومقتطفات من تفسير بحر العلوم للسيد علاء الدين السمرقندي، وفي أدناه بعض النتائج التي توصلت إليها وأفدت منها في ضوء دراستي لسورة الفاتحة، والتوصيات التي أجدها مهمة في صفوف طلبة العلم والمختصين.

(79) ينظر الحجة للقراء السبعة: (19/1).

(80) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: (1/26).

(81) سورة الانفطار: الآيات: 17-19.

(82) سورة غافر: من الآية 16.

(83) ينظر الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: (1/27).

(84) ينظر الحجة في القراءات السبع: (ص47).

أولا النتائج:

- (1) تميز تفسير السمرقندي وأسلوبه بشكل عام بسهولة اللغة وبيان الأوجه المختلفة من روايات الآية.
- (2) من خال تفسير السمرقندي يتضح له مدى تأثره بعلوم القرآن المختلفة وعلم الكلام، وعلوم اللغة العربية والبلاغة.
- (3) اعتنى السيد السمرقندي رحمه الله بالقراءات القرآنية، وتوجيهها.
- (4) لم يترك السيد السمرقندي الجوانب والمناهج المتعلقة في التفسير، فمن العقيدة والفقه وصولاً إلى البياني وغير ذلك من أنواع المناهج التفسيرية.
- (5) مع أن الصبغة العامة لتفسير السيد السمرقندي هي التفسير بالرأي المحمود، إلا أنه لم يترك جانب التفسير بالمأثور، فيروي الروايات الصحيحة عن النبي والصحابة والتابعين وتابع التابعين، ويستشهد أحياناً لهم بتفسير القرآن بعضه ببعض دون أن يبين وجه الربط في كثير من الأحيان.
- ثانياً: التوصيات:
- (1) في ضوء ما وقفت عليه أوصي طلبة العلم والمختصين بما يأتي:
- (1) إعداد مزيد من الدراسات حول تفسير بحر العلوم للسمرقندي وتغطية الثغرات الموضوعية التي لم يتطرق إليها من قبل.
- (2) إلقاء المزيد من الضوء والاهتمام على علوم القرآن ومباحثه وفروعه المختلفة لما لها من أثر جليل في تفسير بحر العلوم.
- (3) ضرورة تبسيط معالم التفسير وعلوم القرآن الموجودة بأهميات الكتب وتفسير الأئمة لعامة الناس خاصة حتى يتسنى لهم فهم ديننا الحنيف فهماً صحيحاً، وفهم القرآن الكريم.
- (4) تسليط الضوء على هذا السفر العظيم، وما فيه من درر وجواهر علمية متنوعة، تحتاج إلى البحث والدرس.
- (5) ضرورة عمل دراسة تحليلية حول القضايا والمباحث اللغوية والبلاغية في تفسير بحر العلوم.
- (6) مبحث القراءات القرآنية التي أوردها السيد علي السمرقندي في تفسيره، مبحث يستحق الوقوف عليه سواء القراءات المتواترة أو الشاذة.
- (7) ضرورة إخضاع هذا التفسير لدراسات حديثة مستقلة تتناول الأحاديث الواردة فيه بالتخريج التفصيلي.

- (8) يوصي الباحث بتسليط الضوء على تأثير الشيخ علي السمرقندي رحمه الله بالأئمة السابقين، وجوانب تأثره تفسيراً وأصولاً وبلاغةً ونحواً.
- (9) ضرورة تسليط الضوء على التفريق بين تفسير بحر العلوم للسيد علاء الدين السمرقندي وتفسير أبي الليث السمرقندي وإبراز الفرق بينهما، وأن التسمية الصحيحة ببحر العلوم أحق بتفسير السيد علاء الدين وليس لأبي الليث.

المصادر

القرآن الكريم

- (1) الإتيان في علوم القرآن: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم [ت ١٤٠١ هـ]، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤ هـ/ ١٩٧٤ م.
- (2) أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ: أحمد بن يوسف الدمشقي المعروف بالقرماني، تحقيق فهمي سعد، أحمد حطيط، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1412 هـ-1992 م.
- (3) أسباب نزول القرآن، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت ٤٦٨ هـ)، المحقق: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
- (4) الأسماء والصفات، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ). حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي، قدم له: فضيلة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادني، جدة – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م.
- (5) الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤١٥ هـ.
- (6) اصطلاحات الصوفية، عبدالرزاق الكاشاني ت 370 هـ، تحقيق وتقديم وتعليق: د. عبدالعال شاهين، دار المنار – القاهرة، الطبعة الأولى، 1413 هـ-1992 م.
- (7) الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر – أيار / مايو ٢٠٠٢ م.

- (8) الإمام علي بن يحيى السمرقندي 720هـ-860هـ وتفسيره بحر العلوم دراسة تاريخية منهجية. أحمد علي سالم، دار أمجد للنشر والتوزيع
- (9) تاريخ الادب العربي، كارل بروكلمان، دار المعارف، 1993م.
- (10) تفسير القرآن العظيم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ)، المحقق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة - ١٤١٩هـ.
- (11) تفسير القرآن، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت ٤٨٩هـ)، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.
- (12) التقييد الكبير في تفسير كتاب الله المجيد، أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد البسيلي التونسي (ت ٣٨٠هـ)، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض - المملكة العربية السعودية.
- (13) جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى : ٦٠٦هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط - التتمة تحقيق بشير عيون، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى.
- (14) الحجة في القراءات السبع، الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبد الله (ت ٣٧٠هـ)، المحقق: د. عبدالعال سالم مكرم [ت ١٤٢٩هـ] الأستاذ المساعد بكلية الآداب - جامعة الكويت، دار الشروق - بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠١هـ
- (15) الحجة للقراء السبعة، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أبو علي (ت ٣٧٧هـ)، المحقق: بدر الدين قهوجي - بشير جويجايي، راجعه ودققه: عبد العزيز رباح - أحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث - دمشق / بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م
- (16) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الفكر - بيروت.

- 17) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي (ت ١٠٥٧هـ)، اعتنى بها: خليل مأمون شيخا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م
- 18) سلم الوصول إلى طبقات الفحول، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بـ «كاتب جلي» و«حاجي خليفة» (المتوفى ١٠٦٧ هـ)، المحقق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، تدقيق: صالح سعداوي صالح، إعداد الفهارس: صلاح الدين أويغور، مكتبة إرسیکا، إستانبول – تركيا، ٢٠١٠ م.
- 19) سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (٢٠٩ – ٢٧٣ هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط – عادل مرشد – محمد كامل قره بللي – عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩ م
- 20) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (٢٠٢ – ٢٧٥ هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط – محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩ م
- 21) السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣ هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شليبي، بمساعدة مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م.
- 22) الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري البغدادي (ت ٣٦٠ هـ)، المحقق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، دار الوطن – الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠ هـ – ١٩٩٩ م
- 23) شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٣٨٤ – ٤٥٨ هـ)، المحقق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠ م.
- 24) الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين طاشكبري زاده (ت ٩٦٨ هـ)، دار الكتاب العربي – بيروت

- (25) الشيخ علي السمرقندي ت: 860هـ، ومنهجه في تفسيره: بحر العلوم. أحمد علي سالم والأستاذ الدكتور محمد عطا أحمد يوسف والدكتور إيمان عليوة عباس المنجودي، بحث منشور في المجلة العلمي بكلية الآداب، العدد 49 لسنة 2022م.
- (26) صحيح البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، المحقق: د. مصطفى ديب البغا، (دار ابن كثير، دار اليمامة) – دمشق، الطبعة الخامسة، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣ م
- (27) صحيح مسلم أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ – ٢٦١ هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.
- (28) الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت ٢٣٠ هـ)، المحقق: الدكتور علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م
- (29) طبقات المفسرين للأذنه وي، أحمد بن محمد الأذنه وي من علماء القرن الحادي عشر (ت ق ١١هـ)، المحقق: سليمان بن صالح الخزري، مكتبة العلوم والحكم – السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م
- (30) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني (ت: ٨٥٥ هـ)، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه: شركة من العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، لصاحبها ومديرها محمد منير عبده أغا الدمشقي، وصورتها دور أخرى: مثل (دار إحياء التراث العربي، ودار الفكر) – بيروت.
- (31) غريب القرآن أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، المحقق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية (لعلها مصورة عن الطبعة المصرية)، ١٣٩٨ هـ – ١٩٧٨ م
- (32) فتح الباري بشرح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣ – ٨٥٢ هـ)، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وتصحيح تجاربه: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية – مصر
- (33) الفردوس بمأثور الخطاب، شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو، أبو شجاع الديلمي الهمداني (ت ٥٠٩ هـ)، المحقق: السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م.
- (34) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى عبد الله القسطنطيني المعروف بكاتب جلبي وبجاجة خليفة (١٠١٧ – ١٠٦٧ هـ = ١٦٠٩ – ١٥٦٧ م)، حققه وعلق عليه:

إكمال الدين إحسان أوغلي - بشار عواد معروف، شارك في تحقيقه: مهراڤ محمود الزعي - محمود بشار العبيدي، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، لندن - إنجلترا، الطبعة الأولى، ١٤٤٣ هـ - ٢٠٢١ م

35) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي (ت ٤٢٧ هـ)، أشرف على إخراجہ: د. صلاح باعثمان، د. حسن الغزالي، أ. د. زيد مهارش، أ. د. أمين باشه، تحقيق: عدد من الباحثين (٢١) مثبت أسماؤهم بالمقدمة (ص ١٥)، أصل التحقيق: رسائل جامعة (غالبا ماجستير) لعدد من الباحثين، دار التفسير، جدة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م

36) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري ثم المدني فالملكي الشهير بالمتقي الهندي (ت ٩٧٥ هـ)، المحقق: بكري حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.

37) الكواكب الزاهرة في اجتماع الأولياء يقظة بسيد الدنيا والآخرة صلى الله عليه وسلم، لأبي الفضل عبدالقادر بن الحسين بن مغيزل الشاذلي، تحقيق وضبط: أ. د. أحمد عبدالرحيم السايح، المستشار توفيق علي وهبة، نشر مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 1431 هـ - 2010 م.

38) اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (ت ٧٧٥ هـ)، المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

39) المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ)، المحقق: الفريق العلمي لمكتب خدمة السنة، بإشراف أشرف بن محمد نجيب المصري، دار المنهاج القويم للنشر والتوزيع، الجمهورية العربية السورية، الطبعة الأولى، ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م

40) مسند أبي يعلى، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصل (ت ٣٠٧ هـ)، المحقق: حسين سليم أسد [ت ١٤٤٣ هـ]، دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ - ١٩٨٤ م

41) مسند الإمام أحمد بن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م

(42) مسند الشهاب، أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي بن حكيمون القضاعي المصري (ت ٤٥٤هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية،

١٤٠٧ – ١٩٨٦

(43) المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، المحقق: (١٧) رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار العاصمة، دار الغيث – السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ

(44) معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٠هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

(45) معاني القرآن، أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد (ت ٣٣٨هـ)، المحقق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى – مكة المكرمة الطبعة الأولى، ١٤٠٩

(46) معجم من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم واليقظة، محيي الدين محمد علي الطمعي، دار الكتب العلمية، 2007

(47) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثالثة – ١٤٢٠هـ

(48) مناقب الشافعي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٣٨٤ – ٤٥٨هـ)، المحقق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث – القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٠هـ – ١٩٧٠م

(49) الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة «من القرن الأول إلى المعاصرين مع دراسة لعقائدهم وشيء من طرائفهم»، جمع وإعداد: وليد بن أحمد الحسين الزبيري، إيراد بن عبد اللطيف القيسي، مصطفى بن قحطان الحبيب، بشير بن جواد القيسي، عماد بن محمد البغدادي، مجلة الحكمة، مانشستر – بريطانيا، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م





Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA *

mahmudesad.erkaya@asbu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3981-4688

ÖZET

Kalp vasıtasıyla elde edilen bilgiyi ifade eden mârifet, sûfî epistemolojisini simgeleyen en temel kavramdır. Sûfiler bilgiye ulaşmada aklın önemini kabul etmekle birlikte ilâhî hakikatleri idrak etmede onun sınırlılığını dile getirmektedirler. Onlara göre bilgiye ulaşmada en kuvvetli ve kesin yol kalpten geçmektedir. Kulun kalbi ile ulaştığı keşf ve ilham, doğrudan kaynağından elde edilmiş olması yönüyle sıhhatli bir bilgi içermektedir. Bu yönüyle kalp vasıtasıyla elde edilmesi itibariyle mârifet kesin ve doğru bilgiyi ifade etmektedir. Allah hakkındaki bilgiye ise mârifetullah adı verilmektedir. Sûfî geleneğe uygun olarak mârifeti akıl ile elde edilen ilimden daha öncelikli ve üstün bir konuma yerleştiren Ali es-Semerkandî, mârifete giden yolda öncelikle şeriat ilimlerini öğrenmenin önemine vurgu yapar. Bununla birlikte ona göre ilim sahibi olmaktan maksat yalnızca kitaplardan ilim öğrenmek anlamına gelmemektedir. Asıl ilim, amele yoğunlaşmaktır; hakiki âlim, ilmiyle amel edendir. Şeriat ile amel insanı mârifete ulaştırır. Şeriat ilmi insanın dış âlemi, mârifet ilmi ise iç dünyası ile ilgilidir. Bu iki ilmin cemedilmesiyle hakikat ilmi ortaya çıkar. Mârifete ulaşmak için öncelikle kalbin önündeki engellerin aşılması gerekir. Bunun yolu ise nefis terbiyesinden geçmektedir. Nefis perdesini kalp aynasından kaldırıp hakikatleri görmek için kalbin kirlerden arındırılması ve mâsivânın gönülden çıkartılması gerekir. Bunun gerçekleşmesiyle mârifetullah'a ulaşılacak, gizli hazinenin güzellikleri zuhur edecektir. İnsanın asıl vatanına dönüşü de samimi olarak yaptığı

* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

ameller neticesinde elde edeceği mârifet ile mümkün olacaktır. Bu hakikate ulaşmayan ise ne kadar kitap okursa okusun gerçekte âlim olamayacaktır. Bu minval üzere çalışmada, Ali es-Semerkindî'nin Keşfü'l-esrâr li't-tâlibi li sultânî'l-ârifîn ve'l-ulemâi'l-muhakkikîn adlı eseri özelinde tasavvuf düşüncesindeki mârifet yorumları, diğer mutasavvıfların mârifet kavramına yaklaşımları ile karşılaştırmalar yapılarak tahlil edilmiştir. Böylece Ali es-Semerkindî'nin bilgi anlayışı itibariyle tasavvufî düşünce geleneğine uygun bir yaklaşım sergilediği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler:

Tasavvuf, Epistemoloji, Mârifet, İrfân, Ali Semerkandî.

Knowledge in the Sufi Thought of Ali b. Yahyâ es-Samarkandî
(d. 860/1457)

ABSTRACT

In Sufism, ma'rifah, which expresses the knowledge obtained through the heart, is the most basic concept symbolizing Sufi epistemology. Although Sufis accept the importance of reason in reaching knowledge, they express its limitations in comprehending divine truths. According to them, the strongest and surest way to reach knowledge is through the heart. The discovery and inspiration that the servant reaches through his heart contains sound information as it is obtained directly from its source. In this respect, ma'rifat refers to perfect and accurate knowledge as it is obtained through the heart. Knowledge about Allah is called marifatullah. In accordance with the Sufi tradition, Ali es-Samarkandî, who places knowledge in a priority and superior position than the knowledge obtained by reason, emphasizes the importance of learning the Sharia sciences on the path to knowledge. However, according to him, the purpose of having knowledge does not mean learning knowledge only from books. The real science is to concentrate on action; A true scholar is the one who acts with his knowledge. Acting in accordance with Sharia brings one to knowledge. The science of sharia is related to the outer world of man,

while the science of knowledge is related to the inner world. By combining these two sciences, the science of truth emerges. In order to reach ma'rifa, the obstacles in front of the heart must first be overcome. The way to do this is through self-discipline. In order to remove the curtain of the soul from the mirror of the heart and see the truth, the heart must be cleansed of dirt and the evil must be removed from the heart. With the realization of this, knowledge of Allah will be achieved and the beauties of the hidden treasure will emerge. A person's return to his original homeland will be possible with the knowledge he will gain as a result of his sincere deeds. Those who do not reach this truth will not be able to truly become a scholar, no matter how many books they read. In this study, the interpretations of ma'rifah in the thought of Sufism, specifically in Ali es-Samerkandî's work titled Keşfü'l-esrâr li't-talibî li sultânî'l-ârifîn ve'l-ulemâu'l-muhakkikîn, together with the approaches of other Sufis to the concept of marifet will be analyzed by making comparisons. Thus, it will be tried to determine Ali es-Samerkandî's place in the tradition of Sufi thought in terms of his understanding of knowledge.

Keywords:

Sufism, Epistemology, Knowledge, Wisdom, Ali Semerkandî.

GİRİŞ

Ankara'nın mânevî önderlerinden Ali b. Yahyâ es-Samerkandî Anadolu'nun dinî ve tasavvufî düşüncesinin oluşumunda etkili olmuş tasavvuf büyüklerindendir. Gerek telif ettiği eserler gerekse yetiştirdiği şahsiyetlerle Osmanlı'nın kuruluş döneminde toplumun ıslahı ve ahlâkının güzelleşmesi için gayret serf etmiştir. Ali es-Samerkandî 720/1320 yılında İsfahan yahut Semerkand'da dünyaya gelmiş, ilk eğitimini de burada almış daha sonra Bağdat, Mısır, Şam, Kudüs, Hicaz bölgelerine seyahatler yapmasının ardından Anadolu'ya gelerek önce Karaman'a (Lârende'ye) daha sonra da Yabanâbâd olarak adlandırılan bölgedeki Çamlıdere'ye yerleşmiştir. Babası Seyyid Yahyâ eş-Şirvânî, ilk hocası ve ilk müşşididir. Bunun yanında Taftazânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), Alâeddin Buhârî ve Abdurrahman İsferyânî gibi hocalardan dersler almıştır. Müridleri arasında Cemâleddin İshak Karamânî, Hamzâ-i Karamânî, Şeyh Mahmud,

Seyyid Muhammed Nûr-bahş el-Kuhistânî es-Sûfî, Hüsâmeddîn Bursevî ve Habîb Karamanî gibi isimler sayılmaktadır. Semerkandî'nin Anadolu'ya yerleşmesinin on dört yıl Mekke'de Kâbe imamlığı, yedi sene Medine'de türbedarlık yaptıktan sonra gerçekleştiği nakledilmektedir. Babası Yahyâ-i Şîrvânî tarafından irşadla vazifelendirilen Semerkandî'nin Nakşibendiyye ve Zeyniyye tarikatlarından icazetinin bulunduğu ve kendisinden sonra on sekiz halife yetiştirdiği ifade edilmektedir. 862/1457 yılında Ankara'nın Çamlıdere kazasında vefat etmiştir. Türbesi burada bulunmaktadır. En meşhur eseri Bahrü'l-'ulûm isimli tefsirdir. Tefsirinde Mücâdile sûresine kadar gelen Semerkandî'nin bu çalışmasını vefatından sonra müridlerinden İshak b. Muhammed Karamânî tamamlamıştır. Semerkandî'nin bu tefsirinin yanında Keşfü'l-esrâr li't-tâlibîn li-sultânî'l-ârifin ve'l-ulemâi'l-muhakkıkîn, Adâb-ı Tarikat, Hâşiye 'alâ Şerhi's-Şemsiyye, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Metâli' ve Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf gibi eserleri de bulunmaktadır.

Anadolu'da faaliyet gösterip çok sayıda mürid yetiştiren Ali es-Semerkandî'nin tasavvuf düşüncesinin merkezinde mârifet düşüncesi yer almaktadır. Onun tasavvufa dair yazdığı en önemli eseri Keşfü'l-esrâr li't-tâlibîn li-sultânî'l-ârifin ve'l-ulemâi'l-muhakkıkîn'de de mârifet anlayışına dair detaylı izahlar yapmıştır. Onun mârifet anlayışını tahlil etmek, genel olarak tasavvuf düşüncesini anlamayı sağlayacaktır. Bu çalışmada Keşfü'l-esrâr temel alınarak Semerkandî'nin mârifet anlayışı değerlendirilecektir. Hiç şüphesiz onun mârifet düşüncesi ilim anlayışından bağımsız değildir. Bundan dolayı ilme verdiği önem üzerinde durmak mârifeti anlamak için önemlidir.

1. İlim ve Mârifet

Tasavvufta ilim ve mârifet birbirinden ayrı iki farklı bilgi türüne delalet eder. İlim, entelektüel bir çaba neticesinde elde edilirken mârifet ise ahlâkî arınma ve seyr ü sülûkun neticesinde kulun gönlüne ilham edilen bilgidir. İlim akıl ve nakil, mârifet ise kalp vasıtasıyla elde edilen bilgidir. Mârifete giden yolda ilk adım ilim öğrenmektir. Ali es-Semerkandî, “İlim en şerefli erdem ve en yüce mertebe, en yüksek onur kaynağı ve en kârlı ticarettir.” diyerek ilmin önemine işaret etmektedir. Kendisi de uzun yıllar ilmi tahsil edip sahasında çok kıymetli eserler telif ettiği gibi medresede talebelerine aklî ve naklî ilimleri tedris

etmekle meşgul olmuştur. Nitekim ona göre ilim, Allah'ı tanımak, onun varlığı ve birliğine ulaşmak için zaruridir. Yine peygamberleri tasdik etmek de ancak ilimle mümkün olur. Bundan dolayı kul ancak ilimle doğru yolu bulabilir. İlmi terk etmek ise insanı yanlış bir tutuma sokacaktır. Bu bağlamda Semerkandî, bâtıl fırkalar arasında İlhâmiyye diye bir fırkadan bahsetmektedir. İlhâmiyye, ilmi ve tedrisatı küçümseyen kimselerden oluşan bir gruptur. Onlar, Kur'an'ın mânâsının gizli olduğunu iddia ederek çocuklarına şiir öğretmekle yetinmektedirler. Ne var ki ilmi terk etmek onları hak yoldan uzaklaştırıp bâtıla sevk etmektedir. Bundan dolayı Semerkandî'nin mârifete giden yolda öncelikle ilme sarılmaya değer verdiği anlaşılmaktadır.

Semerikandî, üzerinde önemli durduğu ilmi ise iki kısma ayırmakta, bunlardan ilkinin şeriat ikincisinin ise mârifet ilmi olduğunu söylemektedir. Ona göre mârifet ilmine ulaşmak şeriate ve tarikata aykırı amelleri terk etmekle mümkün olur. Şeriat, İslâm’a ait dini, ahlâkî ve hukûkî hükümler bütünüünü ifade etmektedir. Tarikat ise şeriatın hayata aktarılmasındaki yolu ifade etmektedir. Bu bağlamda Semerkandî’nin vurguladığı husus, mârifetin elde edilmesinin ön şartının şeriat ve tarikatla amel etmek olmasıdır. Ahmed Yesevî, Hacı Bektâş-ı Velî ve Yunus Emre gibi mutasavvıfların dört kapı kırk makam anlayışıyla ifade ettiğı tasavvufi eğitim sistemi, Semerkandî’nin tasavvuf düşüncesinde de şeriat ve mârifet ayrımıyla tezahür etmektedir. Bunun yanında Semerkandî ilim öğrenmekten maksadın amel etmek olduğunu vurgulamakta ve “Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen kimseler” âyetinde buna işâret edildiğini belirtmektedir. Ona göre ilmiyle amel etmeyen cahildir. Bu kimsenin cehaleti en aşağı seviyededir. Ona göre kişi şeriatı bildiğinde değil onunla amel ettiğinde gerçek anlamda âlim olacaktır. Peygamber (sas) Efendimiz’e atfolunan “Allahu Teâlâ bildikleri ile amel eden kimseye bilmediklerine dair ilmi öğretir.” hadisinde bildiklerini uygulayan kimseye öğretilcek ilmin bu kapsamdaki bir mârifet olduğu ifâde edilmektedir. Semerkandî’nin amel vurgusu, tasavvuf geleneğindeki âlim ile ârif ayrımını hatırlatmaktadır. Ârif, yalnızca ilim sahibi değil, ilmiyle amel edip mârifete ulaşmış kimsedir. Bu yönüyle ârif, bilgiyi eyleme dönüştürmesi itibariyle âlimden daha üst bir konumdadır. Mevlânâ da “Tevrat’la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerle kitap taşıyan eşeğin durumu gibidir” âyetine atıfta bulunarak böyle ilim sahiplerinin fonksiyonunun kitap taşımaktan ibaret olduğunu

vurgular. Dolayısıyla mârifet ancak ilimle amel etmekle elde edilen bir bilgi türüdür.

Öte yandan Semerkandî, ilme dair farklı yönlerini öne çıkartarak muhtelif taksimler de yapmaktadır. Bunlardan birinde dört çeşit ilim bulunmaktadır. Allah'ın emir ve yasaklarından müteşekkil şeriat ilmi, tarikat ilminin zâhire yönelik kısmı, tarikat ilminin bâtına yönelik kısmı (mârifet ilmi) ve bâtının bâtını teşkil eden hakikat ilmi. Semerkandî'ye göre bu dört türlü ilmin tamamının elde edilmesi gereklidir. Bu ilimlerde uzmanlaşmak ise kalbin tasfiyesi (saflaştırılıp temizlenmesiyle) mümkün olur. Kalbin tasfiyesi için nefis terbiye edilmelidir. Kul şeriat ile amel ederek nefse muhalefet etmelidir. Nefis insana şeriata aykırı fiilleri işlemek konusunda sürekli telkinde bulunur. Tarikat dairesi içerisinde nübüvvet ve velayet iddiasında bulunması için kışkırtarak yoldan çıkarmaya çalışır. Mârifet aşamasında gizli şirk kabilinden fiiller işleterek “Heva ve hevesini tanrı edineni gördün mü?” âyetinde işaret edildiği gibi adeta rablığını iddia eder. Hakikat dairesinde ise ne nefse ne de şeytana yer vardır. Mi'râc gecesi Cebrâil'in “Şayet ben oraya zerre kadar yaklaşırsam yanarım.” dediği gibi bu mertebeye gelen kişi artık nefsin hevasından ve şeytanın vesveselerinden kurtulmuştur. Onlar “İblis: Senin mutlak kudretine andolsun ki, onlardan ihlâsa erdirilmiş kulların bir yana, hepsini mutlaka azdıracağım, dedi.” âyetindeki ihlâslı kullardır. Semerkandî'ye göre hakikate ulaşmayan kimse hakiki anlamda muhlis olamayacaktır. Nitekim ona göre asıl ve en değerli ilim mârifet ilmidir. “İlim öğrenmek kadın erkek tüm müslümanlar için farzdır” hadisinde kast olunan da mârifet ilmidir. Bunun dışındaki zâhirî ilimlerde ise farzları yerine getirecek kadardan fazla bilgi sahibi olunması zorunlu değildir. Zira ona göre zahirî ilim, yağmur gibi gelip geçer. Bâtın ilmi ise kaynak suyu gibi olup kesintisizdir. Bundan dolayı mârifet, zâhir ilmine kıyasla çok daha faydalıdır.

Semerkandî, farzları eda edebilecek bilgiye sahip olunmasını yeterli görmekle birlikte başta kendisi olmak üzere talebelerinin dinî ilimler konusunda derinleşmelerine gayret sarf ettiği anlaşılmaktadır. Onun Bahru'l-ulûm başta olmak üzere telif ettiği eserlerde de İslâmî ilimler konusunda ne kadar uzman olduğu açıkça görülmektedir. Buradan onun herkes için olmasa da dinî ilimler sahasında uzmanlaşması gereken bir grubun olması gerektiği kanısında olduğu söylenebilir. Bununla birlikte sıradan bir mü'minin sorumluluklarını yerine getirecek kadar bilgi sahibi olmasının kifâyet edeceği, asıl

önemli olanın ise bu bilinenlerle amel edilmesi gerektiğini vurguladığı anlaşılmaktadır.

Semerkindî bir taraftan asıl ve en değerli bilginin kalp ile elde edilen mârifet olduğunu vurgularken diğer taraftan da mârifetullahın önemine vurgu yapmaktadır. Mârifetullah, Allah hakkındaki bilgidir. Allah kendisini tanıtmak (mârifet) için insanı yaratmıştır. Allah'ı tanımak iki şekilde gerçekleşmektedir. Onu sıfatlarıyla ve zâtı ile tanımak. Onun sıfatlarını bilmek dünya ve âhirette cismini tanımakla, zâtını bilmek ise âhirette kudsî ruhu bilmekle olur. “Biz onu Rûhu'l-Kuds ile destekledik.” âyetinde ifade edildiği gibi onlar Rûhu'l-Kuds ile desteklenirler. O'nun zâtını ve sıfatlarını bilmek zâhirî ve bâtinî ilimleri bilmekten geçmektedir. İrfân ilmi tevhid ilmidir. Bu ilimle mârifetullahı ulaşıp.

Semerkindî'ye göre hakiki anlamda cahillik ancak Allah'ın zâtını tanımakla ortadan kalkar. Allah kuluna kendisini bir vasıta olmaksızın tanıtır. Hızır'a verdiği (ledünnî) ilim gibi kendisini kuluna tanıtmayı da ilm-i ledün ile gerçekleştirir. “Kim Allah'a ve Resûl'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, siddikler, şehidler ve salih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaşlardır!” âyeti de buna işâret eder. “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi arzu ettim de bilinmek için mahlukatı yarattım.” Bu hakikat ilmine ulaşamayan kimsenin tahsil ettiği zâhirî ilim yahut okuduğu milyon tane kitap ona fayda vermeyecektir. Nitekim o, gerçek âlim değildir. Çünkü rûhâniyete ulaşamamıştır. Onun bildikleri cennete götürse bile hakikî anlamda âlim sayılmaz. Öte yandan hakikat ilmi ise şariat ve mârifet ilimlerinin birleşmesinden ortaya çıkar. Şariat dış dünya ile mârifet ise iç dünya ile meşgul olur. Yalnızca biri, maksuda ulaşmak için yeterli değildir. “Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” âyetindeki ibadetten maksat mârifetullahtır. Allah'ı tanımayan kimsenin O'na layığınca kulluk etmesi mümkün değildir.

Netice itibariyle Keşfü'l-esrâr'dan anlaşıldığı kadarıyla Semerkindî'nin bilgi anlayışında başlangıç itibariyle zâhir ilimlerin önemli bir yeri bulunmaktadır. Bununla birlikte onun ilimden kastı bilginin eyleme dönüşmesidir. Amelin olmadığı yerde ilmin bir kıymeti olmayacaktır. Zâhirî ilimler ise kişiyi bâtına ulaştırmak için ön koşuldur. Bununla birlikte avam için kulluk vazifelerini yerine getirecek düzeyde ilim öğrenmek kifâyet edecek, esas olan mârifet

ilmine ulaşmak ise amel ile mümkün olacaktır. Bu bilgi ise insanı mârifetullah'a götürecektir, böylece hakiki cehaletten kurtaracaktır. Mârifete ulaşmak ise kişinin nefsinin her türlü kötülükten arındırılmasına bağlıdır.

2. Mârifete Giden Yol: Nefis Terbiyesi

Tasavvufta mârifet, kalp ile elde edilen bilgidir. Bu bilgiye ulaşmak ise kalbin önündeki perdelerin açılmasından geçer. Bunun gerçekleşmesi ise kulun her türlü kötü alışkanlık ve huydan uzaklaşıp güzel ahlâkı kuşanması ile mümkün olur. Bunun gerçekleşmesinin yolu ise nefis terbiyesidir. Semerkandî'ye göre mârifet ancak kalbin nefsanî kirlerden arındırılması ile elde edilir. Bunun neticesinde kalpte gizli hazinenin güzelliği görünür hale gelir. Kişinin batinını temizlemesi mâsivâyı kalpten silmek ve tevhid isimlerini gizli olarak zikretmeye devam etmekle mümkün olur. Kalbin beşerî ve hayvânî izlerden temizlenmesiyle Allah'ın cemalinin tecellileri kalp aynasına yansır. “Mü'min Allah'ın nuruyla bakar.” “Mü'min mü'minin aynasıdır.” hadislerinde buna işaret vardır. Alim nakşeder, mü'min ise cilalar. Allah'ın isimlerini zikretmeye devam etmek kalbin temizlenmesini sağlar. Bunun neticesinde kalp aynasında mârifet sıfatları görünmeye başlar. Allah'ın zât-ı celilinin nurları tecelli edince beşerî sıfatlar ortadan kalkar. Böylece ilâhî hakikatler mü'minin gönlünden yansıyacak hale gelir.

İlâhî hakikatleri idrak edemeyen kalpler ise kör, katı, paslı ve kilitli haldedir. Semerkandî'ye göre “Bu dünyada kör olan kimse ahirette de ködür; üstelik iyice yolunu şaşırmıştır” âyetinde kalp gözünün körlüğü kastedilmektedir. “(Seni yalanlayanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur.” Bu körlük, kulun Rabbine verdiği sözden uzaklaşması sebebiyle oluşan gaflet ve unutkanlıktan kaynaklanır. Cahil, ilahi emirlerin hakikatlerini idrak edemez. Bunun asıl sebebi kişinin üzerinde kibir, kin, haset, cimrilik, gıybet, koğuculuk ve yalan gibi kötü huyların hâkim olmasıdır. Bunların tamamen terk edilmesi ancak kalbin tevhid cilasası ile parlatılması, zâhirî ve bâtinî ilimlere sahip olmak ve öğrenilen ilimlerle amel etmekle mümkün olur. Bu gerçekleştiğinde kalp ilâhî sıfatların nuruyla hayat bulacaktır. Daha sonra kalbin önündeki nur perdesi de zamanla kalkarak yalnızca Zât-ı İlâhî'nin nuruyla aydınlanmaya başlar.

Mârifet yolunda zikrin yanında halvet de önemli bir nefis terbiye metodu olarak uygulanmaktadır. Semerkandî'ye göre “Kim kırk gün Allah için ihlasla yaşarsa kalbinden lisanına ilahi hikmet akar.” Böylece Allah'ın cemâlinin tecellisi mazhar olur. Bu bağlamda tasavvuf ilminin asıl gayesi de kalbi her türlü kötü huydan ve nihayetinde masivadan temizlemektir. Bunun için nefsin hevasını öncelikle etkisiz hale getirmek gerekli görülmektedir. Semerkandî'ye göre halvet, riyazet, ihlâs, tevbe, muhabbet, sahih itikat ve irade ile yapılan zikirler bu uğurda kişinin başarılı olması için zaruri görülmektedir. İşte bu şekilde kul halvete oturup ibadetle meşgul olduğunda Allah Teâlâ, onun amelini ve ilmini ihlâslı kılar, kalbini nurlandırır, cildini yumuşatır, dilini ve diğer duyularını temizler, amellerini kabul eder, duasını işitir. Halvetinin ardından artık insanların ezası gönlünü değiştiremeyecek hale gelir. Kalbi değişmeyen deniz gibi olur, nefsânî vasıfları bu denizde yok olur. Şeriat gemisi bu denizde onun için bir kurtarıcı olur. Ruhu o denizin derinliklerine dalan bir dalgıç olur ve hakikat incisine ulaşır. Netice itibariyle mârifet incisini çıkarır ve ilâhî lütuflar mercanına ulaşır. “İkisinden de inci mercan çıkar.” Zâhir ve bâtın denizini bir araya getiren kimsenin kalbi artık tekrar bozulmaz. Tevbesi nasuh, ameli salih olur. Artık kasten günahlara meyletmez. Semerkandî'nin açıklamaları, mârifete ulaşmak için kişinin şeriatın gerekleriyle amel etmesi, her türlü kötülükten arınıp güzellikleri kuşanması böylece kalbinin önündeki perdeleri açarak mârifetullahı ulaşması gerektiğini göstermektedir.

SONUÇ

Semerkindî'nin ilim ve mârifet ayrımında mârifeti esas görmekle birlikte ilmi de ihmal etmediği anlaşılmaktadır. Kulun doğru yolu bulması için öncelikle zâhirî ilimler sahasında kendisine yetecek miktarda bilgi sahibi olması gereklidir. Daha sonra şariat ilimlerindeki birikimi ve bu birikimin eyleme dönüşmesi, onu mârifete ulaşma konusunda destekleyecektir. Yalnızca keşif ve ilhama dayalı bilgi sahibi olduklarını iddia eden ilhamiyye gibi grupları bâtil görmesi ise onun ilme verdiği değeri göstermesi açısından önemlidir. Bunun yanında insanı hakikate ulaştıracak ilimin mârifet ilmi olduğunu vurgulaması, onun tasavvuf geleneğine uygun bir yaklaşım içerisinde olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Semerkandî'nin Keşfü'l-esrâr'daki mârifet konusundaki açıklamalarından hareketle Hacı Bektâş-ı Velî, Mevlânâ ve Yûnus Emre gibi mutasavvıfların temsil ettiği Anadolu tasavvuf düşünce geleneğini takip ettiği söylenebilir.

KAYNAKLAR

Abdullah b. Mübarek. *ez-Zühed ve'r-rekaik*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Altunkaya, Mustafa. *Bahru'l-Ulûm Tefsirinin (Ali Semerkandî) Tasavvufî Açısından İncelenmesi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2012.

Aşık, Hüseyin. *Şeyh Ali Semerkandî (KS) Hayatı Menkıbeleri*. İstanbul: İlim Yay., 1980.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen. el-Kütübü's-Sitte* (Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf içerisinde). thk. Sâlih b. Abdülazîz. 1223-1608. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. I-X Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Erkaya, Mahmud Esad. “Hacı Bektaş Veli'nin Tasavvuf Düşüncesinde Marifet ve Arifler = Ma'rida and Arifs in the Sufi Thought of Hacı Bektaş Veli”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 103 (2022), 121-139.

Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto, 2017.

Güzel, Abdurrahman. “Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal'da Dört Kapı Kırk Makam”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 41 (2007), 19-159.

Hacı Bektâş-ı Velî. *Makâlât*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2021.

Hacı Bektâş-ı Velî. *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde). çev. Gıyasettin Aytaş. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.

Hücvîrî, Ebû'l-Hasen. *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, 2010.

Işık, Şemsettin. *Semerkand'tan Çamlıdere'ye Bir Gönül Eri Şeyh Ali Semerkandî*. Ankara: Nuhbe Yay., 2018.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-Musannefî'l-ehadîs ve'l-âsâr*. I-VIII Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. “*es-Sünen*”. *el-Kütübü's-Sitte* (Mevsûatü'l-Hadîsi's-şerîf içerisinde). thk. Sâlih b. Abdülazîz. 2477-2741. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Halil el-Mansûr. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.

Mercan, İsmail Hakkı. *Şeyh Aleaddin Ali b. Yahya es-Semerkindî ve Menâkıb-nâmesi'nin Transkribe, Tahlil ve Tenkidi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1996.

Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Fîhi Mâ Fîh*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2020.

Muslu, Ramazan. “Ali Semerkandî’nin Keşfü’l-Esrâr Adlı Eserinde Zâhir-Bâtın İlişkisi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 167-184.

Semerkindî, Ali b. Yahyâ. “Keşfü’l-esrâr li’t-tâlibîn li-sultânî’l-ârifîn ve’l-ulemâi’l-muhakkıkîn”. *Şeyh Alâeddin Ali b. Yahya es-Semerkindî’nin “Keşfü’l-esrâr li’t-tâlibîn li-sultânî’l-ârifîn ve’l-ulemâi’l-muhakkıkîn” Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir, Terceme ve Tahlili*. thk. Ramazan Aşçı. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî. *el-Lüma‘ fî târîhi’t-tasavvufi’l-İslâmî*. thk. Kamil Mustafa el-Hindâvî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2007.

Şehabeddin es-Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Avârifü'l-maârif*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.

Taberânî, Ebü'l-Kasım. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. tah. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefî. I-XXV Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.

Tahirü'l-Mevlevî. *Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Şamil Yay., t.y.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *“el-Câmi”*. *el-Kütübü’s-Sitte* (Mevsûatü’l-Hadîsi’ş-Şerîf içerisinde). thk. Sâlih b. Abdülazîz. 1629-2061. Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000.

Türçan, Talip. “Şeriat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/571-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yesevî, Hoca Ahmed. *"Fakr-nâme". Yesevî'nin Fakr-nâmesi.* ed. Kemal Eraslan. 36-59. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016.



Tasavvuf Araştırmalarında Yöntem Sorunu

Prof. Dr. Mustafa Altunkaya*

mustafa.altunkaya@inonu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8241-129X

ÖZET

1900 yılında İstanbul’da Dâru’l-fünûn-i şâhâne’de bir fakülte olarak Ulûm-i aliyye-i diniyye (ilahiyat fakültesi) kurulmuş, Osmanlı tekke eğitim sistemi Batı etkisinde dönüşmeye başlamıştır. Tasavvuf dersleri de 1913 yılından itibaren Osmanlı’nın son yıllarında Daru’l-fünûn’un Ulûm-i âliyye-i diniyye, sonra isim değişikliğiyle Ulûm-i Şer’iyye fakültesinde başlamıştır. Abdülhamid medreseleri yerine 1914’te Medresetü’l-mütehassısın kurulmuş, Ulûm-i şer’iyye de kapatılmıştır. “Aç-Kapa” şeklinde 24 yıl boyunca Osmanlı Horasan Tekke eğitim sistemi, bir inkıta’ dönemi yaşamıştır. Son olarak Mart 1924’te Tevhid-i Tedrisat kanunu ile tekke sistemi tarihe karışmıştır. Yine 1924 yılında bir düzenlemeyle İlahiyat Fakültesi adıyla bir kısım derslerin verilmesi kararlaştırılmışsa da bu girişim gerçekleşmemiştir. Öğrenci yokluğu, devrim yasaları, İstiklal Mahkemeleri vs. gerekçelerle 1933’e kadar kağıt üstünde var olan İlahiyat Fakültesi 1933’te çıkarılan yasa ile kaldırılmıştır. Neticede 1900’den 1949 yılı Ankara İlahiyat’ın kuruluşuna kadar 50 yıl (yarım asır) tekke eğitim sisteminden yoksun bir dönem yaşanmıştır. Alman şarkiyatçılara kurdurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde diğer şer’i ilimler ile birlikte tasavvuf dersleri psikoloji ve ahlak dersi adıyla verilmeye başlanmıştır.

Tasavvuf derslerinde yöntem olarak oryantalizmin açtığı yoldan gidilmiş, tasavvufu mistisizm olarak verme eğilimi ağırlık kazanmıştır. İlk ve ikinci nesil ilahiyatçıların, yöntem olarak yoğun pozitivist bir şer’î ilimler eğitimi aldıkları söylenebilir. İlahiyat Fakültesi öğretim kadrosu

* İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, *Oturum Başkanı* olarak Ali Semerkandî çalışmaları hakkında bilgi vermemiz istenmiş ve 15 yıllık Semerkandî araştırmalarımızda yöntem sorunu spontane gelişen bu konuşmada ele alınmıştır.

zamanla, Ezher Üniversitesi, Bağdat Üniversitesi gibi İslâmcılığın yoğun olduğu okullarda yetişen öğrencilerin öğretim kadrolarında istihdamıyla Türkleşmeye başlamış, ancak İslâmi İlimler ve tasavvuf öğretim yönteminde bir değişiklik olmamıştır. Nihayet 2000’li yıllardan sonra İslâmî ilimlerde yerel saiklerle ve dış bağlantısız yeni bir yöntem arayışı başlamış ve 2010’lardan sonra tasavvuf öğretiminde de bu arayış kendini göstermiştir. Eğitim öğretim yöntemi konusundaki yeni araştırmalarla birlikte yüz yıllık Temel İslâm Bilimleri ve Tasavvuf eğitimi anlayışı değişmeye başlamıştır. Tekke eğitim ve üretim sistemi, Anadolu irfânı, zühd hareketi, sûfî devrim gibi ifadeler telaffuz edilmeye başlamıştır.

Bu çalışmada alana ilişkin araştırmalara katkı mahiyetinde sadece yeni yöntem arayışı çabalarına değinilecek, tekke eğitimi sisteminin bir yöntem olarak şeri ilimler ve tasavvuf tedrisinde uygulanıp uygulanamayacağı konusu ele alınacaktır.

Anahtar Kavramlar:

Tasavvuf, Tarih, Yöntem, İslâmi İlimler, Osmanlı, Cumhuriyet.

Methodological Problem in Basic Islamic Sciences and History of Sufism Research

ABSTRACT:

In 1900, Ulûm-i âliyye-i diniyye (faculty of theology) was established as a faculty in Dâru'l-fünûn-i şâhâne in Istanbul, and the Ottoman lodge education system began to transform under Western influence. Sufism magazines started in 1913 at the Ulûm-i âliyye-i diniyye faculty of Daru'l-fünûn, and later at the Ulûm-i Şer'iyye faculty, with its name change, in the last years of the Ottoman Empire. Medresetü'l-mütehassısın was established in 1914 instead of Abdulhamid madrasahs, and Ulûm-i şer'iyye was also closed. The Ottoman Khorasan Lodge education system, which has been in the form of "Open-Close" for 24 years, has not seen such turmoil since its establishment. Finally, it became history with the Tevhid-i Tedrisat law in March 1924. Again, in 1924, it was decided to offer some courses under the name of the Faculty of Theology, but this initiative was not realized. Absence of students, revolutionary laws, Independence

Tribunals etc. For these reasons, the Faculty of Theology, which did not exist until 1933, was abolished by the law enacted in 1933. As a result, from 1900 to the establishment of Ankara Theology in 1949, there was a period of 50 years (half a century) without the Islamic education system. At the Ankara University Faculty of Theology, founded by German orientalist, courses on Sufism began to be taught under the name of psychology and ethics, along with other religious sciences.

The path opened by orientalism was followed as a method in Sufism courses, and the tendency to present Sufism as mysticism gained weight. It can be said that the first and second generation theologians received an intensive positivist religious science education as a method. The faculty of Theology began to become Turkified over time with the employment of students who were educated in schools where Islamism was intense, such as Al-Azhar University and Baghdad University, but there was no change in the teaching method of Islamic sciences and Sufism. Finally, after the 2000s, a search for a new method with local motives and no external connections began in Islamic sciences, and after the 2010s, this search also manifested itself in Sufism teaching. With new research on education and training methods, the century-old understanding of Basic Islamic Sciences and Sufism education has begun to change. Expressions such as the lodge education and production system, Anatolian wisdom, ascetic movement, and Sufi revolution have begun to be uttered.

In this study, only the efforts to find new methods will be touched upon as a contribution to research in the field, and the issue of whether the lodge education system can be applied as a method in religious sciences and Sufism education will be discussed.

Keywords:

Tasawwuf, History, Method, Islamic Sciences, Ottoman, Republic.

GİRİŞ

İslam'ın ilk yüzyılında zühd hareketinin Medine, Kûfe, Basra ve Horasan / Semerkand ekollerini oluşturduğu bilinen bir husustur. Semerkand'da uygulanan tekke eğitim ve üretim sistemi, İslâm ve Müslümanlara bir altın çağ sunmuştur. Şimdilerde bu sistematik

geleneğin uzun yıllar (400 yıl) müsteşriklerin çalışmaları neticesinde dönüşmeye başladığını söylemek mümkündür.

Burada istişrak etkisini (oryantalizm)¹, biri İslâm ve Müslümanların lehine diğeri aleyhine etkiler, şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Gayrimüslim iken İslâm ve Kur’ân araştırmaları yapan, sonra bu çalışmalardan etkilenip Müslüman olan müsteşrikler olduğu gibi İslâm araştırmalarını, müslümanların aleyhine bir istihbarat ve ifsad projesi olarak yapan müsteşrikler de vardır. Biz bu çalışmada istişrak faaliyeti derken, Haçlı seferlerinin beslediği geniş Avrupalı kesimlerin düşman bildiği Müslümanların aleyhine bir imaj yaratmaya çalışan² ve planlı ifsadı amaçlayan müsteşriklerden söz ediyoruz. *Orientalism* adlı çalışmasında bu kötü istişrak faaliyetlerinden söz eden Edward Said, sömürgeci Batı’nın çıkarlarına hizmet eden bir şark ve İslâm bilgisini Lamartine, Olivia Manning, Chateaubriand, Lord, Byron, Abert Camus, Voltaire, Gertrude Bell, El Cid, Chanson de Roland’ın anonim bestecilerinin, Gibb, Massignon, Kissenger gibi isimlerin, önceden tayin edilmiş ve İslâm imajını kötüleyen maksatlı bir söylem oluşturduğunu belirtir.³ Nitekim Louise Massignon’un gayrimüslim olduğu halde Ezher’de tefsir hocalığı daveti alacak kadar ulema kisvesine bürünüp Müslüman görünmesi ve Avrupa’daki İslâm Ansiklopedisi projesini başlatan isim olması bu tarz müsteşrik faaliyetlerine örnek verilebilir (Ek. 1).⁴

Müsteşrik – İstışrak (Oryantalizm) Etkisi

Planlı istişrak ve özel yetiştirme müsteşrikler, 1600’lerden itibaren Almanya, İngiltere ve Fransa’da hatta sonraları İtalya ve Amerika’da dönemin küresel aktörü Osmanlı İmparatorluğu’na karşı kullanılmışlardır. Bu anlamda müsteşrik etkisi bugün bile devam etmektedir. Selçuklu’dan tevarüsle Osmanlı Devleti’nin Semerkand Kayıp Aydınlanması’yla tekemmül eden resmi ideolojisi “tasavvuf ve kurumsal yapıları”na yönelik her türlü menfi tutumda bu etkiyi görmek mümkündür.

¹ bk. Yücel Bulut, “Oryantalizm”, *İA*, (İstanbul: TDV, 2007), 33/428-437.

² Maxime Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslâm*, çev. Cemil Meriç, (İstanbul: Plnar Yayınları, 1983), 21.

³ Edward Said, *Oryantalizm*, çev. Nezh Uzel, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1998), 15, 16.

⁴ Faruk Bilici, “Massignon, Louis” *İA*, (İstanbul: TDV, 2003), 28/100-103.

