



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 899-952.

SAÇAKLIZÂDE MEHMED MARAŞI'NİN
RİSÂLETÜ'R-RAKS ADLI ESERİNİN TAHLİL VE TAHKİKİ
The Analysis and Tahqiq (Edition Critic) of Sachaqlizade
Mehmed Maraşı's Work Named *Risaletü'r-raqs*

Mustafa Salim GÜVEN

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tasavvuf Anabilim Dalı, e-Mail: msalimg@pau.edu.tr Orcid No:0000-0003-4893-3320.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Hamide ULUPINAR / İzmir K. Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. İdris TÜRK / Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 16 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 18 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 899-952.

Atıf / Cite as: Güven, M. Salim. "Saçaklızâde Mehmed Maraşı'nın *Risâletü'r-Raks* Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki" [The Analysis and Tahqiq (Edition Critic) of Sachaqlizade Mehmed Maraşı's Work Named *Risaletü'r-raqs*]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 899-952.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.738192>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 899-952

SAÇAKLIZÂDE MEHMED MARAŞI'NIN RİSÂLETÜ'R-RAKS ADLI ESERİNİN TAHLİL VE TAHKİKİ*

Mustafa Salim GÜVEN**

Öz

Bu makalede Saçaklızâde Mehmed Maraşı'nın *Risâletü'r-raks* adlı eserinin tahlil ve tahkiki yapılmıştır. Saçaklızâde *Risâletü'r-raks* isimli eserini, Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye* adlı eserinde raksa yönelttiği tenkitlere cevap olarak kaleme almıştır. Makalede önce zikir, semâ ve devran gibi raksla alakalı tasavvufî mevzulara değinilmiş, sonra fıkıh açısından tasavvufun yeri ve konumuna dair kısa bir bilgi verilmiş, Osmanlı âlim ve sûfilerinin konu hakkındaki tartışmaları özetlenerek tarihî geçmiş ortaya konulmuştur. Arkasından Saçaklızâde Mehmed Mâraşı'nın hayatından kısaca bahsedilmiş, onun tasavvufî ilgisi bulunan eserlerine değinilmiş ve bunlardan biri olan *Risâletü'r-raks*'ı incelenmiştir. İncelemede evvela eserin el yazma nüshaları belirlenerek tahkikte esas alınan nüshalar ve tahkik yöntemi hakkında bilgi verilmiş, daha sonra da içeriğe geçilmiştir. Eserin içeriği ele aldığı konu, sahip olduğu muhteva, başvurduğu kaynaklar, kullandığı yöntem ve özgünlük bakımından tahlil edilmiştir. Neticede Saçaklızâde'nin *Risâletü'r-raks* adlı eserinin tasavvuf-fıkıh ilişkisi açısından kayda değer bir eser olduğu anlaşılmış ve tahkikli metin neşri gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Saçaklızâde, Birgivi, Zikir, Raks, Semâ, Devran.

The Analysis and Tahqiq (Edition Critic) of Sachaqlizade Mehmed Maraşı's Work Named *Risaletü'r-raqs*

Abstract

In this paper aim is the analysis and tahqiq (realization/edition critic) of Sachaqlizade Mehmed Maraşı's work named *Risaletü'r-raqs*. Sachaqlizade wrote out his book *Risaletü'r-raqs* as a response to Birgivi's criticisms against to raqs (dance) in his book named *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye*. In this paper, primarily was mentioned some sufi topics through the cases of sema (spiritual audition), devran (whirling dance) and dhikr; and also was given some information about the situation of sufism in terms of fiqh; and introduced the history with the summarization of the Ottoman scholars and sufis debates in this topic. After that, was spoked of the life of Sachaqlizade and his books about sufism has been touched and analyzed one of these

* Bu çalışmada, Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı; Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, Milli Kütüphane Başkanlığı – Yazma ve Nadir Eser Koleksiyonu Şubesi ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndan ücretsiz olarak verilen/erişilen dijital görsellerden faydalanılmıştır. İlgili tüm kurumlarla birlikte Saçaklızâde'nin tasavvufî yönünden beni haberdar eden ve *Risâletü'r-raks*'ın neşri konusunda cesaretlendiren Yaşar Alpaslan Hoca'ya, risaleyi çalışırken Arapça metinde zorlandığım yerlerde yardımcı olan ve metni bilgisayarda word ortamına aktaran Hena Güven'e katkılarından dolayı teşekkür ederim.

** Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-Mail: msalimg@pau.edu.tr Orcid No:0000-0003-4893-3320

books *-Risaletü'r-raqs*. In the study, firstly, was identified the manuscript copies of risale and information was given about the copies and the tahqiq and the tahqiq method, and then the content was begun to be examined. The within of the book has been analyzed in terms of its subject, its context, the sources applied for, the method used and the originality. As a result, it was understood that Sachaqlizade's *Risaletü'r-raks* has a work that can be shown as an example to the relationship between sufism and fiqh.

Keywords: Sufism, Sachaqlizade, Birgivi, Dhikr, Raqs, Sema (spiritual audition), Devran (whirling dance).

STRUCTURED ABSTRACT

The publication of the manuscripts is important for cultural history. In Western languages, these kind of work are called edition criticism and in Islamic world tahqiq. Sachaqlizade left many manuscripts behind. One of them is *Risaletü'r-raqs*. The subject of this article is the content analysis and editorial criticism of Sachaqlizade's book *Risaletü'r-raqs*. Its purpose is to reveal cultural heritage and to determine the understanding of Islam in the past.

Our article consists of six part. They are an introduction, four chapters and one resultant. Three of the four sections are research and analysis, and one is the tahqiq of the manuscript (edition crictic). There is also an evaluation at the end of the article.

In the introduction were mentioned some sufistic subjects such sema, devran, raqs and dhikr. In the first part, a brief information about the place and position of sufism in fiqh science was given, and the relationship between fiqh and mysticism was mentioned. Ottoman scholars' discussions about dhikr, sema, devran and raqs are summarized and how they approached these issues in the past was explained.

Although Sachaqlizade is an Islamic scholar who lived in Anatolia, he is not known much. Whereas he contributed to the Ottoman scientific world by his countless works. In the second part of the article, we dealt with the life, scientific personality and mystical works of Sachaqlizade. In the third part, we made a technical examination about *Risaltü'r-raqs* and gave detailed information. First we learned whether risale (book) belongs to Sachaqlizade. Afterwards, we reached the copies of this risale in Turkey's various libraries and examined them. We deemed it appropriate that the manuscript in Istanbul Metropolitan Municipality Ataturk Library is based on publication. We did the edition critic of the to risale and analyzed the content. It was understood that Sachaqlizade's *Risaletü'r-raqs* would fill an important gap in the field of sufism in terms of the concept, subject, content, sources used, method used and originality.

Sema and devran are from sufism's practices. Both are considered a kind of dhikr. Some Muslim scholars had been objected to them. Especially the devran was likened to dance and banned. It was counted haram. One of them is Birgivi. On the other hands some scholars objected that the devran was haram. One of them is Sachaqlizade. Sachaqlizade argued that the movement was permissible during the dhikr. At the end of his book, he reached the conclusion that especially people should not be prevented from making noisy dhikr (cehri dhikr) and they should be encouraged.

Sachaqlizade and his book *Risaletü'r-raqs* is significant in regard to sufism. Cause Sachaqlizade is an Ottoman scholar devoted to sharia. It is known that a quite of scholars devoted to sharia are taking place against to sufism. In addition, Sachaqlizade is a seikh of Naqshbandi tariqa. In Naqshbandi tariqa secret dhikr is essential not public dhikr. When considered Sachaqlizade's these properties, it is unimaginable that he allows to audible dhikr especially to dance (raqs) during dhikr. However not only he allowed but also he wrote a book that encourages to do such of public dhikr *-Risaletü'r-raqs*. Sachaqlizade, who established himself with his knowledge and action, showed an approach to extend the borders about dhikr and its pratice in his mentioned book. After all he never come in for personal criticism directly because of his this tolerant attitude.

Indeed he won the appreciation of all sections in respect of his situation and the place he represents.

Maraşizade Ahmed Kuddusi (ö. 1265/1849) became one of those who appreciated Sachaqlizade and his book *Risaletü'r-raqs*. Kuddusi praised him by mentioning in his book *Hazinetü'l-esrar ve ganimetü'l-ebrar* with saying "the perfect seikh Mehmed Maraşi who named Sachaqlizade" and after that quoted the third chapter of *Risaletü'r-raqs* completely, also quoted some passages from the result section. This situation expresses the importance of this risale in terms of sufism.

The sufistical aspect of Sachaqlizade is not known much. Whereas *Risaletü'r-raqs* is a product of the close link between fiqh and sufism. Sachaqlizade by writing this risale clearly showed that he was with the Sufis and supported them. He tried to contribute to the solution of a sufical problem within the legal dimensions. He tried to expand the halal circle, narrow the limits of haram and reduce the reasons for tekfir as much as possible. He used a sweet style and wanted the discussions to soften and his causes to be lessened. He did not use a harsh style against Birgivi, on the contrary, he made him feel he cares.

Sachaqlizade's *Risaletü'r-raqs* named book doesn't contain only sufi knowledge but also contains fiqh knowledge. Considering the importance of risale, we included tahqiq of its text (verified text publication) in the article.

Keywords: Sufism, Sachaqlizade, Birgivi, Dhikr, Raqs, Sema (spiritual audition), Devran (whirling dance).

GİRİŞ

Tasavvufun temel konularından biri zikirdir. Zikrin icra şekilleri ile bağlantılı olarak semâ, devran ve raks da dolaylı bir şekilde tasavvufu ilgilendiren meseleler arasına girmiştir. Bu konular sadece tasavvufa münhasır kalmamış, zamanla başta fıkıh olmak üzere diğer İslâmî ilimlerin de ilgilendiği mevzular haline gelmiştir.

Zikir sözlükte unutulana hatırlamak, unutmamak için devamlı anmak, bir şeyi ezberleyip korumak, hatırlamak, namaz, dua, Kur'ân-ı Kerîm, şan, şeref ve öğüt anlamlarına gelmektedir.¹ Tasavvuf ıstılahında zikir, daima Allah'ı hatırdı tutmayı ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Öz olarak kalpten gafleti gidermek, Allah sevgisini ortaya çıkarmak ve O'nun yakınlığını bilmek için hiçbir zaman Allah'ı unutmamak diye tanımlanmıştır.² Bunu temin için de irşad ehli sûfler cehrî ve hafî olmak üzere farklı zikir usulleri geliştirmişlerdir. Hafî zikir kalpte ve sessiz bir şekilde yapılır. Cehrî zikirde ise dil öne çıkar; yerine göre bazen sadece dilin sessiz hareketi ile bazen de sesli olarak icra edilir.³ Zikirden maksat tevhid şuuruna ermektir.

Kulağın sesleri duyma, işitme ve dinleme yeteneğine sözlükte semâ denir.⁴ Bu kavram ilk dönemden itibaren tasavvuf eserlerinde müstakil bir başlık olarak yer almıştır. Semâ bazı eserlerde birkaç sayfada özetlenirken çoğunda uzun uzun anlatılmıştır.⁵ Sûflerin mûsikî terimi yerine ısrarla semâ kavramını kullandıkları

¹ Râgıb el-İsbahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (İstanbul: Dâru Kahraman, 1986), 259; Şemseddîn Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Şifâ Yayınları, 2012), 662.

² Ali Tenik – Vahit Göktaş, *Allah'la Var Olmanın Yolu: Zikir* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2015), 13.

³ Tenik – Göktaş, *Zikir*, 153 -163.

⁴ İsbahânî, *el-Müfredât*, 353; Ş. Sâmi, *Kâmûs*, 756; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 629.

⁵ Bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dârü'l-kütübî'l-hadîse - Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960), 338-364; Ebû Bekir Muhammed el-

görülmektedir. Bu ısrarın altında bayağı duygulara hitap ederek onları harekete geçiren gınâ ile semâ arasındaki farkı ortaya koyma gayreti yattığı söylenebilir. Buna göre bir tasavvuf ıstılahı olarak semâ, duyma ve dinlemeye bağlı olarak Hak Teâlâ tarafından gelen ve kalpte varit olan manadır.⁶ Bu mananın hidayete ulaşma, kalbin ürpermesi ve imanın artması şeklinde tecelli etmesi lazımdır.⁷

Bu gün her ne kadar kapsamı daraltılarak Şeb-i Arûs törenleriyle Mevlevî âyinlerine indirgenmiş olsa da aslında semânın kapsamı çok geniştir. Zira özünde Hakk'a yönelme ve Allah'a bağlanma esastır. "Allah her şeyi duyan ve bilendir."⁸ Yine "Allah her şeyi işiten ve görendir."⁹ Muhyiddîn İbn Arabî'ye (ö. 638/1240) göre duyma o kadar önemlidir ki bu âyetlerden ilkinde bilmenin, ikincisinde görmenin önüne getirilmiştir.¹⁰ Kur'ân'da belirtildiğine göre bir insan için en şerefli iş, hitâb-ı İlahîyi duyup "işittik ve itaat ettik" diyebilmektir.¹¹ Bu hal ister zikir esnasında söylenen mûsikî veya ilahinin sesi ile gerçekleşsin, isterse kâinattaki herhangi bir ses, bir hareket veya bir hadise ile vaki olsun fark etmez. Semâ yapan kişi, semâdaki hakiki manayı yakalayıp bulabilirse bu buluşa tasavvufta "vecd" denilir. Bu durumda vecd, semâdan doğan bir meyve ve bir haldir;¹² Hakk'ı bulup coşku ile yine O'na yönelmeyi ifade eder.

Gazzâlî (ö. 505/1111) semâ ile vecd arasındaki bağlantıyı belirtmek için *İhyâu ulûmi'd-dîn* isimli eserinde "Kitâbü âdâbi's-semâ' ve'l-vecd" başlıklı müstakil bir bölüm açmıştır.¹³ İbn Arabî de semâyı mutlak ve mukayyed olmak üzere ikiye ayırmıştır. O'na göre mutlak semâ duyanı Mevlâ'ya yöneltir. Müzik aletleri ve insan sesi gibi sınırlı maddî unsurlara bağlı olan mukayyed semânın ise dinleyeni ne tarafa sevk edeceğini kestirmek güçtür. Zira mukayyed semâ, muhatabını Mevlâ'ya da dünyaya da yönlendirebilir. Yine İbn Arabî'ye göre söz Allah'tandır, o sözü duymak ise insan dâhil tüm mahlûkata aittir. Allah'ın sözü, bir şeyin olmasını murat ettiğinde ona "ol" demesidir.¹⁴ Vücûd (varlık) bu sözden meydana gelmiştir. Âlemde zuhur eden her şey bu sözü en az bir kere duymuş ve vecde ulaşarak olmak için hazırlık yapma yoluna girmiştir. Semâ ehlinin duyduğu ve vecde gelerek kendisine yöneldiği söz ve

Kelâbâzî,, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Mahmûd Emîn en-Nevâvî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1412/1992), 188-189; Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî ilmi't-tasavvuf*, thk. Ali Abdülhamîd Baltacı (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 335-350; Ali b. Osman el-Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991) 543-574; Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer, *Avârifü'l-maârif*, trc. H. Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1989), 223-239.

⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 342-343; Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'* (Bursa: Uludağ Yayınları, 1992), 233.

⁷ el-Enfâl, 8/2.

⁸ en-Nûr, 24/21.

⁹ el-Hac, 22/61.

¹⁰ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 8/301.

¹¹ el-Mâide, 5/11; en-Nûr, 24/51.

¹² Uludağ, *Mûsikî ve Semâ'*, 228-230, 233.

¹³ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, thk. Ali Muhammed Mustafa- Sa'îd el-Mehâsinî (Dimaşk: Dâru'l-feyhâ - Dâru'l-menhel, 2010), 3/260-335.

¹⁴ en-Nahl, 16/40; Yâsîn, 36/82.

semânın mertebesi budur. Bu sebeple İbn Arabî'ye göre, eşyanın, Allah'ın "ol" emrini duyarak zuhur sahnesine çıktığını bilen bir ârif için, vecd ve vücuda vasıta olmayan semâ, hakikatte semâ değildir.¹⁵

Tasavvufta bilmek, bulmak ve olmak mertebelerinden bahsedilir.¹⁶ Söz ve ses bilmeye, söz ve sesi duymak görmeye ve bulmaya (vecde), bulmak da olmaya (vücûda) vesiledir. Bulmak, insan için bir heyecan ve coşku sebebidir. Bulmaktan sonra olmak gelir. Olmanın gerçekleşmesi için de ilâhî söze ihtiyaç vardır. Daha önce Tevrat, Zebur ve İncil, şimdi de Kur'ân bu ihtiyacı karşılamaktadır. Söz olmasa irade sahibi yüce Allah'ın bizden ne istediği bilinemezdi. Duyma olmasa söylenen söz anlaşılabilir ve öğrenilemezdi.¹⁷ İnsanın ulaşabileceği en sağlam ve en hakiki bilgi, Allah'tan gelen sözdür; onu öğrenmek, duymaya bağlıdır. Sadece duymak yetmez; duymanın, yani semânın insanı sevk edeceği yön de mühimdir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberler vasıtası ile kendilerine apaçık deliller geldikten sonra bile insanların ihtilafa düşüp bir kısmının iman ettiği, bir kısmının da küfre saptığı belirtilmiştir.¹⁸ Bu nedenle Sühreverdî (ö. 632/1234), "Sözü dinleyip en güzeline tabi olanları müjdele! Onlar Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir. Onlar akıl ve basiret sahibidirler"¹⁹ ve "Resule indirileni işittikleri zaman sen, onları Hakk'a ma'rifetlerinden dolayı gözlerinden yaşlar akar vaziyette görürsün"²⁰ âyetlerini semâ bahsinin başına koyarak konuya girmiştir.²¹

Sözlükte dönmek anlamına gelen devran²² ise toplu olarak cehrî zikir yapan tarikatların âyinlerinde ayağa kalkılıp halka oluşturularak dönmek sureti ile gerçekleştirilen bir zikir çeşididir.²³ Bu zikri yapanlar, başlangıçta otururken daha sonra ayağa kalkarak baş ve bellerini ritmik bir şekilde hareket ettirirler ve cezbeye kapılarak ayaklarını yere vururlar. Vecd, cezbe ve ritmik hareketlerle yapılan semâ ve devran dansa benzediği için raks olarak da isimlendirilmiştir.²⁴

Kısaca tanımlarını verdiğimiz bu kavramlara mûsikî ve teganni kavramlarını dâhil etmek, vücut hareketlerini ve icralarındaki nağmeyi dikkate alarak mevlid, ilâhi, Kur'ân ve ezan okumayı da eklemek mümkündür. Kavramların sayısı çok olsa da esas itibarıyla konu tekdür ve iş, İslâm'da duyguları harekete geçiren etkileyici sesin ve

¹⁵ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/153-155, 8/301-303. Ayrıca İbn Arabî'nin semâ ile ilgili fikirleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Semih Ceyhan, "Semâ'nın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Azîz Mahmûd Hüdâyî ve İsmâil Ankaravî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (2008/2), 206-214; Hamide Ulupınar, "Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ", *Bilimname* 34 (2017/2), 229-232.

¹⁶ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017) 1-2/2, 840, 1162.

¹⁷ Ulupınar, "Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ", 230.

¹⁸ Açık deliller (beyyinât) geldikten sonra insanların takındığı farklı temel iki tutum hakkında pek çok âyet bulunmaktadır. Örnek olarak bk. el-Bakara, 2/253.

¹⁹ ez-Zümer, 39/18.

²⁰ el-Maide, 5/83.

²¹ Sühreverdî, *Avârif*, 223.

²² Ş. Sâmi, *Kâmûs*, 637.

²³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 221.

²⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcı Yayınları, 2005), 291.

hareketin caiz olup olmadığı noktasında toplanmaktadır. Geçmişten bugüne çeşitli başlıklar altında Müslümanlar arasında hep tartışıla gelen bu konu hakkında pek çok İslâm âlimi çeşitli isimlerle epeyce eser ortaya koymuştur. Konunun farklı boyutlarıyla ilgilenip müstakil birkaç risale yazan âlimlerden birisi de Saçaklızâde Mehmed Maraşî olmuştur. O'nun bu mevzuda tasavvufî açıdan bizi ilgilendiren temel eseri *Risâletü'r-raks*'tır. Ayrıca konuyla alakalı *Risâletü't-tegannî* ve *Risâletü't-tekbîr* isimli iki eseri daha mevcuttur.

1. Saçaklızâde Öncesi Konuya Yaklaşımlar

İslâmî ilimler zaman içerisinde kendilerine mahsus birer ilgi alanına sahip olmuşlardır. Ancak bu ilimlerin geçmişlerine ve gelişim safhalarına bakıldığında birbirleriyle bağlantılı oldukları ve birbirlerini tamamladıkları görülür. Bu ilişkilerden en dikkat çeken fıkıh ve fakihler açısından tasavvufun konumlandırıldığı yerdir.

Klasik dönem fukaha metodu usulcülerinden biri kabul edilen Fahrulislâm Ebü'l-Usr Pezdevî (ö. 482/1089), *Kenzü'l-vusûl ila marifeti'l-usûl* adlı eserinde ilmi ikiye ayırır; birincisi ilm-i usûl, ikincisi ilm-i furû'dur. İlm-i usûl kelamdır, ilm-i furû' ise fıkıhtır. Fıkıh da ilm-i meşrû', itkân-ı marifet ve amel olmak üzere üç kısımdan oluşur. Bu durumda Pezdevî'ye göre, ilim, marifet ve amelin üçünü birleştirenlere fakih denir. Üçünü birleştirmeyenlere ise bir yönüyle fakih dense bile, diğer yönüyle fakih denmez.²⁵

Kanaatimizce Pezdevî'nin bu tespitinin temel sebebi, fıkıhın ve tasavvufun "ma'rifetü'n-nefs" konusunda birleşmeleridir. Zira İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) fıkıhı, "ma'rifetü'n-nefsi mâ-lehâ ve mâ-aleyhâ"²⁶ diye ta'rîf etmiştir.²⁷ Mutasavvıflar da usullerini, "men arafe nefsehû fekad arafe Rabbehû"²⁸ sözüyle belirtmişlerdir.²⁹ Görüldüğü üzere iki ilmî disiplinin de ortak noktası ma'rifetü'n-nefstir. Amaç, beşerin kendi gerçekliği içinde ilâhî irade ve değerle buluşmasını sağlamaktır. Daha anlaşılır bir yaklaşımla ma'rifetü'n-nefs tanımlaması, insanın ilâhî bilginin yönlendirmesine bağlı olarak bilmesini ve yine bu bilgiye bağlı olarak

²⁵ Fahrulislâm Ebü'l-Usr Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, nşr., Muhammed el-Mutesimbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye 1997), 1/3-4.

²⁶ Anlamı: Fıkıh, Kişinin kendi (:nefs) leh ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir.

²⁷ Muhammed b. Ferâmuz Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl fi Şerhi Mirkâti'l-vusûl* (İstanbul: el-Matbaatü'l-âmire, 1309), 1/44; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 1/14; Tahsin Görgün, "Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Tanımı" *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* (Bursa: Kurav Yay, 2005), 1/147-150.

²⁸ Anlamı: Kendini (:nefsini) bilen kişi Rabbini bilir.

²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 5/52; Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1-2/17, 292, 310, 906,1499. "Men arafe nefsehû fekad arafe Rabbehû" ifadesinin hadis olup olmadığı ile ilgili bk. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türârâsi'l-Arabî, h. 1352), 2/262. Allah'ı bilme konusunda bağlantı kurulabilecek benzer hadisler için bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001), "İmân", 13, "Edeb", 72, "Nikâh", 1, "Küsûf", 2.

davranmasını ifade eder.³⁰ Ayrıca Ebû Hanife *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta fıkı, "dinde fıkıh" ve "ahâmda fıkıh" diye ikiye ayırmıştır.³¹ İnsanların Rabbiyle kalbî ve amelî irtibatı bakımından dinde fıkı ahâmda fıkıhtan üstün tutmuştur.³² Bu durum ilk devirlerde henüz müstakil bir ilim olarak isimlendirilmemiş olsa da özde tasavvuf-fıkıh ilişkisinin varlığını göstermektedir.

