



T.C.

BARTIN ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**ŞEYH ALİ SEMERKANDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE
TASAVVUF ANLAYIŞI**

MUHAMMED ALİ AYDOĞAN

DANIŞMAN

DOÇ. DR. MUHAMMED ALİ YILDIZ

BARTIN-2025



T.C.

BARTIN ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ŞEYH ALİ SEMERKANDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Muhammed Ali AYDOĞAN

JÜRİ ÜYELERİ

Danışman : Doç. Dr. Muhammed Ali YILDIZ

Üye : Prof. Dr. Esmâ SAYIN

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Saeyd Rashed

Hasan CHOWDURY

BARTIN-2025

KABUL VE ONAY

Muhammed Ali AYDOĞAN tarafından hazırlanan “ŞEYH ALİ SEMERKANDİ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI” başlıklı bu çalışma, 16.04.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan :

Üye :

Üye :

Bu tezin kabulü Lisansüstü Eğitimi Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun/...../20... tarih ve 20...../.....-..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Enstitü Müdürü

BEYANNAME

Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Doç. Dr.Muhammed Ali YILDIZ danışmanlığında hazırlamış olduğum “ŞEYH ALİ SEMERKANDİ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI ” başlıklı program seçin tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

16.04.2025

Muhammed Ali AYDOĞAN

ÖN SÖZ

Hamd; Rahman ve Rahim olan, Alemlerin Rabbi Allah-u Teala'ya (c.c.) mahsustur. Rehberimiz, Önderimiz Rasulullah'a (s.a.v), ashabına, Ehl-i Beytine salat ve selam olsun. Allah'ın rahmeti ve bereketi Allah Dostlarının, Alimlerin ve Din Kardeşlerimizin üzerine olsun. Tezimizde, büyük İslam alimlerinden olan ve memleketim Ankara Çamlıdere'de medfun bulunan, manevi evladı olmaktan gurur duyduğumuz Şeyh Ali Semerkandi'yi (h.z.) konu alarak bir nebze olsun anlatmayı murad ettik. Mübarek, tüm hayatı boyunca ilim, eğitim, ibadet ve irşad ile meşgul olmuş, ömrünü İslam'a adanmış, örnek kişiliğiyle asırlar sonrasına yön veren bir kandil olmuş ve İnşallah kıyamete kadar sürecek ilmi eserler bırakmıştır. Tezimizde, muvaffak olmamız için desteklerini esirgemeyen kıymetli hocalarımıza teşekkürü bir borç biliriz.

‘‘NİYET HAYIR, AKIBET HAYIR’’...

,
Muhammed Ali AYDOĞAN

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

ŞEYH ALİ SEMERKANDÎ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

Muhammed Ali AYDOĞAN

Bartın Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr.Muhammed Ali YILDIZ

Bartın-2025, sayfa: 85

Şeyh Ali Semerkandî, yaşadığı ve uğradığı bölgelerde ihtiyaç duyulduğu ölçüde ilim ve irşat faaliyetleriyle çevresine rehberlik etmiş seçkin şahsiyetlerden biridir. Kimileri sadece kendi döneminde etkili olurken, bazı âlimler hem çağlarında hem de sonraki kuşaklarda değerli eserleri aracılığıyla yaşamaya devam etmişlerdir. Şeyh Ali Semerkandî de etkisini sadece kendi devriyle sınırlamayıp, gelecekteki nesillere de uzanan bir mürşid-i kâmil olarak öne çıkmıştır. Bu durum, onun kalplerde giderek daha fazla kabul görmesine yol açmıştır. Memleketinden başlayarak kutsal mekânlara uzanan bilgi ve maneviyat yolculuğu da bunda büyük rol oynamıştır. Tasavvufî eğitimini tamamladıktan sonra Anadolu’ya gelerek farklı bölgelerde irşat hizmetlerinde bulunması, sonraki devirlerde Şeyh Ali Semerkandî ile Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî’nin aynı kişi olup olmadığı ve nereye defnedildiği konusundaki tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Aynı şekilde bir kataloglama hatası, onun kaleme aldığı “Bahru’l-Ulûm fî Tefsîri’l-Kur’an” adlı eserle ilgili sahiplik tartışmalarının doğmasına sebep olmuştur. Bu çalışmada, Şeyh Ali Semerkandî’nin aslında Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî ile özdeş olduğunu, bugün “Çamlıdere” adıyla bilinen ve resmî kayıtlarda “Yabanâbâd” olarak anılan bölgede medfun bulunduğunu ve “Bahru’l-Ulûm fî Tefsîri’l-Kur’an” adlı eserin müellifi olduğunu ortaya koyarak bu konudaki bilgi kirliliğini azaltmayı amaçladık.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Ali Semerkandî, Tasavvuf düşüncesi, Manevi rehberlik, Anadolu İslamı, Bahru'l-Ulûm fî Tefsîri'l-Kur'an, İslami ilim geleneği, Tarihî kimlik, Yazma eser müelleflîği

ABSTRACT

M.Sc. Thesis

THE LIFE, WORKS, AND SUFI THOUGHT OF SHEIKH ALI SAMARQANDI

Muhammed Ali AYDOĞAN

Bartın University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Assoc. Prof. Dr. Muhammed Ali YILDIZ

Bartın-2025, pp: 85

Sheikh Ali Samarqandi was a prominent figure who disseminated knowledge and spiritual guidance wherever needed. While some scholars remained influential only within the confines of their era, others left a lasting legacy through the works they produced. Sheikh Ali Samarqandi was among those whose intellectual and spiritual influence transcended his time, continuing to inspire successive generations. His profound dedication to pursuing knowledge and spirituality—from his birthplace to sacred lands—was pivotal in establishing his enduring presence in the collective memory of communities. After completing his spiritual training, he travelled to Anatolia, undertaking various guiding missions across different regions. Over time, debates emerged concerning the identity of Sheikh Ali Samarqandi, particularly regarding whether he was the same individual as Sheikh Alâeddin Ali as-Samarqandi and the exact location of his burial. Furthermore, confusion surrounding the authorship of his exegetical work *Bahru'l-'Ulûm fî Tafsîr al-Qur'ân* arose due to cataloguing inaccuracies. This study seeks to clarify that Sheikh Ali Samarqandi and Sheikh Alâeddin Ali as-Samarqandi are indeed the same person, that his burial place is located in the area historically known as Yabanâbâd (modern-day Çamlıdere), and that *Bahru'l-'Ulûm fî Tafsîr al-Qur'ân* is genuinely his work. In doing so, the study aims to resolve the ongoing ambiguities surrounding his identity and legacy.

Keywords: Sheikh Ali Samarqandi, Sufi thought, Spiritual guidance, Anatolian Islam, Bahru'l-'Ulûm fî Tafsîr al-Qur'ân, Islamic scholarship, Historical identity, Manuscript authorship

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	ii
BEYANNAME	iii
ÖN SÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR.....	xiii
1. GİRİŞ.....	1
2. ŞEYH ALÂEDDİN ALİ es-SEMERKANDÎ’NİN HAYATI	6
2.1. Hayatı.....	6
2.1.1. Kaynakların Azlığı ve Çeşitli Rivayetler	7
2.1.2. Doğum ve Ölüm Tarihlerinin Değerlendirilmesi	7
2.1.3. Vefatı ve Defin Mahalli Hususunda İhtilaf	8
2.2. Soyu	8
2.2.1. Menâkıbnâme Verileri ve Farklı İsimler	8
2.2.2. Hz. Ömer ve Peygamber Nesline Uzanan Silsile	8
2.3. Ailesi ve Çocukları	9
2.3.1. Evlenip Evlenmediği Tartışması	9
2.3.2. Karaman, Mut ve Çamlıdere’deki Aile Mezarları	9
2.4. Hoca ve Mürşitleri	10
2.4.1. Öne Sürülen İsimler	10
2.4.2. Babası ve İlk Mürşidi: Seyyid Yahya eş-Şirvânî	10
2.4.3. Geniş Coğrafyaya Uzanan İlim Yolculuğu	11
2.5. Talebe ve Müritleri	11
2.6. Eserleri	12
2.6.1. Bahru’l-Ulûm fî Tefsîri’l-Kur’ân	12

2.6.2. Haşîye alâ Şerhi'l-Mevâkıf	13
2.6.3. Tasavvufî Eserleri	13
2.7. Şemâilî ve Ahlakî.....	14
2.7.1. Fiziksel Özellikleri	14
2.7.2. Ahlakî Özellikleri: Tevâzusu, Vakarı, Misafirperverliği ve Diğer Erdemleri.....	14
2.8. Seyahatleri	15
2.8.1. İlim ve Medeniyet Merkezlerine Yolculukları.....	15
2.8.2. Anadolu'ya Gelişi ve Yerleşmesi.....	16
2.9. Vefatı	16
2.9.1. Vefat Tarihi Hususundaki Görüşler	16
2.9.2. Kabrine Dair İhtilaf ve Osmanlı Belgeleri	16
3. ŞEYH ALÂEDDİN ALİ es-SEMERKANDÎ'NİN TASAVVUFÎ YÖNLERİ VE NİTELİKLERİ.....	18
3.1. Nesebi ve Soy Çerçevesinde Öne Çıkan Özellikleri	18
3.2. Dinî ve Beşerî İlimlerdeki Ustalığı	19
3.3. Duruma ve Muhataba Göre Söz Söyleme Marifeti	20
3.4. İlmi Vasıfları.....	20
3.4.1. Kur'an-ı Kerim ve Kıraat İlimlerindeki Derinliği.....	20
3.4.2. Hac Yolculuğu ve Arap Filolojisinde İhtisası	21
3.4.3. Tasavvufî İncelikleri ve Seyyid Abdurrahman Esferanî Tecrübesi	21
3.4.4. Menâkıbnâmelerde İlmî Seviyesinin Övülmesi	23
3.5. Resmî Vasıfları	23
3.5.1. Mekke ve Medine Görevleri	24
3.5.2. Bursa'daki Çekirge Felaketi ve Vezirlik Teklifi	24
3.6. Molla Fenârî ve Fatih Sultan Mehmed İlişkisi	24
3.7. Resmî Görevlerinin Sonu ve Yaygın Öğretime Dönüşü	25
3.8. İrşadî Vasıfları	25

3.8.1. Tarikat Görevlendirmesi ve Unvanları.....	25
3.8.2. Müritleri ve Halifelerindeki Nüfuz Alanı.....	25
3.8.3. Tarikat Mensubiyeti: Mâturîdî ve Hanefî Kimliği	26
3.8.4. Semerkandî Tarikatı İddiası ve Silsile-i Sâdât	27
3.9. Menkıbe ve Kerametleri	28
3.9.1. Buzağların İnekleri Emmemesi.....	28
3.9.2. Kurt ve Öküz Hikayesi	29
3.9.3. Suyla İlgili Kerametler	29
3.9.3.1. Suyun Eskipazar Yakınlarında Çıkması-Çamlıdere Muafiyeti.....	29
3.9.3.2. Tarlada Abdest Alma Hikayesi	29
3.9.3.3. Bursa'daki Çekirge Felaketi.....	30
3.9.4. Berçin Çatal Köyü Ali Semerkandî Camii	30
4. ŞEYH ALÂEDDİN ALİ es-SEMERKANDÎ'NİN TASAVVUFÎ KİMLİĞİ VE İLMÎ MİRASI.....	32
4.1. Kimliğinin Değerlendirilmesi	32
4.1.1. Genel Değerlendirme	34
4.2. Yaşadığı Dönemin Değerlendirilmesi	35
4.3. Tasavvufî Kişiliği	37
4.4. Usûl-i Aşere Kavramları.....	40
4.4.1. Tevbe.....	40
4.4.2. Zühd ve Fakr	45
4.4.3. Tevekkül.....	51
4.4.4. Kanaat.....	54
4.4.5. Uzlet	57
4.4.6. Zikir.....	60
4.4.7. Teveccüh	63
4.4.8. Sabır	64
4.4.9. Murâkabe.....	66

4.4.10. Rızâ.....	67
4.5. Bekâ, Bükâ, Ağlama Kavramları	69
4.6. Bahru'l-Ulûm Tefsiri Aidiyetinin Değerlendirilmesi	70
5. SONUÇ VE ÖNERİLER	73
KAYNAKLAR.....	80
ÖZGEÇMİŞ	84

KISALTMALAR

H.	: Hicrî (Takvim)
M.	: Miladî (Takvim)
H.	: Hazreti
SAV	: <i>Sallallâhu Aleyhi ve Sellem</i>
As.	: <i>Aleyhisselâm</i>
K.S.	: <i>Kuddise Sirruhû</i>
B.	: Bin / Oğlu
Bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
Çev.	: Çeviren
Haz.	: Hazırlayan
Der.	: Derleyen
Nşr.	: Neşreden / Yayına Hazırlayan
Ed.	: Editör / Edisyon
Yay.	: Yayınevi / Yayımlayan
Bas.	: Baskı / Basım
Ö.	: Ölüm Tarihi
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Vs.	: Ve Saire
Vb.	: Ve Benzeri

1. GİRİŞ

Türkistan, tarih boyunca farklı devletlerin kurulduğu, zengin kültürlerin geliştiği ve İslam medeniyetinin önemli merkezlerine ev sahipliği yapan bir bölgedir. Bu geniş topraklar üzerinde kurulan medeniyetler, sahip oldukları ilmî, dinî ve kültürel birikimleri hem kendi bölgelerine hem de dünyanın başka coğrafyalarına aktarma kapasitesine sahip olmuştur. Bu coğrafyada şehir devletleri ve büyük imparatorluklar, ilim ve hikmette önemli bir yükseliş göstermiş; böylece Türkistan, Semerkand, Buhara, Belh, Merv gibi ilim merkezlerinin ortaya çıktığı bir bölge hâline gelmiştir.

Türkistan'ın İslâm'ı kabul etmesi ve bu dini özümsemesi, ilmî ve tasavvufî birikimin zenginleşmesini hızlandırmıştır. Özellikle tasavvuf ekollerine ev sahipliği yapan şehirler, hem klasik dinî eserlerin hem de manevî irfanın beşiği hâline gelmiştir. Burada yetişen âlimler ve mutasavvıflar, yalnızca kendi bölgelerini değil, tüm İslam coğrafyasını etkilemeyi başarmıştır. Nitekim Türkistan havzasından yetişen âlimlerin büyük bir kısmı, Anadolu'ya, Orta Doğu'ya, hatta Kuzey Afrika'ya kadar seyahatler düzenlemiş, gittikleri yerlere ilmî ve tasavvufî doktrinlerini taşımışlardır.

Bu coğrafyada şekillenen medeniyetin ana omurgasını, ilim ve hikmet üretimiyle öne çıkan büyük âlimler ve tasavvuf ehli oluşturur. Birçok kitap, risale, şerh ve haşiyelerle kütüphanelerde yer edinen bu âlimler, aynı zamanda ilmî geleneğin sürekliliğini sağlayan “talebe–hoca zinciri”ni de güçlendirmişlerdir. Bahsi geçen âlimlerden kimileri, eserlerini Arapça, kimileri Farsça, kimileri de Türkçe kaleme almış; çok dillilik, bu bölgede entelektüel faaliyeti daha da canlandıran bir etken olmuştur.

Sürekli artan bir bilgi birikiminin oluşması, saygınlık ve liyakat esasına dayalı “müktesebat” anlayışını doğurmuştur. Bu anlayış, ilmî gelenek içinde bir âlimin veya mutasavvıfın yerini belirlemiş, onu kendi dönemine ve sonraki dönemlere etki edecek bir konuma taşımıştır. Böylece Türkistan merkezli âlimlerin kaleme aldığı eserler, zamanlar ve mekânlar arasındaki irtibatı güçlendirmiş, bir nevi köprü görevi görmüştür. Bu köprü'nün en belirgin örneklerinden biri de Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî'dir.

Farukî (Hz. Ömer soyundan) ve Seyyid (Hz. Ali soyundan) çizgilerini bir arada taşıdığı belirtilen Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî, medrese geleneğiyle tekke (dergâh) kültürünü şahsında birleştiren seçkin bir şahsiyettir. O, hem ilmî çalışmalarla meşgul olmuş hem de tasavvufî terbiyeyle kitleleri irşat etmiştir. Nitekim onun eğitim aldığı merkezler, seyahat güzergâhları ve etki alanı incelendiğinde, sadece Türkistan’la sınırlı kalmayıp Horasan, Irak, Şam ve Anadolugibi sahalarda da iz bıraktığı görülür.

Semerkindî’den yola çıkarak, insanların dinî ve tasavvufî ihtiyaçlarına cevap vermek amacıyla 1428 yılında Anadolu topraklarına göç eden Şeyh Ali Semerkindî, önce Karaman havalisine yerleşmiş ve burada kendisinden bir tefsir yazması talep edilmiştir. Bu talebin neticesinde o da “Bahru’l-Ulûm” adlı meşhur tefsirini kaleme almıştır. Ne var ki, Ebu’l-Leys es-Semerkindî adlı diğer bir müfessirin benzer nisbeye (Semerkandî) sahip olması ve onun da bir tefsir yazmış olması, literatürde iki eserin birbirine karıştırılmasına sebep olmuştur. Ancak eserlerin birbirine karıştırılmasının tek sebebi bu değildir. Her iki müellifin isim benzerliğinin yanı sıra, eserlerin üslup ve içerik açısından benzerlik göstermesi, nüsha kütüphanelerinde kayıt hatalarının bulunması ve kaynaklarda yeterince açık olmayan atıfların yapılması gibi faktörler de bu karışıklığın oluşmasında etkili olmuştur.

Kariyerinin bir aşamasında Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî, Osmanlı topraklarında kendine yeni bir irşat sahası bulmuş, Ankara’ya bağlı Yabanâbâd (günümüzde Kızılcahamam ve Çamlıdere) bölgesine gelip yerleşmiştir. Burası onun son menzili olmuş, dergâh faaliyetlerini burada yoğunlaştırmış, vefatından sonra da kabri bu topraklarda inşa edilmiştir. Zaman içerisinde, Karaman’daki varlığıyla Çamlıdere’deki mevcudiyeti arasında farklı rivayetler oluşmuş; kimileri onu iki farklı şahıs sanmışlardır. Osmanlı arşiv belgelerinden elde edilen somut veriler, bu tezde tarihî ve tasavvufî bilgilerle birleştirilerek yeni bir perspektif sunmaktadır.

Mevcut kaynakların azlığı, menkıbevî (efsanevî) ifadelerin çokluğu ve yerel sahiplenme duygusu, Şeyh Ali Semerkindî hakkında zamanla çeşitli bilgi karışıklıklarına yol açmıştır. Menakıbnâmeler ya da yazılı kaynaklarda karşılaşılan bazı detaylar, ilmî teyitten geçmeksizin sonraki eserlere referans yapılmıştır. Örneğin, onun İsfahan’da doğduğu şeklindeki bir rivayetle, “Semerkandî” nisbesi arasındaki çelişki ortadadır. Bunun gibi, ebedî istirahatgâhının hangi coğrafyada bulunduğu hususunda da farklı yerler (Zeyne,

Çamlıdere, Zeyni Şerif vb.) zikredilmiştir. Bu farklı rivayetleri netleştirmekteki en büyük yardım Osmanlı arşiv kayıtlarından gelmiştir. Zira bu belgeler, Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî ile Şeyh Ali Semerkindî diye anılan zatların aynı kişi olduğuna kesin şekilde işaret etmektedir.

Bahru'l-Ulûm adlı tefsir, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî tarafından yazılmış olup, Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin "Tefsîru Ebi'l-Leys" adlı başka bir eseriyle karıştırılmıştır. Her iki müellifin de Semerkand nisbesi taşıması, "Bahru'l-Ulûm" ismindeki eserlerin tek yazara aitmiş gibi görülmesine sebep olmuştur. Aslında birine "Bahru'l-Ulûm fî Tefsîri'l-Kur'an", diğerine "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm" denilmesi, karışıklığın giderilmesini sağlayacaktır. Ayrıca bu ayrıştırma, katalog çalışmalarında titizlenmeyen kimi noktaların düzeltilmesi açısından da elzemdir.

Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî'nin hem Farukî hem de Seyyid nisbelerine sahip olması, onun hem ilmî hem de tasavvufî yönünün zenginliğini ortaya koymaktadır.Öte yandan dergâhlarda irşad faaliyetlerini yürütmesi, onun tasavvufî boyutunu ve manevî otoritesini gösterir. Bu çift kimlik, Anadolu'ya gelen pek çok Horasan ehlinde görüldüğü gibi "mutasavvıf-âlim" prototipine tekabül eder. İşte bu sebeple, Karaman bölgesinde "tefsir müellifi" kimliğiyle tanınırken, Çamlıdere'de "Sığircık Suyu kerametleri" gibi menkıbelerle hikâyeleştirilen bir derviş-veli persona olarak algılanmıştır.

Şeyh Ali Semerkindî'nin yolculuğu, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinden başlayıp Anadolu'nun ortalarına kadar uzanan bir hat çizer. Bu süreçte uğradığı şehirler, görüştüğü âlimler, birlikte olduğu mutasavvıflar, onun "çok yönlü bir kültür sentezi" geliştirmesine imkân vermiştir. Ardından, Ankara Çamlıdere'deki yerleşimiyle Osmanlı arşivlerinde de kayda geçecek kadar dikkat çekici bir nüfuza erişmiştir. Devletten aldığı vakıflar, fermanlar ve vergi muafiyet kayıtları, zaman içinde Çamlıdere yöresinde aile efradının yayılmasına ve bu ailenin "Sığircık Suyu Şeyhleri" gibi unvanlarla anılmasına zemin hazırlamıştır.

Şeyh Ali Semerkindî'nin vefatından asırlar geçtikten sonra dahi, ona olan sevgi ve saygının artması, bölgedeki vakıf kayıtlarının, menakıb anlatılarının ve arşiv belgelerinin yeniden incelenmesiyle daha net bir hâle gelmiştir. Araştırmacılar, gerek tefsirinin tespiti gerek karışıklıkların giderilmesi gerekse onun Anadolu tasavvuf ekolündeki yerini tayin

etmek için son dönemde daha fazla gayret göstermektedir. Netice itibariyle, onun farklı kimlik ve unvanları, menakıbnamelerde geçen keramet rivayetleriyle harmanlanmış, böylece manevî nüfuzu nesiller boyu süregelmiştir.

Şeyh Ali Semerkandî'ye dair bilgilerin bir kısmı menkıbelere, bir kısmı doğrudan resmî kayıtlara dayanır. Menkıbeler, devrin anlayışını yansıtan abartılı unsurlar içerebilmekte, bu da ilmî değerlendirme yaparken zorluklar doğurmaktadır. Arşiv defterleriyse, “fermanlar, vakıf kayıtları, kadı sicilleri” gibi belgeler aracılığıyla daha somut veriler sunar. Dolayısıyla araştırmacıların, menkıbevî anlatıları arşiv belgeleriyle karşılaştırmalı olarak inceleyip doğruyu bulma yolunda titiz davranmaları gerekmektedir. Tezde, menkıbevi anlatılarla tarihî belgeler karşılaştırılmış ve rivayetler ilmî bir süzgeçten geçirilmiştir. Böylece, Şeyh Ali Semerkandî'nin hayatı ve eserlerine dair daha kesin bilgilere ulaşılmıştır.

Karamanlı veya Çamlıdere tarih meraklıları, kendi bölgelerindeki Şeyh Ali Semerkandî şahsiyetini sahiplenirken, çoğu kez diğer tarafın iddialarını göz ardı edebilmektedir. Bu durum, tabloyu parçalı hâle getirmekte ve hakikate ulaşmayı güçleştirmektedir. Hâlbuki Osmanlı kayıtları, her iki tarafta da aynı neslin, aynı aile veya dergâh mensuplarının izlerini ortaya çıkarmıştır. Böylesi bir kaynaşmayı fark etmek, “yerelci yaklaşımları” aşarak meselenin büyüklüğünü ve çok boyutluluğunu takdir etmeyi gerektirir.

Şeyh Ali Semerkandî'nin hayatı, eserleri, Anadolu'daki faaliyetleri, ailesi ve türbesi etrafında şekillenen rivayetler incelendiğinde, onun “Horasan'dan Anadolu'ya uzanan bir kültür yolculuğunda, çift kimlikli bir mutasavvıf-âlim” olarak sivrildiğini görürüz. Bu kimlik, Osmanlı dönemi belgelerinde de teyit edilmekte ve tam manasıyla anlaşılması için hem tasavvuf tarihçileri hem de Osmanlı arşiv uzmanları tarafından daha çok araştırma yapılmasını gerektirmektedir. *Bahru'l-Ulûm* tefsirinin karışıklığı, Zeyne-Çamlıdere-Karaman üçgenindeki vakıflar ve aile nesebi araştırmaları, ilerleyen dönemlerde yapılacak doktora tezlerine zengin malzeme sunmaktadır.

Son tahlilde, Semerkandî örneği, Türkistan ile Anadolu arasındaki ilmî-tasavvufî bağların ne kadar derin olduğunu, menkıbelerin ve yerel rivayetlerin nasıl geniş bir kesime yayılıp daha sonra arşiv belgeleriyle aydınlanabileceğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu bağlamda, 15. yüzyıl ilim ve maneviyat sahnesini anlamak isteyen herkesin, Şeyh

Alâeddin Ali es-Semerkandî'nin eserlerine ve misyonuna dair incelemeleri genişletmesi son derece faydalı olacaktır.

2. ŞEYH ALÂEDDİN ALİ es-SEMERKANDÎ’NİN HAYATI

İslam medeniyeti tarih boyunca, çeşitli coğrafyalarda irfan ve ilim sahibi alimler yetiştirmiş, farklı dallarda pek çok âlim, mutasavvıf ve sanatkâr yetiştirmiştir. Özellikle Orta Asya havzasındaki Semerkand, Buhara, Horasan gibi ilim merkezlerinden yükselen bu aydınlanma, zaman içinde Anadolu başta olmak üzere geniş topraklara kök salmıştır. Semerkand, Mâverâünnehir ve Horasan’ın İslami ilimler sahasındaki öncülüğü, pek çok âlim ve mutasavvıfın yetişmesine zemin hazırlamıştır. İşte bu bağlamda değerlendirilebilecek önemli şahsiyetlerden biri de Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî ya da yaygın bilinen adıyla Şeyh Ali Semerkandî’dir.

Mevcut kaynakların sınırlı oluşu, onun hayat hikâyesini inceleyen modern araştırmacıları muhtelif zorluklarla karşı karşıya bırakmıştır. Metinlerin bir kısmı menkıbelere, bir kısmı şifahî aktarımların yazıya geçirilmesine, bir diğer kısmı da Osmanlı kataloglarında yer alan kısa tanıtım notlarına dayanmaktadır. Kaynaklardaki bu çeşitlilik ve aktarım şekillerindeki belirsizlik, bilgiler arasında tutarsızlıklara ve tarihsel gerçeklikle uyuşmayan rivayetlerin ortaya çıkmasına yol açabileceği için, bu durum akademik açıdan tenkide sebep olabilmektedir. Buna bağlı olarak, onun doğum yeri, doğum tarihi ve hatta vefat mahalli gibi temel konularda farklı görüşler bulunur. Bazı rivayetler İsfahan’ı; bazıları doğrudan Semerkand’ı gösterir. Diğer taraftan, Osmanlı resmî kayıtlarında, “Semerkandî” nisbesinin baskın şekilde yer alması, onun doğum yerinin Semerkand olduğunu güçlendiren bir delil gibi kabul edilmektedir. Yine de, İsfahan doğumlu olduğu iddiasını tamamen dışlamak için yeterli ilmî konsensüs sağlanmamıştır.

Bu bölümde Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî hakkında derinlikli bir inceleme sunmak hedeflenmiştir. Öncelikle, onun hayatı, soyu, ailesi, hocaları, talebe ve müritleri, eserleri, şahsî portresi, seyahatleri ve nihayet vefatına ilişkin rivayetler, mümkün olduğunca farklı kaynaklar üzerinden zenginleştirilerek aktarılacaktır.

2.1. Hayatı

Bu kısımda Şeyh Ali es-Semerkandî’nin hayatı hakkında bilgiler sunulmaktadır. Öncelikle kaynakların sınırlı olmasınedeniyle çeşitli rivayetler açıklanmaktadır. Ardından doğum ve ölüm tarihlerine ilişkin değerlendirmeler yapılmıştır.

2.1.1. Kaynakların Azlığı ve Çeşitli Rivayetler

Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî hakkında sınırlı sayıda yazılı kaynağın bulunması, biyografik bilgilerin menkıbevi ifadelerle karışmasına ve bazı detayların belirsizleşmesine neden olmuştur. Osmanlı dönemi katalog notları, menakıb eserleri ve sözlü geleneğin yazıya aktarılmış parçaları, günümüzde onun hakkında sahip olduğumuz bilginin temelini oluşturmaktadır. Osmanlı dönemi kataloglarında yer alan kısa tanıtım notları, bazı menakıb eserleri ve sözlü gelenekten yazıya aktarılan parçalar, bugünkü bilginin temelini oluşturmaktadır. Bu sebeple, elimizdeki bilgileri değerlendirirken hem kronoloji hem de tutarlılık açısından dikkatli olmak gerekir. Kaynakların çeliştiği hususların başında, onun doğum yeri ve doğum tarihi meselesi gelir (Işık, 2018: 16).

Bazı kaynaklarda, Hicrî 720'de İsfahan'da doğduğu söylenirken, bir kısım kayıtlar Semerkand'ı işaret eder. Bir diğer görüş, babasının Şirvanlı olduğunu ve Semerkand'a yerleşmesiyle Şeyh Ali es-Semerkandî'nin burada dünyaya geldiğini öne sürmektedir. Osmanlı arşiv defterleri ve resmî yazışmalarda 'Semerkandî' nisbesiyle anılması, doğum yerinin Semerkand olduğu yönündeki görüşü desteklemektedir. Ancak bu nisbenin sonradan verilmiş bir unvan olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Daha makul bir yaklaşım, onun kendisini Semerkandlı olarak tanımladığı ve bu şekilde tanınmak istediği yönündedir. Bu tür nisbeler, dönem literatüründe bazen kişinin doğum yerine, bazen de yetiştiği veya etkilendiği coğrafi bölgeye işaret edebilmektedir.

2.1.2. Doğum ve Ölüm Tarihlerinin Değerlendirilmesi

Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî'nin doğum tarihiyle ilgili Hicrî 720 (Miladî 1300-1320) rivayeti, onun yaklaşık bir buçuk asır yaşadığına işaret etmektedir. Vefatı ise Hicrî 862 (Miladî 1442-1457) yılları arasına tarihlenmektedir. Ancak bu tarihler arasındaki geniş aralık, kaynakların kesin bir bilgi sunamadığını göstermektedir (Âşık, 1980: 7). Bu dönem aralığı, Osmanlı Beyliği'nin kuruluş ve gelişme yıllarına denk gelmekte, Anadolu'da beyliklerin birbiriyle mücadele ettiği siyasi çalkantılarla dolu bir dönemden geçmektedir. Dolayısıyla, onun uzun ömrü boyunca hem Asya'daki kültür havzalarına hem de Anadolu coğrafyasına uzanan geniş bir etki alanı inşa etmesi mümkündür.

2.1.3. Vefatı ve Defin Mahalli Hususunda İhtilaf

Şeyh Ali es-Semerkandî'nin defin yeri ile ilgili rivayetler üç ana mekâna odaklanmaktadır: Zeyne (bugünkü Mersin/Gölnar), Mısır'daki Babü'n-Nasr Mezarlığı ve Ankara'nın Çamlıdere kazası. Ancak Osmanlı arşiv belgeleri, Çamlıdere'yi kesin olarak işaret etmektedir. Çamlıdere'deki tescil belgelerinde 'Çamlıdere'de medfun' ifadesi açıkça yer almakta, Yabanâbâd Kadısı tarafından görülen bir davada da bu bilgi doğrulanmaktadır. Zeyne'deki kabrin ise "türbe makamı" niteliği taşıyabileceği yönünde yorumlar yapılmıştır. Arşivdeki vakıf tescil kayıtları da "Şeyh Alâeddin Ali b. Yahya Semerkandî" ile "Şeyh Ali Semerkandî"nin aynı kişi olduğunu gösterir (Işık, 2018: 118).

Sonuç olarak, Hicrî 720 (1300-1320) tarihinde doğduğu ve Hicrî 862 (1442-1457) dolaylarında vefat ettiği ihtimali ağırlık kazanır. Bu durum onun Semerkand'dan Anadolu'ya uzanan hayat çizgisinde, dönemin çalkantılı siyasî ve sosyal sahnesinde ciddi bir rol oynadığını ortaya koymaktadır (Âşık, 1980: 7).

2.2. Soy

Şeyh Ali Semrkandi'nin (h.z.) soyu baba tarafından Ömer bin Hattab'a anne tarafından ise Ali bin Ebu Talib'e dayanır.

2.2.1. Menâkıbnâme Verileri ve Farklı İsimler

Menâkıbnâme gibi kaynaklarda, Şeyh Ali Semerkandî'ye çeşitli unvan ve isimlerin atfedildiği görülür: "Şeyh Ali b. Seyyid Yahya", "Alâeddin", "Şeyh Ali Sultan", "Alâeddin Artar Semerkandî" ve "Molla Seyyid Ali Acemî" (İranlı). Ancak Osmanlı arşivlerinde ve genel literatürde en yaygın kullanılan isimler, "Şeyh Ali Semerkandî" yahut "Şeyh Alâeddin Ali Semerkandî" şeklindedir. Bu çok sayıda isimle anılması, onun farklı coğrafyalarda tanınmasıyla ve muhtelif toplumsal çevrelerde benimsenen unvanlarla bağlantılı olabilir (Altunkaya, 2014: 37).

