



TÜRKİYE CUMHURİYETİ
CUMHURBAŞKANLIĞI

Kıymetlerinde

ankara
kalem
neşriyat

03-04
mayıs
2017

II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2

EDİTÖRLER

PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU

PROF. DR. VAHİT GÖKTAŞ

PROF. DR. AHMET CAHİD HAKSEVER

YARD. DOC. DR. ÖNCEL DEMİRDAŞ

ARŞ. GÖR. DR. MEHMET YILDIZ

ARŞ. GÖR. HARUN ALKAN

ankara
kalem
neşriyat

II. ULUSLARARASI
HACI BACI BAYRAM-I VELÎ
SEMPOZYUMU BİLDİRİLER KİTABI 1

ankara
kalem
neşriyat

TEDRİS EĞİTİM TURİZM SPOR YAYINCILIK BİLGİSAYAR GIDA İTHALAT
İHRACAT SANAYİ VE TİCARET LİMİTED ŞİRKETİ

EDİTÖRLER

PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU
PROF. DR. VAHİT GÖKTAŞ
PROF. DR. AHMET CAHİD HAKSEVER
YARD. DOC. DR. ÖNCEL DEMİRDAŞ
ARŞ. GÖR. DR. MEHMET YILDIZ
ARŞ. GÖR. HARUN ALKAN

YAYIN KURULU

PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU
PROF. DR. MUSTAFA AŞKAR
PROF. DR. AHMET CAHİD HAKSEVER
PROF. DR. M. MUSTAFA ÇAKMAKLIOĞLU
PROF. DR. VAHİT GÖKTAŞ
YRD. DOÇ. DR. ÖNCEL DEMİRDAŞ
DR. MEHMET YILDIZ
HARUN ALKAN
MURAT İSMAİLOĞLU

GRAFİK TASARIM

MUSTAFA NARMANLI

BASKI YERİ

72 TASARIM DİJİTAL BASİMEVİ
Ehlibeyt Mahallesi, Ceyhun Atuf Kansu Caddesi Gözde Plaza Nu:130/25
Balgat / Çankaya / ANKARA Tel: 444 72 06

BASKI TARİHİ

10.11.2017

ISBN

978-605-82307-0-5

YAZIŞMA ADRESİ

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği, Hacı Bayram Mah
Ahiler Sk. No: 3 Altındağ/ANKARA Tel: +90 (312) 311 3380;
kalemsempozyum@gmail.com

SEMPOZYUM DÜZENLEME KURULU

PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

PROF. DR. SÜLEYMAN DERİN

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

PROF. DR. NECDET TOSUN

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

PROF. DR. VAHİT GÖKTAŞ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

PROF. DR. AHMET CAHİD HAKSEVER

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

GAZALİ ÇİÇEK

TEK YÜREK YARDIM DERNEĞİ BAŞKANI

ŞEREF FURKAN CEYLAN

ANKARA KALKINMA AJANSI

SEMPOZYUM YÜRÜTME KURULU

PROF. DR. REFİK TURAN

TÜRK TARİH KURUMU BAŞKANI

PROF. DR. SEVGİ KURTULMUŞ

SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ REKTÖR YARDIMCISI

ABDÜLKERİM ERDOĞAN

ARAŞTIRMACI-YAZAR

YRD.DOÇ.DR. ÖNCEL DEMİRDAŞ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

YRD.DOÇ.DR. MUHAMMED ALİ YILDIZ

BARTIN ÜNİVERSİTESİ

GÖKHAN GÖKÇEK

GAZİ ÜNİVERSİTESİ

SEMPOZYUM BİLİM KURULU

PROF. DR. RAMAZAN MUSLU

İZMİR İL MÜFTÜLÜĞÜ

PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. H. KAMİL YILMAZ

İSTANBUL İL MÜFTÜLÜĞÜ

PROF. DR. SÜLEYMAN ULUDAĞ

EMEKLİ

PROF. DR. MUSTAFA KARA

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. ABDÜRREZZAK TEK

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. İSA ÇELİK

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. AHMET ÖÇKE

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. NECMETTİN BARDAKÇI

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. RIFAT OKUDAN

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MAHMUT YÜCER

KARABÜK ÜNİVERSİTESİ

DR. MEHMET TABAKOĞLU

İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. BEDRİ GENCER

YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. AHMET TAŞGIN

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. AMİNA SİLJAK JESENKOVIĆ

INSTITUTE FOR ORIENTAL STUDIES/SARAJEVO

PROF. ARTHUR BUEHLER

VICTORIA UNIVERSITY OF WELLINGTON/NEW ZEELAND

PROF. DR. BATTAL DOĞAN

ISLAMITISCHE UNIVERSITEIT/ROTTERDAM/NETHERLANDS

PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

PROF. BRUCE B LAWRENCE

DUKE UNIVERSITY/USA

PROF. CARL W. ERNST,

THE UNIVERSITY OF NORTH CAROLINE AT CHAPEL HILL/USA

PROF. CEMİL AYDIN,

THE UNIVERSITY OF NORTH CAROLINE AT CHAPEL HILL/USA

PROF. DR. CENGİZ GÜNDOĞDU

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. DOSAY KENJETAY

AHMET YESEVİ ÜNİVERSİTESİ/KAZAKİSTAN

PROF. DR. H. İBRAHİM ŞİMŞEK

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. ISHAK RAZZAKOV

KIRGIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZISTAN

PROF. DR. İ. HAKKI ÜNAL

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. AHMET CAHİD HAKSEVER

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. İDRİS ŞENGÜL

AHMET YESEVİ ÜNİVERSİTESİ/KAZAKİSTAN

PROF. JAMES W. MORRIS

BOSTON COLLEGE/USA

PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE

BOZOK ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MEHMET AKKUŞ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MEHMET ÜNAL

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MESUT OKUMUŞ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. MOHAMMED RUSTOM

CARLETON UNIVERSITY/CANADA

PROF. DR. MUSTAFA AŞKAR

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MÜFİT SELİM SARUHAN

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. NECDET TOSUN

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. NEDİM BAHÇEKAPILI

ISLAMITISCHE UNIVERSITEIT/ROTTERDAM/NETHERLANDS

PROF. DR. NUR SARALAYEV

KIRGIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZISTAN

PROF. DR. RİFAT OKUDAN

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. ŞAMİL DAĞCI

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. ZEKİRİJA SEJDİNİ,

UNIVERSITAT INNSBRUCK/AVUSTURYA

PROF. DR. ZÜLFİKAR GÜNGÖR

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. HİKMET YAMAN

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. İHSAN ÇAPÇIOĞLU

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. M. MAHMOUD KHARMA

THE UNIVERSITY OF JORDAN/JORDAN

PROF. DR. M. MUSTAFA ÇAKMAKLIOĞLU

MANAS ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZISTAN

DOÇ. DR. ZEKERİYA IŞIK

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

YARD. DOÇ. DR. ADEM ÇATAK

NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ-I VELİ ÜNİVERSİTESİ

YARD. DOÇ. DR. İBRAHİM BAZ

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ

DR. ABDİRASHİT BABATAEV
MANAS ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZISTAN

DR. BAKIT MURZARAIMOV
MANAS ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZISTAN

DR. HİMMET TAŞKÖMÜR
HARVARD UNIVERSITY/USA

DOÇ.DR. BÜLENT AKOT
YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

YRD.DOÇ.DR. SEVİM ARSLAN
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ

YRD.DOÇ.DR. SELAMİ ERDOĞAN
KÜTAHYA DÜMLÜPINAR ÜNİVERSİTESİ

YRD.DOÇ.DR. ALİ TENİK
HARRAN ÜNİVERSİTESİ

YRD.DOÇ.DR. HAMDİ KIZILER
KARABÜK ÜNİVERSİTESİ

YRD.DOÇ.DR. YÜKSEL GÖZTEPE
SİVAS ÜNİVERSİTESİ

YRD.DOÇ.DR. HÜSEYİN KURT
HARRAN ÜNİVERSİTESİ

İÇİNDEKİLER



**13 BAYRAMÎ ŞEYHİ MUHYİDDİN YAVSÎ'NİN ŞEYH BEDREDDİN'İN
VÂRİDÂT'INDAKİ TARTIŞMALI KONULARA GETİRDİĞİ
YORUMLAR**

PROF. DR. ABDURREZZAK TEK

**31 HACI BAYRAM VELİ'NİN DAMADI EŞREFOĞLU'NDA NEFSİN
TERBİYE METOTLARI**

PROF. DR. SÜLEYMAN DERİN

55 EŞREFOĞLU RUMÎ'NİN ŞİİRLERİNDE TEVHİD AKİDESİ

DOÇ. DR. SÜLEYMAN SOLMAZ

**69 NEFSİN KUSURLARI AKLIN DÜZGÜN ÇALIŞMASINA TESİR
EDER Mİ? EŞREFOĞLU RUMÎ'NİN MÜZEKKİ'N-NÜFUS İSİMLİ
ESERİ ÖZELİNDE BİR CEVAP ARAMA**

ARŞ. GÖR. YAKUP PEKDOĞRU

**77 TUHFETÜ'L MÜCÂHİDİN VE BEHÇETÜ'Z ZÂKİRİN'DEKİ
HACI BAYRAM VELİ VE MEŞHUR HALİFESİ AKŞEMSEDDİN
HAZRETLERİNİN BİYOGRAFİLERİ İLE İLGİLİ BÖLÜMLERİN
LATİNİZESİ VE KISA BİR DEĞERLENDİRMESİ**

YRD. DOÇ. DR. MUHAMMED ALI YILDIZ

97 آق شمس الدّین ورسالتہ فی ذکر اللہ

تحقیق ودراسة

**119 AKŞEMSEDDİN'İN SÜHREVERDİYYE TARİKATINDAN ALMIŞ
OLDUĞU HİLAFET İCÂZET-NÂMESİ [METİN-TERCÜME-TAHLİL]**

YRD. DOÇ. DR. ADEM ÇATAK - ARŞ. GÖR. AHMET VURAL

**151 AKŞEMSEDDİN'İN HALİFESİ ABDÜRRAHİM KARAHİSARİ'NİN
TASAVVUF ANLAYIŞI**

DOÇ. DR. KAMIL SARITAŞ

- 175 HACI BAYRAM VELÎ'NİN HULEFASINDAN ŞEYHÎ VE ŞEYHÎ
BİBLİYOGRAFYASI
YRD. DOÇ. DR. ADEM ÇATAK
- 185 HÂŞİMÎ EMİR OSMAN'IN VARLIK TASAVVURU
PROF. DR. KADIR ÖZKÖSE
- 197 HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN TORUNLARINDAN ŞAİR AHMED
NURİ BABA VE MELAMİLİKLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ
DOÇ. DR. MUSTAFA ERDOĞAN
- 213 BAYRAMİYYE VE DİĞER TASAVVUFİ MEKTEPLERİN ORTAK
MANEVÎ-KÜLTÜREL BOYUTLARI
PROF. DR. NASİB GÖYÜŞOV
- 231 HACI BAYRAM-I VELÎ, ŞEHİR VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM
PROF. DR. EJDER OKUMUŞ
- 251 HACI BAYRAM VELÎ'NİN NASİHATLARINDA İNSAN VE TOPLU
DOÇ. DR. FIDAN GASIMOVA
- 261 GÜNÜMÜZ DÜNYASINDA HACI BAYRAM-I VELÎ 'Yİ ANLAMAK
VE AHLİK FELSEFESİ
PROF. FATMA ÖZTÜRK
- 273 BAYRAMİYYE TARİKATI'NDA ÇALIŞMA, KAZANMA VE TÜKETİM
AHLAKI
DOÇ. DR. MUSTAFA ÖZKAN
- 283 FÜTÜVVETNÂMELERDE ÖRNEK İNSAN MODELİ
YRD. DOÇ. DR. GÜLDANE GÜNDÜZÖZ
- 297 HACI BAYRAM-I VELÎ DÖNEMİNDE BİR ANKARA SUFİSİ
"ŞEYH ALİ SEMERKANDÎ": HALK İNANÇ VE UYGULAMALARI
AÇISINDAN BİR BAKIŞ
DR. ŞEVKET ÖZCAN

- 319 ANKARA’NIN MANEVİ COĞRAFYASINDA ORTA ASYALI SÜFİLER
SAIDA DARIEVA
- 339 ANKARA’NIN MANEVİYAT ÖNDERLERİNDEN ABDÜLHAKİM
ARVÂSİ VE BAĞLUM
YRD. DOÇ. DR. İBRAHİM BAZ
- 349 ABDÜLHAKİM ARVASÎ VE TASAVVUF ÇİZGİSİ
YARD. DOÇ. DR. SEVİM YILMAZ
- 363 ANKARA’NIN MANEVİ COĞRAFYASI VE DR. MÜNİR DERMAN
PROF. DR. VAHİT GÖKTAŞ
- 371 ŞEYH ŞERAFEDDİN DAĞISTANÎ VE TBMM’NİN MANEVÎ
TASDİKİ
DR. HAYATİ BİCE
- 401 ANKARA VALİSİ ÂBİDİN PAŞA’NIN MESNEVÎ ŞERHİ VE
TASAVVUFÎ DÜŞÜNCELERİ
PROF. DOÇ. DR. İSA ÇELİK
YAR. DOÇ. DR. BİROL YILDIRI
- 447 İSMÂİL-İ ANKARAVÎ’NİN HAYATİ ESERLERİ VE TASAVVUF
ANLAYIŞI
ERHAN YETİK
- 461 İSMAIL RUSÛHÎ ANKARAVÎ’NİN EL-HİKEMÜ’L-MÜNDERİCE
FİŞERHİ’L-MÜNFERİCE ADLİ ŞERHİ VE TASAVVUFÎ
MUHTEVASI
PROF. DR. M. MUSTAFA ÇAKMAKLIOĞLU
- 475 RÛHU’L-BEYÂN TEFSİRİNDE HACI BAYRAM VELİ VE
TAKİPÇİLERİ
YRD. DOÇ. DR. HALİT BOZ
- 491 XV.-XVI. YÜZYILLAR TÜRK SUFİLİĞİ
DOÇ. DR. CELİLOVA AYNUR

501 İSLAM'DA 'NEFS' TEZKİYESİNİN ÖNEMİ
DR. SAFFET HALILOVIÇ

517 التَّصَوُّفُ فِي مِصْرَ إِبَّانَ الْعَصْرِ الْعُثْمَانِيَّ
(٣٢٩-٥٠٢٢١ هـ / ٧١٥١-٥٠٨١)
أَعْلَامٌ وَقَضَايَا
د. مُحَمَّدٌ حَلَمِي عَبْدُ الْوَهَّابِ

BAYRAMÎ ŞEYHÎ MUHYİDDİN YAVSÎ'NİN ŞEYH BEDREDDİN'İN VÂRİDÂT'INDAKİ TARTIŞMALI KONULARA GETİRDİĞİ YORUMLAR



PROF. DR.
ABDURREZZAK TEK
Uludağ Üniversitesi

Kaynaklar özellikle İslam hukuku alanındaki otoritesi sebebiyle bir fakih olarak Şeyh Bedreddin'in âlim kimliğinin ve bu kimlik çerçevesinde oluşan saygınlığının, gerek yaşadığı dönem gerekse sonraki yüzyıllarda ilim çevrelerinde devam ettiğini yazmaktadır. Onun bu etkisinin sadece Anadolu ve Rumeli'yle sınırlı kalmayıp başta Mısır olmak üzere Ortadoğu İslam coğrafyasında da kendini gösterdiği görülmektedir. Nitekim Seyyid Şerif Cürcânî, İbn Arabşah gibi dönemin önde gelen âlimleri tarafından övülen Şeyh Bedreddin'in özellikle fıkıh alanındaki üstünlüğünden bahsedilmiştir. Hatta tasavvufî konulardaki görüşleri sebebiyle Şeyh Bedreddin'i "mülhid ve zındık" olarak tanımlayan 16. yüzyıl âlimlerinden İdris-i Bitlisî, onun şer'î ve aklî ilimlerde zamanın önde gelen âlim ve kadılarından olduğunu söylemekten kendini alamamıştır. Hiç kuşkusuz Şeyh Bedreddin'e böylesine bir ilmî otorite kazandıran husus, Edirne'de Musa Çelebi'nin yanında iken yaklaşık on yıl süren kazaskerlik döneminde *Câmiu'l-fusûleyn* gibi fıkıh alanında kaleme aldığı eserlerdir. Bu eserler idamından sonra bile Osmanlı medreselerinde okutulmaya devam edilecektir.¹

İlmî yetkinliği hemen her çevrede kabul gören böyle bir âlim, nasıl oluyor da sûfî kimliği altında söylediği sözler sebebiyle dinden çıkmakla

1 Şeyh Bedreddin'in farklı kimlikleriyle ilgili değerlendirmeler için bk. Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1999, s. 152-160.

suçlanarak idam ediliyordu? Şeyh Bedreddin’le ilgili kaleme alınan yazıların bu konudaki ortak kanaati, onun *Vâridât* adlı eseri ve bu eserinde ileri sürdüğü görüşleriydi. Aslında söz konusu görüşlerinin mahiyetinden önce *Vâridât* adlı eserin Şeyh Bedreddin’e aidiyetinin sıhhati gündeme gelmiştir. Bu küçük risale, şeyh İznik’te göz hapsindeyken veya daha güçlü bir görüşe göre Çelebi Sultan Mehmed’i bulma ümidiyle İznik’ten Rumeli’ye kaçtıktan sonra 820/1417-823/1420 yılları arasında müridlerine verdiği derslerden oluşmaktadır. Eserdeki konuların belli bir sistem dâhilinde ele alınmayışından hareketle *Vâridât*’ın Şeyh Bedreddin tarafından yazılmayıp müridlerinden biri tarafından şeyhin ölümünden sonra hatırdı kaldığı gibi derlenerek oluşturulduğu düşünülmüştür. Ancak bizzat şeyh tarafından kaleme alınmamış olsa bile, kitap derlendikten sonra son hâliyle şeyhin gözetiminden geçtiği kanaati de oluşmuştur. Bütün bu yaklaşımlar *Vâridât* adlı risâlenin Şeyh Bedreddin’in düşüncelerinin orijinal biçimlerini yansıtmadığı dolayısıyla güvenilir bir belge olarak kabul edilemeyeceği iddia edilmiştir.² Bize göre özellikle eserdeki systemsizlikten veya şeyhin tasavvufî çerçevede izah ettiği düşüncelerinin diğer eserlerinde bulunmayışından hareketle ileri sürülen bu tür iddialar iki açıdan değerlendirilebilir. İlki, kitaptaki fikir ve müşâhedelerin vâridât türü eserlerdeki gibi birbiriyle irtibatsız oluşu, konu başlıkları ve bölümler içermemesi, bu tarzda oluşan literatüre özgü tabî bir durumdur. Tasavvufî yorumlarının muhtevasına gelince, onun Mısır’da Şeyh Hüseyin el-Ahlatî’den tasavvufî terbiye görmesi, Ekberî ekole mensubiyeti ve Davud-ı Kayserî’nin *Fusûsu’l-hikem* şerhine hâşiye yazmasıyla ilgili bilgi dikkate alındığında mebd ve meâd konusuna dair sufiyâne düşünce ve müşâhedelerinin kaynağı da ortaya çıkmaktadır.³

İslam kelâmcıları âhiret hayatıyla ilgili nasların müteşabih grubuna

- 2 *Vâridât*’la ilgili benzer bakış açıları için bk. Halil b. İsmail, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı*, (nşr. Abdülbaki Gölpınarlı-İsmet Sungurbey), İstanbul, 1967, s. 30; Yener, Cemil, *Şeyh Bedreddin-Vâridât*, İstanbul 1970, s. 44; Kurdakul, Necdet, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, İstanbul 1977, s. 145-167; Dindar, Bilal, *Sayh Badr al-Din Mahmûd et Ses Vâridât*, Ankara 1990, s. 51; Ocak, a.g.e., s. 191.
- 3 Şeyh Bedreddin’in torunu Hâfız Halil b. İsmail’in dedesine dair 1460 yılı civarında yazdığı menâkıbnamede, *Vâridât*’ın bizzat Şeyh Bedreddin tarafından yazılan son eser olduğunu söyler. (*Simavna Kadısoğlu Menâkıbı*, s. 131-132) Hâlbuki *Vâridât*’ta yer alan görüşlerinden dolayı zındıklıkla itham edilerek asılan dedesini temize çıkarmak için eserin onun tarafından kaleme alınmayıp sonradan derlendiğini söylememesi dikkat çekicidir.

girmesi sebebiyle asıl anlamlarının dışında mecâzî mânalar da taşıyabileceklerini kabul etmişlerdir. Çünkü âhiret âlemi duyularla algılanamadığı gibi duyuların verilerine dayanan akıl yoluyla da tek başına idrak edilemez. Şeyh Bedreddin de âhiretle ilgili, *Vâridât*'ında yer verdiği kıyamet, haşir-neşir, cennet, cehennem, cennet nimeti ve cehennem azabı, ruh-beden ilişkisi, melek, cin, şeytan gibi gaybî varlıklar, iyilik-kötülük problemi, âlemin kıdemi, şeyh-mürîd ilişkisi, rüyanın gerçekliği ve eşyanın hakikatini bilmek (mârifet) gibi tasavvufun birçok meselesine zâhirî anlamlarının dışında bâtinî yorumlar getirerek vahdet-i vücûd ilkesi çerçevesinde izah etmeye çalıştığı görülmektedir. Bu çerçevede konular şu başlıklar altında ele alınabilir:

1. Haşrin Keyfiyeti

Kıyamet gününde yeniden diriltilecek olanların hesaba çekilmek üzere bir meydana sevk edilip toplanmasını ifade eden haşir, kıyamet hâlleri arasında ba'stan sonra ikinci merhaleyi oluşturur. Gerek haşir inancı, gerekse kıyametin kopmasından sonra diriltilme hadisesi olan ba's Kur'an, sünnet ve icmâ ile sabit olduğundan imân esaslarından birini oluşturur ve bunları inkâr edenler dinden çıkmış kabul edilir. Mansûriyye ve Cenâhiyye gibi bazı İslam dışı fırkaların haricinde hemen bütün mezhepler ba's ve haşrin gerçekleşeceğini kabul etmiştir. Konuyla ilgili tartışmaların ise şu üç bakış etrafında şekillendiği görülür:

Âhiretteki cismanî bedenün dünyadaki bedenün tıpkısı olacağını kabul edenler.

Yaratılışın sadece ruhanî olacağını iddia edenler.

Cismanî yaratılışı kabul etmekle âhiretteki yaratılışın dünyadaki bedenle değil de benzer bir bedenle olacağına inananlar.

Ehl-i sünnet, Mutezile ve Şîa gibi mezhep âlimleri ba's ile ilgili âyet ve hadislerden hareketle yeniden dirilişin cismanî olacağı kanaatindedirler.⁴ Ba'sin cismanî oluşunu mümkün görmeyen İslam Meşşâî filozofların ise temel hareket noktaları, ma'dûmun aynıyla iâdesini imkânsız kabul etmeleridir. Buna göre çürüyüp yok olan bedenün (ma'dûmun) âhirette

4 İlgili ayet ve hadisler için bk. Kâf, 50/4; Yâsin, 36/78-79; Nûh, 71, 17-18; ez-Zümer, 39/68; el-Meâric, 70/43; er-Rûm, 30/56; Kâf, 50/42; Buhârî, "İmân", 37, "Tefsir" 39/3, 78/1, "Rikâk", 45; Müslim, "Fiten", 141, 142, "Cennet", 55-59; Nesâî, "Cenâiz", 118.

tekrar aynıyla meydana getirilmesi mümkün değildir. Ruh ise bâkîdir ve onda değişiklik söz konusu değildir. Allah yeni bir beden yaratıp ruhla birleştirmeye muktedir olsa da aynı ruhun farklı bedenlerle birleşmesi tenâsühü gerektirir. Dolayısıyla ba's ve haşir bedenler için değil ruhlar için söz konusudur. Âyet ve hadislerde geçen cismanî tasvirler ise insana âhiret hayatıyla ilgili gerçekleri daha kolay anlatmak, iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten vazgeçirmek için başvurulmuş sembollerden ibarettir.⁵ Ruhun yeni bir bedene kavuşmasını tenâsüh olarak kabul etmeyen Muhammed el-Gazzâlî, bu tür tevilleri inkârla eşit tutmuş ve buna taraftar olan filozofları tekfir etmiştir.⁶ İslam filozofları içinde özellikle Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Helenistik felsefeden de etkilenerek âhirete ait mutluluğu aklî lezzete ulaşma, azap ve ıstırapı da bundan yoksun kalma şeklinde açıklayarak haşrin cismanî değil, ruhânî olacağını ileri sürmüşlerdir.⁷

Âhirete dair konuların emir, gayb ve melekût âleminde olması hasebiyle câhillerin anlayamayacağını söyleyen Şeyh Bedreddin ba's ve haşirle ilgili görüşlerini *Vâridât*'ında şu cümlelerle ifade eder:

“Dağılıp yok olduktan sonra daha önce olduğu gibi bedeninin bekâsı ve cüzlerinin bir araya gelmesi söz konusu değildir. Ölümlerin diriltilmesinden kastedilen bu değildir.⁸ Bedenlerin haşri avâmın zannettiği şekilde doğru değildir.”⁹

5 Kelamcılar İslam Meşâî filozofların bu anlayışlarını “eczâ-i asliye (bir tür genler)” görüşüyle cevaplandırmışlardır. Onlara göre her canlının bedeni doğumundan ölümüne kadar sürekli değişikliğe uğrasa da değişmeyen bazı aslı parçalar mevcuttur. Kıyamet gününde canlının bedeni onun bu aslı cüzlerinden meydana getirilecektir. Konuyla ilgili bk., Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, (nşr., Gerard Cihami), Beyrut 1993, s. 213-214; Ebû'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, (nşr. M. Yusuf Musa-Ali Abdulhamid), Bağdat 1369/1950, s. 371-372; Abdulkâhîr el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 234; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu meâlimi usûlid'-dîn*, (nşr. Semih Dağım), Beyrut 1996, s. 89-90; Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonra Hayat-Kabir Hayatı*, Konya 1989, s. 213-214; Yavuz, Yusuf Şevki, “Ba's”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, V, 100.

6 Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1955, s. 84-90.

7 Konuyla ilgili bk. Yavuz, a.g.md., V, 98-100; Toprak, Süleyman, “Haşir”, *DİA*, XVI, 416-417; Karadağ, Cağfer, *İslam Düşüncesinde Âhiret*, Bursa 2008, s. 91-95; Aydın, Yaşar, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 112; Koloğlu, Orhan, “Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'ade)”, *Usûl İslam Araştırmaları*, Ocak-Haziran, 2008, sy. 9, s. 7-40.

8 Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, (Muhyiddin Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik fî şerhi keşfi esrârî'd-dekâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, nr. 2620 içinde), vr. 4a-b.

9 Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, vr. 22a.

Şeyhin yukarıdaki ifadelerinden iki husus öne çıkar: Âhiretteki yaratılışın bedenlen değil de sadece ruhen olacağı yahut yaratılış cismanî olsa da dünyadaki aynı bedenle olmayacağı. Şeyh Yavsî'ye göre Şeyh Bedreddin ikinci manayı yani “yaratılışın dünyadaki aynı bedenle olmayacağını” kastetmektedir; dolayısıyla bedenlen dirilişe karşı değildir. Çünkü onun burada vurgulamak istediği şudur: Beden anâsırdan mürekkebdir ve mürekkeb olan her şey hâdis ve fânîdir, ebedilik vasfı taşımaz. Bedeni oluşturan cüzler dağılıp yok olduktan sonra tekrar bir araya gelmeyip aslına rücû eder.¹⁰ Diğer bir ifadeyle beden dağılıp yok olma özelliğini taşıyan dört unsurdan meydana gelmiştir. Ardından ilâhî irâde ile ruh bedene taalluk etmişse de ruhun bedene taalluku ona ebedilik kazandırmamıştır. Bu nedenle ölüm gerçekleşikten sonra bedeni oluşturan unsurlar asıllarına yani fânîlik vasfına bürününce beden dağılıp yok olur. İnsan âhirette cismanî olarak yaratılacaksa da bedeni şeklen dünyadaki bedene benzese bile özellikleri itibarıyla ondan farklı olacaktır. Zira âhirette ebedilik söz konusu olduğu için uhrevî bedende fânîlik vasfını taşıyan yorgunluk ve usanç hissetmemek, uykuya ihtiyaç duymamak, hastalanmamak ve ihtiyarlamamak gibi unsurların yer alması düşünülemez. Şu halde Şeyh Bedreddin cismanî haşre karşı olmayıp haşrin keyfiyeti hakkında halkın yanlış telakkilerine karşı çıkmaktadır.

Vâridât şârihlerinden Abdullah İlâhî (ö. 896/1491) ve Kemâleddin Harîrîzâde'nin konuya bakışları Şeyh Yavsî ile aynıdır.¹¹ Bununla birlikte Şeyh Bedreddin'in görüşlerine eleştiren 17. yüzyıl Halvetî şeyhlerinden Nureddinzâde konuya daha temkinli yaklaşır. Ona göre şayet müellif, âhirette yaratılan beden, özellikleri itibarıyla dünyevî bedenden farklı olacağını kastetmişse bu kabul edilebilir. Ancak kastı cismanî haşri redderek âhiretteki yaratılışın ruhanî olacağı ise bu bakışı kitap, sünnet ve icmâ-ı ümmete muhaliftir, dinden çıkmaya sebep olur.¹² Şeyhülislam Musa Kâzım ise Şeyh Bedreddin'in daima ruhaniyetle meşgul olmasından dolayı cismaniyata iltifat etmediğini, bu sebeple bedenlerin haşrini inkâr ettiğini iddia eder.¹³

10 Muhyiddin Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* vr. 4a-5b, 22a-b.

11 Bk. İlâhî, *Keşfü'l-vâridât*, vr. 9b-11a; 35a-36b. Harîrîzâde'ye göre peygamberlerin ve velilerin bedenleri yok olmaz; çünkü onların bedenleri ruh, ruhları bedendir. Bk. *Fütûhât-ı İlâhiyye*, Osman Ergin, nr. 507, vr. 11b; 52a-57a.

12 Nureddinzâde Muslihuddin, *er-Red 'ale'l-vâridât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah nr. 2079, vr. 213a-214a, 228b.

13 Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, (trc. Musa Kâzım Efendi, nşr. M. Serhan Tayşî), İstanbul 2010, s. 3.

Cennet Nimetleri ve Cehennem Azabı

Şeyh Bedreddin'in eleştirilen görüşlerinden biri de onun cennet ve nimetleri ile cehennem ve azabını sadece ruhanî kabul ettiğine dairdir. *Vâridât*'ta konuyla ilgili yer verdiği cümleleri şöyledir:

“Bil ve şüphe etme ki cennet, [cennetteki] köşkler, ağaçlar, huriler, elbiseler, nehirler, meyveler; cehennem azabı, ateşi ve benzerleri -ki haberlerde gelmiş ve eserlerde [bunlarla ilgili sözler] çokça yayılmıştır-zâhir anlamlarıyla sınırlı değildir. Bunların, velîlerden asfîyâ olanların bildiği başka ma'nâları da vardır.¹⁴

Huriler, köşkler, nehirler, ağaçlar, meyveler ve bunların benzerlerinin tamamı his âleminde değil hayal âleminde tahakkuk eder.¹⁵ Cennet, cehennem ve onların ayrıntılarının cahillerin akıllarında olanın dışında manaları vardır.¹⁶

Şeyh Bedreddin'in yukarıdaki ifadeleri üzerinde düşünüldüğünde hemen ilk bakışta onun cennet nimetlerini ve cehennem azabını ifade eden tasvirlerinin sembolik, gerçekte vuku bulmayıp caydırıcı, iyiliği özendirici ve kötülüklerden sakındırıcı bir müeyyide olduğu şeklinde bir iddiada bulunduğu anlaşılabilir. Hâlbuki Şeyh Yavsî'ye göre böyle bir mana asla söz konusu olmayıp bu sözlerden şeyhin amacı, âhîret hayatının halkın anladığı şekilde sadece cismanî bir yapıdan ibaret olmayıp ruhanî bir yönünün de bulunduğu dikkati çekmektir. Dolayısıyla şeyh Kur'an'ın zahirinin yanında batınî manasının da olduğundan hareketle konuyla ilgili âyetleri batınî olarak da yorumlamaya çalışmıştır. Zira âhîret hayatı hem cismanî hem de ruhanî mutluluğu ifade ettiği için cennet ve nimetleri, cehennem ve azabıyla ilgili mânâlar yalnızca zahirlerine hamledilerek sınırlandırılmaz.

Şeyh Yavsî'ye göre ruh bedenden ayrıldığında kişinin dünyada iken sahip olduğu güzel ahlâkının, iyi vasıflarının ve sâlih amellerinin karşılığı cennet nimetleri şeklinde zahir olur. Dolayısıyla cennet nimetlerinden kastedilen güzel ahlâkı ve kemal vasıfları donanan ruhun aslî vatanına döndüğünde hissettiği lezzet, sürür ve mutluluklardır. Huriler, köşkler, nehirler gibi surî nimetler güzel ahlâkın misâlî suretlerdeki tecellileridir.

14 Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, vr. 2b-3a.

15 Şeyh Bedreddin, a.g.e., vr. 6b.

16 Şeyh Bedreddin, a.g.e., vr. 22b.

Mesela tevhit su nehri, ilim bal nehri, hilim süt nehri, marifet ise şarap nehri olarak tecelli eder. Ruhun tatmış olduğu bu tür nimet ve lezzetler sonsuzdur; zira bunlar onun aslına ait ilahî güzellikleri müşahede etmesi ve kemalini bilmesiyle meydana gelir. Güzel ahlâk ruha bunları kazandırırken itikadî bozukluklar, kötü ahlâk, bu ahlâka ait unsurlar, nefsanî, hayvanî arzu ve şehvetler ve masiva ile olan ünsiyet ruhu aslından alıkoyar. Bu durumdaki ruh bedenden ayrıldığında aslındaki ilahî cemali müşahede etmekten perdelendiği için müthiş bir ıstırap içinde olur ki, işte bu onun cehennemi haline gelir. Dolayısıyla cehennem ve azabından kastedilen kötü ahlâk ve olumsuz sıfatlardır. Bunlar yılan, çıyan, akrep gibi suretlerle ortaya çıkar. Ancak bütün bu manalar, cennet ve cehennemle ilgili zâhirî olguların kabul edilmeyeceği anlamına gelmez.

Öte yandan Şeyh Yavsî cennetin yapısının, nimetlerinin, bağının bahçesinin, nehrinin yahut cehennem ve azabının sadece cismanî olduğunu söylemenin doğru olmadığı gibi, yalnızca ruhanî olduğunu söylemenin veya ruhî anlatım ve sembollerle tevil etmenin de doğru olmadığı kanaatindedir. Burada asıl nokta hem cimsânî hem de ruhânîliğin birlikte olacağıdır. Bununla birlikte Allah'ın rızasına ulaşmak, O'nunla konuşmak ve O'nun cemâlini müşahede etmek gibi ruhanî zevkler, yeme, içme, elbise, güzel koku, huriler, ağaçlar, nehirler gibi maddî zevklere diğer bir ifadeyle ruhânî cennet cismanî cennete baskın gelecektir. Çünkü temel hedef Hakk'a yönelmek ve O'nun rızasına kavuşmaktır; dolayısıyla cennet halkı asıl mutluluğu avamın zannettiği gibi surî şeylerde değil manevî tatminde bulacaktır. Bu nedenle lezzet, sürur, sevinç veya elem, ıstırap ve cezanın şiddeti ruhun mebbeine olan yakınlığı veya uzaklığı oranında değişiklik gösterecektir. Buradan hareketle Şeyh Yavsî, Şeyh Bedreddin'in cennet nimetlerinin veya cehennem sıkıntılarının, dünyadaki nimet ve mihnetlerin isimlerini taşısa da yapı farklılığı nedeniyle aralarındaki isim benzerliğinden başka bir münasebetin bulunmadığını ve bu konudaki bâtınî mânâları ve misâl âlemindeki karşılıklarını asfiyâ, evliyâ ve âlim-i billahtan başkasının bilmediğini vurguladığını söyler.

Yine Şeyh Yavsî'ye göre şehâdet âleminde var olan her bir şeyin bir hakikati vardır ve bu şey ancak hakîkatıyla var olur. Söz konusu hakîkatin de melekût ve gayb âleminde müşâhede edilen misâlî bir sureti bulunmaktadır. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin "*Huriler, köşkler, nehirler,*

ağaçlar, meyveler ve bunların benzerlerinin tamamı his âleminde değil hayal âleminde tahakkuk eder” sözüyle bunların hakikatlerinin şehâdet âleminde değil de misâl âleminde gerçekleşeceğine dikkati çekmiştir.¹⁷

Diğer taraftan Şeyh Bedreddin’in cennet ve cehennemın bâtınî yorumuna dair bu bakışı ilk defa onunla oluşmuş değildir. Önceki bazı sûfîlerin özellikle İbnü’l-Arabî’nin de bu görüşte olduğu açıktır. İbnü’l-Arabî’ye göre her amelin bir cenneti vardır; her farzın, her nâfilenin, iyi bir iş yapmanın, bir yasağı veya çirkin görülmüş bir davranışı terkin bir cenneti vardır ve daha faziletli davrananın ve ameli daha fazla olanın bu cennetten alacağı pay da fazla olacaktır. Ameller cenneti veya nefis cenneti gibi isimlerin verildiği bu cennet, leziz yiyecekler, faydalı hoş içecekler ve göz alıcı eşlerden oluşan *sûrî cennettir*; mü’minlerin amelleriyle mamur olur. İlâhî isim ve sıfatların tecellîlerinden kaynaklanan mânevî cennete *sıfatlar cenneti* denir. Gayb ve şehâdet âlemini bir araya getiren sıfatlar cenneti aynı zamanda kalbin cennetidir. *Zât cenneti* ise ahadiyyet mertebesinde Zât’ın cemâlinin müşâhedesi olup ruhun cennetidir. Görüldüğü üzere İbnü’l-Arabî, *sûrî zevklerden* oluşan cenneti nefsin, *ilâhî isim ve sıfatların tecellîlerinin* meydana getirdiği mânevî zevklerden oluşan cenneti kalbin, her iki âlemin ötesinde sadece Hakk’ın cemâlini müşâhede sonucu oluşan cenneti de ruhun cenneti kabul etmiştir. Ancak onun bu yorumu, mânevî cennet ve cehennemın yanında duyulur (cismanî) cennet ve cehennemın varlığını kabul etmediği anlamına da gelmemektedir.¹⁸

Kıyamet ve Alâmetleri

Şeyh Bedreddin, Hz. Peygamber döneminde bazı insanların kendi zamanlarında kıyametin kopmasını, deccâl, dâbbetü’l-arz, mehdî ve benzeri şeylerin çıkmasını beklediklerini; aynı şekilde daha sonra gelenlerin

17 Yavsî, *Hakikatü’l-hakâik*, vr. 3a-b, 6b, 22b.

18 Cennet ve cehennemle ilgili İbnü’l-Arabî’nin görüşleri için bk. *el-Fütûhât*, I, 297-304, 317-318; III, 32; Abdurrezzak el-Kâşânî, *İstılâhâtü’s-sûfiyye: Sûfîlerin Kavramları*, (tec. Abdurrezzak Tek), Bursa 2014, s. 11, 243-244; a.mlf., *Letâifu’l-â’lâm*, (nşr. Mecid hâdîzâde), Tahran 2000, s. 223-224; Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 77-81; Suâd el-Hakîm, *el-Mu’cemu’s-sûfî*, Beyrut 1981, s. 287-292. Gazzâlî de konuyla ilgili bâtınî yorumları kabul etmiş, cennet zevklerinin hissî, hayalî ve aklî olmak üzere üçe ayrıldığını ve herkesin kendi kabiliyetine göre bunlardan faydalanacağını söylemiştir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Madnûn bih ‘alâ gayri ehlihi*, (*Mecmû’atü Resâilî’l-İmâm el-Gazzâlî içinde*), Beyrut 1406/1986, IV, 159-161; a.mlf., *Faysalü’t-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-zendeka*, Kahire 1961; Topaloğlu, Bekir “Cennet”, *DİA*, VII, 381-384.

de bunların kendi zamanlarında ortaya çıkacağını düşündüklerini hatta bu konularda eserler yazdıklarını belirterek kıyamet ve alâmetlerini sadece zahiri anlamlarıyla yetinmeyip zahiri mananın dışında da yorumlar. Mesela Şeyh Bedreddin'in bakışında kıyametten kastedilen, sıfatların hükmünün hem zahiren hem de bâtinen ortadan kalkması sonucu zâtın zuhur etmesidir. Şeyh Yavsî Kâşânî'nin *Istilahât*'ından örnek göstererek kıyametin tek anlamının olmadığını şöyle aktarır:

“Kıyamet, öldükten sonra ebedî hayatta dirilmektir. Üç türlü kıyamet vardır. Birincisi, ölen kişinin dünyevî hayattaki durumuna göre tabîî ölümden sonra ulvî veya süflî berzahtan birindeki bir hayatta dirilmesidir. Zira Hz. Peygamber (as) “Nasıl yaşıyorsanız, öyle ölürsünüz ve [nasıl ölürseniz] öyle dirilitilirsiniz”¹⁹ buyurmuştur. Bu, Hz. Peygamberin “Kim ölürse kıyameti kopmuştur”²⁰ sözünde işaret edilen küçük ölümdür. İkincisi, iradî ölümden sonra kudî âlemdaki ebedî kalbî hayatta dirilmektir. Nitekim “İradeyle öl ki, tabiatla diri kalasın” denmiştir. Bu, “Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine nur verdiğimiz kimse”²¹ âyetinde işaret edilen orta kıyamettir. Üçüncüsü, Allah'ta fenâ bulduktan sonra Hak'la bekâ esnasında gerçek hayatta dirilmektir. Bu ise, “Büyük felaket (kıyamet) geldiği zaman”²² âyetiyle işaret edilen büyük kıyamettir.”²³

Kıyamet için yapılan batınî yorum kıyamet alâmetleri için de geçerlidir. Şeyh Bedreddin'e göre âyet ve hadislerde güneşin batıdan doğması, tevbe kapısının kapanması, deccâl ve dâbbetü'l-arzın zuhuru, mehdînin ortaya çıkması gibi haber verilen kıyamet alâmetlerinin hakikatlerinin de batınî manaları vardır. Mesela deccâl akl-ı me'âşın kibir ve büyüklenme arzusuyla ortaya çıkmasını, kişideki tabîî kuvvelerin ruhanî kuvvelere galip gelmesini veya Hz. Peygamber döneminde Ebû Cehil ve Abdullah b. Selûl örneğinde olduğu gibi her zamanda insanları doğru yoldan alıkoyarak nifak ve yalanlarıyla dalaletle sürükleyen kimseleri simgeler. Nitekim Şeyh Yavsî Peygamberimizin ashaba deccâl ve fitnesinden korunmak için dua öğretmesi, deccâlın sadece kıyametin kopmasına yakın çıkacak kişi gibi

19 Benzer bir hadis için bk. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, I, 117.

20 Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddin*, IV, 64. Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, V, 3; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 187.

21 el-En'âm, 6/122.

22 en-Nâzi'ât, 79/34.

23 Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik*, vr. 82a-b; Kâşânî, *Istilahât*, s. 83-84.

anlaşılmasının bir göstergesidir.

Aynı şekilde Ye'cûc ve Me'cûc insandaki kötü vasıf ve düşüncelerin bütünüyle zuhurunu ve kişinin batınını istila etmesini; mehdî küllî aklın ve ruh-ı a'zâmın ortaya çıkmasını; dâbbetü'l-arz nefsi-i levvâmeyi; güneşin batıdan doğması ruhun bedenden ayrılmasını ve tevbe kapısının kapanması da mü'minin ömrünün sona ermesini simgelemektedir. Yine Hz. İsa'nın yere inmesi akl-ı me'âdın yakîn nuruyla ortaya çıkmasından kinaye olup deccâlî katletmesi de hükmünü iptal etmesi anlamındadır. Ancak bu manaları insan-ı kâmil ve muhakkiklerden başkasının anlaması mümkün değildir. Yoksa avâmın zannettiği gibi söz konusu hususları sadece zâhirlerine hamlederek anlamaya çalışmak ve bu şekilde ortaya çıkmalarını beklemek hatadır. Bununla birlikte Şeyh Yavsî kıyamet ve alâmetleriyle ilgili batınî mânâların, zahirî anlamları iptal etmediğini, dolayısıyla bunların vuku bulmayacağı şeklinde anlaşılmasını gerektiğini belirtir.²⁴

Melek, Cin ve Şeytanın Mahiyeti

Şeyh Bedreddin'e yöneltilen eleştirilerden bir diğeri de onun, Ehl-i sünnet inancında haricî varlıkları kabul edilen melek, cin ve şeytan gibi unsurlara müstakil ve haricî bir varlık atfetmeyip bunları batınî bir güç olarak yorumladığı iddiasıdır.²⁵ Şeyh *Vâridât*'ın başlarında bu hususla ilgili şu cümlelere yer verir:

“Seni Hakk'a yönelten her şey melek ve rahmândır ve seni mâsivaya yönelten her şey de iblis ve şeytandır. Yine senin Allah'a meyletmene sebep olan gücün meleklerdir ve cismanî ve şehvî lezzetlere meyletmene sebep olan gücün de şeytanlardır. Sen melek ve şeytanlarla dolusun, hüküm bunlardan galip olana aittir. Cin ise melek ve şeytanının arasındadır.”²⁶

Şeyh Yavsî'ye göre şeyh bu sözleriyle daha ziyade insandaki melekî veya şeytanî özellik ve düşüncelere işaret etmekte yoksa söz konusu varlıkların dış dünyada var olmalarını inkâr etmemektedir. Ona göre bir kimsenin hem iyi hem de kötü tarafı vardır. İyi yönü onun ruhunu ve

24 Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik*, vr. 81b-83a; Harîrîzâde, *Fütûhât-ı İlâhiyye*, vr. 161a-165a; Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, (trc. H. Kamil Yılmaz), İstanbul 2010, s. 42-43.

25 Nureddinzâde'ye göre melek, cin ve şeytanın latif bir yapıya sahip olması müstakil ve gerçek bir varlık türü olmadığı anlamına gelmez. Bk. *er-Red 'ale'l-vâridât*, vr. 219b, 221b-223b.

26 Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, vr. 9b-10a.

ruhânî tarafını, kötü yönü de nefsi ve nefsanî özelliklerini ifade eder. İster güzel ahlâk gibi dâhili bir kuvvet, isterse Hak yolda sana rehberlik eden her hangi bir şahıs gibi harici bir durum olsun seni Allah'a yönelten her şey melekîdir. Aynı şekilde kötü ahlâk ve dalâlete düşmüş kimseler gibi seni Hak'tan alı koyan her şey de iblis ve şeytandır. Nitekim “*Şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise, derler ki: Şüphesiz, sizinle beraberiz. Biz (onlarla sadece) alay ediyoruz*”²⁷ âyeti insanları Hak'tan alıkoymaları sebebiyle münafıkların reislerini şeytan olarak adlandırmaktadır. Dolayısıyla kişinin batını hem melek hem de şeytana ait vasıflarla doludur. Eğer bir kimsede doğru ve iyi olana meyletmek, sözünde durmak, dini yükümlülükleri yerine getirmek gibi vasıflar öne çıkmışsa onda hâkim olan melekî yöndür. Aynı şekilde cimrilik, haset, kibir, kendini beğenme, şehvet ve şöret arzusu gibi özellikler ön plana çıkmışsa bu kimsede baskın olan da nefsanî ve şeytanî yöndür. Şu halde insana düşen kendisinde hangi yönün baskın ve üstün olduğunu bilmesi ve buna göre önlemini almasıdır.

Hâdî isminin mazharı olan melekler rahmanî havâtırla kalbe zikir, güzel fikir ve ahlâkî ilhâm ederken, *Mudil* isminin mazharı olan şeytanlar ise şehvî ve nefsanî havâtır ve vesveseleri ilkâ etmektedir. Dolayısıyla kişiyi Hakk'a yönelten kuvve -ki bundan aklî veya ruhî kuvve kastedilmektedir- melek olarak isimlendirildiği gibi Hakk'a meyletmekten alı koyan vehmî kuvveler de şeytan olarak adlandırılmaktadır. Zira akıl insan bedeninde Cebrâil'i, vehim de iblisi sembolize eder. Bunlardan hangisi kişiye galipse onun hükmü altındadır. Yani iyi olan aklî kuvveler, kötü olan vehmî kuvvelere tam olarak galip gelirse kişi iyiler ve veliler zümresinden olurken, bunun aksine vehmî kuvveler aklî kuvvelere galip geldiğinde ise şakî ve münâfıklardan olur. Harîrizâde'ye göre söz konusu galibiyet feyz-i akdes ve feyz-i mukaddesten ibaret olan kaza ve kader yönüyledir. Öte yandan konum itibarıyla melek ile şeytan arasında olan cin ise kuvve-i hayâliyyeyi sembolize eder. Ruhanî oluşları itibarıyla çeşitli suretlerde zuhur etme imkânları olsa da zâhiren değil hiss-i bâtın ve hayal kuvvesi ile görülürler. Şu halde melekler, cinler ve şeytanlar gayri maddî cevherden oluşmaları açısından birbirlerine benzemekle birlikte tür olarak ilim ve kudret bakımından farklılık arzederler.²⁸

Yine Şeyh Bedreddin “*Bilmelisin ki felekî, unsurî ve benzeri kuvveler*

27 el-Bakara, 2/14.

28 Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik*, vr. 9b-10a, 22b-23b, 74a. Ayrıca bk. İlâhî, *Keşfü'l-vâridât*, vr. 14b, 20b-21b, 37a-b, 70b; Harîrizâde, *Fütühât-ı İlâhiyye*, vr. 23a-28a, 57b-60a, 152b.

meleklerdir. Peygamberlerin melekler hakkındaki sözleri benim indimde kuvve dediğim söz üzeredir; yoksa câhillerin zannettiği gibi değildir”²⁹ sözüyle meleklerin ruhânî olduklarına işaret etmekte yoksa kendilerine mahsus varlıklarının bulunmadığını vurgulamamaktadır. Bununla birlikte Şeyh Yavsî âyetlerde meleklerin gücü temsil eden kanatlara sahip olmalarından³⁰ bahsedilmesini mecazi olarak kabul eder. Nitekim Allah’a elin nispet edilmesi de aynı şekilde mecazi olup kudreti temsil etmektedir. Harîrîzâde ise meleklerin cismanî suretlerinin bulunabileceğinin belirtilmesindeki maksadın, cismanî suretlerinin varlığından ziyade onların görevleri icabı kuş yahut insan gibi çeşitli suretlere bürünebileceklerine işaret edildiğini belirtir.³¹

1. İrade ve İhtiyar Meselesi

Şeyh Bedreddin’in “Fiillerin tamamı Hakk’ındır, suretler ise onun âletleridir. (...) Kulun suretinde Hak’tan başka tasarruf sahibi bulunmadığından ve kul da bundan gafil olduğundan Hak’tan gayri kendisine mahsus bir ihtiyar, fiil ve vücûdun varlığını tahayyül etti. (...) Hâlbuki bu tahayyül ve tasavvur, gafleti sebebiyle mezmumdur. (...) Kul filleri terk etmeye kâdir olduğunu zanneder, hâlbuki öyle değildir”³² sözleri ile cüz’î irâdeyi kabul etmeyip cebir görüşüne sahip olduğu üzerinde durulmuştur. Şeyh Yavsî’ye göre müstakil bir varlığı bulunmayan kul Hakk’ın varlığının mazharıdır. Ancak bu mazhariyet aslî değil itibarîdir. Dolayısıyla kendisine ait varlığı olmayan ve hakikati ‘adem üzere bâki olan kulun ilmi, kudreti ve bütün irâdesi de Hakk’ın sıfatıdır. Kullara ait fiillerin zuhuru onların ilm-i ezelîdeki kabiliyet ve istidatlarına göre olup yalnızca Hakk’ın kudretiyle meydana gelmektedir. Şu halde herkesin amel ve kesbi kendi istidat ve kabiliyeti hasebiyle vücud bulduğundan cebirden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin’in burada dikkati çektiği husus, kulun kendine mahsus bir vücûdunun ve buna bağlı olarak da fiillerinin olduğunu tahayyül etmesinin gaflet olduğudur. Zira her türlü ihtiyâr ve fiil de dâhil olmak üzere bütün mümkünât Hakk’ın vücûdunun eseri olduğundan O’ndan başka fâil ve O’nun ihtiyar ve fiilinden başka da fiil ve ihtiyar yoktur. Fiillerin kuldan sâdir olması, sebeplerin bir araya

29 Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, vr. 37b.

30 Bk. Fâtır, 35/1, en-Necm, 53/5, et-Tahrîm, 66/6, et-Tekvîr, 81/20; el-En’âm, 6/93.

31 Yavsî, *Hakikatü’l-hakâik*, vr. 37b; İlâhî, *Keşfü’l-vâridât*, vr. 51b-52a; Harîrîzâde, *Fütûhât-ı İlâhiyye*, vr. 88a-b. Ayrıca bk. İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, s. 49; Kayserî, *Şerhu Fusûs*, s. 339-340; Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 119-120.

32 Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, vr. 15a-16a.

gelmesiyle önce ilâhî meşîetin, ardından kişinin istidadına göre fiillerin ortaya çıkmasıyla. Diğer bir ifadeyle sebepler bir araya gelmediğinde meşîet hâsıl olmaz ve meşîet hâsıl olmayınca da fiiller sudûr etmez. Ancak burada unutulmaması gereken nokta, meşîet ile istidâd arasındaki böyle bir bağın cüz'î irâdeyle çelişmeyeceğidir.³³

2. Hz. İsa'nın Durumu

Hz. İsa'nın ölümü ve kıyametin kopmasından önce kıyamet alâmeti olarak tekrar dünyaya gelişi yani nüzûl-i İsa meselesi, âlimler arasında tartışılan konulardan biridir. Ehl-i sünnet âlimlerine göre Hz. İsa düşmanları tarafından öldürülmek istendiğinde hem ruhen hem de bedenen ilâhî huzura yükseltilmiş olup göktedir. Kıyametin vukuundan önce dünyaya incek, son peygamberin getirdiği vahiylerle tâbi olacak ve deccâlî öldürerek yeryüzünde adâleti hâkim kılacaktır. Şeyh Bedreddin'in konuyla ilgili görüşü şöyledir:

“İsa aleyhisselâm ruhuyla diri bedeniyle ölüdür. Ruhullah olduğundan ruhâniyyeti ona gâliptir. Ruha ölüm yoktur. Onlar ittifakla Hz. İsa ölmedi dediler. Bu, onun anâsırdan meydana gelen bedeninin ölmediği anlamında değildir. Zira böyle bir şey muhaldir.”³⁴

Buna göre ruhullah vasfına hâiz olan Hz. İsa ruhen diri olup melekût âlemine ruhuyla yükseltilmiş ve urûc eylediği vakitte de anâsırdan müteşekkil olan bedeninden ayrılmıştır. Bedenen yükselmiş olmasının imkânsızlığı ise melekût âleminde keşâfetin değil letâfetin asl olmasıdır. Ayrıca Şeyh Bedreddin Hz. İsa'yla ilgili gördüğü bir rüyayı anlatarak görüşünü desteklemeye çalışır: “808 [1405] senesinin Cuma gününde iki adamı hazır gördüm. Birisinin elinde ölmüş hâlde İsa aleyhisselâm vardı. Sanki onlar bana İsa'nın bedenen öldüğünü tenbih ediyorlardı. Doğrusunu Allah bilir.”³⁵ Şeyh Yavsî'ye göre Hz. İsa, ruhunun nefesine ve bedenine galip olması hasebiyle “Ruhullah” olarak isimlendirilmiştir. Hz. İsa hayatta iken bedene mahsus hükümlerden ziyade ruhî kuvveler onda etkili idi. Bu nedenle dünyevî ilgi ve alakalardan uzak bir şekilde ilahî nurda müstağrak olarak yaşamaktaydı. Dolayısıyla Hızır'da olduğu üzere hayât-ı tabiiyye ile değil hayât-ı nûraniyye ile yaşamıştır. Her ne kadar anasırdan müteşekkil bir

33 Bk. Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik*, vr. 15a-16a; İlahî, *Keşfü'l-vâridât*, vr. 25b-27a, 39a-40a; Harîrîzâde, *Fütûhât-ı İlahiyye*, vr. 36a-40b. İbnü'l-Arabî'nin konuyu vahdet-i vücûd bağlamında ele almasıyla ilgili bk. Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-süfi*, s. 438-442, 633-639.

34 Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, vr. 20b.

35 Şeyh Bedreddin, a.g.e., vr. 22a.

beden ve bunu ayakta tutan mücerred ruha sahipse de ruh onda hâkim ve gâlip olup bedeni ruhuna tabi idi. Bu açıdan bakıldığında Hz. İsa beden olarak değil kendisinde galip olan unsur açısından ölmemiştir. Nitekim “*Oysa onu öldürmediler ve asmadılar, fakat onlara öyle göründü*”³⁶ âyetinde olduğu üzere ondan bahseden âyetlerde bedenlen öldürülmediğine ve hayatta olduğuna açık bir işaret yoktur. Hatta “*Şüphesiz ki seni öldürecekim, seni kendime yükseltecekim ve seni inkârcılardan temizleyecekim*”³⁷ âyeti bedenlen vefat etmiş olabileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin’in konuyla ilgili bakışı yanlış değildir. Hatta Şeyh Yavsî’ye göre Hz. İsa’nın bedenlen vefat etmediği aklî bir delilken şeyhin gördüğü bu rüyâ, onun bedenlen öldüğüne dâir keşfi bir delildir ve sufiler nezdinde hakikate delâlet etmesi açısından keşfi delil aklî delilden üstündür.³⁸ Nureddinzâde ise böyle bir keşfin, Kur’ân ve sünnete uymadığı için delil olarak kabul edilemeyeceğini belirtir.³⁹

Abdullah İlâhî bu konuda Şeyh Bedreddin’in görüşlerine ihtiyatla yaklaşmayı tercih eder. Mesela şeyhin, Hz. İsa’nın bedeninin ölmemesini muhâl kabul etmesine karşılık “aklen muhâl olsa da hem ilâhî kudret açısından hem de naklen muhâl olmadığını ve bunun da taklid yoluyla değil zevken anlaşılabileceğini” söyler. Ayrıca Şeyh Bedreddin’in görmüş olduğu rüyânın da tabir edilebileceğine işaret ederek rüyanın sonunda şeyhin “*Doğrusunu Allah bilir*” sözünü, rüyânın yoruma açık olduğuna delil olarak getirir. Nureddinzâde ise hem Şeyh Bedreddin’in, hem de şârihlerin konuyla ilgili yorumlarını bâtil olarak nitelendirerek şiddetle eleştirir.⁴⁰

3. Ulûhiyet Anlayışı ve Âlem’in Kıdemi Meselesi

Şeyh Bedreddin’in özellikle âlemin kıdemi meselesinden hareketle ulûhiyet anlayışında panteist bir bakış açısına sahip olduğu ileri

36 en-Nisâ, 4/157.

37 Âl-i İmrân, 3/55.

38 Şeyh Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik*, vr. 20b-22a;

39 Nureddinzâde, *er-Red 'ale'l-vâridât*, vr. 227b.

40 Bk. İlâhî, *Keşfü'l-vâridât*, vr. 34a-35a. Nureddinzâde, *er-Red 'ale'l-vâridât*, vr. 226b-228b. Konuyla ilgili ayrıca bk. Abdurrezzak el-Kâşânî, *Şerh 'alâ fusûsî'l-hikem*, Kahire 1408/1987, s.208; Davud-ı Kayserî, *Şerh-i Fusûs*, s. 845-849; Konuk, *Fusûs'u'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 126-131; Harîrîzâde, *Fütûhât-ı İlâhiyye*, vr. 48b-51b. Ahmed Avni Konuk, Hz. İsa’nın tabiatın hükümlerinden uzak olan suretinin -ki bunu rûh-ı musavver olarak adlandırır- zahirden bâtına intikâl ettiğini ancak bu intikâlin ölümle değil Hz. İsa’ya mahsus nuranî suretin gözlerden kaybolmasıyla gerçekleştiğini belirtir. Ona göre bu gaybübet peygamberlere ve velilere vaki olan urûttur. Bk. Konuk, Ahmet Avni, *Hz. Meryem ve İsa’ya Dair Risâle*, (*Fusûs'u'l-Hikem Şerhi içinde*), İstanbul 2005, III, 372-377.

sürülmüştür.⁴¹ Kanaatimizce bilhassa modern bazı araştırmalarda yer alan bu tür iddialar, araştırmacıların konuyla ilgili yeterli bilgi sahibi olmamalarından kaynaklanmaktadır. Aksine şeyhin ulûhiyet anlayışı bütünüyle vahdet-i vücûd inancına dayanmaktadır. Zira o, konuyla ilgili bakışını izah ederken mutlak ve biricik varlığın Hak olduğunu, Zât'ının gereği olarak sevgi sâikiyle zuhura meylettiğini, mümkün varlıkların bu zuhur sebebiyle ve Hakk'ın isim ve sıfatları vasıtasıyla varlık kazandığını ve Hakk'ın zâtının her şeyden münezzeh olmakla birlikte eşyaya varlık vermesi itibarıyla onların 'aynı olduğunu, varlıkta mutlak birliğin yanı sıra göreceli bir ikiliğin de bulunduğunu bir ilke olarak benimser.⁴²

Nitekim şeyhin âlemin kıdemiyle ilgili “*Âlem mutlak anlamda cins, nevi ve şahsı yönüyle kadîmdir. Hudûsu da zamanî değil zâtîdir*”⁴³ sözünü, Şeyh Yavsî âlemin bir yönüyle hâdis diğer bir yönüyle de kadîm oluşuna dikkat çekerek izah eder. Ona göre âlem dışta zuhur etmeden önce Allah'ın ilminde ezeli ve kadîmdir. Varlık sahasında ortaya çıkması açısından Hakk'a muhtaç olması yani O'nun varlık vermesiyle zuhur edebilmesi yönüyle de hâdistir. Ancak âlemin hudûsu zamanla ilgili olmayıp zâtîdir. Çünkü söz konusu mertebede zamandan söz etmek mümkün değildir.⁴⁴

Sonuç

Şeyh Bedreddin, idamına sebepmiş gibi gösterilen yukarıdaki görüşleri nedeniyle gerek âlimler gerekse sufiler nezdinde hem taraftar hem de aleyhtar bulmuştur. Aynı şekilde *Varidât* adlı eseri de ulemâ arasında zındıklık ve ilhâdın kaynağı olarak kabul edildiğinden şiddetli saldırılara maruz kalmıştır. Sûfî çevrelerinde ise şeyhin nasların tevili, âhiret, melekler, mücerred varlıklar ve varlık anlayışı çerçevesinde fikirlerine yönelik en ciddi eleştiri Halvetî şeyhi Nureddinzâde'den gelmiştir. Ona göre Şeyh Bedreddin âyet ve hadislerin yorumlanmasında bir tür Bâtınîliğe sapmış, Melekleri salt kuvvelere indirgemekle onların objektif gerçekliklerini ortadan kaldırmıştır. Bir diğer Halveti şeyhi Sofyalı Bâlî Efendi Şeyh

41 Örneğin bk. Ocak, a.g.e., s. 159, 201.

42 Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, vr. 7b-8a; 12b; 17b-18a; 38b-39a vd.

43 Şeyh Bedreddin, a.g.e., vr. 17b.

44 İlâhî, *Keşfü'l-vâridât*, vr. 27a-28a; Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik*, vr. 17b-18a; Harîrîzâde, *Fütûhât-ı İlâhiyye*, vr. 41a-42b.

Bedreddin'i "zındıkların önderi" kabul etmiş, Celvetî şeyhi Aziz Mahmud Hüdâyî döneminin padişahı I. Ahmed'e gönderdiği mektupta onu, "Allah katında gazaba uğramış olması sebebiyle" asıldığını söylemiştir.⁴⁵

Bütün bu eleştirilere rağmen Şeyh Yavsî'nin nezdinde Şeyh Bedreddin "âlimlerin ve âriflerin sultanı, velilerin ve muhakkiklerin kutbu" olarak büyük bir saygı görmüştür.⁴⁶ İdam edilişinin üzerinden henüz bir asır geçmeden görüşlerini savunmak amacıyla *Vâridât*'a şerhler yazılmaya başlamıştır. Bunların başında Nakşîliğin Anadolu'ya yerleşmesinde etkin bir rolü olan Molla Abdullah İlâhî, Şeyhülislam Ebussuûd'un babası Halvetî şeyhi Muhyiddin Yavsî ve Üçüncü Devre Melâmîliğini'nin kurucusu olarak tanınan Muhammed Nûru'l-Arabî gelmektedir. Yine bir Halvetî şeyhi olan Niyâzî-i Mısırî "Muhyiddin ve Bedreddin ettiler dini ihyâ / Fusûs deryâ, Vâridât onun nehridir" manasındaki şiiriyle Şeyh Bedreddin'i İbnü'l-Arabî'nin yolunu devam ettiren sûfîler arasında değerlendirmiştir.⁴⁷ İsmail Hakkı Bursevî Celvetiyye'nin piri Aziz Mahmud Hüdâyî'nin aksine *Varidât*'taki ifadelerin inkâr içermediğini,⁴⁸ Haririzâde de "şehidlerin kutbu" olarak nitelediği Şeyh Bedreddin'in fikirlerinin hiç birinin şeriata aykırı olmadığını söyler.⁴⁹ Şeyh Bedreddin'i savunanların ortak noktaları onun görüşlerini işari bir üslupla Ehl-i sünnet çerçevesinde izah etme yoluna gitmeleri ve yorumlarını, özellikle İbnü'l-Arabî ve Ekberî ekol mensubu sûfîlerin görüşleriyle desteklemeye çalışmalarıdır. Nitekim konuyu aynı çerçevede değerlendiren Ahmed Cevdet Paşa *Varidât*'ı "*Fusûs*'u taklit yoluyla yazılmış" bir risale olarak tanımlar.⁵⁰

Şeyh Bedreddin hakkında söylenen bütün bu olumlu ve olumsuz sözler dikkate alındığında idamının aslında dinî sebeplerden değil de siyasi olduğu anlaşılmaktadır. En önemli destekçisi Musa Çelebi saltanat kavgasını kaybedince Şeyh Bedreddin de devlete isyan edenlerden sayılmış ve *Vâridât*'ındaki görüşleri bahane edilerek zındıklık ve ilhâd suçundan

45 Mehmed Şerefeddin (Yaltkaya), Simavna Kadası Oğlu Şeyh Bedreddin, İstanbul 1340-1924, s. 71-72.

46 Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik*, vr. 2a.

47 Niyâzî-i Mısırî, *Divân*, Bulak 1259, s. 14.

48 Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, (haz. M. Akkuş- A. Yılmaz), İstanbul 2006, III, 114.

49 Haririzâde, *Fütûhât-ı İlâhiyye*, vr. 3a-5a.

50 Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, İstanbul 1955, XX, 1746. Ayrıca bk. Ceyhan, Semih, "Vâridât" *DİA*, XLII, 520-522.

asılmıştır. Fikirlerini şeriatı aykırı bulan sûfîlerin tasavvufî anlayışları ve meşreplerindeki farklılığın ötesinde yine mesele siyasî boyutludur. Zira Şeyh Bedreddin'i eleştiren mutasavvıfların devlete olan yakınlıkları, merkezi otoriteyle olan alışverişleri; savunmaların önemli bir kısmının da devletle olan kavgaları ve siyasî otoriteye mesafeli duruşları dikkat çekicidir.

Kaynakça

- Abdulkâhir Bağdadî, *Usûlü'ddîn*, İstanbul 1346/1928.
- Abdullah İlâhî, Keşfü'l-vâridât, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1325.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, İstanbul 1955.
- Aydınlı, Yaşar, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000.
- Ceyhan, Semih, "Vâridât" *DİA*, XLII, 520-522.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik, *Kitâbü'l-irşâd*, (nşr. M. Yusuf Musa-Ali Abdulhamid), Bağdat 1369/1950.
- Davud-ı Kayserî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, (tah. Seyyid Celaledin Aştîyânî), Tahran 1386.
- Dindar, Bilal, *Sayh Badr al-Dîn Mahmûd et Ses Vâridât*, Ankara 1990.
- Fahreddin Râzî, *Kitâbu meâlimi usûlid'-dîn*, (nşr. Semih Dağım), Beyrut 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Tehâfütü'l-felâsife*, (nşr., Gerard Cihami), Beyrut 1993; (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1955.
- , *el-Madnûn bih 'alâ gayri ehlihi*, (*Mecmû'atü Resâilî'l-İmâm el-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986.
- , *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, Kahire 1961
- Halil b. İsmail, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı*, (nşr. Abdülbaki Gölpınarlı-İsmet Sungurbey), İstanbul, 1967.
- Harîrîzâde, *Fütûhât-ı İlâhiyye*, Osman Ergin, nr. 507.
- Hüseyin Vassaf, Osmanzâde, *Sefîne-i Evliyâ*, I-VI, (haz. M. Akkuş- A. Yılmaz), İstanbul 2006.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsü'l-hikem*, (tah. Ebü'l-'Alâ Afîfî), Beyrut ts.
- , *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sadr, Beyrut, ts.,
- İdris Bitlisî, Heşt Bihişt, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2197.
- Karadaş, Cağfer, *İslam Düşüncesinde Âhiret*, Bursa 2008.
- Kâşânî, Abdurrezzak, *Istîlâhâtü's-sûfiyye: Sûfîlerin Kavramları*, (tec. Abdurrezzak Tek), Bursa 2014.

- , *Şerh 'alâ fusûsî'l-hikem*, Kahire 1408/1987.
- , *Letâifu'l-a'lâm*, (nşr. Mecid hâdîzâde), Tahran 2000.
- , *Reşhu'z-zülâl*, (tah. M. Kemal İbrahim Cafer), Kahire 1981.
- Koloğlu, Orhan, "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'ade)", *Usûl İslam Araştırmaları*, Ocak-Haziran, 2008, sy. 9, s. 7-40.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. M. Tahralı-S. Eraydın), İstanbul 2005.
- , Ahmet Avni, *Hız. Meryem ve İsâ'ya Dair Risâle*, (*Fusûsu'l-Hikem Şerhi* içinde), İstanbul 2005, III, 372-377.
- Kurdakul, Necdet, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, İstanbul 1977.
- Mehmed Şerefeddin (Yaltkaya), Simavna Kadası Oğlu Şeyh Bedreddin, İstanbul 1340-1924.
- Muhyiddin Yavsi, *Tuhfetü'l-hakikatü'l-hakâik fî şerhi keşfi esrârî'd-dekâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, nr. 2620.
- Niyâzî-i Mısri, *Divân*, Bulak 1259.
- Nureddinzâde Muslihuddin, *er-Red 'ale'l-vâridât*, Süleymaniye Ktp., Carullah nr. 2079.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1999.
- Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, (trc. H. Kamil Yılmaz), İstanbul 2010.
- Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, Beyrut 1981.
- Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, (Abdullah İlâhî, *Keşfü'l-vâridât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1325 içinde); (trc. Musa Kâzım Efendi, nşr. M. Serhan Tayşî), İstanbul 2010.
- Topaloğlu, Bekir, "Cennet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, VII, 381-384.
- Toprak, Süleyman *Ölümden Sonra Hayat-Kabir Hayatı*, Konya 1989.
- , Süleyman, "Haşır", *DİA*, XVI, 416-417.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ba's", *DİA*, V, 100.
- Yener, Cemil, *Şeyh Bedreddin-Vâridât*, İstanbul 1970.

HACI BAYRAM VELİ'NİN DAMADI EŞREFOĞLU'NDA NEFSİN TERBİYE METOTLARI



PROF. DR.
SÜLEYMAN DERİN

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Hacı Bayram Veli'nin bizzat terbiye ettiği ve yetiştirdiği Eşrefoğlu, Hacı Bayram Veli'nin en önemli eserlerinden biri sayılabilir. Zira bazı Allah dostları eser yazmak yerine insan yetiştirmeyi en önemli görev bilmişlerdir. Eşrefoğlu, Bayramiyye ile Kadiriliği kayınpederi ve şeyhi olan Hacı Bayram Veli'nin delaletiyle birleştirmiş, meşhur eseri Müzeki'n-nüsûfu yazmıştır. Tebliğimiz Eşrefoğlu'nun bu eserde nefis terbiyesi hususunda ortaya koyduğu metotları inceleyecektir. Züht, zikir, tefekkür-i mevt, ilim öğrenme gibi konular Eşrefoğlu'nun eserlerinden ilginç sayılabilecek yorumlarla işlenmiştir. Tasavvufun ana konularını ve metotlarını pek çok ayet ve hadis ile ele almış ayrıca pek çok hikâye, menkıbe ile de onları daha anlaşılır hale getirmiştir. Eser bu özellikleri ile hem ilmiye hem de halkın teveccühüne mazhar olmuştur. Hem tarikat bağı, hem de sıhriyet ile Hacı Bayram Veliye bağlı olan Eşrefoğlu'nun nefis terbiyesi hususunda ortaya koyduğu fikirleri ayrıca Bayramilik

hakkında da önemli ipuçları vermesi son derece tabiidir. Tebliğimiz Eşrefoğlu'nun nefis terbiyesi hakkındaki fikirlerini, Müzekki'n-nüfus eseri çerçevesinde ortaya koymaya çalışacaktır.

Abstract

Eshrefoglu Rumi is the spiritual legacy of Haji Bayram Wali since he is educated by him. Some great Sufis like Haji Bayram rather than writing books gave priority to educating and training disciples. In addition Eshrefoglu is son in law of Haji Bayram showing the close relationship between the master and the disciple. Eshrefoglu later became a qadiri darwish with the advice of his father in law and in his own personality joined the Qadiriyya with Bayramiyye. This paper will search into the methods of spiritual training in Eshrefoglu Rumi's understanding, giving special place to the concepts like asceticism, chanting the names of Allah, contemplation of death, learning Islamic disciplines. Eshrefoglu gave reference to many verses of the Quran and sayings of the Prophet Muhammed (pbuh) showing his high education in Islamic fields of learning. He also ornamented these important titles with many sufi stories so as to make us better learn. With these characteristics Eshrefoglu's work Muzakkin Nufus attracted the love and attention of the sufi masses. Hence this paper will handle these subjects depending upon Muzakkin Nufus.

Nefs-i Emmare nasıl terbiye edilir:

Eşrefoğlu'na göre maneviyat yolu her insanda bulunan nefs-i emmareyi terbiye etme yoludur. Bu sebeple o eserinde tafsilatlıca nefs-i emmareyi tanıtır. Bazı sufiler Müslümanın nefsinin emmare olmayacağını söylemişlerdir hâlbuki o Müslümanlarında bu mertebede bulunabileceğini savunur. Ona göre nefs-i emmare Müslümanların fasıklarında, kafır ve münafıklarda bulunur. Fasıklar, imanı olan günahkâr kimselerdir ve tövbe ile günahları affolunur. (günahtan tövbe eden hiç günah işlememiş gibidir) hadisi onların durumuna işaret eder. Tövbe etmez iseler cehennemde yanar sonra cennete girerler. Zira kelime-i tevhidin şefaati kimseyi ebedi cehennemde bırakmayacaktır. Eşrefoğlu bu konuda varid olan pek çok hadisi rivayet eder ki bu onun geniş olan hadis bilgisine işaret eder.

Nefs-i emmare sahibi olan diğer iki kesim ki bunlar kâfir ve münafıklardır, Nisa suresi 140. ayetin verdiği habere göre bunlar cehennemin en alt tabakasına gireceklerdir zira münafıklar kâfırlardan daha beterdir. Eşrefoğlu ilginç bir şekilde münafıklar arasına bazı İslami fırkaları da yerleştirir. Bunlar Cebri, Kaderi, Hurufi, İbahi ve Hululilerdir. Eşrefoğlu özellikle Hurufi ve Hululi gibi sufiyyeyi ilgilendiren kesimleri münafıklar arasında sayması gerçekten dikkat çekicidir. Ayrıca Eşrefoğlu eleştiri için olsa bile batılın tarifinin yapılmasına karşıdır. Bu nedenle eserinde onların fasid görüşlerini dile getirmez, onların reklamını yapmaz. (Eşrefoğlu Rumi, *Müzekkin-Nüfus*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, ts.,s.14)

Eşrefoğlu nefs-i emmare bölümünde imanın farklı derecelerini de ele alır. Ona göre iman, avam, havas ve havassul-havassın imanı olmak üzere üçe ayrılır. Avamın imanı Allah'a, meleklerine, kitap ve peygamberlerine ölümden sonra dirilmeye, cennet ve cehenneme, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmaktır, imanın en alt derecesi olup bunlardan birine inanmayan kafır olur. Havassın imanı ise ihsan mertebesinde iman olup Allah'ı görüyormuş gibi amel işlemektir. Bu sınıftakiler her ne işleseler Allah'ın kendilerini gördüğünü bilirler. Havassül-havassın imanına gelince bunlar tam ihlası yakalamışlardır. Gönülleri gayrın hayalinden tamamen kurtulmuş, tüm uzuvları zahir ve batını ile hatta saçının ve sakalının her kılı dahi Hakka iman etmiştir. (s.19) Bu durumda nefs-i emmaredekilerin imanı sözde imandır, yakînî olmadığından sahibini günahlardan alıkoyamamaktadır.

Havassul-havassın imanında devreye fenayı suret, fenayı ruh, gibi dervişlikte konu olan meseleler girer ve bunların çoğu ona göre yazılamayan, konuşulamayan ancak hal erbabından yaşanarak öğrenilen meselelerdir. Eşrefoğlu tasavvufun bu yönünü "Men lemyezuk lem yarif, tatmayan bilmez" meşhur vecizesi ile anlatır. (s.19) Ona göre bu seviyedeki imanı elde etmenin yolu bir şeyhin terbiyesine girmektir. O bu konuda şöyle der:

"Eğer Hak Teâlâ hazretlerinin kahrından korkmaz, lütfüne özenip bütün bunları düşünmezsen, nefsinin ahireti inkarı vardır ve o nefis şakidir. Şu halde var git meşâyih eşîğine düş ve taklidi tahkike çevir ki, nefsinin kuşkuları gitsin. Yoksa dünyadan ahirete Allah korusun imansız gidersin." (s. 178)

Ona göre her nefis bir alt ve üst mertebesi ile ilişki içindedir. Nefs-i levvame bir yüzü emareye bir yüzü mülhemeye bakar, mülheme de bir yüzü levvameye, bir yüzü mütmeinneye bakar. Mutmainne ise bir yüzü radiyyeye, bir yüzü de merziyyeye bakar.

Seyr u süluk yoluna giren bir salık öncelikle nefsin makamları hakkında detaylı bilgi sahibi olmalıdır. Zira yanlış ve eksik bilgi sahibi olan salık yolda kalır. Eşrefoğlu Rumi'ye göre mesela nefs-i levvame makamı her ne kadar ileri bir makam sayılsa da salık bu makamın tehlikeli bir yer olduğunu bilmelidir. Zira bu makamdaki bir salık her an emmareliğe düşebilir. (s.27-28)

Eşrefoğlu Rumi'ye göre ashab-ı kiram riyazet ile nefislerini öldürdüklerinden ve kalp gözleri açılmıştır. Hz. Ali "Görmediğim Rabbe ibadet etmem" demiştir. Ona göre bu dünya da kalp gözlerini açmayanlar ve Hakkı basiret gözüyle göremeyenler ahirette de göremeyecekler.

Nefsi terbiye metotlarından ilki salikin nefsinin, dünyayı ve onun hakikatini tanımasıdır. Bu sebeple o kitabının ilk bölümünü: dünya, dünya muhabbeti, dünyayı sevmenin fayda ve zararları, bunların misalleri ve nefs-i emmarenin sıfatları olmuştur. Zira ona göre tasavvufi terbiyenin aslı dünyanın aslında hiç bir şey olmadığını bilmekle başlar. (s.59) Eşrefoğlu dünya ile ilgili bilgileri kuran, hadis, sahabe ve şeyhlerin sözleri ile tanıttığını bildirir.

1-Dünya sevgisini yok etmek:

Eşrefoğlu'na göre nefs-i emmare yedi başlı ejderha gibidir. Bu ejderhanın en büyük başı dünya sevgisidir. Dünya, taliplerin yolunu keser, kulları Rablerinden uzaklaştırır. Nefs-i emareye güç veren ve onun kötü huylarını besleyen şey dünya muhabbetidir. Dünya mekir ve hileleri ile kafır, münafık Müslüman nice kimseyi Allah'tan uzaklaştırmıştır. (s.60)

Eşrefoğlu kalbi dünya sevgisi ile dolu insanları şöyle uyarır:

"Ey aziz! Her kim bu dünyaya gönül verir ve mal toplamakla meşgul olursa, sonunda pişmanlık taşıyla başını çok döver. Ne var ki son pişmanlık fayda vermez. Bugün fırsat elde iken, ömür seninle yar iken cehd eyleye gör. Gönlünü bu murdardan ayır, bundan kurtul. Dünya yoluna ömürlerini çürütenleri gör ki onların sonları nereye varır. Topladıkları mallar tar ü mar olur ve miras yiycilere kalır. Kendisi de hesabını ve azabını görür." (s.60)

Eşrefoğlu ayrıca dünyaya meftun olanları Mekke'ye giden bir hac kafilesinden ayrılarak Bağdat'ta kötü bir kadına aldanan gence benzetir. Tüm uyarılara rağmen delikanlı tarikat kardeşlerini terk ederek kafileden ayrılır, Bağdat'ı görmeye gider, orda tanıştığı kötü bir kadına aldanarak tüm servetini de kaybeder, kaflesi de bu ara onu terk edip gittiğinden, zavallı genç adam madden ve manen muhtaç halde kalakalır. (bk. 61-62)

Eşrefoğlu'na göre dünya malı salikin elinde bir araç olmalı, amaç olmamalıdır. Dünya, Allah yolunda harcanınca faydalıdır. Nitekim ona göre arı ve pak canlar aldatıcı dünyaya gönül vermemiş, ellerindeki malları nefisleri için değil ihtiyaç sahipleri için kullanmışlardır. Açları doyurmuşlar, çıplakları giydirmişlerdir. Kapılarına gelen mahrumları geri çevirmemişler, daralmış gönülleri onarmışlardır. (s.63) Bu durumda dünyanın kötülüğü daha çok manevi terbiye almamış Müslümanlar için geçerlidir, bunun aksine akıllı salıklar dünyayı ahirete katık yaparlar. Meşhur hadisi rivayet ederek Eşrefoğlu bu dünyanın ahiretin ekinliği olduğunu ifade eder. Ona göre ehlullah bu dünyayı sevdikleri için değil muhtaçlara vermek için alırlar. Böyle yapanları o şu rivayet ile anlatır: bazı meşayih sordular: “bu dünyayı zemmedersiniz amma verince de yok demez alırsınız.” Onlarda cevaben buyurdular ki: “biz onu cehennemden alır cennete harcarız. Almazsak nekes oluruz.” (s.65)

Eşrefoğlu Rumi dünyanın nasıl kullanılacağını öğrenme hususunda pek çok peygamberden örnek verir özellikle İbrahim Aleyhisselam ve Süleyman Aleyhisselam her türlü maddi imkanları ümmetleri için harcamış başkalarına en güzel yemekleri ikram ederken kendileri arpa ekmeği yemiş ve kaba kalın kumaştan elbise giymişlerdir. (s.70)

Süleyman Aleyhisselam bütün dünyanın hükümdarı, kuşların ve cinlerin idarecisi iken, zenbil örer ve bu şekilde geçinirdi; bir keresinde kendisinin saltanatını özenen birine şöyle demiştir: “Sen samimi olarak bir kere Sübhanallah desen ve bu tesbih Allah katında kabul olsa; o benim bütün saltanatından daha aladır; benim sultanlığımın zevali vardır, fanidir, halbuki senin tesbihinin ecir bakidir, asla fani olmaz ve onu ahirette hazır bulursun.” (s.71)

Bu sözlerden anlaşıldığı üzere dünya bizatihi kötü değildir, onu kötü yapan genelde şer hususlarda kullanılmasıdır. Ama Allah dostları

ve manevi terbiye almış sufiler cehennem ateşine giden maddi imkânları cennet tarafına yöneltirler. Hadiste belirtildiği üzere bu tür mal sahiplerine gıpta edilebilir ki Eşrefoğlu bu düşünceyi desteklemektedir. Bununla birlikte Eşrefoğlu Rumi'ye göre dünyayı ahiret için kullananların sayısı az olduğundan sufiler dünyadan kaçmalı ve para biriktirmemelidir. Eşrefoğlu bu hususta şu hadisi nakleder “her kim dünyayı severse ahiretine ziyan verir Her kim ahiretini severse dünyasına ziyan verir”. Ona göre sufi ne dünyaya ne de ahirete gönül vermeli tek derdi Rabbin rızası olmalıdır. Eşrefoğlu bu konuda şu hadisi nakleder “Dünya isteyen ahiret haramdır, ahiret isteyen de dünya haramdır, AllahTeâlâ'yı isteyen de her ikisi haramdır”

Eşrefoğlu'na göre elde bulunan malın derdi gönle girer ve salık gönlünden bu derdi uzaklaştırılmaz ise en iyisi mallarını elinden çıkarmasıdır. Zira şeytan kalbinde dünya sevgisi taşıyan kimseleri çok kolay aldatır. Hasan-ı Basri Hazretlerinin şu menkıbesini bu fikirlerine örnek olarak anlatır; müritleri derler ki: “Ya Şeyh! Şeytandan gayet mustaribiz hep bizi yaramaz işlere kışkırtıyor, elinize geçen dünyayı sıkı tutun size lazım olacak, diyor ve bizi hayırdan men ediyor.”

Hazret gülümser ve şöyle der:

Şeytan şimdi burada idi, O da sizden şikayet etti ve dedi ki: “Şu Ademoğullarına nasihat eyle, benim hakkıma tamah etmesinler, kendi haklarına razı olsunlar, Hak Teâlâ beni huzurundan kovdu; dünya ve Cehennemi bana mülk eyledi, cenneti ve kanaati de onlara verdi. Şimdi bunlar kendi haklarını bıraktılar, benim mülküne tamah ediyorlar ben de onların imanlarını almayınca dünyayı onlara vermem. Eğer şeytanın mekrinden emin olmak isterseniz varın dünyayı terk edin ve dünya endişesini gönlünüzden çıkarın”. s.72

Eşrefoğlu'na göre insan dünya da hiçbir şeye sahip olamayacağını, dünyanın bir gölge gibi bir rüya gibi olacağını söyler ve şöyle der:

“Akıllı başında olan kimseler bu fani dünyanın biraz gölgelenecek bir yer olduğunu bilir ve herhalde onun fani lezzetine meyketmezler. Açlığım tokluğumun, evim, barkım, oğlum, kızım davarım, bağım, bahçem” demez dünya yüzünde bir kara taşın bile kendisine ait olamayacağını bilirler dünya için ahireti terk ederek nefsin isteklerine bağlanmazlar”. (s.77)

Dünya sevgisinden uzak kalmak için ihtiyaç fazlası parayı biriktirmemek gerekir. Zira biriken para insanın hırsını artırır. O bu konuda zahitliği ile bilinen Rabia-i Adeviyye'nin şu menkıbesini anlatır: “Rabia Hatun ipliğini iki akçeye satar, ama akçelerin her birini bir avucunda taşır ki iki akçe bir araya gelip fitne çıkarmasın, yani mal toplandıkça ve elde servet arttıkça mal fitnesi de artar.” (87)

Eşrefoğlu pek çok konuda suflere yaptığı eleştiriyi dünya sevgisi konusunda da onlara yöneltir. Zira bazı sufi gruplar veya suflerin bazı yakınları maalesef insanların sevgilerini istismar etmekte, müridlerin bağışlarını yanlış yerlerde kullanmaktadırlar. İşin kötüsü bu tür insanlar başkalarının hayırlarına da engel olmaktadır:

“Aziz, bazı kişileri görürsün ki kendi mallarından sadaka vermek şöyle dursun, halktan gelen Müslümanlara ait sadakalara dahi kıyamazlar, biz müstehakkız diyerek alırlar, bir yana koyarlar, o para ile güzel cariyeler alırlar, kızlarına altın inciler, kıymetli eşyalar alırlar, sözün kısası nefsanî zevklerle meşgul olurlar.....amma yine de biz Resulullah (s.a.v.) ile ashabının yolları üzereyiz, biz alimlerdeniz, biz şeyhlerdeniz derler.” (s.107)

Eşrefoğlu'na göre ne Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ne de sahabe böyle davranmışlardır. Onlar birbirlerine gelen ikramları bile başkası daha layıktır diye almamışlardır: “Kendilerinin muhtaç oldukları şeyi dahi, onlara cömertlikle ikram ederler”. (Haşr, 9) ayeti onlar hakkında inmiştir. (s.108) Ebu Derda hazretleri tüm malını bağışlamış o kadar ki tek bir elbiseyi eşiyile paylaşmış, bu sebeple de namazlara bile geç kalmıştır. Ebu Derda'nın hikayesini uzunca anlatan Eşrefoğlu şu hadisi nakleder:

Cebrail (a.s) geldi ve “Ya Muhammed! Allah Teala sana selam ediyor, ve buyuruyor ki kim cennet ehlini görmek isterse Ebu Derda'ya baksın. (s.122) böylece o Peygamberimizin ve ashabının zühdünü bizler anlatarak takva iddiasında bulunan haris önderleri eleştirir.

Eşrefoğlu'na göre altın ve gümüşü seven hırslı fakirler de cimri zenginler hükmündedir. Yani mal sevgisi illa elde para ve servetin olması ile değil, gönülde olması ile de gerçekleşir. Fakir olan birisi dünyayı sever ise o da dünya ehli sayılır. Makbul olan fakir; fakirlikten şikayet etmeyen, beylerin ve uluların kapılarında el açmayan tıpkı ashab-ı suffe gibi olan, dilsiz gibi oturanlardır. (s.115)

Aynı şekilde sufiler de sabırlı olmalı sıkışınca geçim için tarikatı kullanmamalıdır. Tarikatı dilencilğe dönüştürmemelidir “Salık nefsinin muradı için dini, velileri kullanmamalı ben falancanın müridiyim diyerek” menfaat sağlamamalıdır. (s. 164)

Eşrefoğlu günümüzde de ciddi bir sıkıntı olan tarikat erbabının ticari faaliyetleri tarikat adına yürütmesi, müridleri işçi veya müşteri konumuna sokmasının yanlışlığını da anlayabiliriz. Tek bir kişinin bile tarikat ortamından maddi çıkar sağlaması hatalı iken bunun sistematik olarak yapılması çok daha ciddi bir suçtur.

2-Tefekkür-i Mevt

Nefis tezkiyesi için ikinci önemli uygulama tefekkür-i mevt olup, Eşrefoğlu'na göre ölümü unutan tul-i emel sahibi olur, gönlü kararır, Eşrefoğlu ölümü sevmek içinde bol infak yapmanın, malımızı ahirete göndermenin öneminden bahseder. Peygamber Efendimiz (s.a.v) ölümü sevemeyen bir sahabiye, ölümü ona unutturanın mal sevgisi olduğunu, mallarını ahirete yollaması gerektiğini bildirmiştir. Eşrefoğlu'na göre dünya malı merdivene benzer insan onunla kuyuya da iner, köşklere de çıkar. Mescit, köprü yaptırmak, borçluları kurtarmak ahirette cennet köşklarine çıkmak demektir. Mevlana'nın verdiği dünya malını okyanusa, insanı da gemiye benzeten misali o da tekrar eder (s.84)

Ölümü düşünmenin bir başka bir yolu da cenaze namazlarına katılmak, hastaları ziyaret etmek, kabir ziyaretinde bulunmaktır. Ayrıca Eşrefoğlu ölüm ile alakalı olarak peygamber ve evliya kıssalarına yer verir. Ölümden sonra insanın başına gelecekleri haber verir. Ayrıca kıyamet ahvalinde, kıyamette ki sorgu ve sualden sahneleri tasvir eder.

Eşrefoğlu'na göre nefis-i emmare bütün kötü ve çirkin huyların kaynağı olup bedenimizde gizlidir. Zahir ehli onu göremez. Zira nefis Âdemoğullarının damarları içinde dolaşır, Aynen şeytan gibi. Nefis-i emmare sahibini daima isyan ve günaha sevk eder, nefsi emmare bazen Müslüman olsa da münafıklığı hiçbir zaman terk etmez, bu nefsi alt etmenin yolu şiddetli riyazet ve sıkı bir mücadeleye girmektedir. (s.274) Nefis-i emmare sahibini daima şekavete, götürür, onu hiçbir zaman hayra götürmez. Emmare sahipleri hadiste bildirildiği üzere yalan söyler, sözünde

durmaz, emanete hıyanet eder, ahdini bozar, çekiştiği kimseye söver. (s.15) emmare demek buyurucu ve buyurduğunu yaptıran demektir. (16)

Bu hususta Eşrefoğlu'na göre önemli olan insanın nefsini bilip tanınması, kötü huylarını ve çirkin ahlakını görmesidir. Eşrefoğlu'na göre nefs-i emmarenin kötü sıfatları; 1-hevaya uymak 2-öfkelenmek 3-şehvet 4-hırs 5-cimrilik 6-üçub (kendini beğenmek) ve 7-kibirdir. Bu yedi kötü hastalığın tedavisi ise yedi şekilde olur. 1-açlık, az yemek, 2- az konuşmak, 3 az uyumak 4- Halk içine lüzumundan fazla karışmamak, 5-zikirle meşgul olmak, daima la ilahe illallah demek 6-Mürşidi Kamile intisap etmek, 7- Mürşidi Kamil'in iradesine telim olmak ve onun emirlerine itaat etmektir (s.277) Ona göre bu yedi metot nefs-i emmarenin kötü vasıflarını iyiye çevirir.

Nefsin terbiyesi için öncelikle şeriata uymak gerekir. Şariat Kuran ve sünnette belirtilen Allah'ın emirlerine sarılmak, yasaklarından kaçınmaktır. Şariat ilk basamak olup ikincisi tarikattır. Ona göre tarikat zühdt ve takva hayatı yaşamak farzlara ilaveten vacipleri ve sünnetleri, nefse meşakkat gibi gelen amelleri tamamen ve harfiyen yerine getirmektir. Ona göre hakikat terbiyesi gönlü tamamen masivadan yani Hak Teâlâ'dan gayri bütün mevcudatın ayırmaktır. Allah'ı bilmek ve müşahade etmektir. (s.273)

Eşrefoğlu nefs-i emmareden zuhur edecek büyük günahları anne babaya asi olmak, içki içmek, zina etmek, namazı terk etmek, livata etmek, zekatı vermemek, gücü yettiği halde hacca gitmemek, ramazan orucunu tutmamak olarak sıralar. Eşrefoğlu bu günahlar arasında en çok livata meselesini gündeme getirir. Ona göre livata daha evvelki ümmetlerde akla gelmez iken ilk defa bizzat şeytan tarafından Lut kavmine öğretilmiştir. O akıl ve mantık olarak da livatanın lüzumsuzluğunu ispat etmeye çalışır, sadece ayet ve hadislerle yetinmez. Ayrıca tüyü bitmemiş gençlerin yüzüne bakılmaması konusunda sufileri özel olarak uyarır.(s.199) Salık göz zinası dahil her tür zina çeşidinden uzak durmalıdır.

Eşrefoğlu gündeme getirdiği her konuyu uzun uzun ele alır, konunun iyi anlaşılması için ayet hadis, menkıbe ve akli delillerin her birini ustalıkla kullanır. Onun için anlaşılacak önemlidir. Hatta Eşrefoğlu kitabı Türkçe yazmasının sebebini de buna bağlar ve şöyle der: “Zira bu kitabın Türkçe yazılmasının sebebi, herkesin kolaylıkla okuyup anlayabilmesini sağlamaktır.” (s.217)

Eşrefoğlu nefsi-i emmareyi tezkiye etme hususunda dervişleri teşvik için müjdeleme ve korkutma yolunu beraberce kullanır; insanları cehennem ile Zebaniler ile korkutur Mesela şöyle der:

“Ey kardeş: nasıl korkmayalım ki Kahhar Tanrı’nın zindanı cehennemdir. Orada aman bilmez ve aman vermez Zebaniler vardır. Hak Teala her asi için bir cehennem yaratmaya kadirdir (s.219) Fuhuş ortamlarında bulunanlar, salih kulları incitenler, zekatlarını vermeyenler cehenneme girecektir. (s.188) Eşrefoğlu bu haramlardan vazgeçirmek için insanları cennete de özendirir. Bu manada der ki: “cennet ehlinin yediği yemişlerden bir tanesinin suyunu sıksalar ve bir damlasını dünya denizlerine damlatsalar, bütün acı denizler şeker şerbetinden tatlı olur. Dünyanın en güzle kokuları bir araya gelse cennetin bir zerre kokusu kadar etmez.” (s.188-189)

Eşrefoğlu inzar ve tebşir metodunu son derece yetkin bir şekilde kullanır, ayet hadis, eser ne varsa konu ile alakalı olarak detaylıca anlatır. Ona göre nefisini terbiye etmeyenler hem bu dünyada hem de ahirette rezil olacaklardır. Mesela içkinin kötülüğünü, cehennemde içki içenlere verilecek ağır cezaları anlatır, bununla da yetinmez dünya hayatında sarhoşların uğradığı belaları ve iğrenç durumları paylaşmaktan geri durmaz:

“İmam Ebulleys buyurur: “Bir gün Bağdat kabristanında bir sarhoş gördüm. Kendisini bilemeyecek kadar sarhoştı ve bir yandan işiyor, bir yandan da herhâlde abdest aldığını sanıyor ve “elhamdulillah-illezi cealel islame Nuran velmâe tahura, diyor ve Allah’ım beni tövbe edenlerden ve temizlenenlerden kıl diye abdest duası ediyordu. Bir başka gün yolda düşmüş bir sarhoş gördüm, bir köpek onun ağzını yalıyor o da köpeğe: “Ey benim efendim!” diye iltifatta bulunuyordu. (s.181)

Eşrefoğlu’nun fıkıh kitaplarını oradaki fetvalara vakıf olduğunu görüyoruz. Mesela içki ve sarhoşluk veren maddelerle alakalı olarak şöyle der: “Afyon vesaire gibi sarhoşluk veren bitkilerde haramdır. İmam-ı Malik, İmam-ı Muhammed, ve İmam-ı Şafii reahmetullahi aleyhim ecmain bunu açıkça beyan etmişlerdir. İmam-ı Azam Ebu Hanife ve Ebu Yusuf rahimehullah katlarında ve Hidaye şerhi olan Nihaye’de bu konuda şöyle der” (s.187) Eşrefoğlu sadece tasavvuf kitaplarını değil fıkıh kitaplarını da rahatlıkla kullanmaktadır.

Eşrefoğlu fıkhi hassasiyetin yanında kelami açıdan da meseleleri

ele alır. Bir işi işlemenin haram veya helal olması yanında onun iman ve küfür noktasından da hükmünü öğreterek insanların akidelerini de korumaya çalışır. Zira nefs-i emmare haramları helal görme, onları hoş gösterme eğilimindedir. Bu sebeple o haramları helal diye işleyenlerin küfre düşeceğini, imanlarını kaybedeceklerini sık sık dile getirir. Mesela sarhoşluk veren maddelerin itikadi yönünü şöyle açıklar:

Camiü's-sağır şerhinde (sarhoşluk veren maddeler ile ilgili şöyle denilmiştir: “Her kim helaldir diye yese veya içse kafir olur ve Hak Teala huzuruna imansız gider.” (s.187)

Her tür günahı utanmadan işleyen, Rabbine asi olmaktan kaçınmayan nefsin dizginlenmesi için Eşrefoğlu ayrıca şu metotları tavsiye eder:

3-Az yemek, açlık:

Aç kalmak, oruç ve perhiz hemen tüm mistik hareketlerin ittifak ettiği bir metottur. Hristiyan ruhbanlığında, Uzakdoğu mistik hareketlerinden açlık vazgeçilmez bir manevi terbiye yoludur. Eşrefoğlu da nefs-i emmarenin terbiye edilmesinde az yemeyi, nefsi aç ve susuz bırakmayı terbiye metodunun ön sıralarına koyar. Açlık nefsi zayıflatsa da onu tamamen etkisiz hale getirmez, Eşrefoğlu bunu aç kurt örneği ile verir. Her ne kadar aç bir kurt zayıf düşse ve sürüye saldırmayacak gibi görünse de fırsat bulduğunda koyunları parçalamaktan geri durmaz. (s.275)

Eşrefoğlu'nun bu örneğinin benzeri Mevlana'nın mesnevisinde geçen yılancının ejderhası hikayesi ile anlatır. Onun anlayışına göre bütün azalarımızın enerji kaynağı mide olup insan az yediğinde azaların şerre giden enerjisi kesilmiş olur. İnsan aç kalırsa, gözü harama bakamaz, ayak fisk meclislerine yürüyemez, dil yalan söyleyemez, kulak çalgı meclislerinde haram sesleri dinleyemez, hatta bir adım daha ileri giderek Eşrefoğlu “bırakın haramı, helal işleri yapmada bile teennili davranır” der. (291)

Eşrefoğlu, tokluğu her tür şehvetin sebebi olarak görür, ona göre azalarımız musluklar gibidir, mideye yemek girmez ise bu musluklardan su akamaz, su akmayınca da kimse sizin tarafınıza gelmez. Açlığın fayda ve zararlarını uzunca anlatır. Tüm saadetlerin az yemekte, bütün şerlerinde çok yemekte gizli olduğunu ifade eder.

Eşrefoğlu'na göre manevi gelişim için sadece az yemek yeterli değildir, ayrıca yenilen tüm gıdaların helal ve tayyib olması gerekir. Bu sebeple o açlık bölümünde helal yemeyi de ele alır ve “ibadet on kısımdır, dokuzu helal yemektir” hadisini aktarır. (291)

Eşrefoğlu, sahabe döneminde çok yeme adetinin hiç görülmediğini tüm sahabelerin yeme hususunda itidalli olduğunu ifade eder. Hz. Aişe (r.anha)dan rivayetle Peygamber Efendimiz'den (s.a.v) sonra ortaya çıkan ilk bidatin çok yemek olduğunu söyler. Tüm diğer bidatler çok yeme bidatinden sonra ortaya çıkmıştır, o dönemde ashab çok yemeğe korkar, çok yersek imanın tadını alamayız şeklinde düşünürlerdi. Eşrefoğlu da çok yemenin sadece manen değil madden de sağlığa zarar vereceğini, *insanın çok yemekten hastalanıp doktor kapılarında sürüneceğini ve en sonunda ölümü bir kurtuluş gibi görüp ölmek isteyeceğini* ifade eder ki onun bu tahlili gerçekten de bugünü tam ifade etmektedir. 294.

Eşrefoğlu'nun bu sözleri günümüzde israf toplumunun halini ifade etmesi açısından önemlidir. Daha da acısı bazı sufi meclislerinde de lüks tüketim abartılı ikramlar görülmektedir ki bu tür abartılı durumlar yanlıştır.

Eşrefoğlu ayrıca çok yeme fitnesinin sadece avam arasında değil, âlim, talip ve şeyhlerde de görüldüğünü söyler bu tür tutuma sahip sufileri eleştirir, nitekim bazı sufilerin davetten davete koştuğunu, kuzular çevirip kebaplar yediğini ve bunun avam için kötü örnek olduğunu ifade eder. Böyle bir tasavvuf anlayışını benimseyenler nefis-i emmare tarafına dönmüş, hak yönünden uzaklaşmışlardır. Zira Allah Teâlâ, Tevrat'ta şişman âlimleri kendine düşman edineceğini bildirmiştir. (s.293)

4- Az konuşmak:

Manevi terbiyede insanın diline sahip çıkması her zaman önemli olagelmıştır. Sufiler buna killet-i kelam derler. Eşrefoğlu'na göre az yemenin hemen peşinde az konuşma prensibi gelir. Salik diline sahip olmalıdır diline sahip olamayanlar ve ağızlarına gelen her şeyi söyleyenler de ne din kalır, ne de iman; ahiretleri harap olur gider. Çok konuşanların dillerinden tüm insanlar bilhassa da komşuları incinirler ki komşusunu incitmek gayet büyük bir günahdır. (s. 303)

Eşrefoğlu'na göre nefisle mücadele her daim devam eder, bunun en

büyük silahı mübahları azaltmaktır. Salık yemeği, uykuyu azaltmalı, nefsi ne isterse tersini yapmalıdır: eğer nefis yalnız kalmak isterse salık cemaatle namaza gitmeli, konuşmak istediğinde susmalı, susmak istediğinde konuşmalıdır.

Eşrefoğlu sözü 1-haram, 2-helal 3-haram ile helal karışık 4-haram veya helal olmakla ilgisi olmayan mübah, olarak dört bölümde inceler. Ona göre haram olan söz zehir gibidir, insanı helak eder. Helal olan söz zehirlerin tesirini gideren panzehir gibidir. Zikirle meşgul olmak, Elhamdülillah, Allahu ekber demek, Peygamberimize Salatu Selam getirmek, Kuran-ı Kerim okumak, ihlas ile halka nasihatte bulunmak, Allah rızası için halkı hak yola davet etmek hepsi helal sözlerdir.

Haram ve helal karışık olan sözler hem faydası hem de zararı olan sözlerdir, zehir ile panzehirin karışık olması hali gibidir. Bu tür karışık sözlerin zararı yararından çoktur; karışık sözlere şu tür kelimeler örnek verilebilir:

Mesela bir insan hak sözü söyler ama içine riya karışmıştır, şöret kaygısı karışmıştır; “Maşallah ne bilgili, ne hoş ne zahid kişi” imiş desinler hürmet ve riayet etsinler niyetiyle söylemiştir, bunlar karışık sözlerdir. Bu sebeple sufi yeri geldiğinde Melami olmasını bilmeli, insanların övgü ve yergilerini aşmalıdır.

Ne haram ne de helal olan söze gelince, bunlar fayda ve zarar vermeyen içinde, yalan, gıybet ve iftira olmayan, bir yeri tarif eden sözlerdir. Mesela bir şehrin güzelliğinden veya pahalı oluşundan, mescitlerin çokluğundan bahsetmek gibi sözler, ne kâr ne de ziyan getirir, mübah olmakla beraber insanları fazlaca övmek ve yermek ise insanı günaha sokar. Eşrefoğlu ağzından çıkacak her sözün ve alıp verdiğimiz her nefesin hesabı olduğunu söyler ve salıkları dikkatli olmaya davet eder.

“Hak Teâlâ, Âdemoğullarının nefeslerini hesap ile sayılı verir ve yine onları hesap ile sayılı alır. Her kul için tahsis edilen melekler o kişinin sayılı nefeslerini nasıl ve nerede harcadığını hesap eder ve defterine yazarlar. Yalan söylersen bir türlü, gıybet edersen bir türlü, iftira edersen başka bir çeşit ceza vardır”; Eşrefoğlu'na göre fasıkları yüzüne karşı övmek de ciddi bir suçtur. Kamil Müslüman fasıkları övmez, onların günahlarının yayılmasına vesile olmaz. Eşrefoğlu bir hadiste günahkarları ve zalimleri övenlere Allah Teala'nın gazap edeceğini haber verir. 305-306

Eşrefoğlu'na göre fiske; sadece içki içmek gibi gözle görülen fiiller değildir. İnsanın diliyle yaptığı dedikodu, iftira, riyakarlık da bir çeşit fiske. Eğer insan haram olan dil günahlarının helal olduğunu söyleyerek işlerse dinden çıkar kafır olur. Mesela bir insan gıybet yaptığı halde: “böyle yapma” diyene, “ben gıybet yapmıyorum, doğruyu söylüyorum” dese dinden çıkar, çünkü o gıybete inkar etmiştir. Bu sözü söyleyenler “Allah’ın gıybettir” buyurduğunu “Gıybet değildir” demiş ve gıybete helal görmüş olurlar. Bu sebeple lüzumsuz konuşmalardan susmak maneviyatın en vazgeçilmez prensibidir. 329

Aynı şekilde Eşrefoğlu'na göre insanları güldürmek için şakalar taklitler yapan insanlar dil ile işlenen günahların en kötüsünü işlemektedirler. Maskaralık ederek halkı güldürenler, olur olmaz şakalara gülenlerin gönlü ölür, gönlü ölen kişi Allah’a şaki olur, şakiler de cehenneme atılır. Bu konuda Eşrefoğlu “artık onlar (kazandıkları küfür ve isyanın) cezası olmak üzere az gülsünler ve çok ağlasınlar (tövbe 82) ayetini hatırlatır, çok gülen çok şakalaşan kimseler için Eşrefoğlu şöyle der:

“Ey gafıl! Sen yılda bir kere olsun günahlarını hatırlayarak ağlamazsın, fakat nefesine hoş gelen şeyleri günde birkaç defa hatırlayarak kahkaha ile gülersin” s.307

Bu sözler özellikle komedi programlarının revaçta olduğu günümüzde bizler için bir uyarıcı olmalıdır. Standup, gibi isimler adı altında insanları güldürmek son derece cazip meslek haline gelmiştir.

Ayrıca Eşrefoğlu'na göre sır saklamamak, yalan söylemek dedikodu ve iftira etmek dilin büyük afetlerindendir. 316-317

Eşrefoğlu az konuşma, doğru konuşma konusunda şu şiiri söyler

Arifi gör değme sözü söylemez,
Değme bir söze cevab eylemez,
Ger yürüye ger yata ger uyuya,
Bir nefes haşa ki beyhude vere,
Uykusundan uyanır Allah der,
Her nefes kim vere Ya Rabbi der,

Zayi etmez bir demi bir saati,
Zikri tesbihtir dilinde adeti,
Çün dilin tuttu bunlar söylemedi,
Alem içre söylenir kaldı adı

Ya İlahi sen medet kıl bize
Sen sabırlık ver bizim dilimize
Eşrefoğlu Rumi sen tut dilini
Hazrete arz eyle her dem özünü (s.331)

5-Az uyumak:

Eşrefoğlu'na göre gece namazına vakit ayırmak için salık az uyumaya çalışmalıdır uykuyu altıya ayırır: gâflet, şekavet, ukubet, kaylule, ruhsat, hasret ve şöyle der

“Ey kardeş! uyursan Hiç olmazsa ruhsat uykusu veya kaylule uyu.” s.333

Ona göre gece ile ilişkisi açısından insanlar farklı tutumlar içindedir. Bir kısım insanlar için geceler bir fırsat ve saadet kaynağıdır. Herkes uyurken onlar Rableri ile meşgul olur, geceyi sevgilisini bekleyen biri gibi hasretle beklerler. Bu sebeple onların uykusu hasret uykusudur. Bir kısım insanlar için geceler günah işlemek, hırsızlık yapmak, eğlence yerlerinde geceleme manasına gelir. Bunlar kendilerini eğleniyor zanneder ama aslında onlar cehennemi burada kazanmaktadırlar. Bunların uyku vakti, şekavet ve ukubet uykusu sayılır. Başka bir taife de geceleri ölü gibidir kabirde uzanmış yatan insanlara benzerler. Onların uykusu gâflet uykusudur şu farkla ki onlar sabah namazına kalkarlar. Aksi takdirde onlarda şekavet uykusu uyumuş olurlardı. Eşrefoğlu şekavet ve ukubet uykusu uyuyanlar hakkında şöyle der:

“Ey halini bilmeyen biçare! Sakın sen de hallerini bilmeyen bu iki taife gibi olma sonra ziyan edenlerden olursun. Hak Teâlâ'nın hışmına uğrarsın, cehennemde türlü türlü azabı uğrarsın, gecelerini zikirle tespihle namazla niyazla yalvarıp yakarma ile geçirenlerden ol ki cennete gidebilesin, orada şarabentahura içebilesin (s.339)

Eşrefoğlu az uyumaktan ne kastettiğini muğlak bırakmaz ve mübtedi

dervişlerin günde 8 saat uyumasını tavsiye eder. Bundan daha az uyuyan dervişlerin gündüz halsiz ve mecalsiz kalacağını söyler. Eşrefoğlu'nun bu görüşü son derece ilginçtir, zira bazı sufiler günde birkaç saatin insana yeteceğini ileri sürmüşlerdir. Gerçi o da ileri derecedeki dervişleri için gece uyanık kalmanın bir zevk olduğunu ve onların manevi durumlarına göre istedikleri kadar az uyuyabileceğini söyler. Bu hususta şu tasavvuf büyüklerinin sözlerini delil gösterir.

Ebu Süleyman Darani şöyle buyurur: “Geceleri uyanık olanlar ve ibadet edenler bu ibadetlerinden öyle zevk lezzet ve sefa bulurlar ki ne yanları üstüne horul horul uyuyan, ne de sabahlara kadar eğlence yerlerinde vakit geçirenler aynı zevk ve lezzeti bulabilirler.(s.342) Şeyh Şahabettin Ömer Sühreverdi şöyle buyurur: “Sadık bir mürid geceleri münacaatta bulunmak üzere halvet ettiği zaman onun gecesinin nuru gündüzünün her saatine yayılır, onun gündüzü gecesinin himayesinde bulunur.”(s.345)

Eşrefoğlu dervişlere uyanır uyanmaz Allah'ın zikri ile meşgul olmasını tavsiye eder. Zira ona göre müritler küçük bir çocuğa benzer çocuklar bir şeye istekli olarak uyuduklarında o şeye istekli olarak uyanırlar. O bu konuda şu hadisi de zikreder; “Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz, nasıl ölürseniz öyle haşrolunursunuz” (s.348)

Geceleri çok uyumanın ve ihya edememenin sebebi insanın gündüz günah ve malayani işlemesidir. s.344 Geceleri ibadete kalkmamanın başka bir sebebi de müridin fazlaca yemek yemesidir. Eşrefoğlu peygamberlerin her gece ibadete kalktığını, kalkamayanların da ilahi itaba uğradığını anlatır. Bir kere fazlaca yemek yiyip gece ibadetine kalkamayan Yahya a.s. Allah Teala'nın azarlamasını muhatap olmuştur. O bu hadiseden yola çıkarak şu öğüdü verir: “Düşün ve insaf et! Hayvan gibi karnını doyurup ve doldurup, yabana bırakılmış leş gibi uyuyanlara acaba nasıl bir azar ve ihtar olacaktır.”(s.336)

Eşrefoğlu'na göre gece namazına vakit ayırmak için salih kimseler çok uyumamaya alışmalıdır. Eğer uyuması gerekiyorsa da ruhsat uykusu veya kaylule uykusunu tercih etmelidir. (s.333) Bu uykuyu da gecenin başında yatsı namazından sonra yapmalıdır. Yatsıyı kılan mürid biraz nafle kılmalı zikir ile meşgul olmalı uyku basınca yatıp uyumalı, gecenin ortasında kalkınca hemen abdest almalı 10 rekat nafle sonra vitir namazını

kılmalıdır. akabinde zikir ile meşgul olmalıdır. Eşrefoğlu'na göre uyku basınca zikir ile meşgul olmak doğru değildir, zira gaffet ile yapılan zikir makbul değildir. (s.344)

Eşrefoğlu uyku ve yemek konusunda şeyhinin tavsiyesini de paylaşır. Şeyhinin tam ismini önce, Şeyh Hüseyin İbn-i Şihabuddin Mehmed bin Şeyh Muhyiddin-i Abdülkadir-i Geylani (k.s) olarak zikreder ve şu sözünü nakleder: “Geceleri bir kere uyuyun ve gündüzleri bir kere yiye!” (s.344)

Az uyuma bölümünde Eşrefoğlu gece boyu, uyku öncesi ve sonrası okunması gereken dua ve zikirler konusunda da bilgi vermiştir. Mesele sadece az uyumak değil, uyanık vakitlerimizi en iyi şekilde geçirmektir. Gündüz ve gece her fırsatta müridin zikir ile meşgul olması, gönlünde masivaya yer vermemesi gerekir.

6- Halk içine lüzumundan fazla karışmamak:

Eşrefoğlu'na göre manevi gelişim için halktan uzak kalmak manasına uzlet son derece önemlidir. Zira halktan ayrı kalmayan kimse dilini, dinini, karnını ve gözünü koruyamaz. Kişi halkın arasına karışınca onların lüzumsuz hatta günah işlerine uymak zorunda kalır. Onların boş işlerine uymasa ve karşı koymaya kalksa kendisine düşman olurlar, asla rahat bırakmazlar. Tüm bu sıkıntılardan kaçmanın yolu halka karışmamaktır. Arifler “halk ile beraber olmak ateşle beraber olmak gibidir” demişlerdir.(s.355)

Bu sözden kasıt yanlış insanlarla beraberliğin insanı cehennem ateşine götüreceği veyahutta insanın daha sonra pişmanlık ateşi ile yanacağı yanlış işler yapacağı olmalıdır. Bu sebeple müridler, özellikle mübtediler için halka karışmayı olabildiğince aza indirmeye çalışmışlardır. Eşrefoğlu, Süleyman Darani'den rivayetle halka karışmanın ölçüsünü şöyle verir: “Vakit namazları, cuma ve bayram namazları, cenaze namazı kılmak dışında halka karışmaya asla izin yoktur.”(s.357) Yine Süleyman Darani: “Aslandan kaçır gibi insanlardan kaç” buyurmuştur.(s.357)

Eşrefoğlu uzleti rahmanî ve şeytanî olmak üzere ikiye ayırır: Bir derviş “başkalarına zarar vermeyeyim” diye uzlete giriyorsa onun uzleti rahmanîdir. Eğer salık kendi halini beğeniyor da; “halkın şerrinden kurtulayım” diye uzlete giriyorsa bu şeytanîdir. Zira bunda diğer müslümanlar hakkında su-i zanda bulunma söz konusudur.(s.360)

Rahmani uzlete girenler tasavvufun da amacı olduğu üzere nefislerini kötü görürler ve ona:

“Seni bir yere bağlayayım da kimseye zararın olmasın” derler, bu manada o insanların pek çoğunun uzleti yanlış yaptığını ve kendilerini iyi, toplumu kötü görerek uzlete girdiklerini zannettiklerini ifade eder. Eşrefoğlu bu tür insanları yalancı olarak isimlendirir. Bırakın uzlete girmeyi öncelikle onlar İslam’a girmelidirler. Bu tür insanları o Yunus Emre’nin şu sözleri ile eleştirir:

Kerametim vardır deyu halka salihlik satarsın

Nefsini müslüman eyle var, kerametın oldur senin s.361

Eşrefoğlu uzlet babıyla ilgili olarak ihlas ve riya bahislerinden de uzunca söz eder, zira bu iki kavram uzlet ile yakından ilgilidir. İnsan yaptığı güzel amelleri halkın görmesi için yapar çoğu zaman. Eşrefoğlu’na göre rıyanın da aslı dünya sevgisi, dünyanın izzeti, hürmeti ve şöhretini sevmektir.

Ona göre ihlas, işlenen her amelin sadece Allah için işlenmesidir. Bu durumda salik günahlarını insanlardan sakladığı gibi amellerini de halktan saklamalıdır. Hatta günahlarını açığa vurmali, güzel amellerini ise gizlemelidir. Eşrefoğlu bu hususta “İnsanların seni yaramaz ve hayırsız görmelerine de aldırmamalısn.” der (s.363)

Eşrefoğlu’na göre salik farzları aleni yapmalıdır, cemaatle namaz, ramazan orucu, bayram namazı, gizlenmemelidir. Onun bu tavsiyelerinden farzları eda etmede riya olamayacağı anlaşılmaktadır. Eşrefoğlu’na göre uzlet müridlerin şeriatın emirlerini yerine getirmesine engel değildir. Onun ciddi bir medrese eğitimi almış olması, tarikat ile şeriatı dengeli olarak cem etmesine vesile olmuştur. böylece o dini konularda tartışma yaratabilecek uygulamalardan uzak durabilmiştir. Zira bazı tarikat erbabı halvet halinde iken cemaati ve cenaze namazı gibi bazı vazifeleri ihmal ettiği için eleştirilmiştir.

Eşrefoğlu ibadetlerin dış yüzüne aldanmamamızı ve onlara güvenmememizi tavsiye eder. Nefs-i emmare insana hakim oldukça tehlike devam etmektedir. Bu sebeple suri amellerin yanında salik batını ve manevi amelleri de yapmaya çalışmalıdır. (s.21)

Eşrefoğlu, amel işleyip te bunların kalitesini araştırmayanları, ibrişim ve ipek diye uzak diyarlardan işe yaramaz abaları getiren tüccara benzetir.

Salık ahirete gitmeden amel bohçasını açmalı nefsi-i emmareden olanları terk etmeli, levvame ve mülhemedden olanları da gözden geçirmeli, masiva karışanlarını ayıklamalıdır. Ona göre Allah'a layık olan ameller ancak mutmaine seviyesindeki amellerdir. Bunun için salık amellerini bir mürşide arz etmeli onun rehberliğinde bu makama yükselmelidir. (s.23)

7-Daima zikirle meşgul olmak, çokça la ilahe illallah demek:

Zikrullah bölümünde Eşrefoğlu ayet ve hadislerden pek çok istişhad getirir. O zikri 1-sadece dil ile, 2-hem dil hem gönül ile 3-hem dil, hem gönül hem de tüm uzuvlar ile yapılan zikir olmak üzere üçe ayırır. Birinci çeşit gaffet ile yapılan zikirden kimseye fayda olmaz der Eşrefoğlu. Hatta o bu tür zikredenleri kazıp olarak isimlendirir. Çölde giden bir insanın su su demekle susuzluğu gitmediği gibi sadece dil ile Allah diyenlerin de gönlü itminana ermez. Bu sebepten her salık can u gönülde zikir ile meşgul olmalıdır. Eşrefoğlu zikrin can u gönülden olması gerektiğini şöyle ifade eder:

“Cân u gönülden gerektir, Halıkı zikrelemek;

Yoksa, ya Allah demek kolay gelir her dile...(s.81)

Zikrin en büyük faydası kalpte muhabbetullahı hasıl etmesi, masiva sevgisini çıkarması, vesveseleri kesmesi, şeytanı da avare bırakmasıdır. Zikir imanı güçlendirir, gönül pasını giderir, gönlü nurlandırır, (s.385-387)

Bir kere ihlas ile lailahe illallah diyen kulun tüm günahları affedilmesi hadisini rivayet eder. (s. 168) Ayrıca “Her şeyin bir cilası vardır, Kalplerin cilası da “la ilahe illallah muhammedün rasulullah zikridir”, “zikirlerin efdali la ilahe illallah zikridir” hadislerini rivayet eder.

Ona göre zikrin tam faydası için zakir zikrinde fani olmalıdır, o kadar ki ismin nedir diyene bile, yapmış olduğu zikri ile cevap verecek hale gelmelidir. (s.395) Eşrefoğlu Hallac’dan sadır olan “enel hak”, ve yine Bayezid’den ortaya çıkan “subhanima azama şani” şatahatlarını bu hal ile açıklar. Hallac Ya Hak zikrinde o kadar fani olmuştur ki ismini soranlara ene’l hak demiştir. Bu onun zikrinde fani oluşunu gösterir, yoksa o ilahlık iddia etmemiştir.

Eşrefoğlu sufilerden çıkan bu tür sözlerin başka nesnelerden de çıkmış olduğunu söyler ve bunu da şatahata delil sayar. Allah Teala bir insandan hitap edebildiği gibi bir ağaçtan da hitap etmiştir. Buna delil olarak o Hz. Musa'ya ağaçtan gelen "İnni enallah" kelamını gösterir. "Allah'ın hitabı ağaçtan gelir de insandan gelmez mi?" diye sorar Eşrefoğlu. (s.397)

Eşrefoğlu'na göre maşukta fani olma hali beşeri aşkta da sıkça görülür. Mecnun'a "ismin ne?" diye sorulduğunda; Leyla cevabını vermiştir. Beşeri aşkta bile böyle bir sekr hali oluyorsa ilahi aşkta sekr halinin olması normaldir. Eşrefoğlu bu sekr halini hadiste geçen unutma hali ile de eş görür. "Unutkanlıkla hata edenlerden kalem kaldırıldı" hadisinde geçen unutmayı sekr hali ile açıklar. Yani zikir ile kendini unutan ve Rabbinden fani olan kimseler, bu halde iken söyledikleri sözlerden sorumlu tutulmamalıdır.

Eşrefoğlu zahir ulemasının zikir ve sema konusunda itirazlarının aşırı olduğunu söyler ve bu konuda Gazali'nin fikirleriyle onlara cevap verir.

Gazali'den istifade ile o, semada bayılma ile ilgili olarak "Rablerinden korkanların, ondan kalpleri titrer, sonra Allah'ın zikri ile kalpleri ve derileri yumuşar". (Zümer, 23) ayetini delil getirir. Ona göre ayette bahsi geçen duruma en güzel örnek Hz. Ömer'in Kuran-ı kerim okurken sayha etmesi, düşüp bayılmasıdır. (s.403) Hz. Ömer gibi kavi bir sahabe bile Kuran-ı Kerim karşısında kendinden geçip bayılıyorsa ondan sonra gelen sufilerin zikir ile sekr haline girmeleri ve kendilerinden geçmeleri son derece normaldir.

Eşrefoğlu'na göre sema ve manevi cezbe hali sadece sahabelerde değil ayrıca Peygamberimizin hayatında da görülmüştür. Uzunca senedini verdiği rivayete göre Peygamber Efendimiz'e (s.a.v) Cebrail a.s. gelmiş ve "Ya Resulellah! Senin ümmetinin fakirleri, zenginlerden 500 yıl önce cennete gireceklerdir" haberini getirmiştir. Peygamberimiz bu habere sevinmiş ve "içinizden bir şeyler (kaside) okuyabilen var mı?" diye sormuş, bir bedevi de "Ya Resulellah ben okurum" demiş ve şu beyitleri okumuştur:

Sevgi yılanı ciğerimi soktu, o yaranın ne doktoru var ne de rukyecisi,¹

Ancak aşık olduğum Sevgili hariç, benim ilacında rukyemde onun yanındadır.

Bedevi bu beyitleri okur okumaz, Aleyhisselatu vesselam efendimiz ayağa

¹ Rukye: Hastaları okuyup üfürerek iyileştirme.

kalkmışlar, ashabda vecde gelerek ona tabi olmuşlardır. Peygamberimiz o kadar hareket etmiştir ki ridası sırtından düşürmüştür. Onu kendine getirenlere Peygamber Efendimiz (s.a.v), “sema ve vecd de düşen yârânındır” demiş ve mübarek ridası 400 parçaya bölünmüş, teberrüken oradakilere dağıtılmıştır. (s.406) Ona göre bu hadiseden vecd halinde sema etmenin caiz olduğu anlaşılır.

Eşrefoğlu semayı üçe ayırır, bunlardan ilk ikisinde nefsin zevki ve arzusu vardır, bu ikisinde nefsin iradesi yok olmaz. Üçüncü çeşidinde ise nefsin arzusu yoktur ve bu semanın kaynağı ilahi varidattır. Nasıl ki değirmene gelen su değirmen taşıyı çeviriyorsa, ilahi varidatlar bir kalbe geldi mi, o kalp kendiliğinden dönmeye başlar. İlahi varidat neticesinde ortaya çıkan semada ruh, beden üzerine hakim olur. İnsan bu esnada ateşe girse yanmaz, suyun üzerinde sema yapsa içine batmaz, havaya yükselse yere düşmez.

Bu konuda Eşrefoğlu peygamberimiz ile Hz. Cafer ve Zeyd (r.a) arasındaki şu hadiseyi de bu hususta delil gösterir. Ahmed b. Hanbel, Hz. Ali'den rivayet eder:

Bir gün Cafer ve Zeyd, Allah Resulünün huzuruna vardılar, Peygamber efendimiz (s.a.v) Zeyd'e: “Sen benim kölemsin!” buyurdu.

Zeyd sevincinden hemen raksa başladı. Sonra Cafer'e

-Sen suret ve sirette bana benzersin! Buyurunca o da raksa başladı. Sonra bana da hitap buyurdu: Sen de bendensin! Ben de raksa başladım. (s.408)

Eşrefoğlu'na göre tüm bunlar semanın mubahlığına delildir. Bu konuda şüphesi olan fukaha ve ulema anlamadıkları bu konularda hüküm vermede acele etmemeli, tevakkuf ederek sufileri kendi hallerine bırakmalıdırlar. O şöyle der: “Muhakkak bazı zanlar günahdır” (Hucurat, 12) ayeti kerimesinin mefhumundan korkmak gerekir. Kamil bir imanın alameti hiç kimseyi hor görmemek, bütün mahlukata iyi nazarla bakmaktır. Kaldı ki ehl-i kibleye ve ehl-i tevhide kötü gözle bakmaktan, sövmekten ve iftira etmekten son derece sakınmalıdır. Onları kendi hallerine bırakmak, eziyet etmemek daha hayırlıdır. Çünkü onların hallerini ancak onlar gibi olanlar bilirler.” s. 410

Açık haramlar, çirkin günahlar aleni işlenirken ses çıkarmayan onları hoş gören fukaha ve ulema üzerlerine vacip olmadığı halde sema, zikir ve devrana karşı çıkmakla hata yapmışlardır. Bidat olmadığı halde bunlara

bidat ismi vermişler, sufilere sövüp saymışlardır. Böylece hem kendileri, sapmış hem de başkalarını saptırmışlardır. s.411

Eşrefoğlu'nun ulemaya yaptığı bu eleştiri günümüzde de geçerlidir. Aleni haram ve yanlış inançlarla savaşmayan bir takım mürekkep yalamış insanlar, işi gücü bırakıp sufiler ile uğraşmakta, onlara hakaret etmeyi vazife bilmektedirler. Halbuki sufilerin bu zararsız devran ve zikirleri hususunda onlar tevakkuf etmelidirler.

Eşrefoğlu'na göre şeyhlik makamının bir göstergesi de salikin vecd ile olan ilişkisidir. Zorla vecde girmek manasına tevaciüd sufilerin avamının halidir. İhtiyarını kaybederek vecde giren salikler ise sufilerin havassıdır. Ehassul-havas ise varidatlar karşısında ihtiyarını kaybetmez, duruma göre onlar dilerlerse vecde gelip sema ederler, dilemezler ise bir kenarda sessiz sedasız otururlar. Eşrefoğlu bu sufilere ehl-i vücud sufiler ismini de verir. Bunlar maneviyatın en üst makamında olup, şeyhlik makamını hak eden kimselerdir. Bu makamda olanlar varidatlara teslim olmaz, aksine onları istedikleri gibi yönlendirirler. Sükunet içinde otururken bile vecd, aşk ve sarhoşluk hallerini yaşarlar, ama dışardan bakanlar bunu anlayamaz. Onlar hareket etmeksizin seyr ederler. Nitekim Cüneyd-i Bağdadi bu vücud ehli sufilere örnektir. (s.411)

Netice olarak Eşrefoğlu sema ve vecd hakkında Kuran ve sünnetten deliller getirmiş, bizzat Peygamber Efendimiz'in sema yaptığını ifade etmiştir. Ayrıca sahabeden pek çok sema ve raks delilleri ortaya koymuştur. Böylece o semanın dinin dışında bir şey olmadığını münkirlere göstermek istemiştir.

8-Mürşid-i Kamil'in terbiyesine girmek:

Eşrefoğlu'na göre salike Allah Teala'yı sevdirecek bir mürşid-i kamil araması elzemdir. Bu konuda onun sünnetten delili şu hadistir: "Muhammed'in ruhu kudreti kabzasında bulunan Allah hakkı için, muhakkak ki Allah Teala'nın en sevgili kulları, Allah'ı kullarına sevdiren ve kulları da Allah'a sevdirenlerdir." Demek ki insanın Allah tarafından sevilmesi bir mürşidin rehberliği ile mümkündür. Şeyh denilen bu rehber salike "peygambere ittiba etmeyi" öğretir. Ayette buyrulduğu üzere insan ittiba ile Allah Teala'nın sevgisine layık hale gelir. (s.414) Zira ayette, "Ya Muhammed! Onlara de ki: Eğer siz Allah Teala'yı seviyorsanız, hemen bana

uyun ki Allah Teala da sizi sevsin (Al-i İmran, 31) buyurulmuştur. İnsanlar kendi başlarına ittibayı beceremezler. Zira hadiste “İnsanlar uykudadırlar. Elbette onlara bir uyarıcı gerekir” buyrulmuştur. (s.416)

Eşrefoğlu'na göre bu kuraldan peygamberler bile istisna değildir. Mesela Peygamber Efendimizin mürşidi Cebrail Aleyhisselamdır. Her ne kadar Peygamber Efendimizin makamı çok yüksek mevkide bulunsa da ona da bir mürşid verilmiştir. Eşrefoğlu Rumi “şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” sözünü kullanır. Bu sebeple ona göre her insana bir şeyh gereklidir. (s.420)

Aynı şekilde Eşrefoğlu'na göre Hz. Musa uzun yıllar Şuayip Aleyhisselam'a müritlik yapmış onun hizmetinde bulunmuştur. Hatta peygamber iken de Hızır aleyhisselama talebe olmuş ve ilm-i ledünnü ondan öğrenmiştir. Ona göre Hazreti Adem'den bu yana gelen 124.000 peygamberin hepsine bir mürşit verilmiştir, bu yolda mürşidsiz yol alabileceklerini düşünenlerin hepsi sonunda sapıtmıştır.(s.421) Mürşidi olmadan zikir çekenler batınından gelen vesveseler sebebiyle sapıtabilir, bazen zikrin etkisiyle ruh bedenden ayrılır ve insanlar onu öldü diye toprağa gömebilir. Bu gibi hallerde talibi tekrar beşeriyet alemine getirmek ve o baygınlık halini gidermek, aklını iade ederek beşeriyet menziline kondurmak için tasarruf ehli mürşit gerektir.

Eğitim ve terbiye hayvanları bile dönüştürür. Mesela her şeyi murdar olan köpek bile eğitilince farklı bir konuma yükselir. Onun avlandığı hayvan tıpkı insanın boğazladığı gibi helal kabul edilir.

Mürşitler salikleri çok çeşitli şekilde irşad ederler: Bazı taliplere mertebelerini bildirirler, mertebesini bilen bu tür müridler seyr u süluk yolunda daha hızlı yol alırlar. Bunun aksine bazılarına da mertebelerini bildirmezler, zira onlar makamlarını öğrenince yoldan geri kalır sapıtırlar.(s.422)

Maneviyat yolunda şeyhsiz olmaz ama her şeyhim diyene elvermek de doğru değildir. Eşrefoğlu bu konuda tasavvufa meraklı insanları uyarır:

“Şimdi Aziz! Bu yolda yalan yere oturup şeyhlik davası ediciler, adam aldaticılar, şeytanlar çok olur. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz gibi Resulü Zîşan Efendimiz bir çizgi çekti ve bu “hak yoldur” buyurdu, sonra o çizginin sağına ve soluna başka çizgiler çekti ve bunlar da şeytanın yollarıdır buyurdu. Evet bunların her birinin başında birer şeytan oturur, talipleri yollarından saptırmak onları alıp cehenneme götürmek için çalışır.

İmdi bu şeyhlik dedikleri dava ile şöhrat ile olmaz. Hele çok muhip edinip kalabalık ve hengame ile hiç olmaz. Nuh Aleyhisselam şeyh-i Enbiya iken 900 yıl halkı davet etti ancak 90 kişi toplayabildi. (s.425)

Eşrefoğlu Rumi'ye göre salikin sülûkta en önemli vazifesi riyazet, mücahede ile nefsi öldürmektir. Bu ise bir müşid rehberliğı olmadan olmaz. Ona göre nefis-i emmare ne zaman yaramaz vasıflardan arınırsa hemen ölür, aynen makam ve mansıp sahiplerinin bu makamlarını kaybettiklerinde ölmeleri gibi. (29)

Süluk yolu zor bir yoldur ve bu yolda rehber tam teslimiyet lazımdır. Bu konuda Eşrefoğlu Hz. Musa'nın Hızır'a teslim olmasını örnek gösterir. Bir şeyhe teslim olan ona soru sormaya bırakmalıdır. Teslim olmak demek salikin kendi arzusunu bırakıp şeyhin arzusuna uyması demektir. (s.483)

Bu konuda başka bir teslimiyet örneğı ise Hz. İsmail'in babası İbrahim as. teslimiyetidir. (Saffat 102) de anlatıldığı üzere o babasına tam teslim olmuş kendisini kesmek isteyen babasına "Babacığım emrolunduğün şeyi yap, inşallah beni sabredenlerden bulacaksın" demiştir. Uzunca bu kıssayı anlatan Eşrefoğlu hisse olarak maneviyat yolcularına şöyle hitap eder:

Ey aziz! Şeyhin huzuruna vararak, kendini şeyhe teslim ettikten sonra, nasıl dilerse öyle muamele yapmasına razı ol ve incinme...Ne kadar mümkünse o kadar sabırlı ol. Eğer sabredemez ve karşı gelirsene şeyhten nasip alamazsın. s. 485

Eşrefoğlu teslimiyet hususunda bazı müridlerin yaptığı ilginç halleri de bizlere anlatır. Bunlardan bir kısmı biraz abartılıdır, mesela Bayezid'in bir müridi beni bu kapıda bekle emrini alınca o kapıda yedi yıl beklemiştir. (s.486)

Eşrefoğlu müridin şeyhe teslimiyetini, edebini eserinde uzunca anlatır, özetle şeyhine gerekli saygı ve teslimiyeti göstermeyen bu yolda mesafe kat edemez.

Netice olarak Eşrefoğlu yukarıda başlıcalarını saydığımız metotlar ile salikleri terbiye eder. Kuran, sünnet, ashab kıssaları gibi hemen her tür bilgiyi tasavvufi metotlara uyarlar.

Kaynakça:

Eşrefoğlu Rumi, *Tam Müzekkin-Nüfus*, Salah Bilice Kitabevi, İstanbul ts.

EŞREFOĞLU RUMÎ’NİN ŞİİRLERİNDE TEVHİD AKİDESİ



DOÇ. DR.
SÜLEYMAN SOLMAZ

Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı

Özet

Sözlükte “tek ve bir olmak” anlamındaki vahd (vahdet, vühûd) kökünden türeyen tevhid “bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek” demektir. Tevhidin karşıtı şirk. İslâmiyet’in ve diğer ilâhî dinlerin inanç esaslarına göre Allah’tan başka bir varlığa fitrat üstü bir konum verilmesi, ona hayatında veya ölüğünden sonra fitrat üstü saygı gösterilmesi tevhid ilkesini bozan davranışlardır. Yine tevhid inancını koruyup şirk tehlikesini ortadan kaldırma bağlamında Allah’tan başkasının üzerine yemin edilmesi yasaklanmıştır. Aslında tevhid içerisinde çok fazla anlamı barındırmaktadır. Örneğin tevhid; Allah’ın kullarından istediği inanıştır, Allah’ın varlığına, kudretine tüm kalbimizle inanmaktır. Allah’ın eşi benzeri olmadığına, yaratan, yaşatan ve yönetenin O olduğuna, Allah’a şirk koşacak her türlü düşünce ve davranıştan uzak durmak demektir.

Kitap ve Sünnette tevhid ilkesine büyük önem verilmesi, maddî ve mânevî özellikleri bakımından yaratılmışların en üstünü olan insanın vicdan hürriyetini sağlama hedefine yöneliktir.

Tevhidin çeşitleri ulûhiyyette tevhid, rubûbiyyette tevhid başlıkları altında ele alınabilir. Kelime-i tevhid ile Fâtiha sûresinin 5. âyeti bu iki tevhidi ifade eder.

Edebi eserlerde şiirin her türünde Allah'ın zat ve sıfatlarını anlatan tevhidler yazılmıştır. Bütün divanlarda kaside ve gazel nazım şekillerinde tevhidleri görmek mümkündür. Bu şiirlerde Kur'an'a ve sünnete sıkı sıkıya bir bağlılık söz konusudur.

Eşrefoğlu Rumî de tasavvufî bir neşve ile ortaya koyduğu ilahi, devriye gibi birçok şiirinde bu akideyi nakış nakış işlemektedir. Hatta bir şiiri tamamen tevhide ayırmıştır. Gerekirse tevhide baş ko, tevhidi bırakma sakın diyerek kendini ve okuyucuyu uyarmıştır. Zira Eşrefoğlu'nun inanç temelinde tevhid olgusu vazgeçilmez tek unsurdur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hacı Bayram ve Hülefası, Eşrefoğlu, Tevhid, Birlik

Tawhid Belief in The Poems of Eşrefoğlu Rûmî

Abstract

In dictionaries, Tawhid originating from the root of vahd (vahdet, vühûd) that means "to be one and single", is defined "to hold that something is one and single". The word Tawhid's antonym is Shirk (polytheism). According to the principles of Islam and other dievine religions, to regard any entity other than God in a position beyond God's creation and to respect them while they are alive or dead as in the case of God are the behaviors that violatethe principle of God's unity. Additionally, it is forbidden to swear to anyone other than God in order to protect the belief in God's unity and to eliminate the danger of polytheism. In fact, tawhid has a lot of meanings in it. For example, it is the belief that God desires from His servants and to believe with all hearts to the existence of God and His might. It is to keep away from all kinds of thoughts and behaviors that contradict to God and to believe that He is the Unique, the Creator, the Sustainer and the Ruler.

Giving great importance to the principle of tawhid in the Qur'an and Sunnah is aimed at providing the freedom of conscience for human being who is the supreme of the created ones in terms of their material and spiritual qualities.

Types of the Tawhids can be considered under the titles of Tawhid-ul-Uluhiyyah and Tawhid-ul-Rububiyyah. The *kelime-i tevhid* (phrase of

Tawhid) and the fifth verse of Al-Fatiha express these two tawhids.

Tawhids describing God's Himself and attributes had been written in all forms of poetry in literary works. It is possible to see Tawhids in the form of ode and gazelle poems in all diwans. In these poems, there is found a strict loyalty to the Qur'an and Sunnah.

Eşrefoğlu Rumi also embraces this belief with diligence in many poems such as hymn and *devriye*, which he composes with sufic pleasure. In fact, a poem of his is devoted entirely to Tawhid. In this poem saying "if necessary, set your heart on Tawhid, do not quit Tawhid" warns himself as well as the reader. The fact that Eşrefoğlu's faith is based on Tawhid is a must for him.

Key Words: Sufism, Hacı Bayram and His Caliphs, Eşrefoğlu, Tawhid

Eşrefoğlu Rumi'nin Şiirlerinde Vahdet Fikri

Sözlükte "tek ve bir olmak" anlamındaki vahd (vahdet, vühûd) kökünden türeyen tevhîd "bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek" demektir¹...Tevhidin karşısı **şirk**tir. Bu sebeple Kur'an'da Allah'ın birliğini konu edinen kavram ve ifadelerin yanında O'nun şerikinin bulunmadığını belirten beyanlar da vardır, bunların sayısı diğerlerinden çok fazladır. Kur'ân-ı Kerîm'de tevhid kelimesi geçmez, ancak "vahd" kökünden gelen **vâhid**, **ahad**, **vahde**(hû) yer alır.

Kâinatı yaratan ve yöneten en yüce varlığın mevcudiyeti inancı insanın selim fitratının önemli bir özelliğini teşkil ettiği gibi (er-Rûm 30/30) O'nun bir ve tek oluşu kanaati de beşer türünün ayrılmaz bir vasfıdır. Bezm-i eleste yaratılışları sırasında Allah ile insanlar arasında yapılan sözleşmede âdemoğullarının şirk düşmemeleri de şart koşulmuştur (el-A'râf 7/172-173).

1 Burada verilen bilgiler TDVİA'daki Tevhid Maddesinden özetlenmiştir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Tevekkül – Tüsteri Ankara : TDV, 2012. 41. c. (16, 617 s.)

Tevhid Türleri

1. Ulûhiyyette Tevhid. Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir, yegâne ve benzersiz olduğunu benimsemektir. a) Zâtta tevhid. Allah'ın zâtı kendisi demektir. O'nun zâtında tevhid kendisini tek ve yegâne kabul etmek anlamına gelir. Aslında bu özellik insanın fıtratında mevcuttur. b) Sıfatlarda tevhid. Sıfat Allah'ın zâtına nisbet edilen bir manadır. Sıfatların bir kısmının âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği taşıdığından zât-ı ilâhiyyeden nefyedilmesi (selbî, tenzihî), bir kısmının da kemal ifade ettiği için zâta nisbet edilmesi (sübûtî) gerekir: Varlığı başkasından değildir, varlığının başlangıcı ve sonu yoktur; ebedî hayatla diridir, bilendir, güç yetirendir gibi. c) Fiillerde tevhid. Fiilî sıfatlar Cenâb-ı Hakk'ın kâinata yönelik tasarruflarını ifade eder. Kâinatı ilkin var eden, geliştiren, değiştiren ve bu eylemleri her an devam ettiren Allah'tır. O'ndan başka yaratıcı yoktur.

2. Rubûbiyyette Tevhid. Allah'tan başkasına tapmamak ve sığınmamak demektir. Buna ibadette tevhid veya amelî tevhid de denir. Ulûhiyyette tevhid zihni bir fonksiyondur ve imanın teorik yanını oluşturur; rubûbiyyette tevhid kalbin amelî olup imanın gönül hoşluğuyla kabulünü teşkil eder. İman bu ikisinin birleşmesinden meydana gelir. Amelî tevhid kişinin kalbiyle Allah'ı sevmesi, davranışlarıyla bu sevgisini ispat etmesidir. Ulûhiyyette tevhid insanın fikir hürriyetini, ibadette tevhid ise duygu hürriyetini sağlar. Rubûbiyyette tevhide zarar veren şeylerden biri Allah rızası için olması gereken amellerin ve ibadetin gösteriş ve dünya menfaati için yapılmasıdır (riya).

TASAVVUF. I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllarda yaşayan zâhid ve âbidlerin tevhid anlayışı bütün Müslümanlarca kabul gören anlayıştan pek farklı değildi. İlk sûfîlerin fenâ, cem', yakın, muhabbet, mârifet, vecd ve sekr gibi kavramlarla dolaylı ve müphem bir şekilde temas ettikleri tasavvufî anlamdaki tevhid III. (IX.) yüzyılda açıklık kazanmaya başlamıştır. Sülemî, Bağdat'- ta tevhid dili ve tasavvufî hallerin hakikatleri konusunda görüş bildiren ilk sûfinin Serî es-Sakatî (ö. 251/865) olduğunu söyler (Tabakat, s. 48). Daha sonra onun öğrencilerinden Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufî tevhide ilgili görüşlerini geniş biçimde ortaya koymuştur. Cüneyd'e göre tevhid hâlis ve tam yakının adıdır (Kuşeyrî, s. 57); muhabbet ve tevekkül tam olursa yakın hali gerçekleşir. Tevekkül kalbin amelî, tevhid ise kulun

ikrarıdır. Cüneyd, tevhidi elest bezminde ruhların Allah'ın rableri olduğunu ikrar etmeleriyle de (el-A'râf 7/172) açıklar. Onun, "Tevhid kulun olmadan evvelki gibi olmasıdır" şeklindeki ifadesi (Serrâc, s. 51; Kuşeyrî, s. 49), tasavvufî mânâdaki tevhide ulaşmak için fenanın zorunluluğunu vurgular. Cüneyd'e göre tevhid konusunda aklın vardığı son nokta hayrettir. Bu hususta en doğru söz şudur: "Tenzih ederim o Allah'ı ki O'nu tanımanın biricik yolu O'nu tanımaktan âciz olmaktır."

Tevhid kavramının Batı dillerindeki karşılığı monoteizmdir (Gr. mono=tek; theos=tanrı). Dünyanın çeşitli kültürlerinde tezahürlerine rastlanan monoteizm (tek tanrıcılık), Tanrı'nın birliğini /tekliğini, mükemmelliğini, evreni yoktan var eden ve onu kuşatan mutlak güç ve şahsiyet oluşunu esas alan bir inanç ve düşünce sistemidir. Bu yönüyle monoteizm, ilâhî varlıkların çokluğunu kabul eden sistemlerden (henoteizm ve politeizm) ayrılmaktadır. Tevhidin, felsefedeki karşılığı teizmdir. Tanrı-evren ilişkisi bağlamında teizm deizmden de farklıdır. Teizmde Tanrı âlemi "yoktan yaratıcı" şeklinde açıklanır. Yahudi, hıristiyan ve İslâm dinlerinde kabul edildiği şekliyle Tanrı yarattığı âlemden ayrı, zaman ve mekândan münezzeh, eşi ve benzeri olmayan, üstün, mutlak bir güç ve daima etkin bir varlıktır. Deizme göre ise Tanrı âlemi kendi (tabii) kanunlarıyla birlikte yaratmış, sonra da onu kendi işleyişine bırakmıştır. Buna göre âlemdaki hareket ve ahlâk kanunları ilâhî gücün tabii sonucu olarak görülmekte, mevcut âlem tabiat kanunlarıyla açıklanmaktadır. Teizmle bağlantılı bir diğer kavram olan panteizmin Tanrı-âlem ilişkisinde evrenin doğuşu "zuhur" diye ifade edilmektedir. Buna göre görünen maddî âlem Tanrı'nın tezahüründen ve tecellisinden başka bir şey değildir.²

Edebiyatta tevhid Allah'ın zâtı, sıfatı ve fillerinden söz ederek O'nun birliğini, tek ve eşsiz oluşunu, kudretinin sonsuzluğunu, zâtının yüceliğini, bütün kâinatın ve mahlûkatın, özellikle insanın aczini, yaratıcısına, O'nun lutfuna olan ihtiyacını ve yalnız O'na sığınması gerektiğini anlatan eserlere verilen addır³. Bu bağlamda hemen her divanda kaside, gazel vb. nazım şekilleriyle tevhidler yer almaktadır⁴.

² A.g.m

³ A.g.m

⁴ İsen, Mustafa / Macit, Muhsin, Türk Edebiyatında Tevhidler (Antoloji), Ankara, 1992 Uzun, Şerife, 16. yüzyıl klasik Türk Edebiyatında Tevhid URI: <http://hdl.handle.net/123456789/1504>

Klasik Türk Edebiyatı dönemine ait eserlerde şair eserine genellikle besmele, hamdele ve salvele ile başlar. Klasik tertibe uygun divanlarda tevhid, münacât ve naatların yer aldığı şiirlerde de bu sıra takip edilmektedir. Klasik tertibe uymayan şairlerde ise ancak içerikten şiirin türü çıkarılabilmektedir.

Bu bildiriye konu olan Eşrefoğlu Rûmî'nin⁵ şiirlerinde ancak içerik bizi yönlendirmiştir. Tam bu noktada kısaca Eşrefoğlu Rûmî hakkında biraz bilgi vermek lazımdır.

Künyesi Abdullah bin Seyyîd Ahmed Eşref bin Seyyîd Muhammed Suyûfî olan Eşrefoğlu Rûmî'nin asıl adı Abdullah'tır. Eşrefoğlu, 754 (M 1353) veya 779 (M 1377)'da İznik'te doğmuştur.

Eşrefoğlu, Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinin sonlarıyla, yükseliş devri arasında yaşamış, ilim, irfan, irşat sahibi bir şahsiyet olup çeşitli sebeplerle Bursa, Ankara, Hama gibi şehirlerde de bulunmuştur. Eşrefoğlu Rûmî'nin vefatı H. 874/1470'tir.

Eşrefoğlu, önce Emir Sultan'a intisab etmiştir. Daha sonra Emir Sultan tarafından Ankara'da bulunan Hacı Bayram Velî'ye gönderilir. On bir sene sonra, ondan icazet alır ve İznik'e halife olarak döner. Bir süre sonra da Hacı Bayram Velî'nin emri ile Abdülkadir-i Geylânî'nin evlâdından Hama'da bulunan Şeyh Hüseyin el-Hamavî'ye intisap eder. Kısa zamanda halifelik alarak Anadolu'da Kadiriye Tarikatı'nı kurar.

Eşrefoğlu Rûmî, İznik'e döndükten sonra, burada Kadirîliğin bir kolu olan Eşrefiye tarikatını kurar ve halkı irşada başlar. Tarikatı kısa zamanda her tarafa yayılır. Özellikle İznik ve Bursa havalisinde etkili olur. Kadirîler çevresinde o, bu tarikatı Anadolu'ya getirip yaygınlaştırdığı ve bir kurum haline getirdiği için de Pîr-i Sâni olarak anılır.

Eşrefoğlu Rûmî; Anadolu'nun Türkleşmesi ve Türklerin İslamiyet'i hayat tarzı haline getirmelerinde rol alan ve Anadolu'da Mevlevilikten sonra ehl-i sünnet tarikatlarının yayılmasında emeği geçen önemli mutasavvıflarımızdan biridir. Eşrefoğlu'nun şiirlerinde Yûnus Emre tesiri kuvvetle hissedilir. Hece ve aruz veznini başarıyla kullanmış, lirik şiirler yanında didaktik manzumeler de yazmıştır. Bu ilâhîlerinden birçoğu bestelenerek, bugün dahi pek çok yerde okunmaktadır. Onun didaktik mahiyetteki mensur eserlerinde ise devrinin halk dilini en iyi bir şekilde

5 Güneş, Mustafa, Eşrefoğlu Rumi, Hayatı, Eserleri ve Divanı'ndan Seçmeler, İst. 1999

kullanmış olması ve bu sayede tasavvufî ahlakın halk arasında yayılmasında büyük rol oynamıştır⁶.

Aşağıya **Bu Gönül** başlığı ile aldığımız şiir ile diğer şiirlerinden eklediğimiz beyitleri tamamen tevhidi tanımlamaktadır. Biz bu şiirleri beyit beyit açıklayarak Eşrefoğlu'nun fikirlerine ulaşmaya çalışacağız.

BU GÖNÜL

Bu gönül deriçesinde yine bir nûr oldu peydâ

Aklımı başımdan aldı beni kıldı delü şeydâ

Bu gönül penceresinde yine bir nur peyda oldu ve aklımı başımdan alıp beni çıldırttı.

Temâmet gönül cihânın o nûrun şu'lesi tutdu

Yer ü gök tecelli doldu dağ u taş u kûh u sahrâ

Gönül dünyasını tamamını o nurun parlaklığı kapladı; Yer, gök, dağ, taş, ova, göl her taraf tecelli ile doldu.

Ne ki var cem'-i eşyâ nikâbın götürdü yüzden

Kamusunu gördüm ol dost ma'suk oldu her câ

Bütün eşya yüzünden perdesini kaldırdı ve ben hepsini gördüm her taraf o dost, o maşuk haline geldi.

Nereye kim bakar isem gözüm anı görür ancak

Görünen oldur hem gören kanı gelsün imdi bînâ

Nereye bakarsam bakayım gözüm hep onu görür; ama gören de görülen de odur. Şimdi başka bir gören varsa beri gelsin.

Ne vücûd var, ne adem, ne zaman var, ne mekân

Ne pîş ü pes, ne fevk u taht, ne yesar hod yümnâ

Ne varlık var, ne yokluk. Ne zaman var ne mekân. Ne ön ne arka; ne yükseklik ne alçaklık; sağ sol hiçbir şey yok.

6 Güzel, Abdurrahman, Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, Ankara, 1999

**Kamu vahdet oldu kesret, götürüldü nûr u zulmet
Dolu arş u ferş tamâmet oldu anı görmez a'mâ**

Bütün kesret âlemi bütün vahdet oldu. Karanlık ve aydınlık hep bir oldu. Yeryüzü ve gökyüzü bir olduğu halde kör olanlar bunu göremez.

**Meğer Eşrefoğlu Rûmî gene kendüden varuptur
Halka bir ednâ kalıptır pes anındur işbu gavgâ**

Eşrefoğlu Rûmî gene kendinden varmaktadır; halka bir alçak (ednâ) gibi görünmektedir; bu kavga onun içindir.

ZAHİDÂ

**Zâhidâ gel aşka uy âr eyleme
Tevhidini aşkın inkâr eyleme**

Ey zâhid (ham sofı) gel utanma, aşka uy; aşkın birlik olduğunu inkâr eyleme.

**Eşrefoğlu Rûmî kim nefsi müselmân ettiyse
Mürşid-i hâdî olur cinne hem insâne de**

Ey Eşrefoğlu, nefsinı müslüman eden hem insanlara hem de cinlere mürşit olur.

xx

**Bu aşkı ol bilir kim âşık oldu
Nice tevhid-i vahdettir adı aşk**

Aşkı ancak âşık olan bilir; adı aşk ise o vahdetin ta kendisidir.

**Eşrefoğlu Rûmî'yem ben kim bugün
Kesret ü vahdette yeksân olmuşam**

Ben bugün kesret ve vahdette bir olan Eşrefoğlu Rumi'yim.

xx

**Bu od su ile toprak libâsın çıkarıp döküp
Anın vahdet deryâsına girip boylayasım gelür**

Bu ateş, su ve toprak (beden) elbisesini çıkarıp vahdet denizine dalıp kaybolasım gelir.

xx

Kamu vahdet oldu kesret, götürüldü nûr u zulmet

Dolu arş u ferş tamâmet oldu anı görmez a'mâ

Bütün kesret vahdete dönüştü, karanlıkla aydınlık bir oldu. Yeryüzü ve gök yüzü tamamen onunla doldu, fakat körler onu göremezler.

xx

Gönül esrârı dersem akla sığmaz

Hassü'l-has tevhidin hızânesidir

Gönüldeki sırları söylersem akla sığmaz çünkü o gönül seçkinlerin seçkini tevhidin hazinesidir.

BAŞ KO TEVHİDİ

Baş ko tevhidi koma zinhâr

Can verip tevhidden ayrılma ey can

Ey can, gerektiğinde canını ver, başını ver, fakat tevhitten sakın ayrılma.

Tevhid olur zirâ sermâyen senin

Can içindeki asıl mâyen senin

Ey can; senin sermayen ve can içindeki asıl mayan, özün tevhittir.

Tevhidi terk etme zinhâr ey azîz

Tevhid için gönlünü eyle temiz

Ey aziz, sakın tevhidi terk eyleme ve gönlünü temiz tut.

Her kimin kim tevhidi yok cânı yok

Cân mıdır ol cân kim anın imânı yok

Her kimin tevhidi yoksa imanı da yoktur; imam olmayan can, can değildir.

Tevhid eden dildir ol yanılmayan

Tevhid edendir tamuda kalmayan

Tevhid yanılmayan bir gönlün işidir. Tevhid eden tamuda (cehennem) kalmaz.

Tevhid eden dile Hak tanık ola

Tevhid eden gözler uyanık ola

Tevhidi söyleyen dile Allah tanıklık eder; tevhid sahibi gözler uyanık olur.

Tevhid edeni oda yakmayalar

Boynuna zencirleri takmayalar

Tevhid edeni cehennem yakmasın, boynuna zincir takılmasın.

Tevhid edenden kaçır şeytan-ı lain

Tevhid eden mekr-i şeytandan emin

Lanetlenmiş şeytan tevhid edenden uzak durur; böylece tevhid eren kişi şeytanın hilesinden emin olur.

Tevhid ehlidir Hakk'a doğru giden

Tevhidi koyandır ol eğri giden

Tevhid ehli Hakk'a doğru giderken tevhidi bırakan kişi eğri yola gitmiştir.

Her amel kim kılasın tevhid ile

Zerresiyle tamam yer ü gök dola

Bütün işleri tevhid ile yapmak gerek, bu şekilde yapılan işlerin zerresinin sevabıyla bütün yeryüzü ve gökyüzü dolar. Yani her şey ondan sebeplenir.

Tevhid olmazsa kamu olur zagal

Yer ü gök ehli kadar kılsan amel

Birlik olmadığı zaman bütün her şey av olur; güçsüz kalır. Yer ve gök kadar amel işlesen fayda vermez.

Tevhidi sen gaflet ile demegil

Gönül canı ile tevhidi söylegil

Tevhid gaflet ile değil candan samimi bir şekilde söylenmelidir.

Müminin tevhidi kaç yerde gerek

Canda vü gönülde hem dilde gerek

Müminin tevhidi hem canda, hem gönülde hem de dilde gerek.

Candan öte tevhide vardır makam

Has bilür anı veli bilmez avam

Tevhidin makamı candan ötedir fakat bunu ancak seçkin kimseler, avam bilmez.

Tevhidini muhkem eyle canda sen

Dimegil tevhidi ancak dilde sen

Tevhidi canda sağlamlaştırmak şarttır. Sadece dilde söylenenin bir anlamı olmaz.

Muhkem olmak diler isen tevhidin

Tevhidi can u gönülde berk edin

Tevhidin sağlam olmasını isteyen kişi, mutlaka can ve gönülde onu sağlamlaştırmalıdır.

Tevhidi muhkemdir ol azâd olur

Tevhidi muhkemdir anda şâd olur

Tevhidi sağlam olan kişi hem hürdür hem de mutludur.

Tevhidin muhkem ise buldun Hakk'ı

Tevhidin yok ise sen oldun şâkî

Tevhidi sağlam olan kişi Hakk'ı bulmuştur. Tevhidi sağlam olmayan kişi ise ancak eşkıya olur.

Şunların kim dili söyler tevhidi

Cânı bilmez nicedir tevhid tadı

Tevhidi sadece dilde olanların canı tevhidin tadını, onun ne olduğunu bilmez.

Ol behâyimden dahi azgun durur

Cife öğer sanki bir kuzgun durur

Tevhidi sadece dilde söyleyenler hayvanî nefis sahiplerinden daha azgındırlar. Onlar leşi öven kuzgun gibidirler.

Olur ol hak değil gâfil kişi

Zihi kim düşvâr olur anın işi

İşi hak olmayan kişi gafildir; gâfil kişinin işi ise çok zordur.

Vâriddir Kur'ân'da âyet bu söze

Hak Çalab "Belhüm edal" dedi size

Kur'an'daki Belhüm edal 7'ayeti bu söylediklerimize delildir. Çünkü Allah böyle emretmiştir.

Eşrefoğlu Rûmî'nin sen ey Ganî

Cân içinde muhkem et tevhidini

Ey Ganî olan Allah sen Eşrefoğlu Rûmî'nin tevhidini can içinde muhkem et.

Dili zâkir, gönlü âşık, canı mest

Tevhidin iderdi olmadın "elest"⁸

Eşrefoğlu Rûmî'nin dili zikrediyor, gönlü sana âşık, dili mesttir. Henüz elest bezmi kurulmadan bütün uzuvlarıyla senin tevhidini söylemekteydi.

7 Ve lekad zere'nâ li cehenneme kesîran minel cinni vel insi, lehum kulûbun lâ yefkahûne bihâ ve lehum a'yunun lâ yubsîrûne bihâ ve lehum âzânun lâ yesmeûne bihâ, ulâike kel en'âmî bel hum edallu, ulâike humul gâfilûn(gâfilûne). A'raf 179

Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir (Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Meali).

8 Bezm-i Elest, Farsça'daki "sohbet meclisi" anlamına gelen bezm sözcüğüyle Arapça'da "ben değil miyim" anlamındaki çekimli bir fiil olan elestü'den oluşan bezm-i elest terkibi "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" hitabının yapıldığı ve ruhların da "belâ / evet" diye cevap verdikleri meclis anlamında kullanılmaktadır. Kurân'da geçmişte Allah'ın Âdemoğullarından yani onların sırtlarından (veya sulplerinden) zürriyetini çıkardığı, kendilerini nefislerine şahit tuttuğu ve onlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" diye hitap ettiği, onların da "evet" dedikleri anlatılmaktadır (A'râf, 7/172). Allah'la insanlar arasında meydana gelen bu sözleşmeye misâk, kâlu belâ, rûz-i elest, bezm-i ezel, ahid, belâ ahdi gibi çeşitli isimler verilmiştir. Kur'ân'da aynı konuyla ilgili açık veya dolaylı ifadeler çeşitli sûrelerde yer almaktadır (Rûm, 30/30).

Kamu yerde tevhidini söylesin

Cânı tevhidinden ayrı olmasın

Bütün her yerde o yine senin birliğini söylesin, canı senin birliğinde ayrılmasın.

Sûretim âşık velî içim dolu ma'suk benim

Âşık u ma'sûk birdir hemen kalma tana

Dıştan görünüşüm âşıktır, fakat fakat içim maşuk ile doludur; âşık ile ma'suk(seven-sevilen) birdir sen buna şaşırma.

Gel bu birlik şerbetinden bir kadeh nûş eylegil

Bir bakıp bir göresin dağılmayasın dört yana

Gel (ey dost), bu birlik şerbetinden bir kadeh iç ve bir bak, bir gör ve dört bir yana dağılma.

Ben bu birlik dediğim yokluktur anlarsan sözüm

İkilik bu varlığın komaz varasın aslına

Sözümü doğru anlarsan benim birlik dediğim yokluktur⁹; ikiliğe düşersen varlığımı komaz, bozar, sen aslına varasın.

Sen bu yokluktan kaçarsın bir işit yokluk nedir

Bir mücellâ âyinedir dost yüzün görmekliğe

Senin kaçtığın bu yokluk nedir sana anlatayım. Bu dost yüzünü gösteren bir parlak bir aynadır.

Eşrefoğlu Rûmî ikilik defterin yaktı oda

Bir olup birlik bulup birle birliğe

Eşrefoğlu birle bir olup birlik bulup ikilik defterini ateşlere yaktı.

9 Buradaki yokluk, fenâ anlamındadır. Tasavvufta fenâ üç türdür: Fenâfî'ş-şeyh, fenâfî'r-rasul ve fenâfillah (Bu madde ayrı bir çalışmanın konusudur. Daha geniş bilgi için TDVİA fenâ maddesine bakılabilir).

xx

O vahdet bahrine kimse ulaşmaz**Akup gözyaşı pınar olmayınca***Vahdet büyük ve engin bir denizdir; gözyaşları pınar gibi akmayınca o denize ulaşılmaz.*

Sonuç olarak, Allah Teâlâ'yı tanımak onun esmasını bilmekten ve öğrenmekten geçmektedir. Herkes ancak kendi bilgi ve görgüsü kadarınca onu tanıyabilir ve tanıtabilir. Klasik Türk edebiyatında Allah Teâlâ'nın varlığının ve birliğinin anlatıldığı nazım türü olan tevhitlerde O'nun zatını ve sıfatlarını bildiren Esmâ-i Hüsnâ'nın pek çoğuna yer verilmiştir.

Eşrefoğlu Rûmî de yukarıda anlamaya ve anlatmaya çalıştığımız gibi şiirlerinde ihlaslı bir kul olarak Allah'ı önce kendine sonra bizlere anlatmaya çalışmıştır. Burada anlatılan tevhid daha rubûbiyyet dairesi içerisindedir. Ayrıca sufilerin kendilerine has olan tevhid anlayışına uygun olarak tevhid duygu ve sevgi ağırlıklıdır, keşif ve ilhama dayanır.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm Me'âli, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.

Güneş, Mustafa, Eşrefoğlu Rumi, Hayatı, Eserleri ve Divanı'ndan Seçmeler, İst. 1999

Güzel, Abdurrahman, Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, Ankara, 1999

İsen, Mustafa / Macit, Muhsin, Türk Edebiyatında Tevhidler (Antoloji), Ankara, 1992

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Tevekkül – Tüsteri Ankara : TDV, 2012. 41. c. (16, 617 s.) Özler Mevlüt, Tevhid, TDVİA, C.41, s.18

Uzun, Şerife, 16. yüzyıl Klasik Türk Edebiyatında Tevhid URI: <http://hdl.handle.net/123456789/1504>

NEFSİN KUSURLARI AKLIN DÜZGÜN ÇALIŞMASINA TESİR EDER Mİ? EŞREFOĞLU RUMİ’NİN MÜZEKKİ’N-NÜFUS İSİMLİ ESERİ ÖZELİNDE BİR CEVAP ARAMA



ARŞ. GÖR.
YAKUP PEKDOĞRU

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
ypekdogru@gmail.com

Özet

Nefs sufiler tarafından ilk dönemden itibaren kötü huyların kaynağı olarak kabul edilmiştir. Birçok sufi nefsin kusurlarından bahsetmiş ve onu eğitmeyi gerekli görmüştür. Nefs kusurlarının akla nasıl tesir ettiği dikkat çekmektedir. Sufilerin üzerinde önemle durdukları nefis, aklın düzgün çalışmasına tesiri nedir? Bu çalışmada Eşrefoğlu Rûmî’nin *Müzekki’n-Nüfus* isimli eserinde bu konu mütalaa edilmektedir.

Anahtar kelimeler: Nefs, akıl, tesir, Müzekki’n-Nüfus, kötü huy.

Do the faults of the nafs/self affect the proper functioning of the mind? Search for an answer in the subject of “Muzekki’n-Nufus” by Esrefoglu Rumi

Abstract

It is acknowledged that nafs/self has as the place of bad habits by sufis since the period of sifi tradition. Many of sufis explained faults of nafs/self and they are acknowledge that the nafs/self should be prufied. It is remarkable how the faults of the nafs/self affected the mind. What is the nafs/self that sufis care about on its affect the proper functioning of the mind? In this study, this subject is examined in “*Muzekki’n- Nufus*” by Esrefoglu Rumi.

Keywords: Nafs/self, mind, affect, Muzekki’n- Nufus, Esrefoglu Rumi.

Giriş

Suflerin üzerinde ittifak ettiği konulardan bir tanesi de nefistir. Can, beden, ruh anlamlarına gelen nefis, kulun kötü huyları ve çirkin vasıfların, kötü his ve huyların mahalli, bedene konmuş kötü sıfat ve ahlakın kaynağı olan bir latifedir.¹ Sufler genellikle nefsin mahiyeti, birliği, cisim ve cevher, kadim ve hâdis oluşu, evvel veya sonra yaratılışı gibi hususlardan çok onun zaafı, hileleri, kötülükleri, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yollarıyla kötülüklerinden korunmanın çareleri ve nefis terbiyesi gibi konular üzerinde durmuşlardır.²

Nefs, Kur'an-ı Kerim'de –farklı anlamlarda da kullanılmaktadır³– kötülüğü emredici vasfıyla kullanılması⁴ suflerin dikkat çektiği bir husustur. Öyle ki, kötülüğün kaynağı olan bu nefisle mücadele edilmesi gerekmektedir. Çünkü o devamlı gözetilmesi ve uzaklaştırılması gereken bir düşmandır. Nefse uyularak ortaya çıkan her davranış ve nefsin her arzusu kulun gözünden Rabbını ortadan kaldırır. Eşyayı sadece maddi menfaatler açısından değerlendiren nefis kötülüğün ve cehaletin kaynağıdır.⁵

Mutasavvıflar nefsi belli mertebelere ayırmışlar ve üçlü, dördlü, beşli ve yedili tasnifler ortaya çıkmıştır. Atvâr-ı seb'a olarak meşhur olan tasnif şu şekildedir: Nefs-i Emmâre, Nefs-i Levvâme, Nefs-i Mülheme, Nefs-i Mutmainne, Nefs-i Râziye, Nefs-i Merziyye, Nefs-i Kâmile. Eşrefoğlu Rûmî ise nefis mertebelerini dördlü şekilde ortaya koymaktadır. Bunlar ise: Nefs-i Emmâre, Nefs-i Levvâme, Nefs-i Mülhime ve Nefs-i Mutmainnedir.⁶ Her bir mertebe kendisinde var olan sıfatlara göre isimlendirilmektedir. Nefsin bu şekilde mertebelerle ifade edilmesi insanın bulunduğu dünyada konumunu ortaya koyar. Kişi emmarelik mertebesinde insanlıktan çıktığı gibi mutmainnelik mertebesinde de meleklerden üstün bir konumda yer alabilir.

1 Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye (Kuşeyri Risalesi Suflerin İnanç ve Ahlakları)*, haz. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2014, s. 232; Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2010, s. 259; Sühreverdi, Ebu Hafı Ömer b. Muhammed, *Avarifü'l-Mearif (Gerçek Tasavvuf)*, trc. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2011, s. 585-586.

2 Kuşeyrî, a.g.e., s. 232-233; Uludağ, Süleyman, "Nefs", *DİA*, İstanbul 2006, c. 32, s. 527.

3 Kur'an-ı Kerim'de farklı anlamda kullanımları için bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., Ankara 2014, s. 363-364.

4 Yusuf, 12/53.

5 Afîfî, *Ebu'l-Alâ, Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2009, s. 137-138.

6 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkî'n-Nüfûs*, haz. Ahmet Kasım Fidan, Semerkand Yay., İstanbul 2015, s. 25.

Nefsin Kusurları ve Aklın Çalışmasına Tesiri

Burada nefis kusurlarının aklın doğru çalışıp çalışmadığına etkisini ortaya koyabilmek için Eşrefoğlu Rûmî'nin eseri Müzekki'n-Nüfûs'ta yer alan bilgilerden ve dahi hikayelerden hareket etmek istiyoruz. Şerrin kaynağı olan nefse karşı sufilerin tutumu bellidir. Nefse karşı olan bu tutum onun kötü sıfatlarıdır. Müellifimiz bu kötü sıfatları şu şekilde sıralamaktadır: Heva, gazap, şehvet, hırs, cimrilik, kendini beğenme, kibir, haset, mal sevgisi, riya, fitne.⁷

Eşrefoğlu Rumi nefs-i emareye ait reziletleri sıralarken bu reziletlere ait genel bir kaide ortaya sunar. Bu kaide; Allah Teala'nın yarattığından beri iyilik gözüyle bakmadığı, evliyanın düşmanı, taliplerin yollarını kesen dünya/dünya sevgisidir. Nefs-i emareyi kötü ahlakıyla ahlaklandıran dünyadır, diyerek bir cümleyle özetler.⁸

Örneklere geçmeden önce aklın tarifini, düşünce tarihindeki tartışmalara girmeden, kısaca şu şekilde verebiliriz: İyi ile kötüyü, kar ile zarar⁹, hak ile batılı¹⁰ birbirinden ayıran meleke ve insan bedenini yönetmek, tasarruf etmekle bağlı soyut bir cevherdir.¹¹ Yani kendisine zarar ya da faydayı verecek şeyi bilecek olup insanı yönlendirme kapasitesine sahiptir.

Bu tanımlamayı yaptıktan sonra şu iki husus tebliğimizin ana konusu olacaktır. İlki; ortaya konulmuş olan herhangi bir davranışın eyleme gelmeden önce ve sonra öznesiyle kurduğu ilişki. Ayrıca ahiret hayatındaki durumu. İkincisi; yine bir davranışın temelindeki gaye ve bu eylemde aklın tutumu.

Eşrefoğlu Rûmî Mekke'ye giden bir kişinin şehvetine kapılıp gayesinden uzaklaşan ve iradesinin yanlış şekilde ortaya konulmasından pişmanlık duyan bir kişi hakkında bir hikaye anlatır. Hikaye şu şekildedir: Kabe'yi, Beytullah'ı ziyaret edip hacı olmak için bir kabile yola çıktı. Yolları Bağdat şehrinin yakınlarına geldiğinde şöyle karar aldılar:

- Şehirde bizim işimiz yoktur. Dışarıda konaklarız. İhtiyaçlarımızı giderip yolumuza koyuluruz. İçlerinden biri,

7 Rûmî, a.g.e., s. 95,295.

8 Rûmî, a.g.e., s. 78.

9 Dödüren, Hamdi, "Akıl", *DİA*, İstanbul 1989, c. 2, s. 247.

10 Uludağ, Süleyman, "Akıl", *DİA*, İstanbul 1989, c. 2, s. 246.

11 Cebecioğlu, a.g.e., s. 39.

- Vallahi Bağdat şehri meşhurdur. Dillerde güzellikleri söylenir. Ben sizinle konaklarım; fakat gidip Bağdat şehrini de gezerim, dedi. Kafil arkadaşları,
- Yapma. Oraya gittiğinde herhangi bir şeyi nefesine uygun görürsün. Onunla oyalanırsın. Biz fazla konaklamadan gideceğiz. Geldiğinde bizi bulamazsın, dediler. O kişi onları dinlemedi. Şehri gezip görmeye gitti.

Yolu şehrin viranelerine düştü. Baktı ki çengiler oynamakta, şarkılar, türküler söylemekte, sazlar çalmakta, gülüp oynamalar sokaklara taşmış. Nefsinin hoşuna gitti. Arzuları coştı. Birkaç adım yürüdüğünde kapıdan başını çıkarmış gelene geçene bakan bir kadın gördü. Göz göze geldiler, gözü tuş oldu. Kadın içeriye girince peşinden gitti. Kadın döndü:

- Ey yiğit, peşim sıra gelirsın, benden ne istersin?
- Seni sevdim, kendime sevgili edindim, dedi. Kadın nazlandı:
- Beni sevdiğini söylüyorsun ama, bütün malını ve sermayeni vermezsen benden muradını alamazsın, dedi. O kişi de,
- Benim sermayem şehir dışında kafilemde kaldı. Garibim ve misafirim, dedi. Bunun üzerine kadın,
- Madem bir şeyim yok diyorsun, gel benimle içki iç ki benden murad alabilesin, diye teklifte bulundu.

O yiğit içki içmeye razı oldu. Karşılıklı bir hayli içtiler. İyice sarhoş olup kendinden geçti. Sarhoş olunca soyundu. Belindeki bütün paralarını ve kıymetli eşyalarını bu kadının önüne koydu. Biraz daha içip iyice sarhoş oldular. Elini kadının boynuna doladı. Sarmaş dolaş oldular. Daha sonra da birlikte oldular.

Sabah oldu, müezzin ezan okudu. Ezan sesini duyunca uyandı. Akşamdan güzel diye koynuna aldığı kadının çok çirkin suratlı olduğunu gördü. Gözlerinden irinler akan, ağzı pis pis kokan murdar bir şey. Hemen kalktı giyindi. Dört bir yanı aradı, ne kemeri var ortalıkta ne paracıkları. Bütün sermayesi elden gitmişti. Hızla arkadaşlarının konakladığı yere koştu. Kafil çoktan hareket etmişti. Hilekâr, yüze güler aşüfte kötü kadın yüzünden varını yoğunluğunu kaybetmiş olarak ortalıkta kaldı. Ne yapacağını şaşırdı, müflis ve biçareydi. Her nereye varsa kabul edilmeyip kovuldu. Sonunda işsiz güçsüz, aç ve perişan vaziyette oralarda öldü. Cehenneme gitti.¹²

12 Rûmî, a.g.e., s. 78.

Müellifimizin eserinde yer verdiği bu hikaye bize nefsin bir kusuru olan şehvetin bedeni nasıl yönettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Hikayedeki kişinin gayesi bellidir, ibadet maksatlı yola koyulmuştur. Kadın peşinden gider –burada şer’î yasağı da düşünmeksizin– içki içer. Kadından muradını aldıktan sonra aklının çalışmakta olduğu görülür. Bunu ortaya çıkaran şeyin kadına ait fiziki özelliklerdir. Kişi uyandıktan sonra kadının ne kadar çirkin olduğunu farkına varır. Demek ki nefis bu arzusunu yerine getirirken akla perde örtmektedir. Ayrıca bu perde diğer uzuvlara da sirayet etmektedir ki kadının ağız kokusunun duyulmaması ve gözüyle de çirkinliğinin görülmemesi bunu ortaya koyar. Nefis, burada, insana anlık zevk duygusunu yaşamasını salık vermektedir; ayrıca karar vermede, akla, hiç fırsat vermemektedir. Acı olarak adlandırabileceğimiz bu deneyim krizle son bulmasına sebep olmaktadır.

Bu örnek üzerinde değineceğimiz bir husus da şudur: Nefsin duyu organlarına perde olması, bizim duyu organlarımızla harici dünyada kurduğumuz ilişkiye de zarar vermesidir.¹³ Dış dünya ile girdiğimiz ilişkide önemli yeri olan duyuların karar vermede etkide bulunması kaçınılmazdır.

Nefsin bu şekilde akla ve bedene hükümran kılan şeyle midenin tokluğu arasında bir ilişki kurulması dikkat çekilen başka bir noktadır. Az yemenin zihni kuvvetlendirmesi ve Hakk’a muhabbeti sağlayan şekliyle bir nedensellik ilişkisi Eşrefoğlu Rûmî’nin üzerinde durduğu bir konudur. Yani az yemekle yetinen insan aynı zamanda aklın düzgün çalışmasını salayan ve zihnini de kuvvetlendiren bir bireydir. Zihnin kuvvetlenmesi aynı zamanda bedene nefsin değil aklın hükmetmesi anlamına da gelir¹⁴

İkinci örneğimiz riya ile ilgilidir. Örneğe geçmeden önce bazı konulara temas etmek yararlı olacaktır. Kur’an-ı Kerim bize bu hayatın fani ve ahiret hayatının daha hayırlı olduğunu bildirir. İnananların da bu hatırlatmayı göz önüne alarak yaşamasını ister. Ahiret hayatı baki olması hasebiyle tercih edilmelidir. Yapılan amel/eylemlerde bu durumun gözetilmesi hem bir görev hem de bir tercih sebebidir.

Dünya ve dünya sevgisiyle ilgili sufilerin epeyce eleştirisi ve uyarıları bulunmaktadır. Dünyaya karşı yapılan bu tenkitler onun bir yönünü değil bütün yönleriyle insanı nasıl doğru yoldan çıkardığını ortaya

13 Türker, Ömer, Ahlakın Temeli Var Olma Çabası Olarak Ahlak, ed. Ömer Türker, İlem Kitaplığı, İstanbul 2016, s. 107.

14 Rûmî, a.g.e., s. 318.

koymak gerekiyordu. Kötü ahlaklarını verdiğimiz nefis, sufilerce epeyce tanınmıştı. Hatta onu yılan¹⁵ benzetirler ki, onların dünyaya karşı nasıl bir tutumlarının olduğunu gösterir. Eşrefoğlu'n'a göre dikkat edilmesi gerekir. Çünkü yılanın sokup insanı öldürmesi söz konusudur. Bunları dikkate alarak yer verdiğimiz Bayezid-i Bistami'nin hikayesi de gösteriş için yapılan bir ibadetin kişiyi bulunduğu mevcut konumundan geriye doğru götürmektedir. Hikaye şöyledir:

Şeyh Bayezid-i Bistami talebelik zamanında abdest alıp mescide girdi. İki rekat namaz kılmak istiyordu.

Tam “Allahüekber” diyerek namaza duracağı sırada şeyhinin de aynı mescide olduğunu fark etti.

Kendi kendine,

- Şu namazı huzurla kılayım, şeyhim görsün, diye düşündü. İki rekat namazı bitirdiğinde şeyhi kendisine,
- Ey riyakar Bayezid. Git yedi yıllık namazını iade et. Riya ile namaz kılanların ibadetleri Hak katından geri çevrilir, dedi.

Bayezid-i Bistami yedi yıl tazarru ve niyaz ile namazlarını kaza etti. Çalıştı, çabaladı kendisin mürailer defterinden sildirdi.¹⁶

Hikayede konu olan riya, bir anlık menfaat için nelere sebep olduğunu ortaya koyar. İbadet Allah için yapılması gerekirken anlık bir kararla niyet gösterişe evrilmekte. Kişinin düşünüp ahiret menfaatini öncelemesi beklenirken menfaat öne çıkar. Bu da yapılan ibadeti boşa çıkarır. Dünya ve ahiret hayatlarını düşündüğümüzde fani olan bakiye tercih edilmiş olur.

Nefs Kusurlarının Kaynağı Olark “Dünya”

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi sufilerin dünya hakkında eleştirileri ve uyarıları çoktur. Şüphesiz Eşrefoğlu Rumi de bu eleştirilere ve uyarılara katılacaktı. Ona göre bu dünya bir yılanıdır. Azından da çoğundan da kaçınmak gerekir.¹⁷ Akıllı olanlar gölgelenecek kadar faydalanır ve geçici lezzetlere meyketmezler. Ev, oğlan-kız, üst-baş, bostan ilgileri arasında değildir. Bir günlük dünya için ahreti bırakıp nefisine bağlanmaz.¹⁸

15 Rûmî, a.g.e., s. 106.

16 Rûmî, a.g.e., s. 386.

17 Rûmî, a.g.e., s. 106.

18 Rûmî, a.g.e., s. 106.

Bu dünya bir fitnedir.¹⁹ Peki insan neden fitne olan bu dünyayı ister? Nefsin arzuları kişiyi buna yönlendirmektedir. Bu dünyaya sahip olmayı ideal bir hedef şeklinde ortaya koyar.

Allah dünyaya hitaben “Ben senden razı değilim, sen benim düşmanımsın, La-Şey’sin”, der. Şu halde nefs-i emarenin sunduğu hayat La-şeydir, değeri yoktur. Peki değersiz kim sahip olmak ister, onu amacı, gayesi haline getirir. Müellifimizin ifadesiyle “Hiç olan insan” onun yolundan gider ve gayesi haline getirir. İfadelerin seyrinden akıllı insan kimdir, sorusu cevap bulmaktadır. Dünyayı hiç gören insan akıllı insan olarak karşımıza çıkar. Eşrefoğlu Rumi’nin düşüncesinde ise “Arif, dünyayı hiçe sayandır.”²⁰ Dolayısıyla arif akıllı insandır. Neye ne kadar değer vereceğini bilen ve ona göre hayatını idame ettiren biridir. Fena olan ile beka olanın ayrımını ve birinin diğerine tercihinin pozitif anlamda ortaya koyan kişidir. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus; arif bir şahsın dünya hayatının hilelerindeki diğer insanların gör(e)mediği maverayı görebilmiş olmasıdır. Eşrefoğlu Rûmî şu şiiriyle bahse konu olan ana düşünceyi ortaya koymaktadır:

Eya gafıl aç gözünü bir bak bu dünya haline
Ya hiç geldi mi bunda girmede kimse ecel dârına

.....

Bu fenâyâ aldanma sen ol bekânın kaydın göre
Âkil olan aldanmadı bunun yanlış hayaline

.....

Ârif olan baktı gördü bunun mekr u hilelerin
Banmadı bir parmak dahi bunun ağulu balına²¹

Görüldüğü üzere, müellifimiz, ariflerin dünya ile kurmuş oldukları ilişkinin daha isabetli olduğu kanısındadır. Evet, Eşrefoğlu Rûmî özelinde sufilerin tamamı bu dünya muhabbetinin tehlikelerinden bahsetmiştir. Fakat, yazarımız ariflerin bu dünyadaki bazı davranışlarının insanların zihninde şüphe doğuracağından adeta emindir. Bu şüpheyi gidermek için şu şekilde soru sorar ve cevabını da okuyanlar için adeta bir hedef olarak sunar.

19 Rûmî, a.g.e., s. 76.

20 Rûmî, a.g.e., s. 76.

21 Rûmî, a.g.e., s. 85.

Bazı şeyhlere sordular: “Hem bu dünyayı kötölürsünüz hem de dünyalık verildiğinde yok demeyip alırsınız?” Şeyhler cevap verdiler:

“Cehennemden alırız. Cennete harcarız. Almazsak cimri oluruz.”²² Her fırsatta kötülüğü vurgulanan dünya, yukarıda verilen cevapla ariflerin kemale ulaşmasını da ifade eden bir yol olabileceğini görürüz. Bu durum, elbette, akıllı insanın yapabileceği bir şeydir.

Sonuç

Nefs kusurlarının akla etkisini incelediğimizde aralarında ters orantılı bir ilişkinin var olduğu görülür. Bu ilişkinin yaşanılan dünyada etkisi var olduğu gibi ahiret hayatında da etkisi vardır. Bu durumda birey fani olanla baki olan arasında tercih yapması gerekecektir. Bu tercih de bireyin akıllı olup olmamasına konu olur. Eşrefoğlu Rûmî'nin nefs-i emareye sahip olan insanların sınıflamasını dikkate aldığımızda, bu insanlardan farklı olmamız gerektiği ortaya çıkar. Bu fark bu dünyada varoluşsal sebep ile alakalı olmalıdır ki, sufiler tarafından bu marifetullah olarak ortaya konulmuştur. Ayrıca ahiret de buna eklenebilir.

Kaynakça

- Afîfî, *Ebu'l-Alâ, Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul, 2009.
- Cebecioğlu, Ethem *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., Ankara, 2014.
- Döndüren, Hamdi, “Akıl”, *DİA*, c. 2, İstanbul, 1989.
- Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkî'n-Nüfûs*, haz. Ahmet Kasım Fidan, Semerkand Yay., İstanbul, 2015.
- Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2010.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye (Kuşeyri Risalesi Sufilerin İnanç ve Ahlakları)*, haz. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul, 2014.
- Sühreverdi, Ebu Hafs Ömer b. Muhammed, *Avârifü'l-Mearif (Gerçek Tasavvuf)*, trc. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul, 2011.
- Uludağ, Süleyman, “Akıl”, *DİA*, c. 2, İstanbul, 1989.
-, “Nefs”, *DİA*, c. 32, İstanbul, 2006.
- Türker, Ömer, *Ahlakın Temeli, Var Olma Çabası Olarak Ahlak*, ed. Ömer Türker, İlem Kitaplığı, İstanbul, 2016.

22 Rûmî, a.g.e., s. 83.

TUHFETÜ'L MÜCÂHİDÎN ve BEHÇETÜ'Z ZÂKİRİN'DEKİ HACI BAYRAM VELİ VE MEŞHUR HALİFESİ AKŞEMSEDDİN HAZRETLERİNİN BİYOGRAFİLERİ İLE İLGİLİ BÖLÜMLERİN LATİNİZESİ VE KISA BİR DEĞERLENDİRMESİ



YRD. DOÇ. DR.

MUHAMMED ALİ YILDIZ

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/
Tasavvuf Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi

Özet

Süleymaniye Kütüphanesi Nur-i Osmaniye Kitaplığı 2293 numaralı kayıta yer alan Hacı Ali'ye ait tarihte yaşamış önemli Allah dostları ve kanaat önderlerinin biyografisini anlatan el yazma kaynak eser olan Tuhfetü'l-Mücahidin ve Behçetü'z Zâkirin adlı 624 sayfan (varak) ve her sayfası 27 satırdan oluşan kıymetli eserde Hacı Bayram Velî ve Meşhur Halifesi Akşemseddin'in biyografilerini anlatan başlıklar da bulunmaktadır. Hacı Ali'nin Osmanlıca kaleme aldığı bu değerli eser tam olarak henüz latinize edilmiş bir eser değildir. Biz bu bildiride ilk olarak bu değerli kaynak eserin konumuzla ilgili olan Hacı Bayram Velî ve Akşemseddin maddelerini latinize edip, daha sonra bu latinize çalışmasının günümüz dilindeki anlam karşılığını vermeye çalışacağız. Bildirimizin sonunda da kısa bir değerlendirme yaparak çalışmamızı sonuçlandıracağız. Tarihte yaşamış Allah dostları ve kanaat önderleri ile ilgili elde mevcut bilgilerin hemen hepsi neredeyse Tuhfetü'l Mücahidin ve Behçetü'z Zâkirin gibi kaynak eserler vasıtası ile günümüze kadar ulaşmıştır. Bu ve buna benzer kaynak eserlerin dilimize latinize edilerek kazandırılması bu bakımdan çok önemlidir. Ayrıca bu Allah dostları ve kanaat önderleri ile ilgili sağlıklı bilgileri elde edebilmenin en önemli yolu şüphesiz ilk elden yazılmış kaynak eserlere ulaşp onları bizzat kendi

kaleme alındıkları sayfalardan okuyup anlamaya çalışmaktır. İşte bu nedenlerden dolayı ikincisi düzenlenecek olan Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu'nda bu bildirimizle tespit etmiş olduğumuz bu önemli boşluğu doldurmayı arzulamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Latinize, El Yazma Eser, Allah Dostu, Hacı Ali, Hacı Bayram Veli, Halife, Akşemseddin

Latinization Of The Related Parts Of The Memoirs Of Haji Bayram Veli And His Renowned Khalifa Akshemseddin In “Tuhfetü'l Mücahidin (Present Of Mujahids) And Behçetü'z Zakirin (Pleasure Of Those Who Commemorate God)” And A Short Review On It

SUMMARY

There are also some titles about the memoirs of Haji Bayram Veli and his renowned Khalifa Akshemseddin in the manuscript “Tuhfetü'l-Mücahidîn and Behçetü'z Zâkirîn” by Haji Ali, which is a valuable work that narrates the memoirs of saints and opinion leaders and consisted of 624 pages with 27 lines each. This work is recorded in Süleymaniye Nur-i Osmaniye Library with number 2293. This work, written by Haji Ali, has not completely been Latinised. In this paper, firstly relevant sub-titles about Haji Bayram Veli and Akshemseddin in this valuable reference book will be Latinised. And then, current meanings of these titles will be given. At the end of the paper, we will finalize it with a short evaluation. Almost all the available memoirs of saints and opinion leaders who lived throughout the history have come until today through the works such as “Tuhfetü'l Mücâhidîn ve Behçetü'z Zâkirin”. So, it is vital that these kind of works be Latinised and be adapted to our literature. Thus, the readers will be able to read the memoirs of saints and opinion leaders at first hand. That's why we try to meet this need with this paper in the second Haji Bayram Veli Symposium.