İmam Muhammed'e (ö. 189/805) "Niçin zühdle ilgili bir eser yazmıyorsun?" diye sorulduğunda, "*Kitabu'l-buyû'u yazdım*" cevabını vermiştir.³³ Birgivî (ö. 981/1573) de İmam Muhammed'in bu cevabını, "muamelâtın bâtil, fâsit ve mekruh akitlerinden sakınmakla zühd ve takvanın hâsıl olacağına işaretir" diye yorumlamıştır.³⁴ Bu ifadelerinden hem İmam Muhammed'in hem de Birgivî'nin alışveriş ile zühd arasındaki bağa dikkat çektikleri, dünyevî muamelelerin içinde bile manevî ve bâtınî bir yönün bulunduğunu kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Neticede ibadet başta olmak üzere fıkıhın tüm konularında tasavvufî bir boyutun bulunduğu açıktır.

İstikamet üzere olan sûfiler şeriatı gemiye, tarikatı denize, hakikati ise inciye benzetirler. İnciye ulaşmak isteyen insan, elbette önce gemiye binmelidir.³⁵ Zaten İslâmî gelenekte fıkıh ilm-i zâhir, tasavvufa ilm-i bâtın denir. Esasen fıkıh ve tasavvufun alan ve metodolojileri farklı olsa bile, onları çelişen ya da birbirleriyle kesişen daireler olmaktan ziyade, iç içe birbirini tamamlayan daireler şeklinde tasavvur etmek daha doğrudur; dolayısıyla birini diğerine rakip ve hasım görmek yanlıştır.³⁶ Tabii ki ilm-i zâhirin objektif kriterlerini yok sayan anlayışlar ve/veya ilm-i zâhirin objektif kriterlerine zıt söylemler ve eylemler, sübjektif nitelikli ilm-i bâtın iddiasıyla perdelenip savunulamaz. Abdülkadir Geylânî'nin (ö.562/1166) ifadesiyle; "Şerâtsız her hakikat zındıklıktır, zâhire ters düşen her bâtın bâtıldır."³⁷

Tarihi süreçte kelam-tasavvuf, hadis-tasavvuf ve fıkıh-tasavvuf tartışmaları hep olagelmıştır. İlk dönemlerden itibaren tasavvufu ilgili eleştiriler daha ziyade vahdet-

³⁰ İzzet Sargin, *İslam Hukukunun İlâhî ve Beşerî Boyutu* (Kahramanmaraş: Noya Medya, 2014), 105-107.

³¹ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ebzat*, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, Nşr. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 44.

³² Talip Türcan, "Fıkıhtan İslâm Hukukuna -Fıkıhın İslâm Hukukuna Evrilme Sürecinde Bazı Düşünceler-", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 12.

³³ Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî. *Mebûât* (Kâhire: Matbaatü's-saadet, 1324-1331), 12/108.

³⁴ Mehmed b. Pir Ali el-Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye*, thk. Rahmetullah Hafız Muhammed Nazım en-Nedvî (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 2011), 437.

³⁵ Ali b. el-Hüseyn, *Dürrü's-sâlikîn* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, O.E. 1779), 1b; Ahmed b. Muhammed İbn İyâd, *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-Şâzeliyye* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2004), 178.

³⁶ Detaylı bilgi için bk. Komisyon, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, Derleyen: İsmail Kurt - Seyit Ali Tuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 19 vd.

³⁷ Osman Türer, "Harîrî-zade'nin Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l-Muğnî min Sırrı Hadîsi 'Men Talebenî'", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009/1), 41.

i vücûd, râbîta, vesîle, istimdâd, hatmü'n-nübüvve, vâlideyi'n-nebinin imanı, mehdî, mehdilik, kahve, duhân, tegannî, zikir, semâ, raks, devran gibi konularda yoğunlaşır.³⁸

Bilhassa 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı toplumunu derinden etkileyen semâ, raks ve devran tartışmalarının İslâm düşünce tarihinde erken dönemlerden itibaren başladığı görülür. Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'sinde,³⁹ Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında,⁴⁰ âlimlerin fetvalarında⁴¹ semâ, raks ve devran konusu hep incelenmiştir.⁴² Doğrusu Osmanlı döneminde tasavvufla ilgili tenkitler ve bu tenkitlere verilen cevaplar geniş bir literatür oluşturmuştur. Bunlar içerisinde semâ, raks ve devran konusu en çok yazılanlar arasında yer alır.

Osmanlı döneminde semâ, raks ve devranı tenkit eden bazı müellifler ve eserlerine şunlar örnek verilebilir: Hüsâm Çelebi'nin (Hüsameddin Hüseyin b. Abdurrahman) (ö. 926/1520) *Risâle fi raksi'l-mutasavvife'si*,⁴³ İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) *Risâletü'l-münîre* ve *Risâle fi tahkiki'l-hak ve ibtâl-i re'yi's-süfîyye fi'r-raksi ve'd-devrân* isimli eserleri,⁴⁴ İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *er-Rahsu ve'l-vaks li-müstahilli'r-raks* risalesi, Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *Deverân-ı Süfîyyeye Dair Fetva'sı*, Birgivî'nin *er-Risâle fi'z-zikri'l-cehrî'si* ile *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye*'sindeki ilgili bölüm, Ahmed b. Muhammed el-Akhisarî'nin (ö. 1041/1631) *Risâle fi hurmeti'r-raks ve'd-deverân ve kerâheti'z-zikr'i*, Kadızâde Mehmet Efendi'nin (ö. 1045/1635) *Risâle-i deverân-ı süfîyye'si*, Muhammed b. Mustafa el-Bucavî'nin (ö. 1059/1649) *Risâle fi zemmi't-tegannî ve'r-raks'ı*, Abdülkerim b. Veliyyüddin'in (Veliyyüddinzâde) (ö. 1100/1689) *Risâle fi hakkı deverânî's-süfîyye'si*, İbrahim Efendi'nin *Risâle-i deverân-ı süfîyye'si* ve İbrahim b. Ebi Bekr el-Erdebilî'nin *Mezheb-i Erbaada Devr-i Raks-ı Semâ'ın Hurmeti*

³⁸ Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ülemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 369-392; Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesi Tarihi Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 83.

³⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 335-350.

⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/260-335.

⁴¹ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 380-384; İsmet Kayaoğlu, "Raks ve Devrân Etrafında Tartışmalar", *III. Uluslararası Mevlana Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2003), 296-297.

⁴² Nuri Özcan, "Dinî Mûsiki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV-İSAM Yayınları, 1994), 9/539-540. İki farklı fetva örneği için bz. Dilaver Gürer, "Osmanlılar'da Semâ, Devrân ve Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risalesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010/2), 9 vd. Delillerin değerlendirilmesi için bk. Ahmet İnanır, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerin Semâ, Raks ve Devran Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukukî Deliller ve Değerlendirmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 239-252.

⁴³ Bk. Murat Polat, "Tahkik-i 'Risale fi raksi'l-mutasavvife' li Hüsâm Çelebi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170.

⁴⁴ Şeyhülislâm İbn Kemal Efendi devlet işlerinde tecrübe kazandıkça ve devrin tarikat şeyhlerini tanıdıkça toplumda gerginliğe sebep olacak katı tutumlarından vazgeçmiştir. Devran ve mûsiki karşıtı görüşlerini bırakarak konuya müsamaha ile yaklaştığını gösteren *Risâle fi deverânî's-süfîyye*'yi yazmıştır. Bu risalesinde devrana değil edepsiz hareketlere kaşı çıkmıştır, beden hareketlerinden ziyade niyeti merkeze almıştır. Bk. Gürer, "Osmanlılar'da Semâ", 6-7; Reşat Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25 (2010/1), 127-128.

isimli derlemesi. Adı geçen bu müellifler genellikle fikhî bakış açısına sahip olup eserlerinde mûsiki, raks ve devranın caiz olmadığı doğrultusunda görüş belirtmişlerdir.⁴⁵

İslâm dünyasında mûsiki başta olmak üzere bediî sanatlar aleyhinde sergilenen tutumlar, genellikle İbn Teymiyyeci akımlar tarafından organize edilmiştir. Ciddi bir ilim adamı olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), sağlığında vahdet-i vücûd başta olmak üzere bazı konulara itiraz etmekle birlikte tasavvufa ve sûflere tümünden karşı değildi. Ancak İbn Teymiyye'den sonra ortaya çıkan "İbn Teymiyyeciler" ondan çok daha ileri gitmişler ve kaba davranışlarıyla İslâm dünyasında telafisi mümkün olmayan zararlar vermişlerdir. Bunların yansımaları Osmanlı toplumunda da görülmüş ve Kadızâdeliler diye bilinen medrese kökenli tasavvuf karşıtı organize bir grup oluşmuştur. Kadızâdeliler ilimle meşgul olmayı ve bilgi üretmeyi bırakmışlar, tasavvuf aleyhtarlığı yaparak Müslümanların ilerlemesine katkı sağlayacaklarını zannetmişlerdir. Tasavvuftaki semâ, devran ve cehrî zikire dair uygulamalar onların tenkit ettikleri hususların başında yer almıştır.⁴⁶

Aleyhteki tavrın yanı sıra Osmanlı döneminde lehte yazılmış çok sayıda eser bulunmaktadır. Semâ, raks, devran ve mûsiki lehinde görüş belirten müellifler ve eserlerine ise şunlar örnek gösterilebilir:

Eşrefoğlu Rumî'nin (ö. 874/1469-1470) *Sırru'd-deverân*'ı, Muhammed b. Mahmud el-Aksarayî'nin (ö. 899/1494) *Risâle fi beyâni deverânî's-sûfîyye*'si, Zenbilli Ali Efendi'nin (ö. 932/1525) *Risâle fi deverânî's-sûfîyye ve raksihim* adlı risalesi, Ahmed Beşir Efendi'nin (ö. 978/1571) *Semâ' ve Devrân Risâle*'si,⁴⁷ Kınalızâde Alaeddin Ali Çelebi'nin (ö. 980/1572), *Risâle fi hakkî'd-deverân ve'r-raks* veya *Risâle fi beyâni deverânî's-sûfîyye*'si, Aziz Mahmud el-Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) *Keşfü'l-kınâ'an vechî's-semâ*'sı, İsmail b. Ahmed er-Rûsuhî el-Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) *Hüccetü's-semâ*'sı,⁴⁸ Abdülahad Nuri b. Mustafa Sarayî es-Sivasî'nin (ö. 1061/1650) *Terceme-i risâle fi Deverân-ı sûfîyye*'si, Ali b. Muhammed el-Kastamonî'nin (Karabaş Veli) (ö. 1097/1686) *Risâletü'd-deverân*'ı, Mehmed Emin Tokatî'nin (ö. 1158/1745) *Siyânet-i dervişân der bahs-i devrân-ı sofîyân*'ı, İsmail Efendi'nin *Risâle fi tahkiki emri's-*

⁴⁵ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 371-373, 381; Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", 86-87.

⁴⁶ Güner, "Osmanlılar'da Semâ", 7-9.

⁴⁷ Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no: 1352.

⁴⁸ *Hüccetü's-Semâ'* metninin transkriptli neşri ve içeriğinin değerlendirilmesi Sâfi Arpaguş tarafından gerçekleştirilmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Sâfi Arpaguş, "Hüccetü's-Semâ': XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mûsiki, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dinî Tartışmalar ve İsmail Ankaravî'nin Semâ' Müdâfaası", *Marife: Bilimsel Birikim* 6/3 (2007), 369-399. Ankaravî konuya dair *Hüccetü's-semâ* risalesine ilaveten *Minhâcü'l-fukarâ* isimli eserinde bir bölüm ayırmış, ayrıca *Risâle fi hakkî's-semâ* ve *Risâletü't-tenzihiyye fi şe'ni'l-Mevlevîyye* isimli müstakil iki eser daha yazarak toplam dört çalışma ortaya koymuştur. Hüdâyî de bu gayretli çalışmalarından dolayı Ankaravî'yi övmüştür. Hüdâyî'nin ve Ankaravî'nin konuya dair eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Ceyhan, "Semâ'nın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Azîz Mahmûd Hüdâyî ve İsmail Ankaravî", 202-205.

semâ li'l-müntehâ'si ve İbrahim b. Muhammed en-Niksarî'nin *Burhânü'l-elhân fi hükmi't-tegannî ve'd-devrân*'ı.⁴⁹

Tarikat âyinlerine ve bu sırada yapılan coşkulu hareketlere olumlu yaklaşanlardan birisi de Saçaklızâde'nin şeyhi ve üstadı Abdülganî en-Nablusî'dir (ö.1143/1731). Nablusî konuyla ilgili *Cem'u'l-esrâr fi men'î'l-esrâr mine'ta'n fi's-sûfiyyeti'l-ahyâr ehli't-tevâcûdi bi'l-ezkâr* isimli bir risale yazmıştır. O, bu eserinde tarikat âyinlerine yöneltilen tenkitlere Arap âlim ve sûfleri tarafından verilmiş cevap ve fetvaları nakletmiş, kendisi de lehte görüş belirtmiştir.⁵⁰

Konu lehinde eser yazan ve mûsıkiyi mübah sayan müellifler genellikle tasavvufî bakış açısına sahip olmakla birlikte fıkıh ilmine de hâkim kimselerdir. İçlerinde Azîz Mahmûd Hüdâyî gibi Bursa kadılığı makamına kadar yükselmiş olanlar vardır. Eserlerini sadece fıkıhın kıstaslarıyla değil, daha geniş bir bakış açısıyla kaleme alarak mûsiki, semâ, devran ve raksa meşru sınırlar çerçevesinde cevaz vermişlerdir.

2. Saçaklızâde Mehmed Maraşî

2.1. Hayatı

Müellifimiz pek çok eserinde kendini "*Mehmed el-Maraşî el-Med'ûv bi Saçaklızâde*" diye tanıtır. *Risâletü'r-raks* adlı eserinin hemen başında da aynı ifadeleri kullanarak isminin Mehmed olduğunu belirtir.⁵¹ Arapça telaffuz tercih edilirse Mehmed'i Muhammed şeklinde okumak da mümkündür. Ancak yaşadığı dönem ve coğrafyaya dikkate alınınca bu ismin Maraşlıların söyleyişi gibi "Mehmed" şeklinde teleffuz edilmesi daha uygun gözükmektedir.

Saçaklızâde Mehmed Maraşî, 1070-1080 (1660-1670) yılları arasında Maraş'ta doğmuştur. Doğum yerine nispetle Maraşî, ailesine nispetle Saçaklızâde olarak anılır. Yörede idareci ailelere bey, asil ailelere ise Türkçe oğul anlamına gelen Farsça "zâde" eki kullanma geleneği yaygındır.

Tahsil hayatına ilk olarak memleketi Maraş'ta başlayan Saçaklızâde, burada belli bir seviyeye ulaştıktan sonra ilmini arttırmak için seyahatlere çıkmıştır. Kaynaklarda onun ilk hocaları olarak hemşerisi Hasan Maraşî, Sivas'ta ders okuttuğu bilinen Tefsirî Mehmed Efendi (ö. 1111/1699) ve Darendeli Hamza Efendi (ö. 1152/1739) gibi Anadolu'da yaşamış âlimlerin isimleri zikredilmektedir. Saçaklızâde kendisi, Taşköprüzâde'nin (ö. 968/1561) *Âdâbu'l-bahs* isimli eserine yazdığı şerhin nüshalarından birine, "Bu eserde her nerede üstat dersem, kastım Darendede yaşayan üstadım ve şeyhim Hamza Efendi'dir" kaydını düşmüştür.⁵² Bu ifadelerden

⁴⁹ Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", 85-86.

⁵⁰ Risale hakkında daha fazla bilgi için bk. Beyazıt Devlet Ktp., Yazmalar, nr. 3321 ve 7917. Arapça olan bu risale 54 varaktır.

⁵¹ Saçaklızâde Mehmed Maraşî, *Risâletü'r-raks*, İBB Atatürk Kitaplığı, demirbaş no: OE_Yz_0954, 1b.

⁵² Yusuf Türker, "Saçaklı-zâde'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Takrîru'l-kavânin el-mütedâvile min ilmi'l-münâzara* içinde (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017), 34 (Saçaklızâde, *Hâşiye'alâ şerhi Âdâbi'l-bahsi li Taşköprülüzâde*, Milli Kütüphane Yazmalar Katalogu, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, demirbaş no: 18158, vr 69b)'den naklen.

hareketle, Saçaklızâde'nin ders aldığı hocaları arasında ismi geçen bu üç kişiden, Hamza Dârendevî'nin diğer ikisine göre onun üzerinde daha fazla etkili olduğu söylenebilir. Öğrenme ve öğretme arzusu ömrü boyunca tükenmeyen Saçaklızâde daha sonra Şam'a gitmiştir. Kaynaklarda özellikle onun Şam'da Abdülganî en-Nablusî'den (ö.1143/1731) tefsir, hadis ve tasavvuf dersleri aldığı vurgulanır. Saçaklızâde'nin tahsil hayatında en önemli yere sahip olan kişi şüphesiz Nablusî'dir. Zira onun ilim ve amel bakımından kemale ulaşmasında son noktayı koyan Abdülganî en-Nablusî olmuştur. Nablusî, Saçaklızâde'nin hem hocası hem de şeyhi ve mürididir. Nablusî ona devrin zahiri ilimlerinde icazetin yanı sıra Kâdiriyye ve Nakşbendiyye tarikatlarında halifesi olma görevini de vermiştir. Bu nedenle Saçaklızâde Şam dönüşü Nakşbendiyye halifesi olarak Maraş ve çevresinde irşad hizmetleri yürütmüştür. Yine Maraş'ta imamlık yaptığı caminin bitişiğindeki medresede farklı alanlarda dersler vermiş ve pek çok eser yazmıştır. Öğrencileri arasında Hüseyin b. Haydar Tebrizî,⁵³ Abdurrahman b. Ali Ayıntabî, Ahmed b. Muhammed el-Hatîb ve Mehmed b. Ömer Darendevî gibi isimler bulunmaktadır.

Saçaklızâde'nin nerede ve ne zaman vefat ettiğine dair farklı bilgiler mevcuttur. Bibliyografik bir kaynakta vefat yerinin Üsküdar olduğu kaydı⁵⁴ geçmekle birlikte Saçaklızâde'nin Maraş'ta vefat ettiği kanaati daha yaygındır.⁵⁵ Ancak türbesi Maraş'ta değil, Antep'tedir. Bu durumda vefat yerinin Antep olma ihtimali daha güçlüdür. Vefat tarihiyle ilgili olarak da hicri 1145, 1150, 1154, 1155 tarihleri verilmektedir.⁵⁶

Saçaklızâde'nin biyografisi hakkındaki bazı bilgi farklılıklarından, onun önemli ve seveni çok bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilgi ve sevgiye rağmen hakkında farklı bilgiler verilmesi ise, onun şöhretten ve göz önünde bulunmaktan özellikle uzak durduğunu, kendi şahsını öne çıkarmaktan ziyade ilim, irfan ve bunlara bağlı ameli öncelediğini ve tasavvufî bir hayat sürdürdüğünü gösterir. Ayrıca Anadolu'nun pek çok yerinde Saçaklızâde'nin tesir ve nüfuzunun bulunduğunu da söylemek mümkündür. Bu fikrin en önemli kanıtı, arkasında miras olarak bıraktığı eserlerinin çokluğu ve yaygınlığıdır.

⁵³ Bazı araştırmacılar Hüseyin b. Haydar'ın nisbetini Bertezî ve Bertizî şeklinde vermektedirler. Bk. Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV-İSAM Yayınları, 2008), 35/368; Türker, "Saçaklı-zâde'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", 35. Biz ise ona ait *Câmiu'l-kunûz ve nefâisu't-takrîr* adlı eserin Milli Kütüphane Yazmalar Kataloğunda geçen Tebrîzî nisbetini tercih ettik (bk., demirbaş no: 06 Mil Yz A 4812).

⁵⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: ts.) 4/234.

⁵⁵ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/325-326.

⁵⁶ Saçaklızâde'nin hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35/368-370; Tahsin Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu (6-8 Mayıs 2004, Kahramanmaraş)* (İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi, 2005), 1/53; Türker, "Saçaklı-zâde'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", 25-38; Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve asâru'l-musannifin*, istinsah ve tsh. İbnulemin Mahmud Kemal İnal - Avni Aktuc (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955), 2/322; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*; 1/325-327; Hayreddin Zirikli, *el-A'lam kâmusu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-Arabî'l-mubta'ribin ve'l-musteşrikîn*, (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/60; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-muellifin teracimu musannifi'l-kutubi'l-Arabîyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993/1414), 3/711.

2.2. Tasavvufla İlgili Eserleri

Saçaklızâde Mehmed Maraşî Kur'ân ve sünnete bağlı, müteşerri ve ansiklopedik bir Osmanlı âlimidir. Temel İslâmî ilimlerin hepsiyle ve alet ilimlerinin pek çoğuyla ilgilenmiştir. Tecvîd, kıraat, tefsir, kelam, fıkıh, tasavvuf, mantık, münazara, ilimlerin sınıflandırılması, dil ve belagat gibi alanlarda şerhler, hâşiyeler ve telif eserler yazmıştır. Tecvidde *Cühdü'l-mukıl*,⁵⁷ kıraatte *Tehzîbü'l-kırâât*,⁵⁸ kelamda *Neşrü't-tevâli'*,⁵⁹ fıkıhta *Teshîlü'l-ferâiz*,⁶⁰ mantıkta *Velediyye*,⁶¹ münazarada *Takrîrü'l-kavânîn*,⁶² ilimler tasnifinde *Tertîbü'l-ulûm*⁶³ adlı eserleri sadece Türkiye'de değil, İslâm ilim âleminde meşhurdur.

Doğusundan batısına, kuzeyinden güneyine Türkiye'nin birçok ilinde, hatta ilçesinde Saçaklızâde'nin eserlerinin el yazma nüshaları mevcuttur. Bugünkü kayıtlara göre Türkiye Kütüphanelerinde Birgivi ve Hadimî'nin eserlerinin el yazma nüshaları bulunduğu kadar Saçaklızâde'nin de eserlerinin el yazma nüshaları bulunur.⁶⁴ Sadece Türkiye değil, Irak, Mısır, Tunus gibi İslâm ülkeleri, dahası Amerika kütüphanelerinde müellifimizin eserlerinin el yazma nüshalarına rastlamak mümkündür.

Osmanlı döneminde Saçaklızâde'nin bazı eserleri Arapça olarak basılmış, bazıları da tercüme edilerek yayınlanmıştır.⁶⁵ Günümüzde ise Türkiye'de ve İslâm ülkelerinde Saçaklızâde'nin birçok eseri makale,⁶⁶ yüksek lisans⁶⁷ ve doktora⁶⁸ çalışmalarına konu olmuştur ve olmaya da devam edecektir. O'nun eserlerinin bir kısmı doğrudan tasavvufla ilgilidir. Bir kısmı ise temelde kelam, tecvîd ve fıkıh gibi farklı ilmî sahalara ait olmakla birlikte üslup bakımından tasavvufî nitelik arz

⁵⁷ Bk. Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukıl*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru Ammâr, 2008).

⁵⁸ Bk. Saçaklızâde, *Tehzîbü'l-kırâât*, thk. Necat b. Abdurrahim el-Emir (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kura, 2014).

⁵⁹ Bk. Saçaklızâde, *Neşrü't-tavali'*, thk. Muhammed Yusuf İdris, (Ammân: Dâru'n-nûr, 2011).