Örneğin Hakk'ı âleme müttahid ve âlemin aynı olarak bilmek, yani hiçbir sûfî müellifin kabul etmediği hulûl ve ittihat fikri, son derece ağır bir yanılgı ve merdûd olduğu halde⁵ müsteşriklerin hazırladığı Avrupa İslâm Ansiklopedisi'nde maksatlı bir şekilde tasavvuf, hulûl ve ittihat fikri olarak tarif edilmektedir.⁶ Bu fikri Hicaz bölgesine yoğunlaşan müsteşriklerin sıkça işlediğini görmek mümkündür. Tasavvufu red ve inkâr faaliyetlerinin kökeninde de sözkonusu istişrak planları İngiliz artık arşiv kayıtlarında yayınlanmaktadır.⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın tekfir söylemlerinde de bu etkiyi görmek mümkündür. Örneğin Suudî Arabistan Krallığı resmen Vehhâbîliği resmi ideoloji olmaktan çıkardığını, Muhammed b. Selman'ın Washington Post Gazetesi'nden Karen De Young'a verdiği demeçte ilan etmiştir.⁸

Burada istişrak faaliyetlerinin tasavvuf, tarikat, tekke ve zaviyeleri neden hedef aldığı sorusu önemlidir. Bu sorunun cevabı Osmanlı Tasavvuf ilişkisinde saklıdır. Zira tasavvuf, Selçuklu / Osmanlı devlet ideolojisiidir. Tarikat, tekke / zaviyeler ise bu ideolojinin yarı resmi transfer kurumlarıdır. O nedenle 1917'de Filistin, Mekke-Medine ve Hicaz'ı işgal eden İngiltere'nin ilk icraatı tekke ve zaviyeleri kapatmak,⁹ şeyh, mürid, mürşid gibi unvanları yasaklamak olmuştur. Haçlı Seferlerinden bugüne ilk defa tekâyâ ve zevâyâ sistemine karşı büyük bir zafer elde eden Haçlı-Siyon ittifakı, Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışındaki bütün tekke vakıflarının devasa mal varlıklarına el koymuş, bu iş için özel Kayıp Mülkler Kanunu gibi kanunlar çıkartmıştır.¹⁰

⁵ Hamid Hamdî Vâni el-Malatî, *Zübdetü'l-İrfân*, (Malatya: Yazma nüsha, 1918), 617.

⁶ Encyclopedia Universallis, S.A, (France: 1968), 15/187.

⁷ Bk. Cengiz Kartın, 20. Yüzyıl Başlarında İngiltere'nin Ortadoğu Planlamasında İstihbarat Gücü, (Kayseri: Ekspres Baskı, 2015); Cengiz Kartın,

⁸ Yenişafak Gazetesi, 29.03.2018 tarihli nüshası, "Vehhâbîliği ABD İstedi" başlıklı haberinde Kral Selman'ın Vehhâbîliği ABD'nin soğuk savaş stratejisi olarak istediğini, artık bundan sonra devletin resmi ideolojisi olmayıp vakıflar tarafından finanse edileceğini belirtmiştir.

⁹ Tom Siygob, *el-İsrailiyyun el-Evail*, 1949 (Nikosiya: Filistin Araştırmaları Merkezi) 1986, 84; Fethi Furani, *İsrail'de İslami Vakıflar ve Kutsallar*, 2004 (www.baqoon.com). 1917'de Filistin ve Hicaz'da kapatılan tekke ve zaviyeler 1925'te de 677 sayılı kanunla Türkiye Cumhuriyeti'nde kapatılmıştır. Özbekler Tekkesi, Mevlevi Cerrâhî tekkeleri o kadar Osmanlı Devleti ve Sarayı ile iç içeydi ki Tekâyâ ve Zevâyâ'nın Seddi kanununa rağmen Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde bu tekkelerin faaliyetleri devam etmiştir.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için İbrahim Abdülkerim, "1948'den Günümüze Filistin İslâmî Vakıfları ve İsrail Politikası", çev. Mustafa Altunkaya, Vakıflar Dergisi, Ankara: Haziran 2012, S.

Yöntem Arayışı ve Semerkand Horasan Tasavvufu

Horasan Semerkand mektebi / ekolü günümüzde kayıp medeniyet olarak anılmaktadır.¹¹ Yöntem arayışında bu ekolün Anadolu İrfanını doğuran eğitim ve üretim sistemi model alınabilir. Semerkand tasavvuf mektebi Orta Asya Türk yurdunda Medine İslâm Düşüncesi'nin tekemmül eden formudur ve bu coğrafyada birkaç medeniyet inşa etmiştir. Bu birikime kayıp uygarlık denilmesinin iki sebebi olsa gerektir. Birincisi Moğol istila yüzyılında bu medeniyetin verileri büyük ölçüde kaybolmuş, yaklaşık iki milyon kitap yakılıp yok edilmiştir. Bir o kadar da Endülüs'te Haçlılar tarafından yakılmıştır.¹² İkincisi ise bu medeniyetin en önemli unsurları olan büyük öncü şahsiyetleri ve önemli eserleri yaşıyor olmasına rağmen tasavvuf, tekke eğitimi ve üretim sisteminden dolayı yüz yılı aşkın bir süredir görmezden gelinip kaybedilmek istenmektedir.

Selçuklu'dan da önce Türklerin İslâmiyetle tanışmaları ilk fetihlere dayanmaktadır.¹³ Tasavvuf, Semerkand Horasan Türk coğrafyasına Basra, Kûfe' ve Medine'den intikal eden zühd hareketinin bir bilimsel disiplin olarak teşekkülünden ibaretti. Zamanla bir ahlâk, bir eğitim ve üretim sistemi olarak kurumsallaşarak Semerkand'da bir uygarlığa dönüşmüştür. Büyük Selçuklu Devleti, Fatımîler, Memlûklular, Akkoyunlar, Harzemşahlar, Babürler, Gazneliler, Artuklular, Zengiler, Eyyûbî, Anadolu Selçukluları ve Osmanlı Devleti gibi siyasal iktidarlar Medine ekolünün tekemmül ettiği Horasan Semerkand birikiminden teassüs etmiş Türk Devletleri'dir.

Osmanlı Devleti'nin son dönemine kadar, tasavvuf tarihi dersi okutulmaya gerek görülmeyecek kadar hayatın, ekonominin, bilim, eğitim ve sanat çevrelerinin hatta siyaset, saray ve bürokrasinin içindeydi. O bakımdan tasavvuf tarihi derslerini okutmaya gerek duyulmamıştı. Çünkü tasavvuf, halen ve yaşanan bir hayat tarzıydı ve

37; Mustafa Altunkaya, "Kudûs Vakıflarının Durumu ve Sûf Hareketinin İsra Algısı" *Kudûs Bildirileri*, Ankara: 2018, 5-28.

¹¹ Frederick Starr, Kayıp Aydınlanma, Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı, çev. Yusuf Selman İnanc, (İstanbul: Kronik Kitap, 2019).

¹² Luicen 10. Polastron, *Kitap Yakmanın Tarihi*, çev. A. Ufuk Kılıç, (İstanbul: Everest, 2015). 138.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bk. Kemal Deniz, *İslâm Tekke Eğitim Sistemi ve Modern Eğitime Tesirleri*, Minnesota İslâm Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: 2024.

henüz tarih olmamıştı. Ta ki bir saray entrikasıyla Malatyalı Niyâzî-i Mısrî'nin (öl. 1694) Limni Adası Kale sürgününde ayağındaki prangalarla şehid edilmesi hadisesi yaşanana kadar.¹⁴ Bu tarihler (17. Yüzyıl) saraydaki İngiliz etkisinin aşık olmaya başladığı yüzyıldır. 1600'lerin başında Hindistan'da Babürşahlar Devleti sarayında başlayan oryantalist espionaj çalışmaları,¹⁵ Mısır, İstanbul, Hicaz'da da etkisini göstermeye başlamıştı. Osmanlı'nın kendini ayakta tutan resmi ideolojik kökleri oryantalist çalışmalarıyla kesiliyordu. Hal böyle iken Osmanlı bürokrasisinin bizzat Bektaşî tekkeleri başta olmak üzere bazı tekkeleri hedef alan ugulamaları (1600'lerde Sivasi¹⁶ – Kadızade Çatışmaları,¹⁷ 1700'lerde İngiliz – Ali Suud ittifakı ve İhvan Birliklerinin Haremeyn baskınları ile ilgili bilgi notlarının sümen altı edilmesi,¹⁸ 1826 Bektaşî baskınları ve 19. Yüzyıl Vehhâbî İsyanlarındaki ihmaller gibi) kendini taşıyan ana köklere karşı bir intihar girişimi olarak değerlendirilebilir.

Tasavvuf dersleri 1913 yılından itibaren 2. Abdülhamit Han'ın hal'ından sonra Daru'l-fünûn'un Ulûm-i âliyye-i diniyye, sonra isim değişikliğiyle Ulûm-i Şer'iyye fakültesinde başlamış ancak muvaffak olunamamıştır. Abdülhamid medreseleri yerine 1914'te Medresetü'l-mütehassısın ve Ulûm-i şer'iyyeler de kapatılmıştır. Yirmi dört yıl Semerkand Tekke eğitim ve üretim sistemi, kargaşa ve gelgit dönemleri yaşamıştır. Mart 1924'te Tevhid-i Tedrisat kanunu ile tekke sistemi tarihe karışmıştır. Yine 1924 yılında bir düzenlemeyle İlahiyat Fakültesi adıyla bir kısım derslerin verilmesi kararlaştırılmış ise de bu girişim de muvaffak olmamıştır. Devrim yasaları etkisinde öğrenci yokluğu gerekçe gösterilerek 1933'e kadar kağıt üstünde var olan İlahiyat Fakültesi 1933'te çıkarılan yasa ile tamamen kaldırılmıştır. 1900-1949 yılı Ankara İlahiyat'ın kuruluşuna kadar 50 yıl boyunca tekke eğitim sisteminden yoksun bir dönem olmuştur. Ancak bu müddetin sonunda ilahiyat fakültesi Ankara'da Alman şarkiyatçıların katkılarıyla kurdurularak şer'i

¹⁴ Mustafa Aşkar, "Niyâzî-i Mısrî", *İA*, (İstanbul: TDV, 2007), 33/166-169.

¹⁵ Babürşahların sarayında Ekber Şah döneminde senkretik bir din denemesi olarak Din-i İlahi adını verdikleri karma bir din geliştirme projesi için bk. Hamid Algar, "İmam Rabbânî" *İA*, (İstanbul: TDV, 2000), 22/194-199.

¹⁶ Cengiz Gündoğdu, "Sivâsî, Abdülmecid (öl. 1639)", *İA*, (İstanbul: TDV, 2009), 37/286-287.

¹⁷ Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *İA*, (İstanbul: TDV, 2001), 24/100-102.

¹⁸ Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *İA*, (İstanbul: TDV, 2012), 42/611-615; Michael Cook, "Muhammed b. Abülvehhâb", *İA*, (Ankara: TDV, 2020), 30/489-490.

ilimler ile birlikte tasavvuf yerine psikoloji ve ahlak adı altında verilmeye başlanmıştır.¹⁹

Genel olarak tasavvuf derslerinde sufi, şeyh, derviş, zühhd, zâhid, tekke, zaviye kavramlarının izahında yöntem olarak oryantalizmin açtığı yol takip edilmiştir. Tasavvuf mistik bir öğreti olarak tanımlanmış, İslâm tarihinin dış saldırılar karşısında daima direnen, bilim ve sanat hayatını deruhte eden ve endüstri atılımları ile teknolojik yenilikleri gerçekleştiren zühhd önderleri itibarsızlaştırılarak gündem dışına itilmeye çalışılmıştır. Dervişler Hristiyan mistiklerin manastır hayatına benzer bir zühhd ve çile hayatı ile özdeşleştirilerek çalışmayan, dilenen, sadakayla geçinen, bilim, ekonomi, felsefe, şiir, sanat, estetik ve devlet yönetimiyle ilgilenmeyi doğru bulmayan, kut-i lâ yemûtle hayatını mağara, çilehane, mescid köşelerinde tamamlayan fakir/fukara, garib/gurebâ insanlar olarak betimlenmiştir.

Oysa burada fakir günlük hayatta kullanılan fakir değildir. Garib de kimsesiz, güçsüz, sahipsiz manasında değildir. Literatürde fakir, parası olmayan, geçim sıkıntısı çeken kişi değil hiç kimseden beklentisi olmayan, yalnız Allah’a muhtaç yüksek ruhlu kimseler için kullanılmaktadır. O nedenle sûfiler fukara olarak da anılmışlardır. Aynı şekilde çehelle (40 günlük özel eğitim), ribat, rabita, tevessül, kerâmet gibi kavramlar, günümüzde bozulmuş anlamıyla kullanıldığı takdirde bütün bir tasavvuf sistemi bu magaziner anlamlar üzerine bina edilmekte ve topyekun bir anlam gargaşası yaşanmaktadır. Öyleyse öncelikle tasavvuf tedrisinde bir yöntem olarak kavramların orijinal sûfi teknik kavramları olarak karşılıkları üzerinde durmak gerekmektedir.

Yüz Yıllık Bir Mesele: Tasavvufun Reddi ve Tekfiri

Müsteşriklerin faaliyetlerinin yoğunlaştığı algı çalışmaları neticesinde son yüz yılda tasavvufun reddi ve tekfiri meselesi ortaya çıkmıştır. İslam tarihinde tasavvufun red ve inkâr edildiği bir dönem olmadığı gibi bazı sûfileri eleştirmek bir yana tasavvufu red ve inkar eden bir tek İslâm alimi de yoktur. Sûfileri tekfir akımının, teopolitik bir hamle olarak 19. Yüzyıl müsteşriklerinin yıllara sari çalışmaları neticesinde İslam toplumlarının yeni yetişen genç dimağlarına benimsetildiği görülmektedir. Bu akım, yüzyıl boyunca Milli Eğitim müfredatı ve Üniversite salonlarında özellikle genç İslâmî hareketler içinde teati

¹⁹ Eyüp Baş, Ankara İlahiyat Fakültesi’nin Açılış Süreci”, *Türkiyenin İlahiyat Birikimi: Ankara İlahiyat’ın 70 Yılı (1949-2019)*, (Ankara: Ankara Üniv. Yayınları, 2019), 55.

Bu çalışmada alana ilişkin var olan boşluğun kapanması ve yakın geçmişteki hadiselerin kritik analitik zeminde ele alınmasının gerekliliği görülmektedir. Böylece yeni yöntem arayışının da gerekliliği vuzuha kavuşmaktadır. Zira yüz yılı aşkın bir süreden beri müsteşriklerden kalan İslâmî ilimlerdeki tedris yöntemi, İslâm ve Müslümanların yararına olmadığı görülmektedir. O nedenle eğitim ve üretim sistemindeki oryantalist yöntem ve tesirlerin azaltılmasına ilişkin çalışmalar artırılmalıdır. Bu alandaki çalışmalar henüz çok yetersizdir. Horasan Semerkand Kayıp Medeniyeti (Medine İslâm Düşüncesi'nin Altın Çağı) yeterli olmamakla birlikte günümüzde yeni akademik araştırmalar ile gün yüzüne çıkarılmaktadır. Binaenaleyh Tekke eğitim ve üretim sisteminin yeniden ele alınması ve bütün yönleriyle araştırılması gerekmektedir. Bu sistemle Altın Çağı'nı inşa eden müslümanlar bugün de aynı sistemi güncellemek suretiyle şer'i ilimlerle yeni bir altın çağ meydana getirebilirler. Şimdi tasavvuf ve İslâmî ilimlerde güncellenmenin nerelerde, nasıl ve hangi kriterlere göre yapılacağına bakalım:

Tasavvuf Tedrisinde Güncellenebilir Alan

Sûfî klasiklere göre tasavvuf, bir hâl ve makam ilmidir. Tasavvuf tedrisinde başarılı olabilmenin şartı bu halin yaşanılarak aktarılması, aktif öğretilmesidir. Aktif öğretimde kavramların güncel karşılıkları, cümle içinde kullanışları, hayatın içinde ve en az bir zenaat dahilinde verilmesi kastedilmektedir. Kavramların sözlük ve ıstılah anlamları yanında teknik kavramların anlam haritası çıkarılmalıdır. Nitekim günümüz tasavvuf öğretiminde kavramların güncel karşılıkları verilmeden, uygulamalar karşılıklı olarak test edilmeden yapılan tedris verimli olamamaktadır.

Sözlükte “değişme, dönüşme ve tavr” anlamındaki hâl / ahvâl kalple ilgili bir kavramdır ve parlayıp sönen geçici bir aydınlanma olarak tarif edilmiştir.²² Kuşeyrî, Cüneyd-i Bağdâdî, Serrâc ve diğerleri böyle

oldğu tezleri tezahür etmiştir. Tesennün, Teşeyyü' ve Tasavvuf ana vasıflarının erken dönem önderlerinin ortak vasıfları olduğu ve her üçünün de aynı kişilerde bulunabileceği, aksi tutum ve ifadelerin teo politik amaçlar taşıdığı belirtilmiştir. İlk dönem sufilerinin sivil direniş hareketleri, Emevî Abbasi iktidarları tarafından genellikle tehdit olarak algılanmış ve sûfiler şehadet, sürgün, hapis, tecrit, itibarsızlaştırma gibi yöntemlerle susturulmaya çalışılmıştır. Geniş bilgi için bk. Mustafa Altunkaya, *Sûfî Ekopolitiği*, 3T Hareketleri bahsi, (Malatya: İnönü Üniv. Yay. 2022), 46.

²² Kuşeyrî, 54.

tanımlamışlardır.²³ Yerleşme, konaklama anlamına da gelen ve hulûl masdarı ile kelimeye bazı mânalar da yüklenmiştir. Buna göre hâl, kalbe hulûl eden, zikrin kalbe girmesini sağlayan şey olarak yorumlanmıştır. Haller önemli olduğu gibi ehl-i hâl olmak da itminan ve huzur veren bir durumdur. Hanzale b. Rebî' Resûl-i Ekrem'in huzurunda iken cennet ve cehennemi gözüyle görüyormuş gibi bir hal yaşırdı.²⁴ O nedenle bu bilgilere ilm-i hâl yani Kur'ân ve Sünnet psikolojisi denilebilir. Zira tasavvuf teoriden pratiğe hayatın içinde ve ancak yaşanılarak öğrenilebilir. Tasavvuf öğretiminde bunu sağlamanın yolu ise tekke eğitim ve üretim sisteminin ihyasıyla mümkün olabilir.

SONUÇ

Bu çalışma, tasavvuf tedris konusunda son derece öneme haiz yöntem sorununun giderilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Mevcut yöntemin temel İslâm bilimlerinin diğer anabilim dalları için de verimsiz ve sonuçsuz kaldığını göstermektedir. O nedenle tekke eğitim ve üretim sisteminin ele alınıp kavramların bu bağlamda yenilenmesine ihtiyaç olduğu görülmektedir.

Tasavvuf tedrisi ile birlikte eğitim sisteminin de köklü bir revizyona ihtiyacı olduğu söylenebilir. Çünkü parçacı bilim anlayışı disiplinler arası ilişkiyi ortadan kaldırmakta ve akademik sonuç almayı zorlaştırmaktadır.

Çalışmadan elde edilen verilere göre özellikle tasavvuf tedrisinde ve genel olarak İslâmî İlimler tedrisinde oryantalist etkileri filtre edecek tedbirler almak gerekmektedir. Bunun için mevcut kavramların interdisipliner düzlemde ve analitik kritik olarak yeniden tanımlanmasına ihtiyaç vardır.

Ayrıca tasavvuf derslerinin müfredatta zorunlu olarak 2 saatten 8 saate ve atölye çalışmaları şeklinde artırılmasında büyük yarar vardır. Eğitim sistemindeki genel tikanıklığın bu şekilde çözülmesi mümkündür.

²³ Serrâc-ı Tûsî, *el-Lüma'*, nşr. Nicholson, (Leiden: 1914), 66.

²⁴ İmam Müslim, *es-Sahih*, "Tevbe", 12.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim, İbrahim. “1948’den Günümüze Filistin İslâmi Vakıfları ve İsrail Politikası”, çev. Mustafa Altunkaya, *Vakıflar Dergisi*, Ankara: Haz. 2012, S.37.
- Algar, Hamid. “İmam Rabbânî” *İA*, İstanbul: TDV, 2000, 22/194-199.
- Altunkaya, Mustafa. “Kudüs Vakıflarının Durumu ve Sûf Hareketinin İsra Algısı” *Kudüs Bildirileri*, Ankara: 2018, 5-28.
- Altunkaya, Mustafa. *Sûfî Ekopolitiği*, 3T Hareketleri bahsi, Malatya: İnönü Üniv. Yay. 2022.
- Aşkar, Mustafa. “Niyâzî-i Mısırî”, *İA*, İstanbul: TDV, 2007, 33/166-169.
- Baş, Eyüp. “Ankara İlahiyat Fakültesi’nin Açılış Süreci”, *Türkiyenin İlahiyat Birikimi: Ankara İlahiyat’ın 70 Yılı (1949-2019)*, Ankara: Ankara Üniv. Yayınları, 2019.
- Bilici, Faruk. “Massignon, Louis” *İA*, İstanbul: TDV, 2003, 28/100-103.
- Bulut, Yücel. “Oryantalizm”, *İA*, İstanbul: TDV, 2007, 33/428-437.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Vehhâbilik”, *İA*, İstanbul: TDV, 2012, 42/611-615.
- Çavuşoğlu, Semiramis. “Kadızâdeliler”, *İA*, İstanbul: TDV, 2001, 24/100-102.
- Deniz, Kemal. *İslâm Tekke Eğitim Sistemi ve Modern Eğitime Tesirleri*, Minnesota İslâm Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, Ankara: 2024.
- Encyclopedia Universallis, S.A, France: 1968, 15/187.
- Furani, Fethi. *İsrail’de İslami Vakıflar ve Kutsallar*, 2004 (www.bagoon.com).
- Gündoğdu, Cengiz. “Sivâsî, Abdülmecid (öl. 1639)”, *İA*, İstanbul: TDV, 2009, 37/286-287.
- Hamid Hamdî Vâni el-Malatî, *Zübdetü’l-İrfân*, Malatya: Yazma, 1918.
- Hanioğlu, M. Şükrü. “Türkçülük”, *İA*, İstanbul: TDV, 2012, 41/551-554.
- İmam Müslim, es-Sahih, “Tevbe”, 12.
- Kartın, Cengiz. 20. Yüzyıl Başlarında İngiltere’nin Ortadoğu Planlamasında İstihbarat Gücü, Kayseri: Ekspres Baskı, 2015.
- Kuşeyrî, *er-Risâle*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Yenişafak, 2009.
- Michael Cook, “Muhammed b. Abülvehhâb”, *İA*, Ank: TDV, 2020, 30/489-490.
- Polastron, Luicen 10. *Kitap Yakmanın Tarihi*, çev. A. Ufuk Kılıç, İstanbul: Everest, 2015.
- Rodinson, Maxime. *Batıyı Büyüleyen İslâm*, çev. Cemil Meriç, İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.
- Said, Edward. *Oryantalizm*, çev. Nezh Uzel, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1998.
- Serrâc-ı Tûsî, *el-Lüma’*, nşr. Nicholson, Leiden: 1914.
- Siygob, Tom. *el-İsrailiyyun el-Evail*, 1949 Nikosiya: Filistin Arş. Merkezi, 1986.
- Starr, Frederick. Kayıp Aydınlanma, Arap Fetihlerinden Timur’a Orta Asya’nın Altın Çağı, çev. Yusuf Selman İnanç, İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Yenişafak Gazetesi, 29.03.2018 tarihli nüshası.

Yüce, Nuri. "Yusuf Akçura", *İA*, İstanbul: TDV, 1989, 2/228-229.

EK. 1. *Melkit Kilisesi Papazı Louis Massignon Mısır Kahire Günleri*

(İslâmî İlimlere vâkıf iyi yetiştirilmiş; sarık, bıyık ve cübbesiyle Ezher âlimi görünümünde, Fransa'nın Lübnan ve Suriye Politikasını belirleyen isim, 1947 İran Araştırmaları Enstitüsü Müdürü, Sömürgecilerin insanlık dışı katliamları sonunda onu da sömürge karşıtı bir insan haline getirdi ve ömrünün son yıllarını Fransız anti kolonyalist derneklerine destek vererek geçirdi) Kaynak: TDV İslâm Ansiklopedisi.







Semer kandî Tekke Sistem Özellikleri ve Kurucu Şahsiyetleri

Dr. Kemal DENİZ*

kemaldeniz44@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1521-6598

ÖZET

Günümüzde Horasan İslâmî eğitim sistemi ve pedagojik açıdan Kur'ân'ın eğitim metodu önemli bir konudur ve birçok araştırmacı tarafından farklı yönleriyle araştırılmaktadır. Biz burada farklı bir açıdan konuyu ele almaya çalışacağız. İslâmî eğitimin farklı coğrafya ve iklimlere kendini intikal ettirirken sergilediği olağanüstü başarının, Kur'ânî eğitim metodunu kullanan tekke-ribat eğitim sisteminden kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorusunun cevabını arayacağız.

Anadolu (Küçük Asya, Galatea), Roma bakiyesi gelişmemiş bir coğrafya iken Roma İmparatorluğunun bölünmesine neden olmuştu. Bölünme sonrası süreçte Doğu Roma her bakımdan ikinci sınıf görülmüş, bu nedenle Sasani güçlerinin akınlarına karşı önemli bir direniş göstermemiştir. Hal böyle olunca İslâm'ın adalet ve özgürlük çağrısı çok kısa zamanda Anadolu halklarının vicdanında ma'kes bulmuştu. Tevhid ve Zühd devrimi ise Anadolu irfanının temelinde var olan bir düşünce hareketi olarak Medine, Kûfe, Basra ve Horasan'da tekemmül etmiş, Anadolu irfanını, bu mütekâmil Horasan birikimi inşa etmiştir. Ürüne dönüşmesi ise endüstri atılımları ve talim terbiye alanındaki tekke sistemi sayesinde gerçekleşmiştir. Bu çalışmada Anadolu irfanının pedagojik temellendirilmesi için tarihi kaynaklara müracaat edilecek, arşiv belgeleri analitik olarak ele alınacaktır. Böylece Anadolu irfanının temel parametrelerini tespit ederek 21. yüzyılın teopolitik çalışmalarına bilimsel veriler sağlanacaktır.

* Malatya Araştırmaları Derneği Başkanı, Minnesota İslâm Üniv. Dr. Öğretim Üyesi.

Bilindiği gibi İslâmî eğitimde en doğru yöntem Kur’ânî olandır. Kutsal kitabımızda bazı olaylar anlatılırken öyküleştirilerek ortaya konulur. Böylece insanların olayları kavramasının yolu açılır. İyilikler, kötülükler yaşanmış hadiseler örneklendirilerek gözler önüne serilir. Her kulun beynine, aklına dünyada yaşananların unutulmamacasına derin çizgilerle kazınması sağlanır. Yüce Allah’ın ortaya koyduğu, emrettiği eğitim metodu varken bunun dışında yollar aramak beyhude olarak nitelenir. Hızır, Hz. Musa, Hz. Yusuf, Hz. Meryem kıssalarında olduğu gibi birçok Kur’ân kıssasında bu örnekleyici metodu müşahade edebiliriz. Bu metod görerek ve yaşayarak öğrenmekten ibaret bir yöntemdir. İnsanın, öğrendiklerini kendi hayatında, çevresindekilerin hayatında uygulaması İslâmî eğitim veya tekke eğitim sisteminin en önemli özelliğidir. Ezberci olmayan, hüner ve marifet kazandırıcı bu eğitim, günlük hayata doğru ve güzellikleri kazandırarak öğrenilir.

İnsan, bir ömür sonsuzluk düzleminde kendini arar. Arada bir bulduğunu sanır. Ama birde bakar ki aniden yok olmuş. İslâmî eğitim sisteminde gerçeğe ulaşmak Hakk’a ulaşmaktır. Mutluluk, huzur böyle elde edilir. Tekke eğitimi, insana günlük hayatın ihtiyaçlarını kazandırırken gerçeğe kavuşmasını da sağlar. Çünkü tekkelerde insanların yirmi dört saati nasıl verimli kullanacağı öğretilir. Kul fani dünyada ve ahirette saadet bulmayı öğrenir.

Turizm, ticaret, güvenlik, bilgi toplama, vergi toplama gibi insan hayatını ve insanların kurduğu devlet olarak adlandırılan yapı ile alakalı tüm hadiseleri yönetirken yollar üzerinde kurulmuş konaklama yapılarına da han denir. Yerleşim yerlerinin dışındaki tekke, zaviye gibi kurumlar önceleri ribat görevi yapıyorlardı. Tekkelerin Anadolu topraklarına uzanmaları ve çoğalmaları, bu mekânlarda verilen eğitim ve öğretim faaliyeti bu coğrafyaya fetih için hazırlamıştır. Anadolu’nun kilidini Ahmed Yesevî Ocağının alperenleri birer birer kırdılar. Kollarını açıp Horasan erenlerini kucaklamayı bekleyen Anadolu’nun bereketli toprakları, Roma sonrası adım adım hasret gidermeye başladı. Olgunlaştığı dönemde Malazgirt Zaferi son noktayı koydu. Tekkeler verdikleri eğitim ile Küçük Asya’yı ilmek ilmek ördüler. İnsanların günlük hayatlarına İslâm’ın temel kaynakları olan Kurân ve Hadisleri yerleştirerek ortaya yeni bir yaşam tarzı koydular. Bu, Horasan irfanının insanlığa sunduğu yeni bir mutluluk, huzur, refah reçetesi idi. Elbette Tasavvuf, en veciz anlatımıyla “Ahlâk-ı Muhammedî” bu eğitim sisteminin ürünüydü. Dünya’ya yeni bir dönem, yeni bir medeniyet getirmişti.

Bu çalışmada genel olarak İslâmî eğitim sistemini ele alacak, Medine-Horasan uygulamalarından yola çıkarak Anadolu irfanına dönüşmesini inceleyeceğiz. Bu eğitim sisteminin kadim formuyla 1400 yıllık bilim, sanat, teknik ve ahlâk medeniyetleri nasıl vücuda gelmiş ise Cumhuriyetin 100. Yılında bunun imkânlarını araştıracağız.

Anahtar Kelimeler:

Tasavvuf, Zühd Hareketi, Horasan, Türk İslâm Düşüncesi, Horasan Türk İslâm Öncüleri, Ali Semerkandî.

Structural Features and Leading Figures of the Khorasan Turkish Islamic School

ABSTRACT

Nowadays, the issue of Khorasan Islamic education system and the Quran's educational method in terms of pedagogy is a very important field and is being investigated from different aspects by many researchers. Here we will try to address the issue from a different angle. We will seek the answer to the question of whether the extraordinary success of Islamic education in transferring itself to different geographies and climates is due to the tekker-ribat education system that uses the Qur'anic education method.

Anatolia (Asia Minor, Galatea), while the Roman remnant was an underdeveloped geography, caused the division of the Roman Empire. In the post-schism period, Eastern Rome was seen as second-class in every respect, and therefore did not show any significant resistance against the raids of the Sassanid forces. This being the case, Islam's call for justice and freedom found acceptance in the conscience of the Anatolian people in a very short time. The Tawhid and Zuhd revolution, as a thought movement that is at the basis of Anatolian wisdom, was perfected in Medina, Kufa, Basra and Khorasan, and this perfect Khorasan accumulation built the Anatolian wisdom. Its transformation into a product took place thanks to industrial breakthroughs and the dervish lodge system in the field of education

and training. In this research, historical sources will be consulted for the pedagogical foundation of Anatolian lore, and archive documents will be analyzed analytically. Thus, by determining the basic parameters of Anatolian wisdom, scientific data will be provided to the theopolitical studies of the 21st century.

As it is known, the most correct method in Islamic education is the Quran. In our holy book, some events are narrated through storytelling. This opens the way for people to understand events. Good and bad deeds are revealed by giving examples from past events. It is ensured that the events of the world are engraved in deep lines in every servant's brain and mind, so that they will never be forgotten. While there is an education method revealed and ordered by Almighty Allah, it is considered futile to look for other ways. Hızır-Hz. Moses, Hz. Yusuf, Hz. We can observe this illustrative method in many Quranic stories, such as the stories of Mary. This method consists of learning by seeing and experiencing. The most important feature of the Islamic education or lodge education system is that a person applies what he has learned in his own life and in the lives of those around him. This training, which is not memorized and provides skill and knowledge, is learned by bringing truth and beauty to daily life.

Man searches for himself on the plane of eternity throughout his life. Every now and then he thinks he finds it. But suddenly he sees that it has disappeared. In the Islamic education system, reaching the truth means reaching God. This is how happiness and peace are achieved. Tekke education provides people with the needs of daily life and also helps them achieve reality. Because in the lodges, people are taught how to use twenty-four hours efficiently. The servant learns to find happiness in the mortal world and the afterlife.

Accommodation structures established on the roads that manage human life and all events related to the structure called the state established by people, such as tourism, trade, security, information collection, tax collection, are also called inns. Institutions such as lodges and zawiyas outside the settlements previously served as ribat. The extension and proliferation of lodges in Anatolian lands and the education and training activities provided in these places prepared this geography for conquest. One by one, the men of the Ahmed Yesevi Corps broke the lock of Anatolia. The fertile lands of Anatolia, which were waiting to open their arms and embrace the saints of Khorasan,

began to satisfy their longing step by step after Rome. When it matured, the Malazgirt Victory put an end to it. The lodges knitted together Asia Minor with the education they provided. They introduced a new lifestyle by placing the Quran and Hadiths, the basic sources of Islam, in people's daily lives. This was a new recipe for happiness, peace and prosperity that Khorasan wisdom offered to humanity. Of course, Sufism, in its most concise form, "Models of Muhammad", was the product of this education system. He brought a new era, a new civilization to the world.

In this study, we will discuss the Islamic education system in general and examine its transformation into Anatolian wisdom, based on Medina-Khorasan practices. We will investigate the possibilities of this in the 100th anniversary of the Republic, just as the 1400-year-old civilizations of science, art, technique and morality came into being with the ancient form of this education system.

Keywords:

Sufism, Ascetic Movement, Khorasan, Turkish Islamic Thought, KhorasanTurkish Islamic Pioneers

GİRİŞ

Türkler, İslâm öncesinde ve İslâmiyet’le birlikte her alanda insanlık tarihine iz bırakmış bir millettir. Kitleler halinde Müslümanlaşan Türk boyları askerî, edebî, ilmî, ekonomi politik alanlardaki birikimlerine daha büyük tecrübeler ekliyor, dünyanın akışına yön tayin ediyorlardı. İslâm’ın ilk yüzyılında Horasan Semerkand bölgesinde yeni bir ekol zuhur etti. Medine ekolünün devamı olan ve Kûfe-Basra ekollerinden olgunlaşarak gelen bu düşünce sistemi, aynı zamanda Medine zühd hareketinin müttekâmil bir formuydu. “اطلبوا العلم و لو كان في الصين / İlim Çin’de de olsa gidin, onu alın”¹ diyen İslâm Peygamberi, arkadaşlarına ve sonraki nesillere Horasan’ı hedef gösteriyordu.

Batı, Greko-Romen ve Yahudî-Hıristiyan mirasından söz ededursun Yunan’ın da diğer Batı mucizesinin de kökeninde Kadim

¹ Beyhakî, *Şuabü’l-ıman*, (Beyrut: 1990), 2/253.

Doğu vardır. Küçük Asya, eski İyonya bir zamanlar Doğu'nun bir vilâyetiydi. Milet'li Thales, Colophon'lu Ksenofan, Sisam'lı Pitagor, Efes'li Heraklit gibi ruh ve düşünce adamları Zerdüşt İran'ından Batı'ya Veda'lar Hindinin ve Upanişad'ın havasını taşırdı. Eflatun'un da bu çizgide olduğunu görürüz.² Burada bahsi geçen Türk Horasan birikimi İslâmî dönemde zirveye ulaşmış, birkaç medeniyet çıkarmıştır.

Mısır, İskenderiye Doğu'nun buluşma alanıydı. Oklid matematiği, Batlamyus gökbilimi Philon ve Plotin'in; Origene ve İskenderiyeli Clement'in ışığı buralardan yayılmıştı. Uygarlık skalasında Yunanlıların ön sırayı korudukları inancı bir cehaletin ürünüdür. Perikles Atina'sından öncesi unutulmaktadır. Yahudi uygarlığının önceliği inancı da aynı cehaletin ürünüdür. Hz. İbrahim mezopotamyasından Mısır'a uzanan Tevrat uygarlığındaki Kalde izleri nasıl unutulur? O Kalde izleri ki Gılgamış Türk efsanesini yaratmış, Zerdüşt'ü çıkarmış, Mısır peygamberlerine hayat vermiş, Davud (as)'ın 104. Mezmur'undaki Güneş Duası ile Akhaneton tevhidinde öncü olmuştur. Hiçbir büyük din Avrupa'da doğmadığı gibi Hristiyanlık da Avrupa'da doğmadı. Kudüs'te Asya'da doğdu, Antakya'da ve İskenderiye'de gelişti. Saint Paul Roma'da öldü (öl. MS 67) fakat Tarsus'ta iken Hz. İsa ile tanışmış ve bu temele dayanmıştı. İsa'dan üçyüz yıl önce Hint Kralı Açoka'nın Filistin'e gönderdiği Budist ruhânîlerin de gerek Musevîlerde gerek İseviler'de belirgin izleri vardır. Bugün İbrahim'i, Nûh'u bırakıp meçhul bir babanın çocuğu olmak insanlığı yüceltir mi? Kadim Horasan uygarlığının kayıp köklerini ve kaynağını neden silip atmaya uğraşıyoruz? Kendilerini erişilmez göstermek için daha önce gelmiş geçmiş ne varsa hepsini topyekûn ret mi edelim? Yoksa, “bir ressamın büyüklüğü, sinesinde taşıdığı geçmişinin derinliğine bağlıdır” diyen kübizm ustası Juan Gris (öl. 1927)'in dehasını mı örnek alalım? Avrupa üzerindeki Doğu rüzgârı aslında hiç kesilmemiştir. Manastır düzeninin kurucusu Kalabralı'lı rahip Joachim de Flore (öl. 1202) Suriye'de Suhreverdî (öl. 1191)'yi tanımış ve ondan etkilenmiştir. Neoplatoncu Dominiken tarikatı müntesibi³ ve Roma resmi düşüncesine uymayan görüşleri sebebiyle

² Bk. Roger Garaudy, *İslam'ın Vadettikleri*, çev. Nezhir Uzel, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), 11; Vassilis Vitsaxis, *Plato and the Upanishads*, (Yeni Delhi: Arnold Heinemann Yayınları, 1977)'den nakil.

³ Meister Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, trans. end ed. by Bernard McGinn and Edmund Colledge, (New York: Paulist Press, 1981); James M. Clark and John V. Skinner, eds. end trans., *Treatises and Sermons of Meister*

ölüme mahkum edilen Meister Eckhartvon Hochheim (öl. 1328) ise İbn Arabî'nin vahdetçi görüşlerini savunmuş, Ebu'l-Hasan-ı Şâzelî (öl. 1258)'nin fenâ kavramından etkilenerek⁴ İbn Sinâ (öl. 1037)'nin görüşlerinden yararlanmıştır.⁵ Aziz Prançoisd'Assise (öl.) Dimyat'ta Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervân (öl. 705) ile ortak bir dil üzerinde anlaşmaya varabilmiş, Aziz Jean de la Croix (öl. 1591)'nın sûfiyâne tecrübeleri İslam tasavvufundan (Medine-Kûfe-Basra-Horasan zühd hareketi) etkilenmişti.⁶ İspanya halkı vakti ile Müslüman Arapları bir kurtarıcı olarak karşılamış ve Endülüs Arapları Kurtuba'yı Avrupa'nın ve dünyanın medeniyet merkezi haline getirmişlerdi.⁷ Batı bu Doğu mirasını ısrarla reddetmektedir. Oryantalizmin yaptığı bu olmuştur. Nitekim Batı'daki Oryantalist kurum ve çalışmalar Doğu'yu dönüştürücü Batı'yı ise özendirici⁸ bir propaganda faaliyeti olarak işletilmiştir.

R. Garaudy (öl. 2012)'e göre İslam mirası Batı'yı dünyanın diğer ruh ve düşünce sistemleri ile barıştırabilecek yeteneğe sahip olduğu halde Batı bunu modern dönemde kati surette reddetmiştir.⁹ Modern döneme nispetle Postmodern dönemde İslam'a karşı katılık, yerini yumuşak anlayışlara bırakmıştır. İslâm, modern dönemde (1750-1950) red ve inkâr edilerek boğulmak istenirken Batılı sosyal bilimci ve politika yapımcıların ağzından İslam'ın büyük bir miras ve saygın bir yere sahip olduğu vurgulanmıştır.

Postmodernizmin İslam anlayışındaki bu değişimin etkisiyle Batı'da ortaya çıkan İslamofobi ise yeni süreçteki politika değişikliğini kabule yanaşmayan Hristiyan skolastiğinin tepkisi olarak değerlendirilebilir. İslam Çin denizinden Atlantiğe Çin, Hind, İran, Yunan, Antakya, İskenderiye ve Bizans gibi kadim derin kültürleri bir potada eritmeyi başarmış, müspet anlamıyla dinî çoğulculuğun örneklerini sergileyebilmişti. Kudüs başta olmak üzere Antakya,

Eckhart, (New York: Octagon Books, 1983). (Reprint of HarperandRow ed., 1958.); Reiner Schürmann, *Meister Eckhart: Mysticand Philosopher*, (Bloomington: Indiana University Press, 1978).

⁴https://tr.wikipedia.org/wiki/Meister_Eckhart 07.05.2020 tarihli erişim.

⁵RogerGaraudy, *İslâm'ın Vadettikleri*, çev. Nezih Uzel, (İstanbul: Pınar Yay, 1983), 13.

⁶RogerGaraudy, *İslâm'ın Vadettikleri*, 14.

⁷RogerGaraudy, *İslâm'ın Vadettikleri*, 14.

⁸Yücel Bulut, "Sunuş", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/24 (Kasım 2012), 7-20.

⁹RogerGaraudy, *İslâm'ın Vadettikleri*, 14.

İskenderiye, İstanbul gibi kadim şehirlerde plüralist bir dinî yaşamı tesis edebilmişti.

Batı ile Doğu'nun mirasını buluşturabilecek olan İslam'ı red ve inkâr; Batı için bir intihardır¹⁰ Batı'nın birkaç asırlık yayılcılığı büyük gerici hareketlere de yol açmıştır. Üst üste gelen zaferler kültür ve medeniyet üstünlüğünden değil silah ve askeri üstünlüklerin sonucuydu. Tarihteki benzerleri Cengiz Han ve Timurleng gibi geleceğe dair hiçbir medeni çağrısı olmayan zaferler ve devletlerdi bunlar. Batılı tarihçiler bu gibi istilalara “barbar istilaları” derken kendi istilalarına coğrafi keşif veya demokrasi diyebilmektedir. Kâşiflerin hayatlarına kıydıkları milyonlarca Amerikan yerlilerine, 200 milyon Afrikalının katledilmesine, Hiroşima, Vietnam, Halepçe, Irak, Gazze, Suriye ve Yemen katliamlarına kurban edilen milyonlarcasına nispetle Timur'un İsfahan savaşı sonrası 70 bin kelleden yükselttiği piramidin bir önemi kalmamaktadır.

Postmodernizm tabiata karşı işlediği suçlar, bireysellik, ümitsizlik-idealsizlik, metafizik dâhil ekonomi-politik ve diğer tüm alanlardaki cüretkâr sınır tanımazlığı, ilkesizliği ve fütursuzluğuyla gündemdedir. Batılı teorisyenlere göre dünyanın yeni bir kültür düzenine ihtiyacı vardır. Doğu ve Batı uygarlıkları arasında yeniden diyalog kurabilmeyi başarmak ve Batı'nın monologuna son vermek gerekmektedir. Fakat üstünlük önyargılarıyla bu diyalogu tesis etmek bir yana, uygarlıkları böcek koleksiyoncuları gibi seyreden oryantalistlerin, dünya barışına telafisi imkânsız zararlar verdiklerini belirtmektedirler.¹¹

Bugün Batılı algıların ve oryantalizmin doğurduğu postmodern sorunlara, İslam'ın zühd ahlâk ve felsefesinin cevap bulması için araştırmalara ihtiyaç olduğu görülmektedir. Bu çalışmamızda cevabını aradığımız sorulardan biri budur. İslam'ın Medinesi, ilk yüzyıldaki zühd hareketi ve ekolü ile Doğu-Batı medeniyetlerinin buluşmasını geçmişte temin ettiği gibi bugün de temin edecektir. Servet üzerine kurulu günümüz değer/üstünlük anlayışını değiştirecek, üstünlüğün adalet ve erdem üzerinde yeniden şekillenmesini sağlayacaktır.

Peygamber (sav)'in yarım asırdan az bir zamanda dünyaya hâkimiyet kuran başarılarını, onun zühd çağrısını ve zühd inkılâbını

¹⁰Roger Garaudy, *İslâm'ın Vadettikleri*, 15.

¹¹Roger Garaudy, *İslâm'ın Vadettikleri*, 18-20.

şu sözünü nakleder: İntikam tanrısı, kilise ve manastırlarımızı insafsızca yağmalayan Romalı haydutlardan bizi kurtarmak için Güney’den bize İsmailoğullarını gönderdi. Şamlı Aziz Jean (öl. 749) de böyle düşünüyordu.¹⁶

Oryantalist Reinhart Dozy (öl. 1883) Arap fetihlerinin İspanya için hayırlı sonuçlar doğurduğunu söylüyordu. Daha önce ağır vergiler altında ezilen kitleler Müslümanların hükümetinde yarıdan daha aza indirilen vergilerle nefes almaya başlamışlar ve daha önce çalıştıkları topraklarda köle muamelesi gören serfler İslâmî dönemde toprağın eşit ve hür sahipleri olmuşlardı. Ayrıca esirler (köleler) çalışarak belli bir bedel ödeyerek özgür olabiliyorlardı. Bu yeni dönem muazzam bir enerji kaynağı oldu ve iş hayatında kalkınma hamleleri peşpeşe geldi. Dini çoğulculuk sağlanmış, fethedilen şehirlerde kilise ve sinagoglar yan yana işliyordu.¹⁷ İslam’ın çok hızlı yayılmasının sırrı Garaudy’e göre şeffaflık ve farklı din-mezhep mensuplarına gösterdiği tolerans olmuştur. Paleontolog Ignacio Olague (öl. 1974) İslam’ın kılıç zoruyla yayılmadığını; “Bir avuç Arap göçebe İberya’daki 15 milyon insana kendi dilini ve İslâmî esasları nasıl öğretti? Sorusu ile izah etmektedir.¹⁸

Kitap ehline ve zerdüştlere karşı ilk başlardan itibaren gösterilen saygı ve bir kısım ayrıcalıklar, toplulukların bir arada yaşayabilmesini sağlıyordu. Yahudi, Hristiyan ve diğer din mensupları Müslüman şehirlerde kolayca iş bulabiliyor, bazıları vezirliğe kadar yükselebiliyordu. Şamlı Saint Jean nam-ı diğer Yuhannaed-Dımeşkî (öl. 749)’nin dedesi İbn Sarjun (öl. 676) Emevi halifesinin mali işlerden sorumlu baş veziriydi. Halife Memun 832 hizmete açtığı *Daru’l-Hikme* bilim merkezinin başına Nestoryen bir Hristiyan tabip olan Hunayn b. İshak’ı getirmişti. Bunlar dikkate alınmaksızın yazılan Batı’daki İslamic Britannica gibi eserlerin çizdiği İslâm portresi gerçeği yansıtmayacaktır. Cihad maddesini yazan oryantalist D. B. Macdonald cihad kavramı için; “İslam’ın silah zoruyla yayılması adına yapılan dini vecibe” diyecek, Encyclopedia Universallis’te ise tasavvuf, İslam’a sonradan giren harici bir inanış ve Allah ile ittihadı savunan görüş

¹⁶Roger Garaudy, *İslâm’ın Vadettikleri*, 41-43.

¹⁷Reinhart Dozy, *Histoiredes Musulmans d’EspagneJusquete de l’Andalousie Par Les Almoravides*, (711-1110), 1932, 1/43; Roger Garaudy, *İslâm’ın Vadettikleri*, 45’den nakil.

¹⁸Ignacio Olague, *LesArabesn’ontJamaisEnvahil’Espagne*, Flammarion, 1969, 230, Roger Garaudy, *İslam’ın Vadettikleri*, 43’den naklen.

(panteizm) olarak tanımlayacaktır.¹⁹ Hâlbuki savaş “قاتلوا في سبيل الله”/Sizinle savaşanlarla savaşın, haddi aşmayın...”²⁰ Ayetine göre ancak bir saldırıya karşı yapılır. Dahası cihad, savaş anlamına da gelmez. Savaş’ın karşılığı harptir, kitaldır. Cihad ise Allah için yapılan her türlü gayret, faaliyet demektir. Gazalî (öl. 1111)’nin *İhya-i Ulûmi’-d-Din*’inde derc ettiği cihad-ı ekber hadisi de bunu teyid eder.²¹ Batılı kurumlar için özel yetiştirilmiş İslam araştırmacısı oryantalistler; “فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم”/Müşrikleri gördüğünüz yerde öldürün”²² gibi âyetleri bağlamından koparıp İslâm’ı bir korku ve kılıç dini olarak göstermek istemişlerdir. Oysa bu âyetteki “öldürün” emri, Medine’de yapılan anlaşmaya ihanet ederek düşmanla işbirliği yapan ve Medine’yi içerden vurmaya planlayanlar hakkındadır.

Bugün dünyaya yeni bir düzenin gerekli olduğu aşikârdır. Uygarlıklarla ve evrensel değerlerle barışık bir nizam. Kapitalizm gibi baskı ve sömürü merkezleri kuran Sovyet modeli de çare olmamıştır. Batının kalkınma ideolojisi, teknoloji ile hayatın anlamı arasına koyduğu derin boşluktan doğmuş ve insanlara bireysellik aşılammıştır. Saf dışı bırakmanın sinsi bir yöntemi olarak kadınlardan çokça söz etmiş ama onları unutturmuş ve erkek egemen bir dünya kurmuştur. Batılılar Rönesans kelimesi ile Yunan düşüncesini yüceltmeyi, Yunan dışında kalan herkesi barbar görmeyi adet edinmişlerdir. Oysa Batı’nın İslâm’a neler borçlu olduğunu Musevî asıllı ünlü Fransız Marksist teorisyeni bir bir izah ediyor. Buna göre İslâm, bilim ve sanata, bütün varlıkların gönlüne ulaşan bir dünya görüşüdür. Geldiği ilk yıllarda dünyayı imparatorların (Roma ve Sasanî) zulmünden kurtardığı gibi bugün de kurtarabilir.²³ İslam silah gücüyle değil zühd gücüyle yayılmıştır.

İslâm beş esas üzerinde yükselmiştir: Bütün evrene yeni bir anlam getiren Lâ ilâhe illallah **kelime-i tevhidi**, bu tevhidin tesbihe

¹⁹Encyclopedia Universallis, S.A, France, 1968, 15/187.

²⁰ Bakara, 2/190.

²¹قدمتم من خير مقدم، وقدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا: وما الجهاد الأكبر؟ قال مجاهدة العبد هوأ / Hoş geldiniz! Küçük cihaddan büyük cihada geldiniz. Büyük cihad nedir ya Resulallah? Kulun nefsinin arzu ve hevasıyla mücahededesi”. Acluni, *Keşfu’l-Hafâ*, 1/424-425, hadis no. 1362). Ayrıca “/Hakiki mücahid nefsinin karşı cihad açan kimsedir” Tirmizi, Cihad, 2.

²²Tevbe 9/5.