Key Words: Latinise, Manuscript, Saint, Haji Ali, Haji Bayram Velî, Khalifa, Akshemseddin,

GİRİŞ

Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere ülkemizde bulunan birçok kütüphanede binlerce el yazma eser vardır. Bu eserlerin büyük bir çoğunluğu da Osmanlıcadır. Bu eserlerin çoğu ne yazık ki hala Latinize edilebilmiş değildir. Bu eserler bizim köklerimizdir. Tarihi köklerimiz olan bu eserler, atalarımızın düşünce dünyasını anlayabilmek açısından büyük öneme sahiptir. Kuşkusuz bu eserlerin tümü latinize edilmelidir. Hatta hepsinin günümüz Türkçesine diliçi çevirisi dahi yapılmalıdır. Bu eserlerden önemli biri de 17. Yüzyılda yaşamış, Osmanlı devlet kademelerinde tezkireci olarak görev yapmış Hacı Ali Efendi'nin biyografi çalışması niteliğindeki Tuhfetü'l-Mücâhidîn ve Behçetü'z-Zâkirîn adlı eseridir. Bu eser, çok kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Allah dostlarının hayatı ile ilgili çalışma yapmayı düşünen birçok araştırmacının başvuru kaynağı ve önemli bir tarihi vesika olarak değerini günümüzde de muhafaza etmektedir. Nitekim Osmanlı uleması ve evliyalrı ile ilgili çalışma yapan araştırmacıların bu esere çalışmalarında sıklıkla atıf yapmış olduğuna şahit olmaktayız. Buna rağmen bu eserin de henüz günümüz neslinin anlayacağı şekilde dilici çevirisinin ve latinizesinin yapılmamış olması üzücü bir durumdur.¹ Biz bu çalışmamızda 2. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumunun sınırları çerçevesinde Tuhfetü'l-Mücâhidîn ve Behçetü'z-Zâkirîn adlı bu önemli eserde biyografileri anlatılan Hacı Bayram Velî ile en meşhur halifesi Akşemseddin Hazretlerinin biyografilerini anlatan maddeleri latinize edip, günümüz Türkçe 'sine diliçi çevirisini yapmaya karar verdik. Yapmış olduğumuz bu çalışma ile bahsetmiş olduğumuz bu boşluğun doldurulması noktasında tetikleyici bir güç olmayı arzu ettiğimizi ifade etmek isteriz. Şimdi bildirimizin asıl konusuna geçmeden önce kısaca Hacı Ali Efendi ile Tuhfetü'l-Mücâhidîn ve Behçetü'z-Zâkirîn adlı eseri hakkında bilgilendirme yapmaya geçelim.

1 Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde Osmanlıcası gayet iyi olan akademisyen arkadaşlara bu eserin henüz günümüz Türkçesine kazandırılmamış olduğunu ifade etmiştik. En kısa zamanda bu eserin tamamının latinize edilip günümüz Türkçesine dil içi çevirisinin yapılması gerektiğini zaman zaman vurgulamıştık. Bu taleplerimiz neticesinde Osmanlıcası iyi olan dört kişiden oluşan bir grup akademisyen arkadaşın bu eseri dilimize kazandırma kararı almış olduklarını öğrenmiş olmamız bizi oldukça memnun etmiştir. İnşallah bir aksilik çıkmadan bu eser günümüz Türkçe'sine kazandırılır ve bu vesile ile ilim dünyasına önemli bir hizmet yapılmış olur.

1. HACI ALİ EFENDİ İLE TUHFETÜ'L-MÜCÂHİDİN VE BEHÇETÜZ-ZÂKİRİN ADLI ESERİ HAKKINDA KISA BİLGİLENDİRME

Hacı Ali Efendi² (ö. 1675-76) ile ilgili kendi eserlerinde bahsettiği bazı bilgiler dışında elde mevcut farklı bilgi neredeyse hiç yoktur. Var olan bilgiler de onun kendi eserlerinde bahsedilen hayatı ile ilgili malumatın bir araya getirilmesi yoluyla elde edilmiş bilgilerdir.

Hacı Ali Efendi Amasya'da doğmuş olup babasının adı ve unvanı Çorbacı zade Hacı Halil Ağa olarak bilinmektedir.³ Hacı Ali Efendi tahsilini Amasya'da bitirdikten sonra İstanbul'a gelerek çeşitli devlet görevlerinde bulunmuştur. İstanbul dışında bir süreliğine Mısır'da kâtip olarak ta görev yapmıştır. 1672 yılında tezkireci olarak Kamanîçe Seferine katılmıştır.⁴ Orduyla beraber Kamanîçe'ye kadar gidip Bucaş Antlaşması'nın görüşmelerinde bulunmuştur. 1673 tarihinde Edirne'ye geri dönmüştür. Hacı Ali Efendi'nin ölüm tarihi ve yeri tam olarak bilinmemekle beraber Telhîs-u Berkü'l- Yemânî adlı eserinin sonundaki 1087 (1675-1676)

2 Daha önceki bazı çalışmalarımızda sehven ismi Hacı Hilmi olarak yazılmış olan Hacı Ali'nin kaynaklardaki bilgilere göre asıl adının “Âli” olduğu anlaşılmaktadır. “Beg, Mevlânâ, el-Hâc, Hacı, Efendi” gibi unvanları da zaman zaman kullanmaktadır. 1057/1646'da Hac'a giden 'Âli'nin bu zamana kadar “Beg”, Hac görevini ifâ ederek hacı olduktan sonra ise “el-Hâc” unvanını kullandığı anlaşılmaktadır. Kendisinin de içinde bulunduğu Osmanlı bürokrasi mensuplarına bir hitap kelimesi olarak zikrolunan “Mevlâna, Efendi” gibi unvanları da Hacı 'Âli'nin kullandığı görülmektedir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Baştürk, Sadettin, *Telhîsü'l-Berku'l-Yemânî / Ahbârü'l-Yemânî (Tahlil ve Metin)*- Basılmamış Doktora tezi- Erzurum, 2010, ss. XIII-XIV.

3 Ağah, Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, I, TTK, Ankara, 2008, s.432.

4 Katıldığı bu sefer ile ilgili Fetihnâme-i Kamanîçe adında bir kitap ta yazmıştır. Fetihname-i Kamanîçe adlı eseri, 1083 (1672) yılında meydana gelen Kamanîçe seferinin Ruznamçesi niteliğindedir. Müellif, Divân-ı hümayun kâtipi olarak katıldığı bu seferde bizzat şahit olduğu olayları eserinde yazmıştır. Eser, bölüm ve fasıl şeklinde yazılmayıp, seferin menzilleri esas alınmak suretiyle tertip edilmiştir. Tarih-i Kamanîçe, Osmanlı seferlerinin iâşe ve ikmalî hakkında önemli bilgiler içermesinin yanında, sefere katılan askerler ve devlet görevlilerinin seferdeki durumlarından da söz eder. Eserde Kamanîçe seferinin nedenleri, sefer hazırlıkları, ordunun toplanması, sefer güzergâhı, menziller, Kamanîçe Kalesi ve 189 gün süren seferi gün gün anlatır. Kalenin alınması, akabinde imzalanan Bucaş Antlaşması ve Edirne'ye geri dönüş anlatılır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir yazma nüshası mevcuttur. Bkz; Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, no. 308, 136 y, 15 satır, nesih. Ayrıca bu eser, Mustafa Nuri tarafından doktorada çalışılmıştır. (bkz: Mustafa Nuri Türkmen, Kamanîçe Seferinin Lojistik Hazırlıkları, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.) Hacı Ali'nin bir diğer eseri de Telhîs-i Berkü'l Yemânî adlı eserdir. Bu eser, Hacı Ali Efendi'nin Sadrazam Ahmed Paşa'nın tavsiyesi ile Seyyâh Kurbeddin Mekki'nin “el- Berkü'l yemânî fî'l- fethi'l- Osmanî” adlı eserinin Arapçadan Türkçeye tercüme ettiği eseridir. Yemen'in fethinin anlatıldığı esere Hacı Ali bazı eklemeler yaparak Yemen'in elden çıkması ve tekrar ele geçirilmesi olaylarını da eklemiştir. Beş bâbdan oluşan eserin tek nüshası Millet Kütüphanesi, Ali Emîri, Tarih, 657 numarada bulunmaktadır. Bkz. Can, Ayşe Hande, *Hacı Ali Efendi ve Tarih-i Kamanîçesi*, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003, s. 4-6.

yılından sonra öldüğü anlaşılmaktadır.⁵

Hacı Ali Efendi 1074 (1664) tarihinde ulema ve Evliya'nın hayatından bahseden Tuhfetü'l- Mücâhidîn ve Behcetü'z- Zâkîrin isminde bir eser yazmıştır. İsmi Allah (c.c) yolunda hareket eden tarikat ehline hediye manasındadır. Bu eserine Hacı Ali, Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e dua ile başlar. Kendisi hakkında çok kısa bilgi verdikten sonra, insanları iyiliğe sevk etmek gayesiyle bu eserin vücuda getirildiği zikretmektedir. Hacı Ali Efendi'nin bu eseri bir mukaddime, dört rükun ve bir hatimeden oluşan şeyh ve dervişlerden bahseden biyografik bir eserdir.⁶ Ayrıca bu eser, dini ve tasavvufi bir niteliğe sahiptir. Hacı Ali'nin bu eserini diğer eserlerine nazaran daha ağdalı bir dille kaleme aldığı görülmektedir. Ayrıca eserini yazarken Taşköprülüzade Ahmed Efendi⁷'nin, Lâmi Çelebinin⁸, Hoca

5 Ayşe Hande Can, age, s.1-2.

6 Mukaddimede, Hulefâ-i Râşidîn'den başlayarak on iki imam ve Aşere-i Mübeşşere zikredilmektedir. Ardından büyük sahabeler, tâbî'in, İslâm'ın dört sünni mezhebinin imamı ve ilk mutasavvıflarının biyografileri yer almaktadır. Birinci rükünde, ilk sûfi olarak kabul edilen Şeyh Ebû Hâşim el-Kûfî'den başlayarak Şeyh Ahmed Gazzalî'ye kadar olan meşhur şeyhlere ve menkıbelerine yer verilmiştir. İkinci rükünde, Hoca Ebû Yâkub bin Yusuf el-Hemedânî'den başlamak üzere Nakşibendi Tarikatı ve büyük şeyhleri, bazı sûfi guruplar ve seçkin insanlar konu edilmiştir. Üçüncü rükünde de, Şeyh Abdulkâdir Geylânî'den başlamak üzere Şazelîyye, Kadiriyye, Ahmediyye tarikatlarının silsile ve şubelerine yer verdikten sonra, Osmanlılar zamanında yaşamış olan şeyhler ve salih kimseler konu edilmektedir. Dördüncü rükünde ise, Halevî Tarikatı ve şubeleri olan Sühreverdiye, Halvetiye, Gülşeniye, Bayramiye Celvetiye, Zeyniye tarikatları ve şeyhleri oldukça ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Hacı Âli Efendi'nin eserde Halvetî Tarikatı'na, şubelerine ve şeyhlerine daha fazla yer ayırmasını ise kendisinin de Halvetî Tarikatı'nın bir mensubu olmasından ileri gelmektedir. Müellif, velilik ve kemâlât mertebesine ulaşmış, sâliha ve zâhîde kırk iki tarikat ehli kadın hakkında da bilgi verdikten sonra, evliyalar ve Şakayık-ı Nûmaniyye ile Nev'îzâde Atâî'den aktardığı dört şeyhin menkıbesine hatime kısmında yer vererek eseri tamamlamaktadır. Baştürk, *a.g.e.* ss. XXII-XXIII.

7 Taşköprülüzade Ahmet Efendi, Eş-Şekâiku'n-Numaniyye adlı eserleriyle tanınan bir Osmanlı âlimidir. Bu eserin verdiği bilgiye göre 901 (1495) tarihinde Bursa'da doğdu. Babası Taşköprüzâde nisbesiyle anılan Muslihuddin Mustafa Efendi'dir. Taşköprüzâde 931'de (1525), Dimetoka'daki Oruç Paşa Medresesi'nde müderrisliğe başladı; ertesi yıl İstanbul'da Hacı Hasan Medresesi'ne nakledildi. Babasının İstanbul'da vefat etmesinin (935/1529) ardından önce Üsküp Alaca İshak Bey (936/1530), daha sonra İstanbul Kalenderhâne (942/1536) medreselerine müderris tayin edildi. Müderrislikte giderek yükseldi ve Koca Mustafa Paşa, Sahn-ı Semân, Edirne Üç Şerefeli, Edirne Sultan Bayezid (951/1544) gibi önemli medreselerde müderrislik yaptı. 952'de (1545) Bursa kadılığıyla görevlendirildi: İki yıl sonra tekrar Sahn-ı Semân Medresesi'nde müderrislik yaptı ve 958'de (1551) İstanbul kadısı oldu. Ancak yakalandığı bir hastalık neticesinde görme duyusunu kaybedince görevinden ayrılmak zorunda kaldı. 968 (1561) tarihinde İstanbul'da vefat etti; cenaze namazı Fâtih Camii'nde kılındıktan sonra Fâtih'te Âşık Paşa Camii'nin haziresinde bulunan Seyyid Velâyet Türbesi yakınında defnedildi. Yavuz, Yusuf Şevki, "Taşköprülüzade Ahmet Efendi" maddesi, *TDV İslam Ansiklopesi*, c. 40, s. 152; Ayrıca daha geniş bilgi için bkz. Çiftçi, Mehdi, *Osmanlı'nın Bilgeleri -I- Taşköprülüzade Ahmet Efendi*, İlke Yayınevi, İstanbul, 2016.

8 Lami Çelebi, 878 (1473) yılında Bursa'da doğdu. Asıl adı Mahmud'dur. Babası II. Bayezid'in hazine defterdan Osman Çelebi, dedesi Yeşiltürbe'nin nakışlarını yapan Nakkaş Ali b. İlyas Ali'dir. Gençliğinde Bursa Muradiye Medresesi'nin hocaları olan Molla Ahaveyn ile Hasan zade Molla

Saadettin Efendi⁹ ve Gelibolulu Mustafa Ali¹⁰ gibi meşhur şahsiyetlerin eserlerinden yararlanmıştır. 624 varaktan ve her varağı 27 satırdan oluşan bu eserin el yazma nüshası, Süleymaniye kütüphanesi Nur-i Osmaniye Kitaplığı 2293 numarada kayıtlıdır.¹¹

Mehmet'ten ders aldı. Daha sonra Nakşi şeyhlerinden Emir Buhari'ye intisap etti ve Bursa'nın zengin tasavvuf ve kültür ortamında tasavvuf ile edebiyatı buluşturan bir şeyh olarak yaşadı. Otuz yedi yaşında eser vermeye başlayan Lami Çelebi ömrünün geri kalan kısmını yoğun bir telif ve tercüme faaliyetiyle geçirdi. Tercüme-i Nefehatü'l-üns (yazılışı 1521), en meşhur terceme eserlerinden biridir. İstanbul'a hiç gitmediği halde eserleriyle İstanbul edebiyat ve tasavvuf muhite-lerinde tanındı. Yavuz Sultan Selim'e takdim ettiği Hüsn ü Dil sayesinde 35 akçe yevmiye ile maaşa bağlanınca yalnız ilim ve tasavvuf, eser telif etmekle uğraşarak herhangi bir resmi görev almadı. "Lami'nin Hak ede ruhunu şad" mısraının gösterdiği 938 yılında vefat ettiğinde bir tekkede şeyh olduğu mezar taşındaki "el-merhum Şeyh Lamii b. Osman" ibaresinden anlaşılmaktadır. Mezarı dedesi nakkaş Ali'nin yaptırdığı Bursa Orta Pazar Camii haziresindedir. Hüma Hatun adlı bir hanımla evlenmiş olan Lami'nin Ahmed, Mehmed ve Abdullah adlı üç oğlu ile Safiye adlı bir kızının olduğu, bunlardan Mehmed Çelebi'nin Lemî mahlasıyla şiirler yazdığı bilinmektedir. Bkz. Kurt, Günay, "*Lami Çelebi*" maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 27, s. 96.

9 Hoca Sadettin Efendi, önemli bir Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisidir. 943'te (1536-37) İstanbul'da doğdu. Büyük babası, Şah İsmâil'e intisap etmişken Çaldıran zaferinden sonra Yavuz Sultan Selim tarafından İranlı âlim ve sanatkarlarla birlikte Tebriz'den İstanbul'a getirilen ve padişahın güvenini kazanarak "hâfız-ı mahsûs-ı sultânî" sıfatı ile Mısır seferine katılan İsfahanlı Hâfız Muhammed, babası Yavuz Sultan Selim'in çok sevdiği nedimi Hasan Can Çelebi'dir. Sâdeddin Efendi, babasının saray çevresindeki etkisi sebebiyle daha küçük yaşta iken iyi bir tahsil gördü; sahn müderrisi Karamânî Mehmed Efendi'den ve devrin ileri gelen âlimlerinden ders aldı. Daha sonra Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'den mülâzemetle 1556'da İstanbul'daki Murad Paşa Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Zilhicce 977'de (Mayıs 1570) Bursa Sultânî Medresesi pâyesini alan ve ertesi yılın sonlarında Sahn müderrisliğine terfi eden Sâdeddin Efendi, Şehzade Murad'ın muallimi İbrâhim Efendi'nin ölümü üzerine Muharrem 981'de (Mayıs 1573) onun yerine şehzade hocalığına tayin edilip Manisa'ya gönderildi. Bu görev Sâdeddin Efendi'nin hayatında bir dönüm noktası olmuş ve ilim hayatında olduğu kadar devlet yönetiminde de etkinliği giderek artmıştır. Bundan sonra "Hoca" ve "Hoca Efendi" diye şöhret bulmuştur. Manisa'da öğrencisine büyük bir saygı ve güven aşılama muvaffak olan Sâdeddin Efendi, sekiz ay sonra III. Murad'ın saltanata çağırılması üzerine onunla birlikte İstanbul'a geldi ve cülusun ardından (8 Ramazan 982/22 Aralık 1574) "hâce-i sultânî" unvanını kazandı. Hoca Sâdeddin Efendi, çeyrek yüzyıla yakın ilmiye mesleği yanında idarî ve siyâsî işlerde de söz sahibi olmuştur. Zamanın birçok edip ve şairi eserlerini ona ithaf etmişlerdir. Turan, Şerafettin, "*Hoca Sadettin Efendi*" maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 18, ss. 16-17.

10 Gelibolulu Mustafa Ali tarihçi, şair, çok yönlü ve zengin sayıda eser vermiş Osmanlı müellifidir. 948 (1541)'de Gelibolu'da doğdu. Medrese tahsili gördükten sonra yazdığı şiirlerle dikkati çekerek ilk eseri Mihr ü Mâh'ı sunduğu II. Selim'e divan kâtibi oldu. Şehzade Selim'in lalası Hüseyin Bey ile aralarının açılması üzerine, Konya'da iken tanıdığı şehzadenin eski lalası Mustafa Paşa'nın daveti ile divan kâtibi olarak önce Halep'e, sonra Şam'a gitti ve altı yıl bu vilâyette kaldı. Lala Mustafa Paşa Yemen serdarlığına tayin edilince onunla Mısır'a geçti. Daha önce yazmış olduğu Mihr ü Vefâ ve Nâdirü'l-mehârib'i şehzadeye sunduğu gibi Râhatü'n-nüfûs'u onun emriyle genişleterek tercüme etti. 1585 yılı baharında Tebriz Seferi'ne çıkan Özdemiroğlu Osman Paşa tarafından Erzurum hazine defterdarlığına tayin edildi. 1589'da Sivas defterdarlığına getirildi, ancak bu görev kısa bir süre sonra başkasına verildi. Temmuz 1592'de yeniçeri kâtibi, Ekim 1592'de defter emini, Ocak 1595'te tekrar yeniçeri kâtibi oldu. Son olarak Cidde sancak beyliğine tayin edildi ve 1600 senesi başlarında Cidde'ye giderek, son eseri Mevâidü'n-nefâis'i padişahın Mısır beylerbeyliğini istemek üzere Mekke'de tamamladı. Muhtemelen 1600 yılında Cidde sancak beyi iken öldü. Kütikoğlu, Bekir, "*Gelibolulu Mustafa Ali*" maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C.2, s. 415.

11 Bildirimizde ele aldığımız kısım olan Hacı Bayram Veli ve Akşemseddin Hazretleri ile ilgili madde-

2. TUHFETÜ'L-MÜCÂHİDİN'DEKİ HACI BAYRAM VELÎ MADDESİNİN LATİNİZESİ

ZİKR-İ ŞEYH HAZRET EL HACI BAYRAM EL-ANKARÂVÎ KADDESALLAHU TEÂLA ESRARAHÜ

Lâmiî merhum tercümesinde böyle zikretmiştir ki nefs-i Ankara Sancağında Çubuk Ovası nâhiyesinde Solfasol nâm karyede vücuda gelmişlerdir ki Ankara şehrine karîbdır ve Çubuk suyunun üzerindeki dere içinde vâkî olmuş karyedir. Evâil-i hâlinde ilm-i zahire meşgul olup ve hayli zaman müderrislik idüp nâm u şân sahibi olmuştur. Sonra Kıdvetü'l Ârifîn Şeyh Hamid Hazretlerinin şerefi sohbet-i ve saadet-i hizmeti ile tahsil-i tarikat ve tekmil-i hakikat idüp yümn-i terbiyye behiyyeleri ile makâmât-ı âliyyeye ve nazarı inayetleri berakâtıyla deracât-ı sâmiye irüşdüler ve izn ü icâzet-i şerîfleriyle câlis-i seccade-i meşîhat olup hüsn-i irşad ve terbiyye-i kerâmat-nihâd ile nice tâlibîn ve âşıklara muradın virüp matluba irüştürdüler. Zamanında kıdve-i enam¹² ve merci-i halayık ve mültecâ-yı-i havas ve avam idi. Kerâmât ve havâriku'l-âdâtı âyaniyye ve vilâyat ve hâlât-ı maneviyye ıssı olup sohbet-i kimya hâssiyeleri gayet müessir idi. Ve zatında sahib-i himmet ve ehl-i kerem olup sohbet ve nazarlarında olan tesir ve hâlât hadd-i ta'bîr tahririnden hâriç ve imdad u munticü'l murâdîleri ile mülazemet edenlerin ekseri zirve-i matlup ve maksutlarına âric idüler. Menâkıb-ı celîleri ve merâtıb-ı âliyyeleri gayet de meşhur ve elsine-i halayıkta mezkûrdur. Ona binaen bu ceride-i müfide de ancak teberrüken bu denlü ihtisar olundu. Fe emma kümmelîni kibar-ı evliyadan sened-i ittihad olunmuş ve ser halka ve sahib-i sikke olup pişvâ-yı düşems ve silsile-i Bayramiyye bunlara nispet olunup kendülerinden sonra sülûkî tarikatleri üzerinde gayet çok azizler zuhur itmüştür. Ve kendülerinin terbiyesiyle tahsil-i kemal edenlerden gayrı şeyh ve pîri Hz. Şeyh Hamid kaddesallahu teâlâ esrarahûnun maruf ashabından İnce Bedrettin ve Kızılca Bedrettin ve Baba Nahhâs Ankaravî ve Salahaddîn Bolevî ve Muslihuddîn Ömer Dede Bursevî ve dâhi niceleri sohbet-i şerefleri mülâzemetîn idüp tahsil-i kemâl ü marifet ve tekmil-i

lerin orijinal nüshası çalışmamızın en sonundaki ekler bölümünde mikrofilm kopyası olarak mevcut bulunmaktadır. Araştırmacıların ilgili kısmı orijinalinden inceleyebilmeleri ve bu varaklar ile latine çalışmamız üzerinde karşılaştırma yapabilmeleri amacıyla bildirimizin sonuna bu varakları eklemeyi uygun bulduk.

12 Kıdve-i enam: Rehber şahsiyet

hâl u tarikat itmüşlerdür. Fîmâ-ba'd Şeyh Hamid hazretlerinin ashabı zikrolunduktan sonra terbiyye-i iksiri tesirleri ile sahibi kemâl olan ashab u müridleri ve hıdmet-i irşada layık görüp tayin buyurdıkları halifeleri alettirtîb inşallâhu Teâlâ zıkr olunur. Sahib-i Şakâik rahmetullahi teâlâ aleyhi makâmât ve kerâmât-ı sâmiyye sahibi mürşid-i kâmil azîz olduğunu yazup fevkal-hadd vasf u ta'arîf itmüşdür velâkin ol dâhi târih-i vefatını zıkr ü beyân itmemişdür. Gayrı müridlerinin ceridesine tekayyüd olundu zafer bulmak müyesser olmadı. Nihâyet şakâik mazmûnı müktezâsınca 820 den sonra nakli fehîm olunur. Allahu Teâlâ Eğlem.

3. TUHFETÜ'L-MÜCÂHİDİN'DEKİ HACI BAYRAM VELİ MADDESİNİN GÜNÜMÜZ TÜRKÇESİNE DİLİÇİ ÇEVİRİSİ

Rahmetli Lamiî Çelebi tercümesinde¹³ Hacı Bayram Velî'nin Ankara sancağındaki Çubuk Ovası nahiyesinde bulunan Solfasol¹⁴ adlı bir köyde dünyaya geldiğini ifade etmektedir. Bu köy, Ankara şehrine yakın bir köy olup Çubuk Suyu üzerindeki dere içinde bulunmaktadır. Hacı Bayram Velî ilk zamanlarında zahîrî ilimlerle meşgul olmuş, uzunca bir süre müderrislik yapmış ve bu yönleriyle nam ve şân sahibi olmuştur. Daha sonra ariflerin şâhı Şeyh Hamid¹⁵ Hazretlerinin şerefli sohbetleri ve saadetli hizmetleri

13 Tercüme-i Nefehatü'l-üns (yazılışı 1521), Abdurrahman-ı Camî'nin Nefehatü'l-üns min hazarâti'l kuds adlı evliya tezkiresinin genişletilmiş tercümesidir. 629 velinin hayat hikâyesinin bulunduğu eserin önemli bir yönü de Anadolu'da yetişen evliyayı ihtiva etmesidir. Kitabın eski harfli iki baskısı 1270 (1854) ve 1289 (1872) yıllarında İstanbul'da yapılmış, Latin harfli baskısını da Bugün gazetesi gerçekleştirmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Uludağ, Süleyman, "Nefehatü'l-üns" madde-si, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, C. 32, s. 521.

14 Solfasol köyü, günümüzde Ankara'nın Altındağ ilçesine bağlı Hasköy muhitinde yer alan bir yerleşim yeridir. Halen burada Hacı Bayram Velî'nin doğmuş olduğu ev bulunmakta ve itina ile muhafaza edilmeye çalışılmaktadır. Bkz. Turan, Fatma Ahsen, *Horasan'ı Anadolu'ya, Anadolu'yu Balkanlara Bağlayan Mana Önderi Hacı Bayram-ı Veli* Ankara Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Ankara, Tarihsiz, C. I, s. 131.

15 Somuncu Baba olarak bilinen Şeyh Hamid Hazretleri Hacı Bayram Velî'nin mürşididir. Şeyh Hamidüddin Aksarâyî adıyla da bilinir. Çağdaşı ve muhtemelen müridi Kemal Ümmî'nin bir mersiyesinden asıl adının Abdullah olduğu anlaşılan Şeyh Hamidüddin kaynakların pek çoğunda Kayserili diye gösterilir. Abdurrahman el-Askerî ise Mir'âtü'l-ışk'ta Aksaray'da doğduğunu yazmaktadır. Atalarının Türkistan'dan geldiği rivayet edilir. Hamidüddin Aksarâyî ilk tasavvufî eğitimi babası Şeyh Şemseddin Mûsâ'nın yanında aldıktan sonra Dimaşk'a giderek zâhirî ilimleri öğrendi. Lâmiî, onun Dimaşk'ta Bâyezidiyye Hankahı'nda uzun yıllar bir şeyhe hizmet ettiğini, Bâyezid-i Bistâmî'nin ruhaniyetiyle terbiye edildiğini ve Üveysi olduğunu kaydeder. Diğer kaynaklarda ise asıl şeyhinin Safeviyye tarikatının piri Safiyyüddin Erdebîlî'nin torunu Alâeddin Erdebîlî (ö. 832/1429) olduğu vurgulanmaktadır. Bu kaynaklarda, Hamidüddin'in Dimaşk'ta iken

ile tarikat tahsili, hakikat tekмили ve bereketli-güzel terbiyeleri vasıtası ile yüce makamlara erişmiştir. Hacı Bayram Velî mürşidi Şeyh Hamid hazretlerinin nazarının yardımı, bereketi ve tesiriyle yüksek mertebelere ulaşmıştır. Şerefli izin ve icazetleri ile postnişin olup¹⁶ nice öğrenci ve âşıklara güzel irşadı ve keramet dolu terbiyeleri ile gönüllerinin muradını verip onları istedikleri noktalara ulaştırmıştır. Hacı Bayram Velî ayrıca yaşadığı zamanın rehber şahsiyeti ve her kesimden insanın dertlerini arz ettiği bir başvuru merkezi idi. Kerametlere ve harikulade hallere sahip olan Hacı Bayram Velî, manevî halleri ve sohbetleri ile gayet tesirli bir şahsiyetti. Bunun yanında ehli kerem ve himmet sahibi bir zattı. Sohbet ve nazarlarındaki etki ve tesirin tarifi imkânsızdı. Sahip olduğu bu özellikler zamanında yaşayan insanlar tarafından gayet açık bir şekilde bilinmekte idi. Hacı Bayram Velî mürşidinden el alıp Bayramiyye silsilesini kurmuştur. Bu silsileden çok yüce şahsiyetler gelmiştir. Yetiştirdiği Bayramiyye müntesiplerinin dışında mürşidi Somuncu Baba'nın arkadaşlarından İnce Bedrettin, Kızılca Bedrettin, Baba Nahhas, Selahaddin-i Bolevî ve Ömer Dede Bursevî gibi daha niceleri çok etkili sohbetleri vasıtası ile yüce mertebelere ulaşmışlardır. Bu bahsedilenler dışındaki kemal sahibi müritlerinden ve halifelerinden bu eserde sırası ile bahsedilecektir. Şakayık yazarı Taşköprülüzâde Ahmet Efendi (Allah ona rahmet etsin) Hacı Bayram Velî'nin yüce makam ve keramet sahibi bir mürşid-i kâmil olduğunu eserinde zikretmesine rağmen onun vefatı hakkında eserinde herhangi bir bilgi vermemiştir. Diğer müritlerinin eserlerine de baktık fakat bir sonuca ulaşamadık. Ancak Şakayık adlı eserin içeriği doğrultusunda Hicrî 820 yılından sonra vefat ettiği düşünülmektedir. En doğrusunu Allah bilir.

4. TUHFETÜ'L-MÜCÂHİDİN'DE AKŞEMSEDDİN MADDESİNİN LATİNİZESİ ZİKİRİ EŞ-ŞEYH ÂRİF-İ BİLLAHİ TEÂLÂ MEVLÂNÂ AKŞEMSEDDİN KADDESALLAHU TEÂLÂ ESRARAHU

Mevlânâ Lâmiî rahmetullahi Teâlâ aleyhi terceme-i nefâhatında bu

aradığı iç huzuru bir türlü bulamayıp mürşid aramak için yola çıktığı, Tebriz yakınlarındaki Hoy şehrinde yaşayan Şeyh Alâeddin Erdebilî'nin yanına gittiği, zikir meclisine katıldığı ve ona intisap edip tasavvuf yolunda büyük ilerlemeler kaydettiği belirtilmektedir. Bkz. Şahin, Haşim, "Ömer Dede Sikkini" Maddesi, TDV Ansiklopedisi, C. 37, s. 377.

16 Şeyhinin icazetini alarak halifelik makamına geçmek

veçhile yazup zikreylemiştir ki nâm-ı nâmîleri Muhammet ve şöhet ü lakapları Ak Şeyh dinmekledür. Ve mevlidleri belde-i dımeşkdür. Ve nesebi-i sâmilîleri hazret şeyh şihâbüddîn Ömer ebu Hafs es sühreverdi kaddesallahu Teâlâ esrarahûya peyveste ve ol hânedan-ı celilü'l-ünvana bestedür. Ve bâlâda kendi zikirlerinde ifade olunduğu gibi Hazreti Şeyh Şihabüddin'in silsile-i nesebi yâr-ı gâr Atîk hazret-i emirel-mü'minin Ebubekir Sıddîk radiyallahu anh cenablarına bu tertip üzerine ulaşır; Şeyh Muhammed eş-şehîr bi Akşemseddin bin Şeyh Hamza bin el-Hac Ali bin Muhammed bin Hediyye bin Musa bin Şeyh Muhammed bin Şeyh Ömer Ebu Hafs eş-şehîr Şihabüddin es sühreverdi bin Muhammed el bekrî bin şeyh kâdi Vecidüddîn es-Sühreverdi rahimehumullahi Teâlâ ecmaîn. Nitekim yukarıda âhirine değin irâd olunmuştur. Menkuldir ki Emirul mü'minin Ebu bekir essıddîk radiyallahu Teâlâ anhu hazretlerinin dört nefer oğlu var idi. Ki üçü meşayih-i kiram kibarına üç azizin ceddi vâki olmuştur. Ve bu saadet-i teselsül değme hânedana müyesser ve nasîb olmuştur. Ve ol dört nefer ferzend-i ercümendlerinin (değerli evlatları) biri Nasrullah ve biri Abdullah ve biri Muhammed ve biri Caferdir. Rıdvânullahi teâlâ aleyhim. Pes Nasrullah, Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî kaddese sırrahul azizin ceddi âlâsıdır. Ve Abdullah, Şeyh Şakîkü'l-Belhî kaddese sırrahu hazretlerinin ceddidir. Ve Muhammed hod hazreti şeyh Ebunnecîb Abdulkâhîr Suhreverdî'nin ve şeyh Ömer Şihâbüddîn'in ve düdmân-ı Sühreverdîyyeden zuhur eden azizlerin ceddi âlâsıdır. Ve dördüncü oğlu Cafer mücerred iken (bekârken, evli değilken) küffâr-ı hâk-sâr muharebesinde rütbe-i şehadete erişüp akab u nesebi kalmamıştır. Ve şeyh Muhammed Ak Şemseddin Kaddese esrarahunun silsile-i nesebi bunlara ulaşup hânedan-ı hazret sıddîka peyveste idüğü mukarrerdür. Ve bu şeref ü übheth değme (pürüzsüz) kimesnelere müyesserdür. Ve peder-i büzürgvârları Şeyh Hamza bin El-hâc Ali Dımeşk'üş-Şâm'da mütevattın u sakin olduğu halde zühd ü salâh u kerâmât ve fevz ü felâh ve istikâmet ile şöhet bulmuş ve havas u avâm katında makbul ve mergup olup ahab u ashabı çoğalmış idi. Ferzend-i kerâmet-mendleri Şeyh Akşemseddin Hazretleri vücuda geldükten sonra Dımeşk'ta çok müddet ikâmet itmeyüp nakl ü rihlet idüp Şeyh Şemseddin henüz sabî idi. Ki Diyar-ı Rûm'a gelüp Sivas havâlisinde bir mevzi-i mergupta karar kıldı. Ve hüsn-i hâl ü nice kerâmâtı münteşîr ve meşhur olup cevânibi erbaadan halâk ziyaretine gelüp merci-i havas u avam oldu. Âkıbet bu dâr-ı fenâdan bekâyâ sefer

idüp defn olundukları mahalde merkâd-i şerifleri (kabir yerleri) üzerinde türbe yapılıp ve ziyaretgâh ve dua kabul olur. Caygâh-ı müteberrikeleri ziyade maruf ve mevsuf olmağla lieclillah ziyaret olunur ma'mûr bir makamdır. Şeyh Akşemseddin hazretleri hod (kendi) babası yanında perverîş (yetiştirmek,büyütmek) ve neşv u nemâ buldukça ilm-i maarif-i zâhirî tahsiline sa'y-u gûşîş ederdi. Ve âlem-i sabavetinde iken tadyî-i evkât diyü rivayet iderler. Ve sahib-i silsile mesned-nişîn-i irşâd olan azizleri nazm ile zikr ü irâd idüp bu iki azîz sahib-i temyizi dâhi bu veçhile tarif ü yâd itmuşdur ki teberrüken bu mahalde zikr olundu. Ve fehmi âsân olsun içün hazreti mîr-i sikkîn zikrine ibtida münasip görüldü.

NAZIM

Câ-nişin eyledi bir serveri ol
Sadeî dehirde bir gevheri ol
Kâr-ı sikkîni ider nâmı emîr
Şehri Göynükdi yüzi bedr-i münîr
Seyyid-i âlem idi âl-i Resûl
Cedd-i âlâsı idi zevc-i betûl
Sübha vü tâc u âsayı yakan ol
Cümle esbab-ı riwayı yıkan ol

Zâhirinde yok idi buy-ı riya
Kalbi dopdolu idi hubb- Hudâ
Şevk ü zevk ile kılıp azm-i bekâ
Kodu Binyamini ol merd-i Hudâ
Ana menzil idi şehir-i Ayaş
Ehl-i irfan ider idi sâbâş
Mâsivâ terki idi âdet âna
Nefy-i gayriyyet idi taat ana

Kâr-ı dünyadan oda çekti eli
Geldi seccadesine Pîr Âli
Âlemin kutbu idi elhâsıl
Aksaray idi o mâha menzil
Rahmetullahu teâlâ aleyhim ecmaîn. Pîr Âli hazretleri budur ki

zikr olunur.

5. TUHFETÜ'L-MÜCÂHİDİN'DEKİ AKŞEMSEDDİN MADDESİNİN GÜNÜMÜZ TÜRKÇESİNE DİLİÇİ ÇEVİRİSİ

Muhterem Lami Çelebi (Allah ona rahmet etsin) Nefahat Tercümesinde şu şekilde yazmış ve zikretmiştir ki; Akşemseddin'in asıl adı Muhammed, şöhret ve lakabı Ak Şeyh'dir. Doğum yeri Dımeşk'tir.¹⁷ Soyu Şeyh Şihabüddin Ömer Ebu Hafs Sühreverdî'ye (ks.) dayanmaktadır. Bu değerli soya bağlı olduğunu kendisi de ifade etmektedir. Akşemseddin'in soyunun bağlı olduğu Şeyh Şihabüddin Sühreverdî'nin soyu Peygamber Efendimizin Hicrette yoldaşı olan ve mağara arkadaşı olarak ta bilinen atık lakaplı müminlerin emiri Ebubekir Sıddık'a (ra) şu sıralama ile ulaşmaktadır.

1. Akşemseddin nâmı ile meşhur Şeyh Muhammed
2. Şeyh Hamza
3. Hacı Ali
4. Muhammed
5. Hediye
6. Musa
7. Şeyh Muhammed
8. Şihâbüddin Sühreverdî namı ile meşhur Şeyh Ömer Ebu Hafs
9. Muhammed el Bekrî
10. Şeyh Kadı Vecihüddîn es-Sühreverdî

Nitekim daha önceki bölümlerde bu sıralamanın devamı da zikredilmiştir. Hz. Ebu Bekir'in (ra) dört oğlu olduğu nakledilmektedir. Bunların üçü meşâyih-ı kiramdan üç kişinin atasıdır. Bu dört kıymetli evlat Nasrullah, Abdullah, Muhammed ve Cafer'dir. (Allah onlardan razı olsun) Nasrullah, Hz. Mevlânâ¹⁸'nın (ks) atasıdır. Abdullah, Şeyh Şakik-i Belhî¹⁹'nin

17 Dımeşk, Suriye'nin başkenti Şam'ın diğer adıdır. Bütün ilmi eserlerde Şam yerine Dımeşk ifadesi kullanıldığından biz de Dımeşk ismini aynen kullanmayı uygun bulduk.

18 Mevlana Celâledin-i Rumî Hazretleri, Mesnevi adlı meşhur eserin yazarı ve Mevlevilik ekolünün kurucusudur. Mevlevilik sema ayinleri ile meşhur olmuş bir ekoldür. Mevlana, Konya şehri ile bütünleşmiş bir mutasavvıftır. Türbesi de Konya'da bulunmaktadır. Şems-i Tebrizî ile tanışması ve ona olan sevgisi dillere destan olmuştur. Mesnevi adındaki meşhur eserini de Şems ile tanışmasından sonra ortaya çıkarmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Öngören, Reşat, "Mevlana Celâledin-i Rumî" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, C. 29, ss. 441-447.

19 Ebû Ali Şakik b. İbrâhîm el-Ezdi el-Belhî (ö.194/810) Horasanlı bir sûfidir. Belh'te doğmuştur. Hacca gitmiş, ilim tahsili için seyahat etmiş, İmam Ca'fer es-Sâdık'la görüşmüş, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Züfer'den ders almış, başlangıçta Irak re'yi ekolüne mensupken daha sonra hadis

atasıdır. Muhammed, Şeyh Ebu'n-Necîb Abdulkâhir es-Sühreverdî²⁰ ve Sühreverdîye²¹'nin önde gelenlerinin atasıdır. Cafer ise henüz bekârken düşman ordusuna karşı katıldığı bir savaşta şehit düşmüş ve soyu kesilmiştir. İşte bu şekilde Akşemseddin'in (ks) soyunun da Hz. Ebu Bekir'in (ra) güzel soyuna dayandığı ifade edilmektedir. Akşemseddin'in babası Şeyh Hamza bin Hacı Ali, Dımeşkli olup, o yörede meşhur olmuş kıymetli bir zaat idi. Akşemseddin doğduktan sonra Dımeşk'te çok kalmayıp daha henüz çocuk yaşta iken yola çıkmış ve Anadolu'ya gelip Sivas çevresinde bir yere yerleşmiştir. Akşemseddin'in güzel hali ve kerametleri yayılıp meşhur olunca dört bir yandan insanlar ziyaretine gelmiştir. Akşemseddin bu şekilde hem halkın hem de ileri gelen şahsiyetlerin mutlaka uğradığı bir şahıs haline gelmiştir. Akşemseddin vefat ettiğinde defnedildiği yerin üzerinde bir türbe yapılmıştır. Mamur olan bu türbe duaların kabul olduğu bir ziyaretgâhtır. Akşemseddin babasının yanında bulunduğu müddetçe ilim ve irfan tahsiline devam etmiştir. Küçüklüğünde babası ile birlikte zaman geçirdiği ve onun yanında bulunduğu ifade edilmektedir. Akşemseddin dışında Hacı Bayram Velî'nin halifesi olan silsile sahibi iki yüksek makam sahibi Allah dostunu da

ehli olmuştur. İsrâîl b. Yûnus es-Sebîî, Abbâd b. Kesîr, Kesîr b. Abdullah'tan hadis aldığı ve sünnete titizlikle uyduğu kaydedilir. Şakîk-ı Belhî, Mâverâünnehir bölgesindeki savaşlara katılmış ve Kûlân savaşında (194/810) şehid olmuştur. Bolat, Ali, "*Şakiki Belhi Maddesi*" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, C. 38, s. 305.

- 20 Ebu'n-Necîb Abdulkâhir es-Sühreverdî, Sühreverdîye tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî'nin amcasıdır. Süfî, fakih ve muhaddis olan bu zât, 490 (1097) yılı civarında İran'ın Cibâl bölgesindeki Sühreverd kasabasında doğdu. Hz. Ebû Bekir'in neslinden olduğu için Bekrî ve Kureşî nisbeleriyle de anılır. Birçok medresede müderrislik yaptı. Yirmi beş yaşlarında iken tamamen zühd hayatı yaşayabilme düşüncesiyle medreseden ayrılp dönemin ünlü süfîsi Ahmed el-Gazzâlî'ye mürid olmak için İsfahan'a gitti. Orada ağır riyâzetler yaptı, dağlarda dolaştı. Bir ara hacca gitti. Tekrar Bağdat'a döndüğünde Abdülkâdir-i Geylânî'nin şeyhi Muhammed b. Müslim ed-Debbâs'a intisap etti. Ondan icâzet aldıktan sonra müridleri ve talebeleriyle Dicle nehrinin kenarında bir harabede kalarak tedris ve irşad faaliyetlerini birlikte sürdüren Ebû'n-Necîb zamanla meşhur oldu ve sultanların itibar ettiği bir kişi konumuna geldi. 557'de (1162) Musul üzerinden Dımaşk'a, oradan da Kudüs'e gitmek üzere Bağdat'tan ayrıldı. Dımaşk'ta kendisini Sultan Nüreddin Mahmud Zengî karşıladı. Sultanla Kudüs kralı arasındaki çatışma yüzünden Dımaşk'tan ileriye gidemedi. Orada kaldığı kısa süre içinde hadis halkaları, zikir ve sohbet meclisleri teşkil ettikten sonra Bağdat'a döndü. Bağdat'ta vefat etti ve Dicle kenarındaki medresesinin yanına defnedildi. Öngören, Reşat, "*Ebu'n-Necib Sühreverdî*" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, c. 38, s. 35.

- 21 Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî'ye (ö. 632/1234) nisbet edilen bir tarikat. Sühreverdîye kaynaklarda genellikle Ebû Hafs Şehâbeddin'e nisbet edilir. Bununla birlikte yetişmesinde amcası ve şeyhi Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî'nin önemli rolü sebebiyle tarikatın kuruluşunu Ebû'n-Necîb'e kadar götürenler de vardır. Öngören, Reşat, "*Sühreverdîye*" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, C. 38, s. 42.

bu başlık altında şiir ile zikretmek isteriz. Bu hususta daha geniş malumat edinebilmek için Mîri Sikkîn²² bahsine bakabilir.

ŞİİR²³

Câ-nişin²⁴ eyledi bir server²⁵i ol (Bir efendi onu makam sahibi yaptı.)

Sade²⁶i dehir²⁷de bir gevher²⁸i ol (Zamanın inci kutusunda onu bir cevher yaptı.)

Kâr-ı sikkîn²⁹i ider nâm-ı Emîr³⁰ (Emir ismi ile bıçakçılık mesleği yapardı.)

Şehri Göynük³¹ idi yüzi bedr-i münîr³² (Şehri Göynük idi, yüzü de ay gibi parlaktı.)

22 Ömer Dede Sikkîni Hazretleri diğer adı ile Bıçakçı Ömer Dede Hazretleri, Bayramiyye tarikatının Melâmiyye kolunun kurucusudur. Hacı bayram Velî'nin halifelerindendir. Hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Kendisinden bahseden kaynaklarda adı ve nereli olduğu konusunda bazı çelişkili ifadeler yer alır. Hayatına dair bilgi veren en eski kaynak olan Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-ışk'ında ismi Sultan Âmir Dede şeklinde kaydedilmektedir. Askerî onun halk arasında Bıçakçı Emîr Dede olarak tanındığını belirtir. Kendisine Ömer ismi ile hitap edilmesi muhtemelen asıl adının bilinmemesi, Hz. Hüseyin soyundan geldiğini vurgulayan "emîr" (seyyid) unvanının Ömer şeklinde telaffuz edilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Bazı kaynaklarda Göynük'te doğduğu ifade edilmektedir. Bıçakçılık mesleğini benimsediğinden "Sikkîni" (bıçakçı) unvanıyla tanındığı kaydedilmekteyse de Bayramî-Melâmî geleneğinde bu konuda farklı bir inanış mevcuttur. Buna göre Hacı Bayrâm-ı Velî'nin, kaç müridi bulunduğunu II. Murad'a bildirmek üzere müridlerini kurban etmek için topladığına ve bu toplantı esnasında sadece bir erkekle bir kadının Hacı Bayram'a tam teslimiyetle bıçağın altına boynunu uzattığına dair menkıbede sözü edilen şahsın Ömer Dede olduğu belirtilir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Şahin, Haşim, "Ömer Dede Sikkîni" Maddesi, TDV Ansiklopedisi, C. 34, s. 55.

23 Şiirin günümüz Türkçesine tam olarak dilici çevirisini mümkün olmadığından dipnotlarda tamlama ve kelimelerin anlamlarını vermeyi ve ayrıca şiirin orijinalinin yanında parantez içinde manası da vermeyi uygun bulduk. Bu şekilde bu çalışmayı inceleyen araştırmacının şiirin orijinali ile parantez içindeki anlam karşılığını kolayca karşılaştırabilmesini hedefledik.

24 Câ-nişin: Yer sahibi, makam sahibi

25 Server: Başkan, reis, efendi

26 Sade: İnci Kutusu

27 Dehir: Zaman

28 Gevher: Cevher

29 Kâr-ı sikkîn: Bıçakçılık mesleği

30 Nâm-ı Emîr: İsmi Emirdir.

31 Göynük, Bolu ilinin bir ilçesidir. İlk dörtlükte bahsi geçen Melâmiliğin kurucusu Bıçakçı Ömer Dede'nin türbesinin de bulunduğu bu ilçe Ömer Dede Sikkîni Hazretlerinin asıl memleketidir. Hacı Bayram Velî'nin en meşhur halifesi Akşemseddin Hazretlerinin türbesi de Göynük'te bulunmaktadır.

32 Bedr-i Münîr: Ay gibi parlak

Seyyid-i âlem³³ idi Âl-i Resûl³⁴ (Peygamber ailesi âlemin efendisiydi.)
Cedd-i âlâ³⁵sı idi zevc-i betûl³⁶ (Peygamber ailesinin yüce atası Hz. Ali'ydi.)
Sübha³⁷ vü tâc u âsayı yakan ol (Tacı, tespihi ve âsayı yakan odur.³⁸)
Cümle esbab-ı riyayı yıkan ol (Bütün riya sebeplerini yıkan da odur.)

Zâhirinde yok idi buy-ı riya³⁹ (Görüntüsünde hiçbir riya kokusu ve riyadan bir eser yoktu.)
Kalbi dopdolu idi Hubb-u Hudâ⁴⁰ (Kalbi Allah sevgisi ile dopdoluydu.)
Şevk ü zevk ile kılıp azm-i bekâ⁴¹ (Şevk ve zevk eşliğinde büyük gayret göstererek)
Kodu Binyamini ol Merd-i Hudâ⁴² (Bünyamini yetiştirdi o Allah'ın mert kulu)

Ana menzil idi şehr-i Ayaş (Ayaş şehri onun -Bünyamin Ayaşî'nin- konakladığı yer idi.)
Ehl-i irfan ider idi sâbâş⁴³ (İrfan ehli onu- Bünyamin Ayaşî'yi- başüstünde tutardı.)
Mâsivâ⁴⁴ terki idi âdet âna (Allah dışındaki herşeyi terk etmek onun için âdet haline gelmişti.)
Nefy-i gayriyyet⁴⁵ idi taat ana (İbadet ve taat ile iççice geçmişti.)

33 Seyyid-i âlem: Bütün âlemin efendisi

34 Âl-i Resûl: Hz. Peygamberin âilesi, evlâtları.

35 Cedd-i âlâ: Ulu, yüce ata

36 Zevc-i Betûl: Hz. Fatıma'nın Eşi Hz. Ali'nin Lakabı

37 Sübha: Tespih

38 Ömer Dede Sikkînî Hazretlerinin halifeliğin sembolü olan tacını ve asasını yaktığı rivayet edilmektedir. Ona göre önemli olanın semboller değil özdür Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şahin, Haşim, "Ömer dede Sikkînî", TDV Ansiklopedisi, C. 34, s. 56. Şiirin bu beytinde de bu duruma atıf vardır.

39 Buy-u riya: Riya kokusu

40 Hubb-u Hudâ: Allah sevgisi

41 Azm-i bekâ: Sonsuz azim, büyük gayret

42 Merd-i Hudâ: Allah'ın mert kulu

43 Sâbâş: Baş üstünde tutmak, değer vermek

44 Mâsiva: Allahtan gayrı herşey

45 Nefy-i gayriyyet: Ayniyyet, iççelik; Gayriyyetin zıddı

Kâr-ı dünya⁴⁶dan oda çekti eli (Dünya işlerinden elini eteğini çekti.)

Geldi seccadesine Pîr Âli (Onun yerine -Bünyamin Ayâşî'nin halifesi olarak- Pir Ali geldi.)

Âlemin kutb⁴⁷u idi elhâsıl (Sonuç olarak Pir Ali kâinatın en büyük tasarruf sahibi evliyası idi.)

Aksaray idi o mâh-ı menzil⁴⁸ (Aksaray ise onun aydınlık konaklama yeri idi.)

SONUÇ

Hacı Ali Efendi'nin kaleme almış olduğu Tuhfetü'l-Mücahidin ve Behçetü'z-Zakirin adlı eser, günümüz Türkçe 'sine tam olarak kazandırılmamış önemli bir eserdir. Bu eser, tarihte yaşamış meşhur Allah dostları ve âlimlerin hayatlarından bahseden başvuru kaynağı niteliğindeki bir başucu eseridir. 644 varak ve her varağı 27 satırdan oluşan bu eserin 494 ve 495 numaralı varaklarında Hacı Bayram Veli Hazretlerinden, 499 ve 500 numaralı varaklarında ise Akşemseddin Hazretlerinden bahsedilmektedir. Bu iki Allah dostu ile ilgili eserde bahsedilen bilgiler çoğunlukla biyografik içerikli bilgilerdir. Biyografik nitelikteki bilgilerin dışında bu eserde bu iki Allah dostu ile ilgili övgü dolu ifadeler de yoğunlukla kullanılmaktadır. Eserin genelinde ağıdalı bir dil kullanıldığı görülmektedir. Farsça ve Arapça isim tamlamaları ile eser süslü ve ağıdalı bir özellik kazanmıştır. Eserin geneline hâkim olan bu özellik Hacı Bayram Veli ve Akşemseddin hazretleri ile ilgili bölümlerde de kendini açık bir şekilde göstermektedir.

Eserin müellifi Hacı Ali eserinde, Hacı Bayram Veli ve Akşemseddin Hazretleri ile ilgili kendisinden önce yaşamış ve biyografik eserler kaleme almış Taşköprülü Ahmet Efendi, Lami Çelebi, Hoca Sadettin Efendi ve Gelibolulu Mustafa Ali gibi müelliflerin eserlerinde bahsettiği bilgilerden farklı bir şeye neredeyse hiç değinmemiştir. Bu iki Allah dostunun dışında eserinde hayatlarından bahsettiği diğer meşhur Allah dostları ve âlimler hakkında da yeni ve orijinal bilgiler vermediği söylenebilir. Fakat bu eseri

46 Kâr-ı dünya: Dünya işi

47 Kutup: tasavvufta veliler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin manevi yöneticisi olduğuna inanılan en büyük veli, insan-ı kâmil. Bkz. Komisyon, Dini Terimler Sözlüğü, Editör: Serinsu, Ahmet Nedim, MEB Yayınları, Ankara, 2009, s. 211.

48 Mâh-ı menzil: Aydınlık konak yeri, ay gibi menzil

kendi klasmanındaki diğer eserlerden ayıran orijinal tarafı, kannatimizce daha önceki eserlerde bahsedilmeyen ve adı neredeyse hiç duyulmamış farklı şahsiyetlerden bahsetmiş olmasıdır. Türünde yazılmış diğer eserlerden görece hacimli olması da bu özelliğinden kaynaklanmaktadır.

Hacı Ali Tuhfetü'l-Mücahidin ve Behçetü'z-Zâkirin adlı eserini yazarken Taşköprülüzade Ahmed Efendi, Lâmiî Çelebi, Hoca Saadetdin Efendi ve Gelibolulu Mustafa Ali gibi meşhur şahsiyetlerin eserlerinde bahsettiği bilgileri bir araya getirirken yer yer alıntı yaptığı eserin müellifinin adını, bazen de o müellifin eserinin adını zikrederek ilgili bölümü oluşturduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

- AGÂH, Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara, 2008.
- BAŞTÜRK, Sadettin, *Telhîsü'l-Berku'l-Yemânî/Ahbârü'l-Yemânî* (Tahlil Ve Metin)- Basılmamış Doktora tezi- Erzurum, 2010.
- BOLAT, Ali, “Şakiki Belhi Maddesi” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2006.
- CAN, Ayşe Hande, Hacı Ali Efendi ve Tarih-i Kamanîçesi, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003.
- ÇİFTÇİ, Mehdi, Osmanlının Bilgeleri Taşköprülüzade Ahmet Efendi, İlke Yayınevi, İstanbul, 2016.
- HACI ALİ, *Târih-i Kamanîçe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Efendi, no. 308, 136 vrk, 15 satır, İstanbul, Tarihsiz.
- HACI ALİ, *Tuhfetü'l-Mücahidin ve Behçetü'z-Zâkirin*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, no. 2293, 644 varak, 27 satır, İstanbul, Tarihsiz.
- KOMİSYON, Dini Terimler Sözlüğü, Editör: Serinsu, Ahmet Nedim, MEB Yayınları, Ankara, 2009.
- KURT, Günay, “Lami Çelebi” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2006.
- KÜTÜKOĞLU, Bekir, “Gelibolulu Mustafa Ali” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, C.2, s. 415.
- ÖNGÖREN, Reşat, “Ebu'n-Necib Sühreverdi” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2006.
- ÖNGÖREN, Reşat, “Mevlana Celâledin-i Rumî” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2006.

ÖNGÖREN, Reşat, “Sühreverdiyye” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2006.

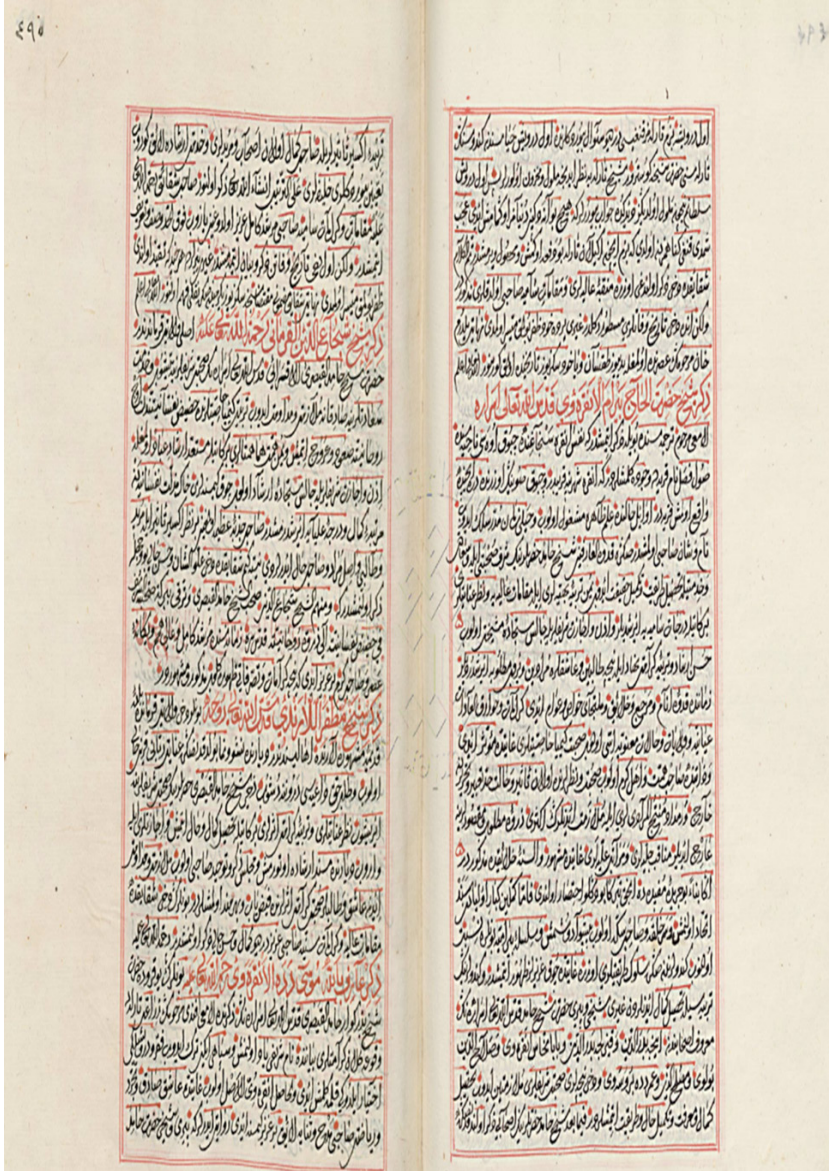
TURAN, Fatma Ahsen, Horasan’ı Anadolu’ya, Anadolu’yu Balkanlara Bağlayan Mana Önderi Hacı Bayram-ı Veli” Ankara Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Ankara, Tarihsiz.

TURAN, Şerafettin, “Hoca Sadettin Efendi” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2006.

ULUDAĞ, Süleyman, “*Neḫehatü’l-üns*” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2006.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Taşköprülü zade Ahmet Efendi” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2006.

EKLER



Cin

آق شمس الدين ورسالته في ذكر الله

(تحقيق ودراسة)

Yard. Doç. Dr. Hafei Alyounes



مُلَخَّص:

يعدّ محمّد شمس الدّين بن حمزة من مشاهير العلماء في العهد العثمانيّ [١٨٣١م - ١٩٥٤م] المعروف بآق شمس الدّين.

عالمٌ موسوعيٌّ غلبَ عليه التّبحُّرُ في غير علمٍ من مثل الفقه، والرياضيات، والتاريخ، والتصوّف، والقرآن الذي ما فتى يستشهد بآياته ويدلّل على صدق مذهبه فيما خطّه في رسائله المختلفة الّتي كان لها أبلغ الأثر فيمن جاء بعده.

وقد كسرت البحث على شقّين:

الأوّل: تحقيق مخطوط رسالته في ذكر الله تحقيقاً علمياً يُوقَفُ فيه على ضبط النّص، وتخريج ما فيه من قرآن وحديث وشعر وأقوال وردّ كلّ منها إلى مصنّفاتها الأصول.

والثّاني: الدراسة التي جاءت على قسمين: الأوّل الموسوم بـ **آق شمس الدين الشيخ العالم** ويتناول شخصيّة آق شمس الدّين اسماً ونسباً، ومعارفه وعلومه وأثاره العلميّة المتنوعة التي كانت في غير باب علميٍّ ماديٍّ ونظريٍّ، وعلاقته بالسلطان محمد الفاتح ودوره في فتح القسطنطينيّة ووفاته . **والثّاني** وسمّته **بدراسة رسالة الشيخ في ذكر الله** وتناولتُ فيه توثيق الرسالة إلى صاحبها و مصادر الشيخ في رسالته ، ومنهجه وأفكاره التي ضمّنتها رسالته في ذكر الله فكانت على النّحو الآتي:

تعريف الذّكر لغةً واصطلاحاً، ومعنى الذّكر الخفيّ والذّكر الجهريّ والفرق بينهما مع الاستدلال بالقرآن والسّنّة، و صفات الذّاكر الحقيقيّ وأنّ ذكر الله يؤدي إلى قربهِ والعيش في رحابه ونفحاته لا سيّما إذا كان الذّاكر وحده، كما أنّ الذّكر دافعٌ للوساوس المشوشة وجالبٌ للراحة والطمأنينة، وأصول

الذكر وأشكاله وعلاقته بالرياء، والسماع والأقوال فيه، وتأثر المخلوقات بالأصوات الموزونة، وأحوال المستمع المتعددة، منها الاستلذاذ بالألحان والنغمات لمجرد الطبع بلا فهم المسموع وهو أحسن المراتب؛ لا شتراك اليهائم فيه والاستلذاذ بالفهم وتنزيله على حب الشهوات الخبيثة وهو حرام واستحلاله كفر، والاستلذاذ بالفهم والتنزيل على الأحوال في المعاملة مع الله وهو محمود إن لم يجد الرياء له مدخلاً فيه وكذلك منهج التحقيق وإخراج النص وفيه وصف للمخطوط الموجود في المكتبة السلিমانيّة برقم ٦٢ / برتيف باشا، وخلص البحث إلى عددٍ من النتائج والتوصيات

الكلمات المفتاحية: آق شمس الدين، ذكر، الاستلذاذ، السماع، الله.

Ak Shams Al-din and his Message About Remembrance of God (Investigation and study)

Abstract

Muhammad Shams al-Din bin Hamza is one of the most famous scholars at Ottoman era [1389-1459 AD], known as Ak Shams Al-din.

He is encyclopedic scholar, has gone deeply in more than one science, such as jurisprudence, mathematics, history, mysticism and Qur'an, which continued to refers to it as confirmation of its doctrine in his various messages that had a great impact on those who came after it.

I divided the research into two sections:

The first: to investigate the manuscript of his message in God mentioning scientifically, in terms of vocalization of text; explanation of texts that related to Quran, Hadith, poetry and sayings; and attributing each of them to their original works.

The second: the study, which came in two parts: the first under the title of Ak Shams al-Din, Al-Sheikh, scholar. This section deals with the personality of Shams al-Din, in terms of name and kinship; his knowledge and sciences; his varied scientific effects, which were more than scientific (material and theoretical); his relationship with Sultan Muhammad al-Fateh; his role in Entry of Constantinople and his death. The second part is about study the Sheikh's message in God mentioning. I dealt with the documentation of the message and attributed it to the owner, the sources of the Sheikh in his message, and methodology and ideas that included in his message about the mention of God. So, the study was as follows:

The definition of the God mention, at level of language and terminology,

the meaning of the spoken and hidden God mention, and the difference between them; with reference to the Quran and Sunnah; and qualities of real remember. The mention of God leads to proximity to him, and living in his abodes, especially if the remember is alone. The God mention is also expelled chaotic whispers, and attract comfort and reassurance. I indicated to what Sheikh said about the origins of the mention of God, its forms and its relation to hypocrisy, hearing and sayings in it, influence of balanced voices on creatures, and the multiple conditions of the listener.

Among these conditions are enjoying with melodies and tones without understanding, and this is the lowest of levels, similar to beasts; enjoying with understanding and tending to desires love, which is sacred (haraam) and like to disbelieve; and enjoying with understanding and application on the conditions of dealing with God, which is good if it does not contaminated with hypocrisy.

I mentioned also the methodology of the investigation and the explanation of the text, in which there is description of the manuscript located in the Sulaymaniyah library, No. 260/Partif Pasha. The research concluded with a number of conclusions and recommendations.

Keywords: Ak Shams Al-din, God mention, Enjoying, Hearing, God.

أولاً : آق شمس الدين الشيخ العالم:

١- اسمه ونسبه :

هو الشيخ محمد شمس الدين بن حمزة، ويتصل نسبه إلى الخليفة الراشدي أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وهو أستاذ السلطان محمد الفاتح وبعده الشيخ آق شمس الدين أحد أبرز أعلام الحضارة الإسلامية في العهد العثماني. (١) وإن مسألة اتصال نسبه بنسب أبي بكر الصديق تحتاج إلى تحقيق وتتبع دقيقين لبعده الزمن وعكوف المصادر عن ذكر مثل هذه الأنساب بالدقة. ولد آق شمس الدين في دمشق عام ٩٨٣١م، وحفظ القرآن وهو في السابعة من عمره ثم انتقل مع عائلته إلى أماسيا، اهتم الشيخ آق شمس الدين بالعلم والفن منذ صغر سنه، ودرس في أماسيا ثم في حلب ثم في أنقرة، وتوفي عام ٩٥٤١م. (٢)

٢- معارفه وعلومه:

1 () فاتح القسطنطينية السلطان محمد الفاتح، علي محمد محمد الصلابي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ط١، ٧٢٤١ هـ ٦٠٠٢ م، ٤١١/١.

2 () المرجع السابق، ٤١١/١.

كرس آق شمس الدين حياته للعلم حتى غدا من العلماء المشهورين في مجال الطب والفلك وعلم الأحياء والرياضيات والعلوم الإسلامية، وبعد ما أكمل دراسته اتخذ مكانه بين العلماء العظماء، فأصبح أحد كبار علماء عصره، وقد تتلمذ على الشيخ حاجي بايرم والي والشيخ زين الدين الخافي الذي قصده في حلب وأخذ طريقة الحاج بايرم في التصوف وله خلوات ونفحات ربّانية تجلت بوضوح في أثناء فتح القسطنطينية إذ تضرع إلى الله بقلب سليم وعينه تفيض بالدمع وهذا ما عبّر عنه السلطان محمد الفاتح بكلمات توحى بفرحه لمرافقة الشيخ آق شمس الدين (٣). وعمل في المدارس العثمانية مُدرّساً لسنوات طويلة ناشراً المعرفة والعلم (٤).

ولم يكن هذا الشيخ متبحراً في علوم الدين والتركية فقط بل كان عالماً في النبات والطب والصيدلة، وكان مشهوراً في عصره بالعلوم الدنيوية وبحوثه في علم النبات ومدى مناسبتها للعلاج من الأمراض. وبلغت شهرته في ذلك أن أصبح مثلاً بين الناس يقول: (إن النبات ليحدث آق شمس الدين) (٥).

وقال الشوكاني عنه: (... وصار مع كونه طبيباً للقلوب طبيباً للأبدان فإنه اشتهر أن الشجرة كانت تناديه وتقول: أنا شفاء من المرض الفلاني ثم اشتهرت بركته وظهر فضله ...) (٦) واهتم أيضاً بالأمراض النفسية فاشتهر بلقب «طبيب الأرواح»، وكان له بصمة بارزة في مجال الطب والأمراض المعدية حيث ألف كتاباً في ذلك بعنوان «مادة الحياة» ومما ورد في هذا الكتاب «من الخطأ تصور أن الأمراض تظهر على الأشخاص تلقائياً، فالأمراض تنتقل من شخص إلى آخر بطريقة العدوى، وهذه العدوى صغيرة ودقيقة إلى درجة عدم القدرة على رؤيتها بالعين المجردة، لكن هذا يحدث بواسطة بذور حية» (٧).

٣-آثاره:

- وضع الشيخ آق شمس الدين تعريف الميكروب في القرن الخامس عشر الميلادي. وهو أول من فعل ذلك، ولم يكن الميكروسكوب قد خرج بعد.
- أهتم الشيخ آق شمس الدين أيضاً بالسرطان وكتب عنه.
- ألف الشيخ كتابين في الطب هما: (مادة الحياة)، و (كتاب الطب)، وهما باللغة التركية والعثمانية (٨).
- ولديه رسالة في الطب، رسالة في التصوف، رسالة في دفع مطاعن الصوفية، كتاب في الدفاع عن ابن عربي (٩).

3 () البطولة والفداء عند الصوفية دراسة تاريخية، أسعد الخطيب، تقديم د. عبد الكريم اليافي وآخرون، دار النقوى، دمشق، الطبعة ٥، ٤٤١. البدر الطالع: لشيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني (المتوفي ١٠٥٢هـ)، دار

الكتاب الإسلامي، القاهرة، ٦٦١/٢

4 () البدر الطالع: ٦٦١/٢ .

5 () العثمانيون في التاريخ والحضارة، د. محمد حرب، المركز المصري للدراسات العثمانية، القاهرة، د. ط، ١٩٩١م، ٩٦٢.

6 () البدر الطالع: ٦٦١/٢.

7 () العثمانيون في التاريخ والحضارة، ٩٦٢.

8 () المرجع نفسه: ٧٢٠.

9 () البطولة والفداء عند الصوفية، ٧٤١.

- وللشيخ باللغة العربية سبع كتب، هي: حل المشكلات، الرسالة النورية، مقالات الأولياء، رسالة في ذكر الله، تلخيص المتانن، دفع المتانن، رسالة في شرح حاجي بايرام ولي^(١٠).

٤- علاقته بمحمد الفاتح ودوره في فتح القسطنطينية:

بدأت شهرته عندما كان مدرساً للسلطان «محمد الثاني»، درس الشيخ آق شمس الدين الأمير محمد الفاتح العلوم الأساسية في ذلك الزمن وهي القرآن الكريم والسنة النبوية والفقه والعلوم الإسلامية واللغات (العربية، والفارسية والتركية) وكذلك في مجال العلوم العلمية من الرياضيات والفلك والتاريخ والحرب وكان الشيخ آق ضمن العلماء الذين أشرفوا على السلطان محمد عندما تولى إمارة مغنيسا ليتدرب على إدارة الولاية، وأصول الحكم^(١١).

وبرز دور الشيخ آق شمس الدين في تكوين شخصية محمد الفاتح وبث فيه منذ صغره أمرين هما:

١ - مضاعفة حركة الجهاد العثمانية.

٢ - الإيحاء دوماً لمحمد منذ صغره بأنه الأمير المقصود بالحديث النبوي: (لتفتحن القسطنطينية فلنعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش) لذلك كان الفاتح يطمع أن ينطبق عليه حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم^(١٢).

عندما أصبح الأمير محمد سلطاناً على الدولة العثمانية وجهه «آق شمس الدين» على الفور للتحرك بجيشه لفتح القسطنطينية، فكان له مساهمة مباشرة وغير مباشرة في فتح اسطنبول، حيث شارك مع ابنائه وطلابه وتلاميذه في جيش الفتح العظيم وهناك لُقّب باسم «الفاتح الروحي لمدينة إسطنبول»، وهو الذي اكتشف قبر الصحابي الجليل أبي أيوب الأنصاري الذي استشهد سنة (٢٥هـ) أثناء حصار المسلمين للقسطنطينية في خلافة معاوية بن أبي سفيان، رضي الله عنه^(١٣) وكان لآق شمس الدين جهد كبير في فتح القسطنطينية، بفضل توجيهاته للجنود والقادة، وبيان عظمة هذا العمل وفضله عند الله، إلى جانب دعائه المستمر لله وخشوعه وتذنه الله أن ينجز لهم هذه المهمة^(١٤). وبعد الفتح العظيم للقسطنطينية كان الشيخ آق شمس الدين أول من يلقي خطبة للجمعة في مسجد آيا صوفيا^(١٥).

فكان محبوباً لدى الفاتح، وقد عبّر الفاتح عن احترامه له بقوله: «إن احترامي للشيخ آق شمس الدين، احترام غير اختياري، وإنني أشعر وأنا بجانبه بالانفعال والرهبة^(١٦)»

لم يحتل أحد في قلب محمد الفاتح مكانة مثلما احتلها أستاذه آق شمس الدين، أما آق شمس الدين

10 () العثمانيون في التاريخ والحضارة: ٧٢٠.

11 () الدولة العثمانية - عوامل النهوض وأسباب السقوط: علي محمد محمد الصلّابي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ط١، ١٢٤١هـ - ١٠٠٢م، ١/٣١١ - ٦١١.

12 () الدولة العثمانية: الصلّابي، ١٩.

13 () البطولة والفداء عند الصوفية دراسة تاريخية، أسعد الخطيب: ٥٤١. نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار: محمود مقديش، تح: علي الزواري، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١، ٨٨٩١م، ٩٢/٢.

14 () نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار: محمود مقديش، ٧٢/٢ وما بعدها.

15 () الدولة العثمانية: الصلّابي، ٥١١/١. العثمانيون في التاريخ والحضارة، د. محمد حرب، ٨٦٢.

16 () فاتح القسطنطينية السلطان محمد الفاتح، الصلّابي، ٧١١/١.

فكان مهيباً لا يخشي إلا الله، لذا كان عند قدوم السلطان لزيارته لا يقوم له من مجلسه، أما عند زيارته للسلطان فقد كان السلطان يقوم له من مجلسه توقيراً له واحتراماً ويجلسه بجانبه، حتى لاحظ ذلك وزراء السلطان وحاشيته، حتى أبدى الصدر الأعظم «محمود باشا» دهشته للسلطان فقال له: لا أدري يا سلطان العظم، لم تقوم للشيخ «آق شمس الدين» عند زيارته لك، من دون سائر العلماء والشيوخ، في الوقت الذي لا يقوم لك تعظيماً عند زيارتك له؟ فأجابه السلطان: أنا أيضاً لا أدري السبب، ولكنني عندما أراه مقبلاً علي، لا أملك نفسي من القيام له، أما سائر العلماء والشيوخ، فإني أراهم يرتجفون من حضوري، وتتلعثم ألسنتهم عندما يتحدثون معي، في الوقت الذي أجد نفسي أتلعثم عند محادثتي الشيخ آق شمس الدين^(١٧).

هكذا كان الشيخ «آق شمس الدين» لا يخشى في الله لومة لائم، فلم يكن ذاك العالم الذي يرتجي رضوان السلطان من دون الله بكثير من علماء هذا العصر الذين لا شاغل لهم سوى منافقة السلطان وإراقة ماء الوجه والتملق للحصول على ما يطمحون إليه من مكاسب دنيوية متاجرين في الدين فلا يقولون إلا ما يرضي الحكام، إنما كان ذو كلمة حق، وبمثله تنهض الأمة الإسلامية.

٥- وفاته:

عاد الشيخ آق شمس الدين بعد ست سنوات من فتح القسطنطينية إلى موطنه في قضاء كونيكا في مدينة بولو حالياً بعد أن أحس بالحاجة إلى ذلك رغم إصرار السلطان على بقاءه في إستانبول فمات عند وصوله عام (٣٦٨ هـ / ٩٥٤١ م).^(١٨)

ثانياً: دراسة رسالة في ذكر الله :

١ - توثيق الرسالة إلى آق شمس الدين :

فيما بدا لنا واتضح جلياً أن رسالة ذكر الله هي ضمن المؤلف الموسوم بالرسالة النورية المنسوب صراحة للشيخ آق شمس الدين الذي ضمَّ عدداً من الرسائل في موضوعات التصوف المختلفة وقد جاءت في القطعة الثالثة والأربعين مبتدئة بالبسملة وشرح الذكر لغة وشرعاً بقوله: «اعلم أن الذكر لغة ضد النسيان، وشرعاً يعبر عن جميع الأعمال الصالحة»^(١٩) وانتهت في القطعة الثامنة والأربعين بقوله: «ولیکن هذا آخر ما حررناه ومحرره الفقير إلى رحمة ربه الغني الحسين بن محمد الحسيني، مَنْ نَظَرَ فيه فليرحمه، ولا ينساه من الدعاء بالخير له، كي يرحمه الله ولا ينساه يوم القيامة في سنة ٨٩٠ هـ»^(٢٠) مما يعني أن الرسالة قد نسخت بعد وفاته بمئة وعشرين سنة، وناسخ هذه الرسالة كما هو واضح في ذيلها الحسين بن محمد الحسيني، وهي على غرار رسائل أخرى حررها نُسَّاخ عن مصنَّفات الشيخ آق شمس الدين كما يتَّضح في مجموعة الرسالة النورية وحسبي ههنا مثلاً على ذلك قول محرر الرسالة السابقة على رسالته في ذكر الله «كُتِبَتْ هذه الرسالة من خطِّ

17 () فاتح القسطنطينية محمد الفاتح: الصلابي، ٥١١/١.

18 () العثمانيون في التاريخ والحضارة، د. محمد حرب، ٦٧٣. وانظر: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين طاشكُوري زادة (المتوفى: ٨٦٩ هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، ٨٣١ ففيه فضل إيضاح عن سيرة الشيخ آق شمس الدين طيّب الله ثراه.

19 () المخطوط ((٣٤/ظ))

20 () المخطوط ((٨٤/و))

مؤلفها الشيخ آق شمس الدين قدس الله سره العزيز»^(٢١) يضاف إلى هذا توافق مصادر التصنيف البيوغرافيا الموجودة في المكتبة السليمانية برقم ٠٦٢/ برتيف باشا على صحة اسم الرسالة ونسبتها إلى الشيخ شمس الدين.

٢- مصادر الشيخ في رسالته :

قد عرفنا أن الشيخ آق شمس الدين متنوع الثقافة والعلوم وتأتى له مالم يتأتى لقليل من أهل العلم؛ ما جعل اعتمده على مصادر متنوعة أمراً طبيعياً سرى بها قلمه وتنوّر بها فكره وقد منح من القرآن الكريم الذي لم يفتأ في تبيان أفكاره من الاستشهاد بآياته وكتب الحديث التي أكثر من الاعتماد عليها كثرة مفرطة ، وكذا اعتمد على البيضاوي نقلاً عن الزمخشري في تفسيرهما المشهورين^(٢٢) والإمام النسفي في تفسيره^(٢٣) ، ولعل طبيعة الموضوع الذي ناقشه الشيخ قد فرض عليه الاكتفاء بما ذكرت آنفاً ، إذ ليس لموضوعه سبيل إلى مصنفات المكتبة الأخرى من مثل البلاغة والنحو وغيرها من علوم العربية أو العلوم الإسلامية.

٣- منهج الشيخ في رسالته وأفكاره فيها:

استهلَّ الشيخُ رسالته بشرح لفظة الذكر لغةً واصطلاحاً، ثمَّ مُعَرِّجاً على مفهومها في العرف العام وما يعنيه ذكر الله لدى أهل العلم الذين يجعل بعضهم ذكر الله في ناصية كل أمر وبعض منهم يجعله في نهاية كل أمر وبعض منهم يجعله وسطاً وآخرون يجعله ديدنه مستشهداً بقول النبي (ص): قال الله تعالى لا إله إلا الله حصني فمن دخل حصني أمن من عذابي^(٢٤) ثم بعد ذلك يتوسّع في شرح معاني الذكر الخفي منها والجهري وفضل كلٍّ منهما وفق قول النبي (ص) الذي وعد المكثرين من ذكر الله ، أن يرتعوا في رياض الجنة . ثم يقف عند كلمة الحصن التي وردت في حديث النبي وماله من معاني الأمان والطمأنينة الراحة المتحققة بذكر الله لاسيما للخائف المذعور^(٢٥) ويعرض لنكران البعض للذكر الجهرى الذي ينتصر له باستشهاد بقوله تعالى: (فإذا قضيتُم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكراً) [البقرة، ١/٠٠٢] مؤكداً مذهبه بقول البيضاويّ على وفق ما في الكشاف: (فإذا فرغتم من عبادتكم الحجيّة فأكثرُوا ذكر الله تعالى وبالغوا فيه كما تفعلون في ذكر آبائكم في المفاخرة، وكان العرب إذا قضوا مناسكهم وقفوا بمنى بين المسجد والجبل، فيذكرون مفاخرهم ومحاسن آبائهم)، ثم يقول «وبهذا دليل قاطع وبرهان واضح على جواز الذّكر جهراً؛ لأنّ الافتخار بمفاخرهم ومحاسن آبائهم لا يكون إلّا بإسماع المفاخر للغير وذلك لا يكون إلّا بالجهر^(٢٦)» وقد جعل الله تعالى لكلّ فريضة حدّاً واضحاً، ثمّ عذر أهلها بعذر، غير الذّكر فإنّه لم يجعل له حدّاً ينتهي إليه، ولم يعذر أحداً في تركه؛ إلّا مغلوباً على عقله، وأمرهم به في الأحوال كلّها فقال: (فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم) [النساء، ٣/٣٠١] ، وقال: (اذكروا الله ذكراً كثيراً) [الأحزاب، ٣٣/١٤] . في كل حال، فهذا أصرح الدلائل وأدغمها على جواز الذّكر جهراً.

21 () المخطوط ((٣٤/ظ))

22 () المخطوط ((و/٤٤ ، ظ/٤٤))

23 () المخطوط ((و/٥٤))

24 () المخطوطة ((ظ/٣٤))

25 () المخطوطة ((و/٤٤))

26 () المخطوطة ((و/٤٤)).

ثم جاء بذكر الشهادة التي تعد فحوى الذكر وقلبه وما أعد الله للذاكرين من مغفرة وأجر عظيم ومستدلاً بذلك على أفعال النبي (ص) الذي لم يكن ينتهي من صلاته حتى يباشر في ذكر الله وتوحيده (٢٧).

وقد استشهد المنكرون الجهر بالذكر بقوله تعالى : (واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخفية ودون الجهر من القول بالغدو والآصال) [الأعراف، ٥٠٢/٧]، والمراد بقوله تعالى وفق ما نقل الشيخ شمس الدين عن النسفي قوله : (المراد من قوله تعالى واذكر ربك في نفسك القراءة في الصلاة، ومعنى تضرعاً جهر باللسان في الجهريات، ومعنى خفية سرّاً بالقلب في السريّات، ومعنى دون الجهر من القول لا جهراً مفرطاً) (٢٨) وقد رجّح هذا الذكر في مواقف معينة دون غيرها شرط البعد عن البدع التي نهانا عنها الإسلام الحنيف ، وكان رأيه يميل إلى وجوب الذكر في جميع الحالات وفق مقتضيات الحال الراهنة بالذاكر لا يخرج فيها عن آداب الإسلام لتصل بها إلى الرياء والنفاق مما يشوه صورة الذاكر والذكر وينفر الناس منه ومن فعله فيقع في الهلاك الذي لم ينادي به الله سبحانه وتعالى.

أما فيما يخص الحركة في أثناء الذكر ففيها لا يجد الشيخ آق شمس الدين حرجاً ؛ بل يذهب أبعد من ذلك مستشهداً بتمايل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين كانوا إذا ذكروا الله مادوا كما تميز الشجرة في يوم الرّيح، وهذا مما يتملك الإنسان من الحال لاسيّما حينما يصدر أصواتاً غير تامة بالمد أو القصير أو يردد كلمة الله غير مرّة مترنماً متطرباً بها إذ يجد فيها حلاوة ليست في غيرها . وهذا وقد عرض أيضاً لمسألة الآلات التي يمكن استخدامها في أثناء الذكر محرّماً أصوات الآلات التي تستعمل في الملاهي ولاشك أنها للتطريب الذي يدخل في الحرام ، والدّف الذي اجازهُ الشافعي قال بوجوب تركه ، وحضّ على سماع الأشعار بالألحان الطيبة والأصوات الحسنة بأيّ لسان كان من العربيّ والعجميّ والتركيّ الدّاعية إلى ذكر الله تعالى الحائّة إلى أنواع العبادات المشوّقة (٢٩)

ولابدّ أن يكون سماع الذكر ممن يجوز سماعه فمثلاً لايجوز سماعه من المرأة المشتبهة التي تنثير مواجد الإنسان ودواخله على خلاف هذا المرأة التي تُحدّث بالهجر والوصل والمنع والصدّ بعيداً عن الأوصاف المخلة فسماعها جائزٌ على الأصحّ ، لأنّ الذكر يؤثّر في المخلوقات جميعها ومن لا يؤثر الذكر فيه فهو مائل عن الاعتدال ، أو بعيد عن الرّوحانية إذ إنّ البهائم تتأثّر بالنعيمات الموزونة ولذلك كانت تقف على رأس داود عليه السّلام لاستماع صوته وكان عليه السّلام حسن الصّوت حتى يجتمع الأنس والطير لسماع صوته (٣٠)

إنّ للمستمع أربعة أحوالٍ وفق ما ذكره الشيخ شمس الدين وهي :

أولاً: الاستلذاذ بالألحان والنعيمات بمجرد الطّبع بلا فهم المسموع وبهذا أحسن مراتب السّماع لاشترائه البهائم فيه (٣١)

27 () المخطوطة ((ظ/٤٤))

28 () المخطوطة ((و/٥٤)).

29 () المخطوطة ((و/٦٤)).

30 () المخطوطة ((ظ/٦٤)).

31 () المخطوطة ((ظ/٦٤)).

ثانيًا: الاستلذاذ بالفهم ولكن بتزيله على حسب شهواته الخبيثة وهذا الاستلذاذ حرام واستحلاله كفرٌ .

ثالثًا: الاستلذاذ بالفهم والتنزيل على الأحوال في المعاملة مع الله تعالى مثلًا إذا سمع شيئًا من العتاب والخطاب والرد والقبول والهجرة والوصل والقرب والبعد وغيرها مما تشتمل عليه الأشعار المنشدة في مجالس السماع فيجري ذلك مجرى قَدَاح يُورِي زَنَادَ قلبه فتشتعل به نيرانه ويقوي انبعاث الشوق وهيجانه . وفي هذه الحال يتوقف الشيخ عند شرح مفهوم الوجد وكيفية تأتبه للواجد وتحضره في نفسه وهي التي يردها إلى السماع وما يحدثه في النفس التي ترتد إلى أحوال قديمة كالحزن والخوف والسرور والأسف والندم والبسط والقبض فيهيجه السماع أو يقويها وقد يهيج أو يقوي شوقًا ولا يدري الواجد إلى ما اشتاق ويد في نفسه حالة لا يجد لها تفسيرًا دقيقًا . وبعبارة أخرى نجد السماع المفهوم لدى الإنسان يهيج حالة قديمة عاشها محزونًا أو مسرورًا ، تتفاعل نفسه معها حتى يصل به الأمر إلى ساحة اللاشعور فيعبر عن ذاته بطريقة عفوية كالبكاء الذي يتحصل بالتبكي وغيره من أحوال النفس المختلفة التي تعبر عن الحال المعيشة بطريقة غير موزونة كالاضطراب أو بطريقة موزونة كالتصفيق .

وما أثار عجبِي أَنَّ الشيخ آق شمس الدين ساق قصةً في عَجَبِ الرسالة تبيّن ضعف أهل التصوّف ورخاوة بابهم الذين سهّل على إبليس دخوله وأولاده إليهم وتلعبه فيهم ما دفع أحد شيوخهم إلى اعتزال السماع وما ينتج عنه من التَّطَرُّب والتمايل .

ويمكن تلخيص أبرز ما رصده المقال في رسالة ذكر الله الآتي :

- سير الشيخ آق شمس الدين وفق منهج تحليلي وصفيّ بدأ بالمعنى المعجمي للذكر والاصطلاحي مرورًا بأفكاره التي ترتبها ترتيبًا علميًا مقنعًا بعيدًا عن الخلل والاضطراب .

- وقوفه على مسألة الذكر الخفي والذكر الجهري متوسّعًا في شرح كلّ منهما وفضلهما وفق قول النبي (ص) الذي وعد المكثرين من ذكر الله، أن يرتعوا في رياض الجنة وينعموا بنعيمها .

- مما يلاحظ عنايته الفائقة بالشواهد للتدليل على أفكاره ومفردات رسالته .

- ذكره لكلّ ما يتعلّق بمسألة الذكر من السماع والحركات التي ترافقه والاستلذاذ بالسماع ووجوبه وتحريمه على أقصى درجات التفصيل

- اعتماده في شواهد على القرآن والحديث الشريف ، وفي هذا دلالة مكيّنة على معرفة الشيخ الواسعة وارتباطه الوثيق بالكتاب والسنة بعيدًا عن الخرافات والأوهام التي شاعت كثيرًا في عصره وانتشرت .

- إكثاره من الشواهد كثرة كاثرة ، حتى بدت رسالته مزيّجًا من القرآن والحديث ، وفي هذا إشارة إلى المشككين بمنهج الشيخ أنه أتى على شواهد لا يأتيها الشك من أي جانب على خلاف من كانوا يخطون كتابتهم مستشهدين بعدد من كرمات الأولياء في زمن تراخت فيه السنة النبوية وابتعد فيه عن فهم القرآن فهمًا صحيحًا .

- امتازت الرسالة بلغة بسيطة سهلة التناول بعيدة عن التعقيد ، لأن هدف الشيخ إيصال فكرة الذكر إلى الناس جميعهم ، وليس إلى فئة بعينها . مما يجعل خطابه الديني ههنا خطابًا عامًا .

٤- منهج التحقيق :

1- وصف المخطوطة :

نسخة المخطوطة سليمة من عوامل الزمن ، ملونة مصورة من نسخة خطية موجودة في المكتبة السليمانية برقم ٠٦٢ / برتيف باشا تقوم على خمسة لوحات ، تشمل اللوحة الواحدة قطعتين ، رمزنا للأولى بـ(و) للوجه وبـ(ظ) للظهر وقد تألفت القطعة الواحدة من ثلاثة وعشرين سطراً عدا القطعة الأولى تألفت من خمسة عشر سطراً لأن الرسالة بدأت في وسطها ، والأخيرة من سبعة أسطر حيث انتهت الرسالة ، وقد جاء في كل سطر ما يقرب من اثنتي عشرة كلمة تقريباً ، وقد نسخت بخط مشرقى متوسط الحجم مقروء ، وقد اضطرد في الرسالة نظام التعقيب ، إذ التزم الشيخ بذكر الكلمة الأولى من وجه اللوحة في أسفل يسار ظهر اللوحة التي قبلها وهذا يؤكد عدم وجود سقط في الرسالة . وقد وجد في هوامش الرسالة حواشٍ وضحت بعض المسائل ، أو أنّ ما سقط من الرسالة دونه الشيخ هناك لاسيّما في اللوحة الثانية والرابعة والخامسة ، ويجدر بنا ههنا الإشارة إلى خلوّ المخطوطة من الأخطاء التي تكون عادة بفعل سبق النظر من الناسخ أو السهو ، مما يدل على عناية الناسخ في أثناء نسخه لعمل الشيخ آق شمس ت الدين .

2- عملي في المخطوطة :

أهم ما يقوم عليه منهج التحقيق هو إخراج النص المخطوط بصورة بهيئة وفق ما أراده صاحبه من دون تدخل من المحقق يحرف الكلم عن مواضعه ومراده ، وعادة ما يحدث هذا حينما يقرأ المحقق النص قراءة خاطئة ، فإنّ رسالة الشيخ وضحة خلا بعض المواضع التي لم أتبيّن مراد الكلمات ورسمها الحقيقي وقد أشرت إليها ولكنني كنت قد تدخلت في بعض المسائل وهي الآتية :

١- قمت بتحرير النص وفق القواعد الإملائية المعروفة خلافاً لما كان عليه الشيخ آق شمس الدين - طيّب الله ثراه - وفق الآتي :

أ- رددت الهمزة إلى أصلها في مسألة تسهيل الهمزة مثل قوله (فايدة) والأصل وفق القاعدة أن ترسم (فائدة).

ب- اعتمدته الرسم القرآني في كثير من الكلمات مثل (الصلوة) والأصل أن تكتب (الصلوات) لأن الرسم القرآني خاص بالقرآن دون غيره .

ت- تحرير همزة الوصل والقطع كلّ في موضعها التي جعلها الشيخ كلّها همزة وصلٍ على غرار منهج المؤلفين والناسخ .

ح- إثبات الياء المنقوطة المغايرة للياء غير المنقوطة كلّ في موضعها .

٢- عزوت الآيات القرآنية إلى سورها ووضعها بين قوسين مزهرتين .

- 3- قمت بتخريج الأحاديث النبوية الشريفة من الكتب التي وجدت فيها ، إذ لم أجد شيئاً منها في كتب الصحاح والمسانيد .
 - 4- وثَقْتُ الأقوال التي وردت في الرسالة بالرجوع إلى كتب أصحابها من مثل كتب التفسير أو الشروح وغيرها .
 - 5- حررتُ ما جاء في الهوامش في حواشي التحقيق .
 - 6- فككت اختصارات الشيخ في الرسالة مثل (تع) إلى (تعالى)
- وقد اجتهدت قدر السعة والمستطاع في إخراج النص وفق ما أراده صاحبه والله ولي التوفيق .

تحقيق الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أن الذكر لغةٌ ضد النسيان، وشرعاً يعبر عن جميع الأعمال الصالحة، وأمّا في العرف العام فكلّمة لا إله إلا الله، واختار بعض المشايخ لا إله إلا الله في الابتداء، وكلّمة الله في الانتهاء، وبعضهم كلّمة لا إله إلا الله ابتداءً وكلّمة الله وسطاً وكلّمة تعالى انتهاءً، وبعضهم كلّمة الله دائماً، وبعضهم الأسماء السبعة المعروفة فيما بين الخلق تبيّن ولكن الأفضل الأشهر الملقن من سلطان المرسلين صلّى الله عليه وسلم قال الله تعالى تَلَقُّنَا عَلَماً إِلَى الْآنَ ذكر لا إله إلا الله، قال النبي صلى الله عليه وسلم: (قال الله تعالى لا إله إلا الله حصني فمن دخل حصني أمن من عذابي)^(٣٢)، ففي الدخول في هذا الحصن أربع مراتب: الدخول باللسان وحده، والدخول باللسان والقلب مع خطر الخواطر، واستمكان الذكر في القلب بحيث لا يحتاج في صرف الخواطر عنه إلى التكلف، واستيلاء السلطان المذكور صاحب الحصن وانمحاء الذكر وفناء الذاكر، بحيث يغيب عن نفسه ويفنى عن فناءه أيضاً وبهذه الحالة التي يعبر العرفاء عنها بالفناء.

وأشار إليها النبي عليه الصلوة والسلام بقوله بفضل الذكر الخفي على الذكر يسمعه الحفظة سبعين ضعفاً، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (من أحب أن يرتع في رياض الجنة فليكثر ذكر الله تعالى)^(٣٣)، وقال عيسى عليه الصلوة والسلام في بعض ما وعظ به بني إسرائيل: (أن الله تعالى أمركم

32 () تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، المؤلفون: العراقي (٥٢٧ - ٦٠٨ هـ)، ابن السبكي (٧٢٧ - ١١٧٧ هـ)، الزبيدي (٥٤١١ - ٥٠٢١ هـ)، استخراج: أبي عبد الله محمود بن مُحَمَّد الخَدَّاد (٤٧٣١ هـ - ؟)، دار العاصمة للنشر، الرياض، ط١، ٨٠٤١ هـ - ٧٨٩ م ، ج١/١٧٣ . روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي المولى أبو الفداء (المتوفى: ٧٢١١ هـ)، دار الفكر، بيروت، ج٨/ ٢٢٤ .

33 () المداوي لعل الجامع الصغير وشرحي المناوي: أحمد بن محمد بن الصديق بن أحمد، أبو الفيض الغماري الحسني الأزهري (المتوفى: ٨٣١ هـ)، دار الكتب، القاهرة، ط١، ٦٩٩١، ٩٦٤/١ . جامع المسانيد والسُنن الهادي لأقوم سنن، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٤٧٧ هـ)، تج: د عبد الملك بن عبد الله الدهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، طبع على نفقة المحقق ويطلب من مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ط٢، ٨٩٩١ م، ٧٤٥/٧ .

بكثر ذكر الله تعالى وأن مثل ذلك كمثل رجل طلبه ظ/٣٤

الأعداء، وانطلقوا في طلبه سراعا ففرّ حتى أتى حصنا فأحرز نفسه^(٣٤). وقال الله تعالى ففرّوا إلى الله فظهر أن الذاكر يفرّ من أعداء الشياطين والخواطر الشيطانية وسائر الأعداء إلى حصن ربّه؛ فالقار الخائف وقت غلبة الأعداء يستغيث ويصيح صياحا شديداً، وينادي بأعلى صوته حتى يدخل الحصن فيأمن، وربما يصيح صياحا شديداً لفرحه ونشاطه بدخول الحصن الحصين المأمّن، والله تعالى أقرب من حبل الوريد لكن الذاكر في المراتب الثلاثة من الأربعة المذكورة بعيدٌ بُعدٌ محجوب عنه، فلا بدّ له في الفرار إلى الله من الصياح فيذكر ربّه بالجهر. فاعلم أنّهم قدس الله سرّهم قد اختلفوا في اختيار الذكر جهراً وخفية؛ لاقتضاء مشرب بعضهم الجهر، ومشرب بعضهم الخفية، ولم ينكر بعضهم مشرب بعضهم الآخر؛ لأنّ الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق. ومن النّاس من ينكر الذكر الجهرى وتدلّ على جواز ذلك آيات وأخبار وآثار، قال الله تعالى: (فإذا قضيتُم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشدّ ذكراً) [البقرة، ١٠٢/١]، قال البيضاويّ على وفق ما في الكشف: (فإذا فرغتم من عباداتكم الحيّة فأكثرُوا ذكر الله تعالى وبالعوا فيه كما تفعلون في ذكر آبائكم في المفخرة، وكان العرب إذا قضوا مناسكهم وقفوا بمنى بين المسجد والجبل، فيذكرون مفاخرهم ومحاسن لأبائهم)،^(٣٥) وبهذا دليل قاطع وبرهان واضح على جواز الذكر جهراً؛ لأنّ الافتخار بمفاخرهم ومحاسن آبائهم لا يكون إلّا بإسماع المفاخر للغير وذلك لا يكون إلّا بالجهر. وقد جاء في كتب الأصول أنّ العامّ قطعيّ في مفهومه مالم يخصّص ولم يظهر بنا التخصيص بالإخفاء، بل رجّح التشبيه جانب الجهر ولا تغفل عن جريان القاعدة في جميع ما يجيء من الأدلّة مطلقة، وقال الله تعالى: (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم) [آل عمران، ١٩١/٢]، قال البيضاويّ على وفق ما في الكشف أي يذكرونه دائماً على الحالات كلّها، وقال الله تعالى: (يا أيّها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً وسبحوا بكرةً وأصيلاً) [الأحزاب، ٤١/٣٣، ٢٤]، قال ابن عباس رضي الله عنه: لم يفرض الله تعالى فريضة على عباده إلّا جعل لها حداً معلوماً، ثمّ عذر أهلها بعذر، غير الذكر فإنّه لم يجعل له حداً ينتهي إليه، ولم يعذر أحداً في تركه؛ إلّا مغلوباً على عقله، وأمرهم به في الأحوال كلّها فقال: (فاذكروا الله قياماً و/٤٤

وقعوداً وعلى جنوبكم) [النساء، ٣٠١/٣]، وقال: (اذكروا الله ذكراً كثيراً) [الأحزاب، ٤١/٣٣]. وكذا بالليل والنهار، وفي البرّ والبحر، والسفر والحضر، والمرض والصحة، والغنى والفقر، والسرّ والعلانية وعلى كل حال^(٣٦)، فهذا أصرح الدلائل على جواز الذكر جهراً.

34 () الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ١٧٦هـ)، تج: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ٤٨٣١هـ - ٤٦٩١م، ٩٠٢/٢.

35 () الكشف عن حقائق غوامض التنزيل: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جاز الله (المتوفى: ٨٣٥هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ٧٠٤١هـ، ٧٤٢/١. فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشف): شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (المتوفى: ٣٤٧هـ)، مقدمة التحقيق: إياد محمد الغوج، القسم الدراسي: د. جميل بني عطاء، المشرف العام على الإخراج العلمي للكتاب: د. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط١، ٢٤١هـ - ٣١٠٢م، ٤٠٣/٣.

36 () الدر المنثور: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (المتوفى: ١١٩هـ)، دار الفكر، بيروت، ٩١٦/٦. معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البهوي: لمحيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البهوي الشافعي (المتوفى: ١٠١٥هـ)، تج: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ٢٤١هـ، ٧٤٦/٣.

وقال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديداً) [الأحزاب، ٣٣/٥٧] ، وهي كلمة لا إله إلا الله، ونهانا عن كتمان الشهادة بقوله: (ولا تكتُموا الشهادة ومن يكتُمها فإنه أثم قلبه) [البقرة، ١/٣٨٢] ، فيكون النهي عن الكتمان أمراً بالإعلان، وأعلى مراتب الشهادة للمشهود الشهادة على وحدانية المعبود، كما قال الله تعالى: (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم) [آل عمران، ٢/٨١] ، فلا بد للشاهد من إظهار الشهادة برفع الصوت بالذكر، وقال الله تعالى: (والذَّكَّارِينَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا) [الأحزاب، ٣٣/٥٣] ، ومن المعلوم أن الكثرة تستلزم الذكر الجهرى، وقال النبي عليه الصلاة والسلام: (اكثرُوا ذكرَ اللَّهِ تعالى حتى يقولوا إنه لمجنون)^(٣٧). وقال عليه السلام: (أكثرُوا ذكرَ اللَّهِ تعالى حتى يقول المنافقون إنكم مراؤون)^(٣٨) وجاء في المصابيح عن عبد الله بن الزبير قال: (إن النبي عليه السلام إذا سلّم من صلاته قال بصوته الأعلى لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ولا حول ولا قوة إلا بالله ولا نعبد إلا إياه له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن لا إله إلا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون)^(٣٩).

وعن أبي بن كعب قال: (كان رسول الله صلى عليه وسلم إذا سلّم في الوتر قال سبحان الله الملك القدوس ثلاث مرات يرفع في الثالثة صوته)^(٤٠)، وعن أنس قال: قال رسول الله: (لأن أقعد مع قوم يذكر الله تعالى من صلاة الغداة حتى تطلع الشمس أحب إلي من أن أعتق أربعة من ولد إسماعيل عليه السلام، ولأن أقعد مع قوم يذكر الله تعالى من صلاة العصر إلى أن تغرب الشمس أحب إلي من أعتق أربعة)^(٤١)، وقال: (إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا منها، قالوا: وما رياض الجنة قال:

37 () **عمل اليوم والليلة سلوك النبي مع ربه عز وجل ومعاشرته مع العباد:** أحمد بن محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن أسباط بن عبد الله بن إبراهيم بن بُنَيْح، الدُّنُورِيُّ، المعروف بـ «ابن المُثَنَّى» (المتوفى: ٤٦٣ هـ)، تح: كوثر البرني، دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن - جدة / بيروت ، ٧.

38 () **صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته:** عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ١١٩ هـ)، مع الكتاب: أحكام محمد ناصر الدين الألباني، هذا الكتاب الإلكتروني، يمثل جميع أحاديث الجامع الصغير وزيادته للسيوطي، مع حكم الشيخ ناصر من صحيح أو ضعيف الجامع الصغير، وهو متن مرتبط بشرحه، من فيض القدير للمناوي، ص ٢٣٠٣. **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال:** علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري ثم المدني فالمكي الشهير بالمثقي الهندي (المتوفى: ٥٧٩ هـ)، تح: بكرى حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٠٤١ هـ/ ١٨٩١ م، ج ١/ ٤١٤.

39 () **المفاتيح في شرح المصابيح:** الحسين بن محمود بن الحسن، مظهر الدين الزيداني الكوفي الصنبري الشيرازي الحنفي المشهور بالمطهر (المتوفى: ٧٢٧ هـ)، تح: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، دار النوادر، وهو من إصدارات إدارة الثقافة الإسلامية - وزارة الأوقاف الكويتية، ط ١، ١٣٤١ هـ - ٢١٠٢ م، ٥٧١/٢. **شرح مصابيح السنة للإمام البغوي:** محمد بن عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين بن فرشتا، الرُّومِيُّ الكرمانِي، الحنفي، المشهور بـ ابن المُلْك (المتوفى: ٤٥٨ هـ)، تح: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، الناشر: إدارة الثقافة الإسلامية، ط ١، ١٣٤١ هـ - ٢١٠٢ م، ٥٤/٢.

40 () **المصنف:** أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليمني الصنعائي (المتوفى: ١١٢ هـ)، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي - الهند، يطلب من: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية، ٣٠٤١، ٢٣/٣. **المصنف في الأحاديث والآثار:** أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العيسى (المتوفى: ٥٣٢ هـ)، تح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، ١٤١٠ هـ/ ١٩٨٦.

41 () **شعب الإيمان:** أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٨٥٤ هـ)، تح: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد، الرياض - الدار السلفية، بومباي، الهند، ط ١، ١٣٤١ هـ - ٢٠٠٢ م، ٧٨/٢. **مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح:** أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله ابن حسام الدين الرحمانى المباركفوري (المتوفى: ٤١٤١ هـ)، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية -

حَلَقُ الذَّكَرِ)^(٤٢)، وقال النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (قال الله تعالى أنا عند ظنِّ عبدي، وأنا معه إذا ذكرني فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وإن ذكرني في مَلٍّ ذكرته في مَلٍّ خير منه)^(٤٣). وروى أَنَّ النَّاسَ كانوا يذكرون الله عند غروب الشمس يرفعون أصواتهم فإذا خفيت أصواتهم فأرسل إليهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن تَوَرَّوا الذَّكَرَ؛ أي ارفعوا أصواتكم. وروى عن ز/٤٤ أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّهُ دخل السُّوق فقال: أراكم ههنا وميراث محمد عليه السَّلام يُقَسَّمُ في المسجد، فذهب النَّاسُ إلى المسجد فرجعوا فقالوا ما رأينا ميراثاً يُقَسَّمُ، قال: فماذا رأيتم، قالوا: رأينا قوماً يذكرون الله تعالى، ويقرؤون القرآن، قال: فذلكم ميراث محمد عليه السَّلام^(٤٤).

وفي روضة العلماء فافهم راشداً يا أخ الموفق، وفرَّغ قلبك من نزغات الشيطان، بملازمة ذكر الله سرّاً وعلانية. ونقل عن الغزالي وبعض العلماء إن الإسرار بعدَّ عن الرِّياء فهو أفضل في حقِّ من يخافه، وأمَّا في حقِّ من لم يخافه فالجهر ورفع الصَّوت أفضل؛ لأنَّ فيه أكثر وفائدته تتعدَّى إلى الغير من حيث أنه يوقظ قلب الذَّاكر ويجمع إلى التَّفَكُّر فيه ويصرف سمعه عن غيره، ويزيد في نشاطه، ويطرد العدو، وكذا يوقظ غيره من نائمٍ وغافلٍ، فمهما زاد العمل وتعدَّى النفع تكثر تضاعف الأجر؛ فالذَّاكرون إن كانوا مجتمعين فالجهر ورفع الصَّوت مع قوَّة شديدة أولى لهم؛ لأنَّه أشدَّ تأثيراً في دفع الوسواس والخواطر ورفع الحجب؛ ولأنَّ لكل من الجماعة ثواب ذكر نفسه وثواب ذكر رفقائه، وإن كان الذَّاكر وحده فإن كان مبتدئاً فالجهر أولى له وأفضل؛ لجمعه الحواس الشاغلة عن الذَّكر ودفعه الوسواس والخواطر المشوشة، وإن كان متوسطاً فالإخفاء أولى له، وإن كان منتهياً فالجهر والإخفاء سواءٌ في حقِّه.

اعلم أنَّ المنكرين على الذَّكر جهراً استدلُّوا بأدلة منها قوله تعالى: (واذكر ربَّك في نفسك تضرَّعاً وخفيةً ودون الجهر من القول بالعدوِّ والأصا) [الأعراف، ٥٠٢/٧]، أجيب عنه بأنَّه قد نقل قدوة المحقِّقين وعمدة الحنفيِّين أبو حفص عمر النَّسفي في تفسيره المسمَّى بالتيسير عن ابن عبَّاس رضي الله عنه أَنَّهُ قال: (المراد من قوله تعالى واذكر ربَّك في نفسك القراءة في الصَّلاة، ومعنى تضرَّعاً جهر باللسان في الجهرِيات، ومعنى خفيةً سرّاً بالقلب في السريَّات، ومعنى دون الجهر من القول لا جهراً مفرطاً) كما في قوله تعالى: (لا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) [الأنعام، ١٠١].

نارس، الهند، ٣، ٤٠٤١ هـ، ٤٨٩١ م، ٨٢٣/٣.

دب ع وبأ: لب بنح نب دمحا مام إل دن سم. 1/368، يطوي س ل ل: روثن مل ر دل ا (42
: ي فو ت مل ا) ين ا بي ش ل ا د س ا نب ل ال ه نب لب ن ح نب دم ح م نب دم ح ا مل ل ا
نب مل ل ا دب ع د: ف ا ر ش ا، ن و ر خ ا و، د ش ر م ل د ا ع - ط و و ن ر ا ل ا ب ي ع ش: ح ت، (هـ 241
19/498، م 2001 - هـ 1421، ط 1، ق ل ا س ر ل ا ق س س و م، ي ك ر ت ل ا ن س ح م ل ا دب ع.

43 () الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط ١، ٢٢٤١ هـ، ج ١٢١/٩ رقمه ٥٠٤٧. شرح رياض الصالحين: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٢٤١ هـ)، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: ٦٢٤١ هـ، ج ٦١٥/٥.

44 () المعجم الأوسط: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٥٦٣ هـ)، تح: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة، ج ٥١١/٢. صحيح الترغيب والترهيب: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٢٤١ هـ - م ٢٠٠٢. بتصرف في نص الحديث.

١١/٧١]، وأجيب بأن الشيخ الكامل المكمل يوسف الكوراني في رسالة المسماة بريحانة القلوب خصّ بهذا الخطاب سيّد المرسلين، وليس ببعيد أن يكون الذكر الجهرّي للمبتدئين أولى وأنسب، كما مرّ على أن الاستدلال بهذه الآية على إثبات و/٥٤

الحرمة في الذكر الجهرّي عملاً بمفهوم المخالفة وهو خلاف مذهب الإمام الأعظم ومنها قوله تعالى: (ادعوا ربكم تضرّعاً وخفية) [الأعراف، ٥٥/٧]، وأجيب عنه بأنّ المعنى على ما قاله القاضي والله أعلم، ادعوه متذلّلين مخلصين أنّه لا يحبّ المجاوزين ما أمروا به من الدعاء وغيره، نَبَه به على أنّ الداعي ينبغي أن لا يطلب ما لا يليق به؛ كَرُثْبَةِ الأنبياء. فغايتة ترجيح الإخفاء في حقّ من يخاف من الرّياء ولا كلام فيه، فلا دلالة فيها قطعاً على التحريم، ومنها منعه عليه السلام قوماً ما رفعوا أصواتهم بالتكبير والتّهليل، قائلاً: (أنكم لا تدعون أصمّ ولا غائباً أنكم تدعون سميعاً قريباً أنّه معكم)^(٤٥)، أجيب بأنّه روي أنّه كان في غزاةٍ، ففعل ذلك لئلا يعلم العدو جيش المسلمين، كما نهاهم عن الجرس في المغازي. ومنها إخراج عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قوماً اجتمعوا في المسجد يهلّلون ويصلّون على النّبي، قائلاً: (ما أراكم إلّا مبتدعين)^(٤٦). أجيب بعد تسليمه أنّه نسب إليه بالحقيقة بأنّ الفعل الجائز يجوز أن يكون غير جائز، وبالعكس لغرض، مثل تعليم النّاس أنّه بدعة وإن كانت حسنة المصحف ونقطة وإعرابها لما تثبت في الفتاوى أن الذكر بالجهر لو في المسجد لا يمنع احترازاً عن الدّخول تحت قوله تعالى: (ومن أظلم ممّن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه) [البقرة، ٤١١/١] كذا في البزّازي.

وأما ترديد المُنكر بأنّ رفع الصّوت إمّا لفائدة أوّلاً والثاني باطل وكذا الأوّل؛ لأنّ فائدة الجهر إمّا إسماع الله تعالى، أو إسماع الخلائق، الأوّل كفر، والثاني رياء. فتريد قبيح غير حاصر لما عرفت أن له فوائد غيرهما وكذا استدلاله بقوله خير الذكر الخفيّ وخير الرزق ما يكفي، لا يفيد المنكر لأنّ مراده التحريم لا الحرّية. وأمّا ما نقله المُنكر عن الكتب الفروعية والأصولية وعن الشريعة من كون رفع الصّوت في التّهليل مكروه وحراماً، بعد تسليم صحّة الرواية؛ فمعناه أنّه حرامٌ ومكروهٌ بالغير؛ يعني بمقارنته للرّياء فيمن لم يخلص جهره. وأمّا ادّعاء عدم خلوص الجهر عنه مطلقاً، فمن قبيل سوء الظّن لعامة المؤمنين، الناشئ من قياس الغير إلى نفسه، وقال النّبي عليه الصلاة والسلام: (من قال هلك النّاس فهو أهلكهم)^(٤٧)، وفي الهداية ولا يكثر عند الحاج في طريق المصلّي ظ/٥٤

45 () جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٥١٣هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٤١هـ - ٠٠٢ م، ٦٨٤/٢١. صحيح البخاري: ٣٣١/٥. سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: ٥٧٢هـ)، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ٧٨/٢.

46 () روح البيان: للإستانبولي، ٣٧٣/٤.

47 () مسند أبي داود الطيالسي: أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (المتوفى: ٤٠٢هـ)، تح: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر - مصر، ط١، ٩١٤١هـ - ٩٩٩١م، ٢٨١/٤. مسند ابن الجعد: علي بن الجعد بن عبيد الجوهري البغدادي (المتوفى: ٥٣٢هـ)، تح: عامر أحمد حيدر، مؤسسة نادر - بيروت، ط١، ١٤١٠ - ١٠٩٩١م، ٣٨٤/١. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السّلامي، البغدادي، ثمّ الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، تح: الدكتور محمد الأحمد أبو النور، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ٤٢٤١هـ - ٥٩٩٣م، ٥٩٩٣.

وعندما يكبر وفي العناية يعني جهراً وبهذه الرواية رواية المعلى عنه وروى الطحاوي عنه يكبر جهراً، وبه أخذ أبو يوسف ومحمد رحمهما الله اعتباراً بالأضحى، وجه الأول أن الأصل في الثناء الإخفاء والشرع ورد به في الأضحى لا في الفطر. ولا يخفى أن كون الأصل الإخفاء لا يدل على الحرمة وأن اختيارهما الجهر بلا ضرورة كما في الأذان والخطبة والوعظ أدل دليل على جواز الجهر وأما قوله خَلَقَهُ الذَّكَرَ جهراً اختراع في الذين فقولٌ باطلٌ لأن الذكر عبادة مأمورة في جميع الأحوال والرياء صفة رذية منهية في جميع الأحوال فينبغي لكل مؤمن أن يشتغل بذكر ربّه في جميع حالاته وحده مع الجماعة بحلقة وبدونها سرّاً و جهراً ويحترز عن الرياء وسائر المهلكات غاية الاحتراز كما في سائر الطاعات ولا يؤاخذ الذاكر بالحركة عند الذكر لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ذكروا الله ماندوا كما تميد الشجرة في يوم الريح وقال الشيخ أبو الحسن الحرقاني رحمه الله: (الرجل هو الذي إذا قال الله اهتز من فوق رأسه إلى أصابع قدميه وإلا فليس برجل). فإذا حصل للذاكر الزوق والشوق فيغلب عليه الحال ويسلب عنه الاختيار فلا حرج عليه في تلك الحالة أن يذكر بأي نوع يمكن ويجري على لسانه مثل أن يقول الله الله الله أو هو هو أو لا لا أو آ آ بالقصر أو آ آ آ بالمدّ أو آه آه في والقصر أو الضم أو ها ها أو هه هه هه بالفتح بلا ألف أو أن يخرج منه صوت بلا حرف كذا في ريحانة القلوب وأمثال بهذه ليست بعيدة من الذاكر الصادق لا سيما في أثناء السماع فاعلم أن السماع قد تكاثرت فيه الأقوال وتباينت عليه الأحوال أما المسموع فممنه أصوات آلات الملاهي فهو حرام ومنه مألّه عند الشافعي له فُسْحَةٌ كالذّف ونحوه فتركه أولى وأليق وأحوط ومنه الأذكار والمواعظ وقراءة القرآن ولا شك في استحباب سماعها إن كانت على الوجه المسنون ومنه الأشعار بالألحان الطيبة والأصوات الحسنة بأي لسان كان من العربي والعجمي والتركي فما يكون منها من الإلهيات الداعية إلى ذكر الله تعالى الحائّة إلى أنواع العبادات المشوقة إلى دار القرار والمقامات فلا سبيل إلى إنكاره وما يكون منها من المجازيات في حسن الخدود والقنود و/٦٤

وسائر أوصاف النسوة والأمراد فسماعها حرام وأما ما يكون منها فيه من الهجر والوصل والقطيعة والصدّ والمنع والشوق والمحبة وغيره فالأصح أن سماعه جائز وقيل لا وأما إذا كان القائل ممن يخشى الفتنة في أسمع منه مثل المراءة المشتبهة الأجنبية والأمر والسماع منه حرام ثم اعلم إن الله تعالى سرّاً عجيباً في مناسبة الأصوات الموزونة للأرواح فإنها تؤثر فيها تأثيراً غريباً فمن الأصوات ما يفرح ومنها ما يحزن ومنها ما يُنَوِّم ومنها ما يضحك ومنها يطرب ومنها ما يُبكي وتأثير الصوت الطيب مشابه في الصبى في مهده وحكى أبو بكر بن محمد بن داود الدينوري رحمه الله تعالى قال: (كنت في البادية فوافيت قبيلة من قبائل العرب فأضافني رجل منهم وأدخلني في خباء في الخباء عبداً أسود مقيداً ورأيت جمالاً قد ماتت بين يدي البيت وقد بقي منها جمل كان تُنَزَّغُ روحه فقال لي الغلام أنت ضيف ولكل حق فاشفع في حقّي إلى مولاي فإنه مكرم لضيفه فلا يردّ شفاعتك قال فلما أحضر الطعام امتنعت وقلت لا أكل حتى اشفع في هذا العبد فقال إن هذا العبد قد أفقرني وأهلك جميع مالي فقلت ماذا فعل فقال إنّ له صوتاً طيباً وإنّي كنت أعيش من ظهور هذه الجمال فحملها أحمالاً ثقيلاً وكان يحدو بها حتى قطعت مسيرة ثلاثة أيام في ليلة واحدة من لحب نغمته فلما حطت أحمالها ماتت كلها إلا هذا الجمل الواحد ولكن أنت ضيفي فلكر امتك قد وهبته لك قلت فأحببت أن اسمع صوته فلما

رفع العبد صوته قام ذلك الجمل وقطع حباله ووقعتُ أنا على وجهي وما سمعت صوتاً أطيب منه^(٤٨) ومن لم يحركه السَّماع فهو مائل عن الاعتدال أو بعيد عن الرُّوحانية فإن البهائم تتأثر بالنعَمات الموزونة ولذلك كانت تقف على رأس داود عليه السَّلام لاستماع صوته وكان عليه السَّلام حسن الصَّوت حتى يجتمع الأنس والطير لسماع صوته وكان يُحمل من مجلسه آلاف من الجنائز ونقل من الوجد بالقرآن عن الصَّحابة والتَّابعين رضوان الله عليهم أجمعين فمنهم من صَعِقَ ومنهم من بكى ومنهم من غشى ومنهم من مات وقال أبو سليمان رح السماع لا يجعل في القلب ما ليس فيه بل يحرك ما فيه وللمُستمع أربعة أحوال الأول والاستلذاذ بالألحان والنعَمات بمجرّد الطَّبع بلا فهم المسموع وبهذا أحسن مراتب السَّماع لاشتراكه البهائم فيه ط/٦٤

والثاني الاستلذاذ بالفهم ولكن بتزيله على حسب شهواته الخبيثة وهذا الاستلذاذ حرام واستحلاله كفرٌ والثالث الاستلذاذ بالفهم والتزليل على الأحوال في المعاملة مع الله تعالى مثلاً إذا سمع شيئاً من العتاب والخطاب والرَّد والقبول والهجرة والوصل والقرب والبعد وغيرها مما يشتمل عليه الأشعار المنشدة في مجالس السَّماع فيجري ذلك مجرى قَدَاح يُورِي زَنَادَ قلبه فيشتعل به نيرانه وبقي انبعاث الشوق وهيجانه ويهجم عليه بسببه أحوال مخالفة لعادته بل ربّما يحصل الموت واعلم أن الوجد عبارة عن حالة يثمرها السَّماع وهي واردة جديدة عقيب السَّماع يجدها المستمع من نفسه وهو إما يرجع إلى مكاشفات ومشاهدات وإلى تغيرات وأحوال كالشوق والخوف والحزن والسَّرور والأسف والندم والبسط والقبض. فيهيّجها السَّماع أو يقوِّبها وقد يهيّج أو يقوِّى شوقاً ولا يدري الواجد إلى ما اشتاق ويجد في نفسه حالة كأنّها أمرٌ ليس يدري ما هو حتّى يقع ذلك للعوام وكما يكون الوجد هاجماً كذلك يكون متكافئاً وهو التواجد كالتباكي وهو محمود إن لم يكن يقصد الرِّياء وقد يحصل به حقيقة الوجد كحصول البكاء بالتباكي كيف لا وابتداء كل صناعة بالتكلف وبه يحصل الملكة والرَّسوخ فلا يئأس من لم يجد حبَّ الله تعالى بل يتكلف في تحصيله بأن يجالس أهله ويتشبههم في أمورهم ويثمر الوجد تحريك الأطراف إمّا بحركة غير موزونة فهي الاضطراب وإمّا بحركة موزونة فهي التصفيق ومن أحسن ما يدلُّ على وقوعه وصحّته ما في معالي الأخبار للإمام أبي إسحاق الكلابادي روى عن عطية العوفي رضي الله عنه قال دخل النبي صلى الله عليه وسلم يوماً على أصحاب الصُّفَّة فجلس بينهم وقال: (أفيكم من ينشدنا أبياتاً)^(٤٩) فقال واحد منهم قد لَسَعَتْ حَيَّةُ الهوى كبدي، فلا لحبيب لها ولا راقٍ، إلّا الحبيب الذي شَغَفَتْ به، فعنده رُقَيْتِي وتِرْيَاقِي، فقام النبي صلى الله عليه وسلم وتمايل حتى سقط الرداء عن مَنْكبيه فأخذه أصحاب الصُّفَّة فقسموه فيما بينهم بأربعمائة قطعة وروى في العوارف أن رجلاً دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده قوم يقرؤون القرآن وينشدون الشعر فقال يا رسول الله قرآن وشعر فقال صلى الله عليه وسلم: (من و/٧٤

48 () إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥ هـ)، دار المعرفة - بيروت، ٥٧٢/٢.

49 () البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عبيدة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (المتوفى: ٤٢٢١ هـ)، تج: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الناشر: الدكتور حسن عباس زكي - القاهرة، دت، ٩١٤١ هـ، ٣٦٣/٤، غداء الألباب في شرح منظومة الآداب: شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: ٨٨١١ هـ)، مؤسسة قرطبة - مصر، ط٢، ٤١٤١ هـ / ٣٩٩١ م، ٧٠٤/١.

هذا مرةً ومن هذا مرةً^(٥٠) فإذا جاز ذلك بالقرآن فبالذكر بالطريق الأولى وقال المنكر أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا لما فعلوا بخلاف الطائفة في زماننا وأجيب عنه بأن الحكم على الكل بعدم باطل وسوء ظن لأمة محمد صلى الله عليه وسلم فإذا كان بعضهم فيرجى أن يقبل ويعفى غير غيرهم بحرمتهم لأن الذاكرين على قوم لا يشقى جليسهم وفي الأحياء من جالس شخصاً سرّت إليه صفاته من حيث لا يدري لا تسأل عن المرء واسأل عن قرينه فإن القرين بالمقارن يقتدى لكن الوجد والسماع محلّ خطر عظيم فلا بدّ من الاحتياط لما قال أبو الحارث البنائي رحمه الله: (أني كنت مجدّاً في السماع وفي ليلة من الليالي جاء أحد إلى باب صومعتي فقال أن جماعة من طلاب الحقّ اجتمعوا في محل يشتاقون إلى جمال الشيخ فالمرجوّ منكم أن فخرجت معه فلم نذهب كثيراً فإذا جماعة تحلقوا فقاموا فأكرموني فقال شيخهم أن تأمروا فلينشدوا بعضاً من الأبيات فأذنت لهم فانشدوا أبياتاً من الفراق بالبحان لطيفة فتواجدوا وزعقوا وصعقوا بإشارات غريبة فتعجّبت من صفاء حالهم غاية التعجّب حتى قرب الصباح فقال لي ذلك الشيخ يا شيخ لا تسألني من أنا ومن هؤلاء قلت احتشم منكم أن أسأل فقال أنا إبليس وهؤلاء أولادي ولي في هذا العمل فاندتان أحدهما أن لي مصيبة الفراق فأذكر أيام الدولة والحزن وأسكن به حرارة فؤادي وأنسلي مهما أمكن وثانيها أصيد به طائفة الصوفية وأغلطهم فأخبرهم من الطريق فلما اطلعت على ذلك تركت السماع من ذلك الزمان) الأمان الأمان يا رب العالمين الغياث الغياث يا غياث المستغيثين فمع هذا كيف يكون الأمن عن الاختلاط من المثنوي :

این حقیقت دان نه حق اند این همه	نه به کلی گمر هاند این رمه
آنکه گوید جمله حقد احمقیست	آنکه گوید جمله باطل ان شقیست
گر نباشد در جهان نقدی روان	قلبها را خرج کردن کی توان
تا نباشد راست، کی باشد دروغ؟	آن دروغ از راست میگیرد فروغ
نه همه شبها بود قدر ای جوان	نه همه شبها بود خالی از آن ^(٥١)
زخمی که زنی باید خورد	در کم زدن احتیاط باید کرد
این جفای خلق با تو در جهان	گر بدانی گنج زر آمد نهان
خلق را با تو چنین بدخو کنند	تا ترا ناچار رو آن سو کنند
پس محک می بایدش بگزیده ای	در حقایق امتحانها دیده ای ^(٥٢)

ألا يرى أن جماعةً لو قطعوا الطريق فأخذوا وكان فيهم صبيّ يسقط عنهم جزاؤهم فإذا خلصوا بسبب معية معصوم عن الهلاك. وأن قرية من قرى دار الحرب أريد غارتها فأمن واحدٌ منهم لم يصّر دار حرب فإذا خلص أهلها من الغارة بمعية مؤمن، وليكن هذا آخر ما حرّراه ونحرّره الفقير إلى رحمة ربّه الغنيّ الحسين بن محمد الحسيني من نظر فيه فليرحمه ولا ينساه من الدّعاء

50 () تحفة المحتاج في شرح المنهاج: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، دط، ٧٥٣١ هـ - ٣٨٩١ م، ٢٢٢/٠١.

51 () المثنوي، جلال الدين الرومي، الجزء الثاني، دفتر دوم
52 () المثنوي معنوي، جلال الدين الرومي، الجزء الخامس، دفتر پنجم.

بالخير له، كي يرحمه الله ولا ينساه يوم القيمة في سنة ٠٨٩ هـ . ٨٤/و

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥ هـ)، دبط، دار المعرفة - بيروت، د.ت.

البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (المتوفى: ٤٢١ هـ)، تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الناشر: الدكتور حسن عباس زكي - القاهرة، د.ت، ٩١٤١ هـ.

البدر الطالع: لشيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني (المتوفى ١٢١٠ هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، دبط، د.ت.

البطولة والفداء عند الصوفية دراسة تاريخية: أسعد الخطيب، تقديم د. عبد الكريم الياقي وآخرون، دار التقوى، دمشق، ط٥، د.ت.

تحفة المحتاج في شرح المنهاج: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، دبط، ٧٥٣١ هـ - ٣٨٩١ م.

تخريج أحاديث إحياء علوم الدين: العراقي (٥٢٧ - ٦٠٨ هـ)، ابن السبكي (٧٢٧ - ١٧٧ هـ)، الزبيدي (٥٤١ - ٥٢١ هـ)، استخراج: أبي عبد الله محمود بن محمد الحداد (٤٧٣١ هـ - ؟)، دار العاصمة للنشر - الرياض، ط١، ٨٠٤١ هـ - ٧٨٩١ م.

جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي أبو جعفر الطبري (المتوفى: ١٠١٣ هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ٠٢٤١ هـ - ٠٠٠٢ م.

جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٥٩٧ هـ)، تح: الدكتور محمد الأحمد أبو النور، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ٤٢٤١ هـ - ٤٠٠٢ م.

الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ١١٧٦ هـ)، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ٤٨٣١ هـ - ٤٦٩١ م.

جامع المسانيد والسُنن الهادي لأقوم سنن: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٤٧٧ هـ)، تح: د عبد الملك بن عبد الله الدهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، طبع على نفقة المحقق ويطلب من مكتبة النهضة الحديثة - مكة المكرمة، ط٢، ٨٩٩١ م.

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري: محمد ابن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار

- طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط ١، ٢٢٤١ هـ.
- الدر المنثور: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (المتوفى: ١١٩ هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ب.ت.
- الدولة العثمانية - عوامل النهوض وأسباب السقوط: علي محمد الصلابي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ط ١، ١٢٤١ هـ - ١٠٠٢ م.
- روح البيان: إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي المولى أبو الفداء (المتوفى: ٧٢١١ هـ)، دار الفكر - بيروت، د.ب.ت.
- سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: ٥٧٢ هـ)، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د.ب.ت.
- شرح رياض الصالحين: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٢٤١ هـ)، دار الوطن للنشر، الرياض، د.ب.ت، ٦٢٤١ هـ.
- شرح مصابيح السنة للإمام البغوي: محمد بن عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين بن فرشتا، الرومي الكرمان، الحنف، المشهور بـ ابن الملك (المتوفى: ٤٥٨ هـ)، تح: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، إدارة الثقافة الإسلامية، ط ١، ٣٣٤١ هـ - ٢١٠٢ م.
- شعب الإيمان: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٨٥٤ هـ)، تح: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريره أحاديثه: مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد، الرياض-الدار السلفية، بومباي، الهند، ط ١، ٣٢٤١ هـ - ٣٠٠٢ م.
- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية: أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين طاشكؤري زادة (المتوفى: ٨٦٩ هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، د.ب.ت.
- صحيح الترغيب والترهيب: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٢٤١ هـ - ٠٠٠٢ م.
- صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ١١٩ هـ)، مع الكتاب: أحكام محمد ناصر الدين الألباني، هذا الكتاب الإلكتروني، يمثل جميع أحاديث الجامع الصغير وزيادته للسيوطي، مع حكم الشيخ ناصر من صحيح أو ضعيف الجامع الصغير، وهو متن مرتبط بشرحه، من فيض القدير للمناوي.
- العثمانيون في التاريخ والحضارة: د. محمد حرب، المركز المصري للدراسات العثمانية، القاهرة، د.ب.ت، ٤٩٩١ م.
- عمل اليوم والليلة سلوك النبي مع ربه عز وجل ومعاشرته مع العباد: أحمد بن محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن أسباط بن عبد الله بن إبراهيم بن بُدَيْح، الدِّينَوْرِيُّ، المعروف بـ «ابن السنِّي» (المتوفى: ٤٦٣ هـ)، تح: كوثر البرني، دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن - جدة / بيروت، د.ب.ت.
- غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب: شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني

- الحنبلي (المتوفى: ٨٨١١هـ)، مؤسسة قرطبة - مصر، ط٢، ٤١٤١ هـ / ٣٩٩١م.
- فاتح القسطنطينية السلطان محمد الفاتح**، علي محمد محمد الصلابي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ط١، ٧٢٤١ هـ - ٦٠٠٢م.
- فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)**: شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (المتوفى: ٣٤٧ هـ)، مقدمة التحقيق: إياد محمد الغوج، القسم الدراسي: د. جميل بني عطا، المشرف العام على الإخراج العلمي للكتاب: د. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط١، ٤٣٤١ هـ - ٣١٠٢م.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٨٣٥هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ٧٠٤١ هـ.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**: علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري ثم المديني فالمكي الشهير بالمتقي الهندي (المتوفى: ٥٧٩هـ)، تج: بكرى حيان - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٠٤١ هـ / ١٨٩١م.
- المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي**: أحمد بن محمد بن الصديق بن أحمد، أبو الفيض الغمّاري الحسني الأزهري (المتوفى: ٨٣١ هـ)، دار الكتبي، القاهرة، ط١، ٦٩٩١.
- مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**: أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله ابن حسام الدين الرحمانى المباركفوري (المتوفى: ٤١٤١ هـ)، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية - نارس، الهند، ط٣، ٤٠٤١ هـ، ٤٨٩١م.
- مسند ابن الجعد**: علي بن الجعد بن عبيد الجوهري البغدادي (المتوفى: ٥٣٢ هـ)، تج: عامر أحمد حيدر، مؤسسة نادر - بيروت، ط١، ١٠٤١ - ٥٩٩١م.
- مسند أبي داود الطيالسي**: أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (المتوفى: ٤٠٢ هـ)، تج: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر - مصر، ط١، ٩١٤١ هـ - ٩٩٩١م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل**: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ١٤٢ هـ)، تج: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٢٤١ هـ - ١٠٠٢م.
- المصنف**: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: ١١٢ هـ)، تج: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي-الهند، يطلب من: المكتب الإسلامي - بيروت، ط٢، ٣٠٤١ هـ.
- المصنف في الأحاديث والآثار**: أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العبيسي (المتوفى: ٥٣٢ هـ)، تج: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط١، ٩٠٤١ هـ.
- ٩ معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي**: لمحيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ١٠١٥ هـ)، تج: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ٢٠٤١ هـ.

المعجم الأوسط: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٦٣٠ هـ)، تح: طارق بن عوض الله بن محمد عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة، دبط، دبت.

المفاتيح في شرح المصابيح: الحسين بن محمود بن الحسن، مظهر الدين الزيداني الكوفي الضريّ الشيرازي الحنفي المشهور بالمطهري (المتوفى: ٧٢٧ هـ)، تح: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، دار النوادر، وهو من إصدارات إدارة الثقافة الإسلامية - وزارة الأوقاف الكويتية، ط١، ٣٣٤١ هـ - ٢١٠٢ م.

نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار: محمود مقديش، تح: علي الزواري، محمد محفوظ، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، ط١، ٨٨٩١ م.

AKŞEMSEDDİN'İN SÜHREVERDİYYE TARİKATINDAN ALMIŞ OLDUĞU HİLAFET İCÂZET-NÂMESİ [METİN-TERCÜME-TAHLİL]



YRD. DOÇ. DR.
ADEM ÇATAK

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ademcatak@hotmail.com

ARŞ. GÖR.
AHMET VURAL

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ahmetvural.tasavvuf@hotmail.com

Özet

Bu bildiri, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (ö. 833/1430) halifelerinden, İstanbul'un manevi fâtihi kabul edilen ve Fâtih Sultan Mehmed'in (ö. 886/1481) hocası Şeyh Muhammed b. Hamza (Akşemseddin)'in Sühreverdîyye tarikatı icâzet-nâmesinin muhtevasını konu edinmektedir.

İcâzet-nâme, Sadru'l-Horasânî, Şihâbî lakabıyla tanınan Şeyh Muhammed b. Hüseyin tarafından Akşemseddin'e verilmiştir. Akşemseddin'in nesebini, tarikat, zikir ve hırka silsilesini aktarır. Tövbe, tövbenin âdabı ve faziletleri, "ölmeden önce ölmek" mefhumunun yani ihtiyarî ve irâdî ölümün nasıl ve hangi yollarla gerçekleşeceği gibi konulara temas eder. Bunun yanında risalede Şeyh Muhammed b. Hüseyin'in Akşemseddin için ettiği dua ve tavsiyeler yer almaktadır.

Bu tebliğde, Akşemseddin'in hayatı ve eserleri hakkında özet bir bilgi sunulmuş, kayıtlara "Risâletü'd-Duâ" olarak geçen Arapça el yazması icâzet-nâmenin tercüme ve tahlili yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Akşemseddin, İcâzet-nâme, Dua, Tövbe, Silsile.

Caliphate Practicing Certificate of Akşemseddin Taken From Suhrawardi Tariqa [Text- Translation-Analysis]

Abstract

This notification deals with contents of Suhrawardi tariqa practicing certificate of Sheikh Mohammed b. Hamza (Akşemseddin), one of the caliphs of Hadji Bayram-ı Veli (death 833/1430), accepted the spiritual conquest of Istanbul and the teacher of Fatih Sultan Mehmet (death 886/1481).

Practicing certificate, was given to Akşemseddin by Sheikh Mohammed b. Hüseyin, who was known as “Sadru’l-Horasânî, Şihâbî”. It conveys the ancestry of Akşemseddin, range of tariqa, dhikr and cardigans. It touches on issues such as repentance, politeness and virtues of repentance, how and in what ways the expression “to die before dying” which means optional and voluntary death takes place. Besides, Sheikh Mohammed b. Hüseyin’s prayers and recommendations for Akşemseddin are also included.

In this notification, a summary of Akşemseddin’s life and works is presented, Arabic manuscripts records as “Risâletü’d-Duâ” practicing certificate is translated and interpreted.

Key Words: Akşemseddin, Practicing Certificate, Prayer, Repentance, Range.

Giriş

İcâzet, c-v-z kökünden türemiş sözlükte, izin vermek, onaylamak, müsaade etmek gibi anlamlara gelen bir terimdir.¹ Tasavvuf ıstılahında icâzet, bir şeyhin, olgunluk makamlarını aşmış, ehliyetini ispatlamış ve irşad mertebesine gelmiş müridine, gördükleri terbiye ve irşad sınırları içerisinde muhip ve taliplileri (isteklileri) yetiştirmesi için vermiş olduğu izindir. Bu izni tespit eden, yazılı belgeye “icâzet-nâme” denir. İcâzet-nâme alanlara, şeyh tarafından merasimle tâc giydirilir. Bazı tasavvuf okullarında, “tâc giymek” tabiri yerine “hırka giymek” tabiri de kullanılmaktadır.²

1 İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’s-Sadr, Beyrut ty., c. V, s. 326.

2 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul, 1991, s. 239; Ethem Cebeci-oğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul, 2009, s. 296.

Akşemseddin'in Hayatı ve Eserleri

Akşemseddin'in hayatı ve eserleri hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra konumuza girmeyi uygun bulmaktayız.

1. Hayatı

Akşemseddin, Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminde yaşamış, devrinin tanınmış bir mutasavvıfı, Hacı Bayram-ı Veli'nin halifesi, Fatih Sultan Mehmet Hân'ın hocası, İstanbul'un manevî fatihi unvanına sahip, âlim, Osmanlı müderrisi, tabip ve şair bir zattır. Akşemseddin'in esas adı Muhammed (veya Mehmed) b. Hamza'dır.³ H. 792/m. 1389-1390 senesinde Şam'da dünyaya gelmiştir.⁴ Şihâbüddîn Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) neslinden olan Akşemseddin'in babasının ismi “Şerefeddîn Hamza-i Şâmî”dir. Nesebi Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e dayanmaktadır.⁵ Bu hususta kaynakların çoğu ittifak etmekte⁶ ve çalışmamıza konu olan hilafet icâzet-nâmesi de bu bilgileri doğrulamaktadır.⁷ Akşemseddin'in soyu on iki erkek evladı vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Bunlar sırasıyla Sâdullah, Faziullah, Nûrullah, Emrullah, Nasrullah, Nürülhüdâ ve Hamdullah Hamdi'dir.⁸

Akşemseddin küçük yaşlarda babası Hamza ile Şâm'dan Anadolu'ya göç etmiştir. Göç ettikleri muhit Amasya ilinin Kavak ilçesi civarlarıdır. Küçük yaşlarda Kur'an-ı Kerîm'i hıfz ederek eğitime başlayan Akşemseddin, gençlik yıllarında da iyi bir medrese eğitimi görerek icâzet almıştır. Akabinde genç yaşında Osmancık kazasındaki medreseye müderris olmuştur.⁹ Zâhirî ilimlerle meşgul olan Akşemseddin, bir taraftan da tasavvufî bir arayış içerisinde. “İlm-i bâtın lezzeti dimağından gitmediği için” kâmil bir şeyh

3 Enîsi, Emir Hüseyin, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi Kitaplığı, No: 4666, ss. 48-58.

4 Ethem Cebecioğlu, vd., *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Sebat Yay., Birinci Baskı, İstanbul, ty., c. VII, s. 391.

5 Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., Üçüncü Baskı, İstanbul, 2015, c. II, s. 450.

6 Ali İhsan Yurd, *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, Haz. Mustafa Kaçalin, İFAV Yay., Birinci Baskı, İstanbul, 1994, s. 17.

7 Şeyh Muhammed b. Hamza, *Risâletü 'd-Duâ*, 50 vr.

8 Orhan F. Köprülü, Mustafa Uzun, “Akşemseddin” DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1989, c. II, ss. 299-302.

9 Cebecioğlu, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. VII, s. 391; Yurd, Kaçalin, *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, s.17.

bulmak üzere, önce Fars ve Mâverâünnehir'e gitmiş, arzuladığı mürşidi bulamayınca Anadolu'ya geri dönmüştür.¹⁰ Nihayetinde Hacı Bayram-ı Veli'ye intisap etmiş, kısa zamanda da riyazetini tamamlayarak şeyhinden hilafet almıştır. Akşemseddin'in çileye girmiş olduğu hücre, bugün Ankara Ulus'ta Hacı Bayram Camii zemin katında mahfuzdur.

Akşemsedin, Hacı Bayram-ı Veli'nin vefatından (ö. 833/1430) sonra onun yerine irşad makamına geçmiştir. Şeyhinin vefatından sonra Göynük'te Bayrâmîliği yaymaya başlamıştır. Akşemseddin'in zikir halkasına dışarıdan iştirak eden Bıçakçı Ömer Dede, zamanla ayrı bir halka oluşturmuş kısa sürede de etrafındaki mürîdan sayısını artırmıştır. Akşemseddin, cehrî zikirle, Bıçakçı Ömer Dede hâfî zikirle yetişmiştir. Akşemseddin'in kurduğu tarîkata, Şemsiyye-i Bayramiyye, Bıçakçı'nın tesis ettiği tarîkata da Melâmîyye-i Bayâmiyye denmiştir.¹¹

Akşemseddin İstanbul'un fethine bizzat katılmış, kuşatmanın sıkıntılı zamanlarında Fatih Sultan Mehmed ve ordusunun moralinin yüksek tutulması noktasında maddi ve manevi desteğiyle önemli rol oynamıştır. Nitekim araştırmacılara göre, Akşemseddin'in Fatih'e yazmış olduğu mektuplar fethin kısa sürede gerçekleşmesinde etkili olmuştur. Mektuplarda "sabredip gayret gösterilmesi durumunda fethin yakın olduğu" müjdesi verilmektedir.¹²

Fetihten sonra Ayasofya camiye dönüştürülmüş, ilk Cuma namazındaki hutbeyi okumak da Akşemseddin'e nasip olmuştur. Yine Akşemseddin, Fatih'in isteği üzerine Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669)'nin kabrini keşf yoluyla bulan zattır. Bütün bu olaylar Akşemseddin'in etrafında kısa zamanda bir hürmet halkası oluşturmuştur.¹³ Akşemseddin İstanbul'un fethinden sonra şöhret endişesiyle İstanbul'dan hicret ederek Anadolu'nun sakin, gözden ırak bir köşesi olan Göynük'e yerleşmiş ve vefatına kadar irşad faaliyetlerine burada devam etmiştir. Hekimlikten kazandığı alın teri, el emeği ile de geçimini temin etmiştir.¹⁴

Devrinin iyi bir hekimi olarak şöhret bulan Akşemseddin, tıp tarihinde

10 Enîsi, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, vr. 3b.

11 Cebecioğlu, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, s. 394.

12 Halil İncancık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler Ve Vesikalar*, Ankara, 1954, s. 131.

13 Ethem Cebecioğlu, "Akşemseddin'de Bazı Tasavvufî Kavramlar", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2001, c.XIII, s. 86.

14 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, s. 269.

ilk defa mikrop meselesini ortaya atan kişidir. Dolayısıyla Akşemseddin “hastalıkların mikrop yoluyla bulaştığı” fikrini öne sürerek tıp alanında kesin bilgiler veren İtalyan hekim Fracastor’dan yaklaşık bir asır önce bu konuya temas eden ilk tabip olarak kabul edilmektedir.¹⁵

Akşemseddin 863 (1459) senesinde Göynük’te Hakk’a yürümüştür.¹⁶ Kabri Göynük’te yaptırmış olduğu camii avlusunda ziyaretgâhtır.

2. Eserleri

Akşemseddin’e ait olduğu düşünülen on dokuz adet eser bulunmaktadır. Bunlar; *Risâletü’n-Nuriyye*, *Makâmât-ı Evliyâ*, *Defu Metâ’ini’s-sûfiyye*, *Risâle-i Zikrullah*¹⁷, *Telhis-u Defu Metain*, *Risâle-i Şerhi Akvâl-i Hacı Bayram-ı Velî*¹⁸, *Risâletü’d-Duâ*¹⁹, *Mâddetü’l-Hayat*²⁰, *Fâl’i Mushaf-ı Kerim*, *Nasihât-nâme-i Akşemseddin*, *Kimyâ-ı Saadet Tercümesi*²¹, *Risâle fi Istılahatı’s-Sûfiyye*, *Risâle-i fî’l-Tasavvuf*, *er-Risâle fî’d-Deverâni’s-Sûfiyye ve Raksihim*, *Vakıf-nâme*, *Mücerrebât*²², *Cevapnâme*, *Tabir-nâme* ve *Mektûbât*²³ adlı eserlerdir.²⁴ Bu eserlerinin büyük bir kısmı tasavvufî alakalıdır.²⁵

15 Köprülü, Uzun, “Akşemseddin” c. II, s. 301.

16 Akşemseddin’in ölüm tarihi ile ilgili birkaç rivayet nakledilir. Birincisi Enîsî’nin gösterdiği tarihtir. 863 Rebîü’l-âhîr’inin sonlarıdır. Bu da 25 Şubat (Pazar)– 5 Mart (Pazartesi) 1459 tarihleridir. İkincisi Ayvansaraylı’nın vermiş olduğu 5 Cemâziye’l-evvel 863 (5 Mart 1459) tarihidir. Üçüncüsü ise Müstakim-zâde, Ayvansaraylı, Mehmed Şâkir, Osmanzâde Hüseyin Vassaf’ın söyledikleridir. Bu tarih de 5 Cumâdi’l-uhurâ 863 (9 Nisan 1459)’dur. (Yurd, *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, s.40).

17 Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260, 38b– 42a vr.; Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Kitaplığı, No: 4318, 152b– 166a vr.

18 Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260, 32b– 39b vr.; Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Kitaplığı, No: 4318, 13a– 143b vr.

19 Akşemseddin’in eserleri arasında gösterilen bu risâle, Şeyh Muhammed b. Hüseyin tarafından Akşemseddin’e verilen icâzet-nâmedir. Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260, 49b– 55a vr.

20 Nuruosmaniye Kütüphanesi No: 2779/2, 142b–160a vr.; Çorum İl Halk Kütüphanesi No: 2910/1; Ankara Milli Kütüphane Yz. A. 89/2, 55a–58b; Millet Kütüphanesi Ali Emîri Kitaplığı, No: 162; Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi Kitaplığı No: 3539 11a–13b vr.

21 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T.Y. 4015 1b–58b vr.

22 Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, Feridun Nâfiz Uzluç Kitaplığı No: 6836.

23 Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, No: 5584; İsmail Yakıt, Akşemseddin’in Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları Üzerine Bir İnceleme, Akşemseddin Vakfı Yay., Ankara, 1989, s. 46.

24 Yurd, Kaçalin, *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, ss. 40–45; Muhammed Ali Yıldız, “Akşemseddin’in Eserlerine Genel Bir Bakış”, *Gümüşhane İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9 c. 5, 2016, ss. 214–224.

25 Akşemseddin’in eserleri hakkında daha çok bilgi almak için çoğunluğu Süleymaniye Kütüphanesi’nde yer alan el yazması eserlere müracaat edilebilir. Ayrıca Ali İhsan Yurd’un “*Fatih’in Hocası Akşemseddin*

İlk ve en önemli eseri *Risâletü'n-Nûriyye*'dir.²⁶ Bu eser Hacı Bayram-ı Velî ve müridlerini savunma amacıyla kaleme alınmıştır. Nitekim o dönemde Hacı Bayrâm-ı Velî'nin şöhreti çok yaygınlaşmış ve hakkında çeşitli dedikodu ve iftiralar çıkmıştır. Bu sebeple Akşemseddin eserinde Hacı Bayrâm-ı Velî özelinde sûfileri müdafaa ederek onların özelliklerini, tasavvufî ahlak ve edeplerini anlatmaktadır. *Risâletü'n-Nûriyye* Ali İhsan Yurd tarafından Arapça metniyle birlikte yayınlanmıştır.²⁷

Akşemseddin'in Türkçe yazdığı *Makâmât-ı Evliyâ*²⁸ adlı eseri, "mürşid kimdir, makâm-ı velâyet nedir ve dereceleri nelerdir" gibi tasavvufî konuları işler. Akşemseddin'in *Risâletü'n-Nûriyye* adlı eserinden sonra en meşhur ikinci eseridir. Akşemseddin'in bu eseri de Ali İhsan Yurd tarafından aynı kitap içerisinde basılmıştır. Muhammed Ali Yıldız'ın *Risâletü'n-Nûriyye*'nin muhtevasını konu edindiği "*Risâletü'n-Nûriyye: Tasavvufa Yöneltilen Eleştirilere Akşemseddin'in Cevaplarını Yeniden Düşünmek*" adlı bir makalesi de bu eser üzerinde yapılmış bir diğer çalışmadır.²⁹

*Def'u metâ'ini's-sûfiyye*³⁰ bazı kaynaklarda "Hall-i Müşkilât" olarak

Hayatı Ve Eserleri" ve Ali İhsan Yurd ve Mustafa S. Kaçalın'ın "*Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*" isimli kitaplarının yanında, Muhammed Ali Yıldız'ın "*Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış*", Ayşe Yücel'in "*Akşemseddin'in Eserlerinin Dinî-Tasavvufî Açısından Tahlili*", İsmail Yakıt'ın "*Akşemseddin'in Eserleri'nin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları Üzerine Bir İnceleme*" ve Mustafa Uzun'un "*Akşemseddin'in Hayatı, Eserleri Hakkında Bazı Meseleler*" adlı makalelere başvurulabilir.

- 26 Muhammed b. Hamza, *Risâletü'n-Nûriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260, 1-27 vr.; Hacı Mahmud Efendi Kitaplığı, No: 2408, 2863; Şehit Ali Paşa Kitaplığı, No: 1195-2720/7; Esat Efendi Kitaplığı, 1429; Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Kitaplığı, No: 4318; İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, No: 2799, 4786; Beyazid Kütüphanesi, No: 3301; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, No: 839; Tokat İl Kütüphanesi, No: 60 Zile 78/2.
- 27 Ali İhsan Yurd, *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994.
- 28 Muhammed b. Hamza, *Makâmât-ı Evliyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi (10 Yazma), Hacı Mahmud Efendi Kitaplığı, No: 431/4, 2529/2, 2598/4, 3011; Reşid Efendi Kitaplığı, No: 345; Esat Efendi Kitaplığı, No: 3597; Reşit Efendi Kitaplığı, No: 345; İbrahim Efendi Kitaplığı, 863; Pertevniyal Kitaplığı, No: 982; Halet Efendi Kitaplığı, No: 271; H. Hayri-Abdullah Kitaplığı, No: 55/6; İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, No: 6710; İstanbul Atatürk Kitaplığı, No: 608; Ankara Milli Kütüphanesi, (6 Yazma) No: Yz. A. 5504/1, Yz. B. 346/10, Yz. F. B. 407/06, Yz. F. B. 570/2, Yz. A. 998, Yz. A. 1217/2; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, MEA. 4715/4.
- 29 Muhammed Ali Yıldız, "Risâletü'n-Nûriyye: Tasavvufa Yöneltilen Eleştirilere Akşemseddin'in Cevaplarını Yeniden Düşünmek", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, C. 1, Sayı:1, 2016, ss. 58-74.
- 30 Muhammed b. Hamza, *Def'u metâ'ini's-sûfiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Kitaplığı, No: 279/2; Ayasofya Kitaplığı, No: 4092; Şehit Ali Paşa Kitaplığı, No: 2720/7, 1195; Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260/1; Esat Efendi Kitaplığı, No: 1429; Millet Kütüphanesi Ali Emîri Kitaplığı, No: 1113; Nuruosmaniye Kütüphanesi No: 2406.

zikredilmektedir.³¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabi (ö. 297/1240) gibi küfürle itham edilen mutasavvıfların sözlerinin aslında Kuşeyrî (ö. 465/1072), Gazzâlî (ö. 514/1111), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Necmeddin Kübra (ö. 621/1221) gibi sûfilerin sözleri ile aynı olduğunu ifade etmek ve bu şahısların eserlerinden iktibaslar yaparak benzer şeyleri söylediklerini vurgulamak için yazılmıştır.³²

Akşemseddin'in yukarıda isimlerini zikrettiğimiz eserlerinin çoğu *Risâletü'n-Nûriyye* ve *Def'u metâ'ini's-sûfiyye*'nin içerisinde yer alan bölümler olup kütüphane kayıtlarına farklı isimlerle geçmiştir. Akşemseddin'in eserlerinde çoğunlukla tasavvufî meseleler ele alınmıştır. Eserlerde ayet ve hadislere sıkça müracaat edildiği ve tasavvufî kavramların yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Akşemseddin'in zikrolunan eserleri dışında Fatih'e yazmış olduğu iki mektubu bilinmektedir. Bunlardan birisi Halil İnancık, diğeri ise Bursalı Mehmed Tahir tarafından yayımlanmıştır.³³ Ayrıca otuz sekiz parça, üç yüz bir beyit, otuz üçü aruzla, beşi hece ölçüsüyle yazılmış Türkçe şiirleri mevcuttur.³⁴

II. Akşemseddin'in Sühreverdiyye Tarikatı İcâzet-nâmesi

1. İcâzet-nâmenin Arapça Metni

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ افْتَحْ أَبْوَابَ الْخَيْرَاتِ بِالْعَنَاءِ الْأَزَلِيَّةِ، وَالسَّعَادَةِ الْأَبَدِيَّةِ، وَالْهَدَايَةِ السَّرْمَدِيَّةِ، وَالْوَلَايَةِ الْمَرْضُويَّةِ،
وَالْإِجَازَةِ الصَّدْرِيَّةِ الصَّادِرَةِ مِنْ تَاجِ الْعَارِفِينَ، مُسَلِّكُ السَّالِكِينَ، مُلْجَأُ الْعَاشِقِينَ، الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ
الْحُسَيْنِ الْمُلَقَّبُ بِالصَّدْرِ الْخُرْسَانِيِّ الشَّهَابِيِّ قَدَّسَ اللَّهُ سِرَّهُ الْعَزِيزِ فِي تَارِيخِ سَنَةِ تِسْعٍ وَأَرْبَعِينَ
وِثْمَانِمَائَةَ لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ حَمْزَةَ سَلَّمَ اللَّهُ كَتَبَهُ بِخَطِّهِ تَذْكَرَةً لِأَخِيهِ الدِّينِيِّ لَا لِأَخِيهِ الطِّينِيِّ وَسَبَبَ
لِدَعَائِهِ الْمُسْتَجَابِ فِي أَوْقَاتِهِ الْخَاصَّةِ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَوَّرَ قُلُوبَ الْعَارِفِينَ بِنُورِ أَحَدِيَّتِهِ، وَعَظَّرَ
أَرْوَاحَ الْمُشْتَاقِينَ بِنَسِيمِ مُوَأْنَسَتِهِ، وَشَرَحَ صُدُورَ الْعَاشِقِينَ بِأَنْوَارِ مُحَبَّتِهِ، وَفَتَحَ أَفْنَدَةَ الْمُقَرَّرِينَ بِمِفْتَاحِ
هُدَايَتِهِ، وَرَفَعَ غَشَاوَةَ الْغَفْلَةِ عَنْ بَصَائِرِ أَهْلِ قُرْبَتِهِ، وَاطَّلَعَ الْخَوَاصَّ عَلَى كُنُوزِ رَمُوزِ أَسْرَارِ حِكْمَتِهِ،
وَقَطَّرَ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى وَفْقِ إِرَادَتِهِ، وَقَهَرَ الْمَخْلُوقَاتِ بِمَقْتَضَى مَشِئَتِهِ، وَزَيَّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَيْنِ

31 Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, c. I, İstanbul, 1333, s.12.

32 Yurd, Kaçalın, *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, ss.40-41.

33 Köprülü, Uzun, "Akşemseddin" c. II, s. 301.

34 Yurd, Kaçalın, *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, s. 40.

بأثار قدرته، وبيّن للأنبياء والمرسلين مناهج عبوديته، وجعلهم مبشرين بشمول رحمته ومنذرين من وصول نقمته، وجلبهم أي خلقهم على عصمته، وبعث أفضلهم وأكرمهم، وأشرفهم وأوضحهم، محمّد المجتبي رحمةً إلى كافة بريّته، وأعزّ أمّته، وأسهل طريقته أثبتهم الله على سُبُل طاعته، وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطّاهرين.

أما بعد فإنّ الفقيه الصّالح الوارع البارِع الموفق السعيد المرشد الرشيد الولي ؟ الأعزّ الأمدّ العالمَ العاملَ الأوحد الشيخ شمس الدّين محمّد ابن الشيخ حمزة ابن الشيخ الحاج علي ابن الشيخ هدية ابن الشيخ موسى ابن الشيخ محمّد ابن الشيخ أبو حفص عمر بن محمّد الملقّب الشهير بشهاب الدّين السّهروردي ابن عبد الله بن مسعود بن الحسن بن عاصم بن نصر بن قاسم بن محمّد بن عبد الله المكنّى بأبي بكر الصّدّيق العتيق رضي الله عنه القريشيّ التّيمي وقيل اسم أبي بكر عتيق والصحيح أن عتيقاً لقّب له واسمه ٩٤/ظ عبد الله لقّب به لعتقه من النّار وقال النّبيّ عليه السّلام أبو بكر عتيق الله من النار فمن يومئذ سمّي عتيقاً وقيل لقّب به لحسن وجهه وجماله وقيل لقب به لانه ليس في نسب أبي بكر شيء يعاب به وأسلم أبو بكر قديما من الرجال بالاتفاق.

أحسن الله تسديدَ الشيخ محمّد المذكور وتوفيقه، ويسّر لكلّ خير طريقه، لمّا اجتمع بنا في مدينة سيّد الأنبياء والمرسلين، حماها الله من الآفات، والعاهات والبليّات، وصحب بنا صحبة جميلة، وخدمنا خدمة طويلة، ورأينا حسن سيرته، وخلوص نيّته، وصحة نسبه المتصل إلى شيخ مشايخنا الشيخ شهاب الدّين السهروردي قدس الله تعالى سرّه العزيز وتثبيتهُ حقوق السُّلوك والتسلّيك إلى طريق جدّه الأعلى الشيخ العارف العابد، العالم الزاهد، قدوة الطوائف، صاحب العوارف، سراج الأولياء، سلالة الأصفياء، ذريّة الصديقين شيخ المشايخ العارفين، الشيخ شهاب الدّين قدس الله تعالى سرّه اللطيف، ونور مضجعه الشريف أجر ناله.

بعدما أخذ منّا التوبة والتلقين، ولبس منّا الخرقة وملك الطريق الشهابي أن يسلك الطّالبيين، ويهدي الموقنين الراغبين إلى طريق الله الحق القويم والصّراط المستقيم في أي بلد يتمكن وبقيم ويحمل الزنيل، ويشعل السّراج والقنديل، ويرفع العلم الأبيض المجاز في منامه من سيّد الأولين/ محمّد المصطفى صلى الله عليه وسلم الشّفيع بالشفاعة الكبرى للمذنبين، ويجري المقرض على شعور التائبين، ويجلس على سجّادة المشيخة ويلبس الخرقة، ويلقّن الذكر لمن طلب منه ذلك يتوب بمذّ يده لأخذ العهد والميثاق والتوبة والإنابة إلى الله من كل مريد الوفاق المتمثل لقوله تعالى: (وتوبوا إلى الله جميعاً أيّها المؤمنون لعلكم تفلحون)، ولقوله تعالى: (ياأيّها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً) الآية ومن كلّ راغب في قوله تعالى: ٥٠/و (إنّ الله يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيّئات)، وفي قوله تعالى: (إنّ الله يحبّ التوابين) أي من الكبائر ويحب المتطهرين أي من الصغائر، وفي قول النبي عليه السّلام: (التائب حبيب الله وحبّيب الأنبياء والناس أجمعين)، وفي قوله عليه السّلام: (التائب من الذنب كمن لا ذنب له). سنل عن النبي صلى الله عليه وسلم عاصٍ يتوب من عصيانه أفضل أم كافر يرجع إلى إيمانه فأجاب النبي عليه السّلام: (عاصٍ يتوب من عصيانه أفضل من الكافر يرجع إلى إيمانه لأن الكافر بالإيمان ينتقل من درجة المعارف إلى درجة الأحياء ودرجة الأحياء أفضل من درجة المعارف)، كما قال الله تعالى: (إنّ الله يحبّ التّوابين) الآية.

وللتوبة ثلاثة شروط الندامة على ما عمل من المعاصي بالبال وترك الذلّة المُذَلَّة في الحال والعزم على أن لا يعود إليها أبداً في الاستقبال فإن ترك أحدها لم تُوجَدِ التوبة، قال صلى الله عليه وسلم: (التوبة فريضة على كل عبد في كل نفسٍ) وقال ذو النون المصري قدس الله روحه: التوبة من الذنب صفة العام والتوبة من الغفلة صفة الخاص والتوبة من غير الحق صفة خاص الخاص، فأنا عند حصول الفراق بيننا وبينه أكدنا على الشيخ محمد المذكور الوصي بتقوى الله وطاعته ومراقبته في الخلوات والجلوات، وملازمة الصلوات ومداومة الجمعة والجماعات ومحافظة السنن والنوافل في الأوقات، وتلاوة القرآن والآيات وحفظ اللسان عن الباطل والغيبات لقوله تعالى: (ما يلفظ من قولٍ إلا لديه رقيبٌ عتيدٌ) ولقوله عليه السلام: (من كفل لي شرَّ قبيته إي بطنه ودببته أي فرجه ولُعقته أي لسانه فقد كفلت له الجنة)، وأوصينا عليه أن يواسي نفسه بالأمانة للأخوة والأخوات واكتساب الحسنات وفي ذلك ٥٠/ظ يضاعف له الأجر وترفع الدرجات، وأن لا يلتجئ ولا يرتجئ إلى أحد ومن أحد سوى الله وأن يرفع كلفته عن الخلق ما استطاع وأن يدعو للإخوان وسائر المسلمين في أماكن وأوقات مطّان الإجابة وأن يستقيم بحسب مقامات فإن من استقام في نفسه يستقيم به غيره ومن لم يستقم يكون كاحمال فقه إلى من يوافقه منه وأن يترك مخالطة غير الجنس إلا بمصلحة متعلقة بالله تعالى أم برسوله عليه السلام وأن يعاشر الفقراء بالأدب وحسن العقل وقضاء الأدب وأن يعامل بإعزازهم وإكرامهم وأن يتخذ الذلّ والمسكنة شعاره ووثاره ويُرغب الناس بالتوبة والتقوى وسلوك طريقة شيخ مشايخنا جدّه الأعلى الشيخ الكبير شيخ شهاب الدين السهروردي قدس الله سرّه لقوله تعالى: (إنَّ أكرمكم عن الله أتقاكم) وقوله تعالى: (يا أيّها الذين آمنوا اتقوا الله حقّ تقاته) وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه تقوى الله هو أن يطاع فلا يعصى ويذكر فلا ينسى ويشكر فلا يكفر.

الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق وطريق الشيخ شهاب الدين قدس الله سرّه طريق الشطار من أهل المحبة السالكين بالجذبة وهو أقرب الطرق إلى الله وأوضحها وأرشدّها والطرق مع كثرة عددها محصورة في ثلاثة أحدها طريق أرباب المعاملات والرياضات بكثرة الصلّة والصوم والحجّ والجهاد وتلاوة القرآن وغيرها من الأعمال الظاهرة وهو طريق الأخيار فالواصلون بهذا الطريق في الزمان الطويل أقلّ من القليل.

وثانيها طريق أرباب الجاهدات والرياضيات في تبديل الأخلاق وتركية النفس وتصفية القلب وتحلية الروح والسعي فيما يتعلق بعمارة الباطن وهو طريق الأبدال فالواصلون بهذا الطريق أكثر من ذلك الطريق ولكن الوصول مع ذلك من النواذر ١٥/و كما سيّل عن إبراهيم الخواص رحمة الله عليه في أيّ مقام تروض نفسك قال أروض نفسي في مقام التوكل منذ ثلاثين سنة قال أفنيت عُمرَك في عمارة الباطن فإن أنت من الغناء في الله.

وثالثها طريق الساندين إلى الله الطائرين بالله وهو طريق الشطار فالواصلون بهذا الطريق أكثر من أن يحصى وبهذا الطريق المختار مبنّي على الموت بالإرادة كما جاء في الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم: (موتوا قبل أن تموتوا) والموت بالإرادة محصورة في عشرة أصول يعني لا يحصل الموت الاختياري إلا بعشرة أشياء:

أولها التوبة وهو الرجوع إلى الله بالإرادة كما إن الموت رجوع بغير الإرادة لقوله تعالى: (ارجعي

إلى ربِّك) والموت بالإرادة هو الخروج عن الذنوب كلّها.

وثانيها: الزهد وحقيقة الزهد تزهد في الدنيا والآخرة كما جاء في الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم: (الدنيا حرام على أهل الآخرة والآخرة حرام على أهل الدنيا وهما حرامان على أهل الله).

وثالثها: التوكل على الله منقطعاً عن الأسباب والنسب كلّها تقرّباً لله تعالى كما أن بالموت كذلك قال الله تعالى: (ومن يتوكّل على الله فهو حسبه).

ورابعها: القناعة وهي الخروج عن الشهوات النفسانيّة والتمتعات الحيوانيّة كما هو بالموت إلا ما اضطرّ من الحاجة الإنسانية فلا يسرف في المأكول والملبوس والسكن ويقتصر عليها لابد لقوته.

وخامسها العزلة وهي الخروج عن مخالطة الخلق بالإنزواء والانقطاع كما هو بالموت إلا عن خدمة شيخ واصلٍ مرب وهو كالغسل يتصرّف فيه كما يشاء ليغسل بماء الولاية عن جنابة الأجنبية ولوثة الحدوث.

وسادسها ملازمة الذكر وهو بالخروج عن ذكر ماسوى الله تعالى بالنسيان قال الله تعالى: (واذكر ربّك إذا نسيت) ١٥/ظ غير الله كما هو بالموت والذكر يشبه المسهل فإن كلمة لا إله إلا الله مركب معجون من النفي والإثبات فبالنفي تزول المواد الفاسدة التي تولد بها مرض القلب وقيود الروح وتقوية النفس وتربية صفاتها وهي الأخلاق الذميمة النفسانية والأوصاف الشهوانيّة وتعلّقات الكونين وبإثبات إلا الله تحصل صحة القلب والسلامة عن الرذائل من الأخلاق بانحراف مزاجه الأصلي واستواء مزاجه بنوره وحياته بنور الله فتتجلّى للروح شواهد الحق وتجلّى ذاته وصفاته وأشرقت أرض النفس بنور ربّها وزالت عنها ظلمات صفاتها قال الله تعالى: (يوم تبدّل الأرض غير الأرض).

وسابعها: الصبر وهو الخروج عن الحظوظ النفسانية بالمجاهدة والمكابرة كما هو بالموت والثبات على فطامها عن مآلوفاتها لتزكّيها وخمود شهواتها والاستقامة على الطريقة المثلى لتصفية القلب وتجلية الروح قال الله تعالى: (وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون).

وثامنها: المراقبة وهي الخروج عن حوله وقوّته.

وتاسعها: الرّضاء وهو الخروج عن رضا نفسه بالدخول في رضا الله بتسليم أحكامه الأزليّة والتفويض إلى تدابير الأبدية بلا اعتراض كما هو بالموت فمن يموت بالإرادة عن هذه الأوصاف الظلمات يحييه الله بنور عنايته ويحصل له التوحيد التام.

وعاشرها: التوحيد بكلّيّة وجوده وهو الخروج عن وجوده المجازي الذي يدعو إلى غير الحق كما هو بالموت فلا يبقى له مطلوب ولا محبوب ولا مقصود ولا مقصد ولا موجود إلا الله ولو عسر في عليه مقامات جميع الأنبياء والمرسلين لا يلتفت إليها لعدم وجوده لاضمحلال في غير الحق فالأمول من الله الكريم الوهاب، أن يجعل الصدق والإخلاص دِينًا للشيخ شمس الدّين الثّاب بحرمة يوم ينفع الصادقين صدقهم ٢٥/و وبحرمة (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدّين)، وبحرمة نسبة الصحيح الثّابت عندنا المتّصل إلى الشيخ الشّفيق وفي الغار لرسول الله الرّفيق، عبد الله الشّهير بأبي

بكر الصديق، ابن عثمان المكنى بأبي قحافة ابن عامر بن عمر بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي القرشي التيمي المتصل نسبه بنسب نبينا صلى الله عليه وسلم لأن سلسلة سيدنا وحبينا وحبيب ربنا محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم هذه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب اسمه شيبه وقيل عامر بن هاشم بن عبد مناف اسمه المغيرة ويقال له قمر البطحاء ابن قُصي اسمه زيد وهو تصغير قُصي أي بعيد لأنه بُعد عن عترته في بلاد قضاة حين احتملته أمه فاطمة ابن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن حزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان بن أد بن مقوم بن ناحور بن يترج بن يعرب بن يشجب بن نابت بن إسماعيل بن إبراهيم بن تارح وهو أزر معناه الأعرج ابن ناحور بن راعو بن فالج معناه الرسول أو الوكيل اب عيبر بن ارفخشذ معناه مضيء ابن سام بن نوح عليه السلام ابن لامك بن متوشلح بن حنورح هو ادريس عليه السلام ابن ورد؟؟ ومعناه الضابط ابن مهيل قيل مهلاسل معناه الممدوح ابن قينين قيل قينان معناه المستوي ابن يانش قيل انشى وقيل انوشى معناه الصادق ابن شيت عليه السلام هو بالعبرانية معناه عطية ابن آدم صلى الله عليه السلام واسم أم النبي صلى الله عليه وسلم أمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة القرشية فاتصل نسب أمه عليه السلام بنسب أبيه عليه السلام في كلاب واتصل نسب أبي بكر رضي الله عنه بنسب النبي صلى الله عليه وسلم في لؤي ثم أوصينا أخي الشيخ شمس الدين ٢٥/ظ سلمه الله بأن يذكر لمريديه قبل العهد والتلفظ بكلمة التوحيد آداب التوبة ونسبة التلقين ثم يضع باطن يده اليمنى فوق باطن يد التائب اليمنى ويعرفه بأن نفس الشيخ والمريد مشتركان في التوبة لأن الله تعالى أمره أيضا بالتوبة فقال: (توبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون)، فدخل الشيخ والمريد في قوله جميعاً فإذا وضع يده يسكت هو ويغمض عينيه ويخرج بقلبه من البين ويرى أن الله هو المُنُوبُ في الحقيقة وأنه واسطة بين الله وبين التائب ثم رفع صوته بأعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم أستغفر الله العظيم استغفر الله العظيم وأتوب إليه وأسأله التوبة والتوفيق لما يُحِبُّ ويرضى وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين ويأمر للمريد التائب بأن يسكت هو أيضاً ويغمض عينيه ويرفع صوته تبعاً لشيخه فيما يقول ثم بعد هذا يقدّم المريد إلى أخذ تلقين ذكر لا إله إلا الله ثم بعد هذا يلبس الخرقة إن أراد أن يظهر عليه آثار باطنه يلبس زيّه فيذكر نسبة الخرقة بعد لبس

أما نسبة التوبة فهي أن أمامنا وقدوتنا ومتوبنا إلى الله الشيخ زين الدين عبد الرحمن ابن الفقيه شمس الدين محمد بن عبد الرحمن القرشي وهو أخذ من الكامل المكمل الشيخ الرباني والعالم الصمداني أبي المحاسن جال الملة والدين يوسف بن عبد الله والكوراني الكلوربي بلدة التملحي قبيلة السهرودي خرقة وطريقة وهو أخذ من الشيخ الكامل نجم الدين محمود الأصفهاني ومن الشيخ الفقيه بدر الدين حسن الشمشريومولانا بدر الدين أخذ من الشيخ نجم الدين محمود الأصفهاني ومن الشيخ الإمام بدر الدين محمود الطوسي وهما أخذاً من الشيخ الأوحّد نور الدين عبد الصمد النظري وهو أخذ من الشيخ نجيب الدين علي بن بزغوشالشرازي هو أخذ من الشيخ شهاب الدين عمر السهرودي وهو أخذ من عمّه ٣٥/و الشيخ ضياء الدين أبي النجيب السهرودي وهو أخذ من عمه الشيخ القاضي وجيه الدين وهو أخذ من أبيه محمد السهرودي الشهير بعمّويه وهو أخذ من الشيخ الأحمد الأسود الدينوري وهو أخذ من الشيخ الدينوري وهو أخذ من الشيخ أبي القاسم جنيد البغدادي وهو أخذ من

الشيخ سرّي السقطي وهو أخذ من معروف الكرخي وهو أخذ من داود الطائي وهو أخذ من حبيب العجمي وهو أخذ من الحسن البصري وهو من علي ابن أبي طالب وهو من النبي صلى الله عليه وسلم ومعروف الكرخي أيضا أخذ من علي بن موسى الرضي وهو أخذ من أبيه موسى الكاظم وهو أخذ من أبيه جعفر الصادق وهو أخذ من أبيه محمد الباقر وهو أخذ من أبيه زين العابدين علي بن الحسين وهو أخذ من أبيه الحسين الشهير ابن علي وهو أخذ من جدّه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما نسبة التلقين فإنّ علياً رضي الله عنه لمّا سأل النبي عليه السلام فقال يارسول الله دلّني على أقرب الطّرق إلى الله وأسهلها على عباده وأفضلها عند الله، فقال عليه السلام: (عليك بمداومة ذكر الله في الخلوات) فقال علي رضي الله عنه هكذا الذكر وكل الناس ذاكرون فقال صلى الله عليه وسلم: (مَنْ يَأْتِي عَليّ لَا يَقُومُ السَّاعَةَ وَعَليّ وَجْهَ الْأَرْضِ مِنْ يَقُولُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ) فقال علي رضي الله عنه: كيف أذكر يا رسول الله، قال: (غَضَّ عَيْنِكَ وَاسْمَعْ مَنِّي ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ قُلْ أَنْتَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ) وأنا أسمع، فقال صلى الله عليه وسلم الله عليه وسلم: (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ) (مغمضا عينيه رافعا صوته وعلي كرم الله وجهه يسمع ثم قال عليّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مغمضا عينيه رافعا صوته والنبي صلى الله عليه وسلم الله عليه وسلم يسمع ثم لقّن علي الحسن البصريّ وهو لقّن حبيب العجمي وهو لقّن داود ٣٥/ظ الطائي وهو لقّن معروف الكرخي وهو لقّن سرّي سقطيا وهو لقّن الجنيد وهو لقّن حمادا وهو لقّن الأحمد الأسود الدنيوري وهو لقّن محمد السهروردي الشهير بعمّويه وهو لقّن ابنه القاضي وجيه الدين وهو لقّن ابن أخيه أبا النجيب السهروردي وهو لقّن ابن أخيه الشيخ شهاب الدين عمر السهروردي وهو لقّن الشيخ نجيب الدين علي بن بزغوش الشيرازي وهو لقّن الشيخ نور الدين عبد الصمد النطنزي وهو لقّن الشيخ بدر الدين الطوسي والشيخ نجم الدين محمود الأصفهاني وهما لقّنا مولانا الشيخ الفقيه حسن الشمشري والشيخ نجم الدين ومولانا الفقيه حسن لقّن إمام العصر وفريد الدهر شيخ يوسف بن عبد الله بن عمر بن علي الكوراني والشيخ يوسف بن عبد الله لقّن سيّد العارفين برهان العاشقين، إمامنا وقوتنا وشيخنا زين الدّين عبد الرحمن ابن الفقيه الفاضل شمس الدين محمد القرشي العدل الخطيب بناحية شبراريش بالبحيرة قدّس الله أرواحهم.

وأما نسبة الخرقة فهو أنّ سيّدنا الشيخ الكامل قدوة ذرى التحقيق ومنبع عرفان أولى الجمع والتفريق زين الدّين عبد الرحمن ابن الفقيه الفاضل العالم العامل شمس الدين محمد ابن الشيخ الإمام عبد الرحمن القرشي ليس من الشيخ الكامل المكمّل غوث الأوان قطب الزمان أبي المحاسن يوسف ابن الشيخ أبي محمد عبد الله عمر بن علي الكوراني وهو لبس من الشيخ نجم الدين محمود الأصفهاني ومن مولانا الفقيه حسن الشمشري ومولانا حسن لبس من الشيخ نجم الدين محمود الأصفهاني ومن الشيخ بدر الدين الطوسي وهما لبسا من الشيخ نور الدين عبد الصمد النطنزي وهو لبس من الشيخ نجيب الدين علي بن بزغوش الشيرازي وهو لبس من الشيخ شهاب الدين عمر السهروردي وهو لبس من عمه أبي النجيب ٤٥/و السهروردي وهو لبس من عمر القاضي وجيه الدين وهو لبس من أبيه محمد السهروردي الشهير بعمويه وهو لبس من الشيخ أحمد الأسود الدنيوري وهو لبس من الشيخ مشاد الدنيوري والقاضي وجيه الدين ليس أيضا من أخي فرخ الرنجاري وهو لبس من أبي العباس النهاوندي وهو لبس من أبي عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي وهو لبس من القاضي رديم البغدادي وممشاد والقاضي رديم لبس من الشيخ أبي القاسم جنيد البغدادي وهو لبس من

جعفر الخَدَّاد وهو ليس من أبي عمرو الاصطخريّ وهو ليس من شقيق البلخيّ وهو ليس من إبراهيم بن أدهم وهو ليس من موسى بن يزيد الراعي وهو ليس من أويس القرني وهو ليس من أمير المؤمنين عمر أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه وهما أليسا بأمر النبي محمّد صلّى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه وأشياعه وأتباعه إلى الدين وأنا أسأل الله أن يثبت الشيخ شمس الدين ابن الفقيه حمزة ويوفقه ويحفظه ويزيده من فضله ويختتم لنا وله بالخير ويحشرنا وإياه يوم القيامة مع الصديقين تحت لواء سيد المرسلين، وخاتم النبيين، محمد صلّى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه أجمعين يارب العالمين.

حُرِّرت هذه الإجازة الصّدريّة من الشيخ محمد بن حسين الملقّب بصدر الدين الخراساني مولدا والمدني محتدا، لأخيه الديني، الأولى من أخيه الطّيني الشيخ الفاضل العالم الملقب باق شمس الدين ابن الفقيه حمزة الشّامي مولدا، الروميّ محتدا العراقي عرقا، الشهابي طريقةً وخرقةً ونسباً يوم الجمعة الثامن والعشرين من ذي القعدة سنة تسع وأربعين وثمانمائة. عافانا وإياه من الكذب دائمين.

٥٤/ظ

İcâzet-nâmenin Günüümüz Türkçesine Çevirisi

Bu bölümde Sadru'l-Horsânî, Şihâbî Şeyh Muhammed b. Hüseyin tarafından Akşemseddin'e verilen icâzet-nâmenin tercümesini veriyoruz.

“Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...”

Ey Allah'ım! Ezeli yardımınla, ebedî saadetinle, sonsuz hidayetinle, velâyetü'l-murtazaviyye (kendisiyle hoşnut ve razı olunan dostluğun) ile hayır kapılarını aç. (Âmin)

Bu icâzeti, ariflerin tacı, sâliklerin rehberi, âşıkların sığınağı, “es-Sadru'l-Horasânî eş-Şihâbî” lakabıyla meşhur, Şeyh Muhammed b. Hüseyin (Allah yüce sırrını mukaddes eylesin) 849 senesinde Şeyh Muhammed b. Hamza (Allah onu selamette daim eylesin) için kendi hattıyla yazmıştır. Beden kardeşi olarak değil din kardeşi olarak gördüğü kardeşine bir öğüt olarak kaleme almıştır ki bu icâzet sebebiyle özel vakitlerde onun duasına nail olmaya bir sebep olsun.

Şeyh Muhammed b. Hüseyin der ki; Hamd, âriflerin kalplerini ahadiyyetinin nuruyla nurlandıran, hasret çeken müştakların ruhlarına, ünsiyetinin esintisinin güzel kokularını nasip eden, muhabbetinin nurları ile âşıkların göğüslerini genişleten, hidayet anahtarlarıyla O'na yakın olanların kalplerinin kilitlerini açan, yakınlık yaygısında oturanların basiret gözlerinden gaflet perdesini kaldıran, havassı, hikmetinin sırlarının

işaretlerinin bulunduğu hazinelerine muttali eden, tüm mahlûkatı iradesine uygun olarak var eden, meşietine uygun olarak da bir kısım mahlûkatı kahreden, gökleri ve yerleri kudretini sergileyen güzelliklerle süsleyen, Nebiler ve resullere kulluğun prensiplerini açıklayan, peygamberleri rahmetinin genişliğini müjdeleyen ve azabıyla (intikamıyla) korkutucu olarak gönderen, onları daima koruması ve muhafazası altında tutan, onların en üstünün en kerîmi, en şerefli ve en değerlisi olarak da Muhammed Mücteba'yı tüm varlıklar için bir rahmet kılan, Onun ümmetini yücelten, O'nun kulluk yolunu kolay kılan ve o ümmeti kendine itaat yollarında sabit kılan Allah'a mahsustur. Allah, Efendimiz Muhammed (s.)'e ve temiz, pak olan âline salât eylesin.

Fakih, sâlih, vera' sahibi, işinin ehli, başarıya ulaşmış, sa'îd, mürşid, reşid, en aziz, en yüce, âlim, âmil ve eşsiz eş- Şeyh Şemsü'd-dîn Muhammed b. eş-Şeyh Hamza b. Eş-Şeyh el-Hâc Ali b. eş-Şeyh Hediye'tü İbni's-Şeyh Musa b. eş-Şeyh Muhammed b. eş-Şeyh Ebû Hafs Ömer b. Muhammed -ki Şihâbü'd-dîn es-Sühreverdi lakabıyla meşhurdur- b. Abdullah b. Mes'ûd b. el-Hasan b. Âsım b. Nasr b. Kâsım b. Muhammed b. Abdullah -ki künyesi, Ebu Bekir es-Sıddık el-Atık'dır- (Allah ondan razı olsun) el-Kureyşî et-Teymî'dir. İsmi Ebû Atık olduğu söylenmiştir. Ancak doğru olan "Atık" onun lakabıdır. İsmi Abdullah'tır.

Ateşten azat olunduğu için "Atık" lakabı verilmiştir. Bu hususta Nebî (s.): "Ebû Bekir (r.a.), Allah'ın cehennemden azatlı kuludur." buyurmuştur. O günden beri de lakabı, "Atık" olarak bilinmiştir. "Atık" lakabının, yüz ve cemâlinin güzelliği sebebiyle verildiği de söylenmiştir. Ayrıca bu lakabın, Ebû Bekir'in soyunda, ayıplanabileceği hiçbir şey olmadığı için verildiği de ifade edilmiştir. Ebû Bekir, ittifakla erkekler arasındaki ilk Müslüman kişidir.

Allah Teâlâ, eş- Şeyh Muhammed'in her işini asan kılsın, güzel eylesin. Onun yolunu her türlü hayırla kolaylaştırsın. Efendimiz (s.)'in şehri Medine'de (Allah o şehri afetlerden, musibetlerden ve hastalıklardan korusun) bizimle bir araya gelince bizimle güzel bir arkadaşlık kurdu ve dostluk etti. Bize uzun süre hizmette bulundu. Biz onun sîretinin güzelliğini, temiz niyetini ve meşayihimizden olan Şeyh Şihâbüddîn es-Sühreverdi'ye (Allah onun yüce sırrını takdis etsin) muttasıl nesebinin

sihhatini gördük. Onun, büyük dedesi, şeyh, ârif, âbid, âlim, zâhid, tarikat liderlerinin önderi, *Avârifü'l-Maârif*'in sahibi, evliyanın kandili, safi ve pak olanların hanedanı, siddıkların nesli, ârif şeyhlerin şeyhi, eş-Şeyh Şihâbüddîn'in tarikatına teslik etmeye layık olduğunu ve sülûkun vecibelerine riayet edeceğini gördük. Allah Şeyh Şihâbüddîn'in latif sırrını mukaddes kılsın. Allah onun şerefli kabrini nurlandırсын.

Bizden tövbe ve telkîn aldıktan sonra bizden (hilafet) hırkası giyerek, hangi beldede ikamet ederse etsin, taliplere sülûk yollarını göstermek, Allah'ın Hak yoluna girmek isteyenleri sağlam ve güvenilir olarak bu yola hidayet etmek, Hak yolunu aydınlatan bir kandil ve meşale taşımak, günahkârlara büyük şefaati ile şefaet edecek olan Muhammed Mustafa (s.)'in rüyasında gördüğü mecazî beyaz ilmi yükseltmek, tövbe etme duygusuna sahip olanların ihtiyaçlarını karşılamak, şeyhlik postuna oturmak, hırka giydirmek, kendisinden zikir telkîni isteyenlere zikir telkîn etmek, ahd, söz, tövbe ve inâbe almak için gelen her mürîde elinin ulaştığı yere kadar uzanmak, Allah Teâlâ'nın "*Ey Müminler! Hepiniz Allah'a tövbe edin. Ta ki kurtuluşa erersiniz!*"³⁵ "*Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılıkla Allah'a tövbe edin.*"³⁶ "*Kullarının tövbesini kabul eden ve günahlarını bağışlayan Allah'tır.*"³⁷ "*Muhakkak ki Allah çok tövbe edenleri ve temizlenenleri sever.*"³⁸ -Yani büyük günahlardan tövbe edenleri ve küçük günahlardan temiz olanları sever- ayetlerine muvafık olarak ve bunların mümessili olarak Allah Teâlâ'nın bu ayetlerine rağbet eden herkesi irşad etmek için gücünün yettiği yere kadar ulaşmak üzere eş-Şihâbî tarîkine intisab etti.

Peygamber Efendimiz (s.) "Tövbe eden kimse, Allah'ın habibi; peygamberlerin ve bütün insanların da sevgilisidir" buyurmaktadır. Başka bir hadis-i şerifte de "Günahından tövbe eden kimse, hiç günah işlememiş gibidir"³⁹ buyurmaktadır. Efendimiz (s.)'e "İsyandan tövbe eden bir asi mi daha faziletlidir yoksa iman eden bir kâfir mi?" diye soruldu. Efendimiz: "İsyandan dönen asi, imana dönen kâfirden daha faziletlidir." Buyurdu. Çünkü kâfir, iman etmekle marifet derecesinden sevgililer derecesine

35 Nûr, 24/31.

36 Tahrîm, 66/8.

37 Şûrâ, 42/25.

38 Bakara, 2/222.

39 İbnMâce, Zühhd, 30; et-Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebir, 10/150.

intikal eder. Sevgililer derecesi ise marifet derecesinden daha üstündür. Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi “*Muhakkak ki Allah çok tövbe edenleri sever.*”⁴⁰

Tövbenin üç şartı vardır: İsyan olarak yapmış olduğu işlere aklen nedamet duymak, davranışlarında onu zelil eden zilleti terk etmek ve bir daha o günaha dönmemeye azmetmek. Bunlardan birisini terk ederse tövbe olmaz. Peygamber Efendimiz, “Tövbe, her kul için, aldığı her nefeste farzdır.” buyurur. Zunnûn-î Mısırî (k.s.), “Günahtan tövbe etmek avamın sıfatıdır. Gafletten tövbe etmek havassın sıfatıdır. Allah’tan gayrı her şeyden yüz çevirerek tövbe etmek ise havassu’l-havassın sıfatıdır.” demiştir.

Onunla ayrılma zamanımız gelince; yukarıda zikrettiğimiz Şeyh Muhammed’e Allah’a takvayı ve itaati, halvette ve celvet halinde murakabeyi vasiyet ettik. Bunlara ilaveten, namazlara devam etmeyi, Cuma namazı ve cemaatle namaz kılmaya özen göstermeyi, belirli vakitlerdeki nafile sünnetleri muhafaza etmeyi, Kur’an tilavet etmeyi ve Allah Teâlâ’nın “(İnsan) hiçbir söz söyleyemez ki yanında çok dikkatli bir gözetleyici olmasın!”⁴¹ Ayetine binaen dilini batıl ve gıybetten korumayı tavsiye ettik. Hz. Peygamber (s.) de, “Her kim benim için midesi, cinsellik uzvu ve dilinin şerrine kefil olursa ben de onun cennete girmesine kefil olurum.” buyurmaktadır.

Ayrıca ona, kadın erkek tüm ihvanımıza emanet gözüyle bakmasını ve iyilikler kazanmayı vasiyet ettik. Böylece ona verilecek mükâfat kat kat artırılır, derecesi yükselir. Allah’tan başkasına sığınmamasını, Allah’tan başkasına müracaat etmemesini, kendi yapabileceği işlerde mahlûkata yük olmamasını, duanın kabul olunduğuna inanılan mekân ve vakitlerde tarîkattaki ihvanına ve diğer tüm Müslümanlara dua etmesini, bütün makamlarda istikamet üzere bulunmasını –ki kendisi müstakim olan başkalarıyla ilişkisinde de müstakim olur. Müstakim olmayan kimse, fikhî uyacak ve uygulayacak olana taşıyan bir hamala benzer-, kendi cinsinin dışındakilerle düşüp kalkmayı, hemhal olmayı terk etmesini –Ancak Allah Teâlâ ve Rasûlü (s.) ile alakalı bir maslahat görürse bunu

40 Bakara, 2/222.

41 Kâf, 50/18.

yapabilir-, fukara ile adab üzere, akıl güzelliği ve edepleri yerine getirerek geçinmesini, onlara hürmet ve ikram ile izzet ve şereflerini gözeterek muamele etmesini, fakirliği ve hakir olmayı şiarı edinmesini, insanları tövbe etmeye, takvalı olmaya ve meşâyihimizin yani kendisinin de büyük dedesi olan büyük şeyh, Şeyh Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin (k.s.) yoluna sülûka rağbet ettirmesini, vasiyet ettik. Çünkü Allah Teâlâ: “Şüphesiz ki sizin Allah nezdinde en şerefliiniz takvaca en ileride olanınızdır.”⁴²; “Ey iman edenler, Allah’tan nasıl korkmak lazımsa öylece korkun.”⁴³ Buyuruyor. İbn Mes’ud (r.a.)’dan şöyle rivayet edildi: “Takva Allah’a itaat etmektir. İsyân etmemektir. Allah’ı zikretmek ve unutmamaktır. Allah’a şükretmek ve nankörlük etmemektir.”