2.2.2. Hz. Ömer ve Peygamber Nesline Uzanan Silsile

Kaynaklarda, Şeyh Ali Semerkandî'nin soyu itibariyle Hz. Ömer'e dayandığı, hatta bu yolla Hz. Peygamber (s.a.v)'le de akrabalığı bulunduğu ileri sürülür. Anlatıya göre, Hz. Ömer'in İsfahan'ın fethini müteakiben oraya yerleştirdiği oğullarından biri, o bölgede

evlenmiş ve nesli devam etmiştir. Bu silsile, neticede Şeyh Ali Semerkandî'ye kadar uzanır. Ayrıca Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in kayınpederi olması, Hz. Ali'nin de kızı Ümmü Gülsüm'ü Hz. Ömer'in oğlu ile evlendirmesi gibi tarihi bilgiler, onun Ehl-i Beyt'le de akrabalık ilişkisine işaret eder. Kaynaklar, Şeyh Ali Semerkandî'nin hem Hz. Ömer soyundan gelen 'Farukî' hem de Hz. Ali soyundan gelen 'Seyyid' nisbelerini taşıdığını kaydeder. Bu çift yönlü nesep, onun hem Ehl-i Beyt'e hem de Hz. Peygamber'in sahabilerine olan bağlılığını yansıtan önemli bir unsurdur (Âşık, 1980: 12).

Bu nesep iddiaları, dönemin soy şerefine duyulan saygı ve “mübarek nesle mensup olma” düşüncesiyle de örtüşmektedir. Ancak bütün bu rivayetler, menkıbe ve şifahî nakillerle harmanlanmış olup, somut belgelerce kısmen desteklenir. Yine de Osmanlı arşivinde geçen “Seyyid Yahya eş-Şirvânî”nin salih bir zat, annesi Tâcü'l-Mestûrât'ın salih bir hanım olarak zikredilmesi, onun asil bir aileden geldiğini doğrulayabilecek niteliktedir (Mercan, 2011: 24).

2.3. Ailesi ve Çocukları

Şeyh Ali Semerkandî'nin hanımı ve evlatları hususunda net bir bilgiye ulaşılmamaktadır

2.3.1. Evlenip Evlenmediği Tartışması

Şeyh Ali Semerkandî'nin evlenip evlenmediği meselesi, tarihi kaynaklarda yer alan çelişkili ifadelerden biridir. Bazı menkıbe ve kayıtlarda, “hiç evlenmediği” gibi bir iddia ortaya atılır (Âşık, 1980: 14). Ancak “Zeyne'de Cin padişahının kızı olarak bilinen eşinin varlığı, Zeyne'l-Abidin adlı oğlunun ve ismi belirtilmeyen bir kızının mezarlarının bulunması” bu iddiayı çürütür niteliktedir. Yine Evliya Çelebi, “Kasaba-ı Zeyni Şerif” başlığı altında, “onun evlâtlarına dair yedi mezar olduğundan” bahseder. Bu bilgiler Şeyh Ali Semerkandî'nin aslında evlenmiş ve çocuk sahibi olmuş olabileceğini gösterir (Çelebi, 1992: 318).

2.3.2. Karaman, Mut ve Çamlıdere'deki Aile Mezarları

Karaman, Mut ve Çamlıdere gibi çeşitli bölgelerde onun çocukları veya torunlarının kabirleri olduğu kaydedilmiştir. Nitekim Osmanlı fermanlarında, Şeyh Ali Semerkandî'nin soyundan gelenlerin vergi muafiyetine sahip bulundukları da açıkça belirtilir. Bu belgeler,

onun birden fazla evlilik yaptığını ve farklı coğrafyalarda neslinin sürdüğünü düşündürmektedir. Örneğin, 1530 yılında Çamlıdere’de ona mensup erkek nüfus 8 kişi, 1571 yılında ise 11 kişi olarak kaydedilmiştir. Zamanla Bardakçılar ve Otacı gibi köylere yerleşip dergâhlar kuran bu aile üyeleri, Sığircık (Çekirge) Suyu Şeyhleri diye anılmış, görevlendikleri yerlerde devlet erkânına sunulan emirlerle korunup taltif edilmişlerdir (Erdoğan, 2012: 292-293).

Bu bilgiler Şeyh Ali Semerkandî’nin ailesinin gerek sosyolojik gerek dinî bakımdan ciddi bir itibar gördüğünü, Osmanlı yönetimince de “halkın manevî önderleri” olarak desteklendiğini ortaya koyar. Aynı zamanda, geniş bir coğrafyaya yayılan bu aile silsilesi, onun tasavvuf yolundaki etkisini Anadolu’da derinleştiren bir etken olarak değerlendirilebilir.

2.4. Hoca ve Mürşitleri

İlk hocası Babası Seyyid Yahya Eş-Şirvani’dır. Müridlerinin sayısı kesin olarak bilinmemektedir.

2.4.1. Öne Sürülen İsimler

Şeyh Ali Semerkandî’nin hangi âlimlerden eğitim aldığına dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmadığı için, onun ilmî ve tasavvufî silsilesini kesin biçimde ortaya koymak mümkün değildir. Bu durum, tarihî açıdan belirsizliğe ve farklı rivayetlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bazı kaynaklar, Taftazânî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Hanefî fakihî Alâeddin el-Buhârî gibi dönemin meşhur ilim adamlarını onun hocaları arasında sayar. Bu iddiaların ne kadarının teyit edilebileceği, belgelerin sınırlı oluşu nedeniyle net değildir (Mercan, 2011: 26). Ancak böyle büyük âlimlerin isimlerinin zikredilmesi, onun yoğun bir ilim talebinde bulunduğunu ve dönemin önemli merkezlerinde hocalarla irtibat hâlinde olduğunu gösterir.

2.4.2. Babası ve İlk Mürşidi: Seyyid Yahya eş-Şirvânî

Menakıb ve diğer rivayetler, Seyyid Yahya eş-Şirvânî’nin, Şeyh Ali Semerkandî’nin ilk hocası ve ilk mürşidi olduğunu dile getirir. Tarikat sırlarını ondan öğrenen Semerkandî, sonrasında irşada izin alıp Semerkand’a gönderilmiştir. Devamında Abdurrahman İsferâyinî’nin yanında seyru sülûkunu tamamladığı, İsferân bölgesinde tasavvufî eğitim

gördüğü bildirilir. Menâkıbnâme, ayrıca Seyyid Şerif Cürcânî'yi de hem hocası hem mürşidi olarak anarak, Şeyh Ali Semerkandî'nin aklî ve naklî ilimleri birbirine meczeden bir tahsil sürecinden geçtiğini ileri sürer (Altunkaya, 2014: 47; Mercan, 2011: 27).

2.4.3. Geniş Coğrafyaya Uzanan İlim Yolculuğu

Semerkand'ta küçük yaşlardan itibaren ulema ve evliyadan feyz almaya başlayan Ali es-Semerkandî, Hicaz, Bağdat, Şam, Kudüs ve Mısır gibi dönemin ilim ve medeniyet merkezlerine yaptığı seyahatlerle bilgisini pekiştirmiştir. Mekke'ye varmazdan evvel Arapça ve Farsçayı ileri düzeyde öğrenmiş, hadis ilmini Buhârî, Müslim ve diğer hadis imamlarının rivayet silsileleriyle aktaran muhaddislerden okumuş, tefsir alanında Zemahşerî, Fahreddin Râzî, İmam Bağavî gibi büyük müfessirlerin yolundan giden âlimlerin ilmî mirasını almış, Kırâat-i Seb'a sahasını İmam Şâtıbî'nin halifelerinden icazet alarak benimsemiştir. Bu çeşitlilik, onun aklî (mantık, kelam, felsefe) ve naklî (Kur'an, hadis, fıkıh, tasavvuf) ilimlerde yetkin hale gelmesini sağlamış, böylece kısa sürede müderrislik ve mürşitlik noktasına erişebilmiştir (Çıpan, 1994: 160).

2.5. Talebe ve Müritleri

Osmanlı dönemi öncesinde ve sonrasında Anadolu'da yürütülen İslamlaşma faaliyetleri, sadece fetihlerle değil, aynı zamanda ilim ve tasavvuf önderlerinin çabalarıyla da güçlenmiştir. Şeyh Ali Semerkandî, talebe yetiştirmesi, soyundan gelen halifeleri, kaleme aldığı eserler ve vakıf faaliyetleriyle dönemin tasavvufî hayatında etkin bir rol üstlenmiştir. Menâkıbnâme'de onun, kuşluk namazından sonra medresede aklî ve naklî ilimleri okuttuğu belirtilmekle birlikte, kaynaklarda talebelerinin isimleri, sayıları ve bu talebelerin daha sonraki faaliyetleri hakkında yeterli ayrıntı bulunmamaktadır. Bu belirsizlik, tarihî araştırmalar açısından eksik ve tartışmalı bir tablo ortaya çıkarmaktadır. Birçok tasavvuf ehlinin aksine, mürit halkalarının kalabalık olduğu rivayet edilirse de somut rakamlar menkıbe düzeyinde kalmıştır (Mercan, 2011: 38; Gülcan, 1976: 34; Altunkaya, 2014: 38).

Rivayetler, on sekiz halifesinin bulunduğunu söyler. Bu halifeler arasında Cemâleddîn İshak Karamânî, Hamzâi Karamânî, Şeyh Mahmud, Seyyid Muhammed Nûr-bahş el-Kuhistânî es-Sûfî, Hüsâmeddîn Burûsevî ve Habîb Karamanî gibi isimler dikkat çeker. Hatta Karamanoğlu İbrahim Bey'in de bir müddet onun ders halkasına katıldığı iddiası,

hem siyasî hem de ilmî çevrelerde ne kadar saygın görüldüğünü yansıtır. Bu bilginin doğruluğu, resmi belgelerle tam olarak teyit edilemese de, menkıbe ve sözlü anlatılarda sık sık dile getirilir (Gülcan, 1976: 17-19).

Hocaları hakkındaki veriler de yer yer çelişki barındırsa da, babası Seyyid Yahya'yı ilk müşidi görmek, sonrasında Abdurrahman İsferyinî nezaretinde seyr ü sülûkunu tamamladığını kabul etmek ve muhtemelen Seyyid Şerif Cürcânî gibi âlimlerle ilmî temasta bulunduğunu düşünmek, onun çok boyutlu eğitim sürecini anlamamızı kolaylaştırır. Bu eğitim süreci, Semerkand'ta başladığı gençlik yıllarından, Mekke, Bağdat, Şam, Mısır gibi medeniyet merkezlerini dolaşmasına kadar uzanır. Anadolu'ya intikal edince Konya ve Karaman'da da kısa konaklamalar yapmış; nihayet Çamlıdere (Yabanâbâd) bölgesine yerleşerek ömrünün sonuna değin burada hem medrese hem tekke faaliyetlerini devam ettirmiştir. Talebe ve müritleri, Osmanlı coğrafyasında tasavvufun yayılmasında önemli bir yer tutar. On sekiz halifesi olduğu söylentisi, Cemâleddîn İshak Karamânî ve Hamzâî Karamânî gibi isimlerin önce çıktığı, hatta Karamanoğlu İbrahim Bey'in bir dönem derslerine katıldığı şeklindeki rivayetler, onun etki alanının gerek siyasî gerek toplumsal cephede hissedilir düzeye ulaştığını kanıtlar.

2.6. Eserleri

Şeyh Ali Semerkandî, yaklaşık bir buçuk asırlık ömrü süresince ilim ve irfan aşkıyla, hem medresede hem de dergâhlarda ders verip insanları irşad etmekle yetinmemiş; sonraki nesillere aktarmak istediği birikimi yazılı eserlerde de toplamıştır. Kaynakların ifadesine göre, kendisine nispetle on bir eser kaydedilmesine rağmen, bunlardan yalnızca yedisinin günümüze ulaştığı belirtilir. Bu durum dönemin yazma eserlerin istinsah zorlukları, kaybolma veya tahrif olma ihtimalleri düşünüldüğünde normal bir durumdur (Şahin, 1997: 71). Eserleri şunlardır:

2.6.1. Bahru'l-Ulûm fî Tefsîri'l-Kur'ân

En meşhur eseri, “Bahru'l-Ulûm fî Tefsîri'l-Kur'an” adlı çalışmadır. Bu eserin mukaddimesinde, kendisinin, “Rabbimin lütuf ve ihsanıyla bana Kur'an hakikatlerini, tefsir ve te'vil ilminin en üstün yönlerini, önceki âlimlerin zarif nüktelerini, sonraki âlimlerin ufuk açıcı fikirlerini bir araya getirme ilhamı verdi” şeklinde yazdığı nakledilir.

Tasavvufî, kelâmî ve fikhî yorumların iç içe bulunduğu söylenen tefsir, “Mücadele” Sûresi’ne kadar Şeyh Ali Semerkandî tarafından kaleme alınmış; geri kalan kısımları, talebelerinden İshak b. Muhammed Karamânî yahut bilinen adıyla Molla Hamzâ-i Karamânî tarafından tamamlanmıştır (Bursalı, 1972: 107). Bu tefsir, zaman içinde Ebu’l-Leys es-Semerkandî’nin eseriyle karıştırılmış ve “Bahru’l-Ulûm” ismiyle iki farklı metnin tek müellife aitmiş gibi lanse edilmesine neden olmuştur. Günümüzdeki kataloglama hataları da bu karışıklığı beslemiş; oysa her iki tefsirin üslubu ve sistematîği epey farklıdır.

2.6.2. Haşiye alâ Şerhi’l-Mevâkîf

Haşiye alâ Şerhi’l-Mevâkîf: Adududdin el-İcî’nin “Mevâkîf” adlı kelâm eserine Seyyid Şerif Cürcânî’nin yazdığı şerhin ilahiyat bölümüne dair haşiyedir. Bu haşiye, kelâmî tartışmalardaki derinlik ve incelikleri göstermesi bakımından önemlidir. Haşiye alâ Şerhi’l-Metâli’: Urmevî’nin “Metâliu’l-Envâr” isimli mantık kitabına Kutbüddin-i Râzî tarafından yazılan şerhe yönelik bir haşiye. Dönemin mantık ilimleri eğitiminde bu tür haşiyeler, metinleri şerhle zenginleştirme, zorlukları açıklama amacıyla kaleme alınmıştır (Altunkaya, 2014: 51).

Şemsiyye Şerhi: Mantık alanında meşhur olan “Şemsiyye” adlı eseri üzerinde “Tahrîrü’l-Kavâidi’l-Mantıkîyye fî’ş-Şemsiyye” isimli çalışmayı esas alarak oluşturduğu bir şerhtir. Böylece mantık ilminin, medrese eğitiminde önemli olduğu ve Semerkandî’nin de bu sahaya hâkimiyet gösterdiği anlaşılmaktadır (Çıpan, 1994: 164).

2.6.3. Tasavvufî Eserleri

Tasavvufî eserleri aşağıda sıralanmaktadır (Şahin, 1997: 71; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951: 733): İlki, Keşfu’l-Esrâr li’t-Tâlibîn (Beyanu’l-Esrâr): Tasavvuf konulu bir risale olduğu menkıbe kaynaklarında zikredilse de henüz bulunamamıştır. Menâkıbnâme’nin bazı nüshalarında yer alan tasavvufî tabirler, bu eserin varlığına işaret eder.

Makâlât: Her ne kadar müstakil bir eser olarak gösterilse de, Menâkıbnâme’nin “D” nüshasındaki Arapça makaleler kısmına tekabül ettiği düşünülür.

Menâkıbnâme-i Ali Semerkandî: Sekiz nüshası bulunduğu söylenen bu menâkıbnâme, Şeyh Ali Semerkandî'nin hayatı, yetişmesi, ailesi, ilim tahsili ve dersleri hakkında coşkulu ve zaman zaman mübalağalı bilgiler içerir.

Adâb-ı Tarikat: Adından da anlaşılacağı üzere, tarikat âdâb ve erkânına dair yazılmış bir risale olup, muhtemelen tasavvuf ehlinin yol gösterici el kitabı hükmündedir.

2.7. Şemai ve Ahlakı

Mübareğin rivayetler ışığında edindiğimiz bilgiler hususunda nurani ve heybetli bir fiziğinin olduğu bilinmektedir.

2.7.1. Fiziksel Özellikleri

Rivayetler, Şeyh Ali Semerkandî'nin uzun boylu, iri yapılı, nurlu yüzlü, kırmızı benizli, buğday tenli ve büyük elleri olan bir zat olduğunu aktarır. İlerleyen yaşlarında beyaz sakal ve bıyığı, simasına vakur bir asalet katmıştır. Söz konusu betimlemeler, dönemin biyografik geleneklerinde şeyhlerin “heybetli” ve “çekici” bir görünüme sahip oldukları izlenimini pekiştirir (Âşık, 1980: 17).

2.7.2. Ahlakî Özellikleri: Tevâzusu, Vakarı, Misafirperverliği ve Diğer Erdemleri

Şeyh Ali Semerkandî, daima beyaz elbise giymeyi tercih eden, sade fakat vakarlı bir duruş sergileyen bir mutasavvıf olarak tanıtılmaktadır. Menkıbevi anlatımlar, onun sadece zahiren değil, ahlaken de olgun bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Yanında bulunan herkese iltifat etmesi, misafirlerini bizzat karşılayıp onlara izzet göstermesi, misafirperverlik anlayışını ön plana çıkarır. El ve eteğini öpmek isteyenleri engelleyecek kadar tevazu sahibi olduğu da vurgulanmaktadır. Bunlara ek olarak, adaletli davranmaya özen gösterdiği, ihtiyaç sahiplerini gözetdiği ve çevresindekilere merhametle yaklaştığına dair rivayetler de bulunmaktadır. Cömertliği, sabrı ve hizmet ehli oluşu gibi nitelikler, onun sadece bireysel anlamda değil, toplumsal düzeyde de örnek alınan bir sûfi olmasını sağlamıştır. Bazı menkıbelerde geçen “meleki vasfı beşerî vafına galip gelen” ifadesi, onun manevî erdemlerinin ne denli yüce görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bütün bu yönleriyle Şeyh Ali Semerkandî, yalnızca bir mürşid değil, aynı zamanda ahlâkî olgunluğu temsil eden bir kişilik olarak da anılmaktadır (Âşık, 1980: 16-17).

Eserleri arasında “Bahru’l-Ulûm fî Tefsîri’l-Kur’an” başı çeker. İslami ilimleri çok yönlü biçimde ele alan bu tefsir, menkıbevi anlatıma göre kendisinin en kıymetli yıllarını harcayıp kaleme aldığı bir çalışma olup, İshak b. Muhammed Karamânî tarafından tamamlanmıştır. Mantık ve kelâm haşiyeleri, “Metâliu’l-Envâr”, “Mevâkıf”, “Şemsiyye” gibi metinlere yönelik şerh ve haşiyeler, onun medrese ilimleri sahasındaki ustalığını gösterir. Tasavvufî risaleleri olan “Keşfu’l-Esrâr li’t-Tâlibîn” ve “Makâlât”, literatürde anılsa da bazıları henüz gün yüzüne çıkmamıştır. “Menâkıbnâme-i Ali Semerkandî” adlı esere dayanan menkıbeler ise, hayatının muhtelif evrelerini, kerametlerini ve aile ilişkilerini hikâyevari bir üslupla aktarır.

Şemai ve ahlâkî yapısı, uzun boylu, heybetli, nur yüzlü, buğday renkli, büyük elli, vakur ve tevazu sahibi bir sûfî portresini canlandırır. Beyaz giyinmeyi tercih etmesi, yanında bulunanlara hürmet göstermesi, misafirlerini onurlandırması, elini öptürmemesi gibi tutumları, bir tasavvuf büyüklerinde aranan edep ve erkânın onda somutlaştığını gösterir. Menkıbe kaynaklarında “meleki hasletlerin, beşerî vasıflarına galip geldiği” şeklinde övgülere mazhar olduğu bildirilir. Seyahatleri, onun Horasan ve Mâverâünnehir’den Bağdat, Mısır, Şam, Kudüs ve Hicaz’a uzanan, ardından Konya-Karaman üzerinden Alanya, Eskipazar ve nihayet Yabanâbâd (Çamlıdere) güzergâhına dayanan uzun bir yolculuğu içerir. Bu seyahatler hem ilim tahsilini hem de manevî terbiyesini perçinlemiş; Anadolu’ya geldiğinde de burada irşat faaliyetlerine başlamıştır. Uzun ömrünün her safhasında kendisine müracaat eden insanları ilim ve irfana sevk ederek, nesiller boyu süren bir manevî ekolün temellerini atmıştır.

2.8. Seyahatleri

Bu kısımda Şeyh Ali Semerkandî’nin seyahatleri ve seyahatlerinin merkezinde yer alan konular ele alınmaktadır.

2.8.1. İlim ve Medeniyet Merkezlerine Yolculukları

Şeyh Ali Semerkandî, aklî ve naklî ilimleri öğrenmeye genç yaşta Semerkand’da başlamış, sonrasında Bağdat, Mısır, Şam, Kudüs, Hicaz gibi dönemin önde gelen kültür havzalarına seyahat etmiştir. Bu seyahatler, hem “kesbî ilimleri” (mantık, kelâm, tefsir, hadis, fıkıh) hem de “vehbî ilimleri” (tasavvufî tecrübeler) geliştirmesine kapı aralamıştır. Özellikle

Hicaz bölgesine gidişi, ona Mekke ve Medine’de yaşayan âlim ve sûfilerle tanışma, orada zikir halkalarına katılma fırsatı sağlamıştır (İslam Alimleri Ansiklopedisi, 1990: 278).

2.8.2. Anadolu’ya Gelişi ve Yerleşmesi

Anadolu’ya gelişinde Konya ve Karaman gibi şehirlerde durakladığı, buralarda ilim ve tasavvuf çevreleriyle temas kurduğu rivayet olunur. Menkıbe anlatımlarında, Alanya civarından geçerek, günümüzde Eskipazar olarak bilinen Örenşar bölgesinde bir süre kaldığı ifade edilir. Ardından, eski adıyla “Yabanâbâd” (günümüzde Kızılcahamam-Çamlıdere) bölgesine gidip Çatak köyüne yerleştiği kaydedilir (Eker, 2000: 22). Bir menkıbeye göre, oradan Çamlıdere’ye derviş kıyafetiyle gelip bir tür “mekân keşfi” yapmış, kendisine manevî bir işaretle oranın uygun bir irşat yeri olduğunu anlamış, daha sonra kendisini “çoban” kimliğiyle tanıtarak oraya yerleşmiştir. Bu anlatıda, tasavvuf ehlinin kendilerine “gösterilen yeri” seçme geleneğiyle uyumlu motifler mevcuttur. Bölgenin coğrafi şartları, insanların manevî beklentileri ve Osmanlı yönetiminin müsaadesi göz önüne alındığında, Şeyh Ali Semerkandî’nin Çamlıdere’ye yerleşmesi, uzun süreli bir irşat faaliyetine girişmesi için elverişli ortam hazırlamıştır.

2.9. Vefatı

Osmanlı arşiv kayıtlarıyla vefatının ve medfun bulunduğu yerin Ankara’nın Çamlıdere ilçesinde olduğunu net bir şekilde görüyoruz.

2.9.1. Vefat Tarihi Hususundaki Görüşler

Kaynaklar, H. 860 (M. 1456) ve H. 862 (M. 1457 veya 1442) tarihleri arasında onun vefat ettiğini ileri sürer. Bu kadar net olmayan miladî tarihler, farklı vakıf belgeleri ve menakıb nakilleri arasındaki uyumsuzluktan doğar. Yine de, Hicrî 720’de doğduğu rivayetini esas alırsak, H. 860-862 (yaklaşık 130-140 yıl) civarında yaşadığı kabul edilebilir (Âşık, 1980: 8).

2.9.2. Kabrine Dair İhtilaf ve Osmanlı Belgeleri

Zeyne, Mısır’daki Babü’n-Nasr Mezarlığı ve Çamlıdere gibi farklı defin yerleri zikredilmiştir. Ancak Osmanlı arşiv kayıtları, “kesin bir kararla Çamlıdere” ifadesini

barındırır. Söz konusu kayıtlarda, “Şeyh Ali Semerkandî’nin mübarek türbesi” nin Çamlıdere’de olduğu, eğer Zeyne’de bir kabir varsa bile bunun muhtemelen “makam kabri” niteliği taşıyabileceği belirtilir (Işık, 2018: 67; Mercan, 2011: 24). Bu konuda, Semerkandî vakıfları arasında bir ihtilaf çıktığı, davaya Yabanâbâd Kadısı’nın baktığı ve elindeki belgeleri inceleyerek “Onun asıl kabrinin Çamlıdere’de bulunduğu” yönünde hüküm verdiği ifade edilir. Böylece Şeyh Alâeddin Ali b. Yahya Semerkandî ile Şeyh Ali Semerkandî adlı şahısların tek isim altında birleşmesi ve vakıf tescillerinin de bu görüşü desteklemesiyle ihtilaf son bulmuştur. Zeyne’deki yapı muhtemelen onun adına inşa edilmiş bir sembolik türbedir.

Her ne kadar doğum ve vefat tarihleri ile defin yeri konularında tam bir ittifak olmasa da, Hicrî 720’de (1300 veya 1320) doğup, Hicrî 862’de (1442 veya 1457) vefat ettiği görüşü ağırlık kazanmıştır. Hayatının önemli bir kısmını Orta Asya’dan Anadolu’ya uzanan seyahatlerle geçiren, medrese ve dergâh faaliyetlerini birleştiren, hem Osmanlı arşivlerinde hem de menakıb eserlerinde iz bırakan Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî, Anadolu’daki İslamî kimliğin şekillenmesinde pay sahibi olmuş önder sufilerden biri olarak kabul edilir. Onun hayat hikâyesi, günümüze değin kısmen menkıbevari bir çerçevede anlatılacak olsa da, Osmanlı belge ve defterlerinden elde edilen resmi veriler, Şeyh Ali Semerkandî gerçeğini daha net bir biçimde aydınlatmakta, Karaman’dan Çamlıdere’ye kadar geniş bir coğrafyada izler bıraktığını teyit etmektedir. Böylece, kişiliği ve eserleri hakkındaki rivayetler daha sağlam bir zeminde değerlendirilebilir hale gelir.

Vefatı ve defin yeri üzerindeki rivayetler çeşitlidir. Kimi eserler Zeyne veya Mısır Babü’n-Nasr Mezarlığı’nı kaydederken, Osmanlı kayıtları kesinlikle Çamlıdere’yi işaret eder. Davalar, vakıf belgeleri ve kadı sicilleri, mezarının Çamlıdere’de olduğu fikrini resmî biçimde tescillemiştir. Bu kayıtlar, “Zeyne’deki kabrin makam kabri olabileceği” tezini güçlendirir. Neticede, müteaddit yerlerde onun makamı bulunması, Anadolu ve çevre coğrafyadaki manevî nüfuzunu yansıtan bir kültürel miras sayılabilir.

3. ŞEYH ALÂEDDİN ALİ es-SEMERKANDÎ’NİN TASAVVUFÎ YÖNLERİ VE NİTELİKLERİ

İslâm kültürü, tarihsel süreç içerisinde çok çeşitli kimlikleri, bölgeleri ve kurumları bünyesinde harmanlamış; siyasî, dinî ve tasavvufî kimlikler çoğu zaman tek bir şahısta birleşmiştir. Orta Asya’da, Mâverâünnehir ve Horasan menşeli kimi şahsiyetlerin Anadolu’da geniş etki alanları oluşturması, özellikle 13-15. yüzyıllar arasındaki hareketlilikle belirginleşmiştir.

Bu dönem, tasavvuf önderlerinin ve âlimlerin, bazen bir müderris olarak medreselerde, bazen bir mürşit olarak dergâhlarda sürdürdükleri görev sayesinde, Müslüman halkın hem ilmî hem manevî rehberi olmalarını sağlamıştır. Bu çerçevede incelenen isimlerden biri de Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî veya daha yaygın bilinen adıyla Şeyh Ali Semerkandî’dir. Onun tasavvufî yönü, Osmanlı coğrafyasındaki faaliyetleri, ilim ve devlet ricaliyle ilişkileri, menkıbeleşmiş keramet hikâyeleri ve nesep özellikleri, döneminin dinî-sosyal yapısı içinde önemli bir yere sahiptir.

3.1. Nesebi ve Soy Çerçevesinde Öne Çıkan Özellikleri

Hiz. Ömer’in torunu olmasıyla ilişkilendirilen rivayetler, onu aynı zamanda Hiz. Peygamber (s.a.v) ile akrabalık bağına (sıhriyet) sahip kılan bir şecereye dayandırır. Bu soydan gelmenin, dönemin toplumsal ve siyasal ilişkilerinde önemli bir prestij unsuru olduğu açıktır. Farukî (Hiz. Ömer soyundan) veya Seyyid (Hiz. Ali ve Ehl-i Beyt mensubu) nisbesine sahip olduğunun ileri sürülmesi, birtakım menkıbe ve kayıtların ifadesiyle güçlenir. Böyle bir nesep, özellikle Anadolu coğrafyasında hem halk nezdinde hem de devlet katında saygınlığını artırmıştır (Çıpan, 1994: 158).

Tasavvuf çevrelerinde, “sıhriyetiyle Hiz. Peygamber’e uzanan” bir şeyh, manevî otoriteyi temsil etme bakımından ayrıcalıklı görülmüştür. Bu durum sadece soya dayalı bir itibar değil, aynı zamanda onun hakkında “mübarek nesil” söyleminin yayılmasına da vesile olmuştur (Mercan, 2011: 24). O dönemde, pek çok tasavvuf önderinde karşımıza çıkan soy iddiaları, halkın ve devlet erkânının kendilerine beslediği saygıyı pekiştirmeye hizmet etmiştir.

3.2. Dinî ve Beşerî İlimlerdeki Ustalığı

Vurgulandığı üzere, Şeyh Ali Semerkandî yalnızca tasavvufî bir önder değil, aynı zamanda dinî ve beşerî ilimlerde derin bilgiye sahip bir âlim olarak yetişmiştir. Onun ilmî şahsiyetini anlamada "beşerî ilimler" vurgusu özel bir öneme sahiptir. Bu ifade, dönemin ilim tasnifine göre aklî ilimleri (mantık, kelâm, felsefe), ayrıca edebiyat, şiir ve hitabet gibi sanat ve beyanla ilgili alanları kapsar. Şeyh Ali Semerkandî'nin bu alanlardaki birikimi, onu yalnızca medrese ortamında değil, toplumsal ve siyasal düzeyde de etkin bir aktör hâline getirmiştir.

O dönemde bir sûfnin sadece ibadet ve zühd yönüyle değil, aynı zamanda toplumla kurduğu entelektüel ilişki ile de değerlendirildiği düşünüldüğünde, Şeyh Ali Semerkandî'nin aklî ve naklî ilimlerdeki yetkinliği, onun kamusal etkisini artıran başlıca unsurlardandır. Medrese derslerinde fıkıh, tefsir ve hadis gibi naklî ilimleri okuturken, mantık ve kelâm gibi disiplinlerle öğrencilerinin düşünsel çerçevesini de genişletmiş olması, onu klasik anlamda “mütekamil bir âlim” haline getirmiştir.

Bu ilmî donanım, onun farklı sosyal tabakalarla—hem halk hem de devlet erkânı ile—etkili bir iletişim kurabilmesini sağlamıştır. Beşerî ilimlerdeki ustalığı sayesinde sadece bir dinî rehber değil, aynı zamanda bir arabulucu, nasihatçi ve hatta zaman zaman siyasal karar süreçlerine fikir sunabilecek donanımda bir entelektüel olarak kabul görmüştür. Rivayetlerde yer alan, Bursa'ya geldiğinde devlet ricali tarafından kendisine "devlet hizmetine girme" teklifinde bulunulması da bu çok yönlü kimliğinin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Bu teklif karşısında kendisinin nezaketle geri adım atması ise, dünyaya meyletmeme prensibini ilmî ve ahlâkî bir tutumla birleştirdiğini gösterir.

Dolayısıyla, Şeyh Ali Semerkandî'nin dinî ve beşerî ilimlerdeki derinliği yalnızca bireysel bir meziyet değil; onu dönemin ilmî, toplumsal ve siyasî hayatında etkili kılan temel bir özelliktir. Onun şahsiyetinde ilim, irfan ve hikmet iç içe geçmiş; bu da onu yaşadığı dönemin önde gelen sûfilerinden biri hâline getirmiştir.

3.3. Duruma ve Muhataba Göre Söz Söyleme Marifeti

“Şeyh Ali Semerkandî, durum ve muhatabın vaziyetine göre söz söylemiştir” cümlesi, onun stratejik ve incelikli bir iletişim becerisine sahip olduğunu gösterir. Tasavvuf edebiyatında, “Hikmet nedir?” sorusuna çoğu zaman “Sözün, yerinde ve muhatabın ihtiyacına göre söylenmesidir” cevabı verilir. Bu bakımdan, Semerkandî’nin “nazik ve mahirane”üslubu, onu resmî ve gayriresmî ortamlarda mükemmel bir konuşmacı ve nüfuz sahibi bir kanaat önderi hâline getirmiştir.