²³Roger Garaudy, *İslâm’ın Vadettikleri*, çev. Nezih Uzel, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), 20.

durup abdestle arınarak vücut bulduğu **namaz**, hayatın rutin faaliyetlerine bir süre ara verip benliğin arzularından kurtaran **oruç**, tevhid ailesinin iç dayanışmasını hayallerden gerçeğe dönüştüren **zekât** ve her muvahhidin gerçekleştirmesi gereken iç seyahati **hacc**. Bu esaslar insanın Allah’a yönelişidir: “إنا لله و إنا إليه راجعون”/Biz Allah’a aitiz ve yine O’na döneriz”.²⁴ Zühd ahlâkının Medine’de kurduğu evrensel tevhid toplumu soy, statü, dil, renk, ırk ve ulus toplumu değil bir erdem toplumdur. Toplumun siyasi düşüncesinde, mutlak egemenlik Allah’ındır. İnsanlar arasında ise işler şûrâ ileidir. Bu toplumun ahlâkı ise, zühd ve sûf ahlâkıdır.

İstanbul Topkapı Sarayı’nın saat tamircisi Isaac’ın²⁵ oğlu J. J. Rousseau (öl. 1778) Peygamberimizin farklı din ve toplum kesimleriyle yaptığı Medine Sözleşmesi’nden esinlenerek geliştirdiği *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde genel istek ile açıkladığı demokrasinin, satılarak bir hayal ve afyona dönüştüğünden söz eder.²⁶ Rousseau’nun buradaki hatası, Medine’nin medeniyet ateşine değil, küllerine dalması olmuştur. İslâm’ın hızla küreselleşmesi askeri güce değil zühd ahlâkına bağlıydı. Aynı şekilde Müslümanların duraklaması da güç ve servete değil zühd ahlâkındaki gevşemeye bağlıydı. Bu durum köklere ve öze dönüşü gerekli kılmaktadır. Köklere sadık kalmak, ecdâdın külüne değil kor ateşine talip olmaktır.

Yeni ve evrensel mesajlarıyla İslâm’ın ilk neslini tabiat şartları dışında durdurabilecek bir engel yoktu. Despot krallar Romalı Heraklius 636’da, Sasanî Yezdcerd 637’de, İspanyol Vizigot kralı Rodrik 711’de peşpeşe devrildiler. Müslümanlar gittikleri her yerin halkı tarafından sevgiyle karşılandılar. Aziz Augustin’in çağrısıyla saldırıya uğrayan Donatistler ve Afrika Berberileri, dinden geçinenlerin hırpaladığı İspanya Aryenleri, Prisilyan Musevî ve Hristiyanları, Bizansın toprak ağalarının insafına terk edilmiş Mısır Kıptîleri, kendilerine vahşi muamele eden efendilerinin Müslümanlar tarafından ezilişlerini gördükçe sevinç naraları atıyorlardı. Teslisin sınıfçı ve ezici

²⁴ Bakara 2/156.

²⁵ Ambafrance-tr.org.’den naklen https://tr.wikipedia.org/wiki/Jean-Jacques_Rousseau#cite_note-saatci-2 05.03.2021 tarihli erişim.

²⁶ Roger Garaudy, *İslâm’ın Vadettikleri*, çev. Nezih Uzel, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), 38.

havasından bunalan kitleler İslâm'ın tevhid ikliminde ferahlık buluyorlardı.²⁷

İspanya Müslümanları Tarihi adlı eserinde Dozy şunları yazar: “Arap fetihleri İspanya’da hem kalkınmaya sebep olmuş hem de pek çok zulmü kaldırmıştı. Vergiler yarıdan da aşağıya çekilmiş, araziler çalışan çiftçilere dağıtılmıştı. Böylece büyük bir heves ve mükemmel bir üretim gerçekleşti. Ticaret de ağır vergilerden kurtarılıp gelişme gösterdi. Kur’ân’ın, esir ve köle özgürlüğüne yönelik teşvikleri yeni bir ekonomik canlılık getirdi.²⁸ Blasco İbanez *Katedralin Gölgesi* adlı eserinde der ki: “Kralların ve ruhânîlerin eseri olan İspanya, Arapları kollarını açarak karşıladı ve İslâm iki yılda İspanya’ya hızla yayıldı. Silah zoruyla kabul ettirilen bir işgal değildi bu. Yeni bir medeniyet doğuyordu. Din ve vicdan hürriyeti sayesinde kiliseler, sinagoglar yan yanaydı.²⁹ İspanya’da Medine zühd hareketinin ekonomi politiği ve devrimci kriz yönetimi sayesinde zirai reform başta olmak üzere serbest girişimcilik, üretim araçlarına dayalı bir toplumsal değişme gerçekleşiyordu. Bu ise İslâm’ın hızla küreselleşmesini sağlıyordu. Aynı şeyi Anadolu irfanı için de söyleyebiliriz. Özellikle İç Anadolu şehirleri, Bizans sonrası ticaret, sanayi ve üretim bakımından son derece geri kalmış ve ilkel bir durumdaydı. Roma krallarının ağır vergileri Anadolu insanını ekonomik faaliyetlerden soğutmuştu. Mustafa Altunkaya’ya göre Horasan Semerkand ekolü 3T (Tesennün-Tasavvuf-Teşeyyü’) ahlâkıyla fütüvvet ve ahi teşkilatlarını kurup Anadolu endüstri devrimlerini başlatmışlardı.³⁰ 3T nazariyesine göre günümüzde politize olmuş Sünnî, Şiî, Sûfî eğilimler aynı harekete mensuplardır. Üçü de aynı retoriği kullanmakta, aynı hassasiyeti ileri sürmekte ve aynı hareketi referans göstermektedir. Her üç özellik de İmam Maturidî (öl. 944), İmam Şafii (öl. 820), Hasan Basrî (öl. 728), İmam Ebu Hanife (öl. 767), Hz. Ali (öl. 661) ve ashab-ı suffenin

²⁷ R. Garaudy, *İslâm’ın Vadettikleri*, 42.

²⁸ Reinhart Dozy, *Histoires des Musulmans d’Espagne jusqu’à la conquête de l’Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, 1932, 11/43. Garaudy, *İslâm’ın Vadettikleri*, 45’ten naklen.

²⁹ Roger Garaudy, *İslâm’ın Vadettikleri*, 45.

³⁰ 3T Teorisi için bk. “Zühd Hareketi’nden 3T Eğilimlerine Zühd Çağının Teo-Stratejisi”, *Academic Knowledge*, Aralık 2018, 19-35; Mustafa Altunkaya Sûfî Ekonomi Politigi (Malatya: İnönü, 2022), Tasavvuf Tarihi kitabı (İstanbul: Çıra, 2017); Ankara’nın Kurucu İki Şahsiyeti: Hacı Bayram-ı Veli ve Ali Semerkandî, Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu-5 Bildiri Kitabı, (Ankara: Kalem Derneği, 2020), 267-313.

özellikleridir. O bakımdan bu üç vasıf, birbirinin karşıtı değil mütemmim ve asli unsurudur. İslâmî ortodoksileşme 1500’lerde başlayıp günümüze kadar kimi zaman kızıştırılan bir surette seyremiştir.

Zühd hareketinin 20. Yüzyıl önderlerinden Emir Abdülkadir (öl. 1883) Fransız işgaline karşı 21 yıllık mücadelesinde cihadın her iki boyutunu şahsında toplamış bir sûfi idi. İbn Arabî’den etkilenen Abdülkadir, Şam’da sürgünde iken 14 bin Hıristiyan’ı ölümden kurtaracak bir girişimin öncülüğünü yapmıştır. Sudan’da İngiliz mitralyözlerine karşı direnen Mehdi hareketi ve Libya’da Şeyh Ömer Muhtar (öl. 1931) Hareketi de kalkınmacı, direnişçidir.

Yalnızca İslâm’ın sinesinde Haçlı ruhu ve Engizisyon mezalimi gibi kavramlar yer almaz. Ancak hilafet saltanata evirildikten sonra yer yer iç bünyede arızalar vaki olmuştur. Bu ise iktidar erkinin ve hilafetin politik sıfatı ile daha çok ilgilenen Emevî sülalesi ile başlamıştır. İslâm’ın ilke ve değerlerine sırt çeviren bir kesim İslâmî hilafeti bir Arap İmparatorluğuna dönüştürmek hevesindeydi. Sûfi ekonomi-politiğinin ilk ortaya çıkışı, dünyevileşmeye itiraz mahiyetinde bu döneme rastlamaktadır. Daha öncesinde zühd hareketi ve ekollerinden söz edilmektedir.

İslâm’ın zühd döneminde, Yahudi ve Hıristiyanlara verilen güvence o derece idi ki bu kişiler devletin en yüksek makamlarına kadar yükselebiliyorlardı. Saint Jean’ın büyük babası İbn Sarjun Şam’da Emevî halifesinin baş veziri olmuş, Saint Jean’ın bizzat kendisi Şam imparatorluğunun mali işler sorumlusu olmuştu. Bu yaklaşım Abbasi hükümetlerinde de devam etti. Halife Me’mun 832’de Dâru’l-hikme bilim merkezini kurdu.

Horasan’dan Anadolu’ya Tekke İrfânı Öncüleri

Yusuf Has Hacib / Kutadgu Bilig

İbn Sina’nın öğrencisi Balasagunlu Yusuf Has Hacib 1069’da Karahanlı Hakan Tabgaç Buğra Han’a ithafen bir eser yazmış, mutluluğun yolunu İslâmın ana kaynaklarına dayanarak manzum tarzda anlatmıştır. Manzum tarzı seçilmiş çünkü eğitim müfredatında yeralan bu tarz eserlerin öğrenciler tarafından okunup hafızada kalıcı olması amaçlanmıştır. Eser Horasan tekke eğitim sisteminin bir parçası haline

gelmiştir. Eser aruzun şehnâme vezni denilen fe’ûlün / fe’ûlün / fe’ûlün / fe’ûl kalıbıyla yazılmıştır:

Yine bu kitabın içindekileri söyler / Bunu dört soylu yasa üzerine kurar

Bunlardan biri adalet, doğruluk üzerine / İkincisi devlet, kut u ikbal üzerine

6645 beyitten oluşan kitap, tekke sisteminde idarecilere ahlâk dersi vermenin yanında, tevhidî dünya görüşünü hayatın akışına taşımıştır. Mükemmel insanı yetiştirmek için gerekli erdemleri tanzim etmiştir. Kitapta hikmet, rivayet tarzı ve intak (teatral) ile eğitim verilmiştir. Mutluluğu muhatabına aktarmaya çalışan eser, mükemmel insanı yetiştirmeyi hedeflemiştir:

Tevhid, na’t ve çaryar-ı güzinin medhiyle başlayan kitap insanın yaratılışı, sözün zarar ve faydaları ile devam etmekte ve dört kahramanın özelliklerini vermektedir: Kün Toğdu, Ay Toldı, Öğdölmüş ve Oğurmuş adlı kahramanların ilki hükümdardır adaleti; diğeri vezirdir saadeti, diğeri devleti ve sonuncusu aklı-akibeti temsil etmektedir.

Ahmed Yüknekî / Atebetü’l-Hakâyık

Tekke eğitim sisteminin Anadolu’ya intikalinde önemli bir yeri olan diğerk bir Türk klasiğı ise Atebetü’l-Hakâik (Hakikatlerin Eşığı) adlı ahlâk felsefesidir. Ali Şir Nevâî’nin Nesâimü’l-Mahabbe’sinde âmâ olduğı geçen yazarın menkıbevî hayatı dışındakaynaklarda detaylı bilgi yoktur. 12. yüzyılda yazılmış ve 484 mısradan oluşan kitapta iman, erdem, iyilik ve hikmetler anlatılmıştır:

Kaşgarlı Mahmud / Divânü Lügâti’t-Türk

Hilafet ordusunda Horasanlı Türk subayları güvenliğı sağlayan önemli bir güç olmuştur. Türklerin Bağdat’taki varlığı Türkçe’ye ilgiyi artırmıştı. Divânü Lügâti’t-Türk bu ilgiden doğmuştur. Eserde 7 bin 5 yüz kelimenin Arapça karşılığı yer almıştır. Uzun süre kaybolan eser Ali Emîrî tarafından bulunmuş, Kilisli Muallim Rıfat Bilge tarafından 1914-1917 yıllarında yayınlanmıştır. Besim Atalay 1939’da yeni harflerle Türkçe’ye çevirmiştir. Tekke eğitim sisteminde başvuru kaynaklarından biri olmuştur.

Ahmed Yesevî / Divân-ı Hikmet

Horasan’da tekke eğitim sisteminin yayılması ve Anadolu’ya intikalinde Yesevî hareketin ve hikmetlerin büyük rolü olmuştur.

Hallâc-ı Mansûr (öl. 922) Horasan tekkelerinde ve Türkler arasında uzun süre İslâmî ilimler okutmuştur. Türkler Müslüman olmadan önce de hoca-talebe, şeyh-derviş benzeri bir eğitim sistemine sahipti. Böylece ozan, şaman ve baksıların misyonunu yerine getiren dâî-derviş-şâir kişiliği vücuda gelmiştir. Babalar, atalar, hâceler şeklinde anılan bu dervişler, deyişleriyle kitlelerin yaygın eğitimine katkı yapmışlardır.

Maturidî, Hanefî ekol kurucusu Yesevî, hikmetleriyle tekke eğitiminde Arslan Baba, Mansur Ata ve Çoban Ata gibi derviş eğitimcilerle model olmuştur. Moğol istilalarında bu eserlerin tamamına yakını yok olmuştur. Ahmed Yesevî gibi çok yaygın ve benimsenmiş tekke eğitim önderlerinin kitapları ancak kurtulabilmiştir. Yesevî'nin şiirleri, hikmet adı verilen eğitici rubailerden oluşmaktadır.

SONUÇ

Tekke eğitim sistemi, Horasan'a Hz. Peygamber'in amcasının oğlu Kusem (öl. 676) ve arkadaşlarının eğitim seferberliğiyle ulaşmış, sonraki kuşaklarca devam ettirilmiştir. Örneğin zühd müellifi Abdullah b. Mübârek (öl. 797) Orta Asya'da Merv'de doğmuş, burada iki tekke inşa edip eğitim çalışmaları yapmıştır. İstila yüzyılında bilimsel birikiminin tamamına yakını yok edildiği için Horasan kayıp aydınlanması olarak anılan tekke eğitim ve üretim sistemi, Yusuf Hemedânî (öl. 1140), Yesevî (öl. 1166), Gücdevânî Malatî (öl. 1179) ile devam edip, Ebu Said Ebu'l-Hayr (öl. 1049), Ahi Evrân (öl. 1261), Hacı Bektâş-ı Velî (öl. 1271), Mevlânâ (öl. 1273), Yûnus Emre (öl. 1320) gibi temsilcilerle Anadolu'ya intikal etmiştir. Bugün Anadolu irfanı denilen bilgi ve bilgelik Semerkand Horasan kayıp uygarlığının eseridir.

Araştırmalarımızda tekke sisteminin Medine düşünce merkezinin zihni ürünü olduğunu gördük. İslâmî ilimler ve doğa bilimleri diye bir ayrıma tabi tutmadan bilimi bir bütün olarak telakki ettikleri sonucuna vardık.

BİBLİYOGRAFYA

Ambafrance-tr.org.'den naklen
https://tr.wikipedia.org/wiki/Jean-Jacques_Rousseau#cite_note-saatci-2 05.03.2021 tarihli erişim.

Beyhakî, Şuabü'l-iman, (Beyrut: 1990), 2/253.

Bk. Roger Garaudy, İslam'ın Vadettikleri, çev. Nezh Uzel, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.

Vassilis Vitsaxis, Plato and the Upanishads, Yeni Delhi: Arnold Heinemann Yayınları, 1977)'den nakil.

Çiğdem Dürüşken, Roma'nın Gizem Dinleri, (İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayıncılık, 2000.

İzzet Çıvgın - Remzi Yardımcı, İlkçağ Tarihi, (Ankara: Maya Akademi Yayıncılık, 2007.

Collette Estin-Helene Laporte, Yunan ve Roma Mitolojisi, (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2002.

Efrumiye Ertekin, Roma Devleti'nin Hristiyanlığı Ortadan Kaldırmaya Yönelik Son Hamlesi: Büyük Takibat (303-311), Selevcia ad Calycadnm Dergisi, S. 1, Ankara: Olba Kazısı Yayınları, 2011.

https://tr.wikipedia.org/wiki/Meister_Eckhart 07.05.2020
tarihli erişim.

İgnacio Olague, Les Arabes n'ont Jamais Envahil Espagne, Flammarion, 1969, 230. Encyclopedia Universalis, S. A, France, 1968, 15/187.

Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense, trans and ed. by Bernard McGinn and Edmund Colledge, New York: Paulist Press, 1981

James M. Clark and John V. Skinner, eds. and trans., Treatises and Sermons of Meister Eckhart, New York: Octagon Books, 1983. Reprint of Harper and Row ed., 1958.; Reiner Schürmann, Meister Eckhart: Mystic and Philosopher, Bloomington: Indiana University Press, 1978.

Reinhart Dozy, *Histoires des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* (711-1110), 1932, 11/43. Garaudy, *İslâm'ın Vadettikleri*, 45'ten naklen.

Reinhart Dozy, *Histoires des Musulmans d'Espagne Jusque de l'Andalousie Par Les Almoravides, (711-1110)*, 1932.

Roger Garaudy, İslâm'ın Vadettikleri, çev. Nezih Uzel, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), 24-30.

Yücel Bulut, "Sunuş", İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi
3/24 (Kasım 2012), 7-20.

Acluni, Keşfu'l-Hafâ, 1/424-425, hadis no. 1362). Tirmizi, Cihad, 2.



معني التصوف عند الشيخ احمد الرفاعي وعلي السمرقندي

د. شمس الدين قارجي*

semsettinkarci44@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-5638-6497

الملخص

مقدم لورشة العمل للعالم الصوفي علي السمرقندي

السيد الامام احمد بن ابي الحسن علي الرفاعي يتصل نسبه بسيدنا علي كرم الله وجهه بواسطة الحسين بن علي. ولد في قرية يقال لها «حسن» من اعمال واسط في العراق عام ٥١٢ هـ حفظ القرآن صغيراً. توفي والده ابو الحسن مبكراً فقام الشيخ منصور البطائحي بكفالة ولد اخته احمد بن ابي الحسن الرفاعي. فأدبه وفقهه على مذهب الامام الشافعي. فجمع العلوم والفنون في عشرين سنة. فأجازه شيوخه المحدث أبو الفضل الواسطي إجازة جامعة ثم أجازه خاله الشيخ منصور كذلك. فجمع علمي الحقيقة والشريعة. وكان على قدر عظيم من حسن الخلق والتواضع يطعم الجائع ويكسو العاري ويعود المريض براً كان أو فاجراً. يجالس الفقراء ويصبر على الأذى. توفي عام ٥٧٨ هـ ودفن في قرية (أم عبيدة) من أعمال واسط العراق وقبره مشهور يزار.

ومن كلمات التي تبين طريقته في التصوف: التصوف الاعراض عن غير الله وعدم شغل الفكر بذات الله والتوكل على الله ولا تقولوا «نحن أهل الباطن وهم أهل الظاهر» هذا الدين الجامع باطنه لب ظاهره وظاهره ظرف لباطنه ويقول: «من لم يزن اقواله وافعاله واحواله في كل وقته بالكتاب والسنة ولم يتهم خواطره لم يثبت عندنا في ديوان الرجال» ويقول: «الصوفي يتباعد عن الأوهام والشكوك» ويقول: «تجارتني مع الارامل والايتام قد تنجيني في خدمتي اياهم». ويقول: «

* داعي و واعظ في ادارة الشؤون الدينية التركية / DiB. Şanlıurfa İl Vaizi.

للفقر والتصوف خصال معدودة محمودة أولها تجريد التوحيد ثم الايثار ثم حسن العشرة ثم فهم السماع ثم ترك الاختيار. ويقول: « تعلموا العشق من الشمع فهو شيخ العشاق صفة اللون وجريان الدمع واحتراق. ويقول: طريقنا مبنية على ثلاث: لا نسأل ولا ندخر ولا نرد. ويقول: «أقرب الطرق إلى الله التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله. وكان رضي الله عنه يخدم الفقراء بنفسه ولا يفطر حتى يشبع الفقراء. قصدنا في هذا البحث العلمي الاطلاع على مبادئ التي وضعها مؤسس طريقة الرفاعية الشيخ احمد الرفاعي رحمه الله.

المفردات المفتاحية:

تصوف, طريقة, احمد الرفاعي, ظاهر, باطن.

The meaning of Sufism according to Sheikh Ahmed Al-Rifai and Ali Al-Samarqandi

ABSTRACT

Presented to the workshop of the Sufi scholar Ali Al-Samarqandi

Sayyid Imam Ahmad bin Abi Al-Hassan Ali Al-Rifai is related to our master Ali, may God bless him, through Al-Hussein bin Ali. He was born in a village called “Hassan” in Wasit, Iraq in the year 512. He memorized the Quran at a young age. His father Abu Al-Hassan died early, so Sheikh Mansour Al-Bata’ihi took care of his sister’s son Ahmad bin Abi Al-Hassan Al-Rifai. He educated him and taught him jurisprudence according to the doctrine of Imam Al-Shafi’i. He combined sciences and arts in twenty years. His Sheikh, the hadith scholar Abu Al-Fadl Al-Wasiti, granted him a comprehensive license, and then his uncle Sheikh Mansour granted him a license as well. He combined the sciences of truth and Sharia. He was of great good character and humility. He fed the hungry, clothed the naked, and visited the sick, whether they were righteous or wicked. He sat with the poor and was patient with harm. He died in the year 578 AH and was buried in the village of (Umm Ubaidah) in Wasit, Iraq. His grave is famous and visited. Among the words that show his method in Sufism:

Sufism is turning away from other than God and not occupying the mind with the essence of God and trusting in God and do not say, “We are the people of the inner and they are the people of the outer.” This comprehensive religion, its inner is the core of its outer and its outer is a container for its inner. He says: “Whoever does not weigh his words, actions and states at all times with the Book and the Sunnah and does not accuse his thoughts, will not be established in our register of men.” He says: “The Sufi distances himself from illusions and doubts.” He says: “My trade with widows and orphans may save me in my service to them.” He says: “Poverty and Sufism have a few praiseworthy qualities, the first of which is the abstraction of monotheism, then altruism, then good companionship, then understanding listening, then abandoning choice.” He says: “Learn love from wax, for it is the elder of lovers, yellow in color, flowing tears and burning.” He says: “Our path is built on three things: We do not ask, we do not withhold, and we do not reject.” He says: “The closest paths to God are glorifying God’s command and having compassion for God’s creation.” May Allah be pleased with him, he used to serve the poor himself and would not break his fast until the poor were satisfied. In this scientific research, we intended to learn about the principles set by the founder of the Rifaiyya order, Sheikh Ahmed Al-Rifai, may Allah have mercy on him.

Keywords:

Sufism, Order, Ahmed Al-Rifai, Apparent, Hidden

المقدمة

بسم الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين اللهم لا سهل الا ما جعلته سهلا وانت اذا شئت جعلت الحزن سهلا اخرج الامامان البخاري ومسلم عن سيدنا عمر رضي الله عنه حديث جبريل حيث جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم في سورة رجل غريب يساله عن امور الدين بغيه تعليم الصحابة فساله عن الاسلام فاجابه وساله عن الايمان فاجابه وساله عن الاحسان فاجابه فاستخلص اهل العلم من هذا النص الشريف ان مراتب الدين

ثلاثه اسلام وإيمان واحسان فكمال الدين تحقيق هذه المراتب الثلاثه وقد تكفل علم الفقه ببيان مرتبه الاسلام وتكفل علم العقيدة ببيان مرتبه الايمان وتكفل علم التصوف او التركيزه ببيان مرتبه الاحسان فالتصوف علم اصيل من علوم الدين اذ انه متعلق بمرتبه ساميه راقيه من الدين تتحدث عن الايمان اليهودي فما كان قبل مغيبا اصبح مشهودا وما كان قبل علم يقين اصبح اليوم عين يقين او حق يقين فالتصوف مرتبه توحيديه وعلاقه صافيه مع المولى سبحانه منزله عن الاغراض والاعراض وتعلق بالباقي دون الفاني

الشيخ احمد الرفاعي مؤسس الحركة الرفاعية و طريقته

وتذكر المصادر ان اول من اشتهر باسم الصوفي هو عثمان بن شريك الكوفي المعروف بابي هاشم الصوفي المتوفى سنه 155 للهجره ثم اخذ هذا الاسم في الانتشار بعد واختص به طوائف اهل السنه الحافظون لاوقاتهم المراعون لانفاسهم المراقبون قلوبهم كما ذكر الامام القشيري في رسالته واشتهرت اسماء كبيره في هذا العلم الشريف كالحاسبي والجنيد والشبلي والتستري يقتدى بهم كانوا ائمه يقتدى بهم ويستشفى بدعائهم وذكرهم الى ان جاء القرن الخامس الهجري حيث اخذت العلوم بالتمايز واتخذ كل علم منهجا وصارت له مدارس واسائده وائمه هنا في هذه الحقبة وفي العام 512 للهجره ولد السيد احمد ابن ابن ابي الحسن علي الرفاعي الحسيني في بلده يقال لها حسن من اعمال واسط العراق وما لبث والده ان توفي في بغداد ودفن فيها ومرقده مشهور فيها فعاش السيد احمد بلا اب فكفله خالف الشيخ العارف بالله منصور البطائحي النجاري فعهد به الى المعلمين فحفظ القرآن صغيرا وتادب وتفقه على مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه فجمع الفنون والعلوم في 20 سنه واجازه شيخه المحدث ابو الفضل الواسطي اجازه جامعه واجازه خاله الشيخ منصور كذلك فجمع علمي الشريعة والحقيقه

كان منذ صغره جادا مجتهدا ومما يروى في هذا الصدد انه طلب النصيحة من احد اشياخه وابو الشيخ عبد الملك الحروبني فقال له الحروبني متلفت لا يصل ومشكك لا يفلح ومن لم يجد من نفسه النقصان فكل اوقاته نقصان فعمل بمذهبه النصيحة عاما كاملا ثم عاد اليه وطلب منه نصيحة اخرى فقال له الحروبني ما اقبح العله بالاطباء وما اقبح الجهل بالالباء وما اقبح الجفاء بالاحباء فعمل عليها عاما كاملا ثم عاد اليه فقال له لا تاتني بعد اليوم اشارة الى انتفاعه بالنصح والى كمال حاله واستوائه ولما بلغ من العمر 28 سنه توفي خاله الشيخ منصور وكان قد فوض اليه

مشيخه رواقه في قريه ام عبيده فقام بامر الارشاد والتهديب والتعليم خير قيام فكان على قدر عظيم من حسن الخلق والتواضع يطعم الجائع ويكسو العاري يعود المريض براكان او فاجرا ويجالس الفقراء صبوراً على الاذى وكان كما قال عنه سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان كان متواضعاً سليم الصدر مجرداً عن الدنيا ما ادخر شيئاً قط ووصفه الامام تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية فقال احمد بن علي ابي الحسن الشيخ الزاهد الكبير احد اولياء الله العارفين والسادات المشمرين اهل الكرامات الباهره تفقه على مذهب الشافعي وكان كتابه التنبيه وانتسب لطريقته الجم الغفير من الناس من مختلف بقاع الاسلام وانتفع به الخلق الذين وجدوا فيه مثلاً سامياً وقوده صالحه على اقدام مولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث خدمته لخلق الله ورافته على عباد الله

وكان يحضر عنده الالوف من الناس في الايام المباركه فيكفيهم ويقول حشرت مع ها مان وفرعون ان خطر لي اني شيخ على احد من هذا الجمع وبقي هكذا ناصحاً للخلق باذلاً للمعروف حمولاً للادى حتى اذا دنت منيته واحتضر اجتمع بنو عمه واهله اليه فقالوا له اوصنا فقال اوصيكم بطاعة الله ومراقبته في السر والعلن وبذل المعروف واحتمال الاذى وابتعاد الراحة لساثر الخلق ما استطعتم فان اركى الاموال ما اخذ بامر الله ووجهه في مرضاة الله واعان على طاعة الله وان الله تعالى جعلكم جسوراً تحت اقدام الفقراء يعبرون عليكم وانتم طريقهم فانظروا كيف تكونوا معهم احمولوا اثقالهم وحسنوا احوالهم وتجاوزوا عن اقوالهم وسدوا خللهم واجبروا قلوبهم واستروا عيوبهم ولا تروهم بعين النقيصه ووقروا كبيرهم وارحموا صغيرهم واعطوا سائلهم وتجاوزوا عن مسيئهم وكان اخر شيء قاله لا اله الا الله محمد رسول الله من تعنا تحنى ومن عمل الخير قدم عليه ومن عمل الشر ندم عليه ثم توفي رحمه الله وكانت وفاته وقت صلاة العصر يوم الخميس 22 من جمادى الاولى سنه 578 ودفن في قبه جده لامه سيدي يحيى النجاري قدس الله سرهم اجمعين ومن كتبه البرهان المؤيد حاله اهل الحقيقه مع الله النظام الخاص الحكم الرفاعيه

وقد كتب في سيرته كتب عديده اهمها ارشاد المسلمين للفاروثي وجلاء الصدى لابن جلال الحنفي وترىاق المحبين لتقي الدين الواسطي وقلاده الجواهر لابي الهدى الصيادي واجابه الداعي للبرزنجي وام البراهين لابن الحاج الواسطي وقد اتفق كل من كتب سيرته على امور اولها شدة تمسكه بالسنة وتعظيمه لها وهو الذي يقول لو بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا بقطع الاعناق لفعلنا وثانيها شفقتة على خلق الله وادبه معهم فكان اذا خاطب احداً يقول له اي سيدي

كبيراً كان المخاطب أو صغيراً وكان يأخذ بأيدي العميان ويقودهم ويتواضع لهم ويسألهم الدعاء ويتردد ليلاً إلى بيوت المساكين يحمل لهم الطعام ويخرج بالقربه فيملاها ويحملها إلى بيوتهم ويقصد المرضى ويغسل ثيابهم ويحب النفقة على الإخوان والأكل معهم وكان إذا عطش قام وشرب ولا يكلف أحداً من الفقراء يقول لهم انتم اعز من عيني لأجعلني الله ممن يستخدم الفقراء وثالث هذه المزايا أخلاقه ومسكنه بحيث كان يربي أخوانه بحاله أكثر من مقاله فكان إذا رأى شخصاً قد شاب في الإسلام يقبل يده ويوقره ويساله الدعاء ويتبرك به ويقوم له وإذا رأى شاباً مقبلاً على الطاعة يقبله يقبل يده ويساله الدعاء وكان إذا سألهم أحدهم أن يدعو على الظلمة يقول اللهم أصلحهم وارشدهم والهمهم والهمهم طاعته وطاعته وذكر طاعتك وذكرك ووفقهم لما تحب وترضى وكان يكنس المسجد والرواق بنفسه وكان إذا رجع من بعض الأماكن وقرب من بلده أم عبيده يقف ويشد وسطه ويأخذ حبله فيمده على الأرض ثم يجمع حطبا ويشد حزمته فيفعل الفقراء مثل فعله ويحملون الخطبه ثم يوزعون على العاجزين والأراامل والضعاف

وكان لا يرى لنفسه مقاما فإذا كتب رساله لأحد قال من أحمده اللاش لا شالاش فمبنى طريقته على كسر النفوس والشفقة على الخلق والصبر عليهم ويقول أقرب الطرق إلى الله التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله وكان يقول ليس من التصوف أحبوني وأكرموني وزوروني يسعى رجال التصوف إلى غرس معاني التوبه والخشيه والهييه والحب والتوكل والرضا في قلب الطالب المقبل جنبا إلى جنب مع تعليمه أركان الإسلام وقواعد الإيمان فيسير في طريقه لا ينفك عن العلم والعمل ظاهرا وباطنا لا يحيد عن الشريعة في ظاهر حاله ولا يميل عن قصد مولاه في قلبه مستقبلا مراتب الدين الثلاثة الإسلام والإيمان والاحسان

كان السيد أحمد رضي الله عنه يخدم الفقراء بنفسه إذا صاموا ولا يفطر حتى يشبع الفقراء هذا ديدنه وهذا حاله والمراد من هذا كله أن رجال التصوف وأمتهم لم يبلغوا ما بلغوا إلا بكسر نفوسهم ورافتهم بخلق الله ومجاهدتهم أهوائهم فكانوا بقلوب سماويه واجساد بشريه ارضيه وكان رضي الله عنه يقول طريقنا مبنيه على ثلاث لا نسال ولا ندخر ولا نرد ومن كلماته الجامعه للتصوف والطريق قوله للفقير والتصوف خصال معدوده محموده اولها تجريد التوحيد ثم الايثار ثم حسن العشره ثم فهم السماع ثم ترك الاختيار ويقول رضي الله عنه تعلموا العشق من الشمع فهو سيد العشاق لصفه اللون وجريان الدمع واحتراق البدن

ولنعد الى انسان اليوم فنقول له ان التصوف هو الصله بالله بان تجعله حاضرا في كل شؤونك مراقبا لك في كل امورك وفي كل الدقائق تحققا بقوله صلى الله عليه وسلم ان تعبد الله كأنك تراه وهذه الصله الوثيقه بالله تفيض على من حولك من انسان وحيوان ونبات تعاملها اكراما لمن اوجدها فسره سبحانه موجود في كل مخلوقاته الانسان اليوم بما يعانیه من بؤس وفراغ داخلي بحاجة الى التصوف الذي يملأ عليه قلبه ويحفز ما في داخله من طاقات روحیه فهذا الانموزج الذي قدمناه من نماذج التصوف الراقیه الذي تتمثل فيه كل معاني الاحسان وكل معاني الرحمه اكل معاني الشفقه واراده الخير مع التسامي عن النزاعات والاثره الفرديه فالانسان خليفه الله في الارض والكون مخلوق لخدمه هذا الخليفه بالحدود التي انزلها الله والحياء هي فرصه ثمينه وفتره لا تعوض لتطبيق ما اراده الله من الخليفه والحرص على ان لا يضيع شيء من هذه الفرصه بلا فائده او عمل مثمر لما علم اهل التصوف ان الفقهاء قد ركزوا على جانب تصحيح العبادات والمعاملات وادوا واجبا كبيرا في هذا وعلموا ان علماء العقيدته ركزوا على جانب تصحيح قواعد الايمان وحراستها من الدخيل وادوا واجبا كبيرا راوا ان يسدوا الجانب الثالث وهو تنميه الناحیه القلبيه في اداء ركن الاسلام وركن الايمان فركزوا على القلب الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم الا ان في الجسد مضغه اذا صلحت صلح القلب كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب

فالله سبحانه خلق الانسان من روح وجسم وامره ان يعطي كل ذي حق حقه فلا هذا يطغى على حق هذا ولا هذا يطغى على حق هذا فيا انسان اذا اعطيت جسدك حقه وبالغت فيه واهملت روحك فقد ظلمت فتحشر مع الظالمين فاياك ان تكون ظالما فالظلم ظلمات يوم القيامة كما اخبر صلى الله عليه وسلم فاياك ان تكون كذلك اعط كل ذي حق حقه

واختم الكلام بالمجلس الاخير الذي جمع السيد احمد الرفاعي باتباعه فصعد كرسي الوعظ فقال قد ان زوال هذه المجالس الا فليخبر الحاضر الغائب من ابتدع في الطريق واحداث في الدين وقال بالوحده وكذب متعاليا على الخلق وخلى بامراه اجنبية بلا حجه شرعية وطمح نظره لاعراض المسلمين واموالهم وفرق بين الاولياء وابغض مسلما بلا وجه شرعي واعان ظالما وخذل مظلوما وكذب صادقا وصدق كاذبا وعمل باعمال السفهاء وقال باقوالهم فليس مني انا بريء منه في الدنيا والاخره وسيدي الشيخ منصور بريء منه والنبي عليه افضل الصلاه والسلام بريء منه والله بريء منه والله على ما نقول وكيل وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين اللهم اجمعنا

على ما يرضيك وحل بيننا وبين معاصيك واجعلنا اخوه متحابين فيك انك على ما تشاء قدير وبالإجابة جدير والحمد لله رب العالمين.

الشيخ علي السمرقندي و تفسيره

المصادر المطبوعة التي ترجمت للشيخ علي السمرقندي رحمه الله قليلة، ولم يترجم له إلا في كتاب: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، وذلك في تراجم الطبقة السادسة من علماء الدولة العثمانية، فيه: "منهم العارف بالله المولى العالم العامل السيد علاء الدين السمرقندي، اشتغل في بلاده بالعلم الشريف، بلغ من العلوم مرتبة الفضل، ثم سلك مسلك الصوفية والتصوف، ونال من تلك الطريقة حظاً جسيماً، وبلغ منها محلاً عظيماً، ثم أتى بلاد الروم، وتوطن بمدينة لارنده (قرمان حالياً) (31)... وكان معمرًا، قيل إنه جاوز مائة وخمسين، وقيل جاوز المائتين، والله أعلم بحقيقة الحال." (32)

ويقول حاجي خليفة: "بحر العلوم في التفسير، للشيخ الفاضل السيد علاء الدين: علي السمرقندي، ثم القرمانلي، تلميذ الشيخ: علاء الدين البخاري المتوفى: في حدود سنة ستين وثمانمائة بلارنده. وهو كتاب كبير فيه فوائد جلييلة، انتخبها من: كتب التفاسير، وأضاف إليها: فوائد من عنده بعبارات فصيحة، وانتهى إلى: سورة المجادلة، أربع مجلدات" (33).

وكذلك ترجم له في طبقات المفسرين، وفي الأعلام، وغير ذلك من المصادر الأخرى (34) التي لم تأت بجديد في ترجمة الشيخ رحمه الله، بل نقلت من الشقائق النعمانية وكشف الظنون، فلم تكشف لنا إلا عن القليل جدا من سيرته.

ثم كان من فضل الله تعالى على العبد الفقير أن يسر لي التواصل مع الدكتور الفاضل: مصطفى ألتونكاي، الأستاذ بجامعة إينونو، فدثني مشكورا على موقعين تركيين على الشبكة العنكبوتية (35)، فيهما معلومات قيمة عن الشيخ السمرقندي، ثم تفضل مشكورا كذلك بإرشادي

(31) أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، أحمد بن يوسف الدمشقي المعروف بالقرمانلي، (454/3).

(32) الشقائق النعمانية، عصام الدين طاشكيري زاده، ص: 51.

(33) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة (225/1).

(34) هدية العارفين للبغدادي (733/1)، وطبقات المفسرين للأدنه وي ص: 335.

(35) والموقعان المذكوران هما: موقع بلدية جامليدير، وهي مدينة تابعة لأنقرة بتركيا، وهي المدينة التي دفن بها الشيخ رحمه الله، وله فيها

إلى مجموعة من الأبحاث التي كُتبت لندوة علمية دولية عقدت في مدينة "جامليدير" بأنقرة⁽³⁶⁾، وذلك بتنظيم وترتيب من كلية الشيخ علي السمرقندي.

فدعاني ذلك إلى إعادة النظر مرة أخرى في ترجمة الشيخ علي السمرقندي رحمه الله، وإضافة ما توصّلت إليه من معلومات جديدة عن طريق المصادر التركية التي وفقني الله للحصول عليها، فهداني الله تعالى إلى كتابة دراسة جديدة وافية طُبعت في كتاب مستقل من أجل التعرف بصورة أكثر على الشيخ رحمه الله، وكذلك التعرف على أشهر كتبه التي بين أيدينا الآن⁽³⁷⁾.

الخاتمة

لقد وفقنا لإكمال ما كتبناه في هذه الصفحات من بيان نماذج ومقتطفات من حياة و فكرة احمد الرفاعي و علي السمرقندي، وفي أدناه بعض النتائج التي توصلت إليها وأفدت منها في ضوء بحثي هذه:

(1) ان السيد احمد الرفاعي توفي عام 1182 ميلاديا و اما علي السمرقندي في عام 1456. يعني بينهما 274 سنة فاصلة. مرقد الرفاعي في بغداد و مرقد السمرقندي في انقره. كلاهما مؤسس تكايا و زوايا و اوقافا في حركة الصوفية في عهدهما.

(2) احمد الرفاعي كان من أحفاد الحسين الشهيد و له تبحر و دقة مميزة في علوم القرآن الكريم و السنة النبوية. و اما من تفسير السمرقندي يتضح له مدى تأثيره بعلوم القرآن المختلفة وعلم الكلام، وعلوم اللغة العربية.

(3) اعتنى شيخ احمد الرفاعي و شيخ علي السمرقندي رحمهما الله بالقراءات القرآنية، وتوجيهها.

(4) السيد الحفيد علي السمرقندي استفاد من الجوانب والمناهج المتعلقة في التفسير، فمن العقيدة والفقه وصولا إلى البياني وغير ذلك من أنواع المناهج التفسيرية.

المصادر

أحمد بن يوسف الدمشقي القرماني، أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، (454/3).

عصام الدين طاشكيري زاده، الشقائق النعمانية، ص: 51.

حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (225/1).

ضريح كبير يزّار، والموقع الثاني: موقع كلية (أو مؤسسة) الشيخ علي السمرقندي، وهي مدرسة علمية سميت باسم الشيخ رحمه الله.

⁽³⁶⁾ عقدت تلك الندوة بتاريخ 3، 4 يونيو 2016.

⁽³⁷⁾ لإمام علي بن يحيى السمرقندي وتفسيره بحر العلوم: دراسة تاريخية منهجية، طباعة: دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2023م.

للزركلي الأعلام (32/5)،
هدية العارفين للبغدادي (733/1)،
طبقات المفسرين للأذنه وي ص: 335،
الإمام علي بن يحيى السمرقندي (720هـ-860هـ) وتفسيره بحر العلوم: دراسة تاريخية منهجية، طباعة: دار أجد
للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى 2023م.





سیاست، اقتصاد و مهدویت در مدرسه سمرقند

مصطفی آلتونکایا*

mustafa.altunkaya@inonu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8241-129X

چکیده

سیاست و اقتصاد بخصوص در مکتب زهد مدینه تأثیر بسزایی در شکل گیری و توسعه تصوف خراسان و سمرقند داشته است. ابو ذر غفاری، علی بن ابی طالب، محمد بن ابوبکر و مانند آن حسن بصری از جمله افرادی است که اندیشه ها و ویژگی های بنیادی مکتب زهد و تصوف را تشکیل داده اند. در این زمینه کتابهای زهد در قرن یکم هجری تألیف شده و در رباطهای سمرقند از آنها استفاده شده است. مکتب خراسان سمرقند فورم متکامل مراکز اندیشه اسلامی می باشد و اسلام را کل جهان ترویج و نشر داده است. علی بن یحیی السمرقندی، صوفی است که بسیاری از تعالیم خود را تحت تأثیر این مکتب بنا کرده است. این مقاله در پی آن است تا تشریح تأثیرپذیری تصوف و مهدیت از رفتار و تمایلات سیاسی اقتصادی آن زمان (قرن اول هجری) را در میان بگزارد. طریقت خواجگانیه نیز با مکتب خراسان این خصوصیت را داشته است.

در تئوری سیاست زهد، مهدویت پدیده ای رایج در میان انبیا و تمدن هاست. جنبه انسانی دین و این الهیات رستگاری و آزادی که قبل از اسلام وجود داشت، در دوره های آشوب/اختلاف جامعه اسلامی آشکارتر می شود. از سالهای اولیه تاریخ 1444 ساله اسلام تا علما و روشنفکران متأخر عثمانی، مهدویت یک حوزه مهم مرتبط با رشته های متعدد است که موضوع کتاب ها و رساله های بی شماری بوده است. اگرچه در دیدگاه مهدی در میان کسانی که کتب، رساله ها و آراء را مطرح می کنند، اختلافاتی وجود دارد، اما تعداد کسانی که این عقیده را رد می کنند بسیار اندک است. برای مثال، جمال الدین افغانی اسدآبادی (متوفی

*دانشگاه اینونو ملاطیه; mustafa.altunkaya@inonu.edu.tr

(1897) و اسماعیل حقّی İzmirli (متوفی 1946) نگاه متفاوتی به مهدویت دارند، اما به این موضوع اهمیت می دهند. یکی از آنها به مهدویت از نظر ثبوت و دلالة شرعی آن می پردازد، دیگری از نظر یک دیدگاه سیاسی اجتماعی

مهدویت اندیشه‌ای است که پیامبران به نسل‌های بعدی تحویل داده‌اند و به جامعه روحیه می دهند که همیشه راههایی برای خروج وجود دارد. این اندیشه نجات بخش که اساساً عناصر فرهنگی تحت تأثیر گرایش‌های اگو-سیاسی را در بر می گیرد، ایجاب می کند که علاوه بر زنده نگه داشتن قدرت جوامع برای مقاومت در برابر بی عدالتی، مورد تحلیل میان رشته‌ای با ابعاد سیاسی، فرهنگی و مذهبی قرار گیرد. سؤالاتی که در اینجا به آنها پاسخ داده می شود به شرح زیر است: آیا این واقعیت که مسلمانان با وجود اندیشه مهدی که عدالت و آزادی را به ارمغان می آورد، تحت ظلم و استثمار قرار دارند، نقص این عقیده است یا نقص جوامع است که ادعا کنید که به آن اعتقاد دارید؟ باز هم گرچه سنت های جریان اصلی سنی-شیعه-صوفی نهضت اسلامی به اتفاق آرا اندیشه مهدی را می پذیرند، اما آیا دلیل زبان تفرقه انگیزی که امروزه تجربه می شود دلیلی مذهبی است یا اقتصادی یا سیاسی؟ امکان افزایش سوالات مشابه وجود دارد. در این تحقیق این مشکلات با استفاده از روش های تحلیل و پویش مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهند گرفت.

برای بررسی موضوع، کتب مقدس، آثار حاوی اخبار انبیای جاهلیت و بسیاری از منابع کلاسیک، اگرچه اصل نبودند، اسکن شدند. تلاش شده است تا وجوه مشترک و متفاوت متون برجسته در این موضوع شناسایی شود. در دعوت مشترک بین انبیا، امکان تبدیل اندیشه مهدی به امید و آرمان اجتماعی برای نسل های آینده زیر سوال رفته است. این که آیا مهدویت امت را از هدایت قرآن بیگانه می کند و آن را به مهدویت (هدایت) شخص ارجاع می دهد، بحث خواهد شد. این مقاله به پیشینه سیاسی مهدویت می پردازد. تحلیل تطبیقی بین کسانی که اندیشه مهدی را قبول ندارند و کسانی که آن را قبول دارند انجام می شود.

واژگان کلیدی :

تصوف، اقتصاد، سیاست، مهدویت، نهضت زهد، عصر اول، فتن و ملاحم.

ABSTRACT

Politics and economics, especially in the Medinan school of asceticism, have had a significant impact on the formation and development of Sufism. Abu Dharr al-Ghaffari, Ali ibn Abi Talib, Muhammad ibn Abu Bakr, and Hassan al-Basri are among the individuals who have formed the fundamental ideas and characteristics of the school of asceticism and Sufism. In this context, books on asceticism were written in the first century AH and were used in the rubrics. The Khorasan school is a comprehensive forum for centers of Islamic thought and has promoted and disseminated Islam. Ali ibn Yahya al-Samarqandi is a Sufi who has based many of his teachings under the influence of this school. This article seeks to explain the influence of Sufism on the political and economic behavior and tendencies of that time (the first century AH). The Khawajaganiyyah order also had this characteristic with the Khorasan school.

In theory, Mahdiism is a common phenomenon among prophets and civilizations. This theology of salvation and freedom, which existed before Islam, becomes evident in the periods of turmoil and discord in the Islamic society. From the early years of the 1444-year Islamic history to the late Ottoman scholars and intellectuals, Mahdiism is an important field related to multiple disciplines that has been the subject of countless books and treatises. Even the views of Cemaleddin Afgânî (d. 1897) and his contemporary İzmirli İsmail Hakkı (d. 1946) on Mahdiism differ. One deals with Mahdiism in terms of its religious evidence and evidence, the other from a socio-political perspective.

Mahdiism is an idea that the prophets handed down to the next generations and provides morale / motivation to the society that there is always a way out. This savior idea, which essentially includes cultural elements under the influence of eco-political tendencies, requires that it

be subjected to interdisciplinary analysis with its political, cultural and religious dimensions, in addition to keeping alive the power of societies to resist injustice. The questions sought to be answered here are as follows: Is the fact that Muslims are under oppression and exploitation, despite the idea of Mahdi who will bring justice and freedom, a deficiency of this belief or is it a deficiency of the communities that claim to believe in it? Again, although the mainstream Sunni-Shiite-Sufi traditions of the Islamic movement unanimously accept the idea of Mahdi, is the reason for the divisive language experienced today a religious or economic or theo-political reason? It is possible to increase similar questions. In this study, these problems will be analyzed using analysis and scanning methods.

To examine the subject, holy books, works containing the news of pre-Islamic prophets, and many classical sources, although not original, were scanned. An attempt has been made to determine the common and different aspects of all texts on this subject. In the common call among the prophets, the possibility of the idea of Mahdi / Messiah being transformed into a social hope and ideal for future generations has been questioned. The issue of whether Mahdiism alienates the ummah from the guidance of the Quran and refers it to the Mahdiism (guidance) of a person will be discussed. This article will focus on the theo-political background of Mahdism. A comparative analysis will be made between those who do not accept the Mahdi idea and those who accept it.

Keywords:

Sufism, economics, politics, Mahdism, asceticism, early era, sedition and rebellion.

مقدمه

الهیات اجتماعی بر اساس ادراکات اجتماعی شکل می‌گیرد و دارای ویژگی است که به فعالیت های انسانی و اجتماعی سرعت می بخشد. می بینیم که در برخورد با مسائلی مانند مهدویت، عامل انسانی در اصول دین چقدر مهم و محوری است. همچنین می توان گفت که قدمت مهدویت به اندازه تاریخ بشر است. در هر عصری انتظار منجی که جامعه را از بحران های مادی و معنوی نجات دهد در قالب دخالت خداوند در تاریخ وجود داشته است. در حالی که این رسالت توسط پیامبران تا زمان اسلام انجام می شد، حز. نوعی نبوت (ولایت، وراثت) بعد از پیامبر وجود داشت، لذا با نهادینه شدن مهدی(عج) انتظار منجی ادامه یافت.

از منظر کلامی-سیاسی، مهدویت پدیده ای است که در تعالیم انبیای جاهلی نیز وجود دارد و در احادیث پیامبر اسلام تثبیت شده است. دوره هایی که مهدویت به شدت مطرح شد، دوره هایی بود که واقعاً تضادهای بین سیاست اسلام و سیاست مبتنی بر قدرت و ثروت تجربه می شد. هرگز قیام های جمل و صفین علیه علی و شهادت او و سپس ه.ز. مسمومیت حسن، واقعه کربلا و واقعه حره، حوادثی است که بیش از همه در آن به مهدویت و مهدی اشاره شده است. در این حوادث که ارزش های امت زیر پا گذاشته شد و هجمه ها به خاندان پیامبر شدت گرفت، توقع حضرت مهدی (عج) نیز در سطح بالایی قرار گرفت. حال به اختصار ببینیم که مهدی بر اساس معانی لغت و اصطلاحی چگونه در منابع آمده است:

مهدی در فرهنگ لغت از ریشه هدایت گرفته شده و به معنای «کسی که به راه راست رسیده است» آمده است. در قرآن کریم کلمه مهدی نیامده است. با این حال، کلمات بسیاری با مشتقات مختلف از یک ریشه وجود دارد. به معنای اصلی آن، تنها راهنما، خداوند، قرآن است. منظور از مهدی در اینجا هدایت و نشان دادن راه است. مهدی از نظر اصطلاحی به معنای «صاحب، ناجی» فرستاده شده از سوی خداوند است.