⁶⁰ Bk. Saçaklızâde, *Teshîlü'l-ferâiz*, haz. Alimcan Buğda (Kahramanmaraş: Vefa Kitap, 2018).

⁶¹ Bk. Saçaklızâde, *Risâle-i Erbaa (Velediyye)* (İstanbul: Matbaa Dividciyan, 1288, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289).

⁶² Bk. Saçaklızâde, *Takrîru kavânîn fi'l-adâb* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289); *Takrîru'l-kavânîn el-mütedâvile min ilmi'l-munâzara*, haz. Yusuf Türker. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017.

⁶³ Bk. Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail (Beyrut: 1988), çev. Zekeriya Pak - M. Akif Özdoğan, (Kahramanmaraş: Ukde Yayınları, 2009).

⁶⁴ Bk. <http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=Sa%C3%A7akl%C4%B1>

⁶⁵ Bk. Örneğin Saçaklızâde Mehmed Maraşî, *Cühdü'l-mukıl* (Konya: Vilâyet Matbaası, 1288 /1871); Saçaklızâde Mehmed Maraşî, *Şerhu Cühdü'l-mukıl* (Konya: Vilâyet Matbaası, 1289 /1872).

⁶⁶ Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirin Dönemi Maturidi Kelamında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyyesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129. Ayrıca bk. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>

⁶⁷ Bk. Osman Magometov, *Saçaklızâde'nin Eserleri ve Teshîlü'l-Ferâiz Adlı Eserin Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2016); Yusuf Türker, Saçaklızâde'nin 'Takrîru'l-Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi'l-Münazara' Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

⁶⁸ Bk. İbrahim Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006).

edebilmektedir. Başka alanları ilgilendiren eserleri hakkındaki bilgileri Türkiye'de ve diğer İslâm ülkelerinde yapılan çalışmalara havale ederek⁶⁹ bu makale çerçevesinde müellifimizin sadece tasavvufu ilgilendiren eserlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Onlardan biri olan *Risâletü'r-raks* ise müstakil bir başlık altında ele alınıp değerlendirilecektir.

a) Hâşiyetü alâ şerh-i dibâceti't-Tarîkati'l-Muhammediyye

Katalog kayıtlarında belirtildiğine göre, Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye* adlı eseri üzerine Saçaklızâde *Hâşiyetü alâ şerh-i dibâceti't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adlı bir eser yazmıştır. Muhtevası hakkında herhangi bir bilgiye sahip olamasak bile, eserin konusu tasavvuf ve tarikatlar şeklinde tasnif edilmiştir. Dilinin Türkçe, varak sayısının 62 ve tek nüshasının bulunduğu belirtilen bu el yazması eser, Mısır Milli Kütüphanesi'nde kayıtlı gözükmektedir.⁷⁰ Yaptığımız ön araştırmaya göre verilen katalog bilgisinin doğruluğu, eserin Saçaklızâde'ye ait olup olmadığı, gösterilen kayıta bulunup bulunmadığı yerinde teyide muhtaçtır.

b) Risâletü's-sürûr ve'l-ferah

Peygamberimizin anne babasının imanı ve cennetlik olup olmadığı tartışması kelamı ilgilendirdiği kadar, tasavvufi tartışma konuları arasında da yer alır. *Risâle fi hakkı vâlideyi'n-nebi* ismiyle de bilinen Saçaklızâde'nin bu risalesi Osmanlı döneminde hem Arapça hem de Türkçeye çevrilip basılmıştır.⁷¹

c) Risâletü't-tegannî

Tegannî meselesi lahn konusuyla tecvidi ilgilendirdiği kadar, fikhî ve tasavvufi tartışma konuları arasında da zikredilir. Risalede tegannî kelimesinin semantik analizi yapılır, Hanefîlere ve Şâfiîlere göre fikhî hükmü mukayeseli olarak incelenir. Bununla beraber eser, zikir ile alakalı ritüelleri, mûsiki ve semâyı ilgilendirmesi sebebiyle tasavvufla da yakından alakalıdır. Müellifi tarafından eserin sonunda risalenin hicri 1127 yılında yazıldığı belirtilir.⁷²

⁶⁹ Özcan, Tahsin, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35/368-370; Türker, "Saçaklı-zâde'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", 51-70.

⁷⁰ <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/hasiyet-ala-d%C3%AEbacetil-tar%C3%AEkatil-muhammed%C3%AEye/121890>

⁷¹ Saçaklızâde, *Risâle fi hakkı vâlideyi'n-nebi (s.a.v)* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1306); Saçaklızâde, *Risâletü's-sürûr ve'l-ferah tercümesi*, trc. Şeyhzade Muhammed Es'ad, haz. Mehmet Gedizli (İstanbul: Akademik Kitaplar 2015).

⁷² Nüshaları için bk. http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=teganni&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1

d) Risâletü't-tekbîr

*Risâletü't-tekbîr'*de fikhî açıdan tekbîrin yüksek sesle söylendiği yerler tespit edilerek cehrî zikrin cevazı temellendirilir. *Risâletü't-tekbîr* adını verdiği eserin hicri 1146 yılı Şevval ayında tamamlandığı müellif tarafından belirtilir.⁷³

e) Risâletü'd-duhân

Bu risalede duhân kelimesi ile kast edilen husus, tütün ve sigaradır; ahir zamanda kıyamet alameti olarak zuhur edeceği söylenen duman değildir. Osmanlı topraklarında XVII. yüzyıldan itibaren tütün ve sigara içme âdeti yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu âdet sadece kahvehaneleri etkilemekle kalmamış, toplumun çeşitli kesimlerine sirayet etmiştir. Tekke erbabı ve müritler arasında da tütün ve sigara içmeye başlayanlar olmuştur.⁷⁴ Öyle ki tarihte tütün bir ara Osmanlı devletinde resmen kullanımı yasak ürünler arasına girmiştir.⁷⁵ Bu nedenle yer yer gündemi meşgul eden fikhî ve tasavvufî tartışma konuları arasına girmiş ve duhânla ilgili risaleler yazılmıştır. Saçaklızâde'nin *Risâletü'd-duhân'*ı da bunlardan birisidir. Saçaklızâde bu kısa risalesinde tasavvufî konulara pek girmemiştir. Sadece duhânın melekleri uzaklaştıracak kötü kokusundan, manevî tacizinden ve tütün içmenin fâsıkların âdeti olduğundan bahsetmiştir. Tasavvufu ilgilendiren daha fazla bir değerlendirmede bulunmamıştır.⁷⁶

f) Risâle fi'z-zikri kalbe şürûi'd-ders ve ba'dehû

Saçaklızâde, "Bütün hocaların ve talebelerin derse başlamadan önce ve dersi bitirdikten sonra duayı (: zikir) unuttuklarını gördüğümde, derslerin yümünlü ve bereketli olmamasından korktum. Bu yüzden dersten önce ve sonra okunması münasip olan duaları (: zikir) içeren bir risale yazarak hepsine nasihatte bulunmak istedim." diyerek risaleyi yazma sebebini söyler. Bu yönüyle risale din eğitimi açısından ve eğitim-öğretim yöntemi bakımından önem arz eder. Eserde bir işin başında ve sonunda zikir ve dua yapmanın ehemmiyeti vurgulanır. Bu sebeple risale tasavvufî bir neşveye sahiptir. Nüshasına göre yaklaşık 2-3 varak olan risale Türkiye Yazma Eserler Katalog kayıtlarında *Risâle fi'z-zikri kalbe şürûi'd-ders ve ba'dehû*, *Risale fi usûli'd-ders*, *Risale fi beyani mâ yunâsibu zikruhû inde'd-ders*, *Tetezammenu ta'lîm-i*

⁷³ Nüshaları için bk. http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=tekbir&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1

⁷⁴ Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin (ö.1262/1846) tarikatının devrimizdeki temsilcilerinden biri olan Merhum Tabip Albay M. Hamdi Hızalan'ın (1921- 25.11.2019) tarikat meclislerinde puro içtiğini görmüştüm. Yine Kuşadalı üzerine doktora çalışması yapan Yaşar Nuri Öztürk (1945-2016) de doçent olduktan sonra puro içmeye başlamıştı. Bunun sebebini hep merak ederdim. Cevabını Kahramanmaraş İmam Hatip Lisesi Emekli Meslek Dersleri Öğretmeni Yaşar Alpaslan Hoca'dan öğrendim. Yaşar Hoca'nın Ahmed Tâhir Maraşî'den (ö. 1373/1954) duyanlardan naklettiğine göre ilk sigara içen Osmanlı tarikat şeyhlerinden birisi Kuşadalı İbrahim Halvetî imiş.

⁷⁵ Mehmet Maksudoğlu, *Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 328.

⁷⁶ Nüshaları için aşağıdaki link adresinin 6, 10 ve 24 nolu sayfalarına bakılabilir: http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=duhan&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1

dersi Saçaklı gibi farklı adlarla kayıtlıdır.⁷⁷ Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde 45 Hk 4477/3 demirbaş numarası ile kayıtlı *Risale fi'd-duâ* isimli risale de muhtemelen aynı eser olsa gerektir.

g) Risâletü'z-zikir

Saçaklızâde *Tekbîr* risalesinde *ahkâm-ı zikri* uzun bir risalede anlattığını söyler. Yine müellifimiz *Risâletü'r-raks* adlı eserinde *Cühdü'l-mukıl* ve *Tegannî* risalelerine atıf yaptığı gibi *Zikir* risalesine de atıf yapar.⁷⁸ Özellikle raksla ilgili eserinde *Zikir* risalesine atıf yapması müellifimizin zikri müstakil anlatan bir eserinin bulunduğunu gösterir. Muhtemelen farklı eserlerinde bahsettiği bu *Zikir* risalesi, ders başlama öncesi ve sonrasında okunacak dua (: zikir) hakkındaki risalesinden farklı olsa gerektir. Maalesef tespit edebildiğimiz kadarıyla, Saçaklızâde'nin *ahkâm-ı zikri* uzun uzun anlattığını belirttiği bu müstakil risalesine günümüz kayıtlarında rastlayamadık.

h) Vasiyyetü't-tâlibîn

İsminden de anlaşılacağı üzere Saçaklızâde'nin nasihatnâme türünde yazdığı bir risaledir. İlim, amel ve ahlak bakımından kemale ulaşmayı isteyen taliplere ve yetiştirdiği öğrencilerine yapılmış bir takım tavsiyeleri içerir. Saçaklızâde bu risalesinde muhataplarına tevâzuyu, idarecilerden uzak durmayı, toplumda dikkat çekecek derecede farklı ve süslü giyinmemeyi öğütler. Zikrin önemi ve devam edilen bir virde sahip olmanın lüzumu üzerinde durur. İlim ve tarikata talip olanları seçme işinde isabetin ehemmiyetini vurgular. Bu nedenle de daha baştan iyi bir seçim yapmak ve zeki olanları tercih etmek gerektiğini belirtir.⁷⁹

Saçaklızâde'nin tasavvufa ilgili eserlerini burada sayılanlarla sınırlandırmak mümkün değildir. Dikkatle incelendiğinde bunların sayılarının artacağı söylenebilir. Farklı alanlara dair yazdığı bilinen eserlerinde bile tasavvufun tesirlerinin görülmesi muhtemeldir.

3. Risâletü'r-raks

3.1. Risalenin Adı

Saçaklızâde *Cühdü'l-mukıl* gibi hacimli kitaplarında eser adını başta belirtir. *Risâletü's-sürûr ve'l-ferah* ve *Risâletü't-tekbîr* örneklerinde olduğu gibi nispeten kısa risalelerinde ise müellifimiz eser adını sonunda söyler. Tahlil ve tahkikini yaptığımız bu risalenin başında da sonunda da müellif tarafından konulmuş bir eser adı bulunmamaktadır. Risalenin Saçaklızâde'ye âidiyetinde ise kuşku yoktur; müellifinin ismi hemen girişte belirtilmiştir.

⁷⁷ Nüshaları için aşağıdaki link adresinin 1, 5 ve 6 nolu sayfalarına bakılabilir: http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=Ders&yazar=Sa%C3%A7aklı%20Mehmed

⁷⁸ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 21a.

⁷⁹ Saçaklızâde, *Vasiyyetü't-tâlibîn* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 38160), 44b-45a.

Risalenin adı Türkiye Yazma Eserler katalog tarama kayıtlarında *Risâle fi'r-raks ve'z-zikr*, *Risâle fi'r-raks* veya *Risâletü'r-raks* şeklindedir. Nüshaların muhtevasında *raksü'z-zâkir* veya *raksu'z-zikr* terkihi kullanılsa bile, eserin ismini belirtmek maksadıyla hiçbir nüshanın içeriğinde “*raks ve zikr*” ifadesi birlikte kullanılmamıştır. Bu iki kavramın eserin ismine yönelik birlikte kullanımı, sadece kütüphane kataloglarında mevcuttur. Dahası müellifimiz *Raks* risalesinde müstakil bir *Zikir* risalesi yazdığını belirtmekte ve ona atıf yapmaktadır. Ayrıca esas aldığımız birinci tahkik nüshamızın ilk varağının ön yüzünde eser adı *Risâletü'r-raks* şeklinde kayıtlıdır.⁸⁰ Diğer taraftan risale zikirden ziyade raksı konu edindiği için karışıklığa meydan vermemek lazımdır. Bu gerekçelerle biz eser adına *Risâletü'r-raks* demeyi tercih ettik.

3.2. Tasavvuf Açısından Önemi

Saçaklızâde ve *Risâletü'r-raks* isimli eseri tasavvuf açısından önemlidir. Zira Saçaklızâde müteşerri bir Osmanlı İslâm âlimidir. Pek çok müteşerri âlimin tasavvufa karşı olduğu bilinmektedir. Buna ilaveten Saçaklızâde bir Nakşbendiyye şeyhidir. Nakşbendiyye'nin usulünde cehrî zikir değil hafî zikir esastır; semâ ve devran da yoktur.⁸¹ Saçaklızâde'nin bu özellikleri dikkate alındığında ilk olarak onun cehrî zikre ve özellikle de zikirde raksa cevaz vermeyeceği akla gelir. Halbuki o, bunlara cevaz vermenin ötesine geçmiş, zikre teşvik etmek için *Risâletü'r-raks*'ı yazmıştır.

Saçaklızâde *Raks* risalesinde zikir ve zikrin yapılış şekilleri hakkında sınırları genişletici bir yaklaşım sergilemiştir. Kalıpcı ve şekilci değildir; Hakk'a yönelmeyi esas alır. Şekille uğraşan katı fikirli bazı âlimlerin yaptığı gibi raksın her türünü haram saymaz; aksine diğer ibadetlere göre zikrin kapsamının genişliğine dikkat çeker. Zikir esasındaki okuyuş, duruş ve hareket tarzlarında kısıtlama yoluna gitmez.

İlim ve amel bakımından kendisini kabul ettiren Saçaklızâde, raks konusundaki müsamahakâr tutumundan dolayı şahsına yönelik herhangi bir tenkide de maruz kalmamıştır. Aksine konumu ve temsil ettiği mevki itibarıyla her kesimin takdirini kazanmıştır. Saçaklızâde ve *Risâletü'r-raks* isimli eseri en çok tasavvuf çevrelerinden takdir görmüş ve vefatından sonra da mutasavvıflar tarafından sahiplenilmiştir. Ona ve eserine sahip çıkanlardan birisi, Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî (ö.1265/1849) olmuştur.

Ahmed Kuddûsî, *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ibrâr* adlı kıymetli eserinde raks, devran ve semâ mevzusunu genişçe anlatır. Şeyh Alâeddin, Hamid Aksarayî, Mahmûd Üsküdârî (Aziz Mahmud Hudâyî), Sühreverdi'nin *Avârîfi* ve *Reyhânetü'l-kulûb* gibi kitaplardan konuyu özetlemeye çalışır. Kuddûsî'nin raks, devran ve semâ konularında takdir ettiği ve iktibasta bulunduğu kişilerden birisi de Saçaklızâde Mehmed Maraşî'dir. O, söz konusu eserinde önce Birgivi'nin görüşlerini aktarmış,

⁸⁰ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar Koleksiyonu Yazma Eserler, Demirbaş: OE_Yz_0954), 1a.

⁸¹ Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı Görüşleri Tarikatı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 301 vd.

arkasından Saçaklızâde'nin *Risâletü'r-raks* aldı eserinin üçüncü faslını aynen iktibas etmiş ve devamındaki hatime kısmından da alıntılar yapmıştır. Bunları yaparken de *Risâletü'r-raks*'ı ve "Saçaklızâde adlı kâmil şeyh Mehmed Maraşî" diyerek müellifini övmüştür.⁸² Böylece Kuddûsî, Saçaklızâde'yi Birgivi'den daha fazla önemsedğini ve fikirlerini benimsediğini açıkça belirtmiştir. Kuddûsî'nin bu tavrı, Saçaklızâde'nin ve *Risâletü'r-raks* adlı eserinin tasavvuf çevrelerince önemsendiğini göstermektedir. Bundan daha önemli olan ise müteşerri bir âlimin yaşadığı dönemde tasavvufun ve Müslüman toplumun meselelerine sahip çıkması ve eser yazmasıdır.

Saçaklızâde'nin *Risâletü'r-raks* adlı eseri, fıkıh tasavvuf ilişkisini gösteren kıymetli bilgiler içermektedir. Öneme binaen risalenin tahkikli metin neşrinin yapması faydalı olacaktır.

3.3. Tahkik Nüshaları

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı kayıtlarında Saçaklızâde'nin *Raks*'la ilgili eserinin iki farklı nüshası bulunur. Ayrıca Türkiye Yazma Eserler katalog tarama kayıtlarında eserin dört farklı nüshası mevcuttur.

a) (ل) İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Katalog kayıtlarına göre, Eser adı: *Risale fi'r-raks ez-zakir*, Kütüphane: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, Koleksiyon: Yazma Eserler, Demirbaş: OE_Yz_0954. Varak: 1a-25a. Müstensih: yok. İstinsah tarihi: yok. Varak 1a'da *Risâletü'r-raks* yazılı ve aynı varakta 1135 tarihi kayıtlıdır. Biz bu nüshayı asıl nüsha olarak belirledik ve tahkikte elif (ل) harfiyle gösterdik.

b) (ب) İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Katalog kayıtlarına göre; Eser adı: *Risale fi'r-raks ez-zakir*, Kütüphane: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, Koleksiyon: Yazma Eserler, Demirbaş: OE_Yz_0624_8. Varak: 153b-166b. Müstensih: es-Seyyid Mehmed Emin b. el-Fazıl *eş-şehîr bi-Vidinî* Hoca. İstinsah tarihi: yok. Biz bu nüshayı tahkikte be (ب) harfiyle gösterdik.

c) (ج) Türkiye Yazma Eserler Katalog tarama kayıtlarına göre; Eser adı, *Risâletü fi'r-raks*, Yazar adı: Saçaklı zâde, Bulunduğu yer: Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Koleksiyon: Atıf Efendi Koleksiyonu, Arşiv numarası: 34 Atf 2798/2, Yaprak 15-31. Müstensih adı: yok. İstinsah tarihi: yok. Risalenin başlangıç öncesi 15a varakta 1206 tarihi yazılıdır. Bir önceki varakta ise "Fazıl, üstatlarımın reîsi (: reisü esâtizetî) Saçaklızâde (: İbn Saçaklı) adıyla şöhret olmuş Mehmed tarafından yazılan *Tegannî* adlı bu risale tamam oldu" kaydı yer alır. Biz bu nüshayı tahkikte cim (ج) harfiyle gösterdik.

d) (د) Türkiye Yazma Eserler Katalog tarama kayıtlarına göre; Eser adı, *Risâle fi raks ve'z-zikr*, Yazar adı: Saçaklı zâde, Bulunduğu yer: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 19 Hk

⁸² Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî, *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ibrâr*, çev. Alp Eren Han (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2018), 98-101.

3786/4, Yaprak: 41b-49a. Müstensih: yok. İstinsah tarihi: yok. Biz bu nüshayı tahkikte dâl (-) harfiyle gösterdik.

e) Türkiye Yazma Eserler Katalog tarama kayıtlarına göre; Eser Adı: *Risâle fi'r-raks ve'z-zikr*, Yazar adı: Saçaklı zâde, Bulunduğu yer: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 19 Hk 615/1, Yaprak: 1b-10b. Müstensih: yok. İstinsah tarihi: yok. Dördüncü faslın son kısmından itibaren eksik olduğu için bu nüshayı tahkikte esas almadık.

f) Türkiye Yazma Eserler Katalog tarama kayıtlarına göre; Eser adı: *Risâle fi'r-raks ve'z-zikr*, Yazar adı: Saçaklı zâde, Bulunduğu yer: Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, Koleksiyon: Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 07 El 2571/5, Yaprak: 42b-47a. Müstensih: yok. İstinsah tarihi: yok. Ana metinde eksiklikler bulunması sebebiyle bu nüshayı tahkikte esas almadık.

3.4. Tahkik Yöntemi

Risalenin tahkikinde yukarıda sıralanan nüshalardan ilk dördü esas alınmıştır. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Katalog kayıtlarına göre, Demirbaş: OE_Yz_0954 nüshası asıl nüsha olarak belirlenmiştir. Metin içinde geçen âyetlerin bulunduğu sûre adları ve âyet numaraları gösterilmiş, hadislerin tahricinde Concordance sistemi kullanılmıştır. Birgivi'den yapılan nakiller hep refere edilmiş; imkân nispetinde sözlük, tefsir, fıkıh, tasavvuf eserlerine yapılan atıfların tespitine çalışılmıştır. Makalede *İSAM Tahkikli Neşir Esasları* benimsenmiştir. İlmî çalışmanın gerektirdiği ihtiyaç sebebiyle metne tarafımızdan eklenen ilaveler köşeli parantez içinde verilmiştir. Metinde varakların ön yüzü, varak sayısından sonra Arapça vech kelimesinin ilk harfi olan [و] harfi ile arka yüzü ise zahr kelimesinin ilk harfi olan [ظ] harfi ile belirtilmiştir. Makalenin Türkçe kısmında ana metin kaynak gösterilirken varakların ön yüzü için "a", arka yüzü için "b" harflerinin kullanılması tercih edilmiştir.

3.5. Yazılış Sebebi

Raks aleyhinde en sert fikir beyan eden Osmanlı âlimlerinden birisi İmam Birgivi'dir. Saçaklızâde, incelediğimiz *Risâletü'r-raks* adlı eserini Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye* adlı eserinde raksaya yönelttiği tenkitlere cevap olarak yazmıştır. Birgivi pek çok konuyu ihtivâ eden bu eserinde⁸³ beden afetlerinin başına raksı yerleştirmiştir. Bununla da yetinmemiş, ilave olarak raksı bedeninin diğer tüm afetleri arasında tehlike açısından en şiddetlisi saymıştır.⁸⁴ Zira Birgivi'ye göre raks kalple değil, bedenle ilgilidir, dolayısıyla nefis bir şeydir, bu yüzden zemmedilmeyi evleviyetle hak eder.

⁸³ Eserin ihtiva ettiği konular ve hakkındaki değerlendirme için bk. Huriye Martı, "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/106-108.

⁸⁴ Birgivi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 485.