Allah’a giden yollar mahlûkatın nefesleri adedindedir. Şeyh Şihâbüddîn’in (k.s.) yolu, cezbe ile sâliklerden muhabbet ehlinin yolu olan tarîk-i şüttârdır. Tarîk-i şüttâr, Allah’a giden yolların en yakını, en açığı ve en doğrusudur. Allah’a giden yolların sayısı çok olsa da üç temel grup altında tasnif edilebilir. Birincisi, muamelât ve riyazât erbabının yoludur. Bu yolda, çok namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek, cihat etmek, Kur’an tilâvet etmek ve bunun gibi birçok zahir ameller vardır. Bu yol ahyârın tarîkidir. Bu yol ile Allah’a ulaşmak uzun zaman alır. Bu yol ile Allah’a vâsıl olanlar da çok azdır. İkincisi, ahlakı değiştirmek, nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye etmek, ruhu güzelleştirmek ve bâtını yapılandırmak için çaba ve gayret gösterenlerin ve riyazet ehlinin yoludur. Bu yol ebdâlın tarîkidir. Bu yol ile Allah’a vâsıl olanlar ise tarîk-i ahyâra göre daha fazladır. Velâkin bu yol ile Allah’a ulaşmak da nadirdir. İbrahim el-Havvas’a -rahmetullahi aleyh- “Nefsini terbiye ettiğin makam hangisidir?” diye soruldu. İbrahim el-Havvas: “Nefsimi otuz seneden beri tevekkül makamında terbiye etmeye çalışıyorum.” dedi. Soru soran bu cevap karşısında, “Ömrünü bâtını tamir etme yolunda geçirmişsin ama Allah için kanaatin nerede?” dedi. Üçüncüsü, Allah’a gidenlerin, Allah’a ulaşanların yolu olan tarîk-i şüttârdır. Bu yolla ulaşanlar sayılamayacak kadar çoktur. Bu seçilen yol (tarîk-i şüttâr) irade ile ölümüne mebnidir. Efendimiz (s.)’den rivayet edilen bir hadis-i şerife göre: “Ölmeden önce ölünüz.” buyrulmaktadır. İrade ile ölüm on asıl üzerine hasredilmiştir. Yani “ölmeden önce ölmek”

42 Hûcurat, 49/13.

43 Al-i İmrân, 3/102.

ancak bu on şey ile gerçekleşir. Birincisi tövbedir. Bu da irade ile Allah’a dönmektir. Ölüm de irade olmaksızın dönmek demektir. Allah Teâlâ bu hususta “*Rabbine dön*”⁴⁴ buyuruyor. İrade ile ölüm (ölmeden önce ölmek) bütün günahlardan temizlenmektir. İkincisi zühddür. Zühdün hakikati ise dünya ve ahiretten el etek çekmektir. Nebî (s.)’den rivayet edildiği üzere “Dünya, ahiret ehline haramdır. Ahiret de dünya ehline haramdır. Allah ehline (Allah’ın velî kullarına) ise hem ahiret hem de dünya haramdır.” Üçüncüsü Allah’a yaklaşmak için, bütün sebeplerden yüz çevirerek Allah’a tevekkül etmektir. Ölümde de aynen böyledir. Bu konuda Allah Teâlâ, “*Kim Allah’a dayanıp güvenirse (tevekkül ederse) Allah’a ona yeter*”⁴⁵ buyurmaktadır. Dördüncüsü kanaattir. Nefsanî şehvetlerden ve hayvani isteklerden kaçınmaktır. Ölüm ile bu tür isteklerin kalmadığı gibi. Ancak insanî, zaruri ihtiyaçlar istisnadır. (O kimse) yiyecek, giyecek ve mesken hususunda israf etmez. Bunlardan sadece kuvvet bulmak için yetinir. Beşincisi uzlettir. İnziva ederek ve ilişkileri keserek mahlûkatla (halkla) birlikte olmaktan kaçınmaktır. Ölüm de böyledir. Ancak terbiye eden şeyhe hizmet bundan müstesnadır. O şeyh, ölü üzerinde dilediğince tasarrufta bulunan gassal gibidir. Mürşid, mürîdini velayet suyu ile yabancı oluş pisliğinden ve hudûs (maneviyat yoksunluğunu) pisliğinden yıkamak için vardır. Altıncısı zikre devam etmektir. Bu da Allah’tan başkasını (masiva) unutmak suretiyle, sadece Allah’ı zikretmekle olur. Allah Teâlâ, “*Unutunca Rabbini hatırla*”⁴⁶ buyurmaktadır. Ölüm de de Allah’tan başkası unutulur. Zikir kolaylaştırıcıya (müşhil) benzer. “Lâ ilâhe illallâh” kelimesi “nefy” ve “isbât”tan oluşturulmuştur. Nefy ile kalp hastalığı neticesinde meydana gelen fasit maddeler zail olur. Bu fasit maddelerden Ruhı sınırlandıran kayıtlar, kalp hastalıkları, nefsin azması, nefsin arzu ettiği işler meydana gelir ki tüm bunlar nefsanî, kınanmış ahlak ve iki dünyayı ilgilendiren şehvetlerin kötü sıfatlarıdır. “İllallâh” isbatı ile kalbin sıhhati hâsıl olur. Kötü ahlaklardan kurtuluşa erişilir. Asli mizacından inhıraf etmek ile insanın mizacını ve hayatını Allah’ın nuru ile düzeltir. Hakkın delilleri ruhta tecelli eder. Allah’ın zâtî ve sıfâtî tecellileri zuhur eder. Rabbinin nuru ile nefis arzı aydınlanır. Nefsin sıfatlarındaki karanlıklar kalker, yok olur. Allah

44 Fecr, 89/28.

45 Talâk, 65/3.

46 Kehf, 18/24.

Teâlâ, “*bir gün gelecek yer başka yere, gökler de başka göklere dönüştürülecek*”⁴⁷ buyurmaktadır. Yedincisi sabırdır. Sabır, nefsanî arzulardan mücâhade ve gayret ile uzak durmak, nefsin tezkiyesi için onu alışkanlıklarından uzaklaştırmak, örnek bir tarikat üzerinde kalbin tasfiyesi ve ruhun tecellisi için istikamet üzere olmaktır. Ölüm de olduğu gibi. Allah Teâlâ, “Sabredip ayetlerimize kesin olarak iman ettikleri zaman, onların içinden, buyruğumuzla doğru yolu gösteren rehberler çıkardık”⁴⁸ buyurmaktadır. Sekizincisi murakabedir. Murakabe, ondan başkasında çare ve güç olduğunu vehmetmek kurtulmaktır. Dokuzuncusu rızadır. Rıza, Allah’ın ezeli hükümlerine teslim olarak, itiraz etmeksizin ebedi tedbirlerine işi havale ederek rızasına girmek ve nefsinin rızasından çıkmak suretiyle olur. Ölümde de hal böyledir. Kim iradesi ile bu karanlık vasıflarını öldürürse, Allah Teâlâ o kimseyi inayetinin nuruyla diriltir. Onun için hakiki tevhid hâsıl olur. Onuncusu tüm varlığıyla tevhide ermek. Mecazi varlıktan çıkmaktır. O mecazî varlık, onu Allah’tan başkasına çağırır. Ölüm de olduğu gibi. Onun herhangi bir isteği, bir sevgilisi ve bir maksat kalmaz. Onun gözünde Allah’tan başka hiçbir varlık kalmaz. Eğer ona bütün peygamberler ve nebilerin makamları sunulsa, o, mevcut olmadığı için ve Hakk’tan gayrısının izmihlalde olduğunu bildiği için o makamlara iltifat etmez.

Kerim ve Vehhâb olan Allah’tan umulan şey, Şeyh Şemsüddin’e doğruluk ve ihlâsî âdet kılmasıdır. Sadıklara doğruluklarının fayda verdiği günün hürmetine, “*Hâlbuki onlara ancak, dini yalnız O’na has kılarak ve (hanifler olarak) Allah’a kulluk etmeleri (namaz kılmaları ve zekât vermeleri) emrolunmuştu.*”⁴⁹ Ayetinin hürmetine, bizim katımızda sabit olan sahih nesebi hürmetine. (Onun nesebi) Şeyh Şefîk’e, Rasûlullâh’ın mağara arkadaşı, Ebî Bekr es-Sıddîk ismiyle meşhur olan Abdullah’a muttasıldır. Abdullah’ın nesebi de İbn Ebî Kuhâfe Osman b. Âmir b. Kâ’b b. Sa’d b. Teym b. Mürre b. Kâ’b b. Lüey el-Kureyşî, et-Teymî’dir. Ebû Bekir (r.a.)’ın nesebi Efendimiz (s.)’in nesebi ile Lüey’de birleşir. Zira Efendimiz, Sevgilimiz ve Rabbimizin Habibi Muhammed Mustafa (s.)’in silsilesi şöyledir: Muhammed b. Abdullah b. Abûlmuttalib (onun asıl ismi Şeybe’dir.

47 İbrahim, 14/48.

48 Secde, 32/24.

49 Beyyine, 98/5.

Ona âmir de denilmiştir.) b. Hâşim b. Abdümenâf (onun ismi Muğîre'dir. Geniş vadinin ayı demektir.) b. Kusay (onun ismi Zeyd'dir. Zeyd, küçükken ailesinden uzak kalarak gurbette büyüdüğü için "uzaklaşmak" anlamındaki Kusay lakabıyla anılmaya başlanmıştır.) b. Kilâb b. Mürre b. Kâ'b b. Lüey b. Gâlib b. Fihr b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Me'ad b. Adnân b. Udd (Udad) b. Mukavvim, b. Nâhûr b. Teyrah b. Ya'rub b. Yeşcub b. Nâbit b. İsmâil b. İbrâhim b. Târih (Târah) (Âzer, manası topaldır) b. Nahor b. Râ'û b. Fâliç (manası, rasûl veya vekîl) b. Erfahşed b. Sâ'm b. Nûh (a.s.) b. Lemek b. Mettu Şelah b. Hanûh (İdris a.s.) b. Yarid b. Mehlâil b. Kaynan (Kaynen) b. Yânuş b. Şît (a.s.) (Şît, İbranice bir kelime olup manası hediyedir) b. Âdem (a.s.).

Peygamber Efendimiz (s.)'in annesinin ismi Âmine bint Vehb b. Abdümenâf b. Zühre b. Kilâb b. Mürre el-Kureyşî. Efendimiz (a.s.)'in annesinin nesebi, babasının nesebi ile Kilâb ismindeki dedesinde birleşiyor. Ebû Bekr (r.a.)'in nesebi Efendimiz (s.a.v.)'in nesebi ile Lüeyy'de birleşiyor.

Kardeşimiz Şeyh Şemsüddin'e (Akşemseddin) -Allah onun selâmetini versin-mürîdleri için, söz almadan ve kelime-i tevhid ile telaffuzdan önce tövbe adabını ve telkîn nisbesini zikretmesini vasiyet ettik. Sonra sağ elinin içini tövbe eden kişinin sağ elinin içinin üstüne koyar. Ona mürîd ve şeyhin nefsinin tövbede müşterek olduğunu tarif eder. Çünkü Allah Teâlâ "*Ey müminler! Hepiniz Allah'a tövbe edin*"⁵⁰ buyurarak o şeyhe de aynı şekilde tövbe etmeyi emretti. Şeyh ve mürîd Allah Teâlâ'nın bu ayeti muktezasınca beraber tövbe ederler. Şeyh elini koyduğu vakit mürîd susar ve gözlerini kapar. Kalbinden ayrılık düşüncesini çıkarır. Mürîd, hakikatte tövbeleri kabul edenin yalnızca Allah olduğunu görür. Mürşid, Allah ile tövbe arasında vasıtaadır. Sonra "Eûzü billâhi mineş-şeytânirracîm Bismillâhirrahmânirrahîm. Estağfirullahe'l-Âzîm, estağfirullahe'l-Âzîm ve etûbü ileyhi ve es'elühü't-tevbete ve't-tevfîk. Limâ yühibbü ve yerdâ ve sallallâhu alâ seyyidînâ Muhammed ve âlihî ve sahbihî ve sellim. Ve'l-hamdü lillâhi rabbî'l-âlemîn." kelimelerini yüksek sesle söyler. Şeyh, tövbe eden mürîde susmasını, gözlerini kapatmasını ve kendisine tabi olarak söylediği şeyleri söyleyerek sesini yükseltmesini emreder. Mürîde, telkîn alırken "lâ

50 Nûr, 24/31.

ilâhe illallâh” zikri sunulur. Bâtınının eserlerini onun üzerinde göstermek isterse mürîde hırka ve tarikat kıyafetini giydirir. Hırka giyindikten sonra hırka nisbesi zikrolunur.

Tevbe nisbesine gelince, bizim önümüzdeki, önderimiz, Allah’a tövbe ettiricimiz Şeyh Zeynüddîn Abdurrahman b. Fakîh Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Kureyşî’dir. O, kâmil ve mükemmileş-Şeyhu’r-Rabbânî ve el-âlim es-Semadânî ebî el-Muhâsin Câlû’l-milleti ve Yusuf b. Abdullah ve’l-Gûrânî el-Kelüvrabî -Temlîhî beldesi, Sühreverdî kabilesi- den hırka ve tarikatı aldı. O zat da Şeyh Kâmil Necmüddîn Mahmûd el-İsfehânî’den, o da Şeyh Fakîh Bedruddîn Hasan Şemşerî ve Mevlânâ Bedruddîn’den aldı. Şeyh Necmüddîn Mahmûd el-İsfehânî, Şeyh İmam Bedruddîn Mahmûd et-Tûsî’den aldı. Bu ikisi Şeyhu’l-evhâdî Nûreddîn Abdüssamed en-Natarî’den aldı. O Şeyh Necîbüddîn Ali b. Bezğûş eş-Şirâzî’den, o, Şeyh Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî’den, Sühreverdî, ‘ammûye diye meşhûr amcası Şeyh Ziyâüddîn Ebî en-Necîb es-Sühreverdî’den, o, Şeyh Ahmed el-Esvedî ed-Dîneverî’den, o, Şeyh Ebî Kâsım Cüneyd-i Bağdâdî’den, o, Şeyh Seriyy-i Sakatî’den, o, Ma’rûf-ı Kerhî’den, o, Dâvûd-ı Tâî’den, o, Habîb-i A’cemî’den, o, Hasan el-Basrî’den, o, Ali b. Ebî Tâlib’den, o da Hz. Peygamber (s.)’den almıştır.

Ma’rûf-u Kerhî aynı zamanda Ali b. Musa Rızâ’dan, o, babası Musa Kâzım’dan, o, babası Cafer es-Sâdık’tan, o, babası Muhammed Bâkır’dan, o, babası Zeynelabidîn Ali b. Hüseyin’den, o, Hüseyin b. Ali’den, o da dedesi Hz. Muhammed (s.)’den almıştır.

Telkîn nisbesine gelince, Hz. Ali (r.a.) Hz. Peygamber (s.) ‘e “Yâ Rasûlullah! Beni, kullar için en kolay olan ve Allah katında en faziletli olan, Allah’a giden yolların en yakınına yönlendir.” diye sorunca: Hz. Peygamber (s.): “Yalnızken Allah’ın zikrine sımsıkı sarıl, devam et.” buyurdu. Hz. Ali “Zikir bu mudur? Öyle ise bütün insanlar zikrederler.” dedi. Hz. Peygamber (s.) “Boş ver ya Ali! Yeryüzünde Allah Allah Allah diye zikreden insan olduğu müddetçe kıyamet kopmaz.” dedi. Hz. Ali (r.a.) “Nasıl zikredeceğim yâ Rasûlullâh?” diye sordu. Hz. Peygamber (s.) “Gözlerini kapat. Benden dinledikten sonra üç kez tekrar et. Ben seni dinleyeceğim.” buyurdu. Hz. Peygamber (s.) gözlerini kapatarak ve sesini yükselterek üç kez “lâ ilâhe illallah” dedi. Hz. Ali -kerremallâhu

veche- dinledi ve o da gözlerini kapatarak ve sesini yükselterek üç kez “lâ ilâhe illallah” dedi. Efendimiz (s.) de onu dinledi. Sonra Hz. Ali (r.a.) öğrendiklerini Hasan el-Basrî’ye telkîn etti. Hasan el-Basrî, Habîb-i A’cemî’ye, o Dâvûd-ı Tâî’ye, o Ma’rûf-ı Kerhî’ye, o Seriyy-i Sakatî’ye, o Cüneyd’e, o Hammâd’a, o Ahmed el-Esvedî ed-Dîneverî’ye, o ‘amûye ismiyle meşhûr Muhammed Sühreverdî’ye, o oğlu Kadı Vecîhüddîn’e, o kardeşinin oğlu Ebî Necîb Sühreverdî’ye, o kardeşi Şeyh Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî’ye, o Şeyh Necîbüddîn Ali b. Bezğûş eş-Şirâzî’ye, o Şeyh Nûreddîn Abdüssamed en-Natarî’ye, o Şeyh Bedruddîn et-Tûsî’ye, o Şeyh Necmüddîn Mahmûd el-Isfehânî’ye, o Mevlânâ Şeyh Fakih Hasan Şemşerî ve Şeyh Necmüddîn ve Mevlânâ Fakih Hasan’a, o da asrın imamı ve zamanın biricigi Şeyh Yusuf b. Abdullah b. Ömer b. Ali Gûrânî ve Şeyh Yusuf b. Abdullah’a, o âriflerin seyyidi, âşıkların delili, imamımız, önderimiz, şeyhimiz, Buhîra şehrinin Şübrârîş kazasındaki hatip ve adalet sahibi Zeynüddîn Abdurrahman b. Fakih Şemsüddîn Muhammed el-Kureyşî’ye telkîn etti. Allah onların ruhların kutsiyetini takdis eylesin.

Hırka nisbesine gelince; Efendimiz, Şeyh, Kâmil, tahkîk zirvelerinin lideri, irfanın kaynağı, cem’ ve tefrîk sahibi Zeynüddîn Abdurrahman b. Fakih Fâzıl Âlim Âmil Şemsüddîn Muhammed b. Şeyh İmam Abdurrahman Kureyşî, Şeyh Kâmil Mükemmil, Zamanın Gavsı ve Zamanın Kutbu Ebî Mehâsin Yusuf b. Şeyh Ebî Muhammed Abdullah Ömer b. Ali el-Gûrânî’den hırka giydi. O, Şeyh Necmüddîn Mahmûd el-Isfehânî’den, o da Mevlânâ Fakih Hasan Şemşerî’den giydi. Mevlânâ Hasan, Şeyh Necmüddîn Mahmûd el-Isfehânî’den ve Şeyh Bedreddîn et-Tûsî’den hırka giydi. Bu ikisi de Şeyh Nureddîn Abdüssamed Natarî’den giydi. Natarî, Şeyh Necîbüddîn Ali b. Bezğûş eş-Şirâzî’den, o da Şeyh Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî’den giydi. Ömer es-Sühreverdî, amcası Ebî Necîb es-Sühreverdî’den, o Ömer Kadı Vecîhüddîn’den, o “amûye” diye meşhur olan babası Muhammed es-Sühreverdî’den, o Şeyh Ahmed el-Esvedî ed-Dîneverî’den, o da Mimşâd-ı Dîneverî, Kadı Vecîhüddîn ve kardeşim fer er-rencârî’den hırka giydi. O Ebî Abbâs en-Nihâvendî’den, o Ebî Abdullah Muhammed b. Hafîf eş-Şirâzî’den, o Kadı Radîm Bağdâdî ve Mimşâd’dan giydi. Kadı Radîm, şeyh Ebî Kâsım Cüneyd-i Bağdâdî’den, o Cafer el-Haddâd’dan, o Ebî Ömer el-Isfehânî’den, o Şakîk-i Belhî’den, o

İbrahim b. Edhem'den, o Musa b. Yezîd er-Râ'î'den, o Üveys el-Karânî'den hırka giydi. Emîrül-mü'minîn Ömer (r.a.) ve Ali -kerramehullahi veche- Nebî Muhammed (s.)'in emri ile Üveys el-Karânî'ye hırka giydirdiler. Salât ve selam, kıyamete kadar Hz. Muhammed'e, onun âline ve ashabına ve onun taraftarlarına olsun.

Allah'tan şeyh Şemsüddîn b. Fakîh Hamza'yı sabit kılmasını istiyorum. Allah onu muvaffak kılsın ve onu korusun. Faziletini artırsın. Bizi ve onu hayır ile hitama erdirdi. Kıyamet gününde sadıklarla beraber, Efendimiz (s.)'in Livâ-i hamd sancağı altında diriltsin. Ey âlemlerin rabbi! Hâtemü'n-nebîyyîn Muhammed (s.)'e ve onun âline, ashabına salât ve selam olsun.

Bu sadrî icâzet, "Sadreddîn" lakabı ile tanınan, doğum yerine nispeten Horasanî, asalet olarak da Medineli şeyh Muhammed b. Hüseyin tarafından, öz kardeşinden daha evla olan din kardeşi fazıl, âlim, Âk Şemsüddîn lakaplı, ibnü'l-fakîh Hamza için yazıldı. O, doğum olarak Şamlı, asaleten Rumi'dir. Soy olarak Iraklıdır. Tarîkat, hırka ve nesep olarak Şihâbî tarîkatına mensuptur. Bu eser, 28 Zilkade 849 senesinde Cuma günü yazılmıştır. Allah bizi ve onu daima yalandan korusun." (Âmin).

2. İcâzet-nâmenin Tahlili

Tercümesini sunduğumuz bu risâle, Sadru'l-Horsânî, Şihâbî lakabıyla meşhur Şeyh Muhammed b. Hüseyin tarafından Şeyh Muhammed b. Hamza'ya (Akşemseddin) yazılmış bir icâzet-nâmedir. Metinden de anlaşılacağı üzere bu icâzet-nâme, Şeyh Muhammed b. Hüseyin tarafından 28 Zilkade 849/1446 senesinde Cuma günü yazılmıştır.⁵¹ Ulaşabildiğimiz tek nüshası "Süleymânîye Kütüphanesi Pertev Paşa Kitaplığında", "260" arşiv numarası ile "*Risâletü'd-Duâ*" ismiyle kayıtlıdır. *Risâletü'n-nûriyye* adlı yazmanın 49b- 55a varakları arasında yer almaktadır. Dili Arapça olan bu risâle 23 satırdan oluşmaktadır.

Dua ile başlayan icâzet-nâme, hamdele ve salvele ile devam etmektedir. Akşemseddin'in tarîkat, hırka ve nesep olarak Sühreverdîyye tarîkatına mensup olduğunu gösteren silsilelere yer verilmiştir.

Akşemseddin'in nesebi Şihâbeddîn Sühreverdî'ye (ö. 632/1234), oradan da Hz. Ebû Bekir (r.a.)'a (ö. 12/634) dayanmaktadır. Akşemseddin'in Hz.

51 Varak 54.

Ebû Bekir'e kadar olan şeceresi şöyledir:

- Şeyh Şemseddin Muhammed (Akşemseddin) (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Hamza (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Hacı Ali (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Hediyeullah (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Musa (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Muhammed (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Şihâbüddin Ömer Hafs Sühreverdi (Kaddesellâhu sırrahû)
- Muhammed (Kaddesellâhu sırrahû)
- Abdullah (Kaddesellâhu sırrahû)
- Mes'ud (Kaddesellâhu sırrahû)
- Hasan (Kaddesellâhu sırrahû)
- Âsım (Kaddesellâhu sırrahû)
- Nasr (Kaddesellâhu sırrahû)
- Kâsım (Kaddesellâhu sırrahû)
- Muhammed (Kaddesellâhu sırrahû)
- Abdullah (Ebû Bekir) (Radiya'llâhu anh)

Risâlede Hz. Ebû Bekir (r.a.)'a "Atîk" lakabının neden verildiği hakkında açıklamalar yer almaktadır. Zira kaynaklarda Hz. Ebû Bekir, adından çok "Atîk" lakabıyla anılmıştır.⁵² "Atîk" lakabının verilmesindeki en önemli etken Hz. Peygamber (s.)'in Hz. Ebû Bekir için sarf ettiği şu sözdür: "Sen Allah'ın cehennemden azat ettiği kişisin"⁵³ O günden sonra ateşten azat olduğu için "Atîk" ismiyle anılmıştır. Yüzünün güzelliği ve soyunda ayıplanacak bir husus olmadığı için de "Atîk" isminin verildiği ifade edilmektedir.

Hz. Ebû Bekir (r.a.)'ın soyu, Hz. Peygamber (s.) ile Lüeyy'de birleşir. Hz. Ebû Bekir'in nesebi şu şekildedir:

- Abdullah (Hz. Ebû Bekir) (r.a.)
- Ebû Kuhâfe Osman
- Âmir
- Kâ'b

52 Mustafa Fayda, "Ebû Bekir" DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1994, c. X, ss. 101-108.

53 Tirmizî, Menâkıb, 16.

- Sa'd
- Teym
- Mürre
- Kâ'b
- Lüeyy

Hız. Muhammed (s.) 'in Hız. Âdem (a.s.)'a kadar ulaşan nesebi de zikredilmiştir. Hız. Muhammed'in nesebi şöyledir:

Hız. Muhammed (s.) - Abdullah - Abdülmuttalib (Şeybe) - Hâşim - Abdümenâf (Muğîre) - Kusay (Zeyd) - Kilâb - Mürre - Kâ'b - Lüeyy - Gâlib - Fihir - Mâlik - Nadr - Kinâne - Huzeyme - Müdrike - İlyâs - Mudar - Nizâr - Me'âd - Adnân - Udd (Udad) - Mukavvim - Nâhûr - Teyrâh - Ya'rub - Yeşcub - Nâbit - Hız. İsmâil (a.s.) - Hız. İbrahim (a.s.) - Târah (Âzer) - Nahor - Râ'û - Falığ - Âbir - Erfahşed - Sâm - Hız. Nûh (a.s.) - Lemek - Mettu Şelah - Hız. Hanûh (İdris) (a.s.) - Yerd (Yarid) - Mehlâil - Kaynan (Kaynen) - Yânuş (Enûş) - Hız. Şît (a.s.) - Hız. Âdem (a.s.).

Hız. Muhammed (s.)'in validesi Âmine bint Vehb'in nesebi, Hız. Peygamber (s.)'in babası Abdullah'ın nesebi ile Kilâb'da birleşir. Nesebi şu şekildedir:

- Âmine
- Vehb
- Abdümenâf
- Zühre
- Kilâb

Şeyh Muhammed b. Hüseyin "Ölmeden önce ölmek" yani ihtiyarî ve irâdî ölümün ancak on şey ile gerçekleşebileceğini söyler. Bunlar; tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, sabır, murakabe, rıza ve tevhiddir. Şeyh Muhammed b. Hüseyin, âyet ve hadis metinlerinden iktibaslar yaparak tövbe etmenin gerekliliğine ve tövbenin önemine işaret eder. Tövbenin üç şartı olduğunu söyler. Bunlardan birincisi, işlediği günaha pişmanlık duymak; ikincisi, günah olan fiili terk etmek; üçüncüsü de o günaha bir daha dönmemeye azmetmektir.

Risâlede yer alan bilgilere göre; Akşemseddin ve Şeyh Muhammed b. Hüseyin Medine’de bir araya gelmiştir. Şeyh Muhammed b. Hüseyin’e göre güzel bir arkadaşlık ve dostluk kurulmuştur. Akşemseddin uzun süre hizmette bulunmuştur. Şeyh Muhammed b. Hüseyin, bu süre zarfında Akşemseddin’in sîretinin güzelliğini, samimi niyetini ve Şeyh Şihâbeddîn Ömer es-Sühreverdi’ye dayanan nesebinin sıhhatini gördüğünü söyler. Akşemseddin’in Şihâbî tarîkine intisap etmeye layık olduğunu ve seyr ü sülûkun vecibelerini yerine getireceğine dair inancının tam olduğunu beyan eder.

Akşemseddin, Şeyh Muhammed b. Hüseyin’den tövbe ve telkîn alarak hilafet hırkası giymiştir. Akşemseddin’in Sühreverdiyye tarîkat silsilesi icâzet-nâmede şu şekilde geçmektedir:

- Şeyh Muhammed b. Hamza (Akşemseddin) (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Muhammed b. Hüseyin (Kaddesellâhu sırrahû)
- Zeynüddîn Abdurrahman b. Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Kureyşî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh es-Semadânî ve Şeyh Yusuf b. Abdullah Ömer b. Ali el-Gürânî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Mevlânâ Bedruddîn Hasan Şemşerî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Necmeddîn Mahmûd el-İsfehânî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Bedreddîn et-Tûsî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Nûreddîn Abdüssamed en-Natârî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Necîbüddîn Ali b. Bezgûş eş-Şirâzî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Şihâbüddîn Ömer Sühreverdi (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Ebû Necîb Sühreverdi (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Ahmed Esvedî ed-Dîneverî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Ebî Kasım Cüneyd-i Bağdâdî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Serîyy-i Sakatî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Ma’rûf-ı Kerhî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Dâvûd-ı Tâî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Habîb-i el-A’cemî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Hasan el-Basrî (Radiya’llâhu anh)
- Ali b. Ebî Tâlib (Kerrema’llâhu vecchêhû ve radiya’llâhu anh)
- Hz. Muhammed (Sallallâhu aleyhi ve sellem)

Tasavvuf ıstılahında tarîkata yeni giren mürîde şeyhin zikir öğretmesine telkîn denilmektedir.⁵⁴ Mutasavvıflara göre, Allah (c.) zikri, Cebrail (a.)'a, Cebrail, Hz. Peygamber (s.)'e, Hz. Peygamber de Hz. Ali veya Hz. Ebû Bekir'e telkîn etmiş ve bu zikir silsile ricâli vasıtasıyla kendilerine ulaşmıştır.⁵⁵ İcâzet-nâmede yer alan bilgiye göre; “Yâ Rasûlullâh! Nasıl zikredeceğim?” diye soran Hz. Ali'ye Hz. Peygamber (s.) gözlerini kapatmasını ve söylediklerini tekrarlamasını buyurur. Üç kez “Lâ ilâhe illallah” kelime-i tevhidini zikreder. Hz. Ali de gözlerini kapatarak aynı şekilde tekrar eder. Sonra öğrendiklerini Hasan el-Basrî'ye telkîn eder. Bu şekilde silsile oluşmuştur.

Şeyh Muhammed b. Hüseyin Akşemseddin'e müridlerinden söz almadan ve kelime-i tevhidi telaffuzdan önce tövbe adabını ve telkîn nisbesini zikretmesini vasiyet etmiştir. Telkîn nisbesi de Hz. Peygamber (s.)'den Akşemseddin'e kadar şu şekilde sıralanmaktadır:

- Hz. Muhammed Mustafa (Sallallâhu aleyhi ve sellem)
- Hz. Ali (Kerrema'llâhu vechehû ve radiya'llâhu anh)
- Hasan el-Basrî (Radiya'llâhu anh)
- Habîb-i el-A'cemî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Dâvûd-ı Tâî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Ma'rûf-ı Kerhî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Seriyî-i Sakatî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Cüneyd-i Bağdâdî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Hammâd (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Ahmed Esvedî ed-Dîneverî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh 'Amûye Muhammed Sühreverdî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Kadı Vecihüddîn (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Ebû Necîb Sühreverdî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Şihâbüddîn Ömer Sühreverdî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Necîbüddîn Ali b. Bezgûş eş-Şirâzî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Nûreddîn Abdüssamed en-Natarî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Bedreddîn et-Tûsî (Kaddesellâhu sırrahû)

54 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve deyimleri Sözlüğü*, s.648.

55 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.480.

- Şeyh Necmeddîn Mahmûd el-İsfehânî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Mevlânâ Şeyh Hasan Şemşerî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Yusuf b. Abdullah Ömer b. Ali el-Gürânî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Zeynüddîn Abdurrahman b. Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Kureyşî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Muhammed b. Hüseyin (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Muhammed b. Hamza (Akşemseddin) (Kaddesellâhu sırrahû)

Müridden telkîn alındıktan sonra isterse hırka ve tarikat kıyafetleri giydirilmektedir. Hırka giydikten sonra da hırka nisbesini zikretmesi istenir. Hz. Peygamber (s.)'in emri üzerine Hz. Ömer (r.a.) ve Hz. Ali (r.a.) Üveys el-Karânî'ye Hz. Peygamber'in hediyesi hırka-yı şerifi giydirmişlerdir. Akşemseddin'e kadar olan hırka silsilesi şu şekildedir:

- Üveys el-Karânî (Radiya'llâhu anh)
- Musâ b. Yezid er-Râ'î (Kaddesellâhu sırrahû)
- İbrahim b. Edhem (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şakîk-i Belhî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Ömer el-İsfehânî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Cafer el-Haddâd (Kaddesellâhu sırrahû)
- Cüneyd-i Bağdâdî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Kadı Radîm Bağdâdî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Ebî Abdullah Muhammed b. Hafîf eş-Şirâzî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Ebî Abbas en-Nihâvendî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Mimşâd-ı Dîneverî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Ahmed el-Esvedî ed-Dîneverî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Muhammed es-Sühreverdî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Ömer Kadı Vecîhüddîn (Kaddesellâhu sırrahû)
- Ebî Necib es-Sühreverdî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Şihâbeddîn Ömer es-Sühreverdî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Necîbüddîn Ali b. Bezgûş eş-Şirâzî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Nûreddîn Abdüssamed en-Natârî (Kaddesellâhu sırrahû)

- Şeyh Bedreddîn et-Tûsî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Necmeddîn Mahmûd el-İsfehânî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Mevlânâ Şeyh Hasan Şemşerî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Necmeddîn Mahmûd el-İsfehânî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Yusuf b. Abdullah Ömer b. Ali el-Gürânî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Zeynüddîn Abdurrahman b. Şemsüddîn Muhammed el-Kureyşî (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Muhammed b. Hüseyin (Kaddesellâhu sırrahû)
- Şeyh Muhammed b. Hamza (Akşemseddin) (Kaddesellâhu sırrahû)

Şeyh Muhammed b. Hüseyin, kardeşim diye hitap ettiği Akşemseddin'e bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Bu tavsiyeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- Allah'tan başkasına sığınma, güvenme ve müracaat etme. Gücünün yettiği işleri kendin yap. Mahlûkata yük olma.
- Duanın icabet edildiği mekânlarda ve vakitlerde ihvan kardeşlerle birlikte tüm Müslümanlara dua et.
- Fakirliği kendine şiar edin. Fukara ile güzel geçinmeye bak. Onlara hürmetle ve ikram üzere muamelede bulun.
- İnsanları tövbe etmeye ve Şeyh Şihâbeddîn Ömer es-Sühreverdî'nin yoluna intisap etmeye teşvik et.
- Allah'a karşı takvalı ve itaatkâr ol. Halvette ve celvette murakabeye devam et.
- Namazlara ehemmiyet göster. Özellikle cemaatle namaz kılma hususunda gayret et. Nafîle sünnetleri muhafaza et.
- Kur'an okumayı ihmal etme. Dilini gıybet başta olmak üzere her türlü dil afetinden koru.
- Kadın erkek tüm ihvana emanet nazarıyla bak.

Şeyh Muhammed b. Hüseyin dua ile başladığı icâzet-nâmeyi yine dua ile hitama erdirmiştir. Muhtevası icâzet-nâme olan bu risâlenin dua ile başlıyor olması ve devamında da sık sık dua içermesi sebebiyle olsa gerek kütüphane kayıtlarına "Risâletü'd-Duâ" yani dua risâlesi olarak geçmiştir. Ayrıca bu risâle Akşemseddin'e atfedilerek Akşemseddin'in eserleri arasında

zikredilmektedir. Netice itibariyle bu risâle Akşemseddin için yazılan bir icâzet-nâmedir. Şeyh Muhammed b. Hüseyin tarafından yazılmıştır.

KAYNAKÇA

- AKŞEMSEDDİN, *Def-i Metaini's Sûfiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, İstanbul, ty.
- AKŞEMSEDDİN, *Makâmât-ı Evliya*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Kitaplığı, İstanbul, ty.
- AKŞEMSEDDİN, *Risale-i Şerhi Akvâli Hacı Bayram-ı Velî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, İstanbul, ty.
- AKŞEMSEDDİN, *Risale-i Zikrullah*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, İstanbul, ty.
- AKŞEMSEDDİN, *Telhîsu Def'il Metâin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, İstanbul, ty.
- CEBECİOĞLU Ethem, “Akşemseddin’de Bazı Tasavvufî Kavramlar”, Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 2001.
- CEBECİOĞLU Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul, 2009.
- CEBECİOĞLU Ethem, vd., *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Sebat Yay., İstanbul, ty.
- ENÎSİ, Emir Hüseyin, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi Kitaplığı, No: 4666.
- FAYDA Mustafa, “Ebû Bekir” DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1994.
- İBN MANZUR, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut ty.
- İNANCIK Halil, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler Ve Vesikalar*, Ankara, 1954.
- KÖPRÜLÜ Orhan F., UZUN Mustafa, “Akşemseddin” DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1989.
- MUHAMMED B. HAMZA, *Risaletü'd- Dua*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, İstanbul, ty.
- MUHAMMED B. HAMZA, *Risâletü'n-Nûriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, İstanbul, ty.
- TAHİR Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-ı Amire, İstanbul, 1333.
- ULUDAĞ Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul, 1991.
- UZUN Mustafa, *Akşemseddin'in Hayatı, Eserleri Hakkında Bazı Meseleler*,

- Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yay., Ankara, 1989.
- VASSÂF Osmânzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., İstanbul, 2015.
- YAKIT İsmail, *Akşemseddin'in Eserleri'nin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları Üzerine Bir İnceleme*, Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yay., Ankara, 1989.
- YILDIZ Muhammed Ali, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, 2016.
- YILDIZ Muhammed Ali, Risaletü'n-Nûriyye: Tasavvufa Yöneltilen Eleştirilere Akşemseddin'in Cevaplarını Yeniden Düşünmek, *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, Sayı:1, 2016.
- YURD Ali İhsan, *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, Haz. Mustafa Kaçalın, İFAV Yay., İstanbul, 1994.
- YÜCEL Ayşe, *Akşemseddin'in Eserlerinin Dinî-Tasavvufî Açından Tahlili*, Ankara 1994.

EKLER



İcâzet-nâmenin □ / 49 ve / □ 50 Varakları

AKŞEMSEDDİN'İN HALİFESİ ABDÜRRAHİM KARAHİSARİ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI



DOÇ. DR.
KAMİL SARITAŞ

Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Öğretim Üyesi
saritaskamil@hotmail.com

Özet

Abdürrahim Karahisârî 15. Yüzyılın önemli mutasavvıflarındandır. Afyonkarahisarlıdır. Hacı Bayram Veli'nin müridi ve halifesi olan Akşemseddin'in müridi ve halifesidir. *Vahdet-name*, *Münyetü'l-Ebrar ve Gunyetü'l-Ahyar*, *Tercüme-i Kaside-i Bürde*, *Risale fî Eşrâtı's-Saa*, *Tercüme-i Kur'an-ı Kerim* adlı eserleri, çeşitli şiirleri ve bir kitap bölümü mevcuttur. Eserlerinde tasavvufa dair kendine özgü düşünceler ortaya koymuştur. Bu çalışmada tasavvufa dair dört kapı, seyr ü sülûk, şeyh, derviş, halvet ve zikirle ilgili düşüncelerine değinilecektir.

Hocası ve Şeyhi Akşemseddin başta olmak üzere Hallac-ı Mansur, Mevlana, İbn Arabi ve Yunus Emre'nin düşüncelerinden faydalanmıştır. En fazla yararlandığı mutasavvıf ise Avârifü'l-Meârif sahibi Sühreverdî'dir. Yer yer onun düşüncelerine de karşıt görüşler ileri sürmüştür. Bu da onun zamanını ve mekânını dikkate alarak kendine özgü bir tasavvufî anlayış ortaya koyduğunu göstermektedir.

Karahisârî, tasavvuf ilminin meselelerini Türkçe şiir ve metinlerde, halkın anlayacağı bir sadelikle ele almıştır. Bu yaklaşım, meselelerin daha iyi bilinmesini ve halk indinde tasavvufî konuların popüler hale gelmesini sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Abdürrahim Karahisârî, Akşemseddin, tasavvuf, düşünce, Osmanlı.

Abstract

Abdurrahim Karahisârî is one of the most important sufis of the 15th century. He is from Afyonkarahisar. Akşemseddin is the disciples and the caliph of Hacı Bayram, Karahisârî is the disciples and the caliph of the Akşemseddin too.

There are works of Vahdet-name, Munyetu'l-Ebrar and Gunyetu'l-Ahyar, Tercume-i Kaside-i Burde, Risale fî Eşrâtî's-Saa, Tercume-i Kur'an-i Kerim, various poems and a book section. In his works he revealed his unique thoughts about mysticism. He put forward his own considerations in the mentioned issues. In this study, the four doors, seyr u sulûk, the sheikh, the dervish, seclusion and invocation about the mysticism will be mentioned.

He benefited from his teacher and sheikh Akşemseddin, Hallac-ı Mansur, Mevlana, İbn Arabi and Yunus Emre. The sufis who he made the most use of is the Suhreverdi, who owns the Avârif al-Meârif. However, in some topics he has argued against his ideas. This shows that he has put his own unique mystical understanding in consideration of his time and palace.

Karahisârî has dealt with the subjects of mysticism in Turkish poetry and texts with a simplicity that the public understands. This approach ensured that the affairs were better known and the mysticism became popular in the public.

Key Words: Abdurrahim Karahisârî, Akşemseddin, mysticism, thought, Ottoman.

Giriş

15. Yüzyıl Osmanlı araştırmacılarında görülen genel tutum, çoğunlukla büyükşehirlerdeki medrese veya saraya yakın ilim insanlarının araştırılmasıdır. Abdürrahim Karahisârî,¹ Akşemseddin'e yakın olması hasebiyle kısmen tanınmış, ancak sarayla ve büyük şehirlerdeki medreselerle yakın ilişkisi olmadığı için üzerinde yeterince durulmamıştır.

Karahisârî üzerine yapılan araştırmalarda iki yaklaşım dikkati

1 Abdürrahim Karahisârî ile ilgili olarak bkz. Kamil Sarıtaş, *Mısri Sultan Abdürrahim Karahisârî'de Tasavvuf Felsefesi*, Afyonkarahisar Belediyesi Yay., Ankara 2016.

çekmektedir. İlk yaklaşımda, sadece rivayet türü bilgilerle hayatı anlatılmaktadır ki, Afyonkarahisarlı yazarlar böyle bir yaklaşım tarzı sergilemişlerdir. İkinci yaklaşımda eserleri üniversitelerin Edebiyat fakültelerinde yüksek lisans tezi olarak latinize edilip Türkçeye aktarılmıştır. Kamil Sarıtaş tarafından yapılan yüksek lisans çalışmasında ise eserlerinden yola çıkılarak düşünceleri ilk defa İlahiyat alanında tasavvuf ve tasavvuf felsefesi bağlamında sistematik olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Karahisârî, tasavvuf alanında yatay anlamda önemli bir İslam düşünürü, dikey anlamda ise büyük bir Türk düşünürüdür. Onu anlama gayreti, indirgemeci anlamda olsa da, Osmanlı düşünce yapısını kavramaya çalışmak, Osmanlı düşünce yapısını anlamlandırmaya çalışmak da tarihteki yerimizi belirlemek, geçmiş ve gelecek açısından varlığımızı anlamlandırmak olarak değerlendirilmelidir.

1. KARAHİSÂRÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Abdürrahim Karahisârî'nin tanınırlığının az olmasına binaen hayatı ve eserlerine dair bilgi verildikten sonra asıl konu olan Karahisârî'nin tasavvuf anlayışına geçilecektir.

1.1. Hayatı

Abdürrahim Karahisârî, gerek halk arasında, gerek kitaplar ve vakfiyelerde Karahisârî, Abdürrahim Mısırlızâde, Mısırlı oğlu, Abdürrahim Sultan, Mısırlı Sultan gibi çeşitli isimlerle anılmaktadır.² Babası Mevlânâ Alaaddîn Mısırlî'dir.³ Annesinin kimliğine dair bilgi yoktur ancak Mustafa Çelebi adında bir ağabeyinin, Hacıbula adında bir kız kardeşinin olduğu söylenmektedir.⁴

Karahisârî'nin doğum tarihi ile ilgili birbirini nakzeden rivayetler vardır. İttifakla 1453 yılında Afyonkarahisar'a dönüşü esnasında 45-50 yaşlarında

2 Saim Kıstırak, *Abdürrahim Karahisârî'nin Vahdet-Nâme'si*, İnönü Üniversitesi SBE (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Malatya 1999 s. 2.

3 Edip Ali Bâkî, *Mısırlıoğlu Abdürrahim Karahisârî*, Yeni Matbaa, Afyon 1953 s. 3.

4 Yusuf İlgar, *Tarih İçinde Afyonkarahisar'da Kaybolan Eserlerimiz*, Zafer Matbaacılık, Afyon 1991 c. 1 s. 7-8:: Fikri Yazıcıoğlu, *Afyonkarahisar Evliyalari ve İlim Adamlari*, Yıldız Matbaası, Afyon 1969 s. 68:: Bâkî, a.g.e., s. 3.

olduğu ifade edildiğine göre, Afyonkarahisar'da⁵ muhtemelen 1403-1408 yılları arasında⁶ doğmuştur.

İlk eğitimini alim bir zat olan babasından aldıktan sonra, ilim öğrenmek için yaklaşık 25 yaşında iken Beypazarı'nda oturan hekim ve bilgin Akşemseddin'in yanına gitmiştir. Ona talebe ve mürid olmuştur.⁷ Enîsî'nin *Menâkıb-ı Akşemseddin* adlı eserinde nakledilen bazı olaylardan, hayatının büyük bir kısmını şeyhi ile beraber geçirdiği, 1436-1437 yıllarında onunla birlikte Beypazarı'nda, 1443 yılında Çandarlı ailesinden Süleyman Çelebi'yi tedavi etmek üzere Edirne'de olduğu anlaşılmaktadır.⁸ Daha sonra Akşemseddin'le birlikte Sultan II. Mehmet'in çağrısı üzerine Konstantin'in fethine katılırlar.⁹ İstanbul'un fethinden bir ay sonra, şairin kardeşi Mustafa Çelebi'nin 1453'te, Afyonkarahisar'da tanzim ettirdiği vakfiyedeki Abdürrahim imzası, fetihten sonra memleketine geldiğini göstermektedir. Üç dört ay sonra İznik'e gitmiş,¹⁰ kısa süre sonra tekrar Afyonkarahisar'a dönüp irşad vazifesi ile uğraşmıştır.¹¹

Karahisârî, memleketi Afyonkarahisar'da büyük ilgi uyandırmıştır. Kardeşi Mustafa onun ilim ve halkı irşad hareketlerine yardımcı olmak için büyük bir vakıf kurmuştur. Ağabeyinin vefatıyla ailenin malları ve vakfiyesi Karahisârî'ye kalmıştır.¹² Ayrıca Karahisar'da mutasarrıf olan Şakkancioğlu (Tutimezzak oğlu) Kasım Paşa bir tekke, bir hamam (Alaca Hamam) ve bir kervansaray yaparak ona vakfetmiştir. Gelirlerini ve mütevelliliğini de Karahisârî'ye vermiştir. Sonradan mescidini geliştirerek Cuma Camisi haline getirmiştir.¹³

5 Abdürrahim Karahisârî, *Vahdet-nâme*, Süleymânîye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, No: 281. vr. 146a.

6 Abdürrahim Karahisârî, *Münyetü'l-Ebrâr ve Gınyetü'l-Ahyâr*, Ankara Millet Genel Ktp., Reşit Efendi Bölümü, No:485. vr. 3a.: Ali İhsan Yurd ve Mustafa Kaçalın, *Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri (1390-1459)*, İFAV Yay., İstanbul 1994 s. 33.: Nazım Bursalıoğlu, *Afyonkarahisar Mutasavvıfları ve Din Bilginleri*, Taraşlı Ofset Matbaası, Denizli 2000 s. 18.: Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 58-60.

7 İrfan Ünver Nasrettinoğlu, *Afyonkarahisarlı Şairler Yazarlar Hattatlar*, İpek Matbaası, Ankara 1971. s. 10.

8 Hüseyin Emir, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, Selçuk Üniversitesi Ktp. Atadmir Kitaplığı, No: 4109. s. 13 vd.

9 Süleyman Gönçer, *Afyon İli Tarihi*, İleri Ofset Matbaacılık, Afyon 1991. c.2, S. 88.: Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 58.: Yurd ve Kaçalın, a.g.e., s. 33.

10 Kısırak, a.g.e., s. 40-42.

11 Yurd ve Kaçalın, a.g.e., s. 35.

12 Bu bilgiler, M. 1650 yılı, 1064 Nolu Afyon Müzesi şer'îye sicilinde yer almaktadır. Aktaran: Bâkî, a.g.e., s. 8-9.

13 Gönçer, a.g.e., c. 2 s. 89.

Risâle fi Eşrâti's-Sâa' adlı eserinin telif kaydından Karahisârî'nin 1457 yılında İznik'te bulunduğu anlaşılmaktadır. Akşemseddîn vefat ettiğinde, Karahisârî hocasının vefatı üzerine (1458 veya 1459) cenazesine katılmak için Göynük'e gitmiştir.¹⁴ Umur Bey (Alaca) Medresesi'nde 1465-1470 yıllarında ders vermekle birlikte,¹⁵ mutasarrıf Gedik Ahmet Paşa tarafından, 1474 yılında Mimar Ayas Ağa'ya yaptırılan Taş Medrese'de de müderrislik yapmıştır.¹⁶ Sonra İmaret Medresesi'nde ve Mısri mahallesindeki medresede yıllarca öğrenci okutmuştur.¹⁷

Mutasavvıf birçok evlilik yapmıştır. Niyaz ismiyle tesmiye ettiği bir kızı olmuştur. Kızını, Kasım Paşa'nın oğlu Sofu Çelebi ile evlendirmiş ve Mısırlıoğlu Ailesi, Niyaz Hatun'dan bugünlere gelmiştir.¹⁸

Karahisârî'nin hangi tarikat öğretisine mensup olduğuna dair iki görüş vardır: ilk görüşe göre, Karahisârî Afyonkarahisar'da Bayramiyye Tarikatı'nın Akşemseddîn Kolu'nun temsilciliğini yapmıştır.¹⁹ İkinci görüşe göre, Halvetiyye Tarikatı'nın şeyhliğini yapmıştır.²⁰ Halvetiyye Tarikatı'na mensup denilmesinin nedeni, Halvetiyye Tarikatı müntesibi Muvaffak Sadreddin'in halvetin şartlarından bahseden *Kitabü's-Selve fi Şerâiti'l-Halve* isimli eserini tercüme etmesi ve tercümede Sadreddin'e şeyhim demesidir.²¹ Zikredilen eserin tercümesi *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr'a* bakıldığında, şeyhinin Akşemseddin olduğunu ifade ettiği görülür.²² Buna göre Bayramiyye tarikatının Şemsiyye kolunun temsilcisi olduğunu söylemeliyiz.

Karahisârî, şeyhi Akşemseddin'le Beypazarı, İznik, Edirne, İstanbul ve Göynük'te birlikte olmuşlardır. Ancak, ne zaman Akşemseddin'e bağlandığı, icazet aldığı, hangi yılları beraber yaşadığı, aralarında ne gibi olaylar geçtiği vb. soruların, şuan ki veriler itibarıyla tutarlı cevapları bulunmamaktadır.

14 Bâkî, a.g.e. s. 23

15 Gönçer, a.g.e., c. 2 s. 91.

16 Fevzi Kaya, *Afyon'da Gedik Ahmet Paşa Külliyesi*, DEÜ SBE, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 1985 s. 1-5.

17 Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 60.; Bursalıoğlu, a.g.e., s. 19.

18 Bâkî, a.g.e., s. 9-88.

19 Bâkî, a.g.e., s. 9.

20 Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 61.; Ilgar, a.g.e., c. 1 s. 9.; Bursalıoğlu, a.g.e., s. 19.

21 Karahisârî, *Münîye*, vr. 57b.

22 Karahisârî, a.g.e., vr. 86a.

Son yıllarda yazılan eserlerde Karahisârî'nin iki halifesinden söz edilmektedir: Birisi Ahmet b. Dede-balı, diğeri Kasım Paşa'nın oğlu Kemâleddin Çelebi.²³

Karahisârî'nin Afyonkarahisar'daki dostları ve arkadaşları olarak şu isimler geçmektedir; Kasım Paşa, İmad b. Hacı Muhiddin, Aba Puş Balı, Mimar Ayaz, Demir Yalayan, Yasin Dede, Mevlânâ Şeyh Nurettin b. Şeyh, Hamza Fakih b. Hasan Fakih, Mevlânâ Yakup b. Yusuf, Mevlânâ İdris b. İsmail, Ömer b. Mimar, Dede Halife b. İvaz, Nurettin Hasan, Minnet Fakih, Kemâl b. Arab, Mevlânâ Hamza b. Yeyen Hafız, Hoca el-Fakih, Ahmet b. Bahşayış, Fakih eş-Şehir b. Ahaveyn, Eşrefoğlu Rûmî, Şeyh Hamza, Şeyh Musluhiddin, İbrahim Tennurî, Abdürrahim Tırısî, Mahmut Paşa ve Gedik Ahmet Paşa.²⁴

Karahisârî'nin vefat tarihine ilişkin olarak tartışmalar mevcuttur.²⁵ Vakfiyesini tanzim ettirdiği miladi 1483 tarihinde ve 1492 tarihinde hayatta olduğuna dair veriler dikkate alındığında,²⁶ 1492 yılından sonra, büyük ihtimalle 1493'te vefat ettiğini göstermektedir.²⁷ Yapım tarihi belli olmayan türbesi,²⁸ halk arasında "Mısırî Camii" diye bilinen caminin içerisinde yer almaktadır.

1.2. Eserleri

Karahisârî'nin yazmış olduğu eserler şunlardır:

Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr: Muvaffak Sadreddin'in *Kitabü's-Selve fi Şerâitü'l-Halve* isimli eserinin tercümesidir.²⁹ Eser, Şeyhi Akşemseddîn'in emri ile³⁰ 1453 yılında İznik'te yazılmış ve İstanbul'un fethinden sonra zamanın padişahı Fatih Sultan Mehmet'e takdim edilmiştir.³¹ Eser Türkçe'ye çevrilen ilk Arapça eserlerdendir.³² 15. yüzyıl

23 Gönçer, a.g.e., c. 2, s. 91.; Bâkî, a.g.e., s. 11, 18.

24 Bâkî, a.g.e., s. 133-139.; Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 61.; Bursalıoğlu, a.g.e., s. 19.

25 Bkz. Bursalıoğlu, a.g.e., s. 18.; Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 61.; Gönçer, a.g.e., c. 2 s. 91.; Bâkî, a.g.e., s. 9-20.

26 Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, 1949 c. 1, s. 910.

27 Bâkî, a.g.e., s. 20.

28 Bâkî, a.g.e., s. 20.; Kısırak, a.g.e., s. 3.

29 Karahisârî, *Münye*, vr. 2b-3a.

30 Karahisârî, a.g.e., vr. 3b.

31 Karahisârî, a.g.e., vr. 3a.

32 Bâkî, a.g.e., s. 24.

Türkçesinin mahiyeti hakkında bilgi vermesi açısından oldukça önemlidir. Karahisârî, tercüme tekniğinde genel olarak, lafızdan ziyade anlama önem vermekte ve anlamı ön planda tutmaktadır.³³ Bu onun mana yörüngeli bir tercüme tekniğini benimsediğini göstermektedir.

Risale Fî Eşrati's-Sa'a: Karahisârî, bu risalesini Arapça yazmış ve kıyamet alametlerinden bahsetmiştir. 1457 yılında İznik'te telif etmiştir.³⁴

Vahdet-nâme: Karahisârî'nin en önemli eseridir. 1460'da Akşemseddin'in isteği ile Şeyhinin vefatından sonra yazılmış bir eserdir.³⁵ Arapça ve Farsçanın Anadolu'da yoğun olarak kullanımda olduğu bir dönemde eserini Türkçe olarak kaleme alması eserin önemini arttırmaktadır.

Tercüme-i Kasîde-i Bürde: *Kasîde-i Bürde*'nin Osmanlıca tercümesidir. Aslına sadık kalarak sade bir dille tercüme etmiştir.

Dürrü'n-Nasayih: Karahisârî, bu eseri 1467 yılında manzum olarak yazmıştır. Dostu ve müridi Kasım Paşa'ya ithaf etmiştir.³⁶

Ku'ran-ı Kerim Tercümesi: Karahisârî, ayetleri yerli lehçe ile tercüme etmiştir. Türk dili açısından büyük bir önem taşımaktadır.³⁷

Şeyhi Akşemseddin'in *Risâletü'n-Nûriyye* adlı eserine makam ve hallerle ilgili olarak "*Fi'l-Mebde-i ve'l-Maâd*" adlı uzun bir bölüm yazmıştır.³⁸ Gedik Ahmet Paşa Kütüphanesi, Yazma Kitaplar bölümünde, 1274 nolu tefsir kitabının baş kapağında Karahisârî'ye ait şiirler bulunmaktadır.³⁹

15. yüzyılda Hacı Bayram Velî, Eşreoğlu Rûmî, Akşemseddin, Yazıcızade Mehmed, Emir Sultan, Süleyman Çelebi, Dede Ömer Ruşenî, Abdürrahim Tırsî, İbrahim Tennûrî vb. birçok mutasavvıf, tasavvufî konuları şiir diliyle anlatmaktadır. Karahisârî'nin eserlerinden *Vahdet-name*'deki konuları şiir diliyle ifade etmesi, 15. yüzyılın genel tasavvufî konuları anlatış tarzına uyduğunu göstermektedir. Karahisârî şiiri ve şairliği amaç edinmemiş, dini anlatmada araç olarak kullanmıştır.

33 Muvaffak Sadreddin, *Kitab'üs-Selve Fi Şerâitü'l-Havle*, İstanbul Beyazıt Devlet Ktp., No:3372. vr. 6b.: Karahisârî, a.g.e., vr. 9b.

34 İsmail E. Erunsal, "Abdurrahim Karahisârî", İSAM, İstanbul 1988. c.1 s. 292.

35 Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 18a, 19a, 147a.

36 Bâkî, a.g.e., s. 12.: Gönçer, a.g.e., c. 2, s. 90.

37 Gönçer, a.g.e., s. 90.

38 Karahisârî, *Münve*, vr.75b.: Yurd ve Kaçalin, a.g.e., s. 34.

39 Bâkî, a.g.e., s. 78-84.

2. KARAHİSÂRÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

Tasavvuf, nefis tezkiyesi ve ruh temizliğini öngören bir disiplin olarak İslam'ın manevi yönünün ve iç derinliğinin hayata geçirilmesini ön planda tutan bir ilimdir. Karahisârî'nin tasavvuf anlayışı çerçevesinde dört kapı, seyr ü sülûk, şeyh, fakır/derviş, halvet ve zikir konuları ele alınmıştır.

2.1. Dört Kapı

Dört kapı dendiğinde şeriat, tarikat, hakikat ve marifet anlaşılır. Bunlar arasındaki ilişkinin nasıl olacağı mutasavvıflara göre değişmekle birlikte,⁴⁰ bu konu birçok tasavvufî eserin konusunu oluşturmuştur.

Karahisârî'ye göre ibadetin şekli şeriata bağlıdır.⁴¹ Şeriatın adabını yerine getiren insana mü'min denir.⁴² Âlemin var olduğu gün olan Hz. Âdem'den bugüne kadar yeryüzünde her zaman için geçerli bir şeriat olmuştur.⁴³ Her dönemde şeriati anlatan Allah'ın rehberleri Peygamberler ortaya çıkmıştır. Onların Hakk'a vuslatıyla da şeriat, kitaplar ve peygamberlerin vârisleri aracılığı ile aktarılmıştır. Şeriat, kitaplardan öğrenilebilse de şeriatın şartları ve edepi bir şeyhten de öğrenilebilir.⁴⁴

Şeriatın bir zâhirî bir de bâtinî yönü vardır; zâhirî yönüne fetvâ, bâtinî yönüne takvâ⁴⁵ dense de genel olarak fetva ehline şeriat ehli, takvâ ehline tarikat ehli denmiştir.⁴⁶ Bu bilgiler çerçevesinde, İslam'ın takva yönüne göre hareket edilmesine tarikat denilir. Tarikat, Allah Elçisi'nin fiillerinin uygulanma safhası olduğu için tarikatın âdâbını yerine getiren kişi gönül ehli kabul edilir.⁴⁷ Şeriat ve tarikat birbirinin zıddı değil, bir yol içerisinde birbirinin tamamlayıcısıdır.⁴⁸

Tarikat yolculuğundan sonra hakikat derecesi zahir olur. Hakikat her şeyin özüdür ve Hz. Muhammed'in hallerinden oluşur.⁴⁹ Hakikat

40 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1999 s. 302-309.

41 Karahisârî, *Münîye*, vr. 6a.

42 Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 140a.

43 Karahisârî, *Münîye*, vr. 108a.

44 Karahisârî, a.g.e., vr. 9a.

45 Karahisârî, a.g.e., vr. 6a.

46 Karahisârî, a.g.e., vr. 55a.

47 Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 140a.

48 Karahisârî, *Münîye*, vr. 4a.

49 Karahisârî, *Münîye*, vr. 72b-73a.

ile hem-dem olana Hak ehli denir.⁵⁰ Hakk'a ulaşmayı veya Hak olmayı öğreten ilme ise hakikat ilmi denir. "Hakikat ilmi 'Rabbim beni terbiye etti. Terbiyemi ne güzel yaptı.'" mektephânesinde bir şeyhten öğrenilir."⁵¹ Hakikat aşamasından sonra temel bilgi alanı olan marifet derecesi gelir.⁵² Marifet ehline arif denir.⁵³

İnsanların fitratında şeriat vardır. Şeriatta gayret sonucu tarikat, tarikatta gayret sonucu hakikat, hakikatte gayret etme sonucu da marifet elde edilir. Şeriat, Resûl'ün sözlerinden, tarikat fillerinden, hakikat hallerinden oluşur. Marifet ise sermayedir.⁵⁴ Bunların temeli birdir ancak dört ismi vardır. Her şeyin aslı şeriata göredir.

Şeriatın kitaplardan öğrenilmesi mümkün olmasına rağmen, Karahisârî'nin onun şeyhten öğrenilmesi gerektiğini vurgulamasının nedeni, tarikatin, hakikatin ve marifetin şeriatın üzerine bina edilmesinden kaynaklanmasıdır.⁵⁵ Ayrıca bu düşüncesi, zamanındaki medreselerde öğretilen şeriat ilimleri konusunda tekke şeyhlerinin de yeterli ve yetkin olduğunu göstermektedir.

Karahisârî'nin eserlerinde şeriat, tarikat, hakikat ve marifet bütünlüğü vardır. Bunlar birbirinin tamamlayıcısıdır. Adeta alt kapı üst kapının maddesi, üst kapı alt kapının formu konumundadır.

2.2. Seyr ü Sülûk

Seyr ü sülûk, rûhî, ahlâkî ve mânevî yükselişin adıdır. Diğer bir tabirle, seyr ü sülûk; tasavvuf yolunda, o yolun emir, edeb, usûl ve prensiplerine uygun hareket ederek yaşamaya denir. Seyr ü sülûk, kişinin nefsini yenmesine ve Hakk'a ulaşmasına yardımcı olur. Kişi ve meşrep farklılığına göre her tarikatın kendine has seyr ü sülûk yöntemi vardır. Bu yöntemle insanda yeti olarak var olan ilâhî yön fonksiyonel hale getirilmeye çalışılır.

Seyr ü sülûkun konusu insandır. Kur'an'da geçen Allah'ın, insana kendi

50 Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 140a.

51 Karahisârî, *Münîye*, vr. 9a.

52 Karahisârî, a.g.e., vr. 73a.

53 Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 140a.

54 Karahisârî, *Münîye*, vr. 72b-73a.

55 Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 136b.

ruhundan üflediğiyle ilgili ayetler,⁵⁶ insanda ilâhî ve rabbânî bir yönün bulunduğuna işaret etmektedir.

Seyr ü sülûk, daha önce bu yolu yürüdüğü için engellerini bilen bir şeyh öncülüğünde ve denetiminde gerçekleşen tasavvufî bir eğitim sürecidir. Eğitime talip ve tâbi olana sâlik/yolcu denir. Şeyh, yolcunun kendisini keşfetmesine ve her türlü problemini çözmesine yardımcı olur.⁵⁷

Karahisârî, seyr ü sülûk konusunu zahir-batın ayırımına göre incelemiştir. Ona göre yolcunun Allah’a seyri, bâtınladır. Ancak, zâhirden de yani bedenden de yardım alınır.⁵⁸ Ancak zâhirden ziyade bâtınla gerçekleşir. Zâhir şahadetle, bâtın gayble ilgili olduğundan, seyr ü sülûk gayb anlayışı üzerine bina edilmektedir. Gayb, farklı yönlerden çeşitli sınıflamalara ayrılır. Karahisârî gaybı, “varlık” yönünden ele alır ve şu şekilde bir sınıflamaya tabi tutar: “Gayb mertebeleri varlık durumuna göre altı kısımdır: 1- Gayb-i nefs 2- Gayb-i kalb 3- Gayb-i akıl 4- Gayb-i ruh 5- Gaybi’l-guyûb 6- Gayb-i guyûbi’l-guyûb.⁵⁹ Bunların dışında bir de sözden ibaret olan gayb-i cüz’î vardır ki, bunun üzerinde durmamaktadır.

Karahisârî, seyr ü sülûk yöntemini gaybin mertebeleriyle ilişkilendirmekte, makam ve halleri de gayb mertebeleri içerisinde ele almaktadır. Karahisârî, makamları açıklamaya “gayb-i nefis mertebesi”nden başlamaktadır. Gayb-i nefis mertebesi, nefsin dereceleri olan nefs-i emmâre, nefs-i levvâme ve nefs-i mutmainne makamlarını içermektedir.⁶⁰ Nefsin makamları sona erdikten sonra yolcu, geçici vuslat hali yaşar. Sonra Hakk’a vâsıl olur, kurbîyet kazanır ve “seyr ilallâh” mertebesine ulaşır. Seyr ilallâh mertebesi; kalbin menzildir ve gayb çeşitlerinden gayb-i kalbîye girer. Gayb-i kalbîde ve seyr ilallâh mertebesinde yollar kalp yardımıyla kat edilir. Gayb-i kalbî mertebesinde; sırasıyla sıdk, üns, zikr-i kalbî ve fakr makamlarına ulaşılır. Fakr makamı neticesinde kudî nurla aydınlanıp gayb-i akıl alanına girilir.⁶¹

Gayb-i akıl mertebesinde kesb ve cezb kuvveleri vardır. Bu mertebenin başlangıcında kesb kuvvesi galiptir. Sonunda ise kesb kuvvesi gizlenir,

⁵⁶ Hicr, 15/29, Secde, 32/9, Sâd 38/71-72.

⁵⁷ Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 17a.

⁵⁸ Karahisârî, *Münve*, vr. 75a.

⁵⁹ Karahisârî, a.g.e., vr. 75a.

⁶⁰ Karahisârî, a.g.e., vr. 77b.

⁶¹ Karahisârî, a.g.e., vr. 76a.

cezb kuvvesi baskın gelir. Bu mertebede aklın etkisi vardır. Gayb-i akıl mertebesinde sırasıyla ihsan, hikmet, basîret, fırâset, sekîne, itmi'nân, sır, ilâhî mevhibe, irâde, mahabbet, cezb, gayret, şevk, kabz, vecd ve bast menzilleri vardır. Gayb-i akıl mertebesi nihayetinde, gayb-i ruh mertebesine ulaşılır. Gayb-i ruh mertebesinde ruh, zevk, lahz, telvîn, safâ, sır ve hayret menzilleri bulunur.⁶²

Gayb-i ruh mertebesinden sonra, gaybi'l-guyûb mertebesine ulaşılır. Gaybi'l-guyûb mertebesinde gurbet, gark, gaybet, hafî, mükâşefe, müşâhede, muâyene, kabz, bast, fâni, sahv, ittisâl ve infisâl menzilleri bulunmaktadır. Gaybi'l-guyûb mertebesinden sonra da, gaybi guyûbi'l-guyûb mertebesine ulaşılır. Gayb-i guyûbi'l-guyûb mertebesinde mârifet, Zât-ı ahadiyyette fenâ, bekâ, tahkik, telbis, vücûd, tecrîd, tefrîd, tevhîd, aşk ve vahdet-i izâfî menzilleri vardır.⁶³ Gayb-i guyûbi'l-guyûb mertebesinin neticesinde, ulûhiyyet izâfî olarak bilinebilir. Fakat tevhîd-i zâta işaret edilebilir. Zira aklın sınırlılığı gizlilikleri keşfetmede yeterli değildir.⁶⁴

Karahisârî, makam ve halleri açıklamadan önce “menziller yüz tanedir.”⁶⁵ demiş, ancak neyin makam ve hal olduğu açık, net ve anlaşılır değildir. Menziller ve haller sistematik olarak ortaya konulamadığından yüz makamın neler olduğunun tespiti zorlaşmaktadır.

Karahisârî, seyr ü sülûku zâhîrle ilgili olan nefisle başlatır, bâtının son noktası olan “zât-ı ahadiyyete işaret (vahdet-i izâfî)” ile bitirir. Bu nedenle Karahisârî'nin yaklaşımı zâhirden bâtına doğru bir yol izlemektedir. Tasavvuf kaynaklarında, seyrin dereceleri genellikle, seyr ilallâh, seyr fillâh, seyr maallâh ve seyr anillâh olarak sıralanır.⁶⁶ Karahisârî ise, ifade edildiği gibi, seyr ü sülûku gayb-i varlık mertebelerine göre sıralamaktadır. Anlam itibariyle, gayb-i nefis ve gayb-i kalb seyr ilallâh, gayb-i akıl ve gayb-i ruh seyr fillâh, gaybi'l-guyûb seyr maallâh ve gayb-i guyûbi'l-guyûb seyr anillâh dereceleriyle benzerlik arz eder, ancak birbirlerinin aynı değildir.⁶⁷

Karahisârî'nin seyr ü sülûk konusunda istifade ettiğini söylediği

62 Karahisârî, a.g.e., vr. 76b.

63 Karahisârî, a.g.e., vr. 72a-77b.

64 Karahisârî, a.g.e., vr. 118a.

65 Karahisârî, a.g.e., vr. 77b.

66 Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Mes'eleleri*, Erkam Yay., İstanbul 2004 s. 80.

67 Karahisârî, *Münve*, 75a.

Abdürrezzâk Kâşânî'nin Şerhu Menâzili's-Sairin'de⁶⁸ ve şeyhi Akşemseddin'in *Risâletü'n-Nûriyye*'sinde⁶⁹ seyr ü sülûk açısından varlıklar gayb durumlarına göre ele alınmamıştır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla Karahisârî'nin seyr ü sülûk yöntemi diğer mutasavvıflarla da benzer değildir. Bu nedenle Karahisârî'nin seyr ü sülûku gayb-i varlık mertebelerine göre ele alması, kendine has bir yaklaşım tarzıdır.

Seyr ü sülûk şeyh gözetiminde sâlik tarafından gerçekleştirildiği için, seyr ü sülûkun unsurları olarak şeyh, fakr/derviş, halvet ve zikir konularına değinilecektir.

2.3. Şeyh Anlayışı

Karahisârî, ilk önce şeyh konusuna, dini açıdan yaklaşmış ve şeyhin gerekliliği ile ilgili “Onların içinden buyruğumuzla doğru yola ileten rehberler tayin ettik”⁷⁰ ayetini; hadis olduğu tartışmalı olan “Şeyhi olmayanın dini yoktur” sözünü; “Eğer Mürebim olmasaydı, Rabbimi bilemezdim.” Hz. Ali'nin sözünü; “Şeyhi olmayanın şeyhi, şeytandır” Bayezid-i Bestami'nin sözünü bu konuda deliller olarak ileri sürmüştür.

Karahisârî'ye göre bir şeyhe tabi olmak dînî bir zorunluluktur. Şeyhe uymanın zorunluluğunun pratik nedeni şeytanın insanı Hakk'ın yolundan alıkoyması düşüncesidir ki, şeytanın bu izni “Senin mutlak kudretine and olsun ki insanların hepsini mutlaka azdıracağım”⁷¹ ayeti ile ifade edilir. Bu ayet gereğince şeytan, şeyhsiz yolda gidenleri gâflette iken helak eder.⁷²

Seyr ü sülûk denilen yolculukta, yolcu, kavuşulması arzulanan Hak'la ilgili bir hedef, bir de bu yolu önceden yürümüş ve hedefe ulaşmış şeyh veya mürşid denilen bir rehber gereklidir. Doğru rehber ve doğru yöntem bulunduğu zaman zor da olsa yol aşılır ve hedefe varılır. Yanlış rehberle veya kendi başına yola çıkmak akıl kârı değildir.⁷³

Şeyh olmanın şartı, farklılıkları bilen, kültürlü, psikoloji ve kıyafet ilmini

68 Abdürrezzak Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirin*, Süleymâniye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., No: 1347.

69 Akşemseddin, *Risâletü'n-Nûriyye*, Süleymâniye Ktp., Esad Efendi Böl., No: 429.

70 Secde, 32/24.

71 Sâd, 38/82.

72 Karahisârî, *Münîye*, vr. 8b-9a.

73 “Yola girersen yürüme bî-refik / Kim refik evvel gerek andan tarîk” Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 44b.

“Her kimin kim rehberi baykuş ola / Yolu vîranlara dâim tuş ola” Karahisârî, a.g.e., vr. 38b.

bilen, feraset sahibi, sülûkun zirvesine ulaşmış hakikat yolcusu olmasıdır.⁷⁴ Şeyh denilince her ne kadar ilk bakışta insanların önüne olumlu bir şeyh portresi çıksa da, şeyhin sahtesi de olabilir. Sahte şeyhlerin özellikleri şunlardır: şeyh önünde sıkıntı çekmemiş, çileye tâbi tutulmamış, emek vermemiş, fenâ makamına ulaşmamış, icâzet-nâme alamamış, mürid çoğaltmak isteyen, mal ve şeref arttırmak gibi nefesine uyan, Hakk'ı unutan ve Hakk yolundan ayrılan kişiler. Bir grup insanın şeyh diye birisine bağlanmasıyla veya ben flancanın oğluyum demesiyle de şeyh olunamaz.⁷⁵

Doğru/Gerçek bir şeyhe bağlanan ancak yetersiz olan bir mürid, şeyh vasıtasıyla sonsuz hayata bir yol aralayabilir.⁷⁶ Şeyhin yol göstermesiyle, yolcunun kalbinde gaybî keşifler hâsıl olur ve gönül gözü açılır. Başkalarına gayb olan her ilim, yolcuya zâhir olur. Bu suretle Hz. Ali'nin "perde-i gayb açılrsa yakînîm ziyadeleşmeyecek" sözü gerçekleşir.⁷⁷

Karahisârî'ye göre tasavvufa has olan seyr ü sülûk yolunda önceden bu yolu yürümüş ve hedefe varmış bir şeyhe ihtiyaç vardır ve bu yol şeyh olmadan yürünmez. Bu durum, ayet, hadis ve evliyaların sözleriyle sabittir. Şeyh mürid ilişkisinde, mürid şeyhe hizmet etmeli, şeyh de ona şeriatı, tarîkatı ve hakikat ilmini öğretmeli, onun kendisini bilmesine ve Hakk'a ulaşmasına yardımcı olmalıdır.

2.4. Fakr/Derviş Anlayışı

Karahisârî, fakr ve dervişlik, fakir ve derviş kelimelerini birbirinin yerine kullanır.⁷⁸ "Fakr yokluktur, yani adem-i mahzıdır."⁷⁹ "Fakir de yokluk hırkasını giyen ve tamamen mahv olarak fenâyâ ulaşan kimse demektir. Zira ihtiyaç mevcut sıfatıdır."⁸⁰ Bu yüzden fakirin ihtiyaç halinden kurtulması gerekir.

Rabb'i ve nefsi bilmek yolcunun fakr mertebesine ulaşmasına bağlıdır.⁸¹ "Fakrın şekli ve özü sevgidir, zâhirî ve bâtinî yönleri vardır. Bâtını tarafını

74 Karahisârî, a.g.e., vr. 49a-b.

75 Karahisârî, a.g.e., vr. 83b.

76 "Pir eteğin tutan nakıyyül-hadd / Ays-ı bâki bulur hayât-ı ebed" Karahisârî, *Münşe*, vr. 24a.

77 Karahisârî, a.g.e., vr. 8b-9a.

78 Karahisârî, *Münşe*, vr. 72b.

79 Karahisârî, *Münşe*, vr. 73a.

80 Karahisârî, a.g.e., vr. 72b.

81 Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 145a.

Hak verir, yolcu ise gücü yettiğince zâhirî tarafını korumalı ve devam ettirmelidir.”⁸² “Fakr makamına ulaşan yolcunun hiçbir nesneyi kendisine izafe etmemesi, hiç bir şeyi kendi mülkü olarak bilmemesi ve kendi elindekileri emanet olarak görmesi gerekir. O zaman yokluk hırkasını giyer ve yokluk anlarında fakrı kemâle erişir.”⁸³

Karahisârî’nin ifadelerinde, “derişlik üç çeşittir; ıstırârî, ihtiyârî ve hakîkîdir. Fakr-ı ıstırârîdeki derişin dünyası yoktur, ancak dünya istekleriyle meşgul ve dünyaya kuldur. Fakr-ı ihtiyârîdeki deriş dünyayı terk etmiş ve ailesinden dahi kaçıp boş mekanlara gitmiştir. Fakr-ı hakîkîdeki deriş (Allah’a ulaştığından dolayı) Allah’a ihtiyaç duymayan kimsedir.”⁸⁴ Karahisârî, derişlik çeşitlerinden fakr-ı ıstırârînin hayatın anlamını kavrama yolunda insanı kendisine yabancılaştıracağını, mecburiyet anında fakr-ı ihtiyârînin tercih edilebileceğini, ancak yolcunun sadece fakr-ı hakîkîde kendisini keşfedebileceğini vurgulamıştır.⁸⁵

Daha ziyade fakr-ı hakîkî üzerinde durur ve şunları ifade eder: “İki cihanda da fenâ bulmayan fakîre fakr-ı hakîkî denmez. Fakr-ı hakîkînin olabilmesi için yolcu, kendisindeki her izafeyi terk etmelidir ki ‘tevhîd sonradan izâfe edilenleri düşürür’ mertebesine ulaşabilsin. Baştan sona fenâ olan ‘fakir Allah’a ihtiyaç duymaz.’”⁸⁶ Çünkü ihtiyaç ortadan kalkmış ve sadece Hak kalmıştır.⁸⁷ Fakr-ı hakîkî ile zât ve sıfat fânî olur. Belki zâtın nuru dışındakiler kaybolur gider.⁸⁸

Karahisârî’nin fakr ayrımı diğer mutasavvıflardan farklıdır; mutasavvıfların maddî fakirlik olarak kastettikleri fakirlikle fakr-ı ıstırârîyi, manevî fakirlik olarak ifade ettikleri fakirlikle de fakr-ı hakîkîyi aynı anlamlarda kullanır. Karahisârî’nin farklılığı, fakirlik çeşidi olarak bir de fakr-ı ihtiyârîyi gündeme getirmesidir. Ayrıca, hadisleri yorumlarken kendi fakr ayrımına göre incelemesi ve bu konuda delil teşkil eden hadisleri de mutasavvıfların çoğunluğundan farklı yorumlaması kendine özgü düşünceleri olarak göze çarpmaktadır.

⁸² Karahisârî, a.g.e., vr. 132a.

⁸³ Karahisârî, *Münîye*, vr. 73a.

⁸⁴ Karahisârî, a.g.e., vr. 72b.

⁸⁵ Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 132a.

⁸⁶ Karahisârî, *Münîye*, vr. 73b.

⁸⁷ Karahisârî, a.g.e., vr. 73b.

⁸⁸ Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 132a.

Hız. Muhammed bir sözünde 'fakirlik övüncümdür.' başka bir sözünde de 'fakirlik iki âlemde de yüz karasıdır.' demiştir. Fakr, sırf ademden ibaret olduğundan 'yüz karası' ifadesi dünyada ve ahirette yolcunun fenâsına işarettir. Zira 'kara zulmet' adem manasına gelir.⁸⁹ Karahisârî, bu hadisi yorumlarken mutasavvıfların maddî fakirlik olarak (olumsuz anlamda) ele aldığı, 'yüz karası' ifadesini, manevî fakirliğe göre (olumlu anlamda) yani, hakikî fakra göre ele almaktadır.

Karahisârî, insanın fakr karşısında şayet akıllı ve dini varsa üç durumdan birisini seçmesi görüşündedir: Ya fakir ol, ya her zaman fakirle ol. Eğer, hakikatte fakir olamazsan bari surette onlara benze. Ya da ikisini de yapamazsan inanarak gönülden fakrı sev.⁹⁰

Seyr ü sülûk bölümünde ifade edildiği gibi fakr makamı gayb mertebelerinden gayb-i kalbî mertebesinin sonunda oluşur. Ondan sonra gayb-i akıl mertebesi gelir.⁹¹ O, fakr makamını gayb-i akıl mertebesinden önce meydana gelen bir makam olarak ifade etmektedir. Kendi ifadesiyle gayb-i akıl mertebesinde ilk zamanlarda kesb kuvvesi etkindir. O zaman kesb kuvvesinden önce 'adem' nasıl meydana gelebilir? İzafetlerin düşmesi gayb-i guyûbi'l-guyûb mertebesinde olan tevhîd makamında gerçekleşir. Yine kendi ifadesiyle fakrda da izafetlerin düşmesi gerekir. O zaman altıncı gayb mertebesinde gerçekleşecek olan izafetlerin düşmesi meselesi, ikinci gayb mertebesinde nasıl gerçekleşmiştir? Farklı bir açıdan da, kesb kuvvesinin olduğu yerde izafetler tamamen düşer mi? Bu durum Karahisârî'nin seyr ü sülûk sisteminde çelişki gibi durmaktadır.

Karahisârî'ye göre, fakr-ı hakîkiye ulaşıldığında zâtın nuru dışındaki zât ve sıfatların fânî olması gerekir. Burada zâtın "nurundan" kasıt, Allah'ın insana ruhundan üflemesi sonucu, insanda var olduğu söylenen Allah'ın ruhuyla ilgili bir nurdur. O zaman buradan hareketle fakrın nihayetine ulaşan yolcunun göreceği kendi gerçekliğidir, denebilir. Ancak daha doğru gözüken yorum, Nur'dan tecelli eden varlığın tecelli ettiği ve kendi özü olan nura ulaşması olabilir.

89 Karahisârî, *Münîye*, vr. 73a. Karahisârî, fakir kelimesine yüklediği anlamlar konusunda çağdaşı Kemal Paşazade ile benzer düşünmektedir. Bkz. Şamil Öçal, "Kemal Paşazade," Ed. Ömer Bozkurt, *Türk İslam Düşüncesi Tarihi*, Divan Kitap, Ankara 2014 s.472.

90 Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 132a.

91 Karahisârî, *Münîye*, vr. 75a.

Yolcu, fakr-ı hakîkîde “Ene’l-Hak” der.⁹² Bu makam izafetin düşmesini ve vahdet olan Mutlak Hakk’ın fark edilmesini sağlar. O zaman insanın lisanından Ene’l-Hak sözü dökülür ki, bu Hakk’ın söylettiği bir cümledir.⁹³ Sıfat ve zât fânî kılınarak “Fakr tamamlandığında sadece Allah vardır.” anlamındadır. Bu makam gereğince ‘kendimi noksan sıfatlardan tenzih ederim. Şanım ne yücedir! Cübbemin altındaki Allah’tan başkası değildir. Ben Hakk’ım’ sözleri sadır olur. Ene’l-Hak demek fakrın sonu, ulûhiyyet davasının başlangıcıdır.⁹⁴ Bu düşünceye göre fakr makamında, Ene’l-Hak denebilir. Bunu söyleyen doğru yoldadır. Ancak halk onu sapık zanneder.⁹⁵ Hakîkî fakr makamında zâtın nuru dışındakiler kaybolacağı için, yolcunun “Ben Hakkım” vb. sözleri söylemesi, aslında, o sözlerin yolcuya değil de Hakk’ın lisanı veya zâtın nuruna yani yolcudaki Allah’ın nuruna ait olduğu söylenebilir.

Bu konuda Karahisârî’nin orijinalliği, fakrı sınıflandırmasının ve fakr konusundaki hadisleri yorumlamasının genel tasavvufî anlayıştan farklı olmasıdır. “Hiç ve yok” olmanın özünü sevgi olarak açıklamıştır ki, sevginin bir Müslümanın veya mutasavvıfın hayatında zorunlu bir özellik olması gerektiği gerçeğini ortaya koymaktadır. Fakr makamını gayb-i mertebelere göre değerlendirmesi ise kendi görüşleri içerisinde tutarlı görülmemektedir. Fakr makamını gayb-i guyûbi’l-guyûb mertebesi içerisinde alsa idi -fenâ fillâh makamıyla birlikte- daha tutarlı olabilirdi.

2.5. Halvet Anlayışı

Halvet yalnız kalıp, تنها bir köşeye çekilmek anlamına gelir. Seyr ü sülûkun önemli aşamalarından birisidir ve yolcunun bir şeyh gözetiminde yaptığı bir uygulamadır. İstilah olarak “dervişlerin تنها ve ıssız bir yere çekilip çetin bir perhiz ve nefis mücahadesi döneminden geçmeleri, bu süre içinde gıda, uyku ve dünya kelamını en aza indirerek hem beden hem de zihnen azamî derecede ibadet ettikleri sürecin ismidir.”⁹⁶

Halvet, kaç günlük süreyi kapsar? Halvetin şartı ve gayesi nedir? Halvette

92 Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 61b.

93 Karahisârî, *Münîye*, vr. 73b.

94 Karahisârî, a.g.e., vr. 74a.

95 Karahisârî, a.g.e., vr. 74a.

96 Uludağ, a.g.e., s. 96.

ne kadar yenilir, ne kadar içilir, ne kadar uyunur? Halvetin sonucunda ne amaçlanır? Halvet konusunda genel olarak bu sorulara cevap aranır.

Halvetin kaç günlük bir zamanı kapsadığı tartışmalı bir meseledir. Karahisârî'ye göre, “Halvet, zilkâde ayının tamamı ile zilhicce ayının ilk on gününü kapsayan kırk günlük bir zamandır.”⁹⁷ Halvetin kırk günlük bir süreyi kapsamasının nedeni, Hz. Âdem'in yaratılışında geçen kırk gün ifadesi,⁹⁸ Hz. Musa kıssasına ve Hz. Muhammed'in “Kim kırk gün Allah için ihlasla amel ederse, kalbinden diline hikmet pınarları fışkırır.”⁹⁹ sözüne dayanmaktadır. Karahisârî halvet müddetinin kırk gün olduğunu kabul ederek, eserini tercüme ettiği Sadreddin'in tercih ettiği otuz gün fikrine katılmamıştır.¹⁰⁰

Allah, Hz. Âdem'in toprağını kırk gün yoğurur. Her yoğurmada bir perde meydana gelir. Her perde bir engel olduğundan insanı Allah'tan uzaklaştırır. Ancak Âdem, o perde sayesinde dünyayı imar etme gücüne sahip olur ve insan perdeler sayesinde ayık olur. İnsan bu perdelerle öz vatanından engellenmeseydi asla dünya nimetleriyle nimetlenmezdi. Perdeler yolcuyu, kurb (yakınlık) makamından bu'd (uzaklık) makamına götürür. Bu vesileyle yolcu, hikmet âlemini oluşturmaya ve yeryüzünde hilâfete yetkili olur.¹⁰¹ Aslında perdeler, Hakk'ın bilinmesinde engeldir. Ancak yolcunun, dünyayı imar etmesi, hikmet âlemini oluşturması ve hilafete yetkili olması gibi birçok önemli işlevleri fonksiyonel hale getirmesi, bu perdeler sayesinde gerçekleşir.¹⁰² Perde ve Hakk'a ulaşma birbirine zıt olmakla birlikte biri diğerine muhtaçtır. Birinin olması diğerini gerektirmektedir.

Halvete girmeden önce yapılması gerekenler, yaşam kaygısından uzak durmak, Hakk'a doğru yönelmek, itaatle meşgul olmak ve halkı terk etmektir. İnsan bu şartlarda halvete girince kendine engel olan perdelerin her birinden kurtulur ve perdeler kalktıkça Allah'a bir menzil yaklaşır. Erbain (kırk gün) tamamlandığında perdeler kalkar. Halvet yapan yolcuya

97 Karahisârî, *Münye*, vr. 44a.

98 Karahisârî, a.g.e., vr. 44b.

99 Karahisârî, a.g.e., vr. 44a.

100 Sadreddin, *Selve*, vr. 21a-23a.

101 Karahisârî, *Münye*, vr. 44b-45a.

102 Perdelerin dünyayı imar etmesi konusuna ilişkin ileri sürülen gaflet teorisiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülkerim Suruş, *Peygamberler Aydınların Önderleri*, Çev. Abdullah Kutlu, Ankara 1990.

manevi bilgiler verilir ve artık yolcu bu ilimlerden haberdar olur.¹⁰³ Halvet sürecindeki şartlar ise ihlas,¹⁰⁴ kırk günlük olması, az yemek ve Hakk'a yönelmektir.¹⁰⁵

Halvetin amacı insanı Hak'tan uzaklaştıran nefsi yenme mücadelesidir. Nefs halkla birlikte olmayı sever. Nefsi alışkanlıklarından uzaklaştırarak Hakk'ın hizmetine yoğunlaştırmak gerekir. Halvetin ilk başında nefse ağırlık gelir. Daha sonra da kalpte tatlılık ve rahatlık oluşur. Yolcu her bir günde ihlaslı bir amel yapmakla tabii ve toprak tabakasından bir tabaka keşfeder. Erbain tamamlanınca perde çeşidinde kırk tabaka açılır ve yolcunun ruhsal sıhhati düzelir. Erbainden sonra dünyaya meyletmez, zühd yolundan gider, gururdan kaçır ve âhirete rağbet ederse ihlasın şartlarına dikkat ettiği anlaşılır. Halvetin sonunda hikmete kapı aralanamadı ise, halvetin şartları yerine getirilememiş özellikle ihlaslı olunamamış demektir. Çünkü ihlas yoksa Hakk'a ibadet edilmiş sayılamaz. Hizmeti Hakk'a özel olmayanın mabudu Hak olamaz.¹⁰⁶

Halvet sonunda seyr ü sülûkun başarısızlığını bazı mutasavvıflar kısmen şeyhe ve kısmen müride bağlarken¹⁰⁷ Karahisârî, tamamen müride bağlamaktadır. Ayrıca tasavvuf kitaplarında genellikle, ayrıntılara varıncaya kadar halvette neler yendiğinden, ne kadar uyunduğundan ve ne zaman ibadet edildiğinden bahsedilmektedir. Karahisârî bu hususlara ilke bazında değinmiş, ayrıntılara girmemiştir.

Halvet şartlarına riayet edilerek yerine getirilmesi sonucunda “Hakk'a yönelenlerin kalbinde Allah'la konuşmanın bir çeşidi olan ledünnî ilimler meydana gelir.”¹⁰⁸

Karahisârî'nin halvet konusundaki görüşleri incelendiği zaman, çoğunlukla Sühreverdî'nin yazdıkları ile anlam bütünlüğü içerisinde olduğu görülmektedir.¹⁰⁹ Karahisârî, halvetle ilgili tercüme ettiği *Selve* adlı eserden bilgileri aldıktan sonra, *Avârifü'l-Maârif*'ten alıntılar yapmaktadır.

103 Karahisârî, *Münve*, vr. 44b-45a.

104 Karahisârî, a.g.e., vr. 45b.

105 Karahisârî, a.g.e., vr. 44a.

106 Karahisârî, a.g.e., vr. 45b.

107 Kara, a.g.e., s. 213.

108 Karahisârî, a.g.e., vr. 44a.

109 Krş. Karahisârî, a.g.e., vr. 43b-45b.: Şihabeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, (Gerçek Tasavvuf), Ter. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2004. s. 263-267.

Bu konudaki farklılığı kitabını tercüme ettiği Muvaffak Sadreddin'in görüşüne katılmamasıdır. Bu da tercüme ettiği kitabı aynen aktarmadığını, taklitten ziyade tahkik ve tedkik ettiğini göstermektedir.

Mürîd, halvete girmekle yeni bir düşünce ve eylem şekli denememektedir. Diğer zamanlarda anlama ve yaşama kaygısı taşıdığı meselelere yoğunlaşmaktadır. Sonra da halvette elde ettikleri bilinçliliği ve ahlâkîliği hayatının bütün anlarına yaymak istemektedir. Karahisârî'nin halvet konusundan sonra fütüvvet konusunu ele alması, zikredilen düşüncede olduğuna işaret etmektedir. Ancak biz tasavvufun özel alanlarından olan zikir konusu üzerinde duracağız.

2.6. Zikir Anlayışı

Zikir kelimesi anmak, hatırlamak ve yâd etmek anlamlarına gelirken, tasavvufta zikir Allah'ı anmak, her zaman O'nun huzurunda olduğunu hissetmektir. "Zikirde 'esas unsur', diğer varlıkları unutarak, hatta yok sayarak Allah'ı anmaktır. Bu şekilde yapılan zikre 'zikr-i muttasıl'; dünya ile ilgili iş ve meseleleri düşünceden çıkarmadan yapılan zikre ise 'zikr-i munfasıl' adı verilir."¹¹⁰ Bu konuda Karahisârî, zikr-i muttasıl görüşünü tercih etmiştir. Çünkü onun zikir konusundaki temel tutumu Hak'tan gafil olmamak,¹¹¹ duygu, düşünce, his ve yaşayışta her an O'nunla olmaktır.

Karahisârî'ye göre zikrin şartları: (1) İnsan gücü ölçüsünde zikir yapmalıdır. (2) Zikirde insan ne söylediğini bilmelidir. (3) Zikirde devamlılık esastır.¹¹² (4) Günah ve cehalet zikirden alınacak lezzeti önler.¹¹³

Zikir, mutasavvıfların üzerinde durduğu en önemli ibadet çeşitlerindendir. Sesli veya sessiz yapılabilir. Herhangi bir zikir şeklini savunanlar görüşlerini ispatlamak için bizzat Kur'an'dan delil getirmişlerdir. Karahisârî'nin eserini tercüme ettiği Sadreddin, zikrin zikr-i hafî olması yönünde görüş belirtmiştir.¹¹⁴ Karahisârî ise Akşemseddin'e tabi olarak zikr-i cehriyi kabul etmiştir.¹¹⁵ Karahisârî'nin benimsediği cehrî zikir,

110 Kara, a.g.e., s. 200.

111 "Zikri Hakdan gâfil olan bir zaman / Hem dem-i şeytan olursun bî-güman" Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 133a.

112 Karahisârî, a.g.e., vr. 133a.

113 Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 133b.

114 Sadreddin, a.g.e., vr. 26a.; Karahisârî, *Münîye*, vr. 55b.

115 Karahisârî, a.g.e., vr. 59a.

tarikatlar açısından Hz. Peygambere Hz. Ali kanalı ile bağlananların takip ettiği bir yoldur.¹¹⁶

Karahisârî'ye göre, “zikir, cehri (sesli) olursa öğrenim yerine geçer.”¹¹⁷ Deyiş veya ilahi şeklinde sesli eğitim öğrencide kalıcılığın oluşması açısından önemlidir. Nitekim dini eğitimin sesli ilahi formatında düzenlenmesi Platon'dan günümüzde özellikle Hristiyan âleminde küçük yaştaki çocuklara dini sevdirmek için başvurulan pedagojik bir yoldur. Karahisârî, bu düşüncesinde şeyhi Akşemseddin'den faydalanmıştır.¹¹⁸

Karahisârî zikrin belli bir vaktinin olmaması gerektiğini “daima sana gerektür yad-ı Hak”¹¹⁹ mısrasıyla dile getirmiştir. Zaten, zikrin en önemli hususiyetlerinden ve onun tasavvuf yolunda temel esas olmasını sağlayan özelliklerinden birisi belli bir vaktinin olmayışıdır.

Karahisârî'ye göre; “Hakk'ı zikretmek üç kısımdır: Lisan (dil) ile yapılan zikir; zikr-i âmm. Kalp ile yapılan zikir; zikr-i hass. Sır ile yapılan zikir; zikr-i hassel-has.”¹²⁰ Lisan ile yapılan zikrin en belirgin şekli Kur'an okumaktır. Öyle ki, yolcu, Hakk'ın zikrinden başka dilini kıpırdatmamalıdır. Temiz insanların hali her zaman böyle olur. Kalp ile yapılan zikir Hakk'a iştîyak duymaktır. Buna gönül zikri de denir. Ruhlara gıdadır.¹²¹

Bir de yedi uzvun yedi çeşit zikri vardır; gözün zikri, Hakkın ayetlerini görmek ve Allah korkusundan ağlamaktır. Kulağın zikri, Hakkın zikrini işitmektir. Kalbin zikri, Hakk'ın zikrine iştîyâk etmektir. Dilin zikri, Kur'an okumaktır. Elin zikri, düşkün olduğunda Hak için almak ve varlık sahibi olduğunda Hak için yardım etmektir. Ayağın zikri, hayır işine gitmek ve Allah'ın yaşatıldığı meclislere devam ederek Allah eri olmaktır. İnsan, uzuvlarının hangi amaç için yaratıldığını düşünmelidir. Kul memur olduğundan uzuvlarını amiri için kullanmalıdır.¹²² Buna göre zikir sadece sözle yapılan bir ibadet değil, aynı zamanda insandaki azaların yaratılış gayesi çerçevesinde kullanılmalıdır.

Zikir sürecinde, “kalp temizlenince, zikir dilden kalbe, kalpten sırra,

116 Kara, a.g.e., s. 202.

117 Karahisârî, a.g.e., vr. 59b.

118 Akşemseddin, *Risaletü'n-Nuriyye*, vr. 61a.

119 Karahisârî, *Vahdet-nâme*, vr. 132b.

120 Karahisârî, a.g.e., vr. 133a.

121 Karahisârî, a.g.e., vr. 133b.

122 Karahisârî, a.g.e., vr. 133a-b.

sırdan bütün cüzlere sirâyet eder. Hatta zâkirin kanına ve etine karışır. Sonra büyük bir lezzete ulaşır ki dünya lezzetlerini terazisinin bir kefesine koysalar ve bu zikir lezzetinin bir zerresini diğer kefesine koysalar, bu bir zerre lezzet ağır basar.”¹²³ Zikir zihinsel ve ruhsal bir durum olarak kalmaz, fizik-metafizik/beden-ruh etkileşimi gereği, zâkirin bedenini de etkiler.

Karahisârî, zikri zaman, mekan, lafız ve uzuv kaydıyla sınırlamamakta, duruma ve şartlara göre değişen ancak her daim duyguda, düşüncede ve yapıp-etmelerde Hakk'ın huzurunda olmak anlamını yüklemektedir.

Karahisârî zikir konusunda, zikrin tanımından, zamanından, şartından, çeşidinden ve faydasından bahsetmektedir. Akşemseddin'in görüşünden etkilenmiş olsa da cehrî zikrin öğrenime faydasının olacağını söylemesi ve zikir kelimesine yüklediği anlam kendine özgü önemli ve verimli tespitlerdendir.

Değerlendirme ve Sonuç

Karahisârî temel kaynak olarak Kur'an-ı Kerim ve Hadislerden yararlanmıştır. Bunun dışında Abdullah Ensârî (ö.1089)'nin *Menâzilü's-Sâirin*, Abdürrezzak Kâşânî'nin *Şerhu Menâzil'is-Sâirin*, Zeynü'l-Arab'ın *Şerhu Mesabih*, Akşemseddin'in *Risaletü'n-Nûriyye*, *Vasiyyet-nâme*, Feridüddin Attar (ö. 1220)'in *Esrar-nâme* ve *Mantıku't-Tayr*, Mevlânâ'nın *Mesnevî*, Necmüddin Dâye'nin *Aynü'l-Hayat*, Evhadüddin Kirmani'nin *Rubâi* ve Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif* adlı eserini dikkate almıştır.

Üzerinde durduğu peygamberler; Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed (s.a.v)'dir. Üzerinde durduğu Allah dostları; Hz. Ali, Câfer-i Sâdık, Lokman Serahsî, Zünnûn-i Mısırî, Bayezid-i Bistâmî, Hasan Basrî, Cüneydi Bağdâdî, Hallâc-ı Mansur, Şibli, Ebu Hanife, Ahmet b. Hanbel, İbrahim Ethem ve şeyhi Akşemseddin'dir. Hz. Ali, Hallâc-ı Mansur ve şeyhi Akşemseddin büyük önem atfettiği kişilerdir.

Tasavvuf geleneğinin devam ettiricisi konumundadır. Yararlandığını söylediği ve etkilendiği tespit edilen düşünürler Karahisârî'nin fikirlerini zenginleştirmişlerdir. Tasavvuf alanında en önemli yararlandığı eser *Avârifü'l-Meârif*'tir, yer yer ona da karışıt düşünceler ileri sürmüştür. Bu

123 Karahisârî, *Münye*, vr. 60b.

da onun zamanını ve mekanını dikkate alarak kendine özgü bir tasavvuf anlayışı ortaya koymak istediğine işaret etmektedir.

Eserlerinin muhtevası dîni, tasavvufî ve ahlâkîdir. Eserlerini yazma gayesi, Allah aşkını, dînî ve tasavvufî düşünceleri açıklamak ve yaymaktır. Bunu yaparken insanın özünü kavraması, alemi bilmesi ve Allah'a layık olması konularına odaklanmıştır.

Eserlerinde ayet, hadis, kıssa, kelimî kibar ve mutasavvıf sözlerinden faydalanmıştır. Bu nedenle, bizlere kendisine kadar gelen tasavvufî düşüncenin ve zamanının bilgi birikimini sunmuştur. Konuları anlatış tarzı didaktiktir. Akıcılığı sağlamak için lirizme yönelmiştir. Sade, basit, kolay ve anlaşılır bir dil kullanmıştır.

Karahisârî'nin tasavvufî bir meseleyi incelerken yer yer hadis, tefsir, kelim ve felsefe ilminden faydalanmıştır. Bu noktada, Karahisârî 15. yüzyılın genel görünümü olan ansiklopedist ve eklektik âlim türüne örnektir. Bu bağlamda kendinden önceki İslam ve Osmanlı düşüncesinin devam ettiricisidir.

Karahisârî'nin düşüncelerini yazılı kültür olarak ortaya koyarak Türk diline yaptığı katkılarından dolayı ayrıca dikkate alınması gerektiği söylenmelidir.

Tasavvuf alanındaki görüşlerinde sadece nakilcilik yapmayıp kendine özgü tespit ve hükümlerde bulunmuştur. Seyr ü sülûkta makam ve halleri açıklaması sistematik değildir. Şeyh ve gayb konusunda çeşitli itirazlar yapılabilir olsa da, amaç Karahisârî'nin fikirlerini incelemek olduğundan, konunun eleştirel yönüne değinilmemiştir.

Kaynakça

- Akşemseddîn, *Risâletü'n-Nûriyye*, Süleymânîye Ktp., Esad Efendi Böl., No: 429.
- Bâkî, Edip Ali, *Mısırlıoğlu Abdürrahim Karahisârî*, Yeni Matbaa, Afyon 1953.
- Bursalıoğlu, Nazım, *Afyonkarahisar Mutasavvıfları ve Din Bilginleri*, Taraşlı Ofset Matbaası, Denizli 2000.
- Emir, Hüseyin, *Menakıb-ı Akşemseddîn*, Selçuk Üniversitesi Ktp. Atademir Kitaplığı, No: 4109.
- Erunsal, İsmail E., “Abdurrahim Karahisârî”, İSAM, İstanbul 1988.
- Gönçer, Süleyman, *Afyon İli Tarihi*, İleri Ofset Matbaacılık, Afyon 1991.
- İlgar, Yusuf, *Tarih İçinde Afyonkarahisar'da Kaybolan Eserlerimiz*, Zafer Matbaacılık, Afyon 1991.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1999.
- Karahisârî, Abdürrahim, *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr*, Ankara Millet Genel Ktp., Reşit Efendi Bölümü, No:485.
- Karahisârî, Abdürrahim, *Vahdet-nâme*, Süleymânîye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, No: 281.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Şerhu Menâzili's-Sâirin*, Süleymânîye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., No: 1347.
- Kaya, Fevzi, *Afyon'da Gedik Ahmet Paşa Külliyesi*, DEÜ SBE, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 1985.
- Kıstırak, Saim, *Abdürrahim Karahisârî'nin Vahdet-Nâme'si*, İnönü Üniversitesi SBE (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Malatya 1999.
- Nasrettinoğlu, İrfan Ünver, *Afyonkarahisarlı Şairler Yazarlar Hattatlar*, İpek Matbaası, Ankara 1971.
- Öçal, Şamil, “Kemal Paşazade,” Ed. Ömer Bozkurt, *Türk İslam Düşüncesi Tarihi*, Divan Kitap, Ankara 2014.
- Sadreddîn, Muvaffak, *Kitab'üs-Selve Fi Şerâiti'l-Havle*, İstanbul Beyazıt Devlet Ktp., No:3372.
- Sarıtaş, Kamil, *Mısri Sultan Abdürrahim Karahisârî'de Tasavvuf Felsefesi*, Afyonkarahisar Belediyesi Yay., Ankara 2016.

Suruş, Abdülkerim, *Peygamberler Aydınların Önderleri*, Çev. Abdullah Kutlu, Ankara 1990.

Sühreverdî, Şihabeddin, *Avârifü'l-Maârif*, (Gerçek Tasavvuf), Ter. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2004.

Tuman, Nail, *Tuhfe-i Nâilî*, 1949.

Yazıcıoğlu, Fikri, *Afyonkarahisar Evliyalari ve İlim Adamlari*, Yıldız Matbaası, Afyon 1969.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Tasuvvuf Mes'eleleri*, Erkam Yay., İstanbul 2004.

Yurd, Ali İhsan, Kaçalın, Mustafa, *Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri (1390-1459)*, İFAV Yay., İstanbul 1994.

HACI BAYRAM VELÎ'NİN HULEFASINDAN ŞEYHÎ VE ŞEYHÎ BİBLİYOGRAFYASI



YRD. DOÇ. DR.
ADEM ÇATAK

Nevşehir HBV Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ademcatak@hotmail.com

Özet

Germiyanogulları Beyliği'nin merkezi olan Kütahya'da doğan Şeyhî'nin tam adı Yûsuf Sinan'dır. Şeyhî, tahsiline Kütahya'da başlamış divan şairi Ahmedî'den ve diğer âlimlerden ders almıştır. Daha sonra İran'a giderek Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile ders arkadaşı olmuştur.

Latîfî, Tezkiresi'nde, Şeyhî'nin İran'dan Kütahya'ya dönerken Ankara'ya uğradığını ve Hacı Bayram-ı Velî'ye intisap ettiğini anlatır. "Şeyhî" lakabının bu ziyaret esnasında Hacı Bayram-ı Velî tarafından verildiği kabul edilmektedir. Latîfî, Şeyhî'nin Bursa'da Seyyid Nesîmî ile buluştuğunu da söylemektedir. Şeyhî'nin şeyhlik yapıp yapmadığı bilinmese de eserlerinde tasavvufî unsurlara sıkça rastlanmaktadır. Şeyhî, Kütahya'ya döndükten sonra Germiyan Beyi II. Yâkub Bey'in hizmetine girerek onun musâhibliğini ve özel tabipliğini yapmıştır. Osmanlı hânedanıyla ilk teması Emîr Süleyman Çelebi zamanında başlamıştır. Çelebi Sultan Mehmed'in gözünü tedavi etmesinin ardından Osmanlı Devleti'nin ilk reis-i etibbâsı olmuştur. Hayatının son yıllarını nerede geçirdiği tam olarak bilinmemektedir. Muhtemelen II. Yâkub Bey'in yanına dönüp Kütahya'da vefat etmiştir. Ölüm tarihi konusunda kesin bilgi yoktur.

Bu bildiride Hacı Bayram Veli'nin halifelerinden biri olan Şeyhî Yusuf Sinan'ın hayatı ve eserleri hakkında genel bir malumat verilecek ve gelecekte yapılacak çalışmalara bir ışık tutacağı düşüncesiyle o ve eserleri hakkında şimdiye değin yapılmış çalışmaların bir bibliyografyası oluşturulmaya çalışılacaktır.

ONE OF THE CALIPHS OF HADJI BAYRAM-I VELI SHEIKHI AND SHEIKHI BIBLIOGRAPHY

Abstract

The real name of Sheikhi is Yusuf Sinan who was born in Kütahya, the center of Germiyanogulları Principality. Sheikhi, began his education in Kütahya, taked lessons from divan poet Ahmedî and other scholars. Afterwards he went to Iran and became a course friend of Sayyid Sharif al-Jurcani. Latîfî narrates in his Tezkire that Sheikh came over to Ankara for his return from Iran to Kutahya and became a member of Hadji Bayram-ı Veli's circle.

It was accepted that the "shaykhi" nickname was given by Hadji Bayram-ı Veli during this visit. Latîfî also narrates that Sheikh met with Sayyid Nesîmî in Bursa. It is not known whether he was sheikh or not, mystical elements are frequently encountered in his works. Sheikh, after his return to Kutahya, he entered to the service of Germiyan Bey II. Yaqub and dealt with him as an accountancy and private doctor. The first contact with the Ottoman monastery began at the time of Chief Süleyman Çelebi. Following the treatment of Çelebi Sultan Mehmed's eyes, he became first the head of doctors of the Ottoman State. It is exactly not known where he spent the last years of his life. Probably he returned next to Yaqub Bey and died in Kutahya. There is no exact information on the date of death.

In this notification, a general information will be given about the lives and works of Sheikh Yusuf Sinan, one of the caliphs of Hadji Bayram-ı Veli and as a hope that it will shed a light on future works, we will try to create a bibliography of the his works that have already done about him and his works.

A. Şeyhî'nin Hayatı ve Eserleri

Şeyhî'nin ismi kaynaklarda Yusuf Sinan olarak belirtilmiştir.¹ Şeyhî'nin ailesi hakkında malumatımız yoktur. Sadece babasının adının Ahmed olduğu nakledilir. Timurtaş, Şeyhî'nin babasının adını, “Ahmed Mecdeddîn” şeklinde olabileceğini belirtir.²

Şeyhî; Germiyanogulları Beyliği'nde, 773/1371-778/1376³ ya da 786/1385-792/1390⁴ yılları arasındaki bir tarihte Kütahya'da doğmuştur.

Şeyhî, Germiyan Beyi Süleymân Şâh tarafından, eğitim ve tahsil için İran'a gönderilmiş, orada Seyyid Şerîf Cürcânî vb. büyük ilim ve edebiyat adamlarıyla görüşmüştür. Şeyhî, İran'da başta şiir ve edebiyat olmak üzere tasavvuf, tıp ve hikmet ilimleriyle mücehhez olarak Kütahya'ya döndü. Şeyhî, tıp alanında kendisini yetiştirdi ve Hakîm Sinân olarak şöhret buldu. Özellikle göz hekimliği konusunda uzmanlaştı.⁵

Çelebi Mehmed, Karaman Seferi sırasında hastalanınca, tedavi etmek için Şeyhî, Germiyan'dan getirildi. Şeyhî'nin hizmetinden memnun kalan padişah da onu “re'is-i etibbâ” tayin etti.⁶

İran dönüşü sırasında Ankara'da Hâcî Bayram Velî ile tanışıp kendisine intisap eden Şeyhî'ye bu mahlası burada verildi.⁷ Şeyhî, o dönemde Germiyan'da Bayramîlik tarikatının yayılmasını katkıda bulunmuştur.⁸

Şeyhî birçok mutasavvıfla tanışmıştır. Bursa'da Seyyid Nesîmî ile de görüşmüştür.⁹ Şeyhî'nin Emîr Sultân'la görüştüğü de nakledilir Hatta ona intisap ettiğini, onun halifesi olarak irşat faaliyetlerinde bulunmak üzere Alaşehir'e gönderildiğini, burada bir tekke kurduğunu, oğlunun ve torununun da aynı istikamette faaliyetlerini devam ettirdiğini ifade edilir.¹⁰

1 Sehi Bey, Heşt Behişt, Sehi Bey Tezkiresi, Haz.: Mustafa İsen, Akçağ Yay., 1998, 110; Latîfî, Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ, Haz.: Rıdvan Canım, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2000, 337; Mecdî, Mehmed Efendi, Şakâ'ik-ı Nu'mâniyye ve Zeylleri, Hadâ'ikü's-Şakâ'ik, Haz., Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul, 1989, 128.

2 Timurtaş, Faruk Kadri, “Şeyhî Hayatı ve Eserleri Eserlerinden Seçmeler”, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1968, 57.

3 Timurtaş, age., 56.

4 Kurnaz, Cemal, “Şeyhî” Divan Edebiyatı Yazıları, Akçağ Yay., Ankara, 1997, 33.

5 Timurtaş, age., 60-61

6 Timurtaş, age., 60-61

7 Mecdî, age., 129.

8 Güner, Hamza, Kütahyalı Şairler, Kütahya İl Basımevi, Kütahya, 1967, 247.

9 Latîfî, age., 337.

10 Bilgin, Orhan “Şeyhî Hakkında Yeni Bilgiler”. Türklük Araştırmaları Dergisi, 1993, VII: 136-137.

Şeyhî'nin tarikat halifesi olarak irşat postuna oturup oturmadığı tartışmalıdır. Şeyhî'nin tasavvufî çevrelerde önemli bir yeri olduğu bilinen bir husustur.

II. Yakûb Bey'in 832/1428'de Edirne'de II. Murâd'ı ziyareti sırasında ona refakat eden Şeyhî, bu tarihten kısa bir süre sonra memleketi Kütahya'ya döndü ve hayatının sonuna kadar burada attarlık yaptı. Kütahya'da attarlık ve Dumlupınar Camii'nde hatiplik görevinde bulunduğu nakledilir.¹¹

Şeyhî'nin ölüm tarihi de kesin değildir. Şeyhî, 834/1431 dolaylarında vefat ettiği ifade edilmiştir.¹² Şeyhî'nin Alaşehir'de 887/1482-83'te öldüğü, dolayısıyla da yüz yıl ömür sürdüğünü de söylenilmektedir.¹³ Ancak diğer kaynaklara göre Şeyhî'nin mezarı Kütahya'ya bağlı Dumlupınar köyü sınırları içerisinde.¹⁴

Şeyhî'nin on beş kaside, dört terciibend, iki terkihibend, bir mesnevi, iki müstezad ve 202 gazelden oluşan bir *Divan*'ı vardır. Eser Ahmedî ve Ahmed-i Dâî'nin divanlarından sonra Anadolu sahasında tertip edilmiş en eski divanlar arasında önemli bir yere sahiptir. *Hüsrev ü Şîrîn* adıyla kaleme aldığı 6944 beyitten oluşan bir diğer eseri ise Türk edebiyatında yazılan ikinci Hüsrev ü Şîrîn mesnevisidir. Divan edebiyatında hiciv ve mizah sahasının en güzel örneklerinden biri olan *Har-nâme* adlı eseri ise 126 beyitten oluşmuştur. Aruzun "feilâtün mefâilün feilün" kalıbıyla yazılmıştır. Şeyhî'nin, *Kenzü'l-Menâfi* adıyla tıbbı dair manzum bir eseri daha vardır.

B. Şeyhî Bibliyografyası

1. Şeyhî'nin Hayatı Hakkında Malumat Veren Eserler ve Yapılan Çalışmalar:

Açıkgöz, Namık, Riyazü's-Şuara, Riyazî Mehmet Efendi, Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1982.

Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2008. Aşık Çelebi, Meşâirü's-Şuara, Haz.: Filiz Kılıç, İstanbul Araştırma Enstitüsü, İstanbul 2010.

Beale, Thomas William, An Oriental Biographical Dictionary, India Office, London 1894.

11 Güner, age.,247.

12 Timurtaş, age., 68-70),

13 Bilgin, agm., 136.

14 Bülbul, Tuncay, "Şeyhî, Yûsuf Sinâneddin", Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Ansiklopedisi Şeyhî'nin Biyografisi, 2014.

- Beyani, Mustafa Bin Carullah, Tezkiretü's Şuara, Haz.: İbrahim Kutluk, Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Bilgin, Orhan "Şeyhî Hakkında Yeni Bilgiler". Türklük Araştırmaları Dergisi, VII, 1993, 123-139.
- Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri. Kurnaz, Cemal, Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yay., Ankara, 2009.
- Bülbül, Tuncay, "Şeyhî, Yûsuf Sinâneddîn", Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Ansiklopedisi Şeyhî'nin biyografisi, 2014.
- Dilmen, İbrahim Necmi, Târih-i Edebiyyât Dersleri, İstanbul, 1338, I, 47-52.
- Ersoy, Ersen, XVI. Yüzyıl Kaynaklarına Göre Kütahyalı Şairler ve Kütahya'da Edebi Muhit, Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya, 2003, Yüksek Lisans Tezi.
- Fâik Reşad, Târih-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul, 1329, s. 80-101.
- Gelibolulu Mustafa Âli, Kühû'l-Ahbar, Kühû'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı, Haz.: Mustafa İSEN Atatürk Kültür Dil Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 1994.
- Güler, Kadir; Ersen, Ersoy, "16. Yüzyıl Kaynaklarına Göre Germiyan ve Kütahya Şuarası Üzerine Değerlendirmeler" Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Ağustos 2009, Sayı 24, 173-182.
- Güner, Hamza, Kütahyalı Şairler, Kütahya İl Basımevi, Kütahya, 1967.
- Güneş, Mustafa, "Hamdullah Hamdî'nin Tuhfetü'l-Uşşâk'ında Şeyhî Etkisi" Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Kütahya Özel Sayısı Kasım 2014.
- Hoca Sadeddin Efendi, Tacüt-Tevârih, Haz.: İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı, 1975, c.2, 83-87.
- İz, Fahir; Kut, Günay, "Şeyhî" maddesi, Büyük Türk Klâsikleri, 1985.
- Karacan, Turgut, "Şeyhî (Yaşamı, Yapıtları, Kimi Şiirlerinin Açıklamaları)" Deniz Kültür, Samsun 2005.
- Kayabaşı, Bekir, Kafzade Faizî'nin Zübdetü'l-Eşârı, Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya, 1996.
- Kâtîp Çelebi, Keşfü'z-Zünûn an-Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn, Haz., Balcı, Rüştü Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2014.
- Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü's-Şuara, Haz.: Mustafa Kutluk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978.
- Köprülü, Mehmed Fuad, Türk Edebiyatı Tarihi, Haz., Orhan F. Köprülü - Nermin Pekin, İstanbul 1980.
- Kutlu, Şemsettin, Faik Reşat, Eslaf (Eski Bilginler, Düşünürler, Şairler), Tercüman Yay., İstanbul.
- Latîfî, Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ, Haz.: Rıdvan Canım, Atatürk

- Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara, 2000, 337-345.
- Mecdî, Mehmed Efendi, Şakâ'ik-ı Nu'mâniyye ve Zeylleri, Hadâ'iku's-Şakâ'ik, Haz., Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul, 1989.
- Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî, III, 113.
- Sehi Bey, Heşt Behişt, Sehi Bey Tezkiresi, Haz.: Mustafa İsen, Akçağ Yay., 1998.
- Tarlan, Ali Nihat, "Bir İmla Hususiyeti", Türkiyat Mecmuası, 1935.
- Tarlan, Ali Nihat, "Şeyhi'nin Dili Hakkında", Türkiyat Mecmuası, 4, 1934: 49-62.
- Taşköprülüzâde, eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye, Osmanlı Bilginleri, Çev.: Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 2007, 114.
- Timurtaş, Faruk Kadri "Şeyhi ve Çağdaşlarının Eserleri Üzerinde Gramer Araştırmaları: 1 Ses Bilgisi", Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten 1960, 95-144.
- Timurtaş, Faruk Kadri, "Şeyhi: Hayatı ve Eserleri", İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1982.
- Timurtaş, Faruk Kadri, "Şeyhi'nin Eserleri," İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi 11, 1961: 99-108.
- Timurtaş, Faruk Kadri, "Şeyhi'nin Şöhreti ve Tesiri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi 8, 1958: 84-89.
- Timurtaş, Faruk Kadri, "Şeyhî Hayatı ve Eserleri Eserlerinden Seçmeler", Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1968.
- Timurtaş, Faruk Kadri, "Şeyhi", İslam Ansiklopedisi, MEB, Ankara, 1993, c.11, 474-479.
- Timurtaş, Faruk Kadri, Makaleler: Dil ve Edebiyat İncelemeleri, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara, 1997.
- Tuman, Mehmet Nâil, Tuhfe-i Nâilî - Divân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri, Haz., Cemal Kurnaz; Mustafa Tatcı, Bizim Büro Yay., Ankara, 2001.

2. Şeyhî'nin Divan'ı Üzerinde Yapılmış Çalışmalar:

- Akdoğan, Yaşar, "Şeyhî Divanı'nı Tenkit; Germiyanlı Şeyhi ve Divânı ile İlgili Yanlışlıklar ve Eksiklikler", Türk Dünyası Araştırmaları, sy. 116, 1998, s. 5-13.
- Bayrak, Ömriye, Şeyhî ve Nedîm Divanlarında Sevgili, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, Yüksek Lisans Tezi.
- Biltekin, Halit, Şeyhî Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2003.
- Cankurt, Hasan, "Şeyhî'nin Gazellerine Tasavvufî Bakış" Turkish Studies, 9, 3, 2014.
- Çağlayan, Bünyamin, "Şeyhî'nin Müraca'a Tarzındaki İki Gazeli", Kütahyalı Şairler Sempozyumu 1, s.75-84, Kütahya, 2000.

- Çınar, Bekir, “Klâsik Türk Edebiyatı Alanında Yayımlanmış Bazı Eserlerin İsimlerindeki Yazım Farklılıkları» *Turkish Studies*, 3, 2008: 6.
- Çomoğlu, Sümeýra, «Şeyhî Divân'ında Gazellerde Yer Alan Peygamberlere Ait Unsurlar» *Eleştirel Bakış Dergisi*, 1. 1-2016, 2016: 99-118.
- Dalbudak, Duygu, “Kadı Burhaneddin ile Şeyhi'nin Gazellerinin Din ve Tasavvuf Açısından Karşılaştırılması” *Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2008, Yüksek Lisans Tezi.
- Doğan, Muhammed Nur, “Şeyhi Divanındaki Mücerret Unsurlar ve Bunların Semantik Açısından Değerlendirilmesi,” *İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri*, 8, 2014: 107-113.
- Ekşioğlu, Serap, “Şeyhî Divanı'ndaki Arkaik Sözcükler” *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 15, Eylül 2015, 378-387.
- Esir, Hasan Ali, “Şeyhî Divanı'nda Geçen Yiyecek Ve İçecek Adları Üzerine” *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 12. 29, 2006.
- Göre, Zehra, “Kerem Kasidelerine Dair” *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 15, 39, 2010, 919-956.
- İrkılata, Mehmet, Nazire Gelenegi İçerisinde Kerem Kasideleri, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2007, Yüksek Lisans Tezi.
- İsen, Mustafa, Kurnaz, Cemal, Şeyhî Divanı, Akçağ Yay., Ankara, 1990.
- İspir, Meheddin, «Şeyhî Divanı'nındaki Kasidelerin Edebî Türler ve Tarzlar Açısından İncelenmesi I (Dinî Türler)» *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 24, 2008: 103-126.
- İspir, Meheddin, «Şeyhî Divanı'nındaki Kasidelerin Edebî Türler ve Tarzlar Açısından İncelenmesi (Methiye-Fahriye),» *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi*, 7, 2011.
- Kaplan, Orhan; Kıyçak, Özgür, “Şeyhî Divanı'nda Şiir Anlayışı” *Turkish Studies*, 9,6, 2014: 601-619.
- Karaman, Gülay, “Gidenlerin Ardından: Şeyhî ve Ahmet Paşa'nın “Sen Gideli” Redifli Gazelleri Üzerine Bir Karşılaştırma” *Turkish Studies* 8.13, 2013.
- Kurnaz, Cemal, “Şeyhî” Divan Edebiyatı Yazıları, Akçağ Yay., Ankara, 1997.
- Nar, Oktay, “Şeyhî-Hayatı ve Divanı'nın Tenkitli Metni” *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2007, Yüksek Lisans Tezi.
- Önal, Sevda, «Şeyhî'nin Kadir Gecesi Gazeli Çerçevesinde Klasik Türk Edebiyatında Kadir Gecesi Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme.» *Turkish Studies* 8.1,3,2013, 1271-1280.
- Özkan, Ferudun Hakan, «Şeyhî'nin Bir Gazelinin Yapısalcı Metodla İncelenmesi,» *Gazi*

- Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi, 1,4, 2009: 191-198.
- Saraç, Yekta, "Divan Tahlilleri Üzerine" İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri 8, 2014: 209-219.
- Sungur, Necati, "Divan Şairlerinin Birbirlerine Yönelik Tenkitlerinin İlk Örneklerinden Biri: Cafer Çelebi'nin Şeyhî ve Ahmed Paşa'yı Tenkidi" Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, 17, 2001: 71-79.
- Tarhan, Ali Nihad, Şeyhî Divanını Tetkik, Sühulet Basımevi, 1936.
- Tarhan, Ali Nihad, Şeyhî Divanı: Tarama Sözlüğü ve Nüsha Farkları, Türk Dil Kurumu, 1942.
- Yazar, Sadık, "XVII. Asır Şairlerinden Allâme Şeyhî, Divanı ve Bir Kasidesi." Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları, 2/3, 2007.

3. Şeyhî'nin "Hüsrev ü Şîrin" Adlı Eseri Üzerinde Yapılmış Çalışmalar:

- Boz, Erdoğan, "Hüsrev ü Şîrin'de Kafiye Oluşturan Türkçe Kelimeler" AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 1,1, 1999.
- Çulhaoğlu, Gülşen, Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrin Mesnevisindeki Aşk İlişkileri, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara, 2002, Yüksek Lisans Tezi.
- A. Zajaczkowski, Poemat Iranski Husräv u Šîrîn Wersji Osmansko-Trueckiej Seyhî, Warszawa, 1963.
- Stewart-Robinson, J., Ananiasz Zajaczkowski, Ananiasz Zajaczkowski, "Poemat Irański Husrev-u-Šîrîn W Wersji Osmańsko-Tureckiej Šeyhî Poemat Iranski Husrev-u-Sirin W Wersji Osmansko-Tureckiej Seyhi" Journal of the American Oriental Society, 84, 4: 425, 1964.
- Güneş, Mustafa, "Kütahyalı Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrin'i" Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Kütahya Özel Sayısı, Kasım, 2014.
- Kartal, Ahmet, "Nizâmî ile Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrin'lerinin Mukayesesi" Tunca Kortantamer İçin, 2007: 295-353.
- Kazan, Şevkiye, "Şeyhî ve Hâmidî-zâde Celilî'nin Husrev ü Şîrin'lerinin Bir Mukayesesi" Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten, 2003: 44.
- Kıpçak, Mehmet, Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrin Mesnevisindeki Kişiler ve Eserin Şekil, Dil ve Üslup İncelemesi, Çukurova Üniversitesi, 1999, Yüksek Lisans Tezi.
- Özkan, Mustafa, «Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrin'i ve Rûmî'nin Şîrin ü Pervizi» İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri, 9, 2000: 179-192.
- Sibel, Üst, "Hüsrev, Şîrin Ve Ferhâd Kahramanları Üzerine" Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 51, 2014.

- Şan, Funda, Husrev ü Şîrîn Hikâyesi ve Husrev Karakterine Sosyal Değerler Üzerinden Bir Bakış. Türk Dilleri Araştırmaları, 2015, 25, 2, 217-228.
- Şan, Funda, “Şeyhî'nin Husrev ü Şîrîn'i ve Öncesinde Yazılmış Husrev ü Şîrîn'ler ile Karşılaştırması” Uluslararası Yulduz Türk Dili Sempozyumu, 2016, 221-233.
- Timurtaş, Faruk Kadri, Şeyhî ve Hüsrev ü Şîrîn'i, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1949, Doktora Tezi.
- Timurtaş, Faruk Kadri, “Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrîn'inin Konusu” İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 9, 1959: 89-110.
- Timurtaş, Faruk Kadri, “Şeyhi Ve Nizami'nin Hüsrev ü Şîrîn'lerinin Konu Bakımından Mukayesesi” İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 10, 1960: 25-34.
- Timurtaş, Faruk Kadri, “Şeyhî'nin Husrev ü Şîrîn'i-İnceleme-Metin” İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1963.
- Timurtaş, Faruk Kadri, “Türk Edebiyatında Hüsrev ü Şîrîn ve Ferhâd u Şîrîn Hikâyesi”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, c. IX, 65-88, İstanbul, 1959.
- Tavukçu, Orhan Kemal, “Hüsrev ü Şîrîn Konulu Eserlerde Esas Kahraman Olarak Hüsrev Veya Ferhad'ın Tercih Edilme Sebepleri” Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 14, Erzurum, 2000.
- Tansel, Fevziye Abdullah, “Nizamî-Şeyhî Hüsrev ü Şîrîn Mukayesesi” İÜEF Tarih Dergisi, 1950: 263-282.

4. Şeyhî'nin “Harnâme” Adlı Eseri Üzerinde Yapılmış Çalışmalar:

- Çetin, Nihad M, «Arapça Birkaç Darb-ı Meselin Ve Şeyhî'nin Har-Nâme'sinde İşlediği Hikâyenin Menşei Hakkında» Şarkiyat Mecmuası, 7, 1972.
- Köprülü, M. Fuad, Harnâme, Yeni Mecmua, 1, 13, İstanbul, 1917.
- Mengi, Mine “Harnâme Kime Sunulmuştur?” Ankara Üniversitesi Türkoloji Dergisi, 1977, 7, 1, 79-81.
- Olgun, Tahir, Germiyan'lı Şeyhi ve Harnâme'si, Yeşil Giresun Matbaası, Giresun: 1949.
- Özdemir, Mehmet, «Harnâme'nin Tahkiye Dışındaki Bölümlerine Şekil ve Muhteva Açısından Bakış» Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2010, 3/1, 68-82.
- Timurtaş, Faruk Kadri, Şeyhî'nin Harnâme'si, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1981.

- Timurtaş, Faruk Kadri, Şeyhî'nin Harnâme'si Üzerinde Dil Araştırmaları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1965.
- Yılmaz, Kadriye, "Klâsik Türk Edebiyatında Mizah: Harnâme-Şikâyetnâme Örneği" Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi, Prof. Dr. Mine Mengi Özel Sayısı, Yıl 2, sy, 5, 2016, 198-203.
- Zöhre, Armağan, "Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi Çerçevesinde İki Hiciv Eseri: Har-nâme ve Sihâm-ı Kazâ" Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1,1, 2011: 66-75.

5. Şeyhî'nin "Kenzü'l-Menâfi" Adlı Eseri Üzerinde Yapılmış Çalışmalar:

- Eğri, Sadettin, "Tabip-Şair Şeyhî ve Kenzü'l-Menâfi Risâlesi" Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 18,2, 2015.
- Günhan, Ali, "Şeyhî'nin Kenzü'l-Menâfi Tıp Risâlesi" Kütahya Belediyesi Kültür yayınları, Kütahya, 2011.
- Yücel, Hasan Âli, Bir Türk Hekimi Ve Tıbbı Dair Manzum Bir Eseri, Devlet Basımevi, İstanbul, 1937.

Kaynakça

- BİLGİN, Orhan, "Şeyhî Hakkında Yeni Bilgiler", Türklük Araştırmaları Dergisi, VII, 1993.
- BÜLBÜL, Tuncay, "Şeyhî, Yûsuf Sinâneddîn", Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Ansiklopedisi Şeyhî'nin Biyografisi, 2014.
- GÜNER, Hamza, Kütahyalı Şairler, Kütahya İl Basımevi, Kütahya, 1967.
- KURNAZ, Cemal, "Şeyhî" Divan Edebiyatı Yazıları, Akçağ Yay., Ankara, 1997.
- LATÎFÎ, Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ, Haz.: Rıdvan Canım, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara, 2000.
- MECDÎ, Mehmed Efendi, Şakâ'ik-ı Nu'mâniyye ve Zeylleri, Hadâ'iku's-Şakâ'ik, Haz., Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul, 1989.
- SEHÎ BEY, Heşt Behişt, Sehi Bey Tezkiresi, Haz.: Mustafa İsen, Akçağ Yay., 1998.
- TİMURTAŞ, Faruk Kadri, "Şeyhî Hayatı ve Eserleri Eserlerinden Seçmeler", Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1968.

HÂŞİMÎ EMİR OSMAN'IN VARLIK TASAVVURU



PROF. DR.
KADİR ÖZKÖSE

Bozok Üniversitesi Rektör Yardımcısı
kadirozkose60@hotmail.com

Tebliğimde Melâmiyye-yi Bayramiyyeden Hâşimî Emir Osman'ı tanıtacağım. Hâşimî Emir Osman'ın hayat serüveni hakkında kısa bir değerlendirme yaptıktan sonra onun varlık tasavvurunu ortaya koymaya çalışacağım. Tebliğimin üçüncü aşamasında Mutlak Varlığın idrak biçimi hakkındaki değerlendirmelerini ele almak istiyorum.

1. Hâşimî Emir Osman'ın Hayatı

İsmi Osman b. Mehmed olup¹ Peygamber Efendimizin nesl-i pâkinden kabul edildiği için Seyyid, Emîr ve Hâşimî nisbesiyle,² saçlarını uzatmasından dolayı Saçlı Emîr³ lakabıyla tanınmaktadır. Hâşimî Emir Osman 919/1513 tarihinde Sivas'ta dünyaya gelmiştir.⁴ Tahsilini Sivas ve Amasya'da Tamamladıktan sonra İstanbul'a giden Hâşimî Emir Osman

1 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul 1951, c. I, s. 657; M. Halit Bayrı, "Mutasavvıf Şairler: Hâşimî" *Türk Folklor Araştırmaları*, S. 161, İstanbul 1962 s. 2927; Mustafa Uzun, "Hâşimî Emîr Osman Efendi" *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XVI, s. 411.

2 Hulvî, *Lemezât*, s. 591; Sâdık Vîcdânî, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-u Aliyye)*, haz. İrfan Gündüz, İstanbul 1995, s.39.

3 Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, c. II, s. 463; Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş & Ali Yılmaz, İstanbul 2006, c. II, s. 535.

4 Mehmed Süreyyâ, *Divançe-i Hâşimî Emîr Osman Efendi*, İstanbul 1329/1913, s. 11.

Sahn-ı Semân Medresesi öğrencisi ve sonrasında müderrisi olmuştur.⁵

Manevî bir işaret sonucu müderrisliği bırakıp Vizeli Ali Alâeddin Efendi (ö.970/1562)'ye intisap eden Hâşimi Emir Osman,⁶ seyr u sülûkunu daha sonra Gazanfer Dede'nin (ö.974/1566) yanında tamamlamıştır.⁷ Gazanfer Dede'nin kızıyla da evlenen Hâşimî,⁸ Gazanfer Dede'nin vefatından sonra Halvetiyye-yi Cemâliyye şeyhi Nûreddinzâde Mustafa Muslihuddin Efendi'ye (ö.981/1574) intisap etmiştir.⁹

Şeyhi Gazanfer Efendi hayattayken bir süre Amasya'da irşat vazifesiyle görevlendirilen Hâşimî,¹⁰ Gazanfer Efendi'nin vefatından sonra Nureddinzâde'den de aldığı icazetle İstanbul'da tekkesini kurmuştur. Melâmiyye zümresinin âdetinin ötesinde Hâşimî'nin dergâhı dervişler ve salihlerle dolup taşar hale gelmiştir.¹¹ Bir yandan dergâhında seyr u sülûk faaliyetlerini sürdüren Hâşimî, diğer taraftan da camilerde halka vaaz u nasihatlerde bulunmuştur. Piyâle Paşa Câmîinde Cuma vaazları, Süleymânîye Camiinde tefsir ve hadis dersleri deruhte etmiştir.¹²

Emir Hâşimî manzum ve mensur eserleriyle hakikat öğretisini kaleme almış, terennümlerini kayda aktarmıştır. Divançesi onun coşkulu şiirlerini kapsayan başlıca eseridir. Bu eserde Hâşimî'ye aidiyeti kesin olan toplam elli yedi şiir bulunmaktadır. *Divânçe*'de gazel, musammat gazel, mutavvel gazel, koşma, müfred ve musarra gibi nazım şekilleri ile ilâhî ve nutuk gibi nazım türleri kullanılmıştır. Ayrıca klasik manada olmasa da tevhid, naat, münâcaat, devriye, methiye, şathiye ve silsilenâme denilebilecek türlerde de şiirler bulunmaktadır.¹³ Bu şiirlerin ikisinin ilahi olarak bestelendiği

5 Atâî, Şekâik, c. II, s. 463; Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye (Yüce Velilerin Tatlı Halleri)*, haz. Mehmet Serhan Tayşi, İstanbul 1993, s. 591; Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefayât-ı Ayvansarâyî*, Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 365, vr. 30a; Cahid Baltacı, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 2005, c. II, s. 663.

6 Hulvî, *Lemezât*, s. 592; Atâî, Şekâik, c. II, s. 463.

7 Atâî, Şekâik, c. II, s. 463.

8 Hulvî, *Lemezât*, s. 592.

9 Atâî, Şekâik, c. II, s. 463; Hulvî, *Lemezât*, s. 592; Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Şuttariyye-i Bayrâmiyye*, vr. 30; Ali Âlî, *Tuhfetü'l-Mücâhidin ve Behcetü'z-Zâkirin*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2293, vr. 506b; Süreyyâ, *Divânçe-i Hâşimî Emir Osman Efendi*, s. 14.

10 Hulvî, *Lemezât*, s. 592.

11 Atâî, Şekâik, c. II, s. 463.

12 Âlî, *Tuhfe*, vr. 506a-507b.

13 Nesrin Ünütürk, *Hâşimî Emir Osman Divançesi (Metin-Muhtevâ-Tahlil)*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2004, s. 32.

de belirtilmektedir.¹⁴ Şiirlerini daha çok aruz vezniyle yazan Hâşimî,¹⁵ şiirlerini akıcı bir üslupla yazmış, gönülden sadır olan bu terennümlerinde sadelik ve samimiyet bariz bir şekilde kendini göstermektedir.¹⁶ Dolayısıyla onun şiirlerinde sade bir dil, akıcı bir üslup ve tasavvufî neşve hâkimdir. Şiirleriyle Hâşimî, Nesimî'ye benzetilmekte ve o da Nesimî gibi Hallac-ı Mansur yolunda hakikat arayışını sürdürmektedir.¹⁷

Hâşimî Emîr Osman'ın düşüncelerini serdettiği bir diğer önemli eseri *Tarîkatnâmesi*'dir. Hüseyin Vassâf'a göre Hâşimî bu eserini "Hamzavîlik" ithamından kurtulmak için kaleme almıştır.¹⁸ Eser âlemin zuhûru, hakikat-ı Muhammediyye ve insan-ı kâmil konularını ele almaktadır. Eserin sonunda Hâşimî Emîr Osman'a ait otuz beş şiir bulunmaktadır.

Hâşimî Emir Osman'ın üçüncü önemli eseri *Tefsîr-i Sûre-i İsrâ* isimli çalışmasıdır. Eser on varaktan ibaret kısa bir risaledir. Peygamber Efendimizin miracı anlatılmaktadır. İsrâ Sûresinin ilk âyetinin metni ve mealiyle başlayan eserde hakikat-i Ahmediyye'nin zât-ı Ahad'dan mefrûz olduğu vurgulanmaktadır.

Bahsi geçen bu üç eserin dili Türkçe olmasına rağmen *Kitâb-ı Kutbiyye-i Seyyid Hâşimî Osman Efendi* isimli dördüncü eserinin dili Arapçadır. Reyhânî hatla yazılmış ve toplam 192 varaktan ibarettir.

Hâşimî Emir Osman'ın bir diğer eseri *Hülâsa-i Vesâyâ-i Fütûhî*'dir.

Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in aktarımına göre Hâşimî Emir Osman'ın *ihvân-ı muhibbânına gönderdikleri mektûbât-ı ârifânelerinden müteşekkil Münşeat* isimli bir eseri daha bulunmaktadır.¹⁹

Hâşimî Emir Osman böylesine önemli telif çalışmaları kadar ilmî ve irfânî meclislerin teşekkülüne de katkı sağlamıştır. Dergâhını dervişlerin ve âşıkların meskeni haline dönüştüren Hâşimî,²⁰ tekkenin tüm maişetini

14 Mustafa Uzun, "Hâşimî Emîr Osman Efendi" *DİA*, c. XVI, s. 412; Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Divançesi*, s. 32.

15 Gölpınarlı, *Kaygusuz Vizeli Alâeddin*, s. 35.

16 Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Divançesi*, s. 33; M. Halit Bayrı, "Mutasavvıf Şairler: Hâşimî" *Türk Folklor Araştırmaları (TFA)*, sy. 161, İstanbul 1962 s. 2928.

17 Alim Yıldız, "Hâşimî Emîr Osman" *Sivaslı Şairler Antolojisi*, İstanbul 2003, s. 58.

18 Vassâf, *Sefîne*, c. II, s. 536.

19 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mustafa Tatçı, Cemal Kurnaz, Ankara 2000, s. 188.

20 Atâî, *Şekâik*, c.II, s. 463.

bizzat kendisi sağlamış, âyende ve râvendeye hizmet etmiştir.²¹ Evliya Çelebi'ye göre bu dergâh çok sayıdaki odasıyla onlarca dervişin aynı anda sülûk eğitimi görmesine zemin hazırlamıştır.²² Tekkenin hemen bitişiğinde bulunan türbede Hâşimî Emir Osman'ın kendisine, haleflerine ve aile fertlerine ait toplam on altı adet saduka bulunmaktadır.²³

Hâşimî Emîr Osman tekkesinde çok sayıda insanın yetişmesine katkı sağlamış, yetiştirdiği halifeleriyle tesir halkası yaygınlaşmıştır. Yetiştirdiği halifeleri arasında Seyyid Hamdî Efendi (ö. 1048/1638), Başmakçı Ali Dede (ö. ?) ile Şeyh Seyyid Ca'fer Efendi (ö. 1040/1630) dikkat çeken isimlerin başında gelmektedir.²⁴

11 Zilka'de 1003/18 Temmuz 1595 vefat eden Hâşimî Emir Osman, Kasımpaşa'daki dergâhının yanındaki türbeye defnedilmiştir. Türbesi halen günümüzde de ziyaret edilen bir mekândır.²⁵

Zahir ilimlerinde ihtisasını tamamlamış bir müderris olarak Hâşimî Emir Osman melâmî neşveye sahip vahdet-i vücûd düşüncesinin terennüm eden bir şahsiyettir.²⁶ Hâşimî mensur eserlerinde temkinli bir dil kullanıp ölçülü yaklaşımlar ortaya koyarken, manzum eserlerinde coşkulu üslup benimsemiştir.²⁷ Zikir halkaları vecde bürünen semâ meclisine dönüşmüştür.²⁸

2. Hâşimî Emir Osman'ın Varlık Telakkisi

Hakk'ın mutlak, ezeli, kadim, eşsiz ve yek olduğuna inanan Hâşimî,²⁹ varlığın birliğini idrake çalışmakta, mevcudatı Hakk'ın tecelligâhı olarak görmektedir.³⁰ *Divânçesi*'nde;

21 Âli, *Tuhfe*, vr. 506b.

22 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi I*, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1995, s.178.

23 M. Baha Tanman, "Saçlı Emir Tekkesi" *DBİA*, c. VI, s. 384.

24 Âli, *Tuhfe*, vr. 507b; ayrıca bkz. Vassâf, *Sefîne*, c. II, s. 545.

25 Atâî, Şekâik, c. II, s. 463; Hulvî, *Lemezât*, s.593; Âli, *Tuhfe*, vr. 507^a; Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmiye-i Şuttariye-i Bayrâmiye*, vr. 30^a; Ayvansarâyî, *Vefayât*, vr. 29^b.

26 Hâşimî Emîr Osman, *Tarikatnâme*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa Bl., nr.758/1, vr. 4^{a-b}; Hulvî, *Lemezât*, s. 593; Âli, *Tuhfe*, vr. 507^b.

27 Atâî, Şekâik, c. II, s. 463.

28 Âli, *Tuhfe*, vr. 506b.

29 Seni sana perde kılma sensin ol sırr-ı ilâh,

Varlığım mahv eyleyelden mazhar-ı zât olmuşam.

Küntü kenzin sırrına vakıf olaldan zâhida,

Lâ şerikün birliğine mutlak-âbât olmuşam. Bkz. Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Divânçesi*, s. 161.

30 Zât-ı ef'âl ü sıfatım, varlığın,

Kılan mahcûb seni Hak'tan vücûdun zenbidir ey cân,
İdersen varlığın fânî bilirsın men aref sırrın.³¹

diyen Hâşimî Emîr Efendi kendinde varlık emaresi görmeyi bile şir olarak değerlendirmekte, en çok da şirk-i hafiden korkmaktadır. Sebeplere değil müsebbübü'l-esbâba bağlanmayı öngörmekte, fâil-i hakikinin Allah olduğunu beyan etmektedir.³² Şirkin en önemli göstergesini riyâ olarak gören Hâşimî, kul olarak kendimizde kudret görmemeyi, tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zâta ermeyi hedeflemektedir.³³ Hâşimî'ye göre zerreden kürreye tüm mevcudat varlığını Allah'a borçludur, eşyanın suretleri hâdisken, hakikatleri ilahi isimlerin birer tecellileridir. Kesret gibi görünen varlıklar easta bir olan Allah'ın katından gerçekleşen ortak tecellilerdir. Bütün eşya Hakk'ı teşbih etmekte, herşey O'nun emrine amade olmaktadır. Bu gerçekten hareketle Hâşimî, insanın suretten öte bir varlık olduğunu, kendi sırrına giriftar olan insanın Allah'la dost olacağını ve Allah katında yükseleceğini şöyle ifade eder:

Zâhiren baksan bana bir sûret-i insâniyem
Ma'nide gel gör beni kim cümleden oldum nihân

Bu vücûdum mülkünü feth ideli şimşîr-i aşk,
Saltanât küllî benimdür, olmuşam şâh-ı cihân.³⁴

Hâşimî derde giriftâr olmak istersen eğer,
Cân içinde cân olan ol pertev-i Sübhân'ı gör.³⁵

Kendi izafî varlığından sıyrılan insan her yerde Hakk'a nazır olur. Müşahede makamına erişen ilahi güzellikleri seyre dalar. İlahi güzellikleri gören kusur aramaz. Hakk'a kamilen bende olan Hakk'ın lütfunu da kahrını da bir görür. Cemal ve celal tecellilerine eren insan Rabbiyle hoşnut olur. O bu gerçeği şöyle dile getirir:

Sen günahım yazma Rahmânü'l-mu'în Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Dîvânçesi*, s. 165.

31 Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Dîvânçesi*, s. 201. "Nefsini bilen Rabbini bilir." hadisi için bkz. İsmâîl b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs amme'stehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut 1351, c. II, s. 262.

32 Hâşimî, *Tarikatnâme*, vr. 6a.

33 Hâşimî, *Tarikatnâme*, vr. 22b.

34 Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Dîvânçesi*, s. 142.

35 Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Dîvânçesi*, s. 146.

Bu gönül aşk ile dâim zâr-ı giryânun gider,
Her neyi görse bu cânun anda cânânın sezer.

Tîr-i gamzenle derûnum şöyle mecrûh oldu kim,
Her neye kılssa nazar, ol anda dermânın sezer.

Vâdî-i hayretde sûfî vâlih ü hayrân gezer,
Sanki Mecnûn'dur, ne görse anda Leylâ'sın sezer.³⁶

Diğer yandan,
Sâfiyem sûfî ezelden Hakk'a mir'ât olmuşam.
İbtidâsuz gevherüm hem bî-nihâyât olmuşam.³⁷

diyen Hâşimî, insan olarak kendini Hakk'ın aynası mesabesinde görmektedir.³⁸

Hâşimî'nin beyanıyla mâsivânın vücûdu yoktur. Eşyanın varlığı izafidir. Eşyanın hakikati ancak ariflerin irfanıyla elde edilir. "Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı."³⁹ âyetini bu anlayışına delil olarak gösterir.⁴⁰ Hâşimî Emîr Osman'a göre tecelli sonsuzdur. İlahi tecellilerde tekrar olmaz. Şehadet alemindeki herşey ilahi isimlerin tecellisi sonucu zuhur eylemiştir. Eşyaların kimi celal kimi cemal tecellisine mazhar olmuştur. İlahi zâtın nurundan zuhur eden eşya vahdet sırrını ikrar eder.⁴¹

Hakk'ın eşyadaki tecellisi ayrı ayrı insandaki tecellisi bir bütün olarak gerçekleşmiştir. Allah'ın fillerinin, isimlerinin, sıfatlarının ve zatının

36 Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Divânçesi*, s. 147.

37 Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Divânçesi*, s. 161.

38 İlahi isimlerin yansıdığı ayna olarak insanın konumuna şu sözleriyle açıklık kazandırmaktadır: "Vücûd-ı insan dahi avâlimden bir âlemdir ki, bil ki cemî'inin güzidesidir. Bazıları âlem-i kübrâdır, demişler. Zîrâ hazîne-yi Hak ve âyine-yi nûr-ı mutlaktır." Bkz. Hâşimî, *Tarikatnâme*, vr. 6^b.

39 Enfâl 8/17.

40 Hâşimî, *Tarikatnâme*, vr. 14a.

41 Tecellî eyledi Sübhân kamu eşyâya bir yerden,
Celâline kimün mazhar kiminden gösterir lûtfın.

İrâdet oldı zâtından bile kendün cümle eşyâ,

İdüp birliğine ikrâr tuyalar vahdet-i sırrın. Bkz. Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Divânçesi*, s. 198.

kendisinde tecellî ettiği yegane varlık insandır.⁴² Hâşimî insanı gözden ibaret görür. İnsan denilen bu gözün her şeyi görürken ancak kendini görmeye kalkışmadığından bahseder. İnsan-ı kamilin kevn-i câmî olduğunu düşünen Hâşimî, kâinatı insân-ı kâmilisiz düşünmez. Kâinâtın insan için yaratıldığını beyan eder.⁴³ Allah'ın insan-ı kâmilî dünyada gizlediğini ve ona beşeriyet libâsını giydirdiğini söyleyen Hâşimî,⁴⁴ ilahi hakikatlere ve ilahi sırlara vakıf olmak isteyenlerin aradıklarını ehl-i zikir ve gerçeği bilen insân-ı kâmilden elde edeceklerini belirtir.⁴⁵ Hâşimî'ye göre marifetullahı ermek için benlik davasını terk etmek, rahmet-i Rahman'a layık olmak, kalbi Hakk'ın tecellilerine mesken kılmak, insana Hak nazarıyla bakmak ve gönlü her türlü kirlere temizlemek gerekmektedir.⁴⁶

42 Mükerrerrem olduğu insân anâsır kisvetindendir.

Ki gayrı şeyde Hak kılmaz tecellî kahrın u lûtfın.

Melâikden zuhûr iden bilürsin lûtfidir ancak.

Ki Allâh emrine anlar mutîdur kılmaz isyânın.

Şeyâtîn çün gürûhından zuhûr iden Hakk'un kahrı,

Zîrâ anlardan ey gâfil göremezsın anın lûtfın.

Anunçün kıldı insânı emânetine Hak mahzen.

Ki kâbil oldu görmeğe cemî' vasfın ü zâtın.

Bkz. Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Dîvânçesi*, s. 199-200.

43 Hâşimî, *Tarikatnâme*, vr. 4b. Âlemdeki herşeyin insana amade kılındığı Divançede şu şekilde dile getirilmektedir:

Âdem içün oldu cennât ile hûr Âdem içün oldu rıdvân u kusûr,

Âdem içün oldu eşbâr-ı behişt Âdem içün oldu âsâr-ı behişt.

Âdem içün derd ü âlem zîr ü yem Âdem içün nedür bu kamu piş ü kem,

Âdem-i ma'nî imiş ma'bûd-ı hak Âdem-i ma'nî imiş maksûd-ı halk.

Bkz. Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Dîvânçesi*, s. 191.

44 Hâşimî, *Tarikatnâme*, vr. 19b.

45 Leyletü'l-esrâra vâkıf olmak istersen eğer,

Sırr-ı Hakk'a mahrem olan ol kâmil insânı gör.

Bkz. Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Dîvânçesi*, s. 146.

46 Miskîn âdem benliği elden bırak Rahmân'a bak.

Ârif-i Hak olmak istersen eğer insâna bak.

Beyt-i Hak'dur kalb-i mü'min sen anı eyle tavâf,

Eyle tathîr kalbini gel kible-i cânâne bak.

Bkz. Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Dîvânçesi*, s. 168.

Hâşimî Hakk'ı bulmak ve bilmek isteyenlere şu dizeleriyle insan-ı kamili aramasını tavsiye etmektedir:

Âdemi bil âlemün sultânıdır.
İki âlemde Hakk'un burhânıdır.

Âdem ile buldı ma'bûdun bulan.
Âdem ile bildi ma'bûdun bilen.⁴⁷

2. Hâşimî Emir Osman'ın Varlığı İdrak Biçimi

Hâşimî Emir Osman eserlerinde varlığın idrak biçimini aşk esası olarak kabul etmiştir. O şiirlerinde aşka talip olmuş, aşk eri kesilmiş, ad ve şanı terk edip aşk meydanının eri kesilmiştir. Aşk şerbetini içip kendinde eser görmemiş, her yerde Hakk'ı temaşa etmenin derdine düşmüştür. O bu hâlet-i rûhiyesini şu şekilde dile getirmektedir:

Dalmışum bahr-i aşka tâlib-i dür-dâneym
Girmişüm meydân-ı aşka âşık-ı merdâneym

İçmişem çün câm-ı aşkı nâm-ı nengi terk itmişem
Lâubâlî âlemi seyr eyledüm mestâneym

Dağ u taş sözlerüm kılsa eser itmen aceb
Şerbet-i aşk ile ezelden ben dolu peymâneym

Hak Teâlâ genc-i aşkı koru serümde benüm
Anı ma'mûr itmek içün her zamân vîrâneym

Gezdüğim bunca diyâr u gördüğüm bunca nigâr
Kudretullâh'ı temâşâ itmeğe rindâneym

47 Ünlütürk, *Hâşimî Emir Osman Divânçesi*, s. 193.

Kaldı gönlümde benüm bir yâr-ı bî-hemtâ vatan
 Ana tapdum sanma zâhid gibi ben bûthâneym
 Terk idüp geçdüm ne varsa bu fenâdan külliyyâ
 Aşka kul olup cihânda yürüdüm meyhâneym

Mahmil-i aşk getürmekde kavî pîr ü civân
 Kahr-ı dünyâ çekmede inâyet kavî pîrâneym⁴⁸

Aşka müptela oluşu onu deli divane kılmış, melâmet hırkasını giyip benlik davasını bırakmış, Aşka ülfet edince riyadan ve gösteriştan kaçınmış, dervişlik yolunu tutup fakr makamında karar kılmıştır. Aşk şarabını içince medhi de zemmi de bir görmüş, şeyhi Gazanfer Efendi'nin onu kendi benliğinden almış, şeyhine intisap onu ilahi nurun mazharı kılmış, ilahi aşkla mest olmuş ve iki cihandan da geçecek hale getirmiştir. Şöyle ki

Başka bir şiirinde yine istiğrak halindedir:
 Geçmişim zerk ü riyâdan aşk ile yâr olmuşam,
 Aşkî fahr idüp cihânda, fakr ile yâr olmuşam.

İçeli aşk şarâbın ol sanemler şâhınun,
 Ayılup gaffet meyinden mest-i dîdâr olmuşam.

Giymişem aşkına anun, ben melâmet şâlinı,
 Medh ü zemden fârigam bî-nâm u bî-âr olmuşam.

Himmet-i Pîr-i Gazanfer idüp aldı varlığum,
 Nûr-ı Hakk'ın mazharıyam sâhib-i esrâr olmuşam.

48 Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Dîvançesi*, s. 192.

Hâşimî'yem ehl-i hâlem dû-cihândan fârigam,
Mest-i aşkum sûfiyâ âşık-ı dîdâr olmuşam.”⁴⁹

Yine bir yerde;

İlahi aşk yanıp kavrulan Hâşimî Emir Osman her geceyi seher vaktine kadar aşka müptela olmuş bir halde sabahladığını haber vermekte, aşkın kendisini uyuyamaz hale koyduğunu haber vermektedir. Kendisini fırkat ateşinden kurtaran yegane hasletin aşk olduğunu, aşkla vuslata erdiğini ve vuslata erdiren bu aşkın kendindeki her türlü müşkilatı asan eylediğini belirtmektedir.⁵⁰

Ene'l-aşk sırrına erdiğini belirten Hâşimî serapa aşk kesildiğini söyler. Fenâ ender fenâyâ ulaşmıştır. Allah'ı zikirle fenâyâ erenlerin ilk alameti kendilerinde dünya ve âhiret hazzının gitmesidir. Kendisinin zikr-i ilâhî'ye olan yönelişi sırasında zikir hazzının da gitmesi ve zikr-i ilâhî'yi görmez olup Allah hazzı ile kalması (bakâ), sonra burada kendine ait bir pay görüp Allah'tan gelen nasibin de gitmesi ve nihayet kendine ait varlık iddiasının da yok olmasıyla fenâ ender-fenâ hali gerçekleşir.⁵¹ Hâşimî dostlarını fenâ fillah mertebesine ermeye davet etmiş, fenâ halinin yaşandığı meclisler kurmuştur.⁵²

Şiirlerini Hâşimî mahlasıyla yazan Emir Osman,⁵³ aşk yolundaki serüvenini bizzat kendisi anlatır, aşktan mesrur, yâriden hoşnuttur. Aşk hazinesinin inci ve mercan dolu gizli defnesine taliptir. Küntü keniz sırrına ermeye çalıştığını, aşk mescidine imam olduğunu şu dizeleriyle dile getirmektedir:

Gizlû gencin lû'lûi la'lâsiyam;
Şöhre-i aşkım, cihân kal'âsiyam.

49 Ünlütürk, *Hâşimî Emir Osman Dîvaçesi*, s. 152.

50 Yanu ben yakılalı aşkıyla her şeb tâ seher,
Hecr odından kurtarıp müşkilim âsân eyledi.

Zâhidin gerçi cihanda aşkı inkârdır işi,

Hak bize aşkı yâr idelden mest ü hayran eyledi. Bkz. Ünlütürk, *Hâşimî Emir Osman Dîvaçesi*, s. 149.

51 Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, thk. Abdülhalim Mahmud-Abdülbaki Sürur-, Kahire 1960, s. 285.

52 Ene'l-aşk sırrına erse acep mi Hâşimî benden,

Fenâ-ender fenâ oldu, fenâyı isteyen gelsin. Bkz. Ünlütürk, *Hâşimî Emir Osman Dîvaçesi*, s. 143.

53 Ekrem Işın, “Sağlı Emir Tekkesi” *DBİA*, c. VI, s. 383.

Küntü kenzin remzinin Mevlâsıyam,
 Zât-ı bahtın allemel esmâsıyam.
 Mescid-i aşkın imamı olmuşam,
 Deyr-i aşkın hem çelîpâ pâsıyam!

Ben ne dersem Hakk anı işler heman
 Şöyle benzer; ben anın ağâsıyam!⁵⁴
 Hâşimî Emir Osman,
 Seni sana perde kılma sensin ol sırr-ı İlâh,
 Varlığım mahv eyleyelden mazhar-ı zât olmuşam.⁵⁵

dizeleriyle bizleri hakikate ram olmaya davet etmektedir. Kul kendini kendine perde kılmadan ilahi sırrın mazharı olduğunu idrak etmeli, varlık kisvesinden sıyrılarak Hakk'ın zât tecellisine ermelidir.

Özetleyecek olursak Hâşimî Emîr Osman gerek Divançesi gerekse Tarikatnâmesinde ana tema olarak tevhid konusunu ele almıştır. Bayramiyyenin melâmî şeyhi olarak mazbut ve muteber bir yaşam sürmüştür. Fikirleri ve yaşantısıyla Hakk'ın varlığını mutlak kabul etmiş, eşyanın izafî varlığına dikkat çekmiştir. Eşyanın suretten ibaret olmadığını, eşyanın ezeli hakikatine vakıf olmak istediğini belirtmiş, eserlerinde bizleri eşyanın künhüne vakıf olmaya davet etmiştir. Tanrı-âlem ilişkisini ele aldığı şiirlerinde Allah'ın âlemde her an tecelli ettiğini, tecellinin sonsuzluğunu, âlemdeki tüm mevcudatın ilahi isimlerden birinin mazharı konumunda olduğunu, insanın âlemdeki konumunun özel olduğunu belirtmiştir. İnsan-ı kâmilî âlemin gözbebeği olarak görmüş, insanın kevn-i câmî türü bir varlık olarak tüm ilahi isimlerin üzerinde tecelli edebilen yegane varlık olduğunu, Hakk'a ayna konumunda bulunduğunu belirtmiştir.

Hâşimî Emir Osman kendinin zahirde insan suretinde göründüğünü ancak manada kendisinin her türlü varlık kisvesinden soyunmuş halde

54 Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1992, s. 74; Ocak, Ahmet Yaşar, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar), İstanbul 1999, s. 268, 303; Alim Yıldız, "Hâşimî Emir Osman", *Sivaslı Şairler Antolojisi*, İstanbul 2003, s. 57; "Melâmî Bir Şair, Hâşimî Emir Osman" *Ay Vakti*, Ağustos 2002.

55 Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Divançesi*, s. 161.

olduğunu, kendinde varlık eseri kalmadığını ve Hak'tan gayri herşeyden sıdkını sıyırdığını söylemektedir. Benlik dünyasını aşk kılıcıyla ortadan kaldıran Emir Hâşimî, aşkın kendisini şâh-ı cihân kıldığını, saltanatın ancak aşkın gücüyle sağlanacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla varlığın ancak aşkı kuşanmakla idrak edileceğini belirtmiştir.

HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN TORUNLARINDAN ŞAİR AHMED NURİ BABA VE MELAMİLİKLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ



DOÇ. DR.
MUSTAFA ERDOĞAN

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili
ve Edebiyatı Bölümü

merdogandr@gmail.com

Özet

Ankara'da yetişmiş, fakat fazla tanınmayan şairlerden biri de Ahmed Nuri Baba'dır. Hacı Bayram-ı Velî'nin soyundan gelen Nuri Baba, 23 Ağustos 1776'da doğmuş, 5 Şubat 1846'da vefat etmiştir. Nuri Baba'nın yazma halinde bir Divan'ı bulunmaktadır. Ahmed Nuri Baba, bir taraftan Hacı Bayram-ı Velî'nin neslinden gelen bir mutasavvıf olması, bir taraftan şiirle ciddi bir şekilde meşgul olmuş, güzel şiirler söylemiş bir şair olması, bir taraftan da bir Ankara sevdalısı olması açısından dikkate değer bir şahsiyettir. Bildiride, önce Nuri Baba'nın hayatı, eseri ve edebî kişiliği üzerinde durulacak, ardından Divanı'ndaki Melamilik'le ilgili görüşlerine yer verilecektir.

Giriş

Bugün Türkiye Cumhuriyeti'nin başşehri olan Ankara, Anadolu'nun en eski yerleşim merkezlerinden biri olmakla birlikte, her devirde de önemini muhafaza etmiş bir yerleşim alanıdır. Fakat her nedense bazı insanlar tarafından Ankara daha önceden, özellikle Osmanlı devrinde, çok küçük ve önemsiz bir yer zannedilmektedir. Halbuki ciddi bir araştırmayla bunun pek de doğru olmadığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu âfâkî bakış ve kanaat Ankara'nın kültürel ve edebî yönü için de geçerlidir. Ankara'nın Osmanlı devrinde dil ve edebiyat açısından bir İstanbul, Edirne, Bursa kadar önemli bir yer olmadığı malumdur. Ancak bu görüş yine de Ankara'yı yok saymaya, Osmanlı devrinde çok küçük bir kasaba olarak görmeye bir sebep değildir. Aslında bu yanlış kanaatin bir sebebi de Ankara'nın Selçuklu/Osmanlı devri dil ve edebiyat araştırmalarına çok fazla konu olmamasıdır. Örneğin yetiştirdiği şairler açısından bakıldığında Ankara, Osmanlı şehirleri içinde oldukça gerilerde görünmektedir. Halbuki bize göre konuyla ilgili araştırmalar çoğaldıkça Ankara'nın yeri değişecek, bu sıralamada daha yukarılara çıkacaktır. Çünkü henüz üzerinde ciddi araştırmaların olmadığı Ankaralı şairler ve yazarlar bulunmaktadır. İşte bunlardan biri de Ankaralı Nuri Baba'dır. Ahmed Nuri Baba, bir taraftan Hacı Bayram-ı Velî'nin neslinden gelen bir mutasavvıf olması, bir taraftan şiirle ciddi bir şekilde meşgul olmuş, güzel şiirler söylemiş bir şair olması, bir taraftan da bir Ankara sevdalısı olması açısından dikkate değer bir şahsiyettir.

Hayatı

Nûri Baba'nın hayatı ile ilgili kaynaklardaki bilgiler oldukça sınırlı ve benzer niteliktedir. Son devirde yazılmış önemli biyografik kaynaklardan *Osmanlı Müellifleri*, *Son Asır Türk Şairleri*, *Türk Şairleri* ve *TDVİA*'nda şairin biyografisine rastlanmamıştır. *Kâmûsü'l-A'lâm*, *Sicill-i Osmânî* ve *Tuhfe-i Nâilî*'de ise, Fatin'in *Hâtimetü'l-Eş'âr* isimli tezkiresinden alındığını sandığımız birkaç satırlık bilgi ve hep aynı beyit tekrar edilmiştir. Bu konuda biraz daha geniş bilgi Fatin'in *Hâtimetü'l-Eş'âr* isimli tezkiresiyle Nuri Baba'nın Divanı'nın başına torununun oğlu Halil Nihad Bey'in yazdığı yazıda bulunmaktadır. Nuri Baba'yla ilgili en geniş ve son bilgiler Fuat Bayramoğlu'nun yazdığı *Hacı Bayram-ı Velî Yaşamı-Soyu-Vakfi*

isimli eserde bulunmaktadır. Bayramoğlu hem bahsedilen kaynakları değerlendirmiş hem de kendisinde bulunan Nuri Divanı'ndan bilgiler çıkarmıştır. Bütün bu kaynaklardan hareketle Nuri Baba'nın hayatıyla ilgili şunlar söylenebilir:

Torunu Halil Nihad Bey'in divanın başına eklediği yazıya "Ahme Nûrî Baba" başlığını koymasından adının Ahmed Nûrî olduğu anlaşılmaktadır. Şiirlerinde Nûrî mahlasını kullanmıştır. Bayramoğlu'nun hazırladığı şecereye göre Hacı Bayram-ı Velî'nin onuncu batından torunu olan Şeyh Halil Baba'nın oğludur. Halil Baba, farklı zamanlarda iki defa Hacı Bayram-ı Velî Dergâhı şeyhliğinde bulunmuştur. Halil Baba'nın ölümünden sonra şeyhlik Halil Baba'nın kardeşi Tayyib Baba ve çocukları üzerinden devam etmiştir (Bayr, 85, 92).

Ahmed Nûrî Efendi, torunu Halil Nihad Bey'in ifadesine göre 7 Receb 1190 (22 Ağustos 1776)'da Ankara'da dünyaya gelmiştir. Abdurrahman Baba, Şerife Fatma Hanım ve Şeyh Kasım Baba diye kayıtlı üç kardeşinin olduğu Fuat Bayramoğlu'nun şeceresinden anlaşılmaktadır (s. 102). Babasının 1203 (1789/1790)'teki vefatı sırasında 13 yaşında olduğu anlaşılan Nûrî'nin nasıl bir eğitim aldığı, kimlerden ders okuduğu konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Divan'ında kendinden bahsettiği beyitlerde çok ciddi bir eğitim almadığını, Arapça, Farsça okumadığını ifade etmekte ise de bunların gerçek mi, yoksa tevazu icabı mı söylendiği bilinmemektedir.

İtmedim Ćilm [ü] maĆârif tahsîl
Ĥayf şad Ĥayf ki oldum tahcîl

İltizām eylemedim bilme yolun
Anladım bilmemeniñ sağ u şolun

Dinilür baña ağız ĥaffâfı
Cümle sermāyede laf şarrâfı

ĆArabî vü Fârisî okumadım
Bilemem lafzını dilden kıomadım (Divan, 9a)

Nûrî daha sonraki yıllarda, kendi ifadesine göre on sekiz yaşına basınca Ankara'dan ayrılıp Çerkeş'e giderek Halvetî Şabanî şeyhi Çerkeşî Mustafa Efendi'ye bağlanmış, bir süre onun yanında kalmıştır. Tezkire yazarı Davud Fatin eserinde Nûrî Baba'nın Mustafa Efendi'den hilâfet aldığını söylemektedir (*Hâtimetü'l-Eş'âr*, s. 421). Kendisi Divan'ında, "ser-güzeşt" başlığı altında bu konudan şöyle bahsetmektedir:

Dinle hoş-hâlimi ey gönca-i nâz
Pek uzun boylu degildir katı az

On sekiz yaşıma başdıkda kıdem
Rehber oldu baňa bir Ćālî-himem

Didi kim var emanet bende
Al emānetciği tursun sende

Pederin bunı baňa şöyle didi
Bunı Nûrî'ye edā eyle didi

Yüri bir şeyh-i mükemmel bulagör
Ėayrı kayd eyleme tevbe alagör

Çerkeş'in yolunu tutdum vardım
Şanki dil zahmına merhem şardım

Didi ol Ćārif-i bi'llāh baňa
Bilemem Nûri Ćaceb n'oldı saňa

...

Qalmayup anda girüye geldim
Mürşidim kim anı buldum bildim (Divan, 7a-b)

Nûrî Baba'nın bundan sonraki hayatıyla ilgili maalesef elde hiçbir bilgi yoktur. Evlendiği ve 1233 (1818)'te Halîl Hâlet adında bir oğlunun olduğu yine Divan'ından anlaşılmaktadır. Fatma adında bir kızının olduğunu da Fuat Bayramoğlu söylemektedir (s. 102). Halîl Hâlet Bey(ö. 1871-72)'in Mehmed Mazhar (1853/54-1889/90), onun da Halil Nihad (ö. 1926) adında çocukları olduğu yine Divan'ın girişinden anlaşılmaktadır. Adıgeçen Halil Nihad Bey de şair ve yazardır (hakkında bk. Bayramoğlu, 109-112).

Ahmed Nûrî Baba, yetmiş yılı aşkın bir ömür sürerek 17 Safer 1263/4 Şubat 1847 tarihinde vefat etmiştir. Torunu Halil Nihad Bey, Nûrî'nin Hacı Bayram-ı Velî türbesi yakınındaki bir mezara defnedildiğini söylemektedir (Divan, 1a). Türbe yakınındaki bu hazire ve mezarlık Fuat Bayramoğlu'nun ifadesine göre 1926'dan sonra yıkılmış, mezarlar başka yerlere nakledilmiş ve dağıtılmış olduğundan Nûrî'nin mezarı da bu arada kaybolmuştur. Geriye kalan mezar taşı 1949'da Taceddin Camii'nin bahçesinde görülmüş, o caminin istimlak ve tamiri sırasında buradan da kaldırılarak Bayramoğlu ailesine teslim edilmiş ve 1980'lerin başında Cebeci Mezarlığı'ndaki aile kabristanına konulmuştur. Ancak Abdülkerim Erdoğan 1988 yılında burada olan taşın, 2007'de yerinde olmadığını söylemektedir (Erdoğan, 2007, 134). Bayramoğlu'nun bir fotoğrafını yayınladığı (s. 125) Nûrî Baba'nın mezar taşında şunlar yazılıdır:

Hüve'l-Ḥayyü'l-Bākî
Ḥulefâ-i ṭarîkat-ı Ḍaliyye-i Ḥalvetiyyeden
ve sülâle-i Ḥacı Bayram-ı Velî'den
merhûm ve mağfûrun leh Es-seyyid
Eş-Şeyḥ Ahmed Nûrî
Baba Efendi'niñ rûhiyçün
ve li-rıẓâi'llahi teḌālâ el-Fātiḥa
fî 17 Ş(âfer) sene 1263



Vefat tarihi *Fatın Tezkiresi*’nde ve muhtemelen bunun etkisiyle *Sicill-i Osmânî* ve *Kamusu’l-A’lâm*’da 1202 olarak gösterilmiştir. Bunun yanlış olduğu torunu Halil Nihad ve Fuat Bayramoğlu tarafından ispatlandığı gibi, mezar taşındaki 1263 kaydından da kolayca ortaya çıkmaktadır.

Kişiliğiyle alakalı *Fatın Tezkiresi*’nde şu ifadeler kayıtlıdır: “...Mumâ-ileyhiñ şûh-meşreb Ćālî-neseb laṭife-gû bir zât-ı pāk-hû olduğu... rivâyet olunmuştur” (s. 321). Bu sözlerden Nûrî Baba’nın şuh yapılı, yüce nesepli, şakacı ve güzel huylu biri olduğu anlaşılmaktadır. Fuat Bayramoğlu, Nûrî Baba için “ünlü ve güçlü bir şair” ifadesini kullanmaktadır (s. 105). Nûrî Baba Divan’ında kendisiyle alakalı şunları söylemektedir:

...

MāĆil oldum yine bir sîm-tene
Bülbülem çäre ne her gül-bedene

Bir çaṭıṭ ṭaşlı görünce çaṭarım
Ćam-ı ferdayı ne lazım aṭarım

Eylerim naḳd-i dili yâre fedâ
Anadan ṭoĆma adım Nûri geda

Geldigim gibi gidüp dest tehî
Lîk ṭapdırmazam Hızr’a külehi

İltizâm eylemezem nefs ü teni
Ĥıfz ider Ĥaẓret-i Allâh beni

Mâl cemĆ itmege tüccâr degilim
Bâr-ı dil çekmege ṭaṇṭâr degilim

Nem alur reh-zen ile ṭolsa cihân
Baş açık yalın ayak ten Ćüryân

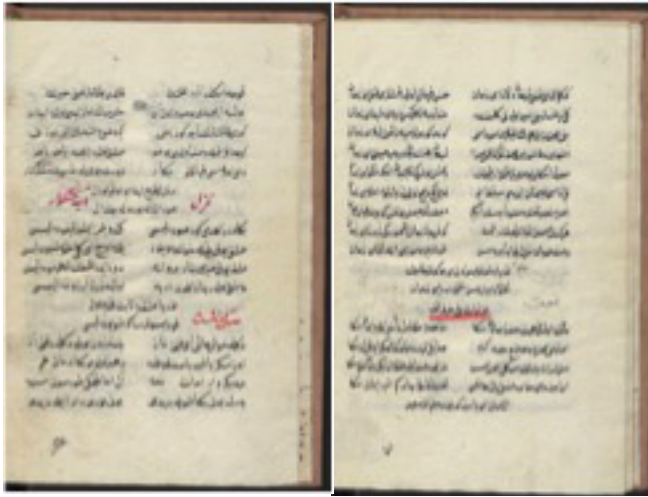
Muhtesib korkusu yok Hâkķ'a šenā
Virdi Hâķ baņa fenā iķre fenā (Divan, 8a)

Yukarıdaki dizelerde Nûrî Baba da kendini âşık tabiatlı, mütevacı ve fakir, nefse ve bedene önem vermeyen, zengin gönüllü biri olarak tarif etmektedir.

Eseri

Ahmed Nûrî Baba'nın bilinen tek eseri Türkçe şiirlerinden oluşan Divan'ıdır. Bu Divan'ın mürettep bir divan olduğu Fatin Tezkiresi'nde belirtildiği gibi, mevcut divanın yapısından da anlaşılmaktadır. Çünkü elimizdeki divan klasik usule göre tertip edilmiş, alfabetik olarak düzenlenmiş bir divandır, ancak R harfinde birden bire sona ermektedir. Hatta divanın tamamlanmasına akrabalarından Mustafa Pertev Efendi "Ahmed Nûrî'nin Hîtâm-ı Dîvânına" başlığıyla şu tarih mısralarını söylemiştir:

Seyre cihânı pervāze gel bu yıl
Açdı ķanad ey dil āšār-ı gül-i Nûrî



Bu mısralar (1)257 ve (1)256 tarihini göstermektedir. Ayrıca Nûrî'nin tarihleri arasındaki şu beyit de şairin kendi divanının tamamlanmasına tarih düşürmüş olabileceğini düşündürmektedir:

Tārīh söyler meclisde sāķī

Nūrī giderse eşĆarı bākī (vr. 10b)

Bu beytin altında 1261 tarihi kayıtlıdır. Anlaşılan Nûrî, 1257 yahut 1261 tarihlerinde divanını tertip etmeyi tamamlamıştır.

Ancak Bayramoğlu'nun ifadesine göre ne yazık ki bu mürettep divan bir yangında zayi olmuştur. Daha sonra Nûrî Efendi'nin torunu Mehmed Mazhar Bey dedesinin bir kısım şiirlerini toplayarak yeni bir divan nüshası oluşturmuşsa da bu nüshanın aslına nispetle epeyce eksik olduğu anlaşılmaktadır. Bu eksik nüsha Mazhar Bey'in oğlu Halil Nihad Bey'den yine Hacı Bayram-ı Velî'nin torunlarından emekli büyükelçi ve bürokrat merhum Fuad Bayramoğlu'na intikal etmiş, ondan da Koç Üniversitesi Kütüphanesi'ne geçmiştir. Eser bugün Koç Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu'nda PL234.N34 D5 kayıt numarası ile kayıtlıdır. 16x11 cm ebadındaki yazma toplam 39 varaktan oluşmuştur. 17 satır halinde ve nesih yazıyla yazılmış olan divanda birçok yazım hatalarına rastlanmaktadır. Mehmed Mazhar Bey dedesinin Divan'ını toplayarak kaybolmaktan kurtarmış, onun oğlu Halil Nihad Bey de bu Divanı bastırmaya çalışmışsa da bu konuda başarılı olamamıştır (Hakkında bilgi için bk. Bayramoğlu, 109-112).

Mevcut Nûrî Baba Divanı'nın girişinde 238 beyitlik bir mesnevi bulunmaktadır. Baştaki tevhid ve na'ttan sonra, yine aynı nazım şekliyle Ahvâl başlıklı bir manzume, ardından Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin methiyeleri, Hikâyât-ı Garîbe vü Acîbe Bâ-İbrâm, Müntahab Sular, Gazel-i Hoş-Güvâr, Sergüzeşt başlıklı bölümler bulunmaktadır. Bu manzûme aslında bir çeşit Ankara şehrengizidir. Üstelik bilindiği kadarıyla Türk edebiyatındaki tek Ankara şehrengizidir. Aslında sadece bu manzumede değil, divanın birçok yerinde Ankara ismi geçmekte, Ankara övülmektedir. Eserde bunu takiben tarih beyitleri gelmektedir. Başlıktan anlaşıldığı kadarıyla tarih manzumelerinin baş kısımları terk edilmiş, sadece tarih beyitleri yazılmıştır. Bu beyitlerin ardından musammatlar kısmı gelmektedir. Bu kısımda 24 adet musammat bulunmaktadır. Bunların çoğu Fuzulî'nin gazellerine yapılmış tahmislerdir. Daha sonra bir güzelin tarif edildiği "Böyle Bir Neş'e" mesnevisi, bunun içinde iki gazel ve bir kaside geçmektedir. Daha sonra ise "Gazeliyyat"

bölümü başlamaktadır. Divan'da elif harfinden başlayıp re harfine kadar devam eden bu bölümde 52 adet gazel yer almaktadır. Bize göre bu Divan'ın en önemli özelliklerinden biri bu Ankara'yle ilgili bilgi ve övgülerdir. Bunlardan bir kısmını tadımlık nev'inden ve örnek olmak üzere aşağıda yazıyoruz.

Ankara şehir-i cinân-mişl vağan
Hâki fark eyleyene müşg-i Hoten

Böyle bir şehir-i mübârek olamaz
Şuyın ararsa Sikender bulamaz

Cümle sükkân[1] melek-hâşletdir
Meleğin olduğu bir cennetdir

Ekşeri bir meki-yi hayru'n-nâs
Toptolu şâCîr [ü] hem nükte-şinâs (vr. 2a)

...

Ankara şehri bilâd-ı raCnâ¹
Nice vaşf eyleyeyim ben ednâ

Gerçi sâlus gibidir bed-sûret²
Dikşat erbâbına Cāyn-ı cennet

Ne güzel bâğları bâğ-ı İrem
Kerem-i Hâkķ'a şükürler ne kerem

Fatlu elma ile emrüd engur³
Oldı engur laķabıyla meşhûr

1 Yazmada "bilâd-ı" ifadesinin üzerine sonradan "laţîf ü" ibaresi kaydedilmiştir.

2 Bu mısra yazmada önce, "Şûretâ telh-şûret yüzi sâlûs gibi" olarak kaydedilmiştir. Ancak bu şekilde hem vezin hem de kafiye açısından uygun değildir. Yukarıya alınan mısra bu dizinin üstüne, muhtemelen sonradan ilave edilmiştir. Ancak vezin ve kafiye açısından metne daha uygundur.

3 "emrüd" yazmada "emrüd u" biçimindedir. Ancak vezin açısından vav gereksizdir.

ĆUlemāsı Ćulemā-yı āgāh
Hîç yok münkiri māsāĆallah

Şeyhleri cümle kerāmet-pîşe⁴
Bir nażar itse yiter dervîşe

Aġniyā vü fuķarāsı Ćābid⁵
Cümlesi her ne olursa hāmîd

Böyle bir şehir-i dil-ārā olamaz
Mişlini her kim ararsa bulamaz (vr. 5b)

Edebî Kişiliği

Bu konu aslında ayrı bir çalışmanın konusudur. Fakat bir fikir vermesi açısından burada birkaç cümle yazmak istiyoruz. Ahmed Nûrî, XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir şairdir. Bu dönem, Osmanlı'nın birçok açıdan değiştiği, yönünü Batı'ya döndüğü bir devirdir. Zihniyetin, çevrenin ve insanın değiştiği bu devirde bazı şairler geleneği devam ettirmeye, klasik tarzda şiirler söylemeye devam etmişlerdir. Nûrî Baba da bunlardan biridir. Nûrî Baba; mesnevî, gazel, kaside, musammat gibi klasik nazım şekillerini ve tevhid, na't, medh-i çehar-yâr gibi türleri kullanmıştır. Eldeki manzûmelerine göre Nûrî daha çok gazel şeklini kullanmıştır. Arada bazı kusurlar görülmekle birlikte bütün şiirlerinde aruz veznini, üstelik aruzun birbirinden çok farklı kalıplarını kullanmayı başarmıştır. Ancak Nûrî'nin aruza çok fazla takılmadığı, yeri geldiğinde güzel söyleyiş uğruna aruzu feda ettiği dikkati çekmektedir. Nûrî, Fuzulî'nin birçok gazelini tahmis etmekle bir anlamda onu şiirde kendine üstad kabul ettiğini göstermiştir. Daha çok âşıkâne ve rindâne bir üslupla klasik aşk şiirleri söylemiştir. Aslında Hacı Bayram-ı Velî'nin torunu ve bir şeyhin oğlu, Halvetîlik tarikatından müstahlef bir mutasavvıf olmakla birlikte şiirlerinde açıkça tasavvufun izleri görülmez. O, tıpkı Şeyhülislam Yahya gibi beşerî aşk kisvesinin altında, perde gerisinde İlahî aşktan,

4 "pîşe" yazmada "bîşe" şeklindedir.

5 "Aġniyā" yazmada "Aġniyāsı" şeklindedir. Ancak vezne uymamaktadır.

sevgiliden bahseder. Bunda geleneksel olarak bağlı olduğu melâmîlik anlayışının da tesiri olmalıdır. Onun bütün şiirleri okunup, edebi şahsiyeti anlaşıldıktan sonra bu şiirlerin hakiki manası ortaya çıkar. Şairin Divanı ve edebî kişiliği üzerindeki çalışmalarımız devam etmektedir.

Melâmîlikle İlgili Söyleyişleri

Malum olduğu üzere temelde bir tavır ve anlayış olan ve farklı tarikat mensupları arasında görülebilen melâmî/melâmetî duruş Hacı Bayram-ı Velî ve Bayrâmîlik için önemli bir özelliktir. Aile tarafından Bayramîlikle ve bir anlamda melâmîlikle irtibatlı olan Nûrî Baba da belki neş'esine, zevkine de uygun geldiği için zaman zaman bu anlayışın tesiriyle şiirler söylemiştir. Örneğin aşağıdaki beyitler bu minvaldedir.

...

Didi git Anḳara'ya şabr eyle
Şûretiñ sîretiñe ḳabr eyle

Her ne dirlerse disünler ṭuyma
Ger imâm olsa girü ṭur uyma

Gice mahfice Cîbâdet eyle
Gündüz herkesle ḳabâḥat eyle⁶

Böyledir ḳünki melâmet râhı
Olma zâhid gibi yol güm-râhı

Bu beyitleri Nûrî bir keşif ehlinin kendine nasihatı gibi sunmaktadır. Ancak kendi anlayışını yansıttığı açıktır. İlk beyitte, sîretini suretiyle gizlemeyi yani gerçek kişiliğini göstermemeyi, dış görünüşüyle hakiki varlığını saklamayı vurgulamaktadır ki bu melâmet anlayışının temel ilkelerinden biridir. İkinci beyitte insanların dediklerine, kınamalarına aldırmamayı dile getirmektedir. Üçüncü beyit tam olarak melâmîlik anlayışının özeti gibidir. Gayet başarılı, akıcı bir şekilde söylenmiş bu

6 Mısrada vezin bozulmaktadır.

beyitte okuyucuya gece gizlice ibadet etmeyi, gündüz herkesle kabahat etmeyi tavsiye etmektedir. Burada da yine kendini toplumda gizleme, ayrıca samimiyet vurgusu bulunmaktadır. Şair gece gizlice ibadet etmeyi söylerken aslında okuyucuya riya ve gösterişten kurtulup samimi bir şekilde Allah'a kulluk etmeyi salık vermektedir. En son beyitte ise melâmet yolunun yukarıda anlatıldığı gibi olduğunu, zahid gibi yolunu şaşırması gerektiğini ifade etmektedir. Yine aşağıdaki beyitler de şairin sergüzeştini anlattığı mesneviden alınmıştır. Beyitlerin kısa kısa bugünkü karşılıklarını vererek geçiyoruz.

İç hemân bâde[y]i sev maḥbûbı

Tiz bulur ḥûb arayan maḥbûbı

Hemen şarabı iç, güzeli sev. Güzel sevgiliyi arayan tez bulur. Bu beyit bize Ziya Paşa'nın meşhur

İç bâde güze sev var ise akl ü şu'ûrun

Dünya var imiş ya yoğ imiş ne umûrun

beytini hatırlatmıştır.

Didi **Nûrî** bu selâmet rāhı

Herkesin rāhı değil bi'llāhi

Ey Nuri, bu selamet yolu, billahi herkesin yolu değil, herkes bu yolsa gidemez dedi.

Evvelâ setr-i Ğibâdet lazım

Şāniyen keşf-i ḡabāḥat lazım

(Bu yolda) öncelikle (kendi) ibadetleri(ni) gizlemek lazım, ikinci olarak da (kendi) kabahatleri(ni) açmak, göstermek lazım. Bu beyit hakikaten melâmîlik anlayışını çok başarılı bir şekilde yansıtan bir beyittir.

Sevüp âfetleri bâde içivir

Geçivir cümle sivâdan geçivir⁷

Âfet(gibi güzel)leri sevip bade iç, bütün masivadan geç.

7 "sivâdan" yazmada, "sevdâdan" şeklindedir. Ancak vezin bozulmaktadır. Vezin ve anlamca uygunluğu, ayrıca yazım benzerliği göz önünde tutulursa kelimenin doğrusunun "sivâdan" olması kuvvetle muhtemeldir.

Terk idüp sevb [ü] vaķâr [u] Ćârı
 Hele mey-hânedede buldum yârı
 (Gösterişli) kıyafetleri, vakarı ve utanmayı tek edip sevgiliyi meyhanede buldum. Yine bu beyitte de dünyanın zenginliklerinden sıyrılmayı, gurur ve utanma duygusundan uzaklaşmayı vurgulamaktadır.

Bu melâmet yolu merdâna sezâ
 ĆAr vaķar gözleyene Ćayn-ı haķâ
 Bu melâmet yolu gerçek erlere uygundur; ar, vakar gözleyene hatanın aynısıdır.

Sende yok Ćâr [u] vaķâr [u] nâmûs
 Daħlini başına çalsun şâlûs
 Sende ar, vakar ve namus yok, iki yüzlü riyâkâr kınamasını başına çalsın.

İftirâ nefsime itdim bî-şek
 Bu yalan sözler ola mı gerçek
 Şüphesiz nefsime iftira ettim, bu yalan sözler gerçek ola mı?

Oķuyanlar diyeler düzme kelâm
 Kâzibîn zümresine Nûri imâm
 Okuyanlar düzme kelim (yalan söz) diyeler, yalancılar topluluğuna Nuri imam. Nuri melâmet anlayışının gereğİ olarak kendini düşük göstermektedir.

Ser-güzeştım oku rûşen yazdım
 Şûret-i ķubhumı aħsen yazdım
 Başımdan geçenleri açıkça yazdım, oku. Ćirkin yüzümü güzel gösterdim.

Yok benim gibi cihânda rûsvâ
 Rûsteħizde buluna belki velâ
 Dünyada benim gibi rezili yok, belki mahşer gününde bir sevgi ve yakınlık olur.

İtmezem aıla günāha perhīz
 Ne günah olsa yaparım tiz tiz
 Günaha asla sakınmam, ne günah olsa tez tez yaparım.

Mübtelāyım dahı şimdi betere
 Eyü kötü seçmem girse ele
 Şimdi daha kötüsüne tutuldum, ele girse iyi kötü seçmem.

Sinn-i sālīm bu yıl al[t]mış oldu
 SeyyiĖat defteri biñ kez tıldı
 Yaşım bu yıl altmış oldu, (fakat) günah defteri bin kez doldu.

Şakalım ağ kara iken yüzüm
 Kizbdır Ėaķ bilür a cümle sözüm
 Sakalım beyazken yüzüm karadır, Allah bilir ya bütün sözlerim yalandır.
 Başka bir beytinde de Nuri kendi gönlüne şöyle seslenmektedir:

Geydiñ melāmet hırķasın Ėařķla bugün
 Mecnün misāl sāha-nişin ol yā şağa git
 Melāmet hırķasını bugün ařķla giydin, Mecnun gibi ya kırlarda otur ya dağa git.

Nûrî'nin bunlara benzer başka söyleyişleri varsa da vaktimiz sınırlı olduğundan şimdilik bunlarla yetiniyoruz. Nûrî'nin yukarıdakiler gibi melāmilik anlayışına uygun, yahut rindāne, hatta şûhāne söyleyişleri epeyce fazla ise de asıl maksadının zahirde anlaşılıandan farklı olduğu biraz dikkatli ve bu tarz şiirler aşına olan okuyucu tarafından anlaşılmaktadır. Hatta bazen şair kendisi de bu manayı ifade etmektedir. Örneğın şehrengizinde bir taraftan farklı milletlerin güzellerini anlatırken şiire de tevhid ve na'tla başlamakta ve şiirin sonunda oğluna şöyle öğütler vermektedir:

Ey gözüm nûr[ı] Ėalil-i Ėālet
 Ėaķ seni itmeye şerre ālet

DāĆimā hayr ile meĆlūf olasın
Hüb-ħaşlet ile meĆlūf olasın

Her nefes yāverin olsun Allah
Oķuyup üfüresin Ćilm-i İlah

Oķuyup kesb-i maĆārif eyle
Şat beni Ćilme meşārif eyle

Žāhirin Ćilm-i şerīĆat yolıdır
Bātinin Ćilm-i ĥaķīķat yolıdır

Olmaya Ćilm ü Ćamel bī-ĥāsıl
Ĥaķ'a cehl-ile olunmaz vāsıl

DāĆimā emr-i Hudā'da olasın
İki Ćālemde saĆādet bulasın

Herkese Ĥaķ nażarı kıl nażarı
Ola dāĆim nażarin Ĥaķ eşeri

Oķu yaz zikr[i] biraķma dilden
Ėayret it nefsin i ķurtar gilden

DāĆimā Ćilm ile ülfet eyle
ĆUlemā ķadrine ĥürmet eyle

Görme dervīş-i Ćabā-pūş[i] ĥaķīr
Anların ekşer[i] dildāra eşir

Gerçi şüretde gezerler ĥayrān
Līk maĆnīde olardır sulţān

Ẓıkr-ı Hâk mīvesi ol dalda yiter
Añlar-iseñ bu kadar remz yiter

Cümle mañlûkı seven Hâķķ'ı sever
Nîk ü bed sevmeye yok saña keder

ŞunĆ-ı Yezdān'ı güzel gör her dem
Hâķ seni ide o sırra mahrem

Sözü Nûrî Baba'nın şu beytiyle noktalıyoruz:

DâĈim nażarım vechinedir ġayra şanurlar
Çıksun o iki göz ki baķa āhere cānā

KAYNAKÇA

- Ş[emseddin] Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul, 1312, C. 6, s. 4618.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Yayına Haz. Nuri Akbayan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, C. 4, s. 1269.
- Mehmet Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî II*, Haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yayınları, Ankara, 2001, s. 1105.
- Fatîn, *Tezkire-i Hâtimetü'l-Eş'âr*, İstihkâm Alayları Litografya Destgâhı, İstanbul, 1271, s. 320-321.
- Divan-ı Nûrî, Koç University Manuscript Collection, Nesteren and Fuat Bayramoglu Rare Books Room, PL234.N34 D5.
- Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî, Yaşamı-Soyu-Vakfı*, TTK Yayınları, Ankara, 1989, 2 C.