Bursa’da devlet ricali arasına girmesi için yapılan teklife verdiği “mahirane cevap”, menkıbe geleneğinde sık sık anılır. Onun, bu teklifi kibarca geri çevirerek “manen görevli olduğu bölgeyi tercih ettiğini” ifade etmesi, tasavvuf şahsiyetlerinin siyasetle kurduğu mesafeli ilişkiyi de gösterir. Bir yandan devletle iyi geçinmek, ama diğer yandan resmî makamlara talip olmadan manevî hizmetini sürdürmek, dönemin mutasavvıf-âlim tipolojisinin önde gelen özelliğidir (Altunkaya, 2014: 49).

3.4. İlmi Vasıfları

Tefsir ilmi alanında dünyada önde gelen İslam alimlerindendir.

3.4.1. Kur’an-ı Kerim ve Kıraat İlimlerindeki Derinliği

Yetişme döneminde Kur’an-ı Kerim’i küçük yaşta ezberlemesi ve aşere takrib (çeşitli kıraat usulleri) üzere okuyacak seviyede eğitim alması, onun ilmî serüveninin temelini teşkil etmiştir. Tasavvuf âlimlerinin bir kısmı, “Kur’an eğitimi asgarî düzeyde alan” veya “halk arasında bilgisi kısıtlı olan” tipler gibi yanlış bir algıyla anılsa da, Şeyh Ali Semerkandî örneği tam tersine, tasavvuf ulemasının genellikle Kur’an ve hadis ilimlerinde de üst düzey donanımlı olduğunu kanıtlar (Gülcan, 1976: 31; Çıpan, 1994: 160).

17 yaşına geldiğinde, Kur’an-ı Kerim’in tefsiriyle meşgul olmaya başlaması ve bu özelliğinin babası Seyyid Yahya eş-Şirvânî tarafından takdir edilmesi dikkat çekicidir. Babasının onu gördüğünde “Ey Ariflerin Tacı! Allah’ın yardımını seninle olsun” şeklinde iltifat etmesi hem aile ortamındaki ilmî geleneği hem de genç yaşta parlayan bir zekâyâ işaret eder (Eker, 2000: 255).

3.4.2. Hac Yolculuğu ve Arap Filolojisinde İhtisası

20’li yaşlarının başında babasıyla birlikte hacca gitmesi ve ibadetini yerine getirdikten sonra Arap filolojisi üzerinde ihtisaslaşması, onun “dil ve edebiyat” yönünün de güçlü olduğunu ortaya koyar. Arap dili, sadece dinî metinleri okumak için değil, aynı zamanda dönemin entelektüel iletişim diliydi. Mısır, Şam ve Bağdat’ta dolaşarak çeşitli âlimlerden ders aldığı kaydedilir. Bu süreçte hadis, tefsir, fıkıh gibi naklî ilimleri derinlemesine öğrenip, sonunda büyük bir allâmeolarak anılır hâle gelmiştir (Gülcan, 1976: 31).

3.4.3. Tasavvufî İncelikleri ve Seyyid Abdurrahman Esferanî Tecrübesi

Şeyh Ali Semerkandî’nin tasavvufî yolculuğu, yalnızca teorik bilgiyle sınırlı kalmamış; bizzat yaşadığı tecrübelerle derinleşmiş ve olgunlaşmıştır. Şirvan’daki babasını ziyaret ettikten sonra tasavvufî inceliklerde derinleşmeye başlayan Şeyh Ali, bu süreçte hem ruh terbiyesinde hem de irşad sorumluluğu konusunda önemli aşamalar kat etmiştir. Tasavvuf geleneğinde “sohbet”, “mürâkabe” ve “halvet” gibi uygulamalarla gerçekleşen bu olgunlaşma süreci, onun şahsında belirgin biçimde izlenebilmektedir.

Tasavvuf yolculuğunun önemli duraklarından biri, Seyyid Abdurrahman Esferanî ile geçirdiği sekiz aylık süreçtir. Esferanî, dönemin itibarlı sûfîlerinden biri olup özellikle seyr ü sülûk alanında derin tecrübesiyle tanınmaktadır. Bu dönemde Şeyh Ali Semerkandî’nin, onun sohbetlerine katıldığı, çeşitli hizmetlerde bulunduğu ve manevî terbiye açısından yoğun bir eğitimden geçtiği anlaşılmaktadır. Tasavvuf literatüründe bu tür birliktelikler, müridin “feyz alması” ve “rabîta” yoluyla manevî bağ kurması bakımından oldukça önemlidir. Bu sekiz aylık süre, onun zahirî bilgiden bâtinî olgunluğa doğru yönelişinde kritik bir basamak teşkil etmektedir.

Seyyid Abdurrahman ile geçirdiği sürenin ardından, Semerkand’a doğru yola çıkan Şeyh Ali, burada rüyasında aldığı bir manevî işaret doğrultusunda “Dem” mağarasında uzun bir süre halvette kalmıştır. Halvet (inziva), sûfî terbiyesinin en önemli unsurlarından biri olup nefsin tezkiyesi, kalbin saflaştırılması ve ilahî hakikatlere erişim amacıyla uygulanmaktadır. Onun bu tecrübesi, yalnızca bireysel bir inziva değil; aynı zamanda Allah ile kurduğu derin içsel ilişkinin bir göstergesi olarak da yorumlanmalıdır. Klasik

sûfiler gibi o da “çile” ya da “erbain” (kırk gün) usullerini uygulayarak nefsini terbiye etmiş, riyazet ve tefekkürle kemâle ulaşma gayesi gütmüştür.

Tasavvufî kaynaklarda yer alan anlatımlara göre, bu halvet süreci sırasında birtakım manevî keşifler yaşamış, kalbine ilham edilen bilgilerle donanmış ve daha sonra Medine’ye dönerek irşat faaliyetlerine başlamıştır. “Kemâle ermiş bir zat” olarak tanımlanması hem manevî yetkinliğini hem de mürşidlik sorumluluğunu yerine getirecek olgunluğa eriştiğini göstermektedir. Bu süreç, menkıbe yazarları tarafından zaman zaman keramet düzeyinde bir hâl olarak değerlendirilmiştir. Zira sûfî gelenekte rüyalar, manevî işaretler ve keşifler yalnızca bireysel tecrübeler değil, aynı zamanda Allah’ın seçkin kullarına lütfettiği özel yönlendirmeler olarak kabul edilir. Şeyh Ali’nin bu yönü, onun sadece bir âlim veya öğretici değil; aynı zamanda içsel sezgileri güçlü, manevî rehberlik kapasitesi yüksek bir mürşid olduğunu ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla Seyyid Abdurrahman Esferanî ile yaşadığı tecrübe, halvet uygulaması ve rüyalarla yönlendirilen manevi seyri; Şeyh Ali Semerkandî’nin tasavvufî olgunluğunun mihenk taşlarıdır. Bu tecrübeler, onun hem şahsî maneviyatında hem de takipçilerine sunduğu tasavvufî rehberlikte derin etkiler bırakmıştır.

İrşadî Vasıfları bakımından, tarikatta “Kutbu’l-Aktab” mertebesine eriştiğine dair anlatılar, 18 halifesi bulunduğu ve on binlerce kişiyi irşat ettiği yolundaki menkıbevi ifadeler, onun tasavvuf yolundaki gücünü ve nüfuzunu abartılı da olsa canlı biçimde yansıtır. Müritlerinin sayısına dair net kayıtlar bulunmasa da, Karaman, Çamlıdere, Eskipazar, Bursa gibi geniş coğrafyada neslinin ve dostlarının varlığı, o dönemde yolunun ne kadar yaygın kabul gördüğünü gösterir. Bazı menkıbelerde, Hz. Peygamber’den beri devam eden “silsile-i sâdât” listelerinde “Seyyid Yahya” ve “Şeyh Ali Semerkandî”nin de yer alması, onun tasavvuf tarikatları literatüründe güçlü bir iz bıraktığını vurgular. Bunların yanı sıra, Menakıb ve Kerametler, Şeyh Ali Semerkandî hakkındaki halk anlatılarının en renkli kısmını oluşturur. Buzağların inekleri emmemesi hikâyesi, kurt ile öküz meselesi, su çıkarma kerametleri gibi rivayetler, Osmanlı halk muhayyilesinde “tabiatla ve hayvanlarla bile anlaşabilen velî” algısının tipik örnekleridir. Hikâyelerde, kadı huzurunda taş ve ağaçların dile gelmesi gibi unsurlar, menkıbe edebiyatının bariz abartı motiflerini içerirken, aynı zamanda halkın mutasavvıflara yüklediği “doğaüstü tasarruf” beklentisini de açığa vurur. Su kerametleri, sığırcık kuşlarının ekinlere zarar veren haşeratı yok etmesi veya

çekirge sürüsünü def etmesi, onun “bölgesel felaketlere karşı ilahi bir lütuf vesilesi” olduğu inancını pekiştirir.

3.4.4. Menâkıbnâmelerde İlmî Seviyesinin Övülmesi

Menâkıbnâmenin şu cümlesi, “Nice yıllar tahsil-i ulûm ve tekmîl-i kemâlât yaptı; öyle ki devrinin büyük âlimleri ve fazılları arasına katıldı, kimse onunla aklî ve naklî ilimlerde tartışmaya cesaret edemiyordu” ifadesi, üzerinde durulması gereken bir abartı gibi görünse de, dönemin “menkıbevi üslubunun” tipik bir yansımasıdır (Mercan, 2011: 38). Yine de, “muasırlarında asrın eşsizi ve zamanın yegânesi” sayılması, en azından yakın çevresi ve takipçileri açısından ne kadar büyük bir saygı ve itibar gördüğünü yansıtır. Böylece Şeyh Ali Semerkandî’nin ilmî vasıfları, gençlik yıllarından itibaren Kur’an kıraat ve tefsirinde ustalaşma, Arap filolojisi ve naklî ilimleri derinlemesine öğrenme, tasavvuf sahasında halvet ve riyazet tecrübeleriyle pekiştirilmiş bir birikim şeklinde tanımlanabilir.

İlmî Vasıfları bakımından onun küçük yaşta Kur’an kıraatiyle meşgul olması, 17 yaşında tefsirle uğraşması, 20’li yaşlarında Arap filolojisinde ihtisas yapması ve İslam dünyasının değişik merkezlerinde ders okuması, çok yönlü bir âlim kimliğini aksettirir. Aynı zamanda tasavvuf yolunda babası Seyyid Yahya eş-Şîrvânî, Abdurrahman İsferâyînî, Seyyid Şerif Cürçânî gibi isimlerden istifade ettiğine dair rivayetler, onu dönemin ilmî-sûfî network’ünün merkezine yerleştirir. Çıkardığı eserlerden özellikle “Bahru’l-Ulûm” tefsiri, pek çok İslâmî ilmi harmanlamasıyla meşhurdur; mantık ve kelâm sahasında yazdığı haşiyeler de medrese geleneğindeki derinliğini yansıtır. Resmî Vasıfları arasında Mekke’de 14 yıl, Medine’de 7 yıl görev yapması, Anadolu’ya geldiğinde Bursa’daki çekirge felaketi gibi olağanüstü durumlara karşı manevî çare olması, Osmanlı padişahlarınca vezirliğe dahi liyakatli görülmesi bulunur. Buna rağmen “yaygın öğretim” diye tabir edilebilecek alanı seçmesi, tasavvuf geleneğinde bir mürşidin devlet işlerinden uzak durmayı yeğlemesi anlayışıyla uyumludur. Çeşitli sebeplerle saray çevresinde çıkan kıskançlıklar veya âlimler arasındaki gerilimler, onun “izini kaybettirerek” daha sivil ve halk içinde sürdürdüğü irşad faaliyetlerini tercih etmesine neden olmuş görünmektedir.

3.5. Resmî Vasıfları

Kabe imamlığı ve Rasulullah(s.a.v.) türbedardığı görevlerini ifa etmiştir.

3.5.1. Mekke ve Medine Görevleri

Şeyh Ali Semerkandî'nin Mekke'de 14 yıl boyunca Hanefî makamında imamlık; Medine'de ise 7 sene kadar Ravza-i Mutahhara'da türbedarlık yaptığı ifade edilir. Bu bilgiler, hem kutsal beldelerde uzun yıllar hizmet etmesi hem de İslam dünyasının kalbi sayılan iki şehirde ilmî ve dinî önderlik yapması bakımından son derece mühimdir. Hanefî makamında görev alması, onun fıkıh mezhebi kimliğini ve resmî kabullenme düzeyini de gösterir. Zira söz konusu görev, öyle sıradan bir kimseye tevdi edilemeyecek kadar itibarlı ve ehliyet gerektiren bir konumdu (Âşık, 1980: 67).

3.5.2. Bursa'daki Çekirge Felaketi ve Vezirlik Teklifi

Daha sonra Anadolu'ya gelip yerleştiğinde, Bursa civarını “çekirge felaketinden kurtardığı” anlatılır. Bu kerametvari hadise, menkıbeler kısmında da işlenecek bir rivayettir. Fakat burada önemli olan, Padişah'ın veya devlet yöneticilerinin kendisine gösterdiği “vezirlik” teklifidir. Bu teklif, dönemin tarikat ve devlet ilişkilerini anlamak bakımından oldukça önemlidir. Zira mutasavvıf bir şeyhe “vezirlik” gibi yüksek bir bürokratik görev sunulması, onun devlet katında ne denli hürmet gördüğünü gösterir. Şeyh Ali Semerkandî'nin bu görevi nazıkçe geri çevirmesi, tasavvufî zühd prensipleriyle uyumludur (Âşık, 1980: 82-83; İslam Alimleri Ansiklopedisi, 1990: 280).

3.6. Molla Fenârî ve Fatih Sultan Mehmed İlişkisi

Kaynaklarda “Molla Fenârî'ye yazdığı mektuplar ile uzaktan uzağa” ve “Fatih Sultan Mehmed'e de bizzat yüz yüze hocalık yaptığı” bilgisi göze çarpar. Molla Fenârî (ö. 834/1431), Osmanlı'nın ilk şeyhülislamlarından biri sayılan mühim bir âlimdir. Onunla mektuplaşacak kadar yakın temasta olmak, yine Şeyh Ali Semerkandî'nin resmî ilim çevrelerince kabul görmesini vurgular (Kuz, 1997: 78).

Fatih Sultan Mehmed'e ders vermesi iddiası, bazı âlimlerin “rahatsız olmasına” yol açtığından söz edilir. Devlet ricaliyle bu derece yakın olmaktan hoşlanmayan kimseler veya saray çevresinde kıskançlık güden bürokrat-âlim gruplarının tepkisi, onu “izini kaybettirecek” kadar yormuş olabilir. Böylece resmî görevlendirmelerden elini eteğini çekerek, “yaygın öğretim” alanına ve “halk içinde Hak ile beraber olma” anlayışına

yönelir. Bu tutum, çoğu tasavvuf büyüklerinde görülen “siyasî ikbal yerine manevî hizmet” tercihinine denk düşer (Âşık, 1980: 117).

3.7. Resmî Görevlerinin Sonu ve Yaygın Öğretime Dönüşü

Onun Mekke ve Medine görevleri, Bursa’da vezirlik teklifi, Molla Fenârî ile mektuplaşma, Fatih Sultan Mehmed’e hocalık gibi resmî vasıflarını sıraladıktan sonra, “bilindiği kadarıyla bunların dışında herhangi bir devlet vazifesi üstlenmediği” belirtilmektedir. Hayatının geri kalanında, “yaygın öğretim” diye tabir edilen, halka dönük medrese-dergâh eksenli faaliyetleri sürdürdüğü anlaşılr. Bu durum Osmanlı topraklarındaki birçok şeyhin benimsediği bir yol haritasıdır: Devletle münasebette ölçülü olmak, makamlardan uzak kalmak fakat manevî nüfuzu korumak (Işık, 2018: 45).

3.8. İrşadî Vasıfları

İnsanlara doğru yolu göstermek için ömrü boyunca irşad faaliyetlerini sürdürmüştür

3.8.1. Tarikat Görevlendirmesi ve Unvanları

Semerkandî, “ilmi rüsûh (derinlik) sahibi” olduktan sonra “sıla-ı rahim” için Şirvan’a dönmüş, babası Seyyid Yahya’dan tarikat adabını öğrenmiş, sonrasında da “irşatla görevlendirilmiştir”. Böylece, “Şeyh Ali Semerkandî” unvanının yaygınlaştığı anlatılır. Ardından “Nakîbü’l-Eşraflık” göreviyle onurlandırılması ve kısa süre sonra “Kutbu’l-Aktab” (kutupların kutbu) diye anılacak noktaya yükselmesi, onun tasavvuf çevrelerinde en üst makamlardan birine geldiğini ortaya koyar (Çıpan, 1994: 161). Bu unvanlar, Osmanlı ve diğer İslam devletlerinde saygınlık ifade eden, bazen de “tasavvuf kurumu içinde hiyerarşik bir basamak” sayılan payelerdir. Kutbu’l-Aktab olmak, menkıbelerde “dünyanın manevî eksenini” olarak tanımlanan mevkiidir. Bu mertebenin verilili, tarikatta kemale ulaşan ve geniş coğrafyada irşat vazifesini yürütebilen çok az sayıda şeyhe nasip olduğu şeklinde anlaşılr (Bursalı, 1972: 107).

3.8.2. Müritleri ve Halifelerindeki Nüfuz Alanı

Şeyh Ali Semerkandî’nin “birçok müridi” olduğu, hatta sayılarının bilinemeyecek kadar fazla bulunduğu ifade edilir. Menkıbnâmesinde on sekiz halifesinden bahsedilir. Bunlar

arasında Cemâleddîn İshak Karamânî, Hamzâi Karamânî vb. isimler zikredilirken, “yedi bin yakın ehlinden ve evlâdından, âşinâlarından âsîlerin ateşe müstahak olmasına rağmen ona sığınarak şefaet bulduğu” gibi ifadelere de yer verilir. Menkıbe üslubundaki bu yüksek rakamlar, çok geniş bir kitleye etki ettiği izlenimini verir. Ayrıca “kırk bin kırk dört kâmil velînin onun ilmine ve faziletine itiraf ettiği” ibaresi, menkıbe yazarlarının abartılı ifadelerinden biridir. Fakat bu abartı, dönemin tasavvuf anlayışında bir şahsın manevî gücünü anlatma yoludur. Özellikle “kutbu’l-arifin” veya “kutbu’l-aktab” diye bahsedilen büyük şeyhlerin menkıbelere konu olması, halkın onlara duyduğu muhabbetin ifadesidir (Altunkaya, 2014: 41; Mercan, 2011: 46).

3.8.3. Tarikat Mensubiyeti: Mâturîdî ve Hanefî Kimliği

Şeyh Ali Semerkandî hakkında yazılıp aktarılan bilgilerde onun inançta (itikatta) Mâturîdî, amelde Hanefî ve meşrepte Nakşibendî ya da Hâcegânî – bazı kaynaklarda Zeynî – olduğu ifade edilmektedir. Bu durum, Anadolu ve Orta Asya tasavvuf geleneklerinde sıkça karşılaşılan “mezhep-tarikat birlikteliği”nin açık bir örneğini sunmaktadır. Özellikle Orta Asya kökenli tasavvufî yapılar, İmam Mâturîdî’nin rasyonel akaid anlayışı ile İmam-ı A’zam Ebu Hanîfe’nin hukukî sistematüğini bir arada benimseyerek, tasavvufî yaşamın zahirî ve bâtınî yönlerini dengelemeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Şeyh Ali Semerkandî’nin Hanefî ve Mâturîdî oluşu, yalnızca kişisel bir tercih değil; ait olduğu ilmî ve kültürel havzanın doğal bir uzantısıdır. Semerkand, Buhara ve çevresi, 10. yüzyıldan itibaren Mâturîdîliğin merkezi hâline gelmiş; Hanefî fikhî ise bu bölgede halkın hem günlük yaşamını hem de medrese eğitimini şekillendiren temel yapı olmuştur. Bu mezheplerin özellikle Nakşibendî tarikatıyla birlikte anılması, fikhî ve kelâm ile tasavvuf arasında kurulan dengeli ilişkiye işaret eder.

Nakşibendîlik, özellikle “zâhir-bâtın dengesi”, “sünnete ittiba” ve “halvet der encümen” (kalben Allah ile olmakla birlikte halk içinde bulunmak) ilkeleriyle tanınan bir tarikattır. Şeyh Ali Semerkandî’nin hayatındaki ilmî faaliyet, toplumla kurduğu ilişki ve siyasî otoritelerle olan mesafeli duruşu, bu prensiplere uygunluk göstermektedir. Ayrıca onun halvet, riyazet ve hizmet merkezli manevî tecrübesi de Nakşibendî meşrebinin temel öğeleriyle uyumludur. Öte yandan, bazı menkıbe ve kaynaklarda Şeyh Ali Semerkandî’nin “Tarîk-i Zeynî”ye mensup olduğuna dair işaretler de bulunmaktadır. Bu bağlamda Evliya Çelebi’nin “Seyahatnâme”sinde geçen “Zeynî Dergâhı” ve “Zeynîler kolu” ifadeleri

önemlidir. Zeynîlik, özellikle 15. yüzyılda Osmanlı topraklarında etkili olmuş ve fikhî hassasiyeti ile dikkat çeken bir tarikat olarak öne çıkmıştır. Bu tarikatın kurucusu Zeynüddin Hâfî, Nakşibendî etkisi taşıyan bir çizgide hareket etmiş ve tarikatını ilmî çevrelerle ilişkilendirerek yaymıştır. Dolayısıyla, Şeyh Ali Semerkandî'nin mensubiyetinde bir karışım söz konusu olabilir: Nakşibendîliğin iç disiplin ve hizmet odaklı yapısı ile Zeynîliğin medrese çevreleriyle kurduğu ilişki bir arada düşünülmelidir. Bu tür eklektik yapı, özellikle Osmanlı ve öncesi tasavvuf tarihinde sıkça rastlanan bir durumdur. Tarikatlar çoğu zaman yalnızca tek bir silsileye bağlı kalmamış, yerel şartlar, şeyhler arası ilişkiler ve bölgesel ihtiyaçlar doğrultusunda farklı gelenekleri bünyelerinde barındırmışlardır. Şeyh Ali Semerkandî'nin Mâturîdî-Hanefî zemine dayanan ve Nakşibendî ya da Zeynî gelenekle iç içe geçmiş meşrebi; onun hem ilmî-teorik hem de pratik-tasavvufî çizgisinin dengeli bir yansımasıdır. Bu mensubiyet, sadece şahsî tercih değil; aynı zamanda onun yaşadığı coğrafyanın dinî-sosyal dokusunun ve dönemin manevî yönelimlerinin de bir tezahürüdür (Çelebi, 1992: 318; Bursalı, 1972: 107).

3.8.4. Semerkandî Tarikatı İddiası ve Silsile-i Sâdât

Mehmet Tahir Bursalı'nın "Osmanlı Müellifleri" adlı eserindeki, "Semerkandî tarikatının kendine has bir tarikat olup Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî tarafından kurulduğu" görüşü, tasavvuf tarihinde her büyük şeyhin "kendi adına bir tarikat" kurmuş olabileceği iddialarından biridir. Kimilerinin "Zeynîlik" veya "Nakşibendîlik" içerisindeki kol olarak gördüğü bu yol, Mehmet Tahir Bursalı tarafından "müstakil bir tarikat" gibi değerlendirilmiştir. Burada verilen silsilede Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hasan Basrî, Habib Acemî, Davud Tai, Ma'rûf Kerhî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî... derken en sonunda Seyyid Yahya ve Şeyh Ali Semerkandî yer alır (Mercan, 2011: 46).

Böyle bir silsile, Orta Asya kaynaklı tarikat ekollerinin klasik isim listesiyle uyumludur. Kimileri bu silsileyi "Hâcegânî-Nakşibendî" kolundan ayrışan bir şube, kimileri ise bağımsız bir tasavvuf meşrebi kabul eder. Literatürde bu tarz silsileler, menkıbe ve tarikatnâmelerde sıkça yer alır. Asıl kıymeti, "Şeyh Ali Semerkandî'nin tasavvufî bir otorite olarak, kendinden sonraki kuşaklara da bir yol bırakması"dır. Bu yolun gerçek manada bağımsız bir tarikat mı, yoksa bir alt kol mu olduğuna dair tartışmalar, tasavvuf tarihi içinde daima açık kalacaktır.

İrşadî Vasıfları (Mürşitliği), “Nakîbü’l-Eşraflık” ve “Kutbu’l-Aktablık” gibi tasavvufi hiyerarşide en yüce makamlara ulaştığını gösterir. Onun çeşitli meşreplerde anılması (Nakşibendî, Zeynî, Hâcegânî) Anadolu tasavvuf ekolleri içindeki karmaşık yapıya işaret eder. Bazı araştırmacıların, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî’nin “müstakil bir tarikat” (Semerkandî tarikatı) kurduğunu ileri sürmesi, bu karışıklığın bir yansımasıdır. Menkıbe anlatılarında sayısı binleri bulan mürid kitlesi ve on sekiz halifesi, Anadolu’daki etkisinin boyutunu abartılı ifadelerle olsa da vurgular.

Menkıbe ve kerametler, onun halk nezdindeki değerini somutlaştırır. Sığır güderken ineklerin buzağılarını emzirmemesi, bir kurdun öküzü yedikten sonra derisine dokunmaması, çekirge ve kuraklık felaketini su çıkararak engellemesi gibi rivayetler, Osmanlı toplumunda “Evliya” kabul edilen mutasavvıfların tabiat olaylarına dahi müdahale edebildiğine dair inancı temsil eder. Osmanlı padişahının su kerametinden etkilenerek Çamlıdere halkını askerlik ve vergi mükellefiyetinden muaf tutması, menkıbe ile tarihî kaydın buluşma noktasıdır. Arşivden çıkarılan fermanlar, bu rivayetleri az da olsa destekler niteliktedir.

3.9. Menkıbe ve Kerametleri

Türk tasavvuf kültüründe, büyük zatlara atfedilen kerametler, çoğu zaman efsane ve masal unsurlarıyla zenginleştirilmiş, böylece geniş halk kitlelerinin nazarında o şahsiyetin azametini anlatan hikâyeler üretilmiştir. Şeyh Ali Semerkandî de bu gelenekten nasibini almış, hakkında pek çok “olağanüstü hadise” nakledilmiştir. Menkıbeler, her ne kadar tarihî vesika niteliği taşımasa da, dönemin ruhunu, halkın beklentilerini ve mutasavvıf-veli tipine karşı duyulan coşkuyu yansıtmaları bakımından önemlidir.

3.9.1. Buzağların İnekleri Emmemesi

Bir anlatıya göre, Şeyh Ali Semerkandî sığır çobanlığı yapmayı kabul ettiğinde köylüler, buzağların annelerini emmeden otlamasını, akşam da aynı şekilde dönmesini bekleyerek ondan adeta “mucize” isterler. O da ineklere ve buzağlarına, “birbirinizi akşama kadar emmeyeceksiniz” der. Akşam olunca herkes, buzağların annelerini gerçekten emmediğini görüp onun “veli” bir kişi olduğunu anlar. Bu hikâye, onun hayvanlara dahi söz geçirecek bir manevi tesir alanı olduğunu vurgular (Ağoğlu, 2009: 40).

3.9.2. Kurt ve Öküz Hikayesi

Menkıbeye göre, kırdaki sığır güden Semerkandî, bir kurdun öküzü saldırmak üzere olduğunu görür. Kurda, “Onu öldürmek için kimden izin aldın?” diye sorunca kurt dile gelir ve “Bu öküz benim nasibimdir, Allah’ın izniyle onu yiyeceğim” der. Şeyh Ali, öküzün sahibine haber vermek için kurttan müsaade ister. Sahibi, ertesi gün de öküzü salınca kurt tekrar saldırır. Ali Semerkandî, “Derisine zarar verme de sahibinin işine yarasın” diye hitap edince kurt tam da dediği gibi etini yer ama derisine dokunmaz. Öküzün sahibi, bu tuhaf hadiseye inanmayarak kadıya şikâyetçi olur. Kadı, Şeyh Ali’den şahit ister; o da “Oradaki taş ve ağaçlar şahitlik etsin!” der. Taşlar ve ağaçlar harekete geçip gelip şahitlik eder. Korkuya kapılan halk, Şeyh’in kerameti karşısında ona boyun eğer. Bu hikâyeye, kadı huzurunda dahi somut bir “mucize” sergileyebilen bir veli tipini yansıtır (Ağoğlu, 2009: 41).

3.9.3. Suyla İlgili Kerametler

Semerkandî’nin en bilinen kerametlerinden biri, “çekirge suyu” veya “sığırcık suyu” olarak meşhur olmuş rivayetlerdir. Genellikle yazılı olmayan veya geç dönemde kayda geçirilen bu anlatımların temeli, “asasını yere vurarak su çıkartması” ve bu suyun çeşitli bölgelerde çekirgeleri yok etmesi/ sığırcık kuşlarını çekmesi gibi olayları kapsar.

3.9.3.1. Suyun Eskipazar Yakınlarında Çıkması-Çamlıdere Muafiyeti

Bir rivayette, Eskipazar ilçesi yakınlarında insanların ve hayvanların susuzluktan kıvrandığını gören Şeyh Ali Semerkandî, atalarından kendisine miras kalan asayı yere vurup su çıkartır. Fakat Osmanlı padişahından Çamlıdere halkının vergi muafiyeti talep edildiği de söylenir. Kimi araştırmacılar, haritalardaki idari sınırlar o dönemde farklı olduğundan, “Eskipazar ve Çamlıdere’nin aynı isimle anılması” veya “yakın idari yapılar” gibi bir duruma dikkat çekerek, çelişki zannedilen hususun açıklanabileceğini söylerler (Ağoğlu, 2009: 42).

3.9.3.2. Tarlada Abdest Alma Hikayesi

Başka bir anlatı, Şeyh Ali Semerkandî’nin bir yaz günü sığır güderken namaz kılmak için abdest alacak su bulamadığını, bunun üzerine asasını yere vurarak “Çık ya mübarek!”

demesiyle yerden güröl güröl su fişkırdığını söyler. Ekin tarlasında çalışan kadınlar, “Ekinlerimiz su altında kalacak!” diyerek şikâyet edip şeyhe hakaret edince, Semerkandî suya hitapla “Ey mübarek! Ne çıktığın ne de aktığın belli olsun!” der ve su kesilir. Daha sonra suyun olduğu yerde “sığırcık kuşları” türemeye başlar, ekinleri istila eden haşeratı yok ederek halkı zarardan kurtarırlar. “Sığırcık Suyu” veya “Çekirge Suyu” adı bu menkıbeden gelir (Şahin, 1997: 72).

3.9.3.3. Bursa’daki Çekirge Felaketi

Bursa’nın çekirge sürüsünün istilasına uğradığı bir dönemde, haberi alan Şeyh Ali Semerkandî, “asasından çıkardığı sudan bir miktarı Bursa’ya gönderir; suyu çekirgelerin bulunduğu yere serpince çekirge sürüleri yok olur” şeklinde anlatılır. Bu olay üzerine padişah, şeyhi Bursa’ya davet eder; büyük ikramlarda bulunur; orada yerleşmesini ister. O ise “manen görevli olduğu yerde kalmayı yeğlediğini” bildirir. Ardından padişah, “Çamlıdere havalisini vergi yükümlülüğünden ve halkını askerlikten muaf tutma” ricasında bulunur. Padişah bunu kabul edip yazılı bir ferman çıkarır. Fermanın maddeleri arasında “Çamlıdere’deki Müslümanlar, Şeyh Ali Semerkandî’nin manevî evlâdıdır; askerlikten muaftırlar; toprak kirasından muaftırlar; çekirgeyi yok eden sığırcık suyu da bu şeyhe ve onun manevî evlâtlarına aittir” gibi hükümler yer alır. Bu keramet rivayetleri, hem Osmanlı arşivinde “manevî evlat” meselesine dair kayıtlara, hem de devrin toplumsal hafızasındaki “koruyucu şeyh” imajına dayanır. Her ne kadar menkıbe boyutu ağır olsa da, Osmanlı padişahlarının bölgedeki vergi muafiyet belgesi vermesi gerçeğiyle örtüşmesi, Semerkandî’nin dergâhına ve nesline gösterilen ayrıcalığı doğrular (Ağoğlu, 2009: 43).

3.9.4. Berçin Çatal Köyü Ali Semerkandî Camii

Kızılcahamam’a yaklaşık 35 km mesafede yer alan Berçin Çatak köyündeki caminin, Şeyh Ali Semerkandî’nin Eskipazar’dan ayrıldıktan sonra burada bir süre ikamet etmesiyle inşa edildiği kabul edilir. Tarihi kayıtlara göre, ilk dönemlerde “Cuma Camii” diye bilinen bu yapı, uzun yıllar bölgenin dinî faaliyetlerini yürütmesinde önemli bir rol oynamıştır. 2000’li yıllarda yenilenen cami, ne yazık ki özgün mimarî özelliklerini büyük ölçüde kaybetmiştir. Caminin önünde Romalılardan kaldığı düşünülen iki sütun başı, “ezan taşı” olarak anılır ve ezan okumak için kullanıldığı rivayet edilir. Söz konusu caminin bugün köy yerleşiminden uzakta, sadece tarihî bir hatıranın nişanesi olarak varlığını sürdürmesi, Şeyh Ali

Semerkandî'nin bu yöredeki etkinliğinin yüzyıllar boyunca zihinlerde canlı kaldığını göstermektedir (Ağoğlu, 2009: 45). Bu anlatılar, Şeyh Alaeddin Ali es-Semerkandî'nin halk nezdindeki yüksek konumunu ve Anadolu coğrafyasında bıraktığı kalıcı izleri yansıtmaktadır. Onun hem ilmî hem tasavvufî mirası, kendisinden sonra gelen nesiller tarafından menâkıbnâmeler, sözlü rivayetler ve vakıf kayıtları aracılığıyla yaşatılmıştır. Dolayısıyla, bu menkıbe ve keramet hikâyeleri, yalnızca birer efsaneî unsur olmanın ötesinde, dönemin manevi anlayışını, toplumsal ihtiyaçlarına nasıl cevap aradığını ve halkın manevî önderlere duyduğu derin saygıyı da gözler önüne sermektedir.