Birgivî raksı mevzun ve gayr-i mevzun, yani ritmik ve aritmik oyun olmak üzere ikiye ayırır; oyun cinsinden ne varsa hiçbirinin hadisteki istisnalara dâhil olmadığını söyler. Zamane sofularının raksı ibadet niyetiyle yapmalarını oyun kapsamında değerlendirir. “Yeryüzünde böbürlenerek yürümeyin”⁸⁵ âyetinin tefsirinde İbn Akîl’in (ö. 513/1119) raksı en şiddetli “merh”⁸⁶ olarak yorumladığını belirtir. Birgivî raksı ilk ihdas edenin Sâmîrî’nin arkadaşları olduğu bilgisinde Tartûşî’yi (ö. 520/1127) refere eder. *Tâtârhanîyye*’den “semâ halinde raks caiz değildir”, *Zahîre*’den ise “raks kebîredir” bilgisini aktarır. Bezzâzî’nin (ö. 827/1424) *Fetâva* adlı eserinden Kurtubî’nin (ö. 671/1273) “İmam Malik, İmam Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel’e göre raks icma ile haramdır” sözünü nakleder.⁸⁷ Ahmed en-Nesevî’nin (ö. 396/1006) de raksın haramlığını açıkça beyan ettiğini ekler. Daha da önemlisi Geylânî’den raksı helal sayanın kâfir olacağı bilgisini paylaşır. Birgivî’ye göre Geylânî’de raksın haramlığı icma ile sabittir ve icma ile haram olan bir şeyi helal sayan da kâfir olur. Ayrıca Birgivî, Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) zikir esnasında raks yapanları sert bir dille eleştirdiğini söyler.⁸⁸

Birgivî raksla ilgili bu ve benzer diğer nakilleri aktardıktan sonra şu değerlendirmeyi yapar:

“Zamanımız sofuları camilerde raks ediyorlar. Kelimeleri hatalı kullanıp duaları nağmeli söylüyorlar. Üstelik bütün bunları genç gökçek oğlanlarla, ehl-i heva ve cahil avam köylülerle birlikte yapıyorlar. Oysaki bunlar daha henüz tahareti bilmiyorlar, Kur’an’ı bilmiyorlar, helali haramı bilmiyorlar, dahası imanı İslâm’ı bilmiyorlar. Bundan dolayı da eşek anırmasından farksız naralar atıp böğüre böğüre höykürüyorlar. Esasen bunlar ‘hây, hûy, hey, heyâ’ gibi anlamsız sözler ve çirkin hezeyanlarla Allah’ın kelamını, Allah’ın zikrini değiştirerek telaffuz ediyorlar. Fıkıh ve usul bilgisi olmasa da, din-diyamet ve istikamet sahibi insafı bir kişi bile, böylelerini gördüğünde ‘bunlar dinlerini oyun ve eğlence yapıyorlar’ demekten kendini alamaz. Bütün bunları bilip gördükleri halde kınamayan, güçleri yettiği halde değiştirmeyen, aksine onlardan korkup dua dilenen zavallı kâdılara yazıklar olsun.”⁸⁹

Saçaklızâde *Risâletü'r-raks* adlı eserinde Birgivî’nin bu paragrafından hiç bahsetmez. Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî ise Saçaklızâde’nin *Risâletü'r-raks* adlı eserinden alıntı yapmadan önce Birgivî’nin bu paragrafını aynen aktarır; sonra Saçaklızâde’nin ona verdiği cevaplara geçer.⁹⁰

Birgivî tabii ki, edeple azalar hareket ettirilmeden, lahn, oyun ve tegannî olmaksızın zikrin ayakta, oturarak ve yan yatarak yapılabileceğini söyler. Zikir

⁸⁵ Lokman, 31/18.

⁸⁶ Merh kelimesi böbürlenmek, kibirlenmek, kendini beğenmek, şımarıklık, coşkun ve taşkın davranışlar sergilemek, çalım ve caga satmak, aşırı sevinç ve neşe anlamlarını taşır. Bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân: Kur’ân Meâlî ve Tefsiri*, trc. Ali Namlı-Ömer Çelik (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 15/213-214.

⁸⁷ Raks ve semânın haramlığı konusunda mezhepler ittifak halinde değildir. Bu toptancı hüküm yanlıştır. Örneğin İmam Malik’in semâ ve semâya dair uygulamaları mübah saydığı, Kuzey Afrika’da Malikî fakihlerinin semâ ile ilgili hükümlerde sûfillerden daha müsamahakâr davrandıkları tespit edilmiştir. Bk. Ulupınar, “Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ”, 236.

⁸⁸ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 485-486.

⁸⁹ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 487.

⁹⁰ Kuddûsî, *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ebrâr*, 97-98.

enasında başın sağa sola hareket ettirilmesini namaz teşehhüdünde şahadet parmağının kaldırılmasıyla temellendirir. O'na göre zikir yaparken halis niyetli, sakin ve vakarlı olmak gerekir. Zira zikirden uzaklaştırarak şekilde sağa sola bakmak bile mekruh görülür.⁹¹

Kuşeyrî'nin *Risâle*'si başta olmak üzere tasavvuf klasiklerinden alıntılarda bulunması, Birgivî'nin sert üslubunun tasavvuf karşıtlığından değil, pratikteki hatalardan kaynaklandığını gösterir. Tasavvufî konularda Gazzâlî ve İbnü'l-Cevzî'yi (ö. 597/1201) referans göstermesine rağmen, eserlerinde İbn Teymiyye'ye⁹² hiç atıf yapmaması Birgivî'yi selefi çizgiden ayırır.⁹³ 17. yüzyıl ve sonrası Osmanlı düşüncesi ile ilgili yapılan çalışmalarda, tarihe "fakırlar ile sofular mücadelesi" olarak da geçen medrese-tekke zıtlaşmasında Birgivî, Kadızâdelilerin piri kabul edilse bile, üslup, ilmî yetkinlik ve niyet farklılığı ile onlardan ayrı görülür.⁹⁴

Birgivî, şahit olduğu bir takım yanlış uygulamalardan dolayı zikir ile raksın birlikte icrasına karşı çıkmıştır. Kendisi doğrudan tasavvufun aleyhinde değildir; zira Bayramiyye'ye intisap ettiği bilinmektedir.⁹⁵ Onun ilmî vukufiyetinde ve dinde samimiyetinde şüphe yoktur. Birgivî'nin vefatından sonra takipçisi olduklarını ileri sürerek onu taklit etmeye çalışan, samimiyetten yoksun ve bilgide noksan bir âlim zümresi ortaya çıkmıştır. Osmanlı tarihinde Kadızâdeler denen bu zümrenin mensupları toplu ve cehrî zikri, semâ, raks ve devranı bahane ederek gerçekte tasavvuf aleyhtarlığı yapmışlardır. Birgivî'nin aksine bunlar dinin derûnî boyutuna hiç önem vermemişler, hep şekille uğraşmışlardır. Bilimsellikten uzaklaşarak, semâ ve raks yapan sûflilere, yer yer "tahta tepenler, düdük çalanlar" şeklinde aşağılayıcı ifadeler kullanacak kadar seviyeyi düşürmüşlerdir.⁹⁶ Böylesi bir yöntemin toplumsal barışı zedeleyeceği ve fitne doğuracağı açıktır. İlmî usul ve ahlaka uymayan tartışmaları ve sahiplerini meşhurlaştırarak meşrulaştırmamak gerekir. Zira Kâtip Çelebi'nin tespitiyle, Osmanlılar'da yıllarca süren bu kısır çekişmelerin hiçbir faydası

⁹¹ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 487-488; Davut Aldemir, *İmam Birgivî'nin Tasavvufî Görüşleri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 82-90.

⁹² Bk. Strajul Haq, "Dervişlerin Semâ' ve Raksı", çev. Hüseyin Akpınar, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 16 (2006), 382 vd.

⁹³ Bk. M. Saffet Sarıkaya, "Hanefî Zühed Geleneğinin Bir Temsilcisi Olarak İmam Birgivî", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*, ed. Mehmet Babayiğit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 1/333 vd.

⁹⁴ Cengiz Gündoğdu, *Abdülmedid-i Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997); 97-124; M. Necmeddin Bardakçı, "Birgivî Mehmed Efendi ile IX-X Yüzyıllarda Yaşayan Sûflilerin Tasavvuf Tenkitlerinin Mukayesesi", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*, ed. Mehmet Babayiğit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 1/280; Fatih İbiş, "'Mecrâ'Dan 'Mâ-Cerâ'Ya: Birgivî'de İlm-i Hâl ve Anatomik Takva Yorumu", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*, ed. Mehmet Babayiğit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 1/360-379; Emrullah Yüksel, "Birgivî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 6/193; Fatih Çınar, "İsmail es-Sivasî ve Sûflilerin Raksı/Deveranı Hakkında Verdiği Bir Fetvası", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 323-340.

⁹⁵ Aldemir, *İmam Birgivî'nin Tasavvufî Görüşleri*, 10.

⁹⁶ Arpaguş, "Hüccetü's-Semâ': XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Müsîkî, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dinî Tartışmalar", *Marife: Bilimsel Birikim*, 371.

olmamıştır.⁹⁷ Muhtemelen benzer düşüncelerden hareketle Saçaklızâde de ilmî üslûbu benimsemiş, Birgivî ile kendisi arasında zuhur etmiş raks ve tasavvuf karşıtlarını muhatap kabul etmeden ve onlardan hiçbir isme yer vermeden toplumsal bir problemi sahip olduğu birikimle çözmeye çalışmıştır.

Saçaklızâde tecvîd, kıraat, fıkıh, mantık, münazara alanında olduğu kadar, döneminin tasavvufî tartışma konularıyla ilgili eserler yazmasıyla da dikkat çeker. Saçaklızâde *Risâletü'r-raks*'ı yazmakla mutasavvıfların yanında olduğunu ve onlara destek verdiğini açıkça göstermiştir. Bilindiği gibi Saçaklızâde Birgivî'nin *Tarîka*'sına *el-Hadîkatü'n-nediyye şerhu'l-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı bir şerh yazan Abdülganî en-Nablusî'nin talebesidir.⁹⁸

Saçaklızâde de tıpkı hocası Nablusî gibi Birgivî'yi önemseyen mutasavvıf bir âlimidir. Bu nedenle Saçaklızâde'nin çeşitli eserlerinde Birgivî bazen başlıkta, bazen muhtevada adı geçen önemli bir şahsiyettir. Nitekim Saçaklızâde'nin, Birgivî'ye ait *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'ye dair *Hâşiyetü alâ şerhi dibâceti't-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı bir eser kaleme aldığı kaydedilmektedir.⁹⁹ Yine Saçaklızâde'nin, daha başlığında Birgivî'nin ismini açıkça zikrettiği *Risâle fi şerhi kavli'l-Birgivî "Varlığı kendündendir, gayriden değildir"*¹⁰⁰ adında bir eseri vardır. Ayrıca Saçaklızâde *Risâletü tecdîdi îmân* ve *Risâletü't-tegannî* adlı eserlerinde de yer yer Birgivî'ye atıfta bulunmuştur. Müellifin konumuz olan *Risâletü'r-raks* adlı eserini ise, Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye* adlı eserinde raksa yönelttiği tenkitlere cevap olarak yazdığını belirtmiştik. Saçaklızâde, bu cevaplarında Birgivî'ye karşı gayet yumuşak ve müsamahakâr bir üslup kullanmıştır. Hâlbuki o, Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) Peygamberimizin anne-babasının ehl-i necat olmayıp muazzep oldukları hususundaki görüşlerine cevap olarak yazdığı¹⁰¹ *Risâletü's-sürûr ve'l-ferah* adlı eserinin sonunda, Kârî'ye karşı gayet sert denebilecek bir üsluba sahiptir. *Risâletü'r-raks* adlı eserinde ise usturuplu üslubunu hiç bozmadan Birgivî'nin *Tarîka*'daki raksla ilgili bütün görüşlerini teker teker ele alıp değerlendirmiştir. Kanaatimizce tasavvuf açısından Birgivî ile Saçaklızâde'nin daha geniş bir şekilde mukayese edilmesi ayrı bir çalışma konusu olabilir.

3.6. Kaynakları

Saçaklızâde çoğu eserinde olduğu gibi, bu eserinde de ilmî disipline riayet ederek neredeyse nakilsiz konuşmaz. *Risâletü'r-raks*'ı yazarken sözlük için

⁹⁷ Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 108.

⁹⁸ Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35/368; Özel, Ahmed, "Nablusî, Abdülganî b. İsmail", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/269; Martı, "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye", 40/108.

⁹⁹ Bk. http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=dibace&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1

¹⁰⁰ http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=varli%C4%B1%C4%9F%C4%B1&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1

¹⁰¹ Bk. Bulut, Halil İbrahim, "Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızâde ve Ebeveyn-i Resul Konusundaki Görüşleri", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu (6-8 Mayıs 2004, Kahramanmaraş)* (İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi, 2005), 1/78.

Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Kâmûs*, Cevherî'nin (ö. 400/1009) *Sihâh* ve Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâga* adlı eserlerine başvurur. İtikat, ibadet, ahlak ve tasavvufa dair muhtevaya sahip Gazzâlî'nin *İhyâ'sına* metin içinde sıklıkla vurgu yapar. Raksla ilgili âyetlerin tefsirinde Zemahşerî, Kurtubî, Râzî (ö. 606/1210), Nesefî (ö. 710/1310) ve Beydâvî'nin (ö. 685/1286) yorumlarına yer verir. Hadis kaynaklarını genelde söylememekle birlikte yer yer Tîbî'nin (ö. 743/1343) *Miškât* şerhine atıf yapar. Kelamda Adududdîn el-İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* adlı eseri üzerine şerh yazan Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserini ismen anar. Atıf yaptığı fıkıh usulü kitaplarını ismen belirtmemişse de Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Tenkîhu'l-usûl* adlı eserini zikreder. Furû-i fıkıhta Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik*'i, Zeylaî'nin (ö. 743/1342) *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* adlı şerhi, Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *Hidâye'si*, İbn Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethü'l-kadîr*'i ve Ekmeleddin el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *el-İnâye* adlı *Hidâye* şerhleri, Mavsılî'nin (ö. 683/1284) *İhtiyâr*'ı, Halebî'nin (ö. 956/1549) *eş-Şerhu'l-kebîr*'i gibi eserleri referans gösterir. Fetva alanında Bezzâzî'nin *Fetavâ'sı* ile Âlim b. Alâ'nın (ö. 786/1384) *Tâtârhâniyye* adlı kitaplarını kaynak olarak kullanır. Dua ve zikre özgü eserler kapsamında İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *el-Hısnü'l-hasîn*'i ve Suyutî'nin (ö. 911/1505) *Netîcetü'l-fikr fi'l-cehri bi'z-zikr* adlı yazma eserini kaynak verir. Saçaklızâde bunların haricinde kendisine ait olan *Cühdü'l-mukıl*, *Risâletü't-teganî* ve *Risâletü'z-zikir* adlı eserlerine de atıf yapar.

3.7. Muhtevası

3.7.1. Mukaddime

Saçaklızâde *Risâletü'r-raks*'ın mukaddimesinde isticvab metodunu kullanır. Muhataplarının dikkatini çekmeye ve konu hakkında merak uyandırmaya çalışır. Eğer sen, “zâkirin raksı hususunda ne diyorsun?” diye sorarsan “ben derim ki” diyerek şu cevabı verir:

“Zikir raksı haram kılmaz. Zikrin raksı haram kılma düşüncesi, bilgiden yoksun kendi vehimlerine dayananlara aittir. Çünkü raksın haramlığında zikrin bir etkisi yoktur. Zikrin âdabı sükûnet ve vakarı gerektirse bile, helallik ve haramlık bakımından zikir anında raksın hükmü, zikir yapılmaksızın salt raksın hükmünün aynısıdır.”¹⁰²

Saçaklızâde eserinin girişinde zikir ve raks kavramlarının yanı sıra devran kavramını da kullanır. Ancak burada bu kavram tek başına değil de devran ile oynamak manasına (: el-la'bü bi'd-devrân) şeklinde geçer. Saçaklızâde ister zikir esnasında olsun isterse zikir haricinde olsun devranda oynamayı batıl sayar.¹⁰³

¹⁰² Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 1b.

¹⁰³ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 1b. Saçaklızâde'nin “el-la'bü bi'd-devrân” ifadesi izaha muhtaçtır. Kendisi bu ifadesini çok açmamıştır. Zikir ve devranda oyun sayılacak sınırın ne olduğunu Osmanlı âlimleri tartışmışlardır. Zenbilli Ali Efendi buna net bir sınır koymamakla birlikte meşru alanı geniş tutmuştur. Bir kişinin nikahlı eşiyle oynaşmasının helal, yabancı birisiyle aynı işi yapmasının haram olduğunu belirtmiştir. Zenbilli, oyunun yerine göre sevap kazandırabileceğini söyleyerek Allah'ı zikir niyetinde halis olan devrana izin vermiş ve teşvik etmiştir (bk. Gürer, “Osmanlılar'da Semâ”, 12-14). Devran ve raksa karşı sert tutum sergilediği anlaşılan Ebüssuûd Efendi ise nihâi tahlilde zikrullah coşkusuyla ayakta ve oturarak başın, boynun ve belin hareket

Bu giriş cümlelerinden sonra Saçaklızâde risalesinin iki bâb ve bir hatimedden oluştuğunu belirterek mukaddimesini tamamlar.

3.7.2. Birinci Bölüm: Raksın Anlamı ve Hükmü

Saçaklızâde'ye göre ilim tasnife dayanır.¹⁰⁴ Bu nedenle raks risalesinin bâblarını da makale ismini verdiği alt başlık ve fasıllara ayırır. Böylece konuyu detaylı bir tasnife tabi tutarak anlatmaya çalışır. Birinci bâb üst başlığını koyduğu ilk bölümde makale adlı iki alt başlık açarak raksın anlamı ve hükmü üzerinde durur.

a) Raksın Anlamı

Müellifimiz sözlükte raksın geniş (: âmm) anlamı ve dar (: hâss) anlamı olduğunu beyan eder. Raks geniş anlamda ızdıraptır, ızdırap da harekettir. Yürüme dâhil bedenın bütün hareketleri bu geniş anlama dâhildir. Raks dar anlamda ise oyun (: laib) demektir. Oyun da eğlence (: levh) kapsamında değerlendirilir. Oyun ve eğlencede hazzetme (: lezzet) duygusu bulunur. İnsanın hazzetme duygusunda bazen bir fayda bulunur, bazen de bulunmaz. Hazzetme duygusu bulunsa bile fayda bulunmayan söz ve hareketlere ise lağv ve abes denir.¹⁰⁵

b) Raksın Hükmü

Saçaklızâde raks kapsamında önce oyunun, sonra da eğlencenin fikhî hükmünü Hanefilere ve Şâfiilere göre mukayeseli anlatır. Sözlükte geniş anlamda hareket denilen raks, fayda bulunan raks ve fayda bulunmayan raks şeklinde iki kısma ayrılır; a) Fayda bulunan raks ya hasendir ya da mubah. Hükmü ise faydasının hükmüne göre değişkenlik gösterir. Örneğin namaza giderken yürüme hareketi hasendir, yeme ve

ettirmesine müsamahakâr yaklaşmıştır. Oturarak yapılan kuûdî zikre doğrudan karşı çıkmamış, zikirde belden yukarısının hareket etmesine belli şartlarda izin vermiştir. Belden aşağısının hareketine ise tolerans göstermemiştir. Ebüssuûd, kalçayla birlikte ayakların hareket etmesine karşı çıkmış, ayakta yapılan kıyâmî zikirde kalçayı ve ayakları hareket ettirmeyi haram saymıştır (bk. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 381; a.mlf., "Osmanlılar Döneminde Semâ" 129). Birgivi' nas ile istisna tutulanların haricindeki her oyun ve her hareketi haram sayar. Saçaklızâde ise buna karşıdır; oyun ve hareket konusunda umumî hüküm konulamayacağını söyler. Zira ayak hareketinin kapsamı çok geniştir; yürürken zikir ve Kur'an kıraati caizdir. Saçaklızâde risalesinin hatime kısmında zikir yorgunluğunu gidermek için yapılan oyunları caiz; yorgunluğu gidermeyen, aksine meşakkati arttıran, zikre engel olan ve zikri zorlaştıran oyunları tahrîmen mekruh saymıştır. Bu durumda Saçaklızâde'nin anlayışında kesinleşmiş bir oyun sınırının bulunduğu söylenemez. Sınır izafidir, duruma göre değişebilir. Ancak Allah'ı zikirden uzaklaştırıp günaha yöneltecek edepsiz beden hareketlerinin, bel bükme, kalça kıvrma ve çalkalamanın Saçaklızâde'ye göre batıl oyun kapsamına girdiği de kesindir. Raks ile devranı farklı değerlendiren Saçaklızâde, raksa daha olumlu yaklaşırken tahrîmen mekruh işleme ihtimalinin yüksek olduğunu ileri sürerek devrana pek hoş bakmaz. *Raks Risalesi'*nde raksın ne olduğunu tarif etmiş ve detaylıca açıklamış olmasına rağmen devranı tanımlamamıştır. İşin aslı Saçaklızâde'nin anlam dünyasında devran ile neyi kastedtiği de çok belli değildir. Ancak risaleleri karşılaştırıldığında ele aldığı konular ve fikir bakımından Zenbilli Ali Efendi'ye yakın olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰⁴ Saçaklızâde'nin ilimleri tasnifi hakkında daha geniş bilgi için bk. Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm; Çetintaş, Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*.

¹⁰⁵ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 2a-3b.

içmeye giderken yürüme hareketi mubahtır. b) Fayda bulunmayan raks ise levh ve lağvıdır.¹⁰⁶

Raks genellikle oyun, oyun da eğlence kapsamında değerlendirilir.¹⁰⁷ Hanefilere göre oyunun hükmü tahrîmen mekruhtur. Bu hükmün dayanağını şu hadis oluşturur: “*Âdemoğlunun her oyunu haramdır. Fakat üç şey müstesnadır. Onlar da kişinin ailesiyle eğlenmesi, atını eğitmesi ve okuyla yarışmasıdır.*”¹⁰⁸ Bu hadis âhâd haber olarak rivayet edilir. Âhâd haber hükmün haramlığını değil, tahrîmen kerahetini gerektirir. Hadisteki istisnalar ise fayda bulunmasıyla kayıtlıdır ve elbette haram kapsamına dâhil değildir. Her ne kadar davul oyun için kullanılsa bile, fayda bulunması mülâhazasıyla Hanefiler, hacı, gazi ve kafilelerin uğurlama ve karşılama merasimlerinde davul çalınmasını hadisteki istisnalara kıyas ederler.¹⁰⁹

Zihin açıcılığı sebebiyle satranç hadisteki istisnalara kıyas edilse bile, Hanefî fukahası İmam Şâfiî'nin bu kıyasını kabul etmez. Çünkü usul kaidesi gereği nassa muhalif kıyas batıldır. Bu kapsamda “*Satranç oynayan kişi elini domuz kanına daldırmış gibidir*”¹¹⁰ hadisi vaîd ifade eder.¹¹¹

Saçaklızâde raksı mubah sayanın kâfir sayılacağı tartışmasına özel önem verir. Önce raksın haramlığında icmanın bulunup bulunmadığını, şayet icmanın bulunduğu kabul edilirse sahabe icmayla mı, sonrası müçtehitlerin icmasıyla mı olduğu meselesini tartışır. Müellifimiz bu soruyu şöyle cevaplandırır: “Oyunun haramlığı elbette sahabe icma ile sabit değildir. Çünkü fıkıh usulü kaidesine göre sahabenin bir şeyin haramlığı hususunda icma etmesi, o şeyin haramlığının kat'îliğini ifade eder. Hâlbuki fıkıh kitaplarındaki “satranç oynamak mekruhtur”¹¹² ifadesi, hükmün sahabe icmayla olmadığını gösterir. Bilindiği gibi tahrîmen mekruh, zannî haram demektir. Dahası satranç oynamanın hükmünde sahabe sonrasının icma olduğu da söylenemez; çünkü İmam Şâfiî'nin muhalefeti biliniyor. Sonuç itibariyle satranç oynama Ebû Hanîfe'ye göre tahrîmen mekruh, İmam Şâfiî'ye göre ise tenzîhen mekruhtur. Dolayısıyla helal sayanın kâfir olduğu söylenemez.”¹¹³

İbn Nüceym (ö. 970/1563) nelerin sağîre (küçük günah) ve kebîre (büyük günah) olduğunu beyan ederken şu kriteri koyar: “Hanefilere göre tahrîmen mekruh olanlar sağîre olarak değerlendirilirken, tenzîhen mekruh olanlar sağîre olarak değerlendirilmez.” Bu kaideye göre tahrîmen mekruh sağîreye tekabül eder. Müdavemet sağîreyi kebîreye dönüştürür. Tenzîhen mekruh ise zenb olarak kabul

¹⁰⁶ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 3b.