BAYRAMİYYE VE DİĞER TASAVVUFİ MEKTEPLERİN ORTAK MANEVİ-KÜLTÜREL BOYUTLARI



PROF. DR.
NASİB GÖYÜŞOV

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Yazmalar Enstitüsü
nesib2010@yandex.ru

Özet

Geniş bir coğrafyada gelişme gösteren tasavvuf farklı dini, sosyal ve medeni yapıya sahip toplulukları ortak manevi hüviyyete büründürmekle onlar arasında köprü kurmuş, İslamın insaniyet, hoşgörü, adalet ve diğer ahlaki faziletleri ihtiva eden evrensel değerlerinin bu topluluklarda kolaylıkla benimsenilmesine ve olgunlaşmasına katkıda bulunmuştur. Muhtelif bölgelerde farklı düşünce üslubu, adap ve süluk tavırları sergileyen çeşitli tarikatlar ortak hususlara sahip olmakla, birbirine birbaşa, bazan dolayısı ile etki göstermiş, aynı zamanda bir tarikat diğer mektepten aldığı anlama yeni renk vermiştir.

Türk tasavvufu Maveraü'nnehrde eski Türk inanış üslupları ile İslam arasında uzlaşma ve bağlantı kurmakla zengin Türk-İslam medeniyetinin manevi temelini oluşturmuş, Ahmed Yeseviden başlayan bu hareket Anadoluya ve Küçük Asyaya gelerek bu bölgelerde dini, medeni ve sosyal hayatın dengeli halde gelişmesini sağlamıştır.

Türk tasavvufunun belirgin özelliklerinden biri İranlılarda olduğu gibi, irfani görüş ve duyguların şiir vesilesile daha kapsamlı ve güzel tarzda ifade edilmesi, bununla da gönüllere yol bulmasıdır. Bayramiye tarikat olarak XV yüzyılın başında kurulsa da, onun gelişmesine bundan önce mevcut

olan tasavvufî hareketler zemin hazırlamışlar. Bu zamana kadar tasavvufî cereyanlar bir yandan Türklerin islamlaşmasına ve toplumsal ilişkilerin yoğunlaşmasına katkı sağlamış, diğer taraftan ise haçlı yürüşüne ve Moğol istilasına karşı dayanarak devlet ve milletin gücüne güç katmışlar. Türk mutasavvıflarının, aynı zamanda Bayramiye dervişlerinin diğer suflerden farkı onların sosyal hayatta faal olmasıdır. Bayramiyenin kurulduğu dönemde gezginci dervişlik yerini tekke medeniyetine verir, tasavvuf-devlet ilişkileri güçlenir. Osmanlı devletinin gelişmesi ile tasavvufî mektepler Türklerin hakim olduğu bölgelerde ve onun çevresinde gerek siyasi, gerek sosyal ve gerekse de dini-medeni ortamın sağlam ve dengeli duruma gelmesine katkı sağlamışlar. Bu açıdan Bayramiyye ve onun kollarının faaliyeti büyük önem taşımaktadır.

Şu tarikatın gelişmesinde ilahî aşk duygularını Türk şiiri ile ifade eden Ahmed Yesevi ve Yunus Emre, tasavvuf ilminin ansiklopedisi sayılan Mevlana, futuvva ilkelerine önem veren Ahilik ve Sühreverdiyye, zikir ve halvete dayalı Halvetiye etki göstermişler. Bayramiyenin üç temeli (cezbe, muhabbet, sırr-î ilahî) yanısıra, Peygambere nisbet edilen fakr-î fahri anlamını da dikkate almamız gerekiyor. Şu tarikatın teorik bakımdan Sühreverdiyye ve Nakşbendiyeden etkilenmesi ihtimali de vardır. Diğer taraftan Tebrizde oluşan ve saf melameti düşüncesinden büyük ölçüde etkilenen türk sufiliğinin Halvetiye ve Bayramiye tarikatına etkisini de göz önünde bulundurmamız gerekiyor. Hacı Bayram Veli yalnızca medrese ile tasavvufu birleştirmemiş, belki de Yesevi, Yunus ve Mevlana gibi tasavvuf ile şiiri bir araya getirmiştir.

Anahtar sözcükler: Bayramiye, ortak manevi-kültürel boyutlar, Yesevilik, Sefeviyye, Halvetiye

Common Spiritual-cultural Dimensions in Bayramiyya and Other Sufi Schools

Summary

Sufism formed as a part of Islamic spirit world in the vast geography, creating common spiritual and cultural atmosphere in societies with different religious, social and cultural structures, built bridges and understanding between them. Thus, such Islamic ethical principles as tolerance, justice and others were easily appropriated by various nations as

universal principles. Although the orders functioning in different regions differ from each other according to the style of thinking, lifestyle, rules of conduct and norms of decency, they had common spiritual-cultural values and were enriched impacting each other directly or indirectly.

Turkish sufism begins with Ahmad Yasavi in Medium Asia. His order created reconciliation between ancient Turkish believes and Islam, established the spiritual foundation of common Turkish-Islamic culture. Then, that movement came to Anatolia ensuring regulation of religious, cultural and social life.

Notwithstanding Bayramiyya order was established in the beginning of XV century, the sufi currents existed before had paved the way. Up to that time, the sufi currents in one hand helped in Islamization of Turks and regulation of social terms, in other hand added more strength to the power of the nation and state, standing against crusade and Mongol invasion. During the creation of Bayramiyya order, wandering dervishes give their places to sufism formed in Khanagah environment. Sufi schools in Turks dominated areas and around them impacted to create a healthy political-social, religious-spiritual and cultural environment by the development of Ottoman empire. In this regard, activities of Bayramiyya order and its branches are of great importance.

In the formation of Bayramiyya such orders as Yasaviyya, Akhi, Suhrawardiyya, Naqshabandiyya and Khalwatiyya, greatly influenced. One can generalize spiritual-cultural aspects between those sufi schools this way:

- Universal values coming from Holy Koran and Prophet tradition
- Love of God and human, tolerance and dialogue
- Agreement between religious and secular lives, activity in social life
- To live on halal earnings, justice, unity and equality
- Understanding and balanced attitude between all classes of society
- To protect ethical-spiritual health of community, to prevent penetration of alien

and disruptive trends into it.

Key Words: Bayramiyya, Common Spiritual-cultural Dimensions, Yasaviyya, Safaviyya, Khalvatiyya

Giriş

Maveraü'nnehrde eski Türk inancı ve ozan gelenekleri ile İslami düşünüş ve inanış üslubu arasında alaka kurmakla başlayan Türk tasavvufu kısa zamanda hanekah ve medrese mühitinde belirli adab, eğitim ve düzene sahip ekol ve kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk tasavvufu başlangıçta İslami düşünce ve hayatın daha etkili ve daha kapsamlı ifade tarzı olarak sürekli yayılmıştır. Bundan dolayıdır ki, F.Köprülünün kaydettiği gibi, “İlahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişleri, Türkler, eskiden dini bir kudsiyet verdikleri ozanlara benzeterek hararetle kabul ediyorlar, dediklerine inanıyorlardı. Bu suretle eski ozanların yerini, ata veya baba ünvanlı birtakım dervişler almıştı” (KÖPRÜLÜ (1991).s.19).

Suflerin ve dervişlerin belirgin özelliklerinden biri onların çok sayıda sefer etmesidir, yalnızca gezergi dervişler değil, diğer sufler de sefer ve seyahate önem vermişlerdir. Bazı müridler kamil mürşid bulmak için bir diyardan diğerine yola çıkmış, bazen de hanekah mühitinde yetişen müridler seyr ve süluk merhalelerini başa vurduktan sonra mürşidin izni ile müstakil şekilde faaliyete başlamış, tasavvufi adab ve düşüncelerini başka bölgelerde yaymışlar. Büyük tarikatların çeşitli kolları bu yolla geniş coğrafi alanda yayılmıştır. Farklı tarikatlar ve onların kolları geniş iletişim halinde faaliyet göstermişler, adab ve süluk üsullerinde yer alan farklılıklara rağmen, manevi boyutlarda ortak hedefler daha çok dikkatçekici olmuştur. Diğer taraftan Türk tasavvufunun başlangıçta, yani Hace Ahmed Yesevi döneminde gezginci dervişler vasıtasıyla göçebe topluluklar arasında şekillendiğini dikkate alsak, sonralar bu cereyanın medrese ve hanekah mühitinde gerçekleşen eğitim ve adabla daha olgun hale gelmesini görüyoruz. Hatta Ahmed Yesevi İslami ilkeleri tasavvuf dili ile göçebe Türkler arasında yaymış olsa da, kendisi Hace Yusuf Hemedani gibi bilginin yanında eğitim gören, dini ve tasavvufi bilimleri benimseyen mutasavvıf olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bundan dolayı medrese ve tekke mühitinde yetişen tasavvufi gezginci dervişlerin sunduğu gelenekler, yerleşik kültürle göçebe kültürü arasında köprü ve bağlantılar olmuş, bunlar birbirine etki göstermişler. Sözü edilen hususları göz önünde bulundursak, farklı süluk ilkelerine ve

düşünüş üsluplarına sahip tarikatlar ve sufi cereyanları arasında karşılıklı etkilerin olması tabiidir. Şu açıdan yaklaşmış olursak, meydana gelen her yeni tarikat ve ya tasavvufi ekol eski tarikatlar ve cereyanlarla birbaşa ve dolayısı ile iletişim halinde gelişmesini sürdürmüştür. Bununla da mühtelif sufi mektepleri ve tarikatlar arasında ortak manevi boyutlar şekillenmiş olur. Bayramiyye tarikatı da kendisinden evvel faaliyet gösteren tasavvuf mekteplerinden iyice etkilenecek vücuda gelmiştir.

Prof.Dr. E.Cebecioğlu Hacı Bayram Velinin tasavvufi hayata atılmazdan önce müderrislikle meşgul olduğunu kaydediyor (CEBECİOĞLU (1994).s.110-111). Hocamıza göre, “Her şeyden önce, Hacı Bayram bilim ve tasavvufu birleştirmeye muvaffak olmuş bir sufidir (a.g.e.s.335). Hiç şüphesiz ki, medrese eğitimi onun düşünce bakımından daha olgun mutasavvıf gibi yetişmesine sebep olmuştur. Türklerde İslami bilim ile tasavvufu bir araya getirmek Yesevilikten başlar, nitekim Hoca Ahmed Yesevi, herkesten önce ozan ananesi ve diğer eski Türk kültürel gelenekleri ile İslam ve tasavvufi eğitimi bir araya getirmiştir. Bu tasavvufi ve İslami hareket oradan Anadolu’ya geçer ve git-gide yoğunlaşarak Osmanlı döneminde gelişmesini devam eder.

Konunun açıklanması

Genelde Doğu Türkler arasında İslami ve tasavvufi düşünce hareketinin başlangıç noktası Horasandır ve bu bölge özellikle tasavvufun beşiği sayılmaktadır. Tasavvuf geleneği Azerbaycan ve Anadolu’ya, hatta Bağdat muhitine Horasanda dini ve tasavvufi eğitim almış şeyhler ve müritler vasıtasıyla ulaşmıştır. Horasanda vücuda gelen tasavvufun mutedil kolu birbaşa ve dolayısı ile Yeseviyye, Sühreverdiyye, Nakşbendiyye ve Halvetiyye, Bektaşdiyye, Bayramiyye ve Mevleviyye gibi diğer tarikatlara çeşitli yönlerden etki göstermiştir.

Tabii ki, Yesevilik ilk olarak aynı coğrafi alanda ve aynı dini-manevi ortamda vücuda gelen Nakşbendiyye tarikatına etki göstermiştir. İki tarikat arasında benzer ve yakın hususlar öncelikle bu manevi ortamdan doğuyor. Aynı zamanda her iki tasavvufi ekolün teorik bakımdan şekillenmesinde Hacı Yusuf Hemedaninin etkisi olmuştur. Gerek dini-felsefi ve teorik açıdan, gerekse adab ve süluk kuralları bakımından daha çok gelişme

gösteren Nakşbendiyye geniş coğrafyada yayılmış ve Anadolu'da kurulan Türk tasavvuf ekollarına birbaşa veya dolayısıyla etki göstermiştir. Bununla beraber Türk tasavvufunun manevi boyutları Kur'an ve Sünnete dayanan, Hak sevgisi, Pagamber (s.a.v.) ve Ehl-i beyt (a.s.) sevgisini insaniyet ve hoşgörü ile birleştiren, orta ve dengeli yol seçen, halvet ve zikir ile yanısıra dünyevi işlerde ve sosyal hayatta çalışkanlığa önem veren Yesevilikten kaynaklanıyor. Demek ki, Bayramiyye ve diğer Türk tasavvuf ekollarının etkilendiği kaynaklar sırasında öncelikle Yesevilikten konuşmak gerekiyor.

Ahmed Yesevinin zamanında Göçebe Türk topluluklarının islamlaşması söz konusu olurken, Bayramiyye zamanı Osmanlıların temasda olduğu diğer halklarla anlaşma içinde yaşaması önemli mesele olarak karşına çıkıyordu. Şu açıdan Yesevilikten miras kalan, Mevlana ve Yunus gibi mutasavvıfların şiirlerinde daha kapsamlı ifade olunan manevi erdemler, yani dengeli yol, insan sevgisi ve hoşgörü dikkati çekmektedir.

Benzer hususları Ahilik hareketinde de bulmak mümkündür. Ahilik teşkilatının Anadolu'da kurucusu olan Nasiruddun Mahmud b. Ahmed el-Hayî Ahi Ervan (ö.659/1261) dini ve tasavvufî bilgilerini Horasan ve Bağdat gibi merkezlerde almış, onun esasını nefis putunu kıran, helal kazanç, çalışkanlık, iyilik, yardım, insan severlik ve hoşgörü gibi erdemlere sahip Fütüvve mesleğinden götürmüş olsa da, gerek Fütüvve ve gerek Ahiliği besleyen kökler Kur'an ve Peygamber ahlakına dayanan Horasan tasavvufundan kaynaklanır. Ama şu noktayı da ekleyelim ki, Fütüvve ve Ahilik mesleki Anadolu'dan önce Azerbaycanda mevcut olmuş ve Ahi Abülferec Zencaninin (ö.454/1062 veya 457/1064) adı ile bağlıdır. Tebriz bölgesinde yetişen sufiler büyük çoğunlukla Ahi Ferec Zencaninin müridleri ve ya Sühreverdiye tarikatının mansupları olmuşlar (MUVEHHİD (1390). s. 62). Ahi Ferec'in çok sayıda müridleri olmuş ve onlar Ahilik mesleğini diğer bölgelerde yaymışlar. Aynı zamanda onun müridlerinden Bala Halil Merendi Mevlana zamanı hayatta olmuş, adı Şihabaddin Ömer Sühreverdinin "Fütüvvename" unvanlı risalesinde geçer (a.g.e.s.58). Kaynaklarda Şeyh Sefeddin Erdebilinin onun Zencanin Sultaniye bölgesinde olan mezarını ziyaret etmesinden söz edilir (İBN BAZZAZ (1373). s.273; MÜBELLİĞİ (1376). c. 2. s. 956). Şeyh Sefinin çevresinde fütüvve meslekine dayanan sufilerin bulunması bir gerçektir.

Gerek Yeseviyye, Ahilik ve Nakşbendiyye, gerekse Sühreverdiyye ve Halvetiyye mesleğinde olduğu gibi, Bayramiyye tarikatında Hristiyanlık ve Hind mistikasında yer alan terk-i dünya ve diğer aşırı hususlara rastlanmıyor, zira İslami tavır dünyevi olanla uhrevi olanın kesişme noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an ve Peygamber sünnetine bağlı bu tarikatlarda münacat, dua, zikir, halvet ve çile ile beraber helal rızık ve çalışma, alın teri ile geçinmek gibi hususlar yer almaktadır, bir başka deyişle, İslam düşünce paradigmasına göre insan hayatında dünyevi ve uhrevi boyutlar yan yana gelmektedir.

Bayramiyyenin dayandığı üç temele göz atalım: cezbe, muhabbet, sırr-i ilahi. Bunlar birbiri ile bağlı olmakla birbirini tamamlar. Tehanevinin sözlüğünde denir: “Tasavvuf ehli üç şey ister: cezbe, süluk ve uruc; cezbe çekilme, süluk çalışma demektir, salik Allah yolunda maksada ulaşmak için seyr ediyor; uruc bahşış anlamına geliyor. Pak Hak bir kimseyi kendine çekiyorsa o her şeyi bırakarak Tanrıya gönül verir ve aşk mertebesine ulaşır. Salik bu mertebede kalırsa ona *meczub* denir. Eğer kendine gelirse ve süluk ederek Allah yolunu tutarsa *maczub salik* denir; eğer önce süluk ederek tamamlarsa ve ona Haktan cezbe gelirse ona *salik-i maczub* denir; eğer süluku tamamlarsa ve ona cezbe gelmezse *salik* denir (TEHANEVİ (1996). c.1.s.970). Cezbe Allahın lütuf ve inayeti ile kulun Hakka yakın olması demektir, süluk menzilleri geçmeden Hak onu kendine çeker. Nesefiye göre, salik üç şeye dayanır: süluk, cezbe ve uruc. Kimsede şu üç şey olmasa ona şeyh ve ya mürid gerekmez. Süluk çalışma, cezbe çekilme ve uruc bahşış demektir. İnsan evvelden sona kadar on makam geçer, her makamda süluk, cezbe ve uruc var. Ama her makamın süluku farklı, cezbesi farklı ve urucu farklıdır (NESEFİ (1371).s.102-103).

Cezbe aynı zamanda keşf ve ya mükāşefe ile ilgilidir. Keşf ruhi tecelliden doğan özel hal olmakla kalb gözünün, yani basiretin açılması anlamına gelir. Bununla kalb ile ruhlar alemi arasında olan hicap (perde) kalkar ve insan idrakı fiziki duyularla algılanması mümkün olmayan metafizik alemin kavramına yol bular.

Cezbe ve muhabbetten bahsederken melamilik mesleğine dokunmak gerekiyor. J.C. Trimangam Türkler arasında “baba” unvanı taşıyan sufilerin ve gezginci dervişlerin daha çok olduğunu söyler. O, Tebrizde doğan

yoğun melamilik meşrebine sahip Türk tasavvuf ekolünün Bayramiyye ve Halvetiye olarak şekillendiğinden söz ediyor (TİRİMANGAM (1971).s.68-69). Baba unvanlı sufiler galiba hanekah adabına fazla bağlanmayan zümrelerden oluşmuş, onlar manevi tecrübelerine, batini müşahideye, Haktan gelen cezbe ve kalb saflığına dayanır, tekke ve medreseye bağlanmasalar da aynı zamanda dini ve tasavvufi eğitim almışlar. Onlardan Baba Ferec Tebrizi (ö.568/1172) meczub zümresinden sayılır, o, muteber sufilerden olmakla ismi Şebüsterinin “Seadetname” eserinde geçer (MUVEHHİD (1390).s.72-73). “Yetmiş babanın babası” unvanlı Baba Hasan Veli Sorhabinin nisbeti İbrahim Edheme ulaşıyor, Baba Mezid (ö.620/1223) melameti piri olarak tanınmaktadır (a.g.e.s.87). Ebu Bekr ibn İsmayıl Selebafe Tebrizi ise Şems Tebrizinin müridlerinden biridir (EFLAKİ (1362).c.1.s.309). Şemsin söylediği gibi, o, hanekahdan hoşlanmazdı ve müride hırka vermezdi (ŞEMS (1366). c.2.s.157). “Makalat”tan gözükmüş olduğu gibi, Şems Tebrizinin kendisi benzer meşrebe sahip mutasavvıf idi.

Prof.Dr.H.Kamil Yılmaz’a göre, melamet “sahv” yolunu benimseyen, halvetten çok celvete önem veren bir anlayıştır (YILMAZ (1997). s.113). “Melamilik bir tasavvuf okulu olmaktan ziyade, bir yaşama biçimidir; bir tarz, üslup ve meşrebdir” diyen Prof.Dr. Cebecioğlu sözünü böyle tamamlar: “Maide suresinin 54. Ayetindeki “*Kınayanın kınamasından korkmazlar*” ifadeleri, kınanalar anlamında melamilere ilham kaynağı olmuştur” (CEBECİOĞLU (2009). s.424). Kaynaklarda melamilik belirgin özellikleri ile vasediliyor. Hucviriye göre, “birtakım şeyhler melamet yoluna varmışlar, bu ise muhabbetin temizlik ve samimiyet derecesine delalet eder, büyük etkiye sahip mükemmel meşreb olmakla Hak ehline mahsustur. Halk bu ümmetin cümle büyüklerini melamet etmişler, onlar ihlas ile Hakkı sever, zahire ve resmi kurallara önem vermezler. Allahın Resulu (s.a.v.) henüz vahiyden önce şöhret ve şan sahibi olarak tanınıyordu. Ama o hazret Hak sevgisi libasına bürünürken halk ona melamet dili uzattı, birtakım insanlar dediler kahindir, birtakım insanlar dediler şairdir, başkaları dediler yalancıdır, birtakım insanlar dediler mecnundur. İzzet ve celal sahibi Allah müminlerin sıfatlarını hatırlayarak buyurdu: onlar kınayanların kınamasından korkmazlar (HUCVİRİ (1371).s.68-69). Şu sebepten bazı sufiler Peygamber efendimizi ilk melami olarak biliyorlar.

Sülemi Nişaburdan üç melaminin olduğunu söyler: Ebu Hafs el-Heddad (ö.270/885), Hamdun el-Kassar (ö.271/886) ve Said ibn İsmail el-Hayri (ö.298/910). Üveys Garani, Zün-Nun Mısri, Bayezit Bistami, Mansur Hallac, Ebubekr Şibli melami zümresinden sayılır. Buharayı melamileri böyle vasıflandırıyor: “Sade insanlar melamilere divane (deli) adı vermişler, zira dünyadan ve halktan kaçanlara deli diyorlar. Ama melamiler gerçekte nefsdan kaçır ve Haktan gayrı ne varsa onu önemsiz bilirler” (BUHARAYİ (1363). c. 2. s. 830). Melamiler giyim ve diğér zahiri konuları tekebbür ve riya alameti gibi görür, hatta gönülde yer alan Hak sevgisini beyan etmezler, bunu ilahi sır olarak gizli saklarlar (MÜBELLİĞİ (1376). c. 1. s. 494-495). Onlar sufilerin keramet iddialarını da kabul etmezler (TADAYYUN (1374). s. 454). Melamiler meşreb itibarile nefsi enen, ibadet ve amelleri Allah rızası için eden, kendi ahlakını Allah ahlakı ile vasıflandıran, resmi kuralları ve zahiri tarikat adabını riya gibi bilen zümrelerdir.

Melamilik makamı sufiden yüce olmakla irfan ve marifet makamıdır. Bu yüzden Mevlana, Yunus Emre, Hafız ve Fuzuli melamilige rağbet göstermişler. Yunus Emre diyor (YUNUS (2011). s. 235):

Kanâ'at hırkası içre selâmet başını çekdüm
Melâmet gönlegin biçdüm 'ârif olup geyen gelsün

Fuzuli melamiliye böyle işaret ediyor:

Nice yıllardır ser-i kuy-i melamet beklerüz,
Leşker-i padişah-i irfanuz vilayet beklerüz.

Şimdi sır konusu ile ilgili dikkati bir kaç önemli hususlara çekelim.

Aynelkuzzat Hemedani sır konusuna işaret etmekle onu böyle açıklıyor: “Ey vay, aşıkların serveri ve ariflerin başşısı olan Hüseyin Mansur dara çekilirken Şibli böyle demiş: Ey Allah, seni sevenleri ne kadar öldüreceksin? Buyurdu: Kan bahası alana kadar. Sordum: Onların kan bahası nedir? Buyurdu: Benim cemalimi görmek onların kan bahasıdır. Biz sırrımızın anahtarını ona verdik, o bizim sırrı aşikar etdi. Biz onun yoluna böyle bir

bela koyduk ki, başkaları bizim sırrı korusun. Ey dost, düşün, gör ne sırrın var? Öyle bir sırrın var mı ki, o sebebdan başını kaybedesin ve o senin sırrın olarak kalsın? Malesef, her kesin böyle bir sırrı yokdur (HEMEDANİ (1373). s.235-236).

Bazı sufiler, o sıradan Abdurrahman Cami Mansur'un dara çekilmesini onun ilahi sırrı faş etmesi ile izah etmiştir ve Hafız'ın şu beyti hemen nükteye işaret eder:

گفت آن یار کزو سر دار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد

(O yar dedi: dar ağacının başı ondan (Mansur'dan) yücelmiş
Sucu bu idi ki sırrı faş etmiştir)

Fuzulinin bir beytinde hemen nükte dikkati çekiyor:

Raz-i 'aşkın saklaram elden nihan ey serv-i naz
Getse başım şem' tek mümkün değil ifşay-i raz

Sırr – kalbin ilahi aşkı sığıştıran gizli güşesidir ve bu üzden gönül Hakk'ın müşahide mahali sayılır. Sır – müşahide mahali, ruh–muhebbet mahali ve kalb – marifet mahalidir. Sır nefle değil, ruhla bağlıdır, o sebebdan onun makamı yücedir. Sır kulun kalbi ile Hak arasında ilahi ahd u peymandır ve bu kutsal sırrı kimse bilmez. Kalpte Allah'a olan münacatı dil ile söylemesen de, O bunu bilir. Kur'an'da deyiliyor: “Sözü açık söyleyen de (gizli söyleyen de) muhakkak O, gizliyi de ondan gizlisi de bilir” (Taha: 20/7).

Aynalkuzat Hemedani Kur'an-i Kerim'de harflarla verilen sure ve ayetlerden bahs ederken diyor ki, Allah ilahi sırrı namahremler bilmesin diye harflerle gizli şekilde vermiştir. Akıl bu sırrı açıklamaya acizdir (HEMEDANİ (1373). s.175). Gönül nefsi bulaşıktan paklanırken Hakk'dan ona marifet nuru nazil olur ve insan onunla hisslerden hariçte olan Melakut ve Ceberut aleminin sırlarını bilir.

Sırr kalbe sunulan ilahi emanettir ve meleklerin Adem'e secdesi buna hatirdir ve bu sırrı Allah'dan başka kimse bilemez (İBN BAZZAZ (1373).s.502).

Bayramiyye tarikatının diğer tasavvufi ekollarla münasibetine gelince bir kaç meslekten bahsetmemiz gerekiyor:

1. Yeseviyye ve Nakşbendiyye

Yeseviyye ile Nakşbendiyye arasında ortak hususlar dikkati çekmektedir, her iki tarikat Horasan mühitinde meydana gelmiş, teorik bakımdan Hacı Yusuf Hemedani gibi bilgin şeyhten etkilenmiştir. Her iki tarikatta terk-i dünya eğilimine yer verilmez, alın teri ile geçinmek önemli ahlaki erdem olarak dikkati çeker; bu husus Bayramiyye tarikatında da yer almaktadır. Aynı zamanda Nakşbendiyye tarikatında yer alan ilkeler sırasında “vukuf-i kalbi” Hacı Yusuf Hemedaniden gelir ve ona Yeseviyyede ve Bayramiyyede rastlarız.

2. Diğer hususa göz atalım: Genelde terk-i dünya tavrı Hind ve Hristiyan geleneğinde yer alan konudur ve bazı sufilerde rastlanan şu eğilim İslami düşünce ile uyum sağlamaz. İslam ve Kur'an geleneğinde dünyevi ve uhrevi taraflar arasında dengeli bir münasebet bulunmaktadır. Türk tasavvufunun ana çizgilerinden biri şu konudan ibarettir. Yeseviyye, Ahilik, Nakşbendiyye, Sühreverdiyye tarikatlarında olduğu gibi, Bayramiyye tarikatında da aynı durum izlenmektedir.

3. Fakr makamı ekseriya tasavvufi ekollerde geçer. Fakr tasavvufta şerefli makam olmakla nefsi yenmekle, dünya ve mal sevgisinden kurtularak Allah'ta fani olmaktır. Neseî diyor “Ey derviş! Bizim peygamberimiz dervişliği seçti, zira dervişliğin ve servetin özelliklerini biliyordu. Ümmete diyor ki, her kim dünya ve ahirette huzur istiyorsa dervişliği seçsin. Dervişliğin eybi zahirde, hüneri batindedir, zenginliğin ise hüneri zahirde, eybi batindedir. Halk zahiri görür, batini görmez” (NESEFİ (1371).s.329). O böyle devam ediyor: “Ey derviş! Eğer bu makam büyük olmasaydı, bizim peygamberimiz bununla fahr etmezdi, “el-fakr-i fahri” buyurmazdı” (a.g.e.s.332).

Tehanininin sözlüğünde fakr mefhumu böyle açıklanıyor: “Gerçek fakr odur ki, birisinin malı yoktur. aynı zamanda bundan dolayı üzüntüsü ve sıkıntısı da yoktur. O, dünya malından azad olduğuna hatir fahr ediyor ki, Peygamber efendimiz buna “el-fakr-i fahri” demiştir” (TEHANEVİ (1996).c.2.s.1284).

Zenginlik Allah'ın, fakr ise kulun sıfatıdır, zira Allah'ın hiç bir şeye

ehtiyacı olmaz, ama kul Ona muhtaçtır: “*Ey insanlar, siz Allah’a muhtaçsınız, Allah ise, işte zengin ve hamde layik olan O’dur*” (Fatir:15). Bütün dünya kulun ihtiyarında olsa da, o yine fakir sayılır, Allah’a muhtaçtır (BUHARAYİ (1363). c.3. s.118).. Demek ki, tasavvufta fakr sadece yoksulluk anlamına gelmez, salikin dünya malına rağbet göstermemesi manası taşıyor. Gerçek arif ve aşık için dünya malı varsa da, yoksa da fark etmez.

4. İslamın temeli tevhiddir ve eski Türkler zaten tektanrıcılık inancına dayanmışlar ve bu yüzden onlar İslamı kolaycasına kabul etmişler. Mutasavvıfların düşünce yapısının temelinde tevhid dayanır: hakiki varlık Tanrıdır, her şeyin yaratıcısı ve bütün işlerin kaynağı Odur, bütün sıfatlar Ondandır. Tasavvufi kaynaklarda tevhidin farklı anlam ve yorumları vardır. Tevhidin üç mertebesi dikkati çeker: Tevhid-i efal, tevhid-i sıfat ve tevhid-i zat; Tihanevinin sözlüğünde tevhid böyle vasfandırılıyor: “Ülemaya göre, tevhid Allahın birliğine itikad demektir; sufilere göre onun üç mertebesi vardır: ilim, ayn ve Hak. İlim mertebesinde Allahın birliğini tasdik eden iki zümre vardır, nakli delilere dayananlara am, akli delillere dayananlara ise has denir. Ayn mertebesinde Allahın birliği saf vicdan aynasında zevk ve batini müşahide ile belirlenir ve bunun üç mertebesi vardır: tevhid-i efal, yani fali-i mutlak olan Allah fiilleri ile tecelli eder; tevhid-i sıfat, mutlak sıfatlar Allaha hastır ve bu mertebede Allah sıfatları ile tecelli eder; tevhid-i zat mertebesinde Allahın birliği Onun mutlak zatının tecellisi ile belirlenir. Bu mertebeye ulaşan sufi varlık alemindeki bütün fiilleri, sıfatları ve zatları Hakkın fil, sıfat ve zatının tecelli nurunda görür ve bundan yüce makam yoktur” (BUHARAYİ (1363). c.1.s.528-529).

Allah Teala Rum suresi, 30-cu ayette buyurur: “*O halde yüzünü, Allah’ı bir tanıyarak dine, Allah’ın insanları üzerine yaratmış olduğu fitratına doğrult. Allah’ın yaratışında değişiklik bulunmaz. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler*”. Bu ayette Tevhidin doğru din gibi bütün insanlara ait olduğunu isbatlayan iki kelime geçer: hanef ve fitrat. Elmalılı Hamdı Yazır şu ayetin tefsirinde böyle yazıyor (/tr.yenisehir.wikia.com/s. s.3821-3823): “Lügatta hanef sapıklıktan istikamete, çarpıklıktan doğruluğa meyledir. Nitekim doğruluktan eğriliğe, haktan haksızlığa meyletmeye “cim” ile cenef denir. Şu halde hanifin asıl anlamı, eğriliği bırakıp doğrusuna giden demektir. Bu mânâ ile örfte İbrahim milletine isim olmuştur ki, başka

dinlerden, batıl mabudlardan çekinip, yalnız bir Allah’a eğilen, Allah’ı bir bilen demektir”. Fıtrat kelimesine gelince, maksat her ferdin kendine mahsus olan cüz’î yaratılışı değil, bütün insanların insan olmaları bakımından yaratılışlarında esas olan ve hepsinde ortak bulunan genel yaratılıştır. Ebu Hüreyre’den rivayet olunan bir Hadis-i Şerifte de buyurulmuştur ki; “Her doğan fıtrat üzere doğar. Öyle iken ana babasıdır ki onu yahudileştirir veya hristiyanlaştırır veya mecusileştirir”. Dinsizlik fıtrata (yaratılışa) aykırı bir sapıklık olduğu gibi, Allah’tan başkasına tapmak da öyledir. Fıtrat dini, Allah dini, haniflik (tek Allah inancına bağlılık), İslâm’dır. “*Allah katında gerçek din, İslâmdır.*” (Al-i İmran, 3/19).

Hace Abdullah Ensariye göre, Tevhid makamına ulaşan sufi ihlas ile “bir söyler, bir görür ve bir bilir” (EHSARİ (1391). s.210).

Feriduddin Attar “Asrarname” mesnevisinde .u konuyu b[yle ifade ediyor (ATTAR. s.31):

یکی خوان و یکی خواه و یکی جوی

یکی بین و یکی دان و یکی گوی

(*Bir oku, bir iste ve bir ara,
Bir gör ve bir bil ve bir söyle!*)

Mevlana bir şiirinde aynı manaya işaret etmektedir (KÖPRÜLÜ (1991).s.315):

دویی را چون برون کردم، دو عالم را یکی دیدم

یکی بینم، یکی جویم، یکی دانم، یکی خوانم

(*Çün ikiliği bıraktım, iki alemi bir gördüm,
Bir görür, bir arıyorum, bir bilir bir sesliyorum*)

Hacı Bayram-i Velide geçen “bilmek, bulmak ve olmak” bir yandan tevhidin tasavvufi yorumunun üç mertebesi, diğer yandan ise irfani kavramın üç derecesi ile uyum sağlar: İlme’l-yakin (akli marifet); Ayne’l-yakin (Nazari marifet), Hakka’l-yakin (Şuhudi marifet).

Türk tasavvufunda tevhid düşüncesi Hak sevgisi ile yan-yana ifade edilmektedir, burada ilim ve iman yalnız amel ve ahlakla birbirini tamamlar. Allahı sevmek Onun alemlere rahmet olarak gönderdiği İslam Peygamberini, yarattığı diğer insanları sevmek anlamına geliyor. Hakkı sevmek aslında Kur'an-ı Kerimde işaret edilen fitrata uygun doğru yol ile gitmek, Allahın ahlakı ile ahlaklanmak demektir. Türk tasavvufu Yeseviden beri İslamın insanları iyiliye, doğru olana, ahlaka ve sevgiye yönlendiren evrensel ilkelerini sade yorumlarla insanların zihnine ve kalbine iletmıştır. Hacı Bayram-i Veli tasavvuf yolunda aynı mesleği takip etmiştir.

5. Filozoflar ve diğer zümrelerden farklı olarak mutasavvıflar gönül (kalb) ehli olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Resmi din alimleri, kelamcılar ve filozoflar akıl denilen cevhere dayanarak Allahın varlığını burhan ve delil ile isbatlamaya çalışırken, mutasavvıflar gönüle hitab ediyor, onu nefsanî kötü huylardan temizleyerek Hakkı basiret gözü ile orada görüyorlar. Bu husus Bayramiyyeden önce Yesevilik ve diğer tasavvufi ekollerde, Mevlana ve Yunusun şiirlerinde ortak manevi boyut olarak dikkati çekiyor. Yunus Emre diyor (YUNUS (2011).s.331,121):

*Muhammed Hakk'ı bildi Hakk'ı kendüde gördi
Cümle yirde Hak hazır göz gerekdür göresi*

*İstemegil Hak'ı ırak gönüldedir Hakk'a turak
Sen senliğin elden bırak tenden içerü candadur*

Nakşbendiyye tarikatında yer alan ilkelerden biri Hacı Yusuf Hemadaniden gelen “vukuf-i kalbi” ismi ile Ahmed Yesevide de geçer ve onun manası kalbe dikkat etmek demektir. Buna “Gönüle varıp, gönülü beklemek” şeklinde tanış getirilir. Kalbin Allahtan gayrı her şeyden sıyrılıp, Allah tefekküründe sürekliliği koruyarak Onun üzerine yoğunlaşması” anlamına gelir (CEBECİOĞLU (2009). s.703). Vukuf-i kalbi zikir ve tefekkürle ilgilidir, zikir zamanı kalb masivadan koparak Allaha yönelir. Prof.Dr. Cebecioğluna göre Hacı Bayram Veli halvete, ibadet ve zikre özel önem vermiştir (CEBECİOĞLU (1994). s.285). Burada maksat kalbe huzur vermek, onu Allahın idrakına yönlendirmektir. İslami düşüncenin kaynağı Allahın hikmetidir ki, bunu kalb ile anlamak mümkündür, yani

akıl kalb ile ilişkilidir, düşüncenin ölçüsü kalbdır. Halvetiyye mesleğinde de halvet ve zikre önem verilmektedir, kalb Allahın marifet hazinesi olmakla onun dört kapısı var: ilim, hilm, rıza ve sabır. Kalp aynı zamanda kandile teşbih edilir ve onda dört nurun olduğu dile getirilir: akıl nuru, marifet nuru, iman nuru ve yakın nuru (ŞİRVANİ (2010).s.287).

Kur’ana göre düşüncenin kaynağı beyin değildir, kalptir. Akıl ve beyin düşünce için araç ve vesile olarak görülmektedir, düşünceyi doğru ve Hakk yoluna yönlendiren nefsanî huylardan arınmış kalptir. Hac suresi, 46-cı ayette Allah Teala buyuruyor: “Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki olanları akledecek kalbleri, işitecek kulakları olsun. Gerçek şudur ki, gözler kör olmaz, fakat asıl göğüslerin içindeki kalpler kör olur”. Benzer husus Araf suresi, 179-cu ayette de geçer (KUR’AN-i KERİM. ELMALILI. s.2336-2338):

“Bir takım insanlara duyacak bir kalb verilmemiş ve fıtrattaki misaka bağlanmamış değillerdir. Lakin bu kalblerle fıkıh etmezler, yani işi derinden derine anlamazlar. Kendi vicdanında duyulması ve farkına varılması gereken şeye dikkat etmezler, gereği gibi duyup anlamazlar, gözleri de vardır. Lakin bunlarla görülecek şeyi görmezler, kulakları da vardır. Lakin bunlarla işitmezler, işitilecek şeyi dinleyip duymazlar. Hasılı Allah’ın akıl ve duygu kuvvetlerini insan gibi ve gerektiği şekilde kullanmazlar.

Ve işte onlar o gafillerin ta kendileridir. Tam anlamıyla gafıl diye işte bunlara denilir. Zira beyinleri ve kalbleri var, fakat şuurları yoktur. Nefislerine karşı şahit olmuşlardır da kendi özlerinden haberleri olmaz, fıtratlarındaki misak ve taahhüdü duymazlar, aldırılmazlar. Kendi iç gözlemleriyle, fıkıh-ı nefsi denilen kendi iç dikkatleriyle duymadıkları gibi, dışarıdan gözlerine sokulan ayetlerin, kitabın ve kulaklarına okunan hak kelamının verdiği haberlerin şahitliğiyle de duymazlar. Vücut var, vicdan namına bir şeyleri yoktur”.

Kur’an’da Ulul-Elbab (akıl sahipleri) denildiğinde imanla süslenmiş saf kalb sahibleri kastediliyor. Ragıp İsfahani der ki, “Hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse böylece ona çok hayır verilmiştir. Ve ulul elbaptan başkası tezekkür edemez” (Bakara 2/269) ayeti gereği, Yüce Allah, hükümleri kavrayabilenlerin, hikmeti anlayabilenlerin ancak arı duru akılların lübb sahibi tanımlanabileceğini ifade etmiştir (İSFAHANİ (2012).s. 528).

Sonuç

Bayramiyye tarikatı önce Horasan ve Orta Asiyada yayılan ve Anadoluda manevi geleneklerini devam ettiren Yeseviyye mektebinden, aynı zamanda dolayısı ile Nakşbendiyyeden, geniş coğrafi çevrede faaliyet gösteren Ahilik hareketinden, Halvetiyye Sühreverdiyye ve Sefeviyye ekollarından etkilenmiştir. Şu tarikatta aynı zamanda Horasandan Tebrize ve diğer bölgelere yol açmış melami geleneğinin izlerini bulmak mümkündür.

F.Köprülü dikkati Yunus Emrenin halk vezniyle ve halk dili ile yazdığı sade, basit ve kuvvetli ilahilerin halkın kendi zevkine uygun, onun anladığı, sevdiği ve rağbet ettiği örnekler gibi sonraki mutasavvıfları o yola sevk ettiğine çekiyor, Aşık Paşadan ve Kaygusuzdan sonra Bayram Veli gibi büyük bir şeyhin de Yunus tarzında birkaç manzume yazmasından bahs ediyor (KÖPRÜLÜ (1991)s.342-343).

Türk mutasavvıfları İslami duyuş ve düşünüşlerini gönül vesilesile, aynı zamanda kendi estetik zevklerine uygun ve halk şiir dili ile ifade eder, Yeseviden başlayan bu gelenek Yunusda daha olgun hale gelir ve Hacı Bayram ve ondan sonra da devam eder.

Öncelikle Horasan ve Türküstanda şekillenen Türk tasavvufunun belirgin özelliklerinden biri eski ozan gelenekleri ve manevi erdemlerle İslami görüşleri ve tasavvufu bir araya getirmektir. Dikkati çeken diğer husus dini-islami eğitimle, müderrislikle tasavvufu birleştirmektir.

Bayramiyye ve diğer tasavvufi ekoller arasında olan ortak manevi boyutları bu şekilde kaydedebiliriz:

1. Kur'an, sunnet ve şeriate bağlılık, eski Türk manevi erdemleri ve tektanrıcılık düşünüşü ile İslam arasında uyum sağlamak;
2. Mutedil ve dengeli orta yol, dünyevi ve uhrevi taraflar arasında uzlaşma kurmakla beraber manevileşmeye önem vermek;
3. Halvet ve riyazetle beraber sosyal ve toplumsal hayatta çalışkanlık;
4. İlim ile iman, akıl ile kalbi, düşünce ile ameli ve ahlakı birleştirmek, nefisle mücadele ve ilahi ahlakla ahlaklanmak;
5. Sülukta zahir ile batini, şariat ve tarikat ile hakikatı bir araya getirmek ve sonucda Hakkın marifetine ulaşmak;
6. İman konusunda kuru taassubu Allah sevgisine tebdil etmek, tevhid itikadını Kuranda yer alan fitrata uygun ve bütün insanlara has henif din kavramı olarak anlamak ve anlatmak;

7. Hak sevgisi, Peygamber ve Ehl-i beyt sevgisini bir araya getirmekle insan sevgisi ve hoşgörü ile birleştirmek, bütün insanlar arasında ruh ve maneviyat bakımından bürlik ve beraberlik sağlamak;

8. Hemen manevi ve ruhi ortam farklı ırklar, kavmler, mezhebler ve sosyal zümreler arasında anlaşma, barış ve dengeli düzen sağlamak;

9. Kalb saflığına ve sağlamlığına önem vermekle düşünce paradigmasında iman, duyuşsal ve akli kavramları bir araya getirmek, onların ötesinde olan ezoterik tefekküre ulaşmak, düşünceye evrensel ve muhtevalı yön vermek;

10. İslami ve tasavvufi düşünce ve duyguların Türk şiir dili ile ifadesi ve onlara estetik yön ve birikim vermek.

Çeşitli tarikatlar ve gruplar arasında gerek düşünce ve gerekse süluk bakımından bulunan farklılıklara rağmen, onlar arasında ortak dini-manevi, kültürel ve hatta sosyal boyutların olduğunu dikkate almamız gerekiyor. Bu ortak manevi-medeni altyapı Türk-İslam topluluklarının kimlik ve hüviyetini oluşturmuş, sosyal hayata denge ve uyum vermekle onları yabancı ve sapık etkilerden korumuş, onların uzun asırlar boyu ayakta kalmasına katkı sağlamıştır. Şu manada diğer mekteplerden etkilenen Hacı Bayram, Türk tasavvufunun sonraki gelişmesine etki göstermiş, onun anlaşılmasını kolaylaştırmak için Hoca Ahmed Yesevi ve Yunusdan gelen şiir usulünden faydalanmıştır.

Kaynakça

- KUR'AN-i KERİM. Elmalılı M.Hamdi Yazır Tefsiri. Orijinal PDF/ tr.yenisehir.wikia.com/
- ATTAR. Feriduddin Attar. *Esrarname*. Tashih: Dr. Sadik Gouherin. Tahran. Tarihsiz.
- BUHARAYİ (1363). Buharayı Ebu İbrahim İsmayıl ibn Abdullah. *Serh-i kitabüt-Taaruf li meznebiüt-Tasavvuf*. İntişarat-ı Esatir. Tahran.
- CEBECİOĞLU (1994). Doç.Dr. Ethem Cebecioğlu. *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf anlayışı*. Muradiye Kültür Vakfu. Birinci baskı. Ankara.
- CEBECİOĞLU (2009). Prof.Dr. Ethem Cebecioğlu. *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Ağaç Kitabevi Yayınları. 5. Baskı. İstanbul.
- EFLAKİ (1362). Şemseddin Ahmed Eflaki. *Manakib ül arifin*. Be kuşş-i Tahsin Yazıcı.Tahran. Donya-yi kitab. Çap-ı dovvom. Tahran.

- EHSARİ (1391). Ensari Hacı Abdullah. *Sad meydan*. Berresi, tashih, tozihat: Dr. Süheyla Musevi Sircani. İntişarat-i Zavvar. Tahran.
- HEMEDANİ (1373). Hemedani Aynul-Kuzzat. *Tamhidat*. Tashih ve talik: Afif Asiran. Kitaphane-yi Menuçehri. Tahran.
- HUCVİRİ (1371). Hucviri Ali ibn Osman. *Keşfül-mahcub*. Tashih: Jukovski (Leningrad. 1926). Ketabhane-yi Tuhuri. Tahran.
- İBN BAZZAZ (1373). İbn Bazzaz Ardabili Tevekkülü. *Savvatiis-safa dar tercüme-yi ahval ve akval ve keramat-i Şeyh Sefiaddin Ardabili*. Mukaddeme ve tashih: Gulamriza Tabatabai Muhammed. Tebriz.
- İSFAHANİ (2012). Rağib el-İsfahani. Mefredat. Kur'an Kavramları Sözlüğü. Tercüme: Prof.Dr. Abdülbaki Güneş, Yrd.Doç. Dr. Mehmet Yolcu. Cıra Yayınları.3.Baskı.İstanbul
- KÖPRÜLÜ (1991). Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. OrdProf.Dr. Fuad Köprülü /Gerekli sadeleştirmeler ve bazı notlara ilavelerle yayımlayan: Dr.Orhan F.Köprülü Ankara. Duyanet İşleri Bakanlığı
- MUVEHHİD (1390). Samed Muvahhid. *Seyri dar tasavvufi-Azerbaycan*. Tehran: Ketabhane-yi Tuhuri.
- MÜBELLİĞİ (1376). Mubelliği Abdullah Abadani. *Tarih-i sufi ve sufigerii*. İntişarat-i Hürr. Tahran.
- NESEFİ (1371). Azizaddin Neseфі. *Kitab ül-insan-ül kamil*. Tashih: Macijan Müle. Ketabhane-yi Tuhuri. Tahran.
- ŞEMS (1366). Şems Tebrizi. *Makalat*. Tashih ve tankih: Muhammad Ali Muvehhid. İntişarati-Tuhuri. Tahran.
- ŞİRVANİ (2010). Seyyid Yahya Şirvani. *Şifa-ül esrar*. Neşre hazırlayan: M.Rıhtım. Elm neşriyatı. Bakı.
- TADAYYUN (1374). Tadayyun Dr. Ataullah. *Celveha-yi tasavvuf ve irfan dar İran ve cahan*. İntişarat-i Tahran.
- TEHANEVİ (1996). Allame Tehanevi Muhammad Ali. *Kaşşaf-i istilahat-ül funun vel-ulum*. Tahkik: Doktor Alii Dehruc. Beyrut.
- TİRİMANGAM (1971). J.Spencer Trimmingam. The sufi orders in Islam. Oxford.
- ULUDAĞ (1985). Süleyman Uludağ. *İslam düşüncesinin yapısı* (Selef/Kelam/ tasavvuf/Felsefe). Dergah yayınları. İkinci Baskı. İstanbul.
- YILMAZ (1997). Prof.Dr. H.Kamil Yılmaz. *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve tarikatlar*. Ensar neşriyat. 2.Baskı. İstanbul.
- YUNUS (2011). Yunus Emre. *Divan ve Risaletün Nushiyye*. Dr. Mustafa Tatçı. HYAYINLARI.

HACI BAYRAM-I VELÎ, ŞEHİR VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM



PROF. DR.
EJDER OKUMUŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
ejder.okumus@gmail.com

Özet

Bu çalışma, Ankara’da Hacı Bayram Camii üzerinden şehir, kültürel dönüşüm ve toplumsal değişim hakkında bazı hususları ele almayı ve anlamayı amaçlamaktadır. Hacı Bayram-ı Velî (1352-1429), nasıl ki hayattayken, Ankara’da yaşadığı dönemde etkilediği ve çekim alanına aldığı insanlarla Ankara’da toplumsal bir farklılık ve farkındalık oluşturmuşsa, günümüzde de 2011’de restorasyonundan itibaren camii ve türbesini içine alan külliyesine, çevresindeki çarşı ve diğer alışveriş mekânlarına yerel, ulusal ve uluslararası ziyaretçileriyle, bilhassa Ankara Ulus’un çehresinin, oradaki insan hareketliliğinin değişiminde, Ulus’un bazı yerlerinin suç mahalli olmaktan çıkmasında, kültür ve toplum hayatında yapısal bazı değişimlerin gerçekleşmesinde etkili olmaktadır. Hacı Bayram Camii ve türbesi ile birlikte çevresinin de restorasyonu ve kentsel dönüşümle yeniden inşası, Ulus’ta çok önemli bir toplumsal değişimin habercisidir. Öncelikle Ulus heykelden Çankırı Caddesi üzerinden Aydınlık kavşağına doğru giderken caddenin sağında ve solundaki suç ve güvensizlik ortamının yerini güven ortamı alacaktır. Ayrıca Hacı Bayram Camii çevresinde bir kısmı tamamlanan, bir kısmının

yapımı ise devam eden binaların insanlarla buluşması ve çeşitli vakıf, dernek, yayınevi gibi kuruluşların oralarda layıkıyla kültürel faaliyetler yürütmeleriyle, Külliye çevresinin belki ileride ailelerin de yerleşim yeri olmasıyla kültürel ve toplumsal açıdan ciddi bir dönüşüm sağlanacaktır. Yine Çankırı caddesiyle Hacı Bayram Camii arasındaki mahalde Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi'nin tam olarak eğitim-öğretime geçmesi de bu değişime önemli bir katkı yapacaktır. Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde, Hacı Bayram Velî külliyesi ve meydana getirdiği manevi iklimin, Ulus'un şehirleşmesinde, güvenli bölge ve kültür mekanı haline gelmesinde ne kadar etkili olduğu anlaşılabilecektir. Bu çalışmada Hacı Bayram-ı Velî'nin hayatı ve ölümüyle Ankara'da şehir hayatında yaptığı değişiklikler, şehir, değişim ve din sosyolojileri açısından anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Hacı Bayram-ı Velî, şehir, toplumsal değişim.

Hacı Bayram-i Velî, City and Social Change

Abstract

This study aims to examine and understand some aspects of city, cultural transformation and social change through Hacı Bayram Mosque in Ankara. How Hacı Bayram-ı Velî (1352-1429), in the period when he lived in Ankara during his lifetime, created a social difference and awareness in Ankara together with people attracted and taken to the field of attraction by him, today, up to now from its restoration in 2011, has influenced especially in the change of Ulus's feature, and the mobility and liveliness of the people there, in the removal of Ulus's some places from crime scene, and in realization of some structural changes in cultural and social life via its local, national and international visitors to the complex including the mosque and his tomb and to the bazaar and other shopping venues around it. The restoration of Hacı Bayram Mosque and Tomb and its surroundings, and its reconstruction with urban transformation are courier of a very important social change in Ulus. First of all, by going towards the Aydinlik Crossroad on Çankırı Street from the Statue, the environment of crime and insecurity on the right and left side of the street will leave the place the environment of trust. In addition, if the construction of buildings around the Hacı

Bayram Mosque is completed and the buildings meet with people, and organizations such as foundations, associations and publishing houses perform cultural activities desperately, even if families settle around the Complex and live there, in Ulus, a serious transformation from cultural and social point will occur. Again, that Ankara Social Sciences University in the area between Çankırı Caddesi and Hacı Bayram Mosque begins the education-teaching exactly will make an important contribution to this change. When all these things are considered together, it will be understood how the Hacı Bayram Veli Complex and the spiritual climate brought by it is effective in Ulus's urbanization and becoming a safe zone and cultural space. In this study, it is tried to understand the alterations that Hacı Bayram-i Veli made in city life in Ankara Ulus with his life and death in terms of the sociologies of city, change and religion.

Key words: Hacı Bayram-i Veli, city, social change.

Giriş

Bu çalışmada yazar, Ankara'da Hacı Bayram Camii ve ziyaretinin çevresiyle birlikte 2011 yılında başlatılan restorasyonundan itibaren Ankara Ulus'ta meydana gelen toplumsal dönüşüm ve ortaya çıkan yeni toplumsal atmosferi ele almaktadır. Hiç şüphesiz Hacı Bayram Külliyesi, ilk tesisinden itibaren Ankara ve Ulus'u bir çekim merkezi haline getirmiştir; fakat bu çalışmanın konusu 2011'de başlayan restorasyonla ortaya çıkan yeni durumu ele almakla sınırlandırılmıştır. Araştırma, söz konusu yeni durumla Ankara Ulus üzerinden şehir, kültürel dönüşüm ve toplumsal değişim hakkında bazı hususları ele almayı ve anlamayı amaçlamaktadır.

Hacı Bayram-ı Velî (1352-1429), nasıl ki hayattayken, Ankara'da yaşadığı dönemde etkilediği ve çekim alanına aldığı insanlarla Ankara'da toplumsal bir farklılık ve farkındalık oluşturmuşsa, günümüzde de 2011'de restorasyonundan itibaren camii ve türbesini içine alan külliyesine, çevresindeki çarşı ve diğer alışveriş mekânlarına yerel, ulusal ve uluslararası ziyaretçileriyle, bilhassa Ankara Ulus'un çehresinin, oradaki insan hareketliliğinin değişiminde, Ulus'un bazı yerlerinin suç mahalli olmaktan çıkmasında, kültür ve toplum hayatında yapısal bazı değişimlerin gerçekleşmesinde etkili olmaktadır. Hacı Bayram Camii ve türbesi ile birlikte çevresinin de restorasyonu ve kentsel dönüşümle yeniden inşası,

Ulus'ta çok önemli bir toplumsal değişimin habercisidir. Öncelikle Ulus heykelden Çankırı Caddesi üzerinden Aydınlık kavşağına doğru giderken caddenin sağında ve solundaki suç ve güvensizlik ortamının yerini güven ortamı alacaktır. Ayrıca Hacı Bayram Camii çevresinde bir kısmı tamamlanan, bir kısmının yapımı devam eden binaların insanlarla buluşması ve çeşitli vakıf, dernek, yayınevi gibi kuruluşların oralarda layıkıyla kültürel faaliyetler yürütmeleriyle, Külliye çevresinin belki ileride ailelerin de yerleşim yeri olmasıyla Ulus'ta kültürel ve toplumsal açıdan ciddi bir dönüşüm sağlanacaktır. Yine Çankırı caddesiyle Hacı Bayram Camii arasındaki mahalde Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi'nin tam olarak eğitim-öğretime geçmesi de bu değişime önemli bir katkı yapacaktır. Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde, Hacı Bayram Velî külliyesi ve meydana getirdiği manevi iklimin, Ulus'un şehirleşmesinde, güvenilir belde, güvenli bölge ve kültür mekanı haline gelmesinde ne kadar etkili olduğu anlaşılabilecektir. Bu çalışmada Hacı Bayram-ı Velî'nin hayatı ve ölümüyle Ankara Ulus'ta şehir hayatında yaptığı değişiklikler, şehir, değişim ve din sosyolojileri açısından anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Çalışmada dökümantasyon tekniği çerçevesinde konuyla ilgili kaynak belgelerden yararlanılmış ve 2011 yılının ikinci yarısından itibaren gözlem yapıp yapılan gözlemlerden elde edilen veriler değerlendirilmiştir. Ayrıca Nisan 2017 boyunca Ankara'da yaşayan ve Ulus ve çevresini bilen 23 kişiyle mülakat yapılmış, mülakatta açık uçlu yarı yapılandırılmış birkaç soru sorulmuş ve bu sorulara verilen cevaplar yorumlanmıştır. Bütün bu tekniklerle elde edilen veriler, sosyolojik perspektif ve yaklaşımla değerlendirilip yorumlanarak çalışma tamamlanmıştır.

Mülakatta sorulan sorular şunlardır:

- 1.Hacı Bayram-ı Velî Ziyareti restore edilmeye başladıktan sonra Ulus'ta ne gibi değişiklikler gözlemlediniz?
- 2.Restorasyon başladıktan sonra Ziyaret çevresi ve Ulus daha güvenli hale geldi mi?
- 3.Ulus merkezin güven beldesi haline gelmesi, suçtan ve gayrimeşru işlerden arınmış bir yer olması için yapılanlara katkı anlamında ne gibi önerileriniz olabilir?

Şehir, Din ve Toplumsal Değişim

İnsan için çok önemli bir yeri, ruhu, maddeyi, manayı, birikimi ifade eden şehir, toplumsal hayatın en önemli mekânı ve medeniyetin kalbidir. Şehir, insan ile etkileşim halinde varlığını sürdürür. İnsan, şehirde, şehir ile şekillenir. Aslında insan şehri, şehir de insanı şekillendirir.

Toplumsal bir varlık olarak insanın en büyük birikimini ifade eden medeniyetin tohumları şehirlerde atılır, filizlenir ve medeniyet olarak şekillenir. Medeniyetin ruhu da kalıbı da şehirde tekevvün eder, dallanıp budaklanır, gelişir. Şehir olmadan medeniyetten söz edilemez. “Medine” olmadan “medeniyet” olmaz. Medeniyetin yolu “medine”den, şehirden geçer.

“Din” de “medine”nin, şehrin kalbidir; din olmadan medine olmaz, medeniyet olmaz. Bu, tersinden de doğrudur: Medeniyet olmadan medine, medine olmadan da din kaim olmaz. O sebeple “İlahi din”in merkezidir, büyük şehirler.

Şehrin kurulmasından devamına, istikrarından hızlı değişimine kadar bütün boyutlarında dinin etkileyici bir yeri vardır. Din, mabetlerle, çeşitli ayin, ritüel veya törenlerle, dinî şahsiyet ve gruplarla, komşuluk ilişkilerine, akrabalık ilişkilerine, ticari ilişki ve muamelelere dair hükümleriyle şehrin toplumsal boyutunda insanların hayatlarını düzenler.

Şehrin şehir olarak varlık kazanmasında, şehirde meydana gelen değişimde, istikrarda, yapılaşmada, kurumsallaşmada, toplumsal düzenin kurulmasında dinin rolü büyüktür. Din, zihniyet kazandırma, organizasyon, yapılandırma, düzenleme, denetleme, bütünleştirme, motivasyon, meşrûlaştırım gibi boyut ve özellikleriyle¹ şehir hayatında çok etkili olur.

İslam örneğinde şehir, insanların dinini özgürce yaşadığı, dinin gereği olarak dürüstçe alışveriş yaptıkları, borç alıp verdikleri, emanetlerine sahip çıktıkları emin beldedir.

Medine, İslam şehri, güven şehridir. İslam şehri, din emniyeti, can emniyeti, akıl emniyeti, nesil emniyeti ve mal emniyetinin ve dolayısıyla bu beş dinî zaruretin koruma altında olduğu emniyet şehridir, emin şehirdir, güvenilir şehirdir.

1 Bkz. Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yay., 4. bs., İstanbul 2015.

Emin şehir, insanların güvenle, emniyet içinde oturduğu, inandığı, yaşadığı, gelip geçtiği, kazandığı, aile kurduğu, sakinlerinin birbirine güvendiği, ticaretini emniyet içinde yaptığı, hak ve mahremiyetlerin korunduğu, emanetin ehline verildiği, emanete hıyanet edilmeyen hak, hukuk, birlik ve güven şehridir (Tîn 95/3; Kasas 28/57; Ankebut 29/67; Kureyş 106/1-4; Buharî, İlim 37, Hac 43; Tirmizî, Hac 1). Emin yer, iffetin, mahremiyetin muhafaza edildiği, güvenle yaşanabilen yerdir (Bakara 2/125; Kasas 28/57; Ankebut 29/67). Kur'an'da Kabe ve Mekke'nin emin belde ve yer olması da, söz konusu özelliklerin en iyi şekilde gerçekleşmesinin sağlandığı/sağlanması gereken emin, dokunulmaz şehir ve yerdir (Tîn 95/3; Âl-i İmran 3/97; Kasas 28/57; Ankebut 29/67; Bakara 2/125; Kasas 28/57).

İslam dinini tarihî, sosyolojik, kültürel, siyasal ve ekonomik boyutlarıyla doğru anlamının yolu, İslam şehirlerini ve İslam medeniyetini, daha doğrusu Müslümanların şehir ve medeniyet mantığını anlamaktan geçer. İslam'da din, şehir (medine) ve medeniyet birbirinden ayrılmaz bir üçlüyü oluştururlar.

Peygamberler, seslerini yükseltmeye şehirlerden başlamışlardır. Şehirler, peygamberlerin hareket noktasıdır. Peygamberler, mesajlarını yaymaya, büyük şehirlerden, başkentlerden, yönetim merkezlerinden başlamışlardır. Bütün peygamberler, hareketlerini şehirden, medineden, medeniyetin merkezinden başlatmışlardır. Peygamberlik, medeniliktir, peygamber de "medeni insan". Mesela Hz. İbrahim'e, Hz. Lut'a, Hz. Yusuf'a, Hz. Musa'ya, Hz. İsa'ya ve bakın Hz. Muhammed'e bakıldığında da bu görülebilir. Diğer peygamberlere bakıldığında da bu açıkça görülebilir. Hepsinde ortak özellik, şehirden harekete geçmiş olmaları, şehirden güzele, doğruya çağırmaya başlamalarıdır.

Büyük şehirler, İslam'ın kolektif bilinç merkezi olan Camilerin, Ulu Camilerin varlığıyla hayat bulurlar. Mabetler, şehirlerin olmazsa olmazıdır; camileri yok saydığınızda veya çıkardığınızda İslam şehri diye bir şeyden bahsetmeniz ve dolayısıyla medeniyet diye bir şeyden söz edebilmeniz mümkün görünmemektedirler.

İslam şehirleri vardır, evrenseldirler. Evrensellikleri onların bir kısmını, belki bugün aynı zamanda küresel kılmaktadır. Evrensel-küresel-yerel

(ev-küyere)² şehirler, Müslümanların dünyaya açılan penceresidir, hatta kapısıdır. Bu şehirlerde toplumsal hayatta çok-kültürlülüğün bütün yansımalarını görülür ve tecrübe edilir. Oralarda farklı inanç, din ve hayat tarzları bir arada varlık bulur. Mekke, Medine, Kudüs, Şam, Kahire ve İstanbul, birbirlerinden farklı özellikleri olmakla beraber İslam şehirlerinin söz konusu karakteristiğini ortaya koyarlar.

Son İslam Peygamberi Hz. Muhammed, çok köklü bir şehir geleneği olan Mekke’de dünyaya gelmiş, orada yetişmiş ve orada peygamberlik görevini üstlenmiştir. “İlk ev” (Al-i İmran 3/96), “şehirlerin anası” (Şûra 42/7), “emin şehir” (Tin 95/4) Mekke, Müslümanlığın en önemli şehridir. Yesrib, yani Hicret yurdu, medeniyet merkezi Medine, İslam’ın büyük şehridir, Müslümanların Medine-i Münevvere’sidir. Hz. Peygamber’in çağrısı, tüm dünyaya Mekke ve Medine’den yapılmış ve yayılmıştır.

İslam’ın “kutsal şehri” Mekke’de, Kabe, tabir caizse hayatın, yemenin, içmenin merkezidir. Mekke’yi anlamlı kılan, şehir yapan, medenî kılan Kabe’dir. Medine’nin merkezi konumunda Mescid-i Nebvî bulunmaktadır. Bu güzel ve anlamlı camiye kaldırırsanız, Medine Medine olmaktan, şehir olmaktan çıkar; medeniyetle de bağını koparır.

Kudüs de İslam’ın en önemli, “kutsal mekân”larından. Kudüs’ün merkezinde Beyt-i Makdis var, Mescid-i Aksa var. Mescid-i Aksa olmadan Kudüs düşünülebilir mi?

Şam, Müslümanların en köklü şehirlerinden biridir. O da evrensel-küresel-yerel şehirlerdendir. Onun da merkezinde cami vardır: Şam Ümeyye Camii. Diyarbakır’da da merkezi yerde Ulu Camii var. İstanbul hâkezâ; orası da büyük camilerle dolu. Bunlar gibi yine İslam medeniyetinin sembol şehirleri olan Bağdat, Semerkand, Gırnata, Kurtuba, Samarra, Isfahan, Tahran gibi büyük tarihî kentler için de aynı durum geçerlidir (Okumuş 2014a).

Şüphesiz İslam şehirlerinin özellikleri sadece yukarıda zikredilenler değildir. Ekonomik hayatıyla, eğitimiyle, siyasetiyle, hukukuyla, ahlakıyla vs. hep “din”in, “medine”nin ve “medeniyet”in hakim olduğu İslam şehirleri, insanlar arası ilişkilerin ince, kibar, nazik, “medenî”, hoşgörülü, vasat, anlayışlı vb. olmasıyla tebarüz ve temayüz eden kentler olmuşlardır.

2 Ejder Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma*, Maarif Mektepleri Yay., Ankara 2017.

Bugün de onlara kentlilik özelliğini veren, kentlilik ruhunu kazandırmaya devam eden, söz konusu özelliklerdir, İslam'ın şehre verdiği tarihsel canlılıktır.

İslam şehirlerinin bugün hala canlı oluşları, yaşamaları, hayat dolu olmaya devam etmeleri; İslam'ın din, medine ve medeniyet boyutlarıyla onlara geçmişte kazandırdığı özelliklerle mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak İslam şehri demek, “din, medine ve medeniyet” demektir.³ Din, medine ve medeniyet ise güven demektir; insanların güvenle alışveriş yaptıkları, güvenle birbirlerine borç alıp verdikleri, güvenle çalıştıkları, güvenle seyahat ettikleri hayat tarzı ve yaşam yeri demektir.⁴

Şehir, etkileşimlerle, göç hareketleriyle vs. suç ile de ilişkili bir mekândır. Sosyologlar şehir ile suç arasındaki ilişki üzerine kafa yormuşlardır. Aynı şekilde şehirde güven olgusuyla da ilgilenmişlerdir. Sosyologlar, şehirde güven, suç ve ahlâk gibi olgularla din bağlamında da ilgilenmişlerdir. Dinin suçu önlemede, suçtan uzaklaştırmada, güveni sağlamada ne gibi işlevleri olduğu üzerinde araştırmalar yapmışlardır.

Şehirde “din ve değişim” bağlamında özel dinî ve kutsal mekânlar olgusu önemli bir konu olarak önümüze gelmektedir. Bu bağlamda örneğin Kabe, Mescid-i Aksa, Beyt-i Makdis, Mescid-i Nebvî gibi birinci derecede önemli yerlerin yanında Eyüp Sultan Camii ve Ebû Eyyüb el-Ensârî ziyareti, Yuşa peygamber ziyareti, Hacı Bayram-ı Velî ziyareti gibi mekânlar zikredilebilir. Bunlara zaman sosyolojisi ve mekân sosyolojisi çerçevesinde bakıldığında şehrin ve toplumun dinî, kültürel, toplumsal mührü, damgası, kimliği, hafıza kaynağı anlamına geldikleri söylenebilir. Konuya zaman ve mekân sosyolojileri (Urry 1999; Okumuş 2011) perspektifinden bakmak istenirse, denilebilir ki *mekân* ve *zaman* sosyal varlık alanını belirleyen önemli *determinasyon ilkelerindendir*. Toplumsal olay ve olguları zamandan ayrı düşünemeyeceğimiz gibi zamanla sıkı ilişkisi bulunan mekândan da ayrı düşünemeyiz. Toplumsal olay, olgu ve çatışmalarda mekan, arazi, başka bir ifadeyle toplumun ikamet yeri gerçekten de etkili olabilmektedir. Mekân, sosyal olay ve

3 Ejder Okumuş, İmandan Ahlaka Yenilenme, İnsan Yay., İstanbul 2014.

4 Ejder Okumuş, *Güven Toplumu*, Maarif Mektepleri Yay., Ankara 2017.

olguları belirlemede önemli roller oynar. Bunlardan biri, insanın, toplumsal grup veya toplumların mutlaka bir fizikî ve coğrafi çevrede yaşamak zorunluluğundan gelen çevre-mekân etkisi, diğeri ise insanın ve insan topluluklarının üzerinde yaşadıkları mekâna verdikleri anlam dolayısıyla ortaya çıkan determinasyon biçimidir (Mengüşoğlu 1992: 164-166; Okumuş 2005a; Okumuş 2017). Bu son durumla ilgili önemli bir husus da mekanın toplumsal hafızanın oluşumunda, beslenmesinde ve devamında etkili olmasıdır. Bu bağlamda bakıldığında, Hacı Bayram-ı Velî Camii ve Ziyaretinin Ankara Ulus için ne kadar önemli olduğu anlaşılacaktır.

Şehirleşmede Dinî Meşrûlaştırım

Din, şehirleşmenin gerçekleşmesinde önemli etkenlerden biridir. Geleneksel toplumlarda din, şehrin kurulması ve gelişmesinde ve şehirler üzerinden medeniyetin tesisinde belki de birincil etkindir. Din, şehir hayatının dengeli bir şekilde sürdürülmesinde, güvenli hale gelmesinde ve güvenli olarak kabul edilmesinde meşrûlaştırıcı, bütünleştirici, barışçıl boyutlarıyla etkili olur. Ankara Ulus'un tesisi ve gelişiminde de dinî meşrûlaştırımın etkisi gözardı edilemez. Burada başta gelen dinî meşrûlaştırıcı veya dinî meşrûlaştırım kaynağı, Hacı Bayram-ı Velî ziyaretidir.

Hacı Bayram-ı Velî ve Şehir

Hacı Bayram-ı Velî, Ankara'da Ulus'ta Augustus tapınağının yanında kurduğu zaviye ile ve yine bu tapınakta tesis ettiği Akmedrese⁵ ile Ulus'ta şehirleşmeye önemli katkılar yapmıştır. Ayrıca müritlerine ve öğrencilerine çeşitli sanat ve meslek dallarına, imara, tarıma yönlendirmesiyle de yerleşik hayata geçmeye ve şehir hayatına kayda değer katkılarda bulunmuştur.⁶

Ölümünden sonra ziyaret haline gelen mezarı ve türbesi de yüzyıllar boyu Ulus ve çevresinin çekim merkezi haline gelmesinde önemli bir etken olmuştur.

5 Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 1991.

6 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*. Dergâh Yay., İstanbul 2008.

Kolektif Hafıza, Din ve Hacı Bayram-ı Veli Külliyesi

Durkheim, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eserinde hatıra ritüellerinden geniş olarak bahsetmektedir.⁷ Kolektif hafıza hakkında geniş bir teoriyi ilk geliştiren kişinin ise Maurice Halbwachs olduğu söylenebilir.⁸ Halbwachs'a göre bir kişi, ancak kendisini, bir veya birkaç grup ve kolektif düşünce durumu içinde konumlandırmasıyla hatırlar.⁹ Anlaşıldığı kadarıyla Halbwachs'ın yaklaşımında bütün hafızalar, kolektif bağlamda biçimlenir ve organize olurlar.¹⁰ Kolektif hafıza, şimdiden ödünç alınan verilerle elde edilen geçmişin yeniden bir inşasıdır.¹¹ Denilebilir ki toplumsal hafıza, bilginin kendisi vasıtasıyla birey ve gruplar arasında ve bir nesilden diğerine geçirildiği araçtır.¹²

Toplumun zamansal birikimlerine işaret eden toplumsal bellek, tabir caizse toplumun arşividir; toplum, unutma ve hatırlama sürecinde kendisine lazım olan şeyleri bu arşivden alır. Toplumsal hafıza, aslında bir unutma ve hatırlama süreci olarak anlaşılabilir. İnsanlar, bu unutma ve hatırlama süreci içinde düşünce, tahayyül ve deneyimlerini dün, bugün ve yarına, daha tam bir zamanlama ifadesiyle geçmiş, şimdi ve geleceğe göre şekillendirme yoluna giderler. Hafıza, kişinin ve toplumun temelidir. Belleksiz ne ben ne de kimlik var olabilir. Bellek olmadan gruplar kendilerini başkalarından ayıramazlar¹³. İnsanlar, toplum içinde hafızalarını edinirler. Toplumda belleklerini geri getirir, onaylar, tanır ve lokalize ederler.¹⁴ Maurice

7 Emile Durkheim, *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*, c. 1-2, Çev. Hüseyin Câhid, Tanin Matbaası, İstanbul 1923.

8 Vromen Suzanne, "The French Panthéon: A Study in Divisiveness", JAMALS, 1995.

9 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Çev. ve ed. Lewis A. Coser, University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 33.

10 James B. Pennebaker ve Becky L. Banasick, *Collective Memory of Political Events*, Ed. James B. Pennebaker, Dario Paez, Bernard Rimé. Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates, Inc., New Jersey 1997, ss. 3-20.

11 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, s. 69.

12 C. Crumley, "Exploring Venues of Social Memory", *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, ed. J. J. Climo ve M. G. Cattell, Altamira Press, Walnut Creek, CA 2002, ss. 39-52; Ejder Okumuş, "Mustafa Aslan'ın "Kolektivite, Tarih ve Bellek: Sünni Halk İnançlarında Hz. Ali Tasavvuru Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelemesi" Başlıklı Bildirisine Müzakere, *Uluslararası Hz. Ali Sempozyumu*, İzmir, 18-21 Aralık 2009.

13 Jacob J. Climo ve Maria G. Cattell, "Introduction: Meaning in Social Memory and History: Anthropological Perspectives", *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, ed. J. J. Climo ve M. G. Cattell, Altamira Press, Walnut Creek, CA 2002, ss. 1.

14 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, s. 38.

Halbwachs'a (1877–1945) göre bireylerin, grup bağlamları dışında uyumlu ve kalıcı bir tarzda hatırlaması mümkün değildir.¹⁵

Kolektif veya toplumsal hafızanın bir takım unsurları vardır. Bu unsurlar, kolektif hafızayı oluşturur. Kültür, gelenek, tarih, yazı, söz, inanç, din, ritüeller, dil, zaman, mekan, ahlak, değerler, hukuk, eğitim, siyaset, beden, semboller, mitoloji, hikayeler gibi unsurları bu cümleden zikretmek mümkündür.¹⁶

Kolektif hafızanın unsurları arasında dinin yeri büyüktür. Dinin etkili olduğu toplumsal hayatta din, kolektif hafızada belirleyici güçte bir unsurdur.

Dinin kolektif hafızadaki yerine işaret etmek üzere kolektif dinî hafıza veya dinî kolektif hafıza kavramsallaştırması yapılabilir.

Genel olarak kolektif hafıza birey ve toplum hayatı için çok varoluşsal derecede önemlidir. O sebeple titizlikle korunmalı, diri tutulmalıdır. Hafızasını kaybeden kimliğini, benliğini, kendi olmağını, yaşam amacını kaybeder; bunları kaybeden ise varlığını kaybeder. Kolektif hafızanın kurulması ve korunmasında dinin çok güçlü bir yeri olduğuna göre dinin korunması, dinî inanç, ilke, değer ve hayatın canlı bir biçimde idamesi, kolektif hafızanın canlı bir biçimde idamesinde olmazsa olmazdır.

Esasen din ile hafıza arasında anlam içeriklerinden toplumsal boyutlarına kadar önemli bir ilişki söz konusudur. Anlam dünyası itibarıyla din, bir bağlanmayı ifade ederken, hafıza da tutmayı, tutunmayı, bağlanmayı, ait olmayı ifade eder. Sonuçta her ikisinde de bağlanma vardır. Toplumsal boyutları itibarıyla ise hem din hem de hafıza toplumu, toplumsallığı besler ve ondan beslenir. Bu açıdan bakıldığında da ikisi arasında önemli bir bağlantı vardır. Din, insanların ayrı ayrı ve birlikte yüce bir güce, üstün bir İlah'a, Yüce Yaratıcı'ya, bir olan Allah'a bağlanmalarını, iman etmelerini ve de bu iman ile imanının gerektirdiği filler üzerinden birbirlerine bağlanmalarını ifade eder.¹⁷ Bu durumda hafızanın oluşmasında, hafızanın

15 Okumuş, "Mustafa Aslan'ın "Kolektivite, Tarih ve Bellek: Sünni Halk İnançlarında Hz. Ali Tasavvuru Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelemesi".

16 Ejder Okumuş, "Maraş'ın Kolektif Dinî Hafızasında Selçukluların Yeri: Ashab-ı Khef Örneği", *Uluslararası Selçuklu Döneminde Maraş Sempozyumu/International Symposium Maraş During The Seljuk Era*, Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 17-18 Kasım 2016, Kahramanmaraş, Türkiye.

17 Bkz. Jakub Urbaniak, "Religion as memory: How has the continuity of tradition produced collective meanings? – Part one", *HTS Theologiese Studies/ Theological Studies*, 71(3), 2015, ss. 1-8 (<http://>

unsurlarının hafızada toplanması ve sağlam bir birliktelik sağlamalarında, insanların toplumsal bağlamda varlık kazanan hafızaya bağlanmalarında, hafızadan beslenmelerinde vs. din; yapısı gereği önemli bir rol ifa eder. Dinin kurucu unsurlardan olduğu ve inanç, tutum ve davranışlarda, ilişkilerde belirleyici olduğu toplumsal evren bağlamında, kolektif hafıza bir bakıma dinî hafıza halinde olabilir; çünkü bu durumda kolektif hafızanın meydana gelmesinde din belirleyicidir.

Kolektif hafıza ve bilinç, bir toplum ve şehir için varlık yokluk meselesidir. Din, dinî sembol ve mekânlar, kolektif bilincin en önemli unsurlarındandır. Ulus ve Ankara'nın kolektif hafızasında, toplumsal bilinç ve kimliğinin tesisinde Hacı Bayram-ı Velî'nin önemli bir yeri vardır. Türkiye'nin her yerinden ve yurt dışından Müslümanların önemli ziyaret yerlerinden olduğu düşünülürse, aslında birçok Müslüman topluluk için Hacı Bayram Veli kolektif hafıza besleyicisidir.

Hacı Bayram-ı Veli Ziyareti ve Hacı Bayram Camii ile Ankara

Yahya kemal Beyatlı'nın "Konya için Mevlana ne ise Ankara için de Hacı Bayram-ı Veli odur." sözü, bugün tekrar ve daha güçlü bir vurguyla söylene yeridir. Çünkü restorasyonla birlikte Hacı Bayram civarın da ciddi bir toplumsal canlılık başladı. Ankaralılar, bilhassa Ulus civarında yaşayanlar, bu canlılığa tanıklık ettiklerini belirtmektedirler. Hem doğrudan doğruya Hacı Bayram-ı Veli'nin türbesini ve camiini ziyarete gelenlerle, hem de Külliye etrafında, adeta Külliye, özellikle ziyaret ile bir bütünlük arz eden çeşitli sivil toplum kuruluşu merkezleri ve esnafın oluşturduğu hareketlilikle yenilenen Hacı Bayram-ı Veli Ziyareti ve Camii, özelde Ulus'un, genelde ise Ankara'nın çekim merkezi olmasında önemli bir rol ifa ettiğini göstermektedir.

Hacı Bayram-ı Veli ziyareti, Ankara dışından, içinden, Türkiye dışından gelen ziyaretçilerle yakın ve uzak ziyaretçilerin bir yandan Ankara'nın manevi havasına katılmalarını, bir yandan da bu manevi havayı arttırmalarını sağlar. Belirtmek gerekir ki, Cuma günleri ve Ramazan ayı gibi kutsal zamanlarda, ziyaretçilerin sayısının oldukça arttığı zamanlardır.¹⁸

www.scielo.org.za/pdf/hts/v71n3/22.pdf (Giriş: 15.11.2016).

18 İhsan Çapcıoğlu, "Ziyaret Fenomeni Bağlamında Hacı Bayram-ı Veli Türbesi ve Tesirleri", Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu (25-26 Mayıs 2016) Bildiriler Kitabı Editör, Ed. Ahmet

Araştırmacının 2011 yılından itibaren Külliye ve çevresinde yaptığı gözlemlerden ve ayrıca Külliye civarındaki esnaf ve sivil toplum kuruluşları temsilcilerinden bir kısmıyla yaptığı görüşmelerden restorasyondan itibaren ziyarete gelenlerin sayısında ciddi bir artış olduğu anlaşılmaktadır.

Ziyaretin 2011 yılından önce bakımsız haline paralel olarak Hacı Bayram-ı Velî çevresinde gayrimeşru davranışların gözlemlendiği, çeşitli suçların işlendiği, bağımlıların cirit attığı, hırsızlığın yaygın olduğu söylenebilir. Fakat söz konusu tarihten itibaren söz konusu olumsuzlukların azaldığı kanaati vardır. Yapılan mülakatlarda insanlar, bu kanaatlerini ortaya koymuşlardır. Örneğin restorasyonla birlikte oraya taşınan bir yayıncı şöyle demektedir:

Bu restorasyon çalışmaları, Ulus'un çehresini, toplumsal görünümünü, yerleşim durumunu çok değiştirdi. Hacı Bayram-ı Velî çevresi, yeni insanlarla doldu, alanın demografik yapısı, dinî havası değişti. Bu, alanı daha güvenilir bir yer haline getirecektir. Bent Deresi tarafında da, Çankırı Caddesi tarafında da suç ortamından çıkılmaya başlandı, bu noktada ciddi değişimler gözlenmektedir. Külliye çevresi Gece daha geç vakitlere kadar yaşanılır hale gelirse daha güvenli bir yer olur. STK ların yerlerinin sürekli açık tutulması ve faaliyetler yapmaları canlılığı ve güveni artıracaktır.

Aynı konuda üniversite yöneticisi bir akademisyen şöyle demiştir:

Çok doğru, Aslında belediye daha fazla istişareler yaparak, mesela üniversiteyle, Diyanetle işbirliği halinde daha iyi şeyler yapabilir. Üniversite de öğrenci almaya başladığında bölgenin çehresi daha da değişecektir.

Bunların dışında görüşülen 11 (on bir) kişi de, son birkaç yıldır Hacı Bayram-ı Velî Külliyesi çevresinde olumlu anlamda ciddi değişimlerin olduğuna işaret etmişlerdir.

Popüler Dindarlık ve Hacı Bayram-ı Velî Ziyareti

Genel olarak halk dindarlığında, özelde ise Türk popüler dindarlığında türbe ziyaretlerinin yeri büyüktür. Hacı Bayram-ı Velî külliyesi de, bilhassa türbesiyle, türbe ziyaretiyle halk dindarlığının önemli tezahürlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da aslında Ulus ve çevresinin suç mahalli olmaktan çıkmasında işlevsel olan bir durumdur. Popüler dindarlık, bir

yandan dindarlık düzeyi nispeten yüksek olan insanların veya dinî grupların toplumdaki yaygın etkileriyle, bir yandan da suça eğilimli insanlarla çeşitli düzeylerde kurdukları ilişkilerle suç ortamının denetlenmesinde veya kontrol edilmesinde önemli roller ifa eder.

Popüler dindarlık, popüler kültürle etkileşim halinde gerçeklik kazanır. Popüler kültür, toplumsal hayatta kültür içinde genişçe kabul edilen kültürü, yaygın halk kültürünü, gündelik hayat kültürünü ifade eder ve dinin çeşitli sosyolojik görünüşleriyle etkileşime girer. Popüler kültürün biçimlendirdiği veya popüler kültürü biçimlendiren din, sosyolojik anlamda popüler din ve dindarlık olarak karşımıza çıkar. Popüler dinde halk inançlarının birçok unsuru bulunur. Toplumda yaygın kültür olarak varlık gösteren popüler kültür, kendi içinde dini de popüler hale getirir, dini popüler kültürün bir parçası yapar. „Popüler kültür dini veya dindarlığı“ toplumsal düzlemde vulgarize dinin tezahür ettiği bir dindarlıktır ve bu yönüyle popüler kültürü meşrûlaştırarak destekler. Bu dindarlıkta din, nispeten rahat, esnek, kolay, basitleştirilmiş anlamlandırmalarla kabul edilir ve yaşanır. “Popüler din dili“ndeki sadelik ve genel geçerlik de popüler dindeki bu basitleştirmeyi, sadeliği gösterir. Fakat belirtmelidir ki, popüler din mensupları, aynı zamanda dinin bazı ilkeleri, hükümleri, emir ve yasakları, özellikle de halk kültürünün bazı ilkeleriyle, kodlarıyla, değerleriyle, önem verdiği olmazsa olmazlarıyla içiçe geçmiş bulunan, onlara meşrûiyet kazandıran dinî algı ve pratikler konusunda oldukça net, tavizsiz, hatta ideolojik bir tutum içinde bulunabilir.¹⁹

Popüler din mensubu dindarlar, gerek bazı geleneksel dinî düşünce ve anlayışlardan, gerek bazı popüler din otoritelerinin yazdığı dinî kaynak kitaplardan, gerekse yine bazı popüler dinî otoritelerin camilerde, özel mekanlarda, ziyaret yerlerinde, medya araçlarında, kaset, CD ve DVD’lerde vaaz, konferans, sohbet veya konuşmalar vs. yoluyla söylediklerinden beslenirler. Bu kaynaklar, popüler dindarlık için meşrûlaştırım etkenleri, besleyici araçlar olup çok mühimdirler.²⁰

19 Ejder Okumuş, *Din ve Kültür*, Maarif Mektepleri Yay., Ankara 2017.

20 Ejder Okumuş, “Toplum Bağlamında Din – Kültür Etkileşimi”, *Kaşılaştırmalı Dinî Araştırmalar, Turkish Studies –International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 11/7 Spring 2016, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9661> ISSN: 1308-2140, Ankara-Turkey, http://www.turkishstudies.net/Makaleler/300014155_14Okumu%C5%9FEjder-kda-269-292.pdf, ss. 269-292.

Popüler dindarlığın en çok tezahür ettiği yerlerden biri, ziyaretlerdir. Ziyaret kültürü, doğrudan doğruya dinî bir içerik ve biçime sahiptir. Ziyaret kültürü, insanüstü ilâhî güçlere sahip olduğuna inanılan birtakım kişilerin mezarlarının veya türbelerinin, kutsallık atfedilen mekânların, ağaç, dağ, su, taş vb. gibi nesne veya yerlerin çeşitli amaç, araç ve yöntemlerle ziyaret edilmesine bağlı olarak ortaya çıkan kültürel birikimi ifade eder.²¹ Ziyaret fenomeni ve kültürü, sanıldığı kadar aksine oldukça karmaşık ve çok yönlü bir inanç ve uygulamalar setine işaret eder.

Hacı Bayram-ı Velî türbesi ve külliyesine popüler dindarlık ve ziyaret fenomeni bağlamında bakıldığında, sosyolojik düzlemde gerçekten de Ankara'nın Hacı Bayram-ı Velî ziyareti üzerinden çekim merkezi haline geldiği görülür. İnsanlar, hem psikolojik ve manevi açıdan, hem de maddi bakımdan bazı talep ve beklentilerine, dilek ve temennilerine cevap bulmak üzere, ayrıca dua etmek amacıyla Hacı Bayram-ı Velî ziyaretine gelirler.

Yukarıda da işaret edildiği gibi Hacı Bayram-ı Velî ziyaretine Cumaları, kandillerde, Ramazan ayında, arefe günlerinde daha çok ziyaretçi gelmektedir.²²

Ziyarete gelenler arasında kadınların sayısının erkeklere oranla daha çok olduğu gözlenmiştir. Kadınlardan da erkeklerden de, ama daha çok kadınlardan bazıları, türbe ve camiyi haftada bir düzenli olarak ziyaret etmektedirler.²³

Hacı Bayram-ı Velî Ziyareti ve Ulus'un Güven Beldesi Haline Gelmesi

Hacı Bayram-ı Velî külliyesi ve çevresinde, restorasyondan sonra ortaya çıkan canlılıkla yeni manevi hava ortaya çıktı. Bu durum, Ulus ve çevresinin güven beldesi haline gelmesini intaç edebilir. Nitekim yapılan bir görüşmede, görüşülen kişi bu noktada şunları söylemiştir:

21 Celalettin Çelik, "Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ocak-Haziran 2004, 4/1; Çapçioğlu, "Ziyaret Fenomeni Bağlamında Hacı Bayram-ı Velî Türbesi ve Tesirleri", ss. 357 vd.

22 Bkz. http://www.konhaber.com/haber-manevi_mimarlarin_turbelerinde_ziyaretci_yogunlugu-553764.html (Erişim: 01.05.2017); <http://www.memleket.com.tr/manevi-mimarlarin-turbelerinde-ziyaretci-yogunlugu-877266h.htm> (Erişim: 01.05.2017); <http://www.haberturk.com/yerel-haberler/haber/8590772-manevi-mimarlarin-turbelerinde-ziyaretci-yogunlugu> (Erişim: 01.05.2017).

23 Ali Ayten, Ali Köse, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, Timaş Yay., İstanbul 2010.

Restorasyondan sonra Hacı Bayram Veli ve çevresi daha güvenli bölge oldu, canlılık oldu, dini grupların dernek ve vakıflarının faaliyetleri var, kendilerine göre çalışmaları var. Ziyaretçileri açısından iyi oldu, gayrimeşru ortam kalktı. Ticaret canlandı.

Bir sivil toplum kuruluşu sorumlusu şunu ifade etmiştir:

Çok değişiklik oldu, güven geldi. Kapkaççılar, esrarcılar azaldı, kötü işler azaldı. Daha da iyi olacak.

Diğer bir kişi şöyle demiştir:

Hacı Bayram restorasyonu ile ortaya çıkan yeni durum, başta Hıdırlık, Çiçin, Çankırı caddesi ve Bent deresi olmak üzere Ulus'u daha güvenli bir yer yaptı ve güven daha da artacak.

Soru: Hacı Bayram çevresine aileler yerleşseydi, Ulus suç ortamından daha çabuk ve kalıcı bir şekilde çıkmaz mıydı? Daha güvenli bir yer haline gelmez miydi?

Cevap: doğru, önceden buralarda aileler vardı, tekrar aileler olsa daha iyi olurdu.

Bir akademisyen ise şunu söylemiştir:

Evet, daha güvenli oldu, ama geç kalındı, daha erken olmalıydı restorasyon. Burası Türkiye'nin vitrini olan Ankara'nın merkezi Ulus. Hacı Bayramın yeniden canlanması çok önemli. Suç miktarı azalacaktır.

Bir sivil toplum kuruluşu yöneticisi şöyle demiştir:

Meydan çok değişti. Hacı Bayram'ın yakın çevresinde artık suç yok, çok güvenli bir ortam, zamanla daha geniş alanlar da suç işlenen yer olmaktan çıkar inşaAllah.

Bunların dışında da güvene vurgu yapan kişiler olmuştur.

Tabi bir de şöyle bir sorun var: Burada suç işleyen, gayrimeşru işler yapanlar acaba suçtan ve yanlış işlerinden mi uzaklaşıyorlar, yoksa başka yerlere giderek oralarda mı suç işliyorlar? Bunu da araştırmak önemli.

Değerlendirme

Hacı Bayram-ı Velî Külliyesi, son haliyle yeniden bir çekim merkezi haline gelmiştir. Ziyaret, Ulus'un suçtan arındırılmasında, hatta zaman içinde Ankara'nın daha iyi bir toplumsal atmosfere kavuşmasında,

Ankara'nın kimliklenmesinde önemli bir amildir. Gözlemler, mülakatlar ve kaynaklar bunu teyid etmektedir.

Hacı Bayram-ı Velî Ziyaretinin getirdiği canlılığa ek olarak Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi'nin öğrenci alımlarıyla getireceği canlılık ve hareketlilik, Ulus ve çevresinin değişiminde önemli unsurlardır.

Söz konusu durumu güçlendirmek için Ziyaret'in çevresindeki uygun yerlere 24 saat yaşanan evlerin yapılması, ailelerin yerleşmesine uygun alanlar açılması bir öneri olarak getirilebilir. Aile, toplumsal kontrol ve denetlemede çok önemli bir unsurdur. Nitekim restorasyondan sonra Külliye'nin çevresine gelen bir yayınevi editörü, bu konuda sorulan "Hacı Bayram çevresine aileler yerleşseydi, Ulus suç ortamından daha çabuk ve kalıcı bir şekilde çıkmaz mıydı? Daha güvenli bir yer haline gelmez miydi?" soruya şöyle cevap vermiştir:

Doğru, önceden buralarda aileler vardı, tekrar aileler olsa daha iyi olurdu.

Ayrıca üç üniversite öğrencisi de ziyaretin çevresinde ailelerin yaşamasının, bölgeyi ve Ulus'u daha güvenli ve daha denetimli hale getireceğini söylemiştir.

Sonuç

Hacı Bayram-ı Velî ziyareti, Ankara Ulus'ta yeni bir toplumsal evrenin oluşumunda merkezi önemde rol sahibidir. Restorasyondan sonra bu önemine daha da yaklaşmıştır. Alanda canlılık arttıkça, restorasyon tamamlandıkça Hacı Bayram-ı Velî, türbesi, camii ve alanıyla Ulus'un güven toplumu olmasında, güven toplumu olma yönünde değişiminde daha da etkili olacaktır.

Kaynakça

Ahmed Tevhid, "Ankara'da Ahiler Hükümeti", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, Cüz. 19, İstanbul 1329.

Ayten, Ali, Köse, Ali *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, Timaş Yay., İstanbul 2010.

Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî*, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 1991.

- Climo, Jacob J. ve Cattell, Maria G., "Introduction: Meaning in Social Memory and History: Anthropological Perspectives", *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, ed. J. J. Climo ve M. G. Cattell, Altamira Press, Walnut Creek, CA 2002.
- Crumley, Carole L., "Exploring Venues of Social Memory", *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, ed. J. J. Climo ve M. G. Cattell, Altamira Press, Walnut Creek, CA 2002, ss. 39-52
- Çapcıoğlu, İhsan, "Ziyaret Fenomeni Bağlamında Hacı Bayram-ı Veli Türbesi ve Tesirleri", Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu (25-26 Mayıs 2016) Bildiriler Kitabı Editör, Ed. Ahmet Cahid Haksever, ss. 355- 376, <http://www.kalem.org.tr/media/file/teblig1.pdf> (Erişim: 10.02.2017).
- Çelik, Celaleddin, "Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ocak-Haziran 2004, 4/1, ss. 215-242.
- Durkheim, Emile, *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*, c. 1-2, Çev. Hüseyin Câhid, Tanin Matbaası, İstanbul 1923.
- Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 2. Kitap, Haz. Zekeriya Kurşun, S. Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, Yapı-Kredi Yay, İstanbul, 1995.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmilik ve Melâmiler*, Devlet Matbaası, İstanbul 1931.
- Halbwachs, Maurice, *On Collective Memory*, Çev. ve ed. Lewis A. Coser, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul 1985.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, 5. bs., Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.
- Okumuş, Ejder, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Ark Kitapları Yay., İstanbul 2005.
- Okumuş, Ejder, "Mustafa Aslan'ın "Kolektivite, Tarih ve Bellek: Sünni Halk İnançlarında Hz. Ali Tasavvuru Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelemesi" Başlıklı Bildirisine Müzakere, *Uluslararası Hz. Ali Sempozyumu*, İzmir, 18-21 Aralık 2009.
- Okumuş, Ejder, *Zamanın Toplumsal Gerçekliği*, Ark Kitapları Yay., İstanbul 2011.
- Okumuş, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yay., 4. bs., İstanbul 2015.
- Okumuş, Ejder, *İmandan Ahlaka Yenilenme*, İnsan Yay., İstanbul 2014.

- Okumuş, Ejder, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yay., 5. bs., İstanbul 2015.
- Okumuş, Ejder, "Toplum Bağlamında Din – Kültür Etkileşimi", *Kaşılaştırmalı Dinî Araştırmalar, Turkish Studies -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 11/7 Spring 2016, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9661> ISSN: 1308-2140, Ankara-Turkey, http://www.turkishstudies.net/Makaleler/300014155_14Okumu%C5%9FEjder-kda-269-292.pdf, ss. 269-292.
- Okumuş, Ejder, "Maraş'ın Kolektif Dinî Hafızasında Selçukluların Yeri: Ashab-ı Kehf Örneği", *Uluslararası Selçuklu Dönerinde Maraş Sempozyumu/International Symposium Maraş During The Seljuk Era*, Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 17-18 Kasım 2016, Kahramanmaraş, Türkiye.
- Okumuş, Ejder, *Din ve Kültür*, Maarif Mektepleri Yay., Ankara 2017.
- Okumuş, Ejder, *Güven Toplumu*, Maarif Mektepleri Yay., Ankara 2017.
- Okumuş, Ejder *Din ve Toplumsal Çatışma*, Maarif Mektepleri Yay., Ankara 2017.
- Pennebaker, James B. ve Banasick, Becky L., *Collective Memory of Political Events*, Ed. James B. Pennebaker, Dario Paez, Bernard Rimé. Mahwah, Lawrence ErlbaumAssociates, Inc., New Jersey 1997, ss. 3-20.
- Tanpınar, A. Hamdi, *Beş Şehir*. Dergâh Yay., İstanbul 2008.
- Tuna, Korkut, "Şehrin Serüveni", *Hece Özel Sayı: Medeniyet, Edebiyat ve Kültür Bağlamında Şehirlerin Dili*, Sayı: 150-152, 2009, ss. 16-22.
- Urbaniak, Jakub, "Religion as memory: How has the continuity of tradition produced collective meanings? – Part one", *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies*, 71(3), 2015, ss. 1-8 (<http://www.scielo.org.za/pdf/hts/v71n3/22.pdf> (Giriş: 15.11.2016)).
- Weber, Max, *Şehir, Modern Kentin Oluşumu*, Çev. Musa Ceylan, Bakış Yay., İstanbul 2000.
- Weber, Max, "Şehrin Doğası", Çev. Fırat Oruç, *Şehir ve Cemiyet* (Haz. Ahmet Aydoğan), içinde, İz Yay., İstanbul 2000, ss. 101-129.
- Weber, Max, "Batı Şehri". Çev. Fırat Oruç, *Şehir ve Cemiyet* (Haz. Ahmet Aydoğan), içinde, İz Yay., İstanbul 2000, ss. 131-166.

Suzanne, Vromen, “The French Panth  on: A Study in Divisiveness”,
JAMALS,1995.

http://www.konhaber.com/haber-manevi_mimarlarin_turbelerinde_ziyaretci_yogunlugu-553764.html (Erişim: 01.05.2017).

<http://www.memleket.com.tr/manevi-mimarlarin-turbelerinde-ziyaretci-yogunlugu-877266h.htm> (Erişim: 01.05.2017).

<http://www.haberturk.com/yerel-haberler/haber/8590772-manevi-mimarlarin-turbelerinde-ziyaretci-yogunlugu> (Erişim: 01.05.2017).

HACI BAYRAM VELİ'NİN NASİHATLARINDA İNSAN VE TOPLUM



DOÇ. DR.
FİDAN GASIMOVA

Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü
gasimovafidan@yahoo.com

Özet

Türk tasavvuf şiirinin önemli temsilcilerinden olan Hacı Bayram Veli'nin edebi irsi çeşitli taraflardan incelenmiştir. Ancak yine de araştırmaya ihtiyaç vardır. Çünkü onun yaratıcılığının ayrı-ayrı bilim dalları ile bağlılığı dikkat çekmektedir. Bu bağlılığı folklorla da görüyoruz. Öyle ki, folklor örneklerinden olan atasözü, deyimler halk arasında hikmetamız özelliklerine göre ilgi çekiyor. Hacı Bayram Veli'nin de folklorun bu janrını hatırlatan öğütleri kendi konusuna göre takdire şayandır. Burada tüm yaş kategorisinden olan insanlara, özellikle gençlere hitap ederek insan, toplum, doğruluk, eğitim, tahsil, insanlararası ilişkiler, dostluk, din, milli, manevi değerlere saygı və s. gibi önemli meselelerden yeterince bahs edilmiştir. Örneğin:

Çalışın! Zengin bile olsanız çalışın. Boş gezenlerin arkadaşı şeytandır!

Alim ve velileri çokça ziyaret ediniz ki şefaatlere kavuşasınız.

Arkadaşlarınızın kusurları emanet gibidir. Onları sır gibi saklayınız.

Helâlinden kazanıp, ondan fakırlara cömertçe veriniz.

Nefsinizi daima kontrol altında tutunuz. Düşünün, onu başı boş bırakmayın, zira her fırsatta sizi ateşe götürür.

Önce ilim tahsil ediniz, sonra helalinden para kazanıp evleniniz.

Aile arasında adaba dikkat ediniz.

Cahil topluluktan sakının, onlarla tartışmaya girmeyin.

Çok konuşmayın, sorulanları biliyorsanız cevap verin. Kaynak gösterin ki dinleyenler anlattıklarınızı şüphe ile karşılamasın.

Görüldüğü gibi yılların sınavından çıkmış ve bu gün hakikat yolunu nişan veren, düzü eğriden, hakkı nahakdan seçmekte bize rehber olan bu akıllı fikirler aracılığıyla bir bakıma toplumu şekillendiren unsurların da temeli koyuluyor.

Bunun için de bildiride Hacı Bayram Velinin söylediği nasihatların toplumun, en önemlisi gençlerin eğitim ve ahlakındaki rolünü araştırmak, gençlerde vatanseverlik ruhunun inkişafı, kültürüne, milli-manevi değerlere saygı, geleneklerin korunması gerektiğini tebliğ eden örneklerinin ve bunların şimdiki dönemde insanlığın elde ettiği sosyal deneyim ve yükseldiği entelektüel düzeyde, bilim, felsefe, din, ahlak ve diğer manevi değerler sisteminde, onların insan hayatında rolünün yeniden değerlendirilmesinde nasıl yansıdığına araştırılması öngörülmüştür.

Anahtar kelimeler: Hacı Bayram Veli, nasihat, folklor, toplum, kültür.

Human and community in Haji Bayram Veli's admonitions

Summary

Being one of the most important representatives of Turkic Sufism poem Haji Bayram Veli's literary heritage has been investigated from the different sides. But again it needs being investigated. Because the different scientific branches of his activity draw the attention. One can also see this connection in folklore. It means the proverbs, sayings being folklore examples draw the attention among the nation according to their peculiarities. Just the admonitions by Haji Bayram Veli reminding this genre of folklore are estimable according to its subject. Here addressing to all people belonging to different age categories, especially to the youth the important problems such as human, community, faithfulness, education, science, mutual relations, friendship, religion, national, respect to the spiritual values and so on are mentioned. For example:

Work! Though you are rich, work! Who does nothing his friend is Satan!

In order to get much intercession visit the scientists and saints very much.

Your friends defects are as deposits. Keep them as a secret.

Earn the honest money, give from it to the poor openhandedly.

Keep your passion in control. Think, don't leave it unattended, it will take you to the fire in any moment.

First learn a science, then earning the honest money try to marry.

Pay attention to the good manners in your family.

Beware of the ignorant community, do not argue with them.

Don't speak much, if you know answers then answer the questions.

Show the sources to the listeners, don't let them doubt.

As it is seen, with the help of these wise thoughts which are guiding us, have stood the test of years and today showing the justice way to us, the foundation of the elements forming the society are laid down.

In the article the investigation of the admonitions told by Haji Bayram Veli, mainly to investigate their roles in youth's education and morals, the development of the patriotism spirit in youth, the respect to the national-spiritual values, to protect the traditions and the examples got in public practice and intellectual level, science, philosophy, religion, morality and other spiritual values system nowadays, again estimating their role in human's life are taken into consideration.

Key words: Haji Bayram Veli, admonition, folklore, community, culture

Anadolu'nun manevi mimarlarından, Türk tasavvuf şiirinin önemli temsilcilerinden biri olan Hacı Bayram Veli hayatı ve faaliyeti ile her zaman ilgi odağı olmuştur. Onun eserleri okurları tarafından büyük sevgi ve saygıyla kabul edilmiş, bir örnek misali daim hafızalarda tutulmuştur. Hacı Bayram Veli'nin edebi irsi araştırmacılar tarafından çeşitli taraflardan incelenmiştir. Ancak yine de araştırmaya ihtiyaç vardır. Çünkü onun yaratıcılığının çeşitli bilim dalları ile bağlantısı dikkat çekmektedir. Örneğin, bu bağlantısı folklorla da görüyoruz. Öyle ki, folklor örneklerinden olan atasözü, deyimler halk arasında hikmetimiz özelliklerine göre ilgi çekiyor. Halk bunlar aracılığıyla akıl ve düşüncesini, tefekkürünü belirtiyor. Hacı Bayram Veli'nin de folklorun bu janrını hatırlatan öğütleri kendi konusuna göre takdire şayandır. Bahs ettiğimiz nasihatları bakıldığında burada ilk bakıştan dikkat çeken insan ve onun toplumdaki yeridir. Burada tüm yaş kategorisinden olan insanlara, özellikle gençlere hitap ederek insan, toplum, doğruluk, eğitim, tahsil, insanlararası ilişkiler, dostluk, din, milli, manevi değerlere saygı v.s. gibi önemli meselelerden yeterince bahs edilmiştir. Bu nasihatlar halkın zengin manevi serveti gibi uzun yıllardır yaşamaktadır. Her birinde eski türk halklarının manevi kültürünün çok önemli unsurları kendini göstermektedir.

Nasihatları ile tanışlıktan görüldüğü gibi yılların sınavından çıkmış ve bu gün hakikat yolunu nişan veren, düzü eğriden, hakkı nahakdan seçmekte bize rehber olan bu akıllı fikirler aracılığıyla bir bakıma toplumu şekillendiren unsurların da temeli koyuluyor.

Hacı Bayram Veli eserlerinde atalar sözlerinden geniş bir şekilde yararlanmış, kendi derin zekasının mahsulu olan bir çok mısraları ise sonralar atalar sözü makamında işlenmiştir. Onun öğütlerinde insan vâ toplum için önemli fikirlere rastlanmaktadır. Toplumun gelişmesinde folklor janrı olan atasözünün önemini anlayan Hacı Bayram Veli nasihatlarını bu tarzda yazmıştır. Bildiğimiz gibi folklorun hikmet hazinesi olan atasözünde insanlık için önemli tavsiyelere rastlanır. Nine ve dedelerimizin oluşturduğu bazı atasözlerinde dostlukla bağlı olanlara da sıkca rastlanır. Dostlukta ilişki, sadakat, güven, itibar vb. konular bu gibi hikmetli sözlerle okuyuculara iletilmiştir: “*Dost dar günde tanınır*”, “*Dost dosta arka olur*”, “*Dost yolunda azaba düşenin el içinde yüzü beyaz olur*”, “*Dost ol, vefalı ol*” vb. (Atalar sözü, 1985: 277-280). Bu gibi atasözleri Hacı Bayram Velinin de nasihatlarında rastlanmaktadır. O, atasözünün halkın manevi ışılanmasındaki rolünü doğru anladığı için bu örneklerle sıkça başvurarak, dostlukla ilgili de nasihat içerikli atasözlerine eserlerinde fazla yer ayırmıştır. Örneğin:

Arkadaşlarınızın kusurları emanet gibidir. Onları sır gibi saklayınız.

Ayıp ve kusurlarını gördüğünüz arkadaşlarınızın, komşularınızın, sırlarını ifşâ etmeyiniz. Çünkü gördüğünüz bu sırlar, size emânettir. Emânete hiyânet ise, çirkin bir harekettir (<http://www.hacibayramiveli.com/>).

“Tamahkar kendi nefsinin kuludur”, “Açgözlülük başa beladır”, “Tamahkarın gözü kör olur” vb. (Atalar sözü, 1985: 594) gibi ata sözlerinde mal hırsı, dünya malına düşkünlük, nefsi arttırmayı bilmemek gibi insana yakışmayan olumsuz nitelikler kınanmıştır. Hacı Bayram Velinin de nasihatlarında zenginlik herisliyi, dünya malına düşkünlük, nefse düşkünlük gibi insana yakışmayan olumsuz nitelikler kötülenmiştir. O, yarattığı hikmetimiz sözlerde insanları bu gibi keyfiyetlerden uzak olmaya seslemiştir:

Nefsinizi daima kontrol altında tutunuz. Düşünün, onu başı boş bırakmayınız, zira her fırsatta sizi ateşe götürür.

Sakin dünyalığın varsa ona güvenmeyiniz, yoksa çalışıp helalinden elde ediniz, kazandığından fakirlere cömertçe payını veriniz (<http://www.hacibayramiveli.com/>).

Bilim ve eğitime özellikle önem veren Hacı Bayram Veli halkın çektiği sıkıntıdan, zulümden çıkış yolunu, esasen, ilimde, bilgi edinmekte görüyordu. O, insana her zaman okumayı, yeni şeyler öğrenmeyi tavsiye ediyordu. Şairin nasihatamız fikirlerinde insanların kibiri, kendisini övmesi, yalan söylemek, cehalet gibi nitelikleri de kötülenir ve şair herkesi sadeliye, doğru söze üstünlük vermeye, dediği her fikri esaslandırmaya, mantıklı okumaya çağırıyordu:

Alim ve velileri çokça ziyaret ediniz ki şefaatlerine kavuşasınız.

Âlim ve velîlerin kabirlerini ziyâret ediniz. Zîrâ o büyükler, kendilerini ziyâret edenlere şefâat ederler.

Kimden ilim tahsil etmişsen O hocan için daima Allah'tan rahmet ve mağfîret dileyiniz.

Başkalarından daha çok çalışıp çok ilim sahibi olunuz.

Önce ilim tahsil ediniz, sonra helalinden para kazanıp evleniniz.

İlmi bir konuyu özüne göre düşününüz, öyle karar veriniz, dıştan görünüşe bakıp yanılmayınız.

Cahil zümre arasında ne gülün ne de gülümseyin.

Cahil topluluktan sakının, onlarla tartışmaya girmeyin (<http://www.hacibayramiveli.com/>).

Halk hikmeti, nasihatının gelecek nesillerin terbiyesindeki rolü inkar edilemez. Hacı Bayram Veli de bu etkinin olumlu taraflarını açıkça idrak ettiği için yaratıcılığının önemli bir bölümünü halk hikmeti gibi değerli nasihatlarına ayırmıştır. Bu hikmet ve nasihatlarda gelecek nesillerin sağlıklı ruhta büyümesi, kendini terbiye, mantıksal fikir yürütme yeteneği tebliğ edilir. Folklorun halkın yaşam tarzını, dünyaya felsefi-estetik görüşlerini, geleneklerini, dilini ve ruhunu kendinde açıkça yansıttığı herkese malumdur. Bunu dikkate alan Hacı Bayram Veli sanki öğütlerinde folklor örneklerini hatırlatan materyallerinin çocukların güzel ruhta büyümesine, düzgün eğitimine önemli etki edeceğine, toplum için olumlu ahlaklı gençlik yetiştireceğine eminliğini ifade ediyor.

Hacı Bayram Velinin nasihatlarında sıkça rastlanan arasında insanlara

vatan, el sevgisi, adalet, sadakat gibi hislerin aşılmasıdır. Çünkü bunlar gençlerin temiz, saf beyinlerini aydınlatır ve onların zamanla doğru ve yanlış birbirinden ayıra bilmesine vesile olur.

Folklorumuzda gençlere hitaben zamanlarını boş geçirmemeyi, her anın, zamanın değerini bilmeyi, hayırlı işler görmeyi, kötü işlerden ve üzüntü, kederden uzak olmaya sesleyen ata sözleri de vardır: “*Gençliğin değerini bilmek gerek*” (Atalar sözü, 1985: 677). Bazen de gençliğe bağımsız yaşama başladığı zamandan itibaren hiç kimseye muhtaç olmadan, kendi işinin, mesleğinin sahibi olarak yaşamının yollarını öğretiyor. Bu gibi hikmetli sözlerde bildiriliyor ki, emekseverlik, çalışkanlık, helal emek insanda bazı olumlu ahlaki nitelikler oluşumuna tesir eder, tembellik, yiyip yatmak, aylaklık ise olumsuz sıfatların oluşmasına neden olur. Doğruluk, dürüstlük insanı her zaman saygılı eder: “*Doğru söyle, at bin çap*” (Atalar sözü, 1985: 275). Hacı Bayram Veli de nasihatlarında gençlere, bütün insanlığa hitaben şöyle der: Çalışın! Zengin bile olsanız çalışın. Boş gezenlerin arkadaşı şeytandır!

(<http://www.hacibayramiveli.com/>).

İnsanın sözü her zaman için önem taşımaktadır. Her kes kendi sözünün sorumluluğunu taşımayı bilmelidir. Buna atalarımız her zaman önem vermiştir. Bu fikrimizi destanlarımız, oradaki halk kahramanları, bilgelerin hareket ve davranışları, konuşmaları da doğrulamaktadır. Ata sözlerinde ise bu fikir bu şekilde ifade edilmiştir: “Söz kılıçtan keskindir” (Atalar sözü, 1985: 580), “Sözün zahiri zarif, batılı latif olmalıdır”, Sözün doğrusu taştan geçer vb. (Atalar sözü, 1985: 584). Buna Hacı Bayram Veli de işare etmiştir: “Çok konuşmayın, sorulanları biliyorsanız cevap verin. Kaynak gösterin ki dinleyenler bunu şüphe ile karşılamasın”.

Gençliğin ahlakının olumlu yönde etkilenmesine büyük katkıda bulunan bu gibi ata sözlerinden örneklerin sayı artırılabilir. Ancak belirtmek isteriz ki, bu hikmet hazinesi örnekleri gençlik, ümumen tüm yaş gruplarından olan okurlara her zaman için manevi gıda, beyinlere ışık olmuştur.

Türk toplumunda ailenin özel bir yeri vardır. Aile, aile içindeki akrabalık ilişkileri ve s. gibi mevzular her dönem yazarların eserlerinde kendine yer edinmiştir. Öyle ki, aile, aile ilişkilerinden sıkça bahs eden, “*Aile arasında*

adaba dikkat ediniz”- deyən Hacı Bayram Veli de bu konu üzerine çok konuşmuştur (<http://www.hacibayramiveli.com/>). O, güçlü devlet geleneğinin temelinde güçlü ailenin olduğunu tekrar tekrar vurgulamış, toplumun manevi açıdan temiz, saf insanlardan oluşmasında bu ailenin büyük rol oynadığını söylemiştir. O diyordu ki, ailelerde saf eğitim, çift arasında sıcak ilişki sağlıklı neslin yetişmesinde önemli meselelerden biridir. Bu nedenle, bu büyük insan ailenin saf temeller üzerinde kurulmasının gerekliliğini söylüyordu. Onun bununla ilgili yürüttüğü propaganda sultanın kulağına ulaştığında o, Hacı Bayram Veliye devlete hizmet eden çalışmalarından dolayı teşekkür etti, onu o dönemin en büyük evliyası olarak adlandırmıştır (<http://www.baki-xeber.com/siyaset/59297.html>).

Onun çeşitli içerikli öğütlerinde insanlığa yakışan olumlu nitelikler tebliğ edilir. Hacı Bayram Veli'nin nasihatleri insan ve toplum ilişkilerinin düzgün kurulması için bir araçtır. Asıl hayat dersi veren bu ifadeler yeri geldikçe atasözü makamında da işlenebilir:

- Ölümü çok hatırlayınız. Hesabınızı, hesaba çekilmeden yapınız.
- Dünya gamından kurtulmak isteyen kabristanlara gitsin.
- Çarşıda ve câmi avlusunda bir şey yemeyiniz. Yol ortasında durmayınız. Ticâret erbâbının dükkânlarında uzun müddet oturmayınız.
- Hiçbir günâhı küçümsemeyin, çok çalışın. Boş gezenler, zengin bile olsa, arkadaşları şeytan, kalbleri şeytanın konağı olur.
- Helâlinden kazanıp, ondan fakırlara cömertçe veriniz.
- Ölümü çok hatırlayınız. Ölüm gelmeden hesâbınızı yapınız. Tövbe ediniz ki, affa kavuşasınız.
- Dünyâ gamından, nefsin sıkıştırmısından hafifleyip kurtulmak istiyorsanız, kabristanları sık sık ziyâret ediniz.
- Halk içinde Allah'ı çokça anınız. Bu durum maneviyatı yükseltir, katı kalpleri yumuşatır.
- Hiç bir günâhı küçümsemeyiniz, boş durmayıp çalışınız. Çalışanları Allah sever. Boş gezenler zengin bile olsalar yoldaşları şeytan, kalpleri şeytana konaktır.
- Her nerede olursanız olunuz sizi Allah'ın gördüğünü unutmayınız. Allah'tan korkunuz, fenalıklardan sakınınız.
- Emaneti koruyunuz. Zira din de size emanettir, beden de.

- Sakın ölümü unutmayınız, her gece onu hatırlayınız, hesabınızı yapınız, olurki tevbe edince Hak'ta sizi affeder.
- Başkalarından daha ihlaslı ve daha çok ibadet etmedikçe, başkalarından daha çok ihsanda bulunmadıkça rahat etmeyiniz.
- Mezarlıkları sık sık ziyaret ediniz. Dünya gamından ve nefsin sıkıştırmısından kurtulursunuz. Çünkü nefsin tek korktuğu ve aldatamadığı yer mezarlıktır. Ölenin kendisi olacağını ve azabı tadacağını iyi bilir.
- Bütün işlerde cimrilikten sakınınız. İnsanlığınızı koruyunuz. Güzel huylu ve merhametli olunuz. Ne halde olursanız olun dünyaya rağbeti azaltınız. Kötülükten uzaklaşınız.
- Her daim nasihat ediniz.
- Oyun oynanan (kumar..vb) gibi yerlere, laubali konuşulan meclislere girmeyiniz.
- Ayıplarını gördüğünüz komşuyu kınamayınız. Sırlarını açıklamayınız. Çünkü gördüğünüz bu sır size emanettir, emanete hıyanet kötü ve çirkin bir fiildir.
- Çok gülmeyiniz zira kalbiniz kararır. Sakin ve ağırbaşlı olunuz, yürürken başınız önde vakarlı bir şekilde yürüyünüz, aceleci olmayınız.
- İyi bilinki öfke, düşünceyi, iyi düşünmeyi daraltır. Sonunda insan yanılır.
- Konuşurken gürlleme, bağırıp çağırma, yüksek sesle bile konuşma.
- Devlet büyükleriyle ilişkilerinizde ateşten faydalandığınız gibi olun. Uzakça durun, ısınacak kadar yaklaşın.
- Büyüklerin huzuruna girerken, hem kendi kadrini hem de başkasının kıymetini bilen olun.
- İlimde hukuki meselelerde sana teklif edilecek işler ancak kendine uygun olanları kabul etki sonuçta başka bir görüşü savunmak zorunda kalmayasın.
- Halkın önünde konuşmayın ancak sorulursa cevap verin.
- Avam ve zenginler arasında dini ve zaruri bilgiye dair sözlerden çekinin. Zira zenginliğe ve mala karşı zaafın var gibi anlaşılmasın.
- Yol ortasını işgal etmeyiniz.
- Padişah huzurunda dahi olsanız Hakkı ve hakikati söylemekten korkmayınız.

- Padişah sizi hoşlanmadığınız, dininize uymayan bir işe tayin etse kabul etmeyiniz.
- İnsanların fitnesinden kurtulmak istiyorsanız, çarşı ve pazarlarda sık sık bulunmayınız.
- Hiddet ve kin, hakikatleri gören gözleri kör eder. Öfke, iyi düşünmeyi daraltır, yanıltır.
- Küçük çocukları seviniz, başlarını okşayınız. Onları sevindiriniz ki, Peygamber efendimizin emrini yerine getirmiş olasınız

(<http://www.hacibayramiveli.com/>).

Toplumun düzgün şekillendirilmesinde Hacı Bayram Veli gibi ustaların da büyük rolü olmuştur. Biz klasik edebiyat temsilçilerinin eserlerinde hükümdar halk ilişkisine dair sahnelere, tavsiyelere sık-sık rast gelmişiz. Burada asıl hükümdarın halkla nasıl davranması gerektiğini, toplumun düzgün şekillendirilmesindeki rolüne dair fıkirlere rastlamaktayız. Şöyle ki, bununla ilgili Hacı Bayram Veli nasihatlarında bunları söylemiştir:

Yaşlılara saygı gençlere sevgi göster. Halka yaklaş fasıklardan uzaklaş, iyilerle beraber ol. Hiç kimseyi küçümseme ve hafife alma. İnsanlığında kusur etme, sırrını kimseye açma, cimri ve alçak insanlarla dostluk kurma. Kötü olduğunu bildiğin hiçbirşeye ülfet etme. Sana birşey sorulursa o soruya herkesin anlayacağı şekilde cevap ver.

Seni ziyarette gelenlere ilminden birşeyler öğret böylece faydalansınlar. Herkes öğrettiğin şeyi anlayıp uygulasin. Bazan da onlara yemek ikram et. İhtiyaçlarını temin et. Onların değer ve itibarlarını iyi tanı kusurlarını görme.

Halka yumuşak davran, müsamaha göster...(<http://www.hacibayramiveli.com/>)

Fatih Sultan Mehmed Hanın İstanbul'u feth edeceğini müjdeleyen dahi Hacı Bayram Veli'yi Fatih Sultan Mehmed Han'ın babası Sultan İkinci Murad Han Edirne'ye davet edip ve ondan bir tavsiye istedi. Hacı Bayram İmam-ı a'zamın talebesi Ebu Yusuf'a verdiği tavsiyeyi sultana da verdi: „Emrinde olan herkesin yerini bil; bilim adamlarına saygı göster; yaşlılara saygı, gençlere şefkat göster; halkla bütünleş, fâsıklardan uzak dur; kimseyi küçültüp ihmal etme; insanlığında kusura yol verme; sırrını hiç kimseye açma, yakınlık edip tanımadıkca dostluğa güvenme; cimri ve alcaklarla akrabalık bağı kurma; hiçbir şeye hemen muhalefet olma; sana bir şey soruldukda ona herkesin bildiği şekilde cevap ver; seni ziyaret

edenlere ilminden bir şeyler öğret, fakat çok ince meseleleri açma; onların ihtiyaçlarını temin et, değer ve itibarlarını iyi anla, fakat kusurlarını görmemeye çalış; halkla yumuşak davran - onlardan birisinmiş gibi ... „. Görüşme sırasında Sultan Hacı Bayram Veli'nin ilim ve manevi derecesini anlayınca ona olağanüstü saygı gösterip, güzel hediyelerle tekrar Ankara'ya yola salmıştır (<http://www.baki-xeber.com/siyaset/59297.html>).

Hacı Bayram Velinin gördüğü işler çok geniştir. Onun bu çeşitli faaliyeti bir çok taraftan araştırılmıştır. O da söyleniyor ki, Hacı Bayram Veli, irşad görevi yanında müridlerin dünya hayatı ile alakalı olmalarını sağlamıştır. Çiftçilikle meşgul olması, el emeği ile geçinme yollarını araştırması ve bunu çevresindekilerine telkin etmesi, müridlerinin bir meslek ve sanat sahibi olmalarına yönlendirmesi O'nun en bariz vasfı olmuştur (Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu bildiriler kitabı. 25-26 mays, 2016. s. 397). Görüldüğü gibi saygıdeğer insan yalnızca sözde nasihat vermekle yetinmemiş, aynı zamanda hayatta da bunu uygulamıştır.

Görüldüğü gibi bildiride Hacı Bayram Velinin söylediği nasihatlarında toplumun gelişmesindeki, en önemlisi gençlerin eğitim ve ahlakındaki rolü araştırılmış, gençlerde vatanseverlik ruhunun inkişafı, kültürüne, milli-manevi değerlere saygı, geleneklerin korunması gerektiğini tebliğ eden örneklerinin ve bunların şimdiki dönemde insanlığın elde ettiği sosyal deneyim ve yükseldiği entelektüel düzeyde, bilim, felsefe, din, ahlak ve diğer manevi değerler sisteminde, onların insan hayatında rolünün yeniden değerlendirilmesinde nasıl yansıdığının araştırılması öngörülmüştür.

Kaynakça

Atalar sözü (1985). Bakı, Yazıcı.

Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu bildiriler kitabı. 25-26 mays, 2016.

<http://www.hacibayramiveli.com/> - (Erişim tarihi: 07.03.2017).

<http://www.baki-xeber.com/siyaset/59297.html> - (Erişim tarihi: 19.04.2017).

GÜNÜMÜZ DÜNYASINDA HACI BAYRAM-I VELİ 'Yİ ANLAMAK VE AHİLİK FELSEFESİ



PROF. FATMA ÖZTÜRK

Gazi Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi

fozturk@gazi.edu.tr

Özet

Ahilik, tarihimizin, kültür ve medeniyetimizin önemli kurumlarından. 13. Yüzyıldan – 18. Yüzyıla kadar oldukça etkili olan 700 yıllık önemli bir teşkilattır. Ahi her şeyden önce yaşayan hayatın insanıdır. Bu sistemde insan, sosyal hayatın ortasında ve üretkendir. Ahi için “üretim” sadece bireysel bir kazanç yolu değil; işçi, işveren ve müşteri üçlüsü arasında adil ve insani bir paylaşım anlamı taşır. Kazanç ise, rekabet anlayışıyla değil toplumun ihtiyacı olan mal ve hizmetleri sağlamaktan elde edilir.

İnsanı esas alan ahilik; çalışkanlık, güvenilirlik, dürüst ve cömert olmak, hakka, hukuka, iş ve meslek ahlakına saygılı olmak, güler yüzlü olmak gibi ilkeleri esas almış ve bu değerleri hayat tarzı olarak kabul etmiştir.

Ahilik, 13. Yüzyıldan itibaren Ankara’da da Hacı Bayram-ı Veli’nin yaşadığı dönemde özellikle sosyal ve ekonomik alanlarda etkili olmuştur. Ahilik’in önemli prensiplerinden biri olan „el emeği ile geçinme” prensibini tavsiye etmiştir. Dolayısıyla yaşadığı dönemde Ankara’da Ahilik ilerlemiştir. Anadolu’da Moğol istilasından etkilenmeyen şehir olan Ankara’da Ahi büyüklerinin kurduğu medreseler çoğalmış ve eğitim üst seviyeye çıkmıştır. Hacı Bayram Veli Ahiler şehrinde tekkesini kurmuş ve tarikatını yaymıştır. Kendisi de Ahilik’in prensiplerini tarikatında uygulamıştır.

Bu çalışma ile Ahilik kavramı ve felsefesi üzerinde durularak, Hacı Bayram-ı Veli'nin eğitimi, yaşam tarzı ve Ahilik ilkelerine bakışı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Ahilik, Hacı Bayram Veli, El emeği, Üretim, Sosyal yaşam

Abstract

"Ahi Community" is one of the essential presences of our history, culture and civilisation. It is a 700 years old, highly influential organization which was effective from 13th century to 18th century. "Ahi" first of all is the person who has a living life. In this system, the person is in the middle of the social life and is productive. For "Ahi", production is not just a simple way of personal earning but it has a meaning of fair and humanistic distribution between employer, employee and the customer. Earnings, in case, are not derived by competition but from procuring the society's requirements.

"Ahi Community" which based on the person, adopted the principles such as; hard-working, trustworthiness, honesty and generosity, receptiveness to right, law and work ethic and cheerfulness and accepted these values as life-style.

"Ahi Community" became effective since 13th century in Ankara as well, especially in social and economic aspects during the period which "Hacı Bayram-i Veli" lived. He recommended to "live on with hand-work" principle which was substantial in "Ahi Community". Consequently the community progressed in Ankara during the time when he lived. In Ankara which was the city that was not affected by the Mongolian invasion in Anatolia, madrasah founded by elders of the Ahi Community multiplied and education reached to high level. Hacı Bayram-i Veli founded his dervish lodge in Ahi City and spread his sect. He also applied the Ahi principles in his sect.

In this study, while Ahi concept and philosophy is emphasized, Hacı Bayram-i Veli's education, life-style and his perspectives to Ahi principles are investigated.

Key words: Ahi Community, Hacı Bayram-i Veli, hand-work, production, futuuvvet

Giriş

Ahilik teşkilatı, fütüvvet teşkilatının bir devamı olarak ortaya çıkmış bir sivil toplum kuruluşudur. Ahilik ile tasavvuf disiplinin eğitim açısından benzer uygulamaları kullandığı görülmektedir. Ahiliğin esaslarında, ahlaki ve ticari kaideler fütüvvet nameler de yazılıdır.¹

Hacı Bayram-ı Veli'nin, ahi girişimciliği sonucunda çalkantılı dönemlerden geçen Ankara, ticaret, ziraat ve askeri bakımdan önemli bir mekan olmuştur. XIII ve XIV yüzyıl boyunca Anadolu'nun Türkleşmesine paralel olarak, Ankara bir Türk şehri özelliği kazanmıştır. Selçuklu, Moğol, İlhanlı ve Osmanlı el değiştirme tarihi sürecinde, Ankara zamanın sıkıntılı döneminde, sosyo-ekonomik nitelikli dini bir örgütlenme olan ahiliğin etkisi altında kalmış ve ahi ileri gelenlerince yönetim ve idaresi bir süreliğine üstlenilmiştir.²

Hacı Bayram-ı Veli'nin yaşadığı dönemde Anadolu'da çok güçlü bir tasavvuf etkisi söz konusudur. Bu tarz ekoller ve zümreleri Anadolu'nun imarında ve dış etkilere karşı korumada önemli roller üstlenmişlerdir. Bu dönemde Şeyh Edebali, Abdal Musa, Geyikli Baba gibi sufler cihatla sınırların genişlemesinde de rol oynamışlardır. Devlet bu dönemde suflere destek vermiştir. Ankara Ticaret Merkezi olarak; tarım ve hayvancılıkta ekonomik hareketliliğin merkezi konumundadır. Ahilik böylece çok hızlı yayılma imkânı bulmuştur.

Hacı Bayram-ı Veli'nin Yaşam Tarzı

Hacı Bayram-ı Veli, 1352 tarihinde, Ankara'nın Solfasol (Zülfazıl) köyünde doğmuştur. 14-yüzyıl ikinci yarısında doğan bir Türk mutasavvıfıdır. 1430 yılında Ankara'da vefat etmiştir.³

Almış olduğu eğitimlerle saygın ve tanınır bir sufi olarak, Ankara'da bir medresede müderrislik(hocalık) yapmıştır. Daha sonra Aksaraylı Şeyh Hamidüddin'e (Somuncu Baba'ya) mürit olmuş ve tasavvufa yönelmiştir. Mütevazi yaşamayı, cömertliği, mertliği ilke edinen fütüvvet geleneğini

1 Ziya Kazıcı, Ahilik, DİA, C, 541.

2 Seyfettin Erşahin, Ankara: Hacı Bayram Veli'yi Yetiştiren Şehir, *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu 25-26 Mayıs 2016*. Bildiriler Kitabı, Ankara, 2016. ss.15-32.

3 Seyfettin Erşahin, Hacı Bayram Veli'yi Yetiştiren Şehir, *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu 25-26 Mayıs 2016*. Bildiriler Kitabı, Ankara, 2016. s.2.

ve gösterişsiz, merasimsiz, nefisle mücadelele önem veren tasavvuf yolunu (Melamiliği) seçmiş bir velidir

Hacı Bayram-ı Veli sufi olduğunda tekke ve vakıf kurup bunların geliriyle geçinmemiş, müritleriyle birlikte imece usulü çiftlik yapmış, emeğiyle geçinmiştir. Hacı Bayram Veli, Somuncu Baba'nın yanından ayrılırken 'Sultanım ne amel üzerine olalım; sanat bilmem ne işleyeyim?' diye sorduğunda Somuncu Baba 'Ekin ek, burçak ek' demiştir. Hacı Bayram'a mürit olmak üzere gelen Ak Şemsettin, kendisiyle ilk karşılaştığında müritleriyle orak biçerken bulmuştur. Dervişleriyle çarşıda, pazarda fütüvvet simgeleri olan tablo, nakkare (davul çeşitleri), tuğ ve alem ile dolaşıp fakirlere, muhtaçlara, borçlulara yardım toplamıştır.⁴

Kültür açısından etkili olan başta ilim ve fikir sahibi kişiler olarak, Hacı Bayram Veli ve müritleri de birçok alanda etkili olmuşlardır. Halkla birlikte yaşamıştır.⁵

Ankara, Selçuklu yıllarında Osmanlı Hakimiyetine geçmiş ve serhat şehri olma özelliğini sürdürmüştür. Ankaralı Türk toplumu, tarım ve hayvancılık yanında ahilerin teşkilatlarıyla şehirde, sanayi, zanaat ve ticaret işletmelerinden olan varlıklarını hemen hissettirmişlerdir.

Osmanlının çeşitli çalkantılarından sonra, kültürel ve ekonomik olarak toparlanarak, cihan devletine giden yolculukta Hacı Bayram-ı Veli Derviş'lerine el emeği ile geçinme, zanaat sahibi olma, tarımla uğraşma gibi ahiliğin önemli prensiplerinden olan 'alın teri el emeği' düsturunu bir öğreti olarak sunmuştur. Hacı Bayram Veli 'nin bir ahi şeyhi olduğu kaynaklarda geçmektedir.⁶

Hacı Bayram-ı Veli, müritlerine yeteneklerine göre sanata ve ziraata yönlendirmesi ve geçimini çiftçilikle sağlanması, onun ahilikle olan bağlantısını göstermektedir. Ahilik teşkilatının görevlerinden olan, kimsesizlere, yetimlere ve toplumun muhtaç kesimi için vakıf gibi çalışması kurduğu sosyal dengenin göstergesi olmuştur. Kurduğu sosyal denge şehrin huzuru, refahı, selameti için çok etkili olmuştur.⁷

4 Azamat Nihat. 'Hacı Bayram-ı Veli', İslam Ansiklopedisi Bayramoğlu, F. Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı-Soyu, Ankara. TDV. 1989.

5 Prof. Dr. Seyfettin Erşahin, Ankara: Hacı Bayram-ı Velii Yetiştiren Şehir. Ankara:1986, ss.199- 203.

6 Ethem Cebecioğlu, Osmanlı Kuruluş Dönemi Doğu Uçunda Sosyo-Kültürel Hareket Başlatan Sufi Bir Önder: Hacı Bayram-ı Veli, Osmanlı, C, 4 (ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, ss. 410-415.

7 Cebecioğlu, Hacı Bayram-ı Veli S.112-114.

Hacı Bayram-ı Veli'nin tekkesindeki kazanda sürekli gece-gündüz, burçak çorbası kaynatılır ve gelen- giden, fakir- zengin herkese ikram edilirdi.⁸

Hacı Bayram Veli'nin Eğitim Birikimi ve Toplumsal Katkısı

Hacı Bayram-ı Veli'ye, Dayısı Seriiyyü-s Sakati, “Süfi muhaddis değil, muhaddis sufi ol” diye dua edip onu yönlendirmiştir önce ilmi zahiri tahsil et bilgili ol sonra o bilgiyi tasavvuf yoluna girerek oluşı/ hale dönüştür. Özetle; Bu bilmek ve bilgiye oluşı, olgunluğa yükseltmek teorisinin pratikle birleştirilmesidir.⁹ Hacı Bayram-ı Veli; Kur'an, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, mantık, Astronomi, Hendese, Aritmetik ve Tıp eğitimleri ile tam bir ilmi donanıma ve bir müderrislik kariyerine sahiptir.¹⁰

Tasavvuf geleneğindeki altın kurala uyarak önce ilim adamı, sonra Sufi olmuştur bu yönüyle de, merkezi İslam anlayışını ayakta tutan bir hüviyeti temsil etmiştir. İlmi kişiliği ile tasavvufi şahsiyeti ile tanınmış medrese ve tekkeyi birleştirmiş aktif bir şeyh özelliği taşımıştır. Ticaret, ziraat ve sanat dallarının gelişimine katkıda bulunmuş Türkçenin yaygınlık kazanmasına öncülük etmiştir. Hizmet, aşk ve emeği gayret yolunun esası kabul etmiştir.

Hacı Bayram-ı Veli'nin, tesir halkasını oluşturan en önemli unsur onun ilmi kişiliğidir. Bir medreseli müderris olarak saygınlık kazanmış, topluma güven telkin ekmiş, alim kişiliği ile güvenilir bir şahsiyet haline gelmiştir.¹¹

Anadolu halkının konuştuğu, Anadolu Türkçesini tercih etmiş, şiirlerini sade bir Türkçe ile yazmıştır. Eserlerini de çoğunlukla Türkçe yazmıştır. Yapıcı ve ikna edici özelliği ile toplulukları etrafında toplamayı başarmıştır. Toplumsal tabakalar arasında kurduğu köprüler toplumların farklı kesimlerini ortak hedefte birleştirmesi, toplum kesimlerinin birlikte hareketlerini sağlaması, toplumsal birlikteliğin doğmasını sağlamıştır. Bu durumun en açık göstergesi, Anadolu'da mahsulün imece usulü ile kaldırılmasının adet haline getirilmesidir.¹²

8 Cebecioğlu Hacı Bayram-ı Veli Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara, 2006 S.32-34.

9 Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, İlmi Birikimi, s.90, Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı. Ankara. (25-26 Mayıs,2016).

10 Abdülkâki Gölpinarlı Melamilik Ve Melamiler Gri Yayınları İstanbul 1992 s.34.

11 Gönül Öney Ankara'da Türk Devri Yapıları Ankara 1971, s 66- 69.

12 Vassaf, Sefine c. 11. s.456 Enver Behnan Şapolyo, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Ankara, 1964. ss. 117-126. Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, İstanbul 1978 c.11 s. 228.

Halkı ve yakın çevresini çalışma hayatının içerisinde aktif biçimde yer almaya davet eden Hacı Bayram Veli, Dergâhını, çeşitli mesleki formasyona sahip kişilerin buluşma noktası haline getirmiştir. Çalışma hayatına katılmayı, mesleki eğitimin yaygınlaşmasına, toprağın işletilmesine, esnafın desteklenmesine, üretimin arttırılmasını hedefleyen el emeğine alın terine önem veren, çiftçilerin piri konumuna gelip zirai faaliyetlere öncülük eden Hacı Bayram-ı Veli, bu tür faaliyetleri ile göçebe kitlelerin yerleşik hayata geçmesini sağlamıştır.

Sosyal hayattaki yerini ise; Yahya Kemal Beyatlı'nın, Konya için Mevlana ne ise, Ankara içinde, Hacı Bayram-ı Veli odur, sözü veciz biçimde özetlemektedir. Yalnızca Anadolu'nun Türkleşmesinde ve Müslümanlaşmasında rol oynamamış; aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda da onun manevi rehberliğinden faydalanılmıştır. Mustafa Kemal Atatürk, 27 Aralık 1919'da Ankara'ya geldiğinde, Ankara Valisi, kendisini öncelikle Hacı Bayram-ı Veli'nin türbesine götürmüştür. Yine, İlk meclis açılacağı zaman da onun sancağı ile birlikte Kuran-ı Kerim okutularak maneviyatından yararlanarak meclis açılmıştır.

Anadolu da, Türkçe'nin yaygınlaşmasında katkı sağlamış Dil ve Kültür sağlanmasına önemli katkıları olmuştur. Dönemin sosyal hayatına etki eden tasavvuf anlayışına getirdiği bir diğer yenilik ise, bir mutasavvıf olarak dünyayı ret veya terk yerine, imana yönelik davranılması ve çevresindekileri de bu yönde davranmaya teşvik etmesidir. Ayrıca, etkileri günümüzde kadar devam eden Vakıf geleneğinin oluşumunda rol oynamıştır. O, vakıf anlayışı ile müritleriyle diyar diyar dolaşarak zenginlerden zekat ve sadakalar toplamış bir yardım sandığı kurmuş ve ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştır.¹³

Hacı Bayram-ı Veli, Anadolu'nun ilk yerel tarikatının kurucusudur. Vefatından sonra, Bayram-i tarikatı, Melamiyye Bayramiyye ve Şemsiye-i Bayramiye olarak ikiye ayrılmıştır.¹⁴

13 Abdülkerim Erdoğan & Fuat Bayramoğlu, Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde, Hacı Bayram-ı Veli Düşüncesinin Günümüze Kadar Süren Etkileri, Elif Matbaacılık, Ankara:1986,s.199,203.

14 Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli 1.Basım, Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara 1991. s. 117.

Hacı Bayram-ı Veli'nin Yaşadığı Dönemde Tasavvufi Hayata Genel Bir Bakış

Osmanlı devletinin kuruluş ve devrine rastlayan 14 ve 15 yüzyıl, tasavvuf ve tarikatların en önemli dönemleridir. Türk mutasavvıfı olan Hacı Bayram-ı Veli, böyle bir dönemde, Bayramiye tarikatının esaslarını belirler. Böylece bu topraklarda doğup büyüyen bir Türk tarafından ilk tarikat kurulur. Bu yüzyılda Anadolu'da varlığını hissettiren tasavvufi kurumlarından biri de ahiliktir. Ahiler silsilelerini Hz Ali (r.a) vasıtasıyla Hz. Peygamber (s.a.v) dayandırırılar ve Fütüvvet ehli diye anılırlardı.¹⁵

Hacı Bayram-ı Veli'nin medrese eğitimi almış olması ve ilmi kariyere sahip olması onu, Anadolu insanı üzerinde önemli bir etkiye sahip kılmıştı. Onun bu yönü, Bayramiye tarikatının Anadolu'nun birçok yerinde yayılmasını sağlamıştır. Ankara, Kalecik, Çorum, İstanbul, Larende/Karaman, Darende, Bolu, Balıkesir, Bursa, Gelibolu, Kütahya, Göynük, İzmir, Aksaray gibi Anadolu'nun birçok yerine Bayramiye'nin etkisi görülmüştür.¹⁶

Ölümünden sonra müritleri onun aşk, cezbe ve melamet yanını temsil eder bir konuda Bayram-ı çizgisini devam ettirmiştir.

Ahiliğe Kaynaklık Eden Fütüvvet

Fütüvvet; “feta” kelimesinden türemiş olup; gençlik-kahramanlık-cömertlik anlamına gelir. Terim olarak bakıldığında “dünya ve ahirette halkı, nefesine tercih etmek”, ‘cömertlik, başkasına zarar vermemek, şikâyet etmemek, haramdan kaçınmak ve iyi ahlaklı olmak’ olarak tanımlanır.

Kavram olarak ise; ‘Herhangi bir karşılık beklemeksizin yardım ve iyilik etmek, başkalarının çıkarlarını kendi çıkarlarından üstün tutmak, toplumun ve fertlerin mutluluğu ve kurtuluşu için fedakârlıkta bulunmak’ gibi anlamları içerir.

“Feta”nın konukseverliği ve cömertliği sonuna kadar, yani, elinde avucunda hiçbir şey kalmayınca kadar devam eder. Fütüvvet ehli arkadaşları için canını feda eder. İşte bu yüzden, konukseverliğin, yiğitlik

15 İsa Çevik, Hacı Bayram-ı Veli'nin Yaşadığı Dönemde Tasavvufi Hayata Genel Bir Bakış. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı. (25-26 Mayıs, 2016),

16 Ethem Cebecioğlu, H.B.V, Sahabeden Günümüze Allah Dostları İstanbul 1998,s.56.

ve fedakârlığın en yüksek mertebesine fütüvvet denmiştir.¹⁷

Fütüvvet nameler; birbirinin aynı eserler olmamakla birlikte birçoğunda ortak konular bulunur. Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış çok sayıda fütüvvet name bulunmaktadır. Bu eserler ‘Ahiliğin Anayasası’ olarak bilinse de tek ve değişmez metinler değildir. Birbirlerinden farklılıkları bir kısmının dönemsel olması ve fütüvvet name yazarının mensup olduğu tarikat ile ilgili olmasıdır.

Özellikle Anadolu’da yazılan ilk fütüvvet namelerin tasavvufi boyutu daha belirgin ve ana prensipler açısından batini yapılanmalarla daha ilişkili iken; yakın dönemlerde dini vurgulamaların arttığı ve Sunni akidenin etkili olduğu gözlenmektedir.

Fütüvvet nameler; doğruluk, güven verme, sözünde durma, cömertlik, alçak gönüllü olma, dindarlık, bağışlayıcı olma, başkasının ayıbını görmemek gibi kuralları kapsamaktadır.

Ahilikle birlikte, Bektaşilik, Rûfâilîlik, Kalenderîlik, Melamilik ve Yeniçeri sakaları gibi tarikat ve teşkilatlarca da bu kuralların benimsendiği görülür.

Fütüvvet nameler, oldukça değişken eserlerdir. Aynı fütüvvet namenin değişik nüshalarında bile ciddi farklılıkların olduğu görülmektedir. Bununla birlikte dönemi fark etmeksizin Ahiliğin sadece, ‘ilkeler’ boyutunda değil, gerek teşkilatlanma ve gerekse törensel işleyişte temel başvuru kaynaklarına rehberlik etmiştir.

Türkçe yazılmış yirmiye yakın fütüvvet namenin en eskisi Burgazi Fütüvvet namesi adıyla bilinen Çoban Haliloğlu Yahya Burgazi’nin 13.yy.’da kaleme aldığı tahmin edilen eseridir.¹⁸

Bütün bu Şark-İslam eserlerinin müşterek bir özelliği olarak besmele, hamdele ve salvele (Allah’a hamd, Peygambere salat) ile başlayan fütüvvet namelerin hemen hepsinde fütüvvetin kaynağı ilk insan, ilk peygamber Hz. Adem’e kadar çıkarılır. Oradan Cebrail vasıtasıyla Allah’a ulaşır. Buna göre fütüvvetin kaynağı bizatihi Allah’tır. Fütüvvet Cebrail vasıtası ile ‘Âdem’den, Hatem’e kadar’ 124 bin peygamber gelmiş, Hz. Muhammed’ de kemale ermiş, ondanda dört halife vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır.¹⁹

17 Süleyman Ateş, Tasavvufia Fütüvvet A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, Nu.135, ANKARA 1977, S.391.

18 Abdülbaki Gölpinarlı, “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası C.11, S.1-4 (1949-1950) ss.23-24.

19 Ali Torun, Türk Edebiyatından Türkçe Fütüvvet nameler, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998. s.61.

Fütüvvet namelerinde, başta, Hz. Muhammed olmak üzere Adem, Nuh ve İbrahim peygamberlere ve kısmen diğer peygamberlerin kıssalarına yer verilir.

Ahilik kavramı; İslam dünyasında Abbasi Halifesi Nasır Li-dinillah tarafından kurumlaştırılan ‘fütüvvet’ kurumunun, Anadolu’da 13.yy.’dan itibaren milli ve yerli unsurlarla donanmış sivil bir yapılanmadır.

Türk fütüvvet hareketi olarak ahilik kurumu çeşitli meslek erbabının bünyesinde barındıran Ahi Evran-ı Veli önderliğinde, Anadolu’dan Balkanlara, Doğu ve Kafkaslara kadar yayılmıştır. Türk fütüvvet hareketi denilebilecek ahilik kurumu, Anadolu Türk toplumunda varlığını köylere kadar sürdürmüştür. Toplumun birlik ve beraberliğini, refah ve düzenini, halkın maddi ve manevi ihtiyaçlarına cevap verebilecek tarzda örgütlenmiştir.

Amaç ve çalışma şekli ile; topluma hizmet aşkıyla bir tür özel yönetmelik sayılabilecek Ahi şecere ve fütüvvet nameleri ile belirlenmiş iş-meslek-ahlak ilke ve disiplini içinde hareket etmiştir.

Hiyerarşik olarak; şeyh, usta, kalfa, çırak, yamak doğrultusunda çalışmayı bir ibadet telakki etmiştir. Sınai, ticari, askeri, ekonomik, toplumsal, eğitsel ve kültürel faaliyetleri ile tam bir bütünlük arz etmektedir.²⁰

Ahilik ve Tasavvuf: Fütüvvet ve Ahiliğin melametle ilişkisine bakıldığında; Melami’ye kolunda el emeği ile geçinilecek bir iş tutup, halk içine sıradan biri olarak karışmak tercih edilmiştir. Karşılıksız yardım etme, yolda kalmış ve ihtiyaç sahiplerine yardım etme gibi prensipler Melamiliğin temel özellikleri olmuştur. Ahiliği bir ‘mesleki tarikat’ olarak gören Enver Behnan Şapolyo, Ahileri farklı gösteren yanlarıyla şöyle ifade eder:

“Diğer tarikatlar tasavvuf hırkası giyerlerken, Ahiler ocak başında demir döğüyorlar, tezgâhlarında kumaş dokuyorlar, sağlam(güvenilir) mallar satıyorlardı. Bu tasavvuf cereyanının karşısında Türk zekâ ve iradesi birde iş teşkilatı kurmuştur. Vakıa, bunlar zaviyelerinde ibadet ediyorlar, dini bir hava içinde yaşamakla beraber iş terbiyesiyle de çok mükemmel yetişmekte idiler”.²¹

20 İsmet Uçman, Bir Sosyal Siyaset Kurumu olarak Ahilik, Doktora Tezi, İstanbul Üniv. S.B.E. , İstanbul 2003, s.171.

21 Enver Behnan Şapolyo, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1964, s:210.

Ahilik ve tarikatlara şekli olarak bakıldığında , “Hiyerarşik yapı” belirgin bir farklılık gösterebilir. Tarikatların içe dönük, merkeziyetçi ve teslimiyetçi yapısına karşılık Ahi, yaşanan hayatın tam ortasında yer alır. Yaşamak ve yaşatmak için üretmek, ürettiğini hak, insaf ve adalet ölçüleri içinde yaymak (pazarlamak) ile mükellef olan ahi için ahilik, gözü kapalı teslim olunacak bir inanış veya fikir sistemi değil; aklın daima devrede olduğu, ahlak ve sanatın bütünleştiği “liyakat” esasına dayalı bir değerler bütünü olduğu görülür. Ahiliğin başlı başına bir tarikat olmadığı, çok farklı tasavvufi zümrelere mensup kimselerin Ahi ocaklarına mensubiyetleri oldukları görülmüştür. Ahiliğin tasavvuf ve tarikatlarla ilişkisi olmakla birlikte başlı başına bir tarikat olmadığına işaret edilmektedir.

Günümüz Dünya Anlayışında Ahilik Felsefesi

Tarihi ve ekonomik sorunların ortaya çıktığı, Anadolu erenlerinin tasavvufi ahlaksal değerlerinin işleyiş kurallarının biçimlendirdiği Ahilik, bir Türk Esnaf Birliği olup, esas amaç toplumda sosyal dayanışma ruhuna bağlı kalarak faaliyet yürüten yapılar olmuştur. Dericilik sektörü ile başlayıp, zamanla 30’dan fazla meslek Kurulu kolunu içine alacak şekilde genişlemiştir.²²

Günümüz Dünyası, teknoloji ve bilgi çağı olsa da “insan” olgusu var oldukça değişmeyen, değerlere sahiptir. Bu değerler, devlet, din, millet olma farkı olmaksızın insanlığın müşterek değerleridir. Toplum bilinci içinde, dürüst olmak; çevreye faydalı olmak, iyi huylu olmak, güvenilir ve adil olmak vicdan sahibi ve merhametli olmak gibi insani özelliklerle birlikte; hürriyet, adalet, eşitlik gibi sosyal kazanımlar bu değerler manzumesinin unsurlarıdır.

Toplumları üstün yapan bu artı değerler sistemi, hem bir yapılanma modeli, hem de bir inanç ve kabuller sistemi olarak Ahilik ile karşımıza çıkmaktadır. Ahilik, müşterek Şark-İslam medeniyetinde yeşeren, 13.yy. den itibaren Anadolu’nun her bir tarafında sevgi ve sempati odağı olmuş, bütün çağdaş ve Uygur milletlerin/devletlerin benimsenmesi gereken “insan” odaklı bir yapılanmadır. Günümüzün yükselen değerlerinin özünde Ahiliğin temel ilkeleri yatmaktadır. Tüketici hakları, sivilleşme,

22 Şükrü Nişancı, “Kalkınmanın Alternatif Maliyetlerini Azaltmada Bir Sosyal Siyaset Kurumu Olarak Ahilik, s. 338, Turan-Sam, Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergi, Cilt:9, s.33, 2017.

kooperatifçilik, çeşitli mesleki kuruluşların varlığı, sivil toplum kuruluşları, İHH, Kızılay, Yeryüzü Doktorları v.b. Ahilik kültüründen gelmektedir.

Ahiliğin sosyal dayanışma ruhu sayesinde, Osman Turan'ın belirttiği gibi, “Devletin hiç etkisi olmadan, şehir esnafı ve halkı kendini idare ediyor, en küçük bir suiistimale aykırı harekete fırsat verilmiyordu” ifadesi anlamını bulunmaktadır. Bu içtimai oluştta ne kişi topluma nede toplum kişiye ezdirilmiştir.²³

“Halkın kendi kendini idare etmesi” şeklinde yönetim tarzı, her türlü hırsızlık, yolsuzluk, düzensizlik ve anarşiden soyutlanmış, ezen ve ezilenlerin olmadığı dört başı mamur bu yapılanma, Yeni Dünya Düzeninin de kayda değer bir alternatifi konumundadır.

Sonuç

Ahilik prensiplerinin bel kemiğini oluşturan, ahlak ve inanç değerlerini canlı tutan “infak” inancının, önceki dönemlere kıyasla maddi bolluğun yaşandığı günümüz şartlarında, tüketim çılgınlığının, hep bireysellik egosuna dönük yönünün, ihtiyaç sahiplerine yönlendirme seklindeki transferini sağlayabilmek mümkün olabilir.

Üretici dinamikleriyle, günümüz dünyasının ekonomik şartlarına uyması zor gibi görünse de ahilik, çevresinden kopmayan insan modelinin inşasında yol gösterici ilkeler ve zengin pratiklerle doludur. Ahilik düzeninin dönüştürücü ilkelerini günümüz sosyal politikalarına entegre ederek çözüme katkı sağlayan pratiklerin önü açılabilir.

Kaynakça

- Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, Gri Yayınları, İstanbul 1992.
- Abdülbaki Gölpınarlı, “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası c.11, s.1-4 (1949-1950) ss.23-24).
- Abdülkerim Erdoğan & Fuat Bayramoğlu, *Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde, Hacı Bayram-ı Velî Düşüncesinin Günümüze Kadar Süren Etkileri*, Elif Matbaacılık, Ankara, 1986.
- Abdülkerim Erdoğan, *Ahiler Şehri*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yayınları. Ankara, 2012.

23 Osman Turan „Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi cilt 2. İstanbul 1969 s. 21.

- Ali Torun, *Türk Edebiyatından Türkçe Fütüvvet Nameler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998.
- Azamat Nihat, Hacı Bayram-ı Veli, *İslam Ansiklopedisi*. Bayramoğlu, F. Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı –Soyu, Vakfı, Ankara, TDK, 1989.
- Enver, Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1964.
- Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram-ı Veli, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul, 1998.
- Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram-ı Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara, 2002.
- Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, 1.Basım, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006.
- Ethem Cebecioğlu, *Osmanlı Kuruluş Dönemi, Doğu Ucunda Sosyo-Kültürel Hareket Başlatan Sufi Bir Önder: Hacı Bayram-ı Veli*, Osmanlı, C, 4 (ed. Güler Eren) , Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999.
- Ethem Cebecioğlu, "Hacı Bayram-ı Veli, İlmi Birikimi", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu 25-26 Mayıs 2016*. Bildiriler Kitabı, Ankara, 2016. s. 90.
- Gönül Öney, *Ankara'da Türk Devri Yapıları*, Ankara 1971.
- İsa Çevik, "Hacı Bayram Veli'nin Yaşadığı Dönemde Tasavvufi Hayata Genel Bir Bakış". *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu 25-26 Mayıs 2016*.
- İsmet Uçma, *Bir Sosyal Siyaset Kurumu olarak Ahilik*, Doktora Tezi, İstanbul, Üniv. S.B.E., İstanbul 2003.
- Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*, Cilt 2. İstanbul 1969 s. 21.
- Seyfettin Erşahin, "Ankara: Hacı Bayram-ı Velii Yetiştiren Şehir". *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu 25-26 Mayıs 2016*. Bildiriler Kitabı, Ankara, 2016. ss.15-32.
- Süleyman Ateş, *Tasavvufi Fütüvvet*. A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Nu.135, Ankara 1977, s. 391.)
- Şükrü Nişancı, "Kalkınmanın Alternatif Maliyetlerini Azaltmada Bir Sosyal Siyaset Kurumu Olarak Ahilik" s. 338, *Turan-Sam, Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergi*. Cilt:9, S.33, 2017.
- Vassaf, Sefine, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, c, 11. s.456, Enver Behnan Şapolyo, Ankara, 1964. ss. 117-126. Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, İstanbul 1978 c.11 s. 228.
- Ziya Kazıcı, Esnaf Teşkilatı, *Ahilik, Diyanet Dergisi*, Cilt: XVII, S:4 Temmuz-Ağustos 1978. s. 256.

BAYRAMİYYE TARİKATI'NDA ÇALIŞMA, KAZANMA VE TÜKETİM AHLAKI



DOÇ. DR.
MUSTAFA ÖZKAN

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
b.ozkan02@gmail.com.

Özet

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin kurucusu olduğu Bayramiyye Tarikatı'nda hayatın değişik alanlarına ilişkin oldukça önemli düşünce ve öğretiler mevcuttur. Asıl amacı “her şeyi Allah rızası için yapan insân-ı kâmil yetiştirmek” olan Bayramîlik'te birey, toplum ve devleti direkt olarak ilgilendiren çalışma, kazanma ve tüketim ahlakı kuşkusuz mühim bir yer tutmaktadır. Bu tebliğde, Bayramiyye Tarikatı'nın sosyal ve iktisadî hayata ilişkin öğretilerinin yansımalarından birini oluşturan çalışma, kazanma ve tüketim ahlakının mahiyeti üzerinde durulmaktadır. Araştırmamız bağlamında ana hatlarıyla şu tespitler yapılmaktadır: Bir, Bayramîlik'teki çalışma hayatına dair temel felsefenin oluşmasında Kur'ân, Sünnet ve Ahilik Teşkilatı'nın ilkeleri belirleyici olmuştur. İki, başkasına yük olmamak, el emeğiyle geçinmek ve iktisadî alanda toplumun kalkınmasına katkı sağlamak, Bayramîlik'te önemli bir prensiptir. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin ziraatla uğraşması, ileri yaşına rağmen müridleriyle birlikte çalışması ve birer meslek sahibi olan müritlerinin geçimlerini kazandıklarıyla sağlamaları bu bağlamda değerlendirilebilir. Üç, sözü edilen tarikatla, çalışmak kadar, çalışma ahlakı da önem arz etmektedir. Buna göre meşru mesleklerde çalışmak ve yapılan işi en iyi şekilde yapmak esastır. Dört, Bayramîlik'te, bireyler arasında kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı sağlamak için sağlıklı bir paylaşım kültürünün oluşturulması ve sürdürülmesi dinî-toplumsal bir amaç olarak görülmüştür. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin zenginlerden topladığı zekât ve sadakaları fakirlere dağıtması ve gelen ziyaretçilere yemek ikramında bulunması, söz konusu

tüketim ahlakının mahiyetini açıklar niteliktedir. Beş, Bayramiyye'nin kurucusu ve müntesiplerinin çalışma hayatında sergiledikleri örneklik, dönemin toplumunda sağlıklı bir çalışma kültürünün teşekkülü ve devamında önemli bir rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayrâm-ı Velî, Bayramiyye, çalışma, kazanma, tüketim ahlakı.

Working, Winning and Consumption Ethics in Bayramiyye Order

Summary

Bayramiyya Order, the founder of Hacı Bayram Velî, has considerable ideas and teachings regarding various areas of life. The main aim is to cultivate human beings who make everything for God's benefit. In Bayramiyya Order the study, acquisition and consumption ethics, which directly concern the individual, society and the state, undoubtedly have an important place. This paper focuses on the nature of study, acquisition and consumption morality, which constitute one of the reflections of the teachings of the Bayramiyya Order on social and economic life. In the context of our research, the following determinations are made: The principles of the organization of the Qur'an, Sunnah and Ahish have been determinative in the formation of a basic philosophy of work life in Bayramiyya Order. It is an important principle in Bayramiyya Order that it is not to be burdened to others, to live by hand, and to contribute to the development of economical community. Hacı Bayramı Velî's work with agriculture, despite his advanced age, to work with his followers, and to earn the livelihood of his followers who are professions, can be evaluated in this context. Three, in the promised cult, work ethics are as important as work. Accordingly, it is essential to work in legitimate professions and to do the work in the best way. Four, in Bayramiyya Order, the establishment and maintenance of a healthy sharing culture to provide fraternity, solidarity and solidarity among individuals is seen as a religious-social goal. The fact that Hacı Bayramı Velî collects the zakat and loyalty which the rich have collected from the rich and is able to serve to the visitors, reveals the nature of consumption morality in question. The example of the founders and men of Bayramiyya in their working life played an important role in the establishment and continuation of a healthy working culture in society in the period.

Keywords: Hacı Bayramı Velî, Bayramiyya, working, earning and ethics of consumption.

Giriş

1. Bayramiyye Tarikatında Çalışma Ahlakının Temel Kaynakları

Hacı Bayram-ı Velî tarafından kurulan ve Bayramiyye olarak isimlendirilen tarikatta çalışma, kazanma şekli ve tüketim Ahlakı, şüphesiz önemli bir yer tutmaktadır. Bayramiyye'nin çalışma hayatıyla ilgili temel felsefesi ve pratiklerinin, dönemin toplumunun ahlakî ve iktisadî hayatında olumlu sonuçlar doğurduğu söylenebilir. Bunun belki de en somut göstergelerinden bir tanesi, söz konusu tarikatın toplum tarafından benimsenmesine bağlı olarak hızlı bir şekilde yayılması/tabana bulması ve nihayetinde devlet tarafından desteklenmesidir.

Burada şu soru sorulabilir: Acaba Bayramiyye'deki çalışma, kazanma ve tüketim ahlakına ilişkin temel prensipler nereden alınmış olabilir? Tespit edebildiğimiz kadarıyla Bayramiyye'nin ilgili konudaki temel ilkelerinin birinci kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Çünkü Kur'an'da çalışma, kazanma ve kazanılanı ahlakî bir şekilde tüketmeyi emir/teşvik eden çok sayıda ayet mevcuttur. Bayramiyye'nin kurucusu ve âlim bir kişilik olan Hacı Bayram'ın Kur'an'ın ilgili ayetleri bildiği ve bunları çalışma hayatına yansıttığı muhakkaktır. Örneğin aşağıdaki ayetlerin çalışma, çok kazanma ve kazanılanı ahlakî bir şekilde tüketilmesi gerektiğine işaret ettiği söylenebilir:

- “Cuma namazından sonra yeryüzüne dağılın ve -çalışarak- Allah'ın lütfundan nasibinizi arayın.”¹
- “Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı o güzel ve temiz şeyleri kendinize haram kılmayın. Sizin için belirlenen sınırları aşmayın. Çünkü Allah sınırı aşanları sevmez.”²
- “Allah geçiminizi sağlamanız için gündüzü, dinlenmeniz için de geceyi yaratmıştır.”³
- “Allah yolunda mallarınız ve canlarınızla cihat edin.”⁴
- “Deki: Allah'ın kulları için yarattığı güzel rızıkları ve süsü kim haram kıldı?”⁵

1 Cuma, 62/10.

2 Maide, 5/87.

3 Nebe, 78/10-11.

4 Saf, 61/11.

5 A'raf, 7/32.

- “Dünyadan da nasibini unutma.”⁶
- “O halde yeryüzünde yürüyün ve Allah’ın sizler için yarattığı rızıklardan yiyiniz.”⁷
- “Allah, rahmetinin bir eseri olarak gece ile gündüzü var etti ki, geceleyin istirahat edesiniz, gündüzün de çalışıp Allah’ın lütfundan nasibinizi arayınız...”⁸

Bayramiyye’nin çalışma hayatına ilişkin temel felsefe ve prensiplerinin ikinci kaynağı, Hadis-i Şerifler/sünnettir diye düşünüyoruz. Çünkü Hadis-i Şeriflerde Müslümanların çok çalışması, bol kazanması ve kazanılanı başkaları ile paylaşmaları tavsiye ve teşvik edilmektedir. Çalışarak el emeği ile geçinme, çalışma ve tüketmede ahlakiliğe işaret etmesi açısından aşağıdaki hadisler oldukça dikkat çekicidir:

- “Veren el, alan elden daha hayırlıdır/üstündür.”⁹
- “(Beden, bilgi, makam, ahlak, para... bakımından) kuvvetli mümin, zayıf müminden daha hayırlı ve sevimlidir.”¹⁰
- “Tüccar kazançlı, karaborsacı ise lanetlenmiştir.”¹¹
- “En temiz kazanç hangisidir? sorusuna Resûlullah “Kişinin kendi elinin emeği ile kazandığı, bir de dürüstçe yapılan ticaret.” şeklinde cevap vermiştir.”¹²
- “Allah’ım acizlikten, tembellikten, korkaklıktan ve ihtiyarlıktan sana sığınırım.”¹³
- “Yediğiniz en temiz lokma, kendi kazancınızdan olan lokmadır.”¹⁴
- “Hiçbir kimse elinin emeğinden daha hayırlı bir lokma yememiştir. Allah’ın peygamberi Dâvud da kendi elinin emeğini yerdi.”¹⁵
- “Servet, bir Müslüman için ne iyi arkadaştır. Yeter ki o, servetinden fakire, yetime ve yolcuya versin.”¹⁶

6 Kasas, 28/77.

7 Mülk, 67/15.

8 Kasas, 28/73.

9 Buhârî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu’s- Sahih*, I-VIII, İstanbul, 1992, Na-fakât/2; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, I-IV, İstanbul, 1992, Zekât/38.

10 İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, I-II, İstanbul, 1992, Mukaddime/10.

11 İbn Mâce, Ticârât/6

12 Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1992, IV, 141.

13 Buhârî, Deavât/38.

14 İbn Mâce, Mukaddime/17.

15 Buhârî, Buyû/15.

16 Ahmet b. Hanbel, III, 21.

- “Bir kimsenin harcadığı paraların en değerlisi, ailesinin ihtiyaçlarına harcadığı paradır.”¹⁷
- “Bir adam Allah’ın rızasını umarak ailesinin geçimini sağlarsa, harcadıkları o insan için bir sadaka olur.”¹⁸

Kanaatimizce Bayramîlik'teki çalışma hayatına ilişkin temel felsefesinin oluşmasında etkili olan bir başka kurum ise Ahîlik Teşkilatı'dır. Bayramiyye Tarikatı'nda oldukça önemsenen “el emeği ile geçinme, Müslümanları yeteneklerine göre iş alanlarına yönlendirme, fakirleri gözetme, cömert davranma” gibi temel ilkeler, Ahilik Teşkilatı'nda da önemli bir yer tutmaktadır.¹⁹ Ayrıca Hacı Bayram'ın yetiştiği dönemde Ankara'da güçlü bir ahîlik kültürü ve teşkilatlanması söz konusudur.²⁰ Hatta bu dönemde Ankara'nın bir ahîler şehri, Hacı Bayram-ı Velî'nin ise bir ahî şeyhi olduğu söylenebilir.²¹ Dolayısıyla Bayramiyye'deki çalışma, kazanma ve kazanılanı paylaşma ahlakının Ahilik'ten alındığı söylenebilir. Çünkü iki tarikatın da çalışma alanındaki temel felsefeleri, yapı ve işleyişleri büyük oranda aynılık arz etmektedir.

2. Bayramiyye Tarikatında Çalışmanın Anlamı ve Alanları

a. Bayramîlik'te Çalışma

Bayramiyye Tarikatı'nda kişinin başkasına yük olmamak için çalışması, kazandığını başkasıyla paylaşması, bu yolla toplumda çalışma, yardımlaşma ve paylaşma kültürünün oluşması ve devamı önemli bir anlam ifade etmiştir. Tarikatın kurucusu Hacı Bayram-ı Velî'nin, burçak ekerek yani çiftçilik yaparak el emeği ile geçinmeye çalışmış olması²², Bayramîlik'te çalışmaya verilen önemi fazlasıyla izah etmektedir.

Hacı Bayram-ı Velî daima sosyal hayatın olmuştur. O, herkese kendi emeğiyle geçinme konusunda en güzel rol modellerden birisi olmayı

17 İbn Mâce, Cihâd/4.

18 Buhârî, İman/41.

19 Vahit Göktaş, “Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara'daki Ahilerle İlişkisi”, *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu*, Ankara, 2016, 778-780.

20 Seyfettin Erşahin, “Ankara: Hacı Bayram Velî'yi Yetiştiren Şehir”, *Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu*, Ankara (25-26 Mayıs), 2016, 26.

21 Bkz. Abdülkerim Erdoğan, *Ankara Ahileri ve Eserleri*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara, 2011, 22; Göktaş, 779-781.

22 Bursalı Mehmet Tahir, *Hacı Bayram Velî*, 1925, 5; Nihat Azamat, “Hacı Bayram-ı Velî”, *DİA*, 1996, XIV, 444.

başarabilmiştir. Herkesin kendisine mahsus bir işinin olmasına önem veren ve bu şekilde üretime katkı sağlayan bir müteşebbistir. Böylece onun döneminde Bayramîlik tarikatı özellikle köy ve esnaf zümreleri arasında yayılmıştır.²³

Hacı Bayram-ı Velî, sadece kendisi çalışmamıştır. O, aynı zamanda dervişlerinin de boş durmasına izin vermemiş²⁴ ve onları el emeği ile geçinmeye teşvik etmiştir.²⁵ Hacı Bayram-ı Velî'nin bu örnekliği ve yönlendirmelerinin bir sonucu olarak Bayramiyye'ye mensup müritler tarım, sanat, rençberlik²⁶ gibi değişik mesleklerde çalışmış ve böylece başkasına yük olmadan onurlu bir şekilde yaşamalarını devam ettirmişlerdir.

“Hacı Bayram Velî, irşad görevi yanında müritlerinin dünya hayatı ile de alakalı olmalarını sağlamıştır. Çiftçilikle meşgul olması, el emeği ile geçinme yollarını araştırması ve bunu çevresindekilerine telkin etmesi, müritlerinin bir meslek ve sanat sahibi olmalarına yönlendirmesi onun en bariz vasfı olmuştur...”²⁷

“Çalışma hayatına katılmayı, mesleki eğitimin yaygınlaşmasını, toprağın işletilmesini, esnafın desteklenmesini, üretimin artırılmasını hedefleyen, el emeğine alın terine önem veren, çiftçilerin pîri konumuna gelip zirai faaliyetlere öncülük eden Hacı Bayram-ı Velî bu tür faaliyetleriyle göçebe kitlelerin yerleşik hayata geçmesini sağlarken, hasta, yaşlı, dul, bakıma muhtaç, engelli, fakir ve miskin kesimlerin de koruyup kollanmasına öncülük etmiştir. Toplumun fakir ve zengin kesimleri arasında köprü işlevi görmüş, fakirlerin ıstırabını dindirmeye çalışmış, sadaka, zekât ve infakı bizzat kendi girişimleriyle işlevsel hale dönüştürmüştür. Yardım sandıkları teşekkül ettirmiş, fakir ve yetimlere karşı toplum kesimlerini duyarlı olmaya çağırmıştır.”²⁸

23 Azamat, IV, 446.

24 Ali Sümer, “Hacı Bayram-ı Velî'nin Hayatı”, *Hacı Bayram Velî Sempozyumun Bildirileri*, Ankara, 2000, 77;

Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram-ı Velî*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1991, 140.

25 Hilmi Ziya Ülgen, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Matbaa-i Ebu'z-Ziya, İstanbul, 1993, II, 268; Menage, V.L. “Hadjdji

Bayram Wali”, *El*, III, 2. Baskı, Leiden, 1986; Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lem*, İstanbul, 1306 (1889), II, 1306.

26 Bayram Sezgit, *Hacı Bayram-ı Velî*, Ankara, Nur yayınları, thz., 5.

27 M. Askeri Küçükaya, “Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde Hacı Bayram-ı Velî Ve Tarikatı”, *Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu*, Ankara, 2016, 297.

28 Taşköprüzâde Ahmed İsmâeddin, *Terceme-i Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, İstanbul 1269/1852, 240-241; Mahir İz, *Tasavvuf*, (haz. Ertuğrul Düzdag), Kitabevi, İstanbul 1997, 214.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Hacı Bayram Velî kendi geçimini bizzat çiftçilik yaparak sağlamaya çalışmıştır. Şüphesiz bununla da etrafındakilere ve tüm insanlara, hangi statüde bulunurlarsa bulunsunlar, geçimlerini çalışarak, üreterek, alın teri dökerek, emek vererek kazanmanın onurunu ve kutsallığını anlatmak istemiştir.²⁹ Cebecioğlu, Hacı Bayram-ı Velî'nin çalışma şuuru ve bu şuurun gerek çevresi ve gerekse devlet açısından olan önemi hakkında aşağıdaki tespiti yapmaktadır:

“Asalak yaşayıp başkasının yardımıyla geçinmek yerine, alın terinin rızık kazanmada önemli bir fazilet olduğunu müridlerine aşıl原因 Hacı Bayram Velî'nin bu tavrı, gerçekten takdire şayandır. Yine Hacı Bayram'ın Anadolu'nun ortasındaki halkı, yerleşik hayat tarzına yönlendirmesi, o zamanki Osmanlı Devleti'nin iç siyasetine uygunluk arz eden bir davranıştır...”³⁰

b. Bayramîlik'te Çalışma Ahlakı

Bayramiyye Tarikatı'nda çalışmak kadar, çalışma ahlakının da büyük bir önem arz ettiği söylenebilir. Tarikatın kurucusu Hacı Bayram, müritlerine alışverişte dürüst olmalarını ve bu bağlamda ölçü/tartıya azami derecede dikkat etmelerini tavsiye etmiştir.³¹ Buna göre sözü edilen tarikatta helal işlerde çalışmak, kaliteli iş üretmek, üretici ve tüketicinin haklarını gözetmek mühim bir ilke idi.

Bayramîlik'teki çalışma ahlakında birlikte çalışmak, işi kolaylaştırmak ve bu konuda toplumsal bir kültür oluşturmak önemli bir hedeftir. Hacı Bayram-ı Velî söz konusu hedefi gerçekleştirmek için, ilerlemiş yaşına rağmen müritleriyle birlikte imece usulüyle mahsul hasat etmiş³² ve Anadolu'da imece usulü ile çalışmayı bir âdet haline getirmiştir.³³

Dikkat edilirse Hacı Bayram'ın çiftçilikteki çalışma yöntemi imecedir. İmecenin, bir sosyal dayanışma ve yardımlaşma yöntemi olduğu

29 Aziz Yalçın, “Anadolu’yu Aydınlatanlar”, *Hacı Bayram Velî Sempozyumunun Bildirileri*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, 93.

30 Cebecioğlu, 63.

31 Zeria Karadeniz, *Hacı Bayram Velî*, İstanbul, 1964, 184.

32 Mehmet Ali Okhan, *Hacı Bayram-ı Velî*, Ankara, 1950, 60; Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, İstanbul, 1978, II, 228.

33 Kadir Köse, “Hacı Bayram Velî'nin Tesir Halkası”, *Uluslararası Hacı Bayram Sempozyumu*, Ankara, 2016, 346.

söylenebilir. Bu yöntemle hizmet ve iş üretmek; her şeyden önce bireyleri birbirine yaklaştırır, dostlukları pekiştirir, karşılıklı söyleşilerle, muhtelif toplumsal problemlerin çözümlerini kolaylaştırır. Dolayısıyla sözü edilen çalışma yönteminin, toplumsal barış, hoşgörü ve yardımlaşma kültürünün oluşmasına vesile olduğunu söyleyebiliriz.³⁴

c. Bayramîlik'te Paylaşma Ahlakı

Bayramîlikte kazanmak kadar, kazanılanı İslam ahlakına göre paylaşmak da çok önemsenmiştir. Tarikatın kurucusu Hacı Bayram-ı Veli, müritlerine cimri olmamalarını, dolayısıyla sahip olunanı ihtiyaç sahipleriyle paylaşmalarını tavsiye ederdi.³⁵ Bayramîlik'te bir dergaha gelenlere muhakkak ikramda bulunma şeklindeki anlayış ve uygulama bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bu ve benzeri faaliyetleri amacı, kuşkusuzu hem tarikat mensupları hem de halk arasında paylaşma kültürünü yaymak ve sürdürmektir.

Hacı Bayram-ı Velî, müritleriyle birlikte Ankara'nın zenginlerinden zekât, sadaka ve fitre toplamak suretiyle fakir, yetim ve dul insanlara yardımcı olmaya çalışmıştır.³⁶ Bu durumda Hacı Bayram-ı Velî'nin yoksullar ve ihtiyaç sahipleri için bir vakıf gibi çalıştığı; dul, kimsesiz, yetim ve diğer muhtaç kesimler için bir vakıf rolü üstlendiğini söylemek mümkündür.³⁷

Bayramîlik'teki paylaşma ahlakı ve ilgili uygulamaları, bu tarikatın hızlı bir şekilde yayılmasını ve büyümesini beraberinde getirmiştir. Hatta bu tarikatın mensuplarının hızlı bir şekilde çoğalması,³⁸ tarikatın kurucusu olan Hacı Bayram'ın kıskanılmasına ve nihayetinde dönemin padişahı olan ikinci Murat'a şikayet edilmesine neden olmuştur.³⁹ İkinci Murat ise Hacı Bayram-ı Velî'nin dünyevî olanda gözünün olmadığını, ahlak ve ilmiyle önemli bir kişilik olduğunu, toplumda ahlakî gelişim ve iktisadî kalkınmaya katkı sağladığını fark etmiş ve onunla birlikte müridlerini vergiden muaf tutmuştur.⁴⁰

34 Yalçın, 93.

35 Sezgit, 66; 183; Karadeniz, 183.

36 Okhan, 59; Cebecioğlu, 140.

37 Gökteş, 781.

38 Ali Rıza Karabulut, *Meşhur mutasavvıflar*, 1984, byy. 122.

39 Bursalı Mehmet Tahir, 4; Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî, Yaşamı, Soy, Vakfı*, I-II, Ankara, 1983, I, 24.

40 Bkz. Mehmet Ali Aynî, *Hacı Bayram-ı Velî*, İstanbul, 1343, 82; Yalçın, 92; Cebecioğlu, 63-64.

Sonuç

Bayramiyye Tarikatı'ndaki çalışma, kazanma ve tüketim ahlakına ilişkin temel felsefe ve ilkelerin oluşmasında çalışmayla ilgili Kur'an-ı Kerim ayetleri ve Hadis-i Şeriflerin yanı sıra Ahîlik Teşkilatı belirleyici/etkili olmuştur.

Bayramîlikte insanlar çalışmaya, el emeği ile geçinmeye ve alan el değil de veren el olmaya teşvik edilmiştir. Adı geçen tarikatın kurucusu olan Hacı Bayram-ı Velî ilerlemiş yaşına rağmen bizzat çiftçilik yaparak geçimi sağlamış olması, ilgili tarikat mensuplarının çalışmaya teşvik edilmeleri ve her birinin bir meslek sahibi olmaları bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Bayramîlikte çalışma kadar, çalışma şekli de önemsenmiştir. Buna göre insanların helal işlerde çalışmaları, işlerini sağlam bir şekilde yapmaları ve kazandıklarını başkalarıyla paylaşmaları tavsiye ve teşvik edilmiştir. Bu da toplumsal çalışma kültürü ve yapılan işi en iyi şekilde yapma anlayışının yanı sıra iktisadî kalkınmayı beraberinde getirmiştir.

Bayramîlik'te, bireyler arasında kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı sağlamak için sağlıklı bir paylaşım kültürünün oluşturulması ve sürdürülmesi, dinî-toplumsal bir amaç olarak görülmüştür. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin zenginlerden topladığı zekât ve sadakaları fakirlere dağıtması ve gelen ziyaretçilere yemek ikramında bulunması, söz konusu tüketim ahlakının mahiyetini açıklar niteliktedir.

Günümüz Müslüman toplumlarında çalışma alışkanlığının kazanılması, yapılan işlerin en güzel şekilde yapılması ve kazanılanın ahlaklı bir şekilde tüketilmesi için Bayramîlikteki çalışma felsefesi ve ilkelerin öğretilmesinin faydalı olacağı muhakkaktır. Bunun için de sözü edilen tarikatın çalışma hayatına ilişkin öğretisi ve pratiklerinin özellikle eğitim yoluyla yeni nesillere aktarılması, yardımlaşma ve toplumsal kalkınma açısından çok önemli olacaktır diye düşünüyoruz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, İstanbul, 1992.
 Ali Rıza Karabulut, *Meşhur mutasavvıflar*, 1984, byy.
 Azamat, Nihat, "Hacı Bayram-ı Velî", *DİA*, 1996.
 Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram-ı Velî, Yaşamı, Soyu, Vakfı*, I-II, Ankara, 1983.

- Buhârî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's- Sahîh*, I-VIII, İstanbul, 1992.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Hacı Bayram Velî*, 1925.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram-ı Velî*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1991.
- Erdoğan, Abdülkerim, *Ankara Ahileri ve Eserleri*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara, 2011.
- Erşahin, Seyfettin, “Ankara: Hacı Bayram Velî’yi Yetiştiren Şehir”, *Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu*, Ankara (25-26 Mayıs), 2016.
- Göktaş, Vahit, “Hacı Bayram-ı Velî’nin Ankara’daki Ahilerle İlişkisi”, *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu*, Ankara, 2016.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, Sünen**, I-II, İstanbul 1992.
- İz, Mahir**, *Tasavvuf*, (haz. Ertuğrul Düzdag), Kitabevi, İstanbul 1997.
- Kabaklı, *Ahmet Türk Edebiyatı*, İstanbul, 1978.
- Karadeniz, Zeria, *Hacı Bayram Velî*, İstanbul, 1964.
- Köse, Kadir, “Hacı Bayram Velî’nin Tesir Halkası”, *Uluslararası Hacı Bayram Sempozyumu*, Ankara, 2016.
- Küçükaya, M. Askeri, “Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesinde Hacı Bayram-ı Velî Ve Tarikatı”, *Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu*, Ankara, 2016.
- Mehmet Ali Aynî, *Hacı Bayram-ı Velî*, İstanbul, 1343.
- Menage, V.L. , “Hadjdji Bayram Wali”, *EI*, III, 2. Baskı, Leiden, 1986.
- Okhan, Mehmet Ali, *Hacı Bayram-ı Velî*, Ankara, 1950.
- Sami, Şemseddin, *Kâmûsu’l-A’lem*, İstanbul, 1306 (1889).
- Sezgit, Bayram, *Hacı Bayram-ı Velî*, Ankara, Nur yayınları, thz.
- Sümer, Ali, “Hacı Bayram-ı Velî’nin Hayatı”, *Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 2000.
- Taşköprüzâde, Ahmed İsâmüddin, *Terceme-i Şakâiku’n-Nu’mâniyye*, İstanbul, 1269/1852.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, I-IV, İstanbul, 1992.
- Ülgen, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Matbaa-i Ebu’z-Ziya, İstanbul, 1993.
- Yalçın, Aziz, “Anadolu’yu Aydınlatanlar”, *Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000.

FÜTÜVVETNÂMELERDE ÖRNEK İNSAN MODELİ



YRD. DOÇ. DR.
GÜLDANE GÜNDÜZÖZ

Kırıkkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı
gunduzoz50@hotmail.com

Özet

Ahîliğin inanç esasları, felsefesi ve ahlâk anlayışı, fütüvvet geleneğinin yazılı kaynakları olan fütüvvetnâmelerle şekillenmiş ve bu kaynaklar Anadolu'nun güven ve ahlâk temelli bir Türk-İslâm yurdu olmasında önemli rol üstlenmiştir. Bu bağlamda fütüvvetnâmeler Ahî kurumunun iç tüzüğü olarak kabul edilmiştir. Temelde güzel ahlâkı esas alması itibarıyla Fütüvvet ve Ahîliğin el kitabı olan fütüvvetnâmeler, dinî ve mesleki olarak kaliteli insan yetiştirmeyi esas alan eserlerdir. Bu eserler yüzyıllar boyunca Anadolu'nun sosyal hayatının şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Fütüvvetnâmelerin oluşturmak istediği örnek insan modeli Türk-İslâm medeniyeti tasavvuru içinde bir ideal olarak güncelliğini korumaktadır.

Anahtar Sözcükler: Ahîlik, Fütüvvet, Fütüvvetnâmeler, Tasavvuf, Tekke.

Virtuous Human Model in Futuwwa Manuscripts

Abstract

The principles of faith, philosophy and morality of Akhism are molded by the written sources of the tradition of futuwwa. These manuscripts are important in Anatolia in terms of being a Turkish-Islamic country based on trust and morality. In this context, the written sources of the tradition of futuwwa was accepted as the internal rule of the akhi institution. The handbooks of this institution that mainly based on good ethics gave quality and religious education in Anatolia. These manuscripts played an important role in the ideal of Turkish-Islamic civilization shaping the social life of Anatolia for centuries.

Key Words: Akhism, Futuwwa, Futuwwa Manuscripts, Islamic Mysticism, Lodge.

Giriş

A. Mesleki ve Sosyoekonomik Bir Teşkilât Olarak Ahilik

Kökeni itibariyle “fetâ” kelimesi ile ilişkili olan “fütüvvet”, cömertlik, yiğitlik, yardımseverlik gibi üstün vasıflara sahip fertlerden oluşmuş bir teşkilâttır. Fütüvvet ile aynı anlam dairesinde bulunan Ahilik, kardeşlik ve yardımlaşmayı ifade eden bir kavram olarak Anadolu’da Ahî Evran ismiyle tanınan Şeyh Nasîrüddîn Mahmûd (ö. 660/1262) tarafından kurulmuş olan teşkilata verilen isimdir. Eski Türk akılık ve alplik geleneğinin bir devamı olarak Arap fütüvveti ve İran civanmertliği senteziyle Selçuklular döneminden itibaren kurumsal varlığını sürdüren Ahilik, Anadolu’da dinî, tasavvufî, askerî, siyasi, idari, kültürel, mesleki ve ekonomik olmak üzere pek çok fonksiyon icra etmiştir.¹

İbn Battûta (ö. 770/1368-69) “Ahî/Fetâ” teriminin evlenmemiş, bekâr ve sanat sahibi olan gençlerden seçilen kişiyi; “fütüvvet” kelimesinin ise “Ahî” lakaplı bir reis tarafından idare edilen zümreleri ifade ettiğini belirtse de² bu yapının yalnızca genç ve bekâr insanlardan oluşmadığı

1 Fuad Köprülü, “Ankara ve Ahiler”, *Hayat Mecmuası*, 23 Nisan 1927, c. I, sayı: 21, s. 2; Mehmet Saf-fet Sankaya, “Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi”, *İslâmîyât*, 2003, c. VI, sayı: 3, s. 93. 1340’lı yıllarda Anadolu topraklarında bulunan İbn Battûta Ahilerin yönetiminde bulunan yirmi dört adet zaviyeden bahsetmektedir. Ethem Cebecioglu, “Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi*, 1989, s. 29.

2 İbn Battûta, *Seyahatnâme*, çev. Mehmed Şerif Paşa, Matbaa-i Amire, İstanbul 1914, c. I, s. 313.

anlaşılmaktadır. Ahîlerin içinde büyük servet ve nüfuz sahibi, yüksek idari mevkilere mensup devlet adamları, kadılar, müderrisler ve tarikat şeyhlerinin, kısaca muhtelif sosyal tabaka, statü ve çevreden evli ve bekâr insanların bulunduğu anlaşılmaktadır.³

Zaviye vakıflarına dair DeFTER-i Hâkânî kayıtları üzerinde yapılan araştırmalarda kadınların da Ahî teşkilatında görev aldıkları tespit edilmiştir. Belgelerde geçen Kız Bacı, Ahî Ana, Ahî Fatma, Sakari Hatun ve Hacı Fatmaadlı hanımların zaviye sahibi oldukları görülmektedir.⁴ Bu belgeler teşkilâtta liyakat sahibi kadınların kendi zaviyelerini açıp işlettiklerini ortaya koymaktadır. Bâciyân-ı Rûm adı verilen bu topluluk, Ahî teşkilatının kadınlar kolu olarak kabul edilmiştir. Bu hanımların dokumacılık, askerî faaliyetler ve âyende ve revendeye hizmet etme gibi hususlarda önemli katkılarının olduğu anlaşılmaktadır.⁵

Ahîlerin Türk toplumu içerisindeki güçlü sosyal, ekonomik, siyasi, askerî ve manevi nüfuzu, Osmanlıların büyük fetihler yaparak başarılı olmalarına yardım etmiştir.⁶ Ahîlerin ilk dönemde daha askerî bir mahiyet arz ederek fetihlerde dikkate değer başarı göstermeleri, bu yapının yeniçeriliğin bir habercisi ve nüvesi olduğunu akla getirmektedir. Ne var ki Yeniçeriliğin kurulması ile Ahî teşkilatının seyfi karakterinin giderek kaybolduğu ve bu itibarla askerî yönünün zayıflayarak daha fazla meslekî ve sosyoekonomik bir yapıya dönüştüğü görülmektedir.⁷

Ahîlik, esnaf ve sanatkâr birliği olma hüviyetini henüz Selçuklular döneminden itibaren az çok göstermekle birlikte, tam manasıyla bir esnaf birliği halini almaya başlaması XIV. yüzyıldan itibaren gerçekleşmiştir. Kurum asli fonksiyonuna XV. yüzyılda erişmiş; XVI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise özellikle Anadolu şehirlerindeki ticari ve sınaî faaliyetlerin, değişen uluslararası ekonomik ve ticari ilişkilere bağlı olarak daralmasının etkisi ile statik bir yapıya evrilmiştir.⁸ Fatih döneminden itibaren esnaf

3 Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1981, s. 162-163.

4 Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolanizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, 1942, c. II, s. 320.

5 Mikail Bayram, *Bâciyân-ı Rûm*, Gümüş Matbaası, Konya 1987, s. 35.

6 Muhammed Ali Yıldız, *Akşemseddin*, İlke Yayınları, İstanbul 2017, s. 26.

7 Friedrich Giese, "Osmanlı İmparatorluğunun Teşekkülü Meselesi", *Türkiyat Mecmuası*, 1925, c. I, s. 163.

8 Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974, s. 111-121.

birliklerinin idari işlerini düzenlemeye yönelik teşkilat, XVIII. yüzyıldan itibaren “Gedik” düzeyindeki lonca hüviyetine bürünmüş ve bu haliyle Osmanlı’nın son dönemlerine kadar varlığını sürdürebilmiştir.⁹

Ahîlerin, henüz Selçuklular döneminden itibaren, büyük şehirlerde teşkilâtlandıkları ve kendilerine özgü zaviyeler kurdukları görülmektedir. Küçük şehirlerde ise muhtelif meslek grupları tek bir birlik etrafında toplanmış, öyle ki bu oluşum, imece ve yarıcı teşkilatı aracılığı ile köylere kadar uzanmıştır.¹⁰

Anadolu’da Ahî zaviyelerinde gerçekleştirilen toplantılar ve zikirler Ahîlerin tarikatına benzer bazı dinî merasimler icra ettiklerini göstermektedir. Bu dinî özelliklerinin yanında Ahî grupları, özellikle ilk dönemlerde askerî, beledî ve siyasi fonksiyonlara da sahiptir. Bu yönleriyle onlar çoğu zaman mevcut yönetime destek olmuşlardır.¹¹ Özellikle Moğol istilası zamanında olduğu gibi siyasi otoritenin bozulduğu dönemlerde Ahîler yerel otorite birimleri olarak etkin şekilde görev almışlardır.¹² Buna bağlı olarak bu birlikler Köseadağ bozgunun (1243) ardından Kayseri’yi Moğollara karşı başarı ile savunmuşlardır.¹³ Şu kadar var ki Ahîler Anadolu’da silahlı bir kuvvet olmalarına rağmen doğrudan doğruya siyasi bir güç olmaktan ziyade, muhtemelen beledî gücü temsil etmişlerdir.¹⁴

B. Ahiliğin Sûfî Neşvesi ve Statejik Metinler Olarak Fütüvvetnâmeler

Tasavvufa yatkınlıkları sebebiyle Ahî zaviyeleri Anadolu’da tarikat tekkelerine benzer bir fonksiyon icra etmiştir. Bilhassa Kâdirîlik ve Halvetîlik’le bağlantısı bilinen Ahî zaviyelerinde yüzyıllarca bu tarikatların zikir ve virdleri uygulanmıştır.¹⁵ Bu durum, Ahiliğin bazı çevrelerce bir tarikat şeklinde algılanmasına sebep olmuştur.

9 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 162-163.

10 Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 159-171.

11 Ünver Günay, “Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Kayseri, 1998, s. 74.

12 İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 313-314.