«و ما لکم لا تقاتلون فی سبیل الله و المستضعفین من الرجال و النساء و الولدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها و اجعل لنا پروردگارا! ما را از این شهر که مردمش ستمگرند بیرون کن و برای ما ولی و منجی از سوی خودت بفرست!» «چرا در راه خدا نمی جنگید با اینکه مرد و زن و بچه هستند؟» آیه نشان دهنده انتظار منجی و مالک در میان مردم مضطرب است. اساساً اندیشه منجی در همه تعالیم نبوی وجود دارد. این ایده منبع انگیزه ای برای جنبش های توده ای بوده است که بر اساس ارزش های پس از مرگ به سیاست (تئو- سیاست) می پردازند. اگرچه در جوامع مختلف با الفاظ

مختلف بیان می شود، ولی رهبری، تحدید و منجی از ویژگی های اساسی در مهدویت و مفهوم مهدی است.

ریشه های مهدویت

ادعا می شود که مفهوم مهدی در سومریان پیش از اسلام متولد شد، در بابل و مصر توسعه یافت و در سراسر جهان گسترش یافت. شاه سارگون اول (2350 ق.م) و حمورابی (1728-1686 ق.م) نیز آن را دارند. کیش بار برای مهدویت در جوامع آفریقایی، رقص ارواح در آمریکای شمالی، کوتزالکواتل در آرتک ها، آملی در مصر باستان، کالکی در آیین هندو، مایتریا (متایا) در بودیسم، ساوشیانته در آیین زرتشتی، مسیح در یهودیت و مسیحیت از تئویه مطبوع استفاده می شد. مهدی حاکم و رهبری است که در پایان تاریخ جهان (آخر الزمان) از جانب خداوند فرستاده می شود و اداره جهان را به دست می گیرد.

در دین جای ناامیدی و محال نیست. اگر خدا باشد، امکان وجود دارد. در واقع، مرجعی که مشکلات مادی و معنوی بشریت را حل کند و زندگی اجتماعی را بر اساس اصول حقوق، عدالت، برابری و آزادی سامان دهد، همواره از جمله موارد مورد انتظار است. با این حال اطلاعات روشنی از مکان و زمان این انتظار در دست نیست. در میان کسانی که در آرزوی سعادت و سعادت در آخرالزمان هستند، توقع مهدی (عج) موجب التزام به ارزش های آخرت می شود و مردم را به اقدامات مادی و معنوی برای جلوگیری از بدتر شدن زندگی وامی دارد. موتیفی که در اینجا بیشتر به توده ها انگیزه می دهد این است که نور/آسانی در پشت تاریکی وجود خواهد داشت. این وضعیت در مصر باستان به صورت خشک شدن رودخانه ها و دریاچه ها و غروب خورشید، بلایای مادی و معنوی، و در متون هندی به عنوان فراموشی ارزش های اخروی، حاکمان ظالم مردم را نابود می کنند، خانواده متفرق می شوند، به تصویر کشیده شده است. زنان خیانت می کنند، کودکان قبل از تولد کشته می شوند و نظم طبیعی به هم می خورد. به عقیده زرتشتیان، با آمدن مهدی (عج) یک ماه خورشید غروب نمی کند، اما به اعتقاد مسیحیان در نیمه روز تاریک می شود. آن روز سرما و گرمای غیرمنتظره ای وجود خواهد داشت.

مهدویت در متون کلاسیک

اگرچه محاسبات مختلفی وجود دارد، اما در متون شیعه، مهدی 60 روز، ماه یا سال پس از غیبت امام دوازدهم ظهور می کند. سال ظهور در ابن عربی 1284 است. مدت زمان حکومت مهدی 2 تا 40

سال است. تاریخ حکومت او با ارقام مختلفی از جمله 1000 سال، 84000 سال در بودیسم، 40، 70 یا 400 سال در یهودیت مشخص شده است.

مهدی شخصی است که از نسل پیامبر می آید و یا شخصی است که پیش از این آمده، ولی نمرده، بلکه غیبت کرده و منتظر است که دوباره شرایط مناسبی بیاید. ساوشیان زرتشت است، مسیح مال داوود، مهدی هرتز است. او از نسل محمد است. ولادت مهدی به میلاد پیامبران تشبیه شده است. Saoshyant، Quetzalcoatl و عیسی توسط یک معجزه از یک مادر باکره متولد شده. رحمت خدا بر اوست. او شبیه پیامبر بنیانگذار دین است. او بی گناه است، معجزه می کند، کتاب و حکمت (هنر زندگی) را می داند. از نظر کنفوسیوس، مهدی بسیار ارزشمند، سخاوتمند و نرخیو است. او علم حق را دارد. جهان هستی را احاطه کرده و حامل وحی الهی است. به گفته مجوس، ساوشیان یکی از اولین مخلوقات اهورامزدا و جاودانه است. او با غذای معنوی زندگی می کند و بدنش مانند خورشید می درخشد. در میان یهودیان، مسیح / مهدی از نسل داوود است، قوی است و به لطف حمایت الهی از گناه مصون است. در زمان مهدی، بیت المقدس باغ بهشت می شود، بیابان ها رونق می گیرد و حیوانات مطیع می شوند. گرگ و بره با هم زندگی خواهند کرد. در مصر باستان آمی (مهدی) در مصر متولد می شود و در اینجا حکومت می کند، برای هندوها کالکی (مهدی) در شهر سامبالا در هند متولد می شود و در اینجا حکومت می کند و برای یهودیان اورشلیم را پایتخت می کند. و بر فلسطین و اطراف آن حکومت کند.

به گفته منابع، مهدی یک دولتمرد آرمانی، مصلح و وارث پیامبری است که اصول دین را در زندگی حاکم می کند. در هندوها، کلکی (مهدی) تعالیم تضعیف دین را تقویت می کند. کتاب الهی را تفسیر می کند و شریعت را اجرا می کند. در میان یهودیان، مسیح (مهدی) اورشلیم را از مشرکان پاک می کند، مؤمنان پراکنده را دوباره جمع می کند، بر جهان مسلط می شود، لشکریان یاجوج و ماجوج، روم، حبشه، مصر و عربستان را تصرف می کند، معبد سلیمان را بازسازی می کند و اجرا می کند. قانون الهی.

بررسی مهدویت در منابع اولیه

مالک ب. احمد بن روایات انس، بخاری و مسلم مهدی را نیاورده است. حنبل، ابن ماسه، ابوداود، ترمذی، حکیم و طبرانی این روایات را آورده اند. هرتز در برخی از روایات منسوب به پیامبر، خداوند روزی در زندگی دنیا، قطعا مهدی را می فرستد. بر این اساس نام مهدی هرتز می باشد. او به نام پیامبر (محمد بن عبدالله) شبیه خواهد شد و جهان آلوده به ظلم را با عدالت پاک خواهد کرد. او چند سال

سلطنت می کند و بر مسلمانان حکومت می کند، سپس آخرالزمان فرا می رسد. در حالی که سیوطی می گوید بیش از چهل روایت درباره مهدی وجود دارد، در انتشاریه بیش از 200 روایت وجود دارد. در این روایات، مهدی دوازدهمین امام محمد بن است. حسن المهدی (متوفی 940).

کلمه مهدی از حسن بن آمده است. در شعر ثابت، هرتز. برای پیامبر، برخی از خلفا و حسین بن. برای علی هم استفاده می شد. این کاربرد دارای فرهنگ لغت است که خداوند به راه راست هدایت می کند. کلمه مهدی در دوره اولیه مفهوم سازی شد. علی ب. ادعا شده است که ابوطالب نمرده است که دوباره به دنیا می آید و عدالت را جاری می کند. هرتز همچنین بر اساس اخباری که در روایات کعب الاحبار پس از شهادت حسین(ع) آمده است که خلافت از سلسله علی بوده است. نهضت کیسانیه توسط مختار سکنی و کیسان، محمد بن. گفت حنفیه خلیفه و مهدی است. وقتی ابن حنفیه از دنیا رفت و در بهشت دفن شد، ادعا شد که او نمرده و در کوه ردوا زندگی می کند و برمی گردد و عدل را در دنیا جاری می سازد. نهضت نووسیه همین چیزها را در مورد کافر السادیک می گفت. هرتز پیامبر و حز. معنای اجتماعی و اعتبار مفهوم مهدی که برای اولین بار در مورد علی به کار رفته بود به گونه ای بود که بنی امیه با رویکرد واقعی سیاسی خود مهدی خود را به نام سفیانی اختراع کردند و احادیثی ساختند و بعداً از آنها پیروی کردند. عباسیان و منکر این نبودند که مهدی آخرالزمان در کنار مهدی خودشان ظهور کند.

خوارج نیز علی بن. مهدی را مهدی خودشان اعلام کردند. درک انتشاریه از مهدی کاملتر و دقیقتر است و بیان شده است که در زمان ظهور از دشمنان انتقام خواهد گرفت و در این مدت به مستضعفان و نیازمندان و بیماران کمکهای معنوی خواهد کرد. از غیبت با تدوین روایات و فساد تدریجی در جوامع اسلامی، مهدویت در همه اقشار سنی - صوفی / سلفی - شیعه رواج یافته است. احادیثی نیز در این زمینه در کتب «فیتن و ملاحم» آمده است.

مبانی مهدویت

اولاً مهدویت که یک حالت روانی-اجتماعی است، به نحادی تبدیل شده است که امید مردم به منجی را در مواقعی که عدالت مخدوش است، زنده نگه می دارد. وجود انتظارات مشابه در باورها و فرهنگ های مختلف از ارزش این نهاد کاسته نشده، بلکه نشان داده است که ارزشی ریشه دارتر و جهانی تر است. می توان گسترش سریع این اندیشه در دوره اول را به نزدیکی شیعه - صوفی - سلفی نسبت داد.

اگرچه عقیده مهدی یک آیین اسلامی است، اما در طول زمان تعاملاتی نیز وجود داشته است. در روایات صحیح آمده است که مهدی ظهور می کند و این مفهوم از قرن اول برای مسلمانان شناخته شده است. هرگز در صفین. این که علی را مهدی می نامند گواه این مطلب است. انتشاریه مهدویت را که مایه روحیه و انگیزه جوامع در معرض ظلم و ستم است به امام دوازدهم از اهل بیت نسبت می دهد. نویسندگان صوفی مانند ف. بر این اساس، مهدی منجی «صاحبزمان» است. امام محمد مهدی نمرده است. او پس از دجال در مکه ظاهر می شود، ستمگران را مجازات می کند و دستورات الهی را اجرا می کند. مجدداً با تأیید روایات در قرآن (بقره 2/2-3، انبیاء 105/21، اعراف 7/43، مائده 5/52 و غیره) آمده است که محمدب. ادعا شده که این نشانه مهدی آمدن حسن است. به گفته آنها هزاران روایت در مورد مهدی مورد انتظار بودن امام دوازدهم وجود دارد که تقریباً 400 روایت در منابع اهل سنت آمده است.

بنابراین، از آنجایی که بدون امید به پیروزی در نهایت، مقاومت در برابر ظلم ممکن نخواهد بود، مهدی زمینه مبارزه برای حقوق فکری و عدالت را فراهم می کند. البته از نظر عقل و علم پذیرفتنی نیست که مهدی در شرایط عادی قرن ها زندگی کند، اما در شرایط فوق العاده هم از نظر خداوند غیرممکن نیست. با توجه به اینکه حضرت نوح (علیه السلام) حدود 1000 سال عمر کرد و اصحاب کهف 300 سال بعد زنده شدند، نباید چنین وقایعی را در حد قوانین طبیعی دانست. از نظر اسماعیلیه مهدی اسماعیل بن است. کافر (متوفی 756)، به نقل از کیسانیه، محمد بن. حنفیه (متوفی 700)، به روایت زیدیس، محمد بن. عبدالله المهدی النفسورکیه (متوفی ۷۶۲).

سلفی ها و اهل حدیث نیز مهدی را قبول دارند. به گفته آنها، نام او محمد بن است. مهدی عبدالله از نسل حسنی و اهل مدینه است. مهدی که سنت ها را زنده می کند و بدعت ها را نابود می کند، اصل تورات و انجیل را در تابوت در غاری در طرسوس پیدا می کند و 7 سال حکومت می کند. در برخی از آیات نیز به مهدی اشاره شده است. متکلمان اهل سنت گرچه اعتقاد به مهدی را ذکر کرده اند، اما آن را از ضروریات ندانسته اند. کسانی هم هستند که آمدن مهدی را نمی پذیرند، مانند کادی عبدالجبار (متوفی 1025) و ابن خلدون (متوفی 1406).

در میان نویسندگان معاصر، کسانی هستند که می گویند می توان از شخصیت های برجسته ای که حیات اجتماعی اسلامی را احیا کردند، مهدی یا مجدد نام برد. مهدی نامیدن خلفای اول از این جهت باید یک ارزیابی باشد. حدیثی که در بخش مهدی سنن ابوداود آمده است که در هر قرن مجددی می آید، در همین راستا است. در واقع با علم و اراده و عمل در مقابل ظلم ایستادند و برای عدالت مبارزه کردند.

نقادات به مهدویت

در دوره معاصر نیز کسانی بودند که روایات مربوط به مهدی را عقلایی رد کرده و نقدهای مختلفی وارد کردند. از نظر آنان مهدویت؛ یهودیان تحت تأثیر یهودیان بودند. آیات قهراً با مهدی همراه است و احادیث از روایات ضعیف و مجعول و متناقض تشکیل شده است. برای خداوند معقولتر این بود که به جای اینکه بگذارد کودکی قرنها زنده بماند، شخصی صالح را برای رفع ظلم و برقراری عدالت انتخاب و تعیین کند. علاوه بر این، به گفته نسب شناسان، حسن عسکری فرزندی به نام محمد مهدی نداشته است. این انتقادات ممکن است در نگاه اول درست به نظر برسند، اما اگر کمی روی آنها تمرکز کنیم، قابل جعل هستند. یعنی اگر خداوند در امری اراده کند، کافی است که به آن چیز بگوید: «باش». بنابراین، با معیارهای منطقی، حدود اراده الهی باطل است. این که برخی از نویسندگان نسب از ولادت مهدی اطلاعی ندارند نیز نقدی باطل است. زیرا در دوره‌ای که فشارها و قتل‌ها علیه خاندان اهل بیت تشدید می‌شود، مخفی کردن فرزندش قابل درک است.

در پاسخ به این انتقاد که روایات مربوط به مهدویت متضاد و متفاوت است، می‌توان گفت: اختلاف دیدگاه‌ها در باب مهدویت نه ماهوی، بلکه در جزئیات و صوری است. اینها تفاوت‌هایی است که بین مهدویت پذیرفته شده توسط اثناعشریه و سایر مفاهیم مهدیه وجود دارد. بر این اساس برخی مدعی شدند که اندیشه مهدی از شیعه به اهل سنت منتقل شده است و گفته‌اند که بین شیعه و اهل سنت شباهتی وجود دارد.

کسانی که از قرب اهل سنت و شیعه صحبت می‌کنند، حتماً به این نکته اشاره کرده‌اند که ویژگی‌های سنی-شیعه-صوفی سه ویژگی اهل مدینه است. بنابراین می‌توان گفت که این یک قرب نیست بلکه یک هویت است. در واقع، اختلافات بین صوفی-شیعه-سنی نه در دوره اولیه، بلکه در دوره‌هایی که مبارزات برای حاکمیت در میان مسلمانان شدت گرفت، پدیدار شد. برخی از دانشگاهیان مانند مصطفی الشیبی، السلاتو بینات-تشیوئی و تصوف و غیره. آنها با مطالعات خود درباره تشابه شیعه و صوفی بحث کرده‌اند. این امر این دیدگاه را تقویت می‌کند که جنبش اسلامی با عنوان T 3 (سه جریان اصلی: تصوف-تشیو-تشیو) از همین ریشه پدید آمد و بعداً از هم جدا شد. به عنوان مثال، معماران انقلاب‌های صنعتی آناتولی مانند حمیدالدین آکسارایی درندوی (متوفی 1420)، حاجی بایرام ولی (متوفی 1430)، علی سمرکندی (متوفی 1456) و جد بزرگ شاه اسماعیل، شیخ صفی‌الدین اردبیلی (متوفی با همان برنامه درسی در لژ 1334 تحصیل کردند). پس از ملاحظات سیاسی و دعوای داخلی که در دهه 1400 آغاز شد، رهبران مکتب عرفان آناتولی را سنی-صوفی، رهبران

مکتب اردبیل را شیعی-صوفی و به مرور زمان مفهوم صوفی‌گری نامیده شدند. نیز بیکار تلقی شد و مفهوم خرد جایگزین آن شد که همین معنا را دارد.

ایده مهدی را می‌توان به دلایل تفویضی نیز مورد استفاده قرار داد و دیده شده است که افراد قدرت طلب و ثروت جویی از این اندیشه به عنوان ماده‌ای برای درگیری‌ها استفاده کرده‌اند. عقیده مهدی از سوی برخی از نویسندگان رد شده است تا باعث هرج و مرج نشود. حتی ادعا شده است که مهدویت که قرار بود ضد ظلم باشد باعث شد توده‌ها در انتظار مهدی سکوت کنند و به همین دلیل به ظالمان خدمت کردند. در نتیجه می‌توان این انتقادات را نسبتاً موجه دانست، اما این اصل نیز وجود دارد که «چیزی را که نمی‌توان به طور کامل به دست آورد، نمی‌توان به طور کامل رها کرد.»

ادبیات مهدی

اگر بررسی ادبیاتی صورت گیرد، مشاهده می‌شود که آثار زیادی در رابطه با مهدویت تولید شده است. ذکر برخی از آثار برجسته این آثار مفید است: ابو نعیم الاصفهانی، المهدی (کشفوز-زنون، 1465/2); شوکانی، التوضیح فی تواتر ما جاء فی المهدی العرف المنتظر و الدجال و المسیح إیضاح المکنون 1 339; سیوطی، المهدی المنتظر- (قاهره: 1401); ابن حجر الهیتمی، الکاولول-مختار فی-'alâmât' mēhdi المنتظر (قاهره: 1986) J. Darmesteter, Le Mahdi: depuis 1885; les origines de l'Islam jusqu'à nos jours (پاریس: 1885); ابو سلیم محمد بن. ابراهیم، المرشد الاوصاف المهدی (خرطوم: 1969); محمدحسن آل یاسین، المهدی المنتظر بین التاساور و تصدیک (بیروت: 1972); اکرم سربکچی اوغلو، اعتقاد به مهدی و تصور او در ادیان (ارض روم: 1977); عبدالله ب. زید آل محمود، لا مهدی و تنزاع باعدر-رسول حایریالبشر (قطر: 1980); محمد علی الصابنی، المهدی و عشراتوساء (بیروت: 1401); عبدالحسن بن. حمدول العباد البدر، عرض علی من کرزیه بیل احادیسی صحیحاتی الوریده فی المهدی (مدین: 1402); محمد فرید هیکاب، المهدی المنتظر بین العقیده الدینیة و المضمون السیاسی (الجزایر: 1984); متقی الهندی، البرهان فی علامات المهدی اخر الزمان (طنطا: 1992); جواد حسینی الحسینی، الامام المهدی و زهروه (بیروت: 1992/1412); محمد سعید الکدال، امام المهدی محمد احمد بن. عبدالله (بیروت: 1992).

نخست های مهدی

کلمه مهدی در قرن اول اسلام به کار رفته است. تا زمانی که پیامبر (ص) در قید حیات بود، شخص روحانی او، سپس وارث علم و زهد، حز. علی، خلفای هدایت شده و پیامبر. برای حسین (متوفی

681) استفاده شد. بنابراین می توان گفت نُهضت اسلامی هم نُهضت مهدی است. اما وجود بیش از یک مهدی در اینجا این پرسش را مطرح می کند که مهدی واقعی کیست؟ آیا مهدویت نُهضت تجدید و احیا است که توسط رهبران جنبش اسلامی در زمان ها و مکان های مختلف انجام می شود؟ یا ممکن است یک شخصیت تاریخی به نام مهدی در آخرالزمان ظهور کند و پیامبر شود؟ همانطور که نُهضت قیام علیه ظلم و ستم که توسط حسین علیه السلام آغاز شد، نُهضت مهدی بود، عبدالله بن. اعلام خلافت که زبیر (متوفی 693) با ادعای اصلاح در مکه به آن دست زد، مدعی نوعی نُهضت مهدی نیز بود. بار دیگر در شورش کوفه 685 مختار سکافی، محمد بن. معرفی حنفیه به عنوان امام و مهدی یک جریان مهدی است.

موسی بن ملقب به مهدی از کوفه به بصره حرکت کرد. محمد بن که طلحه (متوفی 771) را زیارت کرد و در منطقه مشاهده کرد. اگرچه از حنفیه خواسته شد تا مسلمانان را به عنوان مهدی رهبری کند، اما او این ادعاها را رد کرد و عبدالله بن را منصوب کرد. او نیز مانند اوامر (متوفی 693) ترجیح داد از رویدادها دور بماند. اما پس از مرگ ابن حنفیه، جریان کیسانیه مدعی شد که وی نخواهد مرد و در کوه ردوا در مدینه ظاهر خواهد شد. او حتی از خاندان اموی نیز زاهد بود. مردمی با تشبیه او به علی (ع) از مهدی بودن او صحبت می کردند. مثلاً در دوران خلافت 2 ساله خود، هرتر. اوامر بنی که با تحریم توهین به علی احترام خود را به اهل بیت نشان داد. عبدالعزیز (متوفی 720) این گونه است.

مهدویت و مهدیه به نهاد و شخصیت بسیار مهمی مانند جانشینی پیامبر تبدیل شده است. به همین دلیل موضوع هویت مهدی در دوره های بعد همواره مطرح بوده است. در حالی که هستند کسانی که سزاوار این احترام هستند و مهدی نامیده می شوند، مهدی های دروغین بسیاری نیز ظهور کرده اند که از آن سوء استفاده می کنند. هرز با این خبر که آخرالزمان نمی آید تا زمانی که شخصی از قحطانیان مردم را به راه راست هدایت کند. گفته شد که عیسی مهدی است و در قیام سال 699 از ابن الاشعاص به عنوان قحطانی و ناصرالمؤمنین نیز یاد شده است. در حص شایع شد که مهدی از اصالت قریش و یمنی است و در بصره حسن بصری عمر بن. گفت عبدالعزیز مهدی است. محمد ب. به گفته سیرین، هرتر. مهدی ظهور می کند که برتر از ابوبکر و عمر حز. عیسی پشت سر او دعا خواهد کرد. مطر ب. بر اساس کعب الاحبار، تهمان گفت که مهدی نسخه های خطی اصلی عهد آتیک و عهد سدید را که در آنطاکیه گم شده بودند، پیدا و استخراج خواهد کرد. در آن زمان شایعه شد که سپاه مهدی در عراق برای لشکرکشی به شهرهای یونان و تابوت حضرت موسی در آنطاکیه از زیر خاک

بیرون خواهد آمد. در کوفه، عقیده عمومی که ابن مسعود نیز از آن دفاع می کرد، بر این بود که مهدی از اهل بیت خواهد آمد.

عباسیان در زمان مخالفت نیز از اندیشه مهدی دفاع کردند. اولین حاکم عباسی، ابوالعباس، در سال ۷۴۹ در مسجد کوفه خود را «سفاح و مهدی هاشمیان» معرفی کرد، دومی ابوکفر المنصور و سومی محمد بن. عبدالله مهدی مرتب معرفی می شد. با این حال، این تلاش ها به زودی با ناامید شدن انتظارات تغییر کرد.

احادیثی مبنی بر اینکه مهدی از نسل فاطمه خواهد بود رواج یافت و عبدالله بن عمرو ب. شایعه ای که بر اساس عاص مبنی بر آمدن مهدی از نسل حسین (ع) ما را به یاد انقلاب دوم بعد از عباسیان انداخت. بر این اساس، شعیب ب. سپاه سفید صالح با پرچم های سیاه از خراسان به سمت ری حرکت می کند و برای مهدی آماده می شود. در روایتی آمده است که مهدی در بیت المقدس مستقر می شود و در روایت دیگر قسطنطنیه را تصرف می کند و به فرمان حضرت عیسی در می آید. احمد ب. روایات مهدی در مسند حنبل، ابوداود، ترمذی، نسایی، ابن ماجه، طبرانی، حکیم و سنن بیهکی مکرر آمده است.

اندیشه مهدی در شیعه آشکارتر شد و همه فرقه های شیعه معتقد بودند که مهدی پس از غیبت باز خواهد گشت. پس از شهادت حسین، مهدی را با اندیشه غیبت/ قیامت «الکائم، کیم آل محمد» نامیدند. نخضت های مهدی در اسماعیلیه و امامیه همیشه زنده نگه داشته می شد، در حالی که زیدیه، صوفیه و اهل سنت با مهدویت منفعلانه برخورد می کردند.

از میان امامیه، فرقه نووسیه، کافر السادیک (متوفی 765) را برگزید و فرقه وکیفیه، موسی الکاظم (متوفی 799) را به عنوان کیم مهدی برگزید. امامیه عمدتاً مبتنی بر محمد بن است. او به این نتیجه رسید که حسن عسکری (متوفی 940) مهدی شایسته است. محمد المهدی که از زنی به نام نرگیس یونانی الاصل به دنیا آمد، در سال 940 غیبت کرد. او مهدی است که عدل و داد را در زمین می آورد. در امامیه این پذیرش یک اعتقاد است. مکان و زمان ظهور مهدی متفاوت است.

به گفته قرطبی (متوفی 1273) که تحت تأثیر ابن تومرت (متوفی 1130) بود، مهدی در شهر سوس در مراکش ظهور می کند. ابن عربی (متوفی 1240) و ابن سبعین (متوفی 1270) هرگز. همانطور که پیامبر خاتم پیامبران است، مهدی آخرین جانشینان نیز حسن بن است. او از سلسله علی خواهد آمد، فقه اسلامی را اعمال کند، هرگز. عیسی وزیر او خواهد بود.

در خراسان، حارث ب. سیریک (متوفی 746)، رهبر انقلاب عباسیان، ابومسلم (د. 755)، بنیانگذار دولت المحدث آفریقا، ابن تومرت (متوفی 1130)، شیخ علایی (متوفی 1359)، شیخ کوبروی، سید محمد نورباش (د. 1464)، هند مهدوی رهبر آن سید کاونپوری (متوفی 1505) و میرزا گولام احمد (متوفی 1908) نیز ادعای مهدویت داشتند یا خود مهدویت را اعلام کردند. مقاومت های صوفیانه ضد امپریالیستی در آفریقا در پایان قرن نوزدهم نیز از جنبش های مهدی به شمار می رفت. در سال 1881، محمد احمد المهدی در سودان و محمد جمعه در نیجریه در سال 1941 خود را مهدی معرفی کردند.

شباهت مهدی و مسیحیت

کلمه مسیح از زبان آرامی از خانواده زبان های سامی گرفته شده و در فرهنگ لغت به معنای مسح کردن، دست گذاشتن است. در اصطلاح به معنای کسی است که برای هدفی برتر وقف شده است. فقط در 11 جای قرآن کریم هرز. مسیح که مخفف عیسی است، منجی فداکار است و ویژگی هایی مشابه مهدویت دارد.

مفهوم مسیحا که 38 بار در عهد عتیق ذکر شده است، بیانگر انتظار نجات دهنده یهودیانی است که دولت خود را از دست داده اند. یهودیان همچنان منتظر مسیح هستند. برای مسیحیان، مسیح مورد انتظار آمده است و او هرگز است. عیسی است. مسح پادشاهان پیامبرانی چون داوود و سلیمان (ع) با روغن، نماد این است که روح الهی فرستاده خداوند با اوست. پس از دوره ویرایش عهد عتیق، کلمه مسیح برای پادشاهی که حاکمیت اسرائیل را برقرار می کند، نظامی عادلانه برقرار می کند و مردم را نجات می دهد به کار می رود (Catholicisme)، 9/9.

همان گونه که ملاحظه می شود، ویژگی های مشترکی مانند اقامه عدالت، اقامه حاکمیت خداوند و نجات مردم برای حضرت مسیح نیز معتبر است. بنابراین می توان گفت که مفاهیم مسیح و مهدی محصول همان اندیشه و انتظار مشترک است. در واقع، از آنجایی که همه انبیا حقیقت یکسان و تنها را بیان کرده و به پیامبری که بعد از خود خواهد آمد مژده داده اند، انتظار نجات دهنده ای از میان حکیمی که پس از آن به ارث رسیده اند، ممکن و حتی ضروری به نظر می رسد. پیامبران مقدمه آیه «از رحمت الله ناامید نشوید» نیز مؤید این انتظار رایج است.

مسیحیان ایده منجی را با حضرت محمد (ص) مرتبط می دانند. آنها ترجیح دادند مژده ای را که در شخص عیسی دیدند و به شاگردانش برای نسل های بعدی دادند، زنده نگه دارند. بنابراین، عیسی به

نام انتظار مسیحایی تبدیل شد که همچنان در جامعه یهودی زنده است. هرتر عیسی با گفتن "پادشاهی من پادشاهی این جهان نیست" توجه را به بینشی جهانی بر اساس ارزش های پس از مرگ جلب کرد. عیسی توصیه می کند که «حاکمیت خدا» را در داخل و خارج مسلط کنید و بدین ترتیب مردم را به نجات فرا می خواند. بنابراین می توان گفت که مهدویت و مسیحیت به معنای عام در ذات دعوت نهادی نبوت است.

مفهومی مرتبط مهدویت: دجال

یکی از مفاهیم مرتبط با مهدویت، دجال است. معنی فرهنگ لغت آن «پوشش، تذهیب، تزئین و نقاشی» است. در منابع، او شخصیتی است که در آخرالزمان ظاهر می شود و به لطف اتفاقات شگفت انگیزی که نشان خواهد داد، عده ای را فریب داده و به جهنم خواهد کشاند. این کلمه در قرآن مجید نیامده است، اما در روایات آمده است: «کسی که مردم را با الفاظ براق و تذهیب گمراه کند. در معنای «منافق بی یک چشم و ابرو» به کار می رود.

در منابع یهودی، از قرن دوم قبل از میلاد مسیح، به وجود موجودی اشاره شده است که به اندازه کافی قدرتمند است که با خدا مخالفت کند و مردم را در آخرالزمان مردد کند، غیر از شیطان. داستان یاجوج ماجوج (یاجوج ماگوج) چنین شخصیتی است. دجال که صفت «شاخ کوچک، هیولا» برای او به کار می رود، در ساختاری است که به دوستان خدا ظلم می کند و معبد خدا را ویران می کند. در کتاب مقدس، دجال دشمن مسیح است که در آخرالزمان ظاهر خواهد شد. سنت دجال در مسیحیان همان سنت یهودیت است. توصیفات دجال حاوی معانی استعاری است. در روایات اسلامی مشابه روایات دجال در روایات گذشته است. روایات دجال در عهد سدید مشابه توصیفات یاجوج ماجوج در عهد عتیق است. این نقوش دجال در متون آخرالزمان مسیحی منعکس کننده پیکره ضد مسیح توسعه یافته است. بر این اساس، هنگامی که دجال بیرون می آید، هرج و مرج و شکست خواهد بود. قبل از مسیح، او پادشاه شیطانی جهان خواهد بود، معابد را ویران می کند، یکی از حواریون (پطرس) را می کشد، از مسیحا تقلید می کند، چیزهای شگفت انگیزی را نشان می دهد، مجسمه او را می سازند، سپس مسیح واقعی می آید و دجال را می فرستد. و مردانش به جهنم

برخی از غربی های نافرمان، هرتر. آنها سعی کردند محمد را دجال معرفی کنند. سیاست مداران آن دوره نیز یکدیگر را به دجال بودن متهم می کردند. آنها در مورد دجالی به نام ترک صحبت کردند و ادعا کردند که او از اسرائیل انتقام خواهد گرفت و کلیساهای مسیحی را به اصطبل تبدیل خواهد کرد.

مسلمانان آفریقایی نیز استعمارگران غربی را دجال می دانستند و بیان شد که این عقیده مسلمانان آفریقایی را زنده نگه داشته است. می توان گفت در اینجا قیاس دجال به معنای نمادین به کار رفته است. در غیر این صورت، یکسان سازی دجال با شخصیت های تاریخی نتایج نادرستی به همراه خواهد داشت. زیرا شخصیت شیطانی به نام antichrist که در نقل و انتقالات قرار دارد هنوز ظاهر نشده است.

مفاهیم فتن و ملاحم مرتبط مهدویت

یکی از مفاهیم تقریباً تفکیک ناپذیر در روایات مربوط به مغز، دو فتن و ملاحم است. فتن به معنای ذوب فلزات گرانها در آتش برای جدا کردن آنهاست. اگر فتنه مصدر باشد به معنای «آزمایش، تلاش» و اگر اسم باشد به معنای «انحراف، هرج و مرج» است. در قرآن کریم معنی فتنه به معنی «آزمایشی که صبر انسان را می سنجد» بیشتر به صورت «گناه، فحشاء، هرج و مرج» به کار رفته است. در علم حدیث از آن برای هرج و مرج، تروریسم و جنگ های داخلی ناشی از دلایل سیاسی- سیاسی استفاده شده است. ملاحم جمع مله‌مه است که در لغت به معنای «به درستی انجام دادن کار، جدا کردن گوشت از استخوان» و در ادبیات به معنای «آشفتگی بزرگی است که در طول جنگ رخ داد و تلفات سنگینی به همراه داشت». در روایت فطن 10 ابن ماجه به معنای کشتن مسلمانان از یکدیگر به کار رفته است. «ایام فنا» ذکر شده در روایت بخاری فتن 5 که پیش از آخرالزمان رخ می دهد نیز همین معنا را دارد.

واژه ملاحم و هرک در قرآن مجید نیامده است، اما آیاتی از جمله آل عمران 186/3، فتح 16/48 وجود دارد که به این دیدگاه ها اشاره دارد. مفاهیم فتن / ملاحم / هرک که در روایات آمده به معنای «آشفتگی اجتماعی، مرگ و نشانه های قیامت در جامعه اسلامی» است. با نگاهی به بخاری، «فتن»، 17، می توان آن را فروپاشی اخلاقی و فساد اجتماعی نامید که در آن مسلمانان به خاطر قدرت یکدیگر را تخریب می کنند.

حضرت محمد (ص) به ما توصیه کرد که در ایام فتنه با صبر و حوصله عمل کنیم و از جمعیت دوری کنیم. پیامبر با توسل به آگاهی از آینده با چنین اخبار غیبی قصد داشت جامعه را از نظر روانی آماده کند. اخبار آینده در منابع شیعه جایگاه مهمی دارد و از طریق وهبی به ائمه معصومین رسیده است. منبع مورد استفاده در علم الجفر که به حوادث آینده می پردازد، هرتز است. مصحف فاطمه است. اولین فتنه در تاریخ اسلام هرتز بود. اینها حوادثی است که با قتل عثمان شروع شد و با واقعه جمل و صفین، قیام خوارج، واقعه کربلا و حره و کشتار حجاج در مکه ادامه یافت.

در واقع، هرتز. پیغمبر فرمودند سگ های حائب هرتز هستند. به عایشه گفت که پارس می کنم و زیر بن. عماربن به آوام گفت که اگر با علی بجنگی به او ظلم می کنم. او به یاسر خبر داد که توسط گروهی متخاصم کشته خواهد شد. بر اساس آیه 59 سوره انعام که علم غیب مخصوص خداوند است، حز. برخی از نویسندگان از اشاره پیامبر به برخی حوادثی که در آینده رخ خواهد داد انتقاد کرده اند. اما علم غیب در اینجا ذکر نشده است، زیرا فقط چند وقایع نازل شده از جانب خداوند برای انداز گزارش شده است. همچنین در سوره آل عمران آمده است که خداوند به هر کس از پیامبرانش بخواهد از غیب خبر می دهد.

نتیجه

مهم ترین نتیجه ای که در پژوهش ما به دست آمده این است که مهدویت اندیشه ای است که پویایی های اجتماعی را زنده نگه می دارد و در همه سنت ها وجود دارد. هر پیامبری همان کسی شده است که پیامبر قبلی به او بشارت داده است. بنابراین، هرتز. از آنجا که پس از حضرت محمد (ص) پیامبری نبود، بشارت آن حضرت حز است. این رسالتی است که به فرزندان فاطمه سپرده شده است. می توان اسم این را مهدویت گذاشت. پس مهدویت یعنی اعتقاد به این که همیشه راه چاره ای هست و انجام دادن آنچه لازم است. این یک منبع مهم روحیه و انگیزه برای جنبش های اسلامی بوده است.

از نظر اقتصاد سیاسی و تئوسیاست (سیاست شرعی) اندیشه مهدی امید مبارزه برای روانشناسی اجتماعی و قدرت مقاومت در برابر ظلم را فراهم می کند. مسئولیت این واقعیت که امت اسلامی تحت ظلم و ستم و استثمار قرار دارند، با وجود اینکه عقیده و عقیده مهدی را دارند که عدالت را در جهان به ارمغان می آورد، بر عهده مهدی نیست، بلکه بر عهده کسانی است که ادعا می کنند به او ایمان دارند اما می کنند. آنچه لازم است را انجام نده زیرا حتی انتظار منجی نیز در توده های مردم آگاهی ایجاد می کند که تسلیم شرایط نشوند، بلکه تا زمانی که دولت عادلانه دارند مقاومت کنند.

مشاهده می شود که در تمام کتب آسمانی ایده منجی ذکر شده است. همچنین در بشارت پیامبران ذکر شده در قرآن کریم، ذکر منجی رسولی که مخاطبان را تطهیر می کند و به آنها کتاب و حکمت می آموزد، نشان می دهد که مهدی سیاسی وجود دارد. در تاریخ اسلام، توقعات مهدی و تحضت های مهدی در

دوره هایی که جوامع مسلمان اشتیاق به عدالت دارند شدت می گیرد. در بسیاری از منابع کلاسیک، به ویژه احادیث و اخبار مهدیه درباره مهدویت، فصول ویژه ای در این زمینه تهیه شده و حتی کتاب های مستقل زیادی با عنوان مهدی منتظر نوشته شده است. کتاب های مربوط به مهدی حس عدالت خواهی مردم را بیدار کرد و آنها را زنده نگه داشت. بشارتی که انبیا به نسل های بعدی دادند نشان داد که رؤیای منجی به یک امید و آرمان اجتماعی تبدیل شده است. آخرین پیامبری که بعد از او پیامبری نخواهد بود حز. می توان گفت بشارت محمد اندیشه مهدی است.

دیده شد که این ایراد که عقیده مهدی، امت را از هدایت قرآن دور می کند، صحیح نیست. زیرا طبق آیه 56 قصص تنها راهنما خداوند است و حتی پیامبر نیز قادر به هدایت مردم نیست. پس مهدی به عنوان راهنما اینجا نیست.

کتابشناسی - فهرست کتب

- عبدالرحمن بدوی، مذاهب الإسلامیین، بیروت: 1973م.
- عبدالکریم الخطیب، المهدی المنتظر و من ينتظرونه، بیروت: 1980، 112.
- عبدالمجید بن حمده، المدارس الکلامیة، تونس: 1986م.
- عبدالناظر، محسن. مسئلة الامامة و الوضع فی الحدیث. بیروت: 1983م.
- احمد الوائلی. هویة التشیع: 1983.
- احمد محمد الحوفی. أدب السیاسة فی العصر الاموی، بیروت: دار القلم، 70-83.
- الگار، حمید. دایره المعارف ایرانیکا «دجال»، لندن: 1985، EIr، 606-603/6.
- الگار، حمید. «حسن بن علی العسکری، دایره المعارف اسلام. استانبول TDV: 1997، 289/16.
- علی القاری. الاسرار المرفوعة فی الأخبار الموضوعة (نشر علی الصباغ)، بیروت: 1971م.
- عطوان، حسین. الدعوة العباسیة، بیروت: 1984، 145-138.
- چلبی، الیاس. «دجال»، دایره المعارف اسلام. آنکارا: وقف الدیانة، 2019، 72-69/9.
- چلبی، الیاس. اسلام اینانجند غیب برویلمی (1991) DT، MÜSBE، اسام شماره. 11538.
- دمیرچی، کرشاد. «دجال»، دایره المعارف اسلام. (آنکارا: وقف الدیانة، 2019) 69-67/9.
- ابوحنیفه. الفقه الاکبر، حیدرآباد: 1342، 13.

- الماليلى، حمدى يازير. حق دينى قرآن ديلي . استانبول: توزيع عظيم، 2020، 1090/2-1091.
- ابوالحسن اشعرى. مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين. ترانس Ö.Aydın – M. Dalkılıç.، سليمانى مكتبة المخطوطات، اياصوفيه خير 2363، 2366.
- اشعرى. الإبانة. 31/2.
- كلدزير، العقيدو و الشريعة في الإسلام (ترجمة محمد يو سف موسي و ديكران)، قاهره: 1946.
- خالد، حسن. الإسلام و رويته فى ما بعد الحياة، بيروت: 1986، 207-224.
- حسن بن ثابت، ديوان، تونس: 1281، 24.
- ابن حجر العسقلانى. فتح البارى . nsr. عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، بيروت: دارالمعرفة.
- ابن حجر الهيتمى. الصواعق المحرقة نشر عبد الله التركي-كامل محمد الحرات)، بيروت: 1997م.
- ابن خلدون. المقدمة. 821/2.
- ابن قيم. المنار المنيف في الصحح، بيروت: 1983م.
- ابن كثير. النهاية في الفتن و الملاحم. (نشر محمد.ع. عبدالعزيز)، بيروت: 1988م، اول، 49، 58.
- ابن ماجه. السنن، فتن، 28
- ابن منظور. لسان العرب. بيروت: 1389.
- ابن سعد، الطبقات، 245/5.
- J. Wensinck – Carra de Vaux, “Antichrist”, iA, 3/504–506.
- قاضي عبد الجبار. المغنى. 2/10.
- ترجمه قاموس. مقالات «ftn»، «lhm»، «hrc».
- كوهلر-بامگارتر. 643/2.
- قرطبي التذكرة في أحوال الموتى رث أمور الآخرة تحقيق صادق محمد، رياض: 1425.
- محمد باقر الإلهي . 53/14.
- محمد باقر المجلسي . بحار الأنوار. بيروت: 1983م.
- م. باقر صدر. بحس حول المهدي. بيروت: 1981م.
- م.ف. عبد الباقي. المعجم. هنر. "hdy"
- م ابراهيم ابو سالم. الحركة الفكرية في المهديّة. بيروت: 1981م.
- محمد سلامه جبر اشرط الساعة و اسرارها. قاهره: 1993.
- محمد أبو رية. اضواء علي السنته المحمدية. قاهره: دارالمعرفة.
- مهدي الفتلاوى. ثورة الموطعين للمهدي في ضوء احاديث اهل السنة. بيروت: 1997م.

- مسعودی. التنبيه والاشراف). نشر (M. J. de Goeje، لیدن: 1967.
- مسعودی. إثبات الوصية. بيروت: 1988م.
- مصطفى م التير. «المهدى و الحمينى فى نذرى الاسلام». من، 9/52، قاهره: 1980م.
- مسلمان. صحيح. فيتن، 110.
- نجم الدين كافر ب. محمد العسكرى.
- نمازى، على. مستدرک سفينة البحار. تهران: 1404، 192/6-201.
- نوبختى. فرق الشيعة.
- اوز، مصطفى. مهدويت، دايه المعارف اسلام. آنکارا: وقف الدينانة التركي، 2003.
- اوز، مصطفى. امام دوازدهم و اعتقاد مهدى به شيعة اماميه، استانبول: 1995م.
- راغب الاصفهاني. «مش»، المفردات. 414/4.
- رشيته ريزا. تفسير المنار.
- سعد ب. عبدالله الكمي. المقالات و الفرق (تحقيق جواد مشكور. تهران: 1342.
- گفت نورسى. پرتوها، استانبول: 2014.
- ساريكچى اوغلو، اكرم. «مهدى»، دايه المعارف اسلام، (آنکارا: وقف الدينانة التركي، 2003)
- 371-369/28.
- ساريكچى اوغلو، اكرم. تصورات مهدى در اديان، سامسون: 1997م.
- ساريتوپراک، زكى. دجال از نظر اسلام و ساير اديان. استانبول: 1992.
- سيد سيواد آش شاهرودى. امام المهدى و زهروح. كويت: 1985.
- سبحانى، كافر. الإلهيات، بيروت: 1990، 650-633/2.
- سليمان، كميل. يوم الخلاص في ظل القائم المهدي. بيروت: 1993م.
- سيوطى. الحساءيسول كوبرا. قاهره: 1967.
- سيوطى. الحاوي للفتاوي، بيروت: دار الكتاب العربي.
- طبرى. تاريخ (ابوالفضل). ديدن فهرست مطالب.
- تقى الدين ابن تيميه. منهاج السنة (نشر محمد رشاد سالم، رياض: 1986.
- ترجمه تجريد صريح.
- تفتازنى. شرح القاصد (نشر عبدالرحمن عميره)، بيروت: 1998م، 317/5.
- ترمذى. «الفتن»، 57؛ ونسينك المعجم. هنر. "hdy"
- ياووز، يوسف شوقى. مهدى، دايه المعارف اسلام. آنکارا: ، 2003، 374-371/28.

يكييت، اسماعيل. «عمر بن. عبدالعزيز، دايه المعارف اسلامي، استانبول: وقف الديانة التركي، 2007، 53/34-55.

يورداغور، متين. «جفر»، دايه المعارف اسلامي، (استانبول: وقف الديانة التركي، 1993)، 215/7-218.





Semerkindî Ekolünde Sûfî Psikolojisi ve Âdâb Eğitimi

Dr. Mevhibe Alptekin¹

mevhibe.alptekin@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0528-0964

ÖZET

Ahlâk ve âdâb kavramları, tasavvufî eğitim alanında sıkça kullanılan önemli psikolojik kavramlardır. Ahlâk hulukun (huy, karakter) çoğulu, âdâb ise edebîn (özsaygı) çoğuludur. Âdâb ve ahlâk kavramları eğitim psikolojisinde kullanılmakla birlikte bu kavramların sağladığı bireysel ve toplumsal değişim, tasavvuf psikolojisi olarak yeterli ölçüde ele alınmamıştır.

Çalışmamızda, Ali Semerkindî'ye göre ahlâk, âdâb ve nezâket eğitiminin (tasavvuf psikolojisi) önemi üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede bütün zaman ve mekânlarda toplumsal adâb ve nezâket eğitime duyulan ihtiyaç ele alınacak, günümüzde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinin ahlâk eğitiminde yeterli olup olmadığı hususu irdelenecektir. Okul öncesi dönem ve okul çağı dönemi çocukların ahlâkî eğitimi, ailenin ahlâkî eğitimde çocuk üzerindeki etkileri, günümüz toplumunun ahlâkî anlamda çöküntü yaşadığı ve yaşanan ahlâkî yozlaşmaya sosyal medyanın etkileri ve getirilen çözüm önerileri tasavvuf ahlâkî çerçevesinde sunulmaktadır. Bu amaçla ahlâk, adâb ve nezâket kavramları tanıtılmaktadır. Günümüzde ahlâk dejenerasyonu hangi toplumsal alanlara ne şekilde etki ettiği anlatılmaktadır. Günümüz toplumunun ahlâkî anlamda dejenere olduğu bilinmektedir. Ahlâkî dejenerasyon, birçok alanda kendini göstermektedir. Toplum ve onu oluşturan kurumları ayakta tutan ahlâkî ilkelerin bozulması veya göz ardı edilmesi birçok alanda kendini göstermektedir. Eğitim, sosyal hayat, siyaset, ticaret gibi sahalarda görülmektedir. Her toplumun

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniv. Temel İslam Bilimleri ABD

Every society has its own treasure trove of values. Islamic society has a structure based on material and spiritual values. As a solution to the moral collapse experienced by the people of our age, a holistic approach has been introduced around the issues of Sufi ethics, manners and courtesy, which will be possible if the society protects its own beliefs and moral values. In the article, it is evaluated that morality can be re-founded on the moral deficiencies of today's society with the morality of Sufism, which is an integral element of the Islamic religion. In this context, the importance of etiquette and courtesy is touched upon and it is concluded with some solution suggestions.

Keywords:

Sufism, Psychology, Morality, Degeneration, Religious Culture, Society, Courtesy.

GİRİŞ

Şiddetli sevgi manasına gelen aşk, Kur’ân’da müminlerin vasfı olarak nitelenir: “و الذين آمنوا أشد حبا لله / Müminler Allah’a şiddetli sevgi duyarlar.” Şiddetli sevgi, lügatte aşk demektir. Buna göre bir müslümanın sevgi hiyerarşisinin en üst mertebesinde Allah, sonra Allah’ın elçisi sonra diğer sevdikleri gelir. Bu hem psikoloji hem teoloji ile alakalı bir mevzudur. Aşk insanın yeniden doğması için gereklidir ve nefsi iyi anlamda eriten bir özelliğe sahiptir. Mevlânâ’nın tabiriyle ideali uğruna ölmek, hafifleyip bir rûha dönüşmektir, ölümden korkmayıp, toprağa karışarak yükselmek, bir üstün (ulvî) aşktır ki bu, tasavvuf edebiyatında sıkça dile getirilmektedir. Aynı zamanda bu yaklaşım rasyonel bir tutumdur. Çünkü kişi öyle bir ideale sahip olur ki bütün kayıplarına değer. Bunun için nefis denen bu tenden (serden geçmek) gerekir. Buna sûfî kelimasında ölmeden önce ölmek de denir.

“موتوا قبل أن تموتوا” / Ölmeden önce ölünüz” bazı şâz kaynaklarda hadis diye de zikredilir. Ancak hadis kaynaklarında geçen formu; “توبوا” / Ölmeden önce Allah’a tevbe edin” şeklindedir. Her hâlükârda burada nefis bir prangadır, kişiyi esir almıştır, şahsiyet oluşumunu engellemektedir, dolayısıyla çözülmesi ve çözümlenmesi gerekir. Mevlânâ bunun için “بند بگسل باش آزاد ای پسر” / Çocuk! Zincirlerini kır da özgürleş” diye seslenir ve şahsiyet oluşumu için bireyin nefis eğitiminden geçmesi gerektiğini savunur. Ona göre bu zincirleri

kıranlar kendi devletlerinin şahı olurlar. Sonra en büyük hâkimin önünde (ahkemü'l-hâkimin) nefislerini (benliklerini) bırakarak küresel bir egemenlik elde eder, bir dolunay gibi parlarlar.