¹⁰⁷ Bk. Nebi Bozkurt, “Oyun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2007), 34/15-16; a.mlf., “Eğlence”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1994), 10/483-488.

¹⁰⁸ Ebû Muhammed Cemaleddin Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye* (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973), 4/273.

¹⁰⁹ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 4a-4b.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985), 5/370.

¹¹¹ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 4b.

¹¹² Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Said Bekdâş (el-Medînetü'l-münevvere: Dâru's-sirâc, 2014), 614.

¹¹³ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 4b-5a.

edilmese bile, itâbı muciptir. Sözün özü İmam Şâfiî'ye göre oyun tenzihen mekruhtur. Müdavemet tenzihen mekruhu tahrîmen mekruha dönüştürür. Ebû Hanîfe'ye göre ise oyun tahrîmen mekruhtur. Tahrîmen mekruh sağîre kabul edilir. Müdavemet sağîreyi kebîreye dönüştürür.¹¹⁴

Saçaklızâde oyun (: laib) hükmünden sonra eğlencenin (: lehv) hükmünü anlatır. Yukarıda zikredildiği gibi hazzetme (: lezzet) duygusu bulunanlara oyun, hazzetme duygusu bulunmayanlara eğlence denir. Gazzâlî *İhya*'sında insanın faydasız bir şekilde her gün yüz kez elini başına koymasını lehve örnek verir. Bu hareketin her hangi bir faydası bulunmasa bile, haram olduğu da iddia edilemez. Saçaklızâde Gazzâlî'nin "eğlence haram değildir" sözüne "ne kat'î ne zannî" diyerek açıklık getirir. Çünkü Şâfiî oyunu bile tenzihen mekruh kabul ediyorsa eğlence nasıl haram görülebilir ki? Dahası Şâfiî'ye göre oyun olmayan lehve müdavemete kat'î de zannî de haramdır denemez, günah olduğu söylenemez, belki tenzihen mekruh denebilir. Hele hele müdavemet olmazsa lehve tenzihen mekruh bile denmez. Dense dense müstehabın terki denebilir, daha fazlası değil.¹¹⁵

Saçaklızâde Hanefî mezhebinde bu meselelerin hükmüne vâkıf olamadığını, muhtemelen tenzihen mekruh olacağını söyler. Bu hükmü, "*İlgisiz şeyleri terk etmesi kişinin İslâm'ının güzelliğindedir*"¹¹⁶ hadisiyle temellendirir. Müdavemet tenzihen mekruhu tahrîmen mekruha dönüştürür. Bu hükümde ise "*Allah'ın bir kişiden yüz çevirmesinin alameti, ilgisiz şeylerle meşgul olmasıdır*"¹¹⁷ hadisine atıf yapar. Müellifimiz lehvi "az bir fayda için çok amel" diye tanımlar ve zeki âlimin nelerin lehvi olup olmadığını ayıracağını söyler. Ama ona göre maalesef bu nüansları fark edenler de oldukça azdır.¹¹⁸

3.7.3. İkinci bölüm: Raks Konusunda Birgivi'nin *Tarîka*'sında Geçen Tenkitlere Verilen Cevaplar

Saçaklızâde risalesinin ikinci bölümünü (: bab) Birgivi'nin *Tarîka* isimli eserinde raksa yönelttiği tenkitlere tahsis etmiştir. Bu bölümde dört alt başlık (: fasıl) bulunur. Bunlar; a) Birincisi raksla, b) ikincisi edeple, azalar hareket ettirilmeksizin lahn ve tegannîsiz zikrin ayakta, oturarak ve yan yatarak yapılabileceğiyle, c) üçüncüsü zikir esnasındaki azaların hareketlerinin namaz teşehhüdündeki tahiyâtta şahadet parmağının kaldırılmasına kıyas edilmesiyle, d) dördüncüsü ise kâfirlere ve fâsıklara benzemenin nehyedilmesiyle ilgilidir.

¹¹⁴ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 5b.

¹¹⁵ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 5b.

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/201; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1975), "Fiten", 12; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978), "Zühd", 11.

¹¹⁷ Bu ifade İmam-ı Rabbânî'nin Mektubât'ında geçer. Hadisten ziyade sûfi sözü olma ihtimali yüksektir. Bk. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fâruk Sirhindî, *Mektûbât*, trc. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Meve Yayınları, ts.), 1/301, 123. Mektup.

¹¹⁸ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 6a-6b.

a) Raks

Saçaklızâde, Birgivî'nin raksla ilgili görüşlerini tenkit ederken ondan kısa alıntılar yapar. Birgivî'nin raksı ritmik (: mevzun) ve aritmik (: gayri mevzun) hareket olarak ikiye ayırdığını belirtir. Bu tasnifine rağmen Birgivî'nin "her oyun" şeklinde mutlak ve umumi ifade kullanmasını, arkasından "nehyedilmiştir, kâfirlerin ritüellerindendir, caiz değildir, kebîredir, icma ile haramdır ve helal sayan kâfirdir" demesini, Saçaklızâde tartışmaya açık ifadeler olarak yorumlar.¹¹⁹

Saçaklızâde haramlık sınırını aritmik hareketleri kapsayacak şekilde geniş tutmasından dolayı Birgivî'yi tenkit eder. Raksın yanı sıra genel olarak hayatın da aritmik hareketleri kapsaması sebebiyle hiçbir insanın bundan hâlî olamayacağını söyler. Bu durumda Birgivî'nin yaptığı tasnifin bir anlamı kalmamakta ve verdiği hükme etkisi bulunmamaktadır. Hâlbuki tasnif ve nüanslar hükümde farklılığa sebeptir. Birgivî'nin muradının zikirle birlikte raks yapılması yorumunu da doğru bulmayıp zikrin raksın helallik veya haramlık hükmüne etkisi olmadığını tekrarlar. Ona göre, Birgivî'nin "her oyun" şeklindeki mutlak ifadesi doğru kabul edilemez. Hele hele raksı mubah görenin küfrüne hükmedilirse, Gazzalî'nin bile tekfiri gerekebilir ki, bunu fıkıhla azıcık münasebeti olan kişi bile söylemez.¹²⁰

Birgivî, "yeryüzünde böbürlenerek yürüme"¹²¹ âyetindeki "merah" ifadesini, "raks böbürlenmenin (merahın) en şiddetlisidir" şeklinde yorumlar.¹²² Saçaklızâde, Birgivî'nin bu yorumunu aynen aktarır ve tartışmaya açık görür. Âyetteki kibir ve büyüklük taslama anlamındaki hâs bir ifadenin âmmin bütün fertlerini kapsamayacağını beyan eder.¹²³

Saçaklızâde, Birgivî'nin Tartuşı'den naklen raksı ilk ihdas edenin Samirî'nin arkadaşları olduğu tenkidini yine mutlak raks değil, oyun anlamıyla yorumlar. *Zahîre* sahibinin raksı büyük günah saymasını "süreklilikle" kayıtlanmasını Nesefî ve İbn Nüceym'den nakillerle destekler. Birgivî'nin Bezzâzî'den "raks kebiredir" naklini ise Saçaklızâde, Ebû Hafs'ın verdiği cevaba binaen "müşriklerin bayramlarında yaptıklarıyla" kayıtlayıp namazın terkine sebep olmasıyla gerekçelendirir. Zaten büyük sevaba vesile olan cihada giden kişi bile bir vakit namazını geçirirse, yedi yüz kebîre kadar günah işlemiş kabul edilir. Birgivî'nin *Hidâye*'den naklen tegannîyi tenkidini ise Saçaklızâde tegannî risalesine havale eder.¹²⁴

Sonuç itibariyle Saçaklızâde'ye göre müşriklerin bayramlarında değilse, raksın icma ile haram olduğu iddia edilemez. Aksine sağîre kabul edilir, Ebû Hanîfe'ye göre tahrîmen mekruhtur. Haramlığı hususunda icma yoktur. Dolayısıyla değil sahabe icmai, daha sonraki müctehidlerin bile icmaından bahsedilemeyeceği için raksı

¹¹⁹ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 7b.

¹²⁰ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 7b.

¹²¹ Lokman, 31/18.

¹²² Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 485.

¹²³ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 8b.

¹²⁴ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 8b-11a.

mubah görenin küfrüne de hükmedilemez. Zemahşerî'nin tenkitleri ise "Allah sevgisiyle" yaptıklarını iddia edenlere yöneliktir, genel değildir.¹²⁵

b) Zikrin ayakta, oturarak ve yan yatarak edeple, azalar hareket ettirilmeden, lahn ve tegannîsiz yapılması

Saçaklızâde ikinci fasılda Birgivî'nin, "Evet, lahn ve tegannî yapılmaksızın, azalar hareket ettirilmeden edeple olduğu zaman zikir ayakta, oturarak ve yan yatarak caizdir"¹²⁶ sözünü nakleder. Bu sözün mefhûm-ı muhâlifî, edebin terkinde, herhangi bir azanın hareketinde, lahn veya tegannî ile olması halinde zikrin caiz olmamasını gerektirir. Saçaklızâde mefhûm-ı lakabın Kitap ve Sünnette olmasa bile fikhî rivayetlerde hüccet olduğunu kaydeder. Hatta mefhûm-ı şartın fikhî rivayetlerde evleviyetle hüccet olduğunu ekler. Akabinde zikir esnasında zâkirin gözünü sağa sola çevirmemesini de edep olarak niteler. Bu gerekçelerle zikir esnasında gözü sağa sola çevirmeye "caiz değildir" denemeyeceğini belirtir. Çünkü edebin terki cevaza münâfi değildir.¹²⁷

Saçaklızâde, Birgivî'nin "azalar hareket ettirilmeden zikir caizdir"¹²⁸ fetvası hakkındaki değerlendirmesini daha da ileri bir noktaya taşır. Saçaklızâde'ye göre Birgivî'nin bu yorumu kat'î ve doğru bir hüküm kabul edilirse, mefhûm-ı muhalifî açısından konuya bakıldığında, zikir esnasında herhangi bir azayı hareket ettirmenin caiz olmaması gerekir. Hâlbuki fikhî kitaplarında yürürken veya bir iş yaparken kıraatin mekruh olmadığı yazılıdır. Hatta Cenâb-ı Hak, "*Bir (düşman) grupta karşılaştığımızda, sebat gösterin ve Allah'ı çok zikredin. Umulur ki felaha erersiniz*"¹²⁹ buyurmuştur. Saçaklızâde'ye göre savaş esnasında Allah'ı zikrederken insanın hareket halinde olması kesinlikle kaçınılmaz bir durumdur.¹³⁰ Bu yaklaşımıyla Saçaklızâde açıkça, "zikir esnasında hareket caizdir" görüşünde olduğunu belirtmekte ve Birgivî'nin aksine bir duruş sergilemektedir. Zira Saçaklızâde zikri "Kur'ân'ın emirlerinden en genişî (: evsa'ı)" sayar.¹³¹ Nitekim cephede namaz için askerlerin gruplara ayrılarak ritmik ve dakik hareket etmelerinin istenmesi,¹³² yine cephede namazdan sonra duruma göre hareketli veya sakin, ayakta ya da oturarak zikrullah tavsiyesinde bulunulması,¹³³ Saçaklızâde'nin fikrini desteklemektedir. Ayrıca Kur'ân'da zikrin şekli ve formu belirlenmemiştir; zikrullah konusunda bir kayıt ve sınır konulmamıştır. Dışa yansıtılmadan yalvararak ve korkarak içten zikretmenin¹³⁴ yanında, açıkça Allah'ın isminin¹³⁵ ayakta, oturarak ve yan yatarak zikredilebileceği¹³⁶

¹²⁵ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 10b-13a.

¹²⁶ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 487.

¹²⁷ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 13a-13b.

¹²⁸ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 487.

¹²⁹ el-Enfâl, 8/45.

¹³⁰ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 13b-14a; Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Neseffî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (İstanbul: Dâru Kahraman li'n-neşr ve't-tevzi', 1984), 2/106.

¹³¹ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 14a.

¹³² en-Nisâ, 4/101-102.

¹³³ en-Nisâ, 4/103.

¹³⁴ el-A'râf, 7/205.

¹³⁵ el-Müzzemmil, 73/8; ed-Dehr, 76/25.

¹³⁶ Âl-i İmrân, 3/191.

de belirtilmiştir. Kısaca Saçaklızâde'nin zikri, Kur'an'ın en geniş emirlerinden¹³⁷ biri saymasının açık delilleri bulunmaktadır.

Saçaklızâde *Cühdü'l-mukıl* adlı eserine atıf yaparak lahnın celî ve hafî kısımlarının olduğunu hatırlatır ve böylece lahnın mukayyedliğine dikkat çeker.¹³⁸ Hafî lahn Kur'an kıraatine münafi olmadığı gibi namazı da bozmaz. Elbette lahn hafî bile olsa en azından müstehabbın terkidir. Ancak Saçaklızâde'ye göre Birgivî ise zikir esnasında lahnı mutlak kullanır; maalesef bu tutumu onun zikrin genişliğine kısıtlama getirmesine sebep olmaktadır.¹³⁹

Saçaklızâde teganninin Kur'an'da sünnet, zikirde müstehap olduğu hükmünü nakleder. Hem Kur'an'da hem de zikirde teganniye hasen olarak niteler. Bilindiği gibi, hasen bir şeye kabîh denebilmesi için kubhunun takyîd edilmesi gerekir. Başa kakma, gönül kırma veya riyanın kabîhliği, sadaka vermeyi kabîh kılmadığı gibi, bir gerekçe sunmadan zikir esnasında tegannî yapmanın kabîh olduğu da iddia edilemez. Saçaklızâde'ye göre Birgivî tegannî ile muhtemelen kendi zamanındaki kabîh teganniye kastetmiş olmalıdır. Saçaklızâde *Risâletü'r-raks*'ta teganni konusuna daha fazla girmez, detayları yine *Tegannî Risalesi*'ne havale eder.¹⁴⁰

c) Zikir esnasında azaların hareketinin namaz teşehhüdünde şahadet parmağının kaldırılmasına kıyaslanması

Saçaklızâde üçüncü faslı zikir esnasında başın sağa sola hareket ettirilmesine ayırır. Konuya Birgivî'den bir nakille başlar.¹⁴¹ Buna göre Birgivî, "Lâillâhe illallâh" derken nefiy ve isbât için başın sağa sola hareketini zann-ı galip ile caiz sayar. Bu fikrini, namaz teşehhüdünde parmakların kaldırılması ve indirilmesine kıyas edip delillendirir. Fetvasını da sadece Kelime-i tevhîd zikrinde başı sallamakla sınırlandırır.¹⁴² Birgivî zikir esnasındaki diğer hareketlere cevaz vermez.

Saçaklızâde, Birgivî'nin verdiği bu hükmü sınırlandırıp kayıtlamasına itiraz eder. Ona göre eğer Birgivî'nin bu hükme ulaşması bir kıyas sonucu ise, zikir esnasında diğer azaların hareketinin de aynı kıyas kapsamında değerlendirilmesi gerekirdi. Böylece Saçaklızâde edep sınırlarını aşmadan, Birgivî'nin zikirle alakalı fikirlerinin kendi içinde usul açısından tutarsızlık taşıdığını ima etmektedir. Ancak Saçaklızâde'ye göre imkân nispetinde faziletli âlimlerin kelamını güzele tevcih etmek esastır. Belki Birgivî'nin veciz ifadeleri kendisinin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermektedir. Ya da o, zamanındaki yanlışlıklara işaret etmek ve bunları düzeltmek için böyle bir tavır takınmıştır.¹⁴³

¹³⁷ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 14a.

¹³⁸ Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukıl*, 111-113.

¹³⁹ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 14a-14b.

¹⁴⁰ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 15a-16a.

¹⁴¹ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 16a.

¹⁴² Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 488; Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 16a.

¹⁴³ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 17b-18b.

Bu fasılla ilgili söylenebilecek hususlardan birisi, Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî'nin burayı aynen iktibas edip *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ibrâr* adlı eserine almış olmasıdır.¹⁴⁴

d) Kâfirlere ve fâsiklara benzeme

Saçaklızâde dördüncü fasılda muhtemelen Birgivî'nin Sâmirî'yi raksı ilk ihdas eden olarak nitelenmesinden¹⁴⁵ dolayı, raksın kâfirlere ve fâsiklara benzeme kapsamında değerlendirilip değerlendirilmediğini, buna bağlı olarak mekruh olup olmadığını tartışır. Ona göre “*bir kavme benzeyen onlardandır*”¹⁴⁶ hadisi kâfirlere benzemeyi nehyeder. Fakat bu hadis Yahudilerin dinî ritüelleriyle ilgili olduğu için mutlak zikirdeki benzemeyi kapsamaz. Daha da önemlisi Gazzalî'nin *İhya'sında* beyan edildiği gibi bazı adetler zaman ve mekâna göre değişkenlik gösterir. Örneğin bir beldede ehl-i fesâdın giysisi, başka bir beldede ehl-i salâhın giysisi olabilmektedir. Bu da adetlerin zaman ve mekâna göre değişkenlik gösterdiği anlamına gelir. Sonuç itibarıyla Yahudilere has olan hüküm, zaman ve mekâna göre değişkenlik gösterebilir. Değişkenlik gösterince de elbette ilgili hüküm sakıt olur.¹⁴⁷

Benzer bir mesele Zemahşerî'den nakledilir. O'nun nakline göre Mekke meşâhiyi ellerini kabirlerin üzerine koymayı hoş görmezler. Çünkü böyle yapma ehl-i kitabın âdetiydi. Yine mushafın öpülmesi meselesi Zemahşerî zamanında Mekke'de ehl-i kitabın âdeti olduğu için yasaklandı. Saçaklızâde mushafın öpülmesi meselesinde şu açıklamayı yapar: “Ama bizim zamanımızda ve bizim diyarımızda Müslümanların âdeti olduğu için kerâhiyet hükmü de kalkmıştır.”¹⁴⁸

3.7.4. Hâtîme

Saçaklızâde hatime bölümünde raksın pratiğini değerlendirir. Ona göre raks oyun bile olsa zikir yorgunluğunu gidermek için yapılırsa caizdir. Bu hareket, başın ve vücudun göbekten yukarısının aşağı ve yukarı sallanması, sağa sola döndürülmesi şeklinde olabilir. Raksta niyet ve amaç önemlidir; halis niyet içermeyen raks tehlikelidir. Zikirde raksın amacı, hareket vasıtası ile atalet ve yorgunluğu atarak zikre isteği arttırmak olmalıdır. Şayet oyun kabul edilirse ister zikir esnasında olsun isterse de olmasın tahrîmen mekruhtur. İstirahat gayesine yönelik olmayarak bazı insanların nara atarcasına seslerini yükseltip raks ederek zikir yapmaları da yine tahrîmen mekruhtur. Maalesef bu insanlar zikir esnasında lahn-ı celî ve lahn-ı hafînin her türlüünü yapıyorlar. Böylece “*salih amelle kötü ameli birlikte yapıyorlar*”¹⁴⁹ âyetinin kapsamına dâhil oluyorlar. Elbette böyle yapanların hatalarını söylemeliyiz. Zikri övüp teşvik ederek, yanlışlarını nazik bir üslupla hatırlatmalıyız. Ama asla toplu yapılan cehrî zikri yasakladığımız intibamı vermemeliyiz. Çünkü aşırıya kaçmadığı

¹⁴⁴ Kuddûsî, *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ibrâr*, 98-99.

¹⁴⁵ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 486.

¹⁴⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-cenân, 1988), “Libâs”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/50.

¹⁴⁷ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 18b-19b.

¹⁴⁸ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 19b-20a.

¹⁴⁹ et-Tevbe, 9/102.

sürece cehrî zikir de hafî zikir gibi sünnettir. Zaten toplu yapılan zikir münferid yapılan zikirten daha faziletlidir. Saçaklızâde kendi yazdığı *Zikir* risalesinde tafsilatlı bilgi verdiğini belirterek konunun detaylarını oraya havale eder.¹⁵⁰

Ayrıca Saçaklızâde hem hafî ve ferdî, hem de cehrî ve toplu her türlü zikre insanları teşvik etmek gerektiğini vurgular. Zikre mani olması muhtemel tutum ve tavırlardan sakınılmasını ister. Ona göre bazı âlimlerin kendilerince gördükleri hataları şiddetle tenkit etmelerinden dolayı âdabına riayetle bile olsa insanlar zikir meclislerine gitmez oldular; neredeyse zikir yapan bir topluluk kalmadı. Aslî maksadı zikir olan, fer'î olarak da mü'minlerin işlerinin görüldüğü meclisler toplanmaz oldu. Bunun vebali büyüktür. Toplantılarda ilmin ve zikrin yerini dünya kelamı, gıybet ve dedi kodu dolu boş sözler aldı. Saçaklızâde'nin düşüncesine göre bu şekilde "sırf dünya için toplanıp dağılmak, eşek leşi için toplanıp dağılan köpeklere benzemekten farksızdır."¹⁵¹

Dahası Saçaklızâde'nin belirttiğine göre, bid'at olduğuna dair verilen fetvalara dayanarak bazı cahiller cehrî zikri engellemeye uğraşmışlardır. Hâlbuki bunlar fetvalarda bid'at olarak nitelenen cehrî zikrin nara atarcasına yapılan zikir olduğunu dahi bilmemektedirler. Hem sözlüklerde hem de ilgili âyetlerin tefsirinde cehr kelimesinin iki anlamı bulunur. Cehr kelimesinin birinci anlamı hems (: hafî) kelimesinin mukabilidir. Cehr kelimesi ikinci olarak ise dinleyeni rahatsız edecek derecede nara atma anlamına gelir. Saçaklızâde bu konuda da bir risale yazdığını söyler.¹⁵²

Saçaklızâde *Risâletü'r-raks*'ın hatimesinde geçmiş bazı âlimlerin sözlerini zikrederek görüşlerini güçlendirmeye çalışır. Ebû Ca'fer'in şu sözünü nakleder: "Bize göre avam halkı cehrî zikirten menetmememiz gerekir. Çünkü onların hayır işleme istekleri zaten azdır. Avam halkın cehrî zikir yapmaları engellenirse, hafî zikri de yapmayıp hayırlardan tamamen mahrum kalırlar. Elbette âlim bir kişi için hafî zikir daha efdaldir."¹⁵³ Bu sözlerden sonra Saçaklızâde, Bâbertî'nin *Înâye* adlı *Hidâye* şerhinde dua ve zikrin gizli; dinin şeâirinden olan ezan, hutbe ve telbiyenin ise cehrî yapılmasının müstehap olarak beyan edildiğini aktarır. Arkasından bunlar gibi ilanında bir gaye ve maslahat bulunursa zikrin de cehrî yapılmasının müstehap olacağını söyler.¹⁵⁴ Durum ve şartlara göre hüküm değişebilir. Elbette müstehabın terkinde kerahet yoktur. Zikir için hafî ve cehrî usullerden birini seçmek mümkündür. Saçaklızâde bu nakillerine ilave olarak *İhtiyâr* sahibi Mevslî'den, Peygamberimizin kabriyle minberi arasında gizli ve cehrî olarak dua ve zikirullâh yapılabileceği, Kur'ân

¹⁵⁰ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 20a-21a.

¹⁵¹ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 21b.

¹⁵² Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 21b-22a.

¹⁵³ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 23a-23b.