13 Günay, “Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik”, s. 74.

14 Hüseyin Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s. 88.

15 Sun’ullah Gaybî, *Fütüvvetnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzA8546, vr. 18b; Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 162-163.

Klasik anlamda bir tarikat olmasa da tarikatlardaki hiyerarşik yapıya ve organizasyona sahip olmaları sebebiyle¹⁶ Ahî zaviyelerinin, maddi ve manevi kültür unsurları bakımından Anadolu tekke yapılanmasına çok benzediği görülmektedir. Örneğin Anadolu tasavvuf geleneğinde var olan tâc, şed, alem ve sofra gibi çeyizler Ahî geleneğinde de cennetten gönderilmiş kutsal emanetler olarak kabul görmektedir.¹⁷ Bu kabul bir bakıma Ahîliğin elkitabı hüviyetindeki fütüvvetnâmelerde açıkça fark edilmektedir. Örneğin tekkelerde çok önem verilen aleme Ahî zaviyelerinde de benzer bir değer atfedilmekte ve “Taharetsiz alem dibine oturmayasız.”¹⁸ gibi sözlerle alemin ve buna benzer nesnelerin önemine ve kutsiyetine dikkat çekilmektedir. Alemin tasavvufta Hz. Peygamber’in mahşerdeki sancağı olarak yorumlanması ile bağlantılı olarak bir Ahînin abdestsiz olarak aleme yaklaşmaması, onun alemin şahsında Hz. Peygamber’e hürmetini gösteren bir işarettir.¹⁹ Yine şeyhin müridini icazetle mezun ederken Hz. Peygamber, sahabe, çehâr yâr ve eimme-i Hüdâ ruhları için tekbir getirerek ona tuğ ve alem vermesi, hırka, sarık ve şed giydirmesi tarikat geleneğinde benzer şekilde yer bulan uygulamalardır.²⁰

Zaviyelerine misafir olanların karınlarını doyurmak, onların sıcak ve güvenilir bir şekilde dinlenmelerini temin etmek gibi pek çok hizmete ev sahipliği yapması yönünden Ahî zaviyeleri, Anadolu tekkeleri ile benzeşmektedir. Anadolu’da esnaf ve sanatkarların ahlâklı ve faziletli bir şekilde yetiştirilmesi ve esnaf ve sanat kurumlarının düzenli bir şekilde işleyişini temin etme gibi çok önemli işlevleri yerine getirmenin yanında

16 “Ahîlik başlamak, evliya yoluna varmaktır; şeyhlik ise tamam kılmaktır ve pir olmaktır.”; “Yiğitlik yola gitmek ve niyet etmektir; Ahîlik yola girip gitmektir; şeyhlik ise menzile varmaktır.”; “Yiğitlik ana rahminden doğmak; Ahîlik, dünyada dirilmek; şeyhlik ise ölmek olarak kabul edilmiştir. Yiğitlik, Ahîlik ve şeyhlik birdir.” Sözlerinden Ahîlikte sıralamanın *yiğit*, *Ahî* ve *şeyh* şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Anonim-I, *Fütüvvetnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzA8853/1, vr. 5b.

17 Örneğin Bektaşilik düşüncesi çerçevesinde Hacı Bektaş’ın nişan vermesi, bazı kişilerin belini bağlayıp sofra, çerağ ve alem vermesi, Allah’ın Cibril-i Emin eliyle Hz. Muhammed’e elifî tâc, hırka, çerağ, sofra, alem ve seccade vermesi geleneğine dayanmaktadır. Hamiye Duran, *Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007, s. 106-413; Sun’ullah Gaybî, *Fütüvvetnâme*, vr. 6a.

18 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu, 12879/Y003.04, 120b-132b, vr. 142a.

19 Anonim-III, *Fütüvvetnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzA9247, 5a-10b, vr. 3a.

20 Müşerrefeddin Ali b. İlyâs, *Fütüvvetnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzA6031, 1b-41b, vr. 6b; Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 142b.

âyende ve revendeye sıcak bir yemek ve güvenli bir yatak sağlamak, Anadolu'da bu kurumların tekkelere benzetilme sebeplerindendir.²¹

Ahîlikte sanat veya ticarete yönelik her bir faaliyetin bir pîri mevcuttur. Bu pîrlerin çoğunun peygamberlerden ya da ashabın önde gelenlerinden olduğu görülmektedir. Fütüvvet zinciri çoğunlukla Hz. Ali kanalıyla bazen de Hz. Ebu Bekir aracılığıyla Hz. Muhammed'e ulaşmaktadır. Fütüvvetnâmelerde bu silsile, Cebrail vasıtasıyla diğer peygamberlere de bağlanabilmektedir.²²

İfa ettiği sosyal fonksiyonları bakımından Ahîlik, yüzyıllar boyunca öncü bir kurum olarak ayakta durmayı başarmıştır. Bu çerçevede görev ve sorumluluklarını yerine getirirken meşru bir zeminde hareket ederek, psikolojik dinamizmini koruyabilmiştir. Bu ise büyük ölçüde fütüvvetnâme adı ile ortaya konmuş literatürle yakından ilgilidir.

Fütüvvetnâmeler özgün bir Ahî retoriği oluşturmaktadır. Bu eserlerde Hz. Musa, Hz. Şit ve Hz. İbrahim en çok zikredilen peygamberlerdendir.²³ Ayrıca Hz. Muhammed'in Miraca çıkma hadisesinden de sıkça bahsedilmektedir. Fütüvvetnâmeler sadece ahlâkî ilkeleri aktaran kaynaklar değil, Ahî geleneğindeki merasimlerin ve değer atfedilen nesnelerin meşrulaştırıldığı yerlerdir. Rivayete göre miraca çıktığı gece Cebrail, Hz. Peygamber'e tâc, hulle ve şed getirmiş ve Hz. Peygamber'e giydirmiştir.²⁴ Bu sebeple Ahîlik'te tâc, hulle ve şed kuşanmak Hz. Peygamber ve Cebrail'den kalan âdetler olarak kabul edilmiştir.²⁵

Fütüvvet geleneğinde Ehl-i beyt sevgisinin ön planda olduğu iki ana silsile bulunmaktadır.²⁶ Bu yönüyle fütüvvetnâmelerin tasavvufî eserlerle çok benzerlik gösterdiği görülmektedir. Her insanın, silsilesi Hz. Peygamber'e ulaşan bir üstada ihtiyacı olduğu düşünülmektedir. Bu itibarla bir derviş, pîr'e hizmet edip hizmetin şartlarını yerine getirmişse

21 Ziya Kazıcı, "Ahîlik", *DİA*, İstanbul, 1988, c. I, s. 541; Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet", *DİA*, c. XIII, İstanbul, 1988, s. 263; Ahmet Ögke, "Tasavvuf Terimleri", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, Grafik Yayınları, Ankara 2012, s. 162.

22 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 142b.

23 Anonim-I, *Fütüvvetnâme*, vr. 13b; Müşerrefeddin Ali b. İlyâs, *Fütüvvetnâme*, vr. 16a; Anonim-V, *Fütüvvetnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzA2031, vr. 4a.

24 Sun'ullah Gaybî, *Fütüvvetnâme*, vr. 6b.

25 Alâeddin el-Hüseynî, *Fütüvvetnâme*, vr. 33b; Anonim-I, *Fütüvvetnâme*, vr. 14b.

26 Sun'ullah Gaybî, *Fütüvvetnâme*, vr. 12a-b.

ve pîri ondan razı olmuşsa, bu dervişin seyr-u sülûkunu yerine getirmiş olduğu kabul edilmektedir. Böylece derviş kendisine gerekli olan şeriat ve tarikat ilimlerini öğrenerek amel etmiş sayılır. Bu durum, sâhib-i tarîk'in, şeyhliğe ve posta layık olduğunu gösterir. Şeyh, bu kişiye sofra, çerağ, tuğ ve alem gibi sembolik değeri olan emanetleri verir ve onu seccadeye geçirmek suretiyle icazetle ödüllendirir.²⁷ İcazeti alan kişi kazan kaynatır ve gücü neye yetiyorsa ikram eder.²⁸

Ahîlik kurumunun adap ve erkânının oluşturulduğu bu eserler, Ahiliğe vizyon vermekle kalmayıp Ahîleri motive eden referanslardır.²⁹ Bu eserler, insanların rahatça okuyup anlayabilmeleri için genellikle kısa ve özlü bir dille yazılmıştır. Ayrıca fütüvvetnâmeler, yazıldığı dönemin manevi, sosyal ve ekonomik durumunu yansıtan bir yapıdadır. Örnek insan modeli inşa etmede stratejik metinler olarak fütüvvetnâmelerin daha ziyade aşağıda tatad edilen amaçlar etrafında odaklandığı görülmektedir.

1. Tahkîkî İmana Sahip Fertler Yetiştirmek: Tövbe, teslimiyet, zühd, takva ve kanaat ekseninde yer bulan fütüvvet makamı enbiya makamı olarak nitelendirilmiştir.³⁰ Zira Allah fütüvveti izzetli ve hürmetli kılmıştır.³¹ Bu bağlamda “Seni Hak’tan alıkoyan şeyi mikraz (makas) ile kat etmek/kesmek gerektir.”³² ya da “Fütüvvet’in aslı imandır.”³³ gibi özlü sözler bu eserlerde sıkça yer almaktadır. Ahîler fikir, zikir ve meşguliyetin sadece Allah için³⁴ olduğu bilinci ile manevi temizliğe giden yolun maddi temizlikten geçtiğinin farkındadırlar.³⁵ Bu sebeple bir Ahî her işe temiz bir şekilde besmele ile başlar, salâvât ve zikirle devam eder.³⁶

Fütüvvetnâmelerde genellikle Hz. Âdem’in cennetten çıkarılma hadisesi menkıbevi şekilde yer almakta, onun yasak olan buğdayı yemesi sebebiyle

27 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 176b; Mehmet Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 199.

28 Alâeddin el-Hüseynî, *Fütüvvetnâme*, vr. 46a-49a.

29 Abdülbaki Gölpınarlı, “Burgâzî ve Fütüvvet-nâmesi”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1954, c. XV, s. 113.

30 Muhammed b. Alâeddin el-Hüseynî, *Fütüvvetnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzA9670/3, 21b-91a, vr. 51a; Anonim-V, *Fütüvvetnâme*, vr. 2b.

31 Anonim-I, *Fütüvvetnâme*, vr. 3a-b.

32 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 151a.

33 Anonim-I, *Fütüvvetnâme*, vr. 2b.

34 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 130a.

35 Anonim-I, *Fütüvvetnâme*, vr. 15b; Anonim-III, *Fütüvvetnâme*, vr. 9b.

36 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 129b.

cennetten çıkarıldığı belirtilmektedir. Öte yandan bu rivayetlerde Hz. Âdem'in pişmanlığı oldukça canlı bir şekilde resmedilmektedir. Sonunda çilesi ve pişmanlığının akabinde Hz. Âdem affedilmiştir. Aslında bu tür menkıbeler, hata yapan insanların bu hatadan nasıl geri döneceklerine dair önemli nasihatler içermektedir. Söz konusu rivayetler insanlara hatalarının büyüklüğünün değil, tövbenin samimiyetinin daha önemli olduğunu vurgulaması bakımından değerlidir.³⁷

Fütüvvetnâmeler ibadetlerden ve tarikattan ayrılmamak, mekruhlarla yaklaşmamak, nefse ve şeytana tabi olmamak, şeytanı helâke sürükleyen kibirden uzak durmak, hiç kimsenin ehl-i ıyâline hıyanet nazarıyla bakmamak, insanlara haset ve kin beslememek, başkalarının ayıbını görmemek, dünyaya muhabbet etmemek ve iki elden birinin kârını fakirlere sarf etmek gibi hususlara temas etmektedir.³⁸ Bu eserlerde daha çok tasavvufî kaynaklarda rastlanabilecek ve birer ahlâkî ilke mahiyetindeki bazı hadislerle de yer verilmektedir. Bunlardan bazıları “Şeriat kavillerimdir, tarikat fillerimdir ve hakikat hâllerimdir.”³⁹; “Şeriat benim sözümüdür, tarikat benim işimdir, hakikat benim hâlîmdir ve marifet benim sermayemdir ve akıl benim dinimin aslıdır ve muhabbet benim imamımdır. Şevk benim mürekkebidir, tevekkül benim rızamdır, kanaat benim hüviyetimdir, sıdk benim menzilimdir, yakın benim mekânımdır, fakr ise benim fahrımdır.”⁴⁰ şeklinde aktarılmaktadır.

2. Yüksek Ahlâkî Özellikleri ve Faziletleri Aşılacak: Bir yönden “başkasının isteğini kendi süflî arzularına ve hevâsına tercih etmek” olarak tanımlanan fütüvvet, genellikle doğruluk, kanaat, sabır, rıza ve cesaretle birlikte anılmaktadır.⁴¹ “Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve bilgisizlerden yüz çevir.”⁴² ayetinde tasvir edilen kişinin erdem sahibi ve batılı terk

37 Alâeddin el-Hüseynî, *Fütüvvetnâme*, vr. 24a; Anonim-I, *Fütüvvetnâme*, vr. 11b; Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 134b.

38 Anonim-III, *Fütüvvetnâme*, vr. 7b, 150a; Anonim-VI, *Fütüvvetnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzHk355/2, 32b-56b, 36b.

39 Anonim-IV, *Menâkıb-ı Ahî Evran*, M.Ü. Nadir Eserler Koleksiyonu, 12880/Y003.05, 179a-182b, vr. 182b.

40 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 134a.

41 Sun'ullah Gaybî, *Fütüvvetnâme*, vr. vr. 25b; Anonim-I, *Fütüvvetnâme*, vr. 6b; İbn Fûrek, *el-İbâne an Turukî'l-Kâsîdîn*, çev. Ahmet Yıldırım ve Abdülgaflar Aslan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Ankara 2014, s. 302; Alâeddin el-Hüseynî, *Fütüvvetnâme*, vr. 54b.

42 A'râf, 7/199.

eden gerçek Ahî olduğu vurgulanmaktadır.⁴³ Bir Ahî “Şevk benim mürekkebidir, tevekkül benim rızamdır, kanaat benim hüviyetimdir, sıdk benim menzilimdir, yakın benim mekânımdır, fakr benim fahrımdır.”⁴⁴ ikazıyla yol haritasını çizmektedir. Ayrıca şefkatli ve merhametli olmak, Ahî geleneğinde çok önem verilen erdemlerden biridir. Çünkü şefkat imandandır.⁴⁵ Fütüvvetnâmeler insanları, kibir, dedikodu, haset, yalan ve hile gibi kötü huylardan vazgeçmeleri hususunda sıklıkla uyardır.⁴⁶ “Bir mümin kardeşi için kuyu kazarsa kazdığı kuyuya kendisi düşer.” ilkesi ile bu kötü davranışların sonunda dönüp kendisine zarar geleceği anlatılmaktadır.⁴⁷

Fütüvvetnâmelerde peygamberlerin hayatları menkıbevi bir şekilde yer bulmaktadır. Ahîde olması gereken sıdk, sabır ve cesaretin tamamının Ashâb-ı Kehf’de bulunduğu düşünülmektedir. Rivayete göre Ashâb-ı Kehf’e “Fitye” denmesinin sebebi de budur.⁴⁸

3. İyi İlişkiler İçinde Bir Toplum İnşa Etmek: Ârîfın sermayesi, halkın sevgisini kazanmaktır. Hz. Peygamber, “Aklın sermayesi, Allah’a imanla beraber insanlara olan sevgidir.”⁴⁹ buyurmuştur. Bu sevginin asgari şartı, insanlarla iyi geçinmek, azamisi ise “müdâhene” olarak isimlendirilen yağcılık yaparak insanları idare etmektir. “Af ve kolaylık yolunu tut ve iyiliği emret”⁵⁰ ayeti bu hususta orta yolun tutulmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Allah’ın kullarına yumuşak, şefkatli ve nezih bir şekilde muamele etmek gerekli görülmüştür.⁵¹ Bu bağlamda Ahînin en önemli görevlerinden biri küsleri barıştırmaktır. Bir mecliste küs insanlar varsa şeyh bu küsleri barıştırmadan sohbete başlamamaktadır.⁵² Bu ise Ahîliğin kolektif şuur oluşturma konusundaki hassasiyetini gözler önüne sermektedir.

43 Anonim-III, *Fütüvvetnâme*, vr. 10b.

44 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 134a.

45 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 130b.

46 Müşerrefeddin Ali b. İlyâs, *Fütüvvetnâme*, vr. 20b; Anonim-V, *Fütüvvetnâme*, 5b.

47 Müşerrefeddin Ali b. İlyâs, *Fütüvvetnâme*, vr. 21a.

48 İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn*, s. 302; Anonim-I, *Fütüvvetnâme*, vr. 16b.

49 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiya*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1967, c. III, s. 203.

50 Mü'minûn, 23/96.

51 İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn*, s. 304.

52 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 145a.

4. Cömertliği Genel Geçer Bir İlke Olarak Yaygınlaştırmak:

Cömertlik kemale ulaşmanın şartlarındandır. Bununla ilgili olarak *Menâkıb-ı Ahî Evran* Hz. Ali'nin "Ahîlik'te asıl olan sahavettir, cömertliktir."⁵³ sözüne yer vermektedir. Ahîlere göre cömertliğin üç mertebesi vardır. Bunlar, kişinin sahip olmadığı şeyler hususunda tamahkârlık yapmaması, sahip olduğu güzel şeylerde zafer sarhoşluğuna kapılmaması ve kendisine acı ve elem veren insanlara ihsanda bulunacak dereceye gelmesidir.⁵⁴

Ahî, ahdine vefa gösteren kimsedir. Kerem ehli, ahdine vefa gösterendir ve himmete yakîn olan kimsedir."⁵⁵ Fütüvvet sahibi kişi halkı kendisine tercih eden, cimrilik kapısının kapılarını kapatıp, sehâ ve cömertlik kapısını ardına kadar açan kişidir.⁵⁶ Böyle bir kimse, kötülöklere karşı sabırla iyilik eder ve sebepsiz yere ihsanda bulunup vermeyi alışkanlık hâline getirir. Bir başka deyişle fetâ, biri kendisinden bir mal ya da para istediği zaman sebebini sormadan onu veren kimsedir.⁵⁷ Cûd ve kerem sahibi olan böyle bir kişi, Allah'ın has kuludur.⁵⁸ O, başkalarına verdiği her şeyi Allah'tan aldığı gibi "bilâ garaz ve lâ ıvaz: Bir karşılık beklemeden" vermektedir.⁵⁹

Ahîlikte esnaflığı doğru bir şekilde yapmak yeterli görülmemiş, meslek sırlarını çırağına cömertçe öğretmek de işin önemli bir parçası sayılmıştır.⁶⁰ Bu sebeple fütüvvet, eğitim ve öğretim bakımından peygamberlik mesleği olarak kabul edilmiştir.⁶¹

5. Çalışkan ve Üretici İnsan Yetiştirmek: Fütüvvetnâmeler sıklıkla

Hz. Âdem ile Cebrail'in diyaloglarına sahne olmaktadır. Buna göre Cebrail Hz. Âdem'e ekip biçmesi için buğday getirmiştir. Cebrail Hz. Âdem'e buğdayın yanında bazı eşyalar da getirmiş ve ona çiftçilik yaparak karnını doyurmayı öğretmiştir. Rivayete göre bu gereçler sayesinde Hz. Âdem buğdaydan ekmek ve buğday çorbası yapmayı öğrenmiş ve böylece üreten bir insan hâline dönüşmüştür.⁶²

53 Anonim-IV, *Menâkıb-ı Ahî Evran*, vr. 181a.

54 İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn*, s. 306.

55 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 138b-139a.

56 Sun'ullah Gaybî, *Fütüvvetnâme*, vr. 25b.

57 İsmâil Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî*, haz. Bekir Şahin, Damla Yayınları, İstanbul 2007, s. 144.

58 Anonim-III, *Fütüvvetnâme*, vr. 6b.

59 Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî*, s. 144.

60 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 129b.

61 Anonim-I, *Fütüvvetnâme*, vr. 8b.

62 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 123a.

Buğdayın yanında kıvılcım, çekiç, kerpeten, demir ve örs, Cebrail'in Hz. Âdem'e getirdiği eşyalardan bazılarıdır.⁶³ Rivayete göre Hz. Âdem, kendisine cennetten verilen bu aletlerle demiri işlemiş ve demirden saban demiri ve çakmak gibi yeni aletler yapmıştır. Topraktan çömlek yapan Hz. Âdem, bunun içinde yemek pişirmiş ve böylece hayatta kalabilmiştir.⁶⁴

Fütüvvetnâmeler Hz. Âdem'den itibaren her peygamberin en az bir mesleği olduğunu vurgulamaktadır. İdris Peygamberin terzilik, Nuh Peygamberin, önce marangozluk ve sonra gemicilik, Hz. İbrahim'in kumaş ticareti ve kasaplık, Hz. Musa'nın koyun güdüp bunların yünüyle keçecilik mesleklerini icra ettiği belirtilmektedir.⁶⁵ Hz. İsa ise pabuççuluk ve ekmekçilik yapmıştır.⁶⁶ Dolayısıyla her meslek grubunun model alacağı bir pîri bulunmaktadır. Ahîlikte esnaf olabilmek için icazet alma geleneğinin Cebrail'den kaldığı rivayet edilmektedir.⁶⁷ Bu çerçevede insanların helâl kazanç için çalışıp alın teri dökmesi gerektiği bir fütüvvetnâmede şöyle anlatılmaktadır:

*Kul rızkını Allah'tan bildikten sonra içtihat edip talebinden imtina ede. Rızkını Allah'tan görüp kesbi sebep bile. Muhakkak rızık Hüdâ'dandır. Kesb farzdır. Kesbi farz bilmeyenin kazancı helâl değildir. Eğer kesb farz olmasa, enbiya ve evliya kesb için uğraşmazdı.*⁶⁸

Böylece para hırsına kapılmadan rızık Allah'tan bilip işin hakkını vermek suretiyle çalışmak ve örnek alınan pîre uygun biçimde zanaatın gerektirdiği şekilde hareket ederek iş ahlâkını öne çıkarmak temel düstur hâline getirilmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Eski Türk akıllık ve alplik geleneğini, Arap ve İran kültür unsurları ile harmanlayan Ahîlik, Selçuklular döneminden itibaren Anadolu irfanının rengine boyanmak suretiyle Anadolu'da köklü bir kurumsal yapı inşa etmiştir. Bu yapı gelişerek Osmanlı Devletinin son yıllarına kadar çok yönlü kültürel ve sosyal bir unsur olarak varlığını sürdürmüştür.

63 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 122b.

64 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 124a.

65 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 126b.

66 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 127a.

67 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 146a.

68 Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, vr. 129a.

Ahîlik kurumunun inanç esasları, hayat felsefesi ve ahlâk anlayışı, fütüvvet geleneğinin yazılı kaynakları olan fütüvvetnâmelerle şekillenmiş ve bu temel kaynaklar sayesinde söz konusu teşkilât İslâm medeniyetinin en önemli organizasyonlarından biri haline gelmiştir. Fütüvvetnâmeler, öncelikle Kur'an-ı Kerim'i ve Hz. Peygamber'in sünnetini esas almakta, bu doğrultuda tasavvufla ilgili literatürü kullanmaktadır. Bu bağlamda fütüvvetnâmeler özellikle adap ve erkân konularında ayet ve hadislerden deliller getirmek suretiyle konuları temellendirmektedir.

Fütüvvetnâmelerde Allah'ın emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmak, nefse hâkim olmak, iyi huylu, yardımsever ve cömert olmak, “önce selam, sonra taam ve sonunda kelim” ilkesi ile⁶⁹ âyende ve revendeye hizmet etmek, iftira, dedikodu ve yalandan kaçınmak, hile yapmamak, helâli ve haramı gözetmek, zulme karşı koymak gibi ilkeler müşterek olarak konu edilmiştir.

Fütüvvet ve Ahîlik, temelde güzel ahlâkı esas almak suretiyle Anadolu'nun sosyal hayatının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ahîlik kuralları zamanın ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak zenginlikte bir yapı arz etmekte, bu itibarla bu kurallar ve ilkelerin, giderek şehir ve kasabaların belediye hizmetlerine yönelik temel prensipler, narh nizamnameleri ve kanunnameleri şeklinde resmiyet kazandığı görülmektedir. Esasen Ahîlik, dinî ve toplumsal karakterini, kolektif birliklere dönüştükten sonra da korumuş, bunun yanı sıra üretici ve tüketici ilişkisini ve bağlarını ahlakî boyutu da içine alacak şekilde düzenlemeyi amaçlamıştır. Ayrıca fütüvvetnâmeler, Ahîliğin Anadolu'da kurumsallaşmasında ve nesilden nesle intikal etmesinde rol oynamıştır.

Fütüvvetnâmeler insanlara meslek, meşrep ve ibadet eğitimi vermekte ve onları sosyal hayata hazırlamaktadır. Allah'ın rızasını kazanmak ve geçimlerini helâl yoldan kazanabilmek için belirli bir disiplin altında yetişen bu insanlar, Anadolu irfanının sonraki nesillere tevarüs etmesinde vasıta olmuşlardır. Fütüvvetnâmelerde işlenen konular, birçok yönden günümüz modern toplumlarının maddi ve manevi ihtiyaçlarına cevap verebilecek niteliktedir. Dolayısıyla bu eserler, özellikle iş ahlâkı noktasında günümüz toplumunda da istifade edilebilecek bir yapı arz etmektedir.

69 Alâeddin el-Hüseynî, *Fütüvvetnâme*, vr. 53a.

Kaynakça

- Ankaravî, İsmâîl, *Nisâbü'l-Mevlevî*, haz. Bekir Şahin, Damla Yayınları, İstanbul 2007.
- Anonim-I, *Fütüvvetnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzA8853/1, 1a-17a.
- Anonim-II, *Fütüvvetnâme*, M.Ü. Nadir Eserler Koleksiyonu, 12879/Y003.04, 120b-132b.
- Anonim-III, *Fütüvvetnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzA9247, 5a-10b.
- Anonim-IV, *Menâkıb-ı Ahî Evran*, M.Ü. Nadir Eserler Koleksiyonu, 12880/Y003.05, 179a-182b.
- Anonim-V, *Fütüvvetnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzA2031, 1b-10b.
- Anonim-VI, *Fütüvvetnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzHk355/2, 32b-56b.
- Barkan, Ömer Lütfi, “İstila Devirlerinin Kolanizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, 1942, c. II, ss. 302-333.
- Bayram, Mikail, *Bâciyân-ı Rûm*, Gümüş Matbaası, Konya 1987.
- Cebecioğlu, Ethem, “Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi*, 1989.
- Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- Duran, Hamiye, *Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- Giese, Friedrich, “Osmanlı İmparatorluğunun Teşekkülü Meselesi”, *Türkiyat Mecmuası*, 1925, c. I.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, “Burgâzî ve Fütüvvetnâmesi”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1954, c. XV, ss. 76-153.
- Günay, Ünver, “Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahîlik”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Kayseri, 1998, ss. 69-77.
- Hüseynî, Muhammed b. Alâeddîn, *Fütüvvetnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzA9670/3, 21b-91a.
- İbn Battûta, *Seyahatname*, çev. Mehmet Şerif Paşa, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1914.
- İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn*, çev. Ahmet Yıldırım ve Abdülgaffar Aslan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Ankara 2014.
- İsfehânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Aşfiya*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1967, c. III.

- Kazıcı, Ziya, “Ahîlik”, *DİA*, c. I, İstanbul, 1988, c. I, ss. 540-542.
- Köprülü, M. Fuad, “Ankara ve Ahiler”, *Hayat Mecmuası*, 23 Nisan 1927, c. I, sayı: 21, ss. 2.
- , *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1981.
- Müşerrefeddîn Ali b. İlyâs, *Fütüvvetnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzA6031, 1b-41b.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Fütüvvet”, *DİA*, İstanbul, 1988, c. XIII, ss. 261-263.
- Ögke, Ahmet, “Tasavvuf Terimleri”, *Tasavvuf El Kitabı*, edt. Kadir Özköse, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, “Alevilik ve Bektaşiliğin Ahîlikle İlişkisi”, *İslâmîyât*, c. VI, sayı: III, 2003.
- , *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
- Sun‘ullah Gaybî (ö. 1087/1676’dan sonra), *Fütüvvetnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzA8546, 2a-90b.
- Yıldız, Muhammed Ali, *Akşemseddin*, İlke Yayınları, İstanbul 2017.
- Yurdaydın, Hüseyin, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971.

HACI BAYRAM-I VELÎ DÖNEMİNDE BİR ANKARA SUFİSİ “ŞEYH ALİ SEMERKANDÎ”: HALK İNANÇ VE UYGULAMALARI AÇISINDAN BİR BAKIŞ



DR.

ŞEVKET ÖZCAN

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Bilim Dalı

ozcan.sevket06@gmail.com.

Özet

Dinler tarihi incelendiğinde din, kendisini insanda, insanın davranışlarında gösterdiği gibi insan da dinin bünyesinde, çeşitli görünümeler içerisinde varlığını sürdürür. İnsanların kutsallığı çeşitli nesnelerin, mekânların, yazıların, sözlerin kutsallığına benzer. Dindar insanın gözünde bütün dinlerde kutsal kişilere de rastlanır. Bu doğrultuda İslam dininde dost ve yardımcı anlamına gelen veli kavramı kullanılır. Bu bağlamda Anadolu topraklarından pek çok örnek verilebilir. Bunlardan birisi Ankara'nın manevi önderlerinden olan ve insanlar arasında sevgi anlayışını hâkim kılmayı hedefleyen Hacı Bayram-ı Velî'dir. Onunla aynı dönemde yaşayan, aynı doğrultuda hareket eden ve Ankara'nın manevi atmosferine katkı sağlayan diğer önemli bir örnek ise Ankara'nın Çamlıdere ilçesinde metfun bulunan Şeyh Ali Semerkandî'dir.

“Niyet hayır, akıbet hayır.” sözüyle tanınan ve soyu (Hz.) Ömer'e dayandırılan Şeyh Ali Semerkandî (1320-1457), 14. yüzyılda, muhtemelen Çelebi Mehmed veya II. Murad döneminde Çamlıdere ilçe merkezinin bulunduğu yere gelir ve vefatına kadar hayatının önemli bölümü burada geçer. Kendisini İslam'ı yaşamaya ve anlatmaya adanmış Şeyh Ali Semerkandî'nin hayatı hakkındaki bilgiler genellikle menkıbevi rivayetlerdir dolayısıyla halk inanç ve uygulamaları açısından önemlidir. Çünkü veli olarak kabul edilenlere atfedilen menkıbe ve kerametlerin benzerleri Şeyh Ali Semerkandî'nin hayatında da söz konusudur. Çeşitli

menkıbelerinin yanı sıra onun öne çıkan kerameti, memlekette söz konusu olan çekirge felaketini önlediği rivayet edilen Sığırcık suyu kabul edilir. Nitekim konuyla ilgili Padişah Fermanına göre suyun sahibi Şeyh Ali Semerkandî'nin manevi evlatları olan Çamlıdere halkıdır ve onlar askerlik ile toprak vergisinden muaf tutulur. Ancak zaman içerisinde çeşitli nedenlerle bu uygulamalara son verilir.

Şeyh Ali Semerkandî'nin menkıbeleri, kerametleri ve türbesi bağlamında halk inançları açısından önem arz eden çeşitli inanç ve uygulamaların teşekkül ettiği söylenebilir. Dolayısıyla bu bildiride hem tarihi bir kimliği bulunan hem de pek çok menkıbenin odağı olan Şeyh Ali Semerkandî'nin etrafında şekillenen inanç ve uygulamalar, inceleme konusu din ve dindar olan Dinler Tarihi bilim dalının bilimselliğinin bir gereği olarak halkın algıladığı ve benimsediği açıdan tasvir edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Ali Semerkandî, Halk, İnanç, Menkıbe, Keramet.

An Ankara Sufi "Sheikh Ali Samarqandi" during the period of Hacı Bayram-i Veli: A Look in terms of People's Beliefs and Practices

Abstract

When the history of religions is examined, as religion shows itself in people's behaviors human beings continue to exist in various forms within the body of religion. The sanctity of people is like the sanctity of various objects, places, writings, words. In the eyes of a religious person, holy people are found in all religions. In this direction, the concept of a wali who is friendly and helpful in Islamic religion is used. In this context, many examples can be given from Anatolian territories. One of them is Hacı Bayram-i Veli who is one of the spiritual leaders of Ankara and aims to make the understanding of love among people aimed at the judge. Another important example that lives in the same period as it, moves in the same direction and contributes to the spiritual atmosphere of Ankara is Sheikh Ali Samarqandi, who has been buried in Ankara's Camlıdere county.

Sheikh Ali Samarqandi (1320- 1457), recognized well-known by word "If the intention is good, so is the fate" and based on Caliph Umar, In the 14th century, probably Çelebi Mehmed or II. Murad period comes to the place where Camlıdere district center is located and a large part of his life

passes through to his death. The information about the life of Sheikh Ali Samarqandi, who devoted himself to the life and the narration of Islam, is often epic and therefore is important in terms of their beliefs and practices. Because the similarities of the legends and oracles attributed to those considered as wali are also mentioned in the life of Sheikh Ali Samarqandi. In addition to the various legends, it is believed that the starling water, which is said to have prevented the grasshopper catastrophe, which has its prominence in the country. According to rescript padishah, the people of Camlidere, the spiritual sons of Sheikh Ali Samarqandi who owns the water, are exempted from military service and land tax. However, over time, these applications are terminated for various reasons.

It can be said that various beliefs and practices which are important in terms of the beliefs of the people are formed in the context of Sheikh Ali Samarqandi's legends, oracles and tomb. Therefore, in this declaration, beliefs and practices that are shaped around Sheikh Ali Samarqandi, which has both a historical identity and a focus on many legends, it is portrayed in terms of the perceived and adopted by the people as a necessity of Science of History of Religion which review topic is religion and religious.

Keywords: Sheikh Ali Samarqandi, People, Belief, Legend, Oracle.

Giriş

Geçmişten günümüze, insan hayatının vazgeçilmez bir boyutunu oluşturan dini tanımlamak için pek çok tanım ortaya konmuştur. Bu bağlamda modern dönem din tanımlarında öne çıkan kavram ise kutsal olmuştur. Çünkü hemen hemen bütün dinlerde kutsalın yer aldığı belirtilmiş hatta kutsalın dindeki en önemli öz olduğu ifade edilmiştir. Bu durumu Hollandalı din bilimcisi Nathan Söderblom (1866-1931) "*Kutsallık, dindeki en önemli kelimedir hatta din kavramından daha köklüdür.*"¹ sözüyle vurgulamıştır. Bu doğrultuda Budizm ve Caynizm gibi Tanrı inancı bulunmayan veya muğlak olan dinlerde bile kutsal düşüncesinin mevcut olduğu ileri sürülmüştür.²

1 Nathan Söderblom; "Holiness", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh- 1908, C. VI, s.731.

2 Bkz. Kürşat Demirci, "Kutsiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 2002, C. XXVI, s. 495; Ahmet Hikmet Eroğlu, "Tanrı", *Dinler Tarihi*, Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013, s. 42.

Türkçe’de kelime anlamı olarak kutsal, “güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes”, “tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen”, “bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen” ve “Tanrı’ya adanmış olan, tanrısal olan” anlamlarını ifade eder.³ Kutsala dair araştırmalara göre bu kavram, bütünüyle öteki, açıklanamaz ve ifade edilemez olan bir sırdır. Çünkü insan zihninin gizli bir eğilimidir ve insan bu eğilimi nedeniyle kutsala ulaştığında huzur bulur. Kutsal, sadece dini tecrübeyle kavranabilir, mistik hissiyatı kuvvetlendirir ve ulûhiyete erişmeye imkân sağlar. Kutsal, zihnin apriori bir kategorisi olsa da dış âlemden farklı şekillerde tezahür edebilir.⁴

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dinlerde kutsal kelimesi farklı şekillerde kullanılır. Örneğin kutsal karşılığında Yahudilikte “gados” ve “godes”, Hristiyanlıkta Yunanca “hagios” ve İslam’da değişik köklerden türeyen “kuddûs”, “mukaddes”, “harem”, “haram”, “bâreke”, “tebâreke” ve “mübârek” vb. kelimeler yer alır.⁵ Bu dinlerde en yüce manada kutsallık Tanrı’ya aittir ve kutsalın belirleyicisi kutsalın bizzat kendisidir.⁶ Nitekim İslam’a göre en yüce kutsallık Allah’a ait olduğu için bütün varlıklar, ona yaklaştıkça, ondan kutsiyet ve kemallik elde ederler. Ona mensup olmak ve ona izafe edilmek de bir kutsiyet ifade eder.⁷

İslam’a göre diğer varlıklar içerisinde insan, tam ve mükemmel kutsal varlık olan Allah’a en yakın olanıdır. Çünkü o, Allah’tan bir ruh taşımaktadır. Ancak bu, insanın kutsallaştırılması anlamına gelmez.⁸ Bu noktada Dinler tarihi incelendiğinde dinin, kendisini insanda, insanın davranışlarında gösterdiği gibi insanın da dinin bünyesinde, çeşitli görünümeler içerisinde varlığını sürdürdüğü dolayısıyla insanların kutsallığının çeşitli nesnelerin, mekânların, yazıların, sözlerin kutsallığına benzediği söylenebilir. Bu bağlamda İslam’da kullanılan kavramlardan birisi “veli” kavramıdır.⁹

3 Komisyon, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, C. II, s. 1424.

4 James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, New York: The Continuum International Publishing Group, 2006, s. 56.

5 Bkz. Ahmet Güç, “Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, (Sempozyum: 8-9 Kasım 1996), Ankara, 1998, s. 337- 340; Galip Atasağun, “Ziyaret Fenomeni”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, S. 21, s. 37.

6 Atasağun, s. 38.

7 Hüseyin Atay, “Kur’an-ı Kerim ve Kutsiyet”, *AÜİFD*, Ankara, 1985, C. XXVII, s. 4.

8 Güç, “Kur’an’da Kutsallık Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, S. 9, C. 9, s. 252.

9 Durmuş Arık, “Kutsal Kişi”, *Dinler Tarihi*, Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013, s.76.

Allah dostu anlamında bir tasavvuf terimi olan veli kavramı, kelime anlamı olarak “yardım eden, koruyan; yardım edilen, korunan” anlamlarına gelir. Kelimenin çoğulu olan evliya sözcüğü Türkçe’de tekil anlamda da kullanılır.¹⁰ Müslüman âlimlerin büyük çoğunluğuna göre Allah katında veli mertebesine ulaşanların insanlar tarafından tespit edilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı İslam’a göre veli unvanını verecek herhangi bir makam yoktur ve hürmetle anılan kişilerin gerçek dinî mertebesini bilmek mümkün değildir.¹¹

Velilerin hem Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında hem de Anadolu topraklarının vatanlaştırılarak yurt haline getirilmesinde önemli rol oynadıkları kabul edilir.¹² Bunlardan birisi Ankara’nın manevi önderlerinden olan ve insanlar arasında sevgi anlayışını hâkim kılmayı hedefleyen Hacı Bayram-ı Velî’dir. Onunla aynı dönemde yaşayan, aynı doğrultuda hareket eden ve Ankara’nın manevi atmosferine katkı sağlayan diğer bir isim ise Ankara’nın Çamlıdere ilçesinde metfun bulunan Şeyh Ali Semerkandî’dir. O, bir veli portresi sunması ve kendi ekseninde teşekkül eden halk inanç ve uygulamaları açısından dikkat çekici bir örnektir. Dolayısıyla bu noktada öncelikle onun hayatının genel hatlarına temas edilecektir.

1. Şeyh Ali Semerkandî’nin Hayatı

Şeyh Ali Semerkandî üzerine yapılan çalışmalarda onun hayatı hakkında yazma eserlerde ve evliya menakıbnamelerinde bir bilgi olmadığı ancak mahalli kültürel unsurların yazıya geçirilmiş anlatımlarına dayanan yarı-menkıbevi bilgilerin söz konusu olduğu ifade edilir.¹³ Bu doğrultuda Şeyh Ali Semerkandî’nin hayatı hakkında şu bilgilere yer verilebilir.

Soyu (Hz.) Ömer’e dayandırılan Şeyh Ali Semerkandî miladi 1300 diğer bir görüşe göre 1320’de İran’ın İsfahan kentinde dünyaya gelir. Öğrenimini Semerkand’ta tamandıktan sonra Buhara’ya gider ve büyük âlimlerden

10 Süleyman Uludağ, “Velî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 2013, C. 43, s. 26.

11 Ömer Faruk Harman, “Aziz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 1991, C. IV, s. 332.

12 Atasâgun, s. 41.

13 Abdülkerim Erdoğan, Şeyh Ali Semerkandi ve Sığircık Suyu, Ankara: Reyhan Yay., 2010, s. 37; Zeynep Erdem Ağaoğlu, Dini Ziyaret Yerleri ve Halk İnanışları Açısından Kızılcahamam- Çamlıdere, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 41.

dersler olarak dinî ilimlerde ve tasavvufî kemale erer. Şam, Irak, Kudüs gibi şehirleri dolaşır. Mekke'ye gelir ve Kâbe'de on dört sene imamlık yapar. Manevî bir işaret üzerine Medine'ye gelir ve (Hz.) Muhammed'in Ravza-i Mutahharası'nda yedi sene türbedarlık yapar. Bu manevî işaret şu şekilde rivayet edilir: Şeyh Ali Semerkandî bir gün rüyasında (Hz.) Muhammed'in kızı Fatma'yı görür ve (Hz.) Fatma ona "Ya Ali Resulullah'ın huzuruna git. Seni manevî evlatlığa kabul buyuracak." der. Şeyh Ali Semerkandî uyanınca, hemen (Hz.) Muhammed'in Ravza-i Mutahhara'daki huzuruna koşar. Kabrinin karşısına geçip, diz üzerinde edeple oturur. Başını önüne eğerek, murakabe halinde beklemeye başlar. Bir müddet sonra Ravza-i Mutahhara'dan (Hz.) Muhammed'in "Buyur ya Ali! Seni manevî evladım olarak kabul ettim. Kıyamete kadar bu mucizem baki kalsın. Ya Ali! Öyle bir beldeye git ki, fakirlikleri sebebiyle beni ziyaret edemeyen ümmetim, seni ziyaret etsinler. Sen benim evladım olduğun için, sana yapılan ziyareti bana yapılmış gibi kabul ederim." sözlerini işitir.¹⁴

Şeyh Ali Semerkandî bu olayı, kendisinin Anadolu'ya gitmek üzere görevlendirildiği şeklinde yorumlar ve harekete geçer. Bu doğrultuda Anadolu'ya geldikten sonra Konya, Karaman ve Bozkır yörelerinde belli bir süre yaşar. Onun daha sonra Alanya ve oradan da Çankırı ve Eskipazar (Örenşar) bölgelerine geldiği rivayet edilir. Orada irşat hizmetlerinde bulunan Şeyh Ali Semerkandî'nin bir kerameti olarak, yerden bir suyun çıktığı ve ulaştığı yerlerde, baş ve karınları beyaz "sığırcık kuşları"nın tarım ürünlerine zarar veren haşaratı yok ettiği anlatılır. Şeyh Ali Semerkandî burada kısa bir süre kaldıktan sonra günümüzde Kızılcahamam ilçesine bağlı Berçin Çatak köyü yakınlarına yerleşir.¹⁵

Rivayete göre Şeyh Ali Semerkandî Berçin Çatak köyünde iken kendisine yanında bulundurduğu "sacayağı"nı fırlatması ve sacayağı nereye düşerse kendisinin oraya gitmesi manen emredilir. Şeyh Ali Semerkandî'nin fırlattığı sacayağı günümüzde Çamlıdere ilçe merkezinin bulunduğu yere (Yaylar Köyü) oturur. Dolayısıyla sacayağını takip eden Şeyh Ali Semerkandî buraya gelerek yerleşir. Burada Yaylar Köyü'nün sığırlarını güder ve çobanlık yapar. Onun Çamlıdere'ye geliş yıllarının muhtemelen

14 Erdoğan, s. 37- 38; Erdem Ağaoğlu, s. 37- 38.

15 Erdoğan, s. 37- 38; Erdem Ağaoğlu, s. 38.

Çelebi Mehmed veya II. Murad dönemine rastladığı düşünülür.¹⁶

Şeyh Ali Semerkandî eski adıyla Kuzviran Köyü yeni adıyla Çamlıdere'ye geldiğinde burası Bizanslılar tarafından terkedilmiş ve viran olmuş bir köydür. Issız ve insansız olan bölgede Şeyh Ali Semerkandî bir tekke ve su değirmeni inşa eder. Nakşibendi tarikatına müntesip olan Şeyh Ali Semerkandî miladi 1442 veya 1457 yılında, 142 veya 157 yaşında iken Kuzviran (Şeyhler/Çamlıdere) Köyü'nde vefat eder.¹⁷

Şeyh Ali Semerkandî adına 1461-1462 yılında Şeyhler köyünde, yarım hisselik bir çiftlik yeri ile bir değirmen vakfedilmiş ve bunun geliriyle bir zaviye kurulmuştur. Daha sonra bu vakfın kullanım ve idaresi çocuklarına bırakılmış ve vakfa bazı katkılar da yapılmıştır. Çeşitli vergilerden muaf tutulan bu zaviyeye 1925'de Tekke ve Zaviyelerin kapatılması kanunundan dolayı türbedar ataması yapılmamıştır.¹⁸ Şeyh Ali Semerkandî'nin kurduğu zaviye Osmanlılar döneminde günümüz Çamlıdere ilçe merkezinde yapılan ilk yapı olma özelliğini taşır.¹⁹

Günümüzde Şeyh Ali Semerkandî'nin türbesi hem inanç turizmi hem de halk inanç ve uygulamaları açısından önemli bir konuma sahiptir. Nitekim bunda kitle iletişim araçlarının ve Şeyh Ali Semerkandî ile ilgili görsel ve yazılı materyallerin artmasının ciddi rol oynadığı aşîkârdır. Bu bağlamda çeşitli ulusal televizyon kanallarında Çamlıdere ve Şeyh Ali Semerkandî'yi tanıtıcı programlar, 21-22 Ekim 1995 tarihli "Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam- Çamlıdere Yöresi Sempozyumu", 17 Haziran 2013 tarihli "Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Geçmişten Günümüze Çamlıdere Sempozyumu", Fikret Uçak'ın yönetmenliğini yaptığı "Niyet Hayır Akibet Hayır / Ali Semerkandî Hazretleri (1993)" adlı film ve Hüseyin Aşık'ın "Şeyh Ali Semerkandî Hayatı ve Menkıbeleri (2008)" ve Abdülkerim Erdoğan'ın "Şeyh Ali Semerkandî ve Sığırcık Suyu (2010)" adlı kitaplar onun hakkında farkındalık yaratmaya yönelik dikkat çekici

16 Erdoğan, s. 46.

17 Erdoğan, s. 46- 48.

18 Bkz. Hüseyin Çınar, "Osmanlılar Zamanında Yabanabad (Kızılcahamam- Çamlıdere) Kazasında Kurulmuş Olan Vakıflar", *Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam- Çamlıdere Yöresi*, Ankara: Semih Ofset, 1997, s. 52- 53; Kamil Şahin, "Kızılcahamam ve Çamlıdere Bölgesinde Yetişen Mutasavvıf ve Âlimler", *Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam- Çamlıdere Yöresi*, Ankara, 1997, s. 72; Erdem Ağaoğlu, s. 39.

19 Erdoğan, s. 56.

örneklerdir. Ayrıca son dönemlerde Şeyh Ali Semerkandî'nin türbesinin ve çevresinin düzenlenmesine verilen önemin de bu duruma katkı sağladığı ifade edilebilir.

2. Şeyh Ali Semerkandî'nin Menkıbe ve Kerametleri

İnsanlar arasında veli olarak kabul edilen kişilere ait menkıbe ve kerametler halk inanç ve uygulamaları açısından önemli bir konuma sahiptir. Nitekim keramet ve menkıbelerle sarmalanmış halk inanç ve uygulamaları tarafından şekillendirilen ve kutsal kabul edilen mekânlar bağlamında gerçekleştirilen ritüelleri ifade eden ziyaret fenomeni, daha çok bu veçhesi ile dikkat çekmekte, hatta kendisiyle ilgili tarihî bilgi ve gerçeklikleri de bu yöne doğru çekmek suretiyle efsaneleştirmekte ve menkıbeleştirmektedir.²⁰

Menkıbe, tasavvuf tarihinde, sufilerin izhar ettiği harikulâde olaylar demek olan, kerametleri nakleden küçük hikâyelerdir. Keramet velilerin en dikkat çeken alâmetleri ve ayrılmaz parçası gibi görülmüştür. Halk hafızasında çeşitli sebeplerle derin izler bırakan veliler etrafında oluşan menkıbeler halkası, suya atılan taşın hâsıl ettiği büyüyen daireler gibi, yüzyıllar içinde genişledikçe genişlemiş ve velilerin gerçek hayatları, tarihî simaları unutulurak her birinin çevresinde bu menkıbe halkalarından oluşan kılıflar örülmüştür.²¹

Efsaneler; genellikle halkın ağzında, şifahî olarak dolaşmak suretiyle şekillenen ve çoğunlukla olağanüstü nitelikler taşıyan hikâyeler olup, tarihî gerçeklikleri de aşmaktadır. Buna karşılık menkıbeler; tarihî gerçeklerle daha çok irtibatlıdır. Üstelik menkıbeler, velilerle ilgili olduğu andan itibaren hayal gücü onları, tarihî gerçekliklerin çok daha ötesinde, olağanüstü özellikler ve unsurlar yükleyerek kutsallaştırmaktadır.²²

Sözlükte “iyi, ahlaklı ve cömert olmak” anlamına gelen keramet, terim olarak “Allah’ın salih, takva sahibi, veli kullarından zuhur eden olağan üstü hal” diye tanımlanır. Tasavvuf geleneğe göre keramet, tıpkı mucize gibi

20 Ünver Günay- Harun Güngör- Vahap Taştan- Huzeyfe Sayım, *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilim Araştırması: Kayseri Örneği*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay., 2001, s. 82; Atasağun, s. 49.

21 Ahmet Yaşar Ocak, *Bir Kültür Kaynağı Olarak Menakıbnameler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992, s. 27- 31.

22 Günay v.d., s. 82; Atasağun, s. 49.

tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağanüstü ve sıra dışı bir olay olup mahiyeti itibarıyla mucizeden farklı değildir; aralarındaki fark meydana geliş şekliyle ilgilidir. Mucize peygamberlerden, keramet tam olarak ona bağlı olan velilerden zuhur eder. Mucize gibi kerametın de yaratıcısı ve hakiki sahibi Allah'tır.²³

Bu bilgi ve tespitler ışığında Şeyh Ali Semerkandî'ye ait pek çok menkıbe ve kerametın halk arasında yaygın olduğu söylenebilir. Kimi zaman başka velilerin menkıbe ve kerametleriyle benzerlik taşıyan ve Türk kültürüne ait pek çok motifi içerisinde barındıran bu menkıbe ve kerametler genel hatlarıyla şu şekildedir:

a. Kurt ile Öküz Menkıbesi

Çamlıdere'de metfun Şeyh Ali Semerkandî, bir gün kırdı sığır güderken, bir kurdun bir öküzü saldırmak üzere hazırlandığını görür. Hemen yakınına vararak kurda: Bu öküzü öldürmek için kimden izin aldın? diye sorar. Bunun üzerine kurt dile gelir: "Ey Allah'ın sevgili kulu, bu öküz benim nasibimdir. Allah'ın izni ile onu öldürüp yiyeceğim." der. O da: "Öküzün sahibine bu durumu anlatayım ki, bundan haberdar olsun, boş yere kimsenin günahını almasın der." ve kurttan bu iş için bir günlük izin ister. Şey Ali Semerkandî akşam olunca öküzün sahibine karşılaştığı manzara ve durumu anlatır. Fakat çok cahil olan adam bu anlatılanları anlamaz ve ertesi günü öküzü yine sürüye gönderir. Kurt aynı şekilde yine gelerek öküzün başına dikilir. Bunu uzaktan takip eden Şeyh Ali Semerkandî, kurdun yanına gelerek, "Mademki bunu yiyeceksin, bari derisine zarar verme de sahibinin bir işine yarasın." der. Bunun üzerine kurt öküzü öldürür ve derisine zarar vermeden etini yer. Akşam öküzün yendiğini fark eden adam durumu Şeyh Ali Semerkandî'den sorar. Fakat onun verdiği bilgilere inanmayarak ertesi gün kadiya şikâyetinde bulunur. Kadı her iki tarafı dinledikten sonra Şeyh Ali Semerkandî'ye kendisinin şahidi olup olmadığını sorar. O da oradaki taş ve ağaçları şahit gösterir. Bunun üzerine o bölgeden büyük bir gürültüyle taş ve ağaçlar şahitlik etmeye kadının yanına gelirler. Bundan çok etkilenen bölge halkı korkudan kaçmaya başlar. Durumu fark eden Şeyh Ali Semerkandî, taş ve ağaçlara seslenerek oldukları yerde durmalarını

23 Uludağ, "Keramet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 2002, C. 25, s. 265.

söyler. Böylece başta davacı ve kadı olmak üzere bölgede yaşayan herkes Şeyh Ali Semerkandî'nin Allah katında sevgili bir kul olduğunu ve bu gösterilerinde onun kerameti olduğunu anlar ve onun himmetine girmek isterler.²⁴ Şeyh Ali Semerkandî'nin Kurt ile Öküz menkıbesinin farklı bir anlatımında ise mahkeme kadısının taşlaşması, şahitlik eden dağın ise kerametle yürümesinin durması anlatılmakta, Kızılcahamam civarında yer alan Durdağı'nın adının bu olayla ilişkili olduğuna inanılmaktadır.²⁵

Bu menkıbede taş ve ağaçlar Şeyh Ali Semerkandî'nin kerametinde bir araç olarak tezahür etmektedir. Çeşitli menkıbelerde de taş bir keramet aracı olarak görülür. Örneğin Çamlıdere'nin Gümele (Kürt) Köyünde bulunan ve yörede ziyarete konu olan Hasan Baba'nın Şeyh Ali Semerkandî ile aynı dönemde yaşadığına inanılır. Menkıbeye göre gidecekleri yere, Şeyh Ali Semerkandî yılanı binit olarak kullanarak, Hasan Baba ise bir taşın sırtında gider.²⁶ Buna benzer bir menkıbe Hacı Bayram-ı Veli ile Şeyh Ali Semerkandî ile ilgilidir. Bu menkıbeye göre bir gün Hacı Bayram-ı Veli Şeyh Ali Semerkandî ile görüşmek, sohbetinde bulunmak ve latifeleşmek ister. Bu amaçla Şeyh Ali Semerkandî'nin bulunduğu Çamlıdere'ye yaya olarak değil bir yılanın üzerine binerek gelir. Çamlıdere'nin kible tarafında yılan üstünde duran Hacı Bayramı Velî'yi ev sahibi olarak Şeyh Ali Semerkandî karşılar. Ancak daha önce bu durumu hisseden Şeyh Ali Semerkandî Hacı Bayramı Velî'yi bir taş (kayaya) binerek karşılar. Hacı Bayramı Velî kendini karşılamaya gelen Şeyh Ali Semerkandî'yi taş üstünde görünce irkilir. Şeyh Ali Semerkandî ona şöyle seslenir: “Kardeşim ya Bayram! Canlı hayvanı kim olsa üzerine binip yürütür. Marifet cansız mahlûku binip böyle yürütmektir.” der. Bu şekilde Hacı Bayram-ı Velî Şeyh Ali Semerkandî'nin velayet yetkisinin genişliğini ve gücünün büyüklüğünü anlamış olur. Bu olayın gerçekleştiği yerin Çamlıdere'nin kible tarafında Ankara istikametindeki patika yolun üzerinde olduğu, Şeyh Ali Semerkandî'nin binip yürüttüğü kayanın da sabit olarak durduğu ve “Dua Taşı” adıyla bilindiği rivayet edilir.²⁷

Bu tarzda diğer bir örnek Hacı Bayramı Velî ile Ankara'nın Memlik

24 Erdem Ağaoğlu, s. 41; Hüseyin Aşık, Şeyh Ali Semerkandî Hayatı ve Menkıbeleri, Ankara: Semih Ofset, 2008, s. 57- 59.

25 Arık, “Kızılcahamam ve Çevresinde Taşla İlgili İnanışlar”, 100. Yılında Yabanabad'dan Kızılcahamam'a Sempozyumu”, 07-08 Kasım 2015, Kızılcahamam, Ankara, s. 426- 429;

26 Arık, “Kızılcahamam ve Çevresinde Taşla İlgili İnanışlar”, s. 429.

27 Aşık, s. 195- 196.

köyünde metfun Abalı Dede ile ilgilidir. Bu menkıbeye göre Hacı Bayram-ı Velî ve müritleri kümes hayvanlarını, Abalı Dede ve müritleri ise mala, çekiç, kürek, testere ve keseri binek olarak kullanırlar.²⁸

Ayrıca Hacı Bektaşî Velî'ye dair bir menkıbede onun taş binerek bir yerden bir yer gittiği ve onun bindiği taşın "At Taşı" adıyla Hacı Bektaş köyünde mevcut olduğu rivayet edilir.²⁹

Bu menkıbelerde temas edilen kerametler ve gerçekleşen olaylar benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla bu tür kerametler velilerin Allah katındaki yerini ve değerini vurgulayan örnekler ve ölçütler olarak halk arasında anlatılmakta ve teveccüh görmektedir.

b. Çekirge/Sığırcık Suyu Menkıbesi

Şeyh Ali Semerkandî Çankırı Eskipazar bölgesine hicret eder ve çobanlık yapmaya başlar. Eskipazar ilçesi Sadeyaka Köyü yakınında bulunan çeşmeye abdest almak için gelir. Köyün kadınları ise çeşme başında buğday yıkarlar. Şeyh Ali Semerkandî bu kadınlardan abdest almak için su ister. Çeşme başında bulunan kadınlar ona su vermedikleri gibi hakaret ederler. Bu üzücü olay üzerine ve namaz vakti de daraldığı için Şeyh Ali Semerkandî elindeki asayı yere vurur. Vurduğu yerden ırmak büyüklüğünde su fışkırır. Bu suyu gören çeşme başındaki kadınlar ona gelerek, bu suyun mahsullerine ve arazilerine zarar vereceğini, hemen bu suyun kesilmesini isterler. Hatta kendisini sihirbazlıkla suçlarlar. Kadınların bu davranışına üzülen Şeyh Ali Semerkandî suya "Dur ya mübarek! Bunlara iyilik yaramaz. Çıktığın yerden geri bat, kuruyup gitme. Çık yine bat, olduğun yerde sakın ol. Haşerelerin imhasına vesile ol." der. Onun emrine uygun hale gelen bu su günümüzde Sadeyaka Köyü Şıhlar Mahallesi yakınındadır. Bu suya halk arasında "Çekirge" veya "Sığırcık Suyu" adı verilir.

Farklı rivayetlerin mevcudiyetiyle birlikte o yıllarda Osmanlı'nın başkenti Bursa şehrini ve civarını çekirgeler istila eder. Tarım alanlarına ve bahçelere büyük zarar verir. Kıtık baş gösterir ve ölümler artar. Osmanlı padişahının Bursa'daki "Has Bahçesi" ne de çekirgeler musallat olur. Bu afetten kurtulmak için çareler aranırken Şeyh Ali Semerkandî'ye müracaat

28 Refik Turan, Fatma Ahsen Turan, Abdülkerim Erdoğan, *Horasan'ı Anadolu'ya, Anadolu'yu Balkanlara Bağlayan Mana Önderi Hacı Bayram-ı Velî*, Ankara: Semih Ofset Matbaacılık, 2016, s. 282-283.

29 Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968, s. 145.

edilir ve o Has Bahçe'ye girince elindeki suyu bir kaba boşaltır, bu kabı da bir ağaca asar ve dua eder. Bir bulut görüntüsünde sığırcık kuşları gelir ve bahçedeki çekirgeleri yer. Bahçe çekirgelerden tamamen temizlenir. Dönemin padişahı, saray erkânı ve şehirdeki diğer âlimler şeyhe karşı hürmet gösterir, halkın büyük teveccühü ile karşılaşır. Kendine yapılan çeşitli teklifler karşısında Şeyh Ali Semerkandî padişaha “Çamlıdere havalisindeki tebaanız çok fakirdir. Onları, askerlik ve toprak kirası mükellefiyetinden muaf tutmanızı arzu ediyorum.” der. Padişah bu isteği kabul eder ve derhal bir ferman yazdırarak, bundan sonra Çamlıdere havalisinde bulunan kimselerin askerlik yapmayacağını, toprak kirasının da alınmayacağını bildirir.³⁰

Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde mevcut olan 15 Eylül 1839 tarihli Sultan Abdulmecit tarafından Şeyh Ali Semerkandî'nin evlatlarına verilen beraat ve I. Abdulhamit tarafından Şeyh Ali Semerkandî'nin evlatları hakkında yazdırılan 1777 tarihli ferman da söz konusu imtiyazlara temas ederek konunun tarihiliğini pekiştirmektedir.³¹ Ayrıca Şeyh Ali Semerkandî'nin hatırasına Bursa'da “Çekirge Hamamları”nın olduğu yere Çekirge semti denildiği rivayet edilir.³²

Çeşitli rivayetlerde farklı coğrafyalarda Çekirge suyunun mevcudiyetine işaret edilir. Örneğin İsfahan ile Şiraz arasındaki bir yerden çıktığı rivayet edilen su için Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (1703- 1780) Marifetname adlı eserinde şu bilgiler yer alır: “İsfahan ile Şiraz arasında bir su çıkar ki, Allah'ın şaşılabilecek sanatlarından. Sığırcık suyu ismiyle meşhurdur. Mahsulleri yiyen çekirge saldırısına uğrayan bir yere, bir kimse o sudan bir damacana doldurup arkasına bakmadan ve yere koymadan getirirse, o suya çok sayıda sığırcık gelip, o çekirgeleri öldürdüklerini tevatür ile naklederler.”³³ Söz konusu bu suyun İsfahan'ın güneyinde bulunan Semirom'da olduğu ve buraya yaklaşık otuz kilometre uzaklıkta “Çekirge Suyu” isminde bir kasabanın yer aldığı belirtilir. Ayrıca Çekirge suyunun Anadolu'nun Konya, Kırşehir ve Çorum gibi bölgelerinde de mevcut olduğuna yönelik çeşitli rivayetler söz konusudur.³⁴

30 Bkz. Erdoğan, s. 40- 45; Aşık, s. 61- 63; Şahin, s. 72.

31 Erdoğan, s. 32, 70- 72.

32 Erdoğan, s. 45.

33 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, Terc. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yay., 1999, s. 236.

34 Alpaslan Demir, “Osmanlı Devleti'nde Haşerelere Karşı Bir Önlem: Çekirge Suyu”, *Erdem Dergisi*, S. 67, Aralık 2014, s. 36.

Genel olarak sular kutsiyetini çeşitli şekillerde kazanır. Bunlardan bazıları bir velî ile irtibatlı olabilirken bazıları haklarında anlatılan efsaneyle ilişkili olarak kutsal kabul edilir. Bazıları ise yakınında bulunduğu mezar, ağaç ve taşla ilişkilendirilip kutsal olarak kabul edilir. Bu suların şifa verme ve farklı ihtiyaçları giderme gibi çeşitli özellikleri olduğuna inanılır. Ayrıca kutsallık atfedilen bu suların ticarî amaçla satılmasına, tuvaletlerde ve gusûl abdesti alma işlemlerinde kullanılmasına izin verilmeyen yönleri de vardır.³⁵

Türk halk kültüründe zemzem suyu, kutsallığını korumaya devam ederken diğer taraftan çeşitli yerlerde kutsal kabul edilen sular da gündelik yaşamda yer almaktadır. Bu bağlamda Çekirge veya Sığircık suyunun kutsallığının Şeyh Ali Semerkandî'ye dayandığı, haşereleri önleme özelliğine sahip olduğuna inanıldığı ve özellikle Osmanlı'da haşerelerle mücadelede³⁶ dini bir uygulama olarak rol aldığı görülür.

c. Fırına Atılma Menkıbesi

Şeyh Ali Semerkandî'nin halk arasında en çok bilinen menkıbelerinden birisi fırına atılmasıyla ilgilidir. Teferruatlarına temas edilmeyen bu menkıbeye göre Şeyh Ali Semerkandî içi ateş dolu fırına girip (veya girdirilip) oturur ancak yanmaz. Fırından sapasağlam çıkar. Dolayısıyla bu menkıbeye göre Şeyh Ali Semerkandî'nin ateşte yanmadığını gören ve onun büyüklüğünü takdir eden kişiler, onun yanında olup ondan müstefit olurlar.³⁷

(Hz.) İbrahim'in ateşe atılmasını hatırlatan bu menkıbeye benzer menkıbeler halk arasında oldukça yaygındır. Örneğin Hacı Bayram-ı Velî'nin vefatından sonra halifelliğini Akşemseddin'e (1389- 1459) mi yoksa Ömer Dede Sikkini'ye mi bıraktığına ilişkin farklı görüşler ışığında onun evinin avlusunda büyük bir ateş yaktırdığı, sırtında hırka, başında taç olduğu halde ateşe girdiği, bir müddet sonra ateşten çıkınca hırka ve tacın yandığı, fakat kendisine bir şey olmadığı şeklinde bir menkıbe rivayet edilir.³⁸

Genel anlamda velilerin ateşe dair kerametleri yalnızca ateşe atıldıkları

35 Günay v.d., s. 80; Atasâğun, s. 47.

36 Osmanlı'da haşerelerle mücadelede sığircık/çekirge suyunun ne şekilde kullanıldığına yönelik ayrıntılı bilgi için bkz. Demir, s. 33- 45.

37 Aşık, s. 125.

38 Haşim Şahin, "Ömer Dede Sikkini", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., C. 34, s. 56.

veya ateşe girdiklerinde yanmamalarıyla ilgili değildir. Ateşten su çıkarma, ağzından ateş çıkarma, elinde kor tutma, ateş ile pamuğu bir arada tutma, yanan odundan ağaç çıkarma velilerin ateşe hükmetme çeşitlerinden bazılarıdır. Velilerin ateşe hükmetmeleri, veliliklerinin ispatı için olduğu kadar, kendi aralarında üstünlük kurlmaları ya da daha fazla keramet sahibi olduklarını göstermek için de bir kıstas sayılır.³⁹ Dolayısıyla Şeyh Ali Semerkandî'nin söz konusu menkıbesini halk arasında veliliğinin ispatı bağlamında rivayet edildiğini düşünmek mümkündür.

2. Şeyh Ali Semerkandî Ekseninde Gelişen Halk İnanç ve Uygulamaları

Genel anlamda kendilerinde insanüstü ilâhî güç ve kudretlerin bulunduğu inanılan, birtakım mezarların, türbelerin ve ağaç, su, dağ, taş vb. gibi mevkilerin çeşitli amaç ve usullerle ziyaret edilmesi bu inanç ve uygulamaları benimseyenler için oldukça önemlidir. Çünkü insanları buralara cezbeden şey, onlarda bulunduğu inanılan manevi güç, feyiz ve bereket veya kutsalın, onunla birtakım ritüel usullerle temasa geçilmesi halinde insanlara faydasının dokunacağına inanılmasıdır.⁴⁰ Bu bağlamda Şeyh Ali Semerkandî'nin hayatı, menkıbe ve kerametleri ekseninde çeşitli inanç ve uygulamaların ortaya çıktığı görülür. Hollandalı din bilimcisi William Brede Kristensen'in (1867- 1953) "İnanan daima haklıdır."⁴¹ ilkesinden hareketle bu inanç ve uygulamaların gerçekliği (doğru olup olmadığı ve dinîliği veya dindışılığı) paranteze alınarak, burada inanan açısından bu inanç ve uygulamaların ne anlam ifade ettiği ortaya konmaya gayret edilecektir. Bu noktada Şeyh Ali Semerkandî ekseninde günah ölçme ve haşerelerle mücadeleyle ilgili inanç ve uygulamalara temas edilecektir.

a. Günah Ölçmeyle İlgili İnanç ve Uygulamalar

Şeyh Alî Semerkandî ekseninde gelişen en dikkat çekici inanç ve uygulama delikli taş ve sacayağıyla yapılan günah ölçme işlemiyle ilgilidir.

39 Satı Kumartaşlıoğlu, "Alevi Bektaşî Menakıbnamelerinde Ateş", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 2013, S. 5, s. 282- 283.

40 William Brede Kristensen, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, Trans. John B. Jarman, Netherlands: The Hague, 1960, s. 14.

41 Atasâğun, s. 35.

Öncelikle delikli taşla ilgili inanışlar ele alındığında Türk kültüründe bu tarz inanışların oldukça yaygın olduğu söylenebilir. Bu bağlamda çeşitli niyet, amaç ve inanışlarla delikli taşların kullanıldığı ve Anadolu'nun farklı bölgelerinde delikli taşların yer aldığı ifade edilebilir. Bunlardan birisi de Şeyh Ali Semerkandî'ye dayandırılan delikli taştır.⁴²

Hikmet Tanyu "Türklerde Taşla İlgili İnançlar" adlı eserinde bu taştan "Kayayı Şerif" olarak bahseder ve şu bilgilere yer verir: "Çamlıdere ilçesindeki bu taş saygıyla ziyaret edilirdi. Müftü tarafından kındırılmış ve bazı kimseler müftüye kızmışlardır."⁴³

Tanyu, Ankara çevresindeki incelemelerinde taşla istikbali öğrenmek inancının bulunduğuna işaret eder. Bu taşla istikbali öğrenme işinin, taş yapıştırma, delikli taş ortasından veya iki taş sütun arasından, iki taş, kaya arasından geçme olduğu gibi taş döndürme, taş çevirme suretiyle de olduğunu belirtir.⁴⁴

Tanyu'nun istikbali öğrenme olarak bahsettiği konu Çamlıdere özelinde delikli taşta günahın ölçülmesine yönelik inanç ve uygulamayla ilgilidir. Çamlıdere'de taş ile ilgili halk inanışlarının başında gelen bu taş Şeyh Ali Semerkandî'nin kabrinin içerisinde yer aldığı ilçe kabristanının etrafında yer almaktaydı. Halk inançları açısından bu taş günah ölçe bir alet veya günah ölçe olarak görülmekteydi. Bu taşın içinden geçenlerin günahının az veya olmadığına, geçemeyenlerin günahının çok olduğuna inanılmaktaydı. Tanyu'nun işaret ettiği gibi bu taş, uygulamalarda bazı hoş olmayan tavırların ortaya çıktığı gerekçe gösterilerek 1960'lı yıllarda dönemin ilçe müftüsü tarafından kındırılmıştır. Ayrıca bu uygulamaya kadınların daha çok itibar ettiği belirtilmektedir.⁴⁵

Bu bağlamda Anadolu topraklarında istikbali görme veya günah ölçme inancıyla ilgili en meşhur taşın, Nevşehir'in Hacı Bektaş ilçesinde yer alan delikli taş olduğu söylenebilir. Bu delikli taş Hacıbektaş ziyaretine gelenlerin kesinlikle uğradıkları ve kayanın üst bölgesindeki dar oyuguğun

42 Arık, "Kızılcahamam ve Çevresinde Taşla İlgili İnanışlar", s. 429.

43 Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, s. 102.

44 Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967, s. 156.

45 Bkz. Mustafa Erdem, "Kızılcahamam ve Çamlıdere'de Halk İnanışları ve Dini Hayat", *Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam- Çamlıdere Yöresi*, Ankara: Semih Ofset, 1997, s. 105; Mehmet Mandaloğlu, "Türk Kültür Tarihi Açısından Çamlıdere'de Halk İnanışları", *Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Geçmişten Günümüze Çamlıdere Sempozyumu*, 17 Haziran 2013-Çamlıdere, Kayseri: Yağmur Ofset, 2013, s. 31.

içinden geçmeye çalıştıkları bölümdür. Halk arasında oyuktan günahı olan insanların geçemediği şeklinde bir inanç yaygındır.⁴⁶

Şeyh Ali Semerkandî'ye dayandırılan ve insanların günahsızlığını veya günahkârlığını ölçen bir alet veya günah ölçer olarak değerlendirilen ikinci husus sacayağıyla ilgilidir. Bir eşya olan sacayağı, üzerine tencere, tava gibi şeyler koymaya yarayan, ateş üzerine oturtulan, üçayaklı çember veya üçgen biçimindeki demir desteği ifade eder.⁴⁷ Sacayağı Şeyh Ali Semerkandî'nin eşyalarından birisidir ve onun keramet alametlerinden birisi olarak kabul edilir. Berçin Çatak'tan başka bir rivayette Horasan'dan attığında Çamlıdere'ye düşmüş, bir ayağı kırılmış ve o günden itibaren onun Çamlıdere'de kalmasına neden olmuştur. Delikli taş örneğinde olduğu gibi bir dönem günah ölçme amacıyla kullanılmıştır. Günümüzde nerede olduğuyula ilgili bir bilgi mevcut değildir.⁴⁸ Ancak Şeyh Ali Semerkandî'nin türbesinin giriş tarafında bir camekân içerisinde sembolik anlamda bir sacayağı sergilenmektedir.

Genel anlamda sacayağı Türk kültürünün önemli motiflerinden birisidir ve onun değişik yerlerde bazen benzer bazen de farklı inanç ve uygulamalara kaynaklık ettiği görülür. Örneğin Kızılcahamam'ın Hıdırlar köyünde bulunan Horasanlı Abdullah Türbesi'ne ait sacayağı günah ölçer olarak kullanılmıştır. Nitekim insan vücudu baştan itibaren sacayağı içinden geçerse o kimsenin günahsız olduğuna, aksi halde günahkâr olduğuna, hatta günahı olan zayıf kimseleri bile sacayağının sıkacağına inanıldığı rivayet edilir.⁴⁹ Diğer bir örnekte ise sacayağı soyun sürdürülmesi, belaların denize atılması, döllemenin bu mevsimde başlaması ve toprağın bereketlenmesi amacıyla yapılır. Bu amaçla Giresunlular tarafından "Uluslararası Karadeniz Aksu Festivali"nde yaşatılan "sacayağından geçme töreni" gerçekleştirilir.⁵⁰

Türk kültüründe günah ölçümüyle ilgili benzer inanç ve uygulamaları ya da anlayışları daha da çoğaltmak mümkündür. Örneğin halk arasında, gök kuşağının altından geçebilenlerin günahlarının affedileceği inancı

46 İbrahim Çifçi- İbrahim Kova, "İnanç Turizmi Kapsamında Hacı Bektaş Veli Dergâhına Yönelik Bir Araştırma", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2016, s. 194.

47 Komisyon, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, C. II, s. 1877.

48 Bkz. Aşık, s. 159- 161; Erdem, s. 106; Mandaloğlu, s. 30.

49 http://www.inceozkoyu.org/index.php?option=com_content&task=view&id=38&Itemid=0, (02. 04. 2017).

50 Kerime Üstünoğlu, "Giresun'da Yaşatılan Sacayağından Geçme Geleneginde 'Sacayağı' ve 'Üç' Ne Anlatıyor?", *Bilig*, Kış / 2010, S. 52, s. 183.

da vardır. Dolayısıyla bu inanç ve uygulamaların temelinde, bir âlemde başka bir âleme geçme düşüncesinin yattığı ve bu durumun yeni bir âleme, yeni bir ruhi kimlikle girme inancının ve ümidinin bir göstergesi olduğu kabul edilebilir.⁵¹

b. Haşerelerle Mücadele ile İlgili İnanç ve Uygulamalar

Şeyh Ali Semerkandî'nin ününün Çamlıdere dışına taşınmasının temel nedeni kendisine atfedilen başta çekirge felaketi olmak üzere zamanın haşerelerle mücadele yöntemlerinden birisi olarak kabul edilen çekirge veya sığırcık suyuyla ilgili inanç ve uygulamalardır.

Çekirge afeti, bir haşere türü olan çekirgenin belli bir alanda yüksek popülasyona ulaşması sonucu sarsıcı çevresel zararlar vermesi şeklinde karakterize edilebilecek bir tabiat olayıdır. Başta Osmanlı Arşivi olmak üzere kaynaklarda istila, felaket, salgın gibi ifadelerle de adlandırılan bu sorun günümüzde kullanılan teknik araçlar ve kimyasallar sayesinde geçmişteki yıkıcı etkisini kısmen kaybetmiştir. Ancak tarihsel perspektifte bu afetin etkisi, geride bırakılan yüzyılların teknik koşulları göz önünde bulundurulduğunda çarpıcı boyutlardadır. Bu nedenle Şeyh Ali Semerkandî'ye atfedilen çekirge suyu çekirge afetiyle mücadele de manevi bir yöntemi temsil etmekte ve tarihi kayıtlarda bu yöntemle başvurulduğu açık bir şekilde görülmektedir.⁵² Öyle ki Osmanlı döneminde Asya, Avrupa ve Afrika kıtasında bulunan Osmanlı vilayetleri ile diğer Müslüman devletlerce kullanıldığı belgelerde yer almaktadır.⁵³

Şeyh Ali Semerkandî'ye atfedilen "Sığırcık/Çekirge Suyu", Osmanlı döneminde ilk resmi tescilli su olma özelliğini taşır. Bu suyun tasarrufu da padişah beratı ile evlatlarına verilir. Çeşitli olumsuzlukları engellemek amacıyla Sultan III. Ahmet tarafından bir ferman verilerek, Şeyh Ali Semerkandî'nin evlatlarına tanınan ayrıcalıklar, önceden olduğu gibi devam eder.

51 Bkz. Yaşar Kalafat, "Türklerde Bereket Motifi", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Kasım 1997, s. 131- 132; Alaattin Uca, "Kaybolmuş Folklorik Geleneklerimizden Biri: "Delikli Taş", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 21, Erzurum, 2003, s. 166.

52 Serkan Yazıcı, "İzmit Sancağı'nda Çekirge Felaketleri (1891-1914)", *Uluslararası Karamürsel Alp ve Kocaeli Sempozyumu*, Kocaeli 2016, s. 849-850.

53 Erdoğan, s. 82; Selahattin Satılmış, "Çekirge Afetlerini Önlemek İçin Kullanılan Doğal Bir Yöntem: Sığırcık Suyu ve Sığırcık Kuşları", *Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Geçmişten Günümüze Çamlıdere Sempozyumu*, 17 Haziran 2013- Çamlıdere, Kayseri: Yağmur Ofset, 2013, s. 154.

Sığircık suyu kuyusu günümüzde, Karabük ili Eskipazar ilçesi Sadeyaka Köyü'ne bağlı Şeyhler (Şihlar) Mahallesi yakınında bulunmaktadır. Şeyh Ali Semerkandî'ye atfedilen bu su, özellikle tarım alanlarına musallat olan çekirge istilasında kullanılır.⁵⁴

Günümüzde resmi yollarla değil bireysel müracaatlarla kullanılan bu suyun çekirge afetine ve haşerelere yönelik kullanım şekli şu şekilde izah edilir: Sığircık suyuna ihtiyaç duyan şahıslar ilk olarak Çamlıdere'de bulunan Şeyh Ali Semerkandî'nin türbesini ziyaret eder. Onun ruhuna Yasin okunur ve dua edilir. Çamlıdere'de Şeyh Ali Semerkandî'nin manevi evlatları arasından kura çekilir. Kura kime çıkarsa suyu isteyenler onu yanlarına alarak Eskipazar ilçesi Şihlar Köyü'ne giderler.

Sığircık Suyu kuyusunun bulunduğu yerde Allah rızası için kurban kesilir. Sığircık suyunu almaya yetkili olan kişi kuyudan usul ve erkânına göre suyu alır ve bir kaba koyar. Alınan su, yetkili kişi ile birlikte afet bölgesine nakledilir. Yetkili kişi suyu aldıktan sonra Şihlar köyünden afet bölgesine gitmek üzere ayrılır ve dönüp arkasına bakmaz. Suyu devamlı yanında taşır ve yere koymaz. Yolculuk esnasında Sığircık kuşlarının görevliyi uçarak takip ettikleri rivayet edilir.

Afet mahalline varılınca görevli ile yöre halkı toplanarak tekbirler getirerek dolaşılır. Sığircık suyu, başka kaplara paylaştırılarak mahallin mescit veya camisinin minber ve minaresine konur. Allah rızası için Yasin suresi okunur ve dua edilir. Sudan bir miktar ayrılarak içmek isteyenlere ikram edilir. Bu merasimden sonra bölgeye gelen sığircık kuşları tarafından zararlı haşere (çekirge, bambul, kımıl vb.) yok edilir.⁵⁵

Halk inanç ve uygulamaları açısından önemi nedeniyle sığircık suyuna saygılı davranılması gerektiği inancı hâkimdir. Bu nedenle sığircık suyuyla abdest alınmaz ve yıkanılmaz. İçilmesine izin verilmekle birlikte belden aşağıya sürmek saygısızlık olarak kabul edilir.⁵⁶

Tarih içerisinde çekirge suyu haşerelerle mücadelede sadece Anadolu'da kullanılan bir yöntem değildir. Örneğin Sığircık ya da çekirge suyu olarak bilinen suyun kendi inançları çerçevesinde Hristiyanlar tarafından da kullanıldığı bilinmektedir. 1473 yılında Kıbrıs kralı, iki Ermeni'yi "çekirge kuşları" ya da "Muhammed'in kuşları" olarak bilinen kuşları kendine çeken

54 Erdoğan, s. 69- 70.

55 Bkz. Erdoğan, s. 82; Aşık, s. 147- 149.

56 Aşık, s. 147

suyu getirmeleri için İran'a göndermiştir. 1507 yılında da benzer yöntem kullanılmıştır. Bu suyun, Tebriz'in güneydoğusunda Çerç şehrinde bulunduğu rivayet edilmektedir.⁵⁷

Çamlıdere ve çevresinde haşerelerle mücadelede kullanılan ikinci yöntem Şeyh Ali Semerkandî'nin türbesinin etrafından toplanan toprağın kullanımıyla ilgilidir. Nitekim halk arasında türbenin etrafından toplanan toprağı haşerelerin istila ettiği bahçe veya tarlaya serpmekle, haşerelerin zararlarından kurtulmanın mümkün olduğuna inanılır. Dolayısıyla bu yörede Çekirge suyunu temin etme imkânı olmadığı durumlarda bu yöneme başvurulduğu görülmektedir (K. K: 1, 2).

Sonuç

Şeyh Ali Semerkandî hayatı, keramet ve menkıbeleri doğrultusunda tasavvuf geleneğindeki klasik bir "veli" portresini sunmaktadır. Bu doğrultuda o büyük ölçekte Konya ile Mevlâna, Ankara ile Hacı Bayram-ı Veli ve İstanbul ile Eyüp Sultan özdeşleştiği gibi küçük ölçekte Çamlıdere ile özdeşleşmiş hatta bu ilçenin ismine (Şeyhler-Şihlar) kaynaklık etmiş bir karakterdir.

Şeyh Ali Semerkandî'nin menkıbe ve kerametlerinde taş, ağaç, ateş ve su gibi Türk kültürünün temel motiflerini oluşturan öğeler baskın bir rol oynamaktadır. Bu durum onun şahsında veliliğin karakteristik özelliklerinin ne olduğuna ve halk inanç ve uygulamalarının ne şekilde ortaya çıktığına yönelik önemli bilgiler sunmaktadır.

Şeyh Ali Semerkandî'ye atfedilen çekirge suyu ondan günümüze haşerelerle mücadelede halk inanç ve uygulamaları açısından önemli bir yere sahiptir. Nitekim arşiv belgelerinde hem Şeyh Ali Semerkandî'ye hem de çekirge suyuna yönelik tarihi bilgilerin yer alması onun tarihi karakterini pekiştirmekte ve inananların ona yönelik daha fazla rağbet ve sevgi göstermesine neden olmaktadır. Bu durum Şeyh Ali Semerkandî'nin Çamlıdere'nin dini ve kültürel hayatının odağında yer almasıyla sonuçlanmaktadır.

Dinler tarihi açısından Şeyh Ali Semerkandî örneği araştırmacılara, karşısındakini tam anlamıyla veya öncekinden daha iyi anlamak amacıyla

57 Ronald C. Jennings, "The Locust Problem in Cyprus", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 2, Vol. 51, 1988, s. 282- 283 (Alpaslan Demir, "Osmanlı'da Haşerelere.", s. 35'den naklen).

bütün önyargıları paranteze almanın ve çeşitli sorunlar karşısında birtakım manevi yöntemlere başvurana empatiyle yaklaşmanın gerekliliğini ve önemini ortaya koymaktadır.

Şeyh Ali Semerkandî'nin hayatı, menkıbeleri, kerametleri ve kendi ekseninde gelişen halk inanç ve uygulamaları Anadolu'daki Türk kültürünün özellikleri hakkında çeşitli bilgiler sunmaktadır. Dolayısıyla ona yönelik Tasavvuf, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi ve Dinler Tarihi gibi bilim dalları açısından yapılacak araştırmaların faydalı olacağı belirtilebilir.

Kaynakça

- Arık, Durmuş, “Kutsal Kişi”, *Dinler Tarihi*, Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013, s. 73- 114.
-, “Kızılcahamam ve Çevresinde Taşla İlgili İnanışlar”, *100. Yılında Yabanabad'dan Kızılcahamam'a Sempozyumu*, 07-08 Kasım 2015, Kızılcahamam, Ankara, s. 411- 434.
- Aşık, Hüseyin, Şeyh Ali Semerkandî Hayatı ve Menkıbeleri, Ankara: Semih Ofset, 2008.
- Ataşağın, Galip, “Ziyaret Fenomeni”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, S. 21, s. 33- 60.
- Atay, Hüseyin, “Kur'an-ı Kerim ve Kutsiyet”, *AÜİFD*, Ankara 1985, C. XXVII, s. 1- 30.
- Cox, James L., *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, New York: The Continuum International Publishing Group, 2006.
- Çınar, Hüseyin, “Osmanlılar Zamanında Yabanabad (Kızılcahamam-Çamlıdere) Kazasında Kurulmuş Olan Vakıflar”, *Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam-Çamlıdere Yöresi*, Ankara: Semih Ofset, 1997, s. 52- 53.
- Çifçi, İbrahim- Kova, İbrahim, “İnanç Turizmi Kapsamında Hacı Bektaş Veli Dergâhına Yönelik Bir Araştırma”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2016, s. 183- 217.
- Demir, Alpaslan, “Osmanlı Devleti'nde Haşerelere Karşı Bir Önlem: Çekirge Suyu”, *Erdem Dergisi*, Sayı: 67, Aralık 2014, s. 33- 45.
- Demirci, Kürşat, “Kutsiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 2002, C. XXVI, s. 495- 496.
- Erdem, Mustafa, “Kızılcahamam ve Çamlıdere'de Halk İnanışları ve Dini Hayat”, *Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam- Çamlıdere Yöresi*, Ankara: Semih Ofset, 1997, s. 103- 113.

- Erdem Ağaoğlu, Zeynep, *Dini Ziyaret Yerleri ve Halk İnanışları Açısından Kızılcahamam- Çamlıdere*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Erdoğan, Abdülkerim, *Şeyh Ali Semerkandî ve Sığircık Suyu*, Reyhan Yay., Ankara- 2010.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet , "Tanrı", *Dinler Tarihi*, Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013, s. 39- 71.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, Terc. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yay., 1999.
- Güç, Ahmet, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, (Sempozyum: 8-9 Kasım 1996), Ankara, 1998, s. 337- 354.
-, "Kuran'da Kutsallık Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, S. 9, C. 9, s. 245- 252.
- Günay, Ünver- Güngör, Harun- Taştan, Vahap – Sayım, Huzeyfe, *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilim Araştırması: Kayseri Örneği*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay., 2001.
- Harman, Ömer Faruk, "Aziz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 1991, C. IV, s. 332.
- http://www.inceozkoyu.org/index.php?option=com_content&task=view&id=38&Itemid=0, (02. 04. 2017).
- Jenings, Ronald C., "The Locust Problem in Cyprus", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 2, Vol. 51, 1988, s. 279- 313.
- Kalafat, Yaşar, "Türklerde Bereket Motifi", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Kasım 1997, s.131- 132.
- Komisyon, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük (I-II)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.
- Kumartaşlıoğlu, Satı, "Alevi Bektaşî Menakıbnamelerinde Ateş", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 2013, S. 5, s. 277- 290.
- Kristensen, William Brede, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, Trans. John B. Jarman, Netherlands: The Hague, 1960.
- Mandaloglu, Mehmet, "Türk Kültür Tarihi Açısından Çamlıdere'de Halk İnanışları", *Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Geçmişten Günümüze Çamlıdere Sempozyumu*, 17 Haziran 2013- Çamlıdere, Kayseri: Yağmur Ofset, 2013, s. 24- 41.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Bir Kültür Kaynağı Olarak Menakıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- Satılmış, Selahattin, "Çekirge Afetlerini Önlemek İçin Kullanılan Doğal Bir Yöntem: Sığircık Suyu ve Sığircık Kuşları", *Tarihi ve Kültürel Yönleriyle*

- Geçmişten Günümüze Çamlıdere Sempozyumu*, 17 Haziran 2013- Çamlıdere, Kayseri: Yağmur Ofset, 2013, s. 144- 163.
- Söderblom, Nathan, “Holiness”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh- 1908, C. VI, s.731- 741.
- Şahin, Haşim, “Ömer Dede Sikkini”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., C. 34, s. 55- 56.
- Şahin, Kamil, “Kızılcahamam ve Çamlıdere Bölgesinde Yetişen Mutasavvıf ve Âlimler”, *Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam- Çamlıdere Yöresi*, Ankara- 1997, s. 70- 77.
- Tanyu, Hikmet, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
-, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Uludağ, Süleyman, “Velî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 2013, C. 43, s. 25- 28.
-, “Kerâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 2002, C. 25, s. 265- 267.
- Turan, Refik- Turan, Fatma Ahsen- Erdoğan, Abdülkerim, *Horasan’ı Anadolu’ya, Anadolu’yu Balkanlara Bağlayan Mana Önderi Hacı Bayram-ı Veli*, Ankara: Semih Ofset Matbaacılık, Ankara- 2016.
- Uca, Alaattin, “Kaybolmuş Folklorik Geleneklerimizden Biri: “Delikli Taş”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 21, Erzurum, 2003, s. 163- 167.
- Üstünoğlu, Kerime, “Giresun’da Yaşatılan Sacayağından Geçme Geleneğinde ‘Sacayağı’ ve ‘Üç’ Ne Anlatıyor?”, *Bilgi*, Kış / 2010, S. 52, s. 181- 194.
- Yazıcı, Serkan, “İzmit Sancağı’nda Çekirge Felaketleri (1891-1914)”, *Uluslararası Karamürsel Alp ve Kocaeli Sempozyumu*, Kocaeli 2016, s. 849- 858.

Kaynak Kişiler

- K.K.:1, Kemal Özcan, 1951 doğumlu, ilköğretim mezunu, emekli, Çamlıdere ilçesine bağlı Muzrupağacın Köyü’nde ikamet etmekte.
- K.K.:2, Kemankız Özcan, 1953 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı Çamlıdere ilçesine bağlı Muzrupağacın Köyü’nde ikamet etmekte.

ANKARA’NIN MANEVİ COĞRAFYASINDA ORTA ASYALI SÛFİLER



SAİDA DARİEVA

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi
e-posta: saidatiu@mail.ru

Özet

Başta Türk boyları olmak üzere, çeşitli toplulukların İslamiyet’i tanımalarında Türk sûflerinin katkıları unutulmazdır. Bu sûfler ve onların eğitim verdikleri mürit ve dervişleri, Orta Asya’dan başlayarak, Afrika ve Mağrip ülkelerine kadar İslam Medeniyetini ve tasavvufunu yaymak için olağanüstü çaba sarf etmişlerdir. Bu tasavvuf hareketi bazı Batılı araştırmacıların iddia ettikleri gibi sadece mistik akım değil, hem şeriat hem edep kurallarını içeren kendine özgü bir eğitim sistemi idi. Bu hareket, Türkler ve diğer milletler arasında derin ve güçlü bir iman uyandıran hayat tarzı olarak adapte olmuştur dersek, bu ifade hakikatten pek de uzak sayılmaz.

Osmanlı devletinin kuruluşuna damga vuran Orhan Bey, Şeyh Edebali, Tursun Fakih, Abdal Musa, Geyikli Baba ve başka sûfî dervişlere çevresinde özel yer vermiş ve çeşitli durumlarda onlara müracaatta bulunmuştur.

Türklerin Anadolu'ya gelip yerleşmeleri ilk olarak fıkri faaliyetle gerçekleşmişti. Yesevî dervişlerinin bölgenin her noktasında kurdukları ve eğitim merkezi olarak hizmet ettikleri tekkelerin bu konuda payı büyüktür. Orta Asya'dan gelen sufiler bölgenin hem siyasî, hem manevî hayatının renklenmesinde ve kuşakların dinî eğitimlerinde unutulmaz bir payları vardır. Moğol istilâsı önünden kaçan çok sayıda Orta Asyalı âlim, edip, şair, mutasavvîf ve sanatkâr, Anadolu'ya gelerek onun himayesine girmiştir. Burhaneddin Tirmizî, Siraceddin Urmevî, Kadı Hutentî, Nasireddin Mahmud el-Hoyî (Ahi Evren), Mecdeddin Merendî (Baba Merendî), Necmeddin Nahcevanî, Bedreddin Tebrizî, Sadeddin Fergânî, XIII. Yüzyılda Orta Asya'dan gelip Anadolu'ya yerleşen ilim ve tasavvuf erbabındandı.

Anahtar kelimeler: Orta Asya, Türkî toplumlar, dervişler, tasavvuf.

Central Asian Sufies in spiritual geography of Ankara

Abstract

It is unforgettable to mention the role of sufies in Islamic identification of different nations, starting from Turks. These sufies, their peoples whom they taught, made a lot for developing of Islamic civilization and mysticism beginning from lands of Central Asia till Africa and Maghreb. This mysticism-tasavvuf was not just an ordinary mystic sect, like some Western scholars said, but an original educational system, which included both rules of Islamic law and etiquette. We would not exaggerate if say, that tasavvuf became a deep and constantly meaningful life style for Turks and other nations.

Orkhan Bey, an important figure in Ottoman history, deeply appreciated his grandfather Sheykh Edebali and other dervishes like Dede Tursun, Abdal Musa, Geyikli Baba, asking their opinion in different situations.

The immigration of Turks to Anatolia was an ideological movement firstly. The tekke (prayer-room) built by Yesseviy dervishes in different regions as an educational center, played a big role in it. The sufies from Central Asia made a lot in enrichment of both political and spiritual life of the country, as well as youth's education. A lot of Central Asian scholars, authors, poets, mystics and artists came to Anatolia under protection of local rulers, escaping from Mongol occupation. Burkhaniddin Tirmizi,

Sirajeddin Urmeviy, Kadi Khutani, Nasriddin Makhmud el-Khoyi, Majiduddin Merendiy, Najmeddin Nakhchivaniy, Badriddin Tabriziy, Sadeddin Ferghaniy and others were from these genies of sciense and mystisizm who came in XIII century from Central Asia and setle in Ankara, Konya and other sities of Anatolia.

Keywords: Central Asia, Turkish tribes, dervishes, tasavvuf (Islamic mystisizm)

Giriş

Türk boylarının İslamiyet'i kabul etmeleri sadece bir topluluğun değil, bütün dünya tarihinde en önemli tarihî olaylarından biri olmuştur. Uzun bir zaman almış olan bu İslamlaşma sürecinde tasavvufun rolü inkâr edilemez ve hiçbir şey ile kıyas kabul etmez mahiyettedir.

Orta Asya Türklerinin Müslümanlaşmasında ve ileride Anadolu, bilhassa Ankara ve çevresindeki sûfilerle manevî bağlar kurmalarını sağlamakta Ahmet Yesevî ve Hacı Bayram Velinin hizmetleri büyüktür. İslam'ın bir tebliğcisi, şairi ve tarikat kurucusu olarak anılan Ahmet Yesevî, Kuşeyrî (465/1072), Sülemî (412/1021) ve Hoca Yusuf Hamadanî (1050-1140) silsilesinin önemli bir halkasıdır. Kendi döneminde bütün Türkistan'da Pir-i Türkistan olarak büyük saygı ve ihtiram kazanan Hoca Ahmet Yesevî, Orta Asya ve Anadolu'da, özellikle Ankara ve Bursa arasında tasavvuf temelli manevî bir köprünün kurulmasında eşsiz bir katkıya sahiptir. Onun Divân-ı Hikmet'i her iki bölgedeki Türklerin birbirlerine yaklaşmasında -tasavvufu aynı dil ile konuşuyor olmalarından dolayı- en önemli katkıyı sağlamış oldu.

Hüseyin Vassaf (1872-1929), Bektâşiyye'nin Hacı Bektaş Veli'ye kadar ulaşan silsilesini şu şöyle vermiştir: Hz. Ebu Bekir, Selmân-ı Farisî, İmam Cağfer, Bâyezid-i Bestamî, Ebul-Hasan Harak, Ali Fermedî, Yusuf-ı Hemadanî, Şeyh Hoca Ahmet-i Yesevî, Şeyh Lokman-ı Horasanî, Hacı Bektaş-ı Velî. Bu silsilede Hacı Bektaş Veli, Ahmet Yesevî'nin halefi durumundadır.

Önemli teracim kitaplarından biri kabul edilen *Reşahat Aynu'l-Hayat'a* göre, Türkistan halkının Hoca Ata Yesevî dedikleri Ahmet Yesevî,

Yusuf Hemedanî'nin üçüncü halifesi olup Türk velilerinin ser halkasıdır¹. Ahmet Yesevî, Hicrî beşinci asrın ikinci yarısında, Kazakistan'ın Sayram kasabasında doğmuştur. Babası *Nesepnâme* isimli eserin yazarı, İbrahim Atadır. Yedi yaşında iken babasının vefatı üzerine ablası ile Yesi (şimdiki Kazakistan'ın Yassı şehri) şehrine gitti. Yesevî künyesini, doğduğu yerden değil de ilköğrenimini yaptığı Yesi'den aldı. İlk hocası Arslan Babadır. Sonradan Buhara'ya gitti ve orada Şeyh Yusuf Hemedânî (504/1110?)nin talebesi oldu. Yesevî, kısa bir zaman içinde hocasının takdirini kazandı. 562/1166 yılında, 125 yaşında iken vefat etti*.

Hoca Ahmet Yeseviyle aynı silsilede yer alan ve iki bölgedeki Türklerin tasavvuf yoluyla birleşmelerinde büyük hizmetleri olan Hacı Bektaş Veli, yaklaşık olarak 645-646 / 1248 yılında Horâsan'da doğmuş, 680/1281'de Anadolu'ya gelmiş ve 738/1337'de Kırşehir (Sulucakarahöyük)'de vefat etmiştir. Anadolu evliyasının meşhurlarındandır. İstikametinin doğruluğu ve evliya taifesinden olduğu hususu tevatüre ulaşmıştır². Tarihî kaynaklarda tam izah edilemese de – çünkü iki velinin yaşadıkları zaman arasında tam bir asırlık fark vardır- yarı efsanevî olarak anlatılanlar ve menkıbeler, ittifakla Hacı Bektaş Veli'yi Ahmet Yesevî'nin takipçisi ve müridi olarak göstermektedir.

Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş Veli hakkındaki ilk ciddi araştırmaları Fuad Köprülü başlatmıştır. Onun *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Bektaşîliğin Menşe'leri, Mısır'da Bektaşîlik* ve benzeri eserleri bu alanda yapılmış bilimsel çalışmalardır.

a-Tarihî kaynaklarda Hoca Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş Veli

Velî ve sûfilerin hayatları hakkındaki rivayetler -menkıbeler bazen masal olsa da- gerçekleri yansıtabilir. Çeşitli evliya menkıbelerinde yukarıda isimlerini zikrettiğimiz iki mutasavvıf Hoca Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş Velinin yolları üveysî yolla ve silsileyle bir noktada birleştiğini

1 Hüseyin Vassâf, *Sefineyi Evliya*, Osmanlıcadan çeviren Mehmet Akkuş- Ali Yılmaz, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1990, c. I, s.391-397.

2 Camî, Abdurrahman, *Nefahatu'l-uns:Evliya Menkıbeleri*, tercüme ve şerh Lamî Çeleb'nin, Hazırlayanlar: Süleyman Uludağ- Mustafa Kara, Marifet Yay. İstanbul 1995, 843. Vassaf, c.I, s.395; Erthem Ruhi Fıçlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*, Selçuk Yay. Ankara 1990,137; Hamdi Mert, *Hünkâr Hacı Bektaş Veli*, Bilig Yayınları, Ankara 2000, s.14.

görebiliriz. Bunlardan Hacı Bektaş-ı Veli *Vilayetnamesi*, *Hacım Sultan Vilayetnamesi*, *Saltukname*, *Hoca Ahmed Fakih menkıbesi* gibi eserleri göstermek mümkündür. Bu motif başka menkıbelerde de bulunabilir. Bunların hepsi Orta Asya'dan Anadolu'ya giden ve oralara feyiz veren erenlerden bilgi vermektedir ³. Osmanlı'nın önemli tarihçilerinden Âşıkpaşazade' (1392-1481) nin verdiği bilgilere göre, Hacı Bektaş Veli Horasandan, Menteş adlı kardeşiyle beraber Sivas'a gelmişler, oradan da Baba İlyas'ı ziyaret etmeye gitmişlerdir. Oradan Kırşehir'e, sonradanda Kayseri'ye gelirler. Kardeşi Sivas'ta şehit olur. Hacı Bektaş ise Kara höyük'te vefat eder. Mezarı da şimdi oradadır.⁴ O'nun Hoca Yesevî'nin müridi olduğuna ait rivayetlere Gelibolulu Mustafa Ali (1593-1600)'nin *Künhül-Ahbar*'ında ve Evliya Çelebî'nin *Seyahatnâme*'sinde de rastlanabilir. Adı geçen ilk menakıpnamede Hoca Ahmet Yesevî ile Hacı Bektaş Veli arasındaki ilişkileri böyle özetlenebilir:

“Hacı Bektaş'ın babası, Seyyid Muhammed, Nişabur'a gelerek yerleşti ve burada şehrin ileri gelenlerinden biri olan Şeyh Ahmed'in Hatme adındaki kızı ile evlendi. Bu evlilikten bir müddet sonra Hacı Bektaş dünya'ya geldi. Hacı Bektaş'ın soyu, Musa Kâzım yoluyla ehli beyte dayanır. Hoca Ahmet Yesevî'nin halifelerinden Şeyh Lokman, Horasan mıntıkasında meşhur olmuştu. Dedesi, Hacı Bektaş'ı, Şeyh Lokman'a öğrenci olarak verdi. Hacı Bektaş, gerekli tüm bilgileri ondan tahsil etti. Şeyh Lokman Perendenin ona “Ya merhaba Hacı Bektaş Veli!” diye hitap etmelerinden sonra ismi Hacı Bektaş Veli oldu. Bilin ki Yessi şehrine yerleşmiş olan Hoca Ahmet Yesevî, 99 bin müridi ve her alandaki geniş bilgisi ile Türkistan'da meşhur olmuştu. Her zaman alın teri ile geçinir, boş zamanlarında ağaçtan kaşık, kepçe ve kâseler yapardı”.

Konuyla ilgili birkıssadaşöyle belirtilmiştir: Hacı Bektaş Veli, Hoca Ahmet Yesevî” tarafından Anadolu'da görevlendirildi ve “Sulucakarahöyük'ü, sana yurt verdik” buyruğu aldı. Necef, Mekke, Medine, Kudüs, Halep ve Elbistan şehirlerini ziyaret ederek Kayseri'ye geldi. Hacı Bektaş-ı Veli'nin, Yesevî ekolünün bir temsilcisi olarak Anadolu'da nasıl görevlendirildiğini ve hangi yolları takip ederek Anadolu'ya ulaştığını bu şekilde anlatan

3 Mazioğlu, “*Ahmet Yesevî'nin Anadolu'ya Attığı Ateşli Eğsi*” Yesevîlik Bilgisi, Haz.: Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı, Ankara 2000, s.464.

4 Âşık Paşaoğlu *Tarihi*, neşr. Hüseyin Nihal Atsız, M.E. B. Yay. İstanbul 1992, s.164-165.

menkıbe bundan sonra da onun birçok kerametinden önce Taptuk Emre, sonra da Yunus Emre ile buluşmasından ve Konya'daki Mevlâna Celâleddin Rumî'ye gönderdiği mesajdan söz eder.⁵

Gelibolulu Mustafa Ali'nin anlattığı bu hususlarda tartışılabilir noktalar şunlar olabilir: Öncelikle Hacı Bektaş'ın soyunu İmam Musa yoluyla ehli beyte bağlanmış ki bunun tarihî açıdan gerçek olması oldukça güçtür. Hacı Bektaş Veli'nin Şeyh Lokman Perende yoluyla Ahmet Yesevî'den feyiz aldığı izah edilebilir ama Hacı Bektaş Veli ile Ahmet Yesevî'nin gerçekte birbirleri ile buluşmuş ve görüşmüş olabilecekleri (ilerde de izah edeceğimiz gibi) yine de tarihen imkânsızdır. Çünkü iki velinin yaklaşık olarak bulabildiğimiz ölüm tarihleri arasında yüz yıldan fazla bir fark ortaya çıkıyor. Ahmet Yesevî 'den önceki asırlarda bugün anlaşılan manada bir tarikat olayı olmadığı bilinmektedir. Diğer bir ifade ile Selçuklu öncesi dönemde sûfiler, tekkeler vardır, tasavvufî faaliyetler vardır, fakat bunlar mektepleşmemiş, ekolleşmemiş durumdadır. Bu yönüyle Yeseviyye bu ekolleşme geleneğinin ilk halkası sayılmalıdır. Yeseviyye ekolünün bizim din ve kültür tarihimizi ilgilendiren iki kolu karşımıza çıkmaktadır ki bunlar Nakşibendiyye ve Bektâşiyyedir. XV. yüzyılın sonlarında Hızır bin İlyas tarafından kaleme alınan *Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli* isimli eser, Anadolu sahasında yazılmış olup Yeseviyye ile ilgili bilgi veren en eski eserlerdendir.

Tasavvuf tarihiyle ilgili kaynaklarda Ahmet Yesevî 'den önceki asırlarda bugünlerde bildiğimiz manada bir sufi tarikatının mevcut olmadığı bilinmektedir. Diğer bir ifade ile Selçuklu öncesi dönemde sufiler, tekkeler vardı, tasavvufî faaliyetler vardı, fakat bunlar henüz belli bir sistem içinde değillerdi. Bu yönüyle Yeseviyye bu ekolleşme geleneğinin ilk halkası sayılmalıdır. Yeseviyye ekolünün bizim din ve kültür tarihimizi ilgilendiren iki kolu karşımıza çıkmaktadır ki bunlar Nakşibendiyye ve Bektâşiyyedir. XV. yüzyılın sonlarında Hızır b. İlyas tarafından kaleme alınan *Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli* isimli eser, Anadolu sahasında yazılmış olup Yeseviyye ile ilgili bilgi veren en eski eserlerdendir.

Hazn mahlaslı Mahmud bin Hasan isimli bir Yesevî dervîşi tarafından yazılmış olup, Osmanlı Sultanı III. Murada takdim edilen *Cevahir'l-Ebrar*

5 Mehmet Demirci, "Tarihten Günümüze Ahmet Yesevî", Türk Yurdu, İstanbul, 1994, s.41-44.

min Emvac-i Bihar'da da Hacı Bektaş Veli'nin, Ahmet Yesevî tarafından görevlendirilen kimselerden olduğu açık şekilde belirtilir: "Rivayet olunur ki, Ahmet Yesevî hazretlerinin en olgun seviyeye yükselmiş on iki bin tane ashab-ı suffesi (öğrencisi ya da müridi) vardı. Bunların hepsi, kış-yaz devamlı surette onunla beraber diler. Bunların haricinde çok değişik bölgelerde, Ahmet Yesevî'den ruhsat ve yetki alarak halkın eğitimi ile meşgul olan bilge kimseler de vardı ki bunlar sırasıyla; Sûfî Muhammed Danişmend Zernük, Süleyman Hâkim Ata, Emir Ali Hâkim, Şeyh Hasan Bilgin, İmam Mergazi ve Şeyh Osman Mağribî olmak zere yedi kişi idiler. Ve derler ki Hacı Bektaş - Allah Ona rahmet etsin- dahi (Ahmet Yesevî'den ruhsat alan) bu bilge kişilerdendir. Bu bilge kişilerin her biri, gayb erenleriyle yoldaş olup, onlarla sürekli ilişki içinde bulunan insanlardı⁶".

Türk İslam Edebiyatında seyahat türünün en nemli ve en büyük eseri olan Evliya Çelebinin *Seyahatnamesinde* Ahmet Yesevî'nin ismi sık sık geçer. Evliya Çelebi, kendisinin de Ahmet Yesevî soyundan geldiğini yazar ve "Ceddimiz Hoca Ahmet Yesevî hazretleri" der. *Seyahatname*'de de Ahmet Yesevî ile Hacı Bektaş Veli ilişkisine dair pek çok yarı efsanevî rivayet zikredilmiştir. Bunlardan aşağıdaki rivayetler, Türk insanının ve Türk kültürünün bu iki büyük velisi arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermektedir: "Pir-i Türkistan (Hoca Ahmet Yesevî), hazretleri, Hacı Bektaş-ı Veli-i Horasanî hazretlerinin mürşidi idi. Sonra ceddimiz Horasan erenlerinden yedi yüz kişiyi (Muhammed Buhari'yle Rum'a Hacı Bektaş Veli'ye imdat için gönderdi. Muhammed Buhari, sefere hazırlanıp yola revan olacağı vakit Hoca Ahmet Yesevî tarafından şu yolla tembihat icra kılındı:

Saltık Muhammed'in Ahmet Yesevî'nin Sarı Saltuk'u 700 kişi ile Hacı Bektaş Veli'ye yardım etmesi için Anadolu'ya göndermesi, Hacı Bektaş Veli'nin de Sarı Saltuk'u Rumeli'ye gönderdiğine dair menkıbe, Anadolu ve Rumeli dışında diğer Türk illerine de yayılmıştır.⁷

Buradaki ifadelerden Sarı Saltuk⁸ ile Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş Veli arasında da derin bağlar olduğu sezilmektedir. Horasan'dan gelme,

6 Cihan Okuyucu, *Cevâhir'ül-Ebrâr min emvâc-il-bihâr* .Erciyez üniversitesi yay. Erciyez,1995.s.45-46.

7 Kemal Eraslan, *Divan-ı Hikmetten Seçmeler*,Yayımlar Dairesi Başkanlığı, 2000, s 46.

8 Kemal Yüce, *Ahmet Yesevî'nin Halîfesi Sarı Saltuk*, Yesevilik Bilgisi, s 281-293.

Hacı Bektaş Veli için rivayet edildiği gibi Ahmet Fakih, Yunus Emre, Taptuk Emre ve Mevlana için de rivayet edilmiştir. “Horasan, Doğunun sembolüdür. Atina ve Roma siteleri nasıl Batıyı özetliyorsa Horasan da o günün Anadolulularının gözündeki Doğunun özetiydi. Bundan olacak, Anadolu, kendisini yenileyenleri toptan Horasan Erenleri olarak görür. Horasan ellerindeki siteler, Abbasîler ve Selçuklular zamanında birer büyük İslam sitesi, ilim yuvalarıydı. Anadolu’yu dünya çapındaki bu makamı, yine oralara bağlıyordu. Sanki Abbasîler ve Büyük Selçuklular batarken, bir sonbahar hasadından sonra, toprağa tohumların saçılması gibi, site imkânlı bölgelerine yeniden doğuşun, dirilişin şartları ekilmiştir. Doğudan Batıya doğru Anadolu’ya doğru olan akın ve akım böylece bir anlam taşımaktadır. Sanki medeniyet yer değiştirmekle, çok işlenmiş topraklardan geçerek, kendine bakir topraklar aramıştır.”⁹

Türkistan bölgesinin Türk boyları, Ahmet Yesevî’nin üslûp ve damgasını taşıyan bir İslâm kültüründen beslenmişlerdir. Bu kültür, İslâm’dan önceki Türk gelenek ve yaşayış unsurlarını da kısmen içinde barındıran bir anlam taşır.

Yesevî’nin kabri günümüze kadar Özbekler, Kırgızlar, Kazaklar ve Taciklerce bir ziyaret makamı olarak kabul edilen ve sık sık gidilen bir yerdir. Ahmet Yesevî, XII. yüzyılda, Türkçenin çeşitli lehçelerinde konuşan ülkelerde pek çok örneği bulunan ve XIII. yüzyılda Yunus Emre ile en yüksek noktaya ulaşmış olan dini-tasavvufi bir halk şiiri tarzının yayıcısı olmuştur¹⁰

Yesevîlik göçebe, saf Türk muhitlerine kolayca intikal etmiştir. Zikir tarzında ve diğer bazı âyin ve geleneklerinde göçebe örfüne ve eski şâmân ayinlerine uygun bir tavır sergiledi. Meselâ Yesevîlikteki zikir-i erre (bıçkı zikri) denilen zikir ve semâ tarzı, Şamanlara has coşkulu raksları hatırlatır. Dolayısıyla Türklerin zevkine uygun gelen bu zikir tamamen onlara hastır ve eski Türk kamlarının rakslarındaki hareketlerin bakiyelerini taşır.¹¹ Ayrıca Türk göçebe hayatının zarurî bir neticesi olarak kadınlarla erkeklere beraber yer verdi.

Yesevîlik, zaman içinde Bektaşilik ve Nakşibendilik içinde erimiştir.

9 Sezai Karakoç, *Yunus Emre*, b.2, İstanbul 1974, s. 23.

10 Irene Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, Cem yayınevi, İstanbul, 1993, s. 167

11 Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, s. 310

Söylemek caizdir ki Yesevîliğin hem Bektaşiliğe hem de Nakşibendiliğe kaynaklık etmesi veya birbirinden oldukça farklı anlayışlara sahip bu iki tarikatın içinde erimesi yahut onlarla devam imkânı bulması bir çelişki veya zaaf değildir. Aksine tam bir zenginliktir. Türk din anlayışının geniş yelpazesi içinde farklı renkleri oluşturan bir çeşitliliklerdir.

Ahmet Yesevî'nin düşünceleri ve temelleri ile Hacı Bektaş Veli'nin düşünceleri ve temelleri arasında çok büyük benzerlikler vardır. Fuad Köprülü, Hacı Bektaş Veli hakkındaki menkıbelerin XV. asırda teşekkül etmiş olduğu için tarihi bir hakikat sayılamayacağı fikrini ileri sürmüş, Bektaşilik ile Yesevîlik arasında halk vezni ve dili ile sade Türkçe ilahilerin çok yaygın olması gibi sadece zahir benzeyişler olduğunu söylemiştir¹². Fakat gerek Ahmet Yesevî'nin *Hikmetleri* gerekse Hacı Bektaş Veli'nin *Makâlatları* ve diğer eserlerindeki düşünceler karşılaştırıldığı zaman, aralarında büyük benzerlikler olduğu görülecektir. Daha sonraki dönemlerde de Türk insanı kulaktan kulağa rivayet edilen menkıbeleriyle bu iki büyük veliyi birleştirmiş ve sınıksız kaynaştırmıştır. Her iki bilge veli de “Allah aşkı esasına dayanan bir irade terbiyesiyle, insanı daha çok insan olmaya yöneltmek gibi hedefleri” gütmüşlerdir. Hacı Bektaş Veli'nin Ahmet Yesevî 'ye olan manevî bağlılığını ortaya koyan diğer önemli bir belgede Hacı Bektaş Veli'nin *Kitabu'l-Fevâid* isimli Farsca eseridir. Kitabın giriş kısmında “Bu eser, Hacı Bektaş-ı Veli'nindir” denmesine rağmen bir kısım yerlerinde “Hacı Bektaş-ı Veli buyurmuştur” denilerek Hacı Bektaş Veli'den önce bir şahıs gibi söz edilmiştir ki bu durum, Hacı Bektaş Veli tarafından yazılmış olan bu esere sonradan bazı ilavelerin yapıldığını göstermektedir¹³. *Kitabu'l-Fevâd*, 105 başlık altında ayet, hadis ve büyük sâfîlerin sözlerinden şahitler gösterilerek yazılmıştır. Eserin birkaç yerinde de Ahmet Yesevî'nin, bizzat Hacı Bektaş Veli ile ilgili olan şu sözlerine yer verildiğini görüyoruz¹⁴: “Hoca Ahmet Yesevî hazretleri bir gün Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli'ye buyurdu: Eğer daima cennette olmak

12 Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* İstanbul, Alfa yayıncılık, 2014, s.112.

13 Seyfullah KORKMAZ, “AHMED YESEVÎ, VE HACI BEKTAŞ VELİ: Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri ve Türk-İslâm Edebiyatına Katkıları”, Erciyez üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 11, Erciyez, 2001 s.337.

14 Öztürk, Mürsel, *Ahmet Yesevî- Hacı Bektaş-ı Veli ve Yunus Emre Zinciri*, Yesevîlik Bilgisi, Haz. C. Kurnaz- M. Tatcı, Ankara 2000, s.287-288.

istersen, herkesle dost ol ve hiç kimseye karşı kalbinde kin tutma¹⁵”. “Hoca Yesevî, Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli’ye buyurdu: Eğer her zaman Cenab-ı Hak ile konuşmak istersen şu rubaiyi dilinden düşürme: Sensiz benim bir dem karara mecalim yok, İyiliklerini saymaya imkânım yok. Tenimde her tüy eğer dillense, Binde bir şükürümü yerine getirmeye imkânım yok”. “Hazreti Bektaş Veli, Ahmet Yesevî’ye, kulu Allah’a götüren yol nasıldır, diye sordu. O da: - Sana müjdelersun. Eğer sen onun yolunda olmasaydın bu soruyu sormaz, Allah da sana bu soruyu sordurmaz idi, ¹⁶” dedi.

Görüldüğü gibi esas kabul edebileceğimiz bütün kaynaklar, Hoca Ahmet Yesevî ile Hünkâr Hacı Bektaş Veli arasında derin bağlar bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bektaşilik, Türk halkına kendi sade ve güzel Türkçesiyle hitap ihtiyacını duymuş ve nefes kesen ilahilerinde tasavvufun çok sayıdaki Farsça terimlerinden birçoğunun Türkçelerini bulup kullanmayı başarmıştır. Bu hareket birçok Türkçe kelimelerin yeni anlamlar, yeni mecazlarla ve yeni seslerle güzelleşip zenginleşmesini sağlamıştır. Aynı ilahiler genellikle hece vezniyle ve ulusal nazım şekilleriyle söylendiğinden Bektaş geleneği, dilde, musikide ve nazım şekillerinde milli çizgileri korumuş ve yaşatmıştır¹⁷. Nihat Sami Banarlı *Makâlatın* dili hakkında şunları söylemiştir:

“Hacı Bektaş Veli’nin *Makâlat* isimli eserinin Arapça aslı meydanda yoktur. Biri nesirle ikincisi manzum olarak sonradan yapılmış iki tercümesi, eserin aslı hakkında fikir verecek mahiyettedir”. Burada, her ne kadar bu eserin aslının Arapça olduğu iddia ediliyorsa da bu görüşe katılmak mümkün değildir. Hacı Bektaş Veli, niçin Arapça yazsın ki? Karşısında hitap edeceği bir Arap topluluğu yoktu. Hacı Bektaş Veli’nin orijinal taraflarından birisi de onun, Türk halkına, evrensel öğretileri, Türkçe anlatması idi. *Makâlat*’ın aslı kanaatimizce Arapça olamaz. Ama birisi, bu güzel kitabı Arapçaya çevirmiş olabilir. Nitekim, Mikail Bayram da *Makâlat*’ın dili hakkında şu açıklamayı yapmıştır: “..Ben *Makâlatın* Denizli Kütüphanesindeki tek nüshasını inceledim. Bozuk bir Arapça ile

15 Kitab’u-lFevâid, s.8.’den naklen Öztürk, 288.

16 Kitab’ul-Fevâid, s.28. den naklen Öztürk.

17 Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İMillî Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1971, c. I, s. 294-295.

kaleme alınmış ve bu Arapça metin Türkçe *Makâlat*'tan hülâsa edilerek meydana getirilmiştir¹⁸. Hatta Makâlat'ı bizzat Hacı Bektaş Veli kendi kalemiyle kendisi yazmamış da olabilir. O yıllarda şeyh ve yazarlar bir mecliste toplanırlar, sohbet ederler, bir kısım insanlar onların sohbetinde bulunurlardı. Sonra da o konuşma metinleri kitap haline getirilirdi. Büyük ihtimalle Hacı Bektaş Veli'nin Türkçe sözlerinden oluşan *Makâlat*, bu şekilde yazılmıştır. Yine Hacı Bektaş Veli'nin Farsça olarak yazdığı iddia edilen *Kitabu'ul-Fevâid*' in de aslının Türkçe olup bu şekilde yazılmış olabileceği ihtimali büyüktür.

Dinî tasavvufî Türk edebiyatında fakrı ve makamlarını anlatan Âşık Paşazadenin *Fakrnâme* isimli mesnevisinde olduğu gibi müstakil eserler olmakla birlikte, çeşitli tasavvuf ve tabâkat kitaplarında da muhtelif bilimlerde *fakrnâmeler* ele alınmıştır. İşte Ahmet Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet*'inin Kazan ve Taşkent baskılarının mukaddimesinde böyle bir *Fakrnâme* mevcuttur¹⁹. Her ikisi de dört kapı (Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat) ve kırk makam (her kapıda onar madde) zere yazılmıştır. Her iki kitapta da otuzdan fazla madde müşterek olarak gözükmektedir. Bu durum da Hoca Ahmet Yesevî ile Hacı Bektaş Veli arasında ne kadar derin bağlar olduğunu göstermektedir²⁰.

b- Divan-ı Hikmet ile Makâlat Arasındaki Benzerlikler

Ahmet Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet*'i ne ise, Hacı Bektaş-ı Veli'nin *Makâlatı* da odur, diyebiliriz. Her iki kitapta içerik ve konuların sıralanışı birbirine çok benzemektedir. Bu bakımdan her ikisi de Türk milletinin muhtevada birlik ve beraberlik içinde olmaları için çaba harcamışlardır. Veli Şair Ahmet Yesevî, *Divan-ı Hikmet*'te Kur'an ve Hadis'i birinci derecede kaynak olarak kullanmayı temel prensip olarak kabul etmiştir²¹.

18 Bkz: Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (27-29 Nisan 2000) Bildirileri (yayınlanmamış), Düzenleyen, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı.

19 Abdurrahman Güzel, *Ahmet Yesevî'nin Fakrnâme'si ile Hacı Bektaş Veli'nin Makâlatı Arasındaki Benzerlikler*, Milletlerarası Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri, (Ankara 1991), Ankara 1992, 33-43; Abdurrahman Güzel, *Hacı Bektaş Veli'nin Hayatı ve Eserleri*, Genç Erenler özel sayısı, Ankara 1998, s. 5-10

20 Korkmaz, Ahmet Yesevî ve Hoca Bektaş Veli, s.341 .

21 *Türk Kültür ve Hacı Bektaş Veli*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Vakfı Yay., Ankara, sayı:23,s.50-51.

Aynı durum Hacı Bektaş Veli için de geçerlidir. Divan-ı Hikmet ve Makâlat' tan seçtiğimiz aşağıdaki örnekler bu iki büyük veli ve eserleri arasındaki benzerlikleri ortaya koymaktadır:

Divan-ı Hikmet:

Bismi'llah dip beyan eyley hikmet aytıp
 (Bismillah'la başlayayım hikmet söyleyip)
 Taliblerge durru gevher saçtım mana
 (Taliplere inci, cevher saçtım işte)
 Riyâzetni katıg tartıp kanlar yutup
 (Riyâzeti katı ekip, kanlar yutup)
 Men Defter-i Sanî sözün aytım mana
 (Ben Defter-i Sanî sözün atım işte.)

Makâlat: “Tanrı Tebereke ve Teâlâ hazretlerine sonsuz şükür, minnet ve senâlar olsun ki zayıf, çaresiz kulları yoktan var eyledi ve bizlere İslamı nasip etti. Fakat aklın ermesine, gönlün yönelmesine ve suret düğmeğe (insanları uyarmağa) bu kadar söz yeter ki onları da yâd ettik.”

Divan-ı Hikmet:

Sünnet imiş, kâfir de olsa incitme sen
 Huda bizardır katı yürekli gönül incitenden
 Allah şahit öyle kula hazırdır Siccîn
 Bilginlerden duyup bu sözü söyledim işte.

Makâlat:

Hazreti Resul buyurmuştur: «Şefkat imandandır» Yetmiş iki milleti ayıplamamak (gerektir) .

Divan-ı Hikmet:

Ata, ana, kardeşler nere gitti,
 Fikir kıl dört ayaklı tahta at bir sana yeter
 Ya Dünya'nın gam yeme, Hak'tan başkayı deme
 Kişi malını yeme, Sırat üzere tutar ya.
 Gönül vermez dünyaya,
 El uzatmaz harama
 Hakk'ı seven kişiler helâlinden yemişler.

Makâlat:

“Helâl kazanmak ve ribâyı haram bilmektir. Ama benim iki dostum vardır. Ne zaman ki ben gelirim birisi evde birisi yolda kalır; birisi ise benimle beraber gelir. Evde kalan malımdır, yolda kalan, hısımlarım ve ailemdir; benimle beraber gelen ise iyiliklerim ve amellerimdir. Er kişinin daima gönül şehrini arıtması ve hiç gafil olmaması gereki”r.

Divan-ı Hikmet: Dili ile ümmetim diye yalan söyler kişi malını almak için saçma sapan sözler helalini burada bırakıp haram gözler cahillere bu sözleri diyesim gelir.

Makâlat: “Şimdi için kibir, haset, cimrilik, tamah, öfke, gıybet, kakhaha (şımarıklık), şamata ve maskaralıklarla doludur. Şimdi azizim! Hangi kitapta bunlardan birisinin iman ehlinin içinde olacağı buyrulur? Nerede kaldı (Allah’ın) kitaplarına ve tebliğlerine inandığın? ..Nefs de şeytanın naibidir. Şeytanın subaşıları; kibir, haset, cimrilik, öfke, gıybet, kakhaha ve maskaralıktır. Saydığımız bu yedi nesne onun muhafızları, yanı kapıcılarıdır....Kendisini arıtmayan başkalarını da arıtmaz.. Şimdi ey müminler, eğer kendinizi bildiyseniz bu kapı ümit kapısıdır”.

Divan-ı Hikmet:

Bildim diye kitap okur anlamın bilmez

Çoğu yetin alamını asla bilmez

Büyüklenme, ben-benliği dini tutmaz

İlim değil cahildir dostlarıma.

Molla müftü olanlar, yalan fetva verenler

Akı kara kılanlar cehenneme girmişler.

Kadı imam olanlar, haksız dava kılanlar

Eşek gibi olarak yük altında kalmışlar.

Hacı Bektaş Veli: “Şimdi her zaman insan suretinde olduğu halde insanlık mertebesinde olmayanları görürsün ya bunlar, endişe ve veballerinin kalabalığı içinde boğulmuşlardır.. Fakat değme kişileri insan yerine koymadık. Birçokları şekilde insan, manada hayvandır.”²².

22 Korkmaz Hoca Ahmet Yesevî ve Hoca Bektaş Veli,s. 343.

c-Emirci Sultan ve Onun Yozgat'taki zaviyesi

Anadolu'nun merkezinde bulunan başkent Ankara'ya 217 kilometre doğuda bulunan Yozgat'ta zamanında Cengiz Han ordusundan kaçan pek çok Orta Asyalı tasavvuf ve tefekkür ehline vatan olmuştur. Onlardan biri Ahmet Yesevî'nin halifelerinden olan Şerifüddin Emirci sultandır. Türbesi Yozgat'ın Osmanpaşa kasabasında bulunmaktadır.²³

Asıl ismi Osman olan Emirci Sultan'ın yaşamı hakkında ne yazık ki yeterli bilgiler bulunmamaktadır. Anadolu'da Yesevîliğin yayılmasında büyük bir önem taşıyan bu mutasavvıf hakkında ilk olarak bahseden Fuad Köprülü, Gelibolulu Mustafa Ali ve Evliya Çelebi'ye dayanarak kısaca bilgi vermiş ve Gelibolulu Ali'nin menkıbesinden bir özetini hazırlamıştır. Hacı Bektaş Velî ile aynı dönem ve çevreyi paylaşan Emirci Sultan'ın ilişkileri işte bu parçadan anlaşılmaktadır.

Bu menkıbeye göre Evliya Çelebi'nin zikrettiği Ahmet Yesevî halifelerinden başka tarihçi Ali de Sultan Orhan devri şeyhleri arasında yine Ahmet Yesevî halifelerinden h. 600/1203-1204 tarihlerinden sonra Rum'a gelen ve Bozok Sancağı civarında (Osman Baba Tekkesi) adıyla meşhur bir tekke yaptıran Emir Çin Osman isminde birini daha zikrediyor" demekle ilk defa Emirci Sultandan söz etmiş ve Evliya Çelebi ile Ali'ye dayanarak hakkında kısaca bilgi verip Ali'deki menkıbenin de bir özetini yapmıştır²⁴. Burada Emirci Sultan'la ilgili olarak anılacak olan ilk menkıbe muarrih Ali'den çok daha önce, Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesinde yer almaktadır ki²⁵, bu hal yine Orta Asya ile Anadolu ortasındaki manevî köprüünün bir parmaklığıdır, dersek yanlış olmaz. Velayetnameye göre, «Emircem Sultan», Karaöyük (şimdiki Hacı Bektaş) ün kuzey taraflarında, Hacı Bektaş-ı Veli'nin bu köye yerleşmesinden sonra, gelip mekân tutmuştur. Emirci Sultan burada büyük bir de tekke yapmıştı. Hacı Bektaş-ı Veli'nin, kendisine karşı çok büyük bir alâka ve sevgisi vardı. Hatta bir gün Emircem Sultan'ın huzurunda rüzgârın açtığı zarar ve ziyandan söz açılmış, o da «güneyde Hacı Bektaş gibi ulu bir zat

23 Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş, Yahut Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan*, Gazî Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2011.

24 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 38-39 ve dip not 48.

25 *Vilayetname (Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli)*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, ss. 77-78.

olduktan sonra tasa etmeye gerek olmadığı» söylemişti. Aynı şekilde bir gün Hacı Bektaş'ın yanında sıcağın şikâyet etmişler, o da «kuzeyde Emircem Sultan gibi bir kişi bulunduktan sonra üzüntüye yer vermemek gerektiğini» bildirmişti²⁶.

Gelibolulu Alinin anlattığı menkıbeye göre, Emircem Sultan'ın asıl ismi Osman idi ve Ahmet Yesevî tarafından Çin'e gönderildiği için "Emir-i Çin (Çin emiri)" olarak adlandırılmıştı. Zamanlar geçince bu isim Emircem ya da Çağatay Türkçesinde küçük anlamını bildiren "Emirça" şekline girmiş olabilir. Bir görüşe göre Emirci Sultan Ahmet Yesevî'nin vefatından sonra Anadolu'ya gelir ve Yozgat'ın Keçikıran köyünde yerleşir.

Emirci Sultan'ın tasavvufi kimliğini belirtmeye çalışmadan önce, onun mensup olduğu dervişler zümresinin, yani Yesevî derviş ve şeyhlerinin Anadolu'da XIII. yüzyıldaki durumlarına değinmek yerinde olacaktır. F. Köprülü'nün çalışmaları sayesinde bilindiği gibi, XII. yüzyılın ortalarında Mâverâünnehir'de Ahmet Yesevî tarafından kurulan Yesevîlik, özellikle göçebe Türk kabileleri arasında hızla yayılmış ve çok geniş bir taraftarlar zümresi kazanmıştı. Bu tarikata mensup olan şeyh ve dervişler, «Baba», «Ata» veya «Dede» unvanı ile tanınmakta olup göçebe hayatına ve ruhuna uygun gelen kolay, basit ve sade bir Müslümanlık anlayışı yayıyorlardı. Göçebe Türkler onların şahsında, bir çeşit eski Şamanistlerin İslamlaşmış tipini görüyorlar, sade bir dille yaptıkları vaaz ve nasihatleri heyecan ve coşkunlukla dinliyorlardı. Yesevîlik bir taraftan Şeyh Hâce Yusuf Hemedânî (1140) aracılığıyla-Horasan Melamiliğinin, diğer yandan da Doğu Türkistan ve Seyhun dolaylarının bâtinî cereyanlarının etkisi altında, daha başlangıçta zaten geniş ve serbest bir tasavvuf sistemine sahipti. Buna ilâve olarak, Ahmet Yesevî propagandaları, henüz eski şaman inançlardan ve atalarından kalma dinî geleneklerinden kurtulamamış göçebe bozkır ahalisi arasında yaptığından, ister istemez bu çevreye uymak zorunda kalmış, onun halefleri de aynı yolu takip etmişlerdir. Orta Asya'da birçok Yesevî şeyhi tarafından hızla yayılan bu tarikat, Hârezmşahlar devrinde (XII-XIII. yüzyıl) bilhassa Oğuz Türkleri arasında ve Kıpçaklarda oldukça büyük bir kitleye hitap ediyordu. XIII. yüzyıl başlarında hemen bütün Orta Asya'daki Hârezm, şimdiki Afganistan'da vuku bulur ve zamanında

26 *Vilayetname*, ss. 77-78.

Özbek mülklerine dâhil Horasan bölgelerinde göçebeler arasında yoğun bir şekilde yayılmış bulunuyordu. Anadolu Selçukluları zamanında, Anadolu topraklarına çeşitli sebeplerle birçok Türk göçleri vuku bulduğu zaman, bunlar arasında yığınla Yesevî şeyh ve dervişleri de bulunuyordu. Hatta daha Cengiz istilâsından önce, XIII. yüzyılın başlarında, Hârezmşahlar'la Karahitaylar arasındaki mücadeleler sırasında Anadolu'ya akın eden Türkmen kabileleri içinde bile Yesevî dervişleri vardı. Fakat asıl Moğol istilası diye bilinen Cengiz istilası sırasında Mâverâünnehr, Hârezm, Horasan ve nihayet Âzerbaycan ve Erran bölgelerinden yığınla Yesevî dervişleri, tıpkı öteki bazı tarikat mensupları gibi, Anadolu'ya sığınmışlardı. İşte Emirci Sultan veya diğer adıyla Şerefuddin İsmail b. Muhammed, XIII. yüzyıl başlarında Anadolu'ya göç eden bu şeyhlerden sadece biridir. Yukarda ailesi hakkında verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, O da çağdaşı birçok şeyh gibi, aile fertleriyle birlikte, bugün Osmanpaşa Tekkesi diye anılan köyde zaviyesini kurarak yurt tutmuştur. Onun hangi tarihte buraya geldiğine dair kesin bir kayda rastlanmamakla beraber, Gelibolulu Mustafa Ali, yaklaşık olarak 600/1203-4 dolaylarında geldiğini haber veriyor. Diğer yandan, bu tarihten çok daha önce, yani Melik Danişment Gazi (1105) zamanında geldiği ileri sürülüyorsa da bu kadar erken tarihte gelmiş bir kişinin 637/1240 yılına kadar yaşamış olması imkân dâhilinde değildir. Bu itibarla akla en yakın tarih, Alinin zikrettiği olmalıdır. Bununla beraber hangi tarihte gelmiş olursa olsun, Emirce Sultan'ın bir Yesevî babası olduğunda şüphe yoktur. Şöyle ki: Bir defa, belgelerde hangi tarikata mensup olduğu kayıtlı değilse de, menkıbeler onu Ahmet Yesevî'nin halifesi göstermek suretiyle Yesevî ananesine dâhil bulunduğuna işaret etmektedirler. Şüphesiz her iki şeyhin çağdaş olmadığı ve olmasına imkân bulunmadığı, aralarındaki zaman farkı dolayısıyla meydandadır. Nitekim XV. yüzyılın ortasına doğru yazıldığı tahmin olunan Vilayetname'de, Hacı Bektaş-ı Veli için de aynı durum söz konusudur. Vilayetname Hacı Bektaş'ı Ahmet Yesevî halifesi olarak anmakla, bir yerde, onun Emirci Sultan ve daha birçokları gibi Yesevî Emirci Sultan'ın Vilayetname'nin yazılışından daha önce Bektaşî panteonuna girmiş olması, benzeri birçok zaviye gibi, bu zaviyenin de hiç olmazsa XV. yüzyıl başlarında Bektaşî kimliğini kazanmış olacağını düşündürüyor. XVI. yüzyılda ise Emirci Sultan zaviyesinin Bektaşî hüviyeti meydandadır.

Şöyle ki: Zaviye belgeleri arasında bulunup 997/1589 tarihini taşıyan ve zaviyenin o zamanki şeyhlerinden Seyyid Haşan adına tertip edilen tipik bir seyyidlik vesikasında, Bektaşiliğin sembolü olan ve her kenarı on iki İmamdan birini temsil eden dört “teslim taşı” motifi yer almaktadır. Bu teslim taşlarının her birinde, on iki İmam’ın isimleri yazılı olup ayrıca Hz. Ali’yi övücü bir takım sözlere tesadüf edilmektedir. Fakat özellikle Bektaşiler ve Alevîlerce çok büyük bir önem verilen ve «Nâdi Ali» diye bilinen şu Arap kıtanın bulunuşu, hiç bir şüpheye yer vermeyecek şekilde bu hususu ispat ediyor²⁷

Ali’yi çağır, o hayret verici şeyler yapar, zor günlerde onu kendine yardımcı bulursun. Bütün sıkıntı ve kederler dağılıp gidecektir, Senin velâyetin hürmetine yâ Ali, yâ Ali, yâ Ali.

Emirci Sultan Zaviyesinin XVII. yüzyıldaki tasavvufî durumuna dair, belgelerde herhangi bir bilgiye rastlanmıyorsa da, Bektaşî zaviyesi olma niteliğinden uzaklaştığına ait bir belge de mevcut değildir. Bu bakımdan Onun bu yüzyılda ve XVIII. yüzyılda da yine Bektaşî olarak kaldığı söylenebilir. Sonuçta herhangi bir değişikliği gösteren bir kısım belgelerin Aslında var olup kaybolduğu da akla gelebilir. Ancak ne olursa olsun, şimdilik söylenebilecek şey, zaviyenin söz konusu iki asır boyunca yine Bektaşî kaldığını kabullenmek olacaktır. Zaviyedeki asıl köklü değişiklik, XIX- yüzyılda meydana gelmiştir. 20 Muharrem 1306 (26 Eylül 1888) tarihli olup kaviye şeyhlerinden biri adına tanzim edilen bir Nakşibendî icazetnamesi ve çağdaş öteki belgeler, Emirçi Sultan Zaviyesi’nin XIX-yüzyıldan itibaren bir Nakşibendî zaviyesi halin e geldiğini açıklıyor ,” Zaviyenin hüviyetindeki bu değişiklik sadece buraya mahsus bir olay değildir. Bilindiği“ gibi İI. Mahmud’un 1826 da Yeniçeri ocağını ortadan kaldırması üzerine, onunla yakın ilgisi bulunan Bektaşilik, çok sıkı ve’ çetin bir takibe uğramıştır. Birçok Bektaşî şeyhi kaçıp gizlenmek durumuna düşmüştü. Hükümet bu arada Bektaşî tekke ve zaviyelerine el koymak ve bunları tam Sünni bir karakter taşıyan Nakşibendilik’in emrine vermek suretiyle tarıkata kuvvetli bir darbe indirmek istemişti. Bütün Bektaşî zaviyelerine Nakşibendî şeyhler” tayin edilmiş veya Bektaşî şeyhleri Nakşibendî olmak zorunda bırakılarak bu tarikatın” âdâb ve erkânım icra

27 Bkz. A. Gölpınarlı, *Mevâlelik âdâb ve erkânı*, İstanbul 1963, s. 117, not. I.

etmekle yükümlü tutulmuşlardı. Sözde Nakşibendî olan bu Bektaşî tekke ve zaviyelerinden çoğu, “gizliden gizliye asıl hüviyetlerim koruyabilmişler, bir kısmı da Emirci Sultan zaviyesi gibi zamanla gerçekten Nakşibendî zaviyesi haline gelmiştir. İşte bahis konusu icazetname, bu olayın bir belgesidir. Her ne kadar Bektaşilik tarihini taşıyorsa zaviyenin daha 1826 dan dan itibaren Nakşibendiliğe geçtiğine şüphe yoktur. O tarihten beri de kapatılıncaya kadar hep Nakşibendî kalmıştır.

Maalesef Emircem Sultan'ın asıl vatanı Orta Asya'da onun hakkında bir şeyler bilenler parmakla sayılabilecek kadar azdır. Bu acı durumu bir taraftan yetmiş yıldan fazla süren ateist rejimle, öbür taraftan da bu alandaki uzmanların ve araştırmaların eksikliğiyle açıklayabiliriz.

Temâşâ-yı Celâl-i Hudâ yazarı Yusuf Ziya'nın, talik ile yazdırıp türbeye koyduğu fakat bugün mevcut olmayan, Emirci Sultan'ı öven manzumesi:

Bu derğâh-ı dilârâ bârigâh-ı Mîrce Sultandır,
 Bu sultan bir velî-yi bâde-nûş-i ışk-ı Yezdandır.
 Yek hâher-zâdesi olmak ile ol Şâh-i Karenî'yin
 Eğer nazm-ı sakîle iftihar eylerse şâyândır.
 Kemal-i hûb ü ihlas edeble girse bir kimse
 Dua-yı müstecab ı kalb-i mahzunî de şâdândır.

Sonuç

Türk-İslam tarihini tasavvuf ve velîlersiz tasavvur etmek imkânsızdır. İslamı en toleranslı, herkesin anlayabildiği sade ve güzel dille anlatabilen tasavvuf şeyhleri hitap ettikleri ve eski dinî inançlarından daha kurtulmayan insanların kalplerine ancak tasavvufla yol bulabilmişlerdir. Aynı dilin biraz farklı lehçelerinde konuşan Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî üveysî yolla Ankara'nın tasavvuf yıldızı Hoca Bektaş Velî'ye hitap etmiş, halifesi Emirci Sultan'ı Anadolu'ya irşatla görevlendirmiştir. Tasavvuf dil, topluluk, ırk ayırmaz. Orta Asya ve Anadolu'yu manevî bağlarla sonsuza dek İslam'a bağlamıştır. Moğollara karşı savaşta şehit düşmüş Necmeddin Kübra da halifelerini aynı şekilde Anadolu topraklarına göndermişti. Ankara ve etrafındaki kasabalar yüzlerce Orta Asyalı sûfî ve dervişlere yeni vatan olmuş, onlar da tasavvufla bu toprakları aydınlatmayı kendileri için şerefli bir görev bilmişlerdir.

Kaynakça

- Atsız, Hüseyin Nihal, Aşık paşazade Tarihi, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1992.
- Banarlı, Nihad Sami, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, Milli Eğitim Bakanlığı, b.2, İstanbul, 1971.
- Camî, Abdurrahman, Nefahatu'l-uns: Evliya Menkıbeleri, tercüme ve şerh Lamî Çelebî, Hazırlayanlar: Süleyman Uludağ- Mustafa Kara, Marifet Yay. İstanbul 1995,
- Eraslan, Kemal, Divan-ı Hikmetten Seçmeler, Yayınlar Dairesi Başkanlığı, b.4. 2000.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, Selçuk Yayınları. Ankara 1990.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Mevâlelik âdab ve erkânı, İstanbul 1963.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Vilayetname (Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli), İstanbul 1958.
- Güzel, Abdurrahman, "Ahmed Yesevî'nin Fakrname'si ile Hacı Bektaş Veli'nin Makalat'ı Arasındaki Benzerlikler" ,Milletlerarası Ahmed Yesev Sempozyumu Bildirileri, (Ankara 1991), Ankara Abdurrahman Güzel, "Hacı Bektaş Veli'nin Hayatı ve Eserleri" Genç Erenler özel sayısı, Ankara 1998.
- Karakoç, Sezai, Yunus Emre, b.2. İstanbul 1974.
- Korkmaz, Seyfullah, "Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş Veli: Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri ve Türk-İslam Edebiyatına Katkıları ",Erciyez üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı :11, Erciyez, 2001.
- Köprülü, Mehmet Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Mélikoff, İrene, Uyur İdik Uyardılar, çev. Turan Alptekin, Cem yayınevi, İstanbul, 1993.
- Mert, Hamdi, Hünkâr Hacı Bektaş Veli, Bilgi Yayınları, Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar, Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan, Gazî Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2011.
- Okuyucu, Cihan, Cevâhirul-ebrar min emvâci binar, Erciyez üniversitesi yayınları, 1995.

Öztürk, Mürsel, “Ahmet Yesevî-Hacı Bektaş-ı Veli ve Yunus Emre Zinciri, Yesevîlik Bilgisi, Haz. C. Kurnaz- M. Tatçı, Ankara 2000.

Şeker, Fatih Mehmet, İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru.

Türk Kültür ve Hacı Bektaş Veli, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Vakfı Yayınları. Ankara, Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (27-29 Nisan 2000) Bildirileri (yayınlanmamış), Düzenleyen, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı.

Vassâf, Hüseyin, Sefineyi Evliya, Osmanlıcadan çeviren Mehmet Akkuş- Ali Yılmaz Sehâ Neşriyat, İstanbul 1990.

Yüce, Kemal, Ahmet Yesevî'nin Halifesi Sarı Saltuk, Yesevîlik Bilgisi, 1996.

*Hoca Ahmet Yesevî çeşitli menkıbelere göre 125 yıl yaşadığı, onun sakin ve sağlıklı yaşamıyla izah edinmekte.

ANKARA’NIN MANEVİYAT ÖNDERLERİNDEN ABDÜLHAKİM ARVÂSÎ VE BAĞLUM



YRD. DOÇ. DR.
İBRAHİM BAZ

Şırnak Üniversitesi
ibrahim.baz@hotmail.com

Özet

Daha çok Necip Fazıl Kısakürek(ö. 1983)’in şeyhi olarak bilinen Halidî şeyhlerinden Abdülhakim Arvâsî, 1865 yılında Van’ın Başkale ilçesinde doğmuştur. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra kurduğu medresede yaklaşık yirmi dokuz yıl müderrislik yapmıştır. Birinci Dünya Savaşı’nın başlamasından sonra 1915 yılında ailesi ile birlikte Bağdat’a gitmek isterken, işgal kuvvetlerinin Irak bölgesini kontrol etmeleri üzerine Adana, Eskişehir üzerinden yaklaşık beş yıl süren zorunlu göç ile 1919 yılında İstanbul’a ulaşmıştır. Burada, Kaşgarî Dergâhı şeyhliği yanında müderrislik, Vefa lisesinde öğretmenlik ve vaizlik gibi görevlerde bulunmuştur. Menemen Olayı’nda yargılanmış ancak bir suçlu tespit edilememiştir. Dönemin şartları gereği bu tarihten sonra bir şekilde takibatta kalan Abdülhakim Arvâsî, 1943 yılında İzmir’e sürgüne gönderilmiştir. Burada bir süre kaldıktan sonra Ankara’ya geçmesine müsaade edilmiş, kısa süre sonra 27 Kasım 1943 yılında vefat etmiş ve Bağlum’a defnedilmiştir.

Necip Fazıl Kısakürek, “*Hayat bir zar içinde hayatı öreten bir zar / Bana da hayat yeri Bağlum köyünde mezar*” diyerek şeyhine bağlılığını ve onun yanına defnedilmeyi vasiyet etmiştir. Ancak her ne kadar Bağlum’a defnedilmemişse de Ankara’ya her gelişinde M. Akif İnan, Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu, Erdem Bayazıt ve Sezai Karakoç gibi yakın çevresi ile şeyhinin mezarını sürekli ziyarete gitmiştir. Bu ziyaretler, bir

yandan mezkur şahısların zahir anlamda buluşma mekânı olurken aynı zaman onların tasavvuf ile irtibatını güçlendirerek bazılarının bir mürşide bağlanmalarına neden olmuştur. Necip Fazıl'a göre Bağlum, Arvas ve Nehri ile birlikte bir maneviyat üçgeninin köşelerinden biridir.

Tebliğimizde Abdülhakim Arvâsi'nin kısa hayatı, Necip Fazıl'ın düşünce ve duygu dünyasında Bağlum'un yeri ve arkadaşları ile birlikte burayı ziyaretleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Abdülhakim Arvasi, Necip Fazıl Kısakürek, Bağlum, Halidîlik

Abstract

Abdülhakim Arvâsi, one of the Khalidî sheikhs known as the sheikh of Necip Fazıl Kısakürek (d.1983), was born in 1865 in the province of Başkale of Van. After completing his madrasah education, he has been practicing for twenty-nine years at the madrasah he founded. Following the beginning of the World War I, in 1914, he wanted to go to Baghdad with his family in 1915. But because of the occupation forces controlled the Iraqi territory he reached to Istanbul in 1919 with forced migration, which lasted for five years over Eskişehir.

Here, besides Kashgarî Dergâhı Sheikhism, he worked as a teacher in Vefa High School. He was tried at the Menemen Incident but no criminal was detected. But he was sent to exile in İzmir in 1943. After staying here for a while, he was allowed to move to Ankara, and soon after that he passed away on November 27, 1943 and was buried in Bağlum. After 1943, Necip Fazıl Kısakürek went to the tomb of the Abdülhakim Arvasi continuously with his close friends M. Akif İnan, Rasim Özdenören, Cahit Zarfıoğlu, Erdem Bayazıt and Sezai Karakoç. Thus, Bağlum became the meeting place of friends and, on the other hand, their encounter with Sufism more closely.

In a poem and in his will, Necip Fazıl Kısakürek wanted to be buried beside the sheikh in Bağlum. According to Necip Fazıl, Bağlum was one of the corners of a spiritual triangle with Arvas and the Nehri.

In this presentation, Abdülhakim Arvasi's short life, Necip Fazıl's visit to Bağlum with his friends will be discussed.

Key Words: Abdulhakim Arvasi, Necip Fazıl Kısakürek, Ankara, Bağlum

Giriş

Arvâsî ailesi, 1258 tarihinde Bağdat'ın istilası sonrası kuzeye göç etmek zorunda kalan ailelerden biridir. İmam Ali Rıza neslinden gelen Arvâsî ailesi, Anadolu'da birkaç şehir dolaştıktan sonra ailenin ismi olacak Van'ın Bahçesaray (Müküs) ilçesine bağlı Arvas (Doğanyayla) köyüne yerleşmiştir. Bölgedeki birçok seyyid nesep aile gibi tedris ve irşad faaliyetleriyle uğraşmayı nesillerinin bir gereği ve geleneği haline getirmiş olan Arvâsî ailesi, bilahare bu köyden Anadolu'nun doğusunda birçok bölgeye yayılmıştır. Bunların başında Başkale, Ercis, Doğubeyazıt, Gayda ve Van gelmektedir. Abdülhakim Arvâsî, bunlardan Hoşap'ta medfun bulunan Kâdirî meşâyihından Abdurrahman Kutup'un neslindendir. Abdurrahman Kutup'tan sonra aile silsilesi Seyyid Muhammed, Seyyid Muhyiddin, Seyyid Mustafa ve Abdülhakim Arvâsî şeklindedir. Abdülhakim Arvâsî'nin babası Mustafa Efendi, Nehri dergâhı şeyhlerinden Seyyid Tâhâ'nın oğlu Seyyid Ubeydullah'ın talebesidir. Arvâsî ailesi, Anadolu'ya yerleştikten sonra her dönemde aile içerisinde yetişen çok sayıda âlim ve mürid vasıtasıyla Doğu Anadolu'nun İslamlaşmasında ve Sünnî inancını sürdürmesinde önemli bir rol üstlenmiş ve bu nedenle bölgede sevilen ve saygı gösterilen bir şeyh ailesi haline gelmiştir. Abdülhakim Arvâsî, Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyetine geçiş yıllarında bu ailede yetişen ve tanınan en önemli şahsiyetlerden biridir. Onun diğerlerine nazaran daha fazla tanınmasının temel nedenlerinin başında Birinci Dünya Savaşı'nın doğurduğu şartlar gereği zorunlu şekilde de olsa İstanbul'a göç etmiş olması ve Necip Fazıl Kısakürek'in şeyhi olması gelmektedir.

1. Abdülhakim Arvasi (Üçışık)

Abdülham Arvâsî 1865 yılında¹ Başkale'de doğdu. Başkale'de İbtidâiyye ve Rüşdiye'yi tamamladıktan sonra babası ve çevresindeki âlimlerin yanında başladığı tahsil hayatını Irak'a geçerek değişik âlimlerin yanında sürdürdü. Daha sonra, 1879 tarihinde ailenin merkezi konumunda bulunan Arvas köyüne giderek Seyyid Fehim Arvâsî'nin yanında üç yıl ders okuyarak medrese derslerinden 1882 tarihinde icazet aldı. Bu dönemde başladığı tasavvufî eğitim olan seyr u sülûkunu 1889 tarihinde tamamlayarak Nakşibendî ve Kadirî, Çeştî, Kübrevî, Sühreverî tarikatlarından hilafet aldı. Bu sırada Başkale'ye dönerek 1885 tarihinde bir medrese kurdu ve

1 Resmi kayıtlarda 1865 yazmakla birlikte, esasında 1860 yılında doğduğu da dillendirilmektedir.

1914 yılında Birinci Dünya Savaşı başlayana kadar aralıksız yirmi dokuz yıl müderrislik yaptı. Medresenin ve talebelerin masrafını kendi imkânlarıyla karşılamaya çalıştı. Doğu Anadolu'nun Ruslar ve işbirlikçi olan Ermeniler tarafından işgal edilmeye başlaması üzerine, 1915 yılının Mayıs ayında geniş bir aile ile birlikte Musul'a göç etti. 1918 yılında bu bölgenin de İngilizler tarafından işgal edilmesi üzerine yüz elli kişilik kalabalık bir aile ile önce Adana'ya geçti ve burada bir yıl kaldıktan sonra Eskişehir'e ve oradan da kalan yirmi kişi ile 1919 yılının Nisan ayında İstanbul'a gitti. İstanbul'a vardıktan yaklaşık dört ay sonra, 5 Ağustos 1919 tarihinde Sultan Vahdettin tarafından Süleymaniye Medresesine tasavvuf hocası olarak atandı. Aynı yıl Aralık ayında Eyüp semtinde bulunan Kaşgarî Dergâhı'na postnişin olarak atandı. Medreselerin ve tekkelerin kapatılması sonrasında 1924 yılında Vefa Lisesi'ne Din Dersi hocası olarak atandı ve bu vazifeyi 1928 yılına kadar dört yıl sürdürdü. Bu dönemde İstanbul camilerinde vaizlik yapmasına da izin verildi. Eyüp Sultan, Fatih, Bayezid, Üsküdar Yeni Cami yanında Kadıköy Osman Ağa, Kasımpaşa Cami-i Kebir ve Beyoğlu Ağa Camii'nde uzun yıllar vaizlik yaptı. 1930 yılında yaş haddinden emekli olmasına rağmen, tecrübesine binaen görev süresi uzatıldı.²

2. İstanbul'dan İzmir'e Sürgün Günleri

1930 yılında gerçekleşen Menemen Hadisesi sonrasında ilgili ilgisiz birçok kimse ilişkilendirilerek İzmir'e götürülmüşlerdi. Bunlardan biri de Abdülhaim Arvâsî'dir. O dönemde İstanbul'da bulunan Arvâsî, Nuruosmaniye Camii imamı Sâdık (Ezgi) Efendi ve Kumkapı Camii imamı Rüşdi Efendi ile birlikte 18 Ocak 1931 yılında Manisa Savcılığı'nın isteği üzerine İzmir'e götürüldü. Önce gemiyle Bandırmaya, oradan da trenle İzmir'e ulaşıldı. Abdülhakim Arvâsî'nin Menemen Olayı ile irtibatlandırılmasının görüntüdeki nedeni, Menemen'e yakın Akhisar'da tüccarlık yapan tüccar Hasan Hafız Efendi'nin onun talebesi olması ve Rabîta-i Şerife isimli eserini dağıtmış olmasıydı. Hâlbuki dönemin siyasi şartları gereği, İzmir valisi Kazım Dirik'in raporuna göre Nakşibendi şeyhleri suçlanmış ve oluşturulan mahkeme heyeti³ tarafından başta Esad

2 Abdülhakim Arvâsî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Baz, İbrahim, *Abdülhakim-i Arvâsî (Hayatı, Eserleri ve Görüşleri)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1996; Ekinci, Ekrem Buğra, *Hayatı ve Hâtıralarıyla Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, Arı Yayınları, İstanbul 2017.

3 Mahkeme heyeti: 1. Ordu Komutan Vekili Mustafa Mirliva(Reis), 26. Topçu Alay Komutanı Miralay Atâ, Miralay Demir, Kaymakam Yusuf Ziya, Kaymakam Bahaddin, Binbaşı Hüsnü, Binbaşı Neş'et.

Erbilî olmak üzere Menemen Olayı Nakşibendi şeyhlerin ve muhiplerinin yargılandığı bir davaya dönüşmüştür. 9-12 Şubat tarihlerinde yargılan Abdülhakim Arvâsî, yakınları ile birlikte beraat etmiş ve her Pazartesi günü karakola imza vermesi şartıyla serbest bırakılmıştır.

İzmir'den İstanbul'a döndükten sonra Beyazıt ve Beyoğlu Ağa Camiinde vaaz yapma izni verilen Abdülhakim Arvasi, 1943 yılında yeniden İzmir'e sürgüne gönderilene kadar düzenli şekilde vaazlara devam etmiştir. Necip Fazıl Kısakürek ile tanışmaları da bu dönemde, 1934 yılında gerçekleşmiştir.

1934 yılında Soyadı Kanunu çıktığında ziyaretine gelenlerle, aldıkları soyadı konusunu sürekli sohbet etmişlerdir. Bir gün, "Işık çok iyidir" demesi üzerine, o an yanında bulunan Hilmi Bey nüfus dairesine giderek "Işık" soyadını almıştır. Bilahere kendisi de dünyada, kabirde ve mahşerde ışık olabilme duası ile bu üç mekâna nispetle "Üçışık" soyadını alır.⁴

1943 yılında, ikamet ettiği Eyüp semtinde "Şeyhlik yapıyor" şeklindeki şikâyet evraklarını, dönemin İstanbul Valisi aslen Kerkük'lü olan Lütfi Kırdar, "gençler ve münevverler arasında şeriatı yayıyor" şeklinde bir bilgi ile Ankara'ya gönderir. Bu şikâyetlerde, başta Necip Fazıl Kısakürek olmak üzere ziyaretine gelen kimseler kadar, hizmetkârı Şakir Efendi'nin Eyüp Sultan türbesine türbedar olması da etkili olmuştur. Zira Abdülhakim Efendi, bu dönemde gerek cami vaazlarında gerekse özel sohbetlerinde dönemin şartlarını da göz önünde bulundurarak daha ziyade İslam inancı ve ahlakı üzerine konuşmayı tercih etmiş⁵ ve ne kendisini ne de çevresini zorda bırakacak bir yaklaşım sergilememiştir.

Bütün bu hassasiyete rağmen 1943 yılının Ramazan ayının 18. Gününe rastlayan Cumartesi günü, Gümüşsuyundaki ev olarak kullandığı Kaşgârî Dergâhı sivil polislerle basılarak evdeki bazı mektuplar da delil olarak toplanarak Sirkeci karakoluna sevk edilmiştir. O dönemde İstanbul'da ikamet etmesi sakıncalı olarak görülmüştür. Ertesi gün, 19 Eylül tarihinde önce vapurla bandırmaya oradan da tren ile İzmir'e gitmiştir. Yanında eşi Bedriye Hanım, gelini Emine Hanım ve talebesi Rauf Akışık da vardır. Bu sürgün, yalnız Abdülhakim Efendi ile kalmamış, hizmetkârı Şakir Efendi Mersin'e, kayınpederi Cafer Efendi ise Adana'ya gönderilmiştir. Böylece

4 Bu konuda onun çevresinde bulunanlar içerisinde ışık kelimesinin geçti soyadlarını tercih etmişlerdir. Parlakışık, Akışık, İkişık, Işıklar bu soyadlarından bazılarıdır. Bkz. Ekinci, Ekrem Buğra, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, s. 142-143.

5 Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, s. 144.

tekkelerin kapatılmasından sonra Abdülhakim Efendi'nin ev olarak kullandığı Kaşgârî Dergâhı mühürlenerek kapatılmıştır.

20 Eylül tarihinde İzmir'e varan Abdülhakim Arvâsî, burada bir süre Akseki otelinde ve Meserret otelinde kaldı. Daha sonra İzmir Ticaret odası başkanı Mehmet Enginsu'nun misafiri oldu. Yaşının ilerlemiş ve yolcukların da yormuş olması nedeniyle sağlık sorunları yaşamaya başladı. Bu nedenle çok sevdiği İstanbul'a tekrar İstanbul'a dönmek istiyordu. Bu sevgisini şu şekilde ifade etmişti: "*İyiliğin de kötülüğün de en kâmil şekli İstanbul'dadır. İyi veya kötü kim ne olmak isterse İstanbul'a gelsin. Dünyanın tapusunu verseler İstanbul'daki bir kulübeye değişmem.*"⁶ Hatta Bağlarbaşı'nda Şeyh Abdülfettah Akrî'nin kabrinin yanına defnedilmeyi vasiyet etmişti. Bu denli İstanbul'u sevmesi ve oraya dönmek istemesine rağmen, İstanbul'a dönmesine izin verilmediği gibi en azından Bursa'ya gitmesine de aynı şekilde izin verilmedi. Bunun üzerine o dönemde milletvekili olan damadı İbrahim Arvas'ın talebi ve başbakan Şükrü Saraçoğlu'nun onayı ile Ankara'ya gitmesine izin verildi. Ankara'da damadı İbrahim Arvas dışında yeğeni Faruk Işık ve talebesi Hilmi Işık da bulunmaktaydı. Bunun üzerine, Bakanlar Kurulu kararı ile 9 Kasım Pazartesi günü Ankara'da mecburi ikamete tabi tutuldu. Aynı gün tren ile Ankara'ya gitti.

3. Ankara'ya varış ve Hacı Bayram Veli'yi Ziyaret

Abdülhakim Arvâsî Ankara garına vardığında Emin Garbî Arvas ve Rauf Akışık tarafından karşılandı ve Hacı Bayram semtine getirilir. Abdülhakim Arvâsî, hem hastalık hem de yaşlılıktan takatsiz haldedir. Taksiden indiğinde Hacı Bayram Veli'nin türbesine yaklaşık yirmi beş metre mesafededir. Yönünü türbeye döner, onu selamlar ve bir Fatiha okur. Ardından yeğeni Faruk Işık'ın, hemen yakında bulunan Aksoy Sokak 19 numaradaki evine geçer.⁷

Bu dönemde hastalığı iyice artan Abdülhakim Arvâsî, bir gün talebesi Hilmi Işık'a belini tutmasını ister ve tuttuğu zaman ne hissettiğini sorar. O da "Efendim bir deri bir kemik kalmış, hiç et kalmamış" der. Bunun üzerine Abdülhakim Arvâsî, "*Elhamdülillâh tam ahirete gidilecek haldir. Dünyadan bir şey götürmüyoruz*" der.⁸

6 Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, s. 149.

7 Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, s. 151.

8 Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, s. 153.

Ankara'ya vardıktan on yedi gün sonra 27 Kasım 1943 tarihinde Cumartesi günü güneşin doğmasından 18 dakika önce vefat eder. Bunun üzerine battaniyeye sarılarak bir taksi ile damadı İbrahim Arvas'ın Keçiören'de bulunan bağ evine götürülür. O dönemde Ahi Yakub Camii imamı olan ve Beyaz Hoca olarak tanınan Beypazarlı Mehmed Efendi tarafından yıkanır ve kefenlenir. Cenaze namazı da bu bağ evinde 17-18 kişilik az bir cemaat ile kılınır.

4. Bağlum Köyünde "Nur Yatağı" Bir Mezar

Abdülhakim Arvâsî'nin Ankara'ya zorunlu ikamete tabi tutulmuş olması ve dönemin şartları dikkate alınarak, cenazenin nereye defnedileceği konusunda değişik fikirler ortaya atılır. Bu konuda, vasiyeti gereği öncelikle İstanbul'a götürülmesi düşünülür ancak, dönemin siyasi şartları gereği izin alma süreçleri ve götürmek için ilaçlama yapılması gibi teknik nedenlerle bu düşünceden vazgeçilir. Asrî mezarlığa defnedilmesi fikri ise, zorunlu olmasına rağmen, mezarlıkta Müslim ve gayr-ı Müslimlerin birlikte defnedilmesi nedeniyle uygun görülmez. Nihayet, Kırşehir'de akrabaları bulunduğu için oraya götürülmesi düşünülür ancak yine dönemin şartları gereği ondan da vazgeçilir. Bunun üzerine damadı İbrahim Arvas, Keçiören'deki bağında çalışanların köyü olan Bağlum'a defnedilmesini ister ve bu konuda ısrarcı olur. Bunun üzerine bir taksi ile Bağlum'a götürülür ve güneş battıktan sonra defnedilir. Oğlu Ahmed Mekki'nin de hazır bulunduğu defin esnasında, Hilmi Işık kabre girer ve onun yardımı ile defin gerçekleşir.

Necip Fazıl Kısakürek, nereye defnedileceği konusunda kararsız kaldığı bir anda kapının çalındığını ve hiç tanımadık bir kimsenin gelerek Bağlum'a defnedilmesini söyleyip sonra ortalıktan kaybolduğunu söylese de⁹ cenaze töreninde bulunanların tamamının belirttiğine göre böyle bir olay gerçekleşmemiştir.¹⁰ Bağlum'a defnedilmesini isteyen ve ısrarcı olan damadı İbrahim Arvas olmuştur. Necip Fazıl'ın bu konuda dile getirdiği Bağlum Mezarlığında Horasan erenlerinden kimselerin kabri olduğu ise doğrudur. Bağlum Camii haziresinde iki, mezarlığın ortasında ise bir kişinin kabri bulunmaktadır.

9 Kısakürek, Necip Fazıl, *O ve Ben*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2015, s. 217.

10 Bu konuda bkz. Ekinci, Ekrem Buğra, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, s. 154-161.

Abdülhakim Arvâsî'nin Bağlum mezarlığına defnedilmesi sonrasında akrabaları ve sevenleri açısından Bağlum hem bir ziyaretgâh hem de ebedî istirahatgâh mahalli haline gelmeye başlamıştır. Nitekim yakınlarından oğlu Ahmed Mekki ve Ahmed Münir, torunu Süheyl ve Baha Üçışık, Vecihi Işık, Emin Garbî Arvas, İbrahim Arvas başta olmak üzere çok sayıda akrabası; Uncu Tahir Efendi, Mustafa Kaptan ve Mehmed Şekerci gibi sevenleri de Bağlum'a defnedilmiştir.¹¹ Daha sonra M. Asım Köksal (ö. 1998) ve Abdurrahim Karakoç (ö.2012) gibi kimseler de Bağlum'a defnedilmiştir.

Bağlum'a defnedilmek isteyen kişilerden biri de Necip Fazıl Kısakürek'tir. Ancak bu konuya geçmeden Necip Fazıl'ın düşünce ve duygu dünyasında Bağlum'un yerine kısaca temas etmekte fayda var. Necip Fazıl, tasavvufî bir gelenek ve edep olan şeyhi ziyaret hususunda, hocasını kaybettikten sonra daha hassas bir tavır sergilemiştir. Hayatta iken her fırsatta ziyaret ettiği gibi, vefatından sonra her ne zaman Ankara'ya yolu düşse, mutlaka önce Bağlum'da şeyhini ziyaret etmiştir. Hocasının mezarını "Nur Yatağı"¹² olarak tanımlamıştır. Necip Fazıl, Bağlum'u her ziyaretinde hocasının kabrinin toprağından teberrüken bir miktar almış ve yanında taşımıştır. Bu durumu şöyle anlatır:

*"Efendimin kabrini her ziyaretimde akşama kadar tesirini taşıyır; hemen her defa bir şişe veya kutu içinde aldığım toprağından kokladıkça bayıltıcı bir misk kokusu duyuyor ve sarhoş dönüyordum. Bu toprağın şişe içinde fosfor pırlıltısına benzer bir ışıldama verdiğini söylesem inanır mısınız?"*¹³

Necip Fazıl'ın Bağlum ziyaretleri genellikle Akif İnan, Erdem Bayazıt, Cahit Zarifoğlu, Rasim Özdenören ve Sezai Karakoç başta olmak üzere yakın çevresi ile birlikte gerçekleştirmiştir.

Rasim Özdenören'in bildirdiğine göre, bu ziyaretlerin birinde Necip Fazıl yanında gelenlere kabrin dış duvarından içeri girmemelerini hatta kabre bakmamalarını söyler. Onlar da duvardan içeri girmezler ancak bakmaktan kendilerini alamazlar. Necip Fazıl, kabrin başına varır ve orada secdeye kapanır. Yaklaşık yirmi dakika kadar o pozisyonda kalır. Nihayet kalkıp yanlarına gelir. Her ziyaretten sonra değişik konularda konuşan Necip Fazıl, Bağlum'dan Ankara'ya kadar tek kelime konuşmaz. Rasim

11 İkinci, *Seyyid Abdülhakîm Arvâsî*, s. 161.

12 Kısakürek, Necip Fazıl, *O ve Ben*, s. 217.

13 Kısakürek, *O ve Ben*, s. 220.

Özdenören bu ziyaretteki gözlemini şöyle dile getirir: “Üstadın yüzü kireç gibi bembeyazdı. Sandım ki bir şekilde Abdülhakîm Efendi ile görüşmüşler.”¹⁴

Bu ziyaretlerin bir kısmında bulunan Sezai Karakoç da bir ziyareti şöyle nakleder: “Karlı bir kış günü Bağlum’u ziyarete gittik. Ancak dönüş yolunda arabamız bozuldu. Biz araba ile uğraşırken Üstad yavaş yavaş aşağı doğru yürüyordu. Bir süre sonra araba çalıştı onun yanına vardık ki üstadın üstü başı kar olmuş ve öfkeli idi. Sebebini sorduğumuzda, gelen bir traktörün römorkuna bindiğini, ancak traktörün uçuruma doğru kaymaya başladığında oradan güçlükle atladığını ve bu yüzden kıyafetlerinin kar olduğunu ve ıslandığını anlattı.”¹⁵

Necip Fazıl’ın şeyhine bu bağlılığı ve ziyaretleri hayatının sonuna kadar devam ettiği gibi tarikat silsilesinde yer alan şeyhinin şeyhi Seyyid Fehim Arvâsî ve onun şeyhi Seyyid Tâhâ Şemdinî’yi de ziyarete gitmiştir. Bağlum’la birlikte bu iki mekâna “vatanım” demiş ve “dünyamızı ve manamızı sulayan iki ahiret ve rahmet çeşmesi” olarak tanımlamıştır.¹⁶ 1975 yılında Van’ın Bahçesaray ilçesine bağlı Arvas(Doğanyayla) köyünde Seyyid Fehim Arvâsî’nin kabrini, 1976 yılında da ise Hakkârî’nin Şemdinli ilçesine bağlı Nehri’de bulunan Seyyid Taha’nın kabrini ziyaret etmiştir. Bu ziyaretini bir beyitle dile getirmiştir:

Şemdinli dağlarının içtim nur çeşmesinden

Kurtuldum akreplerin ruhumudeşmesinden

Necip Fazıl, hayatının son yılına geldiğinde, 1934 yılından itibaren bir şekilde hayatını şekillendiren şeyhine olan bağlılığını ve onunla olan irtibatını devam ettirmek maksadıyla vasiyetinde Bağlum’a defnedilmeyi istemiştir:

*“Allah, mezarımı efendimin ayakucunda ve yanı başında nasip etsin ama olurda kısmetimize başka bir yer düşerse, tabutumun üstüne evvela o topraktan atılmasını bütün Müslümanlar huzurunda vasiyet ediyorum. Zevcem ve çocuklarım da kendileri için aynı şeyi düşünsün.”*¹⁷

Necip Fazıl bu talebini resmi vasiyetinde de dile getirmiştir. Vasiyetinin beşinci maddesi şu şekildedir:

“Nasıl, nerede ve ne şekilde öleceğimi Allah bilir. Fakat imkân âleminde en küçük pay bulundukça, biricik dileğim Ankara’da Bağlum nahiyesindeki yalçın

14 Rasim Özdenören ile yaptığımız görüşme notları.

15 Sezai Karakoç’u 23 Aralık 2016 günü yaptığımız ziyaret notları.

16 Kısakürek, Necip Fazıl, *Rapor 1-3*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1993, s. 193.

17 Kısakürek, *O ve Ben*, s. 220.

mezarlıkta şeyhimin civarına defnedilmektedir. Elden gelen yapılsın...”¹⁸

Necip Fazıl'ın duygu ve düşünce dünyasında Bağlum o denli yer etmiştir ki oraya defnedilmeyi vasiyet olarak, *Halim* isimli bir beyitte de dile getirir.

Hayat bir zar içinde hayatı örten bir zar

Bana da hayat yeri Bağlum köyünde mezar...¹⁹

Sonuç

Son dönem Nakşi-Hâlidî şeyhlerinden biri olan Abdülhakim Arvâsî(ö. 1943), Van ve İstanbul'daki hayatından sonra hayatının son yılında önce İzmir'e sürgüne gönderilmiş daha sonra da Ankara'ya zorunlu ikamete tabi tutulmuştur. Ankara'da 17 gün kaldıktan sonra 27 Kasım 1943 tarihinde vefat etmiş ve Bağlum'a defnedilmiştir. Onun Bağlum'a defnedilmesi sonrası, başta çocukları olmak üzere Arvâsî ailesinden birçok kimse Bağlum'a defnedilmiştir. Bağlum'a defnedilmek isteyen kişilerden biri de Necip Fazıl Kısakürek'tir. Bu talebini vasiyetinde dile getirdiği gibi, şiir yazarak da dile getirmiştir. Necip Fazıl, hocasının vefatından sonra kendi çevresinde bulunan Akif İnan, Erdem Bayazıt, Cahit Zarifoğlu ve Sezai Karakoç gibi Cumhuriyet dönemi Türk Edebiyatının önemli isimleriyle kabir ziyaretine gitmiş ve böylece Bağlum, Hacı Bayram Velî ve Taceddin Dergâhı gibi Ankara için önemli bir maneviyat merkezi haline gelmiştir.

Kaynakça

Baz, İbrahim, *Abdülhakim-i Arvâsî (Hayatı, Eserleri ve Görüşleri)*,Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1996.

Ekinci, Ekrem Buğra, *Hayatı ve Hâtıralarıyla Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, Arı Yayınları, İstanbul 2017.

Kısakürek, Necip Fazıl, Çile, İstanbul 1995.

Kısakürek, Necip Fazıl, Esselâm, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2014.

Kısakürek, Necip Fazıl, *O ve Ben*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2015.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Rapor 1-3*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1993.

Rasim Özdenören ile yaptığımız görüşme notları.

Sezai Karakoç'u 23 Aralık 2016 günü yaptığımız ziyaret notları.

18 Kısakürek, Necip Fazıl, Esselâm, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2014, s. 143.

19 Kısakürek, Necip Fazıl, Çile, İstanbul 1995, s. 308.

ABDÜLHAKİM ARVASÎ VE TASAVVUF ÇİZGİSİ



YARD. DOÇ. DR.
SEVİM YILMAZ

Osman Gazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Özet

İlm-i billah yani mârifet, iltifata tabidir. İltifat gösterilmeyen meta, zayıdır. Bu ilmi nebiler getirir, nebiden intikal eden bu ilmi mirası daha sonra veliler alıp şerh ederler. Ancak ilim erbabı iltifat görmediği yerden çeker giderler. Onların yolundan gidenler olarak bir nebze olsa bu ilme ve şerhlere sahip çıkmak adına veliler kervanında yer alan, Ankara'nın Bağlum mezarlığında medfun bulunan bir velinin tasavvufa dair bazı görüşleri bu tebliğimizin konusunu teşkil edecektir. Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in kuruluş döneminde (1865-1943 arasında) yaşamış olan bu zat Abdülhakim Arvasî'dir.

Her insanda olduğu gibi Arvasî'nin de hayatının yatay ve dikey olmak üzere iki boyutu vardır. Bizim için ise dikey boyutu (manevi gelişimi) önemlidir. Ancak dikey boyutu iyi yorumlayabilmemiz için yatay boyutu da iyi bilmek gerekmektedir. Dolayısıyla öncelikle Arvasî'nin hayatını genel hatlarıyla ele almaya çalışacağız. Ardından onun belli başlı tasavvufi görüşlerini ortaya koyup değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, mürşid, tevhid, zikir, ruh

Abstract

İlm-i billah so mârifet is subject to interest. The value which is interested in, is lost. The prophets bring this science, the saints take this science from the prophets and comment it. But, the scientists go from there where is interested in. The subject of this declaration is some opinions of The Saint about sufizm. He is buried in The Cemetery of Bağlum, where is The Town of Ankara. He is The Saint, who was gone from the way of the prophets, took and comment this science. This Saint is Abdülhakim Arvasi. He lived in the last term of Ottoman and early term of republic.

There is two sizes in the life of Arvasi. This is vertical and horizontal sizes that are also in the everybody's life. The vertical size (spiritual evolution) is important for us. But, for interpret the vertical size we have to know the horizontal size. Because of this, first of all, we take care of the life of Arvasi with generally. After, we evaluate the main sufi opinions.

Key Words: sufizm, mürşid, tevhid, zikir, soul

Sempozyumun konuları arasında yer alan “Cumhuriyetin Kuruluşu ve Sûfiler” başlığından hareketle belirlediğimiz tebliğimizin konusu tasavvuf tarihinin son halkalarından olan Seyyid Abdülhakim Arvasî’dir.

Öncelikle Abdülhakim Arvasî’nin yaşadığı dönemi ve hayatını genel bir bakış açısıyla ele alıp ardından tasavvufi çizgisini yansıtan görüşlerine yer vermeye çalışacağız.

Abdülhakim Arvasî 1865 ile 1943 yılları arasında yaşamış bir mutasavvıf ve bir ilim adamıdır. Onun yaşamış olduğu dönem Osmanlı Devleti’nin yıkılışına ve Cumhuriyet döneminin ilk yıllarına tekabül etmektedir. Bu dönemde Osmanlı’nın yıkılmış yerine daha küçük bir coğrafya üzerinde Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulması ile toplumsal ve siyasal alanda köklü değişiklikler yaşanmıştır.¹

Arvasî miladi 1865 yılında Van şehrinin Başkale kasabasında dünyaya gelmiştir. Hz. Hüseyin soyundan gelen seyyid bir aileye mensuptur. Arvasî ailesinin Anadolu’ya gelmeden önceki meskeni Bağdat şehridir. Moğol

1 Bkz. İbrahim, Baz, Abdülhakim –i Arvasî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara 1996, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s.2-17.

hükümdarı Cengiz Han (ö.h. 624/m.1227) ile Abbasi'lere karşı başlayan saldırılar, Hülâgû ile devam etmiştir. 1258 yılında Abbasi Devleti yıkılırken tarihte eşine az rastlanan bir tahribat yapılmıştır.² Bu durumda bir çok insan Bağdat'ı terk etmek zorunda kalmış, Arvasî ailesine ait nesep silsilesinin 13. sırasında bulunan Kasım Bağdâdî de aile efradıyla oradan ayrılarak Musul'a gelmişlerdir. Oradan Şanlı Urfa, Bitlis ve Mısır'a gitmişlerdir.³

Kasım Bağdâdî'nin büyük oğlu Molla Muhammed Arvasî Hakkari'ye giderek burada evlenmiştir. Bir süre sonra Van'a gelip, şehrin güney kesiminde yüksek dağlar arasında geçidi zor bir mahalde bir köy kurmuştur. "Arvas" adını verdikleri bu köye iki katlı bir cami ve büyük bir dergah inşa etmişlerdir. O tarihten itibaren Arvas Köyü bir ilim merkezi haline gelmiş ve yüzlerce insan bu köydeki medresede bir yandan ilim tahsilinde bulunurken diğer yandan da tasavvufî terbiye almışlardır. Hatta Bediüzzaman Said Nursî de, ders okumak için Arvas Köyü'ne gitmiştir.⁴

Kâdirî tarikatına mensup olarak hem medreseyi hem tasavvuf eğitimi bir arada götüren bu aile "Arvas Seyyidleri" adıyla tanınmıştır ve yaklaşık altı yüz yıldan beri varlığını devam ettirerek günümüze kadar gelmiştir.⁵ Bu da bize göstermektedir ki Arvasî medresesinde dini ilimlerin birbirine sırt dönmediği bir eğitim sistemi söz konusudur. Hem zahiri ilimler hem de tasavvufî eğitim aynı anda verilmektedir. Bunun sonucunda âlim ve sûfî kimliklerin örtüştüğü bir insan modeli çıkmaktadır. Arvasî'nin eğitim hayatına baktığımızda da bu modelî görmektediriz. Zira o, sadece tasavvuf eğitimi almamış; aynı zamanda sarf, nahiv, lügat, mantık, beyan, meâni, bedî, kelâm, fıkıh usûlü, tefsir, riyâziyye, hendese, geometri, astronomi gibi dini ve fen ilimlerinde de icazet almıştır.

Arvasî'nin hayatındaki bir diğer husus da eğitimin ailede başlamış olmasıdır. Nitekim Abdülhakim Arvasî'nin dedeleri ve babası ilim sahibi kişilerdir. Dedelerinden Seyyid Abdurrahman yüksek ilmi seviyesinden dolayı "Âlim –i Arvasî" adıyla tanınmıştır. Diğer dedesi Seyyid Cemaleddin,

2 Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Çağ Yay., İstanbul 1993, c.III, s. 329.

3 Baz, a.g.e,s.31.

4 Said Nursî, Tarihçe-i Hayat, İstanbul 1960, Sinan Matbaası, s.29.

5 Süleyman Kuku, Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakim Arvasî'nin Külliyyâtı, İstanbul ts., Damra Yay., c. I, ss. 177-8.

ilmî otoritesinden dolayı “Âlim –i Dinî” lakabıyla anılmıştır.⁶ Abdülhakim Arvasî’nin babası da Seyyid Mustafa, Mevlânâ Halid Bağdadî’nin müridi Seyyid Tâhâ Hakkârî’nin halifesi idi. İlk dini tahsilini de babasından almıştır.⁷

Abdülhakim Arvasî, kendine örnek alabileceği ve ananevi olarak ilmin tevarüs ettiği geleneksel yapıdaki bir havuzun içinde doğmuştur. Bu onun gelişiminde çok önemli bir noktadır. Çünkü “Düşünce tarihinde olsun, tıpta olsun bir geleneğin oluşması zaman alır. Mesela hastalığın tam karar kılınması üç beş nesil sonra oluşmaktadır. Bir şeyin bir nesil tarafından tecrübe edilmesi, usta –kalfa –çırak ilişkisinin oluşması ve tanzim edilmesi zaman alır. Gelenek çabuk oluşmaz. İlim, irfan ve meslek geleneği uzun yıllar alır. Bu gelenek yıkılınca öyle bir birikim yıkılır ki, telafisi mümkün olmaz. İşte modernite bunu yıkmıştır. Modern genç doğduğu zaman bu geleneği ve birikimi annesinden ve babasından almalıdır. Fakat nesil koptuğu için anne baba irfan sahibi olmayabiliyor. Bir genç yirmi otuz yaşlarına geldiği zaman kendi okumalarıyla, çabasıyla ve şansıyla bazı şeyleri bulabiliyor. Ve kırk yaşına geldiği zaman kendini, çevresini birazcık anlayabiliyor. Eski geleneksel yapıda ise doğduğunuzda bir havuzun içinde doğuyorsunuz ve geleneksel yapıyı hazır buluyorsunuz.⁸ Günümüz için söyleyecek olursak, bu asrın gençlerinin önünde maalesef kamil örnekler kalmamıştır. Bu boşluklar başka şeylerle dolmuştur. Zira alem boşluk kaldırmaz. Bugün 13- 14 yaşlarında olan gençlerin örnek aldığı insanlar farklı tipten olmuştur. Bu da doğal olarak anlam kayması oluşmuş ve kaybedilmiş bir neslin oluşumuna sebebiyet vermiştir.⁹

Arvasî’nin tahsil hayatında en önemli hocası Seyyid Fehim Efendidir. Rivayete göre Seyyid Fehim Efendi Hz. Peygamberi rüyasında görür, kendisine “Abdülhakim’in terbiyesinde kusur etme!” der. Bundan dolayı hocası, Abdülhakim Arvasî’nin mükemmel bir şekilde yetişmesi için büyük bir gayret göstermiştir.¹⁰ Aslında Abdülhakim Arvasî’nin dedeleri

6 Taha Üçışık, “Seyyid Abdülhakim Arvasî”, Büyük İslam ve Tasavvuf Önderleri, İstanbul 1993, Vefa Yay. s.342.

7 Kuku, a.g.e., c.I, 176.

8 Kılıç,a.g.e., ss.172-3.

9 Mahmut Erol Kılıç,Evvel’e Yolculuk, İstanbul 2012,Sufi Yay.,s172.

10 Üçışık,a.g.e,s.348.

Kadiriyye ve çiştiyye tarikatına müntesibtir. Fakat Arvasî sülalesinin önde gelenleri, Mevlana Halid-i Bağdadi'ye bağlanarak Halidi kola yöneldiler. Abdülhakim Arvasî de 1878'de Seyyid Fehmi Efendi'ye bağlanarak Nakşbendiliğin Halidiyye koluna intisap etmiş oldu. 1882'de zahiri ilimlerden icazet aldıktan sonra 1887 yılında mürşidi Seyyid Fehim Efendi tarafından kendisine halifelik verildi.¹¹ Daha sonra bunlara ek olarak kendisine, Kübreviyye, Sühreverdiyye, Kadiriyye, Çiştiyye tarikatlarından mürşidi Seyyid Fehim Efendi tarafından icazet verilmiştir.¹²

Arapça, Farsça ve Türkçe'ye vakıf olan Abdülhakim Arvasî 1882'de tahsilini tamamladıktan sonra kendine kalan mirasla memleketi Van Başkale'de bir medrese yaptırır ve mevcut kitaplara ilaveler yaptırarak geniş bir kütüphane oluşturur. İlim tahsili için gelen öğrencilerin yeme içme ve barınma masraflarını kendisi karşılamak suretiyle yirmi dokuz yıl medresede pek çok insana muallimlik yapar.¹³

Ancak zahiri ve batını ilimlerde göstermiş olduğu gayretler bir süre sonra kesintiye uğrar. Zira Birinci Dünya Savaşı'nın başları 1913'te Rusların Doğu bölgelerini istila etmeleri üzerine Ermeniler de bu fırsattan istifade ayaklanarak Müslüman halkın mallarını yağmalamaya başlar. Çarşı, medrese, mektep, cami ve mescitleri yıkarlar. Bu esnada Arvasî'nin kurduğu kütüphanedeki çoğu el yazmalarından oluşan üç bin kadar eser yakılır ve inşa ettirdiği medrese de yıkılır. Savaş esnasında talebe ve yakınlarından pek çoğunu kaybeder. Daha sonra hükümetin, aldığı tehcir kanunuyla kasabanın boşaltılma emri üzerine Abdülhakim Arvasî, 150 kişilik akraba, aile ve yakınlarıyla daha emin bir yere göçmek üzere memleketinden ayrılır. Bağdat'a gitmek için yola çıkarlar, fakat Bağdat çevresinde şiddetli çarpışmalar devam ettiği için bir buçuk yıl Musul'da kalırlar.¹⁴ 1915'te Musul'da Sason kazasına müftü olarak tayin edilir. Fakat o günün zor şartlarında memuriyette kalmak yerine, aktif olarak savaşa katılmayı tercih eder ve kısa bir süre sonra müftülük görevinden ayrılır.

11 Uyan, a.g.e, c.I, 41.2.

12 Baz, age, s.58, Hüseyin Vassaf, sefine-i Evliyâ-yı Ebrar Şerh i Esmâr-ı Esrâr. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no:2306, c.II, s.59.

13 Kuku, a.g.e, c.I, s.186.

14 Abdüllatif Uyan, Menkıbelerle İslam Meşhurları Ansiklopedisi, İstanbul 1983, Berekat Yay., c.I, s.43-5.

Daha sonra savaş sırasında gösterdiği üstün hizmetler nedeniyle meşihat tarafından ilmî rütbe ve maaş ile taltif edilir.¹⁵

Musul'da, kuraklık, kıtlık ve sefaletin ortaya çıkması üzerine Abdülhakim Arvasî sağ kalan 66 kişilik aile fertleriyle Adana'ya geçer, orada bir buçuk yıl kalır. Adana'da bulunduğu süre içinde kendisine maddi yardımlar yapılır. Harbiye Nezâreti Tahrirât Dairesi Şifre Kalemi'nde Adana'ya çekilen telgraf metninde ki bilgiler buna delildir. Bu da zor savaş koşullarında dahi devletin ilim adamlarını maddi olarak desteklemek suretiyle onları unutmadığını ve onlara verdiği değeri göstermesi açısından önem arz eder.¹⁶

Daha sonra Halep'in düşmesi üzerine Adana'nın da işgale uğrayabileceği ihtimaliyle 66 dan 20 ye düşen aile fertleriyle Eskişehir'e geçer. Oradan da 1919 yılında İstanbul'a ulaşır. Abdülhakim Arvasî ve ailesi Evkaf Nazırı Hayri Efendi'nin uygun görmesi ile kısa bir süre Eyüb'deki Yazılı Medrese'de ikâmet eder.

Kâşgarî Tekkesi şeyhi Bahaeddin Efendi, vefat ettiği için buradaki makam boşalınca, vekaleten Eyüb Hatuniye Dergahı şeyhi Sadeddin Ceylan Efendi, kısa bir süre meşihatta bulunur. Ardından Abdülhakim Arvasî, Kâşgarî Tekkesi şeyhliğine asaleten son postnişîn olarak tayin edilir. Tekkedeki şeyhlik görevinin yanında Kâşgarî Camii'ndeki imamlık ve hatiplik görevi verilir. Daha sonra ailesiyle tekkenin selamlık kısmına yerleşir.¹⁷ Yine bunlara ek olarak o günün şartlarında üniversite statüsünde olan Süleymaniye Medresesinde tasavvuf müderrisi olarak görevlendirilir ve Vefa Lisesi'nde de bir süre öğretmen olarak görev yapar.

Abdülhakim Arvasî, 1925 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Tekkelerin Kapatılması ile ilgili Kanun gereğince müderrislik ve şeyhlik görevini sonlandırır. Ancak sonrasında Beyoğlu Ağa Camii, Bâyezid, Fatih ve Eyüp Sultan gibi İstanbul'un çeşitli camilerinde vaaz ve irşad faaliyetlerinde bulunur.¹⁸

15 Sadık Albayrak, Yürüyenler ve Sürünenler, İstanbul 1979, Medrese Yay., s.160.

16 Bkz. Nuran Çetin, "Abdülhakim Arvasî ve Tasavvuf Anlayışı" Tasavvuf Dergisi, 33.sayı, İstanbul 2014, ss 132-7.

17 Kuku, a.g.e, c.I, s.195.

18 Uyan, a.g.e, c.I,s.51, Çetin, a.g.m, s135.

Abdülhakim Arvasî tekkelerin kapatılması hususunda “Hükümet tekkeleri kapatmadı, onlar kendilerini kapatmışlardı zaten. Hükümet boş mekanları kapattı”¹⁹ diyerek tekkelerdeki sıkıntıya işaret edip “maalesef çöktük” diyor. Zira toplumun çöküşü; devletin çöküşü, dolayısıyla müesseselerin çöküşü demektir. Toplumun yükselişi de devletin, müesseselerin yükselişi demektir. Yani bir devletin maliyesi, medresesi, askeri nizamı çöküyorsa tekkelerinin çökmemesi mümkün değil. Tekkelerin bu dönemde çöküş yaşadığı hususunda solcusu da, İslamcısı da, Batıcısı da ittifak halindedir.²⁰

Yine 1930’lu yıllarda Cumhuriyet tarihinin en ilginç ve üzerinde en çok tartışılan olaylardan bir tanesi de Menemen Olayıdır. Bazıları bu olayı irticanın bir başkaldırısı denemesi olarak görürken,²¹ bazıları da birkaç kendini bilmez sarhoşun yaptığı bir olayın, hiçbir şekilde alakaları olmadığı halde, din adamlarına özellikle de tasavvuf erbabına mal edildiği bir komplo olarak değerlendirir.²² Görüşler ne olursa olsun bu hadisenin sonunda zarar gören, zulme uğrayan, çile çeken hatta idam edilen kesim tekke mensupları ve özellikle Nakşbendi ekolünün mensupları olmuştur.²³

Abdülhakim Arvasî de 66 yaşında vaiz olarak görev yaparken Menemen olayının sanıklarından biri olarak tutuklanır. Divan-ı harp tarafından yürütülen mahkemede, Mahkeme reisinin “sen şeyh misin” sorusuna cevap olarak “Hayır ben şeyh değilim ve o yüce mertebeye layık olmaktan uzağım; ama yok eğer şeyhlik, devrimizde gördüklerimizin hali demekse, ona da tenezzül etmekten münezzehim”²⁴ demiştir. Belki de dönemindeki sahte şeyhlere bir tepkinin ifadesi olan bu sözlerden sonra, suçsuz bulunarak 1931 yılında beraat etmiştir.²⁵

O zamanda İstanbul’a vali olarak gönderilmiş olan Lütfü Kırdar tarafından: “İslamiyeti neşrediyor, gençler ve münevver zümre arasında şeraiti yayıyor.” diye tevkif ve tecziyesi Ankara’dan istenmişti.²⁶ 1943

19 Necip Fazıl Kısakürek, O ve Ben, İstanbul 1994, s.133.

20 Baz, a.g.e, s.17-22., Mustafa Kara, “Söyleşi”, Tasavvuf dergisi, sayı 10, Ankara 2003, s.500-1.

21 Ana Britannica, “Menemen Olayı”, c. XV, İstanbul 1993, s.566.

22 Kısakürek, Son Devrin Din Mazlumları, s.330, Baz, a.g.e, S.47.

23 Baz, a.g.e, s. 48.

24 Kısakürek, Son Devrin Mazlumları, s.330.

25 Cumhuriyet, 13 Şubat 1931, Cuma; Baz, a.g.e, s.48.

26 Kuku, a.g.e, c.1, s.365.

yılının eylül ayında, Ankara'dan gelen emirle yine polisler tarafından evi basılmış ve karakola götürülmüş, o günün akşamında da yanındaki hizmetkârı Şakir'in Mersin'e kendisinin de İzmir'e sürgün gideceği açıklanmıştır.²⁷ Ege Vapuruyla İzmir'e gönderildi. Abdülhakim Arvasî, "iyiliğin de kötülüğünde en ileri şekli İstanbul' dadır. İyi veya kötü kim ne olmak isterse, İstanbul'a gelsin."²⁸ dediği İstanbul'dan bir daha dönmek üzere ayrılmış ve İzmir'de bir süre göz hapsinde tutulmuştur.²⁹

Daha sonra hey'et-i vekile kararıyla İzmir'den alınarak muhakeme edilmek ve Müslümanların rehberlerine yıllardan beri yapılan ölüm cezasına çarptırılmak için Ankara'ya sevk edildi. Yollarda gördüğü hakaret ve çektiği işkencelere dayanamayarak ağır hastalandı. O şekilde Ankara'ya getirildi. Aslında Ankara'ya da müsaade yoktu.³⁰ Daha sonra damadı Van milletvekili İbrahim Arvas'ın gayretleri ile kardeşi Yusuf'un oğlu Faruk Işık'ın Hacı Bayram semtindeki evine getirilmiştir. Ankara'da 9 gün kaldıktan sonra 27 kasım 1943 yılında 78 yaşında vefat etmiştir.³¹

Abdülhakim Arvasî, İstanbul Bağlarbaşı'nda kendisine bir mezarlık hazırlatmış ise de dönemin şartları gereği cenazenin şehir dışına götürülmesi yasak olduğu için definin nereye yapılacağı düşünülürken kapı çalınır ve tanımadıkları bir kişi Bağlum'a defnedilmesini söyleyip hemen oradan ayrılır. Bunun üzerine Ankara'daki Bağlum Köyü'ne defnedilir.³²

Abdülhakim Arvasî, kendisinden sonra halife bırakmamıştır. Sadece hatme hace yapabilecek birkaç talebesine bu hususta müsaade vermiştir.