4. ŞEYH ALÂEDDİN ALİ es-SEMERKANDÎ’NİN TASAVVUFÎ KİMLİĞİ VE İLMÎ MİRASI

Hazret, ilmi ve tasavvufi kimliği ile bizlere ışık niteliğinde yön verecek kıymetli bir hazine bırakmıştır.

4.1. Kimliğinin Değerlendirilmesi

Şeyh Ali Semerkandî ile Şeyh Alâeddin Ali Semerkandî’nin aynı kişi mi yoksa birbirinden farklı şahsiyetler mi olduğu konusu, tarihî kaynaklarda ve günümüz araştırmalarında uzun süredir tartışılmaktadır. Bu tartışmanın merkezinde yer alan temel problem, her iki isme dair bilgiler aktarılırken, menkıbe ve sözlü rivayetlerle arşiv belgelerinin iç içe geçmesinden kaynaklanmaktadır. Belli bir kesim, “Şeyh Alâeddin Ali” ile “Şeyh Ali” şeklinde anılan isimlerin aynı kişiyi işaret ettiğini, bir başka kesim ise benzer unvanların veya nisbetlerin farklı kişilerde bir araya geldiğini savunmaktadır. Konuya ilişkin rivayetler, vakıf kayıtları ve Osmanlı arşiv belgeleri bu ihtilafın çözümünde yol gösterici birer kaynak niteliğindedir. Burada önce “ayrı kişiler olduğuna dair” görüşler, sonra “aynı kişi olduğuna dair” görüşler ele alınacak ve nihayetinde meseleye dair toplu bir değerlendirme sunulacaktır (Işık, 2018: 26).

Bazı araştırmacılar, Şeyh Alâeddin Ali Semerkandî olarak tanınan zâtın Gülnar-Zeyne köyünde medfun bulunduğunu ve “Bahru’l-Ulûm” adlı meşhur tefsirin müellifi olduğunu, Ankara-Çamlıdere’de “Sığırcık (Çekirge) suyu” kerametleriyle tanınan Şeyh Ali Semerkandî’nin ise farklı bir şahıs olduğunu belirtmektedir. Özellikle Bursalı Mehmet Tahir, “Osmanlı Müellifleri” adlı eserinde, Hicrî 862 (Miladî 1457) yılında vefat eden Şeyh Alâeddin Ali Semerkandî’nin Mersin-Gülnar ilçesine bağlı Zeyne köyünde yattığını, Ankara-Çamlıdere’de metfun bulunan başka bir Ali Semerkandî’nin de çekirge felaketini sığırcık kuşları vasıtasıyla ortadan kaldırmasıyla meşhur olduğunu belirtir. Evliya Çelebi de Seyahatname’sinde “Kasaba-i Zeyn-i Şerif” başlığı altında burada yedi evladiyla beraber büyük bir kubbe altında defnedilmiş bir Şeyh Ali Semerkandî olduğuna işaret eder.

İsmail Hakkı Mercan, “Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî ve Menakıb-nâmesi” adlı eserinde, Konya Kadısı Kemal b. Halil el-Karamânî tarafından 1589’da istinsah edilip III. Ahmed’e sunulan Bahru’l-Ulûm tefsiri için, “es-Şeyh Aliyyü’s-Semerkandî medfûnün bi karyetin yukâlu lehâ Zeynetün” şeklinde açık bir kaydın yer aldığını vurgular. Karaman ve

Zeyne bölgesinde bazı kesimlerin, Zeyne'deki zatla amlıdere'deki zatın aynı kişi olduğunu savunan görüşü kabul etmediği ve iddialarını bölgedeki eski ailelerin anlatılarına dayandırdığı görülür. Mustafa ıpan ise bu iki ismin bir dönem benzer coğrafyalarda yaşamış, fakat farklı yerlerde faaliyet göstermiş kimseler olduğunu ve her ikisinin de nihayet Anadolu'da irşat vazifesi yaparak farklı yerlerde vefat ettiklerini ifade etmektedir. D. Ali Gülcan da eserlerinde, Karaman'ın "Bahru'l-Ulûm sahibi" şeyh Ali Sultan'ıyla Kızılcahamam-amlıdere havalisinde metfun "ekirge şeyhi" diye anılan şeyh Ali Semerkandî'yi karıştırmamak gerektiğini söyler. Bu görüşü savunan isimler arasında yer alan Abdülkerim Erdoğan, Osmanlı coğrafyasında "sığırcık suyu" kerametleriyle tanınan amlıdere'deki zatın, yazılı kayıtlarda pek fazla bilgiyle anılmamasının, menkıbelerin ve isim benzerliklerinin karışmasına neden olduğunu dile getirir. Kamil şahin ise Bursalı Mehmet Tahir'in görüşlerine atıfta bulunarak Mersin-Gölnar ilçesi Zeyne köyündeki türbe sahibiyle amlıdere'deki şeyh Ali Semerkandî'nin farklı kişiler olduğunu vurgular. Netice itibariyle, bu kesimin savunusu, Zeyne'de medfun olan ve ünlü bir tefsir kaleme alan Alâeddin Ali Semerkandî ile Ankara'da sığırcık suyu kerametleriyle meşhur Ali Semerkandî'nin iki ayrı şahsiyet olduğunu ileri sürmektedir (Işık, 2018: 26; Bursalı, 1972: 107).

Bir kısım araştırmacı ise şeyh Alâeddin Ali Semerkandî ile şeyh Ali Semerkandî'nin aynı zat olduğunu, ancak bu ismin farklı bölgelerde farklı şekillerde anıldığını belirtir. Hüseyin Aşık, kaleme aldığı "şeyh Ali Semerkandî (k.s) Hayatı Menkıbeleri" isimli çalışmasında, Bahru'l-Ulûm adlı tefsirin de müellifi olan zatın gerçekte amlıdere'de yattığını, Zeyne'de defnedildiği söylenen kişinin ise "Babaresül" lakaplı bir halife olduğunu iddia eder. Ona göre, bu halife zamanla şeyhinin adıyla anılmış, böylece iki farklı kabrin aynı şahsa ait olduğu sanılarak kargaşa yaşanmıştır. Mustafa Altunkaya da "Bahru'l-Ulûm ve şeyh Ali Semerkandî Hayatı-Eğitim Vakıf Hizmetleri-Eserleri Üzerine" adlı eserinde, Osmanlı arşiv kayıtları ve vakıf belgelerinde her iki yerdeki külliyelerin de Ali b. Yahya es-Semerkandî ismine kayıtlı olduğunu anlatır. Yabanâbâd (Çamlıdere) Kadısı'nın geçmişte yaşanan bir davada, Hazine-i Âmire'de bulunan Mevkufat defterlerini incelediğini ve şeyh Alâeddin Ali Semerkandî'nin asıl kabrinin amlıdere'de bulunduğunu tasdik ettiğini belirtir. Bu bağlamda, Zeyne'deki türbenin "makam kabri" yahut şeyhin aile fertlerinden ya da halifelerinden birine ait olduğu kanısı güçlü görünmektedir. Adana-Gölnar kazasında oturan bazı ailelere ve Ankara civarındaki bazı akraba kollarına tanınan vergi muafiyeti fermanlarının, tek bir şahsın soyundan gelen farklı kolları işaret ettiği; dolayısıyla Zeyne

ve amlıdere’de aynı zatın manevî mirasının sürdürüldüğü de bu araştırmacılar tarafından vurgulanır. Dolayısıyla, aynı kişi olduklarını savunanların dayanağı, doğrudan Osmanlı resmî belgelerine dayanan vakıf kayıtları, padişah berâtları ve vergi muafiyeti listeleridir (Âşık, 1990: 13; Altunkaya, 2014: 36).

Bir kısım araştırmacı ise Şeyh Alâeddin Ali Semerkandî ile Şeyh Ali Semerkandî’nin aynı zat olduğunu, ancak bu ismin farklı bölgelerde farklı şekillerde anıldığını belirtir. Hüseyin Aşık, kaleme aldığı “Şeyh Ali Semerkandî (k.s) Hayatı Menkıbeleri” isimli çalışmasında, Bahru’l-Ulûm adlı tefsirin de müellifi olan zatın gerçekte amlıdere’de yattığını, Zeyne’de defnedildiği söylenen kişinin ise “Babaresül” lakaplı bir halife olduğunu iddia eder (Âşık, 1990: 13). Ona göre, bu halife zamanla şeyhinin adıyla anılmış, böylece iki farklı kabrin aynı şahsa ait olduğu sanılarak kargaşa yaşanmıştır.

Mustafa Altunkaya da “Bahru’l-Ulûm ve Şeyh Ali Semerkandî Hayatı-Eğitim Vakıf Hizmetleri-Eserleri Üzerine” adlı eserinde, Osmanlı arşiv kayıtları ve vakıf belgelerinde her iki yerdeki külliyelerin de Ali b. Yahya es-Semerkandî ismine kayıtlı olduğunu anlatır (Altunkaya, 2014: 36-51). Yabanâbâd (Çamlıdere) Kadısı’nın geçmişte yaşanan bir davada, Hazine-i Âmire’de bulunan Mevkufat defterlerini incelediğini ve Şeyh Alâeddin Ali Semerkandî’nin asıl kabrinin amlıdere’de bulunduğunu tasdik ettiğini belirtir. Bu bağlamda, Zeyne’deki türbenin “makam kabri” yahut şeyhin aile fertlerinden ya da halifelerinden birine ait olduğu kanısı güçlü görünmektedir. Adana-Gölnar kazasında oturan bazı ailelere ve Ankara civarındaki bazı akraba kollarına tanınan vergi muafiyeti fermanlarının, tek bir şahsın soyundan gelen farklı kolları işaret ettiğı; dolayısıyla Zeyne ve amlıdere’de aynı zatın manevî mirasının sürdürüldüğü de bu araştırmacılar tarafından vurgulanır. Dolayısıyla, aynı kişi olduklarını savunanların dayanağı, doğrudan Osmanlı resmî belgelerine dayanan vakıf kayıtları, padişah berâtları ve vergi muafiyeti listeleridir (Yazıcı, 1991: 51).

4.1.1. Genel Değerlendirme

Şeyh Alâeddin Ali Semerkandî ile Şeyh Ali Semerkandî’nin kimliğı hakkındaki bu ikili bakış açısı, esasen menkıbe ağırlıklı söylemlerle arşiv belgelerinin birbiriyle çelişmesi ya da farklı şekillerde yorumlanmasından ileri gelmektedir. Bölge halkının aktardığı rivayet ve menkıbeler, zamanla bu zatların yaşam öykülerini efsanevi bir biçime dönüştürmüş;

soy, nisbet, defnedilme yeri ve vakıf hizmetleri gibi temel konular birbirine karışmıştır. Buna karşılık, Osmanlı Devleti döneminde düzenlenmiş vakıf kayıtları, fermânlar ve muafiyet belgelerinin, tarihsel gerçekliğe daha yakın veriler sunduğu söylenebilir. Özellikle aynı tefsirin yazarı olarak iki farklı isim gösterilmesinin yol açtığı karmaşa, bu belgelerde “Ali b. Yahya es-Semerkindî” isminin Zeyne ve Çamlıdere’deki eser ve külliyele birden atfedilmesiyle daha da anlaşılır bir hâl almaktadır. Dolayısıyla, pek çok tarihçi, bahsi geçen vakıfların iki farklı yerde, ancak aynı kişi tarafından kurulmuş olma ihtimalini kuvvetle muhtemel görmektedir. Sonuç itibarıyla, “ayrı kişiler” diyenlerin önemli bir bölümü, menkıbevari rivayetler veya bölgesel sahiplenmeyi yansıtan ifadeler üzerinden savunu yaparken; “aynı kişi” diyenler, ağırlıklı olarak Osmanlı arşivlerindeki vakıf tescil kayıtları ve padişah fermânlarını referans göstermektedir. Bu da, muteber resmî belgelerin, Şeyh Alâeddin Ali Semerkandî ile Şeyh Ali Semerkandî’yi büyük ihtimalle tek bir şahsiyet olarak işaret ettiğini ortaya koymaktadır. Her iki yerdeki (Zeyne ve Çamlıdere) türbe veya külliyele, şeyhin evlatları, torunları ya da halifeleri aracılığıyla uzun süreli bir manevî bağın devam ettirildiğini göstermektedir. Ayrıca, iki farklı beldenin vakıfları ve vergi muafiyeti ayrıcalıkları üzerinden ortaya çıkan bölgesel anlaşmazlıkların, tarih içinde bu karışıklığın daha da derinleşmesine neden olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle konu, arşiv belgelerinin yeniden gözden geçirilmesi, bölgede kapsamlı saha çalışmaları yapılması ve sözlü rivayetlerin tarihle mukayese edilmesi suretiyle daha fazla açıklığa kavuşturulabilir. Böylelikle, hem Şeyh Alâeddin Ali (b. Yahya) es-Semerkindî’nin hem de “Şeyh Ali Semerkandî” adıyla meşhur olan zatın, Anadolu coğrafyasında ilmî-tasavvufî hizmetler veren ve farklı yerlerde iz bırakan büyük bir mutasavvıf olduğu daha net bir şekilde ortaya konulacaktır.

4.2. Yaşadığı Dönemin Değerlendirilmesi

Şeyh Ali Semerkandî’nin yaşadığı zaman dilimini kavramak, onun ilmî, tasavvufî ve toplumsal etkilerini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Bir âlimin veya mutasavvıfın yettiği çağ, sadece onun kimliğini şekillendirmekle kalmaz; aynı zamanda o çağın izlerini de taşıyarak tarihe mâl olmasına katkı sunar. Bu çerçevede, Semerkandî’nin 1306 yılında (veya XIV. yüzyılın başlarında) dünyaya geldiği ve yaklaşık 150 yıl ömür sürdüğü yönündeki rivayetleri esas alırsak, yaklaşık 1306’dan 1456’ya, hatta 1457’ye dek uzanan bir döneme odaklanmamız gerekir. Bu geniş süreçte meydana gelen siyasî, iktisadî ve

toplumsal olaylarhem Semerkandî'nin karakterini hem de onun etki sahasını anlamaya yardımcı olacaktır.

Bu döneme damgasını vuran en büyük hadiselerden biri, Moğol istilasının İslam coğrafyasında yol açtığı yıkım ve kargaşadır. Büyük Selçuklulardan sonra ortaya çıkan Moğol hâkimiyeti, başta Horasan olmak üzere Semerkand, Buhara, Belh, Merv ve Irak-ı Acem gibi önemli ilim ve kültür merkezlerini ağır bir tahribatla yüz yüze bırakmıştır. İnsanlar o dönemde sadece maddî zorluklar çekmekle kalmamış, aynı zamanda umutsuzluk, yoksulluk ve derin bir özlemle yoğrulmuştur. Halkın şiirlerinde, halk hikâyelerinde ve menkıbelerinde bu derin acının izlerine sıkça rastlanır. Öyle ki şehirlerin harap olması, ilim ve sanat merkezlerinin çökmesi, sosyal dokunun zayıflaması ve binlerce insanın göç etmek zorunda kalması, geriye silinmesi zor bir travma bırakmıştır.

Bu ağır şartlar altında Anadolu'ya göç eden Türk boyları, kendi kültürel miraslarını ve dinî tecrübelerini de beraberlerinde getirmiş, Anadolu'yu yeni bir medeniyet merkezi hâline getirmenin temellerini atmışlardır. Horasan, Semerkand ve Belh gibi şehirlerden gelen göçerler, fütüvvet ve ahilik gibi tasavvufî temaları da taşımış ve neticede Anadolu'da dinî ve tasavvufî hayat daha da zenginleşmiştir. Bilhassa Moğol istilasının yıkıcı etkileri karşısında, birçok insan sığınacak bir liman olarak tasavvufî yapılara yönelmiş, ribat ve hankâhlar etrafında yeni dayanışma ağları örülmüştür.

Bu ortamı besleyen siyasî çerçeveye baktığımızda, Semerkandî döneminde İlhanlıların çöküşünden sonra Horasan ve İran topraklarında Timurlular'ın yükseldiğini görürüz. Timur ve ardından gelen hükümdarların Semerkand başta olmak üzere Orta Asya coğrafyasında sanat ve ilme yaptıkları yatırımlar meşhurdur. Semerkand'da, özellikle Şahruh devrinde medreselerin inşası, resmî eğitim müfredatının ağırlıklı olarak Ehl-i Sünnet esaslarına dayanması, tasavvuf çevrelerinde de büyük etkiler yaratmıştır. Yine de Şii düşüncenin yayılması engellenememiş ve zaman zaman mezhep tartışmalarının yaşandığı bir tablo ortaya çıkmıştır.

Öte yandan, Anadolu'da Beylikler Dönemi hüküm sürmekteyken, Osmanlı Beyliği'nin de ilk adımları atılıyordu. Osmanlı Devleti, fütüvvet ahlâkı ile yoğrulmuş tasavvufî öğretilerden beslenerek kuruluşunu sağlamlaştırmış; ancak 1402 Ankara Savaşı gibi beklenmedik gelişmeler, Osmanlı topraklarında siyasî bir buhrana kapı aralamıştır. Yine bu

dönemde, Moğol akınlarının Anadolu içlerine kadar sarkması, yer yer asimile olmaları yahut İslamiyet'i kabul etmeleri suretiyle büyük bir değişim geçirmelerine sebep olmuştur. Ancak her şeye rağmen, Moğol istilasının bıraktığı olumsuz miras, toplumun zihninde ve sosyo-ekonomik düzeninde uzun süre varlığını korumuştur.

Toprak sahiplerinin güçlendiği, aşiretlerin kendi özerkliklerini korumak için merkezi otoriteyle sık sık çatıştığı bu dönemde, tasavvuf ve medrese eğitim sistemleri insanların manevî ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışmıştır. Farklı mezheplere mensup toplulukların bir arada yaşaması, hem büyük bir zenginlik hem de zaman zaman çatışmaların kaynağı olmuştur. Bununla birlikte, sûfiler ve şeyhler, toplumun derin kesimlerine nüfuz etmeyi başarmış, idarecilerle kurdukları yakın ilişkiler sayesinde devlet yönetiminde de etkin roller üstlenmiştir. Osmanlı-Tasavvuf ilişkisi, özellikle padişahların belirli tarikatlara intisap etmesiyle belirginleşmiş ve tasavvufî değerler, Osmanlı kültür ve siyasetine güçlü şekilde yansımıştır.

İşte Şeyh Ali Semerkandî, böylesine çalkantılı bir coğrafyada, dinî ve kültürel bakımdan oldukça hareketli bir dönemde yetişmiştir. Onun tasavvufî ve ilmî kişiliği, hem Moğol yıkımının tesirlerini hem de Osmanlı'nın kuruluş atmosferini yansıtabilecek derecede renkli ve çok yönlüdür. Hem Horasan tasavvuf ekollerinden, hem de Anadolu'daki fütüvvet kültüründen beslenmiş olması, Semerkandî'nin İslam dünyasına bakışını ve eserlerindeki derinliği açıklayan önemli bir faktördür.

4.3. Tasavvufî Kişiliği

Semerkandî'nin bize ulaşan tefsirinin tasavvufî boyutları dikkate alındığında, onun tasavvuf ilmini yalnızca teorik bir çerçeve olarak değil, bizzat yaşayan bir manevî yol olarak benimsediği açıktır. Çünkü tasavvuf, insanın hakikat yolculuğunda, ilâhî hakikatleri önce derin bir idrake kavraması, ardından da bu idraki hayatın her alanına yansıtması şeklinde tezahür eder. Bu bağlamda, Semerkandî'nin eğitim hayatının önemli bir kısmını Horasan, Semerkand, Bağdat ve Şam gibi ilim merkezlerinde geçirmesi, onun tasavvufî mertebeleri aşamalı bir biçimde katetmesine katkı sağlamıştır.

Tasavvufun İslam tarihinde nasıl oluşup geliştiğine baktığımızda, özellikle Hicrî ikinci asırda maddeci bir yaşam biçiminin yaygınlaşması ve lüks/konfora düşkünlüğün artması,

zahid ve sûfî kimlikli kişileri ön plana çıkarmıştır. Hasan-ı Basrî, Süfyan-ı Sevrî gibi zühd öncüleri, dünyaya dalmayan, ibadet ve zikirle yoğrulmuş bir hayat anlayışını temsil etmiş; “zühhd” diye anılan bu kesim, sonraki asırlarda “tasavvuf” adını alan manevî yolun temelini atmıştır. “Sûfî” kavramının giyim biçimi (yün elbiseler, “sûf”) üzerinden doğduğu yönündeki görüş, Ebu Hâşim es-Sûfî el-Kûfî (ö. 105/723) ile ilişkilendirilerek anlatılır. Ancak tasavvufun sadece kıyafetle sınırlı kalmayan, aksine kalbi saflaştırmaya ve ahlâkı güzelleştirmeye dayanan derin bir irfan hareketi olduğu izahtan varestedir (Hafacî, 1980: 7).

Şeyh Semerkandî, tasavvufî seyr ü sülûkunu Anadolu’ya gelmeden önce Horasan ve Mâverâünnehir diyarlarında tamamlamış; kendisini irşad edecek hocaların manevî terbiyesi altında gelişmiştir. Menkıbelere baktığımızda, onun fütüvvet anlayışını içselleştirdiğini, insanlara daima kolaylık yolunu önerdiğini, toplumsal barışı ve kardeşliği esas aldığını görüyoruz. Bu yaklaşımın temelinde, “meşakkati değil, kolay olanı seç; insanlara güçlük çıkarma ve güzel ahlâkı emret” düsturlarının yattığı açıktır. Buna dair en güzel örneklerden biri, Semerkandî’nin “afvı benimse, cahillerden yüz çevir” mealindeki Kur’an-ı Kerim ayetini yorumlama biçimidir. O, insanların şehvet ve gazap gibi güçlü duygularını ıslah ederek adaleti sağlamaları gerektiğini, ancak bu şekilde toplumda sulh ve hürmetin hâkim olacağını belirtir. Nitekim tasavvufî metinlerde sıkça rastlanan “affetmek”, “haksızlığa iyilikle karşılık vermek”, “kıran değil onaran olmak” gibi ilkeler, Semerkandî’nin şahsî yaklaşımında da somutlaşmıştır.

Onun tasavvufî düşüncesinde, kalbin Allah’ın zâtî ve sıfatî tecellilerine açık hâle gelmesi büyük önem taşır. Bu çerçevede, Semerkandî’nin akide konularında “kelâmcıların imanından ziyade âriflerin imanını” öne çıkardığına dair ifadesi dikkati çeker. Ona göre, keşif ve yakîn derecesine ulaşmamış bir iman, zayıf kalmaya mahkûmdur. Özellikle ibadet, zikir, takvâ ve nefis tezkiyesi ile yoğrulmayan bir iman, kalpte sadece bilgi düzeyinde kalır; marifet boyutuna geçemez. Bu yüzden, gerçek müminliğin “imanı gözle görmüşçesine yaşamak” şeklinde tanımlanan bir mertebe olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, tasavvuf ekollerinin “ilm-i yakîn, aynü’l-yakîn, hakkü’l-yakîn” mertebelerinden bahsederken neyi kastettiğini anlamamızı da kolaylaştırır (Semerkandî, t.y.: 124a).

Semerkandî’nin tasavvuf kültüründeki yerini gösteren bir diğer unsur, kendisinin Ehl-i Sünnet fikhına vakıf bir âlim olmasıdır. Tefsirinde, beş vakit namaza ve namazın fikhî

hükümlerine dair açıklamalar yaparken, Hanefî mezhebine bağlılığını açıkça ortaya koyar. Bazen “Bize göre” ifadesini kullanarak mezhebin görüşlerini beyan eder; bazen de “İmam-ı Azam’a göre” diyerek Ebu Hanife’den aktarımlarda bulunur. Bu durum, onun “sadece tasavvuf ehli” değil, aynı zamanda “fıkıh ve şer’î ilimlerde de söz sahibi” bir mürşit konumunda olduğunu gösterir. Nitekim Anadolu’daki sûfîlerin büyük bir kısmı, fikhî mezheplerin esaslarına riayet etmeyi ihmal etmemiş, dinin zahirî hükümleriyle bâtinî boyutunu mezcetmeyi temel bir ilke saymıştır.

Semerkandî’ye dair önemli bir kaynak, öğrencilerinin kaleme aldığı Menâkıbnâme’dir. Burada yirmi dört menkıbeye yer verilmiş, onun kerametleri ve tasavvufî yaşantısıyla ilgili birtakım olağanüstü hikâyeler kaydedilmiştir. Menâkıbnâmelerde yer alan anlatıların zaman zaman mübalağa içerdiği kabul edilse bile, yine de bu metinler, şeyhin sûfî kimliğini, toplumsal rollerini ve vakıf faaliyetlerini anlamak adına kıymetli bir başvuru noktasıdır. Bu menkıbelerin satır aralarında, Semerkandî’nin hem Horasan’dan getirdiği derin ilim mirasını hem de Anadolu’da karşılaştığı sosyal gerçeklikleri nasıl sentezlediğini görmek mümkündür. Özellikle maddi zorluklar yaşayan insanlara yardım etmesi, ders halkalarında genç dervişlere ilim ve maneviyat aşılması, yerel yönetimlerle iyi ilişkiler kurup vakıflar yoluyla toplumsal refaha katkı sunması, onun çok boyutlu kimliğini açığa çıkarır.

Buradan hareketle, Şeyh Ali Semerkandî’nin yaşadığı dönemdeki bütün siyasi karmaşaya ve toplumsal dalgalanmalara rağmen, tasavvufun insana dair iyimser yaklaşımını ve Kur’an-ı Kerim merkezli vahdet fikrini diri tuttuğunu söyleyebiliriz. İnanç coğrafyasının genişliği içerisinde, mezhep ve tarikat farklılıkları zaman zaman gerilimler doğurmuş olsa da Semerkandî gibi mutasavvıfların çabası, birlik ve dayanışma iklimini mümkün olduğunca canlı tutmaktır. Bu da “Bahru’l-Ulûm” tefsirinde olsun, menâkıbnâmelerdeki anlatılarda olsun, tasavvufî kişiliğinin izleriyle somutlaşır. Neticede, Semerkandî’yi sadece bir âlim veya sadece bir derviş kategorisine indirgemek, onun çok yönlü kişiliğine haksızlık olacaktır. Hem Horasan tasavvuf geleneğinin derin etkisi hem de Anadolu’da filizlenen fütüvvet anlayışının bütüncül yapısı, kendisini ilimde, sanatta, siyasî ilişkilerde ve özellikle manevî rehberlikte ön plana çıkarmıştır. Onun dönemini şekillendiren ekonomik ve siyasî şartlar, tasavvufun korunaklı ikliminde bir araya gelerek, Anadolu’daki İslâm kültür tarihine silinmez izler bırakmıştır.

Bu suretle, Semerkandî'nin tasavvufî kimliği ve yaşadığı dönemin sosyo-kültürel arka planı, sadece dinî hayatın değil, aynı zamanda siyasal düzenin, sosyal yapının ve entelektüel canlılığın da önemli bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Şeyhin söz konusu coğrafya ve zaman dilimi içerisinde nasıl bir “etki üssü” oluşturduğunu daha iyi anlamak, günümüz tasavvuf çalışmalarının ve tarih araştırmalarının öncelikli hedeflerinden biri olmalıdır. Zira, Moğol istilasından sonrası yeniden inşa edilen İslam kültürü, bu topraklarda Semerkandî gibi pek çok mutasavvıfın emekleriyle yükselmiş; onların tefsirleri, menkıbeleri ve vakıf çalışmalarıyla zenginleşerek gelecek nesillere miras bırakılmıştır.

4.4. Usûl-i Aşere Kavramları

Tasavvufî makamlardan meşhur olan on kavrama verilen isimdir.

4.4.1. Tevbe

Tasavvuf literatüründe son derece önemli bir yer tutan tevbe kavramı, hem sözlük hem de ıstılah düzeyinde derin bir muhtevaya sahiptir. Arapça kökenli “tevbe” kelimesi, lügatte “geri dönmek” anlamına gelmektedir. Bu “dönüş” eyleminin dinî metinlerde özellikle günahı bırakma ve Allah’a yönelme biçiminde kullanılması, tevbeyle derin bir manevî boyut kazandırır. Dilimizdeki “tövbe” şekli, yazılış ve telaffuzdaki küçük bir uyum farkı olsa da özünde aynı manayı ifade eder (es-Sülemî, 2023: 242).

Kur’an-ı Kerim’de Allah’a nispetle tevbe, “Allah’ın kulun dönüşünü kabul etmesi, ona rahmetiyle muamelede bulunması” şeklinde anlaşılır. Mesela “Adem Rabbinden kelimeler aldı ve Allah onun tevbesini kabul etti” ifadesi, Allah’ın tevbe eden kullarına nasıl rahmet kapısını açtığını gösterir. Kulun Allah’a tevbesi ise “kulun günaha pişman olup Rabbine yönelmesi” manasında kullanılır. Örneğin, “Allah’a tevbe edin” (yani “Günahınızdan dönüp, O’na yönelin”) şeklindeki emir, tevbenin kul boyutunu vurgular (Kuşeyri, 2003: 35).

Tevbe, İslam âlimlerinin tanımlamalarına göre, işlenmiş bir günahla ısrarı terk edip, Rabbimizin emir ve yasaklarına sarılma iradesini göstermektir. Bu anlamıyla tevbe, yalnızca bir pişmanlık hissinden ibaret değildir; pişmanlığı eyleme dönüştüren kararlı bir dönüş ve arınma sürecidir. Kalpte “günaha devam etmeyeceğim” şeklinde güçlü bir niyet ve Rabb’in bütün haklarını yerine getirme azmi, tevbeyi hakiki kılan temel unsurlardır.

Tasavvuf yolunda yetmiş makamdan ilki olduğu kabul edilen tevbe, mutasavvıfın manevî yolculuğa başlamasında da en kritik adımdır. Bu noktada, Cüneyd-i Bağdâdî tevbe için “günahı hatırlamamak”, Sevrî “Allah’tan başka her şeyden yüz çevirmek” derken, Rabia gibi sûfî şahsiyetler “samimiyyetsizlik korkusu ve ona karşı Allah’a sığınmak” şeklinde tanımlar yapmışlardır. Meğazilî ise “korkuyla yapılan dönüş” ve “haya ile yapılan dönüş” gibi alt başlıklar sunarak tevbeyi iki kısma ayırmıştır (Kübrâ, 2010).

Şeyh Ali es-Semerkandî ise tevbeyi “şehvetleri bırakmak ve nefsi âdetâ öldürmek” şeklinde tarif eder. Bu durum sürekli nefisle mücadele fikrini öne çıkaran tasavvufî bir bakış açısıdır. Yani kul, dünyevî haz ve tutkulara kapılmayarak, kendini daima Rabbiyle buluşmaya hazır hale getirmeye çalışır. Gazâlî, tevbeyi “Allah’a dönmek, kulun müridlik yolundaki ilk mertebesi, sülûk ehlinin başlangıç noktası” diye nitelendirir. Ona göre, yalnızca melekler günahsız bir ömür sürer; iblise benzer şekilde ömür boyu isyan da insan tabiatına terstir. İnsan için ideal olan, zaman zaman sapmalara düşse de tevbeyle Allah’a dönme kapısını daima açık tutmasıdır (İbn Manzûr, 2021: 61; Cevherî, t.y.: 46; Fîrûzâbâdî, 1995: 166; Gazâlî, 2021: 3).

Kur’an-ı Kerim’de “Ey iman edenler, samimi bir tevbe ile Allah’a yönelin” (Tahrîm, 66/8).mealindeki ifade (Türkçeye “dönülmez bir tevbe” veya “tam bir tevbe” şeklinde de çevrilebilir) herkesi tevbeye teşvik eder. Bir başka âyette, “Tevbe, bilmeden kötülük yapıp sonra da hemen o kötülüğünden vazgeçen kimseler içindir. İşte Allah onların tevbesini kabul eder” (Nisâ, 4/17) buyurularak, kişinin hatayı fark eder etmez dönmesi gerektiğine vurgu yapılır. Ayrıca Hz. Peygamber (sav), “Eğer hiç günah işlemeyen bir toplum olsaydınız, Allah sizi yok eder, günah işleyip ardından af dileyen bir topluluk yarattı; O da onları bağışladı” sözleriyle, tevbeyi insan olmanın bir gereği olarak tanımlar (Semerkandî, t.y.: 246b).