Mukaddesi olan insan konuşur, diyalog kurar ve özgür iradesiyle seçim yapar. Bilim insanı da aklıyla düşünür, gönlüyle hisseder. Bunun için tasavvuf psikolojisi yani şuur, dikkat, rikkat ve tecessüs ruhu gereklidir. İlk zühd hareketinde bunların tümünü görmek mümkündür. Bedevilikten hadariliğe geçiş sürecinde hareket, zühd psikolojisiyle hem bireysel hem de toplumsal düzeyde her türlü câhilî hurafe ve alışkanlıkla mücadele ettiği gibi sapma ve riddet girişimlerine karşı da mücadele etmiştir.

Bedevî şirk tarihi; kabile, soy, renk, dil, statü, mezhep, meşrep, çıkar çatışmalarından beslenen bir sınıf kavgası tarihiydi. Modernizm de aynı ayrımcı uygulamalar üzerine bir dünya kurmuş önce din-bilim ayrımından başlamış sonra bu ayrımın mümkün olmadığını görünce dini inkâr yoluna girmiştir. Böyle olunca din bilimleri, sosyal bilimler, fen bilimleri gibi ayrımlar yapılmaya başlamıştır. Oysa teklik teolojisi ekseninde bir dünya tasavvur edilirse bilimin bir noktadan ibaret olduğu gerçeği ile karşılaşılır. Bu nedenle Ali b. Ebî Tâlib; “العلم نقطة كثرها الجهلاء” / Bilim bir noktadır, onu çoklamak câhilliktir” demiş ve nokta metaforuyla bilimin atomik bir tabiatı olduğu üzerinde durmuştur. Nitekim bunu söyleyen kişi Medine İslâm düşünce merkezinin başındaki genç sahabidir. Hadis tekniği açısından sözün kritiğine girmeden kelâm-ı kibâr da olsa, “أنا مدينة العلم و علي بابها” / Ben ilim şehriyim Ali onun kapısıdır” sözü bunun için söylenmiş olmalıdır.

Hız. Ali'nin öncülük ettiği zühd / suffice / tasavvuf / fütüvvet hareketi, nebevi uygulamayı devam ettirerek bütün anlaşmazlıkları tek cephede hak-bâtıl olarak tasnif etti. Hareket, İslâm'ın ilk şehir kültür ve medeniyetini Kur'ân, Sünnet-i seniyye ve selef-i sâlihinin yolu üzerinde sistemleştirdi. Zühd çalışmaları Hız. Ali henüz hilafette değilken peygambersiz geçen 23 yılda gerçekleşti. Medine'deki genç sahabenin tamamı bu ekolün öğrencileriydi. Medine suffice okulunda sayıları 400'ü bulan öğrenci sayısı ile sadece Kur'ân ilimleri öğretilmiyordu.

Hız. Ali'nin en gözde öğrencilerinden Ebû Esved ed-Düelî'den (öl. 688) anladığımıza göre yabancı dil, diplomasi, uluslararası ilişkiler, lügat, tarih, edebiyat, sarf, nahiv, matematik, felsefe, anatomi, kimya gibi ilimler de öğretiliyordu. Nitekim dünyanın en büyük matematik,

kimya ve tıp kâşiflerinin Kûfe, Basra ve Horasan’a uzanan Medine ekolüne dayandığı bilinmektedir. İbn Mes’ûd (öl. 652), İbn Ebubekir (öl. 658), İbn Abbâs (öl. 687), İbn Ömer (öl. 693), Hasan Basrî (öl. 728), Cafer-i Sâdık (öl. 765), Ebu Hanife (öl. 767), Cabir b. Hayyân es-Sûfî (öl. 815) her biri farklı bilim dallarında temayüz etmiş ekol öğrencileriydi.

Henüz halife değilken ilk üç halifenin yardımcılığını yapan peygamber damadı, dinin kemâle erdiği 23 yılın ardından ikinci 23 yılda ilim şehri Medine’yi, yazılı bir düşünce okulu haline getirmiştir. Hilafete geçtiğinde ise olanlar olmuş ve son halife, hazinesi yağmalandıkça zenginleşen gerçek bilimin Resulullah’tan sonraki temsilcisi olmuştur. Aldığı ölüm darbesiyle: “فزت ورب الكعبة / Kâbe’nin Rabbine yemin ederim ben kazandım.” demiştir.

Tanzimata kadar Osmanlı Anadolu eğitim kurumlarında geometri şartı devam ediyordu. Sözelimi 1902 İstanbul Fatih mezunu aynı anda müderris-müftü-hâkim olarak görev yapmış Van Müftüsü (1914) Hacı Hamdî Hamid Efendi (öl. 1955) yazdığı tefsir, hadis, kelam kitaplarının yanı sıra kimya, tıp, astrofizik ve tarih alanında da kitaplar kaleme almıştır. Modernite’nin etkisiyle matematik, teoloji, psikoloji ve tasavvufu alakasız bulanlar artık yoktur. Şimdi son bilimsel araştırmalar söz konusu disiplinlerin hepsinin bir şekilde birbiriyle bağlantılı olduğunu ispatlamış durumdadırlar. Örneğin matematik, felsefe ve tasavvufu ayrı zannedenler zıt gibi görünen tezahürler arasındaki ahengi fark edemediklerini yeni bilimsel çalışmaları okudukça anlamaktadırlar.

Bütün İslâmî medeniyetlerin kuluçka merkezi olan Medine İslâm Düşüncesi, zühd hareketini doğuran İslâm’ın altın çağında (23 yıl) şekillenmiş, hilafet yıllarında (29 yıl) devam etmiş ve hilâfet merkezinin Irak topraklarına intikaliyle birlikte Kûfe, Basra, Horasan ekolleriyle küresel bir boyut kazanmıştır. İslâm’ın altın çağıyla ilgili klasik eserlerde genellikle vak’a tespiti, isnad ve tarihi bilgiler arşivlenmiş, hadise analizleri büyük ölçüde tedvin döneminden sonraki eserlerde yer almıştır. O bakımdan İslâm’ın ilk yüzyılındaki hadiseleri disiplinler arası kritik analitik yöntemle ele alan çalışmalara da büyük ihtiyaç vardır. O bakımdan alana yeni bir katkı olabilecek araştırma sonuçları, bulgu ve verilerin yer aldığı çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Giriş ve metodolojiden sonra Birinci bölümde kavramsal

çerçeve oluşturulmuş, ikinci bölümde bu çerçevede oluşan yazılı birikim ve hadiseler analize tabi tutulmuştur.

Tasavvuf, Mistisizm, Psikoloji

Tasavvuf psikolojisi başlığını taşıyan araştırmalar son yıllarda büyük bir artış kaydetmiştir. 54 yıl önce 1970 yılında Chicago kentinde düzenlenen bir bilimsel kongrede dünyanın maneviyâtsiz daha fazla gidemeyeceği sonucuna varılmıştı. Amerika’da kanalizasyonlarda yapılan araştırmalar uyuşturucu madde, antidepresan ve stres ilaçlarının kullanımında da büyük bir patlama olduğunu göstermişti. Bilimsel sonuç bildirgesinde insanlığın maneviyâtsiz olarak kendini intihara sürüklediğinin altı çizilmiş ve acil önlem alınması gerektiği vurgulanmıştı. Bu önlem ise maneviyata dönüş olarak kodlanmıştı. Chicago’daki Nobel ödüllü bilim adamlarının toplantısı; “Böyle giderse, bilimsel materyalizm bütün dünyayı yok edebilir.” tespitiinde bulunmuştu. Bu ilginç bir ön görüşe olarak tarihe geçmiştir.

Psikoloji alanında etkin olan hümanist yaklaşım da ihtiyaca cevap veremeyince maneviyata yöneliş başlamıştır. Ama hangi maneviyata yönelmiştir psikologlar? Tabii ki Uzakdoğu maneviyatına. Çünkü İslam ile Batı Dünyası arasında ezeli bir kavga vardır. Haçlı seferlerinden beri Batı’nın İslam’dan ve tasavvuftan yararlanması düşünülemezdi. Onlar Budizm, Brahmanizm, Taoizm, Hinduizm’den maneviyat devşirmeyi seçtiler. Yoga gibi Uzak Doğu uygulamalarının 70’li yıllardan itibaren dünya gündeminde ön sıralarda yer almasının nedeni de buydu. Burada bahsedilen, ben ötesi psikolojisi, maneviyat psikolojisi veya transpersonal psikolojidi. Şamanizm’den esintiler taşıyan bu yaklaşım da insanı anlama noktasında yetersiz kaldı. İslam ve tasavvufu dikkate almayınca sonuç alamadılar. Freud, Jung Maslow gibi psikolojinin önde gelenleriyle başlayan W. James, Charles Tart, Ken Wilber gibi bilinç araştırmacılarıyla devam eden süreç Batı’da tıkanmış görünmektedir. O bakımdan Mevlâna ve Muhiddin İbn Arabi gibi Müslüman düşünürlerin fikirleriyle desteklenen maneviyat psikolojisinin önemi önümüzdeki dönemde daha fazla artacak gibi görünmektedir.²

Tasavvuf psikolojisinin, şer’i disiplinler arasında ortaya çıktığı döneme gidecek olursak şu tespitleri yapabiliriz: Medine 630 yılından

² I. Uluslararası Maneviyat Psikolojisi Sempozyumu Bildiriler Kitabı, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayın No. 198, 2014), Giriş kısmından.

itibaren zenginlik ve güç merkezi haline gelmişti. Bunu gören çeşitli kabileler, temsilciler göndererek kitleler halinde İslâm'ı seçtiler. Bu olağanüstü yükseliş, beraberinde hatalı, gerçek dışı tercihleri de getirmişti. Gerçekte Müslüman olmayıp sadece yeni dönemde ön planda olmak isteyen veya geri planda kalmak istemeyenler de boy gösterip Medine sokaklarında görülmeye başlamışlardı. Zamanla Medine'nin demografik yapısını değiştiren bu yeni sakinler genellikle bedevîdiler. Her ne kadar iman ettik deseler de Kur'ân tabiriyle iman henüz kalplerine yerleşmemişti.³ Odalar anlamına gelen 'hücre'nin çoğul formu olan *Hucurât* kelimesinin bu sureye isim olmasının sırrı, Hz. Peygamber'in günlük yaşamının geçtiği evinin odalarıyla ilgili bedevîlere yönelik uyarılar ihtiva etmesi olabilir.

Peygamber'in (s) vefatından sonra Medine'nin nüfus yapısı değiştikçe bu kimselerin tutum ve söylemleri, suffe ehlini, zühhd sahabeleri rahatsız etmeye başlamıştı. Bir müddet sonra bedevî kabilelerin sesleri fazlaca çıkınca devlet idaresinde de söz sahibi olmaya başladılar. Valilik, komutanlık düzeyinde üst görevleri ihraz ettiler. Bu kimseler yakın akraba ve taallukatına farklı muamele ederek sınıf ve soy ayrımcılığı, adaletsizlik gibi şikayetlere neden oldular. Gelir dağılımındaki adaletsizlikler toplumda özellikle bedeviler arasında çok sert tepkilere ve huzursuzluklara neden oluyordu.

Allah Resulünün emirlerine uymayıp kamu imkânlarını fütursuz ve liyakatsiz şekilde savuranlar, genellikle ipek giyinerek de Hz. Peygamber'e muhalefet ediyorlardı. İpek giyinip altın takı kullanan vali ve üst düzey bazı yöneticilerin dünyevileşmesi karşısında yüne bürünmeyi sembolik bir eylem haline getiren Medine zâhidleri, zühd hareketini meydana getirmişlerdir. Hareket, yünün sembolik değerinden yola çıkarak tasavvuf adını verdikleri bir bilime dönüşmüştür. Tasavvuf, Medine İslâm düşünce merkezinin ürünü zühd hareketinin bilimsel sistematığını temsil etmiş ve temel İslâm bilimleri (ulum-i şer'yye) içindeki yerini almıştır.⁴

İbn Sina (öl. 1037) tasavvuf ile ilgili eserlerinde mutluluk için (psikolojinin amacı) insanın kendini arındırması ve zühdü şart görmüştür. Râzi (öl. 1209), İbn Sinâ'nın tasavvuf kitabına: “إن هذا الباب أجّل ما في هذا الكتاب فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله /Bu bölüm

³ Hucurât, 49/14.

⁴ Mustafa Altunkaya, *Tasavvuf Tarihi, Sûfî Ekopolitiği*, (Malatya: İnönü Üniv. Yay. 2022), 22.

bu kitabın en önemli kısmıdır. Çünkü İbn Sina burada tasavvuf ilmini ve kavramlarını öyle düzenlemiş ki ondan önce kimse bu tertibe ulaşamamıştır.⁵ Tasavvuf disiplini disiplinler arası olduğu için sûfilerin genellikle birçok alanda uzman oldukları görülmektedir. Örneğin Abdurrahman es-Sûfî (öl. 986) kozmografik harita geleneğini başlatmış,⁶ Şeyh Muhammed Şemseddin (öl. 1459) ünlü bir tıp bilgini olmuştur. Ahi Evrân (öl. 1261), Hacı Bektâş (öl. 1271), Mevlânâ (ö. 1274), Yunus Emre (öl. 1320), Ali Semerkandî (öl. 1456), Hacı Bayram (öl. 1430), Taceddin Velî (öl. 1443)'nin Ankara ekolü sûfileri Anadolu endüstri ve tarım devriminin mimarlarıdır.⁷

İlmü'n-nefs / psikoloji disiplini ise ruhun mahiyetini, dış ve iç duyuları, hayal ve akıl gibi melekeleri inceleyen ilim dalı olarak yaklaşık 1200 yıldır Müslümanlar tarafından bilinmekte ve geliştirilmektedir. Eflâtun'un *Phaidon*, *Timaios* ve *Politeia*'sı, Aristo'nun *De Anima*'sı (*Kitâbü'n-nefs*) ve *Parva Naturalia*'sı (*el-His ve'l-mahsûs*) çevirileriyle zaten biliyordu.⁸

Psikolojinin rûh, duyu, idrâk, akıl, bilgi, kalp, sezgi, zihin, davranış, bilinç gibi kavramlarla ilişkisi vardır. Bu kavramlarla ilişkili bilim dalı olarak tasavvuf, Helen birikiminin tercüme edildiği tarihten yaklaşık 300 yıl daha önce yazılmaya başlamıştı. Esasen insanlığın bilimsel birikiminin ortak ve hepsinin kaynağının ilahi vahiy olduğu artık yapılan bilimsel, tarihi ve arkeolojik çalışmalardan sonra kesinleşmiş durumdadır.

Psikoloji felsefe ile de ilişkilendirilir. Psikoloji, insan davranışlarının psikolojik, biyolojik ve sosyolojik süreçlerine bakar, davranışların nedenlerini, etkilerini araştırır. Psikolojinin alanı oldukça geniştir. Bu alanda uzmanlaşanlara uzman psikolog denir. Tasavvufta tekâmül (gelişim) aşamaları olduğu gibi psikolojide de aşamalar vardır. Psikoloji önce kendini tanıma ve farkındalık üretir. Yani duyguları öne çıkarmadan onları dikkate alır. Sonra başkalarını tanıma ve empati kurar. İletişim becerileri özgüven kazandırır. Motivasyon geliştirerek

⁵ Kudretullah Hayyâtîyân, *Uluslararası Ebû Ali Sinâ Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 1396, 6.

⁶ Bakır Emin Verd, *Mucemu'l-Ulemâi'l-Arab*, (Beyrut: Alem Kütüp, 1986), 137

⁷ Mustafa Altunkaya, “Sûfî Ekonomi-Politîği ve Ankara Ekolünün Kurucu İki Şahsiyeti: Hacı Bayram-ı Velî (1338-1430) ve Ali Semerkandî (1316-1456)”, *Hacı Bayram-ı Velî: IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Sempozyumu*, 2019, 267-313.

⁸ İlhan Kutluer, “İlmü'n-nefs”, *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2000), 22/148-151.

geleceği planlar. Sorun çözme becerileri kazandırır. Öfke, stres ve zaman yönetimi bilinci oluşturur. İlişki yönetimi sağlar. Sebatsız eğitimi verir (tasavvufta tekke eğitiminin en önemli parçası sabır ve sebat eğitimidir). Bu süreçleri -ki tasavvufta buna seyr u sülûk adı verilir- sistemli bir şekilde takip ederek sağlıklı karar verebilme, uzlaşma yeteneği kazandırır.

Psikoloji disiplini gelişim psikolojisi, kantitatif psikoloji, psikometrik psikoloji gibi sınıflandırmalara tabi tutulmaktadır. Uygulama alanlarına göre çevre psikolojisi, trafik psikolojisi, klinik psikoloji, danışmanlık psikolojisi, adli psikoloji, endüstri psikolojisi, örgüt psikolojisi, eğitim psikolojisi, spor psikolojisi gibi isimler altında alt branşlara ayrılabilir. ⁹

Son yıllarda yeni bir isimlendirme ile bu alanda mutluluk psikolojisi veya pozitif psikoloji kavramı da kullanılmaktadır. Her şeye rağmen nasıl mutlu olunacağını ele alan bir bilim dalı olarak adlandırılmaktadır. Pozitif psikoloji insanların olumlu karakter özelliklerini, güçlü yanlarını ve erdemlerini merkeze alır. Hayatı daha doyurucu kılmaya yönlendirir. Psikoloji birey ve toplumun başarısını sağlayacak faktörleri belirleyip geliştirir, insanı ve toplumu kötü hissettiren eskiyi sıfırlayarak normali ikame eder. Pozitif Psikoloji ise bundan farklı olarak insanı ve toplumu normalin ötesine taşır ve artı hale getirir. İyilik ve mutluluğu çoğaltmayı hedefler. Bir tür yaşam kalitesi artışı sağlar. Pozitif Psikoloji kadim kültürlerden, Doğru öğretisinden, Tasavvuftan, Mevlana'dan alınan hikmetlerin bilimsel metodoloji ile anlatılması, sistemleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Harvard Üniversitesi'nde 1504 nolu çığır açan ders, diye okutulmaktadır. Üsküdar Üniversitesi 2013 yılından bu yana Pozitif Psikoloji derslerine müfredatında yer vermektedir. Amerika Harvard Üniversitesi, Pozitif Psikoloji derslerini, 2015 yılında müfredatına eklemiştir. Harvard'dan sonra 2018'de Yale Üniversitesi'nde de okutulmaya başlayan bu ders 2019 yılında İngiltere'de Bristol Üniversitesi müfredatında yer almıştır. ¹⁰

⁹ bk. <https://npistanbul.com/psikoloji>; ayrıca <https://uskudar.edu.tr/pozitif-psikoloji/pozitif-psikoloji>, 04.09.2024 tarihli erişim.

¹⁰ <https://uskudar.edu.tr/pozitif-psikoloji/pozitif-psikoloji>, 04.09.2024 tarihli erişim.

Tasavvuf ve Psikoloji

Tasavvuf psikolojisi insan ruhunun meydana getirdiği en büyük eserlerden biridir¹¹ ve insandaki nefs-ruh mücadelesine dayanır. Bu mücadele ile kalp birtakım özellikler elde eder. Bunlar sayesinde yükselir, üstün insan olur. Dünyada dinin ve bilimin amacı da insanı yaşarken iyi yaşatmak, kaliteli ve mutlu bir standarda ulaştırmak, böylece huzur içinde ölüp sonraki hayata doğmasını sağlamaktır. Bunun için nefs-ruh ikileminde insanı nefisten ruh boyutuna taşımak gerekir. Tasavvufta nefis, kötü huy ve çirkin hareketlerin, ruh ise iyi huy ve hareketlerin kaynağıdır. Nefis, insanın içgüdüsel eğilimlerinin bütünü¹² demektir. Rûh ise Allah'ın insana kattığı bir ilahi nefhadır.

Tekke eğitim sisteminde nefis eğitimi başlıca 7 aşamada gerçekleştirilir. Bunlar çeşitli klasiklerde detaylıca ele alınmış, izah edilmiştir. Nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mülhime, nefs-i mutmainne, nefs-i râdiye, nefs-i mardiyeye ve nefs-i kâmile'den oluşan bu meratıp, eğitim aşamalarını ifade etmektedir.

Sözlükte rûh, can, öz, hevâ anlamındaki nefis, ıstılahta emmâreden başlayıp kâmileye kadar 7 mertebede eğitilebilen bir olgudur. Nefs denilince ilk olarak eğitimsiz nefis (kötülüğü emreden-emmare') nefis akla gelir. Eğitimsiz nefis (içgüdüsel arzu ve istekler), kötülük kaynağıdır ve mücadele edilmelidir. Nefsin doğasında tembellik, cimrilik, kıskançlık, korkaklık gibi zaafı vardır. Bunları eğitim ile yenmek mümkündür. İşte nefis bilinci ve onun yedi mertebede analiz edilmesi sağlıklı bir birey ve toplum inşası için önemlidir. Sûfiler, çok yönlü gelişmeyi esas alırken önlerinde en büyük engel olarak nefsi, yani nefsin süflî ve düşük arzularını görmüşlerdir. Bir içsel dönüşüm olarak sûfî sistematğinde bu aşamaları katetmek için rehberlik gereklidir. Derecelerin her birinde, salikin nefsinde meydana gelen değişimler multidisipliner bir uzman (mürşid) tarafından izlenir. Hangi ilahi ismin zikir, tefekkür ve temessülüne devam edileceği belirlenir. Burada sürekli olarak hayvanî nefisle, insanî nefis arasında diyalektik bir çekişme yaşanır. İnsânî nefis hayvanî nefsin etkisinden kurtulamazsa insanlaşma (passion) gerçekleşmez.¹³

¹¹ Hilmi Ziya Ülken, *Tasavvuf Psikolojisi*, (İstanbul: İÜ Yayını, 1946), 194.

¹² Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Ankara: Pars Matb, 1976), 85.

¹³ Mustafa Altunkaya, Sûfî

Toplumsal Değişimin Dinamiği Merâtib-i Nefs Eğitimi

Yedi aşamalı tekke eğitim sistemi bireyleri insân-ı kâmil olana dek çeşitli eğitimlerden geçirmektedir. Bu eğitimler Kur’ân-ı Kerîm ve hadisler esas alınarak sûfî psikolojik süreçler için hazırlanmıştır. Modern psikolojinin de üzerinde durduğu öz bilinç, tasavvufta olmazsa olmazlardandır. Bu bilinç sayesinde kişi şahsiyet kazanır ve Rabbini tanımaya adım atar. Bu adımların ilki eğitimsiz / biyolojik nefistir.

1-Nefs-i Emmâre: “ان النفس لأماراة بالسوء/Nefs, kötülüğü emredicidir.”¹⁴ Nefsin bu aşaması gazap ve şehvetten doğan çirkin sıfatların kaynağıdır.

2-Nefs-i Levvâme: “ولا أقسم بالنفس اللوامة/ Hayır, daima kendini kınayan nefse yemin ederim.”¹⁵ Bu aşamada kötü huylarını görmeye ve kınamaya başlar.

3-Nefs-i Mülheme: “و نفس و ما سواها فالهمها فجورها و تقواها/ Ona bozulma ve korunmasını ilham edene andolsun.”¹⁶ âyetinde, iyi ahlâkla basîret açılır, Hak müşahede edilir.

4-Nefs-i Mutmainne: “يا أيتها النفس المطمئنة/ Ey huzûra eren nefis!”¹⁷ âyetinde nefis kalbin nûruyla aydınlanır, kötülükten uzaklaşıp güzel ahlâkla donanır.

5-Nefs-i Râziye: “إرجعي إلى ربك راضية/ Razı olmuş olarak Rabbine dön!” âyetinde Allah’ın celâl-cemâl tecellilerini gönül hoşluğu ile karşılar, kaderden şikâyet etme-yen bir olgunluğa ulaşır.

6-Nefs-i Mardıyye: “راضية/ Razı olunmuş olarak”¹⁸ aynı âyette razı olunmuş nefis Hakkı söyler, Haktan dinler.

7-Nefs-i Kâmile: “قد افلح من زكيا/ Nefsini arındıran kurtulmuştur”¹⁹ âyetiyle işâret edilen nefis-i kâmile, seyr ü sülûkun son aşamasıdır, kemale eren, sâfî nefsi anlatır.

Netice olarak nefsin bu mertebelerini katetmek, bilgidен öte tecrübeye dayanır. Nefsin bu hiyerarşik sistemdeki aşamalarını

¹⁴ Yusuf 12/53.

¹⁵ Kıyâme 75/2.

¹⁶ Şems 91/8.

¹⁷ Fecr 89/27.

¹⁸ Fecr 89/28.

¹⁹ Şems 91/9.

yürüyerek yükselmek teorik bir süreç değil Vânî el-Malatî'nin (öl. 1955) deyimiyle zevkî ve tecrübîdir.²⁰

Bunlardan ayrı olarak bireysel ve toplumsal değişimi sağlayan Kur'ân ve Sünnet'ten çıkarılmış başka kavramlar da vardır ki bunlar makâmât-ahvâl kavramları şeklinde isimlendirilmiştir. Tevbe, Vera', Zühd-Fakr, Sabır, Havf-Recâ, Şükür, Takvâ, İhlâs, Tevekkül ve Rıza'nın her biri bir Kur'ân müfredatıdır ve kesbî olarak (çalışarak elde edilen) makâmât veya usûl-i aşere'yi oluşturur. Sâlikin zihnen ve ruhen gelişmesini sağlar. Ahvâl kavramları ise Fenâ-Bekâ, Şühûd-Gaybet, Sekr-Sahv, Tecrîd-Tefrîd, Vecd, Cem'-Fark kavramlarıdır. Bunlar da vehbi (Allah'ın lütfu ile gelen) durumlardır ve kişiye hüzn veya şevk verirler.

Tasavvuf Psikolojisinde Değişim Olarak Hicret

İslâmî Gençlik (Fütüvvet) Hareketi'nde hicret oldukça önemlidir. Medeniyetler büyük hicretlerin sonucu olduğu gibi bireysel değişimlerin de iç hicretlerin sonucu olduğu söylenebilir. Hicrette iki yönlü bir seyyâliyet vardır. Hicret, eşya âleminden ervâh âlemine doğru gerçekleşen değişim²¹, oluş ve kalıştır. “Fetihten sonra hicret yoktur”²² hadisindeki derinlik bunu gösterir. Hicret Allah adına bir adanmışlık içinde yapılan fizik-metafizik yolculuktur ve bu yolculuğun sonucunda fetihler gerçekleşir. Düşman istilasına karşısında insani ve ilahi değerleri korumak için silahlı cihâd da bir nevi hicrettir. Çünkü insan sahip olduklarından fedâkârlık yaparak Allah'a yaklaşmaktadır.

“أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم / Yeryüzünde gezip de kendilerinden öncekilerin akıbetlerinin nasıl olduğuna bakmıyorlar mı?”²³ gibi âyetler hicretle ibreti teşvik ederken, “سيروا / Gezin sağlıklı olun”²⁴ gibi hadisler hicretle sıhhi değişimi teşvik etmektedir.²⁵ Sûfî filozofların bir kısmı önce muhacir sonra mukim olmayı, bir kısmı bunun tersini, bir kısmı daimî mukim veya daima muhacir olmayı tercih etmiştir.²⁶ Seyahatte beden ve rûh sağlığı vardır.

²⁰ Hamid Hamdî-i Vânî el-Malatî, *Zübdetü'l-irfân fî tedkiki'l-itkân*, (İstanbul: Çıra, 2016), Mukaddime.

²¹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Dergâh Yay, 2016), 164.

²² Müslim, *Sahih*, İmaret, (İstanbul: Polen Yay, 2008), 776.

²³ Rûm, 30/9.

²⁴ Ahmed bin Hanbel, *el-Müsned*, 2/380.

²⁵ Osman Türer, *Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Ataç Yay, 2015), 132.

²⁶ Suhreverdi, 156.

simgeler.³⁰ Yünden (sûf) dokunan hırkalar; sûfî tarihinde riyâ, kibir ve gururdan uzak değişimci bir hayatı temsil eder. Başa giyilen tâç, iç kıyafet tennure, bele kuşanan kemer³¹ ve şedd,³² itikaf zamanlarında yorgunluktan yaslanılan müttekâ-muîn,³³ su kabı keşkûl özgün birer psikolojik eğitim enstrümanları olarak kullanılmaktadır.³⁴

Tasavvuf-Mistisizm

Tasavvuf psikolojisi konulu bilimsel çalışmalarda öteden beri tasavvuf mistisizm tanımlaması yapılr ve tasavvufun mistik bir uygulama olduğundan söz edilir.³⁵ Tasavvuf ve mistisizm aynı zeminde, aynı araçlarla ve yaklaşık olarak aynı amaçlarla çalışır. Ancak aralarındaki fark tasavvufun İslâmî kaynaktan neş'et ediyor olması, mistisizmin muharref İsevî gelenekten geliyor olmasıdır. Dolayısıyla mistik uygulamalarda her zaman bir eksiklik ve tahrife rastlamak mümkündür.

Mistisizm Grekçe sır, gizem anlamındadır. Hıristiyanlığın erken dönemlerinde Yeni Eflâtunculuğun hıristiyanî fikirlerle kaynaşması sonucu -Dionysius Areopagite'in Theologia Mystica adlı eserinde görüldüğü gibi- mistik bir hıristiyan ilâhiyatı ortaya çıkmıştır.³⁶

Mistisizm, tecrübî hikmet, aşkın yönlendirmeye ruhun Tanrı'ya doğru teveccühü; ilâhî aşk sayesinde ulaşılan tecrübî bilgi şeklinde tanımlanır. Alman filozofu Goethe bunun için kalbin skolastiği, duyguların diyalektiği, der. Hint filozofu Sarvepalli Radhakrishnan eşyayı anlamlı bir bütün içinde bir araya getiren bütünleşik düşünce, olarak tanımlar. Mistisizmin uzmanı Evelyn Underhill'se mistisizmi Hak ile birleşme sanatı olarak görür.³⁷ Bertrand Russel'a göre mistisizm, evrenle ilgili inançlar üzerindeki belli bir duygu derinliği ve yoğunluğundan başka bir şey değildir. Hinduizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm gibi Doğu dinleri, Grek-Helenistik mistik dinleri ve felsefeleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavî dinlerle ilgili

³⁰ Süleyman Uludağ, “Hırka”, *İA*, (İstanbul: TDV, 1998), 17/375.

³¹ Cebecioğlu vd., *Tasavvuf Tarihi*, (Ankara: Ankuzem, 2014), 181.

³² Hamit Algar, “Şed”, *İA*, (İstanbul: TDV, 2010), 38/405-406.

³³ Gölpınarlı, 243.

³⁴ Ethem Cebecioğlu vd., *Tasavvuf Tarihi*, (Ankara: Ankuzem, 2014), 179.

³⁵ Hüseyin Peker, “Tasavvuf Psikolojisi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 7, (Samsun: 1993), 35.

³⁶ Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, (Ankara: Ankara Üniv. Basımevi, 1966), 2.

³⁷ F. C. Happold, *A Study and an Anthology*, (London: 1977), 37.

araştırmalar neticesinde ulaşılan sonuç, bütün büyük dünya dinlerinde mistisizmin ifade ediliş biçimleri arasında bir hayli fark bulunduğu, ancak aynı zamanda tecrübe ve anlayışta belirgin şekilde birlik görüldüğü yönündedir. Buna göre farklı dünya dinlerindeki mistik tecrübelerin mutlak hakikat, ilâhî varlığın içkinlik ve aşkınlığı, benliğin Tanrı ile bir olması, evrendeki kötülüğün mahiyeti ve mânevî yetkinliği ifade eden kavramlarla ilgili göz ardı edilmez ortak yanları bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu, bütün mistik doktrinlerin aynı kavramsal yapılar içerdiği anlamına gelmez.³⁸

Mistisizmi tecrübe ve doktrin olarak mukayeseli biçimde inceleyen birçok Batılı müellif çalışmalarında “Islamic mysticism, muslim mysticism, sufism” gibi terimlerle ifade ettikleri İslâm tasavvufunu da bu genel çerçeve içinde değerlendirmektedir. Bunun yanı sıra Batı dillerinde mistisizm terimi kullanılarak doğrudan doğruya İslâm tasavvufu hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır. Reynold Alleyne Nicholson’un *Studies in Islamic Mysticism* ve *The Mystics of Islam* (London 1963), Arthur John Arberry’nin *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London 1950), Louis Massignon’un *Recueil de textes inédits concernant l’histoire de la mystique en pays d’Islam* (Paris 1929) ve *Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane* (Paris 1954), Annemarie Schimmel’in *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill 1975), Julian Baldick’in *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (New York 1989) ve Toshihiko Izutsu’nun *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Ashland 1994) adlı eserleri tasavvuf için mistisizm kavramını kullanmışlardır. Oryantalizm, tasavvufun İslâm dışı kaynaklardan etkilendiğini ileri sürerken de mistisizme işaret etmektedirler. Oysa tasavvuf İslâm’ın ilk yıllarında var olan ve zühd hareketi adıyla sekülerleşmeye tepki veren bir bireysel toplumsal duyarlılığın adıdır. Bu yönüyle İslâm tasavvufu tamamen nebevî kaynağa bağlıdır.³⁹

Psikoloji ve Tasavvufun Kesişme - Ayrışma Noktaları

Psikoloji antik Yunan ve Hermes’in devamı sayılamayacak kadar seküler, pozitivist bir zemine taşınmıştır. Dolayısıyla her üçü (Tasavvuf, Mistisizm, Psikoloji) bireyin kişisel gelişiminde, olgunlaşma yolunda (seyr u sülûk) önemli işlevler görürler fakat

³⁸ İlhan Kutluer, “Mistisizm”, *İA*, (İstanbul: TDV, 2020), 30/188-190.

³⁹ İlhan Kutluer, “Mistisizm”, 30/189.

orijinleri farklı olduğu için aynı araçları kullansalar da farklı yerlere varırlar. Mistik ve Psikolojik tedavi uygulamaları henüz tasavvufun ulaştığı yüksek seviyeye ulaşamamıştır. Bir başka tabirle tasavvufun gerçekleştirdiği terapilerin; anksiyete, fobi, temizlik / titizlik hastalığı, panik atak, pintilik, cimrilik, biriktirme hastalığı gibi psikolojik rahatsızlıkları engelleyici rol oynadığı tespit edilmiştir.

Tasavvuf psikolojisi ile bireyin ruh sağlığı, sağlıklı yaşamı, doğal kişiliği, beden ve kalp uyumu, zihin ve gönül ahengi gerçekleşir. İlaç bağımlısı olarak yaşayan milyonlarca insanın bu duruma sürüklenmesinin arka planındaki ekonomipolitiğin çözümlemesi sağlanır ve hiçbir parasal karşılığı olmadan sıfır maliyetle tasavvuf, insan mutluluğunu ve iç huzurunu kişinin kendi derûnunda gerçekleştirir. Sûfî psikolojisiyle ben ötesi keşifler sağlanır ve gerçek benliğin yokluk felsefesinde olduğu hakikatine ulaşılır. Yunus Emre'nin (öl. 1320) “Bir ben vardır bende, benden içeri” gerçeği anlaşılır.

Sûfî psikolojiyle Ruhsal hastalıkları tedâvide kullanılan psikolojik ilaçlar kullanmadan, biyoenerji, rei-ki, trans-personal psikoloji, orgon terapi, enegram terapisi, oto-telkin gibi tedâvi yöntemlerine başvurmadan kişinin kendisiyle barışık bir yaşam sürmesini, içsel çatışmaları önlemesini, ruhsal gerginlikleri çözmesine, içerisindeki zıtlıkları giderip vahdet iklimine bürünmesini sağlar.⁴⁰

Ahlâkî ve mânevî muhtevâyâ sahip yaklaşımlarıyla temâyüz eden sûfîler, insan ruhunun geçirdiği başlıca dokuz merhalede erdemli bir tutum izleyerek ahlâkî değerlere zemin hazırlamışlardır.⁴¹ Tasavvuf erbâbı diğer Müslümanlar gibi dinin şer'î esaslarını yerine getirdikleri gibi, daha özel boyutta İslâm'ın derûnî boyutunun da yaşanmasını sağlamışlardır. Yaşadıkları özel iç tecrübelerin psikolojik yansımaları, onlardaki özgün tabiatı ortaya çıkarmıştır.⁴²

Sûfî tecrübe insânî olay ve olgulara göre şekillenmekte, yaşadıkları tecrübeler psikolojik muhteva kazanmaktadır. Sûfî söz ve uygulamaların psikolojik boyuta sahip olması, tasavvufî uygulamaların

⁴⁰ Mahmut Erol Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 1/ S: 1, Ocak-Haziran 2004, 97.

⁴¹ Hilmi Ziya Ülken, *Tasavvuf Psikolojisi*, (İstanbul: İÜ Yayını, 1946), 200.

⁴² Kadir Özköse, “Tasavvuf Psikolojisinde Ruh Sağlığı”, *Somuncu Baba Dergisi*, Yıl 28, S. 255, Ocak 2002.

öznel ve içsel oluşu nedeniyle tasavvuf psikolojinin önemi her geçen gün artmaktadır. Tasavvuf psikolojisi, sûfî davranışların arkasındaki zihinsel ve sosyal süreçleri kavramamızı, sûfilerin davranışlarının arka planındaki değer yargılarını anlamamızı sağlamaktadır.⁴³

Tasavvuf ve psikoloji arasında yöntem farklı olmakla birlikte yakın ilişkili kavramlar oldukları aşîkardır. Her iki arasındaki yakınlığı değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz: Tasavvuf ilmi bireyi ruhi açıdan incelerken psikoloji daha psiko-bilişsel açıdan inceler. Her iki disiplin benlik gelişimi ve dönüşümü sağlamaktadır. Tasavvuf bireydeki ruhi gerçeklikleri tanıyıp yorumlarken psikoloji, ruhi gerçekliklerin fizik bilişsel boyutunu anlar ve yorumlar.

Tasavvuf ilmi, benliği arındırmak, insanı müşâhede etmek için yöntem ve uygulama geliştirirken, psikoloji disiplini bunların davranışa yansıyan kısmını anlama, gözlemlene ve düzenlemek için yöntemler geliştirmektedir.⁴⁴ Tasavvuf ilmi ile psikoloji disiplini amaç bakımından da kıyaslayacak olursak aynı amaca yönelik çalıştıklarını söyleyebiliriz. Mistisizm için de aynı şey söylenmektedir.⁴⁵ Tasavvuf ilmi insana kendini ve Rabb'ini tanımayı öğretir, mânevî yaşamla ilgili sıkıntıları çözer, insanın insanlarla ilişkilerindeki problemlerine çözümler üretir ve kişiyi rûhî olgunluğa erdirtir. Aynı hedef psikoloji için de geçerlidir.⁴⁶

Tasavvuf erbâbı gerçekleştirdikleri derûnî etkinliklerle rûhî zenginlikler kazanır. Subjektif ve objektif deneyimleri ile kemâle ererken, başkalarının içsel yükselişi gerçekleştirmelerine de yardımcı olurlar. Psikologlar ise insanın davranışlarını nasıl ve niçin gerçekleştirdiğini incelemektedirler. Psikoloji ilmi hayatın her cephesini, kendimizi ve diğer insanları daha iyi anlamaya, çevre

⁴³ İbrahim Işıtan, *Sûfî Psikolojisi Süleî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü*, (Ankara: Divan Kitap, 2014), 24.

⁴⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Tasavvuf Psikolojisi*, (İstanbul: İÜ Yayını, 1946), 194; İbrahim Işıtan, *Sûfî Psikolojisi Süleî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü*, (Ankara: Divan Kitap, 2014), 40.

⁴⁵ Hüseyin Peker, "Tasavvuf Psikolojisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 7, (Samsun: 1993), 36;

⁴⁶ Kadir Özköse, "Tasavvuf Psikolojisinde Ruh Sağlığı", *Somuncu Baba Dergisi*, Yıl 28, S. 255, Ocak 2002.

şartlarına daha iyi uymaya, beşerî münâsebetlerde ortaya çıkan problemleri daha iyi çözümlemeye yardımcı olmaktadır.⁴⁷

Modern psikoloji, inceleme alanını davranışların gözlemlenebilen yönüyle sınırlandırır. Bu nedenle bedene, nefse ve kültüre bağımlı gelişme gösterir. Buna karşılık tasavvuf, beden sınırlarını aşar ben ötesine ve kişinin özünde var olan ruhsal boyutu inceleme alanına alır, geniş kapsamlı bir yaklaşım sergiler.⁴⁸

Buna göre, her bireyin özüne konmuş cevherin ortaya çıkmasıyla nesnel gerçeklik elde edilebilir. Yani dışarıdan kendisine dikte ettirilen kültürle birey, kendi öznel gerçekliğini bulamaz. Bunun için bireyin mânevî çalışmayla ruhsal kültürünü oluşturması gerekir. Her bireyin kendi ruhsal kültürünü oluşturmasıyla ancak evrensel ve nesnel gerçeklik bulunabilir. Çünkü evrensel gerçeklik bütün bireylerin ruhsal gerçekliğinde saklıdır.⁴⁹

Genel psikolojiden farklı olarak tasavvuf psikolojisi s  fi me rebe sahip bireylerin düşünce, algı, tutum ve davranışlarını inceleme konusu yapmaktadır. İnsanın ruh sa lı ına kavuşmasını ve kişinin benlik gelişimini sağlamayı hedefleyen tasavvuf psikolojisi, bireyin mutluluğunu, kem l kesbetmesini ve ebed  sa dete ermesini hedeflemektedir. Tasavvuf psikolojisi ruh sağlığını, bireyin tutum ve davranış bozukluklarından kurtulmasında ve dengeli bir kişilik yapısına sahip olmasında görmektedir.⁵⁰

Tasavvuf ilmi insanı ten dünyasının ötesinde ruhsal dinamikleriyle ele almaktadır. Pozitif bir bilim olarak psikolojinin insanı madde boyutunda ve seküler yaklaşımla ele almasına karşılık tasavvuf insanı nesnel dünyanın ötesinde mânâ âleminde seyre koyulan bir varlık olarak değerlendirmekte, ruhsal dinamiklerini harekete geçirebilecek potansiyeldeki bir varlık olarak değerlendirmektedir.⁵¹

İçerik ve amaç bakımından tasavvuf ilmi, psikolojik yaklaşımlardan daha geniş boyutlu ve derûnî bir yapıya sahiptir. Yöntem bakımından da salt psikolojik yaklaşımlardan oldukça

⁴⁷ İbrahim Işıtan, *Sûfî Psikolojisi Sülemlî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü*, (Ankara: Divan Kitap, 2014), 41.

⁴⁸ Kadir Özköse, *Somuncu Baba Dergisi*, Yıl 28, S. 255, Ocak 2002.

⁴⁹ Özköse, 2002.

⁵⁰ İbrahim Işıtan, *Sûfî Psikolojisi Sülemî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü*, (Ankara: Divan Kitap, 2014), 51.

⁵¹ Işıtan, 27.

gerçekliğe ulaşır. Fenâ ahlâkıyla benliği aşıp hakîkî benliğe varma çalışmasıyla, kendini aşmış insanın psikolojisini temsil eder.

İç gözlem metodunu kullanan sûfî, daha derin ve keskin bir anlayışa ulaşır. Bu gözlemi en ileri seviyede murâkabe de görebiliriz. Murâkabe, sâlikin iç dünyasında dikkatini yoğunlaştırıp, kalbindekileri gözden geçirmesi, Hak Teâlâ'yı anmak suretiyle tefekküre dalarak O'ndan başka her şeyden uzak durmasıdır. Bu gözlem, sâlike benliğini tanımasını sağlar. Kim olduğunu, amacını, hakikatini, ölümden sonraki hayata hazırlığını sorgular. Tasavvuf, insanı bir bütün olarak ele alırken psikoloji onun tek yönlü inceler.

İnsan davranışlarını tespiti çalışıp sergilenen davranışlar üzerinden insan rûhunu tanımlamaya ve aydınlatmaya çalışan modern psikoloji, maalesef bu insan davranışlarını temellerini tespiti yönlendiren ilkeleri incelememektedir. Sadece insan davranışlarının tanımı üzerine odaklanacak modern psikolojinin insana dair ürettiği bilgi ve bulgular, insanda kalıcı ve köklü değişimi sağlayamamaktadır. Bu ilimle uğraşan uzmanlar da sorunlarıyla uğraştıkları bireylere ruhlarının derinliklerindeki cevheri gösterememektedirler. Buna karşın sûfî gelenek, mânevî insan tipinin geliştirdiği tecrübeyle elde edilen hâl ve makamlardan, davranışlardan ve kolektif tutumlarda istifade ederek, psikoloji bilimi gibi, insan kültürünü malzeme olarak kullanır.⁵⁴

Bu açıklamalardan sonra tasavvufla psikolojiyi telif etmenin oldukça kolay hem de gerekli olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Bilimin giderek cüzlere ayrılması ve bu cüzlerin ana gövdeden kopması bir teknik sorun olarak karşımızda durmaktadır. Öyleyse Hz. Ali'nin nokta metaforunda olduğu gibi ilimlerin birbirleriyle olan bağlantısını kurmaya çalışmak gerekir. Yani bilimleri bir noktada birleştirecek biçimde yeniden düzenlemek ve bir üst bilimde toplamak icap eder. Bunun için disiplinler arası ve çoklu disiplinlerle çalışmak yeterli olacaktır. Matematiği salt matematik olarak değil felsefe ve metafizikle birlikte öğrenmek ve öğretmek büyük önem arz etmektedir.

⁵⁴ İbrahim Işıtan, *Sûfî Psikolojisi Sülemî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü*, (Ankara: Divan Kitap, 2014), 42.

SONUÇ

Bu çalışma sonuç olarak şu analizleri teyit etmektedir: Geometri bilmeyene ilahiyat öğretmeyen Anadolu ilahiyatçılarından farklı olarak yüz yılı aşkın bir süredir zühd psikolojisi yolu, pozitivizm ve oryantalizmin etkisiyle orijinal çizgisinden evrildiği söylenebilir.

Hız. Ali (öl. 661) bilimi bir noktadan ibaret görmüş, onu bağımsız cüzlere ayırmanın cehalet olduğunu belirtmiştir. Gazali'ye göre (öl. 1111) şeyh/rektör veya müftü/yargıç olabilmenin asgari şartı ilahiyata ek matematik, kimya, tıp ve astrofizik bilmektir. Platon da (M.Ö. 427-347), felsefeyi geometriden ayırmamıştı. Pythagoras'a göre (M.Ö. 570-495), yaratılışı ve evreni anlamak için evrenin üzerine kurulu olduğu sayılar ve denklemleri bilmek gerekirdi. Buna göre günümüzde bu formasyona sahip olmayan müftü, şeyh ve rektörlerin durumlarını gözden geçirmeleri ve eksiklerini tamamlamaya çalışmaları gerekmektedir.

İnterdisipliner yöntem İslâm'dan önce olduğu gibi sonra da vardı. Hız. Peygamber'in en yakın ashabı Hız. Ali, öğrencileri, Hasan Basrî (öl. 728), Cafer Sâdık (öl. 765), Cabir b. Hayyân Sûfî (öl. 815), Ahmed Cezerî (öl. 1640) gibi isimlerle devam etmişti. Batıda Bruno (öl. 1600), Galileo (öl. 1642), Descartes (öl. 1650), Pascal (öl. 1662), Spinoza (öl. 1677) gibi Avrupalı ilahiyatçılar da matematiği temel bilim olarak şart koşmuşlardı. Leibniz (öl. 1716), Lovaisier (öl. 1794) ve onların Osmanlı muasırı İbrahim Hakkı Erzurumî es-Siirtî (öl. 1780), Hasan Naîmî Harputî (öl. 1908), Hamid Hamdi-i Vâni el-Malatî (öl. 1955) gibi müftü ve şeyhler, ilahiyatla beraber kimya, tıp, astronomi eğitimi alıp araştırmalar yapmışlardır. Cihan harbine kadar matematik, tıp ve kimya için ilahiyatın yardımcısı değil asli unsuruydu diyebiliriz.

Bu şekilde bireyin olgunlaşması bu bilimsel altyapıya dayanarak gerçekleşir. Tasavvuf, terapötik tekke uygulamalarıyla anksiyete, fobi, temizlik / titizlik hastalığı gibi rahatsızlıkları önleyici ve giderici rol oynar. Tasavvuf psikolojisi ile bireyin ruh sağlığı, sağlıklı yaşamı, doğal kişiliği, ten ve tin âhengi gerçekleşir. İlaç bağımlısı milyonlarca insanın arka plan sorgulamasını yapar ve sıfır maliyetle huzuru iç dünyada gerçekleştirip beden sağlığını da elde eder. Yunus'un, bir ben vardır bende, benden içeri, dediği gerçek budur.

Sûfî psikolojiyle ruh hastalıklarının ilaçsız tedâvisi kolaylaşır. Kişinin içsel çatışmaları önlenir, gerginlikler çözülür, kesret giderilip

vahdet kuşanılır. Sûfiler, dinin şer'î esaslarını yerine getirdikleri gibi, daha özel boyutta İslâm'ın derûnî boyutunun da yaşanmasını sağlarlar. Yaşadıkları özel iç tecrübelerin psikolojik yansımaları, onlardaki özgün tabiatı ortaya çıkarır.

Sûfî tecrübe insana göre şekillenir. Yaşanmışlıklar psikolojik muhteva kazanır. Sûfî teori ve uygulamalar, psikolojik boyuta sahip olduğu için tasavvuf psikoloji giderek önem kazanmaktadır. Zühhd psikolojisi de diyebileceğimiz sûfî psikoloji, davranışların arkasındaki süreçleri kavramamızı sağlar. Böylece tasavvuf ve psikoloji arasında yakın bir ilişki vardır. Tasavvuf bireyi psiko-ruhsal açıdan incelerken psikoloji psiko-kognitif açıdan inceler. Tasavvuf ilmi, benliği arındırmak için yöntem geliştirirken, psikoloji bunların davranışlarını gözlemler. Tasavvuf ilmi ile psikoloji disiplini aynı amaca yönelik çalışırlar. O da insanı mutlu mutmain etmektir.

İnsân-ı kâmilin amacı, bireysel / toplumsal düzlemde nebevî örnekliği yaşama çabasıdır. O bakımdan tasavvufun ruhsal terapisi teolojik ve irfânî temellere dayanır. Psikoloji biliminin analizleri çoğunlukla kişiler üzerine yaptığı deneylere dayanır. Deneklerden elde edilen verileri yorumlar, buradan birtakım insânî gerçekliklere ulaşmaya çalışır. Psikoloji elde edilen verileri insanların yararlanacağı sistematığa uyarlar. İnsânî gerçekliği idrak noktasında tasavvufun yöntemiyle psikolojinin yöntemi arasında farklar vardır. Tasavvuf teolojik ve antropolojik yöntemle ilerler, psikoloji empirik yöntem kullanır.

KAYNAKÇA

Verd, Bakır Emin. *Mucemu'l-Ulemâi'l-Arab*, Beyrut: Alem Kütüp, 1986.

Sunar, Cavit. *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966.

Happold, F. C. *A Study and an Anthology*, London: 1977.

el-Malatî, Hamid Hamdî-i Vânî *Zübdetü'l-irfân fî tedkiki'l-itkân*, İstanbul: Çıra, 2016.

Ülken, Hilmi Ziya. *Tasavvuf Psikolojisi*, İstanbul: İÜ Yayını, 1946.