Abdülhakim Arvasî yaşadığı dönemde farklı coğrafyalarda hayat sürmesine rağmen bulunduğu her yerde o bölgenin insanı gibi etkin rol üstlenmiştir.³³ Hizmetlerini mezun olduğu Arvasî medresesinin geleneğine son derece bağlı kalarak devam ettirmiştir. Bu doğrultuda Bir çok talebe yetiştirmiştir. Özellikle entelektüel çevre üzerinde de tesirli olmuştur.

Tasavvufî bakış açısıyla bir insan-ı kamil bulasın ki o kamil sana

27 Kısakürek, O ve Ben, s.220.

28 Kısakürek, Son Devrin Din Mazlumları, s.334.

29 Aynı yer.

30 Kuku, a.g.e, c.1, s.366.

31 Kısakürek, O ve Ben, s.221.

32 Kısakürek, Son Devrin Din Mazlumları, s.334-5.

33 Gördebil, a.g.e, s.30.

seni tanıta demişlerdir. İnsan-ı kâmil size kendisini tanıtmıyor. Calib-i dikkattir ki bu kâmil yine size sizde olanı tanıtıyor. Geleneksel eğitim anlayışında bir kişinin kendini tanıyabilmesi için dışarıdan birisinin ona kendini görsün diye ayna tutması gerekir.³⁴ İşte bu noktada Abdülhakim Arvasî'nin talebeleri üzerindeki tesiri onlara ayna tutmasından ileri gelir

Hüseyin Hilmi Işık, Necip Fazıl Kısakürek ,Abdülhakim Arvasî'nin aynası karşısında kendilerini bulma çabası gösteren, talebelerin önde gelenleridir..

Nitekim Hüseyin Hilmi Işık 1929 yılında Abdülhakim Arvasî'yle tanışır ve 1943 yılına kadar onunla birlikteliğine devam ederek ondan çeşitli dersler alır ve onun yönlendirmesiyle Tıbbiye mektebini bırakıp Eczacılık fakültesini bitirir. Ardından kimya yüksek mühendisliğine devam eder ve 1937 de Türkiye'de ilk kimya mühendisi olur.³⁵

Kabına sığmaz coşkun sel misali olan. Necip Fazıl ise Abdülhakim Arvasî'yi tanıdıktan sonra hayatında bir dönüm noktası yaşar. Ve bu durumu kendi üslubuyla şöyle anlatır: “ *Muhakkak olan şuydu ki, ben kendilerini tanımadan dik bir kaya üzerinde gururla dünyaya karşı dikilmiş uyuz bir keçiyken, tanıdıktan sonra göğüsleri şiş, patlayasıya şiş bir koyun oldum. Otuz yaşına kadar tek nefes yaşayan ve bir iki şiir kitabından başka bir şey veremeyen ben, ondan sonra piyes, tetkik, fikir, dava, tez, kırk elli ciltlik bir çapa yürüyecektim.*”³⁶ Yine başka bir yerde:

“*Tam otuz yıl saatim işlemiş ben durmuşum,
Gökyüzünden habersiz uçurtma uçurmuşum*”³⁷

Derken Üstadının onda açığa çıkarttığı imanı ve istidatları bizlerin nazarına sunmaktadır. Kendisini hakikatiyle buluşturan Abdülhakim Arvasî'ye bundan dolayı da çok derin muhabbet beslemektedir.

“*Benim efendim!
Ben sana bendim!
Bir üfledin de*

34 Kılıç, Anadolu'nun Ruhı, İstanbul2011, Sufi Yay., s.146.

35 Kuku, a.g.e, c.I,s.293.

36 Kısakürek, Ove Ben, s.134.

37 Kısakürek, Çile, İstanbul 1995, S. 35.

*Yıkıldı bendim
Benim efendim,
Feza levendim
Ölmemek neymiş
Senden öğrendim.”³⁸*

Mısralarıyla da bu muhabbetini te'yid etmektedir.

Bir diğer husus da Abdülhakim Arvasî'den beslenmelerine rağmen Hüseyin Hilmi Işık, Necip Fazıl Kısakürek gibi şahsiyetlerin çizgileri birbirinden farklıdır. Çünkü „Mustafa KARA Hocamızın ifadesiyle insanların mizacı dervişlikle aynileşmiyor. Yani aynı üstada intisap da etseniz mizacınız farklı ise çizginiz de farklı oluyor. Bu insanın fıtratı ile ilgili bir şeydir. Biz bunun en güzel örneğini dört halifede görmekteyiz.. Dört halifenin müşitlerinin aynı olmasına, bu müşitleri ile aynı anda beraber olmalarına, aynı zamanı, aynı zemini, aynı şartları paylaşmış olmalarına, aynı şeyi işitmiş olmalarına rağmen dördünün de ayrı birer alem olması ..³⁹

şimdi Abdülhakim Arvasî'nin tasavvuf çizgisini bize resm eden görüşlerine ele alalım.

Abdülhakim Arvasî eseryazmaktan kaçınmıştır. Bununla birlikte yazmak zorunda kaldığı eserlerden iki tanesini bastırmıştır. Bunlar *Rabıta-i şerife* ve *er-Riyâzü't-Tasavvufiyye*'dir. Bunların dışında kalan yazıları ise talebelerine ve sevenlerine yazdığı mektublardan oluşmaktadır. Abdülhakim Arvasî'nin vefatından sonra sevenleri tarafından bu mektuplar bir araya getirilmiş ve *Keşkül* ismiyle bastırılmıştır. Bunun dışında ise hayatını anlatırken yararlandığımız, *Sefine-i Evliyâ* isimli eserde kullanılması için yazdığı bir hayat hikâyesi vardır. *er-Riyâzü't-Tasavvufiyye*' adlı eserinde tasavvufa dair konuları tafsilatlı bir şekilde ele almaktadır. Dolayısıyla biz daha çok bu kaynaktan yararlanarak onun bazı görüşlerini ele alacağız.

TASAVVUF KAVRAMI: Abdülhakim Arvasî, tasavvuf kelimesinin etimolojik kökenlerinden yaygın olan görüşleri söyleyip son olarak kendi yorumunu yapar. Abdülhakim Arvasî'ye göre “ sũfi “ kelimesi, bir sebeb

38 Kısakürek, Çile,s.381.

39 Kara,Söyleşi,s.475.

ve münasebet aramaksızın, kalbi temizlemekle meşgul olan ve ilahi zikirle ruhu donatmaya malik olanlara verilen isimdir. Ona göre tasavvuf, “beşerî sıfatlardan çıkıp meleklik sıfatlarına bürünmeye ve ilahi ahlak ile ahlaklanmaya hizmet eden bir haldir.”⁴⁰ Arvasî’ye göre tasavvufî eğitim insanın ilahi vasıflarla donanmasında hızlandırıcı bir etkiye sahiptir.

Kişinin güzel ahlâkla muttasıf olmasını sağlayan hakîkâtleri Abdülhakim Arvâsî üç kademe olarak belirtmiştir. Kişinin güzel ahlâkla muttasıf olmasını sağlayan hakîkâtleri Abdülhakim Arvâsî üç kademe olarak belirtmiştir. Bu hakikat mertebelerini aşan kişinin avâm tabakasından olacağını ve kötü ahlâk sâhibi olmaktan kurtulacağını bildirmiştir.

Tasavvufun gâyesi hakkında birçok mutasavvıf bu fikir üzerinde ittifâk etmişlerdir. Ancak güzel ahlâka ulaştırân yollar hakkında çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Bir kısmı bu gâyeye zikir ve ibâdetle ulaşılır derken başka bir kısım ise aşk ve riyâzetle bu gâye elde edilir demişlerdir.⁴¹204

Abdülhakim Arvâsî, bu gâyeye zikir ile ulaşılır diyenlerdendir. Bu konu ile ilgili olarak “Bir şeyi çok seven onu çok anar” hadîs-i şerîfini beyân ederek, Allah yoluna ve güzel ahlâka ulaşmak isteyen kimsenin çokça zikir yapması gerektiğini söyler. Ona göre zikrinde Allah lafzını çokça bulunduran kişi, bu sâyede ruhunda bir letâfet elde eder ve bu letâfet o kişiyi beşerî alışkanlıklardan uzak tutar. Bu sâyede kişi tasavvufun gâyesi olan güzel ahlâka ulaşmış olur⁴²

B- VAHDET-İ VÜCÜD

Abdülhakim Arvasî’ye göre vücud, her hayrın ve kemalin başıdır.

Adem yani yokluk her şer ve noksanın menşeidir ve adem mümkün olan masivaya has olduğundan bütün hayr ve kemal Hak teala’ya aid ve her şer ve nakıs mümkünata mahsustur.. Ona göre, “mümkün”e vücud isnad etmek, hayır ve

kemali onda görmek hakikatte onu Allah’a mülkünde ortak koştur demektir.⁴³

40 Kuku, a.g.e, c.II, s. 624.

41 Yılmaz, Hasan Kâmil *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul 2004.,s.59.

42 Gördebil, a.g.e, s.155, kuku, a.g.e, c.II,s.628.

43 Kuku, a.g.e, c.II,s.714.

Abdülhakim Arvasî, tasavvufun en ince meselelerinden biri olan vahdet-i vücud konusunun bir akıl ve şuur işi değil, zevk ve vicdan işi olduğunu söyler. O, bu konuda İmam-ı Rabbani'nin sistemleştirdiği vahdet-i şuhud anlayışını kabul eder. Vahdet-i şuhud ise salikin, her şeyi, Allah'ın tecellileri olarak kabul etmesi ondan başkasını görmemesi halidir. Abdülhakim Arvasî, bu girift meselenin İmam-ı Rabbani tarafından çözümlendiğini ve anlaşılır hale getirildiğini belirtir. İbnu'l-Arabî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücud ile İmam-ı Rabbani'nin kabul ettiği vahdet-i şuhud anlayışı arasındaki belirgin farklara değinen Abdülhakim Arvasî, İmam-ı Rabbani'yi okumadan bu meselenin tam olarak anlaşılamayacağını ifade eder.⁴⁴

C. TEVHÎD

Abdülhakim Arvâsî göre tevhiid dört mertebedir. Bunlar tevhiid-i imânî, tevhiid-i ilmî, tevhiid-i hâlî ve tevhiid-i ilâhîdir.

Tevhiid-i imânî Allah Teâlâ'nın varlığını ve birliğini ayet ve haberler ışığında kalben tasdik edip bunu dil ile ikrâr etmektir. Arvâsî, bu tevhiidin kişiyi açık şirkten kurtardığını bildirmiştir. Bu Allah Teâlâ'nın yarattığı tevhiidin son hâlî olan halkın O'nu tevhid etmesidir.

Tevhiid-i ilmî tasavvuf yoluna yeni girmiş olan sûfiler için olan tevhiiddir. Bu ancak bânî ile ilimle elde edilebilir diyen Abdülhakim Arvâsî, bu tevhiide ulaşan kişinin yeryüzünde gördüğü her sıfatı Allah'ın sıfatlarından bileceğini söylemiştir. Ayrıca tevhiid-i ilmîye sahip olan kişinin bununla gizli şirkten tam mânâsıyla kurtulamayacağını da bildirmiştir.

Tevhiid-i hâlî ise, tasavvuf yolunda gayret sarfeden kimsenin bu sayede zâtınâ ait olan insânî hâllerden sıyrılıp, bunların hepsinin tevhid nurunun altında eridiğini hissetmesidir. Arvâsî tevhiid-i hâlînin sahibini gizli şirk korkusundan büsbütün kurtardığını söyler.

Tevhiid-i ilâhî ise, Allah Teâlâ'nın ezelden kendi vâhdaniyetini başka biri tevhiid etmeden bildiği gibi tevhiid etmektir. Bu tevhiid kulların tevhiidinden çok daha üsttedir. Çünkü insanların varlığındaki tabîi hâllerden dolayı Allah'ı tam olarak tevhiid etmeleri düşünülemez.

44 Aynı eser, s.717-9, Çetin, a.g.m, s.147.

Abdülhakim Arvâsî tevhîdin mertebelerinden bahsettikten sonra Allah'ın zâtının görünmemesi ve düşünülmemesi üzerinde durmuştur. Ona göre Hakk Teâlâ'nın bilinmesi onun zâtının müşâhede edilmesiyle değil, yarattıkları üzerindeki nûrunun zuhûruyla bilinir. Bu da iki şekilde olur. Birincisi Allah'ın kendisini insanlara idrâk ettirmesiyle olur. ikincisi ise, O'nun zâtının tam şuur ile idrâk edilmesidir. Yâni Allah'ı görmek ya da bu seviyede onu müşâhede etmektir. Bu sadece Hz. Peygamber (s.a.v.) gibi seçkin kimselere bahşedilmiştir.⁴⁵

Kaynakça

- Abdülhakim Arvasî, , *er-Riyazu't-Tasavvufiyye*, İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1341.
- _____ *Rabûta-i Şerîfe*, sad. Necip Fazıl Kısakurek, İstanbul 2000, Büyük Doğu Yay.,
- _____ *Rabûta-i Şerîfe*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1342.
- Abdüllatif Uyan, Menkıbelerle İslam Meşhurları Ansiklopedisi, İstanbul 1983, Berekât Yay.
- Ana Britannica, “Menemen Olayı”, c. XV, İstanbul 1993,s.566.
- Hüseyin Vassaf, Sefine-i Evliyâ-yı Ebrar Şerh i Esmâr-ı Esrâr, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no:2306.
- İbrahim, Baz, Abdülhakim –i Arvasî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara 1996, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Mahmut Erol Kılıç, Evvel'e Yolculuk, İstanbul 2012, Sufi Yay.
- _____ Anadolu'nun Ruhu, İstanbul 2011, Sufi Yay.,
- Mustafa Kara, “Söyleşi”, Tasavvuf dergisi, sayı 10, Ankara 2003.
- Necip Fazıl Kısakürek, O ve Ben, İstanbul 1994.
- _____ Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu, İstanbul 2014, Büyük Doğu Yay.
- _____ Son Devrin Din Mazlumları İstanbul 1969.
- _____ Çile 1995.
- Nuran Çetin, “Abdülhakim Arvasî ve Tasavvuf Anlayışı” Tasavvuf Dergisi, 33.sayı, İstanbul 2014.
- Sadık Albayrak, Yürüyenler ve Sürünenler, İstanbul 1979, Medrese Yay.

45 Kuku, a.g.e, c.II, ss702-6.

Said Nursî, Tarihçe-i Hayat, İstanbul 1960, Sinan Matbaası.

Süleyman Kuku, Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakim Arvasî'nin Külliyyâtı, İstanbul ts., Damra Yay.

Taha Üçışık, "Seyyid Abdülhakim Arvasî", Büyük İslam ve Tasavvuf Önderleri, İstanbul 1993, Vefa Yay.

ANKARA'NIN MANEVİ COĞRAFYASI VE DR. MÜNİR DERMAN



PROF. DR.
VAHİT GÖKTAŞ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Ankara, tarihi ve kültürü ile yüzyıllardır Anadolu'nun en önemli şehirlerinden biri olmuştur. "Kuruluş ve kurtuluş" şehri olarak tanınan Ankara, Manevi coğrafyası bakımından da ele alınması gereken bir merkez konumundadır. Ankara'da "manevi coğrafya"sı bakımından en mühim şahsiyet hiç şüphesiz Hacı Bayram-ı Veli Hazretleridir. Ancak bu büyük Türk velisinin yanında Ankara'da pek çok veli ve irfan ehli zat bulunmaktadır. Bu tebliğde Ankara'nın manevi coğrafyasına vurgu yapıldıktan sonra Ankara Yenimahalle Memlik Köyü'nde medfun çok önemli bir sûfi Dr. Münir Derman'ın kısaca hayatı hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayram-ı Veli, Münir Derman, Ankara, Manevi coğrafya

THE SPIRITUAL GEOGRAPHY OF ANKARA AND DR. MÜNİR DERMAN**Abstract**

Ankara has been one of the most important cities of Anatolia with its history and culture for centuries. Ankara, which is known as an “establishment and liberation” city, is also a center to be analyzed in terms of its spiritual geography. Hacı Bayram-ı Veli is surely is the most prominent figure with regards to Ankara’s spiritual geography. However, there are many *walis* and people of *irfaan* (wisdom, gnosis) beside this great Turkish wali. This paper initially emphasizes the spiritual geography, and then it gives short information about the life of a very important Sufi, Dr. Münir Derman, who is buried in Yenimahalle Memlik village of Ankara.

Keywords: Hacı Bayram- ı Veli, Münir Derman, Ankara, spiritual geography

GİRİŞ

Bir milletin en önemli varlığı yetiştirdiği şahsiyetlerdir. Bu şahsiyetler kültürün taşıyıcısıdır. Kendi kültürüne sahip çıkmayan milletler yok olmaya mahkumdur. Bir de sadece kendi millletin değil tüm insanlığın ortak değeri olan şahsiyetler vardır. Bunlar salih zatlar, evliyaullahlardır. Hacı Bayram-I Veli’de hiç şüphesiz bu ortak değerlerden birisidir.

Bu sempozyumda da Anadolumuzun kalbi sayılabilecek Ankara’nın Manevi Mimarlar’ından Hacı Bayram-ı Veli’yi ve Ankara’nın manevi coğrafyasını konu edinilmiştir. Malumunuz Anadolu’nun İslamlaşmasında Horasan erenlerinin etkisi büyük olmuştur. Türklerin Anadoluyu yurt edinmesinde dervişlerin önemli rolü olmuştur. Bu bölgelerde kurulan zaviyelerin kuruluş gayesi: tebliğ, iskan, güvenlik haberleşme, eğitim, ticari ve sosyal hayatın düzenlenmesi olmuştur.

Bir şehrin veya bir mekanın manevi coğrafyası, oranın tarihi ve kültürünü yansıtan en mühim varlığıdır. Bu şahsiyetler ve bıraktıkları eserler kültür köprüsü ve kültür taşıyıcılarıdır. Ankara bu manada Anadolu’nun adeta kalbi hüviyetindedir. Tarih boyunca kuruluş ve kurtuluş şehri olmuştur. Yine Ankara tarih boyunca manevi mimarların yetiştirdiği bir şehir olmuştur. Ankara’da pek çok tarikat etkili olmuştur. Bunların başında ahiliği de bir tarikat olarak nitelendirirsek Bayrami, Rıfâî, Halveti, Mevlevi, Bektaşî ve pek çok tasavvuf ekolü Ankara’da etkili olmuştur. Hacı Bayram-I Veli

Osmanlı'nın fetret döneminde Somuncu Baba ve diğer sufiler gibi manevi dirilişin ve sosyal birlikteliğin öncüleri olmuşlardır.

Cumhuriyet öncesi ve sonrası Ankara'da faaliyet gösteren veya etkili olan manevi mimarlardan birkaçı şunlardır. Hacı Bayram-ı Veli, Taceddin-i Veli, Ali Semerkandi, Ahi Yusuf, Ahi Şerafettin, Ahi Hüsamettin, Tiritzade Hüseyin Efendi, Seyyid Hüseyin Gazi, Yakub Abdal, Abdullah Çetin Faruki Ahmet Kayhan, Hasan Burkay, Emin Acar, Asım Köksal, Hacı Gedikli, Münir Derman vb. Ankara'nın manevi coğrafyası denildiğinde Mesnevi şarihlerinden İsmail Rusuhi Ankaravi ve Abidin Paşa'da bu çerçeveye dahil olmaktadır.

Ayrıca Ankara'da yetişen, Akşemseddin, Eşrefoğlu Rumi, Emir Sikkînî, Ömer Dede, Şeyh Lütfullah Efendi, Ahmet Bican, Yazıcızade Muhammed Efendi, Germiyanoglu Şeyhî, Kızılca Bedrettin, İnce Bedrettin, Şeyh Yusuf Hakiki, Şeyh Muslihiddin Halife.¹

Biz sadece bu tebliğimizde 1989 yılında rahmet-i Rahman'a kavuşan ve Ankara'da medfun bulunan Münir Derman Hazretlerinin kısaca hayatından bahsedeceğiz.

MÜNİR DERMAN

Münir Derman 1910 yılında doğmuş ve 1989 yılında vefat etmiştir. Operatör doktor olarak bilinir. Baba tarafından büyük dedesi Şeyh Şamil; anne tarafından büyük dedesi Ahmet Ziyaeddin Gümüşhanevi'dir. Annesi Şehvar hatun, babası Ahmet Rasim Efendi'dir. Trabzon doğumludur, 4 yaşında Trabzon'da Buhara'lı Ömer İnan'dan feyz ve eğitim almış ve 9 yaşında hafız olmuştur. İlkokulu Özel Fransız okulunda okumuş, ortaokul ve liseden sonra devlet bursu ile üniversite tahsili için Fransa'ya gönderilmiştir. Fransa'da Felsefe, Psikoloji ve Tıp eğitimi almıştır. Sorbonne'da Doktora yapmıştır. Suudi Arabistan'da bir prensin daveti üzere bir süre kalmıştır. Kralın saray doktorları arasında yer alır. Bu arada Mısır'da Ezher Üniversitesinde Şeria okumuştur. Askerliğini Kore'de askeri doktor olarak yapmıştır. Bir süre Japonya'da bulunmuştur. A.Ü. Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde Felsefe alanında öğretim üyesi olarak

1 Ankara'daki İrfan ehli yüzlerce zatın kısa hayatlarının ele alındığı bir çalışma için bkz. Abdülkerim Erdoğan, *Ankara Erenleri I*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara 2012; Konuyla ilgili ayrı. bkz. Refik Turan, Fatma Ahsen Turan, Abdülkerim Erdoğan, *Horasan'ı Anadolu'ya, Anadolu'yu Balkanlar'a Bağlayan Bir Mana Önderi Hacı Bayram-ı Veli*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay.

çalışmıştır. İstanbul üniversitesi Tıp Fakültesini de bitirmiştir. Doğu Anadolu’da Tıp Doktoru olarak kısa bir süre görev yapmıştır. Hükümet Tabibi olarak Bozüyük’te çalışmıştır. Almanya’da 15 yıl anatomi alanında öğretim üyeliği yapmıştır. Eskişehir’de Genel Cerrah olarak doktorluk yapmıştır. Türk Tıbbında ilk defa kopan bir ayağı ameliyatla takmıştır. Bazı hastalıkların tedavisi için bir kısım ilaçlar geliştirmiş ve bu ilaçların patentini almıştır. Ayrıca atom modelinin de dökümünü yapmıştır ancak bunu fazla geliştirememiştir. Fransızca, Almanca, Rusça ve Arapça dillerini iyi seviyede bilen Derman, mütevazı bir hayat yaşamıştır.

Münir Derman tasavvufu “yaşanan bir hal” olarak tarif etmiştir. Efendimiz (a.s.) sünnetine uygun olarak şahsi işlerini bizzat kendi yapmış, işlerini başkalarına yaptırmamış, başkalarına hiçbir vakit yük olmamıştır. Başkalarına hizmet etmeyi hayatının her anında yapmak istediği bir prensip olarak benimsemiştir. Halvet ve riyazeti manevi terakki ölçüsü olarak benimsemekle birlikte; kendini “meşguliyet içinde herşeyden el etek çekmeye çalışanlardanım.” şeklinde tanımlamıştır. Zaman zaman çok sıkı bir riyazete girdiğini yine bizzat kendisi ifade etmiştir. Yine kendini “basit bir mümin ve dünya nimetlerinin şükrünü eda için çalışan bir kişi olarak” tanımlamaktadır. Talebe veya mürid edinmek için çaba sarfetmemiştir. Kibirden riyadan uzak mahviyet ve melamet neşvesi içerisinde yaşamayı tercih etmiştir.

Münir Derman seyr u sülükün esaslarını şu şekilde belirtir: Tevbe, Züht, Kanaat, Uzlet, Zikir, Allah’a Teveccüh, Sabır, Murâkabe, Rızâ Münir Derman nefsin mertebeleriyle irtibatlı olarak seyr u sülükun yedi mertebesini şöyle sıralar:

Makam-ı Nefs: Seyr İlallah. Nefs-i Emmâre

Makam-ı Sadr: Seyr Billâh. Nefs-i Levvâme ’den kurtulmaktır.

Makam-ı Rûh: Seyr Alellah. Nefs-i Mülhime ile mücadele edilir.

Makam-ı Sır: Seyr Maallah. Nefs-i Mutmainne

Makam-ı Sırr-ı Sır: Seyr Fillah. Nefs-i Râziye

Makam-ı İfna: Seyr Anillah. Nefs-i Merziyye

Makam-ı Hakaik-i Hakika: Seyr Billah. Nefsi Sâfiyye

Münir Derman’ın hiç evi ve maddi serveti olmamıştır. Ankara’da bir otel odasında mütevazı şartlarda yaşamıştır. Vasiyeti üzere köy kabristanlığına gömülmek isteyen ve vefatından önce “Kabir Taşım” isimli şiir yazarak vasiyeti üzere bu şiirin kabir taşına yazılmasını ister. 02 Aralık 1989 Cumartesi vuslata eren Münir Derman hazretleri Memlik Köyü’nde toprağa verilir.

Münir Derman'ın küçük yaştan itibaren manevi halleri zuhur etmiştir. Küçükken minarenin ikinci şerefesinden ittirilerek düşmesine rağmen hiç yara almadan kurtulduğu rivayet edilmektedir. Annesi Şehvar hatun bir gün hastanede yatarken kendisini ziyarete gelen oğlu Münir Derman ve Sabri Tandoğan'a şöyle bir hitapta bulunmuştur: “Evladım bazen cambaz olup benim 70 yıldır kahrımı çeken, beni 70 yıldır taşıyan şu ayakları öpmek istiyorum.” Hasta yatağında dizinden, ayağından şikâyetle bulunması beklenen bir kişinin bu şekilde şükür ifadeleri Münir Derman'ı ve Sabri Tandoğan'ı derinden etkilemiştir.

Münir Derman doktorluk yaptığı sırada gelen hastalardan hiç muayene ücreti; veya başka bir ücret almamıştır. Kendisi hastanenin her birimindeki eksikleri yakından takip eder, hastayı olumsuz etkilememesi için önceden önlem alırdı. Maaşından da muhakkak fakirlere, yoksullara yetimlere infak etmiştir. Bu nedenle hayatı boyunca hiç evi olmamıştır. Gayet mütevazı giyinmiş, kışın soğuşunda bile bazen kısa kollu tişörtle dolaştığı olmuştur. Kendisine bunun hikmetini soranlara: “Evladım biz at cinsindeniz, o yüzden üşümüyoruz.” diyerek tevazu ile nefsinin de ayaklar altına almasını bilmiştir. Ramazan ayında sakız çiğneyen yaşlı bir ihtiyara da: “Ben hayvan profesörüym. Et yiyen hayvanlar soldan sağa doğru çiğner, ot obur hayvanlar sağdan sola doğru çiğner; acaba hangi türe giriyorsunuz ki yukarıdan aşağı ağzınız oynuyor.” diyerek Ramazan ayına ve oruca saygısızlığa kendi üslubuyla sert bir şekilde uyarıda bulunmuştur. Hastanede kendisinden emrivaki bir şekilde rapor isteyen bir genel müdüre hastalığının ne olduğunu sormuş, genel müdür ise hastalığından bahsetmeden, genel müdür olduğunu ve kendisine 20 günlük rapor vermesi gerektiğini emretmiş; aksi takdirde başına bela olacağını söylemiş; fakat Münir Derman'ın hiç tepki vermemesine rağmen, genel müdür oracıkta ruhunu teslim etmiştir. Bu ise Münir Derman'ın hayatında yaşamış olduğu ilginç hadiselerden biridir. Allah'tan başka kimseye boyun eğmeyen sert mizaçlı, kültürlü, işinin ehli bir zat olan Münir Derman'ın klasik tasavvuf çizgisinden öte fikri bakımdan İbn Arabi mizaç bakımından ise Şems-i Tebrizî meşrep bir sûfi olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Eserlerinde ve sohbetlerinde zaman zaman üçler yediler kırklarla ve Hızır'la görüştüğünü sarîh bir şekilde ifade etmiş; sır ve hikmet dolu sözleriyle ledünni ilimden bilgileri sızdırmaktan öte, bu hikemi sözleri cömertçe insanlarla paylaşmıştır.

Celâl yönü ağır basan Münir Derman çevresinde insan toplamak yerine hususi insanları irşad etmek şeklinde bir usul takip etmiştir. Kendisiyle ilgili verdiği şu bilgiler ne kadar dikkat çekicidir: “Ayda iki gece ben, bilmediğim meçhul diyarlara davet ile götürüldüm. Oradan rağbet ve i’tibâr ederler bana. Bütün müşküller halloldu bana. Celâl köşesinden daima settâr sıfatının altından bağırarak emrolundu bana. Mürşitlik rütbesi verildi; irşad ederim. Mürid gönderirler bana. Eteğime yapışanlara celâl köşesinden hırpalamak emir olundu bana. Maşrıktan mağribe atıldım, mağrip sultanı emretti bana. Her gece Sultan-ı mağribi ziyâret ederim. Âlem-i misal tayy-i mekân oldu bana inâyet. Gayb Ricâli’ni gördüm, selam ettiler bana. Edep içinde divan durdular. Kulağıma fethiyye salâsını okudular. Üçler, yediler sonra dörtler buz gibi su ikram ettiler bana. Rızâ rüzgârının bir yaprağı gibi oldum. Cemâlullah zâhir oldu. Cemâl Celâl, Celâl Cemâl karışarak tevhîd oldu. Derya içre düşüverdim. Damla idim, umman oldum. Dertli idim. Derdim gidip Derman oldum... Kırklar sofrasında bulundum. Bunların üçü ile haftada bir kere buluşurum. Kırklardan mısın diye sorma bana... Ben o üç ile dört yaparım. Hiç ile kırk oluruz. Üç kişi bir de ben, bir de hiç, bir taife teşkil ederiz, gezeriz. Hem kırkız, hem dördüz, hem hiçiz biz...”

Vaazları ve sohbetleriyle irşad hizmetini yerine getiren Münir Derman hazretleri, kendisinden sonra gelenlere *Allah Dostu Derki I-II-III-IV-V, Su I-II-III, Muhyiddin Arabi Nasihatleri, Yazılacak Sırların İlki Yazılmayacak Sırların Sonu* isimli eserler bırakmıştır.²

Münir Derman vefatının duyurulmasını istememiş, sınırlı sayıda kişi tarafından cenazesinin kaldırılmasını, تنها bir köye; Yenimahalle Memlik köyüne defnedilmeyi vasiyet etmiştir. Ayrıca Münir Derman tarafından kabir kitabesine yazılmak üzere vasiyet edilmiş olan bir şiir vardır ki; bu şiir kendi hayatının ve yaşam felsefesinin adeta hûlasasını vermektedir. Mezarlıklardan uzak yaşamaya çalışan, ölümü hatırlamak istemeyen modern insan için Münir Derman’ın hayatı ve öğütleri çok manalar ifade etmektedir. Ölüm ancak bir Allah dostu için bu kadar tabii olabilir.

2 Hayatı ile ilgili olarak bkz. Elvan Sesli, *Dr. Münir Derman Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013; Esragül Bayraktar, “Farklı Bir Sufi Tipolojisi: Operatör Dr. Münir Derman”, *Akademik Dergisi*, Yıl: 2016, sayı: 1, ss. 203-237; Sıddık Demir, *Ankara’nın Gönül Erleri*, Kuğu Kitap, Ankara 2014.

MÜNİR DERMAN'IN KABRİ BAŞINDAKİ ŞİİRİ

KABİR TAŞIM

Bir gövde borcum var toprağa
Verdim borcumu.
Ruhumun toprağa borcu yok benim.
Arama toprakda beni, ben başka yerdeyim.
Toprağım temizdi, temiz teslim ettim borcumu.
Bu kabir ruhumla gövdemin ayrılış yeri.
Burada arama, burda değilim.
Azapda değil, narda değilim.
Sıkıntım kalmadı artık, aç ve yoksul değilim.
Dünyada haksızlık, sefalet, açlık, sıkıntı, dertlerle arkadaş yaşadım.
Şikayet etmedim Rabb'imden, bu nedir diye
Kırklar, yediler, dörtler, üçlerle arkadaş idim.
Hızır'la buluştum, konuştum, dertleştirdim, dünya yüzünde...
Şikayet etmedim kendi halimden.

Nefsinle uğraşma bu savaş değildir.
Kabirde azabın esası budur.
Bırak nefsin kendi haline.
Uğraşma onunla yakışmaz sana.
Gövde, nefis, ruh başka başkadır.
Yekdiğerine karıştırıp çengellemen onları.
Nefis dünyada kalır, gövde toprakda
Ruh gider aslı olan Rab'bine
Burada arama burda değilim.
zapda değil, narda değilim.
Sıkıntım kalmadı, aç ve yoksul değilim.
Gövdemi verdim toprağa borçlu değilim.
Nefsimin de derdi dünyada kaldı.
Üzme kendini, ben de senin gibiyim.
Rabb'immin yanında uçar gibiyim.

SÖZLERİNDEN BAZILARI

Allah’a secde ettiğin yüzü, başkalarına karşı zillete düşürmemeğe gayret et; azîz olursun.

Hakkın nimetlerinin şükrünü eda et...Nimet gelir, şükrü göremezse gider...

Sakın kimseye hakaret gözüyle bakayım deme.

Unutma ki Allah’ın dostları binbir şekil, kıyafet içinde gizlidirler.

Halkın seni methetmesiyle zevk duyma, zemmetmesinden de acı çekme...

Hak kuvvetlidedir derler; sakın inanma. Bu lâf câhil sözüdür.

Kuvvet “Hak”tadır, unutma.

Hak için zahmet çek... Allah Teâla şöyle buyurmaktadır:

“Benim nâmıma zahmet çeken savaşı ve öldürülenlerin seyyiâtını elbette silerim.” (Al-i İmran, 3/196)

Vesveseyi bırak... Ne kadar işin ve arzun, dileğin varsa hepsini kaza ve kadere teslim et...

Kendi nasıl dilerse öyle iş gören Allah’a bırak... Ve bekle...

Telaşı terket. İzdırabı, üzüntüyü

kaldır. Murat yolu kendi kendine görünür, o yola düşersin.

Aç kal, kimseye söyleme.

Dertlerini, yoksulluklarını, ızdıraplarını söz haline geçirme. Melekler bile duymasın...

Derdin olursa Hakk ile konuş, herşeye yeter.

Sefaletе düşersen vakur ol. Sabret. Hak’ka bile ellerini istek için kaldırma. Yalnız hamd için kaldır. Allah seni senden iyi bilir... Hakk’da erimek dünyada budur...

KAYNAKÇA

Bayraktar, Esragül “*Farklı Bir Sufi Tipolojisi: Operatör Dr. Münir Derman*” *Akademiar Dergisi*, Yıl: 2016, sayı: 1, ss. 203-237.

Demir, Sıddık, *Ankara’nın Gönül Erleri*, Kuğu Kitap, Ankara 2014.

Sesli, Elvan, *Dr. Münir Derman Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013

Turan, Refik, Turan, Fatma Ahsen, Erdoğan, Abdülkerim, *Horasan’ı Anadolu’ya, Anadolu’yu Balkanlar’a Bağlayan Bir Mana Önderi Hacı Bayram-ı Veli*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay.

ŞEYH ŞERAFEDDİN DAĞISTANÎ VE TBMM'NİN MANEVÎ TASDİKİ



DR.
HAYATİ BİCE

A.Ü. İlahiyat Fakültesi, Doktora Öğrencisi

Özet

Şeyh Şerafeddin Dağıstanî, Nakşbendi tarikatının Halidî kolunun önden gelen müridlerindendir. Dağıstan'dan Anadolu'ya hicret ettikten sonra yerleştikleri Yalova'da yaptığı irşad faaliyeti, Osmanlı Sarayı'nın dahi ilgisini çekecek düzeye ulaşmıştır. Kurtuluş Savaşı başlangıcında 1920 yılı baharında Ankara'da toplanan Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne verdiği manevî destek tarihi önemdedir.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Şerafeddin Dağıstanî, Nakşbendiyye, Osmanlı, Yalova, Reşadiye, Vahideddin, Damat Ferid, Servet Akdağ, Türkiye, Ankara, Türkiye Büyük Millet Meclisi, TBMM.

Abstract

Sheikh Sharafuddin Dagestani is one of the leading guides of the Khalidiyya branch of Naqshbandiyya tariqah. The guidance activity he was involved in after settling in Yalova by moving to Anatolia from Dagestan drew attention of even Ottoman administration. The spiritual support he gave to the Grand National Assembly of Turkey which was convened at the beginning of Turkish Independence War, in 1920 spring, is historically significant.

Keywords: Sheikh Sharafuddin Dagestani, Naqshbandiyya, Ottoman, Yalova, Reshadiye, Vaheeduddin, Damat Ferid, Servet Akdag, Turkey, Ankara, The Grand National Assembly of Turkey, TBMM.

Şerafeddin Zeynel Abidin Dağıstanî, Hicrî 1292 - Miladî 1875 yılı, Zilkade ayının üçüncü Pazartesi gecesi Dağıstan'ın Temirhan-şura vilayeti, Gunip kazasının Kikuni köyünde, dünyaya geldi. Babası Abdurraşid Efendi, annesi Emine Sara Hatundur. Anne ve babasının her ikisinin de kabirleri, Yalova Güneyköy'deki kabristandadır. Yalova ilinin Reşadiye (bugünkü Güneyköy) köyünde Hicrî 1355 - Miladî 1936 yılı Cemaziyyül-evvel ayının yirmi yedinci pazar günü, köyünde (hicri takvime göre) altmış üç yaşında iken vefat etmiştir. Son yüzyılın en seçkin tasavvuf büyüklerinden olan Şerafeddin Zeynel Abidin Dağıstanî, "Ebu'l-Fukara" lakabı ile de anılır.

Hayatından Kesitler

Atayurdu olan Dağıstan, tamamıyla Rus işgali altında olduğundan doğduğu günler, dinin yasaklamalarla engellendiği ve maneviyatın neredeyse yok edildiği çok zor bir zamandı.

Şerafeddin Dağıstanî'nin müntesibi olduğu Nakşbendiyye tarikatı Dağıstan'a 18. Yüzyıl sonu ile 19. Yüzyıl başlarında Kuzey Azerbaycan'daki önemli bir merkez olan Şirvan üzerinden ulaşmış ve Kafkasya'ya da buradan dağılmıştır.¹

Altı-yedi yaşlarında iken Dağıstan'da Nakşbendiyye yolunun önderi Ebu Ahmed es-Suğurî'nin manevi eğitimine girdiği ve zikir meclislerine katılmağa başlamıştır. Dağıstan'daki gençlik yıllarında, elinden biat alarak Nakşbendi tarikatına intisab ettiği Şeyh Ebu Ahmed es-Suğurî'nin gözetiminde seyr ü sülukunu tamamlamıştı. Ebu Ahmed es-Suğurî'nin, İmam Şamil ile birlikte Ruslara karşı savaştığı için Rus'lar tarafından vatani Dağıstan'dan ayrırlıp sürgün edildiği bilinmektedir.

Şeyh Şerafeddin Zeynel Abidin, ilk medrese tahsiline de Dağıstan'da başlamış ve ancak savaş şartları yüzünden ikmal edememişti. İslâmî eğitimini Türkiye'ye daha önce hicret etmiş olan Şeyh Muhammedü'l-Medenî'de tamamlayacaktı. Böylece Türkiye'de Ebu Ahmed es-Suğurî'nin halifesi olan Muhammedü'l-Medenî'den el alıp biatını yenileyerek manevî terbiyesi altına girdi. Şeyh Ebu Muhammedü'l-Medenî , Şeyh Şerafeddin'in öz amcası idi ve daha sonra kızı ile evlendirip kayınpederi de

1 Gül, Halim, *Hasan Hilmi Dağıstanî ve Tasavvufî Görüşleri*, İlahiyat yay., Ankara, 2016.

olacaktır. Şerafeddin'in, sonradan kayınpederi olan mürşidi Muhammed Medenî, o zamanda, Dağıstanlılar tarafından çok takdir edilen; hali, ilmi, kemal ve kerametleri gayet açık olan, maneviyat ikliminin zirvesinde olan büyük bir zat idi. Yalova'nın Reşadiye köyünde, ikinci mürşidi olan Muhammed el-Medenî tarafından tasavvufi alanda daha ileri düzeyde eğitildi. Ebu Ahmed es-Suğurî'nin Dağıstan'daki dergâhında maneviyatın ilk soluklarını soluyan Şeyh Şerafeddin'i zahirde ve batında evladlığa kabul edip yetiştiren, Muhammed Medenî olmuştur.

Türkiye'ye Göçleri ve Yalova'da Yerleşim

İmam Şamil'in destani direnişinin kırılmasından sonra Kafkasya'ya ve Dağıstan'a olanca gücüyle yüklenen Rusların zulmünden kurtulmak için, köylerinin neredeyse tüm halkından oluşan kalabalık bir cemaat halinde, Dağıstan'ı terk ederek Türkiye'ye göç etmek zorunda kaldılar. Köyleri sürekli olarak Rus askerlerinin baskınlarına uğruyor ve bütün ahalisi hakaretlere maruz kalıyordu. Bir kış mevsiminin ortasında 5 ay boyunca sürecek, karadan zorlu bir yaya yolculuğuna çıktılar. Kendi ailesi ve kızkardeşinin ailesi ile birlikte hicret ettikleri Türkiye'ye yöneldikleri, zahmetli ve tehlikeli yolculukları boyunca gündüzleri saklanıp geceleri yürüyorlardı. Kafilede çocuk, kadın ve yaşlıların da bulunduğu düşünülürse hangi zor şartlarda gerçekleştirildiği biraz tahmin edilebilir.

Türkiye'ye vasil olunca Osmanlı devletinin organizasyonu ile önce Bursa'ya geldiler; bir süre Bursa'da misafir edildikten sonra, Marmara denizinin güney kıyılarındaki Yalova'ya giderek devrin sultanının özel fermanıyla denize oldukça yakın, dağlık bir yörede yerleştiler. Yerleşmek için bu mahalli seçmelerinde Osmanlı Devleti'nin iskân politikası yanında bölgenin Kafkasya iklimine kısmen uygun, dağlık bir arazi olması da etkili olmuştur. Yerleştikleri beldeye önceleri Elma-Alan veya Elmalı adı verilmiş; daha sonra köye Sultan Reşad tarafından yapılan yardım ve imar çalışmalarının nişanesi olarak Reşadiye ve nihayet Cumhuriyet sonrasında Güneyköy adı verilmiştir.

Şeyh Şerafeddin, bölgeye yıllarca önce yerleşmiş olan amcası Şeyh Muhammed-ül Medenî ile birlikte büyük bir azimle imar ettikleri Reşadiye köyünü ailesi ve akrabaları ile beraber, elbirliği ile yurt haline getirdiler.

Küçük köy sürekli devam eden göçmenlerin ve özellikle Dağıstanlıların katılımıyla günden güne kalabalıklaştı; yeni evler inşa edildi; hatta o hale geldi ki arazi gelen göçmenlere yetmez hale geldi. Köyde ilk kurulan binalar arasında bir medrese ve köyün ilk mescidi ile ilk dergâhının da bulunduğu külliye yer alıyordu. Böylece amcası Şeyh Muhammed-ül Medenî ile birlikte Nakşbendi Tarikatı'nın sağlam bir kolunu Dağıstan'dan Türkiye'ye taşımış oldular.

Amcası Şeyh Muhammed-ül Medenî'nin şefkat kucağını açtığı Rus istilacıların acımasız ve sömürücü zorbalığından kaçan bütün Kafkas göçmenlerine ilave olarak Türkiye'nin hemen her yerinden pek çok talebe Reşadiye medresesine tahsil maksadıyla geliyordu. Bu şekilde birkaç yıl önce balta girmemiş bir ormanın eteklerinde kurulan birkaç evden ibaret olan Reşadiye köyü, rivayetlere göre 1000 öğrencinin ders gördüğü bir ilim ve irfan ocağına dönüştü.

Tasavvuftaki Eğitimi ve Manevi Kemali

Özellikle amcası Şeyh Muhammed el-Medenî'nin kızı ile evlendikten sonra genç Şerafeddin, Reşadiye köyünde büyük bir saygının odağı oldu. Reşadiye köyünde kurulan ve kısa sürede Bursa'dan, İstanbul'dan öğrencileri dahi cezbeden medreselerine gelip ders vermeğe başlayan âlimlerden İslâm'ın tüm zahiri bilimlerini de okuyup icazet aldı.

Hızla ilerlediği maneviyat yolunda mertebeleri bir-bir aşarak Nakşbendiyye tarikatına ilaveten , amcası Ebu Muhammed Medenî'nin yetkin olduğu ve irşada izin yetkisi bulunan diğer beş İslâm sufi yolunun [Kadiriyye, Rufa'iyye, Şazeliyye, Çiştîyye ve Halvetiyye] daha irşad yetkisini aldı. Bütün bu altı tasavvuf yolunda yetkin olduğuna işaret eden icazetini aldığı anda henüz 27 yaşındaydı

Şeyh Şerafeddin Zeynel Abidin, Muhammed Medenî'nin terbiyesi altında, seyr-i sülükunu tamamlarken, altı ay kadar bir cezbe devresinden geçmiştir. Bu devrede, ilahi varlık aşkı ile, vücudunu ateş içinde hissederci, vücudunun yükselen hararetini azaltmak için kış günlerinde bile evinden çıkıp elbiselerini çıkararak köy yakınındaki derenin buzlu sularına girdiğinde, kızgın bir demirin suya sokulmasında görüldüğü gibi bir buhar çıktığı ve suya daldırılan kızgın bir demirin suyla temasında çıkan

sese benzer, ıslık keskinliğinde bir sesin tüm vadiden işitildiğine halen de bazıları çok yaşlı olarak hayatta olan kişi tanık olmuştur. 1994 yılında hala yaşayan Şeyh Şerafeddin'in en eski müridlerinden birisi sudan gelen ıslık benzeri sesin uzaklardan bile işitildiğini ve dereden yükselen buharların görüldüğünü hatırlamaktaydı. (Müridlerinden Sıbgatullah Gayret Efendi ile özel görüşme, HB)

Tasavvuf yolunda şahsi ibadetler kadar nefis terbiyesi ve Allah'ın kullarına da hizmetin önemini sürekli vurgulamış ve kendisi de buna uygun olarak yaşamıştır. Dağıstan göçmenlerinin yerleştiği ve günden güne yeni göçerle kalabalıklaşan köyün ihtiyaçlarının karşılanmasında öncülük rolünü üstlenmiş; o zamanın fiziki şartlarının zorluklarına aldırmadan köy yollarının genişletilmesi, su kanalları ile köye temiz içme suyu getirilmesi çalışmalarına filen katıldı.

Tarikatın hilafetini ve köyün liderliğini üstlendikten sonra daha çok göçmenin yerleşebilmesi için köyün yerleşim alanını büyötmeye çalıştı; hatta bir rivayete göre köyün yakınlarında bulunan şahıs mülkiyetindeki iki çiftliği de satın alarak göçmenlerin iskânına tahsis etmiştir. Kafkasya ve Dağıstan'dan gelen tüm göçmenlere karşı gayet candan davranır; beslenme ve barınma konularındaki her türlü ihtiyaçla ilgilenirdi ve böylece rehabilitasyonlarını kolaylaştırır, ortaya çıkabilecek geri dönüş arzularını da izale ederdi. Bunun sonucunda Dağıstanlı göçmenler Kafkasya'da bıraktıkları yurtlarına karşılık yeni bir vatan bulmuş oldular ve Kurtuluş savaşı öncesindeki acılı işgal günlerine kadar sürecek bir barış, mutluluk ve refah ortamına kavuştular.

Yalova'dan başlayarak Balıkesir'den Kastamonu'ya Sakarya'dan Konya'ya tüm bölgedeki halk arasında dalga dalga "manevi güçlere sahip bir zat" olarak tanındı ve kerametlerine ilişkin rivayetler bütün Türkiye'ye yayılmağa başladı. Ayrıca Güneyköy'de öncülük ettiği imar faaliyetleri, din dışı alanlardaki uzakgörüşlölüğü geniş ile de ünlendi.

Şeyh Şerafeddin'in ününün yayılması kendisine yönelik kıskançlık ve hased duygularının da körüklenmesine yol açıyordu. Reşadiye'deki medrese eğitimini yürüten zahiri ilimlerdeki bazı âlimler, Şeyh Şerafeddin'i dinin kurallarını ihlal etmekle, şeriata aykırı sözler söylemekle itham etmeğe başladılar. Bu durum tarih boyunca tasavvuf âlimleri ile zahir

âlimleri arasında görülmüş bir durumdur. Hallac-ı Mansur'dan Mevlana Celaleddin'e, Ahmed Yesevî'den Necmeddin Kübra'ya, Bayezid-i Bistami'den İbn Arabî'ye tasavvufun tüm zirve isimleri kendilerini Kur'an'a aykırı sözler söylemek, şeriata aykırı işler işlemek suçlamalarından kurtaramamışlardır. Güneyköy'de tesis edilen medresede eğitim veren zahir uleması ile Şeyh Şerafeddin arasında irşad ile görevlendirilmesinin ilk zamanlarında bazı ihtilaflar ortaya çıkmış ve ancak kısa sürede zahir ehlinin tüm itirazları izale edilerek Şeyh Şerafeddin'in zahiri ve batını kemali tüm ulema tarafından teslim edilmiştir.

Bütün bunlar neticesinde, Yalova'nın küçük bir köyü olan Reşadiye, halktan her düzeyden kişiler yanında pek çok âlim ve aydın için de bir cazibe merkezi haline geldi. Özellikle kandil, bayram gibi belirli gün ve gecelerde o kadar büyük bir topluluk köye geliyordu ki, bir süre sonra bu kalabalık ziyaretçi topluluğunun ihtiyaçlarına cevap verilebilmesi için Şerafeddin Efendi'nin evinin bulunduğu mekânın avlusunda misafirhane, yemekhane, kurban kesim mahalli gibi bölümler tesis edildi. Özellikle Şeyh Şerafeddin'in hatm-i haccgân yaptırdığı ve hemen hemen aynen korunmuş olan kısım bugün de ziyaretçiler tarafından teberrüken ziyaret edilegelmektedir.

Şeyh Şerafeddin hakkında bugüne ulaşan ve yakın tarihimizin siyasi ve dini gerçeklerinin anlaşılmasına katkısı olan pek çok rivayet en eski bağlılarından olan Ali Usta tarafından aktarılarak kayda alınmış ve kitab haline de getirilerek günümüze kadar ulaşabilmiştir.

Şeyh Şerafeddin Zeynel Abidin'in hayatı boyunca yapmış olduğu sohbetlerin, sohbette bulunan "katibler" tarafından not alınarak kaydedilmiş el yazması örnekleri, önceleri elyazısı ile Latin alfabesine çevrilerek çoğaltılmış ve daha sonra Hasan Burkay'ın himmeti ile "Menâkıb-ı Şerefiyye" adı altında, ayet ve hadislerin kaynağı gösterilerek aslına tamamen sadık kalınarak kitaplar halinde basılmıştır. "Bizim yolumuz sohbet yoludur" buyuran önderi Şah-ı Nakşbend Muhammed Bahaeddin Buhari'nin usulünce sohbete çok önem vermiş ve bağlılarının eğitiminde en etkin vasıta olarak kullanmıştır.

Osmanlı Sarayı ile İlişkileri

Şeyh Şerafeddin, Osmanlı sarayının İslâmi konularda danıştığı kişilerden birisi olarak da kaydedilmiştir. Köyünün isminin Osmanlı Sultanı'ndan ilhamla Reşadiye olarak verilmesi de Osmanlı sarayı ile Şeyh Şerafeddin arasındaki ilişki konusunda zaten bir nebze ipucu vermektedir. Küçük bir köy sayılması gereken Güneyköy'deki medresede bin kadar talebenin eğitim gördüğü ve bu talebenin masrafının Osmanlı Sultanı tarafından vakfedilen vakfiyelerin gelirlerinden karşılandığı rivayeti, o devirde bir köydeki ilim muhitinin etkinliği hakkında oldukça önemli bir fikir kaynağıdır. Köydeki iki camiden birisi olan ve medresenin de bulunduğu külliye'nin klasik bir Osmanlı eseri oluşu, köy meydanında Osmanlı Sultanı Sultan Reşad'ın tuğrasını taşıyan görkemli çeşme ve hala işletilmekte olan ve talebenin ihtiyaçları için vakfedildiği bildirilen “Reşad Menba Suyu” işletmesi, bu vakfiyenin bir mirası ve köye verilen önemin somut kanıtı olarak hala ayaktadır. Osmanlı Sarayı'na bu doğal kaynak suyundan gönderildiği rivayetleri de dikkat çekicidir. Bu kanıt ve bilgiler Osmanlı Sarayı-Reşadiye (Güneyköy) ilişkisi konusunda ciddi bir araştırma yapılması gereğine işaret etmektedir. İlişkide olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi makamları nezdinde saygın bir âlim düzeyinde ayrıcalıklı bir muamele görmüştür.

O yıllarda Osmanlı devleti de dört bir yandan saldırılara uğramakta ve kan kaybetmekte idi. Çanakkale savaşına diğer bütün Türk köylerinden olduğu gibi Güneyköy'den de bütün gençler silah altına alınarak cepheye gönderilmişlerdir. Bu gençler arasında Şeyh Şerafeddin'in halefi olarak 6 yaşından itibaren eğitimine aldığı yeğeni Abdullah da vardı. Abdullah Dağıstanî Çanakkale savaşı esnasında ağır şekilde yaralanıp cephede kaldığı sırada yaşadığı bir vakıayı anılarında dile getirmektedir. Çanakkale savaşından Güney köye dönen Abdullah'a yaşadığı manevi seyahati soran Şeyh Şerafeddin böylece cephede savaşan müridlerinin halinden haberdar olduğunu da göstermiştir.

Şeyh Şerafeddin'in manevi derecesini işaret eden bir vakıa da bir İslâm bilgini olan “Şeyh Servet” adı ile meşhur Türkiye Büyük Millet Meclisi birinci devre Bursa Milletvekili Servet Akdağ ile aralarında cereyan etmiştir. Servet Efendi, gençliğinde Mevleviyye tarikatına intisab ederek Mevlana

Celeleddin-i Rumi'nin ruhaniyetinden feyz almaya çalışmış. Fakat rüyasında Mevlana Celeleddin-i Rumi'nin kendisinin mürşidi olmadığı, Bursa'da Dağıstan muhacirlerinin kurdukları Reşadiye köyündeki Dağıstanlı Şeyh Şerafeddin tarafından irşad olunacağı kendisine bildirilmiştir. Ne Reşadiye köyünü, ne de orada böyle bir kimsenin bulunduğunu bilmediği halde, yaptığı araştırma neticesinde rüyasının gerçek olduğunu görmüş ve Şeyh Şerafeddin'e intisab etmiştir.

Kurtuluş Savaşı Yıllarında Şeyh Şerafeddin

Yunanlıların Anadolu'ya işgali sırasında, Yunan işgalciler, Bursa'ya geldiğinde, Şeyh Şerafeddin'in bağlılarından ve sevenlerinden teşkil olunan İmam Şamil Alayı da bir taraftan dağlarda çete harbi yapıyor, bir taraftan da Ankara'da oluşturulan Kuvvayi Milliye birliklerine asker temini için faaliyet gösteriliyordu.

Şeyh Şerafeddin'in talimatlarıyla, Dağıstanlı göçmenlerden oluşan birlikler, Bursa'yı işgal ederek Orhangazi üzerinden Yalova sınırlarına dayanan Yunan ve yerli Rum işbirlikçilerinden oluşan işgalcileri Orhangazi sırtlarında durdurmuşlar ve Kafkasya'dan getirdikleri cihad geleneğini Anadolu'ya da taşımışlardır.

Bu sırada olabilecek katliam ve alçakça saldırıları engellemek için kadın, çocuk ve yaşlılardan oluşan sivil halkı Adapazarı Geyve yönünde cephe gerisine göndermişlerdir. Düşman Marmara bölgesine yüklenip Bursa'da yerleştikten sonra her tarafa yayılınca Orhangazi sırtlarında 6 ay süreyle Yunan ordusunun Yalova'ya girişini ve Marmara denizine ulaşmasını engelleyen Şeyh Şerafeddin ve bağlılarının çekirdeğini teşkil ettiği milli güçler, dahasonra Adapazarı Geyve yönünde çekilmek zorunda kalmışlardır. Ali Usta'nın hatıralarına göre Şeyh Şerafeddin, Geyve günlerinde de irşad faaliyetlerini aksatmadan sürdürmüştür. Güneyköye giren Yunanlıların köye yaptıkları topçu ateşi sonucu güllerin açtığı yaralar hala köyün camiinin duvarlarında görülebilir. Köydeki medresenin de bulunduğu külliyedeki cami ve minaresi ise Yunan işgalciler tarafından yakılmış olarak hala ayakta olup bir ibret vesikası olarak durmaktadır. Güneyköye giren Yunanlıların köye yaptıkları topçu ateşi sonucu güllerin açtığı yaralar hala köyün camiinin duvarlarında görülebilir. Köydeki medresenin

de bulunduğu külliye'deki cami ve minaresi ise Yunan işgalciler tarafından yakılmış olarak hala ayakta olup bir ibret vesikası olarak durmaktadır. Şeyh Şerafeddin'in telif ettiği kıymetli eserlerin hepsinin, Yunanlıların Güneyköy'ü işgal ettiklerinde ateşe verdikleri medrese ve köyde çıkardıkları yangın neticesinde, ziyana uğramış olduğu söylenmektedir.

Şeyh Şerafeddin'in Kurtuluş savaşındaki bu yararlı faaliyeti genç cumhuriyetin meclisi tarafından da unutulmamış ve zafer sonrası Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından alınan bir karar ile kendisine "hizmet berati" tevdi edilmesine dair karar alınmıştır.

Kurtuluş Savaşı yıllarında gösterdiği üstün hizmetleri ile Ankara'nın dikkatini çeken Şeyh Şerafeddin ile Gazi Mustafa Kemal arasındaki ilişki, Atatürk'ün Yalova'daki yaz çalışmaları döneminde yaptığı davet ve istişarelerle karşılıklı saygı ve seviyeli sohbetler çerçevesinde halinde Şeyh Şerafeddin'in vefatına kadar devam etmiştir. Yalova'daki Atatürk köşkünde ve Termal'deki özel mekânında özellikle yaz döneminde çalışmalarını sürdüren Mustafa Kemal'in zaman zaman Şeyh Şerafeddin'i davet ederek görüşlerini ve tesbitlerini dinlediği bilinmektedir. Güneyköy'de Atatürk'ün özel makam aracı ile özel kalem görevlilerini göndererek Şeyh Şerafeddin'i aldırıldığını ve sohbetten sonra yine makam aracı ile tekrar köye bıraktırdığını anlatan yaşlı insanlar hala yaşamaktadır. (Bunlardan birisi olan Güneyköylü Sıbgatullah Gayret Efendi ile 90 yaşlarında iken bizzat görüşme imkânı buldum.HB)

Atatürk ile Şeyh Şerafeddin ilişkisine ve sohbetlerine ilişkin anlatılan rivayetlerden birisine göre 1936 yılındaki bir görüşmelerinde Şeyh Şerafeddin Dağıstanî, kendisinin o yıl içinde vefat edeceğini, Atatürk'ün ise kendisinden 2 yıl sonra vefat edeceğini bildirmiş ve ömrünün son iki yılında nelere dikkat etmesi gerektiği konusunda tavsiyelerde bulunmuştur. Bu konunun açıklığa kavuşturulması için gerek Atatürk'ün Yalova'daki resmi-hususi görüşmelerinin kaydedildiği evrakın, gerekse Atatürk'ün ömrünün son iki yılındaki icraatının ayrıntılı olarak araştırılmasına ihtiyaç vardır.

Şeyh Şerafeddin'e Tevdi Olunan Son Sır

Eskişehir'den Yalova'ya döndükten sonra vefatından sonra irşad makamını devralacak olan yeğeni ve halefi Abdullah'a "Çok geçmeden

ben bu dünyadan göçeceğim; çünkü bana verilecek son sır olan En'am suresinin sırlarını açığa çıkartmak için harcadığım gayret sonunda Allah bana bunu da nasib etti." dedi ve kendisinden sonra irşada devam etmesi arzusunu Abdullah'a ileterek, irşad makamındaki halifesi olarak belirlediğini gösteren icazetnamesini yazarak tevdi etti.

Ölümünden üç gün önce halefi Abdullah Dağıstanî ve diğer bazı önde gelen müridlerini huzuruna çağırdı ve kendisine verilen son sırrı da onlara iletti: "Üç aydır ayetlerinden birisi sayıları 7007 olan Nakşbendi Tarikatının bütün mürşidlerinin isimlerini içeren En'am Suresi okyanusundaki sırları ortaya çıkarmağa çalışıyordum. Elhamdülillah, onların isimleri, bütün unvanları ile beraber bana malum olundu. Onları halefım ve varisim Abdullah'a vereceğim özel not defterime kaydettim." Ertesi gün halifesi Abdullah Dağıstanî'yi çağırdı ve "Evladım bu benim son arzum ve vasiyetimdir. İki gün sonra öleceğim. Hz. Resulullah Muhammed (s.a.v)'in emri üzere seni mürşidim-amcam-den yetkisini aldığım diğer beş tarikat ile beraber Nakşbendi tarikatında halefım olarak görevlendiriyorum. Bana verilen tüm sırları ve Nakşbendi tarikatı ve diğer beş tarikattaki seleflerimden bana intikal eden tüm manevi güçleri sana devrediyorum. Çok geçmeden sana Türkiye'yi terketmen ve Şam-ı Şerif'e gitmen için bir sebep halkedilecektir.

Şeyh Şerafeddin'in Ebediyete Göçü

Şeyh Şerafeddin Dağıstanî, 27 Cemaziyel-evvel tarihinde -hicri:1355, miladi:1936- bir Pazar günü Reşadiye (bugünkü Güneyköy) köyünde öldü ve köyünün kabristanında bir tepeciğin yamacında toprağa verildi. Yaşadığı ev olan zaviyesi ve mescidi hâlâ açık olup günümüze kadar geldi ve bugün pek çok insan ziyaret etmek; himmet ve bereketinden istifade etmek için oraya giderler. Şeyh Şerafeddin'in -Nakşbendi Cemaat Zikri- Hatm-i Hacegan'ı idare ederken kullandığı tesbih de hala duvara asılı olarak oradadır.

Şeyh Şerafeddin'in "Bir insan için en mutlu an ölüm vaktidir, çünkü o ölürken günahları da birlikte son bulacaktır." sözleri tasavvuf yolcusunun ölümü korkulacak bir şey olarak algılamaması için bir uyarıdır. Mevlana Celaleddin'in ölümü "şeb-i arus (düğün gecesi) olarak nitelemesi de aynı çerçevede değerlendirilebilir.

Öleceği gün kendisine önceden bildirilen Şeyh Şerafeddin, hayatının son gününde vasiyetini yazarak yeğeni ve halefi Abdullah'a verdi. Şeyh Şerafeddin'in manevi mirasçısı ve halefi Abdullah Dağıstanî ölümünden sonraki anları şu şekilde anlatmıştır: “Cenaze namazına hazırlamak için O'nun bedenini yıkadık. Ertesi günkü cenaze defin törenine onbinlerce insan gelmişti ve öyle ki, küçük kasabamız bu kalabalık insan topluluğunu alamamıştı. Yalova, Bursa ve İstanbul gibi kısmen yakın yerler dışında Adapazarı, Eskişehir, İzmir, Kastamonu ve daha birçok yerden sevenleri koşup gelmişlerdi. Erkekler bir kenara çekilip sessizce ağlıyorlar, kadınlar feryad ediyorlar ve onların feryadlarına çocukların var-güçleriyle ağlama sesi karışıyordu. Cebel-i Hafakan tepesiğinde önceki mürşidi Muhammedül-Medenî'nin yanında sağlığında iken işaret ettiği yere hazırladığımız kabrine defnettik.”

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk devlet başkanı Mustafa Kemal Atatürk sağlığında pek çok kez görüşerek istişare ettiği bu büyük maneviyat adamının cenazesine saygısını göstermek için kendisini temsil etmek üzere resmi bir heyet yollamıştı.

Kabr-i şerifleri, Yalova'ya 10 km. kadar mesafede bulunan Güneyköy'de olup halen de ziyaretgâhtır.

Kurtuluş Savaşı ve TBMM'ye Manevî Ruhsat

-Şeyh Şerafeddin Dağıstanî'nin TBMM'ye Sunulan Bildirisi (11 Mayıs 1920)-

Türk İstiklal Savaşı'nın manevî cephesi hakkında birkaç kitap yayınlanmış ise de bunların sadece ilgilileri arasında kalması genel halk kitlesinin Kurtuluş Savaşı'na ruh veren maneviyat önderleri konusunda bilgi sahibi olmasını engellemiştir. Hemen her önemli konuda olduğu gibi bu konunun da TV belgeselleri veya dizileri halinde yayınlanması halinde bu eksiklik giderilebilir görünmektedir.

Kurtuluş Savaşı'nı destekleyen maneviyat büyüklerini konu alan ilk derli toplu çalışma Kadir Mısıroğlu'nun “Sarıklı Mücahidler” adlı eseridir.² Daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı bu konuda Prof. Dr. Ali Sarıkoyuncu'nun yazdığı “Millî Mücadelede Din Adamları” isimli bir eseri iki cild halinde yayınlamış ise de sınırlı bir çevrede kalmıştır.³ Son yıllarda yapılan bazı

2 Kadir Mısıroğlu, Sarıklı Mücahidler, Sebil Yayını, İstanbul-1999.

3 Prof. Dr. Ali Sarıkoyuncu, Millî Mücadelede Din Adamları, DİB Yayınları, Ankara-2007.

akademik çalışmalar ise, ilgilileri dışında genel kamuoyuna ulaşabilme şansı bulamamıştır. Bu akademik çalışmalardan kitap halinde yayınlanmış nadir bir örnek olan Doç. Dr. Hülya Küçük imzalı “Kurtuluş Savaşı’nda Bektaşiler” kitabı⁴ önemli tarihî gerçeklerin belgeleri ile sunulması ile öne çıkmaktadır. Burada hem Küçük’ün kitabında işaret ettiği bir konuşmanın izini sürerek ulaştığım tarihî belgeyi tam metin olarak, hem de Kurtuluş Savaşı’nın kahraman dervişlerinden bazılarının katkısını sunmak istiyorum.

Bugün temelleri çatırdatılan cumhuriyetimizin kuruluş sürecinin iyi bilinmeyen bir yönüne ışık tutacağını umduğum bu yazılarımı bu ülkeyi bizlere emanet olarak bırakan atalarımıza ödenmesi gerekli bir tarihî borcun hiç değilse birazını ödemek duygusu ile kaleme alıyorum.

TBMM’ye sunulan beyanını okuyacağınız Şeyh Şerafeddin Dağıstanî, 1875’de Dağıstan’da dünyaya geldikten sonra yurdunun Rus istilasına uğramasına karşı, tam 25 yıl dişediş mücadele ettikten sonra Osmanlı topraklarına göç eden Dağıstanlılardan olup Şeyh Şamil’inde irtibatlı tasavvuf geleneğinin bir mensubudur.

Şeyh Şerafeddin Dağıstanî’nin takdim edilen beyanını sunduğu tarih olan 11 Mayıs 1920 tarihinde TBMM’nin henüz 18 günlük bir mazisi olduğuna, meclis üyelerinin tamamının henüz Ankara’ya ulaşamadığına ve 26 Ağustos 1922’de şafağı sökecek zafer günlerine dair en ufak bir ümid ışığının dahi görülmediğine özellikle dikkat edilmelidir.

Tarihî Bir Belge: Bir Nakşi Şeyhin Dilinden Ankara’daki Meclis’in Kutsal Misyonu

Yalova Güney Köyü’nde medfun, Nakşbendi Şeyhlerinden Şeyh Şerafeddin Dağıstanî’nin 11.5.1336 (11 Mayıs 1920) günü TBMM’de, kendisi de bir Nakşbendi olan Bursa milletvekili Şeyh Servet Efendi tarafından sunulan konuşması, önemine binaen, TBMM zabıtlarından aynen alınarak ve tam metin halinde sunulmaktadır.⁵

4 Şerafeddin Dağıstanî’nin bu hizmetlerini dikkate alan TBMM ve T.C. Hükûmeti’nin ilk karar-namelerinden birisi kendisine hizmetlerinin karşılığı olarak verilen takdir beratı ve tahsis edilen ödenek ile somutlaştırılmıştır. Bunun belgesi için bkz. Doç. Dr. Hülya Küçük, Kurtuluş Savaşı’nda Bektaşiler, Kitap Yayınevi, İstanbul-2003.

5 TBMM Zabıt Ceridesi’nin I. Döneme ait 1. Cild, s. 261-265. Bu tarihî metnin sadeleştirilerek yayınlanması faydalı olacaktır.

Şeyh Şerafeddin Dağıstanî milletvekili olmadığı için kürsüye çıkmadığından bu beyanatı, TBMM kürsüsünden, müridlerinden olan Bursa milletvekili Şeyh Servet tarafından seslendirilerek TBBM zabıtlarına geçirilmişti.

Bu beyanatta henüz İstiklal Savaşı başlamamış ve hatta TBMM “kurucu” milletvekillerinden önemli bir kısmı Ankara’ya ulaşamamışken verilen müjdeli haberler ve bağımsızlık için yapılacak cihadın kudsiyeti vurgulanmaktadır.

TBMM Zabıt Ceridesi’nin I. Döneme ait 1. Cildinin 261 ve 265. sayfalarından Bildiri Metni:

Şeyh Şerafeddin Dağıstanî’nin 11 Mayıs 1920 Günü Ankara’da TBMM’ye Tebliğ Ettiği Hakikati Beyanı

11.5.1336 (11 Mayıs 1920) günkü toplantının Birinci Celsesinde, Meclis Başkanlığı makamında Reisisani Celaleddin Arif Beyefendi’nin, katipliklerde de Haydar (Kütahya mebusu) ve Muhiddin Baha (Bursa mebusu) beylerin bulunduğu celsede önce usul gereği “zaptı sabık hulasası” okunur. Daha sonra “azayı kiram muamelatı” ve “muhtelif evrak”ın görüşülmesi tamamlandıktan sonra, “beyanat” bahsine sıra gelir.

TBMM Zabıt Ceridesi’nin I. Döneme ait 1. Cildinin 261-265. sayfalarından aynen aktarılmıştır:

7. – BEYANAT

1. – Bursa Mebusu Şeyh Servet Efendinin, Meclisi ziyarete gelmiş olan Şeyh Şerafeddin Efendi hakkında beyanatı

REİS – Efendiler, müsaade buyurulursa eazımı İslâmiyeden Şeyh Şerafeddin Efendi Hazretleri Ankara’yı teşrif buyurdular. Bugün Meclisimizde bulunuyorlar, kendileri gerek Meclisimizde mevcut olan haleti ruhiyeyi doğrudan doğruya görmek ve avdetlerinde kendi müridanına bu meseleyi olduğu veçhile izah eylemek ve hem de bulunduğu muhitte meslekimizin, meşrebimizin, arzumuzun ne derecede ali olduğunu bildirmek için buraya kadar bizzat teşrif etmişler, ihtiyarı zahmet etmişler, bugün de Meclisimizde bulunuyorlar. (Alkışlar). Müsaade buyurulursa kendileri bazı beyanatta bulunmuşlardır. Şeyh Servet Efendi Meclisi Alinize onu tebliğ edeceklerdir. (Hay hay, sesleri)

FEYZİ Ef. (Malatya) – Kendileri teşrif etsin. (Aza değil, sesleri).

ŞEYH SERVET Ef. (Bursa) – Efendim, bendeniz evvela kısaca birtakım cümlelerle Şeyh Efendi Hazretlerinin mesleki hususiye ve mahiyeti hususiyesini rüfekayı kirama takdim etmekliğı bir vazife addediyorum. Şeyh Şerefeddin Efendi Hazretleri yirmi iki seneden beri kendileriyle pek samimi mürafakat ettiğim zattır. Alemi İslâm namına vücudu ehemmiyetli bir şahsiyettir. Ezcümle Meclisi Alinize takdim edeceğim bir meziyeti cümlemenizi memnun edecektir. İslâmiyetin, İslâm ahkamı ilmiyesinin, kala-i celilesinin, manevi, ahlaki yükseklikleri, maaliyatı olduğu gibi maddi terakkiyatı da cami olduğunu canlı bir nümune ile gösteren bir zattır. (Var olsunlar, sesleri)

Efendim, Şeyh Şamil Hazretlerinin kabilesinden hicret edip memleketimize geldiği günden beri bir ufacık dağ başına etbaiyle, efradiyle çekilmişler, vesaiti umraniyenin her cinsinden mahrum oldukları halde sırf İslâmiyetin teavün ve kudsiyetini ve içtimaa olan tesiri kudsisini iyi anlamak, iyi tatbik etmek suretiyle, bugün Avrupa’da dahi görülmiyecek derecede, maddi asarı umranın en büyük, en canlı nümunelerini gözümüzün önüne koymuştur, zannederim.

OPERATÖR EMİN B. (Bursa) – Bizzat şahidiyim.

ŞEYH SERVET Ef. (Devamla) – Pek çok şahid olanlar vardır, rüfekanızın içerisinde. Bu zat efendim pek yüksek emeller ile geldiği gibi pek mühim hadiseleri, havadisleri bize bildirmek, bizim takib ettiğimiz hakkın azametini, kudsiyetini daha büyük bir surette bizim gözümüzün önünde tecelli ettirmek emel-i kudsiysiyle teşrif etmişlerdir.

Son zamanlarda en son olarak İstanbul’dan ayrılan ve Zatı Şahane ile de görüşen bir kardeşimizdir. Zatı Şahane ile görüşmelerine sebep; bendeniz Bursa’da iken; bir müddet Bursa’da Valilikte bulunan Hazım Beyefendi Dahiliye Nazırı idi. Bir mektup göndermişlerdi. Bekir Sami Beye ve bendenize ki; “Şeyh Şerefeddin Efendi Hazretlerinin şahsiyeti hususiyesinde gördüğüm yükseklik ve büyüklük bana bir ümit verdi ki, bugün başımızın tacı olan Padişahımızla görüşürler ve kendileri kendi mesleklerinde ulviyet derecesinde irşada çalışırlarsa zannediyorum ki, pek büyük bir mikyasta Müslümanlara faydalı olur ve Müslümanların Padişahları ile olan vahdetini temine en büyük bir sebep olmak üzere kabul

olunur zannederim” diyorlardı. Bunun üzerine Şeyh Efendi Hazretlerine maruzatta bulundum. Teşrif etmişlerdi. Görüşmüşler, Zatı Şahane ile. Tabii lazım gelen münasebatı irşadiyenin her cihetini beyan etmişler. Bu hakikati kendileri de kabul etmiş, takdir etmiş bulunmalarını; nazarı dikkate alarak o hakikati kalblerinde daha tarsin etmek, tenmiye etmek kasdiyle birçok müsahabat ve irşadatta bulunmuşlar. En sonra Zatı Şahane Hazretleri buyurmuşlar ki; Efendim bunu şüphe yok takdir etmemem, hususan Hilafet Makamında bulunan kimse için, kabil değildir. Takdir ediyorum, hususiyle görüştüğümüz musahabelerimiz neticesinde bu takdirim, bu anlayışım daha fazla büyümüştür, yükselmiştir. Lakin şunu maalesef söylerim ki –ağlamışlar ve gözlerinden yaş dökmüşler– öyle bir vaziyete beni soktular ki, bugün bu maksadımı milletimle birleşip de meydana koyabilmek adeta muhal olmuş ve imkan kalmamıştır. Muhal derecelerine varmıştır, ve ben pek mahzunum, pek müteessifim. Salihlerin, alimlerin dualarına muhtacım. Allah bizi kurtarsın. Beni de, İslâmları da düşmanların elinden kurtarsın. (İnşallah kurtulacağız sadaları) Benim maksadım Müslümanlarla ve bu Müslümanların ali maksadiyle beraber olmamanın imkanı mı vardır demişler ve ağlamışlar ve yalnız sizden şunu rica ederim ki; maksadım şu olduğunu, müslümanların bir vücut gibi çalışmasını arzu ettiğimi bilin ve bildirin. Birleşmelerini ve bu maksadı ali uğrunda çalışmalarının arzusunda olduğumu bilin ve bildirin.

Birincisi bu, ikincisi İstanbul’da düşmanlarımızın yaptıkları fecaat, denaet, yırtıcılık, canavarlık, bizim işittiklerimizin pek çok fevkinde imiş. Bizzat gözleriyle gördükleri birçok hakikatleri bendenize anlattılar. Sabaha kadar gözüme uyku girmede. Hanedan-ı Al-i Osmana, şehzadegana o kadar caniyane, şeniane, hainane tecavüzde bulunmuşlar ki, doğrudan doğruya kapıları kırarak muhasara etmek ve onlara her türlü hakareti yapmakla başlamışlar ve bu dehşetten müteessiren Sultan Reşad merhumun aileleri ve mahdumlarının aileleri yani gelinlerinin her ikisi de tecennün etmiş. Sultan Reşad merhumla doğrudan doğruya olan münasebetlerinden Şeyh Efendi Hazretlerinin İstanbul’da bulunduğunu duyduklarından derhal kendilerine beyanatta bulunmuşlar. Aman bize biraz gelmek mümkün ise gelsinler diye. Gitmişler ve bizzat, kendileri tecennün etmiş olduklarını gözleriyle görmüşler ve kendilerine dua etmesi için ricada bulunmuşlar, dua etmişler.

Gözleriyle bu tecennün vakasını görmüşler. Bu tecennün, o vakanın dehşetinden olan cinnetten ibaret imiş. (Müsebbipleri kahrolsun sesleri) Sonra daha müthiş, hem böyle yapıyorlar. Hem de bakınız ne şeytanet kullanıyorlar; siz kendi faydanızı, kendi zararınızı hissetmiyorsunuz, siz insanlık kılığından, kıyafetinden ve insanlık anlayışından mahrum kalmışsınız, bugün Anadolu'daki kuvvet nedir biliyor musunuz? Toplaşanlar kimlerdir, biliyor musunuz? Bu saltanatı doğrudan doğruya yıkarak bu saltanatın zerre kadar eserini bırakmamak isteyen, Bolşevik mezhebinde toplaşan Bolşeviklerdir. En büyük gayeleri, saltanatımızın esasını, kökünü yıkmak ve başka türlü yeniden bir esas meydana getirmektir. Bu suretle halka telkinatta bulunuyorlarmış. Kısaca bu şeyin içerisinde şunu da arz etmek isterim; böyle propagandayı alabildiğine olarak yapıyorlar. Bunu da Şeyh Efendi Hazretlerinden sormuşlar. Siz tabii daha iyi anlamışsınızdır. Ne türlü! Anlıyamıyoruz. Bizim bildiğimiz Osmanlılığın, Hilafetin kudreti müstakillesini takyit ile beraber mevcudiyet-i hakikiyemiz yaşayamaz diye ortaya çıkmış bir millet kuvveti olmak üzere bir saltanat kudretini ikame ve tahsis için toplanmış bir millet cemaati olmak üzere biliyoruz, ve biliyorduk. El'an da bundan başka bir şey hatırıma getiremiyoruz, lakin bunlar bilumum bu telkinatta bulunuyorlar. Bununla beraber bazan bu sözü söyleyen müslümanlara da tesadüf ediliyor. Ne dersiniz buna diye Şeyh Efendiye sormuşlar, Şeyh Efendi de buyurmuşlar ki; buna katiyen inanır mısınız? Anadolu nedir ve ne gibi itikattadır, nasıl bir ahlaktır, siz bilmez misiniz? İstanbul'u da halas edeceklerdir. Anadolu'nun Makamı Hilafete, Makamı Hilafetin kudretine, izzetine iman etmediğine inanmış alem-i İslâm'da hiçbir mevcudiyet tasavvur eder misiniz? Anadolu'yu İstanbul ile mi kıyas edersiniz? İstanbul'da bile benim birkaç gün içinde anladığım, halkın yüzde doksan beşinin, Anadolu'da, tecemmü etmiş millet kuvvetine şahsiyeti maneviye ile merbut olmaları ve bu merbutiyetlerinin samimi olmasıdır. İstanbul'u bile ben böyle görmüşken saf, temiz, pak ruhları henüz Medenîyeti faside ve kazibei garbiye ile bulaşmayan Anadolu'da böyle şeyleri tasavvur etmekten daha büyük safderunluk, daha büyük ne olur ki?

Bu suretle Şeyh Efendi Hazretleri gayet hakimane, mahirane kendilerine telkinatta bulunmuşlar ve pek çok memnun olmuşlar ve bu suretle kalblerine biraz su serpilmiş ve teselli bulmuş... Zaten rüfekayı

kiram, düşmanların elinde en ziyade korktukları nokta, zerre kadar adalet yüzü görmediğimizden ve andan ana onların zulüm ve taaddillerle pişmiş ve bağrımızın yanmış olduğunu hissettiklerinden dolayı onlar bizim için, yegane çare, birbirlerine muavenet edecek çare ve bir yol var ise o da Şark yoludur. Onlar siyasi münasebatı dostane hasıl ederler ve kendilerini kurtarırlar diye en büyük düşündükleri nokta, bolşevik olacaklar, bolşevik olmuşlar, bolşeviklerle saltanatınızı yıkacaklar diye tabii düşman sözü ile özü ile, kalemi ile her şeyi ile düşmanlıktan başka ne yapabilirler

EMİN B. (Bursa) – Pek tabii.

ŞEYH SERVET Ef. (Devamla) – Onlardan, başka ne ümit edilebilir? Pek tabii bir şeydir. Tabii biz hakkı hayatımızı arıyacağız. Hakkı hayatımızı ne suretle bulabilmek imkanı mutasavver ise o suretle katileştirir, teyakkun eder ve o yolda yürürüz. Bu mecburidir. Bu, hakkı hayat, yaşamak hakkıdır. Bu başka bir mesele değildir. Sonra efendim, Şeyh Efendi Hazretlerinin İstanbul hakkında havadisi şimdilik bundan ibarettir. Yalnız Meclisi Aliye kendilerinin muciz bir hitabeleri vardır. Onu da bendenize anlattılar. Kısacık onu da arz edeyim. Evet bir mesele unutmuştum. Onu da hatırlatayım, o da mühimdir. Kendileri Zatı Şahane ile bu yolda görüştükten sonra avdet etmek üzere teşebbüste bulunmuşlar. O kadar zahmetlere duçar olmuşlar, o kadar muhtelif ve mütaaddit şekillere teşebbüs etmişler ki, İstanbul'dan çıkabilmek için otuz üç gün bununla uğraşmışlar, nihayet çaresini bulmuşlar. Vesikalarını almışlar. Vapura binmek üzere iken Zatı Şahane Başmusahibi vasıtasıyla kendisine bir kağıt göndermiş ve demişler ki; kabinenin değişmesi icabediyor. Şunlar da hatırıma geliyor diye birkaç şahsiyet göstermişler. İçlerinde Ferid Paşa da varmış, bunu istihare etsinler, düşünsünler, bize kendi mütalaalarını bildirsınler; buna göre biz de mümkün olan şeyi yapalım. Elimizden geldiği kadar iyilik cihetine çalışalım. Şeyh Efendi Hazretleri bir gün mü, iki gün mü istihareden sonra kendilerine bir şey yazmışlar, başmusahibe vererek göndermişler, tekrar görüştükten sonra başmusahip, kendi eline yetiştirdim diye yemin etmiş. Orada buyurmuşlar ki; eğer istihareden hasıl olan neticeye itikat ediliyorsa, bütün şeraitiyle bendenizin çıkardığım netice, Tefvîk Paşayı kabine teşkiline memur edebilseniz faydalı olacaktır. Öyle gördüm. Mümkün olabilirse yapın. Ferid Paşayı kabine teşkiline

memur ettiğiniz günden itibaren şahsiyetinize ve Hilafet ve Saltanatınıza hizmet edememiş olacağınızı kati olarak anlayınız, Anadolu'nun sizinle artık münasebet peyda edemeyecek bir hale düşmeye muztar kalacağını da yazmıştım buyuruyorlar. Bilahara Ferid Paşa kabinesi meydana geldi. Böyle olduğu halde yine orada buluştum. Zatı Şahane Ferid Paşaya söylemişler ki, Şeyh Efendi Hazretleri var, onu görseniz, o İslâm için faydalı bir zattır. Bu suretle buyurmuşlar. Aynı zamanda, demin arz ettiğim gibi Şeyh Efendi Hazretleri avdet etmek üzere Yalova vapuruna binmek üzere iken kendilerinin misafir olduğu yere bir otomobil gönderilmiş ve kendilerini istemiş, vapura gittiği söylenmiş, vapur şimdi hareket üzeredir. İhtimal ki, gitmiştir demişler, alelacele otomobil Galata'ya gelmiş, Şeyh Efendiyi çağırmışlar. Vapur hareket etmemiş olduğundan dolayı Şeyh Efendi otomobile binmişler ve doğrudan doğruya şuna hükmetmişler: Ferid Paşa kabine teşkiline memur olursa zararlı olur dediklerim duyuldu, bundan dolayı beni artık götürüyorlar, zarar yok, bu bir hizmet mukabilidir ve bu, bir şereftir demişler. Otomobile binmişler, Ferid Paşanın yanına gitmişler. Ferid Paşa yanlarına kimseyi almamış ve hususi görüşmek istemiş ve hususi görüşmüşler, Ferid Paşa; Zatı Şahane bana böyle bir irade tebliğ buyurdular. Bu teveccühü ne tarafa daha münasip görüyorsunuz demiş. Doğrudan doğruya tabii bu sual karşısında müşkül bir mevkide kalmışlar, hakikati hissetmişler ve demişler ki: Vallahi benim meslekim, ben zatı şahaneyeye de öyle söyledim ve her yerde başka suretle söyleyemem, milletin birbirlerinden ayrılması hususiyle ufacık arada bir kan dökmeye sebep olmaktan daha büyük bir cinayet ben bilmem. Tabii hak, mutlak ki, mevcudiyeti İslâmiyenin izzetinde, şerefinde, tealisindedir. Bu tarafı vücuda getirmek için çalışanlar sahibi hak olması da لازم gelir. Benim meslekim bunu uzun boylu tetkik olmadığı için şahsiyet tayin edemem, böyle olması لازم gelir. Binaenaleyh bu hakta toplanmaları لازم gelir. Müslümanların bu hakta ihtilaf etmelerinden daha büyük cinayet bilemem, aralarından ihtilafın kalkmasına çalışılmasını isterim ve aralarında da zerre kadar kan dökülmemesi için irşadatta bulunulmasını isterim. Arzum bundan ibarettir. Başka bir şey değildir.

Dâhiliye Nazırı ile görüştiklerini de kısaca söyleyelim: Dâhiliye Nazırı da her halde kendilerinin tuttukları meslekin ehveni şer olan

tarafkarını söylemek istemişler. Heyeti umumiyesi itibariyle Şeyh Efendi anlamışlardır ki, onların kalplerinde, muhitlerinde, kendilerinin rivayeti, vicdanlarında cebanet vardır. İngilizlere karşı konur mu? İngilizlere artık karşı koyulur mu? En son delilleri bakınız ne kadar çürüktür, ne kadar rezilane ve hasisanedir. En kuvvetli delilleri; İngilizlerin karşısında nasıl dururuz? Daha ziyade zararı mucibolur, daha büyük bir şeyi mucibolur, mahvı mucibolur, inkırazı mucibolur, halkın kanını dökmeyi mucibolur, artık ne yapıp yapmalı, uyuşmalı... Öyle kanaat getirilmiş ki, hak ve aklın hilafında, akıl ve hikmetin de hilafında, insaniyetin hamiyetin, her şeyin hilafında, hodbinlik, hodkâmlık, şu hasis olan şahıslarını, o rezil olan hayatlarını, çok sevmeklikten ibarettir neticesi...

Evet efendim, neticei kalam İstanbul'un son havadisi bundan ibarettir. Anlaşıyor ki, zatı şahanenin umku ruhunda bizim maksadımız vardır. Lakin o ruhunun umkunda kalmış, o ruhunun umkundan bile sızabilmek imkanını kesmişler hainler, melunlar. (Kahrolsun, sadaları) Evet Meclisimizin mahiyetindeki meşruiyet ve kudsiyet hakkında Şeyh Efendi Hazretlerinin itikat ve ıtminanları, mütalaai alileri, yekini alileri; buraya her birimiz mutmainülkalb, mutmainürruh olarak toplanmışız. Şüphe yok. Lakin yakinin daha namütenahi derecatı var, zannederim. Bundan da bir miktar beyan etmeliyiz.

Şeyh Efendi Hazretlerinin ifadelerinin hulasası: Buyuruyorlar ki, alem-i vücudta bir kanun-u katidir ki, mevcudatın her bir kısmının kendilerine mahsus kavaid-i hayatiyeleri vardır. Tabii vazifeleridir. Onlar o kavaidi hayatiyeleriyle seyri kevnilerini takibettikleri müddetçe o mevcudiyet mahfuzdur. O mevcudiyet hatve, hatve, kemalatı vücudda ilerler, teali eder gider. Âlemi vücudun en ekmeli bulunan nevi beni ademin, beni beşerin, malum mevcudatın en kamili olması itibariyle vazaif-i hayatiyesi, vazaif-i feriyesi de pek bariz, pek açık suretle aşikar olmuştur. Bu mesele ilmi, hikemi, felsefi bir surette hallolunduğu gibi âlemi vücudun levha-i tarihi açık suretle göz önüne getirilirse kulun, kavaid-i hayatiyelerine ne kadar riayetkar olurlarsa, vazifelerine ne kadar sıkı, samimi, merbut olurlarsa o kadar mevcudiyetlerini muhafaza babında o mevcudiyetlerinin terakkiyat, tealiyat âlemine süratle hatveler atmak itibariyle birbirinin lazımı fitrisidir. Yani vazife ile hayat, vazife ile şeref birbirinin lazım

ve melzum hakayık-ı fitrisinden ve zatiyesindendir. Bu vazifelerin en mukaddesi, mevcudiyetlerinin, hayatlarının istiklaliyetine, hürriyetine, diğerlerinin gayrimeşru nefine, kendilerinin zararlarına bir kayıt kabul etmemektir. Bu; ilk vazifeleri, vazifei hayatiyeleridir. Hakkı hayata bununla malik olabilirler. Beşer, hakkı hayata malik olabilmek için hayatı istiklalini ufacık bir kayitle bile mukayyet tutturmamalıdır. Bu, ilk vazifeleridir. Bu vazife mevcudiyetlerini temin eder. Bu his, bu azim ne kadar yükselirse mevcudiyetleri o kadar terakki ve teali eder. Mevcudatın ekmeli nevi olan insanlığı namütenahi meratibi kusvaye teali ve terakki ettirici müslümanlık mevcudiyetidir. İşte bu müslümanlık mevcudiyetini en ufak ve hangi şekilde olursa olsun mutlakıyet kaydıyla, ufacık bir suretle takyid ettirmek, bu İslâmiyetin ahkâmiyle müslümanlık ile katiyen kabili telif değildir. İşte bu mukaddes ve muazzez ve muazzam vazifeyi, vazife-i hakkı hayat-ı İslâmiyeyi deruhte eden mevcudiyet bugün bu Meclis-i Alide toplanan mevcudiyettir, bunun azameti, bunun hüsn-ü cemali beni doğrudan doğruya ihtiyarsız bir halde cezbetmiş ve celbetmiştir ve ziyaretlerine getirtmiştir. (Teşekkür ederiz, alkışlar)

İşte bu Meclisin azametidir ki, bin üç yüz bu kadar seneden beri âlem-i insaniyeti nurlarıyla tenvir eden hayatın saadetleriyle ünsiyet eden müslümanlığın mevcudiyetini hıfzedecektir, muhafaza edecektir. (İnşaaallah sadaları) Bundan sonra ve bundan böyle kabiliyeti terakkiye, kabiliyeti tealiye doğru da hududlarını çizecektir. (İnşaaallah sadaları)! Şu halde bu mevcudiyet, bu cemaatin mevcudiyeti, mahiyet-i hakikiyesi itibarıyla, tasavvurların fevkinde daha büyüktür, tasavvurların fevkinde daha cemildir. Daha şems-i cemali alemleri vücudu tenvir etmemişse de anbean tenvir edecektir. Henüz makamından doğmuş bir güneştir. Evet bu kanaati, kanaat-i ilmiyemi biz de (leyselhaberü kelayan) kabilinden nazariyeyi ilmiye dâhilinde bırakmamak, bilfiil temas etmek, o şahsiyeti manevinin yüksekliğini temin eden efradın yüzlerini görmekle şerefyyab olmak... Bundan sonra hüsn-ü zann ettiler, garip muhacir olduğumuz halde buraya geldiğimiz, bütün Osmanlı memleketlerinde birer, ikişer, üçer ihvanımız mevcuttur. Onlara bu hakayık, ilmi, felsefi, hikemi ve gayesine müstenit tecrübi kaideler ile yazmak ve onlara da bu vazifeyi bugünkü ibadetin en büyüğü, Allah ve Resulünü razı etmenin en büyüğü ifa

etmeyi anlatmak suretiyle de bir hizmet arzusuyla de buraya geldiler. (Teşekkür ederiz, sadaları) Elhamdülillah bu şerefe nail oldum. Bundan böyle vazifem, gece, gündüz bu Meclisin efradının kalplerini, İslâmiyete faideli her türlü ilhamat ile tenvir etmesi için barigah-ı uluhiyete dua ile meşgul olacağım ve bu Meclisin azamet ve meşruiyeti hakkında daima tenvir ve irşat ile etrafı dolaşacağım ve bu suretle avdet edeceğim. Perşembe günü avdet edeceğim. Kendilerine arzı veda eylerim, buyuruyorlar.

(Teşekkür ederiz, sadaları)

REİS – Celseyi on dakika tatil ediyorum.

Bildirinin Arkaplanı ve Analizi

Önce celseyi yöneten TBMM Başkan vekili, bir kısa sunuş konuşması yapar: “İslâm büyüklerinden Şeyh Şerafeddin Hazretleri Ankara’yı şerefliendirdi ve bugün Meclisimizde bulunuyorlar. Kendileri gerek Meclisimizde var olan ruh halini doğrudan doğruya görmek ve dönüşünde kendi müridlerine bu meseleyi gerektiği şekliyle açıklamak hem de çevresinde işimizin ve dileğimizin ne kadar yüce olduğunu bildirmek için buraya kadar bizzat gelmişlerdir. Kendisinin bildirisini Şeyh Servet Efendi⁶ Yüce Meclis’e tebliğ edecektir.”

Bu takdim ile kürsüye gelen Bursa milletvekili Servet Akdağ’ın konuşması iki ana bölümden oluşuyor:

1. Konuşmanın birinci bölümünde Şerafeddin Dağıstanî’nin TBMM ile ilgili düşüncelerini anlatan Bursa milletvekili Servet Akdağ, milletvekillerine bu zatın kim olduğunu ve kısa süre önce İstanbul’da Padişah Vahideddin ile görüşmelerini aktarır.

“Önce Şeyh Şerafeddin Dağıstanî Efendi Hazretlerinin özel durumu ve niteliğini değerli arkadaşlarıma takdim etmeyi bir görev sayıyorum. Şeyh Şerafeddin Dağıstanî, yirmiiki senedir kendisiyle dost olduğum bir kişidir. İslâm dünyası için varlığı önem arzeden bir şahsiyettir. Bu çerçevede sunacağım bir niteliği hepinizi memnun edecektir. İslâm’ın, İslâm hükümlerinin manevi ve ahlâki yücelikleri olduğu gibi maddî

6 Servet Akdağ, 1880’de Tosya’da doğdu. I. Dönem Bursa Milletvekili seçilmiştir. Hatay Müftülüğü de yapan Şeyh Servet Efendi, 1. TBMM’deki Nakşibendî şeyhlerindendi. Bkz. Prof. Dr. Ali Sarıkoyuncu, Milli Mücadelede Din Adamları, DİB Yayınları, Ankara-2007.

gelişmeleri de kapsadığını canlı bir örnekle göstermiş olan bir zattır. Şeyh Şamil Hazretlerinin (Avar) boyunun hicret edip memleketimize geldiği günden beri bir ufacık dağ başına aile fertleri ve bağlıları ile çekilmişler, Medenîyet araçlarının her çeşitinden mahrum oldukları halde sadece İslâm'ın kutsallığını ve dayanışma ruhunu ve topluma olan kutsal etkisini iyi anlayıp uygulamak suretiyle bugün Avrupa'da dahi görülmeyecek derecede, maddî eserleri, Medenîyetin en canlı örneklerini gözümüzün önüne koymuştur.⁷ (Sözün bu noktasında yine Bursa milletvekili olan Operatör Emin Bey'in "Bizzat şahidiyim" sözü tutanağa girmiştir.) Arkadaşlarımız içerisinde bu durumun pekçok tanıkları vardır. İşte bu zat, yüce emeller ile geldiği gibi, takip ettiğimiz hakkın büyüklüğünü, kutsallığını gözümüzde canlandırmak maksadı ile gelmişlerdir.

İstanbul'dan en son olarak ayrılan ve Padişah Vahideddin ile de görüşen bir kardeşimizdir. (Burada Servet Efendi Padişah Vahideddin ile şeyhin görüşmesinin nasıl gerçekleştiğini açıklamak gereğini hisseder.) Bendeniz Bursa'da iken bir süre Bursa'da valilik yapmış olan Dahiliye bakanı Hâzım Beyefendi⁸ Bekir Sami Beye ve bana bir mektup göndermişti: "Şeyh Şerafeddin Efendi Hazretlerinin şahsiyetinde gördüğüm yükseklik ve büyüklük bana bir ümit verdi ki, Padişah Vahideddin ile görüşürler ve kendi manevi derecesine uygun derecede O'nu irşada çalışırlarsa zannediyorum ki, pek büyük bir oranda müslümanlara faydalı olur ve müslümanların Padişahları ile olan birliğini temine en büyük bir sebep olmak üzere kabul olunur zannedirim" diyordu. (Dahiliye Bakanı Hâzım Efendi, anlaşıldığı kadarı ile Şeyh Şerafeddin Dağıstanî'nin padişah ile görüşüp irşad etmesini uygun görmüş.) Bunun üzerine Şeyh Şerafeddin Efendi Hazretlerine bu talebi yerine getirmesini rica ettim. İşte bu şekilde Padişah Vahideddin

7 Servet Akdağ bu sözleriyle konuşmasından yaklaşık 30 yıl önce bugünkü Yalova'nın Güneyköy adı verilen köyüne yerleştirilen Dağıstanlı Avar göçmenlerin kısa sürede bu dağ köyünü imar ederek örnek bir yerleşim haline getirmelerine işaret etmektedir. Güneyköy bugün de merkezi su, kanalizasyon tesislerine varana kadar bütün uygarlık gereklerinin sağlandığı bir örnek köy durumundadır.

8 Bursa Valisi Ebubekir Hâzım Tepeyran (1864,Niğde-1947,İstanbul) 1918'de Bursa valiliğine atandı ve sadrazam Ali Rıza Paşa kabinesinde İçişleri Bakanı olarak yer aldı. Ali Rıza Paşa kabinesi istifa ettiğinde kurulan Hulusi Salih Paşa hükümetinde de aynı görevi sürdürdü. Kısa ömürlü olan bu kabineden Kuvvâ-yı Milliye'nin asi olduğunu ilan etmeyi reddettiği için istifa etti. Cumhuriyet döneminde 2., 4. ve 7. dönemlerde Niğde milletvekilliği yapmıştır. Türk edebiyatında ikinci gerçekçi köy romanı olan Küçük Paşa'nın yazarı ve Oktay Akbal'ın dedesidir.

ile görüşmüşler ve irşadın gereği olan her şeyi iletmiş; gerçeği kalbinde kabullenmesi için birçok sohbet ve uyarıda bulunmuşlar. En sonunda Padişah Vahideddin: “Efendim, içerisinde bulunduğum gerçeği takdir edeceğimde, şüphe yok. Özellikle Hilafet Makamında bulunan bir kimse (kendisini kastediyor) için, durumu takdir edemem mümkün değildir. Görüşmemiz ve sohbetimiz sonucunda bu takdirim, bu anlayışım daha fazlalaşmıştır. Fakat maalesef şunu söylerim ki –(Padişah Vahideddin ağlamış ve gözlerinden yaş dökmüş) – beni öyle bir vaziyete soktular ki, bugün bu maksadımı milletimle birleşip de meydana koyabilmek adeta ulaşılamaz olmuş ve imkân kalmamıştır. Ben bu durumdan çok mahzunum, pek üzüntülüyüm. Salihlerin, âlimlerin dualarına muhtacım. Allah bizi kurtarsın. Beni de, müslümanları da düşmanların elinden kurtarsın. Benim maksadımın müslümanlarla ve müslümanların yüce hedefiyle beraber olmamasının imkânı var mıdır?” demiş ve ağlamışlar. Sonra “Yalnız sizden şunu rica ederim ki; maksadımın böyle olduğunu, müslümanların bir vücut gibi çalışmasını arzu ettiğimi bilin ve bildirin. Müslümanların birleşmelerini ve bu yüce maksad uğrunda çalışmaları arzusunda olduğumu bilin ve bildirin.” (Bu aktarım İngiliz işgalindeki İstanbul’da bulunan Vahideddin’in samimi duygularını ele vermektedir.)

İkincisi İstanbul’da düşmanlarımızın yaptıkları fecaat, alçaklık, yırtıcılık, canavarlık bizim işittiklerimizin çok üzerinde imiş. Şeyh Şerafeddin Dağıstanî Efendi Hazretleri bizzat gözleriyle gördükleri birçok gerçeği bana anlattılar. Sabaha kadar gözüme uyku girmedi. Osmanlı Hanedanı mensubu ve şehzadelere o kadar canice, alçakça, haince tecavüzde bulunmuşlar ki, doğrudan doğruya kapıları kırarak muhasara etmek ve onlara her türlü hakareti yapmakla başlamışlar ve bu dehşetten etkilenerek Sultan Reşad merhumun eşleri ve çocuklarının aileleri yani gelinlerinin her ikisi de aklını yitirmiş; Şeyh Şerafeddin Dağıstanî Efendi, hanımların bu cinnet durumunu gözü ile de görmüş. (Servet Akdağ burada Padişah’ın manevi derecesine saygı duyduğu şeyten bu aklını yitiren hanedan üyeleri ile görüşerek manevi telkinde bulunmasını da rica ettiğini anlatır.)

Servet Akdağ, daha sonra Ankara’da toplanan milliyetçilerin kimler olduğu konusunda İngiliz işgalcilerin sarayı etkilemek için attığı iftiraların Padişah Vahideddin tarafından Şeyh Şerafeddin Dağıstanî Efendi’ye

sorulduğuna temas eder: “Saltanatı doğrudan doğruya yıkarak zerre kadar eserini bırakmamak isteyen Anadolu’daki kuvvetler, Bolşevik mezhebinde toplaşan Bolşeviklerdir. En büyük gayeleri, saltanatımızın esasını, kökünü yıkmak ve başka türlü yeniden bir esas meydana getirmektir. Ne dersiniz buna?” diye Şeyh Şerafeddin Efendi’ye sormuş. Şeyh Şerafeddin Efendi de padişaha buyurmuşlar ki: “Buna kesinlikle inanır mısınız? Anadolu nedir ve ne gibi itikattadır, nasıl bir ahlâktadır, siz bilmez misiniz? İstanbul’u da kurtaracaklardır. İslâm dünyasında, Anadolu’nun hilafet makamına, hilafetin kudretine, izzetine iman etmediğine inanmış hiçbir varlık düşünülebilir mi? Anadolu’yu İstanbul ile mi kıyas edersiniz? İstanbul’da bile benim birkaç gün içinde anladığım, halkın yüzde doksanbeşinin, Anadolu’da, toplaşmış millet kuvvetine manevi olarak bağlı olmaları ve bu bağlılıklarının samimi olmasıdır. İstanbul’u bile ben böyle görmüşken saf, temiz, pak ruhları henüz, fesat eden uygarlık ve Batılı yalanları ile bulaşmayan Anadolu’da böyle şeyleri düşünmekten daha büyük saflık, daha büyük ne olur ki?”

Bu tabloyu değerlendiren Bursa milletvekili Servet Akdağ, sözlerine şöyle devam eder ve Bolşeviklik iddialarına yanıt verir: “Şeyh Şerafeddin Efendi Hazretleri böylece, gayet hikmetli bir tarzda, ustalıkla padişaha telkinde bulunmuşlar; Padişah bu telkinlerden çok memnun olmuş ve bu suretle padişahın kalbine biraz su serpilmiş ve teselli bulmuş. Düşman, “Bolşevik olmuşlar, bolşevik olacaklar, bolşeviklerle saltanatınızı yıkacaklar” diye sözü ile, özü ile, kalemi ile her şeyi ile düşmanlıktan başka ne yapabilir? Tabii biz hayat hakkımızı arayacağız. Hayat hakkımızı ne suretle bulabilmek düşünülebilirse ise o suretle kesinleştirir, kararlaştırır ve o yolda yürürüz. Bu zorunludur. Bu, başka bir mesele değil, hayat hakkı, yaşamak hakkıdır.”⁹

Servet Akdağ daha sonra Şeyh Şerafeddin Dağıstanî ile padişahın son Osmanlı sadrazamı atanması sırasındaki istişaresini naklederek aktarır: “Padişah Vahideddin ile böylece görüştüktan sonra İstanbul’dan çıkabilmek için otuz üç gün karşılaştığı zahmetleri aşmak için uğraştıktan sonra nihayet çaresini bulmuş ve İstanbul’dan çıkış belgesini almışlar. Yalova’ya dönmek için vapura binmek üzere iken Padişah Vahideddin özel kalemi ile kendisine

9 Servet Akdağ’ın kendisi de 1. TBMM içerisindeki kadroda Bolşeviklik(=komünistlik) iddialarının muhataplarından olduğundan bu konuda hassasiyet gösterdiği anlaşılmaktadır.

bir not göndererek: “Kabinenin değişmesi gerekiyor. Yeni kabineyi kurdurmak için şu kişiler hatırıma geliyor” demiş ve içlerinde (Damat) Ferid Paşa’nın da¹⁰ olduğu bir liste kendisine gösterilmiş ve Padişah’ın “Bu konuyu istihare etsinler, düşünsünler, bize kendi değerlendirmelerini bildirsınler; buna göre biz de mümkün olan şeyi yapalım. Elimizden geldiği kadar iyilik yönünde çalışalım.” dediği de iletilmiş. Bunun üzerine birkaç gün daha İstanbul’da kalması gereken Şeyh Şerafeddin Dağıstanî, 1-2 gün istihare ettikten sonra kanaatini içeren belgeyi yazılı olarak Padişah’ın özel kalemine iletmiş; tekrar görüştüklerinde Özel Kalem Müdürü, “Padişah’ın bizzat kendi eline yetiştirdim” diye yemin etmiş. Şeyh Şerafeddin Dağıstanî, Padişah’a bu konudaki tavsiyesinde: “Eğer istihareden çıkan sonuca inanılıyorsa, bütün şartları ile bendenizin çıkardığım netice, Tevfik Paşa’yı¹¹ kabine teşkiline memur edebilseniz faydalı olacaktır. Öyle gördüm. Mümkün olabilirse yapın. (Damat) Ferid Paşa’yı kabine teşkiline memur ettiğiniz günden itibaren şahsiyetinize ve Hilafet ve Saltanatınıza hizmet edememiş olacağınızı kesin olarak anlayınız.” buyurmuşlar.

10 (Damat) Mehmed Ferid Paşa: (1853,İstanbul-1923, Nice-Fransa), Osmanlı diplomat ve devlet adamı. Kayınbiraderi olan VI. Mehmed Vahideddin’in saltanatı sırasında 4 Mart 1919-30 Eylül 1919 ve 5 Nisan 1920-17 Ekim 1920 tarihleri arasında toplam bir yıl bir ay on beş gün sadrazamlık yapmıştır. Mustafa Kemal Paşa önderliğindeki kurtuluş hareketine muhalefetinden dolayı vatan hainliği ile suçlanmış ve yurt dışına gitmiştir.

11 Ahmed Tevfik (Okday) Paşa (11 Şubat 1845,İstanbul-8 Ekim 1936,İstanbul): Soyü Kırım Tatar hanları olan Giraylar Hanedanı’na çıkar. 3 kez sadrazam olarak atandı. 31 Mart hadisesini takiben 14 Nisan 1909 tarihinde ilk kez sadrazamlığa getirildi. Tevfik Paşa, 12 Ocak 1919’da yeniden sadrazam olarak atandı; ancak işgalci İngilizlerin zorlamasıyla kısa süre sonra, 3 Mart 1919’da istifa etti. 21 Ekim 1920’de Damat Ferit Paşa’nın yerine üçüncü ve son kez sadrazamlığa getirilerek 4 Kasım 1922’de istifa edinceye kadar yaklaşık üç yıl bu makamda kaldı. Ahmed Tevfik (Okday) Paşa’nın son hükûmetinin ilk işlerinden biri Kuvvâ-yı Milliye’ye yardım ettikleri için kürek ve sürgün cezasına çarptırılmış olan milliyetçileri affetmek oldu. Ardından Mustafa Kemal ve arkadaşları hakkında verilmiş olan “gıyâbî idam ve yeniden yargılanma” kararını kaldırdı. Kuvvâ-yı Milliye’ciler için yasaklanmış olan “bey” ve “paşa” ünvanlarının kullanılmasını serbest bıraktı. Görevi sırasında TBMM Hükûmeti’ne, Londra Konferansı’na (Şubat-Mart 1921) birlikte katılmayı önerdi, ama Mustafa Kemal’in bunu reddetmesi üzerine konferansta Ankara Hükûmeti’ni Bekir Sami Bey, İstanbul Hükûmeti’ni ise Ahmed Tevfik Paşa temsil etti. Konferans sırasında Türkiye’nin tek temsilcisinin Ankara Hükûmeti olduğunu belirten Ahmed Tevfik Paşa, sözü Bekir Sami Bey’e bıraktı. Bu diplomatik jesti ile, TBMM hükûmetinin Londra Konferansı tarafından resmen tanınmasını sağlamış oldu. Osmanlı’nın son sadrazamı olarak tarihe geçen Ahmed Tevfik Paşa, cumhuriyet döneminde hiçbir görevi kalmayınca istifa etmek istemiş ancak padişah da ülkeyi terk ettiğinden istifa edecek merci dahi bulamamıştı. Ahmed Tevfik Paşa, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra yurtdışına sürülmeyen Osmanlı Hükûmeti üyelerindendir. Ayrıntılar için bkz: <http://www.angelfire.com/rnb/atadiyar/ata30e.html>

“(Damat) Ferid Paşa’yı sadrazam yaparsanız Anadolu’nun artık İstanbul ile münasebet teşkil edemeyecek bir hale düşmek zorunda kalacağını da yazmıştım” buyuruyorlar.

Ancak Padişah Vahideddin, bu açık tavsiyeye rağmen (Damat) Ferid Paşa’yı sadrazam olarak tayin eder. Şeyh Şerafeddin Dağıstanî’nin sonradan öğrenildiğine göre padişah, kabineyi kurmak görevini verdiği (Damat) Ferid’e: “İslâm için faydalı bir zat olarak tanıdığım Şeyh Şerafeddin Dağıstanî Efendi Hazretleri var, onu görseniz.” der. Bunun üzerine Şeyh Şerafeddin Dağıstanî’yi aratan (Damat) Ferid Paşa, kendilerini yine vapura binmek üzere iken buldurur; gönderdiği otomobile aldırarak huzuruna getirtir.

Servet Akdağ, bu sırada Şeyh Şerafeddin’in “Ferid Paşa kabine teşkiline memur olursa zararlı olur, dediğim duyuldu, bundan dolayı artık beni götürüyorlar, zarar yok; bu bir hizmet mukabilidir ve bu, bir şereftir” diye düşündüğünü naklediyor. Otomobil ile makamına gittiklerinde (Damat) Ferid Paşa yanlarına kimseyi almayıp başbaşa görüşmek istemiş. Bu özel görüşmede (Damat) Ferid Paşa: “Padişah bana böyle bir irade tebliğ buyurdular. Bu teveccühü ne tarafa daha münasip görüyorsunuz?” diye sormuş. Bu soru karşısında tabii doğrudan doğruya zor bir durumda kalan Şeyh Şerafeddin Dağıstanî hakikatin hatırını daha yüksekte tutarak: “Vallahi, manevî halim gereği ben Zat-ı şahaneye de öyle söyledim, her yerde başka suretle söyleyemem. Milletın birbirlerinden ayrılması sonucu, arada azıcık bir kan dökmeye sebep olmaktan daha büyük bir cinayet bilmem. Tabii hak, mutlak ki, İslâm’ın varlığının izzetinde, şerefinde, yüceltilmesindedir. Bu hedefi gerçekleştirmek için çalışanlar, hak sahibi olması da gerekir. Benim meslekim bunu uzun boylu tetkik olmadığı için şahsiyet tayin edemem, böyle olması, binaenaleyh hakta toplanmaları lazımgelir. Müslümanların bu hakta ihtilaf etmelerinden daha büyük cinayet bilemem, aralarından ihtilafın kalkmasına çalışılmasını isterim ve aralarında da zerre kadar kan dökülmemesi için irşad faaliyetinde bulunulmasını isterim. Arzum bundan ibarettir. Başka bir şey değildir.” demişler.

Bu sırada daha öncesinde, Bursa valiliği sırasında Şeyh Şerafeddin Dağıstanî ile tanışmış olduğu anlaşılan Dahiliye (İçişleri) Bakanı da kendi tercihleri konusunda istişare etmiş Servet Akdağ bu görüşme sonucunda şeyhin ulaştığı sonucu TBMM huzurunda şu ağır sözlerle özetler: “Şeyh

Efendi anlamışlardır ki, onların kalplerinde, muhitlerinde kendilerinin menfaati, vicdanlarında korkaklık vardır. ‘İngilizlere karşı konur mu, artık karşı koyulur mu? İngilizlerin karşısında nasıl dururuz? Daha ziyade zararı, daha büyük bir yokoluşu, çöküşü, halkın kanını dökmeyi gerektirir; artık ne yapıp yapmalı, İngilizler ile uyuşmalı.’ Öyle kanaat getirilmiş ki, -hak ve aklın, akıl ve hikmetin de; insaniyetin, hamiyetin, her şeyin tersine-, bencillik, kendini beğenmişlik, şu hasis olan şahıslarını, o rezil olan hayatlarını, çok sevmeklikten ibarettir neticesi...”

Servet Akdağ, Şeyh Şerafeddin Dağıstanî'nin İstanbul'daki temaslarını böylece özetledikten sonra “Padişahın durumu”nu şu şekilde arz eder: “Zat-ı şahanenin (=Padişah'ın) ruhunda bizim maksadımız vardır. Lakin o ruhunun derininde kalmış, o ruhunun derinliklerinden bile sızabilmek imkânını kesmişler hainler, melunlar.” (Kahrolsun, sesleri)

Servet Akdağ bu kanaatini arz ettikten sonra: “Meclisimizin mahiyetindeki meşruiyet ve kudsiyet hakkında Şeyh Şerafeddin Efendi Hazretlerinin itikat ve ıtminanları, yüksek görüşü, yakın derecesindeki bilgisi şöyledir: Buraya her birimiz kalblerimiz, ruhlarımız tatmin olarak toplanmışız.Şüphe yok. Lakin yakının sonsuz dereceleri vardır. Bundan da bir miktar beyan etmeliyiz.” der ve muhtemelen elindeki bir metinden okumak suretiyle Şeyh Şerafeddin Dağıstanî'nin TBMM hakkındaki değerlendirme ve müjdelerini içeren ve bildirinin ikinci kısmını teşkil eden sözlerine geçer.

2. TBMM tutanaklarında “Şeyh (Şerafeddin) Efendi Hazretlerinin İfadelerinin Özeti” başlığı ile yer alan ve çiçeği burnundaki TBMM'nin meşruiyeti ve manevi değeri açısından daha önemli olan bölüm (Şeyh Şerafeddin Dağıstanî) “Buyuruyorlar ki” diye başlar:

“Varlık âleminde bir kesin bir yasadır ki, mevcudatın her birinin kendilerine özel hayat kuralları vardır. Tabii vazifeleridir. Onlar o hayat kuralları ile yaratılışa uygun seyrini takib ettikleri sürece o varlıklar korunmuştur. O varlık adım adım, varlığın kemaline doğru ilerler, yükselir, gider. Varlık âleminin en ekmeli (=olgunu) bulunan Âdemoğlu türünün, insanoğlunun, bilinen varlığın en kâmilî olması itibariyle hayatî görevleri, ferî görevleri de pek bariz, pek açık suretle aşikâr olmuştur. Bu mesele ilmi, hikemi, felsefî bir surette hallolunduğu gibi varlık âlemin

tarîh levhası açık suretle göz önüne getirilirse kulun, hayati kurallarına ne kadar riayetkâr olurlarsa, vazifelerine ne kadar sıkı, samimi, bağlı olurlarsa o kadar varlıklarını koruma konusunda, o varlıklarının ilerleme ve yücelmesi âlemine sûratle adımlar atmak itibariyle birbirinin fitri gereğidir. Yani vazife ile hayat, vazife ile şeref birbirinin gereği ve gerekli fitri ve zatî gerçeklerindendir. Bu vazifelerin en mukaddesi, varlıklarının, hayatlarının bağımsızlığına, hürriyetine, diğerlerinin gayrimeşru yararına, kendilerinin zararlarına bir kayıt kabul etmemektir. Bu; ilk vazifeleri, hayatî görevleridir. Böylece hayat hakkına sahip olabilirler. Beşer, hayat hakkına malik olabilmek için istiklal hayatını ufacık bir kayıtle bile mukayyet tutturmamalıdır. Bu, ilk vazifeleridir. Bu vazife mevcudiyetlerini temin eder. Bu his, bu azim ne kadar yükselirse mevcudiyetleri o kadar ilerler ve yücelir. Varlıkların en olgun türü olan insanlığı sonsuz ve en yüce mertebelerine ilerletici ve yüceltici müslümanlık mevcudiyetidir. İşte bu müslümanlık varlığını en ufak ve hangi şekilde olursa olsun mutlakiyet kaydıyla, ufacık bir suretle sınırlamak, İslâm hükümleriyle, müslümanlık ile kesinlikle bağdaştırılabilir değildir.

İşte bu mukaddes ve muazzaz ve muazzam vazifeyi, İslâmî hayat hakkını sürdürme görevini üstlenen varlık, bugün bu Yüce Meclis'te toplanan varlıktır. Bunun azameti, bunun güzel yüzü, beni doğrudan doğruya elimde olmadan cezbetmiş (çekmiş) ve celbetmiştir (çağırmıştır) ve ziyaretlerine getirtmiştir. (Teşekkür ederiz, alkışlar)

İşte bu Meclisin azametidir ki, binüçyüz bu kadar seneden beri insanlık âlemini nurları ile aydınlatan hayatın saadetleriyle ünsiyet eden müslümanlığın varlığını esirgeyecektir, koruyacaktır. (İnşallah sesleri) Bundan sonra ve bundan böyle ilerleme ve yücelme kabiliyetine doğru da sınırlarını çizecektir. Şu halde bu varlık, bu cemaatin mevcudiyeti, gerçek niteliği yönünden, tasavvurların üzerinde daha büyüktür, daha güzeldir. Daha güzellik güneşi varlık âlemini aydınlatmamışsa da, anbean aydınlatacaktır. Henüz makamından doğmuş bir güneştir. Evet, bu kanaati, ilmi değerlendirmemi “İşitmek görmek gibi değildir” kuralı gereği ilmi bir varsayım olarak bırakmamak, fiilen temas etmek, o manevi şahsiyetinin yüksekliğini sağlayan üyelerinin yüzlerini görmekle şereflenmiş olmak (istedim).”

Şeyh Şerafeddin Dağıstanî'nin bildirisi daha sonra TBMM'nin

desteklenmesi yolunda neler yapacağını ifade eden satırlarla şöyle devam eder: “Bundan sonra, garip muhacir olduğumuz halde geldiğimiz bütün Osmanlı memleketlerinde -hüsn-ü zann ettiler- birer, ikişer, üçer ihvanımız (=bağlı dervişlerimiz) vardır. Onlar da bu gerçekleri, ilmi, felsefi, hikemi ve gayesine dayalı tecrübî kurallar ile yazmak ve onlara da bu görevi bugünkü ibadetin en büyüğü, Allah ve Resulünü razı etmenin en büyüğünü ifa etmeyi anlatmak suretiyle de bir hizmet arzusu ile buraya geldiler. (Teşekkür ederiz, sesleri)

Elhamdülillah bu şerefe nail oldum. Bundan böyle görevim, gece, gündüz bu Meclisin üyelerinin kalplerini, İslâm’a yararlı her türlü ilhamlar ile aydınlatması için Hakk’ın kapısında (barigâh-ı ulûhiyet) dua ile meşgul olacağım ve bu Meclisin azamet ve meşruiyeti hakkında daima aydınlatma ve uyandırma duygusu ile çevreyi dolaşacağım ve bu suretle döneceğim. Perşembe günü (Yalova’ya) döneceğim. Kendilerine vedalarımı arz ederim.”

(Teşekkür ederiz, sesleri)

Şeyh Şerafeddin Dağıstanî’nin daha açılışı üzerinden bir ay geçmeden 11 Mayıs 1920 günü “TBMM’yi İslâm imanının yeni kalesi” olarak niteleyen tarihî konuşmasının sadeleştirilerek verilmesi gerektiğinin; dilinin günümüz okurları için büyük oranda anlaşılabilir halde olduğunun farkındayım. Ancak bu tarihî belgenin orijinal hali ile ve tam metin olarak kayda girmesinin gerekliliğine olan inancım ile –bazı kelimeleri koyulaştırmak dışında- metin üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmadım.

Şerafeddin Dağıstanî’nin TBMM’ye sunulan bildirisinin bir özetini yapmanın okur için faydalı olacağına inanıyorum:

1. İstanbul’daki Padişah, Anadolu’daki Kuvvâ-yı Millîye hakkında sağlıklı bir fikir sahibi değildir. İngilizler saray çevresini Anadolu hareketini başlatanların Bolşevik oldukları konusunda etkilemeğe çalışmaktadırlar. Şerafeddin Dağıstanî’nin gözlemleri Padişah’ın ülkenin kaderinden ciddi şekilde endişeli olduğunu -ve hattâ ülkesinin istikbalini düşünerek gözyaşı döktüğünü- göstermektedir. Bu şehadet, Osmanlı’nın en zayıf devrinde iş başına gelen talihsiz Sultan Vahideddin için tarihî bir teziyedir.

2. Padişah çevresinin manevî yetkinliğine inandıkları Şerafeddin

Dağıstanî ile yapılan istişarenin aksine Padişah'ın Tevfık Paşa'yı değil de (Damad) Ferid'i sadrazam olarak ataması şeyhin İstanbul'dan umudunu kesmesinde etkin olmuştur.

3. Henüz bir ayını doldurmayan TBMM'nin saray nezdinde değer verilen bir maneviyat önderi olan Şerafeddin Dağıstanî tarafından İslâm âleminin hayat hakkının devamındaki 'yegâne meşru odak' olarak ilanı çok önemlidir. Bu sırada bazı İslâm âlimlerinin Anadolu hareketine katılanların dinden çıktıkları konulu fetvalar hazırlamakta oldukları düşünülürse bu desteğin önemi daha iyi anlaşılır.

4. Şerafeddin Dağıstanî, TBMM'ye desteğini sadece bu TBMM'de dillendirilen bildirisi ile bırakmamıştır. Bursa'nın işgali sonrasında Marmara kıyılarına inmek için Orhangazi üzerinden Yalova'ya yönelen Yunanlıların bölge halkını katletmesini engellemek için müridleri önderliğinde bir direniş gücü oluşturmuş; bu direniş ile Yunan ilerlemesi durdurulurken bölgedeki halk, önce kadın-çocuk ve ihtiyarlar olmak üzere Sakarya-Geyve civarına tahliye edilerek katliamlardan kurtulmuşlardır. Bu sırada Şeyh'in tavsiyesine uymayan birkaç köyün halkı Yunan işgali ve ardından katliama uğramaktan kurtulamayacaktır.

Son olarak aklıma gelen/gönlüme takılan bir soru ile bitireyim: Acaba Şerafeddin Dağıstanî'nin tavsiyesine uyularak (Damad) Ferid yerine Tevfık Paşa sadrazam olarak atansa idi; Osmanlı'nın akıbeti ne olurdu?

Bu sorunun yanıtı o kadar da kolay değildir.

KAYNAKÇA

- Barlas, Cafer: Kafkasya'nın Kurtuluş Mücadelesi, Kitabevi Yay, İstanbul 1990.
- Bice, Hayati : İşaret Taşları, İnsan Yay., İstanbul, 2006.
- Bice, Hayati : Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler, T. Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 1991.
- Göztepe, Tarık Mümtaz: İmam Şamil, Sebil Yay., İstanbul, 1984.
- Gül, Halim, Hasan Hilmi Dağıstanî ve Tasavvufî Görüşleri, İlahiyat yay., Ankara, 2016.
- Kabbani, Hişam, Naqshbandi Sufi Way, KAZI Publication, Newyork, 1995.
- Küçük, Hülya, Kurtuluş Savaşı ve Bektaşiler, Kitap Yay., İstanbul, 2007.
- Menâkıb-ı Şerefiyye 1-4., Yay.Haz. Hasan Burkay, Ankara, 1995.

ANKARA VALİSİ ÂBİDİN PAŞA’NIN MESNEVÎ ŞERHİ VE TASAVVUFÎ DÜŞÜNCELERİ



PROF. DOÇ. DR. İSA ÇELİK

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bölümü Ana Bilim Dalı Başkanı
isacelik@hotmail.com

YAR. DOÇ. DR. BİROL YILDIRIM

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bölümü Ana Bilim Dalı
birolyildirim97@hotmail.com

Özet

1843-1909 yılları arasında yaşayan Âbidin Paşa, İstanbul Borsa komiserliği; Adana, Sivas, Ankara, Selanik, ve Bahr-i Sefîd Velâyeti (Akdeniz adaları)’ndaki valilik görevlerinin yanı sıra, Hariciye Nazırlığı da yapmıştır. Arapça, Farsça, Arnavutça, Fransızca ve Yunanca dillerine vakıf bir devlet adamıdır. XIX.asır Türk âlim ve mutasavvıflarından olan Âbidin Paşa, ilme, tasavvufa ve edebiyata yatkınlığı sebebiyle, ikisi ve şerh olmak üzere yedi tane eser kaleme almıştır.

Âbidin Paşa’nın şeyhi kaynaklarda hayatı ile ilgili bilgi bulamadığımız Halvetiyye Tarikatı şeyhlerinden Merkez Efendi dergahı post-nişini Nureddin Efendi’dir.

Bu çalışmamızda Âbidin Paşa’nın en önemli eseri olan ve Mevlanâ’nın mesnevîsinin birinci cildini altı cilt olarak tercüme ve şerh ettiği “*Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif*” adlı eserini ve tasavvufî düşüncelerini incelemeyi amaçladık.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikat, Halvetiyye, Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif*.

Âbidin Paşa' (1259/1843-1324/1906) Commentary of Mathnawi and Mystic Thoughts Abstract

Abidin Pasha, who lived between 1843 and 1906, has been Minister of Foreign Affairs and the commissioner of Istanbul Stockexchange besides working as the major of Adana, Sivas, Ankara, Selanik and Bahr-i Sefid. He has a statesman who knew Arabic, Persian, Albanian, French and Greek. Abidin Pasha, the Turkish scholar and mystic philosopher lived in 19th century, wrote seven books two of which are translation and commentary, due to having scientific, mysticism and literary talent.

Abidin Pasha's sheikh is Nureddin Effendi who is a sheikh (head) of Khalwatiyya Tariqa. In fact we could not find anything about his life in sources.

In our study, we attempted to investigate Abidin Pasha's most important work The Translation and Commentary of Sacred Poems (*Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif*) that he translated and commented on the first volume of Mevlana's Sacred Poems (Mathnawi) and focused on his mystic thoughts.

Keywords: Mysticism, Sect, Halvetiyye, Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif*.

Âbidin Paşa'nın Hayatı, Şahsiyeti Ve Eserleri

A. Hayatı

Âbidin Paşa'nın hayatına, Osmanlı devrine ait müelliflerle ilgili bazı biyografi kitapları ve Ansiklopedilerde sınırlı da olsa yer verilmektedir. Bursalı Mehmed Tahir'in "*Osmanlı Müellifleri*", Mehmed Süreyyâ'nın "*Sicill-i Osmânî*", Mahmud Kemal İnal, "*Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*", Abdullah Develioğlu, "*Büyük İnsanlar*", Avram Galanti, "*Ankara Tarihi*"nin yanısıra "*Meşhur Valiler*", "*Diyanet İslâm Ansiklopedisi*", "*Türkiye Ansiklopedisi*", "*Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*" ve "*Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*"¹ bu eserlerden bazılarıdır. Onun hayatı

1 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Yahut Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*, İstanbul 1308/1090, IV, 799; Mehmed Tahir, a.g.e., II, 341; Mahmud Kemâl İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, I-IV, 4.bs., İstanbul 1969, III, 2171; Avram Galanti, *Ankara Tarihi*, İstanbul 1950, s.74; Hayri Orhun ve Diğerleri, *Meşhur Valiler*, Ankara 1969, s.28; İskender Pala, "Âbidin Paşa", *DİA*, I, 310; *Türkiye Ansiklopedisi*, I-XXXIII, İstanbul 1989, I, 38; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, I, 24; Cemal Aksu, "Âbidin Paşa", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I, 77

hakkındaki en sistematik bilgiler yine kendi eserlerinde bulunan “tercüme-i halî”dir. Bu hususları belirttikten sonra onun hayatını incelemeye geçebiliriz.

İkinci Sultan Abdülhamîd devrinin âlim vezirlerinden olan Âbidin Paşa'nın babası, Arnavutluk hanedanından ve Çam taifesinden Ahmet namında birisi olup, Yanya² vilâyeti dâhilinde ve Yunan hududunda vaki “Preveze”³ şehrinde yerleşeceği sırada, Tepedelenli Ali Paşa'dan ve Bekir Ağa'dan kalan konak ve sekiz parça büyük hümayun çiftliği, sırf Cenâbı Padişahın lütfu ve irâdei seniyyeye bağlı olarak kendisine teveccüh ve ihsân buyrulmuştur.⁴ Âbidin Paşa, Arnavutluk ileri gelenlerinden zikri geçen Prevezeli Ahmet Dino Beyin oğlu olup, 5 Rebîü'l-evvel 1259/1843 tarihine tesadüf eden Mart ayının 24. Salı günü akşamı yani Çarşamba gecesi saat 04.00 sularında Preveze şehrinde doğmuştur.⁵

Adı Âbidin'dir. *Konsolid Hava Oyunları İstikrâzât*, (İstanbul 1291/1874, 66s.)⁶ isimli eserinde adı Âbidin Bey olarak geçmektedir. Âbidin Paşa'ya “Paşa” unvanının ne zaman verildiği hakkında kaynaklarımızda bilgi bulunmamakla birlikte⁷ Âbidin Paşa diye şöhret bulmuştur.

- 2 Arnavutluk sınırı yakınlarında, Yanya gölü kıyısında bulunan bir Yunan şehridir. (Sami Öngör, *Coğrafya Sözlüğü*, İstanbul 1961, s.918-919.)
- 3 Arnavutluğun güneyinde bir kasabadır. (Şemseddin Samî, *Kâmûsu'l-A'lam*, I-VI, II, 1507), Bkz. Ahmed Rifat, a.g.e., II, 106-107; Öngör, a.g.e., s.696.
- 4 Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif*, I, 4.
- 5 Âbidin Paşa, a.g.e., I, 4; a.mlf., Saâdet-i Dünya, Rodos 1312/1894, s.153154; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s.89; Nuri Şimşekler, “Devlet Adamı ve Mesnevî Şârihi Âbidin Paşa Hayatı İdareciliği Eserleri,” (SÜFEFD), Sayı: 910, 19941995, Konya1995, s.117, ss.117126) isimli makalesinde her ne kadar müellifimizin doğum tarihini 11 Nisan 1843 tarihinde Çarşambayı Perşembeye bağlayan gece saat dört sularında dünyaya geldiğini belirtir ve buna da kaynak olarak Âbidin Paşa'nın eserlerindeki biyografisini gösterir ise de, bu doğru değildir. Müellifimizin, hem Mesnevî Şerhinde hem de Saâdet-i Dünya isimli eserinde şu bilgiler verilmektedir: “5 Rebiülevvel 1259/1843 tarihine tesadüf eden Mart ayının 24. Salı günü akşamı yani Çarşamba gecesi saat 4.00 sularında Preveze şehrinde doğmuştur.” Âbidin Paşa, a.g.e., I, 4; a.mlf., Saâdet-i Dünya, s.153154; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberinde tarihler şu şekilde verilmiştir: 5 Rebiülevvel 1259 Hicrî, 1258 Rûmî, 24 Mart 1843 Miladî. (Heyet, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, Ankara 1992, s.539.)
- 6 M. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, I-V, İstanbul 1971-1977, II, 915; Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesinde iki ayrı katalog bulunmaktadır. Birisi, bizzat Özege'nin kendisinin hazırlamış olduğu, yukarıda yayın bilgileri verilmiş olan eser; diğeri ise, Ali BayramM. Sadi ÇöğenliLütfi Bayraktutan tarafından hazırlanan katalogdur, *Seyfettin Özege Bağış Kitapları Kataloğu*, I-VI, Erzurum 1973.
- 7 Paşa, Sivillerle askerlerin ileri gelenlerinin bir kısmına verilen resmi bir unvandır. Osmanlıların ilk devirlerinde bu unvan hanedan mensuplarıyla yalnız bir kısım idarî şahsiyetlere verilirken daha sonraları askeriye'den yüksek rütbede olanlara ve mülkiyeden vezir, beylerbeyi ve benzeri rütbelere tahsis edilmiştir. (Pakalın, a.g.e., II, 755.)

Âbidin Paşa'nın biyografilerinde ailesinin şöhretinin "Dino" olduğu belirtilir. Araştırmacı yazar Taha Toros, "Dino"ların kökenine dair kendilerinde belgeler bulunduğunu belirtir.⁸ O'na göre aile reisi Şam'dan göçerek Dilvinye (Delvine)'ye⁹ yerleşen Hüseyin Ağa'dır. Zekası ve cesaretiyle çevrenin takdîrini kazanan Hüseyin Ağa, eşraftan bir kızla evlenir. Bölgenin şöhretlilerinden Bakkaloğlu ile anlaşır. Korfo adası¹⁰ karşısındaki Lapsi adasını fethederek buraya yerleşir. Adı geçen olay 1690'lı yıllara rastlar.

Bahsi geçen Hüseyin Ağa'nın oğlunun ismi Ali, onun oğlunun ismi de Zeynel Âbidin'dir. İşte bu Zeynel Âbidin, Âbidin Paşa'nın dedesidir. Âbidin Paşa ise Âbidin Dino'nun¹¹ dedesidir. Zeynel Âbidin'in oğlu

8 Şimşekler, a.g.m., s.117, 3. dipnot.

9 Yunan sınırı yakınlarında, Arnavutluk'ta Yanya vilâyetinin bir sancağında kaza merkezi olan bir kasabadır. (Samî, a.g.e., III, 2153; Öngör, a.g.e., s.202.)

10 Arnavutluk sahili karşısında Yunan Devletine bağlı büyük bir adadır. (Samî, a.g.e., V, 3723; Öngör, a.g.e., s.462.)

11 Âbidin Dino Necip Fâzıl Kısakürek'in arkadaşı olup, Abdülhakim Arvâsi Hazretleri'ni ziyarete birlikte gitmişlerdir. Bu ziyaret sonucunda Necip Fâzıl aklen ruhen orada kalırken, Âbidin Dino geri dönmüş tasavvufun derûnî dünyasına girememiştir. Necip Fazıl, mürşidi ile tanıştığı sıralarda Avrupa kültürüne dair ne varsa hepsinin düşünce ve yaşam tarzı olarak kendisinde var olduğunu, mânevî tecrübesizlik hâli ile şeyhinin huzuruna çıktığını ve kendisindeki büyük değişimi bir örnekyle şöyle anlatır: Bir doktor arkadaşının şeyhin büyüklüğünü ifade eden şöyle bir sözünü nakleder: "Senin gibi bir adamı bu hâle getirdikten sonra şüphe kalmıyor kerâmetine..." Burada vurgulandığı üzere bu kişi, bir taraftan Abdülhakim Arvâsi'nin mânevî makâmının yükseklğine işaret ederken, bir taraftan da Necip Fazıl'da gözlemlediği süfi âlemden ulvî âleme geçişteki müthiş değişimin surlarını dile getirir. Necip Fazıl, arkadaşının zikrettiği bu düşünceleri onayladığını şu ifadelerle özetler: "Düşündüm: Ben neyim? Ama lafın neticesi doğru... Şüphe yok beni bu hâle getirdiğine... Bu büyük zâta dikkat ettim daima... Ve keramet ne demek olduğunu onda gördüm." Necip Fâzıl'ın Abdülhakim Arvâsi Hazretleri'ne bağlanması manevî bir nazarın neticesidir. "Benim kurtarıcım, müjdecim, mürşidim, şeyhim, nurum, ruhum, canım, topyekûn hayatım..." Necip Fazıl, *Başbuğ Velîlerden 33 Altın Silsile*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1998 s. 349). diye nitelendirdiği Abdülhakim Arvâsi ile tanıştığı 1934 yılı Necip Fazıl için tam bir dönüm noktası olur. Bu anı "Mürşid" adlı şiirinde şu ifadelerle dile getirir:

"Bana yakan gözlerle bir kerecik baktınız;

Ruhuma, büyük temel çivisini çaktınız!" (1940) (Bkz., Necip Fazıl, Necip Fazıl, Çile, Büyük Doğu Yay., İstanbul 2011, s. 77).

"Anladım işi, sanat Allah'ı aramakmış;

Marifet bu gerisi yalnız çelik çomakmış..." (1939) (Necip Fazıl, Çile, s. 39.)

Makam ve şöhretinin tam zirve noktasında iken Abdülhakim Arvâsi'yi tanımasının ardından Necip Fazıl'ın önüne farklı bir dünya serilir. Şeyhiyle yaptığı ziyaretleri sıklaştırdıkça tasavvufî duyarlılığı artan Necip Fazıl'a "mistik şair" lakabı verilir. Böyle bir mânevî değişimden vazgeçirmek için ona büyük meblağlar teklif edilir; fakat onun cevabı daima "büyük kapıyı asla terk etmem"

ifadesi olur. Onun, “büyük kapı” diye bahsettiği, Abdülhakim Arvâsî'nin ilim ve hikmet kapısıdır. Necip Fazıl, bu büyük kapıya girişini 1940 yılında “Allah Dostu” adlı şiirinde şu ifadelerle dile getirir:

“Allah dostunu gördüm, bundan altı yıl evvel;
Bir akşamdı ki, zaman donacak kadar güzel.” (1940), (Necip Fazıl, Çile, s. 76.)

“Büyük Kapı”ya girdikten sonra ruhî sıkıntılardan kurtulan, aradığı huzuru bulan Necip Fazıl, bizzat yaşayarak tecrübe ettiği durumunu “Tam Otuz Üç Yıl” adlı şiiriyle şöyle ifade eder:

“Tam otuz üç yıl saatim işlemiş, ben durmuşum;
Gökyüzünden habersiz uçurtma uçurmuşum...” (1934) (Necip Fazıl, Çile, s. 35.)

Necip Fazıl'ın düşüncesinin temelleri, 1934 yılında Abdülhakim Arvâsî'yi tanıdıktan sonra değişmiş, daha bir İslâmî ve tasavvufî çizgiye kaymıştır. Bu yıllarda otuz yaşında olan Necip Fazıl, bu zatla tanışmasını, onun kendisi üzerindeki tesirlerini *O ve Ben, Son Devrin Din Mazlumlari, Babîlî* ve *Çile* adlı eserlerinde kendine has üslubuyla dile getirmiştir. Özellikle *O ve Ben* adlı bibliyografik eserinde hayatını Abdülhakim Arvâsî ile olan irtibatına göre tasnif ederek şu üç bölümde ele almıştır: “Tanıyınca Kadar (1904-1934)”, “Tanıdıktan Sonra (1934-1943)”, “O Günden Beri (1943'ten sonra)” (Bkz., Necip Fazıl, *O ve Ben*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1997). görüldüğü üzere hayatını şeyhine nispet eden Necip Fazıl, Abdülhakim Arvâsî'den dinlediklerini ise kendi görüşlerini de yansıtarak *Tanrı Kulundan Dinlediklerim* adlı eserinde dile getirmiştir. (Bkz., Necip Fazıl, *Tanrı Kulundan Dinlediklerim*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1997.) Yıllarca büyük bir arayış içinde olan Necip Fazıl, nihayet Mevlânâ'nın Şems'e kavuşması gibi o da bir müddet sonra mürşidine kavuşmuştur. Gönül dünyasında ömür boyu şeyhini takip ettiğini şu ifadelerle dile getirmiştir:

“Sonsuzluk kervanı, peşinizde ben,
Üçayakla seken topal köpeğim!
Bastığınız yeri taş taş öpeyim.
Bir kırıntı yeter kereminizden!
Sonsuzluk kervanı, peşinizde ben...” (1952), (Necip Fazıl, Çile, s. 65.)

Necip Fazıl, 1978 yılında kaleme aldığı “O'na” isimli şiirinde Abdülhakim Arvâsî'ye duyduğu muhabbeti şu ifadelerle anlatmıştır:

“Benim Efendim!
Ben sana bendim!
Bir üfledin de
Yıkıldı bend'im.
Ben ki, denizdim
Dağ başı bendim.
Şimdi sen oldun,
Âleme pendim.

-ve Âbidin Paşa'nın babası- Ahmet Bey (17851848), ülkesine pek çok hizmetler yapmış olmasına rağmen, Bâb-ı âlî tarafından Konya'ya sürgün edilmiştir.¹² “*Meşhur Valiler*” isimli eserde zikredildiği gibi, bu zât, birçok emlak, çiftlik ve gemi sahibidir. 1265/1849 tarihinde Ramazan-ı şerîfin 27. gecesi sabaha doğru Konya'da kolera hastalığından vefat eder. Şehir merkezinde bulunan Alaaddîn türbesinin birkaç adım yakınına defnedilir.¹³

Annesi de Arnavutluk'ta Çapar ailesinden olup, ismi gibi zatı dahi Sâliha bir kadındır. idi. 1304 tarihinde yazılan Âbidin Paşa'nın tercüme-i halinde, “Preveze kasabasında vefat etmiştir” kaydı bulunmaktadır.¹⁴

“*Meşhur Valiler*” adlı eserde kaydedildiğine göre, Âbidin Paşa, yedi yaşında Türkçe ve Rumca okumaya başlar. Dokuz yaşında evinde hususî hocası varken Preveze'de Kaleiçi Mektebine devam eder. Çok hevesli olması sebebiyle Arapça ve Acemce'de ihtisas sahibi olur. Medrese ilimleri tahsili babında sarf, nahiv, mantık; Farsça'dan *Gülistan* ve Hafız-ı Şirazî'nin *Dîvân*'ına kadar okur. Daha sonra da *Mesnevî* ile uğraşır. Hesap, Coğrafya, Kozmoğrafya gibi ilimlerle beraber Yunanca eserler de okur ve Fransızca

Benim Efendim (1978)” (Bkz., Necip Fazıl, Çile, s. 380-381; Nuran Çetin “Necip Fazıl'ın Abdülhakim Arvâşî'yi Tanıması ve Tasavvufi Düşünceleri”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 9/11Fall 2014, ss.171-192.)

İşin aslına bakılırsa Necip Fâzıl'ın yaşadığı bu manevî tecrübe ilk değildir. İmam Gazzâlî'den Hz. Mevlânâ'ya, Hacı Bayram Velî'den Aziz Mahmud Hüdâyî'ye Hz. Pîr Şeyh Şa'bân-ı Velî'ye kadar birçok âlimde görülmüştür. Geçmiş dönem örneklerinden en barizi İmam Gazzâlî Hazretleri'dir. Zira büyük İmam yaşadığı entelektüel krizi otobiyografik bir eserde anlatmıştır. (Bkz., Ebu Hamid-el Gazali, *el-Munkizü Mine'd Dalal*, (Çev. Salih Uçan), Kayıhan Yay., İstanbul 1990). Gazzâlî hakikati kelim, felsefe ve bâtinîyyede aramış en sonunda “yolların en güzeli” olarak ifade ettiği tasavvufa karar kılmıştır. Medreseden tekkeye geniş bir ufuk turu yapan bu zâtlar ilim ve irfânlarıyla medeniyetimizin evrensel değerleri olarak kalıcı etkiler bırakmışlardır. Benzer serüvenler yakın tarihimizde de yaşanmıştır. Felsefeden tekkeye bir hidayet öyküsüne sahip olan Nurettin Topçu da benzer tecrübeleri yaşamış, aradığı huzur ve mutluluğu Abdülaziz Bekkine Hazretlerinde bulmuştur. (Bkz., Mustafa Kara, “Nurettin Topçu'nun Tasavvuf Düşüncesi”, <https://ismailhakkialtuntas.com/2011/07/20/nurettin-topcunun-tasavvuf-dusuncesi-mustafa-kara/>, Erişim Tarihi: 02.06.2017) Cemil Meriç, Muhyittin Şekûr (**Muhyiddin Şekur**, *Su Üstüne Yazı Yazmak*, Sufi kitap Yayınları ,2017, Ian Dallas/Abdülkâdir es-Sûfî (**Ian Dallas**, *Gariplerin Kitabı*, (Çev. İsmet Özel), Yeryüzü Yay., 2007.) Buna benzer batılı doğulu birçok aydın benzer dönüşüm ve hidayet öykülerine sahiptir. İmam Gazzâlî'nin “el-Münkız”, Necip Fâzıl “*O ve Ben*”, Muhyiddin Şekur, *Su Üstüne Yazı Yazmak* ve Ian Dallas/Abdülkâdir es-Sûfî'nin *Gariplerin Kitabı*, Carl Vett 'in “*Dervişler Arasında İki Hafta*” isimli eserleri birlikte okunursa tasavvufî irşad kapsamı geçmişten günümüze açık olduğu anlaşılır.

12 Toros, a.g.m., s.29.

13 Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, I, 5.

14 a.g.e., I, 6.

ders almaya başlar. 1863'te geldiği İstanbul'da geldi. 1866 yılında 250 kuruş maaşla; Arnavut soyundan olanların Saray Muhafızlığı hizmetlerine tercihi olarak alınmaları sebebiyle Silahşorluk¹⁵ hizmeti ile saraya alınır.¹⁶ Bu sırada Keçeci-zâde Fuat Paşa'nın emir ve himayesiyle Fransızca'sını iletmesi için üç yıl kadar Fransız mektebine gönderilir.¹⁷

Memleketinde iyi bir tahsil gördükten sonra İstanbul'da silahşor olarak devlet hizmetine giren¹⁸ Âbidin Paşa, 22 ay bu hizmeti sürdürdükten sonra¹⁹ sırasıyla; Preveze mutasarrıf²⁰ muavinliği, merkez kaymakamlığı ve mutasarrıf vekilliği görevlerinde bulunur. Daha sonra İstanbul'a dönen Âbidin Paşa Aydın ili maiyetine verilmiş 1872 yılında ise İzmir Hukuk Temyiz Meclisi ikinci reisliğine ve yeni kurulmuş olan Hukuk Komisyonu başkanlığına tayin edilmiştir. Bu komisyonun kısa bir müddet sonra ilga edilmesi üzerine Sofya²¹ mutasarrıflığına tayin edildiyse de oraya gidemeden Erbaa,²² Tekfur dağı²³ ve Varna²⁴ mutasarrıflıklarıyla görevlendirilir.²⁵

Bir süre sonra 1873 yılında İstanbul Borsa komiserliği görevine getirilir.

- 15 a.g.e., I, 4; Silahşor: Silah kullanımında mahir olan adam. (Seydi, *Kâmûs-i Osmânî*, I, 558.) (Padişah'ın maiyyetinde muhafız olarak kullanılanlara verilen addır. 1908 inkılabından sonra kaldırılmıştır. (Pakalın, a.g.e., III, 226.)
- 16 Meşhur Valiler isimli eserde Âbidin Paşa'nın torunu Suphi Nuri'nin bir hatıratından şu alıntılar nakledilmektedir: "Annemin babası Mesnevî-i Şerif Şârihi Âbidin Paşa, gençliğinde Sultan Aziz'in muhafızı imiş. Bir gün Padişahın çadırının önünde nöbet beklerken, çadırın içerisinde bulunan Sultan Aziz, Hz. Peygamber hakkında atıp tutuyormuş. Sultan'ın Hz. Peygamber hakkındaki bu saygısız ifadelerini iştince dinî duyguları kabaran büyük babam nöbetini bitirince, Silahşörlükten istifa edip memleketi olan Preveze'ye gitmiştir. (Hayri Orhun ve Diğerleri, a.g.e., s.28.)
- 17 Orhun ve Diğerleri, a.g.e., s.28.
- 18 *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi: Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*, I-VIII, İstanbul 1977-1990, I, 24; Orhun ve Diğerleri, a.g.e., s.28; Pala, a.g.m., *DİA*, I, 310.
- 19 Orhun ve Diğerleri, a.g.e., s.28.
- 20 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 4; Kaza ile vilâyet arasında idarî bir teşekkül olan Sancak (Liva)'ın başında bulunan memura verilen isimdir. (Pakalın, a.g.e., II, 586.)
- 21 Bulgaristan'da bir idarî bölgedir. Balkan yarımadasının başlıca ticaret ve endüstri şehirlerinden birisidir. (Öngör, a.g.e., s.787.)
- 22 Sivas vilâyetinin Tokat sancağında bir kaza olup, mezkur livanın kuzey batısındadır. (Samî, a.g.e., II, 821; Öngör, a.g.e., s.246.)
- 23 Edirne vilâyetini oluşturan altı sancaktan biri olup, Marmara denizinin kuzey-batı cihetindeki açık bir körfezin etrafında bulunan, doğuda Çatalca sancağı, kuzeyinde Kırk Kilise, kuzeybatısında Edirne, güney-batısında ise Gelibolu sancağı ile sınırları bulunmaktadır. (Samî, a.g.e., III, 1662.)
- 24 Bulgaristan'ın doğu cihetinde ve Karadeniz'in batı sahillerinde bir koy içindeki sancak merkezi. (Samî, a.g.e., VI, 4657; Öngör, a.g.e., s.879.)
- 25 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 4.

Haydar Kazgan'ın ifadesine göre, Âbidin Paşa ilk resmi borsa komiseridir. 1854 başlarında Galata'da Havyar Han'ında kurulan yarı resmi borsa, kısa zamanda gelişmesine rağmen ilk resmi borsa komiseri olan Âbidin Paşa'nın yazdığı *Konsolid Hava Oyunları İstikrâzât* adlı kitapçıkta belirttiği gibi, özellikle Müslüman Türklerin borsa oyunlarında büyük zarara uğramaları ve aldatılmaları karşısında, devlet bu işi kendi kontrolü altına almıştır.²⁶

Beş yıl birkaç ay süren bu görevi sırasında Bâbî âlî'de kurulan birçok komisyonda görev alır. II. Abdülhamîd'in emriyle iki dereceli mebus seçimleriyle ilgili nizamnâme taslağını hazırlar.²⁷ Osmanlı-Rus harbi sırasında borsa komiserliği görevine ek olarak Yanya'da kurulan Sevkiyyâtı Askeriyye Komisyonu başkanlığına tayin edilir. Ayrıca Yenişehir mutasarrıflığı da uhdesine verilir. Ek olarak Doğu ıslahât hareketleri için Diyarbakır'a gönderilir.²⁸

Âbidin Paşa, daha sonra Rumeli beylerbeyi unvanıyla Sivas komiserliği ile Sivas valiliğine, altı ay sonra da Selânik valiliğine tayin edilir.²⁹ Sait

26 Haydar Kazgan, "Galata Borsası", *DBİA*, I-VIII, İstanbul 1993-1995, III, 356.

27 Âbidin Paşa, a.g.e., I, 4.

28 a.g.e., I, 5; Agah Sırrı Levent *Türk Edebiyatı Tarihi* isimli eserinde belirttiğine göre Diyarbakır doğumlu olan *Tezkirei Şuarâi Âmid* yazarı Ali Emîrî (v.1923) küçük yaşta şiir yazmaya başlamıştır. H. 1296/1878'de Diyarbakır'a gelen Âbidin Paşa'nın "Heyeti Islahiyyesine" müsevvid olarak atanır (Mahmud Kemâl İnâl, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1969, I, 300; Ali Birinci, *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zat*, İstanbul 2001, s.276.) ve heyetle birlikte Harput ve Sivas'a gidip gelir. Âbidin Paşa'nın Selanik (Osmanlı Devletinin Rumeli'deki önemli vilâyetlerinden birisidir. Doğuda Edirne, kuzeyde Bulgaristan ve Kosova vilâyeti, batıda Manastır vilâyeti ile sınırları bulunmaktadır. Yunanistan'ın ikinci kalabalık şehridir. (Samî, a.g.e., IV, 2592; Öngör, a.g.e., s.764.) valiliğine atanması üzerine Paşa ile birlikte Selanik'e gider. Ali Emîrî daha sonra birçok görevde bulunur. ve 1908'de Meşrutiyetin ilanından sonra emekliye ayrılmıştır.

Agah Sırrı Levent, yine aynı eserinde *Kâmûsü'lA'lâm* müellifi Şemseddin Samî'den bahisle şöyle der: 1877'de Rodos'a gitmiş 5 ay sonra oradan ayrılarak Yanya'ya geçmiş, oradan Rus Harbi dolayısıyla Âbidin Paşa'nın başkanlığında kurulmuş olan "Sevkiyyâtı Askeriyye Komisyonu"nda birkaç ay başkâtiplik yaptıktan sonra İstanbul'a dönmüştür. (Agah Sırrı Levent, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2.bs., Ankara 1984, I, 455-456, 467; a.mlf., Şemseddin Samî, Ankara 1969, s.41.)

29 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevi*, I, 5; Âbidin Paşa'nın torunu tanınmış muharriirlerden Suphi Nuri, Âbidin Paşa ile ilgili şunları nakletmektedir: Annemin babası Âbidin Paşa, Selânik valisi iken Sultan Abdülhamit tarafından İstanbul'a çağrılarak 1881 yılında kendisine Vezirlik ve Sadrazamlık verilmiştir. 38 yaşında Sadrazam olmak büyük bir talihti. Padişahın huzurunda Âbidin Paşa ile birlikte bulunan Şeyhülislâm, bu teveccüh karşısında Padişaha karşı şöyle itiraz etmiştir: Padişahım, Âbidin Paşa, vakia pek muteber bir zattır. Fakat henüz pek gençtir. Diğer Vükelâ'nın hepsi kendisinden yaşlıdır. Müsaade buyurunuz Nâzır olsun. Birkaç sene sonra elbet sayenizde Sadrazamlık sırası da gelir demıştır. İşte böylece Büyükbabam birkaç dakika Padişah huzurunda Sadrazam olduktan sonra hemen kurulan Kadri Paşa kabinesinin Hariciyye Nâzırı olur. (Orhun ve Diğerleri, a.g.e., s.31; Toros, a.g.m., s.30; Şimşekler, a.g.m., s.119.

Paşa hatıratında belirttiğine göre, 9 Haziran 1980/1 Recep 1297 tarihinde azledildiğinin ertesi günü Ticaret nâzırı Kadri Paşa başvekâlete ve Selanik Valisi Âbidin Paşa Hariciyye nezâretine ta'yin edilirler.³⁰

Bu mühim göreve getirilen Âbidin Paşa 1880 yılında 9.6.1880-12.9.1880 tarihleri arasında üç ay üç gün Hariciye Nâzırlığı yaptı.³¹ Getirildiği bu önemli vazifeden, Kadri Paşa ve bazı şahsiyetlerin azledilmesi sırasında alınarak³² bunun akabinde Mecîdî nişanı verilerek Adana valiliğine gönderilir.³³

Burada şu hizmetlere imza atar: Seyhan kenarındaki Askerî İdadî olarak yapılan Adana İdadîsi (şimdiki Kız Lisesi) Adana Valisi Âbidin Paşa'nın himmeti ve halkın gayretiyle yapılarak ve 1888 yılında hizmete açılmıştır.³⁴ Dar sokakları genişletir ve 1882 yılında Saat kulesini³⁵ yaptırır. Adana'ya ilk çalar saat Âbidin Paşa'nın çabasıyla girer.³⁶ Bugün de Adana'da kullanımda olan Âbidin Paşa caddesini, kendi adıyla hizmete açar.³⁷ Âbidin Paşa ovadaki

30 İnal, a.g.e., II, 1008;

31 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 5; Bayrak, a.g.e., s.89; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar Türkiye (1074-1990)*, I-V, İstanbul 1996, II, 1033.

32 *Sâlnâme-i Nezâreti Hariciyye 3. Sâlnâme*, s.171172, İstanbul 1318.

33 Âbidin Paşa, a.g.e., I, 5; *Cumhuriyetin 50. yılında Adana 1973 İl Yıllığı*, s.441; Ferit Edgü, Âbidin Dino'nun "Verese Kel" isimli eserine yazdığı Önsöz'de şunları söyler: "Âbidin Dino'nun 'Verese' adlı oyunu büyük bir ihtimalle, 1944 yılında Adana'da yazılmıştır. Dino'nun sürgünün bu ikinci durağı, büyükbabası Âbidin Paşa'nın valilik yaptığı şehirdir. Oyun, ad verilme de Adana'da geçer. Bir hayli de Âbidin Paşa veresesinden esinlenmiştir." Âbidin Dino, *Verese Kel*, İstanbul 1996, s.5-6.

34 Birinci, a.g.e., s.162.

35 *Türkiye Rehberi Sanayi Tarım Ticaret Turizm İller*, İstanbul, ts., s.808; *İl İl Büyük Türkiye Ansiklopedisi*, I-III, Basım yeri ve tarihi yok, I, 75.

36 Saat Kulesi, Ulu Cami Mahallesinde, Hükümet konağına giden cadde üzerindedir. İnşasında Astronomi Bilgini Hacı Bekir Sırrı'nın büyük rolü olmuş, bir yıl içerisinde tamamlanmış ve idaresi ismi geçen zata verilmiştir. Kare prizma şeklinde olan kulenin yüksekliği 32 metredir. Bir o kadar da temel derinliği olduğu rivâyet edilir. (*Adana 1967 İl Yıllığı*, 1968, s.155.) Saat kulesinde, her saat başı, vakti belirleyen güçlü ses, şehrin birçok yerinden duyulurdu. Resmi dairelerdeki görevliler, işe başlama ve ayrılma saatlerini buna göre ayarlarlardı. Hele namaz vakitleri kolaylıkla belirlenirdi. Dönemin şâirlerinden Fânî Efendi kuleyi, o zamanlar şu dörtlülle anlatır:

"Bir muazzam eserdir ki, misli yok, naziri yok,

Zahiren saat çalar, manen hükümet seslenir.

Ol Cenâb-ı Âbidin'e eyler dua;

Çünkü andan rûz-u şeb vakt-i ibâdet seslenir." Heyet, *Yurt Ansiklopedisi Türkiye İl İl Dünü Bugünü Yarını*, I-XI, İstanbul 1981, I, 56; Toros, a.g.m., s.30.

37 *Türkiye Rehberi Sanayi Tarım Ticaret Turizm İller*, s.816; *Adana 1967 İl Yıllığı*, s.5.

bataklıkları kurutur ve tarımda makineleşmeyi sağlar.³⁸Bu bağlamda çiftte kazanlar/buharlı nadas makinaları 1881 senesinde teşvikleriyle Menâfi' Sandığı tarafından getirilerek çiftçinin hizmetine sunulur.³⁹

Dört yıl dokuz ay bu görevde kalan Âbidin Paşa tekrar Sivas valiliğine (1884)⁴⁰ ve bir sene sonra da yedi sene yedi ay görev yapacağı Ankara valiliğine tayin edilir.⁴¹

Şeref Erdoğan, “*Ankaram*” isimli eserinde, “Tarihte Ankara Valileri” başlığı altında “Âbidin Paşa’nın 25 Haziran 1302 de Ankara valiliğine getirildiğini belirtir.⁴² İl İl Büyük Türkiye Ansiklopedisi’nde, ise “Ankara Belediye Başkanları” başlığı ile ilk olarak Âbidin Paşa’ya yer verilmiş ve 1886-1891 tarihleri arası görev yaptığı belirtilmiştir.⁴³ Hâlbuki Âbidin Paşa belediye başkanlığı yapmamış valilik yapmıştır. Belki de şehrin altyapısına yaptığı hizmetlerden bu şekilde algılanmıştır. Örnek olarak Âbidin Paşa 7-8 yıllık valiliği sırasında şehrin su derdini biraz da olsa halletmiştir. Kayaş vadisinde ve Üreğil köyü civarında bulunan kaynak suyu Âbidin Paşa zamanında tesisat döşenerek şehrin Cebeci ve alt kısımlarına akıtılmıştır.⁴⁴

Yine onun zamanında şehrin en yüksek yeri olan Atpazarı’na su çıkartılmış ve on iki lüleli kârgir bir çeşme inşa edilmiştir. Masrafı Âbidin Paşa tarafından karşılanarak Nakşibendî Medresesi önünde som mermerden yapılmış Elmadağı Çeşmesi inşa edilmiştir. Bu sular büyük oranda şehrin su derdine cevap vermiş Ankara’yı adeta ihya etmiştir. Ayrıca bu sudan Hacı Bayram-ı Velî haziresinde bir havuz inşa edildiği gibi şehrin muhtelif bölgelerine de su verilmiştir. Ankara Hükûmet merkezi oluncaya kadar bu iptidai su teşkilatından faydalanmıştır.⁴⁵ Âbidin Paşa, Atpazarı’na suyun

38 Heyet, *Yurt Ansiklopedisi Türkiye İl İl Dünyü Bugünü Yarım*, I-XI, İstanbul 1981, I, 56; Toros, a.g.m., s.30.

39 *Yurt Ansiklopedisi*, I, 33.

40 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 5; *Cumhuriyetimizin 75. Yılında Sivas*, Ankara 1998, s.226.

41 Âbidin Paşa, *Saadet-i Dünya*, s.158-159; Bayrak, a.g.e., s.89; Şeref Erdoğan, Âbidin Paşa için şunları söylemektedir: Ankara’ya tayin olunan valilerin en uzun ömürlüsü bir iki yıl olarak bilinmektedir. Tarih 1883, Âbidin Paşa, tayin oluyor, sekiz yıl Ankara’ya hizmet veriyor ve Ankara’ların hayır duasını alıyor. Su diye yanıp tutuşan Ankara’ya tâ Elmadağı’ndan su getiriyor. Ve Ankara’nın doruğu At Pazarına büyük bir merasimle su akıtıyor. Samanpazarı’nda mermerle tezyin edilmiş Elmadağı çeşmesi, Öksüzce mahallesinde, Öksüzce çeşmesi hepsi bu kıymetli valinin eseridir. (Şeref Erdoğan, *Ankara’nın Tarihi Semt İsimleri ve Öyküleri*, Ankara 1999, s.1920)

42 Galanti, *Ankara Tarihi*, s.74; Şeref Erdoğan, *Ankaram*, Ankara 1965, s.120; 1967 *Ankara İl Yıllığı*, s.10.

43 *İl İl Büyük Türkiye Ansiklopedisi*, I, 143.

44 Galanti, a.g.e., s.125; Erdoğan, a.g.e., s.145-146.

45 Galanti, a.g.e., s.126; Erdoğan, a.g.e., s.145-146.

çıkmasını çok arzu etmiş, mühendisler suyu ancak Cebelağası yokuşunun başına kadar getirmişler ve daha yukarı çıkmasına tazyik ve seviye müsait olmadığı için çıkaramamışlar, rivâyete göre Paşa, mühendisleri toplamış ve suyun bir haftaya kadar Kale önünde yaptırdığı çeşmeden akmasını, aksi takdirde hepsini azledeceğini emir buyurmuş, bu vesile ile su bir hafta sonra büyük bir törenle akıtılmıştır.⁴⁶

Ünlü tarihçi İlber Ortaylı'ya göre, Âbidin Paşa, Ankara'ya demiryolu ulaşmadan bazı alt yapısal tesisleri ve karayolu ağını tamamlamıştır. 1884-1892 yılları arasında Ankara'da valilik yapan Âbidin Paşa, Vilâyet Gazetesinde örneği görüldüğü üzere, sık sık iâne kampanyası açarak ve halkı angaryaya koşarak vilâyet dâhilinde 800 mili aşan bir şose yol ağı kurmuştu. Demiryolunun Ankara'ya ulaşacağı yıl acele olarak 200 mil yolu daha tamamlamıştı. Yine onun yönetimi döneminde, Gureba Hastahanesi, Kışlalar, gerekli depolar, Rüştîye, Ankara Sultanisi, Hamidiye Sanayi Mektebi de tamamlanmıştır.⁴⁷

Ortaylı'ya göre, Bayındırlık hizmetleri için halkın angaryaya koşumu cebren olmamıştır. Yapılan işler dolayısıyla eşraf, ileri gelenler ve halkın kendileri bu işe katılmıştır. Bu katılımda Hamidiye döneminin Âbidin Paşa gibi valilerinin bu gibi işleri örgütlemekte mahir olmaları önemli rol oynamıştır. Bu ustaca sevk ve idare ile cûş-i hurûşa gelen halk, Ankara'ya demiryolunun gelmesi için Ankaralıların bedenlen çalışmaya razı olduklarını bildiren bir dilekçe ile saraya başvurmuştur.⁴⁸

Oldukça zevk ve irfan sahibi bir zât olan Âbidin Paşa, bugün hâlâ ismi ile anılan semtte, köşkünü yaptırmadan önce, Ankara'nın muhtelif semtlerine bir koyun etinden astırmış ve en geç bu sırtlara astırdığı et kokmuş ve köşkünü bu güzel ve hâkim tepeye yaptırmıştır. Ankaralılar onun bu köşkünü yıllardır muhafaza etmiş olup, bugün hâlâ ayakta.⁴⁹ Bu mahallenin ana caddesi "Âbidin Paşa Caddesi" olarak isimlendirilmiştir. Bu mahallede bulunan çeşitli okullar da Âbidin Paşa'nın adıyla anılmaktadır.⁵⁰

46 Erdoğan, a.g.e., s.145-146.

47 İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğunda İktisadi ve Sosyal Değişme Makaleleri I*, Ankara 2000, s.114, 118.

48 Ortaylı, a.g.e., s.245.

49 Erdoğan, a.g.e., s.145-146.

50 Nuri Şimşekler, "Âbidin Paşa ve Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif I. Cilt", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜSBE.), Konya 1992, s.10.

Bu zorlu görevlerden yılmayan Âbidin Paşa son olarak Cezâyiri Bahri Sefidâî⁵¹ (Akdeniz Adaları) valiliği yapar.⁵² Buradan emekli olunca İstanbul'a döner; ancak ardından Yemen islahâtı için kurulan komisyona tayin edilir.⁵³

Âbidin Paşa, bu son görevinde bulunduğu sıralarda II. Abdülhamîd'e yazdığı 12 Kasım 1895 tarihli bir mektupta sürekli yükselerek geldiği Hariciye Nâzirliği'nden valiliğe dönmesi ve devamında merkezden uzak bir yere vali olarak tayin edilmesinin kendisini son derece üzdüğü anlaşılmaktadır.⁵⁴

Âbidin Paşa, Gül Hanımla evlenir. İki oğlu iki kızları olur. Kızlarından Halide Hanım, Dervîş Paşa ile, Nefise Hanım, Nuri Beyle evlenir. Nuri Bey, edebiyat, sanat, siyaset ve hukuk alanında tanınmış kişilerin babasıdır. Milletvekili ve gazeteci Celal Nuri, karikatürist Sedat Nuri, gazeteci ve hukuk profesörü Suphi Nuri bu zatın çocuklarıdır. Âbidin Paşa'nın oğullarından Sâlim Bey çocuksuz ölür. Diğer oğlu ise Âbidin Dino'nun babası Rasih Bey'dir.⁵⁵

Âbidin Paşa, 15 Rebîü'l-evvel 1324/9 Mayıs 1906 günü Yıldız sarayında, Yemen işlerini islahla ilgili komisyonda yapılan görüşmeler sırasında ansızın kalp krizinden vefat etti.⁵⁶ İstanbul Merkez Efendi dergâhı post-nişini Nureddîn Efendi'ye intisâp eden⁵⁷ Âbidin Paşa'nın mezarı Fatih Türbesi avlusundadır.⁵⁸

51 Ege Denizinde Osmanlı Devletine bağlı vilâyetlerden birisidir. Mezkur adadaki, küçük ve iskan edilmeyen adalar hesap edilmediğinde 5 büyük 19 küçük olmak üzere, toplam 24 ada bulunmaktadır. Bu gün bu adaların çoğu Yunanistan'a geçmiştir. (Samî, a.g.e., III, 1794; Öngör, a.g.e., s.152.)

52 Heyet, *Türkiye Ansiklopedisi*, I, 38; Pala, a.g.m., *DİA*, I, 310; "İnal, *Son Asır Türk Şairleri*"nin son cildinde "Kendime Dair" isimli bölümde "Âbidin Paşa merhum Cezayiri Bahri Sefid valiliğinde bulunduğu sırada daveti üzere, iki defa Midilli'ye; iki defa Bursa'ya, bir kere Edirne'ye; tenez-züh maksadıyla Ankara, Adana, Konya ve Hatay vilâyetlerine gittim" demektedir. (İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, III, 2171; Bu görevi ile ilgili olarak *Salnâme-i Aliyye-i Osmaniyye'de*, Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilâyeti bölümünde şu bilgiler yer almaktadır: Memuriyeti, Vali; İsmi; Âbidin Paşa; Rütbesi; Vezir; Tarihi, 1297; Madalya, Gümüş İmtiyâz-ı Osmanî; Mecîdi, 1. *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye Salnâme-i Umûmî Takvîm-i Evkât ve Şuhûr*, Yıl: 1318/1900, s.670-671, Atatürk Üni. Merkez Ktp. 596.07 S 24 numarada kayıtlı.)

53 *Türkiye Ansiklopedisi*, I, 38; Pala, a.g.m., *DİA*, I, 310.

54 Şimşekler, a.g.m., s.120.

55 Toros, a.g.m., s.30.

56 Tahir, a.g.e., II, 341; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, I, 24; Orhun ve Diğerleri, a.g.e., s.30; *Meydan Larousse: Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, IXIII, İstanbul 1969-1976, I, 42; *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*'nde tarihler şu şekilde verilmiştir: 15 Rebîülevvel 1324 Hicrî, 1321 Rûmî, 1906 Miladî. (*Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, s.540.)

57 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 5; a.mlf., *Saadet-i Dünya*, s.159.

58 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 4; Pala, a.g.m., *DİA*, I, 310; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*,

a. İlmî, Edebi ve Tasavvufî Şahsiyeti

Müellif, Devlet adamlığının yanı sıra, bir âlim ve edip olarak da nitelendirilmiş,⁵⁹ yoğun devlet işlerinden fırsat bularak faydalı eserler vermeyi başarmış bir zattır. Fakat O edip ve tasavvufî şahsiyetinden daha çok Devlet adamlığı ile tanınmaktadır. Arapça, Farsça, Arnavutça, Fransızca ve Yunanca⁶⁰ dillerinin edebiyatlarına da vakıf olduğu bilinen Paşa'nın,⁶¹ yazmış olduğu "*Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-ı Arabî*" isimli Arapça Nahiv kitabı bunun şahididir. Âbidin Paşa'nın İtalyanca bildiği de kaydedilmekte⁶² ise de, bu hususu teyit edici her hangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. edebî eserleri Paris'te (Sîlogos) tabir edilen ilmî cemiyet tarafından meth ve takdir edilmiştir.⁶³

Mahmud Kemal İnal⁶⁴ ondan övgüyle bahsetmektedir.

Namık Kemâl, "Kanun-i Esasî'yi hazırlayanlar için, Ziyâ Paşa, Sava Paşa, Ohannes Efendi ve Borsa Komiseri Âbidin Bey⁶⁵ gibi fûnûn-î siyasiyyede ihâta-î külliyyeleri olan dört zât" demektedir.⁶⁶ Mithat Cemal Kuntay, Namık Kemâl ile ilgili eserinin "Kanun-i Esasî Layiha Komisyonu ve Namık Kemâl" başlıklı bölümde, Namık Kemâl'in komisyon üyeleri hakkındaki fikirlerini aktarmıştır: Burada, 1877 Meclis-i Mebusân açıldığı zaman Borsa Komiseri, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd Valisi,⁶⁷ Hariciye Nazırı Âbidin Paşa'yı da, Namık Kemâl'in mektuplarından birisinde⁶⁸ Başvekilliğe layık gördüklerinin arasında zikrettiğini ifade eder.⁶⁹

Âbidin Paşa'nın yaşadığı dönemde hakkında yazılanlardan anlaşılan şudur: "veliyy-i nimet-i a'zam emirü'l-mü'minîn halîfe-i rûy-i zemin

II, 341.

59 Gövsa, *Meşhur Adamlar*, I, 18.

60 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 4.

61 Pala, a.g.m., *DİA*, I, 310.

62 *Türkiye Ansiklopedisi*, I, 77.

63 Âbidin Paşa, a.g.e., I, 4-5.

64 İnal, a.g.e., III, 1630-1631; İnal, a.g.e., III, 1630-1631.

65 Kuntay, a.g.e., II/II, 106.

66 Kuntay, a.g.e., II/II, 58.

67 Süreyya, a.g.e., IV, 799.

68 Kuntay'ın, Numan Menemencioğlu'nun dosyasından naklen verdiği, Namık Kemâl'in, Damadı Menemenli-zâde Rifat Bey'e "Rıfatcığım" hitabıyla ve sadece "Kemâl" imzasıyla yazmış olduğu 31 Mayıs 1896 tarihli bu mektup çalışmamızın "Yaşadığı Dönemde Hakkında Yazılanlar" başlığı altındadır.

69 Kuntay, a.g.e., II/II, 79.

Efendimiz Hazretleri” diye hitap ettiği Padişaha bağlılığı tam, maliye işlerine vukûfu mükemmel, ilim adamlarına saygılı ve Sadrazamlığa layık bir şahsiyettir.

Eserleri

Âbidin Paşa, ilme ve edebiyata yatkın bir kişilik olması dolayısıyla, ikisi tercüme ve şerh olmak üzere, yedi eser kaleme almıştır. “*Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*” isimli eseri kendisinin ilmî ve edebî özelliklerini aksettirecek niteliktedir. Muhtemelen devlet işlerinden fırsat bulamaması sebebiyle fazla sayıda eser verememiştir.

a “Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf”

Bu eser,⁷⁰ Mevlânâ’nın Mesnevî’sinin ilk cildinin tercüme ve şerhidir. Altı ciltten ibaret olup, kendisinin en önemli ve en büyük eseridir. Bu eser ile ilgili tafsilatlı bilgi ikinci bölümde verilecektir. Son devir mutasavvîf şâirlerinden olan Hüseyin Vassâf (v.1925)’ın Âbidin Paşa’nın *Mesnevî* şerhini beş kıtalık bir manzumeyle övmüştür⁷¹

b. “Âlem-i İslâmiyeti Müdâfaa”

“Âlem-i İslâmiyeti Müdâfaa” adıyla neşredilen kırk sayfalık bu küçük eser, Mısır’da bir papaz tarafından neşredilen bir risâleye reddiyedir. Hacı Selim Ağa Ktp. 2684 numarada kayıtlı bulunan bu eserin ismi “*Müdâfaa an-Âlemi’l-İslâm*” olarak geçmektedir.⁷²

Baskıları:

Âbidin Paşa, “Âlem-i İslâmiyeti Müdâfaa”, Matbaai Tahir Bey, 1315/1897, 40s.

70 Bkz. Ali Canib, a.g.m., s.5; İbrahim Alâettin Gövsa, *Meşhur Adamlar*, I, 1819; a.mlf., *Resimli Yeni Lügat ve Ansiklopedi*, I, 19; *Türkiye Ansiklopedisi*, IV, 175; Heyet, *Ansiklopedik Sözlük Dil ve Genel Kültür Ansiklopedisi*, I-III, 1967, I, 15; Gülek, a.g.m., s.245; Hacıtahtiroğlu, a.g.e., s.8, (Hacıtahtiroğlu, Âbidin Paşa’nın Mesnevî’nin birinci cildini beş cilt halinde şerh ettiğini söylemektedir. Âbidin Paşa’nın şerhi altı cilt olarak basılmıştır); Kırboğa, a.g.e., I, 265; Çelebioğlu, a.g.e., s.545; Aksun, a.g.e., VI, 432; Toros, a.g.m., s.30; Pekolcay, a.g.e., s.109; Neclâ Pekolcay bu eserinde zikredilen sayfada şu bilgiyi vermektedir: Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf* (10 cilt, 1885), Adı geçen eser, 10 cilt değil 6 cilt olarak basılmıştır; İzbudak, a.g.e., s.Önsöz, Y; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarih*, s.325; Can, a.g.e., s.381; Yeniterzi, a.g.e., s.95; Aksu, a.g.e., I, 77.

71 Mustafa Tatcı, “Son Devir Mevlevîliği İçin Bir Kaynak Hüseyin Vassaf Divanı”, *Bildiriler Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000*, Ankara, 2000, s.243-244, ss.231-270, Hüseyin Vassâf, *Divân-ı Vassâf*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar Bölümü, Nu: 2311, vr.3’den naklen.

72 Âbidin Paşa, *Âlem-i İslâmiyeti Müdâfaa*, İstanbul 1315, s.5-7.

Âbidin Paşa, “Âlem-i İslâmiyeti Müdâfaa”, (Hıristiyanlık lehine bir Arapça risâleye reddiyedir.) Matbaai Tahir Bey, 1315/1897, 55s.

c. “Meâlî-i İslâmiyye”

1316/1898 yılında İstanbul’da Tahir Bey Matbaasında basılan bu eser 356 sayfa olup, âyet-i kerîmelerin ışıĒı altında İslâmiyet’in üstünlüklerini anlatan “Hikmet” başlıklı küçük pasajlardan meydana gelmiştir.⁷³

d. “Saâdet-i Dünya”

“*Saâdet-i Dünya*” isimli bu eseri ahlâka dairdir. Âbidin Paşa’nın, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd valisi iken yazdığı bu eserin birisi 1312/1894 yılında Rodos Vilâyet Matbaasında 160 sayfa; diğeri ise, İstanbul’da Kitapçı Arakel Matbaası tarafından 1317/1899 yılında “*Küllîyyât-ı Âbidin Paşa I. Kitap*” adı ile 96 sayfa olarak basılmıştır. Bu eserin baş tarafında Âbidin Paşa tarafından yazılan bir mukaddime bulunmaktadır. Sonunda ise, Rodos Vilâyet Matbaası tarafından eklenen “*Saâdet-i Dünya*” müellifi Âbidin Paşa hazretlerinin bundan evvel tabedilen “*Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*” adlı eserinde bulunan muhtasar tercüme-i hali” yer almaktadır. 160 sayfa olarak basılan eserin “*Saâdet-i Dünya*” ismine ilaveten “Ahlâk-ı hamîde ve mebâhis-i hikemiyeyi câmidir” cümlesi bulunmaktadır. Eserin sonunda ise, Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî’nin *Mesnevî-i Şerîf*’inden, Sa’dî, Câmi, Hâfız, Fuzûlî, İbrahim Hakkı Erzurûmî’den beyitler bulunmaktadır. Müellif şu sözleri ile bu eserinde Darvinizmi de eleştirmektedir: “Birkaç seneden beri dinsiz inkârcılar büyük bir aklî ve fennî müşkilâta giriftar olup pusulayı şaşırılmışlardır. Zira bundan evvel iki şey zannederler idi. Biri cemâdâtan ve bilhassa deniz dibinden rûh sahiplerinin hâsıl olabilmesi ve binaenaleyh insan ve sair hayvanatın vücûdu hâşâ emri Hudâ’ya istinaden olmayıp cemâdâtan hâsıl olmuş olmasıdır. Diğeri zanları, “Darvinizm” adıyla tahmin üzere, hayvanatın en iyi cinsi ile beraber bir cinsten diğeri cinse dönüşebilmesidir.”⁷⁴

e. “Türkçe Nahv-i Arabî”

“*Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-ı Arabî*” isimli bu eserini müellif Cezâyir-i Bahr-i Sefîd valiliğ-i sırasında yazmış olup, 1312/1894 yılında Rodos Vilâyeti Matbaasında 61 sayfa olarak basılmıştır.⁷⁵ Baş ve son tarafında her hangi bir açıklama bulunmayan bu eser Arapça nahiv kitabıdır.

⁷³ *Türkiye Ansiklopedisi*, I, 38; Pala, a.g.m., *DİA.*, I, 310.

⁷⁴ Âbidin Paşa, *Saâdet-i Dünya*, s.1415

⁷⁵ *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, I, 24

f. “Konsolid Hava Oyunları İstikrâzât”

Konsolidenin hava oyunları ile sair muamelâtı hakkında ve müstekrazâtı maliyeye dair risâledir.⁷⁶ İstanbul borsa muamelelerine dair yazdığı bu kitap, Maarif nezaretinin müsaadesi ile neşredilmiştir.⁷⁷ Eserde vadesi belli olmayan ve yalnızca faizi ödenen devlet tahvilleri, faizle borç para alma ve Osmanlı borçlarıyla ilgili bilgiler yer almaktadır. Âbidin Paşa, bu eserini, İstanbul Borsa komiserliğinde bulunduğu sırada yazmıştır. Müellifin ilk eseri olup, İstanbul’da 1291/1874’te 66 sayfa olarak basılmıştır.

g. Diğer Eserleri:

Telif ettiği eserlerin yanı sıra Yunan lisanına aşina olması sebebiyle de bir hayli eser-i manzume ve sairesi olup, bunlar Dersâadette Yunanca olarak neşrolunan “*Neologos*” isimli gazete tarafından büyük övgüyle neşredilmiştir.⁷⁸

“*Merdi Arabî Risâlesi*”, *Mesnevî-i Şerîf*’te bulunan Arabî kıssasının Farsça metni ile birlikte ayrı basımıdır. Mahmud Bey Matb., İstanbul 1305/1888, 103s.

Osmanlı Müellifleri’nde Bursa’ya dair bir eseri olduğu da rivâyet edilmekte ise de, çalışmalarımız esnasında bu isimde bir eserine rastlayamadık.⁷⁹

“*Hitân*”, sünnetin tarih-i zuhur ve esbâbı hudûsundan bahseder risâlei tarihiyedir. *Hitân et Causes de la Circoncision*; Puchmann, çev. Âbidin Paşa, Mahmud Bey Matb., İstanbul 1309, 39+46s. (Eserin aslı Almancadır. Fransızca’ya Mavroyeni, Fransızca’dan Türkçe’ye de Âbidin Paşa çevirmiştir.) Fransızca Türkçe. Atatürk Üniversitesi Ktp. Seyfettin Özege Bölümü, 22678 numarada kayıtlı bulunan bu eserin çevireni olarak her ne kadar Âbidin Paşa zikrediliyor ise de, eserin üzerinde bulunan şu bilgiler bu eserin Âbidin Paşa’ya ait olmadığını göstermektedir. “*Cerîdei Tıbbiyyei Askeriyye Muharriri Tabib Kolağası Âbidin. Cerîdei emâkini’ssıhhaya tefrika suretiyle dercolumuştur.*”

76 Özege, a.g.e., II, 915.

77 *Meydan Larousse: Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, I, 42

78 Âbidin Paşa, a.g.e., I, 4-5.

79 Muhtemelen *Osmanlı Müelliflerini* günümüz alfabesine aktaranlar eserin aslında bulunan Borsa’ya dair bir eseri vardır şeklindeki ifadeyi Bursa’ya dair bir eseri vardır diye çevirmişlerdir. (Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul 1972, II, 47.) *Büyük İnsanlar* isimli eserin müellifi Abdullah Develioğlu da aynı hataya düşmüş olabilir. a.g.e., s.27.

Özege kataloğu 11084 numarada kayıtlı bulunan, “*Kolera Hakkında Makale-i Nâfia*”, Vilâyet Matb., Ankara, Tarihsiz, 7s.⁸⁰

Âbidin Paşa'nın Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf İsimli Eseri

Âbidin Paşa'nın şöhretini borçlu olduğu bu eser, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin ilk cildinin tercüme ve şerhi olup, kendisinin en önemli ve en büyük eseridir. *Mesnevî* şerhleri arasında önemli bir yeri olan bu eser altı cilttir. Müellif “*Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*” isimli eserininin 1. cildini 1884 yılında Adana'da yazmaya başlayıp 1885 yılında Sivas'ta tamamlamıştır. Âbidin Paşa, Adana valiliğinde bulunduğu sırada 12 Rebü'l-evvel 1302 tarihinde ve Mevlid-i Nebî okunduğu sırada bu eserini telife başlayıp birinci cildi Sivas valisi iken 12 Rebü'l-evvel 1303 ve teberrüken yine Mevlid-i Nebî'nin okunması sırasında basımına muvaffak olmuştur.⁸¹

Âbidin Paşa, eserinin 1. cildini tamamladıktan sonra 1303/1885 yılında Sivas ve İstanbul'da; 2, 3 ve 4. ciltlerini ise, Ankara'da tab ettirmiştir. Daha sonra İstanbul'da Tahir Bey Matbaasında altı cildin tamamı 1305-1306/1887-1888 yılında tab ettirilmiştir. Âbidin Paşa'nın adı geçen şerhi ne zaman bitirdiğine dair kendisinin vermiş olduğu bir malumât bulunmamasına rağmen 6. cildin basım yılı olan 1887-1888 tarihi onun bu eserini muhtemelen 1302/1884 yılında başlayıp 1306/1888 yılında tamamladığını göstermektedir. Bu eserin yazma nüshası İstanbul Dîvân Edebiyatı Müzesi Kütüphanesinde, 34-36 numaralarda kayıtlıdır.⁸²

Müellif şerhinde hem dinî ve tasavvufî duygu ve düşünce ve hem de genel konulara yer vermiştir. Bu konulardan eserinde çokça yer verdikleri şunlardır: Tasavvuf,⁸³ aşk,⁸⁴ ârif,⁸⁵

80 Özege, a.g.e., II, 911; Çalışmalarım sırasında bu makaleye ulaşamadım. Muhtemelen bu tercüme de Tabip Kolağası Âbidin'e ait olabilir.

81 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 5.

82 Şimşekler, a.g.m., s.123, 31. dipnot.

83 Âbidin Paşa, a.g.e., I, 358; III, 52, 67, 127, 171; IV, 121, 122; V, 57, 119, 126, 127, 128, 133, 134, 135, 214.

84 a.g.e., I, 40, 42, 50, 51, 52, 55, 57, 58, 59, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 121, 137, 143, 144, 182, 184, 188, 191, 307, 347; II, 8, 13, 42, 275; III, 37, 38, 53, 69, 81, 83, 84, 85, 87, 88, 111, 137, 142, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 165, 172, 173, 177, 178, 182, 232, 250, 259; IV, 58, 79, 87, 90; V, 6, 42, 79, 80, 81, 82, 83, 89, 105, 111, 112, 113, 116, 162, 183, 203, 209, 210, 219, 220.

85 a.g.e., I, 17, 18, 38, 39, 42, 43, 44, 56, 57, 87, 90, 91, 92, 95, 142, 144, 221, 222, 227, 229, 235, 276, 278, 297, 322, 323; II, 8, 152, 241, 282, 283; III, 59, 60, 97.

mürşîd-i kâmil,⁸⁶ ahlâk-ı hamîde,⁸⁷ ahlâk-ı zemîme,⁸⁸ dünya,⁸⁹ nefis,⁹⁰ şeyh-sahte şeyh,⁹¹ vahdet-i vücûd,⁹² kalp,⁹³ rûh,⁹⁴ akıl,⁹⁵ sâlikin yapması gerekenler,⁹⁶ evliyâ⁹⁷ ve sâlik-mürîd.⁹⁸ Eserde az da olsa yer verilen konuları cilt ve sayfa numaraları ile birlikte şu şekilde sıralayabiliriz; mü'min-münafık, (I, 184-188; II, 266-268), kibir-şöhret, (I, 53, 139, II, 248, 286), havf-recâ, (I, 71, 83, 84, 85, 123, 229, 362; II, 238; III, 21, 22), hased, (I,

86 a.g.e., I, 72, 73, 63, 90, 92, 93, 116, 121, 122, 123, 125, 126, 137, 145, 146, 150, 166, 167, 168, 183, 211, 233, 277, 302, 303, 329, 342, 360, 361; II, 14, 32, 34, 62, 66, 118, 132, 149, 240, 253, 275; III, 19, 23, 26, 28, 42, 70, 86, 87, 96, 99, 100, 101, 105, 158, 235, 236, 237; IV, 85, 98, 111, 113, 114, 115, 133, 138, 139, 145, 146, 148, 149, 236; V, 9, 18, 64, 65, 92, 129, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 161, 165, 168, 196, 219, 251, 316.

87 a.g.e., I, 222, 282, 327, 328; II, 13, 52, 86; III, 51, 52, 86, 203; IV, 5, 88, 89, 112, 132, 133, 136, 137, 138, 143, 144, 145, 229, 232; V, 88, 100, 123.

88 a.g.e., I, 195, 196, 202, 227, 241, 282, 283, 285, 338; II, 14, 37, 38, 39, 161, 221, 262, 263, 264, 266, 267, 268; III, 74, 97, 101, 113, 114, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 208, 221, 239, 244, 246, 249; IV, 89, 90, 100, 102, 117, 122, 132, 134, 148, 149, 178, 225, 230, 231; V, 7, 59, 95, 96, 106, 126, 127, 128, 177, 180, 203, 208, 215, 217, 249, 250, 251, 254; VI, 5, 13, 18, 37, 40, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 64, 78, 80, 82, 94, 95, 117, 171, 175, 197, 230, 231, 234, 275, 284.

89 a.g.e., I, 40, 74, 75, 61, 62; II, 29, 113, 114; III, 5; IV, 110, 116, 163, 186, 187, 199; VI, 88, 103, 104, 105, 106, 227.