Bu noktada Ebu’n-Nasr Serrâc, tevbenin “Allah’a yönelen kişinin ilk durağı” olduğunu vurgular. Ona göre, bu dönüş sadece günahı bırakmakla değil, bilinçsizce sürüklendiğimiz fenalıklardan bilerek yüz çevirmemizle gerçekleşir. Serrâc, “mükemmelleşen kişinin (mütehakkik) günahı unutulması, henüz yolun başında olan müridin günahını da unutmaması” gibi tasniflerle, tevbenin farklı derinliklerini anlatır.

Şeyh Ali es-Semerkandî (k.s.) ise, “Yaptıkları kötülüklerden derhal dönerler” ifadesini tefsir ederken, tevbeyle Allah’ın vaadine bağlar. Yani kul, tevbe için adım attığında, Yüce Rabbimiz de bu tevbenin kabulünü neredeyse kendisine bir borç (bir söz, vaade sadakat) addetmiştir. Bu durum “Allah tevbeyle kabul eder” (yani “O, tevbeyle farz kılmıştır ve bu konuda vaadine vefalıdır”) şeklindeki manevi anlayışla ilişkili bir bakış açısıdır.

İmam-ı Gazâlî, tevbenin oluşumunu üç zaman ekseninde değerlendirir: geçmiş, şimdi ve gelecek. İnsan, günahların Rabbinden uzaklaşmasına sebep olduğunu ilim yoluyla kavradığında, kalbinde pişmanlık (nedamet) belirir. İşte bu pişmanlık, “hâl” aşamasıdır. Kişi hemen günahı terk etmeyi hedefler. Ardından “gelecek” boyutunda, bir daha aynı yanlışla dönmemeye niyet eder ve mümkünse geçmiş zararın telafisine de çalışır (kul hakkını iade, maddi-manevi zararları onarma vb.). Bütün bu halkalar birleştiğinde, tevbe eylemi tamamlanmış olur (Gazâlî, 2021: 49).

Şeyh Semerkandî, Kur’an’daki “Hep beraber Allah’a dönün ki kurtuluşa eresiniz” ifadesini yorumlarken, hiçbir müminin tamamen hatasız kalamayacağını, bu yüzden herkesin tevbe çağrısına muhatap olduğunu belirtir. Allah Resûlü’nün “Ey insanlar, ben her gün Rabbime yüz kez tevbe ediyorum” sözünü örnek vererek, sahih bir Müslüman hayatında tevbenin nasıl sürekli bir yerde konumlandığını açıklar. Tevbe, manevi literatürde önemli olduğu kadar, psikolojik açıdan da “terapötik” bir işlev üstlenir. Kişinin hatalarıyla yüzleşmesi, ardından bağışlanma talebinde bulunması hem birey–Allah ilişkisini onarır hem de birey–toplum ilişkilerindeki gerilimleri azaltır. Hatalarından dolayı vicdan azabı çeken insan, Allah’ın rahmet kapısı olan tevbe sayesinde içsel sıkıntılarını hafifletir. Bu durum, modern psikolojide “öz-farkındalık, pişmanlık ve olumlu değişme” sürecini andırır (Özdoğan, 2007: 153-155).

Şeyh Semerkandî, tevbeyle kalpteki öfkenin veya nefretin de giderilebileceğini söyler. Tevbe Sûresi’nin ilgili âyetlerini ele alırken, cihâdın bazı inkârcılar için azap, kimileri için ise tevbe vesilesi olduğunu açıklar. Bu durum pek çok kişinin savaş vb. zorlu durumlar karşısında gafletten uyanarak, kalplerinde bir yumuşama hissetmeleri ve sonunda tevbe etmeleri şeklinde tezahür edebilir. Yine yılda birkaç defa belalarla imtihan edilen insanların bile dönüp tevbe etmemelerinin, nifak ve küfürle ilgili bir göstergesi olabileceğini belirtir. Burada tevbe, “küfür veya nifak ile iman arasındaki kritik bağ” olarak konumlandırılır (Semerkandî, t.y.: 246b).

Manevî yükselişte son merhalelerden biri kabul edilen “rıza” makamına erişebilmek, öncelikle günahların terk edilmesini ve pişmanlık duygusunu gerektirir. Tevbe edenler, yalan şahitlik gibi büyük günahlardan kaçınır, lüzumsuz meclislerde vakit kaybetmez ve mümin vakarını muhafaza eder. Hucvîrî, “Keşfu’l-Mahcûb” adlı eserinde, “İbadet tevbesiz olmaz. Allah, tevbeyi ibadetten önce zikretmiştir” diyerek, tevbenin ibadete geçişte anahtar niteliği taşıdığını söyler. Bir kimse tevbeden nasipsiz ise, diğer manevî makamlar olan inabet, zühd veya tevekkül iddiasında bulunması da mümkün değildir (Hucvîrî, 2014; Reis, 2017: 891).

Semerkandî de Bakara 37. âyetin tefsirinde tevbeyi şöyle açıklar: “Kişi, günahı gerçekten günah olduğu için bırakmalı, onun maddî zararlarından ötürü değil, bizzat haram oluşundan dolayı pişman olmalıdır. Zira bir kimse içkiyi baş ağrısı yaptığı için bırakırsa, hakiki tevbeden söz edemeyiz. Ayrıca yeniden o günaha dönmeme kararlılığı da esastır. Bu konuda gücü yetmeyen, iyice aciz duruma düşen kişilerin ‘pişmanlığı’ tam bir tevbe sayılamaz.”Semerkandî’ye göre, küfür veya büyük masiyet işleyenler bile, samimi bir dönüşle Allah’a yönelirlerse kurtuluşa ererler. Zira Allah’ın affı her türlü günahattan daha geniştir. Hz. Peygamber’in “Günahattan tevbe eden, o günahı hiç işlememiş gibidir” hadisini zikreder. Bunun yanında, “Şeytan sizleri ‘İleride tevbe edersiniz’ diyerek Allah’ın rahmetiyle aldatmasın, çünkü bunu erteleyen helak olur” şeklinde de uyarıda bulunur. Böylece tevbeyi ötelemek, nefsi bir tuzak haline dönüşür.“Yaratıcınıza dönün” âyetini ise “tevbeye ve Yaratıcınıza yönelmeye niyet edin” diye yorumlar. İsrailoğullarına dair rivayetlerde, kimine göre buzağıya tapanlar için önce cezalandırılmaları, sonra tevbenin onlara açılması şeklinde örnekler aktarır (Semerkandî, t.y.: 182a, 182b).

Bu açıklamalara ek olarak, Semerkandî’nin tevbe anlayışı ile diğer sûfî müfessirler arasında bazı benzerlikler ve farklılıklar dikkat çeker. Örneğin İmam Kuşeyrî, “er-Risâle” adlı eserinde tevbenin yalnızca günahı terk etmekle değil, kalpte derin bir nedamet ve sürekli bir dönüş arzusu taşımakla mümkün olacağını vurgular. Semerkandî’nin yaklaşımı da bu yönüyle Kuşeyrî’yle örtüşür; ancak Semerkandî’nin tefsirinde özellikle niyetin saflığına ve günahı bizzat haram olduğu için terk etme bilincine yaptığı vurgu, onu daha hukukî ve kelâmî bir çizgiye yakınlaştırır. Buna karşılık, Gazâlî gibi sûfiler, tevbeyi ruhun arınma süreci ve marifete ulaşmanın ön şartı olarak değerlendirerek, onu daha çok kalbî bir disiplin bağlamında ele alır. Semerkandî ise tevbenin hem ahlâkî hem de itikadî boyutuna vurgu yapar; tevbenin ertelenmesini şeytana kapı aralayan bir gaflet hâli olarak görmesi,

onun ameli ve içsel disiplini ne derece bütüncül bir yaklaşımla ele aldığını gösterir. Bu yönüyle Semerkandî'nin tevbeyle dair yorumu, hem klasik sûfiler arasındaki ortak anlayışı yansıtır hem de özgün yorumlarıyla dikkat çeker.

Başka bir yerde, “Allah sizin tevbelerinizi kabul etmek ister veya sizi yasaklardan koruyacak şekilde rehberlik etmek ister” şeklindeki ifadenin “irşâd” manasına gelebileceğini vurgular. Yani ilahî yardımla kul, işlediği masiyetlerden vazgeçer; bu süreçte bir müridin rehberliği de büyük önem taşır. Gerek Nisâ Sûresi'nin 26. ve 27. âyetlerini, gerekse Mâide Sûresi gibi bölümlerdeki hükümleri ele alırken tevbeyle, “günahı bırakmak, nifaktan uzaklaşmak, hırsızlık veya haksızlık gibi kötü fiillerden dönmek” diye açıklaması, kavramın Kur'an genelinde geniş bir kullanıma sahip olduğunu gösterir. Tevbe Sûresi 3'te küfürden, 5'te gınahtan dönme, 11, 15, 27 ve 74'te de yine küfürden vazgeçme olarak yorumlaması, tevbeyle toplumsal kötülüklerden dönme bağlamında ele aldığını gösterir. Diğer pek çok âyette de “rücû”, “inâbe” veya “evvâbîn” gibi kelimeleri tevbe çerçevesinde değerlendirirken, sadece günahın değil, herhangi bir nefsanî kusurun da ruhî temizlenmeyle giderileceğine vurgu yapar.

Özetle, Şeyh Ali es-Semerkandî (k.s.) Kur'an âyetleri ve hadisler ışığında tevbeyle dair yaptığı yorumlarda, tasavvufun merkezinde yer alan “iman, amel-i sâlih ve ihlâs” üçlüsüne dikkat çeker. Ona göre tevbe, sadece bireyin kişisel ahlak zafiyetlerinden uzaklaşması değil, aynı zamanda toplumsal ölçekteki adaletsizlik, zulüm ve gaflet hâlinde de geri dönüştür. Bu anlamıyla tevbe, hem ferdî hem de toplumsal dönüşümü tetikleyen güçlü bir manevî mekanizmadır. Sosyolojik değişim, nasıl ki bireylerin davranışlarındaki dönüşümle başlıyorsa, tasavvuf mektebinin “tekâmül” anlayışında da benzer şekilde kişinin kendi içsel dünyasındaki tevbe esastır. “Usûl-i aşere” adı verilen tasavvufî ilkelerin başına tevbenin konulması, her müminin manevî yolculuğa arınarak başlaması gerektiğini gösterir. Kalp, hevâ ve heveslerden sıyrılıp Rabbiyle buluşmaya yönelik azim ve bilinç kazandıkça, tevbe sürekli tazelenen bir hayat prensibine dönüşür. Son tahlilde, Semerkandî'nin vurguladığı üzere, Allah'ın rahmeti her an tevbeyle gelen kul için hazırdır. Söz konusu dönüş, maddi kayıpları dert etmekten çok, bizzat Allah'ın emirlerine riayet noktasında ihmal gösterildiği için duyulan pişmanlığı esas alır. Böylece tevbe, kişi için yeniden doğuş, kalbi diriliş, “yanlış”tan “doğru”ya geçişin en büyük yardımcısı haline gelir. Toplumsal ölçekte de adaletin, ahlakın, merhametin hâkim olduğu bir iklime kapı aralar. Bu yüzden tasavvuf geleneğinde “Tevbe, usûl-i aşere'nin ilk basamağıdır” denilmesi son derece anlamlıdır.

Kalplerin, zihinlerin, davranışların tekâmülü bu basamakta atılan adımlarla perçinlenir ve manevî yürüyüş sürüp gider.

4.4.2. Zühd ve Fakr

Tasavvuf düşüncesinin temel yapı taşlarından biri olan “zühd” kavramı, hem lügavi hem de ıstilahî düzeyde son derece kapsamlı bir içeriğe sahiptir. Lügatte zühd, “bir şeye ilgi duymamak, onu gözünde değersiz görmek, ona karşı isteksiz olmak, azla yetinmek yahut ondan yüz çevirmek” anlamları etrafında açıklanır. Bazı klasik lugat metinlerinde “dünya sevgisi ve hırsının zıddı” şeklinde ifade edilen zühd, insanın dünya nimetlerine aşırı meyil göstermemesini ve bilhassa kalbin dünya ile meşgul olmaktan korunmasını hedefler. Bu bağlamda “tezhid”, bir kimseyi belirli şeylerden sakındırma, uzak tutma çabasını yansıtır; “tezehhüd eden kişi” ifadesi de “kendisini manevi bir kulluk ve ibadet yoluna koyan kimse” için kullanılır. Kur’an-ı Kerim’de Yusuf Sûresi 20. âyette “... zâhid kimseler olarak (Yusuf’u) az bir bedele sattılar...” mealindeki beyan, mal veya menfaatin gözde büyütülmemesi ve bir metanın ufak değer karşılığında elden çıkarılması üzerinden zühd anlayışına işaret eder (Semerkandî, t.y.: 144b).

Dünya hayatının değersiz, geçici ve insana aldatıcı tatlar sunan yönüne sık sık vurgu yapan Kur’an âyetleri, tasavvufî terminolojide “zühd” kavramının en önemli dayanaklarını oluşturur. Örneğin “Dünyanın metâi azdır, ahiret ise sakınanlar için daha hayırlıdır” şeklindeki âyetler (Müminûn, 111; Nisâ, 77 gibi), insanın dünya nimetlerine bağlanmamasını, bunların geçici olduğunu ve ahiret yurdunun esas mutluluk mekânı sayılması gerektiğini vurgular. Bu ise zühdün, Allah katında makbul olma ve ebedi kurtuluş yolunda önemli bir eşik olduğunu ortaya koyar. Hakikat ehline göre zühd, “dünyayı sevmemek ve ondan yüz çevirmek”tir. Ancak bu tavır, çoğu zaman yanlış anlaşılan “dünyaya bütünüyle sırt dönme” şeklindeki bir kaçış olmayıp, bilakis “helâli elde etmede ve meşru nimetleri kullanmada kalben bağımlı olmama” şeklinde tezahür eder. Bazıları, zühdü “ahiret arzusuyla dünyayı terk” diye tanımlar; kimisi de “eldekiyle yetinip, ondan kalben bağımsız olmak” olarak görür. Pendnâme gibi nasihat eserleri, dünyevi makamlar ve menfaatler uğruna “zâhir padişahına” veya “makam-mevki sahibine” yaklaşmayı dünyevîleşme olarak niteler ve zühd yolcusu için bu bağların terkini öğütler. Dolayısıyla zühd, insanı özgürleştiren ve beşerî hırlardan uzaklaştıran önemli bir saiktir (İbn Manzûr, 2021: 97).

Tasavvufta “dünya” kavramı, insana imtihan aracı olarak sunulan lezzetleri, malı, şehveti ve itibarı içerir. Sûfilere göre “zühd”, dünyaya özlem ve aşırı hıristan sakınmayı, hatta mümkün olduğunca helâl dâhilindeki imkânların fazlasını dağıtarak bir nevi “yetinme ve paylaşma” erdemine ulaşmayı gerektirir. Sûfyan-ı Sevri, “dünyadaki isteği azaltmayı” zühd kabul ederken, Cüneyd-i Bağdâdî elin boş olduğu şeye kalbin de rağbetsiz oluşunun zühdün özüne işaret ettiğini belirtir. Buradaki temel ilke, malın elde olup olmamasından ziyade kalbin o malla meşgul olup olmamasıdır. Bazı mutasavvıflar, “zâhid” kimseyi “Allah ile beraber olduğunun şuurunda kalıp, herhangi bir maddi sebebin baskısı altında kalmayan kişi” şeklinde tarif etmiştir. Öte yandan zühd mertebeleri de mevcuttur. Müminlerin, sâlihlerin, muhsinlerin dünyaya yönelik zühdü birinci derecedeyken, şehitlerin hem dünya hem de ahirete karşı zühd halinde oldukları söylenmiştir. Sıddıkların zühdünün ise dünya ve ahiret dahil tüm mahlûkatı kapsadığı, onların yalnızca Hakk’ı görüp O’ndan başkasını fark etmemeye çalıştıkları ifade edilir. Mukarrebûn (Allah’a yakın olanlar) zühd yolculuğunda, O’nu isim ve sıfatlarıyla müşahade etme mertebesine ulaşırken, “zatî hakikatte fânî olmak” şeklinde tanımlanan nihai gayeyi güderler. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) zühd fikrinin önde gelen temsilcilerinden sayılabilir. Vaaz ve derslerinde dünyevîleşmeye karşı uyarılarda bulunan Hasan-ı Basrî, Yezîd’in meşru olmayan iktidarını eleştirebilme cesaretini de bu zühd anlayışından almıştır. Dolayısıyla zühd, sadece kişisel bir maneviyat çabası değil, haksızlıklara karşı bir “duruş”un da adıdır (Semerkandî, t.y.: 230b).

Şeyh Ali es-Semerkandî, zühd kavramını “dünyanın cazibesine ve nefsin hevâsına karşı rağbetsiz kalmak” şeklinde değerlendirir. Ona göre, insan kalbi şehvet, servet ve kudret hırsıyla süslenmiş dünya nimetlerine kapılmadan, takva yoluna girmeye çabalamalıdır. Âl-i İmrân Sûresi’nde yer alan dünya metâi ve süsünün geçiciliği hakkındaki beyanlar, Semerkandî nazarında “zühd ve takvaya sarılanların sonunun cennet nimetlerine uzanacağı” şeklinde bir ders içerir. Bu sürecin öznesi, sabır, doğruluk (sıdk), derin kulluk (kânîtin), infak ve seher vakitlerinde istiğfar gibi ibadetlerle meşgul olan “sülûk ehli”dir. Onun tefsir yorumunda, Kur’an’daki bu öğeleri bir “mertebeler silsilesi” veya “manevi istasyonlar” şeklinde sıralamak, tasavvuf yolcusunun (sâlikin) adım adım kemâle ermesini sembolize eder. Dünya hayatını yağmur örneğiyle açıklayan bazı âyetleri tefsir ederken, Semerkandî, yağmurun toprağı canlandırması gibi dünyevî imkânların insanı heveslendirdiğini, ama kısa sürede yok olduğunu hatırlatır. Oysa kalıcı olan, Allah için işlenen sâlih ameldir. Bu da zühd anlayışının Kur’an’da nasıl somutlaştığını göstermek

bakımından önemlidir: Ne kadar uzun ömürlü olursa olsun, dünyanın göze hoş gelen renkleri nihayetinde solar; buna karşın, “tesbih, tehlil, tekbir ve tahmid” gibi zikirlerle taçlanan sâlih ameller baki kalır. Sûfî yollarındaki “bâtınî uyanıklık” ise, insanın zahirî âlemin aldaticılığından sıyrılıp derin bir iman ve amel ahengine kavuşmasıdır (Semerkandî, t.y.: 151a).

Karun kıssası üzerinden yine zühd vurgusu yapan Semerkandî, Karun’un gösterişli servetine özenenlerin, iman ve marifet sahibi âlimler tarafından uyarıldığını belirtir. Onlara göre, Karun’un tüm hazinelerinden daha üstün olan, imanın rehberliğinde mal ve kudrete iltifat etmemek ve ibadet şuuruyla “az”a rıza göstermektir. Ankebût 64 ve Hadîd 20 âyetlerini de tefsir ederken “dünya hayatı çocukların oynadıkları şeylere benzer” ifadesini kullanır; dünyaya dalan büyüklerin de bir bakıma oyalandıklarını ve hakikati unuttuklarını söyler. Şiblî’nin “Dünyanın Allah katındaki değeri bir sineğin kanadı kadar olsaydı, kâfir ondan bir yudum su içemezdi” meâlindeki rivayetini hatırlatarak, geçici nimetlere aldanmamanın altını çizer. Müellif, zühd ile dünyanın bulanıklıklarından kalbi temizlemenin, kalpte “marifet nurları”nı açığa çıkaracağını ve taklidî inancı adeta “müşahede” seviyesine yükselteceğini vurgular. Bu marifet, göğsün genişlemesi (inşirah) neticesinde elde edilir. Hz. Peygamber’in “kalbin açılması” hakkındaki sözüne değinen Semerkandî, “Aldatıcı dünyadan yüz çevirip ebediyet yurduna yönelmek” olarak tanımladığı tutumu, zühdün kalpte inşa ettiği manevi dönüşümün bir misali olarak sunar (Atalay, 1996: 49-50).

Klasik sûfî yaklaşımda zühd, dünyevî değerlerin kalbe hâkim olmaması ve kişinin “ahireti önceleyen” bir anlayış geliştirmesi şeklinde açıklanır. Hasan-ı Basrî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi isimler, bu tavrın aynı zamanda haksızlıklara karşı bir dik duruşa vesile olduğunu söylerler. Semerkandî de zühdü benzer şekilde tanımlasa da, özellikle Kur’an’daki örnek kıssalara (Karun, dünya-yağmur benzetmesi vb.) yoğun atıf yaparak, zühdün nasıl pratiğe dökülebileceğini gösterir. Ayrıca “sabır, doğruluk, kânitîn ve seher vakti ibadetleri” gibi manevi mertebeleri öne çıkarması, onun tefsirinde zühdün ibadet merkezli bir yolculuk olarak ele alındığına işaret eder. Böylece Semerkandî’nin zühd telâkkisi, klasik sûfî geleneğin ahlakî ve toplumsal duyarlılığı ile Kur’an merkezli bir perspektifi meczetmiş görünmektedir.

Zühd ile yakın ilişkili bir başka kavram olan “fakr” ise sözlükte “muhtaç olmak, yoksulluk çekmek, maldan mahrum kalmak” gibi anlamlar taşır. Ancak tasavvuf literatüründe fakr, çok daha derin bir manaya işaret eder: “Kulun hiçbir şeye gerçek manada malik olmadığını, her şeyin hakiki sahibinin Allah olduğunu idrak etmesi” şeklinde özetlenebilir. Tasavvufun ana kaynaklarında, “fakr” çoğu zaman, “Allah’tan başka dayanak kalmasın diye eldeki tüm sebeplerden uzak durmak” veya “malın kölesi olmadan, kalben Hakk’a bağlılık” olarak geçer. Hucvîrî’ye göre fakr, tasavvufun özüyle eşdeğer tutulur; çünkü fakir, ihtiyaç hâlini sadece Allah’a sunar ve dünyevî menfaatlere tenezzül etmez. Burada kastedilen, sıradan bir yoksulluk veya sefalet değildir. “Fakr”ın tasavvufî mânâsı, malik olunan imkânların veya mal varlığının kalbe yerleşmesini engellemek, onları elinde bir emanet bilmek, bu konuda yoksulmuşçasına Hakk’a yönelmektir. Bu nedenle Hz. Süleyman gibi serveti bol bir peygamber dahi “fakir” sayılabilir; çünkü kalbi mal sevgisiyle meşgul değildir. Benzer biçimde, muhtaç hâlde bulunup dünya malını arzulamamak da “fakr”ın yüksek bir mertebesi olarak kabul edilir (Gazalî, 1989: 298).

Fakrın özünde, kulun “yokluk”la barışması, fânî varlığından geçmesi ve her şeyin gerçek mâlikinin Allah olduğunu idrak etmesi yatar. Bir başka ifadeyle, insan “benlik” taslamaktan, “benim malım, benim başarıım” gibi iddialardan sıyrıldıkça, marifet kapıları kendisine açılır. Bu farkındalık, elbet bir kısım manevî risk de taşır; çünkü nefis fakr iddiasına kapılarak kibre düşebilir veya insan, “hiçbir şeye sahip değilim” zannederken farkında olmadan kendini övmeye başlayabilir. Dolayısıyla fakr, son derece dikkat gerektiren bir manevî hale işaret eder (Hucvîrî, 1974: 215). Sadreddin Konevî (ö. 729/1328) ise fakrı, “Kişinin tek istediği Allah olsun, başka bir varlığa ihtiyaç hissetmesin, iç dünyasını O’ndan başkasıyla doldurmasın” şeklinde yorumlar. Bu yaklaşım, “âlemde gerçek varlığın yalnızca Hakk olduğunu” kabul etmeyi, insanî nefsin istekleri karşısında daima Allah’ın rızasını öncelemeyi gerektirir. Buna göre şeytan, insanı “fakirlik korkusu” ile yanıltır; görünüşte maddî zenginliği özendirse de hakikatte onun yıkımına sebep olacak hırslara sürükler (Konevî, t.y.: 176).

Bahru’l-Ulûm adlı tefsirin çeşitli âyetlerini incelerken Semerkandî, “fakr” kavramına bazen sözlük anlamıyla, bazen de tasavvufî bir derinlikle yaklaşır. Örneğin “Allah Zengindir, siz ise fakirsiniz” meâlindeki ifadelerle işaretleyerek, insanların Allah’a mutlak manada muhtaç oluşunu dile getirir. “Allah’a ihtiyaç duymak” yalnızca maddi isteklerden ibaret değil, bilâkis her anımızda, nefes alışımızdan iç huzurumuza kadar mutlak bir

ihtiyalılık halidir.Semerkindi, fakrı “Allah bizden istiyor, O muhtaç” şeklinde saptıran bakış açısını eleştirir. Ona göre “Allah’ın size emrettiğı bir şey varsa, o aslında sizin hayrınızdır” demek, tam da insanın her hususta acziyetini kabul etmesi ve Allah’ın ise mutlak güç sahibi olduğunu bilmesi anlamına gelir. Sûrenin farklı yerlerinde yetim malı, toplumsal adalet ve yardımlaşma gibi konulara girerek, maddi fakirlik ve bunun topluma yansıyan boyutları üzerinde de durur (Ateş, 1969).

Şeyh Ali es-Semerkindi, dünyayı oluşturan üç ana çeken güçten (şehvet, servet, kudret) zühd ile uzaklaşıp fakr bilincine sarılarak takvaya ulaşılabilceğini savunur. Bu yolun “sabır, doğruluk, devamlı ibadet, infak, seher vakitlerinde istiğfar” gibi amellerle kemale ereceğini belirtir. Esasen zühd, kalbin dünya bağından azat olması, fakr ise kişinin varlığını Allah’a teslim etmesi ve “her an yoksul ve muhtaç” olduğunu bilmesidir. Bu iki kavram, kurdukları ilişki sayesinde tasavvuf geleneğinde bir bütünlük arz eder: Zühd, dış dünyanın cazibesine karşı durmaksa; fakr, iç dünyada Allah’tan gayrisine muhtaç olmadığını idrak etmektir.İnsanın yaratılıştaki mutlak bir “fakr” üzere olduğunu kavraması, onun melekût âlemine doğru yükselme çabasını kolaylaştırır. Sûfi çevrelerde, fakr hâlini tam anlamıyla özümsemiş bir topluluk, “altın nesil” veya “ideal Müslüman cemiyet” olarak anılır. Tarihsel olarak İslam’ın ilk neslinin, zekât verecek kimse bulamayacak kadar güçlü bir toplumsal yardımlaşma düzeni kurması, bu fakr ve zühd anlayışının sahadaki tezahürlerinden biri kabul edilir. İnsanlar, kalben dünyaya değer vermedikleri ölçüde, kendilerinde olanı başkalarıyla paylaşmaya daha yatkın olurlar; bu da ekonomik adalet ve sosyal huzurun önünü açar (Yılmaz, 2020: 21).

Klasik sûfi literatürde fakr, “Allah’tan başka gerçek mâlik bulunmadığı” idrakiyle şekillenen bir kulluk bilinci olarak görülür. Hucvîrî gibi mutasavvıflarda “fakrın özü, ihtiyaç hâlini yalnızca Allah’a arz etmek” biçiminde tanımlanırken, Konevî bu hali kalbin tüm varlıklardan yüz çevirip yalnızca Hakk’a yönelmesi olarak anlatır. Semerkindi de fakrın, insanın her an Hakk’a muhtaç olduğunu bilmesi noktasında aynı çizgidedir. Bununla birlikte, o özellikle Kur’an âyetlerinin tefsirinde yetim malı, yardımlaşma ve toplumsal adalet gibi pratik boyutlara vurgu yapar. Böylece fakr, yalnızca bireysel bir manevî hâl değil, aynı zamanda toplumsal sorumluluğu harekete geçiren bir farkındalık olarak öne çıkar.

Modern dönemde, açlık, yoksulluk, gelir adaletsizliği, savaş ve siyasi krizler gibi küresel sorunların üstesinden gelmede, “saf bir manevî dönüş” olarak tanımlanabilecek zühd ve fakr anlayışının rehberliğine ihtiyaç bulunduğunu dile getiren sûfî gelenek, palyatif ekonomik veya politik düzenlemelerin kalıcı çare sunamayacağını ifade eder. Zira insanî hırs ve rekabete dayalı sistemler, güçlünün daha da güçlenmesi, zayıfın ezilmesi gibi neticeler doğurmaya elverişlidir. Oysa “tevbe” ve “zühd-fakr” değerlerini benimsemiş bireylerin çoğaldığı bir toplumda, insanların fitratla barışık yaşayacağı, paylaşımcı, adil ve merhametli bir düzen teşekkül edebilir (Sühreverdî, 1973).Semerkandî’nin çizdiği bu perspektif, tasavvufun yalnızca bireysel maneviyatla sınırlı kalmadığını, toplumsal dönüşüm iddialarına da zemin hazırladığını gösterir. Tévbe ile başlayıp zühd ve fakr anlayışıyla derinleşen bir manevi yolculuk gerek ferdi ahlakı gerekse toplumsal etik değerleri sağlam temeller üzerine inşa edebilir. Dolayısıyla, tasavvuf kültüründe zühd ve fakr, dünyevî hırslara set çekerek, insanı hakiki özgürlüğe, paylaşım ve adalete yönelten iki güçlü kavramdır.Zühd ve fakr, tasavvuf mektebinde birbirini bütünleyen iki ana kavram olarak karşımıza çıkar. Zühd, dünya metâna karşı aşırı sevgiyi ve bağımlılığı reddeder; fakr ise insanın Yüce Yaratıcı karşısındaki mutlak acziyetini ve muhtaçlığını sürekli bir idrak hâline getirir. Şeyh Ali es-Semerkandî, Kur’an âyetleri ve hadisler çerçevesinde zühd ve fakr anlayışını, nefis terbiyesi ve dünyevî ihtiraslardan sakınmanın en mühim yolları olarak yorumlar. Kişi, zühd ile dünyada sahip olduklarına yönelmeyen bir kalbe sahip olur, fakr ile de her türlü nimetin gerçek sahibinin Allah olduğunu şuurunda tutar.

Bu iki kavramın, tasavvufî sülûkun temel halkaları arasında yer alması tesadüf değildir. Zira dünya ve nefis imtihanını başarıyla vermek, insanın manevî kemâle ulaşmasında kilit rol oynar. Semerkandî’nin tefsir ve risalelerinde vurguladığı üzere, şehvet, servet ve kudret hırsından yüz çevirmeyi başaran, zahirî varlığını maddî unsurlarla bütünleştirmeyen, buna karşın kalbini Hakk’a açan sâlik, manevi yücelişin kapılarını aralar.Toplumsal ölçekte zühd ve fakrın benimsenmesi, bir yandan dayanışma ve paylaşma kültürünü geliştirir, diğer yandan da haksızlıkların kökünü kazımaya yönelik bir ahlakî iklim oluşturur. Özellikle modern dönemin insanı, bitmek tükenmek bilmeyen tüketim ve arzu sarmalında boğuşmaktadır. Zühd ve fakr değerlerinin güncellenerek, insanlığa açılan bir kapı hâline getirilmesi, bireysel ve toplumsal dertlere panzehir sunabilecek niteliktedir. Bu bağlamda, post-modern arayışların çözüm bulamadığı küresel yoksulluk, gelir adaletsizliği ve yıkıcı çatışmalar gibi meseleler, tasavvufî öğretilerin “fitratla barışık yaşama” önerisini yeniden gündeme getirmektedir.

Nihayetinde, tasavvuf yolculuğunda zühd ve fakr, yalnızca sade bir hayat veya maddî yokluk mesajı taşımaktan öte, kalbin berraklaşması, ahlâkın güzelleşmesi, paylaşımın ve adaletin topluma hâkim olması gibi geniş bir çerçeveye sahiptir. Semerkandî'nin rehberliğinde Kur'an ve hadislerin işaret ettiği bu yolda, gerçek huzur ve ebedi saadet imkânı barınmaktadır. Bu nedenle, hem geçmiş mutasavvıflar hem de günümüz dinî düşünce önderleri, insanlığın bu erdemli kavramlara her zamankinden daha çok ihtiyaç duyduğunu dile getirmektedir.

4.4.3. Tevekkül

Tasavvuf düşüncesinin temel kavramlarından biri olan tevekkül, sözlük anlamı bakımından “acziyetini kabul etme, güvenme, bir işi vekil tayin edilen kimseye bırakma, dayanma ve hiçbir şeyi başkasından beklememe” gibi çeşitli mânâları ihtiva eder. İslâmî literatürdeyse tevekkül, kulun bütün işlerini Allah'a havale etmesi, O'nun rızka kefil olduğu inancıyla herhangi bir beşerî güçten istemeye tenezzül etmemesi, nihayetinde de bu idrakte iç huzuruna kavuşması şeklinde anlaşılır (Tirmizî, 1996: 144).

Tasavvufun ana kavramlarından biri olan tevekkül, sözlükte “güvenme, işi vekile bırakma, dayanma ve hiçbir şeyi başkasından beklememe” mânâlarına gelir. İslâmî literatürde ise kulun tüm işlerini Allah'a havale etmesi, O'na tam bir itimatla bağlanması ve böylece iç huzura erişmesi şeklinde tanımlanır.

İlk tasavvuf kaynaklarında tevekkülün mahiyeti ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Kelâbâzî (ö. 380/990), *et-Ta'arruf*'ta tevekkülü “kalbin Allah'la sükûnete ermesi” olarak görür ve bu makamın rızâyı zorunlu kıldığını belirtir (Kelâbâzî, 2022: 172). Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise *er-Risâle*'sinde üç dereceden söz eder: (a) sebepleri terk etmeden kalben Allah'a dayanmak, (b) sebepleri fiilen asgarîye indirip neticeyi tamamen Allah'a bırakmak, (c) sebepleri tamamen bırakıp sadece İlâhî tasarrufa güvenmek (Kuşeyrî, 1980: 338-340). Hucvîrî (ö. 465/1072), *Keşfu'l-Mahcûb*'da “tevekkül, sebeplerin perdelenmesi değil, Hakk'ın kudretini perde olmaktan çıkarmaktır” der ve gerçek tevekkül sahibinin rızık endişesinden kurtulduğunu vurgular (Hucvîrî, t.y.: 418-420).

Erken sûfilerden Cüneyd-i Bağdâdî “kulun, var olmadan önceki hâline dönmesi” tanımıyla, Serrâc “Kur'an'da imanın hemen peşinden zikredilen izzetli bir makam” oluşuna dikkat

çekerek tevekkülün yüksek mertebesini öne çıkarırlar (Serrâc, t.y.: 71). Ebu Turâb en-Nahşebî ise “bedeni kulluğa, kalbi Rabbin rubûbiyetine teslim etmek” şeklindeki tarifini yapar. Bu metinler, tevekkülün yalnızca pasif bir bekleyiş değil, aktif bir kalbî teveccüh ve sebepleri meşrû ölçüde kullanma disiplini olduğunu gösterir. Kur’an’da “tevekkül” kökünün türevleri kırkı aşkın yerde geçer: “Kim Allah’a tevekkül ederse O ona kâfidir” (Talâk 3), “Müminler yalnızca Allah’a tevekkül etsinler” (Âl-i İmrân 122) gibi âyetler, sûflerin teorisini besleyen ana dayanaklardır. Hz. Peygamber’in “Eğer Allah’a hakkıyla tevekkül etseydiniz, kuşlar gibi rızıklandırılırdınız” hadisi de rızık endişesini gideren pratik bir ölçü sunar (Tirmizî, 1996: 33).

Serrâc (ö. 378/989), tevekkülün hem üstün hem de izzetli bir makam olduğunu belirtirken, Kur’an-ı Kerim’de imandan hemen sonra tevekkülün zikredilmesine özellikle dikkat çeker. Hamdûn Kassâr (ö. 271/884), onu “Allah’a tam bir itimat” olarak tanımlarken, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/911) ise “kulun, var olmadan önceki hâline geri dönmesi; yani bütün işleri Allah’a bırakması” şeklinde yorumlar. Bu yaklaşımda insan, henüz anne karnında iken nasıl tüm rızık ve düzeni Allah tarafından takdir ediliyorsa, hayatta da aynı hassasiyetle Rabbinin inayetine sığınır ve O’ndan başkasına bel bağlamaz (es-Sülemî, 1999: 35).

Kur’an’da tevekkül kökünün çeşitli türevleriyle birlikte kırkı aşkın yerde geçtiği görülür. Bunlardan bazıları şöyledir: “Tevekkül edenler yalnızca Allah’a tevekkül etsinler”, “Müminler yalnız Allah’a tevekkül etsinler”, “Kim Allah’a tevekkül ederse, O ona kâfidir”, “Azmettiğin zaman artık Allah’a tevekkül et”. Hz. Peygamber (sav) de bir hadis-i şerifinde, “Eğer Allah’a hakkıyla tevekkül etseydiniz, sabahleyin aç olarak çıkıp akşamleyin tok dönen kuşları rızıklandırdığı gibi sizleri de rızıklandırır” buyurarak, tevekkülün rızık endişelerini giderici gücüne işaret etmiştir.

Sülemî’ye göre, rızıkından ötürü hüsün zan yerine karamsarlığa düşen ve Allah’a güvenmeyen kişi, insanların en korkaklarından sayılır. Serrâc’ın Lüm’a adlı eserindeki nakillerde de Ebu Turâb en-Nahşebî, tevekkülü “bedeni kulluğa tahsis etmek, kalbi Rabbin Rububiyeti ve takdirine teslim edip verilirse şükretmek, verilmezse sabretmek” diye tarif eder. Tasavvufun ilk dönem büyüklerinden Zünnûn-ı Mısırî, Ebu Bekr-i Rekkâk, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî ve benzeri birçok sûfî, tevekkülü “tam bir itimat ve teslimiyet” formunda değerlendirir. Kimi de bunun rızayı zorunlu kıldığını, “tam tevekkül

isteyenin kendisi için mezar kazıp dünyayı ve dünya ehlini unutması kadar ileri bir tavır sergilemesi gerektiğini” ileri sürer (Semerkandî, t.y.: 12b, 13a).

Bahru’l-Ulûm’un müellifi olan Şeyh Ali es-Semerkandî, tevekkül âyetlerini ele alırken ekseriyetle “maddî veya manevî bir musibete uğrayan insanın, Allah’tan başka kimseden medet ummaması” gerektiğini vurgular. Şayet kul, içsel ya da dışsal sebeplere güvenip kalbini onlara bağlarsa, toprağın ayakları altından kayacağı, onu destekleyen güçlerin bir anda tükenebileceği düşüncesiyle karşılaşır. Oysa gerçek vekil, en çetin şartlarda dahi kulunu koruyabilecek olan sadece Yüce Rabb’dir. Özellikle Furkân Sûresi tefsirinde, inkârcıların şer ve eziyetleriyle yüzleşme esnasında müminin sadece Allah’a tevekkül etmesi gerektiğini; başka varlıkların nihayetinde aciz kalacağını beyan eder. Bu pasaja uygun biçimde Semerkandî, “tesbih” kelimesini “Rabbini hamd ile yüceltmek, ‘Seni hamd ederek noksan sıfatlardan tenzih ederim’ demek” şeklinde açıklar ve bu zikirle kalbin tevekkül bilincini pekiştireceğini söyler.

Semerkandî, tevekkül edenin cennete sorgusuz gireceğine ilişkin rivayetleri de anarak, bir diğer yandan Şûrâ Sûresi’nde istişareden hemen sonra tevekkülün emredilmesini dikkat çekici bulur. Bu vurgu, tevekkülün asla “sebepleri terk etmek” anlamına gelmediğini, aksine “gerekli tedbirleri almakla birlikte neticeyi Allah’a bırakmak” şeklinde anlaşılması gerektiğini gösterir. Zaten “Ben işimi Allah’a havale ettim, O bana kâfidir” şeklindeki ayet mealleri de bu temeli güçlendirir. Rivayetlerde, “Kim tevekkül ve kanaat hâlinde olursa artık istemesine gerek kalmaz”, “Tevekkül ibadetin yarısıdır” şeklindeki ifadeler de onun İslamî yaşayıştaki mühim yerini açıklamaktadır. Şeyh Semerkandî ayrıca cihat ve savaş esnasındaki tevekkül hususuna değinerek, Hz. Mûsâ (as) ve kavminin zorba Amalika kabilesi karşısında “Rabbimize dayandık, O bizim vekilimizdir” demesini örnek gösterir. Bu noktada da imanı olmayan kimselerin tevekkül edemeyeceğini, çünkü tevekkülün özünde “kulun Rabbine bağlanması” olduğunu söyler. Böylece insan “imanda sebat ve küfürden uzaklaşma” yolunda başarılı olabilir. Enfâl Sûresi 61. âyetteki “Allah’a tevekkül et!” emrini de “O’na tam güven duymak, inkârcıların barış davetlerindeki muhtemel hile ve tuzaklardan korkmamak” şeklinde tefsir eder (Semerkandî, t.y.: 138a).

Öte yandan Gazzâlî gibi bazı âlimler, Zünnûn-ı Mısırî’nin, “Tevekkül, nefsi Rabb olma iddiasından çıkartıp gerçek kulluk sınırına çekmektir” yaklaşımını aktararak, kulun tam teslimiyet içinde bulunduğu ölçüde Allah tarafından korunduğunu belirtirler. Semerkandî

de, “Tevekkül öyle bir güçtür ki, düşmanın niyetini kırabilir, elindeki kılıcı bile düşürebilir” anlayışını yansıtır. Yani sâlih bir tevekkül, bazen fiilî bir savaşta dahi moral ve psikolojik bir silaha dönüşür; kul, kalbini Allaha emanet ettiğinde, karşı tarafın planları boşa çıkar (Gazalî, 1989: 258).

Klasik sûfîler tevekkülü, sebepleri bütünüyle reddetmeyen, fakat kalbi bütünüyle Allah’a bağlayan bir makam olarak görmüş; Kuşeyrî ve Kelâbâzî derece-kademeler sistemiyle bu makamı ayrıntılandırmışlardır. Hucvîrî, rızık endişesini gideren pratik sonuçlarına, Cüneyd ise varlığın asıl kaynağına dönüş boyutuna vurgu yapar. Semerkandî bu çizgiyi sürdürürken iki noktada öne çıkar:

Kur’an merkezli yaklaşım – Âyetlerin bağlamını (Furkân 58, Şûrâ 38, Enfâl 61) ayrıntılı ele alarak tevekkül-sebepler ilişkisini netleştirir.

Moral ve toplumsal boyut – Tevekkülü sadece bireysel teslimiyet değil, savaş psikolojisinde dahi üstünlük sağlayan bir “manevî kalkan” olarak yorumlar.

Böylece Semerkandî, klasik tanımları benimsemekle kalmaz; Kur’an’dan çıkardığı pratik derslerle tevekkülü aktif bir kulluk stratejisi hâline getirir. Kelâbâzî’nin “kalbin sükûnu”, Kuşeyrî’nin “dereceler” tasnifi ve Hucvîrî’nin “rızık endişesini bertaraf eden huzur” vurgusu, Semerkandî’de “inkârcı baskılarına karşı cesaret” ve “zikirle pekişen kalbî güven” boyutlarıyla tamamlanır. Kısacası Semerkandî’ye göre tevekkül, iman sahiplerinin en bariz vasıflarındandır ve ibadetin, itminanın, manevî huzurun kapısıdır. Sahip olduğu imkânları, tecrübesi ve gücünü yok saymaksızın, asıl hüküm ve sonucun yalnızca Allah’ın takdiriyle meydana geleceğini kabul etmek demektir. Bu bakımdan tevekkül, kader inancıyla da sıkı bir irtibat kurar ve hem dünyevî hem de uhrevî hayata huzur katan derin bir teslimiyet hissini doğurur.

4.4.4. Kanaat

Kanaat, sözlük anlamıyla “gösterilene razı olma, elindekiyle yetinme, fazlasını ısrarla istememe” şeklinde özetlenebilir (Çağrı, t.y.). Kur’an-ı Kerim’de, “yemek isteyip verileni yeterli bulan, onunla yetinen” anlamında geçen ibareler, bu kavrama işaret eder. İsfahânî (ö. 425/1034), kanaati “verileni yeterli görmek, karşısındaki imkânlardan kolayca

vazgeçebilmek” diye tanımlar. İslam düşüncesinde kanaat, ekseriyetle “bolluk veya darlık hâlinde nefsi arzulara esir olmadan yaşamak, israf ve oburluktan kaçınmak, elindeki imkânlar az da olsa büyük bir gönül rahatlığıyla razı olmak” mânâsında değerlendirilir (İbn Manzûr, 2021: 321). “Kanaat” sözlükte “gösterilene razı olma, elindekiyle yetinme, fazlasını ısrarla istememe” mânâlarını taşır. Kur’an’da “yemek isteyip verilene razı olan” kimselerden söz eden ibareler (Mâide 89) kavramın nüvesini oluşturur (Râzî, t.y.: 23). Râgıb el-İsfahânî kanaati “verileni yeterli görmek, karşısındaki imkânlardan kolayca vazgeçebilmek” diye tarif eder (Râgıb el-İsfahânî, 2010).

Kelâbâzî (ö. 380/990), *et-Ta’arruf*’ta kanaati “zaruret hâlinde bile metaneti koruyup fazlasını talep etmemek” şeklinde tanımlar; kanaatin hırs ve hasedi kıran bir “kalbî zenginlik” olduğunu vurgular (Kelâbâzî, 2022: 185-186). Kuşeyrî (ö. 465/1072), *er-Risâle*’de kanaati “elindekine razı olup insanlardan istiğna duymak” olarak niteler ve bunun üç derecesini zikreder: (a) azla yetinmek, (b) başkasının elindekine bakmamak, (c) nefsin arzularını büsbütün susturmak (Kuşeyrî, 1980: 352-354). Hucvîrî (ö. 465/1072) ise *Keşfu’l-Mahcûb*’da kanaati “zühdün kardeşi” sayar; kanaat ehlinin fakr ve tevekkülle birleşen bir iç huzura kavuştuğunu belirtir (Hucvîrî, t.y.: 422-424).

Zünnûn-ı Mısırî “Olanla yetinmekten kıymetli hazine yoktur” derken, Abdulkadir Geylânî “nasibinde olmayana koşma” öğüdüyle kanaatin nefsi dizginleyen yönüne dikkat çeker (Geylânî, 2005: 97). Edebi gelenekte Zemahşerî ve Makâmât müellifleri, “hızla akıp giden ömre rağmen dünya malına dalmanın anlamsızlığı” üzerinden kanaatin dünyevî hırsı frenleyici işlevini vurgular (Zemahşerî, 2004: 41). Böylece klasik metinlerde kanaat, hırs-haset gibi ahlâkî zaafı tedavi eden ve kişiyi “gönül zenginliğine” ulaştıran bir erdem olarak sunulur. Kur’an’da “İsteyip de verilene razı olana ve istemeyene de yedirin” meâlindeki ayeti tefsirinde, Şeyh Ali es-Semerkandî, kanaatin sadece maddi bir tutum değil, aynı zamanda “tevazu ve rızalıkla verilene itiraz etmeme” şeklinde ruhî bir tavır olduğunu belirtir. Ona göre “kâni” (kanaat sahibi) kimse, istediği halde verileni yeterli gören, “mu’ter” ise istemeyen kimsedir (Geylânî, 2005: 30).

Modern felsefede de “Apolloncu ölçü ve düzen” yaklaşımı ile “Diyonisoscu taşkınlık” ayrımını gündeme getiren Nietzsche, Yunan Tragedyası’nın bu iki unsurun dengesiyle ortaya çıktığını, aşırı coşkunculuk ve haz peşinde koşmanın, ölçülü bir yaşam felsefesini (kanaat/itidal) yok edeceğini dile getirmiştir. Bu da kanaatin, sadece İslamî literatüre özgü

bir kavram olmadığını, evrensel düzeyde insanın menfaat ve tüketim hırsına set çeken bir anlayış olduğunu ortaya koyar (Göztepe, 2006: 314).

Semerkindî, insanların gelir bakımından birbirinden farklı yaratılmış olduğunu ve hiyerarşik konumların esasen ilâhî taksim gereğince oluştuğunu savunur. Zengin olana da, maiyetinde çalışan fakir kimseye de ayrıca sorumluluklar yüklenmiştir. Buna göre, “müşrikler genelde mevâlî ve memâliklerini kendileriyle eşit saymaz, onlara maaş ve imkân vermede cimrilik ederken”, müminler “kanaat ve paylaşma” terbiyesiyle daha üst bir ahlâkî düzeye erişir. Sonuçta bugün “liberal kapitalizm”in dayattığı aşırı sahip olma, hırs ve tüketim kültürü karşısında, tasavvufî kanaat öğretisinin “optimal düzen” vaaz ettiği ve bu öğretinin insanî sorunlara büyük ölçüde çözüm getirebileceği fikri her geçen gün daha fazla dillendirilmektedir.

Klasik sûfiler, kanaati hırs ve hasedin panzehiri olarak tanımlamış, kalbî zenginliği öncelemişlerdir. Semerkindî aynı temelleri kabul etmekle birlikte, kanaati toplumsal refah ve adalet için işleyen bir mekanizma olarak geliştirir; modern tüketim kültürüne karşı “tasavvufî iktisat” önerisi sunar. Böylece kanaat, hem bireyin iç huzurunu hem de toplumun ekonomik-ahlâkî dengesini temin eden evrensel bir erdem olarak yeniden konumlanır. Kanaat sahibi kimseler, ellerindeki imkânlar sınırlı olsa dahi bundan dolayı ruhsal dengesini kaybetmez; kendilerine takdir edilen rızka razı olup başkalarına göz dikmezler. Dolayısıyla hırs, haset, tamah gibi toplumsal gerilimleri besleyen duyguların önü tıkanır. Böyle bir iklimde, insanlar hem yardımlaşmaya hem de huzurlu bir dayanışma ağını kurmaya meyilli olur. Böylece, elindekiyle yetinmesini öğrenen herkes, müreffeh kimseleri kıskanmadan kendi geçimini sürdürür. Öte yandan ekonomik alanda da israf, aşırı tüketim, dengesiz gelir dağılımı gibi sorunlar en aza iner. Semerkindî’nin bakış açısıyla değerlendirildiğinde, kanaat kavramının tasavvufî bir erdem olarak yaygınlaşması, “nefsî tutkulardan arınma ve Allah’a rızâ göstermede sebat” prensiplerini pekiştirir. Bu durum aynı zamanda İslam toplumlarının tarihsel tecrübelerinde önemli roller oynamış, “fakr, zühd, tevekkül, kanaat” gibi kavramların etrafında şekillenen bir ahlak düzeni oluşturmuştur. Günümüz dünyasında da kanaat anlayışı, ferdî doyumsuzluk ve hırsın doğurduğu pek çok krizin (tüketim çılgınlığı, ekolojik yıkım, gelir adaletsizliği, israf, yoksulluğun artışı vs.) önlenmesinde anahtar bir rol üstlenebilir.

Tevekkül ve kanaat, tasavvufî bakış açısında sıklıkla birbiriyle irtibatlı kavramlar olarak görülür. Tevekkül, insanın tedbirini aldıktan sonra dahi nihai kararı Allah’a bırakma güvenidir; kanaat ise sahip olunan rızka razı olma, hırs ve tamaha yenik düşmeme erdemidir. Şeyh Ali es-Semerkandî, Bahru’l-Ulûm adlı tefsirinde bu iki kavramı da Kur’an âyetleri ve hadis-i şerifler ışığında yorumlayarak, sâlikin nefsiyle mücadelesinde ne gibi manevî dayanaklara sarılması gerektiğini açıklar. Tevekkül, imanla derin bir bağlantı içindedir. Sünnetullah’a muvafık şekilde gereken tedbirleri almak, danışmak, istişare etmek, ardından neticenin ne olursa olsun Allah’ın iradesine bağlı olduğunu kabul etmek tevekkülün özüdür. Kanaat ise eldeki imkânın ötesine göz dikmeyen, içtenlikle “Allah bana bu kadarını vermiş, bu bana yeter” diyebilen ve bundan dolayı ne utanıp ne de hırslanan şahsiyetli bir duruşu ifade eder. Her iki kavram da sonuçta kişinin iç huzuruna, dünyevî açgözlülüğün kurtuluşuna ve ahiret mutluluğuna erişmesine kapı aralar.

Böylece, tasavvuf mektebinin “usûl” kavramlarından olan tevekkül ve kanaat, yalnızca bireysel bir dindarlık göstergesi değil, aynı zamanda toplumsal barışın, adaletin ve yardımlaşma kültürünün de harcı durumundadır. Bu ilkeleri hayatına geçiren ve kalben benimseyen bir cemiyet, iktisadî ve sosyal alanlarda aşırı uçların yıkıcı sonuçlarını bertaraf edebilir, dayanışmayı güçlendirebilir. Günümüz dünyasında da sürdürülebilir toplumsal düzen arayışları, tasavvufun bu köklü değerlerine yeniden yoğun ilgi gösterilmesini haklı kılmaktadır. Sonuç itibarıyla, tevekkül “kulun her hâl ve şartta Yüce Rabbine itimat etmesi”, kanaat ise “nasibine razı olup başkasının malına tamah etmemesi” suretiyle, insana içsel bir doyum ve huzur sağlar. Şeyh Ali es-Semerkandî’nin tefsir ve risalelerinde bu iki kavrama yüklediği mânâlar, hem Kur’an ve sünnet ekseninde hem de tasavvuf tarihinin birikimi çerçevesinde zengin bir panorama sunar. Bu iki kavramı özümseyen sâlik, modern çağın dayattığı tüketim, hız, hırs ve rekabet girdaplarında bile manevî sığınağını muhafaza etme imkânına sahiptir. Dolayısıyla tevekkül ve kanaat, hem dünyevî sorunlarla yüzleşme hem de uhrevî kurtuluşa yönelme bakımından vazgeçilmez rehber değerler olarak karşımızda durmaktadır.

4.4.5. Uzlet

Tasavvuf literatüründe manevî olgunlaşmanın önemli kavramlarından biri olan *uzlet*, sözlükte “bir işten uzaklaşmak, çekilmek” anlamında açıklanır. İbn Faris’in sözlüğüne göre uzlet, kişinin belirli bir eylem veya topluluktan ayrılması, kendini geri çekmesi demektir.

Cebecioğlu da benzer bir tarifile uzleti “halktan uzaklaşmak, ayrı yaşamak” şeklinde açıklar. Ancak tasavvuftaki uzlet anlayışında temel amaç, “maddî anlamda vatanı terk etmek” değil, “kötü ahlaktan uzaklaşmak” ve “nefsin kötü sıfatlarını değiştirmeye çalışmak”tır. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/911), “Dinini selamette, bedenini ve kalbini rahatlıkta tutmak isteyen, insanlardan ayrılırsın (Cebecioğlu, 2009: 278). Çünkü bu devir vahşet zamanıdır, akıllı olan kimse, uzlette yalnızlığı arayandır” sözüyle, dönemin fitne ve zararlarından kurtulmak için uzletin önemine dikkat çeker. Tasavvuf ehli, uzleti bazen uzun süreli bir toplumsal kopuştan ziyade, “hayat akışının içinde kısa süreliğine uygulanan iç murakabe ve iç muhasebe aralıkları” olarak değerlendirir. Yani kişi, kendine has bir “inziva zamanı” belirleyerek, yoğun dünyevî meşguliyetlerden uzaklaşır ve kalbini arındırmaya odaklanır (Strathern, 1997).

Zemahşerî (ö. 538/1148), uzlet hakkında kaleme aldığı dizelerde, insanın dost ve komşulardan uzaklaşarak bir dağın zirvesine çıkmasını, dünyayla ilgisini asgariye indirmesini ve sadece kendi kalbiyle baş başa kalmasını tavsiye eder. Bu yaklaşım, “kulağına yalnızca kendi yakarışlarının sesi gelsin, masivâ (Allah dışındaki her şey) kalbini meşgul etmesin” ifadesiyle uzletin ruhî boyutunu yansıtır (Uludağ, 2012: 255-256; Cebecioğlu, 2009: 276).

Şeyh Ali es-Semerkandî de, Bahru’l-Ulûm adlı tefsirinde, özellikle zulüm ve fiske hâkim olduğu ortamlarda veya kişinin müdahale edecek gücü bulunmadığı durumlarda uzlete çekilmeyi doğru bir tercih olarak zikreder. Selef âlimlerinin sokak, çarşı ve kalabalık bayram yerleri gibi mekânlarda gördükleri kötü davranışları değiştiremedikleri takdirde, iç huzuru korumak için halktan bir süreliğine ayrı durmayı seçtiklerini belirtir. Bu tutum, toplumu tümüyle terk etmek değil, “dünyevî meşguliyet ve günahlardan gönlü koruyabilme” çabasıdır. Ashâb-ı Kehf kıssasında yer alan “Siz onlardan ve onların Allah dışındaki tapındıkları varlıklardan uzaklaştığınızda...” mealindeki ifade, tam da maddî ve manevî uzletin en çarpıcı örneklerinden birini sunar. Burada gençler, inkârcı topluluklarının şirk ve zulüm ortamından fiziksel olarak ayrılırken aynı zamanda manevî bakımdan da kendilerini kötülükten soyutlamışlardır. Semerkandî, bu ayrılmayı “kararlı bir kopuş ve yeniden inşa süreci” olarak değerlendirir. Nuh (as) kıssasında da benzeri bir uzlet olgusuna rastlanır. “O, gemiye binmekten uzak kalmıştı” şeklinde aktarılan pasajı, Semerkandî “Nuh’un oğlunun, babasına ve onun peygamberliğine yaklaşmayı reddetmesi, inanç açısından ondan uzak durması” olarak tefsir eder. Müşriklerin “hak sözü duymaktan,

ona teslim olmaktan uzak kalmaları” da bir nevi “negatif uzlet” olarak görülür (Semerkandî, t.y.: 155). Tasavvuftaki uzlet anlayışı ise, küfür ve günahlarla dolu ortamlardan çekilmenin ötesinde, “nefsin heva ve hevesleri, dünyanın aldatıcı cazibesi ve şeytanî dürtülerden içsel bir kopuşu” ifade eder. Dolayısıyla uzlet, sadece sosyal çevreden uzaklaşmak değil, insanı sürekli kötülüğe iten nefis ve dünyevî meşgalelerle mücadele etmeyi de kapsar (Faris, t.y.: 666).

Manevî eğitim usullerinde “uzlet” veya “halvet” dediğimiz pratik, kimi zaman tarıkata intisap eden dervişlerin kendilerini zikir, tefekkür, nefis muhasebesiyle meşgul etmek için bir hücrede veya تنها mekânda belirli sürelerle ikâmete çekilmeleriyle somutlaşır. Bu uygulama, müridin ruhî arınmasına, iç dünyasına dönmesine ve olgunlaşmasına hizmet eder. Uzlet, bir kopuş veya toplumdan tamamıyla el etek çekme şeklinde anlaşılmamalıdır; aksine, “Hak’la münasebeti derinleştirmek için geçici bir geri çekilme” olarak açıklanır. Nefsin ve zihnin dağınık ilgileri bir araya toplandığında, kişi kendini yeniden inşa etme imkânı bulur. Bu süreçte uzlet, “Rabb ile baş başa kalma, benlikten sıyrılma, hatalardan tövbe ederek sürdürülebilir bir ruhsal değişim yakalama” hususlarında kritik bir aşamadır. Semerkandî de bu yönüyle uzletin, *usûl-i aşere* diye anılan tasavvufî ilkeler arasında yer almasını, “bir nevi yeniden doğmak ve tertemiz bir sayfayla hayata tutunmak” olarak değerlendirir.

Tasavvufta uzlet, toplumu büsbütün terk etmek veya ona düşmanlık beslemek manasına gelmez. Nitekim birçok mutasavvıf, insanlara nasihat ve irşad hizmeti yapmak amacıyla sıklıkla toplumsal ortamlara da dönmüştür. Dolayısıyla buradaki amaç, sosyal hayattan tamamen çekilmek değil, “iç muhasebeyi sağlam temeller üzerine inşa etmek”tir. Uzlet, bazen kısa süreli olabilir ve kişi gündelik işlerinden sıyrılarak daha derin bir ruhî yolculuğa çıkabilir. Semerkandî’nin vurguladığı üzere, uzlet sadece “kötü çevrelerden ve çirkin işlerden sakınma” anlamını taşımaz; daha yüksek bir planda “nefis, heva, dünya ziynetleri ve şeytanî vesveselerle olan içsel bağları zayıflatmak” maksadıyla girişilen bir tefekkür, murakabe ve zikir sürecidir. Bu çerçevede uzlet, kalbe üşüşen vesveselerle mücadeleyi kuvvetlendirir, dünyevî ihtiraslardan arınma cesareti kazandırır, tövbe ve istikamet yolculuğunu destekler.

4.4.6. Zikir

Zikir, lügat olarak “hatırlamak, anmak, unutmamak, bilgiyi korumak” anlamlarına gelir. Kur’an-ı Kerim’de yaklaşık 300 yerde çeşitli anlamlarda geçen “zikir” kavramı; ilahî vahiy, öğüt, nasihat ve tefekkür manalarına uzanan geniş bir kullanım alanına sahiptir. Örneğin Kur’an’da “Sana bereketli bir kitap indirdik ki insanlar onun âyetleri üzerinde düşünmeye ve akıl sahipleri öğüt almaya yönelsin” mealindeki ifadeler, zikir kavramının “hatırlamak, öğüt almak ve bilinçli düşünme” boyutlarını yansıtır (Cebecioğlu, 2009).

Hz. Peygamber (sav), hadis-i şeriflerinde de zikir meselesine önem atfeder. Mesela, “Nuh (as) vefat edeceği vakitte evlatlarına, ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ sözünü söylemeleri vasiyetinde bulunmuş, ‘Allah noksan sıfatlardan münezzehtir, O en güzel övgülere layıktır (Subhânallâhi ve bihamdihi)’ zikrine sürekli devam etmelerini öğütlemiştir. Canlıların rızkı bu zikir vesilesiyle bollaşır” ifadesi, zikirle rızık arasında kurulabilecek manevi bağa işaret eder (Semerkandî, t.y.: 260b).

Sözlükte “unutmanın zıddı, hatırlamak” manasına gelen zikir, tasavvufta “Allah’ı sürekli anmak, gaflet perdelerini yırtarak O’nunla manevi irtibatı canlı tutmak” şeklinde yorumlanır. Zikrin hakikati, kulun “Allah’tan başka her şeyi kalben unutması” olarak açıklanır. Kuşeyrî gibi mutasavvıflar zikir yöntemini “dil ile yapılan zikir” ve “kalp ile yapılan zikir” şeklinde ikiye ayırır. Dil ile zikir, kalbin uyanmasına vesile olan bir giriş kapısıdır; fakat en üst mertebe kalben zikretmek, kişinin Allah’a tam yönelmesini sağlamaktır. Şeyh Ali es-Semerkandî, tefsirinde zikri “Allah’a yönelmek, O’nun hizmetiyle daima meşgul olmak ve Allah dışındaki meşguliyetleri hem zahirde hem bâtında ikinci plana atmak” şeklinde tarif eder. Ona göre, bütün amellerin en hayırlısı, Allah’ı zikretmektir. Kişi bu ameli yerine getirince içsel bir dirilik kazanır; zikirsiz kalp ise ölü sayılır. Ancak zikirden kastın, kuru bir tekrardan ibaret olmadığını altını çizer; zikir, bilinç ve uyanık kalple yapıldığında, kişiyi daha da yüce mertebelere sevk eden bir güç hâline gelir (Semerkandî, t.y.: 31a). Semerkandî ayrıca zikri üç kısımda değerlendirir (Semerkandî, t.y.: 141b):

1. Lisan ile Zikir: Kulun diliyle Allah’ın yüceliğini, övgüsünü, tesbih ve tenzihini ifade etmesi. Burada önemli olan, dilin zikrine kalbin de eşlik etmesidir.

2. Kalp ile Zikir: Bu zikir çeşidi, kendi içinde üç bölüme ayrılır. İlki, Allah'ın zatını, sıfatlarını, tek oluşunu ve mahlûkatın yaratılmış olduğunu idrak etmeyi içerir. Bu bilinçle kişi yakınlığını artırır, göğsünde bir “inşirah” hisseder. İkincisi, Allah'ın emir ve yasaklarını, vaad ve tehditlerini düşünmekle ilgilidir; bu da ibadetleri yerine getirmeyi ve yasaklardan sakınmayı kolaylaştırır. Üçüncüsü, mahlûkat ve onların sırlarını temaşa edip ibret almaktır; böylece insan “kör bakıştan” kurtulup basiretle kâinata nazar eder.
3. Azalarla Zikir: Elde, ayakta veya diğer uzuvlarda Allah'a itaat, sâlih amel ve kötülükten uzak durma şeklinde tezahür eder. Yani uzuvların isyana aracılık etmemesi, bilâkis hak yolda aktif olmasıdır.

Kur'an'da “Beni anmak için namaz kıl!” buyruğu, namazın da bir tür zikir olduğunu göstermektedir. Kuşeyrî, zikir olmadan kalbin karanlıkta kalacağını; hem dilin hem kalbin devreye girdiğinde sâlikin seyr ü sülûkta kemale erişeceğini savunur. Özellikle “otururken, ayakta dururken ve uzanmış hâlde dahi” Allah'ı anma şeklindeki Kur'an emirleri (Âl-i İmrân, 191) zikrin sınırsız bir boyuta sahip olduğunu ve hayatın her anına yayılması gerektiğini pekiştirir. Zikir kavramının daha derin bir boyutu, “Zikr-i Kesîr” olarak anılan, müminin her anında kalbini Allah ile meşgul etmesi ve gaflet hâline düşmemesidir. Bu durum, Kur'an'da “Ey iman edenler! Allah'ı sabah akşam çokça anın!” mealindeki âyetle emredilmiştir (Ahzâb, 41). Tasavvuf ekollerinde, zikr-i kesîr'e bir miktar veya sınır konmamış, hayatın bütününe kuşatan bir manevî disiplin olarak kabul edilmiştir.

İbn Arabî, “Ey iman edenler! Allah'ı çokça zikredin” emrini, farklı mertebeler üzerinden okur: *Nefs* makamında dil ile, *kalp* makamında huzur ile, *sır* makamında münacat ile, *ruh* makamında müşahede ile, *hafa* (*gizli sır*) makamında vuslat ile, *zat* makamında da fena ile zikretmek. Semerkandî ise tefsirinde daha çok rivayetleri esas alır; İbn Arabî'nin işârî tefsir yorumları gibi ayrıntılı bâtinî analizlere girmeksizin, zikrin faziletini vurgular (Semerkandî, t.y.: 141b).