Aydın, Hüseyin. *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara: Pars Matbaacılık, 1976.

Peker, Hüseyin. “Tasavvuf Psikolojisi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 7, Samsun: 1993.

I. Uluslararası Maneviyat Psikolojisi Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayın No. 198, 2014.

Işıtan, İbrahim. *Sûfî Psikolojisi Sülemî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü*, (Ankara: Divan Kitap, 2014).

Kutluer, İlhan. “İlmü'n-nefs”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2000), 22/148-151.

Kutluer, İlhan. “Mistisizm”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2020), 30/188-190.

Özköse, Kadir. “Tasavvuf Psikolojisinde Ruh Sağlığı”, *Somuncu Baba Dergisi*, 2002.

Hayyâtîyân, Kudretullah. *Uluslararası Ebû Ali Sinâ Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 1396.

Kılıç, Mahmut Erol. “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, 1/ S: 1, Ocak-Haziran 2004.

Altunkaya, Mustafa. “Sûfî Ekonomi-Politiği ve Ankara Ekolünün Kurucu İki Şahsiyeti: Hacı Bayram-ı Velî (1338-1430) ve Ali Semerkandî (1316-1456)”, *Hacı Bayram-ı Velî: IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Sempozyumu*, 2019, 267-313.

Altunkaya, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi, Sûfî Ekopolitiği*, Malatya: İnönü Üniv. Yay. 2022.

bk. <https://npistanbul.com/psikoloji/>; 04.09.2024 tarihli erişim.

<https://uskudar.edu.tr/pozitif-psikoloji/pozitif-psikoloji>, 04.09.2024 tarihli erişim.





Arşiv Belgeleri Işığında Şeyh Ali Semerkandî Vakfı Kurumsal Yapısı

Dr. Hasan Demirtaş*

hassandemirtas@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4223-5786

ÖZET

Moğolların 13. yüzyıl başlarından itibaren Orta Asya'yı ve ardından İran ve Irak coğrafyasını istila etmeleriyle batıya doğru oluşan göçlerle Anadolu'nun tasavvuf ve tarikat yapılanmaları bakımından oldukça zengin bir görüntü sergilediği muhakkaktır. Söz konusu tasavvufi akım müntesiplerinin bir kısmı büyük şehirlere yerleşerek ilim ve kültür hayatına önemli katkılar sağlarken, ilgili literatürde Horasan erenleri veyahut kolonizatör dervişler olarak tanımlanan diğer bir kısmı da تنها yerlere veyahut köylere yerleşerek kurmuş oldukları zaviyeleriyle Anadolu'nun imar ve iskanına önemli katkılar sağlamışlardır. Anadolu Beylikleri ve ardından Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemlerinde yönetimler tarafından desteklenen dervişlere, iskân edildikleri topraklara resmen yerleşmeleri hususunda temliknameler verilmek suretiyle vakıflar tahsis edilmiştir.

Bir dizi ilim ve irşat faaliyetlerinin ardından Anadolu'ya gelen ve günümüzde türbesinin de yer aldığı Ankara ili Çamlıdere ilçesinde vefat eden Şeyh Ali Semerkandî (öl. 1457), burada satın aldığı araziye tesis etmiş olduğu zaviyesi için bir vakıf kurmuştur. Osmanlı arşiv kaynaklarında 15. yüzyılın ortalarından itibaren kayıtlara yansıyan bu vakıf, tekke ve zaviyelerin faaliyetlerine son verildiği 1924 yılına kadar, yüzyıllarca varlığını devam ettirmiştir. Bu çalışma, akademik olarak daha ziyade tasavvufi kişiliği ve eserleri bakımından incelenen Şeyh Ali Semerkandî'nin kurmuş olduğu vakfın kurumsal tarihini arşiv belgeleri ışığında bütüncül bir bakış açısıyla ortaya koymayı

* Araştırmacı, Vakıflar Genel Müdürlüğü.

daha sonra Nakşibendiye ve Halvetiye gibi tarikatlar eklenmiştir.¹ 1242’de Moğolların Erzurum’u alması, Sivas ve Kayseri’yi yağma etmesi neticesinde oluşan tahribat ve huzursuzluk ortamında, her sınıf meslek erbabının yanı sıra, alim, şair ve tasavvuf ehli Anadolu’nun doğusundan batısına göç ederken yine aynı dönemde İran, Mısır ve Kırım medreselerinden gelen müderrisler, Selçuklu ve İlhanlı bürokrasisine mensup devlet adamları Moğolların tazyiki ile Anadolu’ya gelmişlerdir.² Söz konusu tasavvufi akımlar, Beylikler ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu ve Balkanlar’da çok önemli roller oynamışlar, varlıklarını günümüze kadar devam ettirmişlerdir.

Söz konusu tasavvufi akım müntesiplerinin bir kısmı büyük şehirlere yerleşerek ilim ve kültür hayatına önemli katkılar sağlarken, ilgili literatürde *Horasan erenleri* veyahut *kolonizatör dervişler* olarak tanımlanan diğer bir kısmı da تنها yerlerine veyahut köylere yerleşerek buralarda kurmuş oldukları zaviyeler vasıtasıyla Anadolu’nun imar ve iskanına önemli katkılar sağlamışlardır. Anadolu Beylikleri ve ardından Osmanlı Devleti’nin kuruluş dönemlerinde yönetimler tarafından desteklenen dervişlere, iskân edildikleri topraklara resmen yerleşmeleri hususunda temliknameler verilmek suretiyle vakıflar tahsis edilmiştir.³ Bu uygulama sonucu kurulan vakıflar sayesinde devlet bütçesinden görülmesi lazım gelen işlerin bu vakıflarca yürütüldüğü görülmektedir.⁴

Bir dizi ilim ve irşat faaliyetlerinin ardından Anadolu’ya gelen ve günümüzde türbesinin de yer aldığı Ankara ili Çamlıdere ilçesinde vefat eden Şeyh Ali Semerkandî (ö. 1456), burada satın aldığı arazi ve su değirmenine tesis etmiş olduğu zaviyesi için bir vakıf kurmuştur. Osmanlı arşiv belgelerinde 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kayıtlara yansıyan bu vakıf, tekke ve zaviyelerin faaliyetlerine son

¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi*. (İstanbul: Kitap Yayınevi. 2011), 169-172.

² Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”, *Vakıflar Dergisi*, II, 282.

³ Ömer Lütfi Barkan, 279-386.

⁴ Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğun’da Toprak Vakıfların İdari-Mali Muhtariyeti Meselesi”, *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, 1, (Ankara: 1944), 21.

Vakfiyeler, vakıfların kuruluş tüzükleri niteliğinde olmaları ve vakıflar vakfiyelerindeki şartları çerçevesinde hizmetlerini yürüttüklerinden, vakıf temalı çalışmalarda vakfiyeler en önemli arşiv kaynaklarından biridir. Vakfiyeler, vakıf kurucusunun kimliği, vakfedilen hayrat yapıların niteliği ile söz konusu hayratın nasıl idare edileceği, vakfın gelir ve giderlerinin neler olduğu, görevlilerin kimler olduğu ve hangi şartlarda bu görevlerini ifa edeceği, vakıftan kimlerin ve nasıl faydalanılacağı gibi vakfın işleyişine dair temel bilgilerin ayrıntılı bir şekilde kaydedildiği hukukî belgelerdir.⁵ Başka bir ifade ile vakfiye, vakıf kuran kişinin kendi mülkiyetinde olan menkul ya da gayrimenkullerini, hür iradesiyle insanların/toplumun ihtiyaçlarını gidermek üzere hayra tahsisinin ve bu tahsisin şartlarının yazılı hale getirilerek hukukî statüye bağlanmasıdır. Çalışmamız kapsamında yapılan arşiv taramalarında araştırma Şeyh Ali Semerkandî Vakfı'nın vakfiyesine ulaşılamamıştır. Vakfiyenin tespit edilememesi, başka bir ifade ile vakfiyenin günümüze ulaşmamış olması Şeyh Ali Semerkandî Vakfı'nın statüsü ve kurumsal yapısı, kurucusunun kimliği, vakfın kuruluş tarihi, hayrat yapıları ve hizmet koşulları gibi vakıfla ilgili temel bilgilere birinci elden ulaşmaya mâni olmaktadır. Vakıfla ilgili bu bilgiler diğer arşiv vesikalarından edinilen veriler ışığında değerlendirilmiştir.

Tahrir Defterleri, Osmanlı maliye teşkilatında vergi mükelleflerinin ismen tespiti için değişik dönemlerde farklı şehir ve bölgelerde gerçekleştirilen sayımların kaydedildiği defterlerdir. Tahrir neticesinde mufassal, icmal/mücmel ve evkaf defterleri tertip edilirdi. Evkaf tahrirlerinden vakıf olarak tahsis edilmiş yerleşim yerleri hakkında bazen mufassal defterlerde yer almayan veriler elde edilebilmekte, vakıf gelirlerinin harcandığı yerler hakkında ayrıntılara

⁵ Vakfiyeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Mübahat Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, 1994, 359-368; Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, 4-8; Osman Gazi Özgüdenli, "Vakfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayını, 2010), 42/465-467; Hasan Yüksel, "Vakfiye", *TDVİA*, 42/467-469.

içeren 2 adet Vakıf Hazine,¹¹ 21 adet Vakıf Ruznamçe (Hurufat)¹² ve 3 adet Esas (Yeni Şahsiyet) Defteri¹³ kullanılmıştır. Müteselsil olarak devam eden atama kayıtları Şeyh Ali Semerkandî Vakfı'nda görev yapan kişileri XVII. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın ortalarına kadar takip etmeyi mümkün kılmaktadır.¹⁴

Müteferrik arşiv kayıtları olarak adlandırdığımız ve Şeyh Ali Semerkandî Vakfı'nın muhtelif yönleri ile ilgili belgelerin sayısı oldukça fazladır. Söz konusu belgeleri vakıf görevlilerinin atamalarıyla ilgili belgeler, vakfın hayratları ile ilgili belgeler, vakıf evlatlarına tanınan vergi muafiyeti ile ilgili belgeler, “sığırcık suyu” tasarrufu ile ilgili belgeler, vakıf muhasebesi ile ilgili belgeler ve vakfa dışarıdan yapılan müdahaleler hakkındaki belgeler gibi çeşitli başlıklar altında tasniflemek mümkündür. Şeyh Ali Semerkandî Vakfı ile ilgili müteferrik arşiv belgelerinden bir kısmı çalışmanın ilgili bölümlerinde kullanılmıştır.

2. Şeyh Ali Semerkandî Vakfı'nın Kurumsal Yapısı

Giriş bölümünde belirtildiği üzere vakıfların kurumsal yapısını anlamamız bakımından en mühim belgeler vakfiyelerdir. Vakfın kurucusunun kimliği, vakfın kuruluş tarihi, vakfın kuruluş yeri, vakfın hangi amaçlara matuf kurulduğu, vakfın hayrat yapılarının neler olduğu, vakıf görevlilerinin ve vakıflardan kimlerin nasıl yararlanacağını, vakıf terminolojisinde “akar” olarak adlandırılan vakfedilen menkullerin/gayrimenkuller ile bu gelirlerin nasıl sarf edileceğine dair bilgiler vakfiyelere kaydedilmektedir. Şeyh Ali

¹¹ VGMA, D. 411; VGMA, D. 486.

¹² VGMA, D. 560; VGMA, D. 561; VGMA, D. 562; VGMA, D. 563; VGMA, D. 564; VGMA, D. 569; VGMA, D. 1091; VGMA, D. 1119; VGMA, D. 1128; VGMA, D. 1131; VGMA, D. 1138; VGMA, D. 1139; VGMA, D. 1140; VGMA, D. 1145; VGMA, D. 1148; VGMA, D. 1149; VGMA, D. 1150; VGMA, D. 1151; VGMA, D. 1152; VGMA, D. 1154; VGMA, D. 1155.

¹³ VGMA, D. 224; VGMA, D. 225; VGMA, D. 228.

¹⁴ Tевcihat Defterleri'nin kaynak olarak kullanıldığı bir çalışma için bkz.: Hüseyin Çınar, Hurûfât Defterleri Yabanâbâd Kazası Vakıfları”, *Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Geçmişten Günümüze Çamlıdere Sempozyumu Bildirileri*, Yay. Haz.: Mehmet Ali Çakmak-Mehmet Mandaloğlu, (Kayseri: 2013), 108-143.

Semerkindî Vakfı'na ait kuruluş vakfiyesinin günümüze ulaşmamış olması vakfın kurumsal tarihinin ortaya konulması bakımından önemli bir eksiklik olmakla birlikte günümüze ulaşan arşiv belgeleri verileri üzerinden vakfın kurumsal yapısı ve işleyişi hakkında tespitler yapmak mümkündür.

2.1. Arşiv Belgelerinde Şeyh Ali Semerkandî İsmi ve Tarihi Şahsiyeti

Şeyh Ali Semerkandî üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında hayatı hakkındaki bilgilerin yazılı bir kaynağa dayanmaktan ziyade sözlü kültüre bağlı yarı menkıbevi bilgiler olduğu görülmektedir. XIV. yüzyılın başlarında İsfahan'da doğduğu ve daha sonra Anadolu'ya gelerek çeşitli yerlerde yaşadktan sonra 1455-1456 (H. 860) yılında Kuzviran (Çamlıdere)'da vefat ettiği belirtilen Şeyh Ali Semerkandî'nin yaklaşık 100-150 yıl ömür sürdüğü rivayet edilmektedir.¹⁵ Yukarıdaki bölümde belirtildiği üzere, XIV. yüzyılın sonları ile XV. yüzyılın başlarından itibaren Şeyh Ali Semerkandî adına Ankara vilayetine bağlı Yabanabad nahiyesinin Kuzviran köyünde kurulan vakıf, kurumsal yapısı içerisinde faaliyetlerini yüzyıllar boyu sürdürerek Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar varlığını devam ettirmiştir.

Vakfa ait arşiv belgelerinde, dönem dönem farklılık arz ettiği görülmekle birlikte, vakfın Şeyh Ali Semerkandî'nin ismiyle anıldığı görülmektedir. Vakfa ait en eski arşiv belgesi olan 1463 tarihli vakıf kaydında *Şeyh Ali*'ye vakfedilen yarım çiftlik arazi ile değirmenden bahsedilirken¹⁶ 1522 tarihli kayıta vakfedilen arazi ve değirmenin *Şeyh*

¹⁵ Şeyh Ali Semerkandî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz.: Hüseyin Aşık, *Şeyh Ali Semerkandî (k.s.) Hayatı ve Menkıbeleri*, İstanbul: 1980, 31- 42; İsmail Kuz, “Şeyh Ali Semerkandî. Hayatı ve Eserleri”, *Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam ve Çamlıdere Yöresi Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 1997), 78-79; Zeynep Erdem Ağaoğlu, *Dini Ziyaret Yerleri ve Halk İnanışları Açısından Kızılcahamam-Çamlıdere*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2009. Mustafa Altınkaya, “Proaktif Bir Sûf Hareketi Öncü İsmi: Ali Semerkandî (ö. 1456) ve Düşünce Dünyası”, *1. Uluslararası Ali b. Yahyâ es-Semerkandî Çalıştayı*, Editör: Mustafa Altınkaya, Çıra Akademi, İstanbul: 2016, 120-154.

¹⁶ *Ankara Sancağı Tahrir Defteri* (M. 1463 / H. 867 tarihli), BOA, MAD 9, v. 232b.

Ali Zâviyesi'ne ait olduğu belirtilmiştir. 1530 yılına ait vakıf kayıtlarında ise *Ali Zaviyesi Vakfı* (Vakf-ı Zâviye-i Ali) ¹⁷ ve *Şeyh Ali Camii Vakfı* (Vakf-ı Câmî-i Şeyh Ali) isimlerine yer verildiği görülmektedir. ¹⁸ Her üç kayıta da Kuzviran köyünde olduğu belirtilen vakfın *Şeyh Ali* ismiyle anılmakta olduğu fakat *Semerkindî* nisbesinin vakıf kayıtlarına henüz yansımamış olduğu görülmektedir. Vakfa ait arşiv belgelerinde *Semerkindî* sıfatının Şeyh Ali ismi ile birlikte kullanıldığı ilk kayıt 1571-72 (H. 979) tarihli vakıf tahriridir. Kayıta “ta‘allükât-ı sâhib-i vakf” başlığı altında Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan gelen kişilerin isimlerine yer verildikten sonra bu kişilerin vergi muafiyetine dair bir şerh düşülmüştür:

“Mezkûrun kimesneler Hazret-i Ömer radiyallâhu anh evlâdından Şeyh Ali Semerkandi’nin evlâdından olmağın avâriz-ı divâniyye ve ve tekâlîf-i örfiyyeden ve rûsûm-ı ra’iyyetden mu’âf olmak üzere pâye-i serîr-i a’lâya arz olundukda Azîz’in evlâdından Şeyh Abdurrahman Seydî veled-i Halimî ve andan mâ’adâ on bir nefer kimesneler için avâriz-ı divâniyye ve tekâlîf-i örfiyyeden ve rûsûm-ı ra’iyyetden ve âdet-i ağnâmdan resm vormemek için sene 978 Zilhicce’sinin yedinci gününde hükm-i şerîf sadaka olunub ber-mûceb-i emr-i âlî defter-i cedîde kayd olundu”¹⁹

Söz konusu kayıta geçen “Hazret-i Ömer radiyallâhu anh evlâdından Şeyh Ali Semerkandî” ifadesinden Şeyh Ali Semerkandî’nin İslâm’ın 2. Halifesi Hz. Ömer’in soyundan geldiğini ortaya koymaktadır. Nitekim 1571 yılında Kuzviran köyündeki Şeyh Ali Semerkandî Zaviyesi’nin postnişini olan Şeyh Abdurrahman Seydi ile on bir kişinin Hz. Ömer’in soyundan geldiği ve bu sebeple muhtelif vergilerden muaf tutulmaları gerekliliği saltanat makamına bildirilmesiyle Sultan II. Selim tarafından verilen 2 Mayıs 1571 tarihli hükümle Şeyh Ali Semerkandî soyundan gelenlere vergi muafiyeti sağlanmıştır. Şeyh Ali Semerkandî’nin için kullanılan “Semerkandî”

¹⁷ *Ankara Evkâf Defteri* (M. 1522/H. 928), Atatürk Kitaplığı, MC.YZ.O.O. 0001165-5, v. 66a.

¹⁸ *Defter-i Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu*, BOA, TD. 166, 411.

¹⁹ BOA, TK.GM.d. 377 (558), v. 92a.

Semerkindî'nin tasavvufî yönünü vurgulamak için kullanılan bu dua ve saygı ifadeleri dışında herhangi bir tarikat veya tasavvuf akımı ile bağını gösteren bir bilgi vakıf arşiv belgelerinde yer almamıştır. Şeyh Ali Semerkandî için kullanılan dua ve övgü ifadeleri Şeyh Ali Semerkandî'den sonra zaviyede görev yapan diğer şeyhler için kullanılmamıştır.

Arşiv belgelerinde Şeyh Ali Semerkandî ile alakalı bir başka husus da *sığircık suyu* (*çekirge suyu*) ve bu suyun tasarrufu meselesidir. Bilindiği üzere tarih boyunca afetler nedeniyle oldukça sıkıntılı dönemler yaşayan insanoğlu, afetlere karşı çeşitli önlemler almasının yanında kimi zaman doğaüstü ve dinî ritüeller içeren yöntemler de kullanmıştır. Bu bağlamda ekili ve dikili mahsule afet boyutunda zarar veren çekirge istilalarına karşı alınan önlemlerden biri de çekirge suyudur. Sığircık suyu olarak da bilinen çekirge suyu, Osmanlı Devleti'nde çekirge felaketine karşı sık sık başvurulmuş bir yöntem olduğu arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır.²³ Arşiv belgelerine göre Anadolu'da Çorum, Konya ve Ankara'da sığircık suyu kaynakları bulunmaktadır. Belgelerin yoğunluğu baz alındığında Çorum²⁴ ve Konya'dan²⁵ ziyade Ankara'da Şeyh Ali Semerkandî evlatlarının tasarrufunda olan sığircık suyunun halk nazarında oldukça muteber olduğu bariz şekilde görülmektedir.

Anadolu'ya gelişi ile ilgili rivayetlere göre Şeyh Ali Semerkandî, Konya, Karaman ve Bozkır yörelerinde belli bir süre yaşadktan sonra Alanya ve oradan da Çankırı ve Eskipazar (Örenşar) bölgelerine gelmiştir. Şeyh Ali Semerkandî, günümüzde Karabük ili Eskipazar ilçesi sınırlarında kalan Sadekaya köyünün Şeyhler (Şıhlar) mahallesinde irşat vazifesinde bulunduğu sırada keramet göstererek yerden “sığircık suyu” adı verilen bir suyu çıkartmış ve bu suyun ulaştığı yerlere sığircık kuşları gelip tarım ürünlerine zarar veren haşaratı yok etmiştir. Söz konusu sığircık suyu kuyusu günümüzde

²³ Osmanlı döneminde çekirge suyunun kullanımı hakkında detaylı bilgi için bkz.: Alpaslan Demir, “Osmanlı Devleti'nde Haşerelere Karşı Bir Önlem: Çekirge Suyu”, *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı: 67, (Ankara: 2014), 33-45.

²⁴ BOA, MHM d. 60, hüküm no: 579.

²⁵ BOA, MKT.UM. 387/39; BOA.A.}MKT.UM. 354/56;

Karabük ili Eskipazar ilçesinin Sadekaya köyünde bulunmaktadır.²⁶ Ali Semerkandî ve sığircık suyu ile alakalı rivayetlerde belirtildiğine göre sığircık suyu, Şeyh Ali Semerkandî'nin evlâdından birisi tarafından ziraata zarar veren çekirge, fare vb. haşeratin bulunduğu yere götürüldüğünde, o yerin cami ya da mescidine konulduğunda kısa süre sonra başları ile karınlarının altı beyaz olan sığircık kuşları ortaya çıkarak zararlı haşeratı yok etmektedirler. Bu su ile ilgili rivayetlerden birisi de Yıldırım Bâyezid zamanında Bursa'da meydana gelen çekirge istilası sonrasında bu suyun oraya götürüldüğü ve padişah ile Şeyh Ali'nin görüştüğü yolundadır.²⁷

Şeyh Ali Semerkandî ismi ile özdeş hale gelen sığircık suyu, arşiv belgelerinde Ali Semerkandî hazretlerinin “mâ-i mübârekesi”, “kerâmâtından olan mâ-i mübârek”, “istihrâc buyurmuş oldukları sığircık suyu”, “kerâmet-i bâhiresinden olan mâ-i mübâreke”²⁸ gibi adlarla anılmıştır. Osmanlı döneminde Yabanâbâd sınırları içinde kalan Çatak köyünde “Sığircık Sulu Ali Dede Camisi Vakfı”²⁹ ve “Sığircık Suyu Veren Ali Dede Camisi”³⁰ ismiyle kayıtlı bir vakıf kurulmuş ve bu vakıf Cumhuriyet dönemine kadar varlığını sürdürmüştür.

Arşiv belgelerinde Şeyh Ali Semerkandî ismi çoğunlukla Yabanâbad'ın Kuzviran köyünde kurmuş olduğu vakıfla birlikte zikredilmektedir. Vakıfla ilgili olarak 1463 tarihli ilk kayıttan Cumhuriyet dönemine kadar “Ali Dede Vakfı”, “Ali Dede Zâviyesi”, “Şeyh Ali Dede Zâviyesi”, “Şeyh Ali Dede Sultân Çiftliği”, “Şeyh Ali

²⁶ Bkz.: URL-1: <http://www.eskipazar.gov.tr/sigircik-cekirge-suyu#> (Erişim Tarihi: 15 Mayıs 2024).

²⁷ Bu rivayet ve menkıbeler için bk. Hüseyin Aşık, *Şeyh Ali Semerkandî: Hayatı ve Menkıbeleri*, (İstanbul: 1980); Zeynep Erdem Ağaoglu, *Dini Ziyaret Yerleri ve Halk İnanışları Açısından Kızılcahamam-Çamlıdere*, YL, (Ankara: 2009), 42-45; bk. Mustafa Altunkaya, *Ali Semerkandî ve Bahru'l-Ulûm Tefsirinin Tasavvufî Açısından İncelenmesi*, Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara: 2013; Mustafa Altunkaya, *Ali Semerkandî ve Bahru'l-Ulûm, Hayatı-Eğitim Vakıf Hizmetleri-Eseri Üzerine*, (Ankara: Çamlıdere Belediyesi, Semih Ofset, 2014).

²⁸ Örnek kullanımlar için bkz.: BOA, DH. MKT. 1470-12; BOA, DH. MKT. 1593-102; BOA, DH. MKT. 947-78; BOA, DH. MKT. 1033-25; BOA, DH. MKT. 825-13

²⁹ VGMA, d. 411, 155; VGMA, d. 224, 60-61.

³⁰ VGMA, d. 1138, 26; VGMA, d. 1138, 24-2; VGMA, d. 1131, 177; VGMA, d. 1139, 386; VGMA, d. 1145, 333; VGMA, d. 1150, 124.

Semerkindî Vakfı”, “Şeyh Ali Semerkandî Zâviyesi”, “Şeyh Ali Vakfı”, “Ömerü’l-fârûk radyallâhu anı evlâdlarından Hazret-i Şeyh Ali Dede Vakfı”, “Ömerü’l-fârûk evlâdlarından Şeyh Ali Semerkandî Vakfı” gibi adlandırmalar karşımıza çıkmaktadır.³¹

Şeyh Ali Semerkandî’nin mezarının nerede olduğu ile ilgili bilgiler de arşiv belgelerine yansımıştır. Şeyh Ali Semerkandî Vakfı’nın gerek atama kayıtlarında gerekse vakıf evlatlarına tanınan vergi muafiyetleri ve diğer hususlar hakkındaki yazışmalarda Ali Semerkandî’nin Yabanabad kazasının Kuzviran (Kuzviran-ı Şeyhler, Şeyhler) köyünde “medfûn” olduğu bilgisine yer verilmiştir.³²

2.2. Şeyh Ali Semerkandî Vakfı’nın Kuruluş Yeri ve Kuruluş Tarihi

Şeyh Ali Semerkandî Vakfı ile ilgili arşiv kayıtlarına yansıyan en erken tarihli belge 1463 (H. 867) tarihli tahrir defterinde kayıtlıdır. Fatih Sultan Mehmed döneminde ilki 1454-55’de, ikincisi 1464-65’de, üçüncüsü ise 1476 yılında olmak üzere toplam üç tahrir yapıldığı bilinmektedir. Bu tespite göre, Ali Semerkandî Vakfı kayıtlarına ilk olarak rastlanılan defter kinci tahrir sürecinde hazırlanmıştır.³³ Defterde Ankara sancağının merkezi olan Ankara kazası ile birlikte Çubuk, Karacadağ, Mürtedova, Bkariili, Yabanovası, Şorba, Mudrib, Uruş kazaları ile bu kazalara bağlı köy ve mezralara ait kayıtlar yer almaktadır. Osmanlı döneminde Ankara Sancağı’na bağlı bir kaza olan Yabanova/Yabanâbâd, günümüzde ağırlıklı olarak Kızılcahamam ve Çamlıdere, az da olsa Kazan, Ayaş ve Güdül ilçeleri sınırlarında kalan köyleri içine alan coğrafyayı kapsamaktadır. Yabanâbâd kazasındaki ilk

³¹ VGMA, d.1152, 56; VGMA, d.1155, 171; VGMA, d.1140, 743; VGMA, d.1138, 25; VGMA, d.1131, 178; VGMA, d.1138, 24; VGMA, d.1154, 146; VGMA, d.1155, 171; VGMA, d.560, 187; VGMA, d.1148, 264; VGMA, d.1150, 124; VGMA, d.1149, 92; VGMA, d.224, 70.

³² VGMA, d.1145, 332; VGMA, d.1148, 264; VGMA, d.1152, 58; VGMA, d.1155, 171; BOA, Y. PRK.AZJ. 9-11; BOA, İ.ML. 13-33; BOA, C. EV. 19-912; BOA, İ.ŞD. 20-853; BOA, MV. 31-68; BOA, BEO. 994-74498; BOA, DH. MKT. 1121-44; BOA, DH. MKT. 1141-25; BOA, İ.DH. 1144-89240.

³³ Emine Erdoğan, 11.

dönem vakıf kayıtlarından, bu vakıfların kurucularının genellikle gazi, şeyh, derviş ve fakih gibi sıfatlarla anıldığı görülmektedir. Daha ziyade *evlâdlık/zürri* vakıf şeklinde gelişmiş olan bu vakıfların gelirleri, öncelikle vakıf kurucusunun ailesine veyahut bu bölgede tesis edilmiş olan zaviye, mescit, cami gibi hayır kurumlarına tahsis edilmiş olduğu görülmektedir.³⁴

Şeyh Ali Semerkandî Vakfı'na ait 1463 (H. 867) tarihli ilk kayıтта vakfın kuruluş yeri ve şekli hakkında bilgiler kaydedilmiştir. Vakıf, idari olarak Ankara sancağına bağlı olan ve daha sonraki dönemlerde “Yabanâbâd” olarak isimlendirilen Yabanovası kazasındaki vakıfların kayda geçirildiği “Ta‘allukât-ı Evkâf-ı Yabanovası tâbi‘-i Ankara”³⁵ başlığı altında yer almaktadır:

*“Kuzvîrân’da yarım çiftlik yer ve bir değirmen kadîmî mülk-i ıssı Şeyh Ali’ye vakf imiş. Kadîmü’z-zamândan vakfiyyet üzere tasarruf oligemiş. El-hâletü hazihi Şeyh Ali oğlu Şeyh [] vakfiyyet üzere mutasarrıfıdır. Mahsûl 355”*³⁶ (Bkz.: Ek 1: Belge 1).

Şeyh Ali Semerkandî Vakfı'na ait en eski tarihli bu kayıтта belirtildiğine göre Kuzvîran köyünde yarım çiftlik miktarı mezraa arazisi ile bir değirmenin Şeyh Ali'nin tasarrufu için vakfedilmiş olup eski zamanlardan beri vakıf olarak kullanılmaktadır. Tahrir kaydının tutulduğu tarih olan 1463 yılı itibariyle Şeyh Ali'nin oğlunun tasarrufundadır ve vakfın yıllık geliri 355 akçedir.

Vakfın kuruluşu hakkında net bir tarihin belirtilmemiş olan kayıтта, vakfın eski zamanlardan (kadîmü’z-zamân) beri var olduğu ifade edilmiştir. Ankara ve çevresinin 1354 yılında Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa tarafından Osmanlı topraklarına katıldığı, önceleri Osmanlılar ile Karamanoğulları daha sonra ise Ankara Savaşı (1402) ardından gelen Fetret Dönemi'nde şehzadeler arası mücadelelere sahne olduğu ve Çelebi Mehmed'in kontrolünde kaldığı bilinmektedir.³⁷

³⁴ Hüseyin Çınar, “Yabanâbâd (Kızılcahamam-Çamlıdere) Kazası Vakıfları”, *Bilim Yolu Kırıkkale Üniversitesi SBE Dergisi*, I/1, (Kırıkkale: 1998), 460.

³⁵ *Ankara Sancağı Tahrir Defteri* (M. 1463 / H. 867 tarihli), BOA, MAD 9, v. 130b.

³⁶ *Ankara Sancağı Tahrir Defteri* (M. 1463 / H. 867 tarihli), BOA, MAD 9, v. 232b.

³⁷ Rifat Özdemir, “Ankara”, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1991), 204.

Diğer taraftan belgede “Şeyh Ali” olarak adı geçen ve kimi rivayetlere göre 100-150 yıllık bir ömür sürdükten sonra 1456 yılında Kuzviran köyünde vefat ettiği bilinen Ali Semerkandî’nin bölgeye geliş tarihi net olarak bilinmemektedir. 1463 tarihli belgede geçen “kadim zaman” ifadesi ile Fetret Dönemi öncesinin kastedilebileceği düşüncesinden hareketle, vakfın Ankara havalisinin Osmanlılar tarafından fetih tarihi olan 1354 yılı ile Ankara Savaşı’nın gerçekleştiği yıl olan 1402 yılları arasında kurulmuş olabileceğini tahmini olarak söyleyebiliriz.³⁸ Vakfın kuruluş tarihi ile ilgili olarak 1522, 1530 ve 1571-72 tarihli tahrir kayıtlarında ilave bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

Bilindiği üzere İslam hukukuna göre bir vakfın kurulabilmesi için vakfedilecek şeyin vakıf kuran kişinin mülkiyetinde ve tasarrufunda olması gerekir. Vakfedilecek toprağın şahısların mülkiyetinde olabilmesi için ya ölü toprak (mevat arazi) olarak ifade edilen ve kullanılmayan arazilerin şahıslarca işlenebilir hale getirilerek ihyâ edilmesi, ya da hükümdar tarafından devlete ait toprağın mülkiyetinin beratla yani temliknâme ile şahıslara verilmesi gerekmektedir. Köy, kasaba ve şehirlerin etrafında bulunan ve iskân yerlerinin tamamlayıcısı konumunda olan bağ, bahçe ve bostanlar ihyâ yoluyla mülk edinilebilirken; yine devlete ait olup ihyâ edilen topraklara nazaran daha büyük olan tarla, mezraa, çiftlik, köy gibi daha büyük sahalar ise temliknâme ile özel mülke dönüştürülmüşleridir.³⁹ Mülk edinmenin üçüncü yolu ise satın almadır. 1463 tarihli vakıf kaydındaki *Kuzvîrân’da yarım çiftlik yer ve bir değirmen kadîmî mülk-*

³⁸ Abdülkerim Erdoğan, Şeyh Ali Semerkandî’nin Ankara’ya gelişi hakkında iki görüş öne sürmektedir. Erdoğan ilk olarak Yıldırım Bayezid’in 1392 yılında Çandarogulları üzerine yaptığı seferden sonra Ankara’ya gelmiş olabileceği yönünde bir kanaat bildirmiştir. Bkz. Abdülkerim Erdoğan, *Geçmişten Günümüze Kızılcahamam ve Çamlıdere*, ESYAV Kızılcahamam-Çamlıdere Eğitim ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, Ankara: 2010, 780. Erdoğan, Şeyh Ali Semerkandî’nin Ankara’ya (Çamlıdere) geliş tarihinin hakkında ikinci görüş olarak 1402 yılında gerçekleşen Ankara Savaşı sonrasındaki Fetret Dönemi’ni işaret etmiştir. Bkz. Abdülkerim Erdoğan, *Şeyh Ali Semerkandî ve Sığircık Suyu*, (Ankara: Reyhan Yayınları, 2010), 54; Aynı yazar, *Şeyh Ali Semerkandî*, (Ankara: Ankara BB Başkanlığı Yayınları, 2010), 23.

³⁹ Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, (Ankara: 2003), 128-130.

i ıssı Şeyh Ali’ye vakf imiş ifadesinden, vakfın kim tarafından ve nasıl kurulduğu hususunda üç farklı çıkarım yapmak mümkündür.

İlk olarak vakfedilen yarım çiftlik miktarı mezraa ile bir değirmenin Şeyh Ali’nin mülkü olduğu kabul edilerek Şeyh Ali’nin kendi mülklerini vakfetmek suretiyle vakıf kurduğu düşünülebilir.⁴⁰ Bu varsayıma göre Şeyh Ali Semerkandî Kuzviran köyündeki yarım çiftlik arazi ile bir değirmeni satın alarak mülk edinmiş ve akabinde bu mülklerini vakfetmiş olmalıdır.

Diğer taraftan söz konusu tahrir defterinde “kadîmî mülk-i ıssı” ifadesinin vakıf tahrir kayıtlarında başka vakıflar için de sıkça kullanılıyor olması,⁴¹ *mülk-i ıssı* ile dönemin idaresinin kastedilmiş olması ihtimalini akla getirmektedir. Bu görüşe uygun şekilde, Şeyh Ali Semerkandî’nin bölgeye irşat faaliyetleri için geldiği, döneminde sıkça başvurulmuş bir iskân yöntemi olarak Kuzviran köyündeki arazi ve değirmenin kendisine mülki idarece temlikname verilmek suretiyle tahsis edildiği ve Şeyh Ali Semerkandî tarafından vakfa dönüştürüldüğü söylenebilir.

Tarafımızca üçüncü bir görüş olarak, *Kuzvîrân’da yarım çiftlik yer ve bir değirmen kadîmî mülk-i ıssı Şeyh Ali’ye vakf imiş* ifadesinden Kuzviran köyündeki yarım çiftlik mezraayla bir değirmenin, sahibi tarafından Şeyh Ali’nin tasarrufuna vakfedilmiş olabileceği sonucuna ulaşmak mümkündür. Buradaki “kadîmî mülk-i ıssı” ifadesindeki *ıssı*

⁴⁰ Hüseyin Çınar söz konusu vakıf kaydından hareketle mezraa ve değirmenin “eskiden Şeyh Ali’nin mülkü iken, onun tarafından vakfa dönüştürüldüğü” görüşündedir. Bkz. Hüseyin Çınar, *Hurûfât Defterlerinde Yabanâbâd Kazası Vakıfları*, 111. Abdülkerim Erdoğan ise vakıf kaydında geçen ifadeleri, Şeyh Ali’nin ıssız, Bizanslılar tarafından veya daha önceden terkedilen ve o yıllarda “Kuz Viran” adıyla anılan yere ailesi ile birlikte gelerek yerleştiği, burada yarım çiftlik araziye mülk ediniş bir su değirmeni yaptırdıktan sonra bu mülklerini kurmuş olduğu zaviyesine vakfetmesi ve evlatlarını vakfına mütevellî tayin etmesi şeklinde yorumlamıştır. Bkz. Abdülkerim Erdoğan, *Geçmişten Günümüze Kızılcahamam ve Çamlıdere*, 781; aynı yazar, *Şeyh Ali Semerkandî ve Sığırcık Suyu*, 55-56; a.mlf, *Şeyh Ali Semerkandî*, 25-26.

⁴¹ Ali Semerkandî Vakfı’na ait kaydın da yer aldığı sayfada toplam 9 vakıf kaydının 6’sında “kadîmî mülk-i ıssı” ifadesi kullanılmıştır. Bkz. *Ankara Sancağı Tahrir Defteri* (M. 1463 / H. 867 tarihli), BOA, MAD 9, v. 232b-233a.

(ایستی)⁴² kelimesinin, “mülk sahibi” anlamıyla bir şahsa işaret ettiği kabul edildiğinde “eskiden sahipli mülk olan mezraa ve değirmenin Şeyh Ali’ye vakf edilmiş” olduğu düşünülebilir.

Her üç durum da XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısında bu bölgenin Türkleşme ve İslamlaşma sürecine önemli katkılar sunmuş olan Şeyh Ali Semerkandî’nin, dönemin idaresi veyahut varlıklı kişi/kişiler tarafından kurdurulan vakıf yoluyla ekonomik olarak desteklenmiş olduğuna işaret etmektedir.

Şeyh Ali Semerkandî Vakfı’nın kurumsal kimliği hakkında önemli bilgiler ihtiva eden bir başka erken tarihli belge ise 1522 (H. 928) tarihli vakıf tahrir kayıdır. Kanuni Sultan Süleyman’ın saltanatının henüz başlarına ait kayıta Şeyh Ali Semerkandî Vakfı Ankara sancağına bağlı Yabanâbâd nahiyesi (Nâhiye-i Yabanâbâd der Livâ-i Ankara)⁴³ vakıfları arasında “Mezra’a der karye-i Kuzviran tâbi’-i Muzrub” başlığı altına kaydedilmiştir:

“Mezra’a der karye-i Kuzviran tâbi’-i Muzrub

Mezra’a-i mezbûre buçuk çiftlik yerdir ve üç değirmen dahi vardır. Şeyh Ali Zâviyesi’ne vakıftır. El-hâletü hazîhi hükm-i pâdişahî mucibince evlâdından Şeyh Osman tasarrufunda bulundu deyu kayd olmuş der defter-i köhne. El-hâletü hazîhi Şeyh Osman ve Şeyh Mehmed mutasarrıflardır. Elllerinde pâdişâhımız berâtı vardır deyu defter-i köhnede mestûr. Hâliyâ meşihat-ı mezbûre pâdişâhımız berâtıyla Osman Şeyh evlâdından Mahmud ve Mehmed evlâdından Hamid ve Halim’e verilmiş. Hasan veled-i Osman (bennak), mu’arrif-i Câmi’.

Ta’allükât-ı sâhib-i vakf

Eli Dede(?) veled-i Osman Seydî, İnâm (Enâm) biraderi O, İsmail Seydî biraderi O, Mustafa Çelebi biraderi O, Abdullah veled-i Eli Seydî, Şaban Çelebi veled-i İnâm Seydî, Ahmed veled-i Mehmed Seydî, Mehmed Seydî veled-i Halim.

⁴² اص / إص kelimesi Türkçe kökenli olup “sahip, mâlik” ve “şenlik, ma’mûriyet” anlamlarını taşımaktadır. Bkz. Şemseddin Sami, Kâmûs-ı Türkî, İkdâm Matbaası, Dersaadet: 1317, 120, 240. Metinde geçen şekliyle “kadîmî mülk-i ıssı Şeyh Ali’ye vakf imiş (قدیمی ملک ایستی شیخ علی یه وقف ایمش) ifadesi “eskiden sahipli mülk olan mezraa ve değirmen Şeyh Ali’ye vakf edilmiş” şeklinde anlaşılmaktadır.

⁴³ Ankara Evkâf Defteri (M. 1522/H. 928), Atatürk Kitaplığı, MC.YZ.O.O. 0001165-5, v. 57b.

Nefer 8, Hâsıl 250, Yaylak-ı Yavun/Yavan Gökçek hisse-i sülüs vakf-ı mezkûr ber müceb-i hüccet-i şer'iyye"⁴⁴ (Bkz.: Ek 2: Belge 2).

Kayıtta verilen bilgilere göre, Muzrub'a⁴⁵ bağlı Kuzvîrân köyünde yer alan yarım (buçuk) çiftlik miktarı arazi ile içerisindeki üç değirmen Şeyh Ali Zaviyesi'ne vakfedilmiştir. 1522 tarihli bu tahrir kaydında “defter-i köhne” olarak ifade edilen daha eski tahrir kayıtlarına atıf yapılarak Şeyh Ali Zaviyesi'nin daha önceleri (1463) Şeyh Ali'nin soyundan gelen Şeyh Osman'ın tasarrufunda olduğu, daha sonra Şeyh Osman ve Şeyh Mehmed'in birlikte tasarruf ettiği, şimdi ise (1522) Şeyh Osman'ın evladı Şeyh Mahmud ile Şeyh Mehmed'in evlatları Hamid ve Halim'in tasarrufunda olduğu bilgisi verilmiştir. Ayrıca bu tarih itibarıyla vakıf zaviye ile birlikte Hasan veled-i Osman adlı muarrifin görevli olduğu bir caminin varlığı kayıtlara yansımıştır. 1522 tarihli vakıf kaydının devamında “ta‘âllukât-ı sâhib-i vakf” yani Şeyh Ali Semerkandî soyundan gelen 8 kişinin ismi ile Yavun/Yavan Gökçek yaylasının 1/3 hissesinin vakfın tasarrufunda olduğu ve vakfın yıllık gelirinin 250 akçe olduğu kaydedilmiştir.

1530 (H. 937) tarihli tahrir defterinde ise Kuzvîrân köyünde Şeyh Ali Semerkandî Vakfı ile ilgili iki kayıt karşımıza çıkmaktadır (Bkz.: Ek 3: Belge 3). Vakıf kayıtlarından ilki Şeyh Ali Zaviyesi ile ilgilidir: *Vakf-ı Zâviye-i Ali: Mezraa der karye-i Kuzvîrân, ta'allukât: nefer 8, hâsıl: 250*.⁴⁶ Söz konusu vakıf kaydında, Kuzvîrân köyünde Şeyh Ali Zaviyesi Vakfı'nın bulunduğu, vakfın senelik 250 akçe geliri olan bir mezrasının olduğu ve zaviyede 8 kişinin var olduğu kaydedilmiştir. 1530 tarihli tahrir defterinde Şeyh Ali Semerkandî ile ilgili ikinci bir vakıf kaydına rastlanılmaktadır: *Vakf-ı Câmî '-i Şeyh Ali der Karye-i Kuzvîrân: Âsiyâb 1 bâb, hâsıl 200, nısfı müezzine ve nısfı*

⁴⁴ *Ankara Evkâf Defteri* (M. 1522/H. 928), Atatürk Kitaplığı, MC.YZ.O.O. 0001165-5, v. 66a.

⁴⁵ Kayıtta Yabanâbâd kazası içerisinde bir yerleşim biri olarak tanımlanmış olan Muzrub (Mudrub), bugünkü Çamlıdere'nin bulunduğu sahanın doğu, batı ve kuzey tarafında kalan köyleri tanımlamak için kullanılan, idari olmaktan ziyade coğrafi bir birimi ifade etmektedir. Bkz. Hüseyin Çınar, “Hurûfât Defterlerinde Yabanâbâd Kazası Vakıfları”, 112.

⁴⁶ *Defter-i Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu*, BOA, TD. 166, 411.

*mu ‘arriife meşrûtdur.*⁴⁷ Vakıf kaydında belirtildiğine göre, Kuzviran köyünde Şeyh Ali Camii Vakfı adında bir vakıf bulunmakta olup vakfa yıllık 200 akçe gelir sağlayan 1 değirmen bulunmaktadır; değirmenden elde edilen yıllık gelirin yarısı camide görev yapan müezzine, diğer yarısı da yine aynı camide görev yapan muarriife verilecektir.

1571-72 (H. 979) tarihli *Ankara Evkâf Defteri*’nde Şeyh Ali Semerkandî Vakfı ile ilgili 1463 (defter-i köhne) ve 1522 (defter-i atık) tahrir kayıtlarında verilen bilgilere atıf yapıldıktan sonra vakfın halihazırdaki durumunu ortaya koyan bilgiler kaydedilmiştir:

“Nâhiye-i Yabanâbâd der Livâ-i Ankara⁴⁸

...

Mezra ‘a-i der karye-i Kuzvîrân tâbi ‘-i Muzrub. Mezra ‘a-i mezbûre buçuk çiftlik yerdîr ve üç değirmen vardır. Şeyh Ali Zâviyesi ‘ne vakıfdır. El-hâletü hâzihi hükm-i pâdişâhî mûcibince evlâdından Şeyh Osman tasarrufunda bulundu deyu kayd olmuş der defter-i köhne. El-hâletü hâzihi Şeyh Osman ve Şeyh Mehmed mutasarrıflardır, ellerinde pâdişâhımız berâtı vardır deyu mukayyed der defter-i köhnede. Hâliya meşihat-ı mezbûre pâdişâhımız berâtıyla Osman Şeyh evlâdından Mahmud Şeyh ve Mehrned Şeyh evlâdından Hamid ve Halim ‘e virilmiş deyu mukayyedir der defter-i atık ve hâliya Mehrned Seydî ve Abdurrahman veledân-ı Halim ve Abdülgağfar ve Şeyh Kasım veledân-ı Osman ve Mustafa Şeyh olub mezra ‘a-i mezbûreye pâdişâhımız berât-ı hümayûnuyla mutasarrıflar olmağın defter-i cedîde kayd olundu.

*Ta ‘allukât-ı sâhib-i vakf: Abdurrahman veled-i Halim, sâhib-i zâviyedâr; Halim veled-i O, muhassıl; Yusuf birader-i O; Hasan veled-i Mehrned Seydî; Mustafa birader-i O, muhassıl; Mehrned birader-i O, muhassıl; Ali Dede birader-i O; Ahmed veled-i Mehrned Seydî, duâgû-yı Pâdişah-ı âlem-penâh; Hamdi birader-i O; Vildan veled-i Hamid; Ali birader-i O; Eli (Ali) veled-i Osman; Abdülgağfar veled-i İnâm (Enâm), şeyh-i zâviyedâr; Mehmed veled-i Abdülgağfar, muhassıl; Kasım veled-i İnâm (Enâm), hatib ve şeyh; Osman veled-i Abdullah; Mehmed Seydî veled-i Halim, sâhib-i zâviye*⁴⁹

1571-72 yılı itibariyle Şeyh Ali Semerkandî Vakfı Ankara livasına bağlı Yabanâbâd nahiyesinin Kuzviran köyünde faal durumdadır. Şeyh Ali Zaviyesi adıyla anılmakta olan vakfın Kuzviran

⁴⁷ *Defter-i Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu*, BOA, TD. 166, 411.

⁴⁸ BOA, TK.GM.d. 377 (558), v. 84b.

⁴⁹ BOA, TK.GM.d. 377 (558), v. 91b.

yiyecek ve içecek gibi gereksinimlerinin karşılandığı, yerleşim yerlerinde veya yol merkezlerinde kurulan bina ya da bina topluluğudur.⁵⁰ İslâm fetihleriyle birlikte üç kıtada faaliyet gösteren bu müesseseler farklı zaman ve coğrafyalarda tekke, hankah, dergah, ribat, asitane, buk‘a gibi isimlerle anılmış, çoğu zaman müstakil bir halde hizmet verirken bazan birçok kurumu barındıran külliyelerin içinde yer almıştır. Sohbet, ibadet, muhabbet ve hizmet merkezli dinî hayatı esas alındığı zaviyeler genellikle şeyhler, müridler, padişahlar veya yöneticiler tarafından vakıflar kurulmak suretiyle hizmete sokulmuş ve vakıf imkânlarının artmasıyla faaliyet alanları çoğalmıştır.⁵¹ Osmanlı’nın kuruluşundan beri büyük rol oynayan dervişler, gazilerle birlikte Anadolu’ya gelip “fütühat” görevinin yanı sıra köy ya da kırsal alanlara yerleşerek buralarda zaviyeler kurup bir nevi toprakları canlandırmış ve bölgeyi kültür, imar ve din merkezi haline getirmişlerdir.⁵²

Yukarıdaki bölümlerde bahsedildiği üzere Şeyh Ali Semerkandî XIV. yüzyılın sonlarında veya XV. yüzyılın başlarında gelmiş olduğu Yabanabad’ın Kuzviran köyünde yarım çiftlik arazi ile üç değirmeni kurmuş olduğu zaviyesi için vakfetmiştir. Vakfın kuruluş vakfiyesi elimizde olmadığından vakfın iadrî ve hayrî olarak nasıl yapılandırıldığını ancak sair arşiv belgeleri üzerinden anlamlandırmak mümkün olabilmektedir. Gerek vakfa ait en erken tarihli arşiv belgesi olan ve vakfın 1463 yılındaki durumunu gösteren vakıf tahrir kaydından gerekse 1522, 1530 ve 1571-72 tarihli bir sonraki yüzyıla ait vakıf kayıtları göstermektedir ki Şeyh Ali Semerkandî Vakfı bir zaviye vakfı olarak kurulmuştur. Şeyh Ali Semerkandî’nin Ankara vilayetine bağlı Yabanâbad nahiyesinin Kuzviran köyüne aile ve ahfadiyla birlikte gelerek yerleşmesiyle kurulan bu zaviyede Şeyh Ali Semerkandî hayatta olduğu müddetçe bir yandan ilmî, irşadî ve tasavvufî

⁵⁰ Ahmet Yaşar Ocak ve Süreyya Faruki, “Zaviye”, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB, 1986), 13/468.