¹⁵⁴ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 22b-23a.

okunabileceği bilgisini aktarır. “Şayet cehrî zikir bid’at olsaydı, Mevsilî gibi muttaki Hanefî bir âlim böyle yazmazdı”¹⁵⁵ der.¹⁵⁶

Sözün özü avam halkın zikri cehrî yapmalarında bir gaye bulunur. Buradaki ilk gaye onların zikre isteklerini artırmaktır. Saçaklızâde bu gerekçeyle Ebû Hanîfe’ye göre cehrî zikrin müstehap olduğunun bile söylenebileceğini kaydeder.¹⁵⁷ Ayrıca Saçaklızâde’ye göre avamı cehrî zikirten menetmek, esasen onları zikirten tamamen menetmek anlamına gelir. Yeryüzünde zikir yapılmazsa bereket kesilir. Bereket kesilince de belalar peş peşe gelir. Öyleyse Birgivî’nin söylediğinin aksine cehrî zikri engelleyenleri engellemeliyiz.¹⁵⁸ Dolayısıyla kâdi, hâkim ve idarecileri cehrî zikir yapanlara değil, avamın cehrî zikrini engelleyenlere yönlendirmeliyiz. Bu sebeple zamanımız âlimlerinin özellikle avam halkı cehrî zikre teşvik etmeleri daha doğrudur. Dahası adabına riayetle beraber örnek olması hasebiyle zikir halkalarına bizim de iştirak etmemizde fayda vardır. Zaten hadislerde zikir meclisleri cennet bahçeleri olarak nitelenir¹⁵⁹ ve topluluk içindeki zikir teşvik edilir.¹⁶⁰ Suyûtî topluluk içindeki zikrin cehrî zikir olduğunu belirtir. “Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına mani olandan daha zâlim kim vardır?”¹⁶¹ âyetini delil göstererek zikre engel olmamak gerektiğini vurgulayan Saçaklızâde, özet bilgilerle yetindiğini söyleyerek *Raks Risalesi*’ni bitirir.¹⁶²

Hatime bölümünde etkileyici ve tesirli ifadeler vardır. Bu bölüm bir bakıma konunun özetlendiği ve cehrî zikri ilgilendiren tasavvufî bilgilerin daha yoğun verildiği kısımdır. Burada kullanılan âyet ve hadisler konuyla ilgili yeni bağlantılara ve çağrışımlara kapı açmaktadır. Bu nedenle de Kuddûsî, *Hazînetü’l-esrâr ve ganîmetü’l-ibrâr* adlı eserine hatime bölümünden bazı alıntılar yapmıştır.¹⁶³

4. Risâletü'r-raks'ın Tahkiki Metin Neşri

[1] [رسالة الرقص لساجلي زاده محمد المر عشي] 164 /
[1ظ] [مقدمة]

¹⁵⁵ Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-muhtâr*, thk. Abdüllatif Muhammed Abdurrahman (Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2005), 1/190.

¹⁵⁶ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 22b.

¹⁵⁷ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 23b-24a.

¹⁵⁸ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 24a. Ayrıca bk. Yasemin Bilgen, *Tasavvuf’ta Zikir Kavramı ve İmam Birgivî’nin “er-Risâle fi’z-Zikri’l-Cehrî” İsimli Eserinin Tahlili* (İğdır: İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 41 vd.

¹⁵⁹ Tirmizî, “Daavât”, 82; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/150.

¹⁶⁰ Buhârî, “Tevhid”, 50; Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1415/1994), “Zikr”, 2, 3.

¹⁶¹ el-Bakara, 2/114.

¹⁶² Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 24b-25a.

¹⁶³ Kuddûsî, *Hazînetü’l-esrâr ve ganîmetü’l-ibrâr*, 99-101.

¹⁶⁴ Bu ibare, tahkikte esas aldığımız birinci nüshanın ilk varağının ön yüzüne kütüphane kaydı için sonradan ilave edilmiştir. Hiçbir nüshanın orjinalinde bulunmadığı için köşeli parantez içine alınmıştır. Metin içinde köşeli parantez ile belirtilen diğer tüm işaret ve ibareler, varak numaralarını göstermek ve eksik noktaları tamalamak için tarafımızdan eklenmiştir.

بسم الله الرحمن الرحيم.

وبحمده.¹⁶⁵

يقول البائس الفقير محمد المرعشي المدعو بساجلي زاده أكرمه الله تعالى بالفلاح¹⁶⁶ والسعادة:

إن قلت: ما تقول في رقص الذكر:¹⁶⁷ ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾¹⁶⁸

قلت: الذكر لا يحرم الرقص، كما توهمه بعض المتوهمين. لأن ما حرم منه كاللعب بالدوران فإنما يحرم لذاته لا للذكر¹⁶⁹ وإلا لزم أن يباح اللعب بالدوران بدون الذكر وهو¹⁷⁰ باطل.¹⁷¹ فليس¹⁷² للذكر [2و] مدخل في تحريمه. فما أبيض لذاته من الرقص كالحياكة والمشى فهو مباح أيضا في الذكر. إذ ليس للذكر تحريم كما للصلاة.¹⁷³ لكن الأدب في الذكر السكينة والوقار، كما قال ابن الجزري في الحصن الحصين.¹⁷⁴ فحكم الرقص عند الذكر من الحل والحرمة عين حكمه بدون الذكر.

فنضع فيه رسالة فيها بابان وخاتمة.

الباب الأول في معنى الرقص وحكمه

فهنا مقالتان:¹⁷⁵

المقالة الأولى في معنى الرقص¹⁷⁶

قال في القاموس: "رقص الرقاص: لعب¹⁷⁷ و- الأُل: اضطرب"¹⁷⁸ وقال في الصحاح: "الاضطراب: الحركة"¹⁷⁹ فظهر أن للرقص [2ظ] معنيين: عام؛ وهو مطلق الاضطراب والحركة، سواء كان لعبا أو لا، وسواء كان فيه فائدة معتد بها¹⁸⁰ أو لا¹⁸¹، وخاص؛ وهو اللعب.

165 ب - وبحمده.

166 ا، ج - بالفلاح.

167 ب : الذكر.

168 آل عمران: 187.

169 ا - لا للذكر.

170 ب : فهو.

171 ج، د - لأن ما حرم...باطل.

172 ج، د : إذ ليس.

173 ب : كالصلاة. ج، د - فما أبيض...كالصلاة.

174 ابن الجزري، الحصن الحصين، 64 - 65.

175 د - وحكمه. فهنا مقالتان.

176 د - المقالة الأولى في معنى الرقص.

177 ب - لعب.

178 الفيروزآبادي، القاموس، 621.

179 الجوهري، الصحاح، 168.

180 د - معتد بها.

181 ب - أو لا.

وقال الحلبي نقلا عن البعض: "العبث ما لا لذة فيه، واللعب ما فيه لذة". انتهى. يعني: لهو فيه لذة للاعب أو للناظر، لأنّ اللعب نوع من اللهو. ولذته لغرابته وإعجابه. والله أعلم.¹⁸²

واللهو ما ليس فيه فائدة معتدّ بها. فما فيه فائدة معتدّ بها فهو ليس بلهو وليس بلعب وإن كان فيه لذة، لغرابته وإعجابه.¹⁸³ وإنما فسّرنا اللهو بذلك لما قال في الصحاح: "لها بالشيء لهوا إذا لغا به."¹⁸⁴

وقال في القاموس: "اللغو.. ما لا يعتدّ به [و3] من كلام وغيره"¹⁸⁵ انتهى. أي: ما ليس فيه¹⁸⁶ فائدة معتدّ بها. والفائدة المعتدّ بها هي ما يعادل مشقةً تحصيل الفعل الذي فعل لأجله، كما قال السيد في حاشية شرح الشمسية.

إن قلت: قال في القاموس: "لها لهوا: لعب. والملاهي: آلاته"¹⁸⁷ وهذا يدلّ على ترادف اللهو واللعب فيخالف قول البعض اللعب ما فيه لذة،

قلت: لعل تفسير القاموس تفسير بالأخص، كما هو شأن أهل اللغة، أو نقول: اللهو قد يجيء بمعنى اللعب، كما يجيء¹⁸⁸ بالمعنى الأعمّ منه. ويدلّ على ذلك ما قال في الكنز: "يكره اللعب بالشطرنج والنرد وكلّ لهو"¹⁸⁹ انتهى. المراد من¹⁹⁰ اللهو هنا¹⁹¹ اللعب لا مطلقه، لقول الزيلعي: في تعليقه لقوله عليه السلام [3ظ]: "كلّ لعب ابن آدم حرام..."¹⁹² الحديث.¹⁹³

المقالة الثانية في حكم الرقص

فنقول: الرقص¹⁹⁴ بمعنى الحركة مطلقاً¹⁹⁵ وهي¹⁹⁶ تنقسم¹⁹⁷ إلى ما فيه فائدة معتدّ بها وإلى ما ليس فيه فائدة معتدّ بها. الفائدة المعتدّ بها إما حسنة أو مباحة. فحكم الحركة لأجلها عين حكم تلك الفائدة، مثلاً¹⁹⁸ المشي إلى الصلاة حسنة، والمشي إلى الأكل والشرب لمجرد التلذذ

182 د - ولذته لغرابته وإعجابه. والله أعلم.

183 ج، د - لغرابته وإعجابه.

184 في الصحاح للجوهري: لهوئ بالشيء ألهو لهوا، إذا لعبت به. 2487.

185 الفيروزآبادي، القاموس، 1332.

186 ا: له.

187 الفيروزآبادي، القاموس، 1332-1333.

188 ب - كما يجيء.

189 في كنز الدقائق للنسفي: كره...واللعب..، 614.

190 ج: باللهو.

191 د - هنا.

192 الزيلعي، نصب الراية، 4: 273.

193 الزيلعي، تبين الحقائق، 6: 31.

194 ب - فنقول: الرقص.

195 ب، ج، د - مطلقاً.

196 ج + وهي.

197 ا، ب: ينقسم.

198 ب: مثل.

مباح. وأما التي ليس فيها فائدة معتدّ بها فهو لهو ولغو.¹⁹⁹ وهو ينقسم²⁰⁰ إلى ما فيه لذة لغرابته وإعجابه،²⁰¹ وهو لعب، وإلى ما ليس فيه لذة فهو لهو.²⁰²

[حكم اللعب]

والأول مكروه تحريماً، لما قال الزيلعي في تعليل ما²⁰³ قال في الكنز: "ويكره اللعب بالشطرنج والنرد [4و] وكل لهو،²⁰⁴ لقوله عليه السلام: (كل لعب ابن آدم حرام إلا ثلاثة: ملاعبة الرجل أهله وتأديبه فرسه ومناضلته بقوسه)."²⁰⁵

أقول: ولما كان الحديث خبر آحاد²⁰⁶ أفاد كراهة التحريم.²⁰⁷ وهذه المستثنيات الثلاث مقيدة بأن يقصد بها فائدة معتدّ بها فليست بلعب، لكن لما كانت موضوعة للعب استثنيت. والله أعلم.

ثم إن أئمتنا قاسوا على هذه المستثنيات طبل الحجاج والغزاة والقافلة لوجود فائدة معتدّ بها فيها، مع أن وضع الطبل للعب. وقاس الشافعيّ عليها الشطرنج، لأنّ فيه تزكية الأفهام، مع أنّ وضع الشطرنج للعب. لكن ردّ [4ظ] أئمتنا قياس الشافعيّ،²⁰⁸ لما²⁰⁹ في الأصول: أن القياس يبطل إذا خالف النص. وقد ورد النص²¹⁰ بالوعيد على الشطرنج، وهو قوله عليه السلام: (من لعب بالشطرنج أو النردشير فكأنما غمس يده في دم الحنزير).²¹¹ كما في كراهية الهداية.²¹²

قال ابن نجيم في رسالة: عدّ الكبائر "كلّ ما كره عندنا تحريماً فهو من الصغائر وكلّ ما كره عندنا تنزيهاً فهو ليس من الصغائر".

إن قلت: حرمة اللعب هل هي بالإجماع أم لا؟ وإن كانت بالإجماع فهل هي بإجماع الصحابة أو بإجماع من بعدهم؟

قلت: ليست بإجماع الصحابة البتّة، لأن إجماعهم على حرمة شيء يفيد القطع بحرمة. [5و] فلا يصح حينئذ قول صاحب الكنز: "يكره اللعب بالشطرنج..."²¹³ إلى آخره. لأن المكروه التحريمي هو الحرام الظنيّ. وأما إجماع من بعدهم على تحريمه ففيه نظر، لما²¹⁴ قال في الإحياء: "ذكر الشافعيّ أنّي أكره كل لعب فأثّه ليس من عادة ذوي المروءة والدين.

199 ب - فهو لهو ولغو.

200 د : وهي تنقسم.

201 ا، ب + لغرابته وإعجابه.

202 ا، ب، ج - فهو لهو.

203 ب : تعليلها.

204 ب - وكل لهو.

205 الزيلعي، تبيين الحقائق، 6: 31.

206 ب : حرماً.

207 د - التحريم.

208 انظر: تبيين الحقائق للزيلعي، 6: 32.

209 ب : كما.

210 د - وقد ورد النص.

211 أحمد بن حنبل، المسند، 5: 370.

212 المرغيناني، الهداية، 4: 96.

213 النسفي، كنز الدقائق، 614.

214 د : كما.

فتعليه يدلّ على أنّه أراد بالكراهة التنزيه²¹⁵ انتهى. فلا يتمّ إجماع الأئمة بعد الصحابة مع مخالفة الشافعيّ. فهو مكروه تحريماً عند أبي حنيفة وتنزيهاً عند الشافعيّ.

فإذا كان مكروهاً تحريماً فهو صغيرة، فالمداومة عليه تكون كبيرة، وإذا كان مكروهاً تنزيهاً فلا يكون ذنباً، بل موجباً [5ظ] للعتاب، وتكون المداومة عليه صغيرة، وهو كما قال الغزاليّ الشافعيّ²¹⁶ في الإحياء: "كما إن الصغيرة بالإصرار تكون كبيرة، فبعض المباحات بالمدامة تصير صغيرة، وهو المداومة على متابعة الرنوح والحبشة والنظر إلى لعبهم على الدوام". انتهى. أراد الغزالي²¹⁷ من بعض المباحات المكروه التنزيهيّ، وهو هنا متابعة اللاعب والنظر إلى لعبهم.

وبالجملة للعب مكروه تنزيهاً عند الشافعيّ، والمدامة عليه مكروه تحريماً. وهو عند أبي حنيفة مكروه تحريماً، والمدامة عليه كبيرة. إلى هنا حكم اللعب.

[حكم اللهو]

وأما حكم²¹⁸ اللهو الذي ليس بلعب، لعدم لذة فيه، [6و] لعدم غرابته وإعجابه²¹⁹ فقد قال الغزاليّ في الإحياء: "اللهو من حيث أنّه لهو ليس بمحرّم. فإنّ الإنسان لو وظّف على نفسه أن يضع يده على رأسه كل يوم²²⁰ مائة مرّة من غير فائدة، فهذا لهو، ولكن لا يحرم." انتهى. ولعل قوله: "ليس بمحرّم" يعني: لا قطعاً ولا ظناً، لأنّ الشافعيّ²²¹ لم يكره اللعب إلا تنزيهاً، كما سبق، فكيف يكره اللهو تحريماً. إذ المراد باللهو هنا ما ليس بلعب بقريئة المثال، إذ لا لذة فيه من جهة الغرابة والإعجاب لعدم غرابته وإعجابه²²² فالمدامة على اللهو الذي ليس بلعب ليس بحرام عند الشافعيّ لا قطعاً ولا ظناً، فليس بذنب عنده، لكن يكره تنزيهاً عنده²²³. والله أعلم. وأما [6ظ] بدون مداومة، فليس بمكروه تنزيهاً عنده، بل ترك ما استحَبّ ليس إلّا.

ولم أقف على مذهب أبي حنيفة فيه. فلعله عنده مكروه تنزيهاً. ويناسبه قوله عليه السلام: "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه"²²⁴ والمدامة عليه مكروه تحريماً. ويناسبه قوله عليه السلام: "علامة إعراض الله عن المرء اشتغاله بما لا يعنيه" ويلائمه أن اللعب مكروه تحريماً عنده، والمدامة عليه كبيرة. ولا تغفل عن أنّ العمل القليل لفائدة قليلة ليس بلهو، لأنّها تعادل مشقّة ذلك العمل. وإنّما اللهو عمل كثير لفائدة قليلة. والعالم الفطن يميّز اللهو عن غيره، وقليل ما هم.

215 ب : التنزيهية.

216 ب، د - الشافعي.

217 ا، ب، ج - الغزالي.

218 ا - حكم.

219 ج، د - لعدم غرابته وإعجابه.

220 ب : في كل ساعة.

221 د - الشافعي.

222 ج، د - من جهة الغرابة والإعجاب لعدم غرابته وإعجابه.

223 ب - لكن يكره تنزيهاً عنده.

224 أحمد بن حنبل، المسند، 1: 201؛ ابن ماجه، السنن، الفتن، 12؛ الترمذي، السنن، الزهد، 11.

الباب الثاني [7و] ما يتعلق بكلام الشيخ الفاضل محمد البركوي رحمة الله عليه²²⁵ في طريقته في الرقص.

[فصل: الرقص]

قال فيها: "منها" أي: من آفات البدن ومنكراته "الرقص. وهو الحركة الموزونة، والاضطراب وهو غير الموزونة، فكلّ من لعب غير مستثنى."²²⁶ انتهى.

قوله: "وهو"²²⁷ غير الموزونة" يعني: أنّ الاضطراب وإن كان أعمّ لغة من الموزونة وغيرها، لكن المراد به هنا غير الموزونة بقرينة المقابلة.²²⁸

وقوله: "فكلّ من لعب" فيه نظر. لأنّ اللعب حركة خاصّة بدون فائدة معتدّ بها وهو الذي فيه لذّة كما سبق عن البعض، فليس كل حركة بدون فائدة معتدّ بها [7ظ] لعباً، فكيف يصحّ ما ذكره.

وسينذكر أنّ الرقص المعرّف هنا "منهيّ عنه وإنه من دين الكفّار وإنه لا يجوز وإنه كبيرة وإنه حرام بالإجماع وإنّ مستحلّه كافر" مع أنّ الإنسان قلماً يخلو عن الحركة التي²²⁹ لا فائدة فيها معتدّاً بها. وقد سبق نقلاً²³⁰ عن الغزاليّ "أنّ اللّهُ من حيث أنّه لهو ليس بمحرّم" فيلزم مخالفة الغزاليّ الإجماع ويلزم إكفاره، ولا يقول بهذا من له أدنى ممارسة بالفقه.

إن قلت: مراد البركوي الرقص المقارن بالذكر،

قلت: لا مدخل للذكر في تحريمه، فما حرم غير مقارن بالذكر يحرم مع الذكر وما لا [8و] فلا،²³¹ كما سبق في أول الرسالة.

وقوله: "ويدخل في ما يفعله بعض الصوفيّة" يدل على عموم الرقص في أوّل كلامه لما لم يقارن الذكر لأنّ ما يفعلونه هو ما يقارن الذكر والدخول في شيء يستلزم أعني المدخول فيه ممّا دخل فيه.²³²

ثم إنّه أراد "من لعب" غير المستثنى اللّعب في قوله عليه السلام: ﴿كلّ لعب ابن آدم حرام إلا ثلاثة..﴾ وإنّما أخرجه عن المستثنى، لأنّ المستثنى فيه فائدة معتدّ بها. وقد أراد من الرقص والحركة ما ليس فيه فائدة معتدّاً بها. فالمستثنيات في الحديث غير داخلة في الرقص الذي في كلام [8ظ] البركويّ، لأنّ فيها فائدة معتدّاً بها²³³.

225 ب - رحمة الله عليه.

226 البركوي، الطريقة، 485.

227 ب - وهو.

228 د : المقايسة.

229 ج، د + ليست بلعب و.

230 ج، د - نقلاً.

231 ج، د - فما حرم غير مقارن بالذكر يحرم مع الذكر وما لا فلا.

232 ج، د - قوله ... فيه.

233 د - فالمستثنيات ... بها.

ثم إن البركويّ استدللّ على كون مطلق الحركة من آفات البدن بقوله: "قال الإمام أبو الوفاء بن عقيل: ²³⁴ قد نصّ القرآن على النهي عن الرقص فقال: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ ²³⁵ وذمّ المختال. والرقص أشدّ المرح والبطر. ²³⁶ انتهى.

وفي هذا الاستدلال نظر، لأنّ المراد من الرقص في كلام أبي الوفاء رقص خاصّ، لما قال في التفسير الكبير في تلك الآية: "المرح شدة الفرح، والمراد من الآية النهي عن أن يمشي الإنسان مشياً يدلّ على الكبرياء والعظمة." انتهى. ولا يخفى أنّ الحكم على الخاصّ [9] لا يستلزم ثبوت ذلك الحكم على جميع أفراد العامّ. فلا تقرب في هذا الاستدلال.

ثمّ إنّ قوله: "والرقص أشدّ المرح والبطر" إمّا من كلام أبي الوفاء أو من كلام البركويّ وهو الظاهر. فإن كان من كلام أبي الوفاء ²³⁷ فالمراد به المشي الخاصّ، كما عرفت. وإن كان من كلام البركويّ أراد مطلق الرقص، كما هو مدّعا، فلا يصحّ، وهو ظاهر. وإن أراد الرقص الخاصّ، وهو المشي الذي يدلّ على الكبرياء، فلا يتمّ التقريب، إذ مدّعا كون مطلق الرقص من آفات البدن.

ثمّ إنّ المراد من الرقص الذي أحدثه السامريّ في المنقول عن [9] الطرطوشي ²³⁸ هو اللعب لا مطلق الرقص كما صرّح به البزازي. وسننقله عن البزازي.

فيجب حمل الرقص في المنقول عن التاتارخانية والذخيرة على اللعب. ²³⁹ ومراد صاحب الذخيرة من اللعب الذي هو كبيرة، هو اعتياده لا أصله، لقول صاحب الكنز: "يكره اللعب ²⁴⁰... إلى آخره. والمكروه لا يكون كبيرة، كما عرفت في المنقول عن ابن نجيم. ²⁴¹"

وأما ما نقله البركويّ عن الإمام البزازي، فجميعه وارد على ما فعله المشركون في عيدهم من الدفّ والمزمار واللعب، لأنّ كلام البزازي هكذا: "سئل أبو حفص الكبير عن أتى عيد المشركين وترك صلاة أو [10] صلاتين. إن أراد به تعظيم ذلك اليوم كفر، ولا يجب عليه قضاء الصلوات. وإن فسق لا يكفر، ويقضي الصلوات الفائتات. ومن ذهب إلى الغزو ²⁴² وفاتته صلاة، فقد ارتكب سبعمئة كبيرة"، كذا عن الشيخ الرازي. فما ظنّك فيمن فاتته صلوات، بمثل هذا الحضور أو لأجل صحبة شيطان يسمّى بابن فلان، وغرضه استماع الدفّ والمزمار واللعب بالرقص الذي أحدثه السامريّ، حين أخرج ²⁴³ لهم ﴿عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا﴾ ²⁴⁴

ونقل صاحب الهداية فيها "أنّ المغني للناس أنّما لا يقبل شهادتهم، لأنّهم يجمعون الناس على [10] ارتكاب كبيرة." ²⁴⁵

234 انظر ترجمته في ذيل طبقات الحنابلة، 1: 142.

235 لقمان: 18.

236 البركوي، الطريقة، 485.

237 ب - أو من كلام البركوي وهو الظاهر. فإن كان من كلام أبي الوفاء.

238 أبو بكر محمد بن الوليد بن خلف بن سليمان بن أيوب الفهري الأندلس الفقيه، عالم الإسكندرية. توفي 520 هـ.

انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء، 19: 496-490.