90 a.g.e., I, 61, 62, 63, 66, 69, 93, 113, 117, 119, 122, 127, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 281, 283, 297; II, 11, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 32, 33, 36, 43, 57, 59, 137, 138, 158, 159, 168, 204, 276, 277, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293; III, 8, 145, 197, 210, 211, 245; IV, 9, 90, 94, 149, 157, 168, 171; V, 3, 13, 44, 52, 67, 109, 110, 140, 141, 142, 159, 160, 199, 200; VI, 233, 264, 274, 282, 283, 331, 345.

91 a.g.e., I, 189, 190, 191, 245; II, 74, 75; III, 70.

92 a.g.e., I, 309, 310, 311, 312, 314, 316; III, 99, 171, 172, 173, 179; IV, 70, 71, 181, 184; V, 57, 84, 104, 120, 121, 125, 178, 197.

93 a.g.e., I, 83, 95, 114, 115, 118, 216, 217, 218, 239, 270; II, 42, 179, III, 35, 44, 96, 157; IV, 129, 130, 131, 132, 169, 171, 172, 214, 215; VI, 214.

94 a.g.e., I, 18-19, 68-69, 99.

95 a.g.e., II, 171-173, 269; III, 181; IV, 9, 10, 46, 47, 49, 66, 108, 109, 110, 111, 116, 117, 118, 119, 120, 126, 144, 150; V, 3, 4, 34, 35-39, 50, 51, 89, 122; VI, 45, 281, 338.

96 a.g.e., I, 48, 58, 70, 98, 111, 112, 123, 124, 125, 127, 147, 151, 152, 153, 159, 160, 166, 188, 194, 195, 213, 361, 364; II, 27, 67, 148, 151, 170, 245, 252, 270, 280; III, 21, 45, 94, 98, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 117, 119, 120, 123, 134, 135, 137, 146, 148, 149, 166, 185, 186, 191, 192, 193, 199, 208, 220; IV, 16, 43, 44, 61, 81, 84, 86, 87, 88, 99, 105, 131, 136, 141, 151, 170, 182, 185, 186, 219; V, 71, 95, 96, 107, 108, 137, 138, 139, 155, 163, 169, 171, 183, 234; VI, 16, 52, 183, 226, 239, 316, 317.

97 a.g.e., I, 46, 75, 87, 103, 107, 109, 146, 148, 149, 152, 154, 155, 165, 166, 168, 169, 234, 236, 359; II, 148, 149, 229; III, 25, 36, 39, 40, 41; III, 85, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 208, 209, 215, 216, 221, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 238, 241, 258; IV, 6, 7, 11, 12, 13, 21, 45, 188, 191, 192, 193, 194, 202, 204, 205; V, 18, 151, 161, 186, 194, 195, 211, 213, 214, 220, 223, 225, 239, 240; VI, 27, 92, 126, 127, 145, 146, 194, 251, 275, 285, 357.

98 a.g.e., IV, 98, 146, 147; V, 59, 60, 66, 72, 73, 74, 76, 106, 183, 185, 191, 219, 247, 248, 252, 254; VI, 17, 19, 20, 210, 220, 231, 261, 266, 315.

50, 237, 332), tevbe, (I, 285, 286, 315; II, 5, 48, 64, 211, 224, 235, 236; III, 49), sabır, (I, 88; III, 95), zikir, (III, 72), şükür, (III, 62), tevekkül,⁹⁹ cebriye, (I, 316-321), irâde-i cüz'îyye, (I, 142), ahkâmın değişmesi, (VI, 305), kısas, (VI, 319-325), dünya-ahiret dengesi, (I, 40, 61-62), mücâhede, (I, 186, 187), mertebe-i ehâdiyet ve âlem-i rûhaniyet, (I, 38, 39, 74, 111, 112), tarihî hadiseler, (I, 270, 317), fenâ, (I, 103, 104, 273, 274), zulüm, (II, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 278, 281), mal ve servet, (I, 49; II, 116), devlet, (I, 75, 85, 112, 128, 130; III, 15), emre muhalefet, (I, 82, 84, 85), rüşvet, (I, 197), riyâ, (I, 184, 243, 246, 289; II, 73), basîret, (III, 6-12), edep, (I, 78-81, 85-86; III, 51), inşaallah sözünün önemi, (I, 65), zekat-sadaka, (I, 83) ve zinâ, (I, 83-84).

Âbidin Paşa, şerhinde birçok konuya değinmiş hatta yeri geldiğinde beden sıhhati gibi bir konuda bile tam bir sayfa kadar malumât vermiştir.

1. Öncelikle hava muhalefeti olmadığı zamanlarda insan her gün yaya veya at ile bir defa gezmeli. Yaya gezdiğinde bedeninin iktidarına göre on beş dakikadan bir saate yani bir kilometreden dört kilometreye kadar ve at ile gezecek olursa, yarım saatten bir saate kadar gezmeli. Bundan ziyade, yaya ve at ile bir günde gezilir ise fayda vermez. Belki yorgunluktan sinir ve kanı zafiyete uğrar. Yemeğin miktarı bedene göre olacağından tayin ve tahdit olunamaz. Bununla beraber ne az ne de mideyi ısıtıp içinde bırakacak kadar çok olsun. Beden şişmanlamaya meyilli ise, pilav, yağlı ve tatlı gibi şeylerden kaçınarak et ve sebzeye devam etmeli. Zira şişmanlığın, bedeninin zayıflığından daha fazla zararı vardır.

2. Bütün yaz sabahleyin bir defa soğuk su ile duş yapmalı, duş yok ise, üç dört ibrik su dökünmeli. İklimimizde Haziran'ın yirmisinden Ağustos'un onuna kadar sıcakların arttığı mevsimde insan günde iki defa bile soğuk su ile yıkansa bedenine daha faydalıdır.

3. İnsan kan ve sinirinde yani bedeninde zafiyet hissedip başka bir hastalığı yok ise, bir tabibe müracaat ederek tabibin tertibine göre bir müddet çelik ve kına kına¹⁰⁰ ilaçlarına devam etsin ki, bunlar sıhhati koruma ve kuvvetin artmasında kullanılan temel ilaçlardır.

⁹⁹ a.g.e., II, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 106, 109, 111, 112, 113, 118, 154, 155, 156.

¹⁰⁰ Çelikli kına kına ilacının terkibi için bakınız: Muhammed İzzet, *Rehber-i Umûr-i Beytiyye*, İstanbul 1326, III, 217.)

4. İnsan bedenini gâyet temiz tutsun ve taharet üzere bulundursun. Yatacağı odayı temiz tutup, pencerelerini her gün açsın ki, oda her taraftan temiz hava alsın. Yerde yatmayıp karyolada yatsın.

5. Uyku beş ile yedi saat arasında olsun. Akıl ve bedeni sıhhatte olmak üzere, kalp ve vicdanı pak olup, hasetçi, garazkar, tembel, müsrif, yalancı ve hain olmasın. Gazabın bedene çokça zararı olduğundan gazaptan sakınsın. Her ne vakit beşeriyet icabı gazap hissedecek olursa o anda ilâhî gazabı, kendi hatalarını ve gazaptan hâsıl olacak neticelerini düşünsün. Her gün gezmek, güzel yemek yemek, havadar yerlerde bulunmak ve soğuk sularla yıkanmak çoğunlukla faydalı olmasa bile, insanın kuvvet ve rahatını tedrici olarak artırır ve Cenâb-ı Hakk'ın izni ile cismanî ve manevî hastalıklardan uzak kılar.¹⁰¹ Müellif *Mesnevî-i Şerif* şerhinde bir de anısına yer vermiştir.¹⁰²

Eserin Kaynakları

Başta Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîfler olmak üzere, İsmail-i Ankaravî, Sarı Abdullah Efendi ve İsmail Hakkı Bursevî'nin *Mesnevî* şerhlerinden, Fahrüddîn Râzî'nin, "*Tefsiri Kebir*", (V, 42); Hafız Şirazî'nin, "*Dîvân*", (VI, 67); Feridüddîn Attâr'ın, "*Mantıku't-Tayr*", (III, 95; VI, 93); Abdürrezzak Kâşânî'nin, "*Te'vilâtü'lKur'ân*" isimli tefsiri, (V, 236; VI, 107); Seyyid Şerîf Cürçânî'nin, "*Ta'rifât*", (V, 79); "*Mesâbih*" (V, 181); "*Tenvîrü'lMesâbih*", (V, 181); "*Mecelle*", (VI, 305); "*Burhân-ı Kâtî*",¹⁰³ "*Kasîde-i Bürde*", (VI, 232) gibi eserlerden istifade etmiştir. İbn Arabî,¹⁰⁴ Bâyezîd-i Bistâmî, (VI, 119); Füzûlî-i Bağdâdî, (V, 185, 228); Mevlânâ Camî, (V, 179, 223); Necmüddîn-i Kübrâ, (IV, 212); Lebid, (VI, 339); İbrahim Hakkı, (VI, 304) gibi sûfî ve düşünürlerden de faydalanmıştır.

Âbidin Paşa'nın *Mesnevî Şerhi*'nde zikrettiği Filozoflar ise şunlardır: Bacon, (I, 26; II, 150); Eflatun,¹⁰⁵ Sokrat, (I, 29, 287; II, 150); Aristo, (I, 47; II, 150); Galile, (IV, 189); Newton, (I, 31; IV, 189); Montesquieu, (I, 262); Calinous, (I, 53); Omiros (Homeros), (I, 29); Melanipizis, (I, 29); Sofokles, (I, 29); Polikletios, (I, 29); Zifoksis, (I, 29) ve Voltaire (I, 34-35).

101 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 54-55.

102 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, VI, 32.

103 Âbidin Paşa, a.g.e., III, 204; Esterabâdî, *Tıbyân-ı Nafi' der Tercüme-i Burhân-ı Kâtî*, I-II, İstanbul 1287/1870.

104 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 310; II, 287-290; III, 99, 103, 130, 131, 174; V, 244; VI, 58.

105 a.g.e., I, 27, 28, 50, 96, 287; II, 150; III, 184, 222.

Eserde Geçen Âyeti Kerime ve Hadis-i Şerifler

Âbidin Paşa, bu eserinde 70 kadar sureden âyet-i kerîmeler zikrederek konuları izah yoluna gitmiştir. Eserde geçen âyet-i kerîmeler cilt ve sayfa numaraları ile birlikte aşağıya çıkarılmıştır:

Fatiha, 1/6, (VI, 84). Bakara, 2/13, (IV, 40; VI, 194), 67, (III, 265), 1415, (IV, 41), 30, (V, 23), 32, (V, 16), 34, (II, 90), 45, (VI, 380), 61, (I, 79), 94, (VI, 361), 104, (II, 186), 106, (III, 126; VI, 304), 115, (III, 7, 34), 125, (I, 239) 144, 149, 150, (III, 34), 154, (VI, 344),¹⁰⁶ 156, (II, 186; VI, 346.), 170, (IV, 222), 177, (VI, 380), 179, (VI, 272; VI, 319), 186, (IV, 70), 189, (III, 108), 195, (VI, 342343), 249, (VI, 381), 269, (II, 151), 277, (III, 142; IV, 112), 286, (I, 300).

Âli İmrân, 3/8, (VI, 330), 14, (IV, 162), 18, (VI, 204), 64, (V, 33), 88, (III, 179), 106107, (VI, 141), 120, (VI, 381) 134, (VI, 78), 137, (V, 139), 142, (VI, 381), 146, (VI, 381) 155, (VI, 371), 159, (V, 166; VI, 371), 169170, (VI, 312), 180, (III, 179), 200, (VI, 381),

Nisâ, 4/157, (V, 73), Mâide, 5/54, (III, 153), 119, (I, 80), En'âm 6/38, (VI, 221), 45, (IV, 221), 7679, (I, 235), 94, (V, 231), 103, (II, 184), 160, (III, 51).

A'râf, 7/12, (V, 250), 1516, (III, 48), 23, (II, 227, 235), 40, (V, 184), 46, (II, 241), 78, (IV, 211), 79, (IV, 212), 9293, (IV, 218), 115122, (III, 102), 123125, (III, 104), 136, (V, 201), 172, (IV, 34), 189, (IV, 163),

Enfâl, 8/17, (I, 316; III, 99; VI, 271), 36, (IV, 85), 44, (IV, 198), 4546, (VI, 381), Tevbe, 9/7172, (V, 4445), 111, (V, 40, 102), Yûnus, 10/36, (IV, 42), 61, (III, 187),

Hûd, 11/112, (II, 291; III, s170), 115, (VI, 382), Yûsuf, 12/18, (VI, 382), 87, (I, 363), 9396, (III, 217218), Ra'd, 13/41, (I, 179), İbrahim, 14/4, (III, 35), 7, (II, 95), 46, (II, 101), Hicr, 15/14, (IV, 56), 29, (II, 233; VI, 58), 5356, (I, 362), Nahl, 16/36, (V, 207), 41, (II, 115), 68, (II, 126), İsrâ, 17/37, (III, 203), 80, (II, 211), 85, (I, 220, II, 186; V, 44, 98; VI, 58),

Kehf, 18/18, (I, 145, 221; V, 167, 238), 74, (I, 145), 109, (IV, 29), 110, (VI, 212; 365), Meryem, 19/65, (VI, 382), Tâhâ, 20/12, (II, 156), 56, (VI, 214), 912, (V, 73), 72, (IV, 202), 130, (VI, 382), Enbiyâ, 21/6869, (II, 208), Mü'minûn, 23/1214, (VI, 2), 14, (IV, 168), 101, (VI, 88), 109110, (III, 127), Nûr, 24/26, (III, 52; VI, 181), 30, (V, 42), 35, (II, 183),

106 Âbidin Paşa, âyet numaralarında birçok hatalar yapmıştır. Bunların tashihatını yaparak verdik.

Furkân, 25/63, (III, 203), 70, (I, 286; VI, 293), Şuarâ, 26/8889, (V, 244), Kasas, 28/713, (II, 86), 32, (VI, 129), 88, (I, 310; II, 250; III, 179; IV, 90; V, 178), Ankebût, 29/17, (IV, 168), 45, (VI, 274), 64, (VI, 103), Rûm, 30/16, (I, 271), Lokmân, 31/12, (VI, 173), 17, (VI, 382), 18, (III, 161).

Secde, 32/16-17, (III, 186), Ahzâb, 33/4547, (VI, 287), 53, (VI, 157), 72, (III, 240), Sebe', 34/13, (VI, 223), Fâtır, 35/1, (VI, 207), 10, (II, 61, 69), 32, (II, 6), Yâsîn, 36/18, (VI, 10), 32, (VI, 218), 40, (I, 303; II, 151), 51, (III, 223), 65, (IV, 53), 7879, (VI, 28),

Saffât, 37/164166, (VI, 95), Sâd, 38/26, (V, 142), 3132, (IV, 238), 35, (IV, 237), 42, (IV, 28), Zümer, 39/10, (V, 235; VI, 383), 42, (I, 224), 53, (I, 362; VI, 292), Fussilet, 41/3435, (V, 383), Şûrâ, 42/11, (I, 310; II, 181), 40, (II, 258), 43, (VI, 383), 51, (III, 230), Muhammed, 47/15, (VI, 180), Fetih, 48/12, (IV, 236), 6, (V, 173), 10, (I, 343, II, 289; V, 149), 29, (II, 240, 274; V, 229).

Hucurât, 49/13, (VI, 88), Kâf, 50/15, (IV, 3), 16, (IV, 70), 30, (II, 289), Zariyât, 51/79, (V, 119), 1519, (V, 233), Necm, 53/1317, (VI, 351), 28, (VI, 94; VI, 108), 39, (III, 186), Rahmân 55/1920, (I, 179), 1921, (IV, 223), 26, (IV, 90), 2627, (III, 179; IV, 19), 29, (III, 185; V, 187), 33, (III, 226), Hadîd, 57/4, (III, 58), 2223, (II, 284).

Sâf, 61/23, (IV, 120), 5, (II, 226), 6, (I, 365), 9, (VI, 306), Cum'a, 62/5, (III, 72; VI, 111), 67, (VI, 360), Mülk, 67/12, (V, 189), 24, (VI, 195), Hakka, 69/4, (II, 56), Meâric, 70/45, (VI, 107), 5, (VI, 383), Müzzemmil, 73/10, (VI, 383), Nûh, 71/7, (III, 10), 26, (V, 212), Nebe', 78/9, (VI, 308), Burûc, 85/10, (II, 65).

Târık, 86/9, (VI, 37), 910, (V, 127; VI, 179), Fecr, 89/2730, (V, 18), Beled, 90/14, (III, 141), Şems, 91/1115, (IV, 199), Duhâ, 93/10, (V, 56), Alak, 96/19, (VI, 183), Zilzâl, 99/18, (VI, 29), Karia, 101/5, (II, 246), 6, (II, 67), Asr, 103/13, (VI, 383), Fil, 105/15, (II, 260), Kevser, 108/1, (V, 51), Nasr, 110/13, (II, 259), İhlâs, 112/3, (V, 61), Nas, 114/16, (III, 197; IV, 50).

Eserde Geçen Hadîs-i Şerîfler

Âbidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*'nde izahlarını âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîflerle desteklemiştir. Şerhinde 70 kadar hadîs-i şerîf kullanmıştır. Müellifin iktibas ettiği hadîslerin bir kısmı kütüb-i sittede (Buhârî, "*Sahîhi Buhârî*", Müslim; "*Sahîh*", Tirmizî, "*elCâmiü's-Sahîh*", Ebû Dâvûd,

“Sünen”, İbn Mâce, “Sünen”) bulunmaktadır. Diğer bir kısmı ise, şu hadîs kitaplarında yer almaktadır: İbn Hibban, “*Sahîhu İbn Hibban*”, Ahmed b. Hanbel, “*Müsned*”, el-Heysemî, “*Mevâridü’z-Zam’ân*”, Deylemî, “*Kitâbu Firdevsî’l-Ahbâr*”, esSuyûtî, “*Cami’uSağîr*”, esSuyûtî, “*el-Leâli’l-Masnû’a*”, el-Münâvî, “*Feyzü’l-Kadîr*” ve “*Kunûzu’l Hakâik*”, Aliyyü’l-Karî, “*el-Esrâru’l-Merfû’a fî’l-Ahbârî’l-Mevzûa*”, el-Aclûnî, “*Keşfü’l-Hafâ*.”

Daha önce de zikrettiğimiz gibi, müellif eserinde muhaddîslerin zayıf veya mevzu olarak tesbit ettikleri, ancak mutasavvıflar tarafından genel kabul gören hadîsi şerifleri de kullanmıştır. Eserde geçen hadîs-i şerîfler aşağıya şu şekilde sıralanmıştır:

“Sırrını kim saklar ise, işine sahip olur.”¹⁰⁷

“Namaz ancak kalp ve aklın huzuru ile tamam olur.”¹⁰⁸ “Uyku, ölümün kardeşidir.”¹⁰⁹ “Çalışınız, mamafih herkes her ne için halk olundu ise, o kendisine müyesser olur.”¹¹⁰ “İnsanlar dünyada uyur, öldükleri vakit uyanırlar.”¹¹¹ “Biz seni hakkıyla bilemedik.”¹¹² “Yeryüzündekilere merhamet ediniz ki, gökyüzündekiler de size merhamet etsinler.”¹¹³ “Mü’min olan kimse, bir akrep deliğinden iki kere ısırılmaz.”¹¹⁴ “Deveni güzelce bağla, sonra Allah’a tevekkül et.”¹¹⁵ “Çalışan Allah Teâlâ’nın sevgili kuludur.”¹¹⁶ “Mahlûkat, Allah Teâlâ’nın ıyalidir.”¹¹⁷ “İyi ve sâlih olan mal, sâlih insan için ne güzeldir.”¹¹⁸

107 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 124; Hadîsin sıhhati hakkında bakınız: Suyûtî, *el-Leâli’l-Masnû’a*, II, 81.

108 a.g.e., I, 216; Kaynağına ulaşamadım. Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’dDîn*, IIV, Mısır, ts., I, 120’de geçmektedir.

109 a.g.e., I, 225; Celâluddin b. Ebîbekr esSuyûtî, *Cami’uSağîr fî Ehâdisi’lBeşîri’nNezîr*, Beyrut, ts., II, 557.

110 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 259; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, III, Basım yeri yok, 1395, Mukaddime, 10.

111 a.g.e., I, 337; Hadîsin sıhhati hakkında bakınız: Aclûnî, a.g.e., II, 312; Aclûnî, Bu sözün Hz. Ali’ye ait olduğunu belirtir.

112 a.g.e., II, 10; Kaynağına ulaşamadım.

113 a.g.e., II, 43; Benzeri Hadîs için bakınız: Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, I, 156.

114 a.g.e., II, 7980; Buhârî, Ebeb, 83; Müslim, Zühed, 63; İbn Mâce, Fiten, 13; Ebû Muhammed Abdullâh ed-Dârimî, *es-Sünen*, ts, Rikâk, 65; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-VI, Beyrut 1313, II, 115.

115 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, II, 83; Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, I, 77.

116 a.g.e., II, 83; Kaynağına ulaşamadım.

117 a.g.e., II, 90; Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, II, 251.

118 a.g.e., II, 116; Muhammed b. Hibban et-Temimî, *Sahîhu İbn Hibban*, I-XVIII, Beyrut 1414/1993, VIII, 6; Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mevâridü’z-Zam’ân*, Beyrut ts., s.268.

“Fakirlik, övünç vesilemdir.”¹¹⁹ “Kendisinden istişare talep olunan kimse, emin ittihaz olunmuştur.”¹²⁰ “Allah Teâlâ’nın nuru ile eşyanın hakikatini bildim.”¹²¹ “Dünya, bir saat, bir andan ibarettir.”¹²² “Ya Rabbî, bize, Hakk’ı Hak olarak göster ve ona ittiba ile bizi rızıklandır. Batılı batıl olarak göster ve ondan uzaklaştırarak bizi rızıklandır. Ey Allahım bize eşyanın hakikatini göster.”¹²³ “Bir kimse, sarımsak, soğan ve pırasa yediyse mescide gelsesin.”¹²⁴ “Kişi, lisanının altındadır.”¹²⁵ “Bir saat adalet, altmış senelik ibâdetten daha hayırlıdır.”¹²⁶

“Mü’min, mü’minin aynasıdır.”¹²⁷ “Küçük cihaddan büyük cihada dönüyoruz.”¹²⁸ “Önce selâm veriniz, sonra konuşunuz.”¹²⁹ “İnsanlar, amel ve fiilleriyle cezalanırlar. Hayır ise, hayır ile mükâfâtlanır, şer ise, şerre giriftar olarak cezalanırlar.”¹³⁰ “İnsanlara akıllarının anlayabileceği şekilde söz söyleyiniz.”¹³¹ “Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz. Nasıl ölürseniz kıyamet gününde öyle haşr olunursunuz.”¹³² “Ashâbı kirâmdan Sa’d kıskançtır. Ben Sa’d’dan daha kıskancım. Allah Teâlâ hazretleri de benden daha kıskançtır. Gayretinden zahir ve bâtın bütün fuhşiyâtı men etti.”¹³³

“Saadet o kimseye ki, beni gördü ve bana iman etti veya beni göreni gördü ve bana iman etti. Müjdeler olsun cennet onlar içindir.”¹³⁴ “Ben Allah Teâlâ’nın nuruyum ve mü’minler benim nurumdur.”¹³⁵ “Kullar için hiçbir gün yoktur ki, kullar sabaha çıksınlar da iki melek inmesin.

119 a.g.e., II, 117; IV, 137; Hadisin sıhhati hakkında bakınız: Aclûnî, a.g.e., II, 87.

120 a.g.e., II, 140; Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, II, 551.

121 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, II, 177; Kaynağına ulaşamadım.

122 a.g.e., II, 187; Kâvukcî, a.g.e., s.36. Bu eser mevzûât kitaplarındandır.

123 a.g.e., II, 213; IV, 229. Kaynağına ulaşamadım.

124 a.g.e., II, 233; Müslim, *Mesâcid*, 73.

125 a.g.e., II, 242.

126 a.g.e., II, 258; Hadisin sıhhati hakkında bakınız: Aclûnî, a.g.e., II, 57, Deylemî, Ebu Hureyre’den rivâyet etmiştir.

127 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, II, 266; Ebû Davûd, Sünen, Edeb, 57; Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, II, 548.

128 a.g.e., II, 286; Suyûtî, a.g.e., II, 380; Hadis’in sıhhati hakkında bakınız: Aclûnî, a.g.e., I, 424425.

129 a.g.e., III, 20; Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, II, 297.

130 a.g.e., III, 121; Kaynağına ulaşamadım.

131 a.g.e., III, 130; VI, 281; Fîrûzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s.38, *Şerhu Nehcü’l-Belâğ*, IV, 267’den naklen.

132 a.g.e., III, 133; Benzeri Hadis için bakınız: Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, I, 156.

133 a.g.e., III, 163; Müslim, *Liân*, 16.

134 a.g.e., III, 236; Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, II, 326.

135 a.g.e., III, 244; VI, 118; Hadisin sıhhati hakkında bakınız: Aclûnî, a.g.e., I, 265266.

İkisinden biri dua edip der ki, infak edip tasaddukta bulunana nimetler ver. Diğeri ise, İlâhî, cimri olanlara telef ve ziyan ver, der.”¹³⁶ “Her kimin ki, iki günü bir olur. Yani, bir günü geçen gününden daha hayırlı olmaz ise, o kimse ziyandadır. Eğer bir günü geçmiş gününden daha şerli ise o kimse melundur.”¹³⁷

“Kanaat tükenmez bir hazinedir.”¹³⁸ “İlim ile mal bütün ayıpları örter. Fakirlik ile cehalet bütün ayıpları ortaya çıkarır.”¹³⁹ “Senin her hangi bir şeye olan sevgin seni kör ve sağır eder.”¹⁴⁰ “Allah Teâlâ şöyle buyurur: Ben arz ve semaya sığmam lakin mü'min ve muttakî kulunun kalbine sığarım.”¹⁴¹ “Rahmetim gazabımı geçti.”¹⁴²

Müellif “Nükebâ”dan bahsederken “Kalpleri Hz. Âdemin kalbi gibi olan üç yüz kişi vardır.” Hadîs-i şerîfini zikrederek bu zâtî şerîflerin insanların ihtiyaçlarını yerine getirmeye memur olduklarından bahseder.¹⁴³ Bunun benzeri bir hadîs-i şerîfte yine Allah Resulü buyururlar ki, “Bu ümmet içerisinde kırk kişi Hz. İbrahim ahlâkı üzere, yedi kişi Hz. Mûsâ ahlâkı üzere, üç kişi Hz. İsa ahlâkı üzere ve bir kişi de Hz. Muhammed (s.a.v) ahlâkı üzeredir.”¹⁴⁴

136 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevi*, IV, 82; Buhârî, Zekat, 27; Müslim, Zekat, 57; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 197.

137 a.g.e., IV, 117; Hadîsin sıhhati hakkında bakınız: Aclûnî, a.g.e., II, 233, Hadîs No: 2406; Aliyyü'l-Karî, *Mevzûat*, s.76.

138 a.g.e., IV, 123; Abdurrauf elMünâvî, *Kumûzu'l-Hakâik*, “*Cami'ü's-Sağır fî Ehâdisi'l-Beşîri'n Nezîr*” kenarında, II, 36. Bu eser zayıf ve uydurma hadisleri ihtiva eder. (Muhammed b. Cafer elKettânî, *erRisâletü'l-Mustatrafe*, İstanbul 1986, s.184; elKettânî, *erRisâletü'l-Mustatrafe Hadîs Literatürü*, haz. Yûsuf Özbek, İstanbul 1994, s.387.) Benzeri bir hadîs için bakınız: Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağır*, II, 385.

139 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevi*, IV, 134135, Kaynağına ulaşamadım.

140 a.g.e., V, 14; Ebû Davûd, Edeb, 116; İbn Hanbel, a.g.e., V, 194.

141 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevi*, V, 17; VI, 129; Hadîsin sıhhati hakkında bakınız: Aclûnî, a.g.e., II, 195; Aclûnî, bu konu ile ilgili olarak şu bilgileri vermektedir: “Bu hadîsin tahririnde “aslım görmedim” der. İbn Teymiyye, o israiliyyât içerisinde mezkurdur. Rasulullah'tan (s.a.v) rivâyet edildiğine dair bilinen bir isnad yoktur”; İbn Arabî'ye göre kalpten maksat ârif-i billâh olan insân-ı kâmil'in kalbidir. Ârif olmayanların kalplerine kalp denilmesi mecazendir, hakikaten değildir. Bkz. Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 2.

142 a.g.e., V, 25; VI, 288; Buhârî, Tevhid, 15; Müslim, Tevbe, 14; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 242; Suyûtî, a.g.e., I, 112.

143 a.g.e., V, 70; Benzeri Hadîs ve sıhhati hakkında bakınız: Aliyyü'l-Karî, *el-Esnârü'l-Merfû'a fî'l-Ah-bârî'l-Mevzûa*, Beyrut 1971, s.76vd; Muhammed Hamidullah şöyle der: “Abdâl ve evtâd gibi tasavvuf dereceleri İbn Sa'd gibi en eski müelliflerde okuduğumuza göre bizzat Hz. Peygamber'e dayanan sıhate sahiptirler. Suyûtî'nin bir eseri kutup, abdâl ve evtâd ile alakalı Hz. Peygamberin bütün hadislerini toplamıştır.” (M. Hamidullah, *İslâma Giriş*, çev. Kemâl Kuşçu, 4.bs., İstanbul 1976, s.124).

144 Benzeri hadîs için bakınız: Hakim-i Tirmizî, *Nevâdirü'l-Usûl*, s.69-70.

“İnsan vücûdunda bir et parçası vardır ki, o iyi olur ise, beden de iyi olur. Eğer o fenâlaşır ise, beden de fenâlaşır. Dikkat ediniz o parça kalptir.”¹⁴⁵ “İlim ikidir. Biri kalbe bağlı olanıdır ki, faydalı ilim budur. Diğeri lisana ait olanıdır ki, Allah Teâlâ’nın insanlar üzerine olan hüccetidir.”¹⁴⁶ “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve bilinmek için mahlûkatı yarattım.”¹⁴⁷ “Hikmet mü’minin yitik malıdır.”¹⁴⁸ “Perhiz, her devânın başıdır.”¹⁴⁹ “Kadınlar ile istişare edin ve ondan sonra onların görüşlerine muhalefet edin.”¹⁵⁰ Âbidin Paşa, burada şu açıklamayı yapmaktadır: “Tasavvuf ehli, kadınlar hakkında varid olan bu hadîsin nefisler için söylendiğini beyan ederler. Zira nefis dahi müennes isim olup, bilhassa nefsi emmâre muhalefete şayan görünür.”¹⁵¹

“Cemaat, rahmettir.”¹⁵² “Mü’min olan zatın firâsetinden sakınınız. Çünkü mü’min Allah’ın nuru ile bakar. Firâset sahibi olanlar kalplerin müfettişleridir. Kalplerinize girerler ve sırlarınıza muttali olurlar. Her ne vakit onlar ile bir mahalde oturur iseniz, sıdk ile oturunuz.”¹⁵³ Allah Rasulü (s.a.v) “*O her gün bir iştedir.*” (Rahmân, 55/29) âyet-i kerîmesini okuduğunda, Cenâbı Hakk’ın işlediği ne gibi bir şeydir diye sual olunmuş ve Peygamber Efendimiz de şöyle buyurmuşlardır: “Kullarının günahını mağfîret etmek, gam ve kederlerini sevince tebdîl etmek ve bir kavmi yüceltmek, diğerlerini tenzîl kılmak ilâhî işlerdendir.”¹⁵⁴

“Bir kimse Allah’ın olur, yani, tamamıyla Cenâbı Hakk’a itaatkâr bulunursa Allah Teâlâ da onun için olur”¹⁵⁵ Hadîsi kutsî’de “Hiçbir amel,

145 Âbidin Paşa, a.g.e., V, 88; Buhârî, İman, 39; İbn Mace, Fiten, 14; Ebû Duvûd, Buyu’, 1.

146 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, V, 92; Hadîsin sıhhati hakkında bakınız: Aclûnî, a.g.e., II, 3.

147 a.g.e., V, 104; Hadîsin sıhhati hakkında bakınız: Aclûnî, a.g.e., II, 132; Aclûnî, şu bilgileri vermektedir: “İbn Teymiyye, bu Peygamberimizin (s.a.v) sözlerinden değildir. Bu hadîs için ne zayıf ne de sahih bir sened bilinmektedir. Zerkeşî, İbn Hacer ve Suyûtî’nin görüşleri de aynıdır.”

148 a.g.e., V, 115; Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, II, 402.

149 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, V, 123; Zerkeşî, bu hadîsin aslı yoktur. O tabiplerden bazılarının sözlerindendir” demiştir. (Fürûzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s.30, *Sefinetu’Bi-hâr*, I, 34’dan naklen; Bu eser Mesnevî’nin 745 beytinde işaret edilen 661 hadîs-i şerîfin kaynaklarını tesbit etmiş ve hadîsleri alfabetik olarak sıralamıştır. Orhan Bilgin, “Bediüzzaman Fürûzanfer”, *DİA*, V, 327-328.)

150 Hadîsin sıhhati hakkında bakınız: Aliyyü’l-Karî, *Mevzûat*, s.49.

151 Âbidin Paşa, a.g.e., V, 142; Hadîsin sıhhati hakkında bakınız: Aliyyü’l-Karî, *Mevzûat*, s.49.

152 a.g.e., V, 165; Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, I, 220.

153 a.g.e., V, 170; II, 267268; Hadîs’in ilk iki cümlesi: Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen: el-Câmiu’s-Sahîh*, IV, Beyrut 1408, Tefsir, 16; Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, I, 16.

154 a.g.e., V, 187; İbn Mâce, Mukaddime, 13.

155 a.g.e., V, 204; Fürûzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s.19, *Keşfu’l-Esrâr*, s.371, 562’den naklen.

kulumu bana, farz kıldığım amellerin yaklaştırdığı derecede sevimli bir şekilde yaklaştırmamıştır. Kulum bana devamlı olarak nafîle ibâdetlerle de yaklaşmaya devam eder. Bu gayretinin neticesi olarak ben onu severim. Onu sevdiğim zaman da işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum.”¹⁵⁶

“Allah Teâlâ'nın kudreti cemaat üzerinedir.”¹⁵⁷ “Hediyeleşiniz ve birbirinizi seviniz.”¹⁵⁸ “İlâhî, sen affedicisin, affetmeyi seversin, bizim kusurumuzu da affet.”¹⁵⁹ “Allah Teâlâ, kendi kadrini bilen ve haddini tecavüz etmeyen insana merhamet etsin.”¹⁶⁰ “Allah Teâlâ'nın öyle kulları vardır ki, onların kalpleri güneşten daha nuranî ve filleri peygamberlerin fili gibidir. Onlar Allah nezdinde şehitler menzilesindedirler.”¹⁶¹ “İlahî, kudretine karşı hayretimizi artır.”¹⁶² “Şakî olan kimse annesinin karnında şakî ve saîd olan annesinin karnında saîddir.”¹⁶³ “İlmi bâtın esrârî ilâhîyeden bir sır ve rabbânî hikmetlerden bir hikmettir ki, Hak Teâlâ, istediği kullarının gönüllerine ilka buyurur.”¹⁶⁴

“Ashâbım yıldızlar gibidir. Ey ümmetim, onlardan hangisine iktida ederseniz, hidâyet yolunu bulmuş olursunuz.”¹⁶⁵ “Kıyamet gününde cehennem ateşi der ki, ey mü'min, kalk ve iktifa et. Zira senin nurun benim narımı söndürür.”¹⁶⁶

Peygamberimiz (s.a.v)'in gündüz tutmuş olduğu orucu geceleyin de devam ettirdiğini gören ashap da aynı şekilde oruç tutmağa başlamışlar. Peygamberimiz, “Siz benim gibi yapmayınız, zira ben Rabbimin nezdinde gecelerim, beni yedirir ve içirir” buyurmuşlardır.¹⁶⁷ “Ben ilmin şehriyim

156 a.g.e., V, 209; Buhârî, Rikak, 38; İbn Mâce, Fiten, 16.

157 a.g.e., V, 211; Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, II, 589.

158 a.g.e., V, 230; Bazı farklılıklarla: Tirmizî, Velâ, 6; Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, I-VI, Mısır 1356/1937, III, 271.

159 a.g.e., VI, 16; Şûruveyh b. Şehredâr Deylemî, *Kitâbu Firdevsî'l-Ahbâr*, I-V, Beyrut 1407/1986, II, 536, (Hadis No:1805)

160 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevi*, VI, 43; Kaynağına ulaşamadım.

161 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevi*, VI, 118; İbn Hanbel, a.g.e., V, 341.

162 a.g.e., VI, 130; Kaynağına ulaşamadım.

163 a.g.e., VI, 142; Buhârî, Kader, 1; Müslim, Kader, 4; Tirmizî, Kader, 4.

164 a.g.e., VI, 202; Deylemî, a.g.e., III, 97, (Hadis No: 4018.)

165 a.g.e., VI, 210; Hadisin sıhhati hakkında bakınız: Aclûnî, a.g.e., I, 132; Münâvî, a.g.e., I, 31.

166 a.g.e., VI, 231; Suyûtî, a.g.e., I, 201; Aclûnî, a.g.e., I, 313; Aclûnî, Taberânî'nin “Kebîr”inde ve Tirmizî'nin “*Nevâdiru'l-Usûl*”ünde bu hadis-i şerîfi zikrettiklerini söyler.

167 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevi*, VI, 248; Buhârî, Savm, 48, 50; İbn Hanbel, a.g.e., II, 21.

ve Ali o ilim şehrinin kapısıdır.”¹⁶⁸ “Kim ki, yalnız Hakk’ın rızâsı için sevdi ve verdi ve layık olmayan keyfiyetleri Allah rızâsı için terk eyledi ise, gerçekten imanı kemâl bulmuştur.”¹⁶⁹ “Benim Hak Teâlâ ile öyle bir vaktim vardır ki, o vakit içine ne bir meleki mukarreb ve ne de nebiyyi mürsel sığar.”¹⁷⁰ “Her şey için Allah Teâlâ indinde muayyen bir zaman vardır.”¹⁷¹

Âbidin Paşa, mutasavvıfların hadîs kabul ettikleri bazı hadîs-i şerîfleri, hadîs ismi altında zikretmez. Misal olarak şunlar gösterilebilir. “Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanınız.” ve “Ölmeden önce ölünüz.”¹⁷²

Âbidin Paşa’nın Tasavvufî Düşünceleri

Âbidin Paşa’nın tasavvufî düşüncelerini verirken bütün eserlerini gözden geçirdik. Müellif belki de en önemli eserinin bir şerh olması dolayısıyla tasavvufî konuları sistematik bir şekilde işleyememiştir. Bu durum da bizim onun görüşlerini sistematik bir bütünlük içerisinde sunmamızı zorlaştırmış bulunuyor. Yine de yukarıda zikrettiğimiz konularla ilgili olarak, değişik yerlerde çeşitli vesilelerle yapmış olduğu değerlendirmeler, müstakil bir başlık altında toplayabileceğimiz önemli bilgiler içermektedir. Bu kısa hatırlatmadan sonra müellifin tasavvufî görüşlerine geçebiliriz.

Sâlik

Sâlik, maddî-manevî bir tarîka giden,¹⁷³ yüce tarîkatlardan birine mensup olan mürid demektir.¹⁷⁴ Tarîkata girmek isteyen tâlib, orta derecelere ulaşana sâlik, yüksek mertebelere ulaşana ise, vâsıl denir.¹⁷⁵ Sâlik makamlarda ilmiyle değil, haliyle ilerleyen kimsedir.¹⁷⁶ Keşif mertebesine

168 a.g.e., VI, 259; Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, I, 161

169 a.g.e., VI, 279; Tirmizî, *Kıyâme*, 60; Ebû Dâvûd, *Sünne*, 15.

170 a.g.e., VI, 353354; Sıhhati hakkında bakınız: Aclûnî, a.g.e., II, 173174, Aclûnî, “Bu hadîsi *Kuşeyri*, *Risâle*’sinde zikretmiştir” demektedir; Yıldırım, a.g.e., s.7980.

171 Buhârî, Cenâiz, 32, Müslim, Cenâiz, 11; Ebû Davûd, Cenâiz, 24; Nesâî, Cenâiz, 22; İbn Mâce, Cenâiz, 53.

172 a.g.e., V, 41.

173 İbn Manzûr, a.g.e., X, 442; Hüseyin b. Muhammed Rağîb el-İsfahanî, *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, İstanbul 1986, s.349; Hasan eş-Şarkavî, *Mu’cemu Elfâzi’s-Sûfiyye*, Kahire 1987, s.171.

174 Kadri, a.g.e., III, 412; Hançerlioğlu, a.g.e., IV, 205; Hasan Akay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, 2.bs., İstanbul 1995, s.409; M. Kemâl Atik, “Sâlik”, *İslâmî Kavramlar*, Ankara 1997, s.622.

175 Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s.111.

176 İbn Arabî, *Mu’cemu Istilâhâtı’s-Sûfiyye*, s.64.

ulaşmadan önce riyâzet ve mücâhede ile meşgul olana mürîd, riyâzet ve mücâdele ile meşgul olmadan evvel keşf derecesine ulaşana ise, murâd denir.¹⁷⁷ Mürîd Hakk'ı irâde eden, murâd ise Hak tarafından irâde edilen sâliktir.¹⁷⁸ Mürîd, tasavvuf yoluna henüz giren mübtedîdir. Murâd ise, bu yolda işin sonuna varan müntehîdir.¹⁷⁹ Mürîd, kendi irâdesinden sıyrılmış olan kimseye denir.¹⁸⁰

Âbidin Paşa'ya göre sâlik özetle şu hususlara dikkat etmelidir: Bildiği ile amel etmek, her hususta orta yolu seçmek, ilahî irâdeden ayrılmamak, şüpheli şeyleri terk etmek, her şeyde “ölmeden önce ölüünüz” düsturuna göre hareket etmek, az yemek, az konuşmak, az uyumak, gece ibâdetine devam etmek, mürşid-i kâmilin değer ve kıymetini bilmek, dünyanın zâhirî süslerine aldanmamak, kötü arkadaşlardan uzak durmak, yapacağı işin neticesini önceden düşünmek, sâlih insanlarla beraber olmak ve onların halleriyle hallenmeye çalışmak. Âbidin Paşa'nın sâliklere tavsiyeleri arasında şunlar da zikredilebilir: Akıl, mevki ve iktidara itimat edilmemesi, aşırı beşerî hevâ ve heveslerden uzak durulması, kötü arkadaşlardan kaçınılması, münâcât ve niyazı itiyat edinip, Allah Teâlâ'nın tevbeleri kabul edici olduğunun şuurunda olarak günahların affı için göz yaşı döküp istiğfar edilmesi. Hülâsa, “Vusûlsüzlüğümüz usûlsüzlüğümüzündür” sözünden ders alınacak olursa, sâliklerin yükümlülüklerini yerine getirmeden önce vazifelerinin neler olduğu ve nasıl ifa edileceğini, tasavvuf ve tarikat sahasında kaleme alınmış eserlerden öğrenip ona göre hareket etmeleri gereği ortaya çıkar. Bu kendileri için olduğu kadar içerisinde yaşadıkları toplum için de yararlı olacaktır.¹⁸¹

Müellifin özenle üstünde durduğu bir başka konu da sâliklerin manevî sırlarını saklamaları gereksiz yere özellikle de nâ ehil kişilere açmamaları hususudur. Çünkü bu durum konuyu istismar etmek isteyenlerin işine yarar. Anlayışı kıt kişilerin itikadına zarar verir. Şayet açıklamak

177 Kelâbâzî Ebûbekir Muhammed, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli'l-Tasavvuf*, tah. Mahmud en-Nevâvî, 2. bs., Kahire 1400/1980, s.167; a. mlf., a.g.e., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, 2.bs., İstanbul 1992, s.200.

178 Kelâbâzî, a.g.e., çev. Uludağ, s.200.

179 Abdülkâdir Geylânî, *el-Gunye li-Tâlibi Tariki'l-Hak*, Mısır, ts., II, 177; a.mlf., *Hakkı Arayanların Kitabı*, çev. Abdülkâdir Akçiçek, İstanbul 1991, s.1049.

180 İbn Arabî, *Mu'cemu Istilâhâtî's-Sûfiyye*, s.64, (Mukaddemât içerisinde); Cürçânî, a.g.e., s.208; Sâlik-Mürîd ile ilgili olarak daha fazla bilgi için bakınız: Kelâbâzî, a.g.e., s.166-168; (Trc., s.200-202).

181 İsa Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, Vefa Yay., İstanbul 2007, 92.

gerekiyorsa ehil kişilere özellikle de mürşidine açması gerekir.¹⁸² Tohum, toprak içinde gizli kaldığından mahsul verir. Eğer kemale vasıl olmadan evvel çıkarılırsa, çürür ve yok olur. Sırların ifşası da tohumu yerden vakitsiz çıkarıp çürümesine sebebiyet vermek gibidir.¹⁸³

Manevî sırları ifşâ etmeme konusunda Alvarlı Muhammed Lütfî Efendi (d.1285/1868-v.12 Mart 1956)¹⁸⁴ çok durmuştur. Bu konudaki görüşlerini nazma şöyle dökmüştür:

Tasavvuf sâf-ı dilden Hazret-i Allah'a dönmektir

Tasavvuf ıstılâhâtı ile sanma öğünmektir

Tasavvuf emr-i billâh ile dâim olmak elbettir

Yalnız sanma elfâz-ı ibârât beğenmektir

Tasavvuf hasbeten-lillâh bulursa ehlini söyler

Nukûşâtı makalâtı makâmat mı güvenmektir

Doğar hayf-i Hudâ'dan ilm-i hikmet kalb-i âgâhe

Gönülde inzivâ eyler mehabbete dökünmektir

Ona göre bu yolda mânevî sırları gizlemek, bilmiyor görünmek farz derecesinde mühimdir:

Bu yolda ketm-i esrâr eylemek ağyârdan farzdır

Cehâlet perdesine zâhiren vallah bürünmektir

Nâmus, şeref, haysiyyet gibi kutsal değerler nasıl korunuyorsa, el üstünde tutuluyorsa, tasavvufî sırlar da özenle korunmalı ehil olmayan kişilere açılmamalıdır. Müellife göre bu bir tür zulümdür. Özellikle de tasavvufun metafizik konuları halktan özenle gizlenmelidir:

Tasavvuf sırrını nâ-ehline neşreyleyen zâlim

Verip nâmûsunu ağyâr eline kâre dönmektir

Tasavvuf nüshaları var yine erbâbına mahsûs

Haramdır mübtedîlere haram ile sürünmektir

Nasıl ki çocuklar evlilik hallerinden anlamazsa, henüz kalb aynasında mânevî hakikatlar belirmemiş mübtedîler de tasavvufun inceliklerini

182 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 124.

183 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 125.

184 Bkz., Birol Yıldırım, *Avırlı Muhammed Lutfî Hayatı ve Hulasatı'l-Hakâyık Adlı Eserindeki Ahlâki Unsurlar*, Ertual Yay., Erzurum 2016, 27-28; Muhammed Lutfî Efendi, *Hulâsâtü'l-Hakâyık ve Mektubât-ı Muhammed Lutfî*, İst., 1974, 130-131.

anlayamazlar, bu tür insanlara sır vermek, gerçekte hırsızken doğru görünmek gibi bir sahtekarlıktır, hayâsızlıktır:

*Sabîlere tezevvüc lezzetin söyleyen ahmaklar
Hakîkatte olup sârik zâhir sâdık görünmektir
Görünmezden mukaddem mihr-i ma'nâ kalb-i tâlibde
Güneşten bahsi kılmaklık hayâsızlardan olmaktır*

Mutasavvıf ne zaman neyi ne kadar konuşabileceğini iyi bilmelidir ve mütevâzi olmalıdır:

*Nice yüz bin makâmâtı terakkî eylese âşık
Tasavvuf neşrine me'mur olur mu bunu bilmektir
Bu dînin a'zam-ı şartı kıyâs-ı nefis ü insâfdır
Yerinde sâmit u sâbr bu babda râhı almaktır
Mutasavvuf mütevâzi olur kor yerlere yüzler
Dayanıp Lutfî Mevlâ'ya iman ile sevinmektir*¹⁸⁵

Veli

Dost, yâr, sevgili ve ermiş,¹⁸⁶ pek yakın olmak, arkası sıra gelmek, tâkip etmek¹⁸⁷ mânalarına gelen velî kelimesinin çoğulu evliyâdır. Velî, Allah Teâlâ'nın isimlerinden birisidir. Mü'min için Allah'ın velîsi denir. Allah Teâlâ için ise, mü'minlerin velîsi ve mevlâsı ifadesi kullanılır.¹⁸⁸ Evliyâ, hayatını riyâzât ve mücâhedelerle ibâdet ve taata sarfederek kendisinden gayptan haber verme, halleri keşfetme gibi harikalar zuhura gelen insanlar için kullanılan bir tabirdir.¹⁸⁹ Robert L. Cohn, aslı Arapça olan velî kelimesinin İngilizce'ye genelde "Saint" şeklinde çevrildiğini ve bunun da Kur'ân-ı Kerîm'de, takvâ sahibi olan Allah dostlarını ifade etmek için kullanıldığını dikkat çeker.¹⁹⁰

185 Yıldırım, *Avlarlı Muhammed Lutfî Hayatı ve Hulasatu'l-Hakayik Adlı Eserindeki Ahlâkî Unsurlar*, 27-28; Muhammed Lutfî Efendi, *Hulâsâtü'l-Hakâyik ve Mektubât-ı Muhammed Lutfî*, 130-131.

186 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.566; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.554; Akay, a.g.e., s.126; Celal Kirca, "Evliyâ", *İslâmî Kavramlar*, s.230.

187 Kadri, a.g.e., IV, 644; Âsım Efendi, a.g.e., IV, 1223.

188 İsfahanî, a.g.e., s.837; İbn Manzûr, a.g.e., XV, 406-407; Velînin anlamı için bakınız: Ebu'lAlâ Afîfî, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, İstanbul 1998, s.102-103; Gündoğdu, a.g.t., s.1vd.

189 Pakalın, a.g.e., I, 573.

190 Robert L. Cohn, "Sainthood" (Evliyâ), *The Encyclopedia of Religion*, XIII, pp.1-6.

Âbidin Paşa velâyet konusunda şunları ifade etmektedir: Allah dostları üç sebepten dolayı Allah Teâlâ'nın gölgesine teşbih olunabilir: Birisi, insan sıcakta bir gölgeliğe varınca, cismen harareten selamet bulduğu gibi, bir veliyyullah'a da ilticâ edince birçok ıstıraptan selamet bulması; diğeri, bir yerde gölge görününce güneşe ve aydınlığa delil olup, Allah dostunun da Hudâ'nın nuruna delil olması; sonuncusu ise, gölge her yönü ile güneşe tabidir, Allah dostları da her zaman onun emirlerine tabi olmuşlardır.¹⁹¹

Evliyâullâh ve âriflerin gönülleri ilâhî muhabbet ve tam teslimiyet ile doludur. Onların kalplerinde gazap, kin ve haset gibi kötü hasletlerden hiçbirisi bulunmaz.¹⁹² Enbiyâ ve Allah dostları, bu dünyada gördükleri eziyet ve zulümden şikâyet yerine şükür ederler. Zira bilirler ki, hikmet icabı, mihnet ve meşakkate giriftar olduktan sonra emn u emâna layık olurlar. Çektikleri mihnet ve meşakkati ar değil, şan ve iftihar vesilesi bilirler.¹⁹³ Kâmil mü'minin sinesi ise, âyine-i Hak olduğundan mü'mini kâmil de akıl ve kalbimize doğan fikirleri bileceği hasebiyle, evliyâullâhın ve herkesin hakkında sû-i zan etmek herhalde ziyan ve hüsrân getirir.¹⁹⁴ Allah Teâlâ'nın nuru ile bakan bazı kâmiller insanın âlemi ukbâya gitmeden önce, saîd veya şakî olduğunu bile bilirler. Onlar için her şey ayandır.¹⁹⁵ Âbidin Paşa, *Mesnevî*'nin 3661. beytinin şerhinde Bakara sûresinin ilk âyetini tefsir ederken hurûfî mukattaa hakkında pek mühim bir tespitte bulunur. Ona göre eğer Kur'ânı azîmü'ş-şânda mevcut olan hurûfî mukattaa'nın mânasını herkese bildirmek iktiza etse idi, Cenâbı Hak sarîh ibarelerle onların mânasını izhâr buyururlardı. Eğer mânaları hiçbir insan tarafından bilinmemek gerekse idi o halde âyetlerin nüzuilleri icap etmezdi. Binaenaleyh hurûfî aliyeyi mukattaa herkesin anlayacağı yolda dile ve kaleme gelmez. Fakat yüce mânaları Peygamber Efendimizle, manen terakki etmiş Allah dostları için kendi derecelerine göre ve rûhânî bir suretle malumdur.¹⁹⁶ Müellife göre akıldan zirve olan Allah dostlarının sohbetlerinden istifade edilmelidir. Onların bir anlık sohbetinden himmetinden elde edilecek bir değeri kişi belki de kendi başına aylarca yıllarca elde edemez.¹⁹⁷

191 a.g.e., I, 234235.

192 a.g.e., III, 215.

193 a.g.e., V, 225.

194 a.g.e., V, 219.

195 a.g.e., VI, 145146.

196 a.g.e., VI, 194.

197 Son cümle "*Men talebe ve cedde vecede*" sözünün manasıdır. Sultan Veled, *Maarif*, çev. Meliha Anbarcıoğlu, İstanbul 1993, s.352-353.

Ârif

Ârif, bilen, vâkıf, âşinâ, tanıyan, anlayışlı, kavrayış mükemmel, irfân ve ma'rifet sahibi anlamlarına gelir. Allah Teâlâ'nın kendi zatını, sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini müşâhede ettirdiği kimselere denir.¹⁹⁸ Âlim gibi bilen mânasına gelirse de ondan farklıdır. Âlim, ilmi, bir tahsil ve çalışma sonucu elde eder. Ârif ise irfâna, ilham ve hâl ile ulaşır. Çoğulu ise, ârifûn/urefâ'dır.¹⁹⁹ Bir başka deyişle ârif, tekellüfsüz, düşünmeye hacet kalmaksızın gördüğünü bilen ve anlayan, zevkî ve vicdanî irfân sahibine derler.²⁰⁰ Tasavvufta ârif, ma'rifet ehline verilen isimdir. Ma'rifet eşyanın hakikatleri ind-i ilâhîde nasıl ise, öylece keşfen bilinmesi ya da amel, takvâ ve sülûkten hâsıl olan bir ilimdir.²⁰¹

Müellif, Ney ile ârif (insân-ı kâmil) arasındaki benzerlikleri dokuz madde halinde sıralamaktadır: Zikredilen beyitte ârifin ney'e teşbih olunmasında birçok münasebet bulunur. Birkaçını zikrelelim; evvela Ney kamışlıkta olup, kesilmemiş iken daima neşvünemâ halinde ve hayat sahibi idi. Kesildikten sonra kurudu. Ârifin rûhu dahi, rûhlar âleminde nihâyetsiz manevî lezzetlere nail olmuş iken gaddar ve haşin olan dünyaya gelince temiz su kaynağı gibi olan rûhlar âleminde mahrum kaldı ve susuz kalmış gibi kurudu. İkinci olarak; neyden âşıkâne sedalar çıkar, ârif olan insandan dahi âşıkâne ve ârifâne sözler zuhur eder. Üçüncü olarak; neyin sedası işitenin aşkını artırır. Ârifin dahi hikmet alâmeti olan sözleri işitenin aşkını artırır ve kalplerini beşerî elemlerden azat eder. Dördüncü olarak neyin avaz ve sedasından çoğunlukla bir hikâye, bir aşk macerası hissedilir. Ârifin sözünden dahi çoğu vakitlerde hakikî âşıkların yüce halleri ve lâhût âleminin yüce sıraları işitilir. Beşinci olarak; neyin hüneri zahir cisminde değil derunundadır. Ârifin dahi kemâlâtı bâtınîdir. Altıncı olarak; neyin kameti doğrudur. Ârifin dahi hali doğru ve ahlâkî kerîmdir. Yedinci olarak; ney kamışlıktan kesilip ayrıldı, gariptir. Rûhlar âleminde ayrılan ârif de

198 İsfahanî, a.g.e., s.496; İbn Manzûr, a.g.e., IX, 236; Âsım Efendi, a.g.e., III, 676; Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, s.29; Camî, a.g.e., s.27; Reynold Alleyne Nicholson, *The Mystics of Islam*, London 1970, p.79; a.mlf., *İslâm Sûfîleri*, çev. Mehmet Dağ ve Diğerleri, Ankara 1978, s.67; Kuyumcu, a.g.m., s.40; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.52-53; a.mlf., "Ârif", *DİA*, III, 361-362; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.117; Hançerlioğlu, a.g.e., I, 168; Akay, a.g.e., s.37; M. Kemâl Atik, "Ârif", *İslâmî Kavramlar*, s.68.

199 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.117.

200 Pakalın, a.g.e., I, 79.

201 İzmirli, "Ârif", *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, s.473

dünyada gariptir. Sekizinci olarak; neyin içi her şeyden halî ve aşk nefhası ile doludur. Ârif dahi her nevi kin ve hileden kurtulmuş ve kalbi sevgi ve aşkı rabbânî ile süslenmiştir. Dokuzuncu olarak; ney kendiliğinden âşıkâne ses çıkaramaz, üstad bir üfleyicinin nefesine muhtaçtır. Ârif de bir silsile halinde varis olageldiği feyiz veren bir nefese ihtiyaç duyar.²⁰²

Âbidin Paşa, âriflerin özelliklerini şu şekilde sıralamaya devam etmektedir: Kâmil olan ârifin kelâmı, aşk ateşinin aynasıdır. Hevâ ve hevesten hâsıl olan mânasız söz değildir. Her kim ki, bu aşka ulaşmaz ise, hiç olsun, zira insanıyete layık olan mertebeleri bulamayacak, fanî ve denî kalacaktır. Öyle kalmaktan ise, hiç olması evlâdır. Her kim ki, bu ateşi, bu feyzi bulmaz ise, kendi nefsinin mücâhede ile yok etsin. Ta ki, sûrî vücûttan ve nefsanî arızâlardan halas bulduktan sonra rûhânî aşk ateşini bulup bahtiyar ve mutlu olsun. Her kim ki, ateşi aşkı elde etmez ise, o kimse sırf cisim ve maddeden ibaret bir mahluk olup, rüzgar gibi latif ve hayat bahşeden birisi olamaz.²⁰³

Âbidin Paşa'nın ârifi anlama ve ona tabi olma hususundaki fikirlerine gelince: Kalem katibin elinde ihtiyarsız olarak mâna saçtığı gibi, ârifi billâh da, ilâhî kudrete karşı tamamıyla boyun eğicidir. Allah Teâlâ her ne emrettiyse onu icraya gayret ederek kendini iki cihanın saadetine nail eder. Allah Teâlâ, daima hayır işler, binaenaleyh âriften her ne vakit hayırlı bir fiil görünür ise, onun Allah Teâlâ'dan olduğu güneş gibi açıktır. Hayırlı fiilin zahiren âriften zuhuru kalemden yazının zuhuru gibidir. Ârif sûretâ uyanık iken dünyanın gam ve kederinden rahat, uykuda gibi rahatsızlık veren düşüncelerden azadedir ki, bu nevi uyku ve rahat rûhânî ve daimî olup, zahirî uyku gibi değildir.²⁰⁴

İrfanı olmayan kimseler ârif ve âdil insanı sıradan bir insan gibi zanneder. Yalnız zahirî şekillerine atfî nazar ederek habersiz kalır. İnsanın aslı, beden değil rûh ve irfândır. Mecnûn gibi âşık olmayınca Leyla'nın güzelliğinin mânası anlaşılmayacağı gibi ârif insan da inatçılara hâl lisanı ile ima eder ki, hakikati anlayacak, idrak edecek akıl nuru ve rûhânî feyiz olmadıkça zarurî olarak haberdar olamaz ve yükselmezsiniz. İrfândan nasipsiz olan adam zahiren uyanık görünür ise de, faydasız işler ile meşgul olduğundan işi tamamen hayal ve evhâmdır.²⁰⁵

202 a.g.e., I, 17-18.

203 a.g.e., I, 42.

204 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 222.

205 a.g.e., I, 228.

Netice olarak ârif, masiyetten uzak, ilâhî zevk ve irfâna sahip olan, ma'rifet ehli mü'min demektir. Ma'rifet, insân-ı kâmil olan mürşîdlerin vasıflarından birisidir. Bu vasfın, irşâd görevlerini yerine getirmede kendisinden faydalandıkları önemli bir husûsiyet olduğu kanaatindeyiz.

Şeyh, Mürşid ve İnsân-ı Kâmil

Çoğulu “meşâyih” olan şeyh kelimesi, yaşlı, ihtiyar, pîr, kabile başkanı ve önder gibi anlamlara gelmektedir.²⁰⁶ Yaşça, ilimce ve amelce büyük anlamlarından herbiri için de kullanılır. Burada amelen büyük kimse için kullanılmıştır.²⁰⁷ Şeyh, tasavvuf ıstılâhında, şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde zirveye ulaşan, nefsin afetlerini, hastalıklarını ve onların şifasını bilen insân-ı kâmile verilen isimdir.²⁰⁸ Şeyh, din ve şeriatı mürîdlerin kalplerine yerleştiren kimsedir.²⁰⁹ Şeyh, Allah'ın kullarını Allah'a ve Allah'ı da kullarına sevdiren kimsedir.²¹⁰ Şeyhlik rütbesi, tarikat yolunun en yüce mertebesi, Allah'a davet konusunda peygamber vekilliğinin en üstün derecesidir.²¹¹ Şeyh kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de müştaklarıyla birlikte dört yerde geçmektedir.²¹²

Fenâfillâh mertebesine ermiş olan²¹³ mürşid, bir hekime benzer ki, hekim nasıl kendisine gelen hastayı, hastalığına ve bünyesinin direnci ve durumuna göre teşhis ve tedavi ederse, mürşid de kendisine gelen insanları aynı tarzda tedavi eder. Yine mürşid bir komutana benzer ki, savaş sırasında orduya strateji çizer, yön verir. Mürşid de tâlibe nefsin karşısında nasıl hareket edeceğini gösterir.²¹⁴

Âbidin Paşa, insân-ı kâmilin özelliklerini şu şekilde sıralar: Kâmil olan insan için her keyfiyette bir hikmet ve lezzet ve her vakada manen terakki

206 İsfahanî, a.g.e., s.396; İbn Manzur, a.g.e., III, 31; Âsım Efendi, a.g.e., I, 1028; Akay, a.g.e., s.443; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.496; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.673.

207 Mehmet Raif Efendi, *Mekâsidü't-Tâlibîn İlmihal Tasavvuf Meviza*, sad. Abdülkâdir Dedeoğlu, İstanbul, ts., s.134.

208 Tehânevî, a.g.e., I, 736.

209 Pakalın, a.g.e., III, 346.

210 Sühreverdî, a.g.e., s.83; (Trc., s.103); Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul 1996, s.375; Pakalın, a.g.e., III, 346; Sıddık Naci Eren, *Allah ve Resûlüne En Yakın Yol*, İstanbul 1985, s.350; Mustafa Kara, *Eşrefoğlu Rûmî*, Ankara 1995, s.55.

211 Sühreverdî, a.g.e., s.83; (Trc., s.103); Mevlânâ Halid-i Bağdâdî, *Mecd-i Talid Büyük Doğuş*, haz. Yakup Çiçek, İstanbul 1994, s.88; Şar, *İslâmî Bilgiler Ansiklopedisi*, s.195.

212 Abdülbakî, a.g.e., s.398.

213 Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s.120.

214 Hasan Kâmil Yılmaz, “Şeyh veya Mürşid”, *Altınoluk Dergisi*, (Mayıs 1995), Sayı: 111, s.32-33.

ve saadet vardır. Bununla beraber bu nimet ve saadet, tembeller hakkında bilakis mesuliyet ve şiddetli cezayı gerekli kılar. Kâinatın cüzleri, hâl lisânı ile insana derler ki, biz akıl gibi manevî ihsânların ekserisinden mahrum iken her zaman cereyan, deverân ve halimize göre yardımlaşma ile Yezdân'ın feyzini neşrederiz. Sen ise, ihtiyarın ve hikmetinle benzerlerinden üstünsün; pâk tabiatın hasebiyle necip ve edipsin, sen dünyada ne yaparsın ve hangi hayırlı işin icrasıyla uğraşırsın?²¹⁵

İnsanın mürşîdi, bir insân-ı kâmil ise, şâyet ümit binası yıkılsa, yeniden ve evvelki gibi hayâller enkazı suretinde çürük değil, metin ve emniyet veren manevî hendese ile insanın kalp ve aklında, sağlam bir bina inşa ederek, Allah sevgisi, ahlâk-ı hamîde ve yüce kemâlât ile sahibini ihya eder.²¹⁶

Ebedî hayata hazırlanmak için şeyhe ihtiyaç olduğu hususunda mutasavvıflar hemfikirler.²¹⁷ Âbidin Paşa da aynı görüştedir ve bu görüşünü şöyle dile getirir: Deme ki, “bende fitrat, zeka ve fırâset olduğundan mürşidsiz manevî mesafeleri kat’ eylerim.” Zekan olsa dahi zekana istinad etme. Çünkü senden daha dâhî, daha zeki birçok insanlar mürşîde müracaatı reva görmediklerinden perişan ve târumâr oldular.²¹⁸

Müellife göre şeyh olmayıp da şeyh kıyafetine bürünenlere şöyle hitap etmek gerekir demektedir: “Sen o kadar zâlim ve hilekârsın ki, senden kimse kolaylıkla kurtulamaz. Senin gibi kavi bir riyâkârın düşmanı Kâdiri mutlak olsun.”²¹⁹ Bir kimse bir adamı yoldan saptıracak olursa, bilsin ki, kendi kendini aldatmış yalancı ve aldatıcı unvanı ile bednâm olarak rezil olur.²²⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de şeytan 70, çoğulu olan şeyâtîn, 18, İblis ise, 11 yerde olmak üzere, toplam 99 yerde geçmektedir.²²¹ Müellife göre şeytan vesvese silahını kullanır. Onun peşine düşenler perişan olurlar.²²²

215 Âbidin Paşa, *Saadet-i Dünya*, s.34.

216 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 137.

217 Bu konu ile ilgili olarak bakınız: Kuşeyrî, a.g.e., II, 732; Kübrâ, a.g.e., s.87-88; Muhyiddin İbn Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsaniyye: Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1992, s.423.

218 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, V, 138.

219 a.g.e., IV, 126.

220 a.g.e., IV, 129.

221 Abdülbakî, a.g.e., s.382-383; İblis ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız: Yaşar Nuri Öztürk, *Din ve Fitrat*, İstanbul 1990, s.220-227.

222 a.g.e., I, 215.

Âbidin Paşa, zahirî muharebe ile nefisle mücâdelenin mukayyesini de yapmaktadır: Zâhirî muharebe sûretâ şiddetli görünür. Hakikatte nefis ve şeytan ile muharebe bundan daha şiddetlidir. Çünkü nefsi emmâre ve şeytan görünmez iki düşmandır.²²³ Onun için “*Gerçek mücâhit, nefsiyle mücâhede edendir*”²²⁴ buyrulmuştur.

Dünya

Dünya kelimesi, “yakın olmak” mânasına gelen “dünv” kökünden türemiş olup, “en yakın” anlamındaki ednâ kelimesinin müennesidir. Dünya kelimesinin “alçaklık, kötülük” mânasındaki “denâet” kökünden geldiği de ileri sürülmüştür.²²⁵

Âbidin Paşa'nın dünya hakkındaki görüşü, diğer mutasavvıfların bu konudaki tavırlarına uygunluk arz etmektedir. Genelde mutasavvıflara göre dünya, Allah'a giden yolu tıkayıcı, Hak sevgisini ve hikmet dostluğunu engelleyici bir belâ olarak telakki edilmiştir.²²⁶ İnsanların Allah Teâlâ'ya itaatsizliğine sebep olan unsurlardan birisinin de olan de dünyaya aşırı bağlılık olduğu malumdur.²²⁷ Âbidin Paşa dünyayı insanın ahiretini kazandığı yer olarak niteler.²²⁸ Dünya malı, insana perde olur. Sabır ve cesaretini ve sair makbul vasıfları izhâr etmekten men eder. Şu kadar ki, mezmum olan mal, dünya sevgisini kibir ve gururu davet edici olanıdır. Yoksa meşru ve makbul surette kullanılan mal vebal değil yüce bir nimettir.²²⁹ “Lâ râhete fi'd-Dünyâ” gereği dünya rahat edilecek bir yer değildir. Aslolan “Ölmeden önce ölünüz”²³⁰ hadîs-i şerîfnin sırrına mazhar olmaktır.

223 a.g.e., II, 293.

224 Ebûbekr Ahmed b. Huseyn Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, I-IX, Beyrut 1990, VII, 499.

225 İsfahanî, a.g.e., s.248-249; İbn Manzûr, a.g.e., XIV, 271vd; Muhammed b. Ebî Bekr er-Razî, *Muhtarü's-Sihah*, İstanbul 1980, s.180; Âsım Efendi, a.g.e., III, 959; Yazır, a.g.e., I, 403; İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.78; Süleyman Uludağ, “Dünya”, *DİA*, X, 22-25; Celal Kırca, “Dünya”, *İslâmî Kavramlar*, s.195.

226 Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s.300.

227 Kasapoğlu, a.g.e., s.187.

228 Âbidin Paşa, *Saâdet-i Dünya*, s.4-5.

229 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevi*, IV, 133.

230 Hadîsin sıhhati hakkında bakınız: Aclûnî, a.g.e., s.290, Hadîs No: 2669, Aclûnî şu bilgileri vermektedir: İbn Hacer el-Askalanî “Böyle bir hadîs sabit değildir” demiştir. Aliyyu'l-Karî ise, “Bu sūfîlerin kelâmıdır. Mânası ise, mecburi ölüm gelmeden önce, şehvetlerinizi terk etmek suretiyle kendi ihtiyarınızla ölünüz” demektedir.

Kalp

Kalp, çevirme, döndürme, değiştirme, bir şeyin altını üstüne getirme gibi anlamlara gelir.²³¹ Hem maddiyât hem de manevîyyâtta kullanılır.²³² Biyolojik olarak insan göğsünün sol tarafında bulunan çam kozalağına benzeyen bir et parçasıdır.²³³ Kalp, biyolojik, duygusal, ahlâkî ve dinî yaşamın kaynağıdır.²³⁴ Akıl, rûh, ma'rifet yeri ve Allah Teâlâ'nın tecelli ettiği yer anlamlarına da gelir.²³⁵ Bir başka deyişle kalp, insanın Allah Teâlâ'ya bağlandığı, ona iman ettiği ve manevî emanetin saklandığı,²³⁶ insanın sevmesini, buğz etmesini, seçmesini ve azmetmesini sağlayan kaynaktır.²³⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de kalp kelimesi müştaklarıyla birlikte 132 kez geçmektedir.²³⁸ "İnsanın cesedinde bir parça vardır ki, iyi olur ise, cesette iyi olur ve eğer o fenâlaşır ise, ceset dahi fenâlaşır. Dikkat ediniz, o parça kalptir"²³⁹ buyrulmuştur. Kalp tabirinin hem zahirî kalbe hem de akla şümülû vardır. Çünkü her bir kaptan içindeki şey sızar.²⁴⁰

Müellif ahlâk-ı hamîde ve ahlâk-ı zemîme başlıkları altında ele aldığı ahlak kavramı kapsamında ise şu hususlara dikkat çekmiştir. Ona göre ahlâk-ı hamîde sahibinde hilm/yumuşak huyluluk²⁴¹, edeb²⁴², cömertlik²⁴³ gibi güzel hasletler bulunur. Yerilen bir haslet olan ahlâk-ı zemîme sahiplerinde ise²⁴⁴ haram filler²⁴⁵, hırs-tamah²⁴⁶, müdâhane-medh²⁴⁷, hicv,

231 İsfahanî, a.g.e., s.620; İbn Manzûr, a.g.e., I, 685vd; Âsım Efendi, a.g.e., I, 445; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.296-298; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.422-423.

232 Kadri, a.g.e., III, 823-824.

233 Cürçânî, a.g.e., s.178; Tehânevî, a.g.e., II, 1170; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.422.

234 Michel Meslin, "Heart" (Kalp), *The Encyclopedia of Religion*, VI, 234-237.

235 Akay, a.g.e., s.246.

236 Şar, *İslâmî Bilgiler Ansiklopedisi*, s.145.

237 Dehlîvî, a.g.e., II, 88; a.g.e., çev. Erdoğan, II, 273.

238 Abdûlbakî, a.g.e., s.550-551.

239 Buhârî, İman, 39; İbn Mace, Fiten, 14; Ebû Duvûd, Buyu', 1.

240 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, V, 8889.

241 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, II, 55.

242 a.g.e., IV, 5-6.

243 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, IV, 88; a.g.e., IV, 89.

244 Fehmi Kuyumcu, "Tasavvufun Başlıca Deyim ve Terimleri Üzerine Bir Deneme", *Mavera Tasavvuf Özel Sayısı*, Yıl: 8, Cilt: 8, Sayı: 92-95, (Temmuz-Ekim 1984), s.32, ss.31-63; Âbidin Paşa, *Saâdet-i Dünya*, s.4546.

245 a.g.e., III, 113.

246 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, IV, 135.

247 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, III, 203; a.g.e., III, 200; a.g.e., III, 201; a.g.e., III, 202-203; a.g.e., I, 152;

gazap-şehvet²⁴⁸ , kibir-riyâ²⁴⁹ , istihzâ²⁵⁰ , zinâ²⁵¹ ve zulüm²⁵² kavramlarını ele alarak bunların zararları üzerinde durur.

AŞK

Arapça “İşk” kökünden gelen aşk, lügatte, sevdâ, aşırı ve şiddetli sevgi; bir kimsenin kendisini bütünüyle sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona bağlanması, yakınlık duyması ve düşkünlük göstermesi mânâlarına gelir. Yine aynı kökten olup, “sarmaşık” anlamına gelen “aşeka” da aşk kelimesi ile ilgilidir. Nasıl ki, sarmaşık kuşattığı ağacın suyunu emer, yaprağını soldurur bazen de kurutursa, sevgi de sevenin sevgilisinden başka şeylerden ilgisini, alâkasını kestirir ve onu soldurur.²⁵³ Bu kelimenin eşanlamlısı olarak lisanımızda sevgi, muhabbet, gönül vermek ve sevdâ gibi kelimeler kullanılır.²⁵⁴

Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'nin mahbûb dışında her şeyi yakan bir ateş²⁵⁵ olarak tanımladığı aşk hassası, aşk-ı hakikî ve aşk-ı mecâzî olmak üzere ikiye ayrılır. Aşk-ı ilâhî, aşk-ı lahûtî, aşk-ı hakikî, aşk-ı manevî ve

248 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, VI, 230; a.g.e., III, 239; Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, VI, 78-79; a.g.e., IV, 275; a.g.e., VI, 80; a.g.e., VI, 81; Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, VI, 231.

249 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, V, 95; a.g.e., VI, 82; Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, V, 177; a.g.e., V, 215; a.g.e., V, 250.

a.g.e., V, 254.

a.g.e., V, 251.

a.g.e., VI, 94.

a.g.e., IV, 90.

a.g.e., VI, 37.

Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, VI, 51-52;

a.g.e., VI, 64.

a.g.e., VI, 65.

250 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, II, 3839; Bu konuda daha fazla bilgi için bakınız: Mevlevî, a.g.e., II, 808vd; İstihzâ için bakınız: Kınalı-zâde, a.g.e., haz. Algül, s.195-196; Rıfat, *Tasvîr-i Ahlâk*, s.153; 172-173.

251 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, IV, 230; a.g.e., VI, 49.

252 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, II, 263; a.g.e., II, 264.

253 İbn Manzûr, a.g.e., X, 251-252; İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul 1998, s.71; Tehânevî, a.g.e., II, 1012; Âsım Efendi, a.g.e., III, 952-953; Mevlevî, a.g.e., I, 63; Şeyh Fahreddin İbrahim b. Şehriyâr, “İstîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf,” çev. Nurettin Bayburtlugil, *MÜFD*, Sayı: 3, İstanbul 1985, s.347, ss.345-361; Özön, a.g.e., s.49; Akay, a.g.e., s.41; M. Kemâl Atik, “Ârif”, *İslâmî Kavramlar*, s.68; Mithat Enç, *Rûhbîlim Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1990, s.132.

254 Pazarlı, a.g.e., s.164; Bu kelimenin İngilizce karşılığı ise “Love” sözcüğüdür. (*Resimli Ansiklopedik Büyük Sözlük*, I, 171.)

255 Bkz., Birol Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ertual Yayıncılık, Erzurum 2016, 248; *Sûbhatü'l-Levâiyh*, (Yazma) İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Türkçe Yazmaları Bl., No: 461, vr. 56a.

muhabbetullâh gibi deyimlerle ifade edilen şekilleriyle, maksadı rûhânî ve rahmanî olan aşk-ı hakikî anlatılır. Bunlar Allah aşkını ifade eden deyimlerdir.²⁵⁶ Bir başka deyişle aşk-ı rûhânî, ilim, hayır, vazife gibi yüksek ve manevî konulara karşı duyulan muhabbettir.²⁵⁷ Aşk, bir şuur halidir;²⁵⁸ sevginin son mertebesi, sevginin insanı tam olarak hüküm altına almasıdır. Sûfîler sevgiyi çeşitli kısımlara ayırırlar, umumiyetle de en son mertebeye aşkı koyarlar. Aşkı sevginin en mükemmel şekli sayarlar.²⁵⁹ Tasavvufta olgun insan olma yollarından biri de aşk yoludur ve bu, yolların en kısa olanıdır.²⁶⁰ “*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeye muhabbet ettiğim için mahlûkatı yarattım*”²⁶¹ hadîs-i kutsîindeki, ilâhî sevgi, taayyunât içinde yalnız sevenlerde, yani âşık olanlarda meydana gelir. Âşıkın sevgilisine âşık olması da işte bu sevgi sebebiyledir.²⁶² Kur’ân-ı Kerîm’de “aşk” kavramı mevcut değilse de mefhum olarak vardır.²⁶³ Kur’ân-ı Kerîm muhabbeti imanla birlikte değerlendirmiş, Allah’ı sevmeyi, onun muhabbeti ile iyi işler yapmayı mü’min olmanın ayırıcı niteliklerinden saymıştır.²⁶⁴

Âbidin Paşa’ya göre, aşk ve muhabbet nevi beşerin yüce bir mirasıdır. İnsan rûhu, kâinatın canıdır.²⁶⁵ Aşksız mutlak saadet beklemek kansız bedende sıhhat aramak gibidir.²⁶⁶ Aşk insanın en büyük alâmeti, en azîz nimeti, en leziz rûhânî gıdasıdır. Aşk hangi neviden olursa olsun rûhâniyet ve ulviyete delâlet eder. Cisim ve maddenin aşka tesirleri cüz’îdir, zira aşk cisimden âlîdir. Aşkın büyük kısmı rûhânî ve pek az bir kısmı ise cismânîdir.²⁶⁷

Âşıklık gerek hakikî, gerek mecazî olsun neticede insanı hakikat mertebesine ve yüce vahdet sarayına ulaştırır ve manevî yüceliklere mazhar eder.²⁶⁸ Hülâsa aşk, insanı yaşama bağlayan yegâne güçtür. Kâinattaki dinamizmin kaynağı aşktır. İnsanlar aşkla bağlandıkları varlıklar için yaşar,

256 Ali Seydî, a.g.e., I, 684; Kuyumcu, a.g.m., s.41; Aşk’ın neveleri için bakınız: Afffî, *İbn Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, s.165-166.

257 Pazarlı, a.g.e., s.165.

258 Nurettin Topçu, “Aşkın Halleri”, *Hareket*, Cilt: 7, Sayı: 77, (Mayıs 1972), s.16, ss.16-19.

259 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.59vd.

260 Mehmet Demirci, *Yûnus Emre’de İlâhî Aşk ve İnsan Sevgisi*, Ankara 1991, s.16.

261 Hadîsin sıhhati hakkında bakınız: Aclûnî, a.g.e., II, 132.

262 Seyyid Muhammed Nûr, *Vâridat Şerhi*, haz. M. Sadettin BilginerMustafa Varlı, İstanbul 1994, s.39.

263 Bkz. Bakara, 2/165.

264 Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur’ân’da İman Psikolojisi*, İstanbul 1997, s.73.

265 a.g.e., s.122.

266 a.g.e., s.123.

267 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 97.

268 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 9596.

onlar için çalışır, onlarla yaşamlarını devam ettirirler. Kanaatimiz şudur ki, o halde kişi, Rabbinin kendisine vermiş olduğu bu husûsiyeti boşa harcamamalı, ilâhî merkezle olan alâkasını sağlamlaştırmak için ilâhî aşkla yaşama gayreti içinde olmalıdır.

Vahdeti Vücûd

Âbidin Paşa'ya göre seda, her ne kadar zahiren ney'den çıkar ise de, hakikatte üfleyenindir; dağlar arasındaki sesin yansması ise, bir rûh sahibinindir.²⁶⁹ Allah Teâlâ'nın vücûdu mutlakı ulûhiyyetlerine göre, mahlûkat ademdir. Ancak kudreti rabbânîyye, hiç mesabesinde olan mahlûkata varlık lezzetini göstermiş ve aşk nimeti ile yüceltmıştır. “Âdemi kendine âşık etmek” tabirinden iki mâna anlaşılabilir; biri, yaratılmadan, vücûda gelmeden evvel, yani yüce rûhlar, a'yân-ı sâbite halinde iken onları zâtı ulûhiyyetine âşık etmesi ve o aşkın devam ettirilmesi. Diğer mâna, âdemi kendi kendine âşık edip, ademden zuhur etmesiyle mahlûkatın birbirlerine muhabbet etmesidir.²⁷⁰

Müellif, Enfâl, 8/17. âyet-i kerîmesini şu şekilde yorumlamaktadır: “*Sonra, onları siz öldürmediniz ve lakin Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın Allah attı.*” Bu vaka Bedir gününde vuku bulup Muhammed Mustafa (s.a.v) Efendimiz ve Ashâbı kirâm, müşriklerle ettikleri muharebenin en şiddetli anlarında o Resûli müctebâ, mübarek ellerine bir avuç toprak alıp düşmana karşı atınca müşriklerin gözlerine birçok toprak dolmuş tamamen târumâr olmuştur. Muvahhidîni kirâmın nail oldukları bu büyük galibiyetten nefislerine ucub ve gurur gelmemesi için galibiyet ve nusretin Cenâbı Hak'tan olduğu ferman buyuruldu. Bu âyet-i kerîme, Fahri âleme, Bedir gazasında bulunmuş ashâbı kirâma ve bütün mü'minlere bir tembih ve uyarıdır.²⁷¹

“*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim. Beni bilmeleri için mahlûkatı yarattım*”²⁷² hadîs-i kutsîsini müellif şu şekilde değerlendirmektedir: Bu

269 a.g.e., I, 309.

270 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî*, I, 312.

271 a.g.e., I, 316; Daha geniş bilgi için bakınız: Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb Tefsîr-i Kebîr*, çev. Suat Yıldırım ve Diğerleri, I-XXIII, Ankara 1991, XI, 277-280; İbn Kayyım, a.g.e., III, 426-427; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fî-Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1405-1985, III, 325-326; a.mlf., *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, I-X, çev. Abdullah Öz ve Diğerleri, İstanbul 1995, III, 315-316; Kırîmî, a.g.e., vr.4a; Âlûsî, a.g.e., IX, 184-187; Yazır, a.g.e., IV, 2380-2381; Gurâb, a.g.e., s. 105-107; Çelik, a.g.t., s.70-71.

272 Sıhhati için bakınız: Aclûnî, a.g.e., II, 132.

hadisin hakikatine muttali olmak, rûhânî kuvvelere bağlıdır. Zâhirî yönü ise, Hak Teâlâ, mahlûkatı yaratmadan evvel sıfat ve isim cevherleri ile dopdolu gizli bir hazine idi. Fakat esmâ-i hüsnâ'nın mazharları olmadığından, mahlûkatın tamamı yaratılmış ve bunca hazine ve hakikatler görünür olmuş ve Hz. Âdem ile sair enbiyâi zi-şân'ın ve bilhassa kâinatın hocası ahir zaman Peygamberimiz'in vücûduyla Hak Teâlâ, yeryüzünü gökyüzünden daha parlak bir irfân mahalli kılmıştır. Cenâbı Hak, gaybi hüvviyet ve mertebî ehadiyetle "Kenzi mahfî"nin misali idi. Fakat esmâ ve sıfat, nihâyetsiz samedânîyesi hasebiyle kâinatın halk ve zuhurunu irâde buyurup bunca mahlûkatı yoktan var etti ve insanı, irfân atlasını giyen manevî sultan eyledi.²⁷³

Sonuç

Sonuç olarak ez cümle şunu söyleyebiliriz ki Âbidin Paşa, 63 yıllık ömrü boyunca, Osmanlı'nın en buhranlı döneminde devletin her köşesinde devletine ve milletine canla başla hizmet etmiş önemli bir devlet adamıdır. Devlet hizmetinde halkla bütünleşerek o günün zorlu şartlarında yenilikçi bir ruh ortaya koymuş, imkanları zorlamıştır. Bildiği çok sayıda dille Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'e atfedilen: *"Bir dil bilen bir insan, iki dil bilen iki insan değerinde, üç dil bilen bütün insanlıktır"* kelâm-ı kibârının sırrına erme bahtıyarlığına ermiştir. Telif ettiği çok sayıda eser ise onun tarihteki önemli konumunu taçlandırmıştır. Düşünce dünyasında zâhir-bâtın bütünlüğünü sağlamış, doğu ve batı kültürünü şahsında birleştirmiş bu çok boyutlu düşünce dünyasıyla "câmiu'l-ezdâd" bir şahsiyet haline gelmiştir. Âbidin Paşa bütün bu hizmetleriyle hiç yaşamamış gibi yaşayan milyarlarca insanın aksine sadakâ-i câriye türünden nice eserlerle arkasında belirgin, gerçek ve silinmez bir iz bırakarak hayatın hakkını vermiş olarak dâru'l-bekâya irtihâl etmiştir. Hülâsa, böyle bir şahsiyetin uzmanlaşmanın getirdiği bir zorunlulukla zihinlerimizin irfandan yoksun bir şekilde kategorilere hapsediği bir dönemde bu büyük şahsiyetin Türk tasavvuf ve tefekkür tarihimiz açısından dikkatle değerlendirilmesi ve ihmal edilmemesi onun özellikle zihinsel bütünlüğünden ders çıkartılması gerektiği kanaatimizi belirttiikten sonra sunumumuzu onun ihlâs, samimiyet ve sâhiciliğe vurgu yapan şu vecîzesi ile bitiriyoruz. *"İyi niyetle çalışan çalgı, mürainin tesbihinden iyidir"* sözü bu değerli Paşa'nındır.²⁷⁴ Ruhu şâd olsun.

273 Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevi*, V, 104-105.

274 Erdoğan, a.g.e., s.145-146.

KAYNAKÇA

- Abdülkâdir Geylânî, *el-Gunye li-Tâlibî Tarîkî'l-Hak*, Mısır, ts; *Hakkı Arayanların Kitabı*, çev. Abdülkâdir Akçiçek, İstanbul 1991, s.1049.
- Âbidin Paşa, *Âlem-i İslâmiyyeti Müdâfaa*, Matbaai Tahir Bey, 1315.
- _____, *Mealî-i İslâmiyye*, Tahir Bey Matb., Kostantiniyye, 1316/1898.
- _____, *Saâdeti Dünya*, Vilayet Matb., Rodos 1312/1894.
- _____, *Tercüme ve Şerh-i Kasîde-i Bürde*, Mahmud Bey Matb., İstanbul 1324.
- _____, *Tercüme ve Şerh-i Kasîde-i Bürde*, Tercüme ve Şerheden: Âbidin Paşa, sad. Ömer Faruk Harman, Gençlik Basımevi, İstanbul 1977.
- _____, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, c, IVI, Mahmud Bey Matb., İstanbul 1324/1906.
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlül'İlbâs amma 'steherâ mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'nNâs*, 4. bs., el-Müessesetü'rRisâle, Beyrut 1405.
- Afîfî, Ebu'lAlâ, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, İstanbul 1998.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-VI, Beyrut 1313.
- Akay, Hasan, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, 2.bs., İstanbul 1995.
- Aksu, Cemal, "Âbidin Paşa", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Ali Bayram ve Diğerleri, *Seyfettin Özege Bağış Kitapları Kataloğu*, I-VI, Erzurum 1973.
- Aliyyü'l-Karî, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbârî'l-Mevzûa*, Beyrut 1971.
- Atik, M. Kemâl, "Sâlik", *İslâmî Kavramlar*, Ankara 1997.
- Bağdâdî, Mevlânâ Halid, *Mecd-i Talid Büyük Doğuş*, haz. Yakup Çiçek, İstanbul 1994.
- Bayrak, M. Orhan, *İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978)*, İstanbul 1979.
- Beyhakî, Ebûbekr Ahmed b. Huseyn, *Şuabü'l-İmân*, I-IX, Beyrut 1990.
- Bilgin, Orhan, "Bediuzzaman Fîrûzanfer", *DİA*, V, 327-328.
- Birinci, Ali, *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zat*, İstanbul 2001.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul 1972.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'lBeyan fî-Tefsîri'lKur'an*, Beyrut 1405-1985.
- Cohn, Robert L., "Sainthood" (Evliyâ), *The Encyclopedia of Religion*, XIII, pp.1-6.
- Cumhuriyetin 50. yılında Adana 1973 İl Yıllığı.
- Çelik, İsa, "Âbidin Paşa'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri", Vefa Yay., İstanbul 2007.
- Çetin, Nuran, "Necip Fazıl'ın Abdülhakim Arvâsî'yi Tanıması ve Tasavvufî Düşünceleri", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 9/11Fall 2014, ss.171-192.

- Dallas, Ian, /Abdülkâdir es-Sûfî (Ian Dallas, Gariplerin Kitabı, (Çev. İsmet Özel), Yeryüzü Yay., 2007.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah, es-Sünen, ts.
- Demirci, Mehmet, *Yûnus Emre'de İlâhî Aşk ve İnsan Sevgisi*, Ankara 1991.
- Deylemî, Şûruveyh b. Şehredâr, *Kitâbu Firdevsi'l-Ahbâr*, I-V, Beyrut 1407/1986.
- Dino, Âbidin, *Verese Kel*, İstanbul 1996.
- Enç, Mithat, *Rûhbilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1990.
- Erdoğan, Şeref, *Ankara'nın Tarihi Semt İsimleri ve Öyküleri*, Ankara 1999.
- Eren, Sıddık Naci, *Allah ve Resûlüne En Yakın Yol*, İstanbul 1985.
- Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkî'n-Nüfûs*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul 1996.
- Esterabâdî, *Tıbyân-ı Nafi' der Tercüme-i Burhân-ı Kâtî'*, I-II, İstanbul 1287/1870.
- Galanti, Avram, *Ankara Tarihi*, İstanbul 1950.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'dDin*, IIV, Mısır, ts.
- _____, *el-Munkizu Mine'd Dalal*, (Çev. Salih Uçan), Kayıhan Yay., İstanbul 1990.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâma Giriş*, çev. Kemâl Kuşcu, 4.bs.
- Heyet, *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, Ankara 1992.
- Heyet, *Yurt Ansiklopedisi Türkiye İl İl Dünyü Bugünü Yarım*, I-XI, İstanbul 1981.
- el-Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, *Mevâridü'z-Zam'ân*, Beyrut ts.
- Hüseyin Vassâf, *Divân-ı Vassâf*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar Bölümü, Nu: 2311.
- İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul 1998.
- İbn Arabî, Muhyiddîn, *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye fi Islâhı Memleketi'l-İnsaniyye: Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, III, Basım yeri yok.
- İl İl Büyük Türkiye Ansiklopedisi*, I-III, Basım yeri ve tarihi yok.
- İnal, Mahmud Kemâl, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, I-IV, 4.bs., İstanbul 1969.
- _____, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1969, I, 300
- el-İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed Rağîb, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
- Kara, Mustafa, *Eşrefoğlu Rûmî*, Ankara 1995.
- _____, Kara, Mustafa "Nurettin Topçu'nun Tasavvuf Düşüncesi", <https://ismailhakkialtuntas.com/2011/07/20/nurettin-topcunun-tasavvuf-dusuncesi-mustafa-kara/>, Erişim Tarihi: 02.06.2017.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'ân'da İman Psikolojisi*, İstanbul 1997.
- Kazgan, Haydar, "Galata Borsası", DBİA, I-VIII, İstanbul 1993-1995.
- el-Kelâbâzî Ebûbekir Muhammed, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, 2.bs., İstanbul 1992, s.200.

- el-Kettânî, *erRisâletü'l Mustatrafe Hadis Literatürü*, haz. Yûsuf Özbek, İstanbul 1994.
- el-Kettânî, Muhammed b. Cafer, *erRisâletü'lMustatrafe*, İstanbul 1986.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Başbuğ Velilerden 33 Altun Silsile*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1998.
- _____, Çile, Büyük Doğu Yay., İstanbul 2011.
- _____, *Son Devrin Din Mazlumları*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1996.
- _____, *O ve Ben*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1997.
- _____, *Tanrı Kulundan Dinlediklerim*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1997.
- Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, *Sühbatü'l-Levâylıh*, (Yazma) İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Türkçe Yazmaları Bl., No: 461.
- Kuyumcu, Fehmi, "Tasavvufun Başlıca Deyim ve Terimleri Üzerine Bir Deneme", *Mavera Tasavvuf Özel Sayısı*, Yıl: 8, Cilt: 8, Sayı: 92-95, (Temmuz-Ekim 1984), s.32, ss.31-63.
- Levend, Agah Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2.bs., Ankara 1984.
- M. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, I-V, İstanbul 1971-1977
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî Yahut Tezkire-i Meşâhîr-i Osmaniyye*, İstanbul 1308/1090.
- Meslin, Michel, "Heart" (Kalp), *The Encyclopedia of Religion*, VI, 234-237.
- Meydan Larousse: Büyük Lügat ve Ansiklopedi, IXIII, İstanbul 1969-1976.
- Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, Sünen: elCâmiu's-Sahîh, IV, Beyrut 1408.
- Muhammed Lutfî Efendi, *Hulâsâtu'l-Hakâyık ve Mektubât-ı Muhammed Lutfî*, İst., 1974.
- el-Münâvî, Abdurraûf, Feyzü'lKadîr, I-VI, Mısır 1356/1937.
- _____, *Kunûzu'lHakâik*, "Cami'usSağır fî Ehâdisi'lBeşîri'n Nezîr" kenarında.
- Nicholson, Reynold Alleyne, *İslâm Sûfileri*, çev. Mehmet Dağ ve Diğerleri, Ankara 1978.
- Nicholson, *The Mystics of Islam*, London 1970.
- Öngör, Sami, *Coğrafya Sözlüğü*, İstanbul 1961.
- Orhun Hayri ve Diğerleri, *Meşhur Valiler*, Ankara 1969.
- Ortaylı, İlber, *Osmanlı İmparatorluğunda İktisadî ve Sosyal Değişme Makaleler I*, Ankara 2000.
- Öztuna, Yılmaz, *Devletler ve Hanedanlar Türkiye (1074-1990)*, I-V, İstanbul 1996.
- Öztürk Yaşar Nuri, *Din ve Fıtrat*, İstanbul 1990.
- Pala, İskender, "Âbidin Paşa", *DİA*, I, 310.
- Raif Efendi, Mehmet, *Mekâsidü't-Tâlibin İlmihal Tasavvuf Meviza*, sad. Abdülkâdir Dedeoğlu, İstanbul, ts.

- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb Tefsîr-i Kebîr*, çev. Suat Yıldırım ve Diğerleri, I-XXIII, Ankara 1991.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtari'ü's-Sıhah*, İstanbul 1980.
- Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye Salnâme-i Umûmî Takvîm-i Evkât ve Şuhûr*, Yıl: 1318/1900.
- Sâlnâmei Nezâreti Hariciyye 3. Sâlnâme*, s.171172, İstanbul 1318.
- eş-Şarkavî, Hasan, *Mu'cemu Elfâzi's-Sûfiyye*, Kahire 1987.
- Şekûr , Muhıttin *Su Üstüne Yazı Yazmak*, Sufi kitap Yayınları, 2017.
- Şemseddîn Samî, *Kâmûs'u'l-A'lam*, I-VI.
- Şeyh Fahrüddîn İbrahim b. Şehriyâr, “İstılâhât-ı Ehl-i Tasavvuf,” çev. Nurettin Bayburtlugil, *MÜİFD*, Sayı: 3, İstanbul 1985, ss.345-361.
- Seyyid Muhammed Nûr, *Vâridat Şerhi*, haz. M. Sadettin BilginerMustafa Varlı, İstanbul 1994.
- Şimşekler, Nuri, “Âbidin Paşa ve Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf I. Cilt”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜSBE.), Konya 1992.
- Şimşekler, Nuri, “Devlet Adamı ve Mesnevî Şârihi Âbidin Paşa Hayatı İdareciliği Eserleri,” (*SÜFEFD*), Sayı: 910, 19941995, Konya1995, s.117, ss.117126.
- Sultan Veled, *Maarif*, çev. Meliha Anbarcıoğlu, İstanbul 1993.
- Suyûtî, Celâluddîn b. Ebîbekr, *Cami'usSağır fî Ehâdîsi'lBeşîri'nNezîr*, Beyrut, ts.
- Tatcı, Mustafa, “Son Devir Mevlevîliği İçin Bir Kaynak Hüseyin Vassaf Divanı”, *Bildiriler Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000*, Ankara, 2000.
- et-Temîmî, Muhammed b. Hibban *Sahihu İbn Hibban*, I-XVIII, Beyrut 1414/1993.
- Topçu, Nurettin, “Aşkın Halleri”, *Hareket*, Cilt: 7, Sayı: 77, (Mayıs 1972), ss.16-19.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi: Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*, I-VIII, İstanbul 1977-1990.
- Türkiye Ansiklopedisi*, I-XXXIII, İstanbul 1989.
- Türkiye Rehberi Sanayi Tarım Ticaret Turizm İller*, İstanbul, ts.
- Türkiye Rehberi Sanayi Tarım Ticaret Turizm İller*, s.816; Adana 1967 İl Yıllığı.
- Vett, Carl, “Dervişler Arasında İki Hafta”, Kaknüs Yay., 2004.
- Yıldırım, Birol, Avırlı Muhammed Lutfî Hayatı ve Hulasatu'l-Hakayik Adlı Eserindeki Ahlâkî Unsurlar, Ertual Yay., Erzurum 2016.
- _____, *Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ertual Yayıncılık, Erzurum 2016.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, “Şeyh veya Mürşid”, *Altınoluk Dergisi*, (Mayıs 1995), Sayı: 111, s.32-33.

İSMÂİL-İ ANKARAVÎ'NİN HAYATI ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI



ERHAN YETİK

Özet

İsmâil b. Ahmed el-Bayrâmî el- Mevlevî er-Rusûhî el-Ankaravî hicri X. yüzyılın ikinci yarısında Ankara'da doğmuş,1041/1631 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. O önce, doğduğu şehirde ve Anadolu'nun pek çok yerinde yaygın bir tarikat olan Bayrâmî tarikatına intisap etmiş, bu tarikattan şeyhlik icazeti almış daha sonra yaptığı bir Konya seyahatinde Birinci Bostan Çelebi (1040/1630) ile tanışmış, O'nun irşadı ile Mevlevî tarikatına girmiştir. Bu tarihten sonra ise yaptığı çalışmalar ve yazdığı eserlerle büyük bir şöhrete ulaşmış, en büyük ve en eski, merkezî Mevlevî dergâhlarından biri olan Galata Kulekapısı Mevlevîhâne'sinde yirmi bir yıl şeyhlik yapmış ve bu görevi sürdürmekte iken 1041/1631 yılında Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. Ankaravî görüşlerini Kur'an ve sünnete dayandırmaya özen gösteren, şeriatsız tarikatın olmayacağını ısrarla vurgulayan büyük bir İslam âlimi ve mutasavvıfı olarak kültür tarihimizdeki yerini almış önemli bir şahsiyettir.

Giriş

İsmâîl-i Ankaravî, sadece Ankaralı Mesnevî şârihlerinin en önde gelen bir siması olmayıp O, bu alanda yaptığı emsalsiz çalışmasıyla Mesnevî şârihleri içinde Hz. Şârih unvanı ile anılan tek kişidir. Âlim, ârif, kâmil bir şahsiyettir. Biz bu tebliğimizde bu büyük insanın hayatını, eserlerini ve tasavvuf anlayışını üç başlık halinde sizlere sunmaya çalışacağız.

1. İsmâîl-i Ankaravî'nin Hayatı

İsmâîl b. Ahmed el-Bayrâmî el-Mevlevî er-Rusûhî el-Ankaravî'nin hicri X. yüzyılın ikinci yarısında (M.XVI. asrın sonlarında) Ankara'da dünyaya gelmiş olduğunu kaynaklarda kullanılan genel ifadelerden anlamaktayız.¹ Baba adı Ahmed olan ve imamlık mesleğini icra ettiği ifade edilen Ankaravî'nin ailesi hakkında başkaca bir bilgiye sahip değiliz.²

İsmâîl-i Ankaravî doğum yerine nispet edilerek Ankaravî diye tanınmış,³ vefatlarına kadar fasılasız yirmibir yıl şeyhliğini yaptığı Galata Kulekapısı Mevlevîhânesi'nin yapılış tarihine tekabül eden er-Rusûh kelimesini Rusûhî nisbesiyle yazdığı Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerinde mahlas olarak kullanması nedeniyle de Rusûhî ve Rusûhî Dede unvanlarıyla meşhur olmuştur.⁴ Rusûhî Dede, asıl şöhretini Mevlânâ Celaleddin Rumî'nin *Mesnevî*'sine yazdığı şerhle sağlamış bu yüzden kendisine Hz. Şârih, Şârih-i Ankaravî, Şârih-i Mesnevî gibi ünvanlar verilmiştir. O kadar ki O'na verilen Hz. Şârih ünvanı⁵ O'nu anlamak için isminin de önüne geçen, O'nu tanıtan yeterli bir vasıf olarak kullanılagelmıştır.

İsmâîl-i Ankaravî, tasavvufî hayata yönelmeden önce doğum yeri olan Ankara'da dini ilimleri tahsil etmiş, bu arada Arapça ve Farsçayı da bu dillerde şiir yazabilecek bir seviyede öğrenmiştir.⁶

1 Şemseddin Samî, *Kamûsü'l-A'lâm*, İstanbul: Mihrân Matbaası, 1306-1316, I/439

2 İsmâîl Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf Mevlevî Erkânı*, haz. Semih Ceylan, İstanbul: Dârulhadis, 2001, s. 15.

3 İsmâîl Paşa, *Hediyyet'ül-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul: MEB Yayınevi, 1951, I/218.

4 Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaâ-i Âmire, 1333, I/25.

5 Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarây-ı Mevlevîyye*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Bölümü no: 89, vr: 62^b.

6 Şemseddin Samî, *Kamûsü'l-A'lâm*, I/439, Mehmed Tahir, *Meşayih-i Osmanîyye'den Sekiz Zatın Terâcim-i Ahvâlî*, İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1318, s. 21.

Sürekli bir arayış içinde olduğu anlaşılan Ankaravî kazandığı ilmî konum yanında diğer taraftan tasavvufî hayata karşı da ilgi duyarak o dönemde Ankara ve çevresinde yaygın bir tarikat olan Bayramî tarikatına girmiş, hatta bu tarikatta şeyhlik makamına kadar yükselmiştir.⁷ Ayrıca Mesnevî şerhinin Matbaa-i Amire 1289 baskısının başında naşiri tarafından verilen bir bilgiye göre ise O, aynı zamanda dönemin yaygın tarikatlarından biri olan Halvetî tarikatından da icazet almıştır.⁸

Ankaravî için hayatının en önemli dönüm noktası O'nun yakalandığı bir göz hastalığı sonunda manevî bir işaretle tedavi için Konya'ya gitmesi ile başlayan süreçtir. Şöyle ki; O, Konya'ya ulaştığında Hz. Mevlânâ'nın kabrini ziyaret ederek orada "Hâk-ı Pây-ı Hz. Hüdâvendigâr'a rûmâl-ı iftikâr eyler" ve:

"Onlar ki, nazarları ile toprağı kimya ederler,

Umulur ki gözümün kenarını olsun görür hale getirirler"

anlamında Farsça bir beyit irad eder. O sırada Konya Mevlevî dergâhında postnişin olan Birinci Bostan Çelebi (1040/1630) ile tanışır. Onun nazarı iksirleriyle göz hastalığından kurtulur⁹ ve yine O'nun irşadiyle Mevlevî tarikatına intisap eder.¹⁰ Zaten tasavvuf ilmine aşina olan ve tasavvufî hayatın da içinde bulunan Ankaravî, Konya'da kaldığı kısa sürede Mevlevî adap ve erkânını öğrenip sülûkünü tamamlamış, bu tarikattan da şehylik icazeti alarak İstanbul Galata Kulekapısı Mevlevîhânesi'ne şeyh olarak görevlendirilmiştir.¹¹

Bundan sonra Ankaravî'nin hayatında yeni bir dönem başlamıştır. O, bu dönemde tanınmış, bilinen ve teslim edilen bir şöhrete ulaşmıştır. İsmâil-i Ankaravî'nin görev yaptığı bu dergâh, divan şairlerimizden Şeyh Galip'inde (1213/1798) 8 yıla yakın bir süre şeyhlik görevini sürdürdüğü ve bu yüzden "Galip Dede Dergâhı" diye de bilinen Galata Kulekapısı Mevlevîhâne'si İstanbul'da inşa edilen ilk büyük ve merkezî bir Mevlevîhâne olup II. Bayezid devri (1481-1512) vezirlerinden İskender Paşa (?-1533) tarafından yaptırılmıştır. 434 yıl gibi uzun bir süre faaliyet gösteren bu dergâh, 1925 yılına kadar memleket irfanına hizmet etmiştir. 1020/1610 yılında Galata

7 Erhan Yetik, *İsmâil-i Ankaravî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İşaret Yayınları: 1992, s. 53.

8 İsmâil-i Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif ve Metmûratü'l-Maârif*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289, I/11.

9 Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ*, vr. 62^b.

10 Nev'izâde Atâî, *Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmileti 'ş-Şekâik*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s. 765.

11 Mehmed Tahir, *Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvali*, s. 22.

Kulekapısı Mevlevîhâne'si şeyhliği ile görevlendirilen Ankaravî yirmi bir yıl fasılasız vefat tarihine kadar (1041/1631) bu hizmetini sürdürmüştür.¹²

XVII. yüzyılın meşhur Osmanlı şeyhleri arasında yer alan İsmâîl-i Ankaravî, hayatını ilme ve irşada vakfetmiş büyük bir âlim, büyük bir şair, saygın bir tasavvufî şahsiyet olarak tanınmıştır.

Ankaravî, Galata Kulekapısı Mevlevîhâne'sindeki irşad görevini sürdürürken ilmî faaliyetlerine de devam etmiş ve pek çok eser kaleme almıştır. Ancak o dönemde ortaya çıkan, sair tarikat erbabının da maruz kaldığı çeşitli saldırılardan O da nasibini almış hatta bu yüzden sürgün bile edilmiştir. Bu durumu kendisi; “Nefy-i beled olmamamıza sebep oldular. Belki katlimize kirâren kasteylediler, lâkin onların hile ve tuzaklarından Rabbim beni korudu”¹³ cümleleriyle dile getirmiştir. Ancak, Mesnevî şerhi dışında diğer kaynaklarda hiç temas edilmeyen bu sürgününün yeri ve zamanı hakkında başkaca bir açıklamaya rastlanmamıştır. Kanaatimizce bu sürgün o dönem itibariyle Kadızâde Mehmet Efendi'nin (1045/1635) başlattığı tasavvuf karşıtı bir hareketle ilintili olmalıdır. Şöyle ki Kadızâde Mehmet Efendi güzel hitabetiyle kürsü vaizi olarak şöhret yapmış, nüfuz sahibi olmuş, Ayasofya Camii vaizliğine atanmıştır. Yaptığı ateşli vaazlarında tarikatlara ve tarikat erbabına ağır hücumları olmuş, devrân ve semâin haram olduğunu savunmuş, kürsülerde semâ ve devrân ehlini “düdük çalanlar, tahta tepenler” diye tanımlamış, aşağılayıcı beyanlarda bulunmuştur. Yine bu dönemde Kadızâdeliler diye bilinen bu grup tarafından tekkeler basılmış, oralarda bulunanlar bir şekilde taciz edilmişlerdir. Bu durumu *Huccetü's-Semâ* risalesinde Ankaravî “Bizim karındaşlarımızdan bazısı vaktaki tarikimize ta'n ve erkânımıza münkir olanlardan bazısını gördüklerinde bu fakirden iltimas ve talep eylediler ki ol münkirine cevab-ı şâfi ile cevap verelim ve onlara beyân-ı kâfi ile beyan kılalım”¹⁴ tarzında devam eden cümlelerle dile getirmiş, daha önce de temas edildiği veçhile genelde tarikat erbabının karşılaştığı bu tür olumsuzlukların yanında; özelde O, ölüm tehdidi ve sürgüne gönderilme gibi en ağır muamelelere dahi maruz kalmış, ancak hiçbir zaman yılmamış,

12 Can Kerametli, *Galata Mevlevihane'si Divan Edebiyatı Müzesi*, İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1977, s. 7-74

13 Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif*, II/226.

14 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, İstanbul: MEB Basımevi, 1972, s. 112.

yapılan baskılara rağmen devrin ilim ve fikir hareketleriyle yakın ilgisini sürdürmüş, bir taraftan yaptığı ilmî araştırmalarla kendisini geliştirirken, diğer taraftan ölümsüz eserler kaleme almış aynı zamanda bir tarikat şeyhi olarak irşad faaliyetlerine devam etmiştir. Dergâh her seviyeden gönül erbabını sinesinde toplamış ve O'nun aralarında meşhur şahsiyetlerin de bulunduğu pek çok müridi olmuştur. O, yirmi bir yıl süren şeyhlik devresinin her anını kalpleri İslam'a ısındırmak, zahiri ve batini muhalefet ve mugayeretleri ortadan kaldırmak için mücadele ederek geçirmiştir.¹⁵

Kısacası O, hayatı boyunca kendisini ilim ve irfan sahibi olmaya, birikimini insanlarla paylaşmaya ve yaşadığı zorluklara rağmen inançları doğrultusunda hayatını sürdürmeye devam etmiş, hiçbir zaman insanlara hizmetten ve onları irşad etmekten uzak durmamış, hayatını dahi ortaya koyarak mücadelesini sürdürmüş büyük bir İslam âlimi, büyük bir edip, büyük bir mutasavvıf, büyük bir mücadele insanıdır diyebiliriz.

Hayatını mücadelelerle, sıkıntılarla, kısa süre de olsa sürgünde geçiren Ankaravî, hizmet süresinin sona ermekte olduğunu “Artık iş tamam oldu, şimdi, usûlü ile vusûle müşerref olmak arzusundayım” diyerek irtihallerinin yaklaştığına işaret etmiş, bunun üzerine, elinde henüz tamamlanmamış eserlerinin olması ve müritlerinin O'nun irşadına olan ihtiyaçları bu işareti anlayanları telaşa sevk etmiş, çevresindekileri büyük bir hüznün kaplamıştır. Durum böyle iken geçmiş günlerde Hz. Şârih'in bir lâtife olarak yönelttiği “Bu bizim Ganem'imiz, behemehâl Hz. İsmâil'in koçu olacak” sözünü hatırlayan ve Ankaravî'nin önde gelen müridlerinden biri olan, *Şerhü'l-Mesnevî* dâhil Hz. Şârih'in pek çok eserinin müstensihi Ganem Dede (1036-1626) diye meşhur dervişi rivâyete göre “Bu biçare Ganem'den kurbandan başka ne olur?” diyerek, Cenab'ı Hakka niyazda bulunur ve Fidây-ı şeyhi olup can verir. Derviş Ganem'in defni ikmal edildiğinde Rûsûhî Dede afiyet bulur, rahatsızlığı geçer, yarım kalan eserlerini tamamlama imkânına kavuşur, irşad görevini yerine getirmeye çalışır. Bundan sonra ise O, görevlerini tamamlamış olmanın huzuru ile vuslata, sefere hazırdır. Etrafındakileri de; “Tecrîd ehlinin gelişi de gidişi de aynı minval üzere olmak gerekir”, “Hakikî dost posta bağlı değildir” tarzındaki sözleri ve lâtifeleriyle durumdan haberdar eder. Vakia öyle de olur. Çok geçmeden dâr-ı ukbâya irtihal

15 Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif*, I/7.

buyururlar ve vasiyetleri üzere Galata Kulekapısı Mevlevîhâne'si haziresine defnedilirler. (1041-1631).¹⁶ İsmâil-i Ankaravî'nin vefat tarihi; Kâtip Çelebî, Ömer Rıza Kehhâle, Brockelmann ve Süleyman Ateş tarafından (1042/1632) olarak gösterilmiş,¹⁷ Evliyâ Çelebî, Mehmet Süreyyâ, Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından ise bu tarih (1040/1630) olarak kaydedilmiştir.¹⁸ Ancak İsmâil Ankaravî'nin vefatı ile ilgili olarak "Hitam"¹⁹ ve "İrtihal-i irfan"²⁰ ifadeleri ile tarih düşürülmüştür ki bu tarih (1041/1631)'e tekabül eder. Binaenaleyh İsmâil Ankaravî'nin vefat tarihi ileri sürülen mezkûr tarihler olmayıp (1041/1631) yılı olması icap eder. Ayrıca İsmâil Ankaravî'nin hayatından bahseden pek çok eserde de onun (1041/1631) yılının ortalarında vefat etmiş olduğu bildirilmiştir.²¹ Ankaravî'nin kabri üzerine daha sonra bir türbe inşa edilmiş, bu türbe önce ahşap iken şimdiki kargir yapı, (1235-1819) yılında Hâlet Said Efendi (1239/1823) tarafından yaptırılmıştır. Bu türbede İsmâil-i Ankaravî'den başka meşhur divan şairimiz Şeyh Galip (1213-1798), Şeyh İsa Efendi (1185-1771), Şeyh Selim Dede Efendi (1191-1777) ve Şeyh Mehmet Ruhi Dede Efendi(1225-1810) de medfundurlar.²²

2. İsmâil-i Ankaravî'nin Eserleri

İsmâil-i Ankaravî'nin eserlerinin sayısı hakkında değişik görüşler ileri sürülmüş, kaynaklardan bazılarında kırk hatta kırk altı²³ eserinden söz edilirken bazı kaynaklarda ise yirmiyi mütecaviz eseri olduğu bildirilmiştir.²⁴ Bu konuda verilen eser isim listeleri de birbirlerinden farklıdırlar. O'nun

16 Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif*, I/10.

17 Kâtip Çelebî, *Kesfu'z-Zunûn*, İstanbul: MEB Basımevi, 1972, II/1587; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimü'l-Musannifiyi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957, II/259; Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Leiden: E. J. Brill, 1937-1943 suppl., II/662; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 232.

18 Evliyâ Çelebî, *Evliyâ Çelebi Seyehatnamesi*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971, I/125; Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308, s. 322, İsmâil Paşa, *Hediyet'ül-Ârifin*, I/218.

19 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/25.

20 Tevfik, *Mecmûatü'l-Terâcim*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü, no: 192, vr. 36a.

21 Nev'izâde Atâî, *Hadâikü'l-Hakâik*, s. 765; Süleyman Saadettin Müstakimzâde, *Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Niseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi Kitaplığı no: 628, vr. 269^b; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, İstanbul: Âlem Matbaası Ahmed İhsan ve Şürekâstı, 1309, s. 82; Ahmet Rif'at Efendi, *Lugat-i Târihiyye ve'l-Coğrafiyye*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299, I/173.

22 Erhan Yetik, *İsmâil-i Ankaravî*, s. 57 vd.

23 Tevfik, *Mecmûatü'l-Terâcim*, vr. 36^a; Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, s. 81 vd.

24 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/24; Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli, s. 25 vd.; İsmâil Paşa, *Hediyet'ül-Ârifin*, I/218

eserlerinin muhtevalarının tanıtılması bir tarafa eserlerinin isimleri dahi doğru olarak maalesef tespit edilmemiştir. Bu arada O'na ait olmadığı kesin olan bazı eserler de ona nispet edilirken, ona ait bazı eserlerin de yok sayıldığı olmuştur.²⁵

Ankaravî'nin telif eserleri yanında hatta daha ziyade şerh niteliğinde yazdığı pek çok eseri olduğunu, dolayısıyla döneminde yaygın olan şerhçiliğe onun da bigâne kalmadığını belirtmemiz gerekir. Bu itibarla biz de önce O'nun telif eserlerini, sonra da yaptığı şerh çalışmalarını tebliğ sınırlarını zorlamadan olabildiğince kısa bir şekilde vermeye çalışacağız.

A. Telif Eserleri

1: Minhâcü'l-Fukarâ: Bu eser Ankaravî'nin Mesnevî şerhinden sonra en meşhur eseridir. O, bu eserini müridlerine tarikat adap ve erkânını anlatmak ve başkalarına karşı Mevlevî tarikatını savunmak amacıyla yazmıştır.²⁶ Türkçe olarak kaleme alınan bu eser (Bulak 1256, İstanbul 1286) iki defa basılmıştır. Bu eserin, Saadettin Ekinci tarafından ise sadeleştirilmiş olan bir baskısı 1996 da İstanbul'da neşredilmiştir.

2: Nisâb-ı Mevlevî: Şeyhülislam Yahya Efendi'nin (1053-1643) isteği üzerine kaleme alındığı bilinen bu eser Farsça ve manzum bir eserdir. *Minhâcü'l-Fukarâ*'daki konuların işlendiğini gördüğümüz eser, Tahirü'l-Mevlevî tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

3: Derecâtü's-Sâlikîn: Matbu olmayan ve tespit edebildiğimiz tek yazmas nüshasını (Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi no: 1674) görebildiğimiz bu eser *Minhâcü'l-Fukarâ*'nın son bölümündeki sülûk derecelerinin ele alındığı bir çalışmadır.

4: Huccetü's-Semâ: Mevlevî semâ'ını raks ve deverânı savunma amacıyla özellikle sözü edilen konularda Kadızâdelilerin eleştirisi ve ithamlarına cevap vermek için yazılmış bir risaledir. Bu eser Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Tûsî'nin (520/1126) *Bevârikü'l-İlmâ fî Tekfîr-i Men Yuharrimü's-Semâ* adlı risalesini esas alarak telif edilmiş bir eserdir. *Minhâcü'l-Fukarâ* ile birlikte basılmıştır.²⁷

25 Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, II/662.

26 Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1286, s. 11.

27 Daha geniş bilgi için bkz. Bayram Akdoğan, *Mevlevîliğin Din Anlayışında Musikî Huccetü's-Semâ Risâlesi*, Ankara: Bilge Ajans ve Matbaa, 2009; Bayram Akdoğan, "Huccetü's-Semâ Adlı Musikî Risâlesi ve Ankaravî İsmâil b. Ahmed'in Musikî Anlayışı", *AÜİFD*, XXXV/477-505.

5: Risaletü't-Tenzihîyye fî Şe'ni'l-Mevlevîyye: Bu risale de *Hucetü's-Semâ* isimli risalenin Arapçası olup 1892'de Leiden'de basılmıştır.

6: Cenâhü'l-Ervâh: İnsanları Hak Teâlâ'yı tevhide teşvik amacıyla yazılmış Türkçe bir eserdir. Matbu olmayan bu eserin tespit edebildiğimiz yazma nüshaları (Süleymaniye Kütüphanesi. Reîsü'l-küttâb, no: 1182/4, Hacı Mahmud Efendi no: 2558, Lala İsmâil no: 213/3) de görülebilir.

7: Fütûhât-ı Ayniyye: Fatiha suresinin tefsirini konu alan ve yedi bölümden teşekkül eden bu eserinde Ankaravî; Kur'an'ın, Besmele'nin, Fatiha Suresi'nin faziletlerine dair bilgiler vermiş, son bölümde surenin tercüme ve tefsirini yapmıştır. Bu eserde konular, ayet ve hadislerden istifade edilerek, muhtelif tefsirlerden nakiller yapılmak suretiyle işlenmiş, tasavvufî izahlarda bulunulmuştur. Türkçe olarak kaleme alınan bu eserin 1328'de İstanbul'da güzel bir baskısı yapılmıştır.²⁸

8: Misbâhül-Esrâr: Ankaravî'nin Gazalî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eserinden mülhem ve ona benzer bir tarzda telif ettiği anlaşılan bir eser olup Nûr Suresinin 35. ayetinin tefsirini konu edinmiştir. Yazma nüshaları (Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi no: 2872/1, Düğümlü Baba no: 10, Lala İsmâil no: 213/1) de bulunmaktadır.

9: Risâle-i Uyûn-ı İsnâ Aşere: Değişik konuların işlendiği on iki manzumeyi içeren Türkçe bir risaledir. Basılı olmayan bu risalenin tespit edebildiğimiz tek yazma nüshası (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü, no: 6394) de mevcuttur.

10: Miftâhü'l-Belâğa ve Misbâhü'l-Fesâha: Sahasında, dilbilgisi konusunda yazılan ilk Türkçe eserlerden biridir. Bu çalışma Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî'nin (739-1338) *Telhîsü'l Miftâh fî'l Meânî ve'l-Beyân* isimli eseri ile Mahmud b. Muhammed el-Gıylânî'nin (886/1481) *Menâzirü'l-İnşâ* adlı kitabı esas alınarak yazılmış, ilklerden olması itibarı ile de orijinal bir çalışmadır. 1284'de İstanbul'da basılmıştır.

11: Risale-i Usûl-i Tarikat-ı Mevlânâ: Mevlânâ'nın tarikat silsilesini ve Mevlevîlikte sülûkün keyfiyetini açıklamayı amaçlayan Türkçe küçük bir risaledir. Yazma nüshaları (Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa, no:

²⁸ İsmâil-i Ankaravî, *Fütûhât-ı Ayniyye*, İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1328. Daha fazla bilgi için bkz. Erhan Yetik, "Tasavvufî Açından Fatihâ Tefsiri (İsmâil-i Ankaravî'nin Fütûhât-ı Ayniyyesi Üzerine Bir Çalışma)", *OMÜİFD*, sayı: 8 yıl: 1996, ss. 45-107.

352, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü no: 6394, İstanbul Divan Edebiyatı Müzesi no: 104) de mevcuttur.

12: Sülûknâme-i Şeyh İsmâil: Sülûkün mahiyetini, şeyh-mürîd münasebetlerini, zikir konularını ele alan küçük bir risaledir. Tespit edebildiğimiz tek bir yazma nüshası bir önceki eserin kenarında (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü no: 6394) de bulunmaktadır.

B. Şerh Çalışmaları

1: Mecmûatü'l-Letâif ve Metmûratü'l-Maârif: Bu kitap Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin en güzel ve en başarılı şerhlerinden olup İsmâil- i Ankaravî'yi tanıtan ve onu şöhrete ulaştıran VII ciltlik bir şerhtir. Bu müstesna eser O'na Hz. Şârih ünvanını kazandırmış, ayrıca Ankaravî'nin bu konuda kabul edilen otoritesi nedeniyle olmalıdır ki kendisinden sonra Mesnevî okutacak kişilere verilen icazetnamelerde O'nun usulünü takip şartı uyulması gereken bir kural olarak kayda geçirilmiştir. Bu şerhin, Derviş Ganem'in istinsah ettiği nüshası esas alınarak VI cildi İstanbul ve Kahire'de birkaç kez basılmıştır. VII. cildin Mevlânâ'ya aidiyeti tartışmalı olduğu için yapılan baskılarda bu cilde yer verilmemiştir.²⁹

2- Fâtihü'l-Ebyât: Mesnevî'nin ilk on sekiz beytinin ve anlaşılması zor bazı kelimelerinin şerhini konu alan müstakil bir eser olmakla birlikte, ilgisi ve içeriği itibarı ile yapılan baskılarda Mesnevî şerhinin başında yer aldığı görülmektedir.

3- Câmiü'l-Âyât: Mesnevî'de geçen ayet ve hadislerin Arapça beyitlerin ve açıklamaya muhtaç bazı kelimelerin şerhlerini konu alan bu eser basılmamış olup yazma nüshaları (Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa, no: 255/1, Antalya Tekelioğlu no: 390, Mihrişah Sultan no: 181) de bulunmaktadır.

4-Simâtü'l-Mukînîn: Mesnevî 'nin dibacesinin Arapça şerhidir. Yazma nüshaları Topkapı Sarayı Revân Köşkü Kütüphanesi no: 45, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa no: 285/2, H.Hüsni Paşa no: 659'da mevcuttur.

5- Tuhfetü'l-Berere: Bu eserinde Ankaravî Mesnevî'den seçtiği

²⁹ Daha fazla bilgi için bkz. Erhan Yetik, *İsmâil-i Ankaravî*, s. 68-75.

beyitleri şerh etmiş, ayrıca bu kitabında kendi şiirlerinden bazı beyitlere de yer vermiştir. Dili Türkçe olan ve basılı olmayan bu eserin de tarafımızdan tesbit edilebilen tek yazma nüshası (Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa no: 736)'dadır.

6- Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî: Ankaravî, bu çalışmasında kitabın isminden de anlaşılacağı gibi, Mesnevînin zor anlaşılan beyitlerinin şerhi yanında Mesnevî'de anlatılan hikâye ve kıssalardaki hikmetleri, maksatları, anlamları, açıklamayı amaçlamış, dili Türkçe olan bu eserin matbu olmayan, sonu eksik olan görebildiğimiz tek yazma nüshası (Bayezid Üniversitesi Kütüphanesi Veliyyüddin, no: 1672)'de mevcuttur.

7- İzâhü'l-Hikem: Şihâbüddîn Sühreverdî'nin (587/1191) *Heyâkilü'n-Nûr* isimli eserine Ankaravî tarafından yazılan şerhtir. Dili Türkçe olan, matbu olmayan bu eserin yazma nüshaları (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa no: 1747 ve 2749, Hâlet Efendi no: 727/3)'de bulunmaktadır. Eser üzerinde Bilal Kuşpınar doktora, Veli Saylam yüksek lisans tezi çalışması yapmışlardır.

8- Mekâsıd-ı Âliyye fî Şerhi't- Tâiyye: İbnü'l Fârız'ın (632/1235) *Kasidetü't-Tâiyyesi*'ne Ankaravî tarafından yazılan Türkçe bir şerhtir. Yazma nüshaları (Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, no: 220, 221/1, Hamidiye no: 654)'de mevcuttur.

9- Şerhü Kasideti'l- Mîmiyye el- Hamriyye: Yine İbnü'l-Fârız'ın *Kasidetü'l-Mîmiyye el-Hamriyye*'sine Ankaravî'nin yazdığı Türkçe bir şerh olup, basılı olmayan bu eserin de görebildiğimiz yazma nüshaları (Süleymaniye Kütüphanesi, Reisü'l-Küttâb no: 727 ve 796)'da bulunmaktadır.

10- Hadis-i Erbaîn Şerhi: Mevlevî tarikatına bid'at ve dalalet nazarıyla bakanlara cevap olma özelliği öne çıkan ve bu nedenle de semâ, raks ve gınaya dair konularla birlikte tasavvufun temel sorunları; mehdilik ve ricalü'l-gayb gibi meseleler hakkında seçilen kırk hadisın şerhi olarak tasavvufun yanında fıkıh literatürüne de başvurulmak suretiyle yapılan bir çalışmadır. Bu eser Semih Ceylan tarafından *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkâm Mesnevî Beyitleriyle Kırk Hadis Şerhi* ismiyle yayına hazırlanmış ve 2001'de basılmıştır.

11- Zübdetü'l-Fuhûs fî Nakşil-Füsûs: Bilindiği üzere İbnü'l-Arabî

(638/1240) *Füsûsu'l- Hikem* isimli meşhur eserini *Nakşü'l-Füsûs* ismi ile hülâsa etmiş, Ankaravî de bu esere yaptığı bir şerhle onu Türk okurlarına sunmuştur. Eser İstanbul'da 1328'de basılmıştır.

12- el-Hikemûl-Münderice fî Şerhi'l-Münferice: Ebû'l-Fadl Yusuf b. Muhammed'in (513/1119) *Kasidetü'l- Münferice*'sine Ankaravî'nin yazdığı Türkçe bir şerhtir. Otuz beş beyitten oluşan bu şerh, (Bulak 1300, İstanbul 1327) baskıları ile okuyucularına sunulmuştur.

Tanıtmaya çalıştığımız bu yirmi dört eser dışında bazı kaynakların³⁰ eser listelerinde yer verilen Ankaravî Divanı'na ise maalesef rastlayamadık. Türkçe, Arapça, Farsça şiirlerini dağınık olarak muhtelif eserlerinde gördüğümüz Ankaravî'nin bir divanının olması fikrini kabul etsek bile ona ulaşamadıkça bu görüşü doğrulayamayız. Bu yüzden ona Ankaravî'nin eserleri arasında yer vermediğimizi belirtmek istiyoruz. Bu arada *Kitâbü'l-Hitâb* ve *Tuhfe-i Haşşâkiye* gibi İsmâil Hakkı Bursevî'ye ait eserlerin de yazar isimlerinin yakınlığı nedeniyle olmalı yanlışlıkla İsmâil Ankaravî'ye nispet edilen eserler arasında yer aldığını³¹ da bilgi olarak vermiş olalım.

3. İsmâil Ankaravî'nin Tasavvuf Anlayışı

Şüphesiz İslam Tasavvufu büyük ve muhteşem İslam düşüncesinin önemli bir kesitini oluşturur. Allah Resulü'nün manevî bir mirası olan bu düşünceyi, o tarihten bu yana toplumun ihtiyaç, arayış ve taleplerine göre şekillendirip devam ettiren âbid, zâhid, ârif ve sûfî gibi unvanlarla anılan malum ve meşhur zevatın İslam toplumu içindeki saygın konumu bellidir. Şu hususu da belirtmeliyim ki bu hareketin içinde yer alan isimsiz kahramanların sayısı bilinenlerden daha fazladır. Keza tasavvufî hareketin inkişafı ve kurumsallaşması konusunda da bu oluşumun içinde bulunanların durumları ve konumları da birbirlerinden çok farklıdır. Genel olarak bunlardan pek azı tasavvufî hareketin müesseseseleşmesi konusunda görev ifa etmiş, çoğu ise kurulu olan bir tarikatı devam ettirme gayreti içinde olmuştur. İşte İsmâil-i Ankaravî'yi de bu ikinci gruba dâhil bir

30 Tevfik, *Mecmûatü't-Terâcim*, vr. 36*, Sakıb Dede, *Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyân*, Mısır: Mektebetu Vehbe, 1283, s. 39; İsmâil Paşa, *Hediyyet'ül-Ârifin*, I/218; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/25; *Sekiz Zatın Terâcim-i Ahvali*, s. 26; Türk Ansiklopedisi, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971-1972, III/66 (Ankaravî İsmâil Rusûhi m.)

31 Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur Suppl.*, II/662.

tasavvuf büyüğü, bir İslam âlimi, daha açık bir ifade ile kurulu bir tarikatın dergâhında o tarikatın ilkelerini, adap ve erkânını taliplerine öğreten, bu işin pratiğini gösteren uzman bir eğitici, âlim ve ârif bir yol gösterici olarak görmekteyiz. Ancak yine de O'nun bu grup içinde dahi farklı bir yeri olduğunu söylememiz gerekir.

Zira O, sıradan bir tarikat şeyhi olmayıp bu kimliği yanında; şer'î ilimleri bilen, Türkçe, Arapça, Farsça şiirler yazabilen, ortaya koyduğu eserleri ve dergâh dışına da taşan mücadeleleri ile maruf, büyük bir şahsiyettir.

Ankaravî, bağlı bulunduğu Mevlevî tarikatının tasavvuf anlayışına sadık kalan, mutedil ve muhafazakâr bir yol izleyen hem zahitliğe hem de aşk ve muhabbete önem veren bir tasavvuf anlayışına sahip olmuştur. Bu anlayışının tabii bir sonucu olarak O, bir taraftan dinin zahiri hükümlerine fazla önem vermeyen tasavvufî cereyanlara, diğer taraftan da tasavvufu bid'at sayan gruplara karşı açık olarak tavır almış, mücadele etmiştir.

Ona göre tarikat; Kur'an âyetlerine, Peygamber'in (s.a.v) sünnetlerine ve meşayihin sözlerine, tespitlerine uygun olan bir yoldur.³² Bu yolda surete, şekilciliğe itibar edilmemeli,³³ ifrat ve tefritten uzak kalınmalı, akvâl, ef'âl ve ahvâlde itidalden ayrılmamalıdır.³⁴ Halvet ve uzlet yerine sohbet ve hizmeti benimseyen Ankaravî,³⁵ müritlerine, hayatın içine girmeyi, meşreplerine göre mutlaka bir iş tutmayı tavsiye etmiştir.³⁶ Zira O'nun anlayışına göre sülûkteki başarının, manevî terakkinin olmazsa olmaz şartı; helal lokma yemektir. Zira O'nun nazarında helal lokmanın meyvesi;³⁷ taat, ilim ve hikmet, haram lokmanın mahsulü ise masiyet, cehâlet ve gaflettir.³⁸ Yine ona göre menfaat için bu yola girmek, ilim ve irfandan yoksun kalmak asla tasvip edilecek bir durum değildir.

Keza O'nun tarikat anlayışında şekil ve surete itibar edilmediğini görmekteyiz. O, dervişliğin hırka giymekten ibaret olmadığını ısrarla belirtmiş, menfaat temini amacıyla tarikata girenlere karşı açık bir tavır almıştır.³⁹

32 Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 5 vd.

33 Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 26

34 Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 6 vd.

35 Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 57;

36 Ankaravî, *Usûl-i Tarikat-i Mevlânâ*, Süleymaniye Kütüphanesi Nâfiz Paşa no: 352, vr. 5^a.

37 Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 126.

38 Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif*, I/342.

39 Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 3.

Ankaravî'ye göre bir tarikat şeyhinin Allah Resulüne zahiren ve batinen mutlaka uyması, ilim ve irfan sahibi olması, dinin hükümlerini yerine getirmesi, tarikat edeplerine riayet etmesi gerekir.⁴⁰ O'na göre bu durumda olmayanların yüzlerini görmeyenler, onlara muhatap olmayanlar kurtuluşa ererler.⁴¹

Ankaravî'nin tasavvuf anlayışı naslarla sınırlıdır. Ankaravî nazarında sûfî; Allah ve Resulü'nün ve O'nun ashabının yolunu izlemeli, bid'atlerden mutlaka kaçınmalı, bütünüyle şeriatın hükümlerine uymalıdır.⁴² Tasavvuf anlayışında zühd ve takvaya ağırlık veren Rusûhî Dede, Ehl-i Sünnet akidesine sıkı sıkıya bağlı olan zâhid bir sûfidir. Bu itibarla O, dinî ölçülerden taviz vermeyen bir tarikat şeyhi olarak, müridlerini daima ilim ve irfan sahibi olmaya, dini öğrenmeye, ibadet ve taatları yerine getirmeye, salih ameller işlemeye teşvik etmiş, onların şeriatle olan ilişkilerini sürekli, sağlıklı ve sağlam tutmaları gerektiğini söylemiş, bu yolda Allah ve Resulüne kâmil manada tabi olmanın gereğini açık ve net bir şekilde vurgulamış, ilim sahibi, irfan ehli, yaptığı hizmet ve verdiği mücadele ile geride bıraktığı eserleri ile anılacak büyük bir şahsiyettir.⁴³

Kaynakça

- Ahmet Rifat Efendi, *Lugat-i Târihiyye ve'l-Coğrâfiyye*, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1299.
- Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, İstanbul: Âlem Matbaası Ahmed İhsan ve Şürekâsı, 1309.
- Bayram Akdoğan, "Hüccetü's-Semâ Adlı Musikî Risâlesi ve Ankaravî İsmâil b. Ahmed'in Musikî Anlayışı", *AÜİFD*, XXXV/477-505.
- *Mevlevîliğin Din Anlayışında Musikî Huccetü's-Semâ Risâlesi*, Ankara: Bilge Ajans ve Matbaa, 2009.
- Can Kerametli, *Galata Mevlevîhâne'si Divan Edebiyatı Müzesi*, İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1977.
- Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Leiden: E. J. Brill, 1937-1943 suppl.
- Erhan Yetik, "Ankaravî İsmâil Rusûhî", *DİA*, Ankara: TDV, 1991.

40 Ankaravî, *Şerh-i Kasîdeti'l-Mîmiyye el-Hamriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi no: 3438, vr. 8^a vd.

41 Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 28.

42 Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 203.

43 Daha fazla bilgi için bkz. Erhan Yetik, *İsmâil-i Ankaravî*, s. 146-170; Erhan Yetik, "Ankaravî İsmâil Rusûhî", *DİA*, Ankara: TDV, 1991, III/211-213.

- “Tasavvufî Açından Fatihâ Tefsiri (İsmâil-i Ankaravî'nin Fütûhât-ı Ayniyyesi Üzerine Bir Çalışma)”, *OMÜİFD*, sayı: 8, yıl: 1996, s. 45-107.
- *İsmâil-i Ankaravî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İşaret Yayınları: 1992.
- Esrar Dede, *Tezkire-i Şuaray-ı Mevlevîyye*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Bölümü no: 89.
- Evliyâ Çelebî, *Evliyâ Çelebî Seyhatnamesi*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
- İsmâil Paşa, *Hediyyet'ül-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul: MEB Yayınevi, 1951.
- İsmâil-i Ankaravî, *Fütûhât-ı Ayniyye*, İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1328.
- *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı Mesnevî Beyitleriyle Kırk Hadis Şerhi*, haz. Semih Ceylan, İstanbul: Dâru'lhadîs, 2001.
- *Mecmûatü'l-Letâif ve Metmûratü'l-Maârif*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289.
- *Minhâcü'l-Fukarâ*, İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1286.
- *Şerh-i Kasîdetü'l-Mîmiyye el-Hamriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi no: 3438.
- *Usûl-i Tarikat-i Mevlânâ*, Süleymaniye Kütüphanesi Nâfız Paşa no: 352.
- Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul: MEB Basımevi, 1972.
- *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, İstanbul: MEB Basımevi, 1972.
- Mehmed Tahir, *Meşayih-i Osmâniyye'den Sekiz Zatın Terâcim-i Ahvali*, İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1318.
- *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308.
- Ne'îzade Atâî, *Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şekâik*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimü'l-Musannifiyi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- Sakıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*, Mısır: Mektebetu Vehbe, 1283.
- Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Süleyman Saadettin Müstakimzâde, *Mecelletü'n-Nisâb fî'n-Niseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi Kitaplığı no: 628.
- Şemseddin Sami, *Kâmûsü'l-A'lâm*, İstanbul: Mihrân Matbaası, 1306-1316.
- Tevfik, *Mecmûatü't-Terâcim*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü, no: 192.
- Türk Ansiklopedisi, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971-1972, III/66 (Ankaravî İsmâil Rusûhi m.)

İSMAIL RUSŪHÎ ANKARAVÎ'NİN EL-HİKEMÜ'L-MÜNDERICE Fİ ŞERHİ'L-MÜNFERICE ADLI ŞERHİ VE TASAVVUFÎ MUHTEVASI



PROF. DR.

M. MUSTAFA ÇAKMAKLIOĞLU

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Mesnevî şârihi İsmail Rusûhî Ankaravî'nin eserleri arasında telif olanların yanı sıra şerhler de önemli yer tutar. Bunlardan meşhur Mesnevî şerhinin yanı sıra İbnü'l-Fârız'ın Tâiyye ve Hamriyye isimli kasidelerine yazmış olduğu şerhler de kayda değerdir. Tasavvufî literatürün bu önemli eserlerinin yanı sıra Ankaravî ayrıca İbnü'n-Nahvî'nin (ö. 513/1119) 40 beyitten müteşekkil Kasidetü'l-Münferice adlı şiirine de bir şerh yazmıştır. Onun el-Hikemü'l-Münderice fî Şerhi'l-Münferice adlı bu şerhi de tasavvufî muhtevası açısından önem arz etmektedir. Zira Ankaravî bu eserinde beyitteki kelime ve ifadelerin sözlük anlamlarını verip gramer tahlilini yapmakla beraber beyitleri tercüme eder ve ardından tasavvufî açıdan şerh de eder. Biz bu tebliğimizde İbnü'n-Nahvî ile söz konusu kasidesini kısaca tanıttıktan sonra kasidenin Ankaravî şerhinde yer verilen tasavvufî muhtevanın genel bir tasvirini sunmaya çalışacağız.

Anahtar Kavramlar: İsmail Rusuhi Ankaravi, İbnü'n-Nahvî, el-Hikemü'l-Münderice, Tasavvuf, Mevlevilik.

Abstract

Ismail ar-Rusukhi al-Ankharawi's Commentary Entitled *al-Hikam al-Mundaricah fî Sharh al-Munfaricah* and It's Sufistic Content

Among the works of Ismail ar-Rusukhi al-Ankharawi who is the author of famous Mathnawi's Commentary, the commentaries hold an important place in addition to original works. His commentaries on Ibn al-Faridh's famous poems entitled *Taiyyah* and *Khamriyyah* are important as well as his Mathnawi's Commentary. In addition to this important sufistic works, Ankharawi also wrote a commentary on Ibn an-Nahwi's (d. 513/1119) poems that consists of forty couplets. This commentary entitled *al-Hikam al-Mundaricah fî Sharh al-Munfaricah* is also important in terms of it's sufistic content. In this commentary Ankharawi, besides the giving lexical meanings and grammatical analysis of words and phrases of couplets, translates and explains the couplets in terms of it's sufistic meanings. In this presentation after briefly introduce Ibn an-Nahwi and his poems, we will try to give a general description of sufistic content of Ankharawi's commentary.

Key Words: Ismail ar-Rusukhi al-Ankharawi, Ibn an-Nahwi, *al-Hikam al-Mundaricah*, Sufism, Mawlawiyya

Giriş

Mesnevî'ye yazdığı meşhur şerhi ve bu husustaki tahakkuku ve otoritesi sebebiyle "Hz. Şarih" unvanını alan İsmail Rusûhî Ankaravî'nin eserleri arasında telif olanların yanı sıra şerhler de önemli yer tutar.¹ Bunlardan meşhur Mesnevî şerhinin yanı sıra İbnü'l-Fâriz'ın Tâiyye ve Hamriyye isimli kasidelerine yazmış olduğu şerhler de kayda değerdir. Tasavvufî literatürün bu önemli eserlerinin yanı sıra Ankaravî ayrıca Nahiv ilmine gösterdiği ilgi sebebiyle İbnü'n-Nahvî diye de meşhur olan şair, nahiv ve fıkıh âlimi Ebu'l-Fadl Yusuf b. Muhammed b. Yusuf et-Tevzerî (ö. 513/1119)'ye ait olan 40 beyitten müteşekkil Kasidetü'l-

1 Ankaravî'nin eserleri hakkında detaylı bilgi için bk., Ceyhan, Semih, İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, ss. 155-281.

*Münferice adlı şiire de bir şerh yazmıştır.*² Onun *el-Hikemü'l-Münderice fi Şerhi'l-Münferice* adlı bu şerhi de tasavvufi muhtevası açısından önem arz etmektedir. Zira Ankaravî, kasideyi şerh ederken beyitteki kelimelerin sözlük anlamlarını verip gramer tahlilini yapmakla beraber³ “el-ma’na” başlığı altında beyitleri tercüme ettikten sonra tasavvufi açıdan şerh de eder.⁴ Biz bu tebliğimizde İbnü’n-Nahvî ile söz konusu kasidesini kısaca tanıttıktan sonra Ankaravî şerhinde “el-ma’na” başlığı altında verilen tasavvufi muhtevaya odaklanarak özellikle Mevlevî gelenekte kayda değer yeri olan Rusûhî Dede’nin tasavvufi görüşlerinin genel tasvirini sunmaya çalışacağız. *el-Hikemü'l-Münderice*’den tespit ettiğimiz tasavvufi muhtevayı ayrıca yorumlayıp zenginleştirmeye çalışacağız. Bunu yaparken de onun şerh metoduna ve Osmanlı şerh geleneği içerisindeki yerine genel hatlarıyla işaret etmeye çalışacağız.

1. İbnü’n-Nahvî ve Kasidetü’l-Münferice’si

Asıl adı Ebü’l-fazl Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf, künyesi ise İbnü’n-Nahvî olan bu meşhur âlim 433/1041 yılında Tunus’un Tervzer kasabasında doğmuştur. İlk öğrenimine bu kasabada başlayan İbnü’n-Nahvî daha sonra Kayravan’a giderek dönemin şöhretli âlimlerinden eğitimini tamamladı.⁵ Her ne kadar yaygın ve genel kabul görmüş bir kanaat olmasa da muhtemelen Kayravan’la olan bu münasebeti sebebiyle Kayravan’da doğduğu şeklinde bazı kayıtlara da rastlanmaktadır.⁶ Ömrünü ilim tahsiliyle ve bu amaçla yaptığı seyahatlerle geçiren İbnü’n-Nahvî daha sonra Bicâye yakınlarındaki ulema ve fuzelâ makarrı olan Hammâd Kalesi civarına yerleşmiştir. Hac ibadeti vesilesiyle Harameyn’de bulunan ve Mısır’a gittiği de bilinen İbnü’n-Nahvî hayatını ilim tahsili ve tedrisine

2 Ankaravî, İsmail Rusûhî, *el-Hikemü'l-Münderice fi Şerhi'l-Münferice*, (Matbaatu't-Tekaddüm), Bircinci Baskı, Kahire 1323, s. 3.

3 Mesela bk., Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 6.

4 Mesela bk., Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 8 vd.

5 Çöğenli, Mehmet Sadi, “İbnü’n-Nahvî ve el-Kasidetü’l-Münderice’si”, *Turkish Studies*, c. 8/13, Ankara 2013, s. 75.

6 Elmalı, Hüseyin, “İbnü’n-Nahvî, el-Kasidetü’l-Münferice’si ve Tercümesi”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XVI, İzmir 2002, s. 38.

adamış müçtehit bir fakih olarak da anılır.⁷

Ankaravî'nin naklettiğine göre *ilim ve amel yönünden Gazâlî'ye denk görülen İbnü'n-Nahvî, İmam Gazali (ö. 505/1111) ile muasır olup 513/1119 yılında seksen yaşlarında iken Bicâye yakınlarındaki Hammâd Kalesi'nde vefat etmiştir. Ankaravî İbnü'n-Nahvî'yi ayrıca âlim, fazıl, kâmil ve sahib-i keramet bir zat olarak tanıtır.⁸ Dahası onun bir kerametine şerhinin başlarında yer verir. Ankaravî'nin eserinin bu pasajlarında verdiği bilgilere göre İbnü'n-Nahvî tam bir tevekkül ve teslimiyet sahibi, sehâ ve rıza ehli bir kişiliktir.⁹ Verdiği dersler karşılığında hiçbir ücret talep etmemesi ve Tevzer'deki çiftliğinin geliriyle geçinmesi¹⁰ de onun tasavvufi kişiliğini yansıtan önemli ipuçlarıdır. Şöhretini daha çok taklitten uzak olan fakihliğinden ve ictihada meylinde alan İbnü'n-Nahvî zâhidane hayatı sebebiyle bazı kaynaklarda mutasavvıf biri olarak anılmıştır.¹¹ Bu bilgilerden hareketle onun tasavvufi bir yönünün olduğunu da söyleyebiliriz. Zaten Gazali'ye ve eseri *İhya*'ya olan hayranlığı ve bağlılığı da onun tasavvufa olan meylini gösterir. Öyle ki Gazâlî'ye son derece bağlı olan İbnü'n-Nahvî'nin, ramazan aylarında otuza böldüğü *İhyâü Ulûmiddin*'i her gün bir kısmını okumak suretiyle hatmettiği kaydedilir.¹²*

İbnü'n-Nahvî'nin el-Kasidetü'l-Münferice'si "şiddet ve sıkıntıları açıp ortadan kaldıran", "maddî, manevî açılım" manalarına el-Ferec bade's-şidde, Ümmü'l-ferec ve el-Fütûh gibi adlarla da anılır. Rivayete göre İbnü'n-Nahvî, doğum yeri Tevzer dışında iken malının gasp edildiğini duyması üzerine bu kasideyi inşâd etmiştir.¹³ Ankaravî'nin ifade ettiğine göre bazı şarihler birçok hikmet ve sırrı ihtiva ettiğine inanılan bu kasidede İsm-i A'zam'ın olduğunu düşünür. Bazıları da okunduğunda sıkıntı ve kederin kalkacağına inanırlar ve bu yönüyle de kasidenin gam ve kederlerin giderilmesinde bir "iksir-i a'zam" ve "kibrit-i ahmer" olduğunu düşünürler. Ayrıca bu

7 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 3; Elmalı, "İbnü'n-Nahvî", s. 39, 40.

8 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 3. Ayrıca bk., Çöğenli, "İbnü'n-Nahvî", s.75.

9 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 4.

10 Çöğenli, "İbnü'n-Nahvî", s.75.

11 Yıldırım, Yusuf, "Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kaside-i Münferice Tercümesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015), Sayfa: 88.

12 Yıldırım, "Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kaside-i Münferice Tercümesi", s. 88; Durmuş, İsmail-Elmalı, Hüseyin, "İbnü'n-Nahvî", *DİA*, yıl: 2000, c. 21, s. 163.

13 Çöğenli, "İbnü'n-Nahvî", s.75; Durmuş-Elmalı, "İbnü'n-Nahvî", s. 163.

kasidelerle dua edildiğinde duanın yüce Allah'ın izniyle kabul olacağı düşünülür. Yine Ankaravî'nin verdiği bilgilere göre büyük şafî âlimi ve fakihî İmam Takiyyüddin es-Sübki kendilerine her hangi bir keder ve sıkıntı isabet ettiğinde bu kasideyi okumuş. Ayrıca kendisine her hangi bir sıkıntı ya da bela isabet eden bir kimse maddi-manevi tam bir temizlik ile kırk kez bu kasideyi okuyarak yüce Allah'a dua ederse yüce Allah'ın onun duasını kabul edeceğini ve sıkıntı ve ihtiyaçlarını gidereceğini söyleyerek bu kasidenin okunmasını tavsiye etmiş. Ankaravî bizzat kendisinin görüştüğü birçok büyük zatın bu kasidenin nice özelliklerini ve faydasını kendisine söylediklerinden de bahseder.¹⁴ Özellikle bu kasidenin güzel manalarına ve yüce nüktelerine vakıf olarak okuyan kimsenin gönlü genişler, derunu rahata kavuşur.¹⁵ Allah'a teslimiyeti ve güveni ifade eden bu kaside bütün bu özellikleri hasebiyle zamanla İslam edebiyatında, özellikle de tasavvuf edebiyatında büyük bir üne kavuşmuş, sıkıntılı ve kederli insanların virdi haline gelmiştir. Öyle ki Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin *Mecmuatü'l-Ahzaab* adlı meşhur mecmuasında yerini almıştır.¹⁶

Okuyanın sıkıntılarının sona erip feraha kavuşacağına inanılan ve birçok defa basılan (İstanbul 1290, 1302; Bombay 1299; Bulak 1303; İskenderiye 1304)¹⁷ bu kaside zamanla çok şöhret bulmuş Arapça ve Farsça olarak birçok defa şerh edilmiştir. Türkçe olarak da şerh edilen bu kasidenin en meşhur şerhi Ankaravî'nin yazmış olduğu *el-Hikemü'l-Minderice*'dir.

2. el-Hikemü'l-Minderice ve Tasavvufi Muhtevası

Bizzat kendi ifadesine göre Ankaravî bu şerhi, onun İbnü'l-Fârız'ın meşhur *Tâiyye* ve *Hamriyye* adlı kasidelerine yazmış olduğu şerhleri görüp beğenen ve aynı üslup üzere bu kasidenin de şerhini kendisinden talep eden bir dostunun isteği üzere kaleme almıştır. Aslında Ankaravî

14 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 5.

15 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 5, 6.

16 Çöğenli, "İbnü'n-Nahvî", s.75.

17 Eserin baskıları ve üzerine yapılan şerh, tercüme, tahmis vs. gibi çalışmalar hakkında detaylı bilgi için bk., Durmuş-Elmalı, "İbnü'n-Nahvî", s. 163, 164; Yıldırım, Yusuf, "Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi", 89 vd.

Kasidetü'l-Münferice adıyla şöhret bulan bu kasideye çok muhabbet besleyip rağbet eden bu sebeple de onu dillerinden düşürmedikleri bir vird edinen dostlarının bu isteğini söz konusu ilme rızasının ve meylinin olmadığı, meşgalelerinin çok olduğu ve ahvalinde de intizam olmadığı gerekçesiyle önce reddetmiştir. Bir müddet de bu işe girişmemiştir. Ancak ismini vermediği, kıramayacağı ve talebini de geri çeviremeyeceği bir dostunun ısrarı üzere Ankaravî bu şerhi çok meşgul olmasına ve düzensiz hallerine rağmen kaleme alır.¹⁸ Hiç şüphesiz bu talepler söz konusu kasidenin tıpkı İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye* ve *Hamriyye* kasideleri gibi tasavvufi mana ve işaretler bakımından zengin olduğunu evvelemirde gösterir. Muhtemelen bu yakın dost Ankaravî'yi her ne kadar söz konusu kaside bir şair ve nahiv âlimi tarafından yazılsa ve zahiren bir belagat eseri şeklinde görünse de derin tasavvufi manaları muhtevi olduğu yönünde ikna etmiştir. Zaten Ankaravî'nin şerhini *el-Hikemü'l-Münderice* **şeklinde isimlendirmesi**¹⁹ de söz konusu kasidenin birçok hikmeti ihtiva ettiğine işaret etmektedir.

1040/1630 yılı Şaban ayında yazılmaya başlanan²⁰ ve yine aynı yılın Rebiu'l-âhir ayında tamamlanan²¹ şerhin farklı baskıları mevcuttur. Buna göre şerh Ankaravî'nin muahhar eserlerindendir. Zirâ bu tarihe kadar Ankaravî başta *Minhâcu'l-Fukara*'sı olmak üzere eserlerinin çoğunu kaleme almış *Mesnevî* şerhini de büyük oranda tamamlamıştır.²² Ankaravî şerhine başlarken söz konusu kasidenin birkaç Arapça ve Türkçe şerhini gördüğünü ifade eder.²³ O halde kasidenin bilinen ilk Türkçe tercüme ve şerhinin *el-Hikemü'l-Münderice* olduğu yönündeki kanaatler²⁴ teyide muhtaçtır. Ankaravî kendi şerhine başlamadan önce görmüş olduğu bu şerhlerin bazısını gereğinden fazla detaylı görür, bazısının da yüzeysel olduğunu söyler ve doyurucu bulmaz.²⁵ Bu sebeple Ankaravî *el-Hikemü'l-Münderice*'sinde söz konusu bu şerhlerden her hangi birini taklit yoluna

18 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 2, 3.

19 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 3.

20 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 3.

21 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 59.

22 Ankaravî'nin eserlerinin kronolojik bir listesi için bk, Ceyhan, İsmail Ankaravî ve Mesnevi Şerhi, s. 57, 58.

23 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 3.

24 Mesela bk., Ceyhan, İsmail Ankaravî ve Mesnevi Şerhi, s. 254, 255.

25 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 3.

gitmediği gibi onlara tenkit ve itiraz yolunu da tutmaz. Bu noktada o kendi tasavvufî kimliğine uygun olarak şerh metodunu şu şekilde belirler: “Manayı arınmış bir kalp ile Feyyaz-ı Mutlak olan yüce Allah’tan bekleme ve en nihayet Hakk’ın tecellisiyle hatırına gelen kalbinde zahir olan manayı kaleme alma.”²⁶

Ankaravî, kasideyi şerh ederken önce beyitteki kelimelerin sözlük anlamlarını verip gramer tahlilini yaptıktan sonra²⁷ “el-ma’na” başlığı altında beyitlerin tercümesini verir, ardından da beyti tasavvufî açıdan şerh eder.²⁸ Hal böyle olunca eser Arap dili açısından da zengin muhtevaya sahiptir. Ankaravî’nin bu metodu Osmanlı *Mesnevî* şerh geleneğinin genel karakterini taşımaktadır. Bu gelenek içinde şerhlerin amaçlarından biri de öncelikle şerhe konu olan metnin tercümesidir. Bu da şerh edilen eserin dilinin lügat ve gramer açısından tahlilinden sonra yapılır. Böylelikle de gramatik yapı ile metnin birinci anlam seviyesi arasında irtibat kurulmuş olur ve anlam metinden bütünüyle kopmaz. Bu şekilde metne ve gramere dayalı bir tercüme yapıldıktan sonra tasavvufî açıdan kayda değer olan diğer anlam seviyeleri dikkate alınır.²⁹ Ankaravî başta *Mesnevî Şerhi* olmak üzere diğer mufassal şerhlerinde olduğu gibi *el-Hikemü’l-Münderice*’inde de bu şerh geleneğinin küçük bir örneğini sunmaktadır. Zaten bunun en kapsamlı ve güzel örneğini de *Mesnevî Şerhi*’nde tahkiken ortaya koyduğu bilinmektedir. Zaten ona Mevlevî dervişleri ve özellikle Mesnevîhanlar tarafından verilen “Hazret-i şârih” ve “Şârih-i *Mesnevi*” nispeleri de onun *Mesnevî* şerhçiliğindeki ilmi melekesini ve otoritesini gösterir. Nitekim Mesnevîhanların aldıkları icazette Ankaravî’nin tahkik ettiği *Mesnevî* metnine uymakla mükellef tutulmaları ve şerhin sadece Mevlevî muhitlerinde değil, tüm Osmanlı kültür coğrafyasının yanı sıra İran-Hint alt-kıtasında ve Batı’da etkili olması bunun açık göstergeleridir.³⁰

Abdullah el-Ensârî el-Herevî, İbnü’l-Fârîz ve Mevlânâ gibi tasavvuf tarihinin en önemli simalarının düşüncelerine vâkıf bir şârih olarak İsmâil

26 Ankaravî, *el-Hikemü’l-Münderice*, s. 3.

27 Mesela bk., Ankaravî, *el-Hikemü’l-Münderice*, s. 6.

28 Mesela bk., Ankaravî, *el-Hikemü’l-Münderice*, s. 8 vd.

29 Ceyhan, İsmail Ankaravî ve Mesnevi Şerhi, s. 13.

30 Bu hususta bk., Ceyhan, İsmail Ankaravî ve Mesnevi Şerhi, s. 50, 51.

Ankaravî bu eserini de sufi geleneğin dehaları bu şahsiyetlerin eserlerine atıfla³¹ hayli zengin bir muhteva ile kaleme almıştır. Ayrıca bazı beyitleri Şeyh Ebu'l-Hasan eş-Şazeli'ye (ö. 1258) atıfla³² açıklar. Zaten Ankaravî'nin *Minhâcu'l-Fukara* adlı eseri de Abdullah Ensârî'nin, tasavvuf terimlerini belirli bir düzen ve sayı içinde ele alan ilk eser olan *Menâzilü's-Sâirîn* adlı kapsamlı eserinin lafzî olmasa da serbest tarzda bir tür şerhi mahiyetinde görülür.³³

Bu sebeple bazı bölümleri itibarıyla Arapça-Osmanlıca sözlük ve Arap dili gramer kitabı görünümünde olan eserin bu zengin tasavvufi muhtevasının da ele alınması gerekmektedir.

Ankaravî şerhinin başlarında sıkıntı, keder ve bela denildiğinde bunun tedavisi bağlamında tasavvufi eserlerde sıkça bahsedilen sabra genişçe yer verir. Sabır konusunu Mevlânâ'nın düşüncelerine atıfta bulunarak zengin bir muhteva ile takdim eder. Burada sabır bağlamında Ankaravî'nin dikkat çektiği husus, sufilerin *"Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır. Gerçekten, zorlukla beraber bir kolaylık daha vardır."* (İnşirâh Sûresi 94/5-6) ayetinden ilham alarak sıkıntı, bela ve kederler karşısındaki metanetli duruşlarıdır. Bu sebeple onlar, kasidenin ilk beytinde de geçtiği üzere bir mihnet yaşadıklarında *"ey sıkıntılar, belalar şiddetlenin!"* diye seslenirler.³⁴ Çünkü bilirler ki her karanlık gecenin bir sabahı vardır, çetin geçen her kıştan sonra da bir bahar vardır. Gecenin zifiri karanlığını sabahın aydınlığı giderdiği gibi sıkıntılar da en şiddetli noktasına vardığında manevi inkişaf ile yavaş yavaş gider, kederlerin yerini mutluluk ve rahatlamalar alır.³⁵

Bu durum aslında yukarıda zikri geçen ayette ifade edilen ve bu dünyadaki sıkıntıların geçiciliğini ifade eden ayetin yanı sıra tasavvuftaki hal kavramına, özellikle de *kabz* ve *bast* hallerine uygun düşmektedir. Zira sufi gayret sarf ederek elde ettiği makamların yanı sıra derununda peş peşe tecrübe ettiği gönül darlığı (*kabz*) ve buna mukabil hemen ardından gönlün

31 Herevî'ye yapılan atıf için mesela bk., Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 15. İbnü'l-Fârız'a yapılan atıf için mesela bk. s. 9. Mevlânâ'ya yapılan atıf için mesela bk., s. 8.

32 Mesela bk., Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 36.

33 Ceyhan, İsmail Ankaravî ve Mesnevi Şerhi, s. 193.

34 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 6, 8.

35 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 8, 9, 10.

genişleyip ferahlaması (*bast*) halleri üzere seyr u sülûkunu tamamlar. Bu da ancak sabır ile mümkün olur. Bu şuur onlara sıkıntılar altında psikolojik olarak ezilip çökme psikolojisini değil sabır ve tahammül ile dayanma gücü verir. Dahası burada da ifade edildiği üzere sıkıntılara karşı talepkâr da olabilirler. Zira Ankaravî'nin de Mevlânâ'nın sözleriyle delil getirerek ifade ettiği üzere, âlemde mutlak kötülüğün olmadığını düşünen Allah dostları sonucu itibarıyla her halükârda iyilik ve güzellikle sonuçlanan sıkıntı ve belalara rağbet eder, onları severler. Cefasına da sabır ile tahammül ederler ve en nihayet bu husustaki hüsn-ü meramları hâsıl olur.³⁶ Bu sebeple arifler sıkıntılardan sonra muhakkak bir rahatlamanın geleceğini bildikleri için inkârcıların hastalığı olan ümitsizliğe ve karamsarlığa asla kapılmazlar.³⁷ Dahası onlar özellikle ilahi aşktan bahsettiklerinde Sevgiliden gelen sıkıntı ve belaları bir ihsan ve lütuf olarak kabul ederler ve bu onların hoşuna gider. Rıza, tevekkül ve teslimiyet gibi tasavvufî esaslara ters düşecek şekilde bu sıkıntılar sebebiyle şikâyetle bulunmak yerine tam tersine bunlara şükrederler. Ankaravî bu görüşünü eserlerini şerh ettiği için düşüncelerine vâkıf olduğu İbn Fârız'ın şiirleriyle temellendirir.³⁸

Ankaravî sıkıntılarının ardından hemen rahatlamamanın gelişini ve bu sıkıntılar karşısındaki insanın durumunu ayrıca sufilerin sıkça bahsettikleri insan-âlem arasındaki benzerlik doğrultusunda izah eder. Buna göre tıpkı küçük bir âlem (*mikrokosmos*) ve enfüsi bir âyet olarak insan sürekli bir sıfattan başka bir sığata, bir halden başka bir hale girdiği gibi ufuklardaki âyet olan âlemde de (*makrokosmos*) sürekli hareket ve değişme vardır. Geceyi gündüz, aydınlığı karanlık takip eder, ya da tam tersi söz konusu olur, karanlığı aydınlık takip eder. Yüce Allah tıpkı gecenin karanlığını gündüzün aydınlığıyla giderdiği gibi keder ve sıkıntıları da safa ve mutluluk veren lütuflarıyla giderir.³⁹ Yine zamanı geldiğinde rahmet yağmurları yağarak bütün canlıların sıkıntılarını giderip onlara hayat verdiği gibi manevi yağmurlar da gönülleri rahatlatıp onlara hayat verir. Nitekim manevi semadan kalplere inen füyûzâta da sufiler sembolik olarak

36 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 8.

37 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 11, 12.

38 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 9.

39 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 10.

yağmur derler. Bu doğrultuda Ankaravî insanın manevi idrak yetilerine ve latifelerine yönelik beş çeşit manevi yağmurdan bahseder:⁴⁰

Nefs-----Hidayet Yağmuru

Lisan-----Fesahat Yağmuru

Kalp-----Azamet Yağmuru

Ruh-----İhlas Yağmuru

Sır-----Esrâr Yağmuru

Buna göre lisana yağan fesahat yağmuru yüce Allah'a şükür ve senâ, nefse yağan hidayet yağmuru itaat ve vefa, kalbe yağan azamet yağmurları sıdk ve safâ, ruha yağan ihlas yağmurları ru'yet ve likâ, sırta yağan esrâr yağmuru ise muhabbet ve şevk lütuflarını yeşertip bitirir.⁴¹

Ankaravî manevi lütuflarla kulun sıkıntılardan kurtuluşunu ayrıca beyitte ifade edildiği şekliyle nefahât-ı ilâhiyenin hoş kokularının kalbi kaplaması ve kalbin bu şekilde manen hayat bulmasıyla izah eder.⁴² Aslında bu tür ifadeler tasavvufi tecrübenin estetik ya da tasavvufi tabir ile söyleyecek olursak cemali yönünü de ifade eder. Zira bu tür tecrübeler burada ifade edildiği gibi insanda hoş bir koku tecrübesi meydana getirir. Ayrıca yüce Allah'ın ruhlar âlemindeki hitabının eşsizliğinin insanda mûsikî zevkini meydana getirdiği ifade edilir. Bu sebeple tasavvufi tecrübeler görme, işitme ve koklama duyularını da içine alan duysal bir yönü bulunan tecrübelerdir. Bu noktada Ankaravî, insana manen hayat veren hoş kokulu nefhalardan bahsederken Abdullah el-Ensari'nin hayat hakkındaki görüşlerine yer verir. Ensârî'nin *Menâzilü's-Sâirîn* adlı eserinde ifade ettiğine göre hayatın üç mertebesi vardır. 1. Hayatın, kalbi cehalet ölümünden kurtaran ilim ile zuhur eden mertebesi. Hayatın bu mertebesi sahibini hakikati talep etme noktasında harekete geçirir. Cehalet ise kalbi öldürüp hareketsizliğe sevk eder. 2. *Tefrika* ölümünden uzaklaşıp *cem*' ile hayat bulmak. Bununla da yine seyr u sülûkta bütün havâtır ve himmetlerin yalnızca Allah'a yöneltilmesi anlamına kalbin hayat bulmasını ifade eder. Nefsin eşya ile alakası sebebiyle parçalanmış ve dağılmış şuur halini ifade

40 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 12.

41 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 12.

42 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 14, 15.

eden *tefrika* ölüm olarak tam tersine şuurun bu parçalanmışlık halinden uzaklaşarak sadece Allah'a yönelme anlamına *cem*' hali de hayat olarak ifade edilmiştir. 3. Hakk ile hayat bulma anlamına vücudun hayatı.⁴³

Zaten sabır ve sabredenlerle alakalı pek çok ayet de sıkıntı ve belaların ardından muhakkak bir kolaylığın geleceğini ve bu sıkıntılara tahammülün de ahirette güzel bir karşılık bulacağını açıkça ifade eder. Ankaravî de yukarıda İnşirah Sûresi'nden iktibas ettiğimiz ayetleri tefsir ederken kolaylığın zorluğa, iyilik ve rahatlamaların da sıkıntı ve belâlara muhakkak galip geleceğini ifade eder. Zira ilgili âyetlerde her ne kadar zorluğu ifade eden “usr” kelimesi ile buna mukabil kolaylığı ifade eden “yüsr” kelimesi iki kez geçse de bunlardan ilki marife/belirli ikincisi ise nekre/belirsiz olarak ifade edilmiştir. O halde ikinci “usr” kelimesi birincinin aynı olup ona yani aynı zorluğa işaret ederken ikinci “yusr” kelimesi birinciden farklıdır ve ikinci bir kolaylığı ifade eder. Bu sebeple kolaylıklar zorluklardan hep ziyadedir. Zaten Ankaravî'nin ifade ettiği üzere Hz. Peygamber bu ayet nazil olduğunda “zorluk iki kolaylığa asla galip gelemes” buyurmuşlardır.⁴⁴

Ankaravî, genel olarak bütün sufiler ve ulemanın yaptığı üzere gönlün bütün sıkıntılardan uzaklaşarak genişleyip manen açılmasını kalbe iman ve islam nurunun dolmasıyla izah eder. Zaten her iki kelime de emin, güvende ve barış içinde olmayı ifade eder. Bu anlamıyla her türlü dünyevi endişe ve sıkıntıdan azade olarak huzur ve sükûnet üzere bulunmanın alâmetini de Hz. Peygamberin bir hadisine istinaden tasavvufun zühhd ilkesi ekseninde izah eder. Zira bu şekilde kalbi manevi nurların kaplayıp insanının huzur ve sükûnet bulmasının alameti, bir aldanma, gurur diyarı olan geçici dünya hayatından kaçarak gerçek sevinç, huzur ve mutluluk diyarı olan ebedi ahiret hayatına yönelmektir.⁴⁵

Ankaravî kasidenin bazı beyitlerini seyr u sülûkun ilk ve önemli esası olan tövbe ekseninde şerh eder. Tasavvufî literatürde sıkça tekrarlandığı ve burada da Ankaravî'nin ifade ettiği üzere Hz. Peygamber bir hadisinde, insan tam bir pişmanlıkla tövbe edip bağışlanmayı dilemediği sürece kalbin günahlarla tedricen kararacağından bahseder. Bu şekilde kalbin

43 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 16.

44 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 8.

45 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 14.

kararmasının alameti ise insanın işlemiş olduğu günahları hoş ve güzel bulmasıdır.⁴⁶ Böyle bir psikolojiye sahip olan insan yapıp etmelerini yerinde ve güzel bulduğu ve bunlar da nefesine hoş geldiği için tasavvufta önemli esas olan *yakaza* yani şuur bakımından gaffet uykusundan uyanma haline erişemeyecektir. Çok doğal olarak bu da tövbenin gerçekleşmesine imkân tanımayacaktır.

Günahların siyah lekelerle, karanlıkla ve kalbin kararmasıyla ifade edilmesine mukabil iman, itaat ve güzel ahlak nur ve aydınlıkla sembolize edilir. Tıpkı sabahın ışıklarının gecenin karanlığını aydınlatması gibi iman ve itaat de mü'minin kalbini aydınlatır. Öyleki itaat edenlerin nuru zahir olsa sabahın aydınlığını kuşatır, dahası bütün âlemi kaplardı. Bu noktada Ankaravî, Ebu'l-Hasen eş-Şazelî'nin şu sözünü hatırlatır: İtaat edenin nuru yeri göğü kaplar, hal böyle olunca Allah'ın veli kulları hakkında ne demeli. Bu nur her ne kadar bu dünyada zahir olmasa da ahirette, kıyamette zahir olacaktır. Nitekim bir âyetle bu husus şu şekilde ifade edilmektedir. "*Mümin erkeklerle mümin kadınları, önlerinden ve sağlarından, nurları aydınlatıp hızla giderken gördüğün günde...*" (Hadîd 57/12).⁴⁷

Ankaravî kasidenin bazı beyitlerini de hüznü bir kalp ve lisan ile tefekkür ederek Kur'an-ı Kerim okumak ve gece ibadeti gibi tasavvufta üzerinde çokça durulan muamelat konuları üzerinden şerh eder. Bu nokta da Kur'an okumanın sufiler nezdinde birçok adabının bulunduğu dikkat çeken Ankaravî ayetlerin hızla tefekkür edilmeden okunması yerine üzerinde düşünülerek teemmül ve tedebbür ile tekrar tekrar okunması gereğine vurgu yapar. Yine kendini vecde gelemeye hazırlamak anlamına gelen *tevâcüd* kavramının muhtevasına uygun olarak Kur'an okurken hüznün gelmeyip kalp rikkat bulmadığı zamanlarda kendini hüzne ve ağlamaya zorlama gereğine de dikkat çeker.⁴⁸ Hiç şüphesiz bütün bu uygulamalar kalbin duygusal bir incelik kazanarak duygusal zekânın aktif hale gelmesini sağlama eksersizleridir.

Ankaravî, şerhinin sonlarına doğru beyitlerin muhtevası ve beyitlerde

46 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 35.

47 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 35.

48 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 40, 41.

zikredilen kavramlar doğrultusunda riyazet,⁴⁹ manevi cihad,⁵⁰ aşk ve şevk⁵¹ ve keşf-i esrar⁵² gibi tasavvufi konu ve kavramlara çok fazla detaya girmeden genel hatlarıyla yer verir ve ardından da yine kasidenin Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'ye salat ve selamı ihtiva eden son beyitlerini şerhe ayırır.⁵³

Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, İbnü'n-Nahvî'nin aslında ana konusu itibarıyla tasavvufi bir muhtevaya sahip olmayan *Kasidetü'l-Münferice* adlı şiirini şerh ederken Ankaravî sufi kimliği ve tasavvufi eserleri şerh etmedeki mahareti sebebiyle şiire tasavvufi bir muhteva yerleştirmiştir. Zaten böyle bir işe şerh metodundaki mahareti sebebiyle kıramayacağı dostlarının talebi üzerine girişmiştir. Şerhte yer verilen konular daha çok tasavvufun muamelatına yöneliktir. Konuların genel hatlarıyla verildiğini ve çok derinlikli bir şekilde ele alınmadığını burada söylemeliyiz. Hacim itibarıyla zaten küçük olan eserin büyük bir kısmının lafız ve gramer tahlillerine ayrıldığını düşündüğümüzde bu doğal bir durumdur. Böyle olmakla birlikte eser Ankaravî'nin bazı tasavvufi görüşlerini ve şerh metodunu tespit etmede önemli bilgiler sunmaktadır.

Kaynakça

- Ankaravî, İsmail Rusûhî, *el-Hikemü'l-Münderice fî Şerhi'l-Münferice*, (Matbaatu't-Tekaddüm), Birinci Baskı, Kahire 1323.
- Ceyhan, Semih, İsmail Ankaravî ve Mesnevi Şerhi, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Çöğenli, Mehmet Sadi, "İbnü'n-Nahvî ve el-Kasîdetü'l-Münderice'si", *Turkish Studies*, c. 8/13, Ankara 2013.
- Durmuş, İsmail-Elmalı, Hüseyin, "İbnü'n-Nahvî", *DİA*, yıl: 2000, c. 21.

49 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 45.
 50 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 47.
 51 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 49.
 52 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, s. 51.
 53 Ankaravî, *el-Hikemü'l-Münderice*, ss. 52-58

Elmalı, Hüseyin, “İbnü’n-Nahvî, el-Kasidetü’l-Münferice’si ve Tercümesi”,
D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: XVI, İzmir 2002.

Yıldırım, Yusuf, “Salâhî-i Uşşâkî’nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi”,
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015).

RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİNDE HACI BAYRAM VELİ VE TAKİPÇİLERİ



YRD. DOÇ. DR.
HALİT BOZ

Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
halit6869@hotmail.com

Özet

Günümüz dünyasında yaşayan bütün insanlığı etki alanına alan küreselleşme, ekonomik, kültürel, sosyal ve siyasi kısaca her alanda tek söz sahibi olan yegâne etken güçtür. Üstelik bu etkileşme daima küresel güçlerin lehine işlemektedir. Yüzyıllardan beri batının, doğunun tasavvufî-mistik kültürlerini hor gösterip doğu toplumlarına dayattığı kapitalizm ve sosyalizm v. b. gibi sistemlerin ürünü olan küreselleşme, dünyanın pek çok yerinde milyonlarca insanı açlık ve sefaletle itmiş, kitlesel ölümlerine sebep olmuştur.

Bununla birlikte küreselleşme, toplumların kültürlerini ve kimliklerini kaybettirerek yabancı oldukları egemen toplumların kültürlerini dayatması neticesinde insanları kültürel ve ahlaki noktalarda da felakete sürüklemektedir. Ancak çağımızda toplumsal değerlerine sahip çıkıp kendi nesillerine öz değerlerini aktarabilen ve özümseten milletler, küreselleşmenin girdabında boğulmayıp ayakta kalabilmektedirler. Dolayısıyla kültürümüzün önemli yapı taşlarından biri olan Hacı Bayram Veli ve tarikatının takipçilerini hatırlatmak, kanaatimizce bu alanda büyük faydalar sunacaktır. Bu sebeple Bursevî'nin Ruhu'l-Beyan Tefsirinde Hacı Bayram Veli konusu, çalışmamızın ana temasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Küreselleşme, Kültür, Tefsir, Hacı Bayram Veli, Tasavvuf

Giriş

*“Bayram özünü bildi,
Bileni anda buldu,
Bulan ol kendi oldu,
Sen seni bil, sen seni.”*

Hacı Bayram Velî, hayatın anlamına dair gerçeklerin, öncelikle insanın kendisinde araması gerektiğini yeniden hatırlatan bir Türk tasavvuf büyüğüdür. Hiç şüphe yok ki bu büyük Türk Mutasavvıfı, insanın bu aramayı yaparken önünde kendisine ışık tutacak, yol gösterecek ve varlığını kendisinde buluşturarak tekâmüle ulaştıracak rehberin Kur’ân olduğunu yaşamıyla, davranışlarıyla ve söylemleriyle vurgulamaktadır.

Asıl adı Numan b. Ahmed b. Mahmud, Hacı Bayram Velî lakabıyla bütün Anadolu insanın gönlünde sevgi yeri bulan Tasavvufçumuz, Ankara’da çubuk nehri kıyısında yer alan Sol-Fasol (Zulfadl) köyünde 753/1352 yılında dünyaya gelmiştir.¹ En önemli hocasıyla tanışmasının hikayesi şöyledir: “Bir gün medreseye birisi gelerek; “İsmim Şüca-i Karamanî’dir. Hocam Hamideddin-i Velî’nin selamı var. Sizi Kayseri’ye davet ediyor. Bu vazife ile huzurunuzda geldim.” dedi. O da, Hamidüddin ismini duyunca; “Baş üstüne, bu davete icabet lazımdır. Hemen gidelim.” diyerek müderrisliği bıraktı. Birlikte Kayseri’ye yöneldiler ve Somuncu Baba diye bilinen Hamideddin-i Velî ile Kurban Bayramında buluştular. O zaman Hamideddin-i Velî; “İki bayramı birden kutluyoruz!” buyurdu ve ona “Bayram” lakabını verdi. Talebeliğe kabul etti. Din ve fen ilimlerinde yüksek derecelere kavuşturdu.”² Bu sebeple O’nu anlatan cümle Âlimler; “Ulûm-ı akliyye ve fînûn-ı şer’iyyeye iştigali tam ile temehhür” özellikleriyle bizlere tanıtırlar.³

Tasavvuf anlayışının özü ve ana dayanakları kendisinde rahatlıkla müşahade edilen Hacı Bayram Velî’yi Türk toplumunun Anadoluya

1 Mehmed Mecdi Efendi, *Terceme-i Şakâyık-ı Nu’mâniyye*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1269, s.77; Et-hem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2002, s.38; Harîrîzâde Kemaleddin, *Tibyânü Vesâilî’l-Hakâik fî Beyani Selâsili’t-Tarâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, no:430G432, c.I, vr.171b; Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî, Yaşamı, Soyu, Vakfı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1983, c.I, s.14.

2 Mecdi Efendi, *Terceme-i Şakâyık-ı Nu’mâniyye*, s.77.

3 Mecdi Efendi, *Terceme-i Hakâyık-ı Nu’mâniyye*, s.77; Harîrîzâde, *Tibyân*, c.I, vr.171b

yerleşmesini sağlayan çok önemli rolleri üstlenen ve yerine getiren bir şahsiyet olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu rollerden en önemlisi kültürel, sosyal ve siyasal anlamda toplumun savrulmasını önleyen tedbirleri almasıdır. Bu sebeple çalışmamızı iki ana eksen üzerinde oturttuk. Bu eksenlerden biri Hacı Bayram Veli'nin ictimai ve kültürel anlamda Anadolu toplumuna sağladığı katkıları ikincisi ise, Bursevi'nin Ruhu'l Beyan tefsirinde, O'na ve dizayn ettiği sulûküne bakışını teşkil etmektedir.

1. Sosyal, Ahlakî ve Kültürel Alanda Sağladığı Katkıları

Hacı Bayram Veli'nin yaşadığı dönem, Anadolu'nun sosyal ve siyasal alanda zor süreçte geçtiği bir dönemdir. Çünkü 1402'de Yıldırım Beyazıt'ın Timur karşısında Ankara Savaşı'nda yenilgiye uğraması neticesinde orada zaten göçebe hayatı yaşayan toplumlar üzerinde Timur istilası, ve aynı dönemde vuku bulan Şeyh Bedreddin olayı,⁴ gerek ahlakî gerek sosyal ve siyasal gerekse kültürel anlamda çok büyük bozukluklara⁵ sebep olmuştur.⁶

Bundan dolayı daha önceleri Müderrislik⁷ yapan Hacı Bayram Veli, İçinde yaşadığı toplumda her alanda baş gösteren bozuklukların düzeltilmesini sağlamak için mizacı itibarıyla yatkın olduğu tasavvufa intisab ettiği söylenmektedir.⁸ Hacı Bayram Veli'nin bu hareketiyle tasavvufun sadece zikir ve ibadetle meşgul olunan bir kurum olmadığı aynı zamanda toplumun sahip olması gereken bütün değerler noktasında da çok önemli katkıları sağlayan bir kurum olduğunu görmekteyiz. Oysa batının özellikle son yıllarda İslam toplumuna dayattığı görüş, tasavvuf insanı miskinleştiren, özgün düşünmesini engelleyen kurum şeklinde olmuştur. Tam aksine Hacı Bayram Veli'nin hayatında çıkaracağımız önemli derslerden birisi de birçok alanda toplumun bozulan yapısını tamir

4 Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, s. 51.

5 O dönemde ortaya çıkan bozukluklarla alakalı geniş bilgi için bkz. Eşrefoğlu Rumi, *Muzekki'n-Nüfus*, Divan Yayınları, İstanbul, 1967; Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, s. 52.

6 Bayramoğlu, *Hacı Bayram Veli*, I, 21.

7 Hacı Bayram Veli tasavvufa intisabından önce birçok medresede hocalık yapmıştır. Bkz. Mehmed Ali Ayni, *Hacı Bayram Veli*, İstanbul, 1343, s. 50. Hacı Bayram Veli'nin dönemindeki medreselerde sadece dini ilimlerin eğitimi yapılmayıp tıp, mühendislik gibi daha birçok alanda çok ciddi eğitimlerin verildiği ifade edilmiştir. Bkz. Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, s. 40.

8 Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, s. 45.

etmek için müderrislikten sofliğe geçerek bu anlamda topluma çok büyük katkılar sağlamasıdır.

Şimdi Hacı Bayram Veli'nin yaşadığı topluma birçok alanda sağladığı katkıları şöyle özetleyebiliriz.

Öncelikle Hacı Bayram Veli'nin öğretilerine nisbet edilerek Nakşibendi ve Halveti tasavvuf anlayışının ortak anlayışıyla buluşup ortaya çıkan Bayramiyye Tarikatının⁹ özünde barındırdığı öğretilerin yegane amacı, İslam toplumunu bir arada tutan sosyal, siyasal, kültürel ve ahlaki alanlardaki öğretileri insanlara özümsetmektir. Çünkü az önce de kısaca vurgulandığı üzere Hacı Bayram Veli, Anadolu'nun yaşadığı siyasi çalkantılar neticesinde toplumun bütün alanlarında baş gösteren zararlı tutum ve davranışları yok etmek ve asıl onların birlikte huzurlu ve güvenli bir şekilde yaşamlarını idame etmeleri için lazım olan değerleri ön planda tutarak bu yolda hizmet vermeğe başlamıştır.

Özellikle günümüzde batı emperyalizminin sahip olduğu karşı konulmaz küresel güçle, kendi insanlarını; faiz, kumar, borsa gibi ruhsuz rakamlarla sömürürken, İslam toplumunu ise, Müslümanları ayakta tutan bütün dinamikleri yok ederek onları açlık ve sefaletle, aralarında savaşlar çıkararak milyonlarca insanı öldürterek ve yerlerinden ve yurtlarından etmişlerdir. Bunları engelleyecek ve her gün İslam ümmetinin vicdanlarını kanatan uygulamaların son bulmasını sağlayacak tedbirlerin içerisinde Bayramiyye tarikatında olduğu gibi saf, temiz, hurafelerden arınmış duru ve halisane niyet ve tutumlar içeren tasavvufi düşüncelerin acilen İslam Ümmetinin içerisine yerleşmesini sağlamak gelmektedir. Bu önemli noktaya işaret ettikten sonra Hacı Bayram Veli'nin inşa ettiği ekolün katkılarını kısaca verelim.

1.1. Sosyal ve Siyasal alandaki Katkıları

Hocasına sorduğu “Sultanım, ne iş üzerinde olalım?” soru karşılığında “*ekin ek burçak ek*”¹⁰ cevabını kendisine rehber edinerek muridlerine bu yönden tavsiyelerde bulunmuş, böylece o zamana kadar göçebe halde

⁹ Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, s.53; Fuat Bayramoğlu–Nihat Azamat, “*Bayramiyye*”, DİA, c.V, İstanbul 1992, s.269.

¹⁰ Nihat Azamat, *Hacı Bayram-ı Veli*, DİA, İstanbul, 1996. s. 444.

yaşayan halkın çiftçilik ve ziraatle uğraşmalarını sağlayarak yerleşik hayata geçmelerine vesile olmuştur. Bununla birlikte insanların meslek sahibi olmalarının yolunu açarak sosyal yönden topluma önemli katkılar sağlamıştır. Ayrıca hala Anadolu'nun birçok köyünde uygulanan ve insanların arasındaki dayanışmayı ve yardımlaşmayı pekiştiren “imece” usulü çalışmanın temellerini de Hacı Bayram Veli atmıştır.

Siyasal alandaki katkılarına gelince, O'nun dönemi Anadolu topraklarının istilaya uğradığı ve siyasi çalkantıların hayli fazla olduğu döneme rastgelmektedir. Ancak Hacı Bayram veli ve ekolü (Bayramiyye) Bu savrulmaların sık olduğu zamanda halk arasında büyük teveccühe mazhar olmuş ve halkın rağbetinden dolayı murid sayısını sürekli artırmıştır. Ünü ve şöhreti Osmanlı sultanlarından II. Murat'a kadar ulaştığından Sultan, O'nu Edirne'ye davet etmiş, davete icabet eden Hacı Bayram Veli, Sultan ile buluşmasında kendisine vezirlik teklif edilmiş ancak O, bu teklifi kabul etmemiştir. Özellikle Hacı Bayram Veli, Orta Anadolu'da Timur istilası sonrası dağılan türk boylarının arasında siyasi istikrarı sağlamış ve Sultanın henüz çocuk olan Fatih Sultan Mehmed'i eğitmesi için O'ndan birini istemesi üzerine Talebesi olan Akşemseddin'i yollamıştır.¹¹

1. 2. Kültürel ve ilmi alandaki katkıları

Kültürel manada en önemli rolü Türkçe dili alanında olduğunu görmekteyiz. Çünkü Bu Âlim, yaşadığı dönemde tercih edilen dillere rağbet etmeyip özellikle Türkçeyi kendisi benimsemiş ve muridlerine de benimsetmiştir. Nitekim kendi şiirlerini de Türkçe kaleme almıştır. Ayrıca ilim meclisinde okutmasına karar verdiği ders kitaplarını Türkçeye terceme ettirip okutturması,¹² O'nu bu dilin kullanılmasındaki özenini göstermektedir.¹³

Öte yandan ilim meclislerinde sadece tasavvufi düşüncedeki eserleri okutmamıştır. Bunlardan başka tefsir hadis, fıkıh ve diğer alanlardaki eserleri de talebelerine aktarmıştır.¹⁴

11 Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, I, s. 25.

12 Iraki'nin farsça olan “*Lameat*” Saadeddin Mahmud Şebusteri'nin “*Gülşen-i Raz*” eserlerini talebelerine Türkçeye terceme ettirmiştir. Bkz. Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, I, s. 52.

13 Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, I, s. 52.

14 Cevdet Kılıç, “*Hacı Bayram Veli'de İnsanın Ontolojik Varlığı ve Olgunlaşması Süreci*,” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S.16, Ankara 2006, s.42.

İsmail Hakkı Bursevî'nin Tefsirinde Hacı Bayram Veli ve Takipçileri

Rûhu'l-Beyân tefsiri, Hacı Bayram Veli'ye ve onun tarikat anlayışına açık atıfların yapılması yönüyle özel bir önem arz eder. Bursevî, daha ziyade Üftâde Hazretleri ve Azîz Mahmûd Hüdâî'nin anlatımları çerçevesinde, Bayram Veli'nin zikir amacıyla raks hakkındaki görüşü, Akşemseddîn, ilâhî aşk ateşi ve nûr, Bayramiyye, Melâmiyye ve bu iki tarikat kolunun diğer tarikat ehliyle münasebetlerini değerlendirmektedir.

Munis Anadolu insanı, Hacı Bayram Velî gibi maşâyih, birleştirici, uzlaştırıcı yönleriyle ön plana çıkan velileri bir tür manevi baba olarak kabul kabul etmişlerdir. Kanaatimizce tüm toplum kesimleri tarafından kabul edilen bu şahsiyetlerin en önemli özelliklerinden biri; Kur'ân'dan uzak çıkarımlar yapmayan, duru ve işlevsel bir tasavvuf anlayışına sahip olup yabancı akımların toplumu bozan her türlü aktivitelerine karşı her zaman adeta bir set olmuşlardır. Özellikle yaşadığımız bu asırda batı medeniyetine ait kültürün içimize kök saldığı zamanda bu anlayışa daha çok ihtiyaç duyulmaktadır.

2. 1. Semâ ve Raks.

Genel anlamda ve özelde Hacı Bayram tarikatının tasavvufa, zikre ve zikir esnasında raksa bakışı Bursevî tefsirinde defaatle gündeme getirilen konulardandır. İfadelerden ve konunun ele alınış şeklinden öyle anlaşılıyor ki, tasavvufun özü ve onun tekellüften arındırılması meselesi, Bursevî ve dönemin muhakkik aydınlarının temel tartışma mevzularındandır.

Mufessir Kurtubi, raks'ın ilk kaynağı için, Hz. Musa ile kavmi arasında vuku bulan şu olayı gösterir.

وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خَلْيِهِمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا
إِتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ

“Tûr'a giden) Mûsâ'nın arkasından kavmi, ziynet takımlarından, böğürebilen bir buzağı heykelini (tanrı) edindiler. Görmediler mi ki o, onlarla ne konuşuyor ne de onlara yol gösteriyor! Onu (tanrı olarak) benimsediler ve zulümde karar

kıldılar.”¹⁵

İsrâil oğulları Hz. Mûsa tarafından Firavun esaretinden kurtarılır. Kudüs’e dönüş yolculuğunda Hz. Mûsâ Allâh’ın emri ile otuz günlük bir süre için Tûr dağına gider. Bu süreye on gün eklenerek kırk güne çıkarılır. Ancak bu durumdan kavminin haberi yoktur. Hz. Mûsâ’nın dönüşü gecikince, Sâmirî adında biri, İsrail oğullarının Mısır’dan çıkarken yanlarında getirdikleri kıymetli madenlerden bir buzağı heykeli yapar. Buzağı tapınışı Amâlika’dan Mısır’lılara tevârûs eden batıl dini bir gelenektir. Heykelin içi hava boşlukları ve borularla şekillendirildiğinden akustik sesler çıkarmaktadır. İsrail oğulları kutsallık atfettikleri bu buzağı heykelinin çıkardığı seslerden etkilenerek raks ederler ve hafifce cezbeyle kapılırlar. Kurtubî’nin (v. 671/1273) Ebû Bekr Turtûşî’den (v. 520/1126) yaptığı rivayete göre ilk defa raks eden ve müzikle cezbeyle kapılanlar bu topluluktur.¹⁶

Raksın ibadet ve ayinlerde kullanılması ile ilgili elbette çok farklı rivayetler de vardır ve bunların bir bölümü Bursevî tarafından tefsire taşınmıştır. Ancak yukarıdaki rivayetin üç büyük ilâhî din çerçevesinde değerlendirilmesi daha kabul edilebilir bir görünüm arz eder.

Yukarıdaki rivâyeti A’râf suresi tefsirinde nakleden İsmail Hakkı Bursevî (1063-1137h./1652-1725), Üftâde Efendi’den (895-989h./1490-1581m.) şu nakli yapar: “Ne bizim tarikatımızda ne de eş-Şeyh el-Hâcc Bayram Velî (753-833h./1352-1429m.) tarikatında “raks” yoktur. Çünkü raks ve seslerin tümü “havâtır”ı¹⁷ def etmek içindir. Bu tarz “havâtır”ı def etmekte “tevhîd”den daha etkili bir şey yoktur. Peygamberimiz de yalnızca “tevhîd”i telkin etmiştir.” Müfessir konuyla ilgili farklı görüşleri de zikrettikten sonra sonuca gelir; Celvetiyye¹⁸ tarikatında edeplerine ve şartlarına uymak koşuluyla tevhîd

15 A’râf; 7/148.

16 el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li Ahkâmîl-Kur’ân*, I-XXIV, thk. Abdullah et-Türkî, Muessese-tu’r-Risâle, 1. Baskı, 1427, IX, 333-335; XIV, 124-125.