⁵¹ Mustafa Kara, “Tekke”, *İA*, (İstanbul: TDV Yayını, 2011), 40/368 vd.

⁵² Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”, 290.

faaliyetlerde bulunurken bir yandan da vakfın gelir kaynağı olan arazi ve değirmenleri işleyerek/işleterek zirai ve iktisadî faaliyetlerde bulunmuştur. Şeyh Ali Semerkandî, vakfın kuruluşundan itibaren vefat tarihi olan 1456 yılına kadar zaviyenin ve vakfın idaresini yürütmüş olmalıdır.

Şeyh Ali Semerkandî'nin ölümünün ardından zaviyenin Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan gelen evlatlarınca idare edilmeye başlandığı ve bu durumun Osmanlı Devleti'nin sona ermesinin ardından Cumhuriyet döneminde tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar bu şekilde devam ettiği görülmektedir. Çalışma kapsamında incelemiş olduğumuz arşiv belgeleri ışığında zaviyeyi yönetim şekli bakımından 1463-1571 tarihleri arasını kapsayan ilk dönem ve 1693-1915 tarihleri arasını kapsayan ikinci dönem olmak üzere üzere iki döneme ayırmak mümkündür.

Her bir evladın “şeyh” ünvanını kullandığının görüldüğü ilk dönemde zaviye Ali Semerkandî'nin evlatları arasında müştereken idare edilmiştir. Şeyh Ali Semerkandî'den sonra zaviyenin bilinen ilk şeyhi 1463 tarihli belgeye göre Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan gelen (muhtemelen oğlu) Şeyh Osman adlı kişidir. 1522 ve 1570-71 tarihli vakıf kayıtlarında ise geçmişe yapılan atıflardan 1463 yılında zaviyenin Şeyh Osman ve Şeyh Mehmed adlı kişilerce birlikte idare edilmekte olduğunu öğrenmekteyiz. Zaviye şeyhliği bu kişilerin ölümünden sonra oğullarına geçmiştir; 1522 yılı itibarıyla Şeyh Osman'ın zaviyedeki şeyhlik hissesi oğlu Mahmud'un, Şeyh Mehmed'in hissesi ise oğulları Hamid ve Halim'in üzerindedir. 1522 yılında Ali Semerkandî soyundan gelen ve vakıf ile ilişkili (taallukât-ı vakf) toplam 11 kişi kayıtlara yansımıştır.

Zaviyenin babadan oğula hisseli şekilde müştereken yönetilmeye devam edildiği 1570-71 tarihli vakıf kaydında da görülmektedir. Nitekim bu tarihte Ali Semerkandî Zaviyesi şeyhliği üç hisse olarak beş kişi arasında paylaşılmıştır. 1571 yılında zaviye yönetimi Şeyh Halim'in oğulları Mehmed Seydi ve Abdurrahman kardeşler, Şeyh Osman'ın oğulları Şeyh Kasım ve Şeyh Abdurrahman

Mehmed (1693-1730), Şeyh Ali (1730-1757), Şeyh Ahmed (1757-1768), Şeyh Hüseyin (1768-1779), Şeyh Hasan (1779-1788), Şeyh Mahmud (1788-1829), Şeyh Ali ve Şeyh Hüseyin (1830), Şeyh Mehmed Ali Efendi (1829-1867), Şeyh Ömer Efendi (1867-1915), Şeyh Raşid Efendi (1915-?) görev yapmıştır. Zaviye şeyhlerinin genel olarak babadan oğula veyahut kardeşe geçtiği bu dönemde görev yapan kişiler göreve atanmalarının ardından vefat edene kadar zaviyedarlık görevini yerine getirdiği görülmektedir (Bkz. Şekil 1).⁵⁵

Şeyh Ali Semerkandî'nin evlatlarına şart koşulması nedeniyle zaviye şeyhliğinin Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan kişilere verilmekte olduğu yine çalışmamız esnasında BOA kayıtlarından tespit etmiş olduğumuz atama beratlarında da açıkça zikredilmektedir. 1693-1915 döneminde zaviyedeki şeyh değişiklikleri birkaç istisnai durum dışında genel itibariyle hâlihazırdaki şeyhin vefatı sebebiyle gerçekleşmektedir. Zaviye şeyhinin vefatının ardından Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan gelen kişiler, zaviye şeyhliği yapmaya layık ve muktedir vakıf evlatları arasından bir kişiyi oybirliği ile zaviye şeyhi seçtikten sonra durumu yerel mahkemeye bildirip resmi atama işlemlerini başlatmaktadırlar. Misal olarak Şeyh Ali Semerkandî Zaviyesi'nin şeyhliğini 1757 yılında babasından devralarak ifâ etmekte olan Şeyh Ahmed Efendi'nin 1768 yılının Şubat'ında (Evâhir-i Ramazan 1181) vefat etmesi üzerine vakıf evlatları bir araya gelerek ortak kararla müteveffa şeyhin yerine kardeşi Şeyh Hüseyin'i törenle şeyh hırkası giydirerek (kisve ilbâs idüb) zaviyenin başına getirmişlerdir. Daha sonra hep birlikte Yabanâbad mahkemesine giderek zaviyedeki şeyh değişikliğini beyan etmişler ve yeni atama beratının verilmesini talep etmişlerdir.⁵⁶ Zaviyenin bulunduğu

⁵⁵ VGMA, d. 486, 289. Zaviyede 1867 yılı sonrası görev yapan şeyhler için bkz.: VGMA, d. 224, 70-71.

⁵⁶ “Der-i Devlet-mekîne arz-ı dâ’î kemîne budur ki; Livâ-i Ankara’da vâkî‘ Yabanâbâd kazâsına tâbî‘ Kuzviran-ı Şeyhler nâm karyede medfûn sultânî’l-ârifîn kutbü’l-vâsûlîn zahrû’s-sâlikîn merhûm ve mağfurûn-leh hazret-i Şeyh Ali Semerkandî kuddise sırruhû’l-azîzin evlâd ve evlâd-ı evlâdlarından bir iki kaç yüz seneden beri âbâ ve ecdâdı post-nişîn olub hâlâ post-nişîn iken bi-emri’llâhî te’âlâ târîh-i i’lâmdan yedi gün mukaddem dâr-ı bekâya rihlet iden Şeyh Ahmed Efendi

Kuzviran köyünde yaşayan Şeyh Ali Semerkandî soyundan gelen bu kişilerin beyanı üzerine Yabanâbâd Şer‘iye Mahkemesi Nâibi es-Seyyid Mehmed Şakir Efendi’nin ilâm ile durumu İstanbul’a bildirmesinin akabinde 17 Mart 1768 (27 Şevval 1181) tarihinde zaviye şeyhliğine Şeyh Hüseyin Efendi’nin ataması yapılmış ve beratı yazdırılmıştır.⁵⁷

Diğer taraftan yine VGMA’da bulunan ve vakıfların tevcihat kayıtlarını içeren Hurufat Defterleri’nde⁵⁸ Şeyh Ali Semerkandî Vakfı’na ait kayıtlar yer almaktadır. Çalışma kapsamında Şeyh Ali Semerkandî Zaviyesi’nin bulunduğu Kuzviran köyünün bağlı olduğu Yabanâbad kazâsına ait incelediğimiz 1693-1816 (h. 1104-1232) tarihleri arasındaki kayıtları içeren 21 adet defterde “Şeyh Ali Zaviyesi”, “Şeyh Ali Dede Zaviyesi”, Şeyh Ali Dede Sultân Zâviyesi” gibi adlarla da anılan Şeyh Ali Semerkandî Zâviyesi ile ilgili 59 atama kaydı tespit edilmiştir. Söz konusu kayıtlarda zaviyenin ilk kuruluşunda gelir kaynağı olarak vakfedilen yarım çiftlik mezraa arazisi ile üç adet değirmenin tasarruf hakkının yine Şeyh Ali Semerkandî’nin soyundan gelen kişilerde olduğu anlaşılmaktadır. Tıpkı zaviye şeyhi atamalarında olduğu gibi tasarruf hakkındaki değişikliğin yerel mahkemeye bildirilmesi ile başlayan süreç Osmanlı Evkâf İdaresince yapılan atamalarla son bulmaktadır.

dâ‘îleri ba‘de’l-vefât hizmet-i lâzimesi hâli ve mahlûl olmağla yerine erbâb-ı istihkâktan müteveffâ-yı merkûmun li-ebeveyn karındaşı Şeyh Hüseyin Efendi ibn Şeyh Ali Efendi dâ‘îlerin hazret-i azîz-i müşârûn ileyhî evlâd ve ensâblarından karye-i mezbûrda sâkin ve mütemekkîn olanlar meclis-i şer‘a gelüb inhâ-i hâl ve takrîr-i makâl eyledilerki; cümle ittifâk ve ittihâdlarımız ile müteveffâ-yı merkûm Şeyh Ahmed Efendi’nin li-ebeveyn karındaşı merkûm Şeyh Hüseyin Efendi dâ‘îleri *re’sine cümlemiz ittifâk ve ittihâdlarımız ile kisve ilbâs idüb* senedini li’llâhi velî’r-rasûlihi pâye-i serîr-i a’lâya arz ve i’lâm ve iltimâslarımız üzere yedine berât-ı âlîşân sadaka ve ihsân buyrulmak ricâsına hasbeten li’llâhi’l-müte‘âl bi’l-tazarru‘ ve’l-ibtihâl pâye-i serîr-i a’lâya arz ve i’lâm olundı emr u fermân hazret-i menlehü’l-emrindir. Tahrîren fi evâhir-i min Ramazânî’l-mübârek li-sene ihda ve semânin ve miete ve elf. el-Abdû’d-dâ‘î li’l-Devleti’l-Aliyyeti’l-Osmaniyye es-Seyyid Mehmed Şakir el-müvellâ hilâfe bi-kazâ-i Yabanâbâd”. Bkz.: BOA, C.EV. 19-912.

⁵⁷ VGMA, d. 486, 289.

⁵⁸ Hurufat Defterleri hakkında detaylı bilgi için bkz.: Hasan Demirtaş, “Vakıf Araştırmalarında Kaynak Olarak Hurûfât Defterleri: Kangırı Örneği”, *Vakıflar Dergisi*, 37, (Ankara: 2012), 47-92.

Ali Semerkandî, Kuzviran köyünde kurmuş olduğu zaviyenin zaviyedarlığı/şeyhliği ile yine zaviye için vakfetmiş olduğu arazi ve değirmenlerin tasarruf hakkını soyundan gelen evladlarına bırakırken buralardan elde edilecek hasılatın da yine soyundan gelen evlatları arasında eşit şekilde (ale's-seviye) paylaşılmasını vakıf şartı haline getirmiştir.⁵⁹ Zaviye şeyhliği yukarıda ifade edildiği gibi tüm vakıf evlatlarının ortak seçimi/kararı ile belirlenirken arazi ve değirmenlerin kullanımı ise yine Ali Semerkandî soyundan gelenler arasında belirli bir zaman ile sınırlı nöbetleşe tasarruf (nevbet-i tasarruf) şeklindedir.⁶⁰ Nitekim bu uygulamanın bir tezahürü Yabanâbâd mahkemesinden yazılan bir i'lâm içeriğinde görülmektedir. Şeyh Ali Semerkandî Zâviyesinin buçuk çiftlik ve üç adet değirmeninin tasarruf hakkını üzerinde bulunduran zaviye şeyhi Şeyh Mahmud kendi isteği ile tasarruf hakkını yine Şeyh Ali Semerkandî evladından Şeyh Mehmed'e devretmek istemiştir. Söz konusu arazi ve değirmenlerin tasarrufunu üzerine almak isteyen Şeyh Mehmed tasarruf sırasının (nevbet-i tasarruf) kendisinde olduğunu ve devir işlemlerinin yapılması talepli arzuhâlini mahkeme aracılığı ile Divân-ı Hümâyûn'a göndermiştir. Şeyh Mehmed'in arzuhâline karşılık olarak İstanbul'dan Yabanâbâd mahkemesine gönderilen fermanla devir teslim işleminin vakfın vakfiyesine ve daha önceki uygulamaları gösteren defter kayıtlarına

⁵⁹ VGMA, d. 1151, 278.

⁶⁰ Der-i devlet-mekîne arz-ı dâ'î kemîneleridir ki; Yabanâbâd kazâsına tâbi' Kuzviran-ı Şeyhler karyesinde medfûn eş-Şeyh Ali Semerkandî Zâviyesi'nin buçuk çiftlik ve üç bâb âsiyâbdan bâ-berât-ı âlî bir hissesine evlâddan mutasarrıf olan Şeyh Mahmud'un hüsn-i rizâsıyla ferağından evlâddan bâ'is-i arz-ı ubudiyet Şeyh Mehmed dâ'ileri bâ-berât-ı şerîf mutasarrıf iken yine evlâddan el-Hâc Mahmud hisse-i mezbûreyi *nevbet-i tasarruf* benimdir deyu dîvân-ı âliye arzuhâli mücebince isdâr buyurulan emr-i âlîde vakfnâme-i ma'mûlün-biha ve sûret-i defter-i hâkânî taleb oluna deyu buyurulmağın mezbûr el-Hâc Mahmud vakfnâme ve sûret-i defter-i hâkânî ibrâz itmeyüb zâviye-i mezbûre buçuk çiftlik ve âsiyâbdan evlâddan her biri bir mikdâr arâziye kadimden berü bâ-berât-ı âlî mutasarrıf ve münâza'un-fih olan hisse mezbûr Şeyh Mahmud ferâğından merkûm Şeyh Mehmed dâ'ilerine bâ-berât-ı âlîşân sadaka buyrulmağın berât-ı şerîf-i âlîşân mücebince merkûm Şeyh Mehmed dâ'ilerine hisse-i mezkûre mukarrer olunmak bâbında berât-ı şerîf-i âlîşân ricâsına bi'l-iltimâs pây-e-i serîr-i a'lâya arz ve i'lâm olundu. Bâkî fermân menlehü'l-emrindir. Hurrire fi'l-yevmi's-sânî aşer min Zi'l-hiceti's-şerîfe li-sene isneyn ve erba'în ve miete ve elf. Bkz.: BOA, İE.EV. 62-6749.

göre yapılması emredilmiş, Yabanâmad mahkemesi ise bu durumu Şeyh Mahmud’a bildirilmiştir. Şeyh Mahmud ellerinde vakfiye ve defter kaydı olmadığını, mezubahis arazi ve değirmenlerin Ali Semerkandî soyundan gelen vakıf evlatlarının her birinin bir miktar araziye tasarruf ettiğini ve bu üslup üzerekendisinin de hissesini Şeyh Mehmed’e devretmek istediğini mahkemede beyan eder. Yabanâbad Şeriye Mahkemesi Nâibi Mehmed’in durumu Divân’a 28 Haziran 1730 (12 Zilhicce 1142) günü tarihli ilâm ile bildirmesinin ardından Şeyh Ali Semerkandî Zaviyesi Vakfı’nda arazi ve değirmenlerin tasarruf hakkı devir işlemleri resmi olarak tamamlanmıştır.

Atama kayıtlarında vakfın arazi ve değirmenlerini işletme hakkına sahip kişilerin bu haklarını ölüm veyahut kendi rızaları (ferağ) ile Ali Semerkandî soyundan gelen kişilere devrettikleri görülmektedir. Babadan oğula, kardeşten kardeşe veya amca çocukları (ammizâde) arasında tam, yarım (nim), üçtebir (sülüs), dörttebir (rub‘) hisse geçişlerinin kaydedildiği bu atamalarda Şeyh Ali Semerkandî soyundan gelen çok sayıda kişinin ismi kayıtlıdır. Bu bağlamda zaviye hissedarlığına yapılan en son atama 23 Eylül 1810 (23 Şaban 1225) tarihinde gerçekleşmiştir. Şeyh Ali Semerkandî Vakfı’ndan zaviyedârlık hissesine müştereken sahip olan Şeyh İbrahim, Şeyh Osman, Şeyh Hasan, Şeyh Musa ve Şeyh Mehmed adlı kardeşlerin ölümleri üzerine hisseleri Şeyh Mehmed’in oğlu Şeyh Ali ile Şeyh Osman’ın oğlu Şeyh Abdullah’a intikal etmiştir.⁶¹ Bu tarihten sonra vakfın gelir kaynaklarının işletilmesine dair vakıf evlatları arasında herhangi bir devir işlemi kayıtlı değildir. Bu durum Osmanlı Devleti’nin 19. yüzyılın ilk yarısında mali kurumların islahına yönelik çalışmalarının Ali Semerkandî vakfına yansımaları olarak

⁶¹ “Yabanâbâd Kazâsı’nda Kuzvıran nâm karyede merhûm ve mağfurünle Şeyh Ali Semerkandî Zâviyesi evlâd-ı evlâda meşrut olub evlâdiyet ve meşrûtiyet üzere hissedarlığına mutasarrıflar olan Şeyh İbrahim ve Şeyh Osman ve Şeyh Hasan ve Şeyh Musa ve Şeyh Mehmed ibnu Abdülvedud fevt hisseleri mahlûlünden sulbî oğulları Şeyh Ali bin Şeyh Mehmed ve Şeyh Abdullah bin Şeyh Osman halifelere babaları ve ammileri mahlûlünden ber-vech-i iştirâk merkûmûna bâ-berât tevcih buyrıldı. 23 Şa‘bân sene 1225”. Bkz.: VGMA, d. 560, 187.

düşünülebilir.⁶² Tanzimat dönemi uygulamaları ile beraber Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan gelen evlatlara 1571 yılından itibaren kendilerine devlet tarafından sağlanan vergi muafiyetine karşılık olmak üzere belirlenen bir miktar nakit verilmeye ve bu para vakıf evladı arasında paylaştırılmaya başlanmıştır.⁶³ Şeyh Ali Semekandî Zaviyesi meşihatına Cumhuriyet döneminde tekke ve zaviyelerin devlet eliyle kapatılmasına kadar atamalar yapılmaya devam etmiştir. Zaviyeye 1915 yılında ataması yapılan Şeyh Hacı Raşid Efendi aynı zamanda Ali Semerkandî Zaviyesi'nin son şeyhidir.

Şeyh Ali Semerkandî Zaviyesi içerisinde yer alan Şeyh Ali Semerkandî Türbesi'ne türbedar atamaları yapılmış olduğunu yine vakfa ait tevcihat kayıtlarından öğrenmekteyiz. “Yabanâbâd Ali Dede Şeyhler Köyü'nde Türbedarlık” adıyla kayıtlı bu türbedarlık kadrosuna ilk olarak muhtemeldirki yine Şeyh Ali Semerkandî soyundan gelen Şeyh Ali Rıza adlı kişi atanmıştır.⁶⁴ Adı geçen Şeyh Ali Rıza'nın vefatı sebebiyle boşalan türbedarlık kadrosuna 11 Ocak 1923 (11.11.1339) tarihinde Hacı Mehmet oğlu Halid adlı kişi atanmıştır.⁶⁵

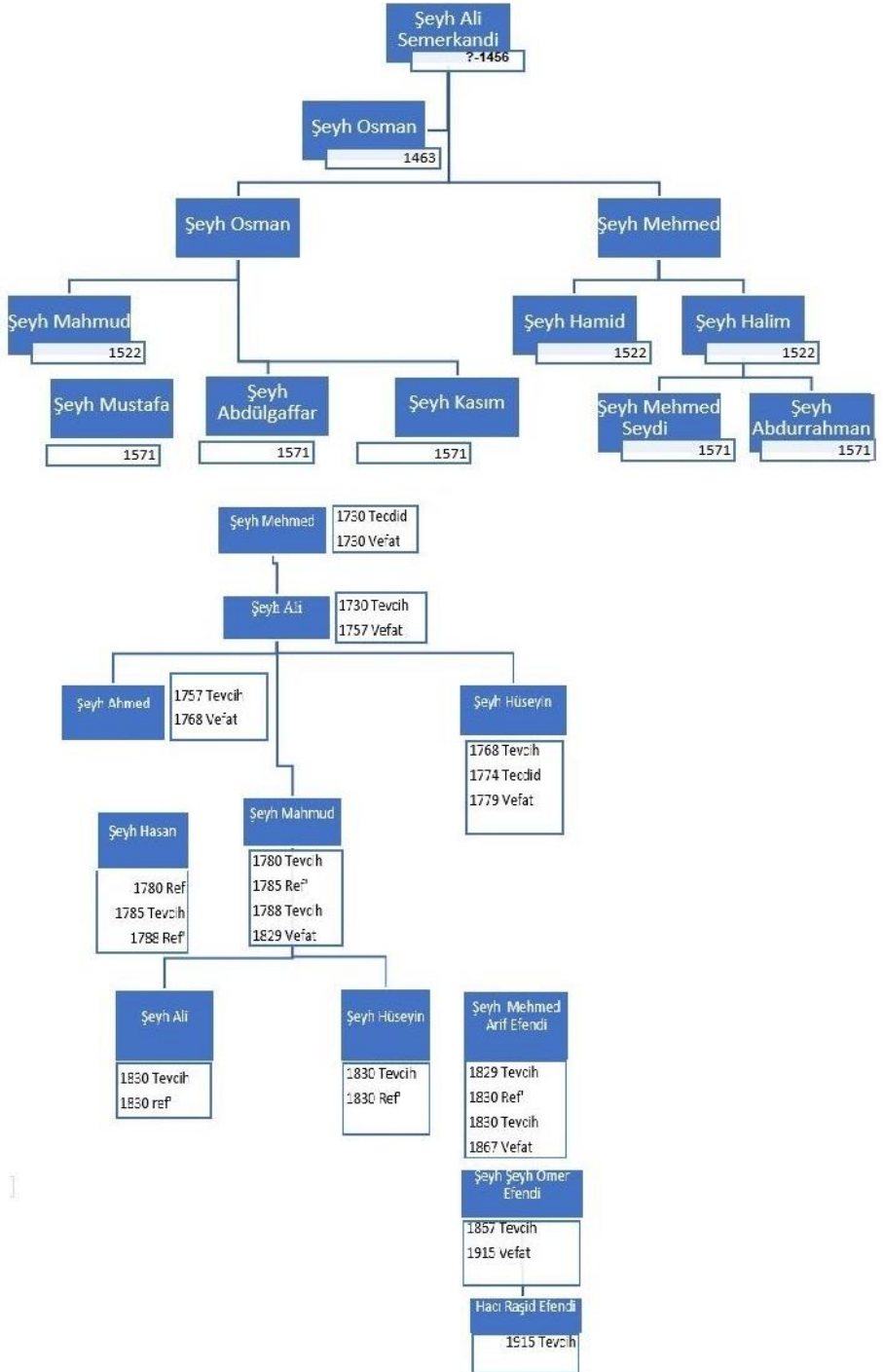
⁶² Devletin mali yapısı Tanzimat yıllarına kadar adem-i merkeziyetçi ve mahalli alışkanlıklara büyük ölçüde bağlılık gösteriyordu. Bu nedenle Osmanlı mali teşkilatı ve vergi düzeni Tanzimat döneminde reformların yoğunlaştığı başlıca alanlardan biri olmuştur. Bkz.: M. Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, 2. Baskı, (Ankara, Akçağ Yayını, 2004), 91. Tanzimat'ın ilanından sonra çıkarılan ve vilayetlere gönderilen fermanla istisnasız herkesin, *muaf veya gayri muaf*, tasarrufunda bulunan emlak, arazi ve hayvanları ile ticaret temettüllerine bir kıymet takdir edilmesi ve vergilerin bir devlet memuru olan muhassıllarca tahsil edilmesi istenmiştir. Bkz.: Tayyib Gökbilgin, "Tanzimat Hareketinin Osmanlı Müesseselerine ve Teşkilatına Etkileri", *Belleten*, Cilt: XXXI, No:121, 106. Bu reformlar çerçevesinde vakıfların yönetiminde de merkezleşmeye gidilerek Evkâf Nezâreti kurulmuş ve akabinde vakıfların gelirleri nezarete toplanmaya ve aynı şekilde masraflar da nezaretçe ödenmeye başlanmıştır.

⁶³ Ali Semerkandî evlatlarına verilen yıllık ücret 1897, 1898, 1902 yılları için 30 bin kuruştur. BOA, BEO. 994-74498; BOA, DH.MKT. 2146.24; BOA, DH.MKT. 626.4.

⁶⁴ BOA, EV. MKT. 3222.

⁶⁵ VGMA, d.228, 142

Şekil 1. Şeyh Ali Semerkandî Zaviyesi Şeyhleri



b.Şeyh Ali Semerkandi Camii

Şeyh Ali Semerkandî Kuzviran köyündeki yarım çiftlik araziye yerleşmesi ve zaviyesini kurması ile birlikte mutlaka bir mescit veyahut cami inşa ettirmiş olmalıdır. Zira aşağıda bahsedileceği üzere Şeyh Ali Semerkandî Kuzviran köyüne gelmeden önce bir süre kalmış olduğu Çatak köyünde bir cami yaptırmış ve bu cami Şeyh Ali Semerkandî'ye nispetle *Sığircıksuyuveren Ali Dede* ismiyle yüzyıllar boyunca hizmet vermiştir. Muhahkkak ki Şeyh Ali Semerkandî'nin hayatta olduğu dönemde, ailesi ve ahfadıyla birlikte yaşamış olduğu Kuzviran köyündeki zaviyesinde vakit ve Cuma namazlarının eda edildiği bir cami bulunmaktaydı. Şeyh Ali Semerkandî Vakfı ile ilgili ilk ve en eski arşiv belgesi konumundaki 1463 tarihli vakıf tahrir kaydında sadece vakfın gelir kaynakları olan arazi ve değirmenler kayda geçirilirken ne zaviyeden ne de camiden bahsedilmemiştir.

Şeyh Ali Semerkandî Camii ile ilgili ilk arşiv belgesi 1522 tarihli vakıf tahrir kaydıdır. Şeyh Ali Semerkandî Vakfı ve vakıfla ilgili kişilerin kaydedildiği belgede zaviye şeyhlerinin isimlerinden sonra Osman oğlu Hasan adlı kişinin camide muarriif olduğu bilgisine yer verilmiştir.⁶⁶ Söz konusu kayıt dikkatlice incelendiğinde camide muarriiflik yapan Hasan adlı kişinin Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan geldiği, babasının zaviyede şeyhlik yapan Şeyh Osman olduğu ve 1522 yılı itibariyle zaviye şeyhlerinden olan Şeyh Mahmud'un da kardeşi olduğu anlaşılmaktadır. Camide muarriif olarak kayıtlara geçen bu kişi Cuma ve bayram namazları çıkışında hazır olan cemaate dua ettirme vazifesini icra etmiş olmalıdır.⁶⁷ Şeyh Ali Semerkandî Vakfı kaydının akabinde "Vakf-ı Mahmud Seydi ve İnam Seydi" isimli bir kayıt dikkat

⁶⁶ “Hâliyyâ meşihat-ı mezbûre pâdişâhımız berâtıyla Osman Şeyh evlâdından Mahmud ve Mehmed evlâdından Hamid ve Halim'e verilmiş. Hasan veled-i Osman (bennak), mu‘arrif-i Câmi’”. *Ankara Evkâf Defteri* (M. 1522/H. 928), Atatürk Kitaplığı, MC.YZ.O.O. 0001165-5, v. 66a.

⁶⁷ Arapça kökenli bir kelime olup “beyan ve tarif edici, bildirici olan” anlamına gelen *muarrif* kelimesi vakıf ıstılahında ise camilerde ve tekkelerde hayır sahiplerinin isimlerini dua ve hayır ile yâd eden vakıf görevlilerine verilen isimdir. Bkz.: Doktor Hüseyin Remzî, *Lügat-i Remzî*, 2/601. Muarrifler, daha ziyade Arapça ve Farsça dillerine vukufiyeti olan, güzel sesle şiir ve kaside okuyan kişilerden seçilen, Cuma ve bayram namazlarında, tüm peygamberlerle birlikte Hazreti Muhammed ve ashabına, Osmanlı padişahlarına ve hassaten hayrat yaptırmış kişilerin ruhlarına dua ettiren görevlidir. Bkz.: Fuad Köprülü, “Vakf’a Ait Tarihi İstılahlar Meselesi”, *Vakıflar Dergisi*. S. 1, Ankara: 1938, 135-136.

kurucuları olarak görülen Mahmud Seydi ve İnâm Seydi isimleriyle 1522 tarihli vakıf tahrirlerinde Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan gelen kişiler arasında kaydedilen Mahmud ve İnâm adlı kişiler ile isim benzerliği bu kişilerin kuvvetle muhtemel aynı kişiler olabileceğini düşündürmektedir. Diğer taraftan 1570-71 tarihli Ankara Vakıf Tahrir Defteri'ndeki Şeyh Ali Semerkandî Vakfı kayıtlarında zaviye şeyhlerinden Şeyh Kasım (Kasım veled-i İnâm)'ın aynı zamanda hatip olduğu kayıtlıdır. Şeyh Kasım bir yandan zaviye şeyhliğini ifâ ederken aynı zamanda Şeyh Ali Semerkandî Camii'nde hatip olarak görev yapmaktadır.⁷¹ Her ne kadar kayıtlara yansımamış olsa da yine Şeyh Ali Semerkandî soyundan gelen zaviye şeyhleri aynı zamanda caminin imamlığını da yapmış olmalıdırlar.

1522, 1530 ve 1570-71 vakıf tahrir kayıtları birlikte değerlendirildiğinde Şeyh Ali Semerkandî'nin sağlığında var olduğunu düşündüğümüz cami için yine Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan gelen kişilerce vakıf kurulduğunu, caminin hatiplik, imamlık, müezzinlik ve muarriplik gibi vazifelerinin de yine aynı soydan gelen kişilerce yürütüldüğünü söylemek mümkündür.

Çalışma kapsamında Şeyh Ali Semerkandî Camii hakkında tespit etmiş olduğumuz diğer belgeler ise XVIII. yüzyıla ait 3 adet atama kayıdır. Yabanâbâd kazası vakıf tevcihâtını içeren Hurufat Defterleri kayıtlarında Kuzviran köyünde “Şeyh Ali Dede Camii”, “Şeyh Ali Zâviyesi Vakfı Camii” ve “Şeyh Ali Camii” adlarıyla kaydedilen camiye 1709 yılında günlük yarım akçe ücretle müezzin (müezzin-i sâni),⁷² 1724 yılında günlük 1 akçe ücretle müezzinbaşı⁷³ ve

⁷¹ “Kasım veled-i İnâm (Enâm), hatib ve şeyh”. BOA, TK.GM.d. 377 (558), v. 91b.

⁷² Yabanâbâd'da Şeyhler Kuzvirânı nâm karyede Şeyh Ali Câmi'ine nim akçe ile müezzin-i sâni Ahmed fevtinden Şaban'a kâdîsı Mehmed arzıyla. Şehr-i Ramazan sene 1121 (VGMA, d.1131, 1177).

⁷³ Yabanâbâd Kazâsı'nda Şeyhler nâm karyede Ali Dede Sultan Câmi'-i şerifinde yevmî 1 akçe ile müezzinbaşı Mustafa fevtinden Ahmed halifeye kâdîsı Hasan arzıyla sadaka buyruldu. Şehr-i Rebi'ü'l-âhir sene 1136 (VGMA, 1119, 477).

1799 yılında ücretsiz (hasbî) vaiz⁷⁴ atamaları yapılmıştır. Birden fazla müezzinin görev yaptığı camide 1799 tarihi itibarıyla vaiz bulunmamakta iken zaviye şeyhinin ve diğer vakıf evlatlarının talepleriyle Ali Semerkandî soyundan gelen Hacı Mehmed Emin adlı kişi vaiz olarak atanmıştır.

c. Şeyh Hacı Mahmud Camii

Şeyh Ali Semerkandî soyundan gelen ve aynı zamanda Şeyh Ali Semerkandî Zaviyesi'nde 1780-1785 ve 1788-1829 yıllarında şeyhlik yapan Şeyh Mahmud⁷⁵ Kuzviran köyündeki mescide minber koydurarak (minber vaz' idüb) camiye dönüştürmüştür. Şeyh Mahmud'un 27 Mayıs 1793 (16 Şevval 1207) tarihinde imam ve hatip olarak atandığı bu cami⁷⁶ daha sonraki vakıf arşiv kayıtlarında “Şeyhler karyesinde el-Hâc Mahmud'un minber vaz' etmiş olduğu câmi'-i şerîf”⁷⁷ ve “Ali Dede Şihlar Köyü'nde Hacı Mahmut Camii Şerifi”⁷⁸ şeklinde kaydedildiği görülmektedir. Şeyh Hacı Mahmud kendi adıyla anılan bu camide 20 yıl ücret almadan (hasbî) imam ve hatip olarak görev yaptıktan sonra görevini 18 Şubat 1813 tarihinde oğlu Abdülhamid'e bırakmıştır. Babası Şeyh Hacı Mahmud gibi Abdülhamid'in de ücret almaksızın ifa etmiş olduğu caminin imam ve hatiplik vazifelerine torunu Mahmud oğlu Hüsnü Efendi atanmıştır. Hüsnü Efendi önce 15 Temmuz 1898 tarihinde caminin imamlığına, Abdülhamid'in ölümü sonrası 12 Aralık 1908 tarihinde ise caminin hatipliğine atanmıştır. Camideki her iki görevini de ölene kadar

⁷⁴ Yabanâbâd Kazâsı'nda vâki' Şeyh Ali Zâviyesi Vakfı'nın câmi'-i şerifinde vâ'iz olmayub zâviye-i mezkûrun zâviyedârı ve cümle evlâdın tazyîkiyle el-Hâc Mehmed Emin an evlâd-ı vâkıf ber-vech-i hasbî vâ'iz nasb ve ta'yîn olunub lâkin yedinde berâtı olmayub bî-berât olmağla müceddeden merkuma kendi arzuhâli ve Şeyhü'l-İslâm mevlânâ Mustafa âşir Efendi hazretleri işâret itmeleriyle işâretleri mûcibince merkuma tevcîh buyruldu. Fi yevm 9 şehr-i Cemâziye'l-evvel sene 1214. (VGMA, d.562, 200).

⁷⁵ VGMA, d.486, 289.

⁷⁶ “Yabanâbâd'da Şeyhler nâm karyede Şeyh Hacı Mahmud mescid-i şerife minber vaz' idüb câmi'-nin imâmet ve hitâbeti hasbî bânî-i mezbûr Şeyh Hacı Mahmud'a inâyet. Yevm 16 şehr-i Şevvâl sene 1207”. Bkz.: VGMA, d.564, 64.

⁷⁷ VGMA, d.225, 20-21.

⁷⁸ VGMA, d.228, 142.

sürdüren Hüsnü Efendi'nin yerine Yakup Efendi isimli kişi atanmıştır.⁷⁹

d. Şeyh Ali Semerkandî Evladından Şeyh Mehmed Mektebi

Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan gelen Ali oğlu Mehmed adlı kişinin Kuzviran köyünde bir mektep yaptırmış olduğu 1816 (h. 1232) tarihli bir atama kaydında görülmektedir. Şeyh Ali Semerkandî'nin kerametlerinden olduğuna inanılan ve zirai faaliyetlerde haşeratla mücadele için kullanılan çekirge suyundan sorumlu (çekirge suyuna me'mûr) kişilerden olan Ali oğlu Mehmed'in bânisi olduğu bu mektep Kuzviran köyünde Ali Semerkandî Camii civarında inşa edilmiş olmalıdır. Kendi yaptırdığı mektepte öğretmen (mu'allim-i sıbyân) olan Mehmed'in atama beratının olmadığı gerekçesiyle evkâf idaresince ataması gerçekleştirilmiş ve kendisine berat gönderilmiştir.⁸⁰

e. Çatak Köyü Sığircıksuyuveren Ali Dede Camii

Şeyh Ali Semerkandî'nin zaviyesini kurduğu ve vefat edene kadar yaşadığı Yabanâbad kazasının Kuzviran köyüne gelişini anlatan bir rivayete göre Şeyh Ali Semerkandî Kuzviran köyünden önce günümüzde Kızılcahamam ilçesinin bir köyü olan Berçinçatak köyüne gelir ve burada cami olmadığını görünce hemen bir cami inşaatı başlatır. Vahşi hayvanların bile taş getirirerek yardım ettiği rivayet edilen cami inşaatı tamamlanınca Şeyh Ali Semerkandî'ye yanında bulundurduğu *sacayağını* fırlatması ve *sacayağı* nereye düşerse kendisinin oraya gitmesi manen emredilir. Fırlattığı *sacayağının* günümüzde Çamlıdere ilçe merkezinin bulunduğu yere düşmesiyle

⁷⁹ Şeyh Hacı Mahmud Camii imam ve hatip atamaları için bkz.: VGMA, d.564, 64; VGMA, d.225, 20-21; VGMA, d.228, 142.

⁸⁰ “Yabanâbâd kazâsında Şeyhler nâm karyede çekirge suyuna me'mûr Ali Semerkandî evlâdlarından Mehmed bin Ali'nin müceddeden binâsı mekteb-i şerîfde mu'allim-i sıbyân olan bânî-i mezbûr Mehmed bin Ali mutasarrıf olub lâkin yedinde berâtı olmayub bî-berât olmağla kimesne üzerinde olmadığı aklâmdan ba'de'l-derkenâr merkûm Mehmed bin Ali'ye ber-vech-i hasbî inâyet buyruldu. Şehr-i Muharrem 1232.” Bkz.: VGMA, d.569, 238.

Şeyh Ali Semerkandî buraya gelerek yerleşir. Sacayağı düştüğü zaman kırılan bir ayağı ile birlikte bugüne kadar muhafaza edilmiştir.⁸¹

Söz konusu rivayette Ali Semerkandî'nin Berçinçatak köyünde yaptırdığı cami arşiv kayıtlarında Yabanâbâd kazasının Çatak köyünde “Sığırıcısuyu veren Ali Dede Camii”, “Sığırıcısuyu veren Pir Ali Dede Camii”, “Sığırıcısulu Ali Dede Camii” gibi isimlerle kaydedilmiştir. Adına müstakil bir vakıf kurulmuş olan bu camide günlük (yevmî) 0,5-1 akçe ücret ile görev yapan bir imam-hatibin görev yaptığı kayıtlardan anlaşılmaktadır. Camide 1693 yılında yarım (nim) akçe ücret ile hatip olan Ahmed'in vefatıyla yerine İbrahim adlı kişi atanmıştır. 1703 yılına kadar hatiplik görevini ifa eden İbrahim görevini oğlu Abdurrahman'a devretmiş olmakla birlikte oğlunun 1710 yılında ölümü üzerine göreve tekrar atanmıştır. 1728 yılına gelindiğinde ise camide günlük 1 akçe ücret karşılığında Mehmed adlı kişi hatiplik yapıyorsa da bu kişinin başka bir kazada (kazâ-i âharda) imamlık yapması sebebiyle yerine İbrahim oğlu Ali adlı kişinin ataması yapılmıştır. Günlük 1 akçe ücret karşılığı hatiplik görevini yerine getirmekte olan Ali'nin atama beratı 1731 yılında yenilenmiş ve hatiplik görevini 1773 yılında vefat edene kadar devam ettirmiştir. 1728-1773 yılları arasında 45 yıl gibi uzun bir süre görev yapan Ali'nin vefatı üzerine caminin hatipliği oğlu Osman'a tevcih edilmiştir. Hatiplik vazifesini 1773-1814 yılları arasında aralıksız ifa eden Osman'dan sonra bu göreve oğlu Osman (Osman bin Osman) atanmış ve 1859 yılı sonlarında vefat edene kadar bu görevde kalmıştır; Osman'ın vefatı ile boşalan hatiplik kadrosuna aynı yılın sonunda Hasan oğlu Süleyman Efendi adlı kişi görevlendirilmiştir. 1859-1908 yılları arasında hatiplik görevinde bulunan Süleyman Efendi 49 yıl ile camide en uzun süreli görev yapan kişi olmuştur. Süleyman

⁸¹ Sacayağı menkıbesi için bkz.: Mustafa Erdem, “Kızılcahamam ve Çamlıdere’de Halk İnanışları ve Dini Hayat”, *Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam- Çamlıdere Yöresi*, Semih Ofset, Ankara: 1997, 103- 113; Erdem Ağaoğlu, 38; Şevket Özcan, “Hacı Bayram-ı Velî Döneminde Bir Ankara Sufisi Şeyh Ali Semerkandî: Halk İnanç ve Uygulamaları Açısından Bir Bakış”, *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*, Kalem Neşriyat, Ankara: 2017, 302; URL-2: <https://camlidere.bel.tr/sosyal-tesisler/kutsal-emanetler-muzesi> (Erişim Tarihi: 15 Mayıs 2024).

Efendi'nin 1908 yılında vefatıyla boşalan hatiplik kadrosuna atanan oğlu Hasan Efendi de 1915 yılında vefat edene kadar bu görevde kalmıştır. 1915 yılında caminin hatipliğine atanan Süleyman Sırrı Efendi ise Osmanlı döneminde camide görev yaptığı bilinen son kişi olarak kayıtlara geçmiştir.⁸²

SONUÇ

Osmanlı döneminde Ankara vilayetine bağlı Yabanâbâd kazasının Kuzviran köyünde kurulmuş olan Şeyh Ali Semerkandî Vakfı'na ait arşiv belgelerinin bütüncül bir yaklaşımla incelendiği bu çalışma ile vakfın tarihsel süreçteki kurumsal yapısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kuruluş vakfiyesi elimizde olamayan vakfın ait 1463, 1522, 1530 ve 1571-72 tarihli vakıf tahrir kayıtları söz konusu vakfın kuruluş yeri, kuruluş şekli, vakfın kuruluşu esnasındaki hayrat yapıları ile yönetim ve işleyiş şartlarını ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Vakıf, 1456 yılında vefat ettiği bilinen Ali Semerkandî'nin hayatta olduğu bir dönemde, Kuzviran köyündeki yarım çiftlik miktarı arazi ile bir değirmenin Şeyh Ali Semerkandî ve onun soyundan gelen evladının tasarruf etmesi için kurulmuştur. Vakfın kuruluşu esnasında vakfedilen arazi ve değirmenin Şeyh Ali Semerkandî'nin şahsi mülkü olup olmadığı, dönemin devlet idaresince Ali Semerkandî'ye vakfetmesi şartıyla temlik edilip edilmediği veyahut söz konusu mevkufatın üçüncü kişi/kişiler tarafından Ali Semerkandî ve evladı için vakfedilip edilmediği çalışma kapsamında incelenen arşiv belgelerinden net bir şekilde tespit edilememektedir. Vakfedilen arazi ve değirmen gerek Şeyh Ali Semerkandî'nin mülkü olarak gerekse başka biri veyahut dönemin idaresince Ali Semerkandî'nin tasarrufu için vakfedilmiş olsun, 1463 yılı itibariyle Şeyh Ali Semerkandî'nin evladlarının tasarrufundadır. Yine aynı şekilde XVI. yüzyılda tutulan

⁸² VGMA, d.1138, 24, 26; VGMA, d.1131, 177; VGMA, d.1139, 386; VGMA, d.1145, 333; VGMA, d.1150, 124; VGMA, d.411, 155; VGMA, d.224, 60-61.

1522, 1530 ve 1571-72 tarihli üç adet tahrir defteri kaydı ile XVIII-XX. yüzyıl arşiv belgelerinde Şeyh Ali Semerkandî Vakfı mülklerinin tasarruf hakkının ve yönetiminin Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan gelen evlatlarının elinde olduğu görülmektedir. Bu durum, kuruluş vakfiyesi günümüze ulaşmamış olan Şeyh Ali Semerkandî Vakfı'nın tasarruf ve vakıf yönetim bakımından *ailevî/zürrî* bir vakıf olduğunu göstermektedir.

Şeyh Ali Semerkandî ve daha sonra soyundan gelen aile fertleri vakıf yoluyla kendilerine tahsis edilen arazide kurulmuş olan zaviyede bir yandan manevî irşat vazifesini yürütmüşler diğer yandan da arazi ile değirmenleri işletmek suretiyle ziraî ve iktisadî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Ali Semerkandî'nin soyundan gelen kişilerin idare ve tasarrufuna şart koşulduğu anlaşılan vakıf zaviye ile zaviyenin gelir kaynağını oluşturan arazi ve değirmenlerin tasarrufu hususunda vakıf evlatları arasında sistematik bir işleyişin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim zaviyenin meşihat makamına gelecek kişinin hem Ali Semerkandî'nin soyundan geliyor olması hem de aynı soydan gelen diğer kişilerin onayını alması gerekliliği meşihat makamına yapılan atama kayıtlarından anlaşılmaktadır. 1463-1571 yılları arasındaki dönemde zaviye şeyhliğinin birden çok kişilerce müştereken yürütüldüğü görülmekteyken, 1700-1915 yılları arasındaki dönemde ise şeyhliğin tek bir kişi tarafından ifâ edildiği görülmektedir. Vakfa ait arazi ve değirmenlerin tasarrufunda da sistematik bir işleyiş görülmekte ve Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan gelen kişiler nöbet usulüne göre sıra ile tasarruf haklarını kullanmaktadırlar. Diğer taraftan vakfın hayrat eserlerinde görev yapan kişiler arasında Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan gelen kişilerin bulunması vakfın kurumsal yapısında soya dayalı belirli bir düzen ve işleyişin varlığını göstermektedir.

Kuruluşu itibariyle zaviye merkezli bir müessese görünümünde olan Şeyh Ali Semerkandî Vakfı'nın sonraki dönemlerdeki kurumsal yapısına aile bireyleri tarafından yeni vakıf yapılar eklenmiş olduğu çalışma neticesinde ortaya konulmuştur. Şeyh Ali Semerkandî Camii, Şeyh Hacı Mahmud Camii ve Şeyh Mehmed Mektebi, Kuzviran köyünde Şeyh Ali Semerkandî ailesine mensup kişilerin kurmuş

oldukları vakıf müesseseleridir. Ayrıca Çatak Köyü’ndeki Sığircıksulu Ali Dede Camii de ismi Şeyh Ali Semerkandî ile anılan hayrat yapılarındandır.

Şeyh Ali Semerkandî Vakfı vcüda getirdiği hayrat eserleriyle zaman içerisinde bölgede bir cazibe merkezi olmuş ve vakıf bulunduğu köy ile özdeşleşmiştir; Kuzviran köyünün ismi Şeyh Ali Semerkandî’ye nisbetle “Şeyhler”, “Şeyhler Kuzviranı”, “Kuzviran-ı Şeyhler”, “Ali Dede Şihlar (Şeyhler)” şeklinde anılır olmuştur. Kuzviran’daki Şeyh Ali Semerkandî Vakfı’nın yöre için bir cazibe merkezi olmasında 1571 yılından itibaren Şeyh Ali Semerkandî’nin İslâm’ın ikinci halifesi Hz. Ömer’in soyundan geldiği bahsiyle Şeyh Ali Semerkandî evlatlarına Osmanlı merkezî idaresince tanınan vergi muafiyetinin de önemli bir faktör olduğunu söylemek mümkündür. Zira zaman içerisinde Şeyh Ali Semerkandî’nin soyundan geldiğini iddia eden ve Kuzviran köyünde vergi muafiyetine sahip olmak isteyen kişilerin sayısı artmıştır. Ayrıca Şeyh Ali Semerkandî’ye atfedilen sığircıksuyu kerameti ve sığircıksuyunun talep halinde Osmanlı coğrafyasının muhtelif yerlerine Ali Semerkandî evlatlarınca götürülüyor oluşu da Ali Semerkandî Zaviyesi’nin itibarını artıran bir başka unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKLAR

1. Arşiv Kaynakları
 - a. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Ankara Sancağı Tahrir Defteri (M. 1463/H. 867), BOA, MAD 9.

Defter-i Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu, BOA, TD. 166.

Ankara Evkâf Defteri (M. 1571-72/H. 979), BOA, TK.GM.d. 377 (558).

BOA, MHM d. 60, hüküm no: 579

BOA, HAT, 268/15645; BOA, C. EV, 159/7914; BOA, HAT, 732/34768B; BOA, HAT, 1622/32; BOA, MFB, 963; BOA, A. MKT.DV, 153/16; BOA, A. MKT.DV, 154/58; BOA, C. EV, 19/912; BOA, DH. MKT, 1939/103; BOA, MKT.UM.

387/39; BOA. MKT.UM. 354/56; BOA, DH. MKT. 1470-12; BOA, DH. MKT. 1593-102; BOA, DH. MKT. 947-78; BOA, DH. MKT. 1033-25; BOA, DH. MKT. 825-13; BOA, Y. PRK.AZJ. 9-11; BOA, Î.ML. 13-33; BOA, C. EV. 19-912; BOA, Î.ŞD. 20-853; BOA, MV. 31-68; BOA, BEO. 994-74498; BOA, DH. MKT. 1121-44; BOA, DH. MKT. 1141-25; BOA, Î.DH. 1144-89240; BOA, ÎE.EV. 62-6749; BOA, BEO. 994-74498; BOA, DH.MKT. 2146.24; BOA, DH.MKT. 626.4; BOA, EV. MKT. 3222.

b. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

VGMA, d. 411; VGMA, d. 486; VGMA, d. 560; VGMA, d. 561; VGMA, d. 562; VGMA, d. 563; VGMA, d. 564; VGMA, d. 569; VGMA, d. 1091; VGMA, d. 1119; VGMA, d. 1128; VGMA, d. 1131; VGMA, d. 1138; VGMA, d. 1139; VGMA, d. 1140; VGMA, d. 1145; VGMA, d. 1148; VGMA, d. 1149; VGMA, d. 1150; VGMA, d. 1151; VGMA, d. 1152; VGMA, d. 1154; VGMA, d. 1155; VGMA, d. 224; VGMA, d. 225; VGMA, d. 228.

c. Atatürk Kitaplığı

Ankara Evkâf Defteri (M. 1522/H. 928), Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, 0001165-5.

2. Araştırma ve İnceleme Eserler

Altunkaya, Mustafa. "Proaktif Bir Sûfî Hareketi Öncü İsmi: Ali Semerkandî (ö. 1456) ve Düşünce Dünyası", 1. Uluslararası Ali b. Yahyâ es-Semerkandî Çalıştayı, Editör: Mustafa Altinkaya, Çıra Akademi, İstanbul: 2016, 120-154.

Arıkan, Muzaffer. H. 867 Tarihli Ankara Tahrir Defteri. (Açıklamalarla Metnin Tespiti), Ankara Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: 1958.

Aşık, Hüseyin. Şeyh Ali Semerkandî (k.s.) Hayatı ve Menkıbeleri, İstanbul: 1980

Barkan, Ömer Lütfi. “Türkiye’de İmparatorluk Devirlerinin Büyük Nüfus ve Arazi Tahrirleri”, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, II/1, İstanbul: 1940, 214-247.

Barkan, Ömer Lütfi. “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, Vakıflar Dergisi, II, Ankara: 1942, 279-386.

Barkan, Ömer Lütfi. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Toprak Vakıfların İdari - Mali Muhtariyeti Meselesi”, *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, 1, Ankara: 1944, 11-25.

Çınar, Hüseyin. Hurûfât Defterleri Yabanâbâd Kazası Vakıfları”, Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Geçmişten Günümüze Çamlıdere Sempozyumu Bildirileri, Yay. Haz.: Mehmet Ali Çakmak-Mehmet Mandaloglu, Kayseri: 2013, 108-143.

Çınar, Hüseyin. “Yabanâbâd (Kızılcahamam-Çamlıdere) Kazası Vakıfları”, Bilim Yolu, Kırıkkale Üniversitesi SBE Dergisi, I/1, Kırıkkale: 1998, 459-478.

Demir, Alpaslan. “Osmanlı Devleti’nde Haşerelere Karşı Bir Önlem: Çekirge Suyu”, Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, Sayı: 67, Ankara: 2014, 33-45.

Demirtaş, Hasan. “Vakıf Araştırmalarında Kaynak Olarak Hurûfât Defterleri: Kangırı Örneği”, Vakıflar Dergisi, S. 37, Ankara: 2012, 47-92.

Doktor Hüseyin Remzî, Lügat-i Remzî, 2/ İstanbul: 1305.

Erdem Ağaoğlu, Zeynep. Dini Ziyaret Yerleri ve Halk İnanışları Açısından Kızılcahamam-Çamlıdere, AÜSBE Din Bilimleri ABD, YL Tezi, Ankara: 2009.

Erdoğan, Abdülkerim. Geçmişten Günümüze Kızılcahamam ve Çamlıdere, ESYAV Kızılcahamam-Çamlıdere Eğitim ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, Ankara: 2010.

Erdoğan, Abdülkerim. Şeyh Ali Semerkandî ve Sığircık Suyu, Ankara: Reyhan Yayınları, 2010.

Erdoğan, Abdülkerim. Şeyh Ali Semerkandî, Ankara: ABB Yayınları, 2010.

Erdoğan, Emine. Ankara’nın Bütüncül Tarihi Çerçevesinde Ankara Tahrir Defterleri’nin Analizi (TÜSOKTAR Veri Tabanına Dayalı Bir Araştırma), Gazi Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: 2004.

Gökbilgin, Tayyib. “Tanzimat Hareketinin Osmanlı Müesseselerine ve Teşkilatına Etkileri”, Belleten, Cilt: 31/No:121, 93-112.

Kara, Mustafa. “Tekke”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayını, 2011, 40/368-370.

Köprülü, M. Fuad. “Vakfa Ait Tarihi İstılahlar Meselesi”, Vakıflar Dergisi. S. 1, Ankara: 1938, 131-138.

Köprülü, M. Fuad. Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayını, 2004.

Kuz, İsmail. “Şeyh Ali Semerkandî Hayatı ve Eserleri”, Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam ve Çamlıdere Yöresi Sempozyumu Bildirileri (21-22 Ekim 1995), Ankara: 1997.

Kütükoğlu, Mübahat. Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, 1994.

Ocak, Ahmet Yaşar ve Süreyya Faruki. “Zaviye”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB, 1986, 13/468-476.

Ocak, Ahmet Yaşar. Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011, 169-172.

Öz, Mehmet. “Tahrir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayını, 2010, 39/425-427.

Özdemir, Rifat. “Ankara”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 1991, 204-209.

Özgüdenli, Osman Gazi. “Vakfiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42/465-467.

Yediyıldız, Bahaeddin. XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi, TTK, Ankara: 2003.

Yüksel, Hasan. “Vakfiye”, DİA, 42/467-469.





Ali Semerkandi Ankara'sında (1390-1457) Vuku Bulan Tarihi Hadiseler

Prof. Dr. Bilal GÖK*

bilalgok38@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5346-252X

ÖZET

Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî, Horasan'da Ahmet Yesevi tarafından tutuşturulan manevi aşk ateşinin Anadolu'ya saçılmış kıvılcımlarından biridir. O, Mâverâünnehir'den Orta Anadolu'ya göç etmiş ve 860/1456 tarihinde bu topraklarda vefat edip tıpkı Hacı Bayram Veli gibi Ankara'nın manevi muhafızlarından birisi olmuştur.

Ankara, Çubuk ovasının güneyinde, Bentderesi'nin kenarında savunmaya elverişli sarp bir tepenin eteklerinde kurulmuştur. Ankara'nın tarihi, Neolitik çağa kadar gitmektedir. Bölgede yapılan arkeolojik kazılar, şehrin Frigler tarafından kurulduğunu gösterir. Burası, Frig kralı Midas tarafından kurulmuş ve Ankyra (Ankara) ismi verilmiştir. Bu kent, tarih boyunca jeostratejik konumu dolayısıyla Anadolu'ya hâkim olmak isteyen askeri güçlerin hedefi haline gelmiştir. Ankara, Frigler'den sonra Kimmerler, Lidyalılar, Persler, Büyük İskender ve Selevkoslar, Galatlar ve Romalılar hâkimiyetlerini görmüştür. Şehir, Doğu Roma egemenliği altındayken önce Sasani, sonrasında Müslüman ordularıyla tanışmıştır. Emeviler devrinde, 664 tarihinde Abdurrahman b. Halid komutasındaki orduların saldırısına uğramış, yine aynı dönemde, Mesleme b. Abdülmelik'in Anadolu'ya dönük seferleri esnasında Müslüman askerleriyle muhatap olmuştur (716). Abbasiler zamanında ise Halife Mansur'un (775) ve Mehdi'nin orduları yine Ankara'ya geldiler. Harunürreşid döneminde burası Abbasi ordusu tarafından fethedildi. Halife Mu'tasım devrinde Ankara yeniden fethedildi ve bu esnada şehir yerle bir edildi. Anlaşılan Emevi

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

başladılar. Hatta kendilerini karşılayan Hristiyanları bile öldürdüler. Nihayet bu disiplinsiz ordu, Amasya civarında Kılıcarslan ve Danişmend Gazi tarafından tamamen imha edildi (5 Ağustos 1101).

Ankara, söz konusu Haçlı seferiyle birlikte Bizans'ın eline geçti. Kaç yıl süreyle Bizans idaresinde kaldığı bilinmemektedir. Ancak Dânişmendli Hükümdarı Emîr Gazi, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud ile iş birliği yaparak 1127'de burasını I. Kılıcarslan'ın oğlu Melik Arab'ın elinden aldı. Ankara, Emîr Gazi'nin oğlu Melik Muhammed devrinde de Dânişmendli hâkimiyetinde kaldı. Ancak onun ölümü üzerine hanedan içinde başlayan taht kavgalarından istifade eden Sultan Mesud, harekete geçti. Eskişehir, Ankara, Çankırı, Kastamonu ile doğuda Elbistan yöresini Selçuklu topraklarına kattı. Bu arada Sultan, Ankara'nın idaresini oğlu Şahinşah'a bıraktı (1142).

Sultan Mesud, öleceğini hissedince ülkeyi oğulları arasında taksim etti. II. Kılıcarslan'ı sultan ilân edip Konya'da tahta çıkardı (1155). Küçük oğlu Şâhinşah'a Ankara, Çankırı ve Kastamonu'yu verdi. Damadı Dânişmendli Yağıbasan'a Sivas ve çevresini, diğer damadı Dânişmendli Zünnûn'a Kayseri ve civarını ita etti. Çok geçmeden kardeşler arasında taht kavgaları baş gösterdi. Kılıcarslan, ortanca kardeşi Dolat'ı ortadan kaldırdı. Bu durum, küçük kardeşi Şâhinşah'ın ağabeyi aleyhine Zünnun ve Yağıbasan ile ittifak kurmasına yol açtı. Sivas meliki Yağıbasan, güçlü ordusuyla Kayseri'yi ele geçirdi. İmparator Manuel, Danişmendli emiri Yağıbasan ile ittifak yaptığı gibi Suriye'deki Franklar'dan da yardım istedi. Diğer taraftan Ankara ve Çankırı Meliki Şâhinşah'ı da Selçuklu tahtına geçirme vaadiyle kendi tarafına çekti. Ayrıca Kayseri meliki Zünnûn'u, Selçuklu mirasına katmak maksadıyla aynı cepheye kazandırdı. Sultan Kılıcarslan, aleyhinde oluşan ittifakı delmek maksadıyla barış tekliflerinde bulunmasına rağmen kimseyi ikna edemedi (1160). O, Yağıbasan üzerine yürüdüysen de başarılı olamadı. Bu kez Emir Nureddin'in kardeşi Miran'ı da yanına alarak İstanbul'a gitti (1162). İmparator Manuel, Kılıcarslan'ı gayet iyi karşıladı. Büyük miktarda para yardımında bulundu. Onunla, Türkmen akınlarına mâni olmak, Bizans'tan ele geçirdiği yerleri iade etmek gibi şartlarla muahedename imzaladı. Kılıcarslan, İstanbul'a gidince Emir Yağıbasan doğuda bazı yerleri işgal edip halka zulmetmişti. Sultan, bu durumun öcünü almak ve taht iddiacısı kardeşi Şâhinşah'ı cezalandırmak amacıyla harekete geçti (1163). Sivas'ı ele geçirdi. Yağıbasan, damadı Şâhinşah'tan yardım almak için gittiği Çankırı'da öldü (1164). Yağıbasan'ın ölümü,

beyliği, kısa zaman sonra büyüyerek tarihin akışını değiştirecek kudretli bir devlete dönüşmüştür.

Osmanlıların ihtiyaç duyduğu Türk nüfusunu çoğaltmaları, Ankara gibi Türk-İslam şehirlerinin ele geçirilmesi ile mümkündü. Bu dönemde Eretna Beyliği'ne (1335-1381) bağlı olan Ankara, idarede çıkan karışıklıklardan dolayı önce Karamanoğulları'na, ardından Ahilerin eline geçti. Orhan Bey, oğlu Süleyman Paşa komutasında gönderdiği bir ordu ile Ankara'yı Ahilerden devraldı (1354). Bu ilhakla birlikte Osmanlılar, Sakarya ile Kızılırmak arasındaki topraklara hâkim oldular.

Ankara, 1354 yılında Osmanlılara geçmişti. Orhan Gazi'nin vefatı üzerine, Karamanoğlu ile Sivas hükümdarı Gıyâseddin Mehmed'in teşvikleri sonucu Ankara Ahileri, şehirdeki Osmanlı muhafızlarını kovdu. Gelişmeler üzerine Ankara'ya yürüyen Sultan Murad, şehri yeniden Osmanlı hâkimiyetine dâhil etti (1362).

Osmanlıların, Rumeli'de Haçlılarla yaptığı Niğbolu savaşını fırsat bilen Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey Ankara'yı ele geçirdi. Akabinde Osmanlı tarafına yeni bir anlaşma teklifinde bulundu. Yapılan teklifin reddinden sonra iki ordu Konya ovasında karşı karşıya geldi. Ordusu mağlup edilen Alâeddin Ali Bey, yakalanıp Bayezid'in huzuruna getirildi ve hemen oracıkta öldürüldü. Konya'dan Larende'ye yönelen Bayezid, şehri teslim aldı (1397).

5. Ankara, Osmanlı-Timur Savaşına Sahne Oluyor (1402)

Timur, Büyük Selçukluların ve İlhanlıların varisi olmak iddiasıyla "Sahip Kırın" olarak Anadolu üzerinde hâkimiyet kurmak istiyordu. Bayezid ise Selçukluların mirasçısı sıfatıyla ve Sultan-ı Rum unvanı ile Anadolu'da birliği sağlamak düşüncesindeydi. Türk dünyasının bu ulu hükümdarları büyük hâkimiyet projelerini gerçekleştirmek için 1402 Ankara'da karşı karşıya geldiler. Timur, 1400 yılında Azerbaycan ve doğu Irak'ta hâkimiyet kurup Gürcistan'ı da zapt ettikten sonra Pasinler'e doğru yol almaya başladı. Bu sırada toprakları ellerinden alınan Anadolu beyleri Timur'a başvurarak topraklarını geri almak için yardım istediler. Ayrıca Timur'un önünden kaçan Sultan Ahmed Celayiri ile Karakoyunlu hükümdarı Kara Yusuf, Sultan Bayezid'e sığınmışlardı. Bu iki düşmanın, Bayezid tarafından himaye edilmeleri, Timur'u çok kızdırdı. Erzincan üzerinden Osmanlılara ait Sivas'a gelerek şehrin kalesini kuşattı (Ağustos 1400).

topraklarına kavuşan Erzincan beyi Taharten, Germiyan, Mentеше ve Aydın beyleri hizmetleri karşılığında kadim ata topraklarına yeniden bey olmuşlardır. Böylece Anadolu Türk birliğinin yeniden kurulması yarım asır gecikmiştir. Timur, Osmanlı Devleti topraklarını İsa, Süleyman ve Mehmed arasında üçe bölerek Yıldırım Bayezid'in çocuklarının birbirleriyle taht kavgaları yapmalarına zemin hazırlamıştır. Osmanlı hazinesinin de Timur tarafından tamamen yağmalandığı göz önünde bulundurulacak olursa, Osmanlı Devleti siyasi, ekonomik ve sosyal açılardan büyük bir buhranın içerisine itilmiştir. Böylece Osmanlı Devleti bir Fetret Dönemi'ne girmiştir.

Fetret döneminin bazı olumlu yönleri de oldu. Ankara savaşında Osmanlı Devleti çok büyük bir tahribat ve zayıyata uğramıştı. Savaşın sonuçları ve takip eden çoğu gelişmeler, olumsuzluk gibi görünse de sonraki vetirede devletin bekası ve kuvveti açısından lehine döndürmüştür. Yani devletin müesseseseleşmesi ve merkezileşmesi noktasında bazı müspet etkiler bırakmıştır. Yaşanılan söz konusu acı tecrübeler, devletin ve hanedanın ömrünü uzatmış, Osmanlı'nın tarihin kaydettiği en büyük Türk devleti konumuna gelmesini kolaylaştırmıştır.

6. Fetret Döneminde Anadolu ve Ankara'da Genel Durum

Bu esnada Yıldırım Bayezid'in şehzadeleri arasında taht mücadelesi alevlendi. Çelebi Mehmed Bursa'ya yöneldiğinde, kardeşi İsa Bey'in onun geçeceği boğazları tuttuğunu gördü. İsa Bey, tahta çıkmak ve Mehmed Çelebi'yi memleketten uzaklaştırmak niyetindeydi. Bu sebeple Mehmed'in kendisine gönderdiği sulh tekliflerini kabul etmedi. Böylece onunla savaşmak niyetinde olduğunu ortaya koydu. Mehmed, Ulubad'da gerçekleşen muharebede İsa Bey'i mağlup etti. Kardeşi karşısında tutunamayan İsa, deniz yoluyla İstanbul'a sığındı.

Çelebi Mehmed, kardeşinin bütün ağırlıklarına sahip oldu. Zengin ganimetler elde ettikten sonra Bursa'ya gelerek Osmanlı tahtına oturdu. Fazla zaman geçirmeden İznik'i fethetti. Karesi, Saruhan ve Aydın illerinin halkı onu tahta çıkması vesilesiyle tebrik edip desteklediler. Çelebi Mehmed, Germiyanolu Yakub Bey'e mektup yollayıp babası Bayezid'in tabutunun kardeşi Mûsâ ile birlikte kendisine teslim edilmesini istedi. Babasının cenazesini Bursa'ya getirtip defnetti. Bilahare Tokat ve Niksar'a varıp buraları itaat altına aldı. Memlekette birliği sağladığını düşünerek mutlu olmaya başlamıştı ki kardeşi Emir Süleyman'ın muhalefetiyle karşılaştı. Emir Süleyman, Rumeli'yi fethedip Edirne'yi başkent edinmişti. Mehmed'in, İsa'yı

burada iki gün kaldıktan sonra Ankara'ya doğru yol aldı. Ankara'ya geldiğinde şehir halkı onun ayağına kadar gelerek kendisine itaatlerini sundular. Böylece şehirlerinin yakılıp yıkılmasını önlemiş oldular. Ancak Süleyman, kalenin de kendisine teslim edilmesini istediğinde kale komutanı Yakub savunmaya geçti. Komutan Yakub, Çelebi Mehmed'e haberci gönderip durumunu arz etmek istedi. Fakat Çelebi'nin garazkâr adamları bu mektubu ele geçirdiler. Adamlar, kalenin Emir Süleyman'a teslim edilmesini isteyen cevabi bir mektup yazıp haberciye verdiler. Bu sebeple kale muhafızı Yakub, Ankara kalesini Emir Süleyman'a teslim etti. Çelebi, durumu haber alınca çok üzüldü. Bir süre Beypazarı'nda bekledi ve yazı geçirmek üzere Amasya'ya gitti.

Çelebi'nin Amasya'ya gidişinden istifade eden Emir Süleyman Bursa'yı zapt etmişti. Emir Süleyman, her tarafa mektuplar yazıp asker toplamaya gayret gösteriyordu. Anlaşılan Süleyman, büyük bir savaş için hazırlanıyordu. Tam da bu esnada Karamanoğlu II. Mehmed Bey'in hâkimiyeti altındaki Sivrihisar halkı, Emir Süleyman'a haber gönderip şehri ona teslim edeceklerini söylediler. Bunu haber alan Süleyman, derhal Sivrihisar üzerine yürüdü. Fakat kale dizdarı kaleyi savunup ona teslim etmedi. Emir Süleyman, kaleyi uzun süre kuşattıktan sonra hemen yanı başına bir havale yaptı. Bu sayede kaledeki askerleri ve halkı dışarı çıkamaz hale getirdi. Diğer taraftan etraf köy ve kasabaları ele geçirmekle meşgul oldu. Mehmed Bey, Süleyman'ın o zamanlar yeni inşa edilen Kumcuk Hamamı'nda eğlendiğini öğrendi ve hamama baskın düzenlemek istedi. Ancak baskın haberini alan Süleyman, adamlarından Hacı Evrenos'u Karamanoğlu'nun peşinden gönderdi. Evrenos kuvvetlerinden kaçan Mehmed Bey, Aksaray'a çekildi. Ardından Çelebi Mehmed ile Kırşehir'in Cemele köyünde bir araya gelip bazı yerleri ona vermeye razı oldu. Buna karşılık, onlar Emir Süleyman'ı Karaman topraklarından çıkarmaya ant içtiler. Süleyman, durumdan haberdar olduktan sonra, müttefiklerle savaşacak askerî güce sahip olmadığını düşünerek Sivrihisar havalisini terk edip Ankara'ya geçti (1406).

Çelebi Mehmed, Emir Süleyman'ı Anadolu'dan uzaklaştırmak için kardeşi Mûsâ Çelebi'yi Rumeli'ye geçirmek ve kendi namına hükümdarlık yaptırmak istiyordu. Bu işte kullanılacak gemilerin Kastamonu Beyi İsfendiyar'dan temin edilmesine karar verilmişti. Ancak Mûsâ, Kastamonu Beyi İsfendiyar'ın yanına gittikten sonra Rumeli'ye gitmekten vazgeçti. Karamanoğlu II. Mehmed Bey ile irtibat

kurup onun katına çıktı. Mûsâ bir süre burada kaldıktan sonra, Eflak Beyi'nden gelen davet üzerine deniz yoluyla Eflak'a ulaştı. Rumeli'de bazı yerleri ele geçirip saltanat sürmeye başladı. Emir Süleyman, durumdan haberdar olduktan sonra derhal Ankara'dan ayrıldı. İstanbul üzerinden geçip Mûsâ'nın bulunduğu yere doğru hareket etti. İki kardeşin orduları bir sahrada karşı karşıya geldiler. Mûsâ'nın askerleri, Emir Süleyman ordusu karşısında tutunamadı. Süleyman, elde ettiği büyük zaferin ardından Edirne'ye gelerek tahtına oturdu. Karamanoğlu II. Mehmed, Süleyman'ın Edirne'ye geçişinden istifadeyle, onun Sivrihisar kalesine yaptığı havaleyi yerle bir ederek Sivrihisar yöresinde yeniden hâkimiyetini sağladı.

Neşrî'nin haberine göre Emir Süleyman'ın Edirne'ye geçişi, Çelebi Mehmed'in de işine yaramış ve gelen davet üzerine Ankara kalesini teslim almıştır. Bilahare Karesi, Aydın, Saruhan, Menteşe Teke ve Germiyan illerini dolaşıp payitahtı Bursa'ya oturmuştur. Bu arada Mûsâ Çelebi'yi yenen Emir Süleyman, Edirne'dedir. Mûsâ Çelebi, kardeşine mağlup olduktan sonra sarp yerlere çekilip izini kaybettirmiş, ardından savaştan askeri topladıktan sonra Emir Süleyman'ın karşısına çıkmaya karar vermiştir. O sıralar Süleyman, adamlarıyla hamam sefası yapmakla meşguldür. Kendi adamları ise onun bu halinden hayli sıkılmış ve yanından ayrılmışlardır. Süleyman ise Yeniçeri ağası ve askerlerin kendisini terk ettiğini öğrendikten sonra bulunduğu yerden ayrılarak sarayına geçmiştir. Mûsâ'nın askerleri tarafından kuşatılan Süleyman, gecenin karanlığından istifade ederek İstanbul'a doğru kaçmaya çalışırken yakalanıp öldürülmüştür (814/1411).

Mûsâ Çelebi, kardeşi Süleyman'ın cesedini Bursa'ya getirip defnettikten sonra onun memleketlerine sahip olmuştur. Rivayete göre Mûsâ Çelebi, nerede bir zengin görse derhal mallarını elinden alıyordu. Önde gelen devlet adamları, mallarının müsadere edilmesinden veya öldürülmekten korkmaya başlamışlardı. Bizans'tan haraç istemek için İstanbul'a gönderilen İbrahim Paşa, Mûsâ'nın durumunu Çelebi Mehmed'e haber verdi. Bu haberi aldıktan sonra Çelebi Mehmed, tedarik ettiği 15 bin askerle derhal İstanbul üzerinden Rumeli'ye geçti. Mûsâ Çelebi, kardeşinin harekâtından haberdar oldu. Günümüzde Çatalca'ya bağlı İnceğiz köyünde onu karşıladı. İki ordu savaş düzeni aldı. Mûsâ'nın etrafında yaklaşık yedi bin askeri vardı. Çelebi Mehmed, Mûsâ'yı ele geçirmek istedi. Bu esnada kendisi ve çok sayıda askeri yaralandı. Diğer askerleriyle irtibatının kesildiğini gören Mehmed,

savaş alanından kaçarak yanındaki az sayıdaki askeriyle birlikte İstanbul üzerinden deniz yoluyla Bursa'ya çekildi.

Çelebi Mehmed'in, İnçeğiz başarısızlığının ardından İzmiroğlu Cüneyd Bey, Aydın'ı ve Ayasluk'u zapt etmişti. Artık Saruhan'ın da tehdit altına girdiğini gören Mehmed, harekete geçip İzmir'e vardı. Cüneyd Bey, Çelebi'nin karşısına çıkamadı. Af dileği Çelebi tarafından kabul gören Cüneyd, hutbe ve sikkeyi onun adına yapmak suretiyle beylik tahtında bırakıldı. Çelebi Mehmed, İzmir'den sonra Ankara ve Tokat üzerinden Amasya'ya geldi. Bir süre sonra tekrar Rumeli'ye geçip kardeşi Mûsâ ile savaştıysa da ağır bir yenilgi aldı. Mağlubiyetin ardından yine başkenti Bursa'ya geçti. Asker sayısını yetersiz gördüğünden Dulkadiroğulları'ndan asker talep etti. Onlardan olumlu cevap geldi. Bizzat kendisi Amasya ve Ankara'ya giderek asker tedarik etti. Bu şekilde topladığı askerlerin sayısı 30 bini buldu. Bizans imparatoruna haber yollayıp Rumeli'ye geçmek için gemiler istedi. Kendisine gerekli gemi ve asker yardımı yapıldı. Ayrıca ordusunda Tatar ve Türkmen tümenleri yer almaktaydı. Çelebi, yorucu bir yolculuğun ardından nihayet Edirne'ye ulaştı. Mûsâ Çelebi, kardeşinin askerini çok kalabalık gördüğünden meydan savaşı yapmaktan kaçındı. Mehmed'in askerleri uzun bir takipten sonra onunla karşılaştılar. İki taraf çetin bir savaşa tutuştular. Mûsâ, savaş alanından kaçarken bir çeltik arkında atından düşünce yakalanıp öldürüldü (816/1413). Böylece Çelebi Mehmed (1413-1421), Osmanlı tahtı için kardeşleriyle giriştiği mücadelede onları saf dışı bırakarak tek başına Osmanlı tahtına oturmuş oldu.

7. Çelebi Mehmed'den Fatih Sultan Mehmed'e (1413-1457)

Çelebi Mehmed, memleketin bozulan birliğini yeniden sağlamak için cülûsunu (1413) müteakip Anadolu'ya geçti. İzmir'i, Aydın, Germiyan ve Menteşe topraklarını birer birer ele geçirdi. Böylece bütün Batı Anadolu toprakları yeniden Osmanlı hâkimiyetine girmiş oldu.

Karamanoğlu Mehmed Bey, Çelebi Mehmed'in Musa Çelebi ile uğraşmasını fırsat bilerek, Bursa'yı kuşatmış, Musa Çelebi'nin öldürüldüğünden emin olduktan sonra şehri ateşe vererek Kirmastı üzerinden ülkesine geri dönmüştü.

Çelebi Mehmed, işleri yoluna koyduktan sonra Karamanoğlu ülkesine yürüdü. Karamanoğlu Mehmed Bey'i Konya önündeki Ortakuyu mevkiinde yendi. 1415 yılında yapılan antlaşmaya göre

II. Murad, babası Sultan Çelebi Mehmed'in vefatının akabinde, 17/18 yaşlarındayken Osmanlı tahtına geçip idareyi eline aldı (1421). Sonra Karaman Beyi ve Macarlarla barış antlaşması imzalandı. Sultan II. Murad, bizzat kendisi ordusuyla İstanbul önüne gelerek şehri kuşattı. Sultan Murad'ın küçük kardeşi Küçük Mustafa Çelebi'nin saltanat davasına kalkışması sebebiyle, iki aya yakın bir süre devam eden kuşatma kaldırıldı.

Candaroglu İsfendiyar Bey, iç karışıklıklardan istifade ederek Osmanlılar'a ait Tosya, Çankırı ve Kalecik'i almıştı. Candaroglu mağlup edildi ve sulha razı oldu (1423). İzmirlioğlu Cüneyt Bey, Sultan Murad'a karşı Mustafa'yı (Düzme) desteklemiş, diğer Anadolu beyleri ile Bizans'ı Osmanlılar aleyhine tahrik etmişti. Kendisi için gönderilen birlikler karşısında tutunamadı ve 1425 yılında öldürüldü. Hamidoğlu Osman Bey, Antalya'yı zapt etmek amacıyla Karamanoğlu ile birlikte harekete geçmişti. O, Antalya sancakbeyi Hazma Bey tarafından mağlup edilerek öldürüldü. Bu olaydan sonra Antalya önüne gelip kaleyi kuşatan Karamanoğlu Mehmed Bey, kaleden atılan bir güllenin isabet etmesiyle öldü (Ocak 1423). Sultan Murad, Karaman tahtı için çıkan mücadelede, müteveffa Mehmed Bey'in oğlu İbrahim'e yardımcı oldu. Hatta ona kız kardeşini vermek suretiyle, eski düşmanlıkları ortadan kaldırmaya çalıştı. Buna karşılık İbrahim Bey, Hamideli ve Beyşehir'i Osmanlılar'a terk etmeyi kabul etti.

İbrahim Bey, Sultan Murad'ın desteği sayesinde Karamanoğlu tahtına geçmişti. Ancak bir süre sonra Sırp ve Macarlarla ittifak ederek Osmanlılar'ın aleyhine faaliyetlerine başladı. İbrahim Bey, 1433 yılında harekete geçerek Beyşehir ve Hamideli'ni işgal etti. II. Murad, Rumeli'ndeki vaziyetin düzelmesinden sonra Karamanoğlu topraklarına yürüdü. Yapılan savaşta Osmanlı ordusu karşısında tutunamayan Karamanoğlu, kurtuluşu kaçmakta buldu. Sultan Murad'dan af diledi. Bu seferden sonra Haçlılar, Balkanları aşarak Osmanlılar'ı Rumeli'nden atma teşebbüsünde bulundular. İşte böyle sıkışık bir dönemde, Karamanoğlu İbrahim Bey, daha önce Osmanlı ile imzaladığı muahedeyi bozdu. 1444 İlkbahar'ında Osmanlı hudutlarını geçerek geniş bir istila hareketine girişti. Sultan Murad, Mısır Memlûklüleri'nin uhdesinde bulunan dört sünni mezhebin en büyük âlimlerinin, Karamanoğlu aleyhinde verdikleri fetvalardan sonra harekete geçti. İbrahim Bey, Osmanlı güçleri karşısında tutunamadı. Eşi ve aynı zamanda Sultan Murad'ın kız kardeşi olan Sultan Hâtun'u, veziri Server Ağa ile birlikte Sultan'a ricacı olarak gönderdi. Neticede

Karaman Beyliği açısından oldukça ağır şartlar içeren bir sulh akdi yapıldı.

Karamanoğlu'nun kabul ettiği ahitnameye göre o, Kur'an üzerine el basarak yemin etmiştir. Bu bağlamda, kesinlikle Osmanlı topraklarına saldırıda bulunmayacaktır. Sultan Murad ve oğlu Mehmed aleyhine onların düşmanlarıyla ittifak yapmayacaktır. Ayrıca saldırı tertibi olursa Osmanlı tarafına haber verecektir.

Bir müddet sonra II. Murad; dinlenmek, ibadet ve riyazetle meşgul olmak için Manisa'ya çekildi. Ancak Murad'ın tekrar saltanata gelmesi, devletin iç ve dış güvenliği bakımından gerekiyordu. Çandarlı Halil Paşa gizlice onu tahta çağırdı. Bu sebeple II. Murad, iki yıllık bir aradan sonra yeniden Osmanlı tahtına geçmiş oldu.

II. Murad, ordusuyla Kosova Ovası'na gelerek düşmanını savaşıma mecbur etti. 17-19 Ekim 1448 tarihinde Kosova Ovası'nda gerçekleşen bu savaşla Türkler, ikinci defa parlak bir zafer kazandı. Sultan Murad, (3 Şubat 1451) günü vefat etti. Ölüm haberi dolayısıyla Edirne'ye gelen Şehzâde Mehmed, Osmanlı tahtına geçti.

8. Fâtiḥ Sultan Mehmed

Sultan II. Mehmed, babası II. Murad'ın vefatı sonrasında, Manisa'dan gelerek (18 Şubat 1451) Edirne'de ikinci kez Osmanlı tahtına çıktı. Daha öncesinde Çandarlı'nın siyaseti ve II. Murad'ın Mora (1446), Arnavutluk ve Kosova (1448) zaferleri, Eflâk'ta Yergöğü'nün alınması (1449), Balkanlar'da Osmanlı nüfuz ve hâkimiyetini iyice yerleştirmişti. Ayrıca bu durum, Avrupa'nın yeni bir Haçlı seferi düzenleme cesaretini de kırmıştı. II. Mehmed'in tahta çıkmasından bir müddet sonra; Sırp Krallığı, Mora despotluğu, Eflak Boğdan, Ceneviz Cumhuriyeti, Bizans ve Trabzon Rum İmparatorlukları elçileri gelerek yeni sultana kutlama ve taziye dileklerini sundular. Sultan, söz konusu devletlerle eski antlaşmaları yenilemeyi politikasına uygun buldu. Böylece Sultan Mehmed, devletin batı sınırlarını emniyete alarak, İstanbul'un fethi için müsait bir ortam hazırlamış oluyordu.

Karamanoğlu İbrahim Bey, Osmanlı başkentindeki taht değişikliğini fırsat bilerek, Venedik’le bir anlaşma yaptı. Ayrıca Germiyan, Aydın ve Menteşe beylerinin oğullarına yardımcı kuvvetler vererek Osmanlı hudutlarına gönderdi. Bu gelişmeler sebebiyle II. Mehmed, Karamanoğluna karşı bir sefer düzenledi. İbrahim Bey,

Osmanlı ordusunun karşı hareketi dolayısıyla Taşeli’ne kaçtı. En seçkin adamını barış istemek maksadıyla Sultan’a gönderdi. Sultan Mehmed, Batı’da gelişen olaylar sebebiyle artık Karamanoğulları’yla zaman kaybetmek istemiyordu. Bu şartlar altında Karamanoğlu’nun teklifini yeterli bularak barış yaptı. Neticede Karaman tarafı Akşehir, Beyşehir ve Seydişehir’i Osmanlılar’a terk etti. Ilgın iki devlet arasında sınır olarak kabul edildi.

Sultan Mehmed, Kostantiniye’yi ele geçirmek suretiyle “müjdeli emir” olmayı hedefliyordu. Diğer taraftan Osmanlı yönetimi, Asya ve Avrupa kıtalarındaki topraklarını birbirine bağlayıp, devletin coğrafi ve siyasi birliğini sağlamak istiyordu. Sultan II. Mehmed, Karaman Seferi’nden sonra İstanbul boğazının Frenk gemilerince tutulduğu haberini aldı. O, bu sebeple boğazı geçerken Anadolu Hisarı’nın karşısına Rumelihisarı/Boğazkesen’in yapılmasını emretti. Bu sayede sefer esnasında kolaylıkla asker sevki mümkün olabilecekti. Bu hisar, İstanbul’un Karadeniz’den gelebilecek iâşe yolunu kesecek, Anadolu-Rumeli arasında Osmanlı donanmasının geçişini güvence altına alacak ve gerektiğinde kuşatma ordusuna üs hizmeti verecekti. II. Mehmed, kuşatmada kullanılmak üzere Macar Urban’ın kontrolünde büyük toplar döktürdü. Sultan, toplanan savaş meclisinde savaş kararı aldırdı.

İstanbul haritası üzerinde kuşatma planlarını yapıyordu. O; topların konumlarını, açılacak lağımların yerlerini, surlara konulacak merdivenlerin yerlerine varıncaya kadar her şeyi belirliyordu. Bizans cephesinde İmparator Konstantin’in, Macar Kralı Hunyadi’ye yaptığı yardım çağrısı karşılıksız kaldı. Papa V. Nikola’ya yapılan yardım teklifi ise Katolik ve Ortodoks kiliselerinin birleştirilmesi projesine dönüştü. İmparator gelecek yardım karşılığında iki kilisenin birleştirilmesini kabul etti. Ortodoks papazlar ve bazı devlet adamları bu birleşmeye karşı çıktı. Hatta Bizans’ın İmparator’dan sonra en yetkili şahsı olan Notaras “İstanbul’un içinde Türk sarığı görmek, Latin serpuşu görmekten daha iyidir” demiştir.

Sultan II. Mehmed, bütün hazırlıklarını tamamlayıp yaptırdığı müthiş toplarıyla İstanbul surları önüne geldi. Şehri, 6 Nisan 1453 tarihinde karadan ve denizden kuşattı. Burasının çift sur ve hendeklerle çevrelendiği biliniyordu. Aslında kentin güvenlik sistemi güçlü olsa da zayıf yönleri de vardı. Ancak Bizans yönetimi Sirkeci’den Galata’ya kadar uzanan bir zincirle burasını güvence altına almıştı. Osmanlı donanması çekilen bu zincir sebebiyle Haliç’e giremiyordu.

atından inerek Hz. Peygamber'in övgüsüne nail olmanın verdiği hazla şükür secdesine kapandı.

İstanbul'un 29 Mayıs 1453'de Osmanlı Türkleri tarafından fethedilmesi, bütün Hristiyan âlemini dehşete düşürmüştü. Bu fetih, Hristiyan Batı dünyasında beklenmedik bir felaket olarak kabul edildi. İslâm dünyasında ise büyük bir sevinçle karşılandı. Bu andan itibaren bütün İslâm dünyası, Peygamberlerinin müjdesine mahzar olan Osmanlı Devleti'ni, İslâmiyet'in büyük bir temsilcisi olarak kabul etmeye başladı.

İstanbul'un Fâtih'i olan II. Mehmed, artık Anadolu'da Türk birliğini sağlamak ve İslâm'ın yayılmasına hizmet etmek üzere bir dizi faaliyetlerde bulunacaktır.

9. Ankara'nın Osmanlı Dönemindeki İdari Yapısı

Bölge, Osmanlıların Anadolu ve Rumeli'deki genişleme yıllarında genellikle şehzadelerin yönetiminde kalmış ve uzun yıllar Anadolu eyaletinin Paşa sancağı merkezi olma niteliğini sürdürmüştür. Fatih Sultan Mehmed zamanında Menteşe Beyliği'nin Osmanlı hâkimiyetine alınmasından sonra eyalet merkezi 1451 'de Kütahya'ya nakledilmiştir.

15. ve 16. yüzyıllarda tahrir defterlerinden edinilen bilgilere göre, sancakta sancakbeyinden sonra görevli olan diğer resmi görevliler arasında piyade sancakbeyi (yaya sancakbeyi), alaybeyi, serasker, çerisürücü ve kale görevlileri (dizdar, kale kethüdası, kale erleri) bulunmaktaydı.

Ankara'nın kaza idaresi üzerinde ayrıca durmak gerekir. İdari ve askerî açıdan sancak merkezi olan Ankara şehri, aynı zamanda adli teşkilat açısından kaza merkezi idi.

SONUÇ

Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî, günümüzde Özbekistan sınırları içerisinde yer alan Semerkant'tan Anadolu'ya gelmiş ve mesken olarak Ankara'yı tercih etmiştir. Böylece Anadolu'muzun ve metfun bulunduğu Ankara'mızın manevi kahramanlarından birisi olmuştur.

ateşlemiştir. Böylece Ankara havalisi iki Türk devleti arasında yapılan savaşların ve müzakerelerin konusu olmaya devam etmiştir.

II. Murad döneminde Osmanlı Devleti'nin Karaman Beyliği ile siyasi ve askeri mücadelesi sürmüştür. Karamanoğlu II. İbrahim, Osmanlı gücünü alt etmek için Haçlılarla ittifak etmeyi bile göze almıştır. Ancak Müslüman bir devletin aleyhine kâfirlerle anlaştığı için İslam dünyası nazarında hain damgası yemiştir. Bütün askeri gücü II. Murad tarafından yerle bir edilmiş, oldukça ağır şartlar altında antlaşma yapmak zorunda kalmıştır. II. Mehmed (Fatih) devrine gelindiğinde Karaman-Osmanlı arasındaki güç dengesi, Osmanlılar lehine giderek bozulmuştur. Neticede Karaman Beyliği'nin Fatih tarafından tarihten silinmesiyle, söz konusu devletle Ankara ve çevresi için yapılan mücadeleler de son bulmuştur.

KAYNAKÇA

Ateş, Ahmed. “İstanbul’un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektublar ve Bunlara Gelen Cevaplar”. Tarih Dergisi 4, sy 7 (1953): 11-50.

Bolat, Mahmut. “Ankara Ahiler Yönetiminin (1290-1354) İdare Tarzına İlişkin Tartışmalar”. Geçmişten Geleceğe Köprü: Ahilik ve Ahi Evran Kitabı, 2022, 125-35.

Çiftçiöğlu, İsmail. “Ahiler Döneminde Ankara’daki Bazı İlim ve Fikir Adamları”. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi II, sy 2 (2001): 27-37.

Eravcı, H. Mustafa. “1402 Ankara Savaşı Sürecinde Karamanoğulları”. 1402 Ankara Savaşı Uluslararası Kongresi (Yıldırım-Timur) Ankara, 9-12 Ekim 2012 Bildiri Kitabı, 2014, 461-71.

Erşahin, Seyfettin. “Ankara Ahiler İktidarı Meselesi (Yüzyıllık Tartışmaya Katkı) = Issues of Ankara Akhi Power (Contribution to Centennial Debate)”. İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research XXXIII, sy 3 (2022): 865-90.

Gök, Bilal. Abbasî'den Osmanlı'ya Türk Tarihi. Çıra Yayınları, 2022.

———. “İbrahim Bey Devri (1423–1464) Karaman-Osmanlı Münasebetleri”. *Hikmet Yurdu* 5, sy 10 (2012): 107-21.

———. Karamanoğulları Tarihi. Çıra Akademi, 2022.

Hacıgökmen, M. Ali. “Ankara Ahilerinin Ticarî Faaliyetleri ve Baciân-ı Rûm Hakkında Bir Araştırma = Commercial Activities of the Ahi Groups in Ankara Baciyan-i Rum”. OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, sy 18 (2005): 185-211.

Hacıgökmen, Mehmet Ali. “Ahiler Zamanında Ankara’da Sosyal, Kültürel ve İlmi Faaliyetler”. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy 7 (2002): 137-59.

İnalçık, Halil. “Mehmed I”. İçinde TDV İslam Ansiklopedisi, 28:391-94. Ankara: TDV, 2003.

Mustafayef, Şahin. “Anadolu’da Osmanlı İmajı ve Ankara Savaşı”. 1402 Ankara Savaşı Uluslararası Kongresi (Yıldırım-Timur) Ankara, 9-12 Ekim 2012 Bildiri Kitabı, 2014, 435-43.

Neşrî, Mehmed. *Kitâb-ı Cihan-Nümâ Neşrî Tarihi*. C. 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949.

Özaydın, Abdülkerim. “Ankara/İslami Dönem”. İçinde TDV İslam Ansiklopedisi, 3:203-4. İstanbul: TDV, 1991.

Özünü, Emine Erdoğan. “15. ve 16. Yüzyıllarda Ankara Sancağı’nın İdari Yapısı Üzerine Bazı Düşünceler”. Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumu, 25-26 Ekim 2011, Ankara I (2012): 45-63.

Taş, Kenan Ziya. “1402 Ankara Savaşı ve Ankara”. Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumu, 25-26 Ekim 2011, Ankara I (2012): 83-97.

Tevhid, Ahmed. “Ankara’da Ahîler Hükûmeti”. Çeviren Songül Dumlupınar. Anlambilim MTÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi 1, sy 1 (2021): 71-82.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Tarihi. 2 c. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.

Wittek, P., ve Halil İnalçık. “Ankara Bozgunundan İstanbul’un Zaptına (1402-1455)”. *Belleten* VII, sy 27 (1943): 557-89.

Yinanç, Mükrimin Halil. “Anadolu Tarihi: Ankara”. Ord. Prof. Mükrimin Halil Yinanç Makaleler, 2017, 469-73.

Yücel, Yaşar ve Ali Sevim. Osmanlı Klasik Döneminin Üç Hükümdarı: Fatih-Yavuz-Kanuni. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.



Uluslararası Çalıştay ve Sempozyumlarımız



3-4 Haziran 2016 Ali Semerkandi Çalıştayı-1'den Görüntüler / ANKARA



3-4 Haziran 2016 Ali Semerkandi Çalıştayı-1 Ana Panel



06-07 Aralık 2018 Niyâzi-i Mısrî el-Malâtî Sempozyumu-MALATYA

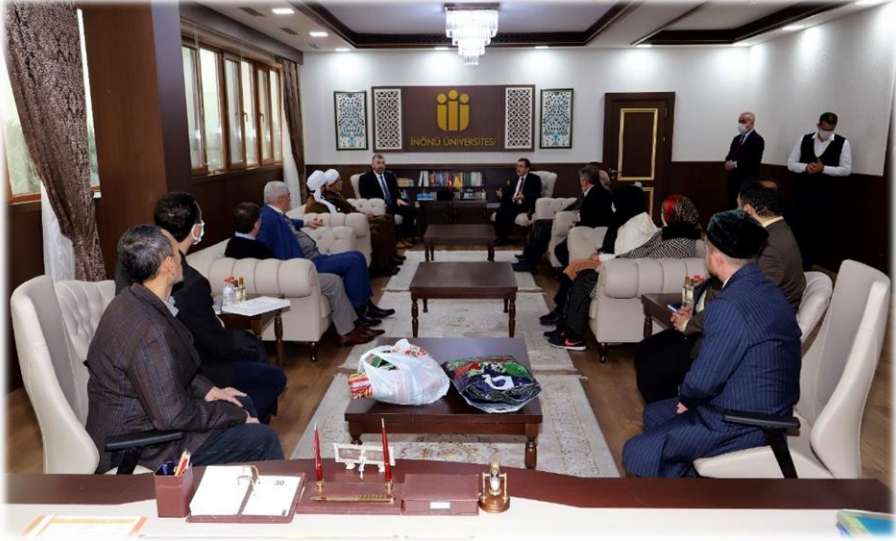


Abdülhâkk-ı Gücdevânî el-Malatî Uluslararası Sempozyumu-1



Güçdevânî Sempozyumu Tertip Heyeti İnönü Üniversitesi Rektörlüğü





06-07 Aralık 2021 Gücdevâni Sempozyumu Ziyaretleri



24-25 Mayıs 2024 Semerkandi Çalıştayı-2 Hazırlık Çalışmalarından



Çamlıdere Belediyesi Çalıştay-2 Protokolü İmza Töreni

Ankara Valisine Heyet Ziyareti



Çalıştay 2- Protokol Sonrası Cuma Sabah Ana Panel 1



Cuma Öğleden Sonra Ana Salon Panel 2



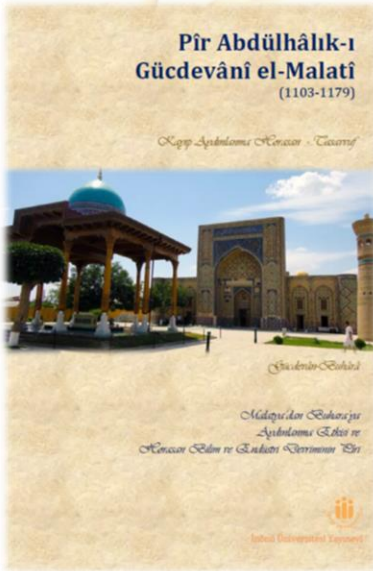
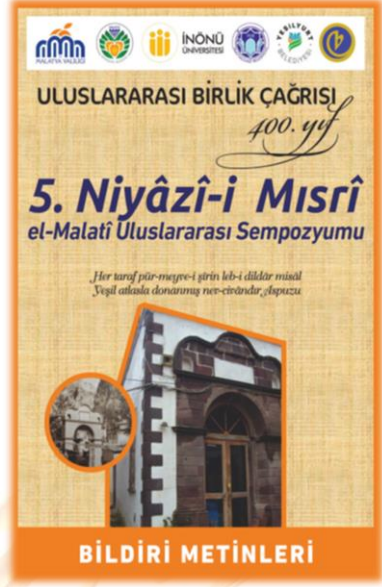
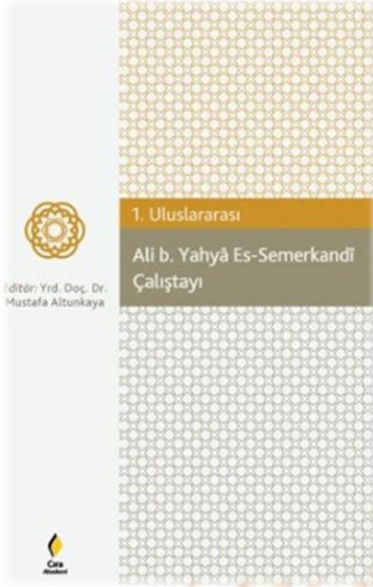
Semerikandi Çalıştayı-2 / Dr. Mevhibe Alptekin Resim ve Hat Sergisi



Çalıştay Tertip Heyeti Ankara Valisi Sayın Vasip Şahin'e Teşekkür Ziyareti



Semerland Bilim Toplumu'na (SBT) Düzenlenen Uluslararası Çalıştay ve Sempozyumların Kitapları







YÜZYÜZE VEYA ONLİNE KATILIMCI LİSTESİ

KATILIMCI ADI SOYADI	ŞEHİR/ ÜLKE	ÜNİVERSİTE
Prof. Dr. Boltaev A.A.	ÖZBEKİSTAN	Buhara Üniv. Dekan
Prof. Dr. Waleed Meneese	ABD	Minnesota İ. Üniv. Rektör
Prof. Dr. Mustafa Altunkaya	TÜRKİYE	İnönü Üniv. Tasavvuf ABD Bşk.
Prof. Dr. Kamiljon Rakhimov	ÖZBEKİSTAN	Biruni Şarkşinasi
Prof. Dr. Mehdioui Omar	FAS	Mevla İsmail Üniv.
Prof. Dr. Ali Koçyigit	TÜRKİYE	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Nadirkhon Khasanov	ÖZBEKİSTAN	Öz İlimler Akd. Özbek Dil. Ed. Ens
Prof. Dr. Muzaffar Kamilov	ÖZBEKİSTAN	Buhara Üniv.
Doç. Dr. Sayfiddin Rafiddinov	ÖZBEKİSTAN	Buhara Üniv.
Doç. Dr. Şemsettin Işık	TÜRKİYE	HBV Üniv.
Şeyh Muhammed Vâil er-Râvî	SURİYE	Camiatu Üniv.
Prof. Dr. Tajiddinov A.A.	ÖZBEKİSTAN	Buhara Üniv.
Dr. Mevhibe Alptekin	TÜRKİYE	IUM Der.
Dr. Kemal Deniz	ABD IUM	IUM Üniv.
Dr. Murat Alabaş	ALMANYA	Mannheim
Prof. Dr. Jamaoui Anoir	TUNUS	Stratejik Arş. Mrk.
Prof. Dr. Rafeq Hamood Naji Qasem	ABD	Minnesota İÜ Akademi Dir.
Dr. Hasan Demirtaş	TÜRKİYE	Vakıflar Genel Müdürlüğü
Molla Reşad Şemlekani	İRAN	Urumiye
Molla Ramazan	İRAN	Urumiye
Omar Maqrami	YEMEN	Minnesota İslâm Üniv.
Prof. Dr. Abdülmelik Yahyâ el-Hidabi	MALEZYA	ماليزيا. الجامعة الإسلامية العالمية
Doç. Dr. Yusuf Okşar	TÜRKİYE	Mustafa Kemal Üniv.
Prof. Dr. Bilal Gök	TÜRKİYE	İnönü Üniv.
Dr. Ahmet Ali Salim Hamad	KUVEYT	Tanta Üniv.
Prof. Dr. Mustafa Çevik	TÜRKİYE	ASBÜ
Muhib Resul Derinpınar	TÜRKİYE	Minnesota YL
Doç. Dr. Mahmut Esad Erkaya	ANKARA	ASBÜ

Ali Semerkandî'ye (öl. 1457) Vefâ
Ali Semerkandî Uluslararası Çalıştayı -2
Ankara

Ankara'dan dünyaya bir görüş ve hareket ortaya koymuş olan Ali Semerkandî, bu akademik etkinlikte vefâ ile anılmıştır. Böylece anadolu irfanını meydana getiren öncü bir ruhun ilkeleri ve hatırası gündeme taşınmıştır. Yedi yüz yılın anısına bir zihin tazelenmesine vesile olursa başarılı addedilecektir... Dünyanın dirliğe azami ihtiyacı duyduğu şu anda; kayıp aydınlanmamızın çağrısını eserlerine işleyen bir Semerkand mücahidinin hatırasını bilim ve felsefeyle yaşatmak, doğumunun 700. yılında onu hayırla yâd etmek, bu çalıştayın en büyük kazanımını oluşturmaktadır.



Isbn: 978-625-8293-49-4
Sertifika: 49391