239 البركوي، الطريقة، 375-376.

240 ب - اللعب.

241 النسفي، كنز الدقائق، 614.

242 ب، ج، د: الغزوة.

243 د: أحدث.

244 طه: 88. البركوي، الطريقة، 486-487.

245 البركوي، الطريقة، 447. واللفظ الأخير هكذا: لأنه يجمعهم على الكبيرة.

وقال القرطبي: "إنّ هذا الغناء وضرب القضيبي والرقص حرام بالإجماع عند مالك والشافعي وإبي حنيفة وأحمد.." إلى آخر ما نقله البركوي عنه، وآخره قوله: "أشدّ من ذلك".²⁴⁶

ولنشرح كلام البزازي: فما نقله عن الهداية "أن المغني للناس.." يعني: المغني بصوته أو بمثل الطنبور والدفّ والمزمار. إذ أصوات آلات اللّعب تسمّى غناء لقول الهداية: "لا تقبل شهادة من يلعب بالطنبور وهو المغني" ولقول الطيبي في شرح المشكاة: "غناء الإنسان قد يقع بمجرد صوته وقد يقع بالآلة". انتهى. وقول صاحب الهداية "على [11و] ارتكاب كبيرة"، يعني: ارتكاب النهي²⁴⁷ كبيرة مثل فوت الصلاة، وليس معناه على ارتكاب المغني كبيرة، وهو تغنيّه، لأنّ التغني لعب وهو مكروه تحريماً، فهو صغيرة، إلّا أن يراد استمرار تغنيّه، كما يفيد صيغة المضارع. إذ كلام الهداية "ولا تقبل شهادة من يغني للناس" وقد وضعت رسالة في أحكام التغني.

ثم إنّ ما نقله البزازي عن القرطبي من قوله: "إنّ هذا الغناء وضرب القضيبي والرقص حرام بالإجماع.." إشارة إلى ما فعل في عيد المشركين.²⁴⁸

وقوله: "إنّ هذا الغناء.." يدلّ بمفهومه على أنّ هذه الأمور إن لم تكن في [11ظ] عيد المشركين، فليست بحرام بالإجماع، بل هي صغيرة ومكروهة تحريماً عند أبي حنيفة. ولا إجماع على حرمتها، لما سبق نقلاً عن الإحياء: "إنّ اللّعب عند الشافعي مكروه تنزيهاً". أما إن كانت في عيد المشركين، فهي حرام قطعاً، للإجماع على حرمتها. ولعلّ وجه إجماعهم على حرمة هذه الأمور في عيد المشركين أنّ فيها تزيين عيد المشركين. فإن فعل هذه الأمور مسلم في عيدهم يكون مرتكب كبيرة، ومستحلّه يكفر عند من قال: يكفر منكر المجمع عليه.

والضمير في قوله: "وسيد الطائفة أحمد النّسوي"²⁴⁹ صرّح بحرّمته.." راجع إلى ما فعل في عيد المشركين من الأمور المذكورة. [12و] وهذا الرقص في المنقول عن الكيلاني إشارة إلى ما فعل في عيد المشركين من اللّعب لا مطلق الرقص.²⁵⁰

وقول البزازي في وجه إكفار مستحلّ هذا الرقص: "ولما علم أنّ حرّمته بالإجماع القطعي"²⁵¹ لزم أن يكفر مستحلّه. "عجب منه، لأنّ الإجماع إن كان إجماع الصحابة، وهو الإجماع القطعي،²⁵² ففي كفر منكر ما ثبت به خلاف، كما صرّح به في أواخر شرح المواقف. وكذا قال الخبالي: "وإن كان إجماع المجتهدين بعد الصحابة على حكم لم ينقل فيه خلاف عن الصحابة، قال بعض: يكفر من أنكر ما ثبت به، والأصحّ عدم إكفاره." والظاهر من كلام القرطبي أنّ إجماع الأئمّة المجتهدين بعد الصحابة. [12ظ] ولعلّ الكيلاني ذهب إلى إكفاره، فما فيه خلاف، فهو ليس بلازم، ويمكن توجيه كلامه بتلكف.

وقال البزازي: "وللشيخ الزمخشري في كشافه كلمات فيهم.." أي: فيمن حضر عيد المشركين أو في الراقصين والمغنين في عيدهم. وكلمات فيهم يقوم بها "عليهم الطامة"²⁵³ في

246 البركوي، الطريقة، 486.

247 ب، ج، د : الناس.

248 ب - قوله... المشركين.

249 هو أحمد بن محمد النّسوي: أبو العباس، توفي سنة 396 هـ.

250 ب - من الأمور... الرقص.

251 ا، ج، د - القطعي.

252 ب - لزم... القطعي.

253 أ، ب + وكلمات يقوم بها عليهم الطامة.

آل عمران²⁵⁴ والمائدة في آية محبة الله سبب فيهما من يدعي محبة الله من الصوفية ويصفق بيديه ويطرب وينعر ويصعق ويغني ويرقص عند غلبة محبة الله، وسماهم أجهل الناس، وشنع عليهم تشنيعا بليغا، فيقاس عليهم من فعل هذه الأشياء في عيد المشركين.

وهنا نوع نظر. لأن صاحب الكشاف إنما شنع عليهم تشنيعا بليغا، [13و] لفعالهم هذه الأشياء بادعاء محبة الله. وحاصل²⁵⁵ إنكاره عليهم أن محبة الله تعالى²⁵⁶ لا تؤدي إلى هذه الأفاعيل، فما ادعوه من المحبة باطل.

فصل : الذكر قياما وقعودا أو على جنوبهم

قال البركوي: "نعم! الذكر قياما وقعودا أو على جنوبهم جائز، إذا كان بأدب وسكون أعضاء بلا لحن ولا تغنٍ..."²⁵⁷ انتهى.

ومفهومه المخالف أن الذكر لا يجوز بترك الأدب أو بحركة عضو ما أو باللحن أو بالتغنّي. وهذا المفهوم معتبر في المسائل الفقهية، لما²⁵⁸ قال ابن الهمام²⁵⁹ في قرأته الهداية: "مفهوم اللقب حجة في الروايات." انتهى. يعني: روايات الفقه، وإن لم يكن حجة في الكتاب والسنة عند الحنفية. وهو ما قال [13ظ] في التنقيح: "تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس أو اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه عند البعض، وعندنا لا يدل." إلى آخره.

أقول: فمفهوم الشرط أولى بأن يكون حجة في الروايات عند الحنفية.

ثم أقول: "ومن الأدب أن لا يلتفت الذاكر بعينه يمينا وشمالا، فيلزم أن لا يجوز الذكر مع هذا الالتفات." وهذا أمر بعيد غاية الأمر. إن الأدب في الذكر السكينة والوقار، كما سبق في أول الرسالة. وترك الأدب لا ينافي الجواز.

ويلزم أيضا أن لا يجوز الذكر مع حركة عضو ما، كما في المشي والحيابة والخياطة²⁶⁰ والمحاربة. وقد قال الحلبي: "القرائة ماشيا أو هو في عمل إن لم يشغل [14و] المشي أو الفعل قلبه لا يكره." انتهى.

أقول: وأمر الذكر غير القرآن أوسع من أمر القرآن.

وقال في المدارك: في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾²⁶¹ [إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً] "إذا حاربتهم جماعة من الكفار.. (فَاثْبُتُوا) لقتالهم ولا تفروا.. (وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا) في مواطن الحرب"²⁶² إلى آخر ما قال. والإنسان لا يخلو عن الحركة في موطن²⁶³ الحرب.

254 أنظر: الكشاف للزمخشري، آل عمران: 31.

255 ب - حاصل.

256 د : أن محبته.

257 البركوي، الطريقة، 487.

258 ب : كما.

259 د - ابن الهمام.

260 د - الخياطة.

261 الأنفال: 45.

262 النسفي، تفسير النسفي (المسمى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل) ، 2: 106.

263 د : موطن.

ثم إنَّ اللحن له مراتب: جليّ وخفيّ وأخفي كما أوضحنا في رسالة جُهد المُقلّ²⁶⁴. والأخير كالخطأ في مراتب المدّ والغنة والإخفاء والإمالة، وهو لا ينافي جواز القراءة والذكر، إذ هو ليس إلا ترك ما استحبّ. فلا تكاد تجد قارئاً [14ظ] يراعي حقّ تلك المراتب. وقد أطلق البركويّ اللحن.

وأما التغمّي فليس معناه إلا تحسين الصوت وهو سنّة في القرآن ولتاركه وعيد، ومستحبّ في غيره من الأذكار وأشعار الموعظة، كما بيّناه في رسالة التغمّي.

واسم الذكر يعمّ قراءة القرآن كما صرّح به في كراهية التاتارخانيّة. وعمّم قوله تعالى ﴿وَأذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ﴾²⁶⁵ قراءة القرآن كما في المدارك. وقال تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾²⁶⁶ والمراد به القرآن.²⁶⁷

فالتغمّي في القرآن حسن لذاته، لأنّ فيه تزيين القرآن، لما قال في الإحياء: "تحسين القراءة وتزيينها بترديد الصوت من غير تمطيط مفرط يغيّر [15و] النظم سنّة.²⁶⁸ قال عليه السلام: ﴿زَيَّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ﴾²⁶⁹ وإنما يكره لعارض²⁷⁰ كأن يكون على قانون الموسيقي أو أهل الكتابين أو يؤدّي إلى تحريف الحروف، كما قال في التاتارخانيّة: "التغمّي بالقرآن والألحان إن لم يغيّر الكلمة عن موضعها بل يحسنه تحسين الصوت وتزيين القراءة، فذلك مستحبّ عندنا في الصلاة وخارجها. وإن كان يغيّر الكلمة عن موضعها يوجب فساد الصلاة، لأنّ ذلك منهّي عنه."²⁷¹ انتهى.

وقد نقله البركويّ والألحان عطف على التغمّي.²⁷² وقد نقل البركويّ مثل ذلك عن [15ظ] التوربشتي.²⁷³ والتغمّي الذي يغيّر الكلمة عن موضعها هو التغمّي على قانون الموسيقي، والحسن لذاته لا يجوز الإطلاق بقبحه بل يجب تقييد قبحه بما يقبّحه، كما يفهم من الإحياء. ويشهد به سليقة من له ممارسة بالفقه، فإنه لا يجوز الإطلاق بقبح الصدقة لقبحها مع المنّ والأذى أو الرياء وعليه فقس.

فلا يجوز الإطلاق بقبح التغمّي بالقرآن، بل يجب تقييد قبحه بما يقبّحه. وقد أطلق البركويّ قبحه في قوله: "ولا تغمّن فاعرف"²⁷⁴.

264 ساجقلي زاده، جُهد المُقلّ، تحقيق: سالم قدوري الحمد، 111-113.
265 الأعراف: 205.
266 الحجر: 9.
267 ب، ج، د - واسم الذكر... القرآن.
268 ب، ج، د - لما قال ... سنة.
269 ا + إلى آخر ما قال.
270 د : لقارئ.
271 انظر: الطريقة للبركوي، 379.
272 البركوي، الطريقة، 376.
273 هو فضل الله التوربشتي: فقيه محدث من أهل شيراز، توفي سنة 685 هـ. أنظر: كشف الظنون، 1: 373؛ انظر: الطريقة للبركوي، 377، 379.
274 ب، ج، د - فلا يجوز... فاعرف.

ويمكن توجيه كلام البركويّ بأنّه أراد الجواز الكامل، ويفوت الكمال بترك الأدب وترك ما استحَبَّ، [16و] وأراد بالتغنّي التغنّي القبيح وهو ما كان على قانون الموسيقى²⁷⁵ بقرينة اشتهاؤه في زمانه في بلده.²⁷⁶

فصل [قياس تحريك الأعضاء خارج الصلاة على رفع المسبحة في الصلاة في التشهد]

قال البركويّ: "وأما تحريك الرأس فقط يمينة ويسرة تحقيقاً لمعنى النفي والإثبات في لا إله إلا الله، فالظنّ الغالب جوازه" إلى قوله: "وأصله رفع المسبحة في الصلاة في التشهد."

قاس جواز هذا التحريك على رفع المسبحة وحفظها في الصلاة. ومعنى الأصل هنا المقيس عليه. وهذا قياس اخترعه، ويجوز القياس لكل عالم بشرائطه. والمعنى المشترك هنا هو الإشارة إلى النفي والإثبات بتحريك العضو.

أقول: فإذا جاز [16ظ] هذا القياس²⁷⁷ فيجوز قياس رفع المسبحة وخفضها في خارج الصلاة، إشارة²⁷⁸ إلى النفي والإثبات في كلمة التوحيد. وهذا قياس أقرب وأنتم لكمال المعنى المشترك فيه. ثم يقاس عليه تحريك المسبحة يمينا وشمالا خارج الصلاة لتلك الإشارة. ثم يقاس عليه رفع اليد وخفضها خارج الصلاة لتلك الإشارة.²⁷⁹ ثم يقاس عليه رفع الرأس فقط وخفضه لتلك الإشارة.²⁸⁰ ثم يقاس عليه تحريك الرأس يمينة ويسرة، كما ذكره البركويّ. وقياس رفعه²⁸¹ وخفضه أقرب من هذا، لأنّه الثابت في المقيس عليه. ثم يقاس عليه تحريك [17و] النصف الأعلى من البدن عند العقود بالرفع والخفض لتلك الإشارة، ثم تحريكه يمينة ويسرة. ثم يقاس عليه تحريك جميع البدن عند القيام²⁸² لتلك الإشارة. فليت شعري ما الداعي إلى قوله: "فقط" وإلى تخصيص التحريك باليمينة واليسرة. ويفهم منه عدم جواز قياس ما عداه، مع أنّ ما ذكره من القياس بعيد من المقيس عليه بمراتب،²⁸³ كما عرفت. فإذا جاز هذا فلم لا يجوز ما بعده من الأقيسة وما هو أقرب منه وهو تحريك الرأس فقط بالرفع والخفض.

ثمّ أقول: إذا لم نفس ما ذكره من التحريك على اللعيات المستثنيات في حديث حرمة [17ظ] اللعب، فيعارض هذا القياس²⁸⁴ حديث حرمة اللعب. والقياس لا يجوز إذا خالف النصّ، كما عرفت في الأصول. وقد صرح البركويّ بأنّ هذا التحريك لعب.

أقول: هو غير داخل في المستثنى. فالظاهر أن يقول: إنّ كل حركة هي لعب في الأصل، إذا تضمنت فائدة معتدّاً بها، فهي جائزة قياساً على اللعيات المستثنيات. ولذا جوّز أئمّتنا طبل الحجاج والغزاة والقافلة قياساً عليها كما سبق تفصيله في المقالة الثانية.

275 ب، ج، د - وهو ما كان على قانون الموسيقى.

276 البركوي، الطريقة، 485. ب، ج، د - في بلده.

277 د - القياس.

278 د : للإشارة.

279 د - ثم يقاس عليه تحريك المسبحة... لتلك الإشارة.

280 ب - ثم يقاس عليه رفع الرأس فقط وخفضه لتلك الإشارة.

281 د : رفع الرأس.

282 ب - عند القيام.

283 ب : لمراتب.

284 ب : هذا الحديث؛ ج : هذا الحديث القياس.

أقول: فتحريك البدن للاستراحة عن تعب الذكر يجوز وإن كان لعبا في الأصل على ما ادّعى البركوي "أن كل حركة مطلقا بدون فائدة معتد بها لعب." [18و] وفيه نظر.²⁸⁵ كتحريك النصف الأعلى من البدن بالرفع والخفض، كما هو المعروف من علماء الأزهد، أو يمنة ويسرة أو للإشارة إلى النفي والإثبات في كلمة التوحيد.

ولما كان لقائل أن يقول: النفي والإثبات لا يكون إلا باللفظ. وكون ضم حركة العضو إلى اللفظ فائدة معتد بها لا يعرف عقلا، فيحتاج ثبوت كونها فائدة معتد بها²⁸⁶ إلى اعتبار الشارع فردا من هذا النوع، فنقيس عليه ما يشابهه،

فنقول: اعتبر الشارع تحريك المسبحة في الصلاة بالرفع والخفض مقارنا بالتلفظ²⁸⁷ بكلمة الشهادة، فثبت أنّ لهذا التحريك فائدة معتد بها في الشرع. [18ظ] فنقيس عليه كون مثل هذا التحريك مقارنا بالتلفظ بكلمة التوحيد فائدة معتد بها في خارج الصلاة. ولعلّ هذا التقرير مراد البركوي هنا، لكنّه أوجز كما هو عادته اعتمادا على فهم أولي الألباب.

وأما قوله: "فقط" والاختصار على اليمنة واليسرة، فلاّنه الشايع في زمانه أو هو منقول عن بعض المتصوفة الذاكرين فخصّص المسئلة بالحادثه فلا يعتبر مفهومه المخالف حينئذ، كما لا يخفى على علماء الأصول. وينبغي توجيه كلام الفضلاء²⁸⁸ مهما أمكن.

فصل : التشبه بالكفار والفسقة

إن قلت: ²⁸⁹ قال الأستروشنّي في كتاب الكراهية: "التميل للمتفقهة²⁹⁰ عند [19و] التكرار²⁹¹ يكره، لأنّ فيه تشبيها باليهود." انتهى. وقد قال عليه السلام: (من تشبه بقوم فهو منهم)²⁹² فهنا على السلام عن التشبه بالكفرة.

ظاهر المسئلة أنّ الكراهة تخصّص²⁹³ بالمتفقهة، لأنّ اليهود يتميّلون عند تفقّهم، ولا تعمّ مطلق الذكر.²⁹⁴ فإن ثبت أنّ اليهود يتميّلون عند الذكر مطلقا فتميّل كلّ ذاك يشبه²⁹⁵ بهم. فهذا النصّ حينئذ يخالف قياس البركوي "تحريك الرأس فقط يمنة ويسرة عند كلمة التوحيد". وقياسك تحريك الرأس بالرفع والخفض وتحريك بعض²⁹⁶ البدن وجميعه عندها، كما ذكرت، لأنّ جميع [19ظ] ذلك تميل وتشبه باليهود.

قلت: قال في الإحياء: "ينهى عن لبس القباء في بلاد صار القباء فيها من لباس أهل الفساد، ولا ينهى عن ذلك فيما وراء النهر"²⁹⁷، لا اعتياد أهل الصلاح ذلك²⁹⁸ فيه. "انتهى. دلّ

285 ج، د - على ما ادعى ... وفيه نظر.

286 ب - لا يعرف عقلا فيحتاج ثبوت كونها فائدة معتد بها.

287 ب - بالتلفظ.

288 ب : الفاضل.

289 ب - إن قلت.

290 ب : إلى المتفقهة.

291 ج، د - عند التكرار.

292 أبو داود، السنن، اللباس؛ 4، أحمد بن حنبل، المسند، 2: 50.

293 ب : مختص.

294 ا، ج، د : الذاكر.

295 أ، ج، د : تشبه.

296 د - بعض.

297 د : وراء هذه البلاد.

298 د - ذلك.

هذا المنقول على أن الاعتقاد يزول ويحدث ويختلف باختلاف الأمكنة، وقد اعتاد التمثيل المذكور في زماننا وديارنا كثير من القارئین والذاكرين، فسقط اختصاصه باليهود. وهذا كما قال في الغنية.

وعن جار الله العلامة: "مشايخ مكة ينكرون وضع اليد على المقابر ويقولون: إنه من عادة أهل الكتاب. وكذا [20و] تقبيل المصحف." انتهى. وتقبيل المصحف نقل في الغنية عن عمر رضى الله عنه فهو مستحب في نفسه. ولما كان من عادة أهل الكتاب في مكة في زمن جار الله²⁹⁹ فيمنع منه. وأما في زماننا وديارنا فصار من عادة المسلمين فارتفع كراهيته.

خاتمة

وبالجملة، أن الرقص للاستراحة عن تعب الذكر جائز وإن كان لعبا في الأصل على ما ادعى البركوي "إن كل حركة" مطلق بدون فائدة معتد بها وفيه نظر كما سبق،³⁰⁰ كتحرريك الرأس والنصف الأعلى بالرفع والخفض يمينا ويسرة أو تحريك جميع البدن، كذلك عند الذكر [20ظ] قائما.³⁰¹ وما لم يكن للاستراحة، فإن كان لعبا، فهو مكروه تحريما قارن الذكر أو لا، كال دوران، فإنه لا يحصل به الاستراحة، بل فيه مشقة.

أقول:³⁰² ومن الناس من يجتمعون على الذكر برقص هو لعب لا يحصل به الاستراحة كال دوران³⁰³ وهو مكروه تحريما ويرفعون أصواتهم بالذكر رفعا يؤذي السامع ويقرع الصماخ، فإن كان³⁰⁴ بغير غرض يبيحه، وهو مكروه تنزيها، إن لم يؤد إلى انقطاع الصوت وعقر الحلق، وإن أدى إليه فمكروه تحريما، وإن تعلق به غرض، ويلحنون في الذكر لحنا جليا أو خفيا يعرفه عامة القراء (خَلَطُوا عَمَلًا [21و] صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا).³⁰⁵ فننكر³⁰⁶ عليهم سيئاتهم، لكن بلطافة ورفق مع مدح الذكر وتحريض عليه خصوصا مع الجماعة غير مبالغ،³⁰⁷ لئلا يتوهموا أننا نمنعهم عن الذكر جهرا مع الجماعة غير مبالغ. إذ الذكر جهرا مخفوضا سنة كالذكر بالهمس. والذكر بالجماعة أفضل من الذكر منفردا، كما فصلناه في رسالة الذكر. ولا نعنف عليهم لئلا يزيد إصرارهم.

ومنذ ما ظهر من العلماء التشنيع البليغ على هؤلاء، كره الناس الاجتماع على الذكر ولو بأدب ولو جهرا غير مؤد خشية أن يتشبهوا بهم ويسموا باسمهم، [21ظ] لا تكاد تجد جمعا من المسلمين يذكرون الله. يتم مجالسهم بكلام الدنيا أو باللغو مشوبا بالغيبة، فمثلهم كمثل كلاب تفرقت من جيفة حمار، كما في الحديث. ولم يخشوا أن يتشبهوا بالمنافقين ويسموا باسمهم. قال الله تعالى فيهم: ﴿وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾³⁰⁸

299 ب، د + العلامة.

300 ج، د - في الأصل ... كما سبق.

301 ج، د - أو تحريك جميع البدن، كذلك عند الذكر قائما.

302 ا، ب - أقول.

303 د - كال دوران.

304 ج، د - فإن كان.

305 التوبة: 102.

306 ج، د : فيجب علينا أن ننكر.

307 ج، د - غير مبالغ.

308 النساء: 142.

ونشأ كثير من الذين يدعون العلم³⁰⁹ يمنعون الناس عن الجهر بالذكر لأنهم أنه بدعة، بناء على ما وقع³¹⁰ في الفتاوى "أن الجهر بالذكر بدعة، كالجهر³¹¹ بالتكبير بدعة" مع أن المراد بالجهر في الفتاوى الجهر الكبير، وهو رفع الصوت. وحد ذلك أن يقرع الصماخ ويؤدي السامع، كما في التفسير الكبير في لقمان في ﴿وَاعْضُضْ [22و] مِنْ صَوْتِكَ﴾³¹² وهو أحد معني الجهر، كما في الأساس³¹³ والصحاح³¹⁴. وليس المراد ما يقابل الهمس، كما ظنوه³¹⁵ وقد أعددت له رسالة. وهو كما قال في الكشاف في النساء في قوله تعالى: ﴿أَوْ رُدُّوهَا﴾³¹⁶ "وعن أبي حنيفة لا يجهر بالرد، يعني: الجهر الكبير." انتهى.