17 Genel anlamda akla gelen, kalbe doğan düşünceler anlamına gelse de burada özel bir tasavvuf terimi olarak nefis veya şeytan kaynaklı geçici düşünceler olarak anlaşılabilir. Terim incelemesi için bkz. İsa ÇELİK, “Tasavvufî Düşüncede Havâtır”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II (2002), Sayı: 1, ss. 157-170.

18 “Celvetiyye” Hakkında geniş bilgi için bkz. Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz *AZİZ MAHMÛD HÜDÂYÎ ve Celvetiyye Tarikatı*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1999, s. 157. vd.

vardır, devr ve raks yoktur. Ancak Halvetiyye¹⁹ tarikatına mensup olanlar ehlulâlâhın büyüklerinden tevârüs ettikleri gibi devr ve raks ederler. Bununla birlikte yaptıklarının kabul edilebilmesi için edepi ve şartlarını yerine getirmeleri gerekir. Aksi takdirde kınanırlar ve yaptıkları merdud olmuş olur.

Bursevî'nin hüküm cümlesi, Hacı Bayram Veli ve Üftâde Hazretlerinin haklılığını temellendiren mahiyettedir: *“Akıllı olan en sağlam yolu (tariki) seçer, kıl-u kâlden uzak durur. Ve akıllı olan “ekâbir (ulular)”ın şu sözünü düşünür: her zamanın kendine mahsus ricâli ve o ricâlin kendilerine mahsus makam ve hali vardır.”*²⁰

Mufessirimiz bu konu ile alakalı sunduğu ikinci ayet şudur:

أَرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ

“Ayağını yere vur (dedik), işte yıkanılacak ve içilecek serin bir su²¹

Hz. Eyyûb'un sabrı Hz. Muhammed'e ve ümmetine örnek gösterilmektedir. Allah verdiği nimetlerden sonra Hz. Eyyûb'u çok büyük bir imtihana tâbi tuttu, Hz. Eyyûb, çocuklarını ve servetini kaybederek ağır bir hastalığa tutuldu. Hz. Eyyûb, sabrıyla imtihanı başardığını ispatlayıp Allah Hz. Eyyûb'un şifa bulmasını murat edince, ayağını yere vurmasını buyurdu; böylece yerden şifalı bir su fışkırdı. Nihayet Allah, hastalığını iyileştirdiği gibi kaybettiklerinin yerine iki mislini verdi; böylece Eyyûb yeni evlâtlara ve büyük servete sahip oldu.²²

Bursevî, konunun cehrî zikir ve raksıla bağlantısını Şeyh Bâlî'nin “Şerhu'l-Fusûl” adlı eserindeki sözleri üzerinden kurarak raks tartışmasını yeniden açar. Şeyh Bâlî'den nakledilen sözler şunlardır: *“Allâh'ın Eyyûb'a ayağını yere vurarak çıkan suyla bedenindeki acılarını dindirmesini emretmesinde bizlerin sülûk ve mücâhede yoluna girerek hayat suyunu çıkarmamız için işaret vardır. Bu ise haktan uzaklaştıran perdelerden ibaret olan ruh hastalıklarından kurtulmak için varlık toprağımızdan çıkaracağımız Allâh bilgisidir. Bu âyette*

19 “Halvetiyye” Hakkında geniş bilgi için bkz. Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz *AZİZ MAHMÛD HÜ-DÂYÎ ve Celvetiyye Tarikatı*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1999, s. 234-236.

20 Bursevi, İsmail Hakî, *Rûhu'l-Beyân*, I-X, Der Saadet, 1330, III, 242-244.

21 Sâd; 38/42.

22 Sâd, 38/41-44.

ayrıca latif bir sır daha vardır. O da mücadele ve riyazet ile takva yoluna giren sâliklerin ruh acılarını dindirmek niyetiyle bir menzilde toplanıp düzenli veya düzensiz hareketlerle ayaklarını yere vurarak yüksek sesle Allâh'ı çokça zikretmelerinin caiz olmasıdır. Halis niyyet şartıyla şekli biri adam, şekli yere, şekli bir zikirle ayağını yere vurursa bu onu gerçeğe kavuşturur. Çünkü şer'i hükmülerin tamamı o hükmü yerine getireni o işin hakikatine ulaştırır.²³

Daha sonra mevzuyla ilgili diğer görüşleri de nakleden Bursevî, yukarıdaki âyette raksın cevazına delil aramanın “soğuk bir ihticâc” olduğunu, zira böylesi bir düşüncenin aynen tasavvuf ve tezahhüd kelimelerinde görüldüğü gibi tekellüf olduğunu, ümmetin müttakilerinin ise tekellüften beri olduklarını nakillerle kaydeder.²⁴ Bursevî'nin raks ve sema hususunda gördüğümüz kadarıyla en büyük dayanağı Üftâde Hazretleriyle Şeyh Hacı Bayram Velidir. Mezkur görüşlerin toparlanarak bir sonuca bağlanması sadedinde yeniden aynı isimlerin söz ve teâmüllerine atıf yaparak kendine destek sağlaması bu hususun en güçlü göstergesi kabul edilebilir.

Bursevî daha önceki ayet tefsirinde Üftâde Hazretleriyle Şeyh Hacı Bayram Veli'den naklettiklerine ek olarak burada şu cümleleri kaydeder: “Şeyh Üftâde kudde sirruhu dedi ki; Şeyh Hacı Bayram tarikinde tevhîd halinde raks yoktur. Bizim tarikimizde de yoktur. Bel ki biz, “Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar..”²⁵ âyetinin gereğince oturarak ve ayakta Allâh'ı anarız.”²⁶ Yine demiştir ki, “Yolumuzda raks yoktur. Çünkü raks ve seslerin tümü “havâtır”ı def etmek içindir. Bu tarz “havâtır”ı def etmekte “tevhîd”den daha etkili bir şey yoktur. Bizim yolumuz enbiyanın yoludur. Nebîmiz aleyhisselam ise tevhîd dışında telkinde bulunmamıştır.”²⁷

2. 2. Ateş, Münkir ve Mü'min

فَالْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا وَنَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ

23 el-Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, I-X, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, VIII, 1.

24 el-Kurtubî, XV, 215.

25 Âl-i İmrân; 3/191.

26 Bursevî, VIII, 2.

27 Bursevî, VIII, 2.

“(Ey tapanlar ve tapılanlar!) Artık bugün birbirinize ne fayda sağlayabilirsiniz ne de zarar verebilirsiniz. Zulmedenlere şöyle diyeceğiz: “Yalan sayıp durduğunuz ateşin azabını tadın bakalım!”²⁸

Peygamber Efendimizden rivayet edilen bir hadisi şerifte şöyle buyurulmuştur:

“تَقُولُ النَّارُ لِلْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ جُزْ يَا مُؤْمِنُ فَقَدْ أَطْفَأَ نُورَكَ لِهَبِّي“

“Cehennem mümine; - Geç ey mümin, nurun alevimi söndürdü, der.”²⁹

Mevlâna:

گویش بگذر سبک ای محتشم

ورنه ز آتش های تو مرد آتشم

Der ki, Ey ulu er, çabuk geç.

Yoksa ateşlerinden ateşim sönecek³⁰

Buradaki nûr tevhîd nurudur.³¹

Bursevî, tasavvufa intisabın veya hak eri olmanın giyim kuşamdan çok öte bir anlam taşıdığını ve asıl mühim olanın öz olduğunu yukarıdaki ayet bağlamında şöyle örneklendirir: “Bir meczûb Şeyh Hacı Bayram (kuddise sirruhu)yla arkadaşlık eder ve onu severdi. Şeyh vefat edince meczup Hacı Bayram’ın halifesi olduğu için Şemseddin’e (792-893/1390-1459) geldi. Bir gün Şemseddin ona; Kardeşim! Hayattayken Hacı Bayram’ın (tarikât) kisvesini giymedin. Bizim elimizden (tarikât kisvesini) giysen nasıl olur? dedi. Meczup kabul edince Akşemseddin ve müritleri sevindiler. Ardından bir ziyâfet tertip edip meczupa (tarikât) kisvesini giydirdiler. Kisveyi giyince kendini o mecliste bulunan ateşe attı. Bedeni yanmayan meczup elbisesi yanmıncaya kadar bekledi, sonra ateşten çıktı ve dedi ki, Ey Şeyh! Ateşin yaktığı elbisede hayır yoktur.”³²

Ateş başlığında Akşemsettin’le ilgili hatırayı nakletmiştik. Bu ayet bağlamında Bursevî şu hikâyeyi anlatır: “Derler ki, yakışıklı bir genç ve arkadaş taifesi yiyip, içerek, eğlenip coşarak paralarını tükettiler. Yol kesip, eşkıyalık

28 Sebe’; 34/42.

29 et-Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdulmecîd, Mektebet-u İbn-i Teymiyye, XXII, 258.

30 Mevlâna, *Mesnevî*, VI, 4608.

31 Bursevî, VII, 106.

32 Bursevî, VII, 106.

yapmaya karar verdiler. Yola çıktılar ama o yola üç gün boyunca hiçbir yolcu uğramadı. Bu hale muttali olan bir aksakal dedi ki; Yavrum bu iş senin işin değil. Allah'tan af dile. Beni arasan Bursa'da Seyyid Buhârî camisinde Kur'an okurken bulursun. Gencin kalbi bu sözle tutuştu. Ve arkadaşlarına dedi ki, sözümü tutarsanız, Bursa'ya gidip, tüccarın yola çıkış zamanını gizlice tespit edelim. Onlar yola çıkınca tepelerine bineriz. Arkadaşları bu fikri kabul etti. Bursa'ya vardıklarında; Hadi şu camide önce bir namaz kılalım ki, işimiz rast gitsin, dedi. Câmîye girdiklerinde genç, o aksakalı görür ve düşüp bayılır. Uyandığında şeyhin hizmetinde iki sene kalır. İki sene sonra Şeyh genci Akşemseddin'e gönderir. Akşemseddin'in terbiyesinden geçen genç, kâmil bir mü'min olur.”³³

Bu hikâye kötü başlangıçların hiçbir zaman ümitsizliğe sevk etmemesi için anlatılmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki iyi sonları, başlangıçtaki inayet müjdeli.³⁴

3.3. Tarikatlara Genel Bir Bakış.

Bursevî, tarikatlar arası huzursuzluğun olduğunu şöyle aktarır: “Hz. Üftâde dedi ki: Bayrâmîler ve Halvetîler arasında anlaşmazlık süregelmektedir. Onların es-Seyyid el-Buhârî tabileriyle ilişkileri de böyledir.”³⁵

Bursevî, söz konusu bu ayrılığın tasvip edilemeyeceğini âyet, hadis ve İslâm büyüklerinin sözlerini aktararak açıklar. Sözü güncel meselelere getiren Bursevî'nin Üftâde Hazretlerinden yaptığı yukarıdaki aktarım oldukça düşündürücüdür. Tasavvuf ehlini bekleyen en önemli tehlikenin kerâmet tutkunluğu olduğuna işaret eden Bursevî, ana mihverin Allâh'a münâcat olması gerektiğini hatırlatır.

Aynı temel yönelime sahip olan Tarikatlar arasında var olabilen bu tartışma ve sevgisizlik ortamının doğal olarak birbirlerini bid'atçilikle suçlayan tarikatlar arasında daha fazla cereyan etmesi kaçınılmazdır. Bu durum belki de bir ikilemdir. Nitekim Halvetîler bazen bid'atçilikle suçlanmalarına rağmen bazen berzah ehli olarak nitelenmişlerdir ve hakikate giden yoldaki sırları üzerine açıklamalar getirilmiştir.

33 Bursevî, II, 312. Bursevî, Tefsirinde Hz. Eyyub el- Ensari'nin kabrinin Akşemseddin tarafından bulunduğunu belirtir. Bursevî, IX, 39.

34 Bursevî, II, 312.

35 Bursevî, II, 361.

Bursevî bu mevzuda Üftade Efendi'den bolca örnekler vermektedir: “Hz. Üftâde dedi ki: Tevhîdin on iki kapısı vardır. Celvetîlerin sırları yakîn olduğu için bu kapıları kelime-i tevhîd ile geçerler. Halvetiler ise sırları berzah olduğu için bu kapıları esmâ ile geçerler. Yedi cennetin dördü yakîn ehlini yani Celvetîlerin, üçü ise berzah ehlinin, yani Halvetilerindir. Halvetilerin bu cennetleri, eîâl, sıfât ve Zât cennetleridir.”³⁶

Tasavvuf ehli on iki fırkaya ayrılmıştır. Bunlardan biri âlimlerin övgüsüne mazhar sünnî yönelimdir. Geri kalanlar ise bid'at ehlidir. Bunlar: Halvetiyye, Hâliyye, Evliyâiyye, Şemrâhiyye, Hubbiyye, Hûriyye, İbâhiyye, Mütেকâsile, Mütetcâhile, Vâkıfiyye ve İlhamiyye fırkalarıdır.³⁷

Bursevî'nin Allâh'ın velilerini tarif ederken seçtiği ilkeler birlikte yaşama ilkeleri olarak benimsenmesi gereken bir mahiyettir. Bunlar: “Yumuşak ve nazik dil, iyi ahlak, güler yüz, gönül zenginliği, az itiraz, özrü kabul ve tüm yaratılmışlara tam bir şefkat'tır.”³⁸

2. 4. Melâmiyye

Hacı Bayram Velî'den sonra tarikat temelde Bayramiyye ve Melâmiyye adlı kollara ayrılmıştır. Melâmiyye büyük mutasavvıflarca zaman zaman övgüyle bahsedilen ve hatta Adem aleyhisselam'a hatta tuhaf bir şekilde Hazret-i Rubûbiyyete kadar uzatılan³⁹ genel bir isimlendirme olmanın ötesinde bu başlıkta üzerinde duracağımız Melâmiyye-i Bayrâmiyye'dir. Kurucusu Emir Sikkini diğer adıyla Bıçakçı Seyyid Ömer Dede'dir. Bursevî tefsirinde melâmet ve Melâmîliğe dair malumat arasında özellikle “günümüz mutasavvıfları” diye bahsettiği Anadolu geleneğindeki bu melâmet anlayışına özel bir vurgu vardır. Nâfile ibadetler Melâmiyye tarikatının Nâfile İbadetlere bakışını ayetleri verdikten sonra açıklamaktadır.

وَأَنَا لَنَحْنُ الصَّافُونَ وَأَنَا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ

36 Bursevî, I, 89.

37 Bursevî, VII, 3. Sünnî tasavvuf ehli iki şahitle tanınır. Bunlar şeriatın istihkâmı olan zâhir ve basiret üzere sülûk olan bâtın şahitleridir. Bursevî, VII, 3.

38 Bursevî, II, 361.

39 Bursevî, IV, 200.

Şüphesiz biz (Allah'ı) tespih edip yüceltenleriz. Şüphesiz biz (orada) saf duranlarız.⁴⁰

ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً
وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا
الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ

“Sonra bunların peşinden ardarda peygamberlerimizi gönderdik. Onların arkasından da Meryem oğlu İsa'yı gönderdik, ona İncil'i verdik ve kendisine uyanların kalplerine şefkat ve merhamet duygusu koyduk. (Kendiliklerinden) icat ettikleri ruhbanlığa gelince; biz onu onlara farz kılmamıştık. Allah'ın rızasını kazanmak için onu kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da fasık kimselerdir.”⁴¹

Toplumun ileri gelenleri olan melâmilerin farz ve bir anlatımda müekked sünnet dışında nafile namaz kılmadıkları yönündeki anlatımları tefsirine taşıyan Bursevî, ileri sürülen gerekçeleri bir yönüyle kabul etmekle birlikte nafile ibadetlerin önemi üzerinde durarak selâmet yolunun çerçevesini çizerek. Melâmilerin ortaya koydukları gerekçe şudur: Nafile ibadetler ancak farz namazların kemâlinden sonra eda edilebilirler. Nafile namaz kılmak farzların kemâliyle eda edildiği anlamına, dolayısıyla bir kemâl iddiasına ve gösterisine dönüşeceğinden ihlâsa aykırıdır. Bursevî bu görüşlere nafile ibadetlerin önemi, kulu Allâh'a yakınlaştırması ve Allâh'ın bu ibadetlerle kulunu sevdiği esaslarına dayanarak oldukça nezih bir üslupla itirazda bulunur.⁴²Anlaşılan o ki Bursevî, melâmîlere ve onların görüşlerine saygı duymakla birlikte genel anlamda toplum hayatı için tercih etmemektedir.

İbadetlerin yanında dünya hayatı için çalışmak, çalışırken Allâh'ı hatırdan çıkarmamak, ilmi amel etmek için tahsil etmek, samimi ve gösteriştan uzak bir hayat sürmek, toplumu kutuplaştıracak düşünce ve davranışlardan uzak durmak, devletin sultası altında ezilmeden devlet işlerine yardımcı olmak Bayramiliğin ve Anadolu tarikatlarının orta yolu olsa gerektir. Nitekim;

40 Saffât, 37/165-166.

41 El-Hadid, 57/27.

42 Bursevî, VII, 387; IX, 315.

Şakirtleri taş yonarlar
 Yonup üstâda sunarlar
 Çalabun ismin anarlar
 Ol taşun her pâresinde,

Derken Hacı Bayram Velî, madde ve mana âlemini birleştirmeyi, yani yaratılmışlığa bütünsel bir anlayışla bakmayı yani tevhidi anlatır. Taş ve usta, hem gerçek taş ve usta, hem de marifet yolunun taşı ve ustasıdır. Söz konusu tarikatların tüm toplum tarafından ve her zaman kabul edilmesi veya inanılması beklenemeyecek bazı düşünce ve davranışları ise “*ehline özel*”dir deyip hoş görmek, muhabbet erlerine tüm toplumun göstermesi gereken bir tutum olmalıdır. Aksi takdirde ideal değerlere kavuşmak uğruna yaşayan gerçek değerlerden mahrum olunabilir.

Sonuç

Kaynağı Kur’an’ı Kerim ve Resulullah’ın sünneti olan Tasavvuf akımı, Ashabın hayatında kendisini “zühd”, Hz. Muhammed’in ümmetine tavsiye ettiği sözlerinden “ihsan” olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Hacı Bayram Veli gibi tasavvufi düşünceye sahip velilerin yaşantılarında, davranışlarında, zikir halkalarında ve ilim medreselerinde “zühd” ve “ihsan”ı her daim kendilerine bir yol rehberi seçtiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Nitekim Selçuklular ve Osmanlıların azametli dönemlerinde veya dünya tarihine yön verecek padişahların yanında bu düşünceye sahip velileri görmekteyiz. Osman Gazi ile Şeyh Edebali, II. Murat ile Hacı Bayram Veli, Fatih Sultan Mehmet ile Akşemsettin ve daha sayamadığımız pek çok Padişah ile Veliler arasındaki ikilemde Padişahlara hep yol gösterici olanlar bu veliler olmuşlardır. Ancak okullarda okutulan tarih kaynaklarında Fatih’in Hocası Akşemsettin’den bahsedilirken, O’nun Hacı Bayram Veli’nin talebesi ve halifesi olduğundan, Fatih’e aktardığı ilimleri ve öğrettiği ahlaki düşünceleri Hacı Bayram Veli’nin İlim halkasından pek fazla değinilmeyen konulardandır. Bu düşünce anlayışı kanaatimizce eğitim sistemimizin büyük eksikliklerinden birisidir.

İsmail Hakkı Bursevî’nin tefsirinde Hacı Bayram Veli’ye ve takipçilerine işaret ettiği görülmüştür. Yapılan bu işaretlerin genellikle şekilsel yönden

olduğu gibi bazen de Hacı Bayram Veli'nin fikirlerini önemseydiği ve benimsediğini, Hacı Bayram Veli'nin "*Rumuzat*" isimli eserini şerh ederek göstermiştir. Bursevî, tasavvufun içindeki bazı anşayışlara eleştiriler getirse de O'nun, Hacı Bayram Velîden etkilendiği, Üftade Hazretlerinden övgüyle bahsettiği kendi ifadelerinde anlaşılmaktadır.

Yapılan bu çalışma neticesinde Hacı Bayram Veli'in öğretilerinin; modern diye nitelendirdikleri yaşadığımız bu çağda, Batı medeniyeti karşısında savrulan, kendi öz değerlerini bırakıp batının kültürünü kabullenen ve bunun neticesinde sürekli savaşların, her gün ölümlerin ve acınası hallerin ortaya çıktığı İslam toplumunun dağınıklıktan kurtarıp bir arada yaşamayı oluşturacak yegâne öğretiler olduğu görülmektedir. Nitekim Anadolu'da Timur istilasıyla dağılan Türk Toplumunu sosyal, siyasal, kültürel ve ahlaki alanlarda tekrar bir araya toplamayı başaran Hacı Bayram Veli, bütün bunları Kur'an ve sünnet kaynağından besinlenen tasavvufi düşüncenin prensipleriyle yapmıştır.

Kaynakça

- el-Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, I-X, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî ve Der Saadet, 1330.
- Cevdet Kılıç, "*Hacı Bayram Veli'de İnsanın Ontolojik Varlığı ve Olgunlaşması Süreci*," Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, S.16, Ankara 2006,
- .Eşrefoğlu Rumi, *Muzekki'n-Nüfus*, Divan Yayınları, İstanbul, 1967
- Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2002,
- Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli, Yaşamı, Soyu, Vakfı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1983.
- Fuat Bayramoğlu-Nihat Azamat, *Bayramiyye*, DİA, c.V, İstanbul 1992.
- H. Kâmil Yılmaz *AZİZ MAHMÛD HÛDÂYÎ ve Celvetiyye Tarîkatı*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1999.
- Harîrizâde Kemaleddin, *Tibyânu Vesâilî'l-Hakâik fî Beyani Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, no:430G432.
- İsa ÇELİK, "*Tasavvufi Düşüncede Havâtır*", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II (2002), Sayı: 1, ss. 157-170.

- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XXIV, thk. Abdullah et-Türkî, Muessese-tu'r-Risâle, 1. Baskı, 1427.
- Mehmed Ali Ayni, *Hacı Bayram Veli*, İstanbul, 1343.
- Nihat Azamat, *Hacı Bayram-ı Veli*, DİA, İstanbul, 1996.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdulmecîd, Mektebet-u İbn-i Teymiyye.

XV.-XVI. YÜZYILLAR TÜRK SUFİLİĞİ



DOÇ. DR.
CELİLOVA AYNUR
AMEA Folklor Enstitüsü
celilova1976@mail.ru

Özet

Ahmed Yesevi ile başlayan Türk tasavvufu Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Kaygusuz Abdal, Nesimi, Kasım Enver sayesinde zirveye ulaşmıştır. Onların koyduğu geleneği XV-XVI.asır Türk mutasavvıfları daha da geliştirerek halk edebiyatında benzersiz tasavvuf örneklerinin yaranmasına ortam hazırlamışlar. XV.asrın sonu XVI.asrın başlarında Azerbaycan edebiyatında büyük mutasavvıflar yetişmiştir ki, onların eserlerinde Yunus Emre, Hacı Bayram Veli gibi mutasavvıfların etkilerini görmek mümkündür. Tasavvuf edebiyatında divan yaratmış Kuşçuoğlu ve Hatai XV-XVI.asırlar Azerbaycan tasavvuf şiirinin zirvesini oluşturur. Bu dönemin tasavvuf şiiri dilinin sade ve temizliği ile önceki dönemlerden farklılık arzeder. Hatai ve Yunus Emre divanında karşılaştığımız benzer şiirsel örnekler Kuşçuoğlu ve Hacı Bayram ilahilerinde de rast gelinmektedir. Tarikatlar farklı olsa da, ideolojinin aynı olması Türk dünyasının mutasavvıflarını bir noktada birleştiriyor.

Anahtar kelimeler: *Türk, mutasavvıf, halk edebiyatı, divan, şiir, ilahi*

TURKISH SUFISM IN THE 15th – 16th CENTURIES**Abstract**

Turkish Sufism founded by Ahmad Yassawi reached its pinnacle owing to Yunus Emre, Haji Bektash Veli, Kaygusuz Abdal, Nasimi, and Gasim Anvar. Their tradition was developed by Turkish Sufis of the 15th – 16th centuries who created opportunity for unique Sufi literary samples in the folk literature.

At the end of the 15th century and the beginning of the 16th century Azerbaijan was a homeland of outstanding Sufis whose works were influenced by Yunus Emre, and Haji Bayram Veli. Divans of the Sufi literature, written by Gushchuoghlu and Khatai are the peak of the Sufi poetry of Azerbaijan of the 15th – 16th centuries. The Sufi poetry of this period differs from that of the previous times by the purity and simplicity of language. Similar poetic samples in the divans by Khatai and Yunus Emre can be met in Gushchuoghlu and Haji Bayram's deities. Although the sects are various, the similar ideology unites the Sufis of the Turkic world.

Key words: Turk, Sufi, folk literature, divan, poem, deity

Ortaçağ dönemi Azerbaycan edebiyatının parlak aşaması olarak anılmakta. Gerek klasik şiirlerin, gerekse de halk edebiyatının değerli örneklerinin ortaya çıkması bu döneme isabet etmekte. İlk türk mutasavvıfları Ahmed Yasevi ve Yunus Emre'den başlayan türk sufiliği Hacı Bektaş Veli, Kaygusuz Abdal, Nesimi, Kasım Envar gibi sufilerin yaratıcılığında daha da pekişerek gelişmiştir. Azerbaycan'da XIII. yüzyıla kadar Eynelgüzzat Miyaneci, Şihabeddin Yahya Sühreverdi gibi sufi filozoflar vardı. Onlar sufi-panteist felsefesinin ilk dühaları olarak ortadoksal dine karşı çıkmış, yaratanın evrendeki varlıklardan ayrı olmayıp da bir vahdet oluşturdıkları fikrini ileri sürmüşler. Fakat dünya felsefi fikir tarihinde tasavvufta temel teori olan vahdet'i-vücut teorisinin yaratıcısı XII. yüzyıl arap filozofu Mahiyeddin bin Arabi olarak bilinmekte. Vahdet'i-vücut teorisi dini idealizmin sufi fikirler şeklinde yansımasıdır.

Ortaçağda Anadolu'da yetişen tasavvuf zümresini 3 okul oluşturmaktaydı. Bunlardan biri Batı ülkeleri, biri Orta Doğu, üçüncüsü

Orta Asya ve İran (Azerbaycan da bürya dahil) okulları sayılmaktaydı (A.Y.Ocak.Türk suf.bak:2016,s.123).Kalenderilik (veya Kalender`iyye) Azerbaycan`da ve şimdiki İran`da yaygın sufi birliklerinden biriydi. Hatai`nin bu konuya adadığı :

*İki aləmdə sultandır qələndər,
Qədimi küfrü imandır qələndər*

*Qələndərdir həqiqət sirri-kövneyn
Əmiri-həyyəi-fərmandır qələndər*

*Qələndər Mustafavü Murtəzadır,
Zəhi cism ilə həm candır qələndər... –*

satırlarıyla başlayan gazeli kalenderiliğe Kızılbaşların verdiği önemi yansıtır (Ş.İ.Xətai:1988, s.84). Hatai burada kalenderiliğin vahdet`i-vücuttan daha önce mevcut olmuş eski ve dine aykırı inanc sistemi olduğunu söylüyor. Evrenin sırrının kalenderilikte saklı olduğunu, Muhammed`in de, Ali`nin de varlığının Kaalenderiliğe bağlılığını dile getiriyor. Kalenderilik vahdet`i-vücudu tebliğ eden, ilahiye kavuşmanın bilimle değil, cahillikle mümkün olduğunu tebliğ eden sufi tarikatıdır. Türk sufilerinden Celalettin Rumi`nin, Şems Təbrizi`nin, Yunus Emre`nin de Melameti-kalenderi olduğu belirtilmiştir (A.Y.Ocak.Türk suf.bak:2016, s.126).

Türk dünyası sufilerini birleştiren nokta onların yalnızca aynı meslek ve ideyolojiye sahip olmaları değil, aynı zamanda eşit tefekküre, eşit yaratıcılık kapasitesine sahip olmalarıdır. Örneğin, büyük türk sufi şairlerinden olan Yunus Emre yaratıcılığı gerek dil, gerekse de üslup açısından Azerbaycan sufi şairlerine, özellikle, Şah İsmail Hatai şiirlerine çok yakın. Bir çok şiir örnekleri vardır ki, gerek Hatai gerekse de Yunus Emre divanında yer almıştır. Örneğin, Yunus Emre`nin:

Kələci bilən kişinin yüzünü ağ edə bir söz

Sözü bişirüb dəyənin işini sağ edə bir söz (Yunus Əmrə:2004, s.208) –

satırlarıyla başlayan gazeli Hatai divanında sadece bir iki kelime farkıyla yer almakta (Xətai:1988, s.320). Yunus Emre`nin hangi tarikata ait olduğu malum değil. Hatai ise Sefevi tarikatına ait sufi şeyhi olmuştur. Tarikatların hangi mezhepe, hangi zümreye, veya hangi sınıfa ait olmasına bakmazsınız

tasavvuf şairlərinin yaratıcılığı bir birinə yaxın olmuşdur. Bu baxımdan Yunus Emre'nin Hatai'dən önce yaşadığını göz önündə bulundurursak Hatai'nin Yunus tarzında yazması konusu açıqça çıxar. Benzer durum Kuşçuoğlu və Hacı Bayram ilahilərində də mövcut. Bayramiyyə tarikatının kurucusu Hacı Bayram'ın ilahilərində də benzerliyə rastlanmaqta. Hacı Bayram'ın məşhur 3 ilahisindən biri:

Çalabım bir şar yaratmış iki cihan arasında

Bakıcak didar görünür ol şarın kenaresində (FKöpr. Türk edeb.ilk mut:1981, s.341) –

sətirlə şiiri aynən Kuşçuoğlu divanında da yer almışdır. Fikrimizin kanıtı üçün şiirin tam şəkildə görülməsi uyğundur:

*Padşahım bir şəhər salmış iki cahan arasında,
Baxdıqca didar görünür ol şəhrin hər parasında.*

*Biz də o şəhrə vardıq, yapılı könuələr gördük,
Biz özümüz də yapıldıq ol könuələr arasında.*

*Topraq oluban ələndik, palçıq olub yoğurlandıq,
Kərpic oluban hörüldük o şəhrin divarasında.*

*Şəhərdən oxlar atılır, atılıb cana batılır,
Dürlü mətəlar satılır o şəhrin bazarasında.*

*Ustadına daş yondurur, şagirdinə iş qandırır,
Allahın adın andırır o daşın hər parasında.*

*Aqıl olan yoxu anlar, cahil olan onu danlar.
Xacəm qulu çıxar banlar o şəhrin minarasında.*

*Getdim gördüm gerçəkləri, aslanıb xaki-dərinə,
Kaşki, mən də aslanaydım o gerçəklər arasında.*

*Şəhr dedigin nə gül imiş, nə daş imiş, nə gül imiş,
Kuşçuoğlu bir qul imiş, gerçək qullar arasında (Celilova:Bay. Quşç:2005, s.131-132).*

Belirtmemiz gerek ki, uyak ve içerik açısından Kuşçuoğlu'nun gazeli daha bitkin, içerikli ve kamildir. Artı iki beyt fazla. Bu gazel Kuşçuoğlu'nun vahdet-i-vücut felsefesini açan dönemlerinden biri. Hacı Bayram Kuşçuoğlu ile hemen hemen aynı dönemde yaşamıştır. Kuşçuoğlu'nun Azerbaycan sufi şairi olarak bilinmesi son 20 yılda baş tutmuştur. Kuşçuoğlu da Hatai gibi Yunus Emre tarzında yazan şairlerden biri. Onun yaratıcılığından bir kaç geraylı ve 101 gazel günümüze kadar gelmiştir. Şiirleri dilinin basit ve saydam olmasıyla farklanmakta. Kuşçuoğlu Ehli-Hakk tarikatına ait sufi şair olmuştur. Ehli-Hakk tarikatını çoğu zaman "Aliallahi" olarak tanımlıyorlar. Fakat Ali'nin Allahlaştırılması söz konusu olamaz, söz konusu ilahi sıfatların Alide birleşmesi. Şii yönümlü tarikatların hepsinde Ali yüce tutuluyor, söylenen şiirlerde ilahi ruh taşıyıcısı olarak belirtiliyor. Bektaşilik de bu tarikatlar sırasına ait edilebilir. XIII. yüzyıl türk sufiliğinin temel kollarından birini oluşturan horasanlı Hacı Bektaş Veli'nin yarattığı heterodoks sufi tarikatı Bektaşilik ve Aleviliğin şii temellere dayanmış tarikatlar olduğu vurgulanıyor (A.Y.Ocak.Türk suf. bak: 2016, s.170).Türkiye'de Alevi adı verilen tarikat İran'da ve Azerbaycan'da Kızılbaş adıyla bilinmekte. Bunu Melikoff da kendi eserinde belirtmiştir (Melikoff.Uyur idik uyar:1993,s.54). Kızılbaş adı 12 imama bağlı şii inançlı Sefevilerin kırmızı şeritli şapka koymalarından kaynaklanıyordu. Şah Hatai'nin meşhur:

*Qırmızı taclı, boz atlı,
Ağır bir ləşkər nisbətli,
Yusif peyğəmbər sifətli,*

Ğazilər deyən şah mənəm (Xətai:1988,s. 326) –

şiirinde Sefevi tarikatına ait, aynı zamanda Yusuf peygamber gibi güzel yüzlü şah olduğundan bahsetmiştir. Sefevi tarikatı ile Kuşçuoğlu'nun ait olduğu Ehli-Hakk tarikatı bir birine çok yakın olmuştur. Bu fikri başka araştırmacılar da ileri sürmüşler (Melikoff. *Uyur idik uyar: 1993, s.60*). Hatai hatta bazı şiirlerinde Ehli-Hakcı olduğunu belirtmiştir:

*Əhli-həqqə can fəda qıl, cəhl ilə olma rəfiq,
Çün ənadil var ikən, zəğl şikar etmək nədir? (Xətai:1988, s.96)
Sana münkir derəm, görməzsən anı,
Günəşdən əhli-həqq qatna əyan var (Xətai:1988, s.88).*

Halen İran'da yaşayan türkler arasında Ehli-Hakk tarikatı yaygın. Marağa, Miyana, Karadağ, Zencan, Sultaniyye, Hemedan, daha çok Tebriz'e yakın İlhıçı bölgesinde Ehli-Hakk tarikatı temsilcilerine raslamak mümkün. Ortadoksal din adamlarından çile çektikleri için çoğu zaman faaliyetlerini saklıyorlar. Ehli-Hakcıların Sefevilerin hakimiyete gelmesinde rolleri büyük olmuş. Bu nedenle de onlar da Kızılbaş diye anılmakta. Ehli-Hakk tarikatının en ünlü temsilcisi Bayrek Kuşçuoğlu olmuştur. Onun yaşadığı dönem XV. yüzyılın sonu XVI. yüzyılın başları sayılmakta. Basit ve saydam türkçede yazan Kuşçuoğlu divanı bu gün de çok açıkça anlaşılmakta. Kuşçuoğlu divanı ilk kez İran'da M.Sadik tarafından basılmıştır. Tüm türk aleminde ve Azerbaycan'da Bayrek Kuşçuoğlu'nun Azerbaycan sufi şairi gibi tanıtılması benim görevim olmuştur.

Kuşçuoğlu Ehli-Hakk'ın 24 temsilcisinden (söyleyen) biri olmuş, tarikat ahkamlarını ince ve zarif türkçede tebliğ etmiştir. Bu nitelik onu ilk türk mütelevvifleri Ahmet Yasevi, Yunus Emre'ye yaklaştırmıştır. O, sadece basit konuşmanın değil, aynı zamanda dini duaların da türkçe okunmasını talep ediyordu ve buna karşı çıkanlara nefretini ifade ediyordu:

*Əgər türki söylər olsam düşər ərənlər beyninə,
Nəçün sizə acı gəlir dadlı sözün həlavəti.*

Münkir nədir, Quşçuoğluna deyə mücəvvət söyləmə!

Məgər deyə bilmərəm mən türki dildə mücəvvəti?! (Celilova.Bayrək Quşç:2005,s.188).

Kuşçuoğlu şiirlerinde ister vahdet'i-vücut, ister devriyye, isterse de tenasüh eğitimlerinin izi görünmekte. Şair kendi ruhunun sürekli değişerek varlığın başından sonuna kadar ruhunun "gezdiğini" şiirsel şekilde ifade etmiştir:

*Əzzəldən axırə varam ki, varam,
Təhqi qəyləyəndə Xavəndigaram.*

*Əxi Cəbrailəm, barani-xassam,
Ərənlər tanıya Binyamin yaram.*

*Oyaq görər məni, mən görərəm onu,
Yatmaram bir ləhzə, daim bidaram.*

*Nəfəs mənəm, məni nəfəsdən istə,
Verib alan ilə ol xiridaram.*

*Dil olub söylərəm ağız içində,
Gizli degiləm, mən ki, aşıkaram.*

*Gəhi Musa, gəhi İsa ruhullah,
Qırqlar məslisində həm Əli yaram.*

*Gəhi Nuham, gəhi Xızram, gəhi yar,
Gəhi Mənsur kimi mən payidaram.*

*Gəhi Yəqub kimi ağlaram zar-zar,
Gəhi Əyyub kimi həm səbirvaram.*

*Nəmrud İbrahimi atanda nara,
Xəlilə gülzar olan mən o naram.*

*Gəzərəm on səkkiz min aləm üstə,
Vətənim yarın könlüdür, qonaram.*

*Quşçuoğlunun sözüünü küfr sanma,
Canla birəm, don ilə səd hezaram (Celilova.Bayrək Quşç:2005,s.168-169).*

Kuşçuoğlu aynı ruhla dünyaya 100 bin defa geldiğini, 18 bin alemin hepsinde var olduğunu izhar etmiştir. Bu değişimi XV. yüzyıl sufisi Hacı Bayram Veli'nin damadı, Kadiriyye tarikatının bir kolu olan Eşrefiyyenin kurucusu Eşrefoğlu Rumi'nin bir gazelinde hissediyoruz:

*Gah denizlere düşerem merc urup taşra taşaram,
Nadan elinə düşerem kem bahaya alınuram*

*Gah çıkarım bu göklere dönerem çarh ile bile,
Gah ay ile bedr oluram, gah gün ile dolanuram*

Gah Arafata çıkaram lebbeyk urub baş açaram

*Gah kurban yerine gelüb koç olub boğazlanuram... (F.Köpr. Türk edeb.ilk mu
t:1981,s.345).*

Köprülü Eşrefoğlu`nu Yunus tarzında yazan şairler sırada ait ediyor (F.Köpr. Türk edeb.ilk mu:1981,s.344). O dönem eserlerinde de yansıdığı üzere Anadolu şivesi Azerbaycan türkçesine çok yakın, hemen hemen hiç seçilmiyor.

Yazılı edebiyatta rastladığımız bu sufi edalarını halk edebiyatında da gözlemliyoruz. Azerbaycan halk edebiyatının önemli bir kolu olan aşık edebiyatında Yunus Emre, Hacı Bayram, Hatai, Kuşçuoğlu etkisi duyulmakta. Aşıkların hangi tarikata ait oldukları hakkında net bir bilgimiz yok. Fakat onların şii sufisi, Ali taraftarı olması şiirlerinden açıkça belli oluyor. Onlar da kendi eserlerinde Ali bin Ebu Talibi “şah”, “şah`i-Merdan” adlandırarak ilahi ruhun Alide tecelli ettiği fikrini kabul ediyorlar. Halk arasında sufi aşıkları “hak aşıkları” diye anılmıştır. Onlar hakkında destanlar yazılmış, kerametleri dillere destan olmuştur. Halk sufiliyi “Kurbani”, “Aşık Garib”, “Abbas ve Gülgez”, “Şah İsmail”, “Aslı ve Kerem” destanlarında yansıtmakta. Bu dönem Azerbaycan aşıklarının yaratıcılığında ünlü türk aşığı Karacaoğlan ruhu duyuluyor. Karacaoğlan isimli aşığın XVI., XVII., XIX. yüzyıllarda yaşaması hakkında farklı varsayımlar mevcut (Türk halk edeb:2013,s.292).Halk tarafından sevildiği için onun da kimliği rivayetlere karışmış. Karacaoğlan`ın Azerbaycan aşıklarının şiirlerinden farklanmayan bir sufiyane şiirinden bir örnek vermek isabet olur:

*Mədəd mədəd şü aləmi yaradan,
Bana gələn kul başına gəlməsin.
Asılayım yarın zülfü telinə,
Esirgəyüp kimsə bıçak çalmasını*

*Görməmişsin Fərhad ilə Şirini,
Anlar nə hoş sevmiş bir-birini*

Senin ile ikimizin sirrini

Yaradan'dan gayrı kimse bilmesün (Ş. Elçin.Halk Edeb. Araş:1997, s.503).

Azerbaycan ustat aşıklarından olan Kurbani`den güzel bir örnek vererek fikrimizi tamamlayalım:

Laməkan şəhrindən gəldim cana mən,
Canlar əhli bir canana yetişdim,
Əldən ələ, qabdan-qaba süzüldüm,
Qətrə idim, bir ümmana yetişdim.

Bir gözəlin ələyindən ələndim,
Bəli dedim, bəlasına bələndim,
Yeri, göyü yaradandan diləndim,
Göhəri axtardım, kanə yetişdim.

Qurbani der: göz gözlədim, göz aldım,
Səmağ oldum, ağılmənddən söz aldım.
Düz tərpendim, mərufumu tez aldım.

Ədəb götürdüm, yol-ərkana yetişdim (Az.ədəb.inci.Das:1987, s.218).

Burada vahdet'i-vücut felsefesinin halk dilinde, aşık yaratıcılığında ifadesini gözlemliyoruz. Aşık tanrının bir parçası olduğunu, şariat, tarikat, marifet aşamalarını geçtikten sonra Yaratan'a (ümmana) kavuştuğunu halkın anlaya bileceği tarzda söylemiştir. Aynı üslubü aşık Garib, Aşık Abbas Tufarkanlı, Aşık Kerem`in şiirlerinde görebiliriz.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, ortaçağda gerek halk edebiyatında, gerekse de yazılı edebiyatta tasavvuf şiiri kendinin en üst aşamasına ulaşmıştır. Bu dönemde türk dünyasında bir çok sufiler yetişmiş ki, basit ve saydam türkçede ister hece, isterse de aruz vezninde güzel şiir örnekleri ortaya çıkarmışlar. Mekan farklılığına bakmaksızın XV-XVI. yüzyıllarda yaşamış aşık ve şairler çok anlaşılan, derin içerikli şiirler yazarak türk sufi edebiyatını zenginleştirmişler.

KAYNAKÇA

- Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. Dastanlar. Bakı, Yazıçı, 1987.
- Ahmet Yaşar Ocak. Türkiyə'de Tarihın Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar. 2.Basım. İstanbul 2016.
- Cəlilova Aynur. Bayrək Quşcuoğlu. Bakı, Səda, 2005.
- Köprülü Fuad. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. 4.Basım. Ankara 1981.
- Melikoff İrene. Uyur idik uyardılar. Alevilik-bektaşilik araştırmaları.1.Basım. İstanbul 1993.
- Şah İsmayıl Xətai. Keçmə namərd körpüsündən. Bakı, Yazıçı 1988.
- Şükrü Elçin. Halk edebiyatı araştırmaları. 2.Baskı. Ankara 1997.
- Türk halk edebiyatı. El kitabı. 10 Baskı. Ankara 2013.
- Yunus Əmrə. Əsərləri. Bakı, Öndər nəşriyyat, 2004.

İSLAM'DA 'NEFS' TEZKİYESİNİN ÖNEMİ



DR.
SAFFET HALİLOVİÇ

Tefsir ve Kur'an İlimleri & Antropolojisi, İslâmî Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi,
Bosna Hersek, Uluslar Arası İslam Ulema Birliği sekretarya üyesi

Allah (C.C), mükerrerem olan insanoğlunu yaratmış. İnsanoğlu ise üç unsurlu bir yapıdır. Bu unsurlar: akıl, beden ve ruhtan oluşmaktadır. Bu üç unsurun en şerefli ise ruh olup, Allah indinden gaybî bir nefhadır. “Hem sana ruhtan soruyorlar. De ki: ‘Ruh Rabbimin emrindendir; size ise ilimden ancak pek az bir şey verilmiştir.’”¹

Allah bu üç unsur üzerine din unsurunu yükledi. İslam'ı bedeninin maslahatı, imanı da aklın maslahatı, ihsanı da ruhun maslahatı için kıldı. Tekâmülü ve dengeyi bu unsurlar arasında gerekli kıldı. Bu unsurlar denge içinde olmadığında insan müstakim ve dengede olamaz. Bütün bu unsurlara ehemmiyet gösterip paralel çizgide ilerleyecek ta ki beşeri nefste meyil ve sapma olmasın. Her kim bu üç unsurdan birine meyil edip diğerlerini ihmal ederse müstakim olmaktan çıkarak sapar. Bu yönlerin en önemlisi ve en tehlikeli olanı ise “ihsan” unsurudur ki o olmadan kişinin imanı kemale ermez. İhsan unsuru ise nefslerin tezkiyesi ile alakalıdır.

1 El İsrâ,17/85

Tezkiyenin tanımı ve muradının beyanı hakkında

Tezkiye'nin mastarı زکی dır. Bir şeyi tezkiye etti denilir. Tezkiyenin iki manası vardır:

Birinci manası: temizlemektir. Dendi ki: bu elbiseyi tezkiye ettim, yani onu temizledim demektir. Yine diğer bir manası ise taharettir.

İkinci manası: ziyadeleşmektir. Dendi ki: mal ziyadeleşti. Yine bu kelime “zekât” için kullanılagelmiştir. Zira zekât, malı temizler ve ziyadeleştirir.

Istılâhî manası, lügat manasındaki gibi nefslerin tezkiyesine ıtlak olunmuştur. Nefslerin tezkiyesi iki hususa şamildir.

Nefsi kir ve pisliklerden temizlemektir. Bazı müfessirlerin dediği gibi: “tezekkî” “arınmak” bütün kir ve pisliklerden temizlenmektir.

Nefsi övülen vasıflarla ziyadeleştirmektir.

Kur'an-ı Kerim'de geçen 'Tezkiye' ayeti de bu manada gelmiştir. “Nefsini tezkiye eden kimse felâha (kurtuluşa) ermiştir”.² Yine diğer bir ayette: “Kim onu (nefsini) tezkiye etmişse felâha (kurtuluşa) ermiştir.”³ İbn Kesîr (r.h) bu ayetlerin tefsirinde: ‘Kim onu (nefsini) tezkiye etmişse’, yani Katâde'nin dediği gibi, nefsinin Allah'a itaat etmekle tezkiye etmişse, nefsinin düşük ve çirkin ahlaklardan temizlemişse manasına gelebilir demiştir. Nefsini tezkiye eden kimse felâha (kurtuluşa) ermiştir” ayetinde olduğu gibi. Ve kim, onun (nefsinin) kusurlarını örtmeye çalıştıysa (nefsini tezkiye etmemiş ise) hüsrana uğramıştır.⁴ Yani nefsinin, bataklığa batırıp onu hidayete gitmesindeki yardımını ondan kesmesidir. Ta ki ma'siyetleri irtikâp ederek Allah'a itaati terk etmiştir. Ayetin manası: Nefsini, Allah'ın tezkiye ettiği kimse kurtuluşa ermiştir; Nefsini Allah'ın batırdığı kimse de kaybetmiştir.

Bu tanımı tezkiye için yaptık. Nefse gelince: Kur'an-ı Kerim'de nefis üç vasfı ile vasıflanmıştır. Mutmainne, Levvâme, Emmâre bi's sû. Âlimler nefsin bir olduğunu söylemişlerdir. Diğer bazı âlimler ise nefsin vasfı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Kulun üç tane, (Mutmainne,

2 el-A'lâ,87/14

3 Şems,91/9

4 Şems,91/10

Levvâme, Emmâre bi's sû) nefsi mi vardır diye ihtilaf etmişlerdir. Fukahâ, Kelamcılar, müfessirlerin cumhuru ve tahkik ehli mutasavvıflar ilk tanımı benimsemişlerdir. Mutasavvıfların birçoğu ve bazı tahkik ehli, nefsin, zatı itibari ile bir olduğu, vasıfları itibari ile de üç tane olduğuna kailler. Mutmainne nefsi: Rabbinin itaatinde ve emirlerini yerine getirmede sükûnete kavuşan nefstir. Allah'a olan Muhabbetinde, kulluğunda ve zikrinde mutmain olmuştur. Rabbinin va'dine ve O'nunla karşılaşmaya mutmain olmuştur. Kaza ve kaderine mutmain olmuştur. 'Allah bana yeter ve bana kâfidir' diyen itminan sahibi nefstir. Göz açıp kapanıncaya kadar O'ndan müstağni olmadığına idrakindedir.

Levvâme sahibi olan nefis hakkında İbn Abbas (r.a) ve Katâde (r.h) dediler ki: Bu nefis sahibi ise kendini her daim levm eder ve kaçırdıklarına pişmanlık duyar.

Emmâre ise; sahibini, dalalet ve batıl arzulara tabi olmasını emreder. Kişi ona itaat ederse her türlü şer ve çirkinliğe onu sevk eder. Cehaleti ve zulmü gereği ancak emmâredir. Zira hilkatı itibariyle cahil ve zalim olarak yaratılmıştır. Nefste ilim ve adalet ârızî olup Allah'ın o nefse ilhâm etmesiyle meydana gelir. Allah'ın müminler üzerinde rahmeti ve fazlı olmasaydı hiçbir nefis tezkiye olmazdı. Allah C.C. bir nefis sahibi için hayrı murad etmiş olsaydı ondan tezkiye ve salah olacak iradeler, tasavvurlar (idrakler) yaratırdı. Murad etmediğini de yaratıldığı cehalet ve zulüm hali üzerine terk eder.

Nefs Tezkiyesinin Hükümü

İmam-ı Gazâlî'ye (r.h) göre, nefis kötü ahlaklar ile bezenmemiş olsa bile, her mümin için tezkiye farzı ayndır. Kalp hastalığı ve onu temizleme keyfiyetini öğrenmek herkese lazımdır. Cumhura göre, kalp hastalığının kesin kanaatini veya zannını taşıyan kişiye farz olur demişlerdir. O zaman bu kişiye, kalp hastalığı temizliğinin öğrenmesi farz olur. İmam-ı Gazâlî'nin bu husustaki beyanı, insanda bu hastalıkların var olduğu; onlardan yoksun olmadığı görüşüne istinat etmektedir. Bu görüşüne de Peygamber Efendimizin (s.a.v)'in -ki o beşerin efendisi- sadrından siyah et parçasının çıkartılması, göğsünün iki kere yarılma hadisesini delil olarak getirmektedir. Sadır ise insandaki hastalıkların merkezidir. Peygamber

Efendimiz. (s.a.v) buna ihtiyaç duyduysa onun dışındakiler buna birinci derecen daha muhtaçtılar. Cumhuru ulema, insanların bu hastalıklardan selamette oldukları aslına dayandırmaktadırlar. Delilleri ise “o Allah fitratına ki insanları onun üzerine yaratmıştır”⁵ ayetidir. Hadis-i Şerif’ten delilleri ise “Her doğan, İslâm fitratı üzerine doğar”⁶. Gördüğünüz gibi cumhurun delili daha isabetli ve kuvvetlidir.

Bazı ilim ehli ise bu delilleri cem’ ederek İmam-ı Gazâlî’nin delilini, âdemoğlunun bu hastalıklara kabiliyetli yaratılmış olduğunu, o hastalığın onda fiilen var olduğu manasına gelmeyeceğine hamletmişler. Peygamber efendimiz s.a.v’ in sadrının yarılmasının, var olan marazdan değil; bu kabiliyeti keşp etmesine mani olunması içindi. O öyle ismet ki bu hastalıklardan hiçbiri o sadırda artık yer bulamaz.

İnsan için nefs tezkiyesinin ehemmiyeti

Nefs tezkiyesi insan için birkaç cihetten ehemmiyeti vardır:

- Hakk olan Allah C.C hazretlerini sözü de haktır. Allah C.C Kur’an-ı Kerim’de, nefsini tezkiye edip felah bulana ve onu ihmal edip hüsrana uğratanın üzerine on bir kere kasem etmiştir. Allah C.C ayeti kerime: “Güneşe ve onun duha vaktine (ışığının yayılıp parladığı zamana) andolsun.”⁷
- Nefs, iç düşmanların en şiddetlisidir. Çünkü nefs, sahibini haddi aşmaya ve dünya hayatını tercih etmeye davet eder. Kalbin sair hastalıkları da nefs canibinden meydana gelir. Bu sebeptendir ki Peygamber Efendimiz s.a.v nefsin şerrinden çokça Allah’a sığınır. Rasûlullah (s.a.v) buyurdular: “Allah’ım! Nefsime takvâsını ver ve onu tezkiye et! Sen onu en iyi tezkiye edensin. Sen onun velisi ve Mevlâ’sısın.”⁸ Tirmizî ve Müsned’deki diğer bir rivayette Peygamber Efendimiz s.a.v Husayn b. Ubeyd’e şu duayı öğretirdi: ‘Allah’ım bana rüşdümü ilham et. Beni nefsimin şerrinden koru.’⁹

İbnü’l Kayyim (r.h) dedi ki: farklı tarikat salikleri, kalbin Allah’a vuslata

5 Rûm,30/30

6 Buhârî, cenâiz 92; Ebû Dâvut, sünne 17; Tirmizî, kader 5

7 Eş Şems,91/1

8 Müslim, Zikir, 73

9 Tirmizî ve Ahmed bin Hanbel’den

mani olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Nefsin ya öldürülüp ya da ona karşı zafer kazanılarak O'na vasil olabileceğini söylemekte. Bu manaya işaretle bazı arifler dediler ki: 'taliplilerin seferi nefse karşı zafer kazanmakla bitti.'

- Nefs tezkiyesi kişiyi cennete götüren bir yoldur. Allah C.C buyurdular: "Kim de (kıyâmet günü) Rabbisinin makamından (huzûrunda durmaktan)korkmuş ve nefsinin, (kötü) arzulardan men' etmişse, artık şüphesiz (o kimse için) varılacak olan yer, ancak Cennettir!"¹⁰ Nefs tezkiyesi cennete girmek için şarttır.
- İnsan kemâli sever. Bu kemâle ulaşmak da ancak nefsi terbiye ve tezkiye etmekle olur. Bedenler nasıl arızalanırsa (hastalanırsa) nefsler de öyle arızalanır. Nefsin daimi gıdaya ve gözetime ihtiyacı vardır. Nasıl ki beden enerji ve malumatla hayrını artırıyorrsa nefsin de hayrını ziyadeleştirmek için takip edilmeye ihtiyacı vardır. Bu sebeptendir ki insan kendi hareketlerini kontrol etme ihtiyacı duyar. Çünkü bilir ki o imanın kabıdır. İnsanın nezdinde en önemli şey imandır. O imanı kaybederse yaşamasının bir faydası kalmaz artık. Nefsinin tezkiye ve dizginleyerek imanını ziyadeleştirmesi ve geliştirmesi gerekir. Seyyid Kutub (r.h) dedi ki: "Yaratılmış insanoğlu çift tabiatlıdır, kabiliyet ve yönelişi çifttir. Yaratılışının doğasında yeryüzü toprağı vardır. Allah'ın nefhası üflenmiştir ruhuna. Dolayısıyla eşit kabiliyetler ile donatılmış olup hayr/şer, dalalet ve hidayet karşısında eşit mesafededir. Hayrı ve şerri ayırt etme kabiliyeti vardır kendinde. Nefsinin hangi cihete yönlendirmek isterse oraya yönlendirebilir. Bu kudret, yapısında/yaratılışında vardır. Kur'an-ı Kerimde buna kimi zaman ilham ile tabir olunur "Nefse ve onu (7 kademedede ahsene dönüşecek şekilde) sevva edene (dizayn edene) (andolsun. Sonra ona (nefse) fücurunun ve takvasını ilham etti."¹¹ Bazen de 'hidayet' ile tabir olunur. "Ve onu iki yola (gayy yolu ve hidayet yolu) ulaştırırız."¹² Yaratılıştan gelen istidat/ kabiliyetlerin yanında bir de sorumluluğun yüklendiği, insanın

10 Nâziât,79/40-41

11 Eş Şems,91/7-8

12 El Beled,90/10

zatında var olan, onu yönlendiren şuur ve idrak sahibi bir kuvvet vardır. Her kim bu kuvveti, nefsinin tezkiye etmeye, hayra olan kabiliyetlerini şerre karşı geliştirme yollarında kullanırsa felaha erer. Ve her kim bu kuvveti, saklar ve zayıflatırsa kaybeder. “Kim onu (nefsini) tezkiye etmişse felâha (kurtuluşa) ermiştir. Ve kim, onun (nefsinin) kusurlarını örtmeye çalıştıysa (nefsini tezkiye etmemiş ise) hüsrana uğramıştır.”¹³

Nefs tezkiyesinin kısımları

Nefsi tezkiye etmek iki ana kısma ayrılır: Nefsi Bezemek ve donatmak (tehallî). Diğer ise boşaltmaktır (tahliye). Boşaltmaktan maksat: nefsi rezil ahlaklardan ve kalbi hastalıklardan boşaltmaktır. Bezemekten maksat ise: nefsi faziletli ahlaklarla donatmak, rezil ahlaklar boşaltıldıktan sonra yerine güzel ahlakları yerleştirmektir.

Rezil ahlaklardan bazıları şunlardır: şirk, riyâ, ucub, kibir, buğz, hased, cimrilik, gazab, dünya hırsı ve onu zatı için sevip ahrete karşı tercih etmek, fuzuli işler ve lakayt olmaktır.

Faziletli ahlaklar: tevhid, ihlas, sabır, tevekkül, inabet, tevbe, şükür, havf-recâ, insanlarla güzel ahlakla geçinmek, onlara şefkat göstermek, onlara karşı emr-i bilma'ruf ve neyh-i anil münker vazifesini yerine getirmek. Gücü nispetinde onlara faydalı olmaktır. Şer'î ve zarureti olmayan hususlarda insanların kalplerini bozmamak. Şu halde insan, kendinde var olan zemmedilmiş ahlak ve sebeplerini ve onlardan kurtulmanın yollarını öğrenmesi gerekir. Hastalığı hissetmeyen ve onun sebebini bilmeyen kimse tedavi edilemez. Kişi nefsinin karşı zafer kazanabilmesi için onunla münasebetini üç eksen üzerinden yürütmesi gerekir.

1. Nefsine karşı hakkaniyet ile yaklaşmak onu temize çıkarmamak. Peygamber Efendimiz s.a.v vahiy ile desteklendiği halde nefsinin karşı hakkını alırdı.
2. Birinden alacağı intikamdan vazgeçmek. Zira nefis cahil ve zalimdir. Şayet o kimse mazlum ise Cenab-ı Hakk: “Kim de hakikaten sabreder ve affederse, şüphesiz bu, elbette azmedilecek (kararlılıkla

istenecek) işlerdendir”¹⁴ buyuruyor. Yine diğer bir ayette “(Sen kötülüğü) en güzel olan (iyilik) ile def et...”¹⁵

3. Nefsi devamlı töhmet altında tutmak. İnsan nefsini töhmet altında tutmazsa onu saptırır ve tehlikeye sürer. Sen razı olduğun yönde nefsini yönlendirmende serbestsin. Şayet nefsinin peşinden gider ve yularını serbest bırakırsan seni esfel-i safline götürür. Eğer âli mertebelere göz dikip onu sen yönetirsen peşinden gelir. O bir bebek gibidir. Buseyrî'nin dediği gibi:

Nefs süt emen bebek gibidir, onu ihmal edersen emme sevgisiyle büyür. Şayet onu süttten kesersen o da kesilir.

İnsan, yukarıda anlattığımız şekilde, nefsine muamele ederse ona sahip olup hayr cihetine yönlendirebilir. Onu ibadete çağırırsa sahibine uyup teslimiyet gösterir. Şerre davet edilirse ondan nefret ederek uzaklaşır. Ve her kim nefsini bu ilaç ile tedavi etmez, hevâ ve hevesine karşı cihad yürütmezse, ibadete çağrıldığı anda ondan nefret eder ve kendisine yüklenilmek istenen taatları görünce firar eder.

Nefsi tezkiye etmenin yolları

Nefsi tezkiye ve dizginlemenin yollarına gelince, bazı yollar özetir ve bazı yollar da detaylıdır.

Özetli olan yollardan bazıları

1. Nefsi rezil olan ahlaklardan temizlemeye çalışmak. Onlardan bazılarını zikrettik: Riya, Ucub, Kibir, Cimrilik, Hırs- Tamah ve Allah'ın azabından emin olmak gibi...
2. Nefsi kötü ahlaklardan boşalttıktan sonra onu faziletli ahlaklara bezemek. Bu ahlaklar şunlardır: İhlas, İnâbet, Allah korkusu, Şükür ve Tevazu.
3. Farz ibadetleri muhafaza etmek. Zira kulun Allah'a en yakın olma vesilesi farz ibadetlerdir. “Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım (aynî veya kifaye) şeyleri

14 Şûrâ, 42/43

15 Fussilet, 41/34

eda etmesidir...”¹⁶

4. Nafle ibadetleri çokça yapmak. Zira hadis-i kutside Cenab-ı Allah: “Kulum bana nafle ibadetlerle yaklaştırmaya devam eder, sonunda sevgime erer...”¹⁷ Nafle ibadetlerin, nefslerin tezkiyesinde en çok tesiri olanı ise Allah’a en çok boyun eğme ve zillet içinde huzurunda olanıdır.
5. Kur’an-ı’nın manalarını tefekkür etmek. Çünkü o kalplerin cilasıdır. Kalp safası hâsıl olunca nefis tezkiye olur. Bir gün Allah Rasülü -sallâllâhu aleyhi ve sellem- ashâbına dönerek şöyle der: “Demirin paslandığı gibi, şu kalpler de paslanır.”

Ashab-ı kirâm sorar: “Öyleyse kalplerin cilası nedir, Ya Rasûllallâh?” “Kur’ân-ı Kerim okumak ve ölümü hatırlamak!...”¹⁸ Ayette: “İşte bu, âyetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri ibret alsın diye onu sana indirdiğimiz mübârek bir Kitab’dır.”¹⁹ Yine bir diğer ayette: “Onlar Kur’ân’ı hiç düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpler(inin) üstünde kilitleri mi var?”²⁰

Detaylı olan yollardan bazıları:

1. **Tevbedir.** Salıkların indinde kulluk makamının ilki tevbedir. İnsan bu makamda, nefsini kötü ahlaktan boşaltıp güzel ahlakla bezemenin tadını almaktadır. Allah C.C tevbeyle işaretler: “...Ey mü’minler! Hep birlikte Allah’a tevbe edin ki kurtuluşa eresiniz.”²¹ Diğer bir ayette: “...Ey îmân edenler! (Samîmî bir tevbe olan) Tevbe-i Nasûh ile Allah’a tevbe edin! Olur ki Rabbiniz, sizin kötülüklerinizi örter...”²²
2. **Zikir ve istiğfarda daim olmak.** Ayette: “Kim Rahmân’ın zikrini görmezlikten gelirse, (biz) ona bir şeytanı musallat ederiz de, o ona arkadaş olur.”²³ Yine diğer bir ayette: “Ve (onlar,) çirkin bir

¹⁶ Buhârî, *Rikak* 38

¹⁷ Buhârî, *Rikak* 38

¹⁸ Müsned-i Şihab’da rivayet edilmiştir.

¹⁹ Sâd,38/26

²⁰ Muhammed, 47/26

²¹ Nur,24/31

²² Tahrim,66/8

²³ Zuhuruf,43/36

iş yaptıkları veya nefislerine zulmettikleri zaman, Allah'ı zikredip günahlarının bağışlanmasını isterler. Zâten Allah'tan başka, günahları kim bağışlar? Hem (onlar,) işledikleri günahlarında kendileri bile bile ısrâr etmeyen kimselerdir.”²⁴ “Hem kim bir kötülük yapar veya nefsine zulmeder de sonra Allah'tan mağfîret dilerse, Allah'ı Gafûr (çok bağışlayıcı), Rahîm (çok merhamet edici) olarak bulur.”²⁵ “(Onlar:) Sabredenler, doğru olanlar, itâat edenler, (mallarını Allah yolunda) sarf edenler ve seherlerde (sabah namazı vaktinden önce) mağfîret dileyenlerdir.”²⁶ “Seherlerde de onlar istiğfâr ederler (mağfîret dilerler)di.”²⁷ “‘Hem ‘Rabbimize istiğfâr edin (O’ndan mağfîret dileyin); çünkü O, Gaffâr (çok bağışlayıcı) dır!’ dedim.”²⁸

3. Nefse muhalefet ve inkâr etmek, arzularını yerine getirmemek.

Çünkü nefs sahibini rahata ve isyana davet eder. İmam-ı Gazalî der ki: ‘Bil ki en azılı düşmanın iki yanın arasındaki nefstir. Bu nefs ‘emmâre bi’s sû’ olarak yaratılmıştır. Şerde aşırılığa gider; hayırdan firar eder. Tezkiyesi, düzeltilmesi için yaratılan olan rabbinin ibadetine, kahr zinciri ile sevki emredilmiş; şehvetlerine uymamaya ve hazlarını kesmesi emredilmiştir. Eğer tezkiyesini ihmal edersen serkeş olup kaçır ve bir daha ona karşı zafer kazanamazsın.’

İbnü'l Kayyim (r.h) der ki: ‘kişiye nefsin dizginlenmesine yardımcı olan husus ise, ona karşı her mücahadesinin sonucunda yarın dinlenebileceğini bilmesidir. Ve onu her ihmal ettiğinde yarın hesabının şiddetli olacağını bilir. Yine bilir ki bu ticaretin karı Cennet-i Firdevs’tir ve Rabb’inin cemalini müşahade etmektir. Kaybetmesi de Cehenneme girmek ve Rabb’inin müşahadesinden mahrum olmaktır. Bu hususa yakînî olarak itikat ederse bugünkü hesabı kolay olur. Dirayetli mümin, Allah’a- ahiret gününe inancında, hareketlerinde, sükûnetlerinde, tehlike ve adımlarında nefsinin hesaba çekmede gafil olmaması gerektiğinin bilincindedir.

1. Nefsi itaate yöneltmek için onu azarlamak. İmam-ı Gazalî der

24 Ali İmrân,3/135

25 Nisa,4/110

26 Ali İmrân,3/17

27 Zâriyât,51/18

28 Nuh,71/10

ki: ‘ Nefsini levv etmede ve azarlamada devamlılık üzere olursan, Allah’ın yemin ettiği nefsi levvame sahibi olur, razı olan, razı eden Allah’ın kulları zümresinde cennete davet edilen nefsi mutmainne olursun. Bir saat dahi olsa, ona ikazda ve azarlamada sakın gafil olma! Kendi nefesine vaaz etmeye başlamadan önce başkasına vaaz etmekle meşgul olma!’

2. **Nefse çokça vaaz edip, ona ölümü ve ahireti hatırlatmak.** Ona, Gazalî’nin İhya’sında hitap ettiği gibi hitap edersin. Öyle ki o şöyle der: ‘Ey nefis! Dünya hayatının seni aldatması uygun değildir. Şeytan seni kandırmasın. Nefsine dikkat et! Senin işin başkası için mühim değildir. Vakitlerini zayi etme! Nefesler sayılıdır. Senden bir nefes çıktıktan sonra senin bir kısmın gitmiş demektir. Hastalıktan önce sıhhaten ve meşguliyetten önce hoşluktan, fakirlikten önce zenginlikten, ihtiyarlıktan önce gençlikten, ölümden önce hayattan istifade et, ahirette kalacağın kadar ahirete hazırlan! Ey nefis! Kış için, uzunluğu kadar hazırlık yapmıyor musun? Kışta yiyecek, içecek, odun ve bütün gerekli şeyleri topluyorsun. Bu hususta Allah’ın fazl ve keremine güvenerek cübbe, keçe, odun ve diğer ihtiyaçlar olmaksızın Allah’ın kışın soğuşunu defetmesini beklemiyorsun. Oysa Allah buna kâdirdir. Ey nefis! Cehennemin zemherîrinin, kış zemherisinden daha kısa ve daha az olduğunu mu sanıyorsun? Hayır! Asla böyle olamaz? Şiddet ve soğuklukta aralarında herhangi bir münasebet de yoktur. Kulun çalışmaksızın cehennemin zemherîrinden kurtulacağını mı zannediyorsun? Heyhat! Nerede! Nasıl ki kışın soğuşunu cübbe, ateş ve diğer kış tedbirleri defediyorsa, cehennemin hararet ve soğukluğu da ancak tevhid kalesine ve ibadetlerin mevziine sığınmakla bertaraf edilir. Ey nefis! Eğer cehaletinden ve basiretinin körlüğünden ötürü ahiret için dünyayı terk etmiyorsan bile, hiç olmazsa dünyadaki ortakların hasisliğinden uzak kalmak için neden dünyayı terk etmiyorsun? Dünyayı, meşakkatinin çokluğundan, çabukça yok olmasından ötürü neden bırakmıyorsun? O dünyanın çoğu, senin elinde olmadıktan sonra sen neden onun azı hakkında zâhidlik yapmayasın? Sana ne olmuş ki dünya, hatta memleketin Yahudi

ve ateşperestlerden boş olmadığı halde hoşuna gidiyor? Oysa onlar senden daha fazla dünyanın fayda ve süsüne mazhar olmuşlardır. Bu bakımdan yuh o dünyaya ki bu hasisler onu senden daha önce edinirler. Sen ne kadar da cahilmişsin, senin himmetin ne kadar da düşük, görüşün ne kadar da eksik ve bozukmuş! Zira peygamberler ve sıddıklardan müteşekkil olan zümrenin içinde olup âlemlerin rabbinin komşuluğunda ebedî olarak kalmaktan yüz çevirdin. Bunu da az zaman cahil ahmakların sınıfından olup ayakkabılar safında olmak için yaptın! Sana yazıklar olsun! Çünkü hem dünyada, hem de dinde zarar ettin. Ey nefis! Bilmez misin, ölüm sana va'd edilmiştir. Kabir senin evin, toprak döşegin, böcekler arkadaşıdır. En büyük korku (kıyamet dehşeti) önündedir. Ey nefis! Görünür tarafını halk için süslenip, gizlide de büyük günahlarla Allah'a karşı mübareze etmeye utanmıyor musun? Acaba insanlardan utanıyor da Allah'tan utanmıyor musun? Azap olasıca! Allah, senin katında, acaba seni görenlerin en kıymetsizi midir? Halka hayrı emredersin, kendin ise rezaletlerle dolusun. Kendin Allah'tan kaçtığın halde halkı Allah'a davet ediyorsun. Kendin Allah'ı unuttuğun halde halka O'nu hatırlatıyorsun(!) Ey nefis! Bilmez misin, günahkâr bir kimse insan pisliğinden de daha pistir. Bilmez misin, insan pisliği, başka pislikleri temizlemez. Sen kendi nefsinde temiz olmadığı halde nasıl başkasını temizlemeye çalışırsın? Azap olasıca nefis! Eğer nefsini tam mânâsıyla tanımış olsaydın insanlara gelen belanın ancak senin uğursuzluğundan ötürü geldiğini düşünürdün.

3. **Nefs hakkında su-i zanda bulunmak, amelinden ötürü gurura kapılıp Allah'a karşı nazlanması.** Nefse hüsnü zanda bulunmak onu kâmil manada kontrol etmeye mani olur. İbnü'l Kayyim (r.h) der ki: 'Salik Allah'a itaatinden dolayı kendi nefsinden razı olmamalıdır. Nefsine hüsnü zan beslememelidir. Kişinin yaptığı itaatlardan razı olması nefsinin ahmaklığındandır. Kulluğun ve Allah'ın hakkına nasıl riayet ve muamele edilmesi gerektiğinin cehaletine delildir. Sonra insanın kendi nefsinden razı olması ve hüsnü zan beslemesinden batınî afetler olan kibir, ucub gibi hastalıklar doğar ki bu hastalıklar zâhir olan zina ve içki gibi kebairden daha şiddetlidir. Kulda bu

mana ancak başkasını ayıplamaktan uzak tutarak tamamına erer. İnsanın kendisini aşağı görmesi başkalarını ayıplamaktan daha evladır. Belki de kardeşini ayıplaman onun işlemiş olduğu gûnahtan daha büyüktür. Zira böyle yapmanla kardeşine karşı nefsinin savleti olan itaat, tezkiye, nefesine karşı şükran içinde olmak, gûnahtan beri olduğunu çağırarak vardır. Hâlbuki kardeşin bu gûnahtan beridir. Belki de o kimse gûnahından ötürü inkisar içinde olması, onda meydana getirdiği zillet, boyun eğme, iddia hastalığından kurtulmak, kibir, ucub, Allah'ın huzurunda boynu bükük, huşu içinde durması, onun için, senin çokça yaptığın ibadetin ve onun savletinden daha yararlıdır. Gûnah işleyip O'nun huzurunda zillet halinde olmak itaat edip nazlanmak halinden daha sevimlidir. Ola ki Allah ona bu gûnahı deva olarak suladı ve onda bulunan öldürücü hastalığı çıkarttı. Hâlbuki bu hastalık sende var olduğu halde fark etmiyorsun. Gûnahkârların inlemesi oynakların tesbihinden Allah'ın indinde daha sevimlidir. Gûnahını itiraf edip gecelemen geceyi ibadetle geçirip nazlanma halinden daha hayırlıdır.

4. **Ameli nefsin paylarından ve riya şaibelerinden temizlemek.** İbnü'l Kayyim (r.h) ameldeki şaibeleri temizlemek amelde ihlasın esası olduğunu söylemekte. Öyle ki nefsin iradeleri olan şaibeler (insanların kalplerinde süslenmek, onlardan övünmeyi talep etmek ve tenkitlerinden kaçınmak, kendisini tazim etmelerini talep etmek, ya da mallarına, hizmet etmelerine ve sevgilerine talip olmak ve buna benzer illetler-şaibeler ki onun bütün müteferrik bağları Allah'ın dışında irade edilmiş bütün amellerdir) karışmış olmasın. Amellere karışan nefsin paylarına karşı dikkatli olunmalı. Allah'a ait olanla nefse ait olanı ayırt etmek lazım. Belki amelin çoğu yahut ta hepsinde nefsinin payı var ancak sen farkında bile değilsin. Lâ ilâhe illallah! Amellerde o kadar nefse ait illet, gaye ve pay var ki yapılan amellerin Allah'a ulaşmasına mani oluyor. Kul hiçbir insanın görmediği bir yerde amel işler ancak amelinde ihlas olmadığı için Allah'a ulaşmaz. Diğer taraftan da başka bir kul üzerinde bütün gözlerin dikildiği halde amelini ihlas ile yapar. Bu noktayı ancak basiret ehli, hastalığı ve tedaviyi bilen kalp tabipleri ayırt edebilir.

Amel ile kalp arasında mesafe vardır ve ikisinin arasında bir kesişme yeri bulunur, o da amelin kalbe ulaşmasına mani olur. Bakarsın ki adamın çok ameli var ancak kalbinde ne bir muhabbet, havf-reca, dünyaya karşı zühd ne de ahirete karşı rağbet bulunmaz. Evliyaullahı ve Allah düşmanlarını, Hakkı ve Batılı ayırt edebilecek bir nur da yoktur kalbinde. Ne de Allah'ın emrine karşı bir kuvvet vardır kendinde. Amellerin eseri kalbine ulaşsa idi o kalp aydınlanıp parlardı. Hakkı ve Batılı görürdü. Allah dostları ve düşmanlarını tanırdı.

5. **Nefsi hesaba çekmek.** Nefsi hesaba çekmenin delili Kur'an'daki şu ayettir: “Ey îmân edenler! Allah'tan sakının! Ve her nefis, yarın (kıyâmet günü) için ne takdîm ettiğine (ne hazırladığına) baksın!”²⁹ Hadis-i şerifte: “Akıllı kişi, nefsine hâkim olan ve ölüm sonrası için çalışandır. Aciz kişi de, nefsini hevâsına tabi kılan ve Allah'tan dilekler de bulunup duran (bunu yeterli gören) kişidir.”³⁰ Ahmed b. Hanbel (r.h) Hz. Ömer (r.a) rivayet ettiğine göre şöyle buyurmuştur: “Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekiniz. Amelleriniz mizanda tartılmadan önce siz onları vicdanınızda tartınız. Allah'a arz olacağınız büyük hesap günü için kendinizi salih amellerinizle süsleyiniz. “Hepiniz Allah'a arz olunursunuz. Sizin bir şeyiniz gizli kalmaz.” Ayetini unutmayınız. Şüphesiz kendilerini dünyada muhasebe edenler için ahiret hesabı kolay olacaktır. Dünyada ölçülü yaşayan ve vazifelerini yerine getirenlerin mizandaki sevapları ağır olacaktır. Sadece gerçeğin konulacağı bir mizanın ağır gelmesi kesindir.” Hasan-ı Basri (r.h) dedi ki: “Kul kendi nefsine vaaz ettiği ve onu hesaba çektiği müddetçe hayır üzerinedir.” Hazreti Ömer (r.a) vazifelendirdiği memuruna hitabında: “ Darlığa düşmeden bolluktayken nefsini hesaba çek, her kim darlıktan önce bollukta iken kendi nefsini hesaba çekerse durumu gıpta ve rızaya döner. Ve her kimin hayatı ve hevâsı kendi nefsini meşgul eder, oyalarsa durumu nedamet ve hüsrân döner.” Ahnef b. Kays kandilin yanına gelip parmağını sokar ve şöyle derdi: ‘Hisset ey Hanîf’ Filanca

29 Haşr,59/18

30 Tirmizi. Kıyame 25; İbn Mace, Zühd 31; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 124; Hâkim, Müstedrek, IV, 251

günde o işi niye öyle yaptın, böyle yaptın?’ Ahmed b. Hanbel (r.h) Vehb’den rivayetle: Âli Dâvûd’un hikmetinde yazılıdır: Akıllı insan dört saatten gafıl olmaması gerek. Bir saatinde Allah’a münacaat edecek, ikinci saatinde nefsini hesaba çekecek, üçüncü saatinde ise ayıplarını kendine haber veren ve onu doğrulayan ihvanları ile oturacak, dördüncü saatinde de kendi nefsi için güzel ve hoş şeylerle meşgul etmesi gerekir. Bu saatte yapılan işler diğer saatlerdeki amellere yardımcı olur ve kalbi rahatlatır. İbnü’l Kayyim (r.h) der ki: “Kişi yaptığı taatlar konusunda kendi nefsinin mutlaka hesaba çekmeli ta ki nitelik hesabına nicelikte kendini kandırmış olmasın. Sözlerin devamında: Âbidlerden öyleleri vardır ki gayreti hasenatı çoğaltmak yönünde. Ne var ki nefsinin ayıplarını mütalaa etmez, onun desiselerini takip edip kendini hesaba çekmez. Amellerini çoğaltmasına sevk eden ise kendinde gördüğü ameli beğenmesidir. Hâlbuki kendi kusurlarını araştırmaya yönelse, nefsinin hesaba çekse ve ona ait payla Allah için olanı ayırt etse çok amel etmekten geri durur. Amelini az kontrol eden abidin ibadetini artırması bu sebeptendir ki neticede yaptığı amel de artık adet halini alır. Nefsindeki kir, şaibeleri, riya gibi hastalıklarla mücadele etmeye başlarsa amelin ağırlığını dağlar gibi hisseder ve gözünde az görünür. Ancak yaptığı amelin tadını bulursa – ne kadar ağır olsa da- onu kaldırmak kolaylaşır ve nimetlenir. Taatları artırıp afet ve ayıplarını gözetmemek anlayışın kıtlığına delildir. Lakin Allah’a en sevimli âbidler ise taatları murakabe halinde yapanlardır. Allah’u Teâlâ kullarını bu şekilde amel yapmaya çağırmıştır. Ayette: “Gecenin az bir kısmında uyurlardı”³¹ Kudsi Hadiste: “Kulum bana nafle ibadetlerle yaklaştırmaya devam eder, sonunda sevgime erer...”³² Taatı gözünde büyük görmek günahsa; masiyeti küçük görmek de günahdır. Arif olan o kimse ki hasenatı gözünde küçüktür; günahı ise büyüktür. Gözünde hasenat ne kadar küçüksün Allah indinde büyüktür. Yine aynı şekilde hasenat gözünde ne kadar büyüksün Allah’ın indinde o kadar küçüktür.

6. Uyumayı, yemeği ve konuşmaya azaltmak: Bu üç hususta ifrata

31 Zâriyât,51/17

32 Buhârî, *Rikak* 38

gitmemek nefsin tezkiyesine yardımcı olur. Allah'ı zikretmeksizin çok konuşmak kalp kasveti doğurur. Allah'tan en uzak olan kimse kalbi katı olan kimselerdir. Çok yemek insandaki şehvi duyguları kuvvetlendirir ve şeytanın damarlardaki dolaşmasına genişlik sağlar. Keza çok yemek uykuyu icap ettirir, o da tembelliğe ve acizliğe yol açar. Üstelik ömrü zayi ettirir. Denildi ki: her kim çok yemek yerse suyu da çok içir ve çok yatarak hüsrana erenlerden olur. Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâ.

7. **Sabır ve yakîne bezenmek.** Kişi sabırla şehvetlerine galip gelerek onu haramlardan sakındırarak itaatlere hapseder. Tezkiyenin iki canibi vardır: Boşaltmak/terk etmek ve bezenip süslenmek. Bu ikisine ancak sabırla sahip olabilir. Ayette: “...(O gün) ancak, sabredenlere mükâfâtları hesabsız olarak verilecektir...”³³ “...Muhakkak ki Allah, sabredenlerle beraberdir...”³⁴ “...Allah ise, sabredenleri sever...”³⁵ Yakîne gelince: yakîn ile şeytanın nefse verdiği vesveselere galip gelerek ayağı sabit olur. Bu nedenle bu iki makama erenler bu dinde hidayet imamları sayılır. Süfyan dedi ki: ‘sabır ve yakîn ile dinde imamete nail olunur.’ Ayette: “(İsrâiloğulları) sabrettikleri zaman, onların içinden, emrimizle hak yolu gösterecek önderler kıldık. Çünkü (onlar) âyetlerimize kat’î olarak inanıyorlardı.”³⁶
8. **Dua:** Nefsin tezkiye edilebilmesinin sebeplerinden birisi de duadır. Zira dua müminin silahıdır. Nefsinin şerrinden ve kendisini itaate muvaffak kılması için daima Allah’a sığınacak. Peygamber Efendimiz s.a.v duasında: “Allah’ım, beni en güzel amellerle en güzel ahlâk sahibi olmaya ilet, senden başka güzel ahlâka götürecek yoktur. Allah’ım, beni kötü amel ve kötü ahlâktan uzaklaştır. En güzele ileten ve kötü ahlakı defeden senden başkası değildir”

33 Zümer,39/10

34 Bakara,2/153

35 Ali İmrân,3/146

36 Secde,32/24

Sonuç:

Arz ettiğimiz bu konudaki en önemli noktaları aşağıda özetliyoruz:

1. Konumuzun giriş kısmında, Allah’u Teâlâ’nın insanı üç unsurdan yarattığını ve bu unsurların üzerine dini terettüp ettiğini arz ettik.
2. Nefsi kir ve pisliklerden temizlemektir. “Tezekkî” “arınmak” bütün kir ve pisliklerden temizlenmektir. Nefsi övülen vasıflarla ziyadeleştirmektir tanımını yaptık.
3. Her kim, nefsinde, hastalıklardan birinin varlığından şüphe veya kesin kanaat getiriyorsa o kişi hakkında nefis tezkiyesinin vacip olduğunu belirttik.
4. Yine nefis tezkiyesinin ehemmiyeti hususunda Kur’an’da Allahu Teâlâ’nın, ‘nefsini tezkiye eden felaha erer’ üzerine yemin ettiğini, nefsin, insanın düşmanı olduğunu, onu tezkiye etmenin cennete götürdüğünü, onu tezkiye etmek insanı kemale erdirdiğini zikrettik.
5. Tezkiyenin kısımlarının iki olduğunu söyledik. Bu ikisi de Boşaltmak/Terk etmek ve bezeyip süslemektir. Nefsi rezil ahlaklardan temizleyerek, faziletli ahlaklarla bezeyerek ta ki tezkiye olsun.
6. Tezkiye etmenin vesilelerine gelince:

Nefsi rezil olan ahlaklardan temizlemeye çalışmak. Onlardan bazılarını zikrettik: Riya, Ucub, Kibir, Cimrilik, Hırs- Tamah ve Allah’ın azabından emin olmak gibi... Nefsi kötü ahlaklardan boşalttıktan sonra onu faziletli ahlaklara bezemek. Bu ahlaklar şunlardır: İhlas, İnâbet, Allah korkusu, Şükür ve Tevazu. Farz ibadetleri muhafaza etmek. Zira kulun Allah’a en yakın olma vesilesi farz ibadetlerdir. “Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım (aynî veya kifaye) şeyleri eda etmesidir...”³⁷ Nafle ibadetleri çokça yapmak. Zira hadis-i kutside Cenab-ı Allah: “Kulum bana nafle ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, sonunda sevgime erer...”³⁸ Nafle ibadetlerin, nefslerin tezkiyesinde en çok tesiri olanı ise Allah’a en çok boyun eğen ve zillet içinde huzurunda olanıdır. Kur’an-ı’nın manalarını tefekkür etmek. Çünkü o kalplerin cilasıdır. Kalp safası hâsil olunca nefis tezkiye olur. Allahumme salli ve sellim ve bârik alâ abdihi ve Resûlihî Muhammedin sallallahu aleyhi ve sellem

37 Buhârî, *Rikak* 38

38 Buhârî, *Rikak* 38

التصوف في مصر إبّان العصر العثماني

(٣٢٩-٥٠٢١هـ / ٧١٥١-٥٠٨١)

أعلام وقضايا

د. محمد حلمي عبد الوهّاب

أستاذ مشارك في المعهد الألماني للأبحاث الشرقية (بيروت - القاهرة)



«لا تكن زاهداً، ولا عابداً .. كُنْ عاشقاً
تَكْبِدُ المحن، وفي طريق العشق كُنْ صادقاً
طَهِّرْ رُوحَكَ؛ لِتَلِيقَ بِصَوْمَعَتِكَ وَتَكَيِّتِكَ
فَلَا إيمانَ، ولا رُوحَ لِغَيْرِ العاشقين»^(١)

تمهيد

مثل التصوف - في العصر العثماني - حقيقة الإسلام الكبرى؛ بوصفه تعبيراً أسمى عن مقام «الإحسان»^(٢) في الإسلام؛ كما ورد في الحديث النبوي الشريف، على لسان جبريل الأمين : ((الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك)). إرواه الشيخان وقد اشتهر بالصوفية - قبل العصر العثماني وإبانها ومن بعده - كثير من أئمة الإسلام، وأعيان العلماء، والسلاطين والملوك والوزراء والأمراء :

■ فغرف من الصوفية من أهل العلم والفضل شيوخ الإسلام : العز بن عبد السلام، وابن حجر الهيتمي، وبدر الدين بن جماعة، وابن دقيق العيد، وابن زكريا الأنصاري، وغيرهم.

1 Ahmet Yaşar Ocak, Türkiye’de tarihin saptırılması sürecinde Türk Sufiğine bakışlar: Ahmed-i Yesevi, Mevlana Celaleddin-i Rumi, Yunus Emre, Hacı Bektaş-i ... dizisi, İstanbul, 1996, s 75, p 45.

2 () الإحسان هو : رُسُوحُ القلب في العرفان؛ حتى يكون الغيب كالعين. وقد أخبر صلى الله عليه وسلم أن مرتبة الإحسان على درجتين، وأن للمُحْسِنِينَ في الإحسان مقامين متفاوتين :

المقام الأول، وهو أغلاهما، (أن تعبد الله كأنك تراه)؛ وهذا مقام المشاهدة، وهو أن يعمل العبد على مقتضى مشاهدته الله عز وجل بقلبه، وهو أن يتنور القلب بالإيمان وتنفذ البصيرة في العرفان حتى يصير الغيب كالعين.

المقام الثاني: مقام الإخلاص؛ وهو أن يعمل العبد على استحضار مشاهدة الله إياه وإطاعه عليه وقربه منه، فإذا استحضر العبد هذا في عمله وعمل عليه فهو مخلص لله تعالى؛ لأنَّ استحضاره ذلك في عمله يمنعه من الالتفات إلى غير الله وإرادته بالعمل. وهذا المقام هو الوسيلة الموصلة إلى المقام الأول. قارن بـ الحكمي (حافظ بن أحمد المتوفى سنة ٧٧٢١هـ)، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، ضبط نصّه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه عمر بن محمود أبو عمر، الطبعة الثانية، ثلاثة مجلدات، (الدّهام : دار ابن القيم للنشر والتوزيع، ٥١٤١هـ - ١٤١١م)، المجلد الثالث، ص ٨٨٩-٩٩٩.

- ومن الأئمة : الحافظ المنذري، وابن الحاجب، وابن الصّلاح، وابن شدّاد [شيخ صلاح الدّين الأيوبي الذي جعل داره خانقة للصّوفية من بعده]^(٣)، والفيروز ابادي [صاحب القاموس المحيط]، وغيرهم.
- ومن مشايخ الأزهر الشريف : الشّيخ الحفّني، والشّرّقاوي، والعروسي، والباجوري، والمهدي العباسي، وغيرهم.
- ومن الملوك والسلاطين : النّاصر صلاح الدّين، والطّاهر بيبرس، والطّاهر بريقوق، والأشرف قايتباي، وغيرهم.^(٤)

ومن المعلوم تاريخياً أنّ مصر انضوت تحت لواء الحكم العثماني لمدة تقارب ثلاثة قرون (٧١٥١-٥٠٨١م).^(٥) وكما لاحظ أكمل الدّين إحسان أوغلي في كتابه : «الأترك في مصر وراثهم الثقافي»؛ فقد «كان قنر مصر - منذ عهد الطّولونيين (٤٥٢-٢٩٢هـ = ٨٦٨-٥٠٩م) وحتى عام ٢٥٩١م - أن يتعاقب على حكمها دائماً أناسٌ - [فيما] عدا الفاطميين - من أصولٍ تركية، أو أناسٌ تربّوا على تقاليد الدّولة التّركية. وخلال تلك الحقبة الطّويلة كان للعهد الذي دخلت فيه مصر تحت الحكم العثمانيّ مكانة متميزة؛ إذ كان للثقافة التّركية آثارها التي تركتها في مصر، ولا تزال بعض مظاهرها ماثلة حتى اليوم».^(٦)

ولا شك أنّ العلاقات القوية بين هذين البلدين الكبيرين، مصر وتركيا : تاريخاً وحضارةً، أصالةً وعراقةً - والتي ترجع جذورها إلى القرن التاسع الميلادي - تمثّل «واحداً من مجالات البحث الأكثر جدارةً بالاهتمام في تاريخ منطقتنا، وفي تاريخ العالم ... ففي إطار هذا التّاريخ العريق تتبوّأ العلاقات التّركية المصرية مكانةً متميزة. فقد عاش هذان الشّعبان جنباً إلى جنب سنواتٍ طوالة، وكان القدر جمعهما على مصيرٍ واحدٍ، وتنفّسوا جوّاً دينيّاً وفكريّاً واحداً، وتنافسوا قيمَ حضارةٍ واحدةٍ، وكافحوا من أجل نفس القيم».^(٧)

ضمن هذا السّياق، يعدّ التصوف واحداً من أبرز السّمات والقواسم المشتركة في تاريخ البلدين؛ فقد كانت مصر دوماً محبّةً للعديد من المتصوفة الأتراك الذين شدّوا الرّحال إليها، وتتلّمذوا على يد شيوخها، وتأثّروا بالتّيارات الفكرية والروحية السّائدة بها. وبكفي أن نذكر، على سبيل المثال، كلّاً من :

3 () قاطع الشعراني جرايات الأزهر باعتبارها «مشبوهة»، وكان لا يأكل من طعام القاهرة بشكل عام؛ لأن «طعام مصر سمّ في الأبدان»! متأثراً في ذلك بالشيخ زكريا الأنصاري الذي «كان لا يأكل إلا من خبز خانقة سعيد السعداء، ويقول [في حقّها] : إقفاها كان من الملوك الصّالحين». قارن بـ الشعراني، لطائف المنن والأخلاق في وجوب التّحدّث بنعمة الله على الإطلاق، تقديم عبد الحليم محمود، الطبعة الثّانية، (القاهرة : عالم الفكر، ٦٧٩١)، الجزء الثّاني، ص ٩٩-١١١، ١١١.

4 () محمد توفيق البكري، نشأة التّصوف والصّوفية □ مخطوط رقم ٨٣٨٣ بدار الكتب المصرية، ورقة ٨١-٢٢.

5 () قارن بصفة خاصة : محمّد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة، سلسلة دراسات عثمانية (١)، الطبعة الأولى، (القاهرة : المركز المصري للدراسات العثمانية وبحوث العالم التّركي، ٤١٤١هـ - ١٩٩١م)، ص ٧٩٢-٦٢٣. وأندرهس، الفتح العثماني لمصر ٧١٥١م وبداية الحرب العالمية للقرن السادس عشر، ترجمة وتعليق أحمد سالم سالم، دورية كان التاريخية، العدد الواحد والعشرون؛ سبتمبر ٢٠١٢، ص ٤٣١-٧٤١.

6 () أكمل الدّين إحسان أوغلي، الأتراك في مصر وراثهم الثقافي : دراسة تحليلية وثبّت بليوغرافي لإرثهم المطبوع منذ عهد محمّد علي، تقديم رجب طيب أردوغان، نقله إلى العربية صالح سعداوي، الطبعة الأولى، (القاهرة : دار الشروق، ١١٠٢)، ص IIX.

7 () المصدر السابق، ص IX.

- أُوحد الدّين كَرُماني (ت ٥٣٦ هـ / ٨٣٢١ م) الذي «استقر مدّة من الزمان في مصر وكان هو وابن عربي يلتقيان ويزور أحدهما الآخر باستمرار»^(٨)
- أبو المعالي صدر الدين القُنُوي (٧٠٦-٣٧٦ هـ / ١٢١١-٤٧٢١ م)، أجلّ تلامذة ابن عربي (ت ٨٣٦ هـ)^(٩)، والذي كان بمثابة حلقة وصل ما بين الشيخ الأكبر وصاحب المثنوي مولانا جلال الدين الرومي (ت ٢٧٦ هـ)^(١٠) وقد زار مصر أكثر من مرة بحسب ما أورد في كتابه «النفحات الإلهية» حيث يقول : «وأخبرت بالديار المصرية في مشهد غيبي كمالِي أمامي بخطاب صريح إلهي»^(١١) ويقول في موضع آخر : «ورد علي وارد قوي، وأنا عابر في بعض أسواق القاهرة، قال : من لم يعمل فيما علم بما يعلم؛ أتى عليه من حيث لا يعلم، وكان علمه ذلك حجّة عليه، وكان تركه العمل بموجب علمه كُفرانا منه بتلك النعمة»^(١٢) أيضا أشار القنوي إلى لقائه في مصر بكل من : عمر بن الفارض المتوفى سنة ٢٣٦ هـ، والشيخ أبي الحسن الشاذلي عند قدومه إلى الإسكندرية سنة ٢٤٦ هـ، وبفيلسوف الوحدة المطلقة عبد الحق بن سبعين بعد سنة ٨٤٦ هـ، وبغيف الدين التلمساني، وغيرهم.^(١٣)
- شيخ الإسلام شمس الدّين محمّد بن حمزة الفناري (صفر ١٥٧ - ٤٣٨ هـ / ١٠٥٣١ - ١٠٣٤١ م)^(١٤)، الذي أخذ العلوم عن علاء الدّين الأسود؛ شارح المغني في الأصول والوقاية، والمشهور بقرّه خواجه^(١٥)، وجمال الدّين أقصراني، ثم رحل إلى الدّيار المصرية سنة ثمان وسبعين وسبع مئة وله عشرون سنة، ثم رحل إليها مرة أخرى سنة ٢٢٨ هـ وتلمذ عند شيخ أكمل الدّين وغيره.^(١٦) وبحسب

8 () مجهول، مناقب أُوحد الدين كرماني، تحقيق فوروزنفار، (طهران : ٧٤٣١ هـ - ١٩٦١ م)، ص ٥٨. وكان الشيخ الأكبر قد فُوض إليه تربية تلميذه صدر الدين القُنُوي.

9 () انظر ترجمته في : المناوي (زين الدّين محمّد عبد الرّوف المتوفى سنة ١٣٠١ هـ)، الكواكب الدّرية في تراجم السّادة الصّوفية، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، الطبعة الأولى، خمسة مجلدات، (القاهرة : مكتبة الدار العربية للكتاب، ٩٠٠٢)، المجلد الثالث، ترجمة رقم ٧٦٥، ص ٣٩٦-٣٩٦. أثر القُنُوي كثيرا في علماء عصره ومن تلاهم؛ وفي مقدّمهم : فخر الدّين العراقي (ت ٦٨٦ هـ)، وعفيف الدّين التلمساني (ت ٩٦ هـ)، وسعيد الدّين الفرغاني (ت ٩٩٦ هـ)، ومؤيد الدّين الجندي (ت ١٠٠٧ هـ)، وداد القيصري (ت ١٥٧ هـ)، وعبد الرحمن الجامي (ت ٨٩٨ هـ)، وغيرهم. وبحسب طاش كيري زادة، فإن داود القيصري القراماني قد تولّى مهمة التدريس في المدرسة التي بناها السلطان أورخان في بلدة أرنيق؛ وهي أول مدرسة بُنيت في الدولة العثمانية. قارن بـطاش كيري زادة (ت ٨٦٩ هـ)، الشّقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية [ويليه: العقد المنظوم في ذكر أفاضل الرّوم]، الطبعة الأولى، (بيروت : دار الكتاب العربي، ٥٩٣١ هـ - ٥٧٩١ م)، ص ٨.

10 () قارن بـكلود عدّاس، ابن عربي : سيرته وفكره، ترجمة أحمد الصادقي، مراجعة وتقديم سعاد الحكيم، الطبعة الأولى، (بيروت : دار المدار الإسلامي، أيلول/سبتمبر ٤١٠٢)، ص ٢٦٣.

11 () القُنُوي، النّفحات الإلهية، صحّحه وقمّ له محمّد خواجوي، الطبعة الأولى، (طهران : انتشارات مولى، ٧١٤١ هـ)، ص ٥٦.

12 () المصدر السابق، ص ٦٥١.

13 () قارن بـ مفتاح الغيب [إ-] صدر الدّين القُنُوي وشرحه مصباح الأنس [إ-] حمزة الفناري، صحّحه وقمّ له محمد خواجوي، (طهران : انتشارات مولى، ٢٨٣١)، مقدّمة المصحّح، ص (كا). وإبراهيم إبراهيم محمّد ياسين، صدر الدّين القُنُوي وفلسفته الصّوفية، (الإسكندرية : منشأة المعارف، ٣٠٠٢)، ص ١٣.

14 () انظر ترجمته المطولة في : الشّقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص ٦١-١٢.

15 () انظر ترجمته في : الشّقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص ٩.

16 () تروي المصادر التاريخية أن السلطان العثماني محمد الفاتح كان يجلّ الشيخ ويعظّمه، وأنه جاء إلى خيمة الشّيخ وهو مضطجع، فلم يقم له، فقبل السلطان محمّد خان يده وقال: جيئك لحاجة عندك، قال ما هي؟ قال: أريد أن أدخل الخلوة عندك أياها؟ قال الشّيخ: لا. فردد عليه مرارا وهو يقول: لا. فغضب السلطان وقال: إن واجدا من الأتراك يجيء إليك، وتدخله الخلوة بكلمة واحدة؟ قال الشّيخ: إنك إذا دخلت الخلوة تجد هناك لذة تُشغط السلطنة من عيّتك، وتختل أمورها، فيمقت الله إيانا، والغرض من الخلوة تحصيل الغدالة، فعلّيك أن تفعل كذا وكذا، ونذكر ما بدا له من النصائح، فقام السلطان محمّد خان وودّعه والشّيخ مضطجع كما هو. ولما خرج السلطان قال لابن ولي الدين: ما قام الشّيخ لي، وأظهر التأثير من ذلك. قال ابن ولي الدين: إن الشّيخ شاهد فيكم الغرور بسبب هذا الفتح الذي لم يتيسّر

ابن حجر العسقلاني؛ فإن الفناري «لما قدم القاهرة مات في رجب سنة أربع وثلثين وثمان مئة».^(١٧) ومع أن التصوف في أصله ظاهرة وجدانية فردية، إلا أن «تصوف العصر العثماني كان ظاهرة اجتماعية تتطور مع الزمان وتتغير باختلاف المكان؛ كغيرها من ظواهر الحياة الاجتماعية».^(١٨) فقد اتسم العهد العثماني بانتشار الطرق الصوفية، وسيطرتها على مناحي الحياة الدينية والروحية، السياسية والاجتماعية المختلفة. فمن الثابت تاريخياً أن العثمانيين لم يكتفوا فقط بتشجيع التصوف؛ وإنما انخرطوا فيه فعلياً، فشاركوا في بناء الأضرحة والمزارات والقباب^(١٩)، كما شاركوا في الموالد والاحتفالات الصوفية.

فقد أحاط المؤسس الأول السلطان عثمان (٦٥٦-٦٢٧هـ) نفسه برجال الطريقة الآخية، وكان شديد الحرص على زيارة الشيخ المولى اده بالي (ت ٦٢٧هـ) الذي «ارتحل إلى البلاد الشامية، وتفقه بها على مشايخ الشام، وقرأ التفسير والحديث والأصول، ثم ارتحل إلى بلاده واتصل بخدمة السلطان عثمان الغازي، ونال عنده القبول التام ... وبنى في الدولة العثمانية زاوية ينزل فيها المسافرون، وربما يبيت فيها السلطان عثمان الغازي، وبات ليلة فرأى في المنام [رؤية] ... فقص هذه الرؤيا على الشيخ، فقال : لك البشرى بها نلت مرتبة السلطنة، وينتفع بك وبأولادك المسلمون، وإني زوجت لك ابنتي هذه، فولد لعثمان الغازي منها أولاد .. وهي أم السلطان أورخان».^(٢٠)

كما أولى العثمانيون عناية خاصة بتصوف الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وليس أدل على ذلك من أن السلطان محمد الفاتح كان من أتباع هذه المدرسة، وقد اتخذ شيخه شمس الدين (ت ٩٥٤١هـ) - تلميذ الحاج بيرم (ت ٣٤١م) - مستشاراً له.^(٢١) وقد كلف محمد الفاتح ثلاثة علماء، على الأقل، بشرح كتب القونوي؛ وهم : قطب الدين الإزنيقي^(٢٢)، والقرمي، والإلهي. ويتضمن شرح الأخير على «مفتاح الغيب» إشارات شتى تتعلق بالسلطان محمد الفاتح الذي احتفظ بنسخة من شرح الفصوص للجذدي، تلميذ القونوي، المباشر في مكتبته الخاصة.^(٢٣) وكان السلطان برهان الدين (ت ٨٠٨هـ/٩٣١م) قبل ذلك قد كتب شرحاً لمصنفات صدر الدين القونوي بعنوان : «إكسير السعادات في أسرار العبادات»،

للسلاطين الأعظم، وإن الشيخ مرب، فأراد بذلك أن يدفع عنكم الغرور. قارن بـ الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص ٥٤١.

17 () الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص ٧١.

18 () توفيق الطويل، التصوف في مصر إبان العصر العثماني، السلسلة الفلسفية والاجتماعية : ٣، الطبعة الأولى، (القاهرة : مكتبة الآداب، ٦٤٩١)، ص ٥٣.

19 () قارن على سبيل المثال بسعاد ماهر محمد، مساجد مصر وأولياؤها الصالحون، ذاكرة الكتابة : ٩٧١، الطبعة الثانية، (القاهرة : الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٧١٠٢)، الجزء الخامس. ومحمد حمزة إسماعيل الحداد، العمان الجنائزية في مصر خلال العصر العثماني: دراسة تحليلية مقارنة، مجلة جامعة الملك سعود، المجلد الثاني عشر، العدد الأول، ٢٠٠٢، ص ٧٢٢-٤٣.

20 () الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص ٦-٧.

21 () انظر ترجمة الحاج بيرام الانقراوي في : المصدر السابق، ص ٦٣. حيث يصفه بأنه «بلغ الغاية القصوى من الكمالات، وكان عارفاً بأطوار السلوك ومنازله ومقاماته، وكان صاحب كرامات عينية ومعنوية، وكانت صحبته مؤثرة في الغاية، ووصل ببركة صحبته كثير من الأنام إلى المراتب العالية. مات رحمه الله ببلدة أنقرة ودفن بها، وقبره مشهور هناك يُزار ويُتبرك به، وتستجاب عنده الدعوات، وتُستزل به البركات، فُتس سره».

22 () انظر ترجمته في المصدر السابق، ص ٤٢.

23 Jane Clark, Early Best-Sellers in the Akbarian tradition. The Dissemination of Ibn 'Arabi's teaching through Sadr alDin al-Qunawi, p. 13-14.

وخاض نقاشا بشأن بعض المسائل التي وردت في «مفتاح الغيب» للقَوْنِي مع الشَّيْخ علاء الدِّين يار علي شيرازي.^(٢٤)

وقد نتج عن ذلك التجاوب ما بين ممثلي التصوف والسُّلطة العثمانية حركة فكرية ضخمة اتَّسمت بالروح الصوفي، والمنزع الأخلاقي الداعي إلى المجاهدة وتصفية النَّفس والتحلي بقيم التَّزكية الروحية. ولا يجانبنا الصواب إذا قلنا إنه قلما نصادف نتاجا فكريا يعود إلى تلك الحقبة، على طولها الزماني وامتدادها الجغرافي، قد نجا من حمى التصوف، إذ كان الشيوخ المتصدرون للتدريس والإفتاء يجمعون في العادة ما بين السريعة والحقيقة، وكانت الزوايا الصوفية مدارس علمية مُشَبَّعة بروح الحكِّم والآداب الصوفية.^(٢٥)

المبحث الأول

التصوف في العصر العثماني

... الأصول والامتداد

يعدُّ النَّصُوف الإسلاميُّ واحدًا من أبرز الحقول والمجالات التي اشترك فيها - واهتمَّ بها - الشَّعبان : التُّركيِّ والمصريُّ؛ ليس فقط إِبَّانِ الحقبة التَّاريخية التي تُشير لها هاهنا بـ «العصر العثماني»؛ وإنَّما منذ أن انصوى المصريون والأتراك تحت راية الإسلام. والحال أنَّنا عندما نتحدَّث عن «التَّصُوف الإسلامي»؛ فإنَّنا نتناول بالبحث والتَّحليل «نظامًا عمليًّا ذا صِبْغَةٍ دينيَّة، أو رُوحِيَّةٍ [مع ملاحظة] أنَّ الأنظمة العملية [عادةً ما] تتخذ من الفكر مرآةً تتجلَّى فيها دائماً، وهي تجعل من ذلك أساسها النظري».^(٢٦)

وأكبر دليل على ذلك، هو أنَّ الطُّرُق الصُّوفية كانت بمثابة المدارس الروحية التي نشأت في الإسلام من أجل تربية السَّالِكين تربيةً إسلاميَّةً صحيحةً، فكلُّ مدرسة من هذه المدارس عُرِفَتْ باسم مؤسَّسها،

24 () Jane Clark, Ibid, pp. 13.

25 () من المعروف أنَّ رؤساء العثمانيين، منذ عهد أرطغرول وعثمان وأورخان، كانوا يلقَّبون بلقب «الغازي»؛ نسبة إلى انتابهم إلى القبائل التي تُسمَّى «الأوغوز»، والتي خُفِّتْ فغرقت بـ «الغُر». إلا أنَّ أورخان أراد أن يتقرَّب إلى المسلمين، فاستبدل لقب «الغازي» بلقب «السُّلطان»، ورأى أن يقدِّم بتاج السُّلطنة في ضريح الصَّحابيِّ الجليل أبي أيوب الأنصاري، الذي استشهد عندما شارك في حرب الروم بقيادة يزيد بن معاوية وأوصى أن يدفن في أبعاد أرض ممكنة داخل عاصمة بيزنطة القسطنطينية. ومنذ عهد أورخان أصبح السُّلطان لا يتولَّى سلطته ويتوجَّ سلطاناً على الدولة العثمانية إلا في المسجد الملحوق بضريح أبي أيوب الأنصاري؛ تيمُّناً وتبرُّكاً بهذا الصَّحابيِّ الجليل. قارن بـ **مساجد مصر وأولياؤها الصالحون**، الجزء الخامس، ص ٢٤. لكن المؤلِّفة أخطأت في القول بأنَّه مات في زمن أبي بكر الصديق.

26 () ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربية وعلَّق عليه محمَّد عبد الهادي أبو ريده، الطبعة الثانية، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٠٢٠)، ص ٣٩. ومن اللافت وجود بعض الزوايا في مصر أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث، فقد كان للإمام الشافعي (ت ٤٠٢ هـ) زاوية في جامع عمرو بن العاص، عُرِفَتْ به، ودُرِّسَ بها فقه ومذهبه، كما كان بالجامع نفسه عدة حلقات دراسية أطلق عليها اسم زوايا. وعلى الرغم من الطابع التعليمي للزوايا في تلك الحقبة المبكرة؛ فإنَّها لم تخل من الطابع الصوفي. وبحسب بعض الأراء؛ فإنَّ هناك زاوية صوفية تعود لسنة ١٢٢٣ هـ؛ وهي زاوية الطَّحَّان التي تمَّ تجديدها سنة ٨٩٠١ هـ/ ١٨٦١ م. قارن بـ **دولت عبد الله، معاهد تزكية النفوس**، (القاهرة : مطبعة حسَّان، ١٨٩١)، ص ٢٥. وحزمة عبد العزيز بدر، **أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية**، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآداب، جامعة سوهاج، ٩٨٩١، ص ٣٣١.

وتنفرد بمنهجها في الإصلاح والإرشاد. وبالتالي؛ فإن أهمية الطرق الصوفية في الإسلام «راجعةً إلى أنها تمثل لنا الجانب العملي من التصوف؛ وهو جانب ارتبط بحياة المجتمعات الإسلامية وجاهير الناس فيها عبر عصور التاريخ [المختلفة] ارتباطاً مباشراً»^(٢٧).

أمّا في مصر؛ فهناك ثلاثة اتجاهات فيما يتعلق بتاريخ نشأة التصوف فيها: الاتجاه الأول يرى أصحابه بأن مصر عرفت التصوف منذ القرن الأول الهجري، وإن لم يداخل تصوفهم تلك التيارات الفلسفية التي ستكون عند الصوفية المتأخرين، بل كان تصوفهم لونا من ألوان العبادة والزهد؛ كما هو الحال بالنسبة لكل من: سليم بن عنتر التجيبي المتوفى سنة ٥٧هـ/ ٣٩٦م، وأبي عقيل زهرة بن معبد الحضرمي، وأبي الأسود النصر بن عبد الجبار المرادي، وغيرهم^(٢٨). ومن الثابت تاريخياً أنّ أول ظهور لطوائف الصوفية بها كان في نهاية القرن الثاني للهجرة، حين ظهرت بالإسكندرية سنة ٨٩١هـ/ ٣١٨م أول جماعة للصوفية تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، ترأس عليها رجل يُقال له: أبو عبد الله الصوفي.^(٢٩)

وعلى ما يبدو؛ فإن هذه الجماعة كانت تُحيط بالقاضي عيسى بن المنكر فيما يتقرأ^(٣٠). وكان قد ولي قضاء مصر في عهد الخليفة المأمون العباسي (ولد عام ٠٧١ هـ/ ٦٨٧م وتوفي غازيا في ٩١ رجب عام ٨١٢ هـ/ ٠١ أغسطس سنة ٣٣٨ بطرسوس)، فكانوا يأتونه - وهو في مجلس حكمه- يشكون إليه ضياع الإسلام، فيترك المجلس ويمضي معهم لتفقد شكواهم، ثم لم يزلوا به حتى جعلوه يكتب للمأمون بما لا يرضيه فخلعه^(٣١). ومما أثر عن تلك الجماعة أيضاً؛ أنها تسببت في خلع بعض الولاة؛ كابي إسحاق المعتصم بن هارون الرشيد؛ أحد ولاة مصر في عهد أخيه المأمون، مُقتنين بذلك «أثر سلفهم من كبار الصوفية في هذه النزعة العملية، وفي الإيمان بجدوى العمل السياسي، ولم يمنعه تصوفهم

27 (١١) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، **الطرق الصوفية في مصر** □ (القاهرة: رسائل المجلس الأعلى للطرق الصوفية (٢)، ١٩٩١م)، ص ٩.

28 (١) قارن بـ محمد كامل حسين، **بين التشيع وأدب الصوفية بمصر في عصر الأيوبيين والمماليك** (٢)، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد السادس عشر، ٤٥٩١، ص ٦٤.

29 (٣١) قارن بـ الكندي (أبو عمر محمد بن يوسف المتوفى بعد سنة ٥٥٣هـ)، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، مُهذَّباً ومُصَحَّحاً بقلم رفن كست، الطبعة الأولى، (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ٨٠٩١)، ص ٢٦١. وانظر أيضاً: كامل مصطفى الشبيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار المعارف، دون تاريخ)، ص ٢٣٢. وقارن بدراستنا: **جدل الوالي والولي في التجربة الصوفية المصرية**، مجلة عُمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد ٢، المجلد الأول، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، خريف ٢١٠٢)، ص ٩٤.

30 (١) تَقْرَأُ: أي تَتَمَثَّلُ وتُعَبِّدُ. وبحسب ماسينيون؛ فإن «تَقْرَأُ» هي المرادف القديم لكلمة «تَصَوَّفُ»؛ حيث جنح أوائل الصوفية إلى العزلة وأثروا الفقر؛ لكي يتَقَرَّأُوا القرآن. قارن بـ ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، **التصوف**، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية: إبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس وحسن عثمان، كتب دائرة المعارف الإسلامية: ٦١، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ٤٨٩١)، ص ٢٣.

31 (٢٧) قارن بـ الكندي، **أخبار قضاة مصر**، تحقيق ومراجعة حسين نصار، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٣١٠٢)، ص ٣٣١. ولم يُعرف المتصوفة كفرقة أو طائفة مميزة عن باقي الطوائف والفرق الإسلامية الأخرى إلى حدود العام ٠٠٢ هجرية، بل غلب على الرعي الأول منهم طابع الزهد، كما كان أكثرهم يجمع ما بين الاشتغال بالفقه والتصوف. ومن أشهر زهاد الفقهاء حتّى ذلك الوقت: عبد الرحمن بن حبيزة الخولاني (ت ٣٨هـ)، ويزيد بن حبيب (ت ٨٢١هـ)، وحيوة بن شريح بن صفوان التجيبي (ت ٨٥١هـ)، والليث بن سعد (ت ٥٧١هـ)، كان أمراء مصر لا يقضون أمراً دون مشاورته، وقد أراد الخليفة المنصور أن يوليّه مصر إلا أنه أبى. لمزيد من التفاصيل قارن بـ هويدا عبد العظيم رمضان، **المجتمع في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى العصر الفاطمي**، الطبعة الأولى، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٤٩٩١م)، جزآن، الجزء الثاني، ص ٢٥١، وص ٨٦١-٩٦١.

من المشاركة الفعلية في أمور الدنيا واعتبروا التصوف : عقيدة وجهادا»^(٣٢)

الاتجاه الثاني: يرى أصحابه أن التصوف في مصر لم يظهر إلا في القرن الثالث الهجري، وأن ذا النون المصري المتوفى سنة ٥٤٢ هـ^(٣٣) هو أول من غرس بذور التصوف فيها، وقد شاركه في غرسها - إبان القرن الثالث الهجري- صوفيان آخران لهما مكانتهما الروحية العظيمة، هما : أبو بكر الزقاق المصري، المتوفى سنة ٣١٣ هـ^(٣٤)، وأبو الحسن بن بنان الحمال المتوفى سنة ٦١٣ هـ^(٣٥) وبحسب أصحاب هذا الاتجاه، فإن الزهد يمثل مرحلة سابقة على ظهور التصوف في مصر، ومن ثم لم يوجد بها إبان القرنين الأول والثاني الهجريين سوى مجموعة من الزهاد؛ أمثال : عبد الله بن عمرو بن العاص، والزبير بن العوام، والمقداد بن الأسود، وغيرهم.^(٣٦)

الاتجاه الثالث : يرى أصحابه أن التصوف بدأ في مصر عندما حوّل صلاح الدين الأيوبي دار سعيد السعداء في القاهرة إلى خانقاة للصوفية، ووقفها عليهم سنة ٩٦٥ هـ.^(٣٧) وهذا الاتجاه أضعف الاتجاهات الثلاثة قاطبة.

وفي الأحوال كلها يمكن تقسيم مراحل تطور التصوف في مصر حتى نهاية عصر الدولة المملوكية إلى ثلاثة مراحل :

(١) المرحلة الأولى : تمتد منذ بداية التصوف حتى نهاية العصر الإخشيدي (٧٦٣ هـ / ٧٧٩ م).

32 () توفيق بن عامر، **الصوفية والعقيدة الجبرية** □ مجلة دراسات فلسفية وأدبية، العدد المزدوج ٦-٥، (الرباط : الجمعية الفلسفية المغربية، ١٨٩١-١٨٩١)، ص ٤٩.

33 (٣٣) ذو النون المصري : هو ثوبان بن إبراهيم، كان أوحد وقته علما، وورعا، وحالا، وأديبا. سعا به إلى المتوكل، فاستحضره من مصر، فلما دخل عليه ووعظه بكى ورثه إلى مصر مكرما، وكان المتوكل إذا ذكر بين يديه أهل الورع يبكي ويقول : إذا ذكر أهل الورع فحيلا بذى النون [أي أسرع بذكره؛ فإنه أفضلهم]. قارن بالقشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، (طهران: انتشارات بیدار، [طبعة مصورة عن طبعة دار الشعب، القاهرة، ١٤٠٣هـ]، ص ٧٣-٨٣.

34 (٣٤) أبو بكر الزقاق : هو أحمد بن نصر الزقاق الكبير، كان من أقران الجنيد، ومن أكابر مصر. قال الكتاني: لما مات الزقاق انقطعت حجة الفقراء في دخولهم مصر! (بمعنى أن الفقراء الذين يدخلون مصر بعد وفاته يتهمون بأن دخولهم مصر إنما يكون للاستزادة المادية ليس إلا، على اعتبار أن الاستفادة الروحية قد انعدمت بوفاته!) وقال السخاوي : هو آخر من كان قائما بناموس الفقراء في مصر. راجع ترجمته في: محمد عبد الرؤوف المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**، تحقيق محمد فتحى أبو بكر، الطبعة الأولى، (القاهرة : مكتبة الذار العربية للكتاب، ١٤٠٢)، ٥ مجلدات، المجلد الثاني، ص ٢٨٣-٤٨٣. ومما اشتهر عنه من أمر مقاطعته السلطة أنه تاه في صحراء سيناء خمسة عشر يوما، فلما وقع على الطريق استقبله جندي، فسقا شربة ماء، فعادت قسوتها على قلبه ثلاثين عاما!! **الرسالة القشيرية**، ص ٩٧.

35 (٣٥) بنان الحمال : واسطي الأصل، نزل مصر وأقام بها، وكان يضرب بعبادته المثل، وهو من جلة المشايخ القائلين بالحق، الأمرين بالمعروف، الناهين عن المنكر. صحب الجنيد البغدادي وغيره من مشايخ وقته، وهو أستاذ النوري ومن أقرانه. كان كبير القدر لا يقبل من الدولة شيئا، وقد أمّجن في ذات الله فصبر. ومن كراماته أنه ألقى به بين يدي السبع [بأمر خمارويه بن أحمد بن طولون لما اشتد الحال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]، فجعل السبع يشمه ولا يضره! فلما أخرج، قيل له: ما الذي كان في قلبك حين شمك السبع؟ قال: كنت أفكر في اختلاف العلماء في سؤر السبع [أي في رطوبة فمه: هل هي طاهرة أم لا؟!!]. **الرسالة القشيرية**، ص ١٩. وراجع ترجمته في: **الكواكب الدرية**، المجلد الثاني، ص ٧٠٤-١٤٠.

36 () قارن بكل من : أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، الطبعة الثالثة، (القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٧١)، ص ٠٨-١٨. وعامر النجار، **الطرق الصوفية في مصر: نشأتها ونظمها وروادها**، الطبعة السادسة، (القاهرة : دار المعارف، ١٩٩١)، ص ٧٨. وسعيد عبد الفتاح عاشور، السيد أحمد البدوي : شيخ وطريقة، الطبعة الثانية، (القاهرة : دار الكاتب العربي، ١٩٦٩)، ص ٣٣.

37 () **التصوف في مصر إبان العصر العثماني**، ص ٣٤-٤٤. وعبد الرحمن أمين أبو راس، **شيخ الشيوخ بالديار المصرية في الدولتين الأيوبية والمملوكية**، (القاهرة : مكتبة عالم الفكر، ١٩٩١)، ص ٨١.

(٢) المرحلة الثانية : عصر الدولة الفاطمية في مصر (٧٦٣-٧٦٥هـ/ ٧٧٩-١٧١١م).

(٣) المرحلة الثالثة : من قيام الدولة الأيوبية حتى نهاية عصر الدولة المملوكية.^(٣٨)

وأما في تركيا؛ فقد ورث العثمانيون السلاجقة المسلمين في الأناضول، وقامت دولتهم على مبدأ الجهاد ورفع راية الإسلام والدفاع عنها في كل مكان. واعتمادا على ذلك المفهوم أو المبدأ قام العثمانيون بالتوسع في نشر الإسلام في أوروبا، وإقامة وحدة إسلامية شملت أغلب الممالك الإسلامية؛ باستثناء الدولة الصفوية في إيران، ودولة المغول في الهند. وكان السلاجقة قد أوجدوا في شرق إيران حركة صوفية منظمة، ومدارس للشريعة، وفرضت دولتهم نظامها الخاص على النشاطات الدينية بعد غزو بغداد، فأنشأوا «الرباط» في القرنين الحادي عشر والثاني عشر والتي أصبحت فيما بعد قواعد للحركة الصوفية، حيث عيّن الخليفة الناصر الشيخ عمر السهروردي شيخا على الرباط للمرة الأولى عام ٤٣٢١م «وبذلك تأسست الطريقة السهروردية في بغداد، وأصبح الرباط مركزا لها، و[أصبح] له فروع أخرى تضم أتباع هذه الطريقة ... وقد كان ذلك أول تنظيم مؤسساتي للطرق الصوفية».^(٣٩)

وبامتداد دور الصوفيين إلى وسط آسيا، استطاعوا نشر دعوتهم الروحية بين الأتراك، حيث تم تأسيس أول التكايا في أنطاليا. وبحلول القرن السادس عشر كانت الصوفية قد تحولت إلى عمود مهم من أعمدة المجتمع العثماني بحيث أصبحت تمثل التراث والامتداد المباشر للإسلام، لدرجة بات التصوف يشكل جزءا أساسيا في التقاليد العثمانية؛ بما فيها اعتلاء العرش، والانخراط ضمن التشكيلات العسكرية.^(٤٠) والواقع أن التيار الصوفي أصبح جزءا لا يتجزأ من حياة المسلمين الأتراك؛ خاصة بعد الغزو المغولي للبلاد الإسلامية في وسط آسيا وإيران سنة ٢٢١م. فيحلول القرن الثاني عشر عكست الثقافة الإسلامية في أنطاليا، التي نزع إليها الكثير من التجار والجنود والعلماء والفنانين والحرفيين والدرائش؛ فضلا عن اليهود والمسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام، صورةً مثالية لأسلمة المجتمع وتنظيمه الديني والاجتماعي «وقد أسهم هذا التحول في إعطاء الدراويش دورا جديدا معقدا، ومتناقضا أحيانا، ذلك حتى نهاية الامبراطورية العثمانية، إذ كان سلاطين العثمانيين يعتمدون على دعم الدراويش عسكريا في أثناء محاولاتهم بسط هيمنتهم وتوسيع سيطرتهم على أنطاليا ... وهكذا تأسست فكرة رعاية التكايا وحمايتها

38 () محمد صبري الدالي، التصوف وأيامه : دور المتصوفة في تاريخ مصر الحديث، الطبعة الأولى، (القاهرة : دار الكتب والوثائق القومية، ٤٣٤١هـ - ٣١٠٢م)، ص ٧٢.

39 () أيرام لايبديوس، الصوفية والمجتمع الإسلامي العثماني، ضمن : رايموند ليفشيز (محرر)، تكايا الدراويش : الصوفية والفنون والعمارة في تركيا العثمانية، ترجمة عبلة عودة، الطبعة الأولى، (أبو ظبي : هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ٣٢٤١هـ - ١١٠٢م)، ص ٥٠. وبحسب خليل اينجليك؛ يمكن فرز الطرق الدينية في الامبراطورية العثمانية إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول يتضمن الطرق المعروفة التي لها تكايا تدعّمها مداخل الأوقاف المؤسسة من قبل السلطان وكبار رجال الدولة، والتي لها تنظيم واضح وشعائر محدّدة؛ كالنقشبندية والمولوية والخلوتية وفروعها المختلفة. القسم الثاني يضم الطرق الباطنية التي تُعرف عادة باسم الملامية أو الملامية، والتي كانت تتخذ بشكل ما في موقع المعارضة للدولة، وضمن هذا القسم كان الدراويش المتجولون الذين عُرفوا بالقلندرية والحيدرية والأبدال والبابائية، وأتباع الطريقة الحمزوية. تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ص ٨٨٢.

40 () قارن ب عبد الجبار قادر غفور، الديانة والطرائق الصوفية، ضمن : إبراهيم خليل وآخرون، تركيا المعاصرة، الطبعة الأولى، (الموصل : جامعة الموصل، ٨٨٩١)، ص ٩٨ وما بعدها. وانظر أيضا : سعد عبد العزيز مسلط، الطرق والجماعات الصوفية ودورها في صنع القرار السياسي في تركيا، مجلة كلية العلوم الإسلامية، المجلد الثاني، العدد الرابع، ٢٠٣١هـ - ١٩٠٢م، ص ١٧-٢٧. وهدى درويش، التصوف البناء في تركيا المعاصرة، ضمن مؤتمر : المظاهر الحضارية المشتركة بين تركيا والعرب ومصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة قناة السويس والجمعية العربية التركية للحوار والثقافة، مارس ٩٠٠٢، ص ٥٠١-٥١١.

تحت لواء السلطان شخصياً، وتبعاً لذلك ازدهرت الصوفية وتعددت طرقها تحت حكم العثمانيين ... ووصل عدد الطرق الصوفية إلى سبع وثلاثين طريقة، يتركز حوالي عشرون منها في اسطنبول، وقد كان عدد سكانها في ذلك الوقت [٣٥٤١م] حوالي ثلاثة أرباع المليون نسمة، وغالبية هؤلاء لهم علاقة بالتكايا؛ فهم : إما دراويش، أو محبين لهم»^(٤١)

كما أن التصوف في تركيا ارتبط ارتباطاً كبيراً بالشيخ أحمد اليسوي المتوفى سنة ٢٦٥ هـ^(٤٢)، مؤسس الطريقة اليسوية، وثالث خلفاء الشيخ خواجه قدس سره. واليسوي «لم يكن صوفياً عادياً مثل منات الصوفيين في التاريخ التركي، بل عندما يذكر أحمد اليسوي يُذكر اعتناق الشعب التركي للإسلام»^(٤٣) بل إن بعض الروايات الصوفية تذكر أن بابا أرسلان اشتغل بتربيته بإشارة من النبي صلى الله عليه وسلم. يقول صاحب «رشحات عين الحياة» : «واعلم أن حضرة الشيخ خواجه أحمد اليسوي، قدس سره، هو رئيس حلقة مشايخ الأتراك ومقدمهم، وانتساب أكثر مشايخ الترك ينتهي إليه، وكان في سلسلته من الأكابر والأعزة ما لا يحصى بحيث يستدعي ذكر كلهم كتاباً على حدة»^(٤٤)

وقد اكتسب الشيخ اليسوي شهرة عظيمة وانتشاراً واسعاً؛ لأنه أسهم في نشر الإسلام وتوطيد أركانه وأحكامه بين جموع الأتراك، كما «يعدُّ أول من أسس قواعد التصوف ورسخ أصوله بين ظهرانيهم، وظلت روح التصوف ماثلة في حياتهم الدينية والسلوكية على مدى أجيال متعاقبة. ولم يكن أحد قبل اليسوي تمكن من تأسيس قواعد للتصوف وآدابه التربوية والأخلاقية... ولكنه استطاع أن يؤسس أول طريقة صوفية تركية ذات طابع شعبي بين الأتراك، وتمكن من نشرها بين الناس وتقريبها إلى نفوسهم»^(٤٥)

يتحصل مما سبق أن المنحى العملي غلب على أتباع التصوف المصري والتركي منذ نشأته بهما. وليس أدل على ذلك مما يذكره الرحالة العثماني أوليا جلبي في القسم الخاص بالرحلة إلى مصر والسودان وبلاد الحبش من قوله : «وفي القاهرة فقراء؛ أي دراويش، ألف وسبع عشرة طريقة ... ولهم مئة وأربعون شيخاً كبيراً ... وأما دراويش الثلاث مئة والستين تكية التابعة لمئة وأربعين شيخاً؛ فمنهم أتباع السيد أحمد البدوي الذين لا عدد لهم ولا حساب ... ويكثر في مصر دراويش الطريقة الأحمدية البدوية،

41 () تكايا الدراويش : الصوفية والفنون والعمارة في تركيا العثمانية، ص ٤٢- ٥٢.

42 () حول حياته قارن بـ الشيخ حسين بن علي الكاشفي المعروف بالواعظ الهروي المتوفى سنة ١٠١٩ هـ، رشحات عين الحياة، تعريب الشيخ محمد مراد بن عبد الله القازاني، (بيروت : دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ- ٨٠٠٢ م)، ص ٢٤- ٣٤. ومحمد فؤاد كوبريلي، المتصوفة الأولون في الأدب التركي، ترجمة عبد الله أحمد إبراهيم، الطبعة الأولى، (القاهرة : المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٢)، الجزء الأول، ص ١٢١. وحيه إبراهيم علي النادي، أحمد اليسوي ومنهجه الصوفي من خلال ديوان الحكمة، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد الدراسات والبحوث الآسيوية، جامعة الزقازيق، ١٤٢١ هـ- ٤٠٠٢ م. وإلى جانب ديوان الحكمة، هناك مخطوطة بعنوان : رسالة مرآة القلوب، متوفرة على موقع fdp.9137/ecivres/9137/gro.ldw.id//sptth

43 () محمد فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ترجمة عن التركية وقدم له أحمد السيد سليمان، تقديم أحمد عزت عبد الكريم، (القاهرة : دار الكاتب العربي، ١٩٦١)، ص ٤٧.

44 () رشحات عين الحياة، ص ٣٤.

45 () أمين يوسف عودة، التصوف شهوداً وحبا وخطاباً وأثره في روحنة الإنسانية والتقريب بين الأنا والآخر، الطبعة الأولى، (إربد : عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، ص ٨٩- ٩٩. والمتصوفة الأولون في الأدب التركي، الجزء الأول، ص ٤٩١.

فدارويش الطريقة البرهانية وعددهم الحالي لا يعلمه إلا الله».^(٤٦)

صحيح أن بعض مظاهر الانحراف قد طالت العديد من أتباع التصوف، أو أديعاه، في مصر العثمانية؛ لكنها لم تكن غريبة عن مظاهر الانحراف التي وسمت الطريقة الصوفية في العصور المختلفة. ومن ثم؛ فإنّ مظاهر الانحطاط التي صاحبت سيادة الطُرُق الصُوفية على البنية الثقافية الإسلامية لا دَخَل للتصوف الحقيقي بها؛ فالدُّعْ والخُرَافَات مُجَرَّد عَوَارِض مُصَاحِبَةٌ لِلجَهْلِ وليسَ للتصوف، فالتصوف الحقيقي هو المَبْحَثُ الأخلاقي لفلسفة المسلمين، وهو مُسْتَمَدٌّ - بطبيعة الحال - من التعاليم القرآنية، وسُنَّة النَّبِيِّ ﷺ، وَرُؤْيُ الصَّحَابَةِ والتَّابِعِينَ.^(٤٧)

كما أنّ الحياة الروحية في الإسلام أصابها شيء من القصور والقصور فيما بعد القرن السابع الهجري - لاسيما في الناحية النظرية - حيث اكتفى المتصوفة المتأخرون بوضع الشروح والملخصات على المؤلفات السابقة من دون أن يكون في ذلك شيء من التجديد أو الابتكار. وأبلغ مثال على ذلك مؤلفات عبد الرزاق القاشاني التي وضعها إبان القرن الثامن الهجري (ت ٩٣٧هـ)؛ فإنها - على كثرتها الكثيرة - ليست إلا شروحا لمذهب ابن عربي في كتابه: «فصوص الحكم»، وابن الفارض في قصيدته: «التائية الكبرى». ومع ذلك، لم تعد الحياة الروحية في الإسلام بعض النفوس الصافية، والقلوب الطاهرة، والبصائر المشرقة التي كانت وما تزال تظهر من حين إلى حين، ولو أنّ أصحابها يؤثرون إلى التستر والاستخفاء على الظهور والادعاء.^(٤٨)

فعلى الرغم من مناخ الانحطاط الذي طال الفكر الصوفي؛ إلا أنه نهض في العصر العثماني بالعديد من الوظائف الاجتماعية حيث قامت الجماعات الحرفية «بتحويل المفاهيم الصوفية، العقلية والروحية، إلى تعبيرات عملية وأسس أخلاقية تُسَيِّرُ حياتها الاجتماعية، متبعة في ذلك تقاليد معينة وهي تمارس رياضة نفسية خاصة تحت إشراف شيوخها المحليين».^(٤٩)

أضف إلى ذلك أيضا أن التصوف - كسائر الطواهر الدينية والثقافية والاجتماعية - تعرّض «لأطوار مختلفة وأحوال متفاوتة من القوة والضعف، والاستقامة على الأصل الأول والانحراف عنه، فدعا ذلك الغيورين عليه، والمعارضين له، أن يُنبِّهوا على هذه الانحرافات والأخطاء، وأن يُسجّلوا الطواهر الغريبة والأفكار المنحرفة التي تسرّبت إلى التصوف وانتشرت بين المنتسبين إليه: أحيانا بدافع

46 () الرحالة العثماني أوليا جلبي، الرحلة إلى مصر والسودان وبلاد الحبش : ٢٨٠١ - ١٩٠١ هـ / ٢٧٦١ - ١٨٦١ م، ترجمة وتقديم وتعليق الصمصامي أحمد القطوري، المشروع القومي للترجمة : ٤٩٤١، الطبعة الأولى، (القاهرة : المركز القومي للترجمة، ٢٠١٢)، ثلاثة أجزاء، الجزء الثالث، ص ٣٥١ - ٤٥١. وسوف نخصص دراسة للتصوف في العصر العثماني من خلال كتب الرحلات؛ وهذه الرحلة خصيصا في وقت لاحق.

47 () قارن بدرستا : مفهوم التصوف عند محمد مصطفى حلمي، ضمن كتاب : في التاريخ والحضارة الإسلامية : بحوث مُهداة إلى المؤرّخ والمحقّق الكبير أمين فؤاد سيد، (القاهرة : الدار المصرية اللبنانية، ٢٠١٢)، ص ٠٠٤.

48 () قارن بـ محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، تقديم محمد حلمي عبد الوهاب، الطبعة الأولى، (القاهرة : دار الكتاب المصري - بيروت : دار الكتاب اللبناني، ١١٠٢)، ص ٩٨١ - ٩٩١.

49 () قارن بـ عبد الله حنا، ميزان القوى الاجتماعية بين الطرق الصوفية وحركة التجديد الإسلامي في عصر النهضة، ضمن : مجموعة مؤلفين، الدين في المجتمع العربي، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٩٢٣. وليلي صباغ، المجتمع السوري العربي في مطلع العهد العثماني، (دمشق : وزارة الثقافة، ٣٧٩١)، ص ٤٨١.

الإصلاح والتَّوْبِيم [النَّفْدُ الذَّاتِيُّ مِنَ الدَّخْلِ]، وأحياناً بقصد التشويه والهجوم [النَّفْدُ مِنَ الْخَارِجِ]»^(٥٠) وضمن هذا السياق تنتزّل جهود أعلام التصوف في مصر إبان العصر العثماني، وفي مقدّمتهم : إمام عصره ومصره في التصوف؛ سيدي عبد الوهاب الشعراني (٨٩٨-٣٧٩ هـ)^(٥١)، الذي عاصر حكم المماليك خمسة وعشرين عاما «ثم قضى في صحبة الحكم العثماني خمسين عاما طوالاً، تلقّى فيها العلم عن صفوة معاصريه وأسلافه، من رجال الشرع وأرباب التصوف، والتقت عنده آلام بيئته وآمالها، ثم ارتدّت فيضاً من المعلومات، حفلت بها عشرات الكتب، [التي] وضعها في شتى فروع العلم في أيامه، فكان روح عصره، وطابع الأجيال التي أعقبته»^(٥٢).

وقد توافرت للشعراني، من خلال نسبه الشريف الممتد إلى الإمام علي بن أبي طالب، ثلاثة أسس مهمّة بالنسبة لمستقبله الصوفي والاجتماعي، وهي : شرف النسب، والانتماء إلى بيت حاكم قديم، وإيغال هذا البيت في علوم التصوف الذي فضّلته على سرير المُلْك، مما منحه أرضية دينية واجتماعية وسياسية قوية مكنته من التقرد بالزعامة الدينية والدنيوية، وهو ما كان يعبر عنه بالقول دائماً : «أحمد الله تعالى حيث جعلني من أبناء ملوك الدارين»^(٥٣).

وبطبيعة الحال، ما كان ممكناً أن يقف الشعراني بكل ما له من ثقل تاريخي موقف المتفرج تجاه مظاهر الانحراف التي لحقت بالتصوف في عصره، وإنما صنف العديد من المؤلفات التي تندرج ضمن حملة «النقد الذاتي» التي رافقت التصوف منذ نشأته وكانت سبباً في تدوين علومه إبان القرن الرابع الهجري؛ إشفاقاً «على القلوب أن تحسب أن هذا الأمر - على هذه الجملة [مزاعم مدّعي التصوف]- بني قواعده، وعلى هذا النحو سار سلفه»^(٥٤)؛ كما يقول أبو القاسم القشيري في مقدمة «الرسالة القشيرية». وفي مقدمة مؤلفاته المتعلقة بالنقد الذاتي :

- (١) تطهير أهل الزوايا من خباثات الطوايا.^(٥٥)
- (٢) تنبيه المعترّين أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر.^(٥٦)
- (٣) ردع الفقرا عن دعوى الولاية الكبرى.^(٥٧)

50 () حسن محمود عبد اللطيف الشّافعي، **فصول في التصوف**، الطبعة الأولى، (القاهرة : دار البصائر، ٩٢٤١ هـ - ٨٠٠٢ م)، ص ٣٧٢. وحول النقد الذاتي في التصوف قارن بدر استنّا : **منهجية النقد الصّوفي : السياقات التاريخية والتّحوّلات**، مجلة النّظام، السنة الحادية عشرة، العدد ٩٣، (سلطنة عُمان : وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، شتاء ٣١٠٢)، ص ٥٥٢-١٨٢.

51 () لمزيد من التفاصيل حول الشعراني قارن بكل من : طه عبد الباقي سرور، **الشعراني والتصوف الإسلامي**، الطبعة الأولى، (القاهرة : مطبعة العلوم، ٢٧٢١ هـ - ٢٥٩١ م). كوكب محمد أحمد علّمر، **الإمام عبد الوهاب الشعراني وتصوفه**، الطبعة الأولى، (القاهرة : دون ناشر، ٥٣٢١ هـ - ٧٩١ م). عبد الحفيظ فرغلي علي القرن، **عبد الوهاب الشعراني إمام القرن العاشر**، الطبعة الأولى، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٨٩١ م). محمد صبري الدالي، **الخطاب السياسي الصوفي في مصر : قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع**، مصر النهضة : ٥٥، (القاهرة : دار الكتب والوثائق القومية، ١١٠٢). وله أيضاً : **دور المتصوفة في تاريخ مصر في العصر العثماني ١٧٥١-٨٩٧١**، الطبعة الأولى، (بغداد : دار التقوى، ٤٩٩١).

52 () توفيق الطويل، **الشعراني إمام التصوف في عصره**، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية : أعلام الإسلام، الطبعة الأولى، (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية، ٥٤٩١)، ص ٦.

53 () **لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحديث بنعمة الله على الإطلاق**، ص ٨٦.

54 () قارن بـ **الرسالة القشيرية**، ص ٠٢. وانظر أيضاً : الطوسي، **اللمع**، حقّقه وقمّ له وخزّج أحاديثه عبد الحليّك محمود وطه عبد الباقي سرور، الطبعة الأولى، (القاهرة : دار الكتب الحديثة، ٠٨٣١ هـ - ٠٦٩١ م)، ص ٩١-٠٢.

55 () **حقّقه أحمد فريد المزيدي**، الطبعة الأولى، (القاهرة : داره الكرز للنشر والتوزيع، ٢١٠٢).

56 () **حقّقه وإنل أحمد عبد الرحمن**، (القاهرة : المكتبة التوفيقية، دون تاريخ).

57 () **تقديم وتحقيق وتعليق عبد الباري محمد داود**، (القاهرة : دار جوامع الكلم، ٥٢٤١ هـ).

- (٤) إرشاد السالكين أو موازين القاصرين من شيوخ ومريدين.^(٥٨)
- (٥) الكوكب الصادق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق.^(٥٩)
- (٦) الميزان الذرية المبينة لعقائد الفرق العلية.^(٦٠)
- (٧) إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين.^(٦١)
- (٨) عقيدة أكابر أهل السنة والجماعة.^(٦٢)
- (٩) البحر المورود في الموائيق والعهود.^(٦٣)
- (١٠) منحة المنة في التلبُّس بالسُنَّة.^(٦٤)
- (١١) كتاب إرشاد المغفلين من الفقهاء والفقراء إلى شروط صحة الأمراء.^(٦٥)

ولعل ذلك يفسر تلك النبرة الحزينة التي تحدث بها الشعراني عن متصوفة عصره حين قال في البحر المورود : «وقد كان الأشياخ في الزمن الماضي يشمُّون المريد فإن وجدوه قابلاً للترقي صحبوه، وإلا أعرضوا عنه رحمة به. فلو فُتِّش الصادق الآن ما وجد في مثل مصر أكثر من نحو ثلاثين نفساً يقبلون الترقي، والباقيون لا يقبلون! ويكفي في نحو الثلاثين واحد يربِّيهم! وإن شككتَ في قول هذا فمُر على فقراء الأشياخ الذين في زوايا عصرك وانظر أيهم يرضى أن يطلق زوجته ثلاثاً، أو يخرج عن جميع ماله؛ طاعةً لشيخه، تعرف صدق ما أقول! فلما رأى الأشياخ أن ترك الصدق قد غلب على الخلق؛ استنثروا رحمة بأنفسهم».^(٦٦)

- 58 () طبع بعنوان موازين القاصرين من شيوخ ومريدين، متبوعاً بـ المنح السنينة على الوصية المتنبولية، بضبط وتصحيح وتعليق عاصم إبراهيم الكتاني، الطبعة الأولى، (بيروت : دار الكتب العلمية، ٧٠٠٢).
- 59 () نشر بتحقيق وتعليق ودراسة حسن محمد الشرفاوي، (القاهرة : دار المعارف، ١٩٩١).
- 60 () فُكِّ رموزه سيدي عبد الغني النابلسي، تحقيق جودة محمد أبو اليزيد المهدي وآخرين، (القاهرة : الدار الجودية، ٧٠٠٢).
- 61 () نشر بتحقيق محمد عبد القادر نصار وأحمد فريد المزيدي، الطبعة الأولى، (القاهرة : داره الكرزل للنشر والتوزيع، ٦٠٠٢).
- 62 () طبع ملحقاً بالكتاب السابق.
- 63 () نشر من دون تحقيق، (القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية، ٤٢٤١هـ - ٤٠٠٢م).
- 64 () حقَّقه وعلَّق عليه عبد الغني نكه مي، الطبعة الأولى، (حلب : دار الكتاب النفيس، ٢٢٤١هـ - ٣٢٤١هـ).
- 65 () للكتاب ومختصره ثلاث نشرات طبع أولها بعنوان: الصوفية والسياسة : مختصر إرشاد المغفلين من الفقراء إلى شروط صحة الأمراء، قَدَّم له وراجعاه محمد عبد القادر نصار، اعتنى به سيد حسني شاكر، الطبعة الأولى، (القاهرة : داره الكرزل للنشر والتوزيع، ١١٠٢). ثم طُبِعَ ثانياً بعنوان : كتاب إرشاد المغفلين من الفقهاء والفقراء إلى شروط صحة الأمراء؛ ومختصر كتاب إرشاد المغفلين من الفقهاء والفقراء إلى شروط صحة الأمراء، بتحقيق وتقديم آدم عبد الحميد صبرة، (القاهرة : المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ٣١٠٢). وطبع أخيراً بعنوان : إرشاد المغفلين من الفقهاء والفقراء إلى شروط صحة الأمراء (ومختصره)، بتحقيق محمد صبري الدالي، (القاهرة : دار الكتب والوثائق القومية، ٤١٠٢).
- 66 () البحر المورود في الموائيق والعهود، ص ٢٧.

المبحث الثاني

دولة الفقراء .. السُّلطة والمتصوفة

في العصر العثماني

«وكان سيدي إبراهيم الأعزب له خمسون ألف مريد، فورد عليه فقير، فقال : كيف يقدر هذا على تربية هؤلاء ومعرفتهم؟ فلما دخل على الشيخ قال له مكاشفا : ليس عليّ نعبٌ في تربيتهم؛ لأن الله تعالى جعل قلوب الكلّ بيدي، ثم قام فوقف على باب الرواق وجمع أصابع كفّه في الهواء وإذا بهم يهرولون من كل مكان حتّى امتلأ الرواق، ثم بسط أصابعه فرجع كل واحد منهم من حيث جاء، حتّى لم يبق في الرواق أحد فلا هو كلّهم ولا هم كلّهم. فانظر يا أخي إلى هذا التصريف العظيم. انتهى».

(٦٧)

يحيل النص السابق، الذي ذكره أبو الهدى الصيادي نقلا عن الإمام الشعراني، في وجه من الوجوه إلى حجم سلطة شيوخ الطرق الصوفية ونفوذهم الروحي. ومع أننا لا نعدم نصوصا مشابهة لنص كهذا في كتب المناقب قبل العصر العثماني؛ إلا أن سلطة شيوخ الطرق قد بلغت في هذا العصر حدا لا نكاد نقف على شبيه له في أي عصر سابق أو لاحق. ومن شأن هذه النصوص أن تذكرنا بفقير لم يتمكن من مسابرة إيقاع حياة المريدين تحت إمرة شيخهم، مما دفعه لتشبيههم ومقارنتهم بـ «عقاريت سيدنا سليمان، لا يجارون في خدمة إن كانت، ولا في قلة مطعم ولا منام، ولا في الدوام على الذكر، ولا في الصمت الدائم، فكيف تمكن الحياة معهم؟!». (٦٨)

فقد لعبت الطرق الصوفية في مصر العثمانية دورا بارزا في الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية. وقد انقسمت آراء الباحثين بشأن تقييم هذا الدور بين من يراه صحوة ونهضة دينية، ومن يراه سببا في الانحطاط والتردي! (٦٩) كذلك الأمر فيما يتعلق بالدعم المتبادل ما بين شيوخ التصوف من جهة، والحكام والسلطين من جهة أخرى. فثمة من يقول بأن مجارة الحكام السياسيين؛ سواء في العصر المملوكي أو العثماني، لشيوخ الصوفية ودعم التصوف السلوكي/الطريقي كان بسبب رغبة الحكام في استقرار الأوضاع الاجتماعية. (٧٠)

67 () أبو الهدى الصيادي، قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر، خرج آياته وأحاديثه الشيخ عبد الوارث محمد علي، (بيروت : دار الكتب العلمية، ٢٠٢١ هـ-١٩٩١ م)، ص ٤٣.

68 () قارن بـ عبد الله حمودي، الشيخ والمريد : النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، سلسلة المعرفة الاجتماعية (٧١٢)، الطبعة الثالثة، (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر، ٢٠٠٢)، ص ٤٢١.

69 () من الصنف الأخير زكي مبارك في كتابه : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، وهو في الأصل عبارة عن أطروحة ثانية للدكتوراه تقدم بها للجامعة المصرية في سنة ٧٣٩١، ونشره في جزئين بمطبعة الرسالة سنة ٨٣٩١. وقد أعادت دار الكتب والوثائق القومية طبعه سنة ١٤١٠ هـ-١٩٠٢ م. قارن على سبيل المثال بما ورد بشأن الشعراني وفساد الزوايا الصوفية في الفصل المعنون بـ «صور المجتمع الإسلامي في كتب الصوفية»، الجزء الأول، خاصة الصفحات ٦٤٣-٨٥٣.

70 () لمزيد من التفاصيل حول أدوار الصوفية السياسية والاجتماعية قارن بكتابتنا: ولاة وأولياء : السُّلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، تقديم رضوان الشّيد، الطبعة الأولى، (بيروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ١٩٠٢)، ص ٩٦-١٠٧. وحول الإشكالية نفسها في المجال المغربي بصفة خاصة انظر: لطفي عيسى، مغرب المتصوفة : الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي من القرن ١٠م إلى القرن ١٧م □ (تونس : مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٢ م)، ص ١-٦٤.

فما لا شك فيه أن بروز الطرق والمؤسسات الصوفية، التي كان لها دور طلائعي سواء في الحد من الفوضى الاجتماعية داخليا أو في تعبئة مختلف الأوساط والشرائح الفاعلة لمجابهة الأخطار الخارجية التي تتهددها وتجاوز السلبات المترتبة على انهيار مجمل التوازنات التقليدية، كل ذلك قد مثل نقلة نوعية في تاريخ التصوف الإسلامي الذي وجد في مصر أرضا خصبة للتطور المتلاحق سياسيا ودينيا واجتماعيا. في المقابل من ذلك ثمة من يفسر ذلك بأن العثمانيين كانوا متصوفة من حيث أساس إسلامهم؛ ولهذا قبلوا التصوف ودعموه.^(٧١)

وفي الأحوال كلها، فإن النفوذ المتنامي لسلطة المتصوفة كان يتجلى دائما في قدرتهم على توجيه العامة والتأثير فيهم، أو من خلال حظوتهم لدى ممثلي السلطة السياسية على الأخص. فواقع الأمر يشهد أن «الأيوبيين والمماليك والمغول والعثمانيين كانوا- بانتظام- أنصار الأولياء وحماهم أحياء كانوا أو منتقلين إلى الدار الآخرة، ولو تجاوزنا هؤلاء الحكام، فسوف نجد من خلفهم جلساءهم ونصحاءهم، ونعني بهم: طبقة الصوفية الأرستقراطية ... إن دور» عمر السهروردي«مع الخليفة الناصر، أو دور الشيخ «المنبجي» مع بيبرس، أو «ابن عربي» مع الملك السلجوقي «كَيْكَاوُوس»، هذه الأدوار إن هي إلا دلائل تشهد على ما تفعله «الصفوة» من تأثيرات واعية ومقصودة في عمليات التغيير التي تحدث في المجتمعات».^(٧٢)

والإمام الشَّعْرَانِي أبلغ مثال على ذلك؛ فقد جمعت علاقات قوية مع العديد من رموز السلطة والحكم في مصر العثمانية حيث توزع خطابه السياسي ما بين: خطاب الدولة، وخطاب السلطان، وخطاب رموز السلطة «عُمَال السُّلْطَان»^(٧٣)، كما اتسمت شبكة علاقاته المجتمعية بالعمق والتشعب مع طوائف المجتمع المصري المختلفة: بدءا من كبار التجار والأعيان، ومرورا بالطبقة الوسطى، وليس انتهاء بجموع المعدمين والفقراء.

وبحسب نللي حنا؛ يعد الشعراني «نموذجا مبكرا لعالم متصوف، ضبط أسلوب كتابته ليتواءم مع قدرات قراء الطبقة الوسطى، فقد وجَّه كتاباته إلى صغار التجار والحرفيين بأسلوب بسيط حتى يتسنى لهم فهم واجباتهم الدينية كمسلمين ... وكان لأعمال الشعراني مغزاها من عدة نواح، إذ كان القارئ المتوقع لكتابه هو مصدر إلهامه ... فقد كانوا يعرفون أن الطرق الصوفية تزداد عددا وأتباعا، واستطاعت بعض الطرق الصوفية تقديم أفكارها في إطار الصيغة الإيمانية الدينية الرصينة».^(٧٤)

وقد أدى ذلك إلى القيام بمهام الوساطة بين الشعب والحكام في العصر العثماني «أخذ علينا العهود أن

71 () قارن بزكريا سليمان بيومي، قراءة إسلامية في تاريخ العثمانيين، (القاهرة: دار العلم والإيمان، ٨٠٠٢)، ص ٢٣. وله أيضا : الحركة الصوفية الشعرانية في مصر، ضمن كتاب : التحولات الفكرية في العالم الإسلامي: أعلام، وكتب، وحركات، وأفكار من القرن العاشر إلى الثاني عشر الهجري، تحرير عليان عبد الفتاح الجالودي، (عمَّان : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٥٣٤١هـ-٤١٠٢م)، ص ٣٩٣-٤٩٣.

72 (١١) ميشيل شوكيفيتش، الولاية، ترجمة أحمد الطيب، المشروع القومي للترجمة : ٦٣٢، (القاهرة : المركز القومي للترجمة، ١٢٠٠٢م)، ص ١٢٠٠٢.

73 () قارن ب الخطاب السياسي الصوفي في مصر : قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع، ص ٨١.

74 () نللي حنا، ثقافة الطبقة الوسطى في مصر العثمانية (ق ٦١م- ق ٨١م)، ترجمة رءوف عباس، الطبعة الثانية، (القاهرة : مكتبة الأسرة، ٤٠٠٢م)، ص ٨٧١-٩٧١.

لا نحتجب عن حاجة أحد من خلق الله عز وجل بعد أن نصرنا في البلد واشتهر لنا اسم فيها عند الناس إلا من عذر أو غلبة حال يشق معه مخالطة الخلق ... فإنه ربما يرد على الفقير في هذا الزمان أمور يتمنى الموت دونها فلا يُجاب لا سيما حملات أكابر الدولة والدخول تحتها؛ فإن تحويل الجبل بتوجه الفقير أهون عليه من تحويل قلوب الملوك والوزراء ... فإن كان ولا بد لك من محبة الاحتجاب عن الناس، فقل : اللهم اطف اسمي من الوجود؛ حتى لا يصير أحد يعرفني، فإن لم تطف اسمي فلا تكنني إلى نفسي، ومهد لي البلاد والعباد، ونفّذ كلمتي في الخير يا أرحم الراحمين، فإن الله تعالى يفعل لك ذلك»^(٧٥).

إذ يذكر الشعراني أن شيخه علي الخواص كان يطلب منه أن يكتب باسمه الشكاوى والالتماسات المرفوعة للحكام؛ ثم تغير موقف شيخه من هذا الأمر، وهو ما عبر عنه الشعراني بالقول : «فلما دخلتُ سنة تسع وثلاثين وتسع مئة [= ٢٣٥١م]، قال : لا تعد تكتب لأحد على لساني شيئاً. فقلت : لم؟ قال : كان عند الحكام بقية خوف من ربهم، ومحبة اتّخار الأجر لآخرتهم، فرفع الله ذلك»^(٧٦). ولكن الشعراني تابع جهوده المتعلقة بقضاء حوائج الخلق على عكس أستاذه؛ وإن كنا نلاحظ تغيراً طرأ على شيخه في آخر عمره يتعلق بقبول أموال السلطان، وهو ما عبر عنه الشعراني بالقول : «وكان سيدي علي الخواص، رضي الله عنه، لا يرد شيئاً أواخر عمره، ويقول : الفقير كالبئاء يعرف موضع كل حجر يمسكه! فكان رضي الله عنه يأخذ من الظلمة ما يأخذ ويضعه عنده في الدُّكَّات ويفترقه على من يمر من العجائز والعميان والمساكين، ويقول : نَفَعْنَا الناس بعضهم ببعض، والله غني حميد»^(٧٧).

كما أن هذه المشاركة لا تقتصر على الجانب الوجداني فحسب، أو تتوقف عند طائفة من الناس دون غيرهم «أخذ علينا العهود أن نشارك جميع أهل الأرض في جميع همومهم، ونرى جميع ما نزل عليهم من البلاء بسببنا، لا بسببهم حتى لا تغرب الشمس علينا كل يوم إلا وجسم أحدنا ذائب كالذي شرب قنظاراً من السم ونغصّ بالموت مرات في الليل والنهار ... ودليلاً فيما ذكر قوله صلى الله عليه وسلم : ((المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له جميع البدن بالحمى والسهرة))»^(٧٨).

ولهذا وصف الشعرانيُّ بأنه «كان أكثر أهل عصره شفاعاً عند النّواب، والقضاة، والكشّاف، والعمّال، والمحتسبين، وأرباب الدولة، ومشايخ العرب»^(٧٩). بل إنه كان يتوسط لأرباب الدولة أنفسهم عند من هم أعلى منهم منزلة؛ وهو ما يفهم من سياق قوله السابق : «فإنه ربما يرد على الفقير في هذا الزمان أمور يتمنى الموت دونها فلا يُجاب لا سيما حملات أكابر الدولة والدخول تحتها؛ فإن تحويل الجبل بتوجه الفقير أهون عليه من تحويل قلوب الملوك والوزراء»^(٨٠).

75 () البحر المورود في المواقف والعهود، ص ٩٧.

76 () البحر المورود المواقف والعهود، ص ٥٧-٦٧.

77 () البحر المورود في المواقف والعهود، ص ٧٩.

78 () البحر المورود في المواقف والعهود، ص ٦٨-٧٨.

79 () قارن بـ الشعراني، كتاب المناقب الكبرى : تذكرة أولي الألباب في مناقب الشعراني، جمع محمد محيي الدين المليجي الشافعي الشعراني، الطبعة الأولى، (القاهرة : مطبعة أمين عبد الرحمن، ١٣٩١)، ص ٦٩.

80 () البحر المورود في المواقف والعهود، ص ٩٧.

المبحث الثالث

مدرسة محيي الدين بن عربي وامتداداتها

في مصر وتركيا

جسّد القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي، عصر ازدهار لتصوف أصحاب الطرق المصرية، حيث وفد إليها الشيخ أبو الفتح الواسطي من العراق، فأقام بالإسكندرية وبشّر بالطريقة الرفاعية (نسبة إلى أحمد الرفاعي المتوفى سنة ٨٧٥هـ).^(٨١) كما وفد إليها سنة ٤٣٦ هـ من المغرب السيد أحمد البدوي، مؤسس الطريقة الأحمدية المتوفى سنة ٥٧٦هـ^(٨٢)، ووفد إليها من المغرب أيضا الشيخ أبو الحسن الشاذلي، حوالي سنة ٢٤٦هـ^(٨٣)، مؤسس الطريقة الشاذلية، وكان تلميذه أبو العباس المرسي المتوفى سنة ٦٨٦هـ، من أبرز القائمين على هذه الطريقة من بعده ثم خلفه تلميذه ابن عطاء الله السكندري المتوفى ٩٠٧هـ. وكذلك ظهر بها الشيخ إبراهيم الدسوقي القرشي المتوفى سنة ٦٧٦هـ، مؤسس الطريقة البرهامية.

وبحسب أبو الوفا الغنيمي التفتازاني؛ فإن صوفية القرن الثالث حتى السابع الهجري سواء المصريين أو الوافدين يتسمون جميعا بالاعتدال في التصوف؛ حيث لم يقل واحد منهم بوحدة الوجود، كما كان تصوفهم بمنأى عن العناصر الأجنبية البعيدة عن روح الإسلام.^(٨٤) هذا بالطبع إلى جانب أن صوفية الطرق من المصريين يجمعهم جميعا طابع خاص؛ ألا وهو : العناية بالجانب العملي الخلقي من التصوف أكثر من العناية بالخوض في المسائل النظرية. والدليل على ذلك؛ أن محيي الدين بن عربي، وصدر الدين القونوي، حينما جاءا إلى مصر لم يجدا لدعوة طريقتهما المعروفة بالأكبرية أي صدى أو قبول يذكر.

وكذلك الشأن بالنسبة لابن سبعين الذي أقام في مصر فترة من حياته، ولكن طريقتة السبعينية لم تحظ بانتشار واسع، وعلى العكس من هذا لقي المبشرون بالطرق الصوفية الأخرى الذين كانت دعوتهم عملية خلقية - كالواسطي، والبدوي، والشاذلي، والدسوقي- لدعوتهم صدى وقبولا، ثم شيوعا وانتشارا بين أفراد الشعب المصري منذ القرن السابع الهجري إلى يومنا هذا.^(٨٥)

81 (٤٦) انظر ترجمته ومناقبه في: صفي الدين بن أبي المنصور (ت ٢٨٦هـ)، رسالة صفي الدين بن أبي المنصور، تحقيق وترجمة ديني جريل، (القاهرة : المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ٦٨٩١)، ص ٤٧-٥٧. وقلادة الجواهر في ذكر الفوت الرفاعي وأتباعه الأكابر، ص ٧٠٤-٨٠٤.

82 () انظر ترجمته في : قلادة الجواهر في ذكر الفوت الرفاعي وأتباعه الأكابر، ص ١٠٤-٧٠٤.

83 () قارن بدر استنا : التصوف المغربي وامتداداته المشرقية : الشاذلية المصرية أمودجا، ضمن : مؤتمر فاس العالمي للتصوف، (فاس : المركز الأكاديمي الدولي للدراسات الصوفية والجمالية، أيام ٣١-٥١ مايو ٦١٠٢).

84 (٦٦) قارن بـ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، الطبعة الثانية، (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ٩٨٣١هـ-٩٦٩١م)، ص ٤٥-٣٥.

85 (٨٦) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، (القاهرة : رسائل المجلس الأعلى للطرق الصوفية (٢)، ١٩٩١م)، ص ٥٢-٥٢. ومع ذلك؛ فإن هذه النزعة العملية لم تحل دون الاهتمام بالجانب التأصيلي النظري على الإطلاق. وبحسب ما يؤكد المستشرق الإسباني ميغيل كروث إيرنديث؛ فإنه يمكننا أن نميز بين ثلاثة عناصر أساسية ونحن بصدد دراسة ما يسمى بـ الواقع الروحي الإسلامي، وهذه العناصر هي : معلومات الوحي، ومعناها الفقهي أو القانوني (الشريعة)، والجانب الروحي الديني الشخصي المنظم (الطريقة)، والحقيقة الروحية الجوهرية الكامنة في داخله (الحقيقة). وإذا كانت الواجهة الدينية والشرعية بديهية، فليست الواجهة الداخلية بأقل من ذلك، فـ «الطريقة الإسلامية... هي دليل حي على الاختلاف مع التفسير الشرعي والحرفي والشعائري للشأن الديني.

والواقع أن دعوة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي لم تعدم أتباعا ومريدين في مصر لكنها وجدت في تركيا البيئة المناسبة لاحتضانها؛ بل وتبني السلطة العثمانية لخطابها. وفي هذا تكمن إحدى الفوارق بين التصوف في مصر وتركيا إبّان العصر العثماني. فقد شهدت مصر والشام واليمن والحجاز، إبّان القرن التاسع الهجري وأوائل القرن العاشر، قلقا متزايدا تجاه التصوف الفلسفي ورموزه؛ بخاصة كل من: ابن عربي، وابن سبعين، وابن الفارض. وكانت مصر على وجه الخصوص «مركزا للصراع بين أتباع التصوف الفلسفي ومخالفهم حتى من [قَبِل] المتصوفة [أنفسهم]. وقد طال ابن عربي النصيب الأكبر من الهجوم».^(٨٦)

فعلى سبيل المثال لا الحصر؛ تميز تغري برمش التركماني الحنفي (ت ٣٢٨ هـ / ٢٤١ م) بإكثاره من الحط على ابن عربي ونحوه من متصوفي الفلاسفة، لدرجة أنه ربط ذات مرة كتاب الفصوص في ذنب كلب! وكذلك شن محمود العيني الحنفي المتصوف (ت ٥٥٨ هـ / ١٥٤١ م) هجوما ضد ابن عربي، وكتب شعرا في ذمّه، وكان محمد بن أحمد الدفري (ت ٨٢٨ هـ) «ممن قام على بعض معتقدي ابن عربي».^(٨٧)

ومع ذلك فإن قطاعا لا بأس به من المتصوفة مال إلى ناحية ابن عربي والتصوف الفلسفي؛ خاصة بعد تبني واحترام العثمانيين لفكره. وليس أدل على تلك العناية من أن أول شيء فعله السلطان سليم الأول (ت ٦٢٩ هـ / ٢٥١ م) منذ اليوم الأول لدخوله دمشق أنه أمر بوقف التكية السليمية، نسبة إليه، وبإنشاء جامع ضخم استمر بناؤه حتى عام ٥٢٩ هـ / ١٥١١ م، أطلق عليه اسم «جامع الشيخ محيي الدين»؛ إحياء لذكرى الشيخ الأكبر.^(٨٨)

وبطبيعة الحال؛ فإن هذه الأجواء قد انعكست بالإيجاب على أتباع التصوف الفلسفي في مصر الذين تنفسوا الصعداء مع الوجود العثماني، وأصبحت لديهم القدرة - أخيرا - على إعلان انتمائهم بصراحة، بعدما اضطرتهم المحاصرة وأجواء التكفير إلى التقيّة إبّان العصر المملوكي، فقد انتهى الأمر رسميا

قارن بكروث إيرلاند، تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، ترجمة عبد العال صالح، مراجعة جمال عبد الرحمن، تقديم عبد الحميد منكور، الطبعة الأولى، (القاهرة: المركز القومي للترجمة العدد ٢٢٣١، ٩٠٠٢ م)، المجلد الأول (منذ البدايات حتى القرن الثاني عشر)، ص ٦٣٢.

86 () محمد صبري الدالي، فقهاء وفقراء: اتجاهات فكرية وسياسية في مصر العثمانية، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٣٤١ هـ - ١٠١٢ م)، ص ٤٧١. ومن الذين هاجموا الشيخ الأكبر: عمر البلقيني (ت ٥٠٨ هـ)، وتغري برمش التركماني الحنفي (ت ٣٢٨ هـ)، ومحمد دفري المالكي (ت ٨٢٨ هـ)، ومحمد ابن الفالاني الشافعي (ت ٥٧٨ هـ)، وعز الدين الحنبلي القادري (ت ٦٨٨ هـ)، والسخاوي (ت ٢٠٩ هـ) ... وغيرهم. قارن بدر استنا: ابن المرأة الأندلسي: طريقته الصوفية وأراؤه الكلامية، وهي مقدمة تحقيقنا لكتاب القوانين لابن المرأة، قيد الإعداد للنشر.

87 () قارن ب السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن المتوفى سنة ٢٠٩ هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، (بيروت: دار الجيل، ٢١٤١ هـ - ٢٩٩١ م)، الجزء السادس، ص ٦٢٣.

88 () قارن ب خليل اينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة محمد الأرنؤوط، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢)، ص ١٠٣. وجيرار ديجورج، دمشق من الامبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر، ترجمة محمد رفعت عواد، مراجعة محمود ماهر طه، الطبعة الأولى، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٤٠٠٢)، الجزء الأول، ص ٥٥. وحول سياسات الوقف في الدولة العثمانية بصفة خاصة قارن ب عودة رافع الشرعة، الأوقاف والحياة الاجتماعية في الولايات العربية في بداية العهد العثماني، ضمن مؤتمر: التحولات الفكرية في العالم الإسلامي: أعلام وكتب وحركات وأفكار من القرن العاشر الهجري إلى القرن الثاني عشر الهجري، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٤١٠٢)، ص ٩٦٥-٩٧٥.

بإصدار شيخ الإسلام كمال باشا (ت ١٠٤٩ هـ) فتوى - في عهد سليمان القانوني- تقر وتعترف وتضفي الشرعية على جميع مؤلفات الشيخ الأكبر، بل وتحرم تحريما رسميا قذفه أو لعنه في أنحاء الامبراطورية العثمانية كافة.

ويفسر الشعراني اهتمام العثمانيين بالشيخ الأكبر وتراثه بتنبؤه بفتح القسطنطينية قبل عام ١٥٣٤م بزمان طويل، حيث يقول في «الطبقات الكبرى»: «وكتبه مشهورة بين الناس؛ لا سيما بأرض الروم [تركيا]؛ فإنه ذكر في بعض كتبه في صفة السلطان جد السلطان سليمان بن عثمان الأول وفتحه القسطنطينية في الوقت الفلاني، فجاء الأمر كما كان، وبينه وبين السلطان نحو من مئتي سنة».^(٨٩)

وهكذا كانت التكايا الصوفية الملاذ الآمن للأفكار الفلسفية المبدعة الخلاقة، وكان طبيعيا أن يحدث الأدب الصوفي تأثيرا قويا في شتى ضروب الآداب الأخرى. أما فكرة وحدة الوجود «فإنها سرعان ما بدأت تخلف أثرا شديدا في بنية الأشعار التي لا تصطبغ بالصبغة الصوفية الخالصة ... حتى إن الشعراء الذين دبجوا الأشعار اللادينية التي لا تصطبغ بالصبغة الصوفية لم يستطيعوا التخلص من إحساسهم الشديد بضرورة استخدام المجازات الشاعرية الغنية، وسرعان ما أحاطت الأدب اللاديني تعبيرات صوفية قديمة في غضون فترة وجيزة من الزمان، والتي كانت تستخدم في التصوف على سبيل المعنى التمثيلي مثل: الشراب، الشمع، شيخ الحانة، وتأثرهم أيضا بالمفاهيم والتعبيرات الصوفية الأخرى مثل: الحال، والوقت، والمقام، والقبض، والبسط ... [بحيث] أصبحت هذه النزعة تمثل لحمة الأدب وسداه في القرون المتعاقبة».^(٩٠)

لقد كان لصدر الدين القونوي الدور الأكبر في إذاعة مذهب الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وممن تتلمذوا على يديه والد المولى حمزة الفناري حيث قرأ عليه من تصانيفه «مفتاح الغيب»، وأقرأه على ولده المولى الفناري الذي «شرحه شرحا وافيا، وضمنه من معارف الصوفية ما لم تسمعه الأذان، وتقصّر عن فهمه الأذهان».^(٩١) وقد استحق بذلك الفناري أن تطلق عليه ألقاب من مثل: المولى العالم العامل، أبو الفضائل والكمالات، العالم المحقق والبحر المدقق، إلى غير ذلك.

التأسيس لعلم السلوك و التصوف عند علماء المالكية بالغرب الإسلامي

أ/الدكتور حميد لحمر

أستاذ التعليم العالي بجامعة سيدي محمد بن عبد الله

فاس المملكة المغربية

89 () الطبقات الكبرى، الجزء الأول، ص ٣٦١.

90 () تاريخ الأدب التركي، ص ١٠٢.

91 () الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص ٨١.

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلى الله و سلم على سيدنا و نبيّنا محمد و على آله و صحبه أجمعين ، و بعد

السيد رئيس الجلسة المحترم .

السادة العلماء و المشايخ الأجلاء.

أيها الحضور الكرام .

السلام عليكم و رحمة الله تعالى و بركاته

و طاب مجلسكم الموقر ، هذا المجلس المحفوف بملانة الرحمن ، احتفاءً بالعالم الجليل و الصوفي الكبير الشيخ الحاج بيرام مربى الشخصية التركية .

و يسعدني في مستهل هذه الكلمة أن أتقدم بالشكر الجزيل لجميع الجهات التي شاركت في تنظيم هذه الندوة الدولية الهامة ، و على دعوتهم الكريمة للمشاركة فيها ، و على حفاوة الاستقبال ، و كرم الضيافة ، داعياً الحق سبحانه أن يوفّقهم و يجعل النجاح حليفهم ، و يكتبه لهم في ميزان حسناتهم ، و أن يحفظ الله هذا البلد الطيب التربة و الناس أجمعين ، إنه سميع مجيب الدعوات .

السادة المشايخ و العلماء و الباحثين الأجلاء :

يسعدني أن أشارككم بهذه الكلمة القصيرة الخفيفة على القلوب و الأذان ، و التي تهدف إلى التنبيه على مسألة في غاية الأهمية ، انفرد بها السادة فقهاء المالكية في مؤلفاتهم ، و منهم مالكية المغرب ، و قد اقتدوا فيها بالإمام مالك - رضي الله عنه - من خلال ما أثر عنه من كلام في هذا المجال ، و كذا من خلال كتابه الموطأ . و هي على العموم تتعلق بالأخلاق أو ما يسمى بالسلوك ، أو تربية النفوس ، أو تهذيب النفوس ، و كل هذه المصطلحات تقابل ما عرف بمصطلح التصوف .

و هي على العموم تؤصل لعلم التصوف عند المغاربة.

فمن المعلوم أن عالم المدينة الإمام مالك بن أنس - رضي الله عنه - قد أثر عنه قوله :

«من تفقه و لم يتصوف فقد تفسق ، و من تصوف و لم يتفقه فقد تزندق ، و من جمع بينهما ، فقد تحقّق » انظره في حاشية العلامة العدوي على شرح الإمام الزرقاني على متن العزية في الفقه المالكي ٥٩١/٣ و انظره أيضاً في شرح عين العلم و زين الحلم للإمام ملا علي قاري ، و قواعد الشيخ زروق الصوفية القاعدة رقم ٤ - هذا أولاً ،

ثانياً : الإمام مالك رضي الله عنه ضمن كتابه الموطأ بآخره كتاباً سماه: «كتاب الجامع» ، و كتاب الجامع هذا ، وضح أغراضه و أهدافه القاضي أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي في كتابه: «القبس في شرح موطأ مالك بن أنس» حيث قال - رضي الله عنه - في أول كتاب الجامع :

«هذا كتاب اخترعه مالك رحمه الله في التصنيف لفائدتين :

أحدهما : أنه خارج عن رسم التكليف المتعلق بالأحكام التي صنفها أبوابا و رتبها أنواعا .
والثاني : أنه لما لاحظ الشريعة و أنواعها ، و رآها منقسمة إلى أمر و نهي ، و إلى عبادة و معاملة ، و إلى جنائيات و عبادات ، نظمها أسلاكاً ، و ربط كل نوع بجنسه ، و شذت عنه من الشريعة معان مفردة ، لم يتفق نظمها في سلك واحد لأنها متغايرة المعاني ، و لا أمكن أن يجعل لكل منها باباً لصغرها ، و لا أراد هو أن يطيل القول فيما يمكن إطالة القول فيها ، فجمعها أشتاتاً ، و سمى نظامها كتاب الجامع ، فطرق للمؤلفين ما لم يكونوا قبل ذلك به عالمين في هذه الأبواب كلها» القيس شرح موطأ مالك بن أنس : ٢٨٠١/٣ كتاب الجامع)

أيها الحضور الكرام :

فكما هو واضح و بين من خلال نص القاضي أبي بكر بن العربي ، أن الإمام مالكا -رضي الله عنه- بعد رسمه للتكاليف المتعلقة بالأحكام الواجبات ، و التي لابد من معرفتها ، انتقل إلى قسم النوافل ، و هي كثيرة متنوعة، منها: ما يتعلق بتطهير النفس و تركيتها من فضائل و أخلاق و سلوكات، مما يسعى لأجله أهل التصوف .

و بالرجوع إلى هذا النوع من التأليف الذي اختص به فقهاء المالكية ، و الوقوف على مضامينه ، سنجد بأن مما يشتمل عليه ، فقرات تضم بعض ما نذب إليه من الفضائل و الأخلاق مما يدخل ضمن وسائل السمو بالنفس و تطهير القلب ، و توجيه النفس نحو الدرجات العلا في إطار ما يسمى بالتصوف .

ذلكم لأن القلب ، هو العنصر المحوري في شخصية المسلم عموماً ، و هو مصدر الصلاح أو الفساد فيه ، فإذا صلح ، صلح ما سواه ، و إذا فسد ، فسد ما سواه ، و لهذا اعتنى فقهاء المذهب المالكي بفقه النفس ، و بالتربية القلبية الروحية غاية الاعتناء ، فختموا كتبهم الفقهية بعد المقدمة العقدية ، و قسمي فقه العبادات و المعاملات بكتاب الجامع ، و كان مما أدرجوا فيه مجموعة من مبادئ السالكين ، فكان هذا تنبيهها على هذا الجانب الروحي .

و معلوم لدى الجميع ، أن تركية النفس و تطهير القلب الذي يسعى لأجله أهل التصوف - بعد أداء الفرض ، - و هو هدفهم الأسمى ، لم يغفله السادة فقهاء المالكية بكتبهم الفقهية،-إلى جانب من أفرده بالتأليف من المتأخرين . و هو المنبه عليه فيما أثر عن الإمام مالك رضي الله عنه

و لأجله ،قلت بأن التأليف الفقهي المالكي مما يتميز به إلى جانب الكتب الفقهية بقسميها : قسم العبادات و قسم المعاملات ، أن أضافوا إليها، قسماً آخر، بآخر دواوينهم كتاباً، يسمى بـ«كتاب الجامع»، وهو يشتمل على الفضائل و القربات و الأخلاق ، و بعض السلوكات التي يجب أن يتحلى بها كل مسلم سالك، و هي مبنية على الكتاب و السنة ، و المصطلح على تسميتها بالتصوف السني .

فكان هذا النوع من التأليف ، بمثابة محاولة التأسيس لعلم السلوك أو التصوف عند السادة فقهاء المالكية ومنهم فقهاؤنا المغاربة ، و الذي سيتطور فيما بعد ، مع بعض العلماء ، و سيعملون على تطويره و يفرّدونه بالتأليف .

فلو أخذنا على سبيل المثال أنموذج القاضي أبي بكر بن العربي الإشبيلي ت ٣٤٥ هـ من خلال كتابه القبس ، سنجدّه يتناول فيه مباحث شقيقة في غاية الأهمية ، الشأن فيها أن تساهم في تركية النفس و تطهير القلب ، و منها مسألة الذكر ، و الذي يعتبر مخ العبادة عند رجال التصوف ، قال فيه :

«و أما الباب الثالث : في الكلام بغير ذكر الله تعالى ، فإن مالكا رضي الله عنه عقده عقدا بديعا لنكتة صوفية . و ذلك أن اللسان عبد الله ، فلا ينبغي أن يذكر سواه ، فتكون خدمة عبد لغير مولاه، و هذا هو أصل الدين، و الذي عليه كافة المسلمين .

و من شيوخ الصوفية من كان يرى ألا يذكر الله تعالى ، و يقول: و مثلي يذكره ، و الله لا أنكره حتى أغسل فمي من ألف توبة متقبلة ، و هذا لا يجري على قوانين الشريعة ، و إنما على العبد أن يذكر ربه كان مطيعا له أو عاصيا ، و الخلاف الذي قدمناه من الصوفية ، إنما هو في ذكر النفل لا في الفرض ، ثم إن الله تعالى جوز للعبد لحاجة النفس أن يتكلم في معاشه و ريشه بغير ذكر ربه ، قالت الصوفية :و ينوي بذلك كله وجه الله تعالى، فيعود الكل إلى ذكر الله عز وجل ، حتى لا يتكلم العبد بأقوال من اللغو ليس فيها حظ إلا ما يدعيه من راحة النفس، و هذا هو معنى قول عيسى عليه السلام :«لا تكثروا الكلام بغير ذكر الله فتنفسو قلوبكم ».

و لذلك قال مالك رضي الله عنه في حديث النبي صلى الله عليه و سلم :«إن من البيان لسحرا »أنه مكروه ،لأنه يخدع الناس خدعة الساحر ، هذا هو رأيه فيه ،و عليه تدل ترجمة الباب الذي أدخله عليه»٧٦١١/٣ .

ثم يأتي بعد هذا بكلام من هذا القبيل بأماكن متفرقة ، فكانت هذه المساهمة من القاضي أبي بكر بن العربي بمثابة وضع حجر التأسيس - كما قلت سابقا - لعلم السلوك و التصوف ،و مقدمات مهمات نحو دراسات مفصلة في هذا الباب .

فالقاضي أبي بكر بن العربي ، خارج هذا الشرح، سيذهب على أفراد هذا الموضوع بالتأليف في كتب خاصة، و سيجمع ما تشتت من هذا العلم في كتب متفرقة من مؤلفات ، و مما وصلنا من هذه المؤلفات في هذا الباب كتابان :

الأول سماه : سراج المهتدين و هو مطبوع ، منه نسخة مخطوطة تامة بخزانة دار الكتب الناصرية بتمكروت بزاكورة.

و الكتاب الثاني سماه : سراج المريدين، و هو موثق النسبة إليه ،و يحيل فيه على مجموعة من كتبه ، يحقق حاليا من طرف طالبة بكلية أصول الدين بمدينة تطوان لنيل شهادة الدكتوراه.

و في هذا الكتاب الأخير ستظهر صوفية القاضي أبي بكر بن العربي واضحة ، و منهجه السلوكي السني ، مع ذكر لمجموعة من مشايخه الصوفية ممن تأثر بهم من علماء المغرب الكبير أثناء توقيفاته في طريقه نحو المشرق ، أو حين استقراره في رحلته المشرقية.

و من الفقهاء المالكية ممن سيخصص بآخر ديوانه الفقهي كتابا بهذا الاسم «الجامع» الإمام شهاب الدين القرافي المصري ، ثم يوضح أهمية هذا الكتاب ، و لماذا يختص بمذهب مالك - رضي الله عنه-

قال في مقدمته : «هذا الكتاب يختص بمذهب مالك لا يوجد في تصانيف غيره من المذاهب و هو من محاسن التصنيف لأنه تقع فيه مسائل لا يناسب وضعها في ربع من أرباع الفقه ، أعني العبادات ، و المعاملات ، و الأقضية و الجنايات فجمعها المالكية في أواخر تصانيفها و سموها بالجامع، أي جامع الأشتات من المسائل التي لا تناسب غيره من الكتب ، و هي ثلاثة أجناس: ما يتعلق بالعقيدة ، و ما يتعلق بالأقوال ، و ما يتعلق بالأفعال ، و هي الأفعال و المتروك بجميع الجوارح:» الفروق ٤٤٢/٣١

ثم يتحدث في الجنس الثالث : عن الأفعال ، يقول : «و هي أنواع : أفعال القلوب ، و هي مأمورات و منهيات ، فمن المأمورات : الإخلاص ، و اليقين ، التقوى ، و الصبر ، و الرضا ، و القناعة ، و الزهد ، و الورع ، و التوكل ، و سلامة الصدر ، و حسن الظن ، و سخاوة النفس ، و رؤية المنة ، و حسن الخلق ، و نحوها من أعمال القلوب» ٤٤٢/٣١

قلت أنه في تقديري ، لا أحد سيخالفنا في أن هذه كلها عبارة عن مدارج السالكين ، كما نص على ذلك أهل التصوف ، و ألفوا فيها و منهم: الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه : مدارج السالكين .

و الإمام شهاب الدين بعد حديثه عن الجنس الثالث و سرده لمقتضياته ، يتناولها بالشرح و التحليل، فمما قاله في الزهد :

« ليس الزهد عدم ذات اليد ، بل عدم احتفال القلب بالدنيا و إن كانت في ملكه ، فقد يكون الزاهد من أغنى الناس و هو زاهد ، و قد يكون الشديد الفقر غير زاهد بل في غاية الحرص بحسب ما اشتمل عليه قلبه من الرغبة في الدنيا ، و الزهد في المحرمات واجب ، و في الواجبات حرام، و في المندوبات مكروه ، و في المباحات مندوب و إن كانت مباحة ، لأن الميل إليها يفضي لارتكاب المحظور أو المكروه ، فتركها من باب الوسائل المندوبة» ٦٤١/٣١ و هكذا

و هو -رحمه الله- بهذا المنحى يرسم للصوفي السالك الخصال الحميدة السنية التي ينبغي أن يتحلي بها الفقير الصوفي بعد تأدية للواجبات و الأحكام .

و منها ما جاء في كتاب الجامع لابن أبي زيد القيرواني :

و يكفي لمعرفة محتواه قراءة عنوانه ، جاء فيه : كتاب الجامع في السنن و الآداب و الحكم و غير ذلك مختصر من السماعيات عن مالك و من الموطأ و غيره من الكتب مضاف إلى مختصر

المدونة.

و من الكتب الجوامع التي وصلتنا تحمل بذور التربية الروحية كتاب التلقين للقاضي عبد الوهاب البغدادي فال في آخره بأول كتاب الجامع:

«كتاب الجامع: و من أفضل العبادة الدعاء و الذكر و الاستغفار بعد أداء ما يجب عليه من النظر، و الاعتبار المؤديين إلى علم ما كلفه و أمر بالنظر فيه ، و افترض عليه و ندب إليه من فروض الشريعة و سننها و مندوباتها ، و طلب ما زاد على ذلك من علوم الشريعة من فروض الكفايات ، و في تعلمه فضيلة عظيمة و ثواب كبير....» صفحة: ٧٨١

و معلوم أن الذكر كما ذكرنا سابقاً، هو: مخ العبادة عند أهل الطرق الصوفية ، و مائدة جلساتهم ، فما من طريق إلا ولها أورادها و أدعيته الخاصة.

و إلى جانب الذكر، ينبه القاضي البغدادي على الدعاء و الاستغفار، و هو الذي سيفتح به كتابه الجامع ، حيث يقول: «و من أفضل العبادة الدعاء و الذكر و الاستغفار ، بعد أداء المرء ما يجب عليه من النظر و الاعتبار المؤديين إلى علم ما كلفه و أمر بالنظر فيه و افترض عليه و ندب إليه من فروض الشريعة و سننها و مندوباتها» صفحة ٧٨١

و يختم بالدعوة و التنبيه على تعلمه لما له من فضيلة و ثواب كثير .

كما يشير منها ، على أن هذا الباب ، هو مرتبة أخيرة تأتي بعد أداء الواجبات و فروض الشريعة. و هو نفسه الذي سنجد في جامع كتابه: «المعونة في مذهب عالم المدينة». حيث سيفصل الكلام في هذا الباب .

و في كتاب الجامع من الديوان الفقهي التلخيص المفيد على رسالة ابن أبي زيد القيرواني للشيخ محمد الأمين بن عبد الوهاب يخص باباً للذكر بالجامع يقول: «..... هذا معنى الذكر بالقلب ، و لذلك كان الذكر القلبى أفضل من اللساني ، و قد قالت عائشة رضي الله عنها: « لأن أذكر الله في نفسي ، أحب إلي من أن أذكره بلساني سبعين مرة» و قيل معنى ذكره تعالى عند أمره و نهيه و الوقوف عند الحدود ، إن رأى واجبا ذكر الله بقلبه ، ففعله ، و إن رأى محظوراً ، ذكر الله بقلبه فاجتنبه..... إلى أن يقول مستشهداً بقول القاضي عياض ، قال: « قال القاضي عياض : ذكر الله ضربان : ذكر بالقلب فقط ، و ذكر باللسان .

فذكر القلب نوعان : أحدهما و هو أرفع الأذكار و أجلها : التفكير في عظمة الله و جلاله ، و آياته ، و مصنوعاته العلوية و السفلية .

و الثاني : ذكره تعالى بمعنى استحضاره بالقلب عند أمره و نهيه ، فيمثل ما أمر به ، و ينتهي عما نهى عنه ، و يقف عما أشكل عليه ، و الأول من هذين أفضل من الثاني ، و الثاني أفضل من الذكر باللسان أي مع القلب ، و أما الذكر بمجرد اللسان فهو أضعف الأذكار و إن كان فيه ثواب كما جاءت به الأخبار

«و يسترسل في نقل النصوص عن القاضي عياض و العز بن عبد السلام .

و كما نيهنا في البداية ، على أن هذه الكتب الجوامع و التي يمكن اعتبارها كانت بمثابة بذور التأسيس لعلم السلوك و التصوف عند المالكية ، تأتي بعد مقدمة عن أصول الدين وفي المرتبة الثالثة بعد قسيمي العبادات و المعاملات و الهدف منها: تركية النفس و تطهير القلب للتخلي بالأخلاق الطيبة ، و هو المنشود و مقصد أهل التصوف .

و على العموم فالتأسيس لعلم التصوف والسلوك عند علماء المالكية ، له شواهد تأصله في أمهات كتب الفقه المالكي من خلال كتب الجوامع ، و سيتطور هذا العلم فيما بعد ، و تفرد له مؤلفات خاصة، و هي كثيرة و متعددة و متنوعة، يشهد لذلك فهارس المكتبات التي تحوي آلاف العناوين و المشاركات للعلماء المغاربة . و إن بنظرة مختصرة في كتاب سلوة الأنفاس و محادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس لأبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني الفاسي لتدل على ذلك

و هذا فيه إشارة إلى أن الفقيه أو المتفقه المالكي ، لا بد أن يكون له.

أولا : الإلمام بهذا الموضوع و العناية به ، ذلكم لأنه أحد أهم المباحث الأساسية المضمنة بكتب الفقه المالكي و تختتم به.

ثانيا : أن يكون ممارسا لهذه التجربة الروحية الصوفية ، لإكمال بناء شخصيته المتوازنة و لتحقيق ثلاثية متكاملة وفق ترتيبها المقترح بكتب الفقه من : عقيدة و فقه للعبادات و المعاملات ، و فقه الأخلاق و السلوك الذي يساوي التصوف . و هذه هي العناصر الثلاثة التي بني عليها التأليف الفقهي في المذهب المالكي عند علماء المغرب و غيرهم ممن يتمذهب بفقه الإمام مالك .

فيكون الشخص إلى جانب إلمامه بفقه العقيدة و فقه العبادات و المعاملات، يتحلى بالسلوك و الأخلاق مع المجاهدة في تصفية النفس و هذه مجتمعة هي ميدان التصوف السني ، و هو الذي توطّره بعض مواد كتاب الجامع بالمؤلفات الفقهية المالكية .

وفي هذا وقاية له، و حصانة له ، للحفاظ على أمنه الفكري ثم القلبي ، و في هذا أيضا حصانة له .

أيها الحضور الكرام :

و بالرجوع إلى تراثنا الفقهي المالكي بالغرب الإسلامي ، سنجد بأن أغلب كتب السادة الفقهاء و المتفقهة المالكية ، سيستحضرون هذا الجانب أمامهم عند التأليف، و إن بعضهم ذهب إلى التفصيل في أعمال القلوب و السلوك عند شرحه لبعض كتب الجوامع .

بل إن بعضهم ذهب إلى تسمية أول مبحث كتاب الجامع بباب في التصوف كما فعل صاحب كتاب فتح الوهاب في بيان ألفاظ هداية الطلاب للشيخ سيدي المختار الكنتي ت ٦٢٢١ للهجرة، و هو في هذا المبحث ينقل كثيرا عن قوت القلوب لأبي طالب مكي محمد بن علي بن عطية ، كما ينقل كثيرا من الإحياء للإمام الغزالي و غيرهم من أئمة التصوف.

ويتحدث في كتاب الجامع ، عن طوائف رجالات التصوف وأقسامها ، و هي ثلاثة - كما يقول - ،
و يقف عند الطائفة الثالثة : و هي خاصة الخاصة ، فيقول :

«هؤلاء عبدوا الله تعالى بالمحبة ففنوا فيها عن حظوظ أنفسهم ، فهم في بحور المحبة تائهون ، و في
أنوار المشاهدة و المكاشفة غرقون ، قد غابوا عن الكونين ، في مشاهدة المكون ، فهو غاية مطلبهم و
منتهى مرغبتهم ، لا يبغيه بذلك بدلا و لا يطلبون عنه حولا .» ١١٦/٢ نسخة المحققة المرقونة .

و على أي ، فالنماذج و الأمثلة كثيرة في هذا الباب ، و كما يقال في المثل : يكفي من القلادة
ما أحاط بالعنق

السادة الحضور الكرام :

يمكن القول ، أن هذا في الأخير ، أصبح من الخصوصيات ، بل من التوائب التي ينفرد بها فقهاء و
علماء الغرب الإسلامي ، حتى أنه أصبح من الأمور التي يجب الحفاظ عليه ، و تلقينه ، بل و ممارسته
، و أنه من نافلة فقه العبادات و المعاملات ، التي لا بد منها ، حتى أصبح من المكونات الأساسية
للشخصية المغربية الوسطية المعتدلة المحاربة للغلو و التطرف المفضيين للإرهاب .

أكتفي بهذا والحمد لله الذي فضله و نعمته تتم الصالحات ، و رحم الله شيخنا الصوفي الكبير الولي
الصالح المصلح الحاج بيرم ، و أسكنه الله فسيح جناته إنه سميع مجيب الدعوات .

حرر بفاس المحروسة

: ٧١٠٢/٤/٠٣