İbn Arabî, zikir kavramını tasavvufî seyrüsülûkun katmanlarına göre çok katmanlı bir şekilde ele alır. Ona göre, “Allah'ı çokça zikredin” (Ahzâb, 41) emri, sâlikin manevî yolculuğunun her merhalesinde farklı bir idrakle gerçekleşir. Nefs makamında zikir, sadece dil ile yapılan lafzî tekrar iken; kalp makamında bu zikir bir huzur hâline dönüşür. Sır ve

ruh makamlarında ise sırasıyla münacat (gizli dua) ve müşâhede (ilâhî hakikatleri görme) hâliyle yapılır. Nihayet hafa ve ahfâ (zat) makamlarında bu zikir, vuslat ve fenâ yoluyla kişinin varlığının bütünüyle Allah'ta yok oluşuyla tamamlanır. Bu çok katmanlı yaklaşım, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd merkezli metafiziğinin zikir anlayışına da yansıdığını gösterir. Buna karşılık Şeyh Ali es-Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm* adlı tefsirinde zikri daha çok Kur'an'daki lafzî bağlamlar ve sahih rivayetler çerçevesinde ele alır. Ayetlerin zâhir anlamına sadık kalarak, özellikle zikir ehlinin fazileti, zikir meclislerinin önemi ve gafletten korunma aracı olarak zikrin yeri üzerinde durur. Onun zikir yorumu, daha çok halkı ve avamı irşada yönelik, amelî boyutu öne çıkaran bir üslup taşır. Örneğin "Allah'ı zikredenle zikretmeyen, diriyle ölü gibidir" meâlindeki hadisi zikrederek, zikrin kalbi diri tutan bir ibadet olduğu fikrini temellendirir. Dolayısıyla İbn Arabî'nin zikir anlayışı seyrüsülûk ve marifet merkezli, derin bâtinî bir yorum sunarken; Semerkandî'nin yaklaşımı zâhirî-rivayet temelli, amel ve ahlâka yönlendirici bir çizgi izler. Her iki bakış da zikrin değerini teslim eder; ancak hedefledikleri kitle, metodoloji ve derinlik düzeyi bakımından farklılaşır. Bu farklılık, tasavvuf içindeki epistemolojik çeşitliliğin ve yorum katmanlarının doğal bir sonucudur.

Zikir, bireyin ruh sağlığı açısından da önemli bir araçtır. "Kalpler, ancak Allah'ı anmakla huzur bulur" mealindeki ifade, insanın ne kadar imkân ve güce sahip olursa olsun, manevi tatmine ancak Allah ile meşguliyet sayesinde ulaşabileceğini gösterir. Kişi, Allah'ı unutursa, Kur'an ifadesiyle "Allah da onu unuttur" (Tevbe, 67). Burada "Allah'ın onu unutmaması", kulun ilahî yardımdan uzak kalması, manevi huzur kaynaklarını kaybetmesi şeklinde anlaşılabilir. Bu yüzden zikir, bir nevi "manevî şifa" fonksiyonu icra eder, kişinin kaygı ve bunalımlarla daha kolay baş etmesine yardımcı olur.

Semerkandî, "en hayırlı amel Allah'ı zikretmektir" diyerek zikir ehlini "diri kalpli", zikirsiz kalanı ise "ölü kalpli" şeklinde değerlendiren rivayetleri hatırlatır. Zikri, iç dünyanın aydınlanması ve nefsi temizlik olarak gören mutasavvıflar, "çok zikreden müminleri" *müfferredûn* yahut *müstağrikûn* (zikirde kendini kaybetmiş olanlar) diye isimlendirir. Bu mertebeye ulaşanlar, dünya telaşı ve geçici hevesler karşısında kalplerini korumayı başarır, gaflet uykusundan uyanık hâlde yaşarlar.

Uzlet ve zikir, tasavvuf mektebinin manevî terbiyesinde birbirini tamamlayan iki önemli kavramdır. Uzlet, hem dış çevrenin kötülüklerinden hem de nefsin aşırı istek ve

eğilimlerinden uzaklaşma çabasını ifade eder. Kişi bu süreçte, topluma dönük hizmetlerini elbette ihmal etmez; ancak kalbin saflaşması ve nefsin arındırılması için kendisini geçici sürelerle de olsa inzivaya çekmeyi, Rabb ile baş başa kalmayı deneyimler. Bu durum “yeniden doğmak ve temiz bir sayfa açmak” gibi büyük bir manevî dönüşümdür. Zikir ise, uzletin kalpte açtığı alanı Allah sevgisiyle doldurmanın, gaflet perdelerini yırtarak sürekli bir hatırlayış hâline ulaşmanın yollarından biridir. Dilin tekrarı ve kalbin derinlikli yönelişi sayesinde zikir, ruhu canlandırır, insana hakikî huzur ve canlılık aşılar. *Zikr-i kesîr* olarak anılan “her an Allah’la beraberlik bilinci” ise, sâlikin manevî yolculukta en üst mertebelere erişmesine ortam hazırlar.

Şeyh Ali es-Semerkandî, Bahru’l-Ulûm tefsirinde gerek uzlet gerekse zikir konularını Kur’an âyetleri ve hadislerin ışığında işlerken, tasavvufî uygulamanın hangi temel kavramlar etrafında şekillendiğini canlı biçimde ortaya koyar. Uzlet, kişinin dış dünyadan çekilmesiyle beraber iç dünyasını da maddî ve nefsanî esaretlerden kurtarmayı amaçlar. Zikir ise bu arınmış zemine ilahî nuru yerleştirerek, kalbi diri ve sürekli hatırlayışta tutar. Böylece tasavvufun *usûl-i aşere* kapsamında değerlendirdiği bu iki kavram, müminin hem ferdî terbiyesinde hem de sosyal etkileşimlerinde derin tesirler gösterir.

4.4.7. Teveccüh

Tasavvuf literatüründe oldukça önemli bir yere sahip olan *teveccüh* kavramı, sözlükte “yüzünü dönmek, yönelmek” gibi anlamlarla tarif edilir. Aynı zamanda, insanın masivâdan (Allah’tan gayrı her şeyden) tümüyle yüz çevirerek kalbiyle Cenâb-ı Hakk’a yönelmesi şeklinde de anlaşılır. Tasavvufun nazarında teveccüh, kulun sâlih amellerle Yüce Yararıya yönelmesi ve O’nun rızasını her türlü dünyevî kaygının ötesinde tutması demektir. Necmeddin-i Kübrâ (ö. 618/1226), teveccühü “Allah’a doğru tam bir yöneliş” olarak niteler ve bu yönelişin, “kulun kendisini O’ndan koparan her çağrıya kulak tıkayarak, adeta ölü gibi yalnızca Allah’a bakışı”yla gerçekleşeceğini belirtir (Suyutî, t.y.: 360-361).

Şeyh Ali es-Semerkandî, “Zât-ı Akdes’e tam teveccüh”ün, “mutlak kemâl tasavvurunu mümkün kılan sevgiyle” başlayacağını dile getirir. Bu sevgi, Allah sevgisidir ve kul O’nu sevmekle O’na yönelir. Semerkandî, “Nereye dönerseniz dönün, Allah’ın vechi oradadır” meâlindeki Kur’an âyetini (Bakara 115) yorumlarken, yönelişin veya kıblenin zahiren

belirli bir mekanla sınırlandırılmayacağını; aslolanın Allah'ın Zât'ına, hakikatteki yegâne kıbleye yönelmek olduğunu açıklar. Ona göre burada kastedilen yöneliş, dua ve zikir için olabilir; kulun nereye yönelse yönelsin, Allah'ın ilmi, yardımı ve rızası her an kulun yanı başındadır.

Semerkandî, insanın dua ve zikirde içtenlikle Rabbe teveccüh ettiğinde, her ne yaparsa yapsın Allah'ın muttali olduğunu ve en gizli niyetlerini dahi bildiğini vurgular. Bir diğer âyette geçen “Allah ile birlikte başka bir ilaha yalvarma! O'ndan başka ilah yoktur. O'nun Zât'ından başka her şey helâk olacaktır; hüküm O'nundur ve O'na döndürüleceksiniz” beyanını (Kasas 88) tefsir ederken, bütün varlıkların Allah'ın Zât'ına muhtaç olup kendiliklerinden var olma kudretine sahip olmadıklarını söyler. Bu nedenle kul, “Allah'tan başka hiçbir şey hakikatte yoktur” idrakine erdiğinde, teveccühünü yalnız O'na hasreder. Dolayısıyla mümkün varlıklar, varlığını sürdürebilmek için Vacibu'l-Vücut'a –yani Allah'a– dayandıklarından, kalıcı olan yalnız O'dur. Teveccüh, tasavvuf ehlinin tarifine göre yüksek bir makamdır ve ağır bir mesuliyet taşır. Zira bu mertebeye erişen kimse, hakikat yolunda sayısız menzili aşmış, çağının, toplumunun ve bulunduğu şartların genel akışından da bir yönüyle sorumlu hâle gelmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, bir anlık gafletin dahi uzun süreli bir manevi emeği boşa çıkarabileceğini ifade eder. Bu yüzden teveccüh, sürekli bir teyakkuzu zorunlu kılar (Ateş, 1969: 33; Semerkandî, t.y.: 141b).

Günümüzdeki problemlere bakıldığında –özellikle maddi değerlere aşırı yönelmiş kitlelerin yaşadığı krizler– insanın “fıtratındaki teveccüh özelliği”ni maddeden uzaklaştırıp Yüce Yaratıcıya çevirerek bir çıkış yolu bulması mümkün görülür. Dolayısıyla tasavvuf nazarında teveccüh, yalnızca bireysel kurtuluşu değil, toplumsal değişimi de tetikleyebilecek bir imkân olarak değerlendirilir.

4.4.8. Sabır

Tasavvufî yolculukta bir başka hayati kavram da “sabır”dır. Sabır olmaksızın dinî yaşantının kemale ermesi zordur; çünkü insanın hakikat arayışında karşılaşacağı zorluklar, bu hakikati bulduktan sonra onu yaşama süreci ve bütün imtihanlar, sabrı gerektirir. Sözlükte sabır, “sıkıntılı bir anda kendini tutmak” diye açıklanır. Arapçada “hayvanı tutmak” ifadesi (sabartu'l-ebe) bu kökten gelir. Bir diğer tarifte sabır, “nefsin akla ve dine uygun biçimde dizginlenmesi” şeklindedir. Bu tanımlarda sabır, pasif bir

bekleyiş değil, aksine aktif ve dinamik bir direniş vasfı taşır. Müsbet davranış ve tutumun korunması, sabrın asıl fonksiyonudur. Kur'an'da Eyyûb (as) kıssası sabrın en parlak örneklerinden biridir. “Biz onu sabredici bulduk; o ne güzel kuldu!” şeklindeki ifadelere (Sâd 44) bakıldığında, Eyyûb peygamberin musibetle imtihan olurken sabır göstermesi övülmektedir. Benzer şekilde Hz. Peygamber (sav), “Sabır ışıktır” buyurur ve musibetin ilk anda gösterilen sabrın makbul olduğunu ifade eder. Yusuf (as) örneğinde de sabır, “direnmek, boyun eğmemek ve nihayetinde büyük bir zafere ulaşmak” şeklinde tezahür eder. Şeyh Ali es-Semerkandî, rivayetlere dayanarak sabrı “imanın yarısı” olarak tanımlar; diğer yarısı ise “şükür”dür. Çünkü mümin, belalara sabretmek, nimetlere de şükretmekle mükelleftir. Bir başka âyette “sabır ve takva” birlikte emredilir. Bu sabrın ne kadar önemli olduğunu tekrar teyit eder. Semerkandî, “Sabır, günahlardan sakınmak ve nefsin şehvetlerine gem vurmaktır” diyerek, Hz. Peygamber’in (sav) sabrını namaz ve oruçta gösterdiğine dair rivayetlere değinir (Semerkandî, t.y.: 181b).

Lokman (as)’ın oğluna nasihatinde geçen “Oğlum! Namazı dosdoğru kıl, iyiliği emret, kötülüğü yasakla ve sana isabet edene sabret. Şüphesiz bu, azim gerektiren işlerdendir” meâlindeki âyeti (Lokman 17) tefsir ederken, burada üç ilkenin toplandığını hatırlatır: namaz, emr-i bi’l-ma’ruf-neh-yi ani’l-münker ve musibetlere sabır. Tasavvuf düşüncesi de tam olarak bu ilkelerin kişinin hayatına yayılmasını ve sabrın bunların hepsine eşlik etmesini hedefler (Bursevî, 2005: 313).

Semerkandî, Kehf Sûresi 28. âyette geçen “Nefsini sabah akşam Rabbini zikredenlerle birlikte tut” ifadesini, “nefsinizi arzu ve gaflet vadilerine bırakmayın, sabırla onu arındırın” diye açıklar. Bu âyetin Ashâb-ı Suffe hakkındaki rivayeti, onların sabır ve ihlasta öne çıkan sahabiler olduğunu gösterir. Naklettiği bir hadise göre, Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurur: “Ümmetimden öyle kimseler yarattı ki (Allah), onlarla birlikte sabretmemi istedi.” Bu söz, topluluk halinde musibete tahammülün, sabrın sosyal boyutuna da işaret eder (Tabâtabâî, 2004: 64).

Semerkandî’nin yerine İshak Karamânî (ö. 1505) tarafından tamamlanan kısımda ise sabr-ı cemîl (güzel sabır) kavramına vurgu yapılır. Bu durum acelecilikten ve şikâyetten uzak bir sabırdır. “Zihni karıştırmayan, insana ilave yük getirmeyen sabır” diye nitelendirilen sabr-ı cemîl, insanı genişliğe ve manevî yüceliğe götüren bir kapı şeklinde görülür. Semerkandî, sabır ve takva bütünlüğüne de dikkat çeker. Bir âyette “Sabreder ve takva sahibi olursanız,

düşmanların tuzakları size zarar vermez” buyrulmaktadır (Âl-i İmrân 120). Bu âyette, Allah yardımının sabırla elde edileceği, sabrın da takva ikliminde kök salarak mümini dünya ve ahiret selametine çıkaracağı vurgulanır. Semerkandî, sabrın “mahlukata şikâyet etmeme” şeklinde anlaşılmasını, asıl yardımı Allah’tan bekleme ruh hâliyle ilişkilendirir. Kul, sabrı hakkıyla gerçekleştirdiğinde rızâ makamına ulaşır ve bu da insanın manevi kemalinin nişanıdır. Böylece sabır, hem ferdi direnç ve metanet kaynağıdır hem de toplumsal açıdan “kötülüğe, çöküşe, ayrışmaya” karşı direnmenin ön koşuludur. Tasavvufun iç inşa yönteminde de sabır, büyük bir yer tutar; çünkü hakikat yolcusu, musibette sabır göstermeye, nimette şükretmeye, ibadette sebat etmeye mecburdur.

4.4.9. Murâkabe

Murâkabe, Arapçada “gözlemek, korumak, sürekli kontrol altında tutmak” anlamlarına gelen r-k-b kökünden türeyen bir kavramdır. Tasavvufta ise kulun, “her an Allah tarafından görülüp gözetlendiğinin bilinciyle yaşaması” demektir. Bu bilinç, dervişin hem iç âlemine hem de dış davranışlarına istikamet kazandırır. Çünkü insan, her an Yüce Rabbine karşı saygı ve ihtimam içinde bulunduğunu idrak ettikçe nefis terbiyesine daha çok önem verir. Cebecioğlu, murâkabeyi “Allah’ı kalp ile düşünmek, O’nun her yerde hâzır ve nâzır olduğunu daimi bir şuur hâlinde yaşamak” diye açıklar. Ona göre bu, dervişin kalbinde gün boyunca canlı tutması gereken bir uyanıklıktır.

Tasavvuf mekteplerinde murâkabe uygulaması genellikle belirli vakitlerde, dizüstü oturularak ya da gözler kapalı biçimde, vücudu mümkün olduğunca hareketsiz tutarak gerçekleştirilir. Derviş, sadece Allah fikrine odaklanır ve kalbine doğacak feyizlere veya ledünnî ilhamlara kendini açar. İhyâ çalışmalarında ya da gecenin seher vaktinde, on beş dakikadan birkaç saate dek sürdürülebilen bu murâkabe hâli, bazı mutasavvıflarca “Allah’ı görür gibi ibadet etmek” diye tarif edilen ihsan mertebesine yakın bir pratik olarak kabul edilir (Semerkandî, t.y.: 61a). Bu anlayış, peygamberî tavsiyeler içinde yer alan “İhsan nedir?” sorusunun cevabına atıfla, dervişin kulluğunu daima Allah’ın huzurunda icra etmesi gerektiğini vurgular. Kur’an-ı Kerim, “Allah her şeyin üzerinde gözetleyicidir” (Ahzâb 52) ve “Ne söz söylense, onu kaydetmeye hazır bir gözetleyici vardır” (Kâf 18) gibi âyetlerle, insanın hiçbir hâlinin Allah’tan gizli kalamayacağını bildirir. Dolayısıyla murâkabe bilincine sahip bir mümin, Allah’tan uzak bir anı dahi olmadığını düşünerek günahlardan sakınır, ihlâsını muhafaza eder ve ahlâkî olgunluğa hızlıca yaklaşır. Şeyh Ali

es-Semerkandî, dünya hayatında insanın karşılaşacağı dinî veya dünyevî musibetlere dikkat çekerken, “murâkabe hâli”yle yaşamının bu musibetlerde gaflete sürüklenmeyi önlediğini ve içsel bir teyakkuz geliştirdiğini hatırlatır (Semerkandî, t.y.: 122). Ona göre murâkabe, kalbi daima zinde ve uyanık tutarak kişinin ilâhî hudutları aşmamasına yardımcı olur.

Erken dönem mutasavvıflardan Serrâc (ö. 378/989) da murâkabeyi, “kulluğun her an Rabbin gözetimi altında olduğunu bilmek” şeklinde tanımlar. Böyle bir bilinç, tasavvuf literatüründe korku (havf) ve ümit (recâ) arasında bir denge kurmayı gerektirir. Korku, mümini hatalara karşı uyarır ve ona “ilâhî huzurda hesap vereceği” fikrini canlı tutar; ümit ise Allah’ın engin rahmet ve merhametine sığınmayı ifade eder. Semerkandî, kalbin zararlı vesveselerden arınması ve sürekli Rabbin huzurunda bulunduğunu düşünmesi hâlinde manevî tekâmülün daha hızlı gerçekleşeceği kanaatindedir (Semerkandî, t.y.: 169b). Bu görüş, bir yandan dinî emir ve yasaklara bağlılığı pekiştirirken öte yandan ihlâs ve samimiyet duygusunu güçlendirir. Neticede murâkabe, tasavvuf yolcusunun her an “ilâhî nazar altında” yaşama idrakiyle, nefsin arzularını dizginlemesini ve Rabbine yaklaşma gayretini harmanlayan temel bir disiplindir.

4.4.10. Rızâ

Lügatte rızâ, “hoşnut olmak, kabullenmek, memnuniyet duymak, şikâyet etmemek” şeklinde tanımlanır. Tasavvuf bağlamında ise rızâ, kişinin Allah’tan gelen her türlü hükmü ve tecelliye iç rahatlığıyla karşılaması, O’ndan razı olması, aynı zamanda O’nun da kuldan razı olmasını sağlayacak bir hayat sürmesi demektir.

Muhâsibî (ö. 243/857), rızâyı bir “hâl” olarak tanımlar ve sevgi (muhabbet) ile yakın bir ilişki içerisinde olduğunu belirtir. Ona göre, Allah’a duyulan derin sevgi, zamanla rızâ hâline dönüşür; bu da kulu, başına gelen her türlü musibet ya da lütfâ itiraz etmeden kabul etmeye sevk eder. Rızâ, böylece kulluğun en ileri aşamalarından biri olarak kabul edilir (Muhâsibî, 2011: 203-204).

Rağib el-İsfahânî (ö. 425/1034) ise, *el-Müfredât*’ta rızânın en yüksek anlamını Kur’an’da “rıdvân” lafzının Allah’a özgü kılınmasında bulur. “Allah onlardan razı oldu, onlar da Allah’tan razı oldular” (Beyyine 8) gibi âyetler, rızânın karşılıklı bir nitelik taşıdığını ve

kul-Rab ilişkisini iki yönlü bir memnuniyet ilişkisine dönüştürdüğünü gösterir (el-İsfahanî, t.y.).

Kâşânî (ö. 730/1329) ise rızâyı “bütün kader ve kazaya kalben razı olma” şeklinde tanımlar. Ona göre rızâ, sadece dış şartlara tahammül etmek değil, aynı zamanda kalpte hiçbir burukluk ve isyan duygusu taşımadan İlâhî takdire teslimiyet göstermektir. Bu anlayışta rızâ, sabrın ötesine geçer; çünkü sabırda acıya direnme vardır, rızâda ise acının bile hoş karşılanması (Kâşânî, 2005).

Tasavvufî makamlar silsilesinde, rızâ genellikle yüksek mertebelerden biri olarak kabul edilir. Zira bu makamda kul, Allah’ın kulundan razı olduğu gibi, kul da Rabbinden razı olur. Artık kullukta şikâyet ve sorgulama biter, yerini sükûnet ve huzur alır. Bu durum, kalbin Allah’a tam yönelişini ifade eder.

Şeyh Ali es-Semerkandî, *Bahru’l-‘Ulûm* adlı tefsirinde rızâyı “ebedî kurtuluşun şartı” olarak değerlendirir. Ona göre gerçek mümin, Allah’ın hükmüne gönülden boyun eğdiği zaman, masiyetlerden sakınır, sâlih amellere yönelir ve nihayet Allah’ın rızâsını kazandıracak bir hayat sürmeye başlar. Bu da onu kurtuluşa eriştirir (Semerkandî, t.y.: 251).

Semerkandî’ye göre rızâ, sadece kader karşısında suskun kalmak değil; aynı zamanda kalbi sükûna erdiren bir iç boyun eğiştir. Bu teslimiyet, dille ifade edilmesine gerek kalmaksızın kul ile Allah arasında kesintisiz bir dua ve huzur ilişkisine dönüşür. Yani rızâ hâli, kalpte sürekli bir “halvet” ve huzur atmosferi oluşturur. Muhâsibî gibi, Semerkandî de rızâ ile muhabbet arasında bir bağ kurar: Kul, Allah’ı sevdiği ölçüde, O’nun takdirine razı olur. Ancak Semerkandî, konuyu özellikle amelî boyut üzerinden işler. “Hakk’ın istediği gibi yaşamak” ve “masiyetten uzak durarak sâlih amellerle ömrü geçirmek”, onun yorumunda rızânın temel göstergeleridir. Rızânın sadece psikolojik bir kabulleniş değil, aynı zamanda ahlâkî ve amelî bir teslimiyet olduğunu vurgulayan Semerkandî, bu kavramı tasavvufî mertebeler arasında yüksek bir noktaya yerleştirir.

Klasik sûfîler, rızâyı sabırdan öte, kalbin sükûnet hâli olarak ele alırken, Semerkandî aynı kavramı salih amellere yönelen pratik bir teslimiyet biçiminde değerlendirir. Muhâsibî ve Kâşânî gibi sûfîlerde rızâ daha çok içsel bir makam, Allah’a duyulan sevginin sonucu

olarak ortaya çıkarken; Semerkandî'nin anlayışında rızâ, hem iç dünyada bir kabulleniş hem de dış dünyada görülen bir sâlih davranışlar zinciridir. Bu bakımdan Semerkandî'nin tefsiri, hem klasik yorumu sürdürmekte hem de onu ahlâkî ve amelî bir düzleme taşımakta özgün bir katkı sunmaktadır.

4.5. Bekâ, Bükâ, Ağlama Kavramları

Tasavvufun incelikli kavramları arasında yer alan “bekâ” ve “bükâ” sözcükleri, Arapça yazıda med (uzatma) ve kasr (kısa) uygulamalarıyla birbirinden farklı manalar kazanır. Medli “bekâ”, hüznü nedeniyle gözyaşlarının akması; kasrlı “bükâ” ise üzüntünün galip gelmesi, kalbin kederle dolup taşması şeklinde açıklanır. Bazı dil bilginlerine göre medli form, “sesli ağlama”yı vurgularken, kasrlı hâli “bizzat gözyaşının akması” üzerinde durur. Tasavvuf literatüründe her iki biçim de, kalpte meydana gelen duygusal derinliğin dışavurumu olarak değerlendirilir. “Ağlama”ya dair hadis rivayetleri, Allah korkusuyla gözyaşı dökmenin ne denli büyük bir fazilet olduğunu öne çıkarmaktadır. Tirmizî'nin Câmi'inde geçen bir rivayette, “Allah korkusuyla ağlayanın cehenneme girmeyeceği” belirtilir ve bu durum, sağılmış sütün memeye geri dönmemesine benzetilerek açıklanır (Tirmizî, 2020, Fezâilu'l-Cihâd, 8). Resûlullah (sav), “Eğer siz benim bildiğimi bilseydiniz, çok ağlar az gülerdiniz” (Tirmizî, 2020, Zühhd 9) sözleriyle de ahiret endişesinin ve dünya hayatının geçiciliğinin, insandaki ağlamayı çoğaltacağını açıklar. İslâm âlimleri gözyaşını bir zayıflık sembolü değil, tam tersine kalbin yumuşaklığını, derin duyarlılığını ve takvaya yönelik içtenliğini gösteren bir işaret olarak görür.

Tasavvuf büyüklerinden Ebu'l-Hasan el-Harakânî (ö. 425/1033), “Türkistan'dan Şam'a dek, bir müminin parmağına batan dikenle ben de acı duyarım” sözleriyle kalbin hassasiyetini ve “hisseden gönül” doktrinini dile getirir (Tirmizî, Birr 18). Gerçekte bu söz, tasavvufta “diğer müminlerin ıstırabını paylaşmak, derin bir empati ve merhamet duygusuna sahip olmak” ile ilgilidir ki bu durum gözyaşlarını yadırganacak bir zayıflık değil, bir insanlık ve iman tezahürü olarak onurlandırır. Kur'an'daki “Az gülüp çok ağlasınlar!” ifadesi (Tevbe 82), kimi tefsircilerce “ağlamanın gerekliliğine dair kesin bir emir” şeklinde yorumlanmıştır. Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî de bu âyeti değerlendirirken “ağlama” fiilinin emir kipinde geldiğini ve “mutlaka yerine getirilmesi gereken bir buyruk” izlenimi verdiğini belirtir (Semerkandî, t.y.: 54a). Nitekim Hz. Peygamber (sav) de “Ey insanlar! Ağlayınız; ağlayamıyorsanız ağlar gibi yapınız!”

hadisiyle (İbn Mâce, İkâmetü's-Salâh, 176), gaflet hâinden uyanmak için gözyaşının önemini vurgular.

Tasavvufun korku (havf) ve ümit (recâ) dengesine büyük hassasiyetle yaklaştığı göz önüne alındığında, ağlama olgusu çoğu zaman bu iki duygu arasında gidip gelen kalbin tezahürü şeklinde anlaşılır. Kalp, Allah'tan korku sebebiyle hüzünlenebilir veya O'na duyulan özlem ve muhabbetle tatlı bir iştihak içinde ağlayabilir. Şeyh Ali es-Semerkandî, “bükâ” kavramını özellikle “havf” ve “iştihak” duygularından kaynaklanan bir ruh hâli şeklinde açıklar. Ona göre kalp, ya ilâhî celâl ve azametinin ağırlığı altında incilir ya da Allah sevgisinin ışıltısı içinde yanıp tutuşarak O'na kavuşma arzusunun gözyaşlarını döker (Semerkandî, t.y.: 169b). Bu yaklaşım, ağlamanın basit bir duygusallık olmadığını; bilakis, iman ve takva ile yoğrulmuş bir iç dünyadan gelen olgunluk emaresi olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla “bekâ” ve “bükâ” kavramları, hem dilsel incelikleri hem de manevi anlamlarıyla tasavvuf literatüründe “gözyaşı dökmeyi” ibadet ve derin tefekkürün ayrılmaz bir parçası hâline getirir.

Şeyh Semerkandî'nin anlatılarında yer alan bu kavramlar, ebedî âleme dair kaygıyı ve mahşer gününün dehşetini gönülde diri tutma çabasını yansıtır. Nitekim zühd ve takva sahibi sufilerde olduğu gibi Semerkandî'de de “dünya hayatına karşı duyulan geçicilik bilinci, ahirete dair derin korku ve ümit hissiyle iç içe geçer” ve gözyaşları bu hissiyatın en sahici göstergesi hâline gelir. Böylece derviş, “bekâ” ve “bükâ” arasındaki farkı, hem dilsel hem de kalbî boyutlarıyla deneyimler; dünya meşgalesi içinde gaflete düşmekten korunur, Allah sevgisini ve korkusunu canlı tutar ve ahiret yolculuğuna hazırlanır.

4.6. Bahru'l-Ulûm Tefsiri Aidiyetinin Değerlendirilmesi

Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî, Karaman bölgesine yerleştiği yıllarda, o dönemin talep ve beklentilerine cevap verebilmek amacıyla “Bahru'l-Ulûm” adını taşıyan bir tefsir kaleme almıştır. Onun gerek bu eserinde gerekse diğer metinlerinde ortaya koyduğu ilmî ve tasavvufî derinlik, döneminin dinî ilimler sahasında saygın bir konuma erişmesine önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Kendisi üzerine yapılan araştırmalar ve rivayetler incelendiğinde, Şeyh Alâeddin Ali'nin asıl ününü özellikle bu eserle kazanmış olduğu görülmektedir. Ne var ki söz konusu tefsir, tefsir tarihinin farklı simaları tarafından da aynı veya benzer adla kaleme alınan çalışmalara konu olduğu için, zamanla isim karışıklıkları

ve müelliflik ihtilafları meydana gelmiştir. Tarihî kaynaklar, “Bahru’l-Ulûm” adının sadece Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî’ye ait bir tefsirde değil, aynı zamanda Ebu’l-Leys es-Semerkindî ve Abdurrahman b. İbrahim Konevî tarafından yazılmış bazı eserlerde de geçtiğini göstermektedir. Bu durum, araştırmacıları ve kataloglama faaliyetleriyle uğraşan uzmanları hayli zorlamıştır. Özellikle ilmî eserlere dair bibliyografik çalışmalar yürütmüş olan Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, mevcut kayıtlara dayanarak bu tefsirin Ebu’l-Leys es-Semerkindî’ye ait olabileceği yönünde kanaat belirtmiş, Abdullah Mahmud eş-Şehhâte gibi bazı isimler de benzer bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Bununla birlikte, Kâtib Çelebi ve Brockelmann gibi önemli ilim tarihçileri, bahse konu “Bahru’l-Ulûm” eserinin asıl müellifinin Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî olduğunu ifade etmişlerdir. Onların bu beyanlarını doğrulayan en önemli kanıtlardan biri, İstanbul başta olmak üzere Anadolu ve İslam coğrafyasının çeşitli kütüphanelerinde bulunan yazma nüshalardır. Bu nüshaların tezhip, istinsah ve kayıt bilgilerinde, eser sahibinin Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî ismiyle zikredilmesi, bahse konu ihtilafın çözümü açısından hayli dikkate değerdir.

Bahru’l-Ulûm ismini taşıyan söz konusu tefsirin içeriği ve üslûbu incelendiğinde, tasavvufî (işârî) tefsir yöntemine yatkın bir anlatının ön planda olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan, Ebu’l-Leys es-Semerkindî tarafından kaleme alınan “Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm (Tefsîru Ebi’l-Leys es-Semerkindî)” adlı başka bir tefsir daha mevcuttur ki, bu eser, fikhî ve sûfî yorumları da barındıran farklı bir metotla yazılmıştır. Dolayısıyla, her iki müellifin de Semerkand coğrafyasından gelmeleri ve aynı disiplin içinde çalışmalar yapmaları, eser adlarının karışmasına kaçınılmaz olarak zemin hazırlamıştır. İsim benzerliklerinin doğurduğu bu karışıklık, “Bahru’l-Ulûm” adıyla anılan işârî tefsirin Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî’ye, “Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm” adlı çalışmanın ise Ebu’l-Leys es-Semerkindî’ye ait olduğunun titizlikle kayda geçirilmesiyle giderilebilecektir. Özellikle kataloglama ve dijital kütüphane projelerinde, eser sahiplerinin net bir şekilde belirtilmesi hem bilim dünyası hem de tasavvuf tarihi araştırmaları açısından büyük önem taşımaktadır.

Bu noktada, 1912 yılında Çamlıdere’de meydana gelen büyük bir yangının, Şeyh Ali Semerkandî külliyesindeki tüm kitapları ve belgeleri yok etmesi de söz konusu tefsirin izini sürmek isteyen araştırmacılar için ayrı bir güçlük oluşturmuştur. Yangının ardından külliyeyle ait elyazmalarının neredeyse tamamının kaybedilmesi, bölgedeki yerel koleksiyonlarda Bahru’l-Ulûm’a ait herhangi bir nüshanın günümüze ulaşmasına imkân

tanımamıştır. Bu sebeple, eserin varlığını belgeleyen en güvenilir kanıtlar, farklı ülkelerdeki kütüphanelerde korunagelmiş yazma nüshalardır.

Bugün geline nokta, Mısır, Tunus ve Türkiye gibi ülkelerin kütüphane envanterlerinde “Bahru’l-Ulûm” adıyla kayıtlı çeşitli elyazması nüshaların bulunduğı bilinmektedir. Hattatlar tarafından çoğaltılan bu nüshalar, henüz tam olarak neşredilmemiş olsalar da ilim çevrelerinde merakla beklenen eserler arasında yer almaktadır. Bu tefsirin farklı kütüphanelerdeki nüshaları üzerinde yapılacak tenkitli neşir ve kapsamlı tahkik çalışmaları, Alâeddin Ali es-Semerkindî’nin tefsir anlayışı, metodolojisi ve tasavvufî perspektifi hakkında daha net bir çerçeve sunacaktır. Söz konusu çalışmalar aynı zamanda, İslâm tefsir geleneğinin çok yönlü yapısını anlamak isteyen araştırmacılar için de kıymetli bir kaynak oluşturacaktır.

Sonuç olarak, Bahru’l-Ulûm tefsirinin aidiyeti hususunda tarih boyunca yaşanan karışıklık, benzer eser adlarının ve müelliflerin aynı coğrafyadan çıkmış olmasının doğal bir neticesi olarak değerlendirilmelidir. Yine de Osmanlı dönemi kütüphanelerinin yazma koleksiyonlarında rastlanan kayıtlar, katalog çalışmaları ve akademik araştırmalar, bu tefsirin asıl yazarının Şeyh Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî olduğunu kuvvetle işaret etmektedir. Çamlıdere’de yaşanan büyük yangının ardından, bölgedeki metinlerin yok olması ise eserin burada korunmasına engel teşkil etmiştir. Buna rağmen, Bahru’l-Ulûm’un mevcut diğer nüshaları, matbu hâle getirilip neşredildiğinde, ilahiyat ve tasavvuf dünyasının daha geniş bir kesimi bu değerli esere erişme fırsatı bulacak; böylece müellifi hakkındaki tartışmalar da yerini daha sağlam bilgilere bırakacaktır.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışma, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî'nin çok katmanlı kişiliğini ve onun etrafında gelişen tasavvufî, ilmî ve sosyal unsurları bir arada değerlendirmeyi amaçlamıştır. Ele alınan veriler, hem Osmanlı arşiv kayıtları hem de menkıbevî kaynaklar üzerinden okunduğundan, metin boyunca iki farklı anlatı türünün oluşturduğu karmaşık bir tabloyla karşılaşmıştır. Bir yandan resmi belgelerin sunduğu somut tarihî bilgiler, öte yandan halkın hafızasında şekillenmiş keramet anlatıları, “hakikat ile efsane” arasında yer yer belirsizliklere neden olmuştur. Ancak tam da bu ikili yapı, Semerkandî gibi şahsiyetlerin sadece ilmî faaliyetleriyle değil, toplumsal kimliği ve folklorik yansımalarıyla da anlaşılmasını gerekli kılmaktadır.

Çalışmanın en önemli çıkış noktalarından biri, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî'nin Anadolu'daki varlığının, Horasan'dan Mâverâünnehir'e ve oradan Anadolu'ya uzanan köklü bir tasavvuf damarıyla ilişkili olduğunu ortaya koymasıdır. O, yalnızca bir tefsir müellifi veya tasavvuf büyüğü değildir; aynı zamanda sosyal, kültürel ve dinî birikimiyle geniş bir kitle üzerinde etkili olmuş bir manevî önder konumundadır. Kendisini Karaman'da, Çamlıdere'de ve Zeyne (Gülnar) bölgesinde sahiplenilen farklı yerel topluluklar mevcuttur. Bu durum, bazen yerel sahiplenmelerin yol açtığı abartıları da beraberinde getirmiş, Semerkandî'nin farklı mekânlarda “yalnızca o yöreye özgü” bir şeyh olduğu düşüncesi yaygınlaşmıştır. Oysa Osmanlı arşiv belgelerine yakından bakıldığında, Karaman'dan Çamlıdere'ye uzanan bir dizi vakıf kaydı, vergi muafiyet fermanı ve kadı sicil kaydının, aynı soydan gelen aile fertlerinin izlerini taşıdığı görülmektedir. Bu ortak belgeler, Semerkandî'nin ailesi ve neslini belirginleştirdiği gibi, onun farklı coğrafyalarda bıraktığı mirasın aslında ortak bir bütün oluşturduğunu da ortaya koyar.

Menakıbnameler ve keramet anlatıları, genellikle tarihî araştırmalarda sorgulanması gereken, “efsane unsurlarını” yoğun biçimde barındıran kaynaklar olarak kabul edilir. Nitekim Semerkandî hakkında da “sığırcık suyunun keşfi”, “çekirge istilasını defetmesi” veya “büyük bir kıtlıkta halka yardımı” gibi menkıbeler dilden dile aktarılmaktadır. Bu anlatıların bilimsel değeri, tarihî veri sunmaktan çok, halkın tasavvuf liderlerine nasıl bir misyon yüklediğini göstermesinde yatar. Bir başka deyişle, keramet anlatıları tarihi doğrudan aydınlatmaz; ancak Osmanlı toplumunda tasavvufî önderlik rolünün, manevi ve toplumsal fonksiyonlarının nasıl algılandığını anlamaya yardımcı olur. Semerkandî'nin menkıbelerinde “koruyucu ve kollayıcı şeyh” motifi, halkın sosyo-ekonomik sorunlarına

karşı sunduğu çözümlerle özdeşleştirilir. Dolayısıyla bu tür menkıbeler, dönemin toplumsal dinamiklerine ilişkin dolaylı bir bilgi kaynağı oluşturmaktadır.

Bununla birlikte, yalnızca menkıbelere dayalı bir Semerkandî portresi, tarihî gerçeklik açısından eksik kalacaktır. Tam da bu noktada Osmanlı arşiv belgelerinin devreye girmesi, “efsane” ile “tarih” arasındaki bağın daha net tesis edilmesini sağlar. Arşivlerde bulunan fermanlar, vakıf kayıtları, kadı sicilleri ve benzeri resmî dokümanlar, Semerkandî’nin ailesi, nesli, gelir kaynakları, vakıfları, toplumsal konumu ve hatta hangi tarihlerde nerelerde yaşadığı gibi verileri daha somut temellere oturtur. Bu belgesel bilgilerle menkıbevi anlatıların birlikte okunması sonucunda, halkın belki de metaforik biçimde aktardığı “çekirge istilasını defetme” kerametinin, gerçekte o yörede yaşanan bir doğa felaketi esnasında Semerkandî’nin tavsiyeleri veya yardımıyla nasıl atlatıldığını yansıtır olması mümkündür. Fakat bu bilgiyi doğrulayabilmek için, yerel halk hafızasını resmî belgeler ve dönem kayıtlarıyla karşılaştırmak gerekir. Çalışmamız, bu karşılaştırma yönteminin tasavvuf tarihçiliği açısından ne kadar gerekli olduğunu göstermektedir.

“Bahru’l-Ulûm” tefsirinin müellifliği etrafında gelişen tartışmalar, çalışmada özel bir yer işgal etmiştir. Bu eserin uzun süre Ebu’l-Leys es-Semerkandî’ye mi, yoksa Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî’ye mi ait olduğu konusunda net bir karara varılamamıştır. İsim benzerliği, her ikisinin de “Semerkandî” nisbesi taşıması ve yazma kütüphanelerinde eserin farklı nüshalarının farklı müelliflere isnadı gibi faktörler, karışıklığı beslemiştir. Bu durumda yapılması gereken, tefsirin tüm yazma nüshalarını derleyip her birinin istinsah tarihlerini, müstensihlerini, metin içi üslup farklılıklarını ve notlarını inceleyerek karşılaştırmaktır. Klasik dönemde isim benzerliğinden kaynaklanan bu tür müelliflik sorunları, sıkça rastlanan bir problemdir. Filolojik yöntem ve metin tenkidi çalışmaları, eserin üslubuna, iç bütünlüğüne, kullanılan kaynaklara bakarak hangi müellife ait olduğunu daha sağlıklı şekilde belirleyebilmeye imkân tanır. Mevcut araştırmada, “Bahru’l-Ulûm”un Şeyh Ali es-Semerkandî’ye ait olma ihtimalinin kuvvetli olduğuna işaret edilmiştir; ancak bu kanaati kesinleştirmek için katalog taramaları ve yazma nüsha incelemelerinin yoğunlaştırılması önerilmiştir.

Çalışma boyunca gözlemlenen bir diğer önemli husus, “yerel sahiplenme” olgusudur. Zeyne (Gülнар), Karaman ve Çamlıdere gibi bölgelerde halkın Semerkandî’ye büyük bir manevi şahsiyet olarak saygı duyduğu, hatta onun orada doğduğunu veya orada ölmeden önce uzun süre yaşadığını savunduğu görülür. Oysa Osmanlı arşiv belgelerine

bakıldığında, bazen aynı zaman diliminde hem Karaman’da hem de Çamlıdere’de Semerkandî ailesine dair kayıtlara rastlanabilmektedir. Bu da onu “tek bir mekâna özgü” bir şeyh olarak görmenin imkânsız olduğunu gösterir. Nitekim tasavvuf tarihinin geneline bakıldığında, farklı bölgelerde tekke ve dergâh kuran veya vakıflar aracılığıyla faaliyetlerini yayan sufi şahsiyetlerin “gezici” bir profile sahip olması sık rastlanan bir durumdur. Semerkandî örneğinde de tam olarak bu çok yönlü yayılma dikkat çekmektedir.

Tarihî verilerin yanı sıra, menkıbevi hikâyelerin de canlı tutulduğu sözlü tarih çalışmaları, bu araştırmanın ileride daha da genişletilebileceği bir alanı işaret etmektedir. Menkıbeler, her ne kadar tarihsel gerçekliğin aynası olmasa da, dönemin zihniyet ve inanç dünyasını yansıtan edebî-folklorik metinlerdir. “Sığircık suyuyla” ilgili anlatılar, çevrede yaşanan su sorununa bir çözüm getirdiği düşünülen Şeyh Ali es-Semerkandî’nin halk nezdindeki saygınlığını göstermektedir. Osmanlı düzeninde, tasavvufî şahsiyetlerin sadece manevî öğüt veren kişiler değil, aynı zamanda toplumsal krizleri yönetme ve halka moral destek sağlama konusunda aktif rol oynadıkları bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında, keramet hikâyeleri, yoksul kesim veya kıtlık dönemlerinde umut kaynağı olan şeyhlerin görevine dair bir metafor olarak da okunabilir.

Çalışmanın ortaya koyduğu bir diğer önemli sonuç, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî hakkında bugüne dek yapılmış araştırmaların yetersizliğidir. Menkıbe kalıplarının sıkça tekrarlandığı, kimi zaman da Ebu’l-Leys es-Semerkandî gibi başka âlimlerle karıştırıldığı görülmektedir. Bu karışıklığı aşabilmek için disiplinler arası bir yöntemin benimsenmesi gerektiği aşîkârdır. Arşiv belgesiyle menakıbî literatürü bir arada okumak, tefsir metinleriyle sözlü anlatıları karşılaştırmak veya filolojik incelemelerle yerel halkın hafızasında yer alan verileri kıyaslamak, hem tarihsel doğruluğun hem de folklorik zenginliğin ortaya konmasını sağlayacaktır. İlahiyat, tarih, edebiyat ve sosyoloji gibi farklı disiplinlerin bu konuda işbirliği yapması, araştırmanın ufkunu genişletir ve daha bütüncül bir Semerkandî portresi çizilmesine yardımcı olur.

“Bahru’l-Ulûm”un kritiğini içeren derinlemesine çalışmalar, yalnızca Semerkandî’ye ait olup olmadığını açığa çıkarmakla kalmayacak, aynı zamanda klasik tefsir geleneğinde metinlerin hangi yöntemlerle üretildiğini, hangi kaynaklardan beslendiğini ve nasıl dolaşıma girdiğini de gösterecektir. Yazma eserlerin mukayeseli incelemeleri, özellikle Osmanlı kütüphanelerinde veya yurt dışındaki koleksiyonlarda farklı kayıt numaralarıyla saklanan nüshaların bir araya getirilmesini gerektirir. Bu, hem maliyet hem de zaman

açısından zor bir süreç olmakla birlikte, ortaya çıkacak sonuçların değerli olması bakımından son derece önemlidir. Bu eserin tarihî serüvenini takip etmek, Osmanlı toplumunun okuryazarlık profili, medrese geleneği, tasavvuf ve tefsir ilişkisi hakkında yeni perspektifler sunabilir.

Karaman ve Çamlıdere gibi merkezlerde Şeyh Ali Semerkandî'nin vakıflarına dair vergi muafiyet fermanlarının ve kadı sicillerinin incelenmesi, maddi dayanakları anlamaya da ışık tutar. Tasavvuf tarihi incelenirken yalnızca menkıbelere veya “manevî kerametlere” odaklanmak, konunun iktisadî ve kurumsal yönlerini perdeleyebilir. Oysa bir şeyhin veya tarikatın kamu nezdinde nasıl meşrulaştığı, devlet tarafından hangi ayrıcalıkları elde ettiği, vakıflar aracılığıyla hangi hizmetleri sağladığı, tasavvufun toplumsal ve ekonomik boyutlarıyla doğrudan alakalıdır. Bu nedenle, Semerkandî'nin vakıf kayıtları, zengin bir veri kaynağı olarak araştırmacıların dikkatini çekmelidir.

Bu noktada, Osmanlı arşivlerinin dijital ortama taşınması ve katalogların çağdaş standartlara göre düzenlenmesi, Semerkandî gibi şahsiyetler üzerine çalışma yapmak isteyen araştırmacılar açısından büyük kolaylık sağlayacaktır. Aynı şekilde, Yazma Eserler Kurumu'nun veya üniversitelerin dijitalleştirme projeleriyle “Bahru'l-Ulûm” benzeri eserlerin farklı nüshaları da internet üzerinden erişime açılabilir. Böylece, dünyanın farklı bölgelerindeki bilim insanları bu metinleri karşılaştırma şansına sahip olur. Özellikle sempozyumlar ve ortak projeler aracılığıyla Türkiye, Türkistan, İran ve Orta Asya akademisyenlerinin birlikte çalışması, tarihî şahsiyetlerin kültürel köprü kurma misyonunu daha net bir şekilde ortaya koyabilir.

Çalışmanın ortaya çıkardığı bir diğer gerçek, menkıbelerin farklı bölgelerde ortak motifler taşısa da yerel varyantlara dönüşebilmesidir. Örneğin, Karaman'daki anlatıyla Çamlıdere'deki anlatının aynı kerameti farklı kahramanlarla veya farklı mekân unsurlarıyla aktardığı görülmektedir. Bu çeşitlilik, tasavvufun folklorik boyutunu zenginleştirse de tarihsel kimlik açısından kargaşaya yol açabilir. O nedenle, sözlü tarih çalışmaları, masal ve menkıbe derlemeleriyle arşiv belgelerinin karşılaştırılması, hangi hikâyenin hangi döneme ve hangi mekâna ait olduğunu belirlemede yol gösterici olacaktır. Araştırmacı, menkıbevi unsurlardan tamamen uzak durarak “soğuk” bir tarih metni kaleme aldığı anda, muhtemelen halkın zihin dünyasının büyük bölümünü ıskalamış olacaktır. Aynı şekilde, yalnızca menkıbelere dayalı bir anlatı da gerçek olayların izini sürmekte yetersiz kalır.

Bütün bu veriler ışığında, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkindî'nin yalnızca Osmanlı dönemi tasavvuf hayatında değil, Anadolu'nun kültürel hafızasında önemli bir yer tuttuğu açıkça anlaşılır. Onun çok yönlülüğü, Horasan menşeli tasavvuf birikimini Anadolu şartlarına uyarlayabilmesiyle de ilgilidir. Değişik bölgelerde dergâhlar açması, vakıflar kurması, halkın moral ve geçim sorunlarına karşı çözüm arayışında bulunması, onu standart bir medrese âliminin ötesine taşımaktadır. Bu nitelik, tasavvufî önderliğin toplum nezdindeki işlevini yansıtan tipik bir örnek olarak görülebilir. Anadolu'da benzer profili taşıyan diğer mutasavvıflar (mesela Hacı Bektaş-ı Velî, Yunus Emre, Akşemseddin vb.) da menkıbevi unsurlarla birleşmiş bir manevî liderlik makamına yükselmiştir. Ne var ki, her birinin incelenme yöntemi, belgelerle rivayetlerin dengeli biçimde kullanılması gerektiğini gösterir. Bu bağlamda Semerkandî, özellikle “Bahru'l-Ulûm” gibi bir tefsir çalışmasının da müellifi olarak kabul edildiğinde, klasik dönem Anadolu tasavvuf geleneğini entelektüel zeminde incelemek için heyecan verici bir örnek sunar.

Geleceğe dönük olarak yapılacak çalışmalarda, yalnızca tefsir boyutu üzerinde değil, aynı zamanda Semerkandî ailesinin Osmanlı toplumundaki kurumsal yerini ve farklı bölgelerdeki “Semerkandî” adlı zatlarla karıştırılma ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekir. Arşiv belgelerinde rastlanan “Alâeddin Ali” isimli farklı şahıslar, soy takibi yapılmadığı takdirde kolayca karışabilir. Bu karışıklık, özellikle kadı sicillerinde veya vakıf kayıtlarında yer alan “Semerkandî” nisbesi taşıyan benzer isimlerin tek bir şahsiyet mi, yoksa ayrı kişiler mi olduğunu tespit etmeyi güçleştirir. Dolayısıyla, metodolojik titizlik ve filolojik yaklaşımın önemi burada bir kez daha belirginleşmektedir.

Çalışmanın öneri boyutuna gelindiğinde, ilk olarak “Bahru'l-Ulûm”un tüm nüshalarının bir araya getirilerek kapsamlı bir metin tenkidi çalışmasına tabi tutulması gerektiği ileri sürülmüştür. Aynı adla veya benzer nispelerle anılan Ebu'l-Leys es-Semerkindî gibi âlimlerin eserleriyle mukayese edilmesi, tarihî karışıklığı gidermenin en etkin yolu gibi görünmektedir. İkinci olarak, Osmanlı arşivlerinde yer alan fermanlar, vakıf kayıtları ve kadı sicilleri tekrar gözden geçirilerek, Semerkandî ailesinin kimlerden oluştuğu, hangi dönemlerde nerede faaliyette bulunduğu, devletle ilişkilerinin nasıl şekillendiği, vergi muafiyetlerinin hangi sebeplerle sağlandığı gibi konularda daha fazla veri edinilmelidir. Bu veri tabanının dijitalleştirilmesi, hem yurt içi hem de yurt dışı akademisyenleri için ortak bir araştırma zemini sağlayabilir. Üçüncü olarak, sözlü tarih ve menkıbe derlemeleri, yerel hafızanın korunması açısından sistemli bir şekilde sürdürülmelidir. Zeyne, Karaman veya

Çamlıdere gibi bölgelerde hâlâ Semerkandî ile ilgili hikâyeler anlatan yaşlıların anıları kayda alınarak, bu anlatıların geçirdiği değişim ve dönüşüm incelenebilir.

Tasavvuf tarihi, genellikle “manevi haller ve keramet” ekseninde incelendiğinde salt “efsane” boyutuna itilme riski taşır. Oysa manevi önderler, aynı zamanda toplumsal ve iktisadi süreçlerin de önemli parçasıdır. Semerkandî örneğinde vakıflar, zaviye ve tekke kurumları bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca, Osmanlı sultanlarının Semerkandî ailesine tanıdığı imtiyazlar, devletin tasavvuf merkezleriyle nasıl bir simbiyotik ilişki içinde olduğunu gösteren bir olgudur. Devlet, halk arasında sevilen bu mutasavvıfları kendi düzeninin istikrarı adına destekleyebilmekte, onlara vergi muafiyetinden toprak tahsisine kadar çeşitli yardımlar sunabilmektedir. Karşılığında ise tasavvufî çevreler, toplumsal bütünlüğü ve yerel barışı korumada devletin fiilen yanında durmaktadır. Böylece, din-devlet-halk üçgenindeki ilişkiler, tek bir şahsiyet üzerinden dahi okunabilir. Bu da Osmanlı sosyolojisinin anlaşılması bakımından ufuk açıcıdır.

Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî hakkında bu çalışmada ulaşılan veriler, henüz kesin bir “tam portre” çizmemekle birlikte, onun Osmanlı dünyası ve Anadolu İslam düşüncesi açısından önemli bir mevkii işgal ettiğini kanıtlamaktadır. Tefsir çalışmalarıyla ilmi birikimini yansıtan, menkıbeleriyle halkın gönlünde yer eden, vakıfları ve devlet destekli faaliyetleriyle toplumsal hayata nüfuz eden, çok boyutlu bir şahsiyetten söz edilmektedir. Bu çok yönlülük, araştırma yaparken de benzer bir çok yönlü bakış açısını gerekli kılmaktadır. Tarihçiler, ilahiyatçılar, edebiyatçılar ve sosyologlar, Semerkandî gibi figürlerin hem metinsel eserlerini hem de sözlü kültürdeki imgelerini birlikte değerlendirmelidir.

Son tahlilde, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî çalışması, yalnızca onun şahsına dair bir merakın giderilmesi olarak görülmemelidir. Bu konu, Osmanlı öncesi ve sonrası dönemlerde Anadolu tasavvuf ekollerinin nasıl evrildiğini, Horasan-Türkistan menşeli geleneklerin Anadolu coğrafyasında hangi kurumlarla ve hangi halk hareketleriyle iç içe geçtiğini de sorgulama fırsatı sunar. Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî muhtemelen Karaman’da, Çamlıdere’de ve Zeyne’de farklı suretlerde hatırlansa da, kökleri Mâverâünnehir’e dayanan geniş bir tasavvufî şebekenin belirgin bir üyesi konumundadır. Kendisinden “koruyucu şeyh” olarak bahseden menkıbeler, tasavvuf geleneğinin Osmanlı toplumunda üstlendiği “kalkandır, yardımdır, manevî rehberdir” anlayışını yansıtır. Aynı şekilde “Bahru’l-Ulûm”un müelliflik sorunu, klasik dönem İslam ilim tarihinde eserlerin

nasıl farklı coğrafyalarda, farklı şekillerde isnat edilebildiğini ortaya koyar. Bu bakımdan, yalnızca bir metin analizi değil, aynı zamanda entelektüel mirasın göçü ve dönüşümü açısından da incelemeye değerdir.

Gelecekte daha geniş kapsamlı akademik çalışmalar yapıldığında, bu çalışmada sunulan verilerin ve tartışmaların bir referans noktası olacağı düşünülmektedir. Mümkün olduğunca çok yazma nüshanın toplanması, arşiv kayıtlarının yeni metotlarla okunması, sözlü tarih tekniklerinin devreye sokulması ve Orta Asya ile Anadolu arasındaki bağlantılara dair uluslararası işbirlikleri kurulması, Semerkandî gibi çok yönlü şahsiyetlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Menkıbeler ve resmi belgeler bir arada değerlendirildikçe, tasavvufî söylem ile devletin resmî politikaları arasındaki etkileşim netleşecek, halkın gözünde “rüya, keramet ve olağanüstü” gibi görünen olayların gerisindeki sosyo-ekonomik dinamikler su yüzüne çıkacaktır. Böylece tasavvuf tarihi, yalnızca tekke menkıbeleri veya tarikat silsileleriyle sınırlı kalmayacak, çok yönlü bir analize kavuşmuş olacaktır.

Sonuç olarak, Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî üzerine yapılan bu araştırma, onun Anadolu’daki izlerini, tefsir çalışmaları ve menkıbeleri aracılığıyla bıraktığı kültürel etkiyi, Osmanlı arşivlerinde kaydedilmiş faaliyetlerini ve halk hafızasında nasıl yaşatıldığını bütüncül biçimde sunma çabasıdır. Elde edilen bulgular, özellikle “Bahru’l-Ulûm”ün müellifliği noktasında daha ileri incelemelere ihtiyaç duyulduğunu, karışıklığın sadece isim benzerliği değil metodolojik yetersizliklerden de kaynaklandığını göstermiştir. Ayrıca, tasavvuf ve halk kültürü arasındaki etkileşimin ne kadar yoğun olduğunu, keramet anlatılarının tarihyazımında nasıl bir yere oturtulması gerektiğini yeniden hatırlatmıştır. Böyle bir şahsiyeti anlamak, aynı zamanda Osmanlı sosyolojisinin, Anadolu’daki tarikat yapılanmalarının ve genel olarak İslam geleneğinin sosyal tarihine kapı aralamaktır. Buradan hareketle, gelecek nesiller, Semerkandî gibi kadim önderlerin kültürel ve dinî mirasını daha fazla belge, daha sağlam yöntem ve daha geniş işbirlikleriyle aydınlatmayı sürdürebilecek, böylece Anadolu tasavvuf tarihi açısından yeni ufuklar açılacaktır.

KAYNAKLAR

- Ağoğlu, Z. E. (2009). *Dini ziyaret yerleri ve halk inanışları açısından Kızılcahamam Çamlıdere* [Master's thesis, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Altunkaya, M. (2014). *Bahru'l ulûm ve Şeyh Ali Semerkandî: Hayatı – eğitim vakıf hizmetleri – eserleri*. Çamlıdere Belediyesi.
- Atalay, A. A. (1996). *Abdal Musa Sultan ve Velâyetnâmesi*. Can Yayınları.
- Ateş, S. (1969). *Sülemî ve tasavvufî tefsiri*. Sönmez Neşriyat.
- Bağdatlı İsmail Paşa. (1951). *Hediyyetü'l ârifîn: Esmâü'l müellifîn ve âsârü'l musannifîn*. Millî Eğitim Basımevi.
- Bursalı, M. T. (1972). *Osmanlı müellifleri* (A. F. Yavuz & İ. Özen, Eds.). Meral Yayınları.
- Bursevî, İ. H. (2005). *Rûhu'l beyân*. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Ağaç Kitabevi.
- Çağrııcı, M. (n.d.). Kanaat. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*. Retrieved April 21, 2025, from <https://islamansiklopedisi.org.tr/kanaat>
- Çelebi, E. (1992). *Seyahatnâme* (Vols. 1–10). İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları.
- Çıpan, M. (1994). Şeyh Alâeddin Ali Semerkandî'nin hayatı, eserleri ve kişiliği. In *Şeyh Alâeddin Ali Semerkandî'yi Anma Toplantısı bildirileri* (pp. 158–164).
- Eker, M. (2000). *Yabanâbâd*. Kızılcahamam Belediyesi Yayınları.
- Erdoğan, A. (2012). *Çamlıdere tarih ve kültür atlası*. Çamlıdere Belediye Başkanlığı Yayınları.
- Fîrûzâbâdî. (1995). *Al qâmûs al muḥîṭ*, 1410.

- Gazâlî, E. H. (1989). *El mürşidu'l emîn ilâ me'izati'l mu'minîn*. Bedir Yayınevi.
- Gazâlî, E. H. (2021). *İhyâ' 'ulûmi'd dîn* (S. Gülle, Trans.). Huzur Yayınları.
- Geylânî, A. (2005). *El fethu'r rabbânî* (O. Güman, Ed.). Gelenek Yayınları.
- Geylânî, A. (2017). *El ğunyetü li tâlibî tarîqi'l haqq*, Gelenek Yayınları, 1980.
- Göztepe, Y. (2006). *Abdülkerim Kuşeyrî'de hâller ve makâmlar* [Doctoral dissertation, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Gülcan, D. A. (1976). *Geçmiş yüzyılların Karaman büyükleri ve şairleri*. Bifa Yayınları.
- Gülcan, D. A. (1987). *Karaman velilerinden Şeyh Aliyüs Semerkandî ve Kemal Ümmi*. Özden Matbaası.
- Hafacî, M. A. (1980). *El edebu fi't turâsi's sûfî*. Mektebetu Ğarib, 1980.
- Hucvîrî, E. H. A. b. O. (1974). *Keşfu'l mahcûb*. İstanbul: Yüksek İslâm Şûrâsı.
- Hucvîrî, E. H. A. b. O. (2014). *Hakikat bilgisi (Keşfu'l Mahcûb seçmeleri)* (S. Uludağ, Trans.). Dergâh Yayınları.
- Işık, Ş. (2018). *Semerkand'tan Çamlıdere'ye bir gönül eri Şeyh Ali Semerkandî*. Nuhbe Yayınları.
- İbn Fâris. (2011). *Mu'cemu'l luĝa*, Maruf Yayınevi, 1980.
- İbn Mâce. (2019). *Sünen-i İbn Mâce* (H. Dönmez, Çev.). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Manzûr. (2021). *Lisânu'l 'Arab* (Vols. 1–15). Dâr Şâdir, 1985.
- İslâm Âlimleri Ansiklopedisi. (1990). *İslâm âlimleri ansiklopedisi* (Vols. 1–15). Türkiye Gazetesi Yayınları.
- Kâşânî. (2005). *İstılâhâtü's şûfiyye*. Haşimi Yayınevi, 1985, Beyrut.

- Kelâbâzî, E. B. (2022). *Et ta 'arruf li mezhebi ehli't tasavvuf*, KLM Yayınları, 1986.
- Konevî. (n.d.). *Husnû't tasarruf fî şerhi't ta 'arruf* [Manuscript]. Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah 176.
- Kuşeyrî, A. (1980). *Er risâle*. Dârü'l Kütübî'l 'İlmiyye. 1980, İstanbul.
- Kuşeyrî, A. (2003). *Kuşeyrî risâlesi* (A. Arslan, Ed.). Alperen Yayınları.
- Kuz, İ. (1997). Şeyh Ali Semerkandî: Hayatı ve eserleri. In *Tarihte ve günümüzde Kızılcahamam Çamlıdere yöresi sempozyumu* (pp. 78–86).
- Kübrâ, N. (2010). *Tasavvufta on esas ve Usûl ü Âşere şerhleri*. İnsan Yayınları, İstanbul.
- Mercan, İ. H. (2011). *Şeyh Alâeddin Ali es Semerkandî ve menâkıbnâmesi*. Berikan Yayınları.
- Muhâsibî, H. b. E. (2011). *Er ri 'âye li hûkûkillâh*. Işık Yayınları, 1985, İstanbul.
- Râgıb el İsfahânî. (2010). *El müfredât fî garîbi'l Kur'an*. İrşad Kitabevi, Beyrut.
- Râzî, F. (n.d.). *Mefâtîhu'l gayb (Tefsîr-i kebîr)*. Dârü'l Kutubî'l 'İlmiyye.
- Reis, B. (2017). Tasavvuf klasiklerinde rıza kavramı. *Journal of International Social Research*, 10(53), 891–913.
- Semerkandî, Ş. A. (n.d.). *Baḥru'l 'ulûm (Tefsîru's Semerkandî)* (Vols. 1–3) [Manuscript].
- Serrâc, E. N. (2010). *El lûma'*. Altınoluk Yayınevi, 1996, İstanbul.
- Strathern, P. (1997). *90 dakikada Nietzsche*. Gendaş Yayınları.
- Sühreverdi, Ş. (1973). *'Avârifü'l ma'ârif*. Mektebetü'l Kâhire.
- Sülemî, A. (1999). *El mukaddimetu fî't tasavvuf* (Y. Zeydan, Ed.). Dârü'l Cil, 1995, 35-45.

Sülemî, E. A. (2023). *Tabakâtu's sūfiyye* (A. Tek, Ed.), 1997, 240-250.

Süyûtî, C. (n.d.). *Ed dürrü'l mensûr fî't tefsîr bi'l ma'sûr* (Vol. 1).

Şahin, K. (1997). Kızılcahamam ve Çamlıdere bölgesinde yetişen mutasavvıf ve âlimler. In *Tarihte ve günümüzde Kızılcahamam Çamlıdere yöresi sempozyumu, 21–22 Ekim 1995* (pp. 71–75). Esyav Yayıncılık.

Tabâtabâî, S. M. H. (2004). *Özün özü – İrfan dersleri* (T. Çetinkaya & O. Düz, Trans.). İnsan Yayınları.

Tirmizî, M. b. İ. (1996). *El câmi'u'l kebîr* (Vol. 4, A. Ma'rûf, Ed.). Dâru'l Garbi'l İslâmî.

Tirmizî. (2020). *Sünen-i Tirmizî* (M. Sofuoğlu, Çev.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Turan, A. N. (1999). *Yabanâbâd tarihini ararken*. Kızılcahamam Belediyesi Yayınları.

Uludağ, S. (2012). Uzlet. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (Vol. 42, pp. 255–256).

Yazıcı, İ. (1991). Bahru'l ulûm. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (Vol. 4, p. 517).

Yılmaz, D. (2020). *İnsan-ı kâmil ve sırları* (Ü. Bulut, Ed.). Medad Yayınları.

Zemahşerî. (2004). *El makâmât*. Haşimi Yayınevi, 1995, İstanbul.

Zemahşerî. (n.d.). “Uzlet” redifli kaside. In S. Uludağ (Ed.), *Uzlet* (Vol. 42, pp. 255–256). Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Muhammed Ali AYDOĞAN
Doğum Yeri ve Tarihi :

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi :
Yüksek Lisans Öğrenimi :
Bildiği Yabancı Diller :
Bilimsel Faaliyet/Yayınlar :
Aldığı Ödüller :

İş Deneyimi

Stajlar :
Projeler ve Kurs Belgeleri :
Çalıştığı Kurumlar :

İletişim

E-Posta Adresi :

Tarih :