وقال ابن الهمام في شرح الهداية في التكبير في طريق مصلى عيد الفطر: "ولأبي حنيفة أن رفع الصوت بالذكر بدعة مخالف للأمر في قوله تعالى ﴿وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ﴾"³¹⁷ انتهى. فظهر أن الجهر في تلك الآية عند أبي حنيفة بمعنى رفع الصوت. ويوافقه تفسير البيضاوي هناك.

وقوله: "إن رفع الصوت [22ظ] بالذكر بدعة مخالف للأمر" يدل بمفهومه المخالف على أن ما دون رفع الصوت بالذكر ليس ببدعة ولا يخالف في تلك الآية. ومفهوم اللقب حجة في الروايات، كما سبق.

وقال صاحب الاختيار في فصل زيارة قبر النبي عليه السلام: "ويجتهد أن يحيي ليلة مدة مقامه بقراءة القرآن وذكر الله تعالى والدعاء عند المنبر والقبر وبينهما سرًا وجهرًا."³¹⁸ انتهى. فلو كان الجهر بالذكر بدعة فكيف يخير بينه وبين السر العالم الحنفي الثقة³¹⁹.

فترك عوام المسلمين الذكر لما قال الحلبي في الشرح الكبير. قال أبو جعفر: ³²⁰ "والذي عندنا أنه لا ينبغي أن يمنع العامة من ذلك، لقلّة رغبتهم [23و] في الخيرات، وبه نأخذ، يعني: أنهم إذا منعوا عن الجهر فلا يفعلونه سرًا، فينقطعون عن الخيرات بخلاف العالم الذي يعلم أن الإسرار هو الأفضل." انتهى.

قوله: "من ذلك" إشارة إلى الجهر بالتكبير في طريق مصلى عيد الفطر، مع أن أبا حنيفة استحَبَّ عدم الجهر به، خلافا لهما.

قوله: "إن الإسرار هو الأفضل" يعني: عند أبي حنيفة، وهو ما قال الأكمل في تلبية الهداية: "المستحب عندنا في الدعاء والأذكار الإخفاء إلا إذا تعلق بإعلانه مقصود كالأذان والخطبة وغيرهما والتلبية للإعلام بالشروع فيما هو من أعلام الدين، [23ظ] فكان رفع الصوت بها مستحبًا." انتهى.

309 ج، د : جهلة من المتسمين بسمة العلماء.

310 أ، ب، ج - وقع.

311 أ، ج، د : الجهر.

312 لقمان: 19.

313 الزمخشري، أساس البلاغة، 159.

314 الجوهري، الصحاح، 618-619.

315 ج، د : ظنه الجهلة.

316 النساء: 86.

317 الأعراف: 205؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير، 2: 41.

318 الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، 1: 190.

319 ج، د - وقال ابن الهمام.... العالم الحنفي الثقة.

320 ب، د : حنيفة.

وبالجملة، المستحبّ في الذكر عند أبي حنيفة الإخفاء، إذا لم يتعلق بإعلانه وجهره مقصود، والمستحبّ عنده الجهر بالذكر ولو كان جهرا كبيرا غير مبالغ، إذا تعلّق بجهره مقصود. والمستحبّ عند الشافعي الجهر بالذكر، وإن لم يتعلّق بإعلانه مقصود، ولا كراهة في ترك المستحبّ. صرّح به الحلبيّ.

ومن المقصود بالجهر بالذكر ما ذكره البيضاويّ في طه³²¹ في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَجَهَّرَ بِأَقْوَلٍ﴾³²² "دفع النوم والكسل"، كما ذكره السيوطيّ في رسالة نتيجة الفكر³²³.

وبالجملة، تعلق بجهر العوامّ بالذكر مقصود، [24و] وهو تحريك رغبتهم في الذكر، لقلّة رغبتهم في الخيرات، كما عرفت. فيستحبّ لهم عند أبي حنيفة الجهر بالذكر. فمن منعهم عن الجهر بالذكر، فقد منعهم عن الذكر ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾³²⁴ الآية. فكاد³²⁵ أن يرتفع الذكر عن الأرض، فمحقّت البركات وتتابع³²⁶ البليّات. فهؤلاء أحقاء بأن نبغضهم بغضا شديدا ونشّع عليهم تشنيعا بليغا ونغري القضاة والحكّام عليهم.

فينبغي للعلماء في زماننا هذا أن يحرّضوا الناس على الذكر جهرا، ليشيع الذكر، خصوصا العوامّ، لأنهم [24ظ] إذا لم يجهروا به يتركونه، كما عرفت. فنعقد³²⁷ مع المسلمين حلّق³²⁸ الذكر جهرا بدون رفع الصوت³²⁹ يقرع الصماخ ويؤذي السامع على هيئة التعظيم والأدب ليكثر ذكرنا ويقندي بنا من رآنا أو سمعنا.

قال عليه السلام: ﴿إذا مررتم برياض الجنّة فارتعوا. قالوا: وما رياض الجنّة؟ قال: حلّق الذكر﴾³³⁰ وقال عليه السلام: ﴿يقول الله تعالى: أنا عند ظنّ عبدي بي وأنا معه، إذا ذكرني. فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه﴾³³¹ قال السيوطيّ في رسالة نتيجة الفكر: "والذكر في الملأ لا يكون إلّا بالجهر"

ولنقتصر³³² الرسالة [25و] على هذا القدر.³³³

والحمد لله الذي بعزّته وجلاله تتمّ الصالحات و﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ. وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾³³⁴

تمّ بعونه تعالى³³⁵.

-
- 321 ب - في طه.
322 طه: 7.
323 نتيجة الفكر في الجهر بالذكر للسيوطي.
324 البقرة: 114.
325 ب : فصار.
326 ب : وتناسلت.
327 ب : فاقعد.
328 ب : حلقة.
329 ا، ب : صوت.
330 الترمذي، السنن، الدعوات، 82؛ أحمد بن حنبل، المسند، 3: 150.
331 البخاري، الصحيح، التوحيد، 15، 50؛ مسلم، الصحيح، الذكر، 2، 3، 6؛ الترمذي، السنن، الزهد، 51.
332 د : وأنقصت.
333 ب - ولنقتصر الرسالة على هذا القدر. والحمد... العالمين.
334 الصافات: 182-180.
335 ا + تم بعونه تعالى. ب : تمت الرسالة على يد الفقير السيد محمد بن الفاضل الشهير بوديني خواجه أعلاههما الله بالسعادة.

SONUÇ

Ansiklopedik bir İslâm âlimi olan Saçaklızâde 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı ilim, tefekkür ve kültür hayatında önemli bir yere sahiptir. O'nun farklı alanlara dair pek çok eseri bulunmaktadır. Saçaklızâde tecvîd, kıraat, fıkıh, tertîbü'l-u'lûm, mantık ve münâzara ilimleriyle ilgilendiği kadar tasavvufla da ilgilenmiş ve döneminin tasavvufî tartışma konularına dair çeşitli eserler yazmıştır. Bunlardan birisi *Risâletü'r-raks* adlı eseridir. Bu eserden Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî'nin *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ebâr* adlı eserine iktibaslar yapması, "*Saçaklızâde adlı kâmil şeyh Mehmed Maraşî*" diyerek eseri ve müellifini övmesi, *Risâletü'r-raks*'ın tasavvuf açısından önemini göstermektedir. Ayrıca Saçaklızâde'nin Nakşbendiyye tarikatına mensup bir şeyh ve müteşerri bir âlim olması, bu eserin önemini daha da arttırmaktadır. Zira müteşerri olarak tanınan pek çok âlimin ve pek çok Nakşbendiyye mensubunun cehrî zikre ve raksa karşı oldukları bilinmektedir.

Risâletü'r-raks'ın konusu, Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye* adlı eserinde raksa yönelttiği tenkitlere cevaptır. Eser kısa bir giriş, iki bölüm ve bir hatimeden oluşmaktadır. Saçaklızâde eserine raksın hükmüne zikrin etkisinin olmadığını söyleyerek giriş yapmıştır. Birinci bölümde raksın hükmünü iki alt başlıkta temellendirmiştir. Önce raks kavramının anlam alanını sözlüklere göre belirlemiş, sonra da oyun ve eğlencenin fikhî hükmünü Hanefilere ve Şâfiîlere göre mukayeseli olarak incelemiştir. Saçaklızâde ikinci bölümde Birgivî'nin adı geçen eserinde birbiriyle bağlantılı olarak ele aldığı zikir ve raksla ilgili görüşlerini maddeler halinde tasnif etmeye çalışmış ve bunları fasıl adını verdiği dört başlıkta toplamıştır. Saçaklızâde sırf tasnifle yetinmemiş, belirlediği dört başlık altında Birgivî'nin tenkitlerine cevap vermiş ve onun raksa dair görüşlerini kritiğe tabi tutmuştur. Birgivî'ye katılıp katılmadığı noktaları belirtmiş ve itirazlarını açıklamıştır. Zikir esnasında hareketin caiz olduğunu savunan Saçaklızâde, risalenin hatimesinde, özellikle avamın cehrî zikir yapmalarının engellenmemesi, dahası teşvik edilmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır.

Risâletü'r-raks, fıkıh ile tasavvuf arasındaki sıkı bağın mahsulü bir eserdir. Saçaklızâde bu risaleyi yazmakla mutasavvıfların yanında olduğunu ve onlara destek verdiğini açıkça göstermiştir. Şer'î ölçüler içerisinde tasavvufî bir problemin çözümüne katkı sunmaya çalışmıştır. Müellif, eserdeki muhteva ve kullandığı üslup bakımından mümkün olduğunca helal dairesini genişletmeye, haram sınırlarını daraltmaya ve tekfir sebeplerini azaltmaya gayret etmiştir. Tartışmaların yumuşamasını ve nedenlerinin hafiflemesini istemiştir. Birgivî'ye karşı sert bir üslup kullanmamış, aksine onu önemseydiğini hissettirmiştir. Bu amacına ulaşmak için de geleneğe uygun bir metot takip etmiş, fıkıhın usûlünü kullanmış ve daha önce verilmiş fetvalara başvurmuştur.

Saçaklızâde'nin raksa dair ele aldığı problemlerin ve bunlara ürettiği çözümlerin bir kısmı kendisinden iki asır önce yaşamış olan Şeyhulislâm Zenbilli Ali Efendi ile benzeşmektedir. Saçaklızâde'nin farkı, Zenbilli Ali Efendi'ye göre daha

bilimsel bir üslup takip etmiş ve konunun farklı boyutlarına girmiş olmasıdır. İbn Arabî ile bu ekole bağlı Azîz Mahmûd Hüdâyî ve İsmâil Ankaravî gibi semâ müdâfî sûfiler, eserlerinde daha çok semânın ontolojik hakikati ile ilgilenirken, Saçaklızâde fikhî boyutta kalmayı tercih etmiştir. Ancak neticede yaklaşık benzer sonuçlara ulaşmışlar ve zikir esnasında semâ ve raksa belli şartlarda cevaz vermişlerdir. Saçaklızâde farklı olarak devran ile oynamak manasına gelen "el-la'bü bi'd-devrân" ifadesini kullanmış ve devranda oynamayı haram saymıştır. Ancak el-la'bü bi'd-devrân ifadesi ile neyi kastedtiğini ise açıklamamıştır.

Saçaklızâde'nin tasavvufî yönü pek bilinmemektedir. Bu makale, Türkiye'de onun tasavvufî yönünü ele alan ilk akademik çalışmalardan biri sayılabilir. Saçaklızâde'nin tasavvufla ilgili eserlerini tespit bu iş için bir başlangıçtır. O'nun tasavvufî yönünü ve tasavvufu ilgilendiren eserlerini bir makalede verilen bilgilerle sınırlandırmak mümkün değildir. Tasavvuf düşüncesi ve eğitimi nazarıyla incelendiğinde farklı alanlara dair yazdığı eserlerinde bile tasavvufun etkilerini görmek mümkün olabilir. Burada, bir makale çerçevesinde verilebilecek tanıtıcı bilgilerle yetinilmiştir. Sonuç olarak Saçaklızâde'nin tasavvufî yönünü tüm detaylarıyla ele almak, hacim bakımından müstakil bir çalışmanın konusu olabilecek niteliktedir.

Yaptığımız bu çalışmayla Osmanlı sûfilerinin Saçaklızâde ile Birgivî'yi mukayese ettikleri anlaşılmış, Saçaklızâde'yi Birgivî'den daha fazla önemsedikleri ve fikirlerini benimsedikleri ortaya çıkmıştır. Her ikisine de atıfta bulunan Kuddûsî'nin tavrı bize bu durumu göstermektedir. Bu örnekten hareketle ileride tasavvuf başta olmak üzere farklı ilimler açısından Saçaklızâde'yi daha geniş bir şekilde mukayese eden multidisipliner çalışmalar yapılabilir. Saçaklızâde'nin arkasında bıraktığı eserler, böylesi çalışmaların yapılmasına imkân verecek nitelik ve niceliğe sahiptir. Ancak eserlerinin çoğu el yazması halinde kütüphanelerde kendileriyle ilgilenecek ilim âşıklarını beklemektedir. Bu tür çalışmalar Türk kültür mirasının aydınlatılmasına, Anadolu'daki İslâmî anlayış ve dinî hayatın geçmişiyle ilgili tespit edilmesine katkı sağlayacaktır.

Saçaklızâde'nin *Risâletü'r-raks* adlı eseri sadece tasavvuf açısından değil, fıkıh ve fıkıh usulü ilimleri açısından da önemlidir. Ayrıca fıkıh-tasavvuf ilişkisini gösteren kıymetli bilgiler içermektedir. Öneme binaen bu risalenin tahkikli metin neşri yapılmıştır. Böyle bir çalışmanın bizden sonraki araştırmacılara büyük fayda ve kolaylık sağlayacağı açıktır.

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türârâsi'l-Arabî, 1352/1933.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.

Aldemir, Davut. *İmam Birgivî'nin Tasavvufî Görüşleri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2015.

- Ali b. el-Hüseyin. *Dürrü's-sâlikîn*. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı. no: O.E. 1779, 1b-4a.
- Arpaguş, Sâfi. "Hüccetü's-Semâ': XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mûsikî, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dinî Tartışmalar ve İsmâil Ankaravî'nin Semâ' Müdâfaası". *Marife: Bilimsel Birikim* 6/3 (2007): 369-399.
- Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsaru'l-musannifîn*. İstinsah ve Tsh. İbnulemin Mahmud Kemal İnal - Avni Aktuc. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951-1955.
- Bardakçı, M. Necmeddin. "Birgivî Mehmed Efendi ile IX-X Yüzyıllarda Yaşayan Sûflerin Tasavvuf Tenkitlerinin Mukayesesi". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*. ed. Mehmet Babayiğit vd. 1/272-300. Balıkesir: Balıkesir Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Bilgen, Yasemin. *Tasavvufta Zikir Kavramı ve İmam Birgivî'nin "er-Risâle fi'z-Zikri'l-Cehri" İsimli Eserinin Tahlili*. İğdır: İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Birgivî, Mehmed b. Pir Ali. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*. thk. Rahmetullah Hafız Muhammed Nazım ed-Nedvî. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1432/2011.
- Bozkurt, Nebi. "Eğlence". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/483-488. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bozkurt, Nebi. "Oyun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/15-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001.
- Bulut, Halil İbrahim. "Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızâde ve Ebeveyn-i Resul Konusundaki Görüşleri". *I. Kahramanmaraş Sempozyumu (6-8 Mayıs 2004, Kahramanmaraş)*. 1/69-79. İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi, 2005.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Muellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Bursevî, İ. Hakkı. *Rûhu'l-Beyân: Kur'ân Meâli ve Tefsiri*. trc. Ali Namlı - Ömer Çelik. 23 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2005-2017.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga ve shâhu'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1430/2009.
- Ceyhan, Semih. "Semâ'ın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Azîz Mahmûd Hüdâyî ve İsmâil Ankaravî". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (2008/2): 201-217.
- Çetintaş, İbrahim. *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

- İsbahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dâru Kahraman, 1986.
- İbiş, Fatih. ““Mecrâ”Dan “Mâ-Cerâ”Ya: Birgivi’de İlm-i Hâl ve Anatomik Takva Yorumu”. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*. Ed. Mehmet Bayyigit vd. 1/360-379. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- İbn İyâd, Ahmed b. Muhammed. *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-Şâzeliyye*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türas, 2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1975.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. 18 Cilt İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Mahmûd b. Muhammed. *el-Hisnü'l-hasîn min kelâmi Seyyidi'l-mürselîn*. Thk. Abdurraûf b. Muhammed el-Kelâmî. Kuveyt: Garâs, 1429/2008.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Şerhu Fethi'l-kadîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1970.
- İnanır, Ahmet. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerin Semâ, Raks ve Devran Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukukî Deliller ve Değerlendirmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013): 237-269.
- Komisyon. *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*. Der. İsmail Kurt – Seyit Ali Tuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Kâtip Çelebi. *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*. Haz. Orhan Şaik GökYayınları İstanbul: MEB yayınları, 1993.
- Kayaoğlu, İsmet. “Raks ve Devrân Etrafında Tartışmalar”. *III. Uluslararası Mevlana Kongresi*. Konya: Selçuk Ünversitesi Yayınları, 2003.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-muellifîn teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993/1414.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Mahmûd Emîn en-Nevâvî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1412/1992.
- Koca, Ferhat. “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesi Tarihi Serüveni”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 73-131.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. Haz. Mustafa Tahralı vd. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Kuddûsî, Maraşîzâde Ahmed. *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ebrâr*. çev. Alp Eren Han. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2018.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî ilmi't-tasavvuf*. thk. Ali Abdülhamîd Baltacı. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.
- Magometov, Osman. *Saçaklızâde'nin Eserleri ve Teshîlü'l-Ferâiz Adlı Eserin Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Maksudoğlu, Mehmet. *Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Marti, Huriye. "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mergînânî, Burhânüddîn. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. İstanbul: Dâru Kahraman, 1986.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. thk. Abdülatîf Muhammed Abdurrahman. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005.
- Molla Husrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Mir'âtu'l-usûl fi Şerhi Mirkâti'l-vusûl*. 2 Cilt. İstanbul: el-Matbaatü'l-âmire, 1309.
- Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Nablusî, Abdülganî. *Cem'u'l-esrâr fi men'il-esrâr mine'ta'n fi's-sûfiyyeti'l-ahyâr ehli't-tevâcüdi bi'l-ekâr*. İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp., Yazmalar, no: 3321 ve 7917.
- Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Kenzü'd-dekâik*. el-Medînetü'l-münevvere: Dâru's-sirâc, 2014.
- Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. İstanbul: Dâru Kahraman li'n-neşr ve't-tevzî', 1984.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ülemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayınları, 2000.
- Öngören, Reşat. "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25 (2010/1): 123-132.
- Özcan, Nuri, "Dinî Mûsiki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özcan, Tahsin. "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri". *I. Kahramanmaraş Sempozyumu (6-8 Mayıs 2004, Kahramanmaraş)*. 53-68. İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi, 2005.
- Özel, Ahmed. "Nablusî, Abdülganî b. İsmail". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Pezdevî, Fahrulislâm. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. nşr. Muhammed el-Mutesimbillah el-Bağdâdî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Polat, Murat. "Tahkik-i 'Risale fi raksi'l-mutasavvife' li Hüsâm Çelebi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019). 131-170.
- Saçaklızâde, Mehmed Maraşî. *Cühdü'l-mukîl*. Konya: Vilâyet Matbaası, 1288/1871.
- Saçaklızâde. *Şerhu cühdü'l-mukîl*. Konya: Vilâyet Matbaası, 1289/1872.
- Saçaklızâde. *Câmiu'l-kunûz ve nefâisu't-takrîr*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Katalođu, no: 06 Mil Yz A 4812.

- Saçaklızâde. *Hâşiye'alâ şerhi Âdâbi'l-bahsi li Taşköprülüzâde*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Katalogu - Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, no: 18158.
- Saçaklızâde. *Cühdü'l-mukıl*. Tahkik: Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru Ammâr, 2008.
- Saçaklızâde. *Neşrû't-tavâli'*. Tahkik: Muhammed Yusuf İdris. Ammân: Dâru'n-nûr, 2011.
- Saçaklızâde. *Risâle fi hakkı vâlideyi'n-nebi (s.a.v)*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1306.
- Saçaklızâde. *Risâletü's-sürûr ve'l-ferah*. trc. Şeyhzade Muhammed Es'ad. Haz. Mehmet Gedizli. İstanbul: Akademik Kitaplar, 2015.
- Saçaklızâde. *Risâletü'r-raks*. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Demirbaş no: OE_Yz_0954, vr 1a-25a.
- Saçaklızâde. *Risâle-i Erbaa (Velediyye)*. İstanbul: Matbaa-i Dividciyan, 1288; İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289.
- Saçaklızâde. *Takrîru kavânîn fi'l-adâb*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289.
- Saçaklızâde. *Takrîru'l-kavânin el-mütedâvile min ilmi'l-munâzara*. Haz. Yusuf Türker. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017.
- Saçaklızâde. *Tehzîbü'l-kırâât*. thk. Necat b. Abdurrahim el-Emir. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kura, 2014.
- Saçaklızâde. *Tertîbü'l-ulûm*. çev. Zekeriya Pak - M. Akif Özdoğan. Kahramanmaraş: Ukde kitaplığı, 2009.
- Saçaklızâde. *Tertîbü'l-ulûm*. thk. Muhammed b. İsmail. Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.
- Saçaklızâde. *Teshîlü'l-ferâiz*. Haz. Alimcan Buğda. Kahramanmaraş: Vefa Kitap, 2018.
- Saçaklızâde. *Vasiyyetü't-tâlibîn*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, no: 38160, vr 44b-45a.
- Sargın, İzzet. *İslam Hukukunun İlâhî ve Beşerî Boyutu*. Kahramanmaraş: Noya Medya, 2014.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Hanefî Zühd Geleneğinin Bir Temsilcisi Olarak İmam Birgivî". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*. Ed. Mehmet Babayigit vd. 1/332-359. Balıkesir: Balıkesir Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *Mepsût*. 30 Cilt. Kâhire: Matbaatü's-saade, 1324-1331.
- Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-kütübi'l-hadîse - Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960.
- Sırajul Haq. "Dervişlerin Semâ' ve Raksı". çev. Hüseyin Akpınar. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 16 (2006), 373-393.
- Sirhindî, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fâruk. *Mektûbât*. trc. Abdulkadir Akçiçek. 2 Cilt. İstanbul: Merve Yayınları, ts.

- Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer. *Avârifü'l-maârif*. trc. H. Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1989.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. 4 cilt. İstanbul: İlk Üç cildin baskı tarihleri: 1308-1311/1890-1893, 4. Cilt ts.
- Şemseddîn Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Şifâ Yayınları, 2012.
- Tenik, Ali – Göktaş, Vahit, *Allah'la Var Olmanın Yolu: Zikir*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı Görüşleri Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002,
- Türcan, Talip. "Fıkıhtan İslâm Hukukuna -Fıkhın İslâm Hukukuna Evrilme Sürecinde Bazı Düşünceler-". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005): 11-25.
- Türer, Osman, "Harîrî-zade'nin Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l-Muğnî min Sirri Hadîsi Men Talebenî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009): 37-51.
- Türker, Yusuf. "Saçaklı-zâde'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri". *Saçaklızâde'nin Takrîru'l-kavânîn el-mütedâvile min ilmi'l-münâzara* adlı eserinin içinde. 25-71. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Açısından Mûsıkî ve Semâ'*. Bursa: Uludağ Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Ulupınar, Hamide. "Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ". *Bilimname*, 34/2(2017): 227-246.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâğ*. Beyrut: Dâru't-tenvîri'l-Arabî, 1984.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eķâvil fî vücûhi't-te'vîl*. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1946.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*. 4 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973.
- Zeylâî, Fahrüddîn Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm kâmusu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî'l-mubta'ribin ve'l-musteşrikîn*